

*Hesel*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 118

München 2003

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: 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

Inhalt

Notizen

P. Aufer

J. Becker

J. Becking

J. B. Coatsworth

H. G. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

H. Gunkel

## BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 118

München 2003

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](mailto:Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de)

# Inhalt

## Notizen

P. Auffret	Dieu ma justice. Etude structurelle du psaume 4	5
J. Becker	Zur Deutung von Jes 57,4a	13
B. Becking	Does the Stele from Tel Dan refer to a Deity Bethel?	19
T.R. Eißner	Wer fürchtet sich? Eine Anmerkung zu וייראו in Jos 10,2	24
M. Görg	Leviathan und Nehuschtan	27
M. Görg	Der Hyksoskönig Jannas als „Sohn des Re“	34
B. Herr	Kosmischer Jubel oder Widerstandsliteratur? Auseinandersetzung mit einem Beitrag zum <i>Benedicite</i>	36
H. Migsch	Die Auslegung von Jeremia 35,8-9 und die Vulgatalesart	38
H.-G. von Mutius	Eine beachtenswerte masoretische Lesevariante zu Genesis 2,15 Ende	43
V. Premstaller	Prophecy goes Hollywood: A Fresh Approach to Nah 2	46
J. Schaper	Priestly Purity and Social Organisation in Persian Period Judah	51
S. Van Den Eynde	The Replacement of a Queen: Vashti and Saul Compared	58
B. Weber	Zu Kolometrie und strophischer Struktur von Psalm 111 – mit einem Seitenblick auf Psalm 112	62
S.J. Wimmer	Sichimitica Varia III: Determinierungsfragen	68

## Abhandlungen

F. Gangloff	La „Guerre Syro-Ephraïmite“ en Osée 5: 8-14? Quelques observations critiques breves.	74
K. Heyden	Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16	85
A. Michel	Ist mit der „Gnadenformel“ von Ex 34,6(+7?) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?	110
M. Mulzer	Die Länge der Stadtmauern und die Fläche des antiken Ninive. Eine Präzisierung	124



{  
 Dieu ma justice  
 }

| Etude structurelle du psaume 4

Pierre Auffret - *Sc*<sup>e</sup> Foy lès Lyon

Par deux fois M. Girard a présenté la structure littéraire du Ps 4<sup>1</sup>. Dans sa deuxième étude donne la référence, sans plus, celle que nous avons nous-même publié entre temps<sup>2</sup>. Selon lui 2-4, selon une structure concentrique, voit 3 encadré par 2 et 4. Quant à 5-9 ils respectent aussi une symétrie concentrique légèrement plus complexe, autour du centre 7b se répondant respectivement 7a et 8, puis 5-6 et 9. Dans sa première proposition il voyait ici et là un chiasme, soit 2 + 3 appelant en ordre inverse 4a et 4b, puis 5-6 + 7 également en ordre inverse 8 + 9. Les deux propositions sont donc nettement différentes. Entre temps nous avions proposé de voir en 2-4 une structure assez complexe, avec un parallèle (2a + 2b + 2c // 2d + 3 + 4a) chevauchant avec une symétrie concentrique où autour de 4aa se répondent respectivement 3 et 4aβ, puis 2d et 4b (2d, 3 et 4aa étant donc communs à ces deux structures). Nous y revenons ci-dessous. Pour la deuxième partie, nous voyions comme un triptyque où autour de 7 se répondent 5-6 et 8-9. On le voit, les divergences sont de taille, et elles justifient amplement qu'on remette ici l'ouvrage sur le métier. Nous y procéderons donc en considérant les structures des plus petites aux plus englobantes, d'abord pour 2-4, puis pour 5-9, et enfin pour l'ensemble. Nous utilisons ici la traduction de Girard, en lui apportant cependant quelques modifications, en 2c, 3aβ, 4a pour rendre la récurrence de la préposition *l* (nous n'avons pas trouvé comment changer 9b pour manifester ladite récurrence), en 6b pour rendre la récurrence de *l*. Nous donnons cette traduction ci-dessous, portant en *italiques* simples les récurrences à l'intérieur de chacune des deux parties, en *italiques grasses* les récurrences communes aux deux parties.

- 2a *Quand(b) je (me mets à) appeler*, répondez-moi,  
 2b Dieu de ma **justice**.  
 2c **Dans (b) l'adversité**, tu as mis du large **pour moi (ly)**.  
 2d Aie pitié de moi et *entends* ma supplication.  
 3a Fils d'homme(s), jusqu'à quel (point) ma gloire  
 (sera-t-elle bonne) **pour (l)** le déshonneur,  
 3b aimez-vous le vide, cherchez-vous le mensonge ?  
 4a Connaissez (ceci) : **car** il a mis-à-part, **YHWH**,  
 (celui qui est) loyal **pour (envers) lui (lw)**.  
 4b **YHWH entend quand (b) je (me mets à) appeler vers (l) lui**.
- - - - -

<sup>1</sup> Marc Girard, *Les Psaumes - Analyse structurelle et interprétation : 1-50*, RECHERCHES Nouvelle Série 2, Montréal/Paris 1984 (pp. 71-75), *Les Psaumes redécouverts - De la structure au sens : 1-50*, Montréal 1996, pp. 180-191.

<sup>2</sup> Pierre Auffret, «"Qui nous fera voir le bonheur ?" Etude structurelle du Psaume 4», *NRT* 108 (1986) 342-355.

- 5a Frémissez et ne péchez pas;  
 5b *dites* (des prières) **dans** votre cœur,  
 5c *sur* votre *couche*, et faites-silence,  
 6a sacrifiez des sacrifices de **justice**  
 6b et tournez votre *confiance vers* (l') **YHWH**.  
 7a (Ils sont) *abondants*, (les gens) *disant* :  
 «Qui nous fera voir le bon(heur) ?»  
 7b Fais lever *sur* nous la lumière de ta face, **YHWH** !  
 8a Tu as donné de la joie **dans mon cœur**  
 8b plus qu('au) temps (où) leur blé et leur vin nouveau ont *abondé*.  
 9a **Dans** (b) la paix, isolé, et je me *couche* et je m'endors,  
 9b **car** (c'est) toi, **YHWH** seul, (qui) **en** (l) *confiance* me fais habiter.

En se plaçant à un point de vue presque uniquement thématique on peut percevoir en 2 la symétrie concentrique que voici :

2a	Quand(b) je (me mets à) appeler, réponds-moi,
2b	Dieu de ma justice.
2c	Dans (b) l'adversité, tu as mis du large pour moi (ly).
2d	Aie pitié de moi et entends ma supplication.

On lit aux extrêmes deux expressions de l'appel lancé par le fidèle, puis, en allant vers le centre, des impératifs exprimant ce qu'il attend de YHWH, autour du centre les bienfaits attendus (justice et élargissement), et enfin au centre une mention de l'adversité<sup>3</sup>.

Il n'est pas tout à fait exact de parler avec Girard (p.180) de parallélisme ternaire, du moins au plan structurel, à propos de 3. Si en effet à *gloire* (+) s'opposent *vide* (-) et *mensonge* (-), comme, en sens inverse, à *déshonneur* (-) *aimerez* (+) et *cherchez* (+), l'agencement de l'ensemble, après *Fils d'hommes jusqu'à quel point* est le suivant :

3a	ma gloire (+)	au déshonneur (-)
3ba		aimerez-vous (+)
	le vide (-)	
3bβ		cherchez-vous (+)
	le mensonge (-)	

3a constitue tant avec 3ba qu'avec 3bβ une symétrie croisée, les termes s'opposant étant disposés en chiasme, mais à chaque fois alternant les termes positifs (gloire, aimer, chercher) et négatifs (déshonneur, vide, mensonge). Il n'y a parallélisme strict qu'en 3b.

En 4 nous lisons de nouveau une symétrie concentrique à sept termes (comme en 2), soit :

<sup>3</sup> Girard, *Les Psaumes redécouverts* p.186 simplifie outre mesure quand il voit seulement 2ab et 2d entourer 2c.



Connaissez (ceci) :  
 car il a mis-à-part,  
 YHWH,  
 (celui qui est) loyal pour (envers) lui (*lw*).  
 YHWH  
 entend  
 quand (b) je (me mets à) appeler vers ('l) lui.

On lit aux extrêmes les actions humaines, puis, en se rapprochant du centre, celles de YHWH, et autour du centre deux mentions de ce dernier (comme sujet des verbes *mettre à part* et *entendre*). Les données sont du même ordre qu'en 2, actions humaines aux extrêmes, actions attendues de YHWH en se rapprochant du centre, précisions quant à ce qui se manifeste dans lesdites actions, mais ici le centre est l'affirmation de la loyauté du fidèle, et non plus une mention de l'adversité. Ici et là l'avant-dernier terme de la symétrie comporte le verbe *entendre*. Le premier terme de la première et le dernier de la dernière sont presque identiques.

Mais pour saisir la structure d'ensemble de 2-4 nous ne pouvons pas nous contenter de cette comparaison, si intéressante soit-elle. Nous reprendrons ici notre première proposition en l'étayant plus avant, et nous y ajouterons une seconde manière, complémentaire, de voir la structure de ces trois versets.

2a	<i>quand je... appeler</i>	2b	DIEU <sup>@</sup> de ma justice* 2c	
2d	<i>entends</i> <sup>+</sup>	3	Fils d'homme <sup>@</sup> <i>pour... aimez</i> <sup>o</sup>	4aa
				Connaissez <sup>+</sup> YHWH
4b	YHWH <i>entend</i> <sup>+</sup> <i>quand je... appeler</i>	4aβ	loyal* <sup>o</sup> ... <i>pour</i>	

Examinons d'abord le parallèle en 2-4aa. Nous avons déjà relevé ci-dessus correspondances et inversion de 2a à 2d. Entre 2b et 3 on notera l'opposition des attitudes, celle de ce Dieu qui assure la justice de son fidèle et celle des fils d'hommes qui galvaudent la gloire de ce même Dieu. Notons comme indice la répartition ici et là des termes de la paire stéréotypée *Dieu/hommes*<sup>4</sup>. Entre 2c et 4aa le rapport n'est que thématique, mais suffisamment clair. Nous lisons ici et là une action de YHWH (*tu as mis au large... il a mis à part*).

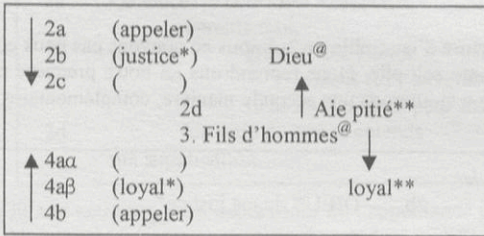
La symétrie concentrique en 2d-4 est plus manifeste. On lit en effet le verbe *entendre* (avec le même sujet) en 2d et 4b. En 3 et 4aβ sont répartis les termes de la paire stéréotypée *loyauté/amour*<sup>5</sup>, et la préposition *l* signale d'ici à là deux propositions de sens inverse : ma

<sup>4</sup> Précisément *'llym/nšym* selon Y. Avishur, *Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures*, AOAT 210, Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>5</sup> *hšd/hbh* selon Avishur, *Stylistic* pp. 194.281.317-318.

gloire *pour* le déshonneur... loyal *pour* lui (YHWH). Le *loyal* envers YHWH s'oppose évidemment à ceux qui *aiment* le vide. Au centre 4aa de cette symétrie on lit le verbe *connaître* qui constitue avec le *entendre* des extrêmes une paire stéréotypée<sup>6</sup> : tout comme YHWH *entend* la supplication de son fidèle, il convient qu'en retour on *connaisse* son action en faveur des siens.

A considérer chacune des colonnes dans le tableau ci-dessus on peut voir qu'au terme de la première et de la troisième on lit YHWH tandis qu'au début de la colonne centrale on lit DIEU. Nous avons relevé ci-dessus le rapport entre 4aa et 4b (*connaître/entendre*), la *connaissance* de celui qui pour sa part *entend* s'imposant en quelque sorte. C'est ainsi que DIEU pourra instaurer sa justice. On voit que 2d-4aa appartiennent tant au parallèle initial qu'à la symétrie concentrique finale. Compris entre 2d (*entendre*) et 4aa (*connaître*), 3 semble donc bien jouir d'une position centrale, comme le propose Girard, dans l'ensemble 2-4. Mais il nous semble qu'il partage cette mise en relief avec 2d qui le précède. On peut voir en effet que 2abc et 4a se répondent selon un chiasme tandis que 2d et 3, en ordre inversé, correspondent au deuxième et à l'avant-dernier terme dudit chiasme, comme ceci :



Nous avons déjà vu ci-dessus les rapports entre 2a et 4b, 2b et 4aβ, 2c et 4aa. Nous connaissons aussi celui entre 2b et 3 (*Dieu/hommes*). En 2d et 4aβ nous voyons ici répartis les termes de la paire stéréotypée *loyauté/pitié*<sup>7</sup>. La *pitié* de YHWH et la *loyauté* de son fidèle se répondent<sup>8</sup>. Notons qu'en 2abc et d le psalmiste s'adresse à Dieu (dans une supplication), tandis qu'en 3 et 4 c'est aux fils d'hommes qu'il s'adresse pour les apostropher et leur transmettre ce que l'expérience lui a appris<sup>9</sup>, la structure accompagnant ce changement de destinataire.

Considérons maintenant la deuxième partie de notre psaume, 5-9. Deux volets s'y distinguent, soit 5-6 et 7-9<sup>10</sup>. Parce que la structure en est plus manifeste commençons par étudier 7-9<sup>11</sup>. On en percevra la structure à partir de la disposition suivante des indices :

<sup>6</sup> *šmf' / ycf'* selon Avishur, *Stylistic* pp. 515-516 et 522.

<sup>7</sup> *hšd' / h'n* selon Avishur, *Stylistic* p.758, à l'index.

<sup>8</sup> Faute d'avoir repéré et exploité tous les indices, Girard n'est pas parvenu à présenter de façon pleinement satisfaisante la structure de 2-4. Cependant dans sa première proposition de 1984 (*Les Psaumes - Analyse structurelle* p.72) il avait repéré la correspondance entre *loyal* et *aimer* fondant selon lui une correspondance entre 3 et 4a : «la pointe [...] 3-4a oppose l'amour (...) des fils d'hommes pour les idoles [...] à l'amour *loyal* (...) des justes pour YHWH». C'était la bonne piste. Nous avons adopté cette remarque dans notre première étude (p.344) et avons découvert depuis qu'il s'agissait d'une paire stéréotypée.

<sup>9</sup> C'est sans doute lui qui parle en 3 : sa gloire, c'est YHWH. Nous nous en sommes expliqué dans notre première proposition (*Qui nous fera voir le bonheur ?* p.348, en n.8).

<sup>10</sup> Et non 5-7aa et 7aβ-9 comme nous le prétendions précédemment, ni 5-7a et 8-9 (autour de 7b) comme le voudrait Girard. Il nous semble ici exploiter au mieux les indices structurels fournis par le texte. Dans notre première étude (*Qui nous fera voir le bonheur ?* p.345) nous observions un parallèle en 5-7aa (avec *dire* comme deuxième termes), mais c'était négliger le caractère d'introduction de 7a, ce que fait également Girard (dans sa dernière proposition (*Les Psaumes redécouverts* p.187).

	7a. <i>abondants</i> bonheur*°		
7b. Fais lever <sup>@</sup>	YHWH	la lumière°	de ta face"
8a. Tu as donné <sup>@</sup>		de la joie <sup>+</sup>	dans mon cœur"
	8b. <i>abondé</i>		
	9. dans la paix**		

En 7b nous lisons, comme beaucoup d'autres, une forme équivalente à l'impératif du verbe *ns'*, et proposons à partir de là de voir répartis au début de 7b et de 8a les termes de la paire stéréotypée *lever/donner*<sup>12</sup>. Au terme de ces mêmes 7b et 8a nous lisons les termes de la paire stéréotypée *cœur/face*<sup>13</sup>. Entre ces termes extrêmes nous lisons *lumière* et *joie*, deux termes convenant proprement à la face et au cœur et dont nous allons voir bientôt la position structurelle en 7-9. Ainsi 7b et 8a se lisent-ils selon un parallèle. En 7a et 8b-9a nous lisons d'abord ici et là *abonder*, puis les termes de la paire stéréotypée *bon(heur)/paix*<sup>14</sup>. Ils *abondent*, les aspirants au *bonheur*, elles *abondent*, moisson et vendange, et moi, me voilà dans une *paix* plus grande que celle qu'elles procurent. Articulant entre eux nos trois volets restent à signaler deux paires stéréotypées, soit celle de *bonheur/lumière*<sup>15</sup>, dont les termes se lisent dans le premier volet et le volet central, et celle de *paix/joie*<sup>16</sup>, dont les termes se lisent dans le volet central et le dernier.

Pour leur part 5-6 ne présentent pas d'indices de structure. On peut cependant y repérer un chiasme à six termes :

5a	Frémissez <i>et</i> ne péchez pas
5b	dites
	dans <i>votre</i> cœur
5c	sur <i>votre</i> couche
	faites silence
6	sacrifiez... <i>et</i> ayez confiance...

Deux prescriptions sont données aux extrêmes, conjointes par la conjonction *et*. Deux lieux sont désignés aux centres, rapportés tous deux à ceux auxquels on s'adresse (*votre*).

<sup>11</sup> En 5-9 seuls 8 et 9 présentent une certaine mini-structure interne. En 8 on peut avancer un parallèle *joie... + plus que // blé/vin nouveau + ont abondé* : blé et vin ont beau abondé, la joie que donne YHWH dépasse encore ce bonheur qu'ils procurent. En 9, si l'on accepte avec Girard (p.187) la correspondance entre *isolé* (pour le psalmiste) et *seul* (pour YHWH) et si l'on retient la note objective pour *bth* (sécurité), on peut repérer comme structure : x (paix) + y (isolé) + z (je me couche et m'endors) / Y (SEUL) + X (SECURITE) + Z (ME FAIS HABITER). Jouissant de cette sécurité que YHWH seul peut donner, le fidèle, tout isolé qu'il soit, jouit d'une profonde paix et peut en cette dernière se coucher et dormir là où précisément YHWH le fait habiter.

<sup>12</sup> *ns'/ntn* selon Avishur, *Stylistic* pp. 82-83.

<sup>13</sup> *lb/pnym* selon Avishur, *Stylistic* pp. 279, 308, 505, 522.

<sup>14</sup> *fwb/šlwm* selon Avishur, *Stylistic* p.759, à l'index.

<sup>15</sup> *fwb'/wr* selon Avishur, *Stylistic* p.281.

<sup>16</sup> *šlwm/šmth* selon Avishur, *Stylistic* p.537.

Entre extrêmes et centres s'opposent *dire* et *faire silence*. Cette structure est assez claire, mais elle ne repose que sur les contenus<sup>17</sup>.

Comparons à présent 5-6 et 7-9 à l'aide du tableau suivant<sup>18</sup> :

5b.	<i>dites</i>	<i>disant</i>	7a
	- - -		
	<i>dans votre cœur</i>	<i>sur nous...</i>	7b
5c	<i>sur votre...</i>	<i>dans mon cœur</i>	8a
	- - -		
	<i>votre couche</i>	<i>paix</i>	9a
6a	<i>sacrifices</i>	<i>je me couche</i>	
	- - -		
6b	<i>confiance</i>	<i>toi, YHWH</i>	9b
	<i>en YHWH</i>	<i>en confiance</i>	

Après les deux emplois de *dire* au début en 5b et 7a nous lisons trois chiasmes successifs. Le premier et le dernier s'appuient sur des récurrences, le deuxième sur la récurrence de *couche(r)* et sur la répartition en 6a et 9b des termes de la paire stéréotypée *sacrifice/paix*<sup>19</sup>. En 5-6 il s'agit de ce que le(s) fidèle(s) a (ont) à faire, en 7-9 de ce qui est attendu de YHWH ou qu'il a déjà fait. Ainsi se répondent nos deux volets. Au point de vue des destinataires nous voyons 5-6 adressés aux fils d'homme pour les inviter à un juste comportement, mais 7-9 à YHWH. On pourrait, avec Girard (p.189) voir 7a adressé aux fils d'homme. Ce sont eux qui se posent cette question. Mais c'est par opposition à ceux-là que nous, les fidèles, qui savons comment l'obtenir, nous t'adressons notre demande (7b). Ce ne sont donc pas les mêmes que désigne le pronom 1<sup>ère</sup> pers. pl. en 7aβ et 7b. Dans son adresse à YHWH le fidèle oppose ceux-là qui sont encore aux prises avec la question du bonheur et lui et les siens qui savent à qui s'adresser et le font sans plus attendre<sup>20</sup>.

Nous pouvons maintenant en venir à la structure d'ensemble de notre psaume en partant du tableau suivant qui nous offrira une première approche, mais non la plus décisive, de l'ensemble :

<sup>17</sup> Dans sa première proposition Girard (*Les Psaumes - Analyse structurelle* p.72) ne voit comme seul indice structurel d'une unité 5-6 (qu'il défend alors) une inclusion par *dire* avec *borne finale externe* en 7a.

<sup>18</sup> Dans notre première proposition (*Qui nous fera voir le bonheur ?* p.347) nous n'avions pas justement situé le niveau de structure de *beaucoup* (en 5-9, au lieu de 7-9 comme nous l'avons vu ci-dessus). Dans sa double proposition pour 5-9 Girard (*Les Psaumes redécouverts* pp. 183-186) ne situe pas les diverses récurrences au bon niveau de structuration. Ainsi *abonder* et *bonheur/paix* structurent le volet 7-9, et non l'ensemble 5-9. Il ne tient pas compte de la récurrence de *dire* dans l'ensemble 5-9, pensant que cette récurrence a une fonction structurelle pour 5-7a où il voit un premier volet.

<sup>19</sup> *zbl/šlm* selon Avishur, *Stylistic* pp. 141.143.170.

<sup>20</sup> Nous ne maintenons donc pas l'option de notre première proposition où nous voyions en 7 une seule parole dite par les mêmes et lisons 7 comme le propose Girard.

2b.	<i>justice</i>	=	<i>justice...</i>	6a
			- - -	
2d.	Aie pitié*	↓	↑ vers... YHWH	6b
3.	( <i>c<sup>d</sup> mh</i> ) ma gloire <sup>o</sup>		↑ voir <sup>+</sup>	7aβ
4aa.	<i>car... YHWH</i>	↓		
			- - -	
4aβ	loyal <sup>@</sup>	=	bon(heur) <sup>@</sup>	
4b.	<i>YHWH</i>	=	<i>YHWH</i>	7b
			- - -	
	entend <sup>+</sup>	↓	Tu as donné*	8
	vers lui ↓	↓	mon cœur <sup>o</sup> ( <i>m<sup>c</sup>t</i> )	
			<i>car... YHWH</i>	9

Nous lisons *justice* comme première récurrence d'une partie à l'autre<sup>21</sup>, puis une disposition selon un chiasme à six termes de 2d-4a à 6b-9. De 2d-4aa à 8-9 les indices sont disposés parallèlement. *Avoir pitié/donner* constituent une paire stéréotypée<sup>22</sup>, ainsi que *gloire* et *cœur*<sup>23</sup>. De 4aβ à 7aβ joue la paire stéréotypée *bon/loyal*<sup>24</sup>, de 4b (fin) à 7aβ joue la paire stéréotypée *voir/entendre*<sup>25</sup>. On voit donc au centre *loyal + YHWH* appeler dans le même ordre *bon(heur) + YHWH*, mais *entend + vers lui* (c'est-à-dire *YHWH*), ici au terme, appeler, là au début, en ordre inverse *vers YHWH + voir*. Rappelons ici que nous avons fait état en 2-4 de la paire *loyauté/justice* et en 5-9 de la paire *bonheur/justice*, *justice* se lisant ici aux début et les deux autres termes au milieu de chacun des volets du chiasme. Ainsi donc après 2abc et 5-6a, où se font écho la *justice* offerte par *YHWH* et celle que le fidèle est invité à mettre en œuvre dans ses sacrifices, nous est proposé un chiasme à six termes où se répondent les dons divins comme la pitié appelée en 2d et la joie dispensée au fidèle en 8, le soin que *YHWH* prend tant de sa gloire (3) que du cœur de son fidèle (8), la loyauté du fidèle (4a) et le bonheur qu'il est bien vain d'attendre d'un autre que de *YHWH* (7a), l'oreille attentive de *YHWH* (4b) et ce qu'il saura faire voir aux siens (7a), car c'est lui, *YHWH*, qui s'est mis à part son fidèle (4a) et le fait habiter dans la confiance (9b). Mais cette proposition, on le voit, chevauche les unités telles que nous les avons repérées ci-dessus (2 et 3-4, 5-6 et 7-9). Nous lui préférons donc en définitive celle qui va suivre plus ajustée aux résultats obtenus dans les pages précédentes.

Il faut cependant reconnaître qu'entre 2 et 3 comme entre 6b et 7 le texte amorce ici et là un changement important en changeant de destinataire pour les discours (de *YHWH* aux fils d'hommes dans la première partie, des fils d'hommes à *YHWH* dans la seconde). Cette première approche prend d'ailleurs en considération des indices moins évidents que les simples récurrences. Si, nous en tenant à ces dernières, nous revenons ici au point de vue, déjà envisagé pour chacune des deux parties, des destinataires des paroles, nous pouvons découvrir alors plus nettement et plus sûrement la structure littéraire d'ensemble de notre psaume. Commençons par présenter le tableau suivant :

<sup>21</sup> Avec *car...* (en 4 et 9) ce sont les seuls indices structurels que Girard (*Les Psaumes redécouverts* p.188) retient entre les deux parties. On va voir que le texte offre quand même plus pour peu qu'on consente à élargir l'enquête au delà des seules récurrences au sens strict.

<sup>22</sup> *hnr/ntr* selon Avishur, *Stylistic* pp. 423-424.

<sup>23</sup> *lb/kbd* selon Avishur, *Stylistic* p.761, à l'index. On lit comme indications de temps avant *ma gloire c<sup>d</sup> mh* et après *mon cœur m<sup>c</sup>t*, deux expressions phonétiquement apparentées (*c<sup>d</sup> + m* et *m + t*), attirant ainsi l'attention de l'auditeur sur la parenté entre *ma gloire* et *mon cœur*.

<sup>24</sup> *fwb/ḥsd* selon Avishur, *Stylistic* pp. 238.253.281.

<sup>25</sup> *r<sup>h</sup>/šm<sup>c</sup>* selon Avishur, *Stylistic* pp. 87.263.286.

DESTINATAIRES	RAPPORTS ENTRE 2-4 ET 5-9	Rapports en 2-4 et 5-9
2 : YHWH	2b : MA JUSTICES 2c : <b>dans</b> (b) (l'adversité)	2a : <i>quand</i> (b)... <i>appeler</i>  2d : <i>entends</i>
3-4 : Les fils d'hommes	[3] 4a : CAR... YHWH  4b (fin) : <b>vers</b> lui (= YHWH)	x 4b : <i>entend</i> <i>quand</i> (b) <i>appeler</i>
5-6 : Les fils d'hommes	6a : DE JUSTICE 6b (fin) : <b>vers</b> YHWH	[5a] 5b : <i>dites</i> <i>dans</i> (b) <i>votre cœur</i> 5c : <i>votre couche</i>  6b : <i>confiance</i>
7-9 : YHWH	9a : <b>dans</b> (b) (la paix) 9ba : CAR... YHWH	7a : <i>disant</i> [7b] 8a : <i>dans</i> (b)... <i>mon cœur</i> <i>je me couche</i> x 9bβ : <i>confiance</i>

On voit que s les destinataires sont disposés selon un chiasme, avec **YHWH** aux extrêmes, **les fils d'hommes** aux centres. Seules deux discrètes récurrences accompagnent ce dispositif en chiasme, soit les prépositions **dans** introduisant à des contraires en 2c (l'adversité) et 9a (la paix)<sup>26</sup>, et **vers** introduisant en 4b à un pronom désignant YHWH et en 6b à la désignation de YHWH lui-même. Mais pour ce qui est des principales récurrences, elles sont disposées en parallèle comme il est rappelé dans la colonne centrale de notre tableau (petites CAPITALES). Dans la troisième colonne nous avons disposées les récurrences d'un volet à l'autre de chacun des volets de chaque partie. On remarquera que les récurrences disposées en parallèle d'une partie à l'autre se lisent pour celles de la première partie avant les deux emplois de *entendre*, pour les dernières avant les deux emplois de *confiance*. Ainsi notre psaume est-il principalement structuré selon un parallèle, mais qui n'exclut pas une certaine disposition en chiasme, principalement en fonction des destinataires des discours (avec l'appoint de récurrences mineures).

<sup>26</sup> On lit encore ladite préposition *b* en 2a et 4b pour introduire à l'infinitif de *qr'*, ainsi qu'en 5b et 8a pour introduire à *lb*, ces emplois jouant à l'intérieur de chacune des deux parties 2-4 et 5-9 comme nous l'avons relevé sur notre dernier tableau.

Joachim Becker - *Aqchén*

Es geht um die drei Wendungen, die den Fragesatz des Halbverses Jes 57,4a ausmachen. Schon *hit'anneg 'al* wirft Fragen auf, die allgemein wenig beachtet werden (Nr.1). Sodann ist der Auffassung entgegenzutreten, daß *hir'hīb pəh 'al* grimassenhaftes, spöttisches Verziehen des Mundes ausdrückt oder auch raubtierhaftes Aufreißen des Maules; es handelt sich vielmehr um »großmäuliges« Reden (Nr.2). Mit Bezug auf *hə'ʿarik lāšōn 'al* ist der Erklärungsbedarf besonders groß. Die Hapax-Wendung drückt keineswegs, wie meist angenommen, spöttisches Herausrecken der Zunge aus; sie sagt vielmehr gleichfalls etwas über das Reden (Nr.3). Die Frage, auf wen sich das zweifache *'al-nī* nun eigentlich bezieht, mag der Exegese erhalten bleiben (Nr.4).

### 1. *hit'anneg 'al*

Die Wortfamilie *'ng* bleibt semantisch ganz im Bereich des Genießens, des Lustvollen<sup>1</sup>. Was näherhin die neun Hitpaël-Stellen des Verbuns betrifft, so drücken sie – von Jes 57,4a vorerst abgesehen – ein Genießen, Sich-Erfreuen in positivem Sinn aus. Die Stelle Dtn 28,56 fällt allerdings mit der Bedeutung »sich verzärteln, verweichlichen« etwas aus dem Rahmen. Drei Stellen (Jes 55,2; 66,11; Ps 37,11) handeln vom Genießen irdischer Güter, und nicht weniger als vier (Jes 58,14; Ps 37,4; Ijob 22,26; 27,10) drücken ein Sich-Erfreuen an Gott aus. Ob an bestimmten Stellen eine Bedeutungsnuance wie »auf jemand vertrauen, sich auf jemand stützen« zutreffend ist, bleibe dahingestellt. Solche Nuancen sind ohnehin in dem fülligen hebräischen Begriff enthalten. Die LXX hat ihnen in Jes 58,14; Ijob 22,26 und 27,10 möglicherweise Ausdruck verliehen (s.Anm.7).

Es mag befremden, daß unsere Stelle Jes 57,4a, abweichend von den übrigen Hitpaël-Stellen, die negative Bedeutung »sich über jemand lustig machen« aufweist<sup>2</sup>. Hinzu kommt, daß ausgerechnet die vier Stellen, die ein positives Sich-Erfreuen an Gott zum Inhalt haben, *hit'anneg* mit *'al* konstruieren, wie es in Jes 57,4a der Fall ist<sup>3</sup>. Ferner kann zu denken geben, daß Jes 57,4a womöglich von demselben Verfasser stammt wie Jes 58,14, eine jener Stellen, an denen *hit'anneg 'al* ein positives Sich-Erfreuen an Gott ausdrückt. Dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß *hit'anneg 'al* – nicht anders als *hir'hīb pəh 'al* und *hə'ʿarik lāšōn 'al* – eine negative Bedeutung hat. Wichtig ist uns die Frage, ob sich das »Sich-lustig-Machen« mehr in Gesten oder mehr in Worten äußert. Bei *hir'hīb pəh 'al* und *hə'ʿarik lāšōn 'al* werden wir zu der Auffassung kommen, daß diese Wendungen gerade nicht eine spöttische Grimasse, sondern ungehöriges Reden zum Inhalt haben. So wird auch bei *hit'anneg 'al* ein Sich-Belustigen in Worten das Übergewicht haben, wie denn auch das reichhaltige Verspottungsvokabular<sup>4</sup> allgemein

<sup>1</sup> Vgl. ThWAT VI, Art. *'nag*, 230-233 (T.Kronholm).

<sup>2</sup> Andere Übersetzungsweisen: seine Lust haben an (im negativen Sinn), sich belustigen/erlustigen über, seinen Spott treiben mit, to sport oneself against, to make sport of, to mock, to ridicule, to make the target of jests, to make merry over, se moquer de, se gausser de.

<sup>3</sup> Was die Stellen betrifft, die vom Genießen irdischer Güter handeln, so wird nur in Ps 37,11 mit *'al* konstruiert (im selben Psalm mit Ps 37,4, wo sich die Wendung auf Gott bezieht), in Jes 55,2 und 66,11 dagegen mit *b'* bzw. *min*.

<sup>4</sup> Vgl. etwa ThWAT IV, Art. *lā'ag*, 582-586, bes. 584 (Chr. Barth).

her Worte als Gesten und Grimassen zum Inhalt haben dürfte. Es ist bezeichnend, daß zum Beispiel die spöttische Geste des Kopfschüttelns durchweg mit Reden einhergeht<sup>5</sup>. Freilich ist bei *hit'anneg 'al* die spöttische Geste nicht auszuschließen, wie es bei den beiden anderen Wendungen allein schon wegen des völlig auf das Reden konzentrierten Parallelismus von *pæh* und *lašôn* geboten ist. Man beachte, daß *hit'anneg 'al* gegenüber den beiden anderen Wendungen nicht in gleichem Maße parallel und synonym ist, wie es bei diesen in ihrem Verhältnis zueinander der Fall ist (vgl. Nr.3).

Von den alten Übersetzungen bieten Peschitta ('*l mn 'tl' btwn*) und Targum ('*l mn 'twn mtpnqyn*) mit einer neutralen Übersetzung kaum Hilfe. Die Vg weiß zu differenzieren. Während sie sonst zu *delectari super/in* oder *deliciis adfluere super/ab* greift<sup>6</sup>, bringt sie in Jes 57,4a mit *ludere super* die negative Bedeutung zum Ausdruck. Die LXX gibt *hit'anneg 'al* in Jes 57,4a mit *entryphaô en* wieder, das sie auch in Jes 55,2 verwendet, wo *hit'anneg b'* positives Genießen irdischer Güter beinhaltet. Da eine negative Bedeutung in Jes 57,4a auch im Kontext der LXX zwingend ist, kann *entryphaô en* offenbar wie *hit'anneg 'al* sowohl ein positives als auch ein negatives Sich-Erfreuen ausdrücken. Der negative Gebrauch ist im Griechischen ohnehin gut zu belegen. In der LXX ist er noch in Hab 1,10 anzutreffen, wo *entryphaô en* als Übersetzung von *hitqalles b'* negatives Sich-Vergnügen beinhaltet<sup>7</sup>.

## 2. *hir'hib pæh 'al*

Die Wendung ist in Jes 57,4a bisweilen zu Unrecht auf spöttisches, grimassenhaftes Aufsperrn, ja Verziehen des Mundes gedeutet worden<sup>8</sup>. Dabei wird die irrtümliche Meinung mitgespielt haben, daß die parallele Wendung *hæ'arik lašôn 'al* das spöttische Herausstrecken der Zunge ausdrückt<sup>9</sup>. Andere deuten *hir'hib pæh 'al* als raubtierartige Drohgebärde<sup>10</sup>. Man

<sup>5</sup> Vgl. 2 Kön 19,21//Jes 37,22; Ps 22,8; Ijob 16,4; Klgl 2,15; Mt 27,39f; Mk 15,29f.

<sup>6</sup> In Dtn 28,56 findet man die Hitpael-Form in »propter mollietatem« wieder.

<sup>7</sup> An sonstigen Stellen findet man, immer in positiver Bedeutung, *tryphaô apo* (Jes 66,11), *katatryphaô tinos* (Ps 37,4) und *katatryphaô epi* (Ps 37,11). In Dtn 28,56 steht das Substantiv *trypherotês*. Bemerkenswert sind Übersetzungen mit *pepoithôs epi* (Jes 58,14), *parrhêsiazomai enanti* (Ijob 22,26) und *echô parrhêsian enanti* (Ijob 27,10), die eine Bedeutungsnuance anzeigen, die in *hit'anneg 'al* enthalten sein kann. Es handelt sich um drei der vier Stellen, die sich auf Gott beziehen.

<sup>8</sup> So deutlich die Bible de Jérusalem (»faire des grimaces«) und E.Nácar Fuster/A.Colungo, Sagrada Biblia (BAC), <sup>6</sup>1965 (»hacer muecas«). Diese Auffassung hat auch in Wörterbücher Eingang gefunden.

<sup>9</sup> Vielleicht ist auch die Hapax-Wendung *hip'fir b'sápâ* in Ps 22,8 von Einfluß gewesen. Sie wird gern als spöttisches Verziehen der Lippen erklärt. Man beruft sich auf »einen Riß/Spalt machen« als Grundbedeutung von *pâtar*. Zu belegen ist jedoch nur die Bedeutung »freilassen, entfernen« sowie intransitives »entkommen, sich entfernen«. In Spr 17,4 (»Wasser entströmen lassen«) hat die LXX (*exousian didôsin logois*) *millim* »Worte« statt *mayim* »Wasser« gelesen. Ist diese Verlesung von dem Wissen eingegeben, daß die Sprache mit *pâtar* auch das Entströmen von Worten ausdrückt? In Ps 22,8 selbst übersetzt die LXX mit *elalêsan en cheilesin* »sie sprachen mit Lippen«. Liegt dieser Übersetzung die Textauffassung »sie lassen den Lippen entströmen« zugrunde? Was die Feinde »zischeln«, findet sich im folgenden Vers Ps 22,9.

<sup>10</sup> So namentlich P. Joüon, »Ouvrir la bouche (contre quelqu'un)« en hébreu, Bib.6 (1925) 49f. Spott und Beschimpfung lehnt er ausdrücklich ab. Wie sich *hit'anneg 'al* bei seiner Deutung im Kontext ausnehmen soll, bleibt rätselhaft. Die Wendung *hæ'arik lašôn 'al* bringt er andeutungsweise mit dem »animal altéré de sang«, dem blutdürstigen Raubtier in Verbindung. Der Unterschied zwischen *hir'hib pæh* einerseits und *pâsâ* sowie *pâ'ar pæh* andererseits wird nicht beachtet.



kommt der Wahrheit schon näher, wenn man in dem weit geöffneten Mund ein Bild der Überlegenheit sieht<sup>11</sup>. Diese Überlegenheit muß aber, da Mund und Zunge parallel in Aktion sind, in selbstversichertem, eventuell prahlerischem, eben »großmäuligem« Reden bestehen<sup>12</sup>.

Ein *hirhib pæh* findet sich sonst noch in Ps 35,21 und Ps 81,11. Die Stelle Ps 81,11, wo *hirhib pæh* übrigens nicht die Konstruktion mit *ʾal* aufweist, kann außer Betracht bleiben, da *harhæb-pikā* hier eine Aufforderung zu aufnahmebarem Öffnen des Mundes ist. Wohl ist neben Ps 35,21 (*yarhibū ʾalay pihæm*) noch 1 Sam 2,1 (*rāḥab pī ʾal-ôyʿbay*) eine gute Parallele.

Aus 1 Sam 2,1 ergibt sich, daß das »Breit-Sein« (im Qal) des Mundes selbstsicheres, siegesgewisses Reden ausdrückt, das normalerweise einen feindseligen Einschlag hat. Den Feinden rät die Beterin, nicht soviel »Hohes (*g<sup>e</sup>bohā*)« und »Freches (*ʿātāq*)« zu reden (1 Sam 2,3)<sup>13</sup>; sie können ihr nicht länger Paroli bieten, da ihr Mund jetzt »breit ist« gegenüber den Feinden. In Ps 35,21 sind es die Feinde des Beters, die den Mund »breit machen« gegen ihn. Es geschieht im Kontext feindseliger Rede<sup>14</sup>. Da der Mund die Gedanken des Herzens ausspricht, wundert es nicht, daß es analog ein »Breit-Sein« bzw. »Breit-Machen« des Herzens gibt; es kann von Einsicht und Beglückung bis zum Übermut reichen<sup>15</sup>.

Inhaltlich verwandt mit *hirhib pæh ʾal* ist die Wendung *higdil pæh* (Obd 12) oder *higdil b<sup>e</sup>pæh* (Ez 35,13)<sup>16</sup>. Die LXX übersetzt in Obd 12 treffend mit *megalorrhémoneō* und in Ez 35,13 mit *megalorrhémoneō tō stomati*; man erkennt den Terminus *rhēma* »Wort«<sup>17</sup>. Mehrmals kommt elliptisches *higdil ʾal* vor<sup>18</sup>, das von der LXX in Ps 35,26; 38,17 und 55,13 gleichfalls mit *megalorrhémoneō* wiedergegeben wird.

Als synonym kann durchaus auch einfaches *pātaḥ pæh* betrachtet werden<sup>19</sup>. Es konnotiert allerdings weniger das Feindselige als das Zuversichtliche und Selbstbewußte. Immerhin

<sup>11</sup> So ThWAT VII, Art. *rāḥab*, 449-460, bes. 453 (R.Bartelmus).

<sup>12</sup> Treffend die Canisius-Bijbel (1948) sowie A.Schoors, Jesaja (BOT), Roermond-Maaseik 1972, z.St., mit »een mond opzetten«, ferner die Willibrordvertaling (1981, neubearbeitet 1995) mit »een grote mond opzetten«. So ist wohl auch das französische »ouvrir une large bouche contre« zu verstehen. Man vergleiche die Ausdrücke »einen großen Mund, ein großes Maul haben«. Nicht deutlich sind mehr oder weniger wörtliche Übersetzungen wie *dilatare os super* (Vg), das Maul breit machen, das Maul aufsperrn über/gegen, to make a wide mouth against, to open one's mouth wide against, to enlarge the mouth against.

<sup>13</sup> Vgl. *dibbær g<sup>e</sup>dolôt* (Ps 12,4; ähnlich Dan 7,8.11.20; Ofb 13,5); *dibbær niplāʾôt* (Dan 11,36); *dibbær b<sup>e</sup>geʾūt* (Ps 17,10). Zu *dibbær ʿātāq* vgl. Ps 31,19; 75,6; 94,4.

<sup>14</sup> Wenn die Feinde in Ps 35,25 unter anderem sagen »Wir haben ihn verschlungen«, so gehört dies zur »Weitmäuligkeit« des Redens und läßt nicht die Folgerung zu, daß *hirhib pæh ʾal* in V.21 eine Drohgebärde des Verschlingens ist. Dies gilt auch für Klgl 2,16, wo »Wir haben ihn verschlungen« im Kontext des synonymen *pāṣā pæh ʾal* steht. (Zu den Berührungspunkten zwischen Ps 35 und Klgl 2 vgl. auch *hāraq sinnim/šen* in Ps 35,16 und Klgl 2,16.)

<sup>15</sup> Vgl. 1 Kön 5,9; Jes 60,5; Ps 101,5; 119,32; Spr 21,4.

<sup>16</sup> Ein Unterschied zwischen *higdil pæh* und *higdil b<sup>e</sup>pæh* ist kaum auszumachen. Vgl. *pāʾar pæh* und *pāʾar b<sup>e</sup>pæh* in Ijob 29,23 bzw. 16,10 (s.Anm. 21). Die alten Übersetzungen und die Lesart einiger Handschriften rechtfertigen in Ijob 16,10 nicht eine Korrektur zu *pāʾar pæh*.

<sup>17</sup> Ähnlich übersetzt das Targum in Obd 12 mit *ʿsgyt ʾlmlʾ rbrbn* »du hast immerfort große Dinge gesprochen«.

<sup>18</sup> In Jer 48,26,42; Zef 2,8.10; Ps 35,26 (vgl. *hirhib pæh ʾal* in V.21); 38,17; 55,13; Ijob 19,5.

<sup>19</sup> Vgl. u.a. Ps 109,2 (*pātaḥ pæh ʾal*); Sir 20,15; 22,22; 29,24. Man beachte auch die Substantivverbindung *piḥōn pæh* (Ez 16,63; 29,21; vgl. Dan 3,33 LXX) als Ausdruck für zuversichtliche Rede.

konnten einige alte Übersetzungen *hirhīb pæh 'al* in Jes 57,4a mit »den Mund gegen jemand öffnen« wiedergeben<sup>20</sup>. Ihre Übersetzungsweise schließt aus, daß sie die Wendung im Sinne einer grimassenhaften, spöttischen Gebärde verstanden haben könnten. Ebenso wenig haben sie an raubtierartiges Aufsperrn des Mundes gedacht. Wir können uns somit für unsere Auffassung auf die erwähnten alten Übersetzungen berufen.

Nur partiell (in 7 von 12 Fällen) kann *pāsā pæh ('al)* zu den synonymen Wendungen gerechnet werden<sup>21</sup>. In Ri 11,35f hat Jiftach den Mund »zu Jahwe hin (*'al-JHWH*)« zu einem unbedachten Gelübde aufgerissen<sup>22</sup>. In Ijob 35,16 sind uneinsichtige Reden gemeint. In Klgl 2,16 und 3,46 ist Prahlen der Feinde das Naheliegende (vgl. Anm.14). Auch Ps 22,14 kann hier eingeordnet werden<sup>23</sup>.

Ein Bild für prahlerische Rede findet sich in Ps 73,9. Die Gottlosen legen ihren Mund an den Himmel, und ihre Zunge geht auf der Erde<sup>24</sup>. Gemeint ist doch wohl ihre enorme »Großmäuligkeit«<sup>25</sup>. Von ihrem Reden handelt bereits der vorausgehende V.8, und laut V.10 wird das Wasser ihrer Lehre gierig getrunken<sup>26</sup>. Die Parallelität von *pæh* und *lāsōn* stellt absolut sicher, daß beide im Dienst des Redens stehen (s.Nr.3).

### 3. *hæ<sup>ae</sup>rik lāsōn 'al*

Auf das rechte Verständnis dieser Wendung kommt es entscheidend an, da es sich auf die Deutung vor allem des vorausgehenden *hirhīb pæh 'al* auswirkt. Von der Erörterung dieser Wendung herkommend, sind wir vorgewarnt, *hæ<sup>ae</sup>rik lāsōn 'al* im Sinne spöttischen Herausstreckens der Zunge zu verstehen<sup>27</sup>, schon gar in der Form, daß das »Breit-Machen« des Mundes zum Herausstrecken der Zunge führt.

<sup>20</sup> *Kai epi tina ênoixate to stoma hymôn (LXX); w' l mn pt'htwn pwmkwn* (Peschitta); *wqdm mn tpt'htwn pwmkwn* (Targum).

<sup>21</sup> Keinerlei Synonymität ist bei der Wendung *pā' ar pæh/b' pæh* feststellbar. Sie hat nie einen Bezug zur Rede, sondern drückt immer das verlangende oder gierige Aufsperrn des Mundes aus (Jes 5,14; Ps 119,131; Ijob 16,10; 29,23). In Jes 5,14 steht zwar parallel zu *pā' ar pæh* ein *hirhīb*, es bezieht sich jedoch bezeichnenderweise auf den gierigen Schlund (*næpæs*) (vgl. Hab 2,5).

<sup>22</sup> Um ein Gelübde handelt es sich auch in Ps 66,14. Hier sind in einer vertrackten Konstruktion die Lippen das Subjekt von *pāsā*: (das Gelübde), das meine Lippen »aufgerissen« haben.

<sup>23</sup> Subjekt von *pāsū* sind menschliche Feinde, die in dem Psalm bald mit Stieren, bald mit einem Löwen oder mit Hunden verglichen werden. Die Feinde reißen in verbaler Attacke das Maul auf, als wären die ein reißender oder brüllender Löwe (vgl. 1 QH V,11).

<sup>24</sup> *šattū baššamayim pīhaem ūl' šonām tih' lak bā' āraes*. Die abnormale Form *tih' lak* drückt vielleicht die Nuance »sich ergehen, wandern« aus.

<sup>25</sup> So mit Recht THAT II, Art. *pæh*, 406-411, bes. 409 (C.J.Labuschagne) und wohl auch ThWAT VI, Art. *lāsōn*, 595-605, bes. 604 (B.Kedar-Kopfstein), ferner P.A.H. de Boer, The Meaning of Psalm LXXIII 9, VT 18 (1968) 260-264. H.Donner, Ugaritismen in der Psalmenforschung, ZAW 79 (1967) 336-338, der unter anderem einen Vergleich der Stelle mit einem Ugarit-Text beanstandet, versteht die »Großmäuligkeit« dahingehend, daß die Frevler maßlos über alles reden, eben über Himmel und Erde. Doch scheinen Himmel und Erde nur das Ausmaß des »großen Maules« ausdrücken zu wollen.

<sup>26</sup> Zu V.10 vgl. J.Becker, Elliptisches *hæsib* (*næpæs*) in Ps 68,23 und 73,10, BN 103 (2000) 43-52, bes. 50-52.

<sup>27</sup> So allgemein die Übersetzungen und Kommentare mit der gebräuchlichen Ausdrucksweise der jeweiligen Sprache. Es gibt literalistische Übersetzungen, die jedoch das übliche Verständnis voraussetzen dürften. Auffallend ist die Übersetzung in The New English Bible (1970): Against whom do you wag your tongues. Die Traduction oecuménique de la Bible (TOB) übersetzt mit faire marcher la langue »die Zunge in Bewegung setzen«. Ist maßloses Reden gemeint? Zur Auffassung von Joüon vgl. Anm.10.

Die beiden erwähnten Wendungen sind weitgehend synonym, und zwar strenger, als sie es beide im Verhältnis zu *hit'anneg 'al* sind. Dies wird auch durch die Satzstruktur angezeigt. Während nämlich *hit'anneg* eine eigene Konstruktion mit *'al* erhalten hat, müssen *hir'hib pæh* und *hæ<sup>ʿ</sup>ʳik lāšōn* mit einem gemeinsamen *'al* vorlieb nehmen. Die strengere Synonymität ergibt sich auch aus dem vielfach zu belegenden Parallelismus von *pæh* und *lāšōn*<sup>28</sup>.

Aus diesem Parallelismus läßt sich nun ein durchschlagendes Argument gewinnen, daß *hæ<sup>ʿ</sup>ʳik lāšōn 'al* wie auch *hir'hib pæh 'al* ein irgendwie geartetes Reden beinhaltet. Andere Deutungen sind mit Sicherheit auszuschließen. Die Beweiskraft des Arguments liegt darin, daß die Stellen, an denen *pæh* und *lāšōn* parallel stehen, ausnahmslos ein Reden zum Inhalt haben (s. Anm.28). So wird denn neben der »Breitmäuligkeit« die »Langzüngigkeit« stehen, etwa das anmaßende Drauflosreden.

Die vorgeschlagene Deutung kann ganz allgemein für sich in Anspruch nehmen, daß im Semitischen (und in manchen anderen Sprachen) außer Mund und Lippen gerade auch die Zunge mit dem Reden in Verbindung gebracht wird<sup>29</sup>, ein Sachverhalt, der gleichermaßen für die Beurteilung von *hir'hib pæh 'al* von Bedeutung ist. Die Zunge ist in solchen Sprachen metonymisch eine Bezeichnung der Sprache, was im Deutschen ein Biblizismus sein dürfte.

Dem »Längen« der Zunge stehen allerlei vergleichbare Redensarten zur Seite. Man kann die Zunge »spitzen« (*šānan*)« (Ps 64,4; 140,4; vgl. 1QH V,13) und »glätten« (*hæh<sup>ʿ</sup>liq*)« (Ps 5,10; Spr 28,23)<sup>30</sup>. Man kann sie spannen wie einen Bogen (Jer 9,2). Sie wird verglichen mit einem Pfeil (Jer 9,7), einem geschärften Messer (Ps 52,4), einer Geißel (Ijob 5,21; vgl. Sir 28,17) oder einem scharfen Schwert (Ps 57,5; vgl. Sir 28,8)<sup>31</sup>. Man kann jemand mit der Zunge Schläge versetzen (*hikkâ ballāšōn*) (Jer 18,18)<sup>32</sup>. Wenn Gott die Zunge stärkt (*hibîr*), kann man sie nicht zum Schweigen bringen (1QH VIII,35); dann ist man stark mit der Zunge (*hibîr l' lāšōn*) (Ps 12,5). Nach Ps 73,9 kann die Zunge auf der Erde gehen (s. oben Nr.2)<sup>33</sup>.

Von den alten Übersetzungen liegt die Vg mit *ecere linguam*<sup>34</sup> auf der Linie der heute üblichen Auffassung. Die Peschitta gibt mit einer wörtlichen Wiedergabe der Wendung keinen Aufschluß. Im Targum jedoch wird einer Deutung auf spöttisches Herausstrecken der Zunge

<sup>28</sup> Vgl. Ex 4,10; Jer 9,7; Ps 5,10; 10,7; 37,30; 39,2; 50,19; 51,16f; 66,17; 73,9; 78,36; 109,2; 126,2; Ijob 15,5; 20,12; 33,2; Spr 10,31; 15,2; 26,28; 31,26; vgl. auch Spr 21,23. Mit Ausnahme von Ex 4,10 handelt es sich um poetische Texte. Zu anderen semitischen Sprachen vgl. ThWAT VI, Art. *pæh*, 522-538, bes. 523f (F.García López).

<sup>29</sup> Vgl. ThWAT IV, Art. *lāšōn*, 595-605 (B.Kedar-Kopfstein), wo allerdings *hæ<sup>ʿ</sup>ʳik lāšōn 'al* als spöttisches Herausstrecken der Zunge verstanden wird (ebd. 599). Der Geschmackssinn wird im Hebräischen nicht mit der Zunge, sondern mit dem Mund (*pæh*) und dem Gaumen (*hek*) in Verbindung gebracht (ebd. 603).

<sup>30</sup> Das elliptische *hæh<sup>ʿ</sup>liq* in Spr 29,5 (und Ps 36,3?) kann auf *hæh<sup>ʿ</sup>liq lāšōn* zurückgehen, aber auch auf *hæh<sup>ʿ</sup>liq 'mārim* (vgl. Spr 2,16; 7,5).

<sup>31</sup> Vgl. 1 QH V,14f: »Du stecktest ihre Zunge wie ein Schwert in seine Scheide.«

<sup>32</sup> Der TM ist nicht zu beanstanden.

<sup>33</sup> Schwierig ist *hāraš lāšōn l'* »gegen jemand die Zunge spitzen/schärfen (?)« (Ex 11,7; Jos 10,21). Die LXX übersetzt mit *gryzō* »mucksen«) *té glōssé*, das sonst noch in Jdt 11,19 vorliegt. Vielleicht ist das Knurren der Hunde gemeint. »Bellen« wäre im Hebräischen *nūbah* (vgl. Jes 56,10), im Griechischen *hylakteō*. Die Vg hat in Jdt 11,15 (= 11,19 LXX) *latrare* »bellen« statt wie in Ex 11,7 und Jos 10,21 *muttire* »mucksen«. Die Nova Vulgata folgt beim Buch Judit dem Codex Bernensis und bietet *muttire*.

<sup>34</sup> Im Lateinischen normalerweise *linguam exserere*, aber auch *exsertare* und *protendere*, in 2 Makk 7,10 *linguam proferre*.

eine klare Absage erteilt. Es bietet folgende Übersetzung: (*wqdm mn ...*) *tsgwn lml' rbrbn* »(und vor wem ...) seid ihr zahlreich zu reden (= redet ihr immerfort) große Dinge«. Der Ausdruck *ml' rbrbn* ist in Dan 7,8.20 (vgl. auch 7,11) wiederzufinden, ferner im Targum zu Obd 12 als Übersetzung von *higd'ıl pæh* (s.Anm.17). Recht ähnlich ist auch *'al-tarbû t' dabberû g'bohâ g'bohâ* »sprecht nicht immerfort Hohes, Hohes« in 1 Sam 2,3 (vgl. Anm.13).

Die LXX übersetzt mit *chalaô tén glóssan* »die Zunge lockern/lösen gegen«. Nun liest man in 4 Makk 10,19 tatsächlich *prokechalastai* (Codex A: *kechalastai*) *hê glóssa*. Es sind Worte des vierten der makkabäischen Märtyrer, der dem Henker freiwillig die Zunge herausstreckt, die ihm abgeschnitten werden soll. Um eine spöttische Grimasse handelt es sich natürlich nicht, und man darf fragen, ob das spöttische Herausstrecken der Zunge im Griechischen so ausgedrückt wurde<sup>35</sup>. Die normale Bedeutung von *chalaô* ist »lockern, lösen«. Man kann also für *chalaô tén glóssan* in Jes 57,4a die Möglichkeit nicht ausschließen, daß es »vermessen drauflosreden« bedeutet, zumal der Übersetzer bei der Wiedergabe von *hir'hib pæh 'al* mit *anoigô to stoma epi* gewiß nicht das spöttische Verziehen des Mundes gemeint hat, sondern sich damit im semantischen Bereich des hebräischen *pātaḥ pæh* bewegt (s. Nr.2).

#### 4. Auf wen bezieht sich 'al-mî in Jes 57,4a?

Es ist verständlich, daß viele Ausleger an den in Jes 57,1-2 erwähnten Gerechten gedacht haben. Dann würde der Gott Israels, der das Wort führt, sich die Verspottung und Anfeindung des Gerechten verbitten. Auch Anfeindung des Propheten, der den Gott Israels sprechen läßt, ist erwogen worden. Da die Deutung der drei in Frage stehenden Wendungen von der hier zu treffenden Entscheidung letztlich nicht abhängig ist, schließen wir uns unverbindlich der Meinung derer an, die *'al-mî* auf Gott selbst beziehen. So scheint es die gewichtige Hoheitsaussage in Frageform, die an 2 Kön 19,22//Jes 37,23 erinnert<sup>36</sup>, zu fordern.

<sup>35</sup> Man beachte, daß in Jes 57,4a nicht *prochalaô*, sondern *chalaô* steht. Andererseits zeigt die Variante des Codex A in 4 Makk 10,19, daß *chalaô tén glóssan* jedenfalls für den Urheber der Variante das Herausstrecken der Zunge bezeichnen kann. In 2 Makk 7,10, der Herkunftsstelle von 4 Makk 10,19, wo es sich übrigens um den dritten statt den vierten der Brüder handelt, steht die Wendung *proballô tén glóssan*.

<sup>36</sup> Vgl. etwa noch Ex 15,11; Jes 40,12f; 41,2.4; 44,7; 45,21; Ps 89,7.9; 113,5.

## Does the Stele from Tel Dan refer to a Deity Bethel?

Bob Becking, Utrecht University  
bbecking@theo.uu.nl

Almost ten years after the find of the first fragment of an inscription at Tel Dan on July 21, 1993, George Athas has published an impressive and scholarly monograph on the interpretation of the three Aramaic fragments.<sup>1</sup> After a very thorough investigation of the archaeological contexts of the finds and a painstaking epigraphical and paleographical analysis of the inscription, he arrives at the conclusion that the three fragments have been part of one large monumental inscription. Fragment A contains the remnants of the upper part of the inscription while fragments B1+2 should be placed below fragment A at about 20-25% from the bottom.<sup>2</sup> This well argued position is that convincing that I have to withdraw my earlier opinion that the fragments had been part of two separate inscriptions.<sup>3</sup> The language of the inscription is in Athas' view Aramaic.<sup>4</sup> He dates the text to the early eighth century BCE.<sup>5</sup> The 'I' of the inscription most probably was the Aramaic king Bar Hadad II.<sup>6</sup>

Athas' investigation of the inscription itself has led to some new readings of the text, the most important of which can be found in A:3-4 where he proposes to read:

[... בכל א] (3) [ר א ל ק ד מ ב א ר ק א ל ב י ת א ל ...] (4)

He translates this clause as follows:

(3) [ ... at every] (4) ancient [h]earth on ground of El-Bay[thel ...]<sup>7</sup>

His reading is based on three features:

1. In a thorough analysis, based on the stele itself, he observed that the room between the /aleph/ and the /bêl/ in line 4 should not be construed as an accidental wide space. In fact the surface of the stone is damaged but a carved stroke is visible that could only be the

\* I would like to thank my colleague Dr Jan A. Wagenaar, Utrecht, for his critical yet stimulating remarks on a previous draft of this paper.

<sup>1</sup> G. Athas, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation* (JSOT Sup, 360), Sheffield, 2003.

<sup>2</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 189-91; the idea has previously been suggested by A. Biran and J. Naveh, 'The Tel Dan Inscription: A New Fragment', *IEJ* 45 (1995), 11; W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE, 3), Stuttgart Berlin Köln, 1997, 140.

<sup>3</sup> B. Becking, 'The second Danite Inscription: Some Remarks', *BN* 81 (1996), 21-30.

<sup>4</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 245-54.

<sup>5</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, passim.

<sup>6</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 255-68.

<sup>7</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 193; philological commentary at pp. 208-11.

remnant of a *llāmedl* of which the ‘barb’ and half the ‘shank’ have been erased. Therefore, Athas proposes to read באַרְק־אַלְבִּין.<sup>8</sup> This evidence-based proposal makes the reading of Biran and Naveh באַרְק־אַבִּין and its generally accepted translation ‘in the land of my father’ inaccurate.<sup>9</sup>

2. The first three characters of line A:4 have generally been interpreted as the final part of the toponym רֵאֵל [ישׁ ...], ‘[Is]rael’.<sup>10</sup> Athas suggests to construe a proper noun רֵאֵל [א ...], ‘hearth’.<sup>11</sup> This noun also occurs in the Mesha Inscription (KAI 181):11 in the context of the booty captured by the Moabite king to present before his patron deity Chemosh.
3. Athas notes that the letters אַלְבִּין at the end of line (4) cannot be construed as related to a root לַב. This root only occurs in West Semitic as an orthographic variant of the root אַלְף, ‘to instruct, incite’. A fitting sense cannot be found for this context, however. Next, he notes that the word באַרְק lacks the postpositional definite article indicating that the word is part of a construct chain. He restores [... אַלְבִּין] into [... אַלְבִּין־רֵאֵל, ‘El-Baythel’, since in his view no other meaningful alternative can be found.<sup>12</sup> Athas connects the deity Bethel with the stone-god Βαίτυλος, ‘Baythel’, known from classic sources and often identified with the Semitic Bethel.<sup>13</sup>

On the basis of this proposal Athas draws some interesting but far-reaching conclusions. These conclusions are reached by connecting his proposed reading with (a) archaeological evidence from Tel Dan and (b) his general interpretation of lines A:3-4 of the pertinent inscription.

(a) During archaeological excavations at Tel Dan, various ‘standing stones’ have been uncovered. These ‘standing stones’ can be connected to the מצבה known from the Hebrew Bible.<sup>14</sup> As regards Tel Dan, Athas refers to two groups.<sup>15</sup> (1) Along a fortification wall, just inside the so-called ‘outer gate’, five ‘standing stones’ or מצבות dating to the ninth-eighth century BCE were found. The archaeological context certifies a cultic interpretation of these

<sup>8</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 53-57.114-17.

<sup>9</sup> J. Biran and A. Naveh, ‘An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan’, *IEJ* 43 (1993), 81-98.

<sup>10</sup> Biran and Naveh, ‘An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan’.

<sup>11</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 209-10.

<sup>12</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 210-11.

<sup>13</sup> See S. Ribichini, ‘Baetyl’, in *DDD*<sup>2</sup>, 157-59.

<sup>14</sup> See T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context* (CB OT, 42), Stockholm, 1995, 135-97.

<sup>15</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 312-13.

'standing stones'.<sup>16</sup> (2) A cluster of three 'standing stones' or מצבות were discovered at the base of Dan's city wall not far away from the gate chambers and the spot where the fragment B1 was discovered. These three 'standing stones' or מצבות were found on a stone platform.<sup>17</sup>

(b) Athas generally interprets lines A:3-4 as follows. He reads: (3) and my father will repose. May he go to [ ..... at every] (4) ancient [h]earth on ground of El-Bay[tel ...]. In his view these lines express the wish of Bar Hadad that his father Hazael as deified king will be joined with the divine and that he will remember '[ ... at every] ancient [h]earth on ground of El-Bay[tel ...]'.<sup>18</sup>

On the basis of these observations and assumptions Athas proposes that אֵל־בַּיִת [El-Baytel] refers to the platform not far away from the gate chambers on which three 'standing stones' or מצבות were found. He construes Baythel as an Aramaic/Phoenician deity that was represented by a standing stone. The compound אֵל־בַּיִת [El-Baytel], 'El-Baythel', is interpreted by him as 'the Bethel-stone, El' that most probably did stand next to the three 'standing stones' or מצבות just mentioned. In sum: the Tel Dan inscription contains the remnants of a commemorative stele devoted to remembrance of the deified father of Bar Hadad II invoking El, through his Bethel-stone for help.<sup>19</sup>

This is an intriguing proposal, but is it correct? As with many (re)constructions of the past it is difficult to testify this hypothesis by a procedure of falsification. Athas might be right in his re-enactment of the past. I, however, think that the following considerations will weaken his position.

(1) Athas renders the noun אֵל־בַּיִת [El-Baytel] with 'hearth', thus following the traditional translation.<sup>20</sup>

He even extends the meaning of this noun when he proposes a reference to the platform.

In doing so, he overlooks the important analysis of Stephan Münger that this word should be construed as containing the proper noun אַרְיֵה, 'lion', and the theophoric element אֵל, 'El/god'.<sup>21</sup> This implies, that an 'Ariel' cannot be a 'hearth' or a 'platform' for 'standing stones' or מצבות, but should be regarded as a lion-shaped representation of a deity.

<sup>16</sup> A. Biran, *Biblical Dan*, Jerusalem, 1994, 238-45.

<sup>17</sup> Biran and Naveh, 'Tel Dan Inscription', 1-3 with Fig. 1 and 2. See also T. Haettner Blomquist, *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources* (CB OT, 46), Stockholm, 1999.

<sup>18</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 313.

<sup>19</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 309-15.

<sup>20</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 209-10; *DNWSI*, 101.

<sup>21</sup> S. Münger, 'Ariel', in: *DDD*<sup>2</sup>, 88-89.

- (2) Athas renders the noun ארֶק in the expression בארֶק־אלבֵּין with ‘ground’ instead of the more common ‘land’. He construes the noun as referring to a plot of land and not so much to a state entity.<sup>22</sup> He correctly observes that this meaning is attested in some ostraca and documents from Elephantine.<sup>23</sup> What is correct for the Official Aramaic of the Persian Period, is not, however, true for the group of dialects that can be labelled as Old Aramaic. The meaning ‘ground, terrain, plot of land’ for ארֶק is not yet found in Old Aramaic Inscriptions. As far as I can see, the noun always refers to a territorial entity.<sup>24</sup>
- (3) Bethel was a god of Phoenician origin. The oldest attestation of the deity can be found in a curse formula in the ‘treaties’ of Esarhaddon. In case King Baal of Tyre or one of the vassals of Esarhaddon would break the oath “Bethel and Anath-Bethel will deliver you into the paws of a man slaughtering lion”.<sup>25</sup> The name Bethel occurs as a theophoric element in Aramaic personal names, but not earlier than in the Neo Babylonian period.<sup>26</sup> The prominent place of a Phoenician deity in an Aramaic inscription of the early ninth century BCE is odd.
- (4) Athas construes ... אֱלִבְיָתֵל, ‘El-Baythel’, as a compound name meaning ‘the Bethel-stone, El’. This proposal is based on the traditional interpretation of the divine names Anath-Bethel/Yahô, Herem-Bethel and Eshem-Bethel attested in the ‘Jewish’ documents from Elephantine. According to this view the divine names should be construed as compound names containing the names of two deities. In this interpretation Anath-Bethel/Yahô would be the consort of Yahô who was venerated under the name Bethel in Elephantine too.<sup>27</sup> Recent investigations, however, have made clear, that these names in Elephantine should be construed as containing a proper noun in connection with a divine name. Herem-Bethel, for instance, would mean: ‘the consecrated object of Bethel’.<sup>28</sup> This implies that in case we have to read the divine name ‘El-Baythel’ in the Tel Dan

<sup>22</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 211.

<sup>23</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 211 note 73; see also *DNWSI*, 110.

<sup>24</sup> See, e.g., the Aramaic part of the Bilingual Inscription from Tel Fekherye (A. Abou-Assaf, P. Bordreuil et A.R. Millard, *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne* [ERC, 10], Paris, 1982):2; and the Sefire Treaties (*KAI* 222) A:26.28.

<sup>25</sup> Esarhaddon Treaty with Baal of Tyre (*SAA* II 5) iv:6-7; Esarhaddon Loyalty Oaths (*SAA* II 6):467.

<sup>26</sup> Listed in W. Röllig, ‘Bethel’, in: *DDD*<sup>2</sup>, 174.

<sup>27</sup> See recently R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT, 8/1-2), Göttingen, 1992, 394-95; H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt* (NEB Ergänzungsband, 5), Würzburg, 1998, 162; J. Frey, ‘Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim and Leontopolis’, in: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Her.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple* (WUNT, 118), Tübingen, 1999, 174.

<sup>28</sup> M.H. Silverman, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine* (AOAT, 217), Neukirchen-Vluyn, 1985, 221-31; K. van der Toorn, ‘Herem-Bethel and Elephantine Oath Procedure’, *ZAW* 98 (1986), 282-285.



inscription A:4, this name cannot be interpreted as a compound name containing two divine names. Two further remarks should be made. In case we have to read the divine name 'El-Baythel' in the Tel Dan inscription A:4, then the element 'El' should be construed as a proper noun, leading to a translation 'the deity Bethel/Baethyl', which is not very meaningful. In Gen. 31:13, the name El-Bethel is not present. The text should be read as אֵל בֵּיתֵאל, "I am El, (with the name) Bethel".<sup>29</sup> These considerations make Athas' proposal rather unconvincing.

These considerations and arguments imply that Athas bold statement that 'No other meaningful alternative for understanding this lexeme (=... אֵלֵבִין] can be found',<sup>30</sup> should be treated with some care. In my view, the noun אֵרֶק should be rendered with 'land; territory' suggesting that [... אֵלֵבִין] would be the name of an as yet unknown king whose name contains the theophoric element אֵל.

In sum: Athas' proposal is interesting, intriguing and innovative, but not convincing. I hope to have made clear that the Aramaic inscription from Tel Dan only refers to the Aramaic deity Hadad (A:5 and B:4) but not to other divine beings, neither Dod<sup>31</sup> nor Bethel.

---

<sup>29</sup> See J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. Second and Enlarged Edition (BETHL, 91), Leuven 1997, 196-97.

<sup>30</sup> Athas, *Tel Dan Inscription*, 210.

<sup>31</sup> See H.M. Barstad and B. Becking, 'Does the Stele from Tel-Dan refer to a Deity Dôd?', *BN* 77 (1995), 5-12.

## Wer fürchtet sich? Eine Anmerkung zu וַיִּירָא in Jos 10,2

Thomas R. Elßner - Barsbüttel

Im kanonischen hebräischen Text von Jos 10,2 steht am Beginn des Satzes der Ausdruck (וַיִּירָא). Zu bestimmen ist er als 3. P. Pl. m. Qal. Impf. mit Waw consecutivum. Wie die Zürcher Bibel so hat sich jedoch auch die Einheitsübersetzung (EÜ) dafür entschieden, jenen Ausdruck als Singular und zudem mit inchoativen Aspekt wiederzugeben „(d)a bekam er große Angst“ und bezieht ihn vom Mikrokontext her somit auf Adoni-Zedek (V 1). In dieser Hinsicht befindet sich die EÜ in einer Reihe sowohl mit der Peschitta (ܘܝܝܪܐ) als auch mit der Vulgata (timuit), wenn sie diesen beiden späteren Übersetzungen im Vergleich mit der LXX hierbei nicht sogar ausdrücklich folgt<sup>2</sup>. Die LXX hingegen schließt sich an dieser Stelle offenbar dem hebräischen Grundtext an bzw. stimmt mit ihm überein, indem sie jenen Ausdruck entsprechend auch pluralisch mit καὶ ἐφοβήθησαν übersetzt. In der von A. Rahlfs edierten LXX-Ausgabe ist im textkritischen Apparat zu dieser Form keine andere Lesart notiert. Dieser Befund in bezug auf die LXX läßt daher den Schluß zu, daß die maßgeblichen frühen griechischen Übersetzungen anscheinend in ihren jeweiligen hebräischen Vorlagen nur die Pluralform vorgefunden haben. Dieser Befund spiegelt die Tatsache, daß bereits für die hebräischen Textvorlagen selbst keine andere Lesart, näherhin eine Singularform bezeugt ist. Vor diesem Hintergrund darf daher jener pluralische Ausdruck textkritisch insgesamt als gesichert gelten.<sup>3</sup> Auch ein Qere findet sich nicht in der Mp, das für וַיִּירָא einen Singular hätte gelesen wissen wollen. In der Hexapla des Origenes nach Migne findet sich auch kein anderslautender Hinweis.<sup>4</sup>

Wie wird nun die Pluralform erklärt? M. Noth äußerte sich bereits in seinem Kommentar dahingehend, daß sich die pluralischen Verben in den VV 1ff dadurch erklären ließen, daß die VV 2 und 5 einmal zusammengehörten. Dies besage, daß die in V 5 genannten fünf Amoriterkönige als ursprüngliches Satz-Subjekt in V 1 zu werten, wenn nicht sogar „vielleicht nur וַיִּירָא וַיִּשְׁבִּי הָהָר“<sup>5</sup> von V 6 anzusehen seien. Diese Annahme ermögliche, die Pluralform plausibel erscheinen zu lassen. Dieser Interpretation schließt sich E. Noort unter Berufung auf M. Noth an.<sup>6</sup> Später aber sei dann ebenfalls nach M. Noth Adoni-Zedek, König von Jerusalem, zum einen aufgrund einer bereits existierenden Sonderüberlieferung von Ri 1,5-7 her und zum anderen wohl aufgrund der „räumliche(n)

<sup>1</sup> Aus drucktechnischen Gründen mit hebräischer Quadratschrift transkribiert.

<sup>2</sup> So zumindest kann man es in der EÜ lesen: Jos „10,2 er: korr. nach S und Vg“.

<sup>3</sup> An anderer Stelle wäre zu diskutieren, wie es in der Vulgata zur Singularform gekommen ist, da sich diese Übersetzung in ihren wesentlichen Teilen ursprünglich zumindest auf hebräische Texte abstützt bzw. ihnen folgt. Die gleiche Fragestellung gilt freilich auch für die Peschitta.

<sup>4</sup> Vgl. Hexaplorum Origenis, Migne PG 15, 983-986.

<sup>5</sup> M. Noth, Das Buch Josua (HAT I / 7), Tübingen<sup>3</sup>1971, 63.

<sup>6</sup> Vgl. E. Noort, Zwischen Mythos und Rationalität. Das Kriegshandeln Yhwhs in Josua 10,1-11, in: H. H. Schmid (Hrsg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 152. 153.

Nähe Jerusalems zu Gibeon in den Erzählzusammenhang<sup>7</sup> aufgenommen worden. Es fragt sich aber nur, warum man im Zusammenhang eines derart massiven Eingriffs in den Text nicht auch ein sich in Finalposition befindliches ך beseitigen konnte oder wollte, welches beim Ausdruck ך״״ morphologisch die Pluralform bewirkt, zumal dieser Ausdruck unmittelbar an V 1 anschließt?

V. Fritz, dessen Kommentar sich expressis verbis dem Werk M. Noths verpflichtet weiß<sup>8</sup>, rechnet sowohl Jos 10,1a als auch V 2a einem gemeinsamen literarischen Grundbestand zu, der vom dtr Historiker verfaßt worden sei (DtrG / DtrH).<sup>9</sup> V. Fritz behält daher auch in der Übersetzung die Pluralform bei „da fürchteten sie sich sehr“ und stellt diese Aussage somit anscheinend in einen Zusammenhang mit der Wendung „Adoni-Zedek, der König von Jerusalem“. Damit deutet er indirekt an, daß sich die Pluralform in V 2 auch plausibilisieren läßt, ohne an dieser Stelle wie bei M. Noth mit verschiedenen Annahmen arbeiten zu müssen. Damit ist keineswegs in Abrede gestellt, daß der Text in Jos 10 insgesamt Eingriffe und Bearbeitungen erfahren hat. Es stellt sich aber in diesem Zusammenhang in der Tat die Frage, ob sich denn nicht die plurale Verbform ך״״ auch ohne jene Annahmen, die teilweise sehr hypothetisch bleiben, - vom Endtext her - erklären ließe.

In Jos 10,1 wird nicht nur der Name einer erstmals im Erzählablauf eingeführten Person genannt, sondern es wird in Apposition zu diesem Namen zugleich die Funktion bzw. gesellschaftliche Stellung des Namensträgers angegeben: Adoni-Zedek, der König von Jerusalem. Wenn diese Person ausdrücklich als König von Jerusalem vorgestellt wird, so liegt es nahe, daß mit Jerusalem nicht nur der Name einer Stadt genannt wird, sondern daß er gleichzeitig auch für die gesamte Einwohnerschaft in cumulo steht. In Jos 10,1a selbst schließt ebenfalls der Name der Stadt Ai, die erobert und der Vernichtung geweiht worden ist, die dazugehörigen Einwohner ein. Eine weitere, deutlichere Stützung findet dies im komparativischen Anschluß im selben Vers, wenn es heißt: „wie er (Josua, T.R.E.) es getan hatte an Jericho und an seinem König“. Die Wendung „Jericho und sein König“ (vgl. Jos 6,2; 8,2) impliziert, daß mit der ausdrücklichen Nennung des Städtenamens „Jericho“ auch all das miteingeschlossen ist, was sich in dieser Stadt befunden hat, vor allem freilich die Einwohnerschaft - in bezug auf die Vernichtungsweihe jedoch mit Ausnahme der Raab und ihrer Angehörigen. Adoni-Zedek ist also nicht nur als Einzelperson in Jos 10,1 eingeführt worden, sondern er verkörpert zugleich als Stadtoberhaupt Jerusalem mit seinen ihm zugeordneten Bewohnern. Von daher schließt die Form ך״״ den König und alle Einwohner von Jerusalem mit ein, vor allem auch angesichts der von Ai und Jericho berichteten Ereignisse. König und Einwohnerschaft bilden nicht nur vor diesem Hintergrund zusammen ein corpus sociale<sup>10</sup>, dessen tertium comparationis in diesem Fall die Angst ist. Somit kann man dann unter grammatikalischem Aspekt in bezug auf ך״״ von einer

<sup>7</sup> M. Noth a.a.O. 63.

<sup>8</sup> Vgl. V. Fritz, Das Buch Josua (HAT I / 7), Tübingen 1994, V.

<sup>9</sup> Vgl. ders. a.a.O. 107; E. Noort, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder (EdF), Darmstadt 1998, 111.

<sup>10</sup> Selbst die für ihre unter philologischem Aspekt mitunter freie Übersetzung bekannte „Gute Nachricht“ trägt der Pluralform in Jos 10,2 insofern Rechnung, als sie den Ausdruck ך״״ (ך״״) in linearer Verbindung mit Adoni-Zedek wie folgt paraphrasiert: „Als der König von Jerusalem das alles erfuhr, brach unter seinen Leuten große Angst aus“, Die Gute Nachricht. Altes Testament. Eine Auswahl im heutigen Deutsch, Berlin / Altenburg 1981.

constructio ad sensum sprechen. Von daher ließe sich die scheinbare Verletzung der Kongruenz „Adoni-Zedek“ und „sie fürchteten sich“ nachvollziehbar erklären. Zudem darf nicht übersehen werden, daß das Prädikat in Jos 10,1 in bezug auf Adoni-Zedek eine Infinitivkonstruktion und kein konjugiertes Verb in der 3. P. Sg. ist. Auch ist zu notieren, daß es sich bei einer constructio ad sensum um ein durchaus nicht unübliches Stilmittel handelt.<sup>11</sup>

Ein durchaus vergleichbarer Fall liegt in 1 Sam 17,24 vor. Es heißt dort: **וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל**  
**בְּרֹאֲתָם אֶת־הָאִישׁ נִגְסוּ מִפְּנֵי נַיִירָאוּ מְאֹד**. Das Satzsubjekt bildet **וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל**. Es ist grammatikalisch im Singular und die sich darauf beziehenden Verbformen sind im Plural formuliert. Ganz gleich nun, ob man den Ausdruck **וְכָל אִישׁ** kollektiv (und alle Mann) oder distributiv (und jeder Mann) auflöst, so spräche letztlich nichts dagegen, daß die dazugehörige Verbform auch im Singular hätte formuliert werden können. Zumindest aber erfordert der Ausdruck **וְכָל אִישׁ** nicht zwingend eine plurale Verbform. Im Sinne einer constructio ad sensum werden somit auch die Verbformen in 1 Sam 17,24 im Plural verwendet.

Insgesamt liegt kein notwendiger Grund vor, den Ausdruck (**מְאֹד**) **נַיִירָאוּ** singularisch nach den Maßstäben auch einer zeitbedingten Vorstellung von Kongruenz zu übersetzen. Denn auch vom Mikrokontext her läßt sich verständlich machen, daß sich Adoni-Zedek und die Einwohner von Jerusalem angesichts der Bedrohung „sehr fürchteten“.

---

<sup>11</sup> Vgl. GK § 145 a.

## Leviathan und Nehuschtan

Manfred Görg - München

Die beiden fünfradikaligen Lexeme *Lwytn* und *Nḥštn* werden bekanntlich nicht nur in der Lexikographie<sup>1</sup>, sondern auch in den Arbeiten zur Nominalbildung<sup>2</sup> immer wieder zusammen zitiert und miteinander verglichen, obwohl sie in der biblischen Literatur nicht in einem gemeinsamen Kontext oder gar als Wortfügung oder Wortpaar belegt sind. Die Ähnlichkeit der Wortartbildung liegt ja auch auf der Hand, und die Frage nach der Bedeutung kann in beiden Fällen grundsätzlich mit dem Hinweis auf die gemeinsame Konnotation eines Schlangeneses beantwortet werden, wenn auch bisher noch immer offen geblieben ist, wie es zu dieser ungewöhnlichen Parallelität in der äußeren Gestalt gekommen ist und wie es sich mit der ursprünglichen Sichtweise und Bedeutung der beiden Ausdrücke verhalten mag. So ergibt sich ein vielfarbiges Bild zur Erklärung von Etymologie und Semantik, ohne daß es hinreichend klare Konturen und Kriterien für ein beide Fälle überzeugend erfassendes Urteil zu geben scheint.

In der Regel wird die Annahme vertreten, daß die beiden Nomina mit der TM-Vokalisation *liwyātān* bzw. *nḥūštān* einem seltenen femininen Bildungstyp von „Beschreibewörtern“<sup>3</sup> mit dem geläufigen Afformativ *-ān* zuzuordnen seien, wobei man den ansonsten belegten Lautwandel *-ān > -ōn* zwar vermisst, aber angesichts talmudischer Schreibtradition etwa im Fall *liwyātān* nicht als Gegenargument gewichten möchte<sup>4</sup>. Die angenommene Endung wird im Fall *nḥūštān* u. a. als „dissimilation from the *-o*-type vowel in the previous syllable“ erklärt, welche Begründung sich natürlich nicht auf das Lexem *liwyātān* übertragen läßt<sup>5</sup>. Für die angehenden Lexeme wird auch in Anlehnung an das Akkadische ein Afformativ *-ān* postuliert und entsprechend als „Hervorhebung bestimmter oft individueller Vertreter der durch das Grundwort bezeichneten Art oder Gattung“ betrachtet<sup>6</sup>. Dabei kommt weniger in den Blick, daß die Anhängung der Endung *-ān* an Feminina erst für das Jung- und Spätbabylonische und Neuassyrische bezeugt ist<sup>7</sup>. Weiter wird vermerkt, daß „alle Nomina auf *-ān* im Hebr. etwas mit ‘Schlangenbezeichnungen’ zu tun“ hätten<sup>8</sup>, ein Urteil, das wohl nicht über die beiden angehenden Lexeme hinaus ausgedehnt werden kann.

<sup>1</sup> Vgl. etwa E. LIPINSKI, *liwyātān*, ThWAT IV, 521f. und H.-J. FABRY, *nāḥāš* etc., ThWAT V, 386.391; Ders., *nḥōšāet* etc., ThWAT V, 1986, 399. M. GÖRG, Leviatan, NBL II, 625f. Ders., Nehuschtan, NBL II, 918f.). Zuletzt: C. UEHLINGER, Leviathan, in: DDD<sup>2</sup>, 1999, 511-515 bzw. R.S. HENDEL, Nehushtan, in: DDD<sup>2</sup> 615-616.

<sup>2</sup> Vgl. etwa H. BAUER-P. LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache, Halle 1922, Nachdruck: Hildesheim 1965, 500.

<sup>3</sup> Vgl. BAUER-LEANDER, Grammatik, 500. Zu *nḥštn* vgl. bereits J. BARTH, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, 2. Auflage, Leipzig 1894, Nachdruck: Hildesheim 1967, 341 § 207c

<sup>4</sup> LIPINSKI, *liwyātān*, 522.

<sup>5</sup> HENDEL, Nehushtan, 615.

<sup>6</sup> FABRY, *nḥōšāet* etc., 399 mit Hinweis auf W. VON SODEN, Grundriss der akkadischen Grammatik, AnOr 33/47, Rom 1969, 70 (§ 56r).

<sup>7</sup> VON SODEN, Grundriss, 70.

<sup>8</sup> FABRY, *nḥōšāet*, 399, mit Hinweis auf BAUER-LEANDER, Grammatik, 500rθ, wo allerdings nur von Bildungen mit angeblühter Femininendung „wie häufig im Aramäischen“ die Rede ist.

Die angenommene Femininendung beim vermuteten Basisnomen wird in beiden Fällen teilweise ganz unterschiedlich gerechtfertigt. Während bei *lwytn* an ein möglicherweise ursprünglich „weibliches Monster“ gedacht wird<sup>9</sup>, wird *nḥštn* als „Mischbildung“ von *nḥš* „Schlange“ und *nḥšt* „Kupfer, Bronze“ gedeutet<sup>10</sup> oder auch als „compound of \**nuḥušt* (hebrew *neḥošet*), ‘Bronze, copper’, plus the \**an* affix“ verbunden mit einem „verbal play on *naḥaš* ‘snake’“ ausgewiesen<sup>11</sup>.

Wie problematisch und inkompatibel die philologische Bewertung im einzelnen ausfällt, zeigen weitere divergierende Thesen. So hält man eine Verbindung des Lexems *nḥštn* zu *nḥš* bzw. *nḥšt* auch nur des Gleichklanges wegen für möglich<sup>12</sup>, während bei *lwytn* wegen des vermeintlich unterbliebenen Lautwandels bei der Endung an ein Lehnwort zu denken sein soll<sup>13</sup>.

Eine eigene Dimension hat die Diskussion des Lexems *lwytn* mit der Einbeziehung des Ugaritischen gewonnen, obwohl diese Bezugnahme ohne direkten Zusammenhang mit der Debatte um *nḥštn* zu verlaufen scheint<sup>14</sup>. Hier ist man offenbar im Anschluß an die einschlägigen und anerkanntermaßen mit Jes 27,1 vergleichbaren Wendungen in KTU 1.5 I.1-3<sup>15</sup> zu dem nahezu übereinstimmenden Urteil gekommen, daß das ugaritische *ltn* eine gemeinsame Grundlage mit dem biblischen *lwytn* aufzuweisen habe, wobei folgende Lautentwicklung angenommen wird<sup>16</sup>:

\**liwjātānu* > \**lijātānu* > \**lītānu*

Im Blick auf die Endung wird hier stillschweigend vorausgesetzt, daß es sich dabei um die altkanaanäische Nominalendung *-ānu* handeln müsse, da das Nomen doch ursprünglich der westsemitischen oder gar ostsemitischen Sprachtradition verhaftet sei. Eine analoge Beurteilung der Verhältnisse beim benachbarten Lexem *nḥštn* wird hier überhaupt nicht mehr ins Auge gefaßt, geschweige denn diskutiert.

Dennoch soll die offenbare Namengebung *lwytn* mit ihrer ugaritischen Nebenüberlieferung *ltn* den Ausgangspunkt zu weiteren Versuchen bilden, die sich nicht zuletzt eine kongruente Sichtweise der jeweiligen Lautgestalt beider Lexeme zum Ziel setzen. Für *lwytn* wird eine Basis *LWY* postuliert, die sich nach zwei Bedeutungen hin differenzieren lasse: „either as ‘the twisting one’ (cf. Arab *lawiyā*) or ‘the wreath-like’, ‘the circular’ (cf. Heb *liwyā*), both possibilities pointing to an original concept of Leviathan as a snake-like being“<sup>17</sup>. Da diese Etymologien sich jedoch nicht auf altorientalisches Sprachmaterial berufen können und ein semantischer Zusammenhang zwischen Tanz und Kranz einerseits und einer Schlangenfigur andererseits nicht eben evident ist. Die Semantik ist denn auch eher auf der mehrgestaltigen Präsentation des gemeinten Tiers im AT begründet worden, indem „the texts do not give a

<sup>9</sup> LIPINSKI, *liwjātān*, 522.

<sup>10</sup> HALAT 653.

<sup>11</sup> HENDEL, *Nehushtan*, 615. Vgl. auch noch GÖRG, *Nehushtan*, 918.

<sup>12</sup> Vgl. FABRY, *n ḥošet*, 399.

<sup>13</sup> M. WAGNER, *Aramaismen*, 127.

<sup>14</sup> LIPINSKI, *liwjatan*, 524.

<sup>15</sup> Dazu u. a. O. LORETZ, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990, 92f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu A. EMERTON, *Leviathan and Ltn: The Vocalization of the Ugaritic Word for Dragon*, VT 32, 1982, 327-331. S.V. UDD, *More on the Vocalization of LTN*, VT 33, 1983, 509-510. LIPINSKI, *liwjātān*, 524.

<sup>17</sup> UEHLINGER, *Leviathan*, 511.

single, homogeneous portrait“<sup>18</sup>, was gewiß zutrifft, wenn man jedoch auch der Antwort auf die Frage nach einer überzeugenderen semasiologischen Grundlage der Namengebung nicht enthoben ist.

Möglicherweise führt ein erster Schritt aus dieser Situation des *non liquet* heraus, wenn man die ugaritische Textfassung erneut bedenkt und zu verstehen sucht, weshalb auf die Erwähnung des *ltn* die Bezeichnung *nhš brh* „entweichende Schlange“ folgt, die ja in Jes 27,1a in *nhš brh* eine unmittelbare Entsprechung hat<sup>19</sup>. Mit Recht ist vermutet worden, daß hier jeweils das als Eigenname gebrauchte Lexem *ltn/lwyt*n mit der Fügung *nhš brh* als „fugitive serpent“ näher bezeichnet und gedeutet wird<sup>20</sup>. Dieser etymologisch-semasiologische Zusammenhang ist allein vom belegten Sprachgebrauch der Basis *LWY* mit ihren Derivaten her nicht ohne weiteres evident. Deutlich zeigt dies die Wiedergabe mit „Kranztier“<sup>21</sup>.

Anders sieht die Sachlage aus, wenn man die Basis *LWY* in ihren semitohamitischen Zusammenhang stellt. Mit *LWY* elementar und direkt verwandt ist die ägyptische Verbalwurzel *rwj*, die nach Ausweis der Lexikographie im intransitiven Gebrauch „fortgehen, weichen u.ä.“ bedeutet<sup>22</sup> und noch im Sahidisch-Koptischen als  $\lambda\omicron$  bezeugt ist<sup>23</sup>. So legt sich eine stärkere und überzeugendere Beziehung auf die ägyptische Verbbedeutung nahe, die auch für einen ersten Bestandteil der Wortbildung *ltn/lwyt*n die Sinnggebung „Weichender, Fliehender“ veranschlagen ließe. Daß es sich um eine Femininendung im Grundwort handeln müsse, ist damit noch keineswegs eine ausgemachte Sache, zumal das semitische *nhš* ein maskulines Nomen ist<sup>24</sup>. Vielmehr dürfte für die auslautende Konsonantenformation *-tn* eine eigene Erklärung gesucht werden müssen, was nachher geschehen soll.

Wenn mit dem „Weichenden“ oder „Fliehenden“ eine Schlangenart gemeint ist, wie der ugaritische und hebräische Kontext eindeutig fixiert, sollte an einen „sprechenden Namen“ zu denken sein. Solche Bildungen sind bei ägyptischen Schlangenbezeichnungen zur Genüge belegt, wie bereits das Material in den Pyramidentexten erweist<sup>25</sup>. Hier ist auch eine Schlangenbezeichnung vorzufinden, die *rw* lautet und wegen der ideographischen Schreibung mit Beistrich zunächst auf den *rw*-Löwen<sup>26</sup>, dann aber auch auf eine löwenköpfige Schlange bezogen worden ist<sup>27</sup>. Stattdessen darf man vielleicht damit rechnen, daß in Wahrheit *rwj* zu lesen und die „fliehende Schlange“ gemeint sein könnte, die um der möglicherweise magischen Abwehr willen mit der Löwenhieroglyphe ausgewiesen wurde. Die Bezeichnung „fliehend“ oder „weichend“ kann mit dem magischen Wunsch nach einer Fortbewegung der Schlange zu

<sup>18</sup> UEHLINGER, Leviathan, 511.

<sup>19</sup> Vgl. die Wiedergabe bei LORETZ, Ugarit, 92. S. u.a. auch LIPINSKI, *lwwātān*, 524.

<sup>20</sup> Vgl. UEHLINGER, Leviathan, 512.

<sup>21</sup> HALAT 498.

<sup>22</sup> A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, II, 406. R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 461. P. WILSON, A. Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (Orientalia Lovaniensia Analecta 78), Leuven 1997, 576.

<sup>23</sup> W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 75.

<sup>24</sup> Dem wird gelegentlich in der Übersetzung zu entsprechen gesucht, wenn etwa H. SEEBASS, Genesis I, Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, die Fügung *h=nhš* in Gen 3,1 u.ö. mit „der Schlang“ wiedergibt, was freilich nicht der deutschen Sprachtradition entspricht.

<sup>25</sup> Vgl. dazu zuletzt G. MEURER, Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten, OBO 189, Freiburg Schweiz/Göttingen 2002, 276f.

<sup>26</sup> Vgl. K. SETHE, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Glückstadt-Hamburg - New York 1936-1962, 210-213 zum Pyramidenspruch 294.

<sup>27</sup> Dazu MEURER, Feinde, 274 mit Anm. 3.

tun haben<sup>28</sup>, wird aber eher mit der genuinen Bewegungsweise der Schlangenart verbunden werden dürfen. Wenn in Jes 27,1a im Unterschied zur ugaritischen Zitation der Name *LWYTN* ein zweites Mal genannt und hier offenbar mit dem in Ugarit eigens mit der Näherbestimmung „den Mächtigen mit sieben Köpfen“ ausgestatteten Ausdruck „die sich windende Schlange“ kommentiert wird<sup>29</sup>, kann dies auf einer erweiterten Vorstellung des Leviathan beruhen, die bereits eine innerisraelitische Bedeutungsentwicklung der Basis *LWY* im Sinne der jüngeren Belegstellen des Namens voraussetzt.

Sollte demnach der erste Bestandteil der Namengebung *LWYTN* primär mit der ägyptischen Basis *r/lwj* verknüpft werden dürfen, müßte das verbleibende Konsonantenpaar *-tn* eine Näherbestimmung enthalten. Mit dieser Vermutung möchten wir von der bisherigen These einer femininen Grundwortendung mit dem Afformativ *-an* versuchsweise Abstand nehmen. Aber um welche Bestimmung sollte es sich handeln? Es erscheint angemessen, auch hier das ägyptische Sprachmaterial zu befragen. Das Verbum *tnj*, das in jüngeren Texten zu *tnj* wird und über alle Sprachperioden hinweg bezeugt ist, bedeutet „auszeichnen, erhöhen“<sup>30</sup>. Mit diesen Bedeutungen sind zwei Sinnperspektiven gegeben, die miteinander eng liiert sind, nämlich die besondere Qualität eines Objekts sowie dessen sichtbare Erhebung, die den Unterschied demonstrativ signalisiert. So kann es auch auf der Basis der „original meaning ‘to rise up into the air’“ zur Bedeutungsangabe „to distinguish, raise up (to adorn with articles of craftsmanship)“<sup>31</sup> kommen, womit zugleich auf die artifizielle Gestaltung des Objekts aufmerksam gemacht wird. In der Kombination mit einem vorangehenden Nomen kann *tn* in passiver Verwendung eben die äußere Exponierung anzeigen. Nimmt man demnach das Element *tn* als verbale Hinzufügung zum nominalisierten *r(l)wj*, käme man auf die Bedeutung einer „weichenden Schlange“, die real hervorgehoben oder ideell als eine besondere Spezies präsentiert wird. Es sei hier ausdrücklich vermerkt, daß die beiden vermuteten Grundelemente der Namensbildung, *r/lwj* + *tnj* für sich genommen im ägyptischen Sprachmaterial fest verankert sind<sup>32</sup>. Dazu kommt, daß die hier angesetzte Beifügung grundsätzlich bei jedem Objekt, das es hervorzuheben gilt, Anwendung finden kann.

Dies gilt schon für die Pyramidentexte, wo der bislang älteste Beleg als Ideogramm mit einer federgeschmückten Schlange (!) auf einer Art Standarte begegnet, allem Anschein nach *tnjw* zu lesen ist und ein Hoheitszeichen meint (PT 2188a)<sup>33</sup>. Für *tnjw* ist im Alten Reich neben der „am sichersten“ bezeugten Bedeutung „Gebirge“ auch die lokale „Erhebung“ im Sinne eines

<sup>28</sup> Vgl. MEURER, Feinde, 277 mit Anm. 4 zu der synonymen Bezeichnung *Jmn* „Verborgener“: „Der Name der Schlange drückt den Wunsch aus, daß sie verschwinden soll“.

<sup>29</sup> Vgl. die Wiedergabe bei LORETZ, Ugarit, 92.

<sup>30</sup> HANNIG, Handwörterbuch, 956.

<sup>31</sup> WILSON, Lexikon, 1165: „Thus things were raised up above other things or people and are therefore ‘exalted’ or ‘distinguished’ from others“.

<sup>32</sup> Weil gelegentlich auf das Defizit der Belegbarkeit von Kombinationen verwiesen wird, so etwa bei O. KEEL, Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt, in: A. LANGE - H. LICHTENBERGER - K.F.D. RÖMHELD (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 211-233, hier 224, Anm. 45, möchte ich einstimmen auf die tiefer liegende Problematik bei der Rezeption von Fremdwörtern und deren Fügungen hinweisen, ganz abgesehen davon, daß wir nicht einmal 40 % der ägyptischen Wortbestands kennen. Auch bei der Miniaturkunst kennen wir bekanntlich Motivkonstellationen und Zeichengruppen ägyptischer Herkunft, ohne daß die Verbindungen als solche selbst direkt auf ägyptischen Einfluß zurückzuführen sind, wie besonders die Verwendungsweise der sog. *anra*-Gruppe zeigt. Was für die Miniaturkunst gilt, sollte doch auch grundsätzlich für die Sprachebene gelten.

<sup>33</sup> Vgl. dazu E. EDEL, Beiträge zum ägyptischen Lexikon III, ZÄS 81, 1956, 68-76. Vgl. auch den Hinweis bei WILSON, Lexikon, 1167. HANNIG, Handwörterbuch, 955.



hochgelegenen Gebietes gemeint, dazu aber auch die „Unterscheidung“, die zu einem „Unterscheidungsmerkmal“ wird, welche Sinngabe gerade mit der frühen Schreibung in charakteristischer Weise angezeigt ist<sup>34</sup>. In Rezeption und Weiterführung dieses Befundes dürfen wir mit einer stabilen Grundlage für die Annahme des von uns befürworteten attributiven Gebrauchs des Elements *m* als Ausdruck der Hervorhebung rechnen.

Der Leviatan wird demnach von seiner vermutlichen Etymologie her als ägyptenstämmiges Gebilde verstanden werden können, wobei die Nachbarschaft zur Vorstellung des Apophis keineswegs fernliegt. Mit einer solchen Beziehung, die eine ägyptische Beheimatung der überdimensionierten Schlange ansetzt, hat schon ein Versuch operiert, der *liwyātān* als eine Art ‘Übersetzungslehnwort’ aus dem ägyptischen *mḥm* „Umringlerschlange“ als Bezeichnung des Apophis gedeutet wissen möchte<sup>35</sup>, wogegen eingewandt wurde, daß Apophis nicht mit dem Meer zu verbinden und kein Seemonster sei<sup>36</sup>. Der Annahme einer Lehnübersetzung bedarf es nach unseren Erwägungen nicht. Apophis ist überdies sehr wohl mit dem Meereswasser als Ausfluß des Urozeans liiert<sup>37</sup>, so daß grundsätzlich nichts im Wege steht, das Monster Leviatan mit dem Monster Apophis zu parallelisieren.

Nach diesen Erwägungen sind wir wohl gerüstet, auch das benachbarte Problem der Bezeichnung *nḥštan* erneut ins Auge zu fassen. Gerade hier scheint sich im Blick auf den Auslaut eine Verbindung mit der eben behandelten Wortbildung *tnj/w* „erhoben“ bzw. „erhaben“ aus ägyptischem Vokabular zu empfehlen, weil hier nun nach allen Informationen mit einem Schlangenbildnis auf einer Art Standarte gerechnet werden darf. Zugleich wäre man der Schwierigkeit enthoben, ein feminines Grundwort finden und zuallererst auf das gut westsemitisch/kanaanäische Nomen *nḥṣaet* „Kupfer, Bronze“ (keilschriftlich. *nuḥṣtu*, vgl. EA 69,28) rekurrieren zu müssen, um so etwa zu einer Grundbedeutung wie „Erzbild“<sup>38</sup> Zuflucht zu nehmen. Auch in diesem Fall ließe sich indessen die Frage aufwerfen, ob nicht ebenfalls eine Kombination eines ägyptischen Grundworts mit einem ägyptischen Bestandteil zum Ausdruck der Hervorhebung vorliegt. Für das Lexem *nāḥās* ist eine ägyptische Ableitung schon vor längerer Zeit zur Diskussion gestellt worden, wobei *nāḥās* mit dem Ethnikon *nḥsj* „Nubier“ „Dunkelhäutiger“ (erweiterte Bedeutung: „dunkelfarbig“) verbunden und über das *tertium comparationis* der schwarzglänzenden Farbe bei Kobraschlangen sogar mit dem Lexem *nḥṣaet* in etymologischen Zusammenhang gebracht wurde<sup>39</sup>. Gegen diese Beziehung ist argumentiert worden, daß es sich dann um „den unwahrscheinlichen Fall“ handele, daß „das verbreitetste hebr. Wort für ‘Schlange’ ein äg. Lehnwort“ wäre<sup>40</sup>. Aber auch das im AT verbreitetste Wort für den ägyptischen König („Pharao“) ist ein ägyptisches Lehnwort. Näherhin kann vermerkt werden, daß *nḥsj* bisher nicht im relativ umfangreichen Spektrum ägyptischer Schlangenterminologie erscheint<sup>41</sup>. Es ist aber festzuhalten, daß Fremd- und

<sup>34</sup> EDEL, Beiträge, 72.

<sup>35</sup> Vgl. S.I.L. NORIN, Er spaltete das Meer, *Conlectanea Biblica OT* 9, Lund 1977, 67-70. Hinweis bei LIPINSKI, *liwyātān*, 522.

<sup>36</sup> UEHLINGER, Leviathan, 513.

<sup>37</sup> Dazu zuletzt MEURER, Feinde, 278 u.ö. Vgl. auch u.a. E. BRUNNER-TRAUT, Altägyptische Findlinge zum mittelalterlich-europäischen Drachen, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Band 2: Religion, zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern, Göttingen 12984, 1013-1020, hier 1014.

<sup>38</sup> Vgl. HALAT 653.

<sup>39</sup> Dazu O. SAUERMAN, Untersuchungen zu der Wortgruppe שׁנך, Wien 1955. Vgl. auch GÖRG, *Nehuschtan*, 918.

<sup>40</sup> FABRY, *nāḥās*, *ThWAT* V, 386.

<sup>41</sup> Vgl. etwa die Listen bei MEURER, Feinde, 273-276.

Lehnwörter entgegen einem immer wiederholten Vorurteil keineswegs zwingend einen im Herkunftsland gängigen Terminus rezipieren müssen. Auch „Pharao“ ist nicht die gängige Herrscherbezeichnung in ägyptischen Texten. Überdies fehlt in Ägypten eine Kollektivbezeichnung, die für jede Schlangenart Anwendung finden könnte<sup>42</sup>. Gegen die These einer Verbindung mit ägypt. *nḥsj* könnte weiter der Umstand angeführt werden, daß das ägyptische *nḥsj* mit Sicherheit in der im AT bezeugten Namenbildung *PYNḤS* „Der Nubier“ bzw. „der Schwarze“<sup>43</sup> wiederkehrt, der Sibilant dort aber als *Samech* erscheint, während das Lexem *Nḥštn* mit einem *Schin* ausgewiesen ist<sup>44</sup>. Doch hier könnten unterschiedliche Entlehnungsdaten eine Rolle spielen. Die masoretische Lautung *n ḥuštān* könnte ein Übriges tun, um die ägyptische Derivation des ersten Bestandteils als unwahrscheinlich hinstellen zu lassen, zumal sich hier doch wohl ein lautlicher und semantischer Zusammenhang mit dem hebr. *n ḥošaet* „Kupfer, Bronze“ aufdrängt. Andererseits möchte ich eine etymologische Verwandtschaft zwischen den Nomina *nḥš* und *nḥšt* (über ägypt. *nḥsj*) weiterhin nicht ausschließen. Es mag bezeichnend sein, daß die LXX-Version  $\text{Νεσοθων}$  deutlich ohne den für die jetzige Wortgestalt charakteristischen *u*-Vokal auskommt. Dennoch muß der Ordnung halber auch darauf hingewiesen werden, daß die LXX-Wiedergabe des PN Pinhas:  $\Phi\iota\upsilon\epsilon\epsilon\varsigma$  lautet und damit keinen Unterschied zur einschlägigen Transkription innerhalb des Lexems *Nḥštn* erkennen läßt. Auch in diesem Fall jedoch darf die Interpretation der LXX nur mit Vorbehalt zur Erklärung der hebräischen Fassung bemüht werden<sup>45</sup>.

Wir möchten hier der vorläufigen These zuneigen, daß *Nḥštn* im Unterschied zum erklären und tradierten Eigennamen *Lwytn* eine Nachbildung darstellt, die primär auf das Konto eines hebräischen/judäischen Urhebers geht. Dieser kundige Wortgestalter hätte sich u.U. an dem überkommenen Namen *Lwytn* ein Beispiel und diese Lautgestalt als Vorlage genommen, um einerseits einem möglicherweise begründeten Verwandtschaft zwischen den Nomina *naḥaš* und *n ḥošaet* (über das ägypt. Grundwort *nḥsj* ?) Rechnung zu tragen, andererseits eine exponierte Konstitution möglichst exakt und deskriptiv zu erfassen. Näherhin wäre die Absicht leitend gewesen, sowohl die Schlangengestalt aus Kupfer bzw. Bronze wie auch deren erhobene bzw. erhabene Position etwa auf einer Standarte mit Hilfe einer charakteristischen und kompakten Bezeichnung auszudrücken. Daß hebräische Autoren zu Analogiebildungen in der Lage sind und gerade auch ägyptische Wörter sowie deren Lautgestalt in den hebräischen Lexembestand einspeisen können, lehrt m.E. nicht nur die Josefserzählung überdeutlich. So bleibt es nach wie vor möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Wortgestalt *n ḥuštān* ein zeitgenössisches Kunstprodukt darstellt.

Die beiden fünfradikaligen Wortbildungen fügen sich schließlich zwanglos in eine Reihe von unverbierten Wortformen ein, die wir an früherer Stelle zu deuten versucht haben. Es handelt sich um anerkanntermaßen umstrittene Lexeme wie *š'tnz* (TM *ša'atnez*) Lev 19,19 Dtn

<sup>42</sup> SAUERMAN, Untersuchungen, 127-129, glaubt ohne Kenntnis des ugaritischen Äquivalents, dem Problem der Rezeption mit dem Hinweis auf einen etwaigen religiösen Vorbehalt auf Seiten der Hebräer begegnen zu können.

<sup>43</sup> Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, NBL III, 151f.

<sup>44</sup> Der Name *PYNḤS* wird bei SAUERMAN, Untersuchungen, 110, irreführend mit einem auslautenden *Schin* zitiert, welcher Fehler auch im weiteren Verlauf seiner Darlegungen nicht korrigiert wird und den Autor so an einem wichtigen Kriterium vorbeisehen läßt.

<sup>45</sup> Vgl. dazu grundsätzlich M. GÖRG, Die Septuaginta im Kontext spätägyptischer Kultur. Beispiele lokaler Inspiration bei der Übersetzungsarbeit am Pentateuch, in: H.-J. FABRY - U. OFFERHAUS (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel, BWANT 153, Stuttgart 2001, 115-130.

22,11<sup>46</sup>, *mḥsp̄s* (TM *mḥuspās*) Ex 16,14<sup>47</sup> und - nicht zuletzt - 'Z'ZL (TM 'AZa'ZeL) Lev 16,8.10.26<sup>48</sup>. Die Gemeinsamkeit dieser Lexeme liegt darin, daß sie mit guten Gründen als Wortfügungen mit Bestandteilen ägyptischer Provenienz interpretiert werden können, ohne daß jeweils die gleiche syntagmatische Gestalt unterstellt werden muß. Die nächste Nachbarschaft in lautlicher Hinsicht ergibt sich anscheinend zum Ausdruck *mḥuspās*, den wir als „gesottenes Deltagetreide“ gedeutet haben. Hier haben wir uns wie in den angehenden Fällen zur Annahme einer Kombination eines nominalen Grundwortes mit einem passiven Partizip als Attribut erklärt.

Für die naturgemäß hypothetische Beurteilung der beiden neubedachten fünfradikaligen Wortbildungen ergibt sich nach allem:

1. Beide Lexeme können als unverbirte Wortbildungen bestehend aus einem ägyptischen bzw. ägyptogenen Grundwort und dem attributiven Element *-m* aus ebenfalls ägyptischem Sprachgebrauch zum Erweis der Hervorhebung verstanden werden.
2. Beide Lexeme können auf eine Schlangenfigur Anwendung finden, wobei der Nehuschtan eine mit Leviathan grundsätzlich verwandte und wahrscheinlich eine an der älteren mythischen Vorstellung einer exponierten Schlangengestalt orientierte Manifestation einer außerordentlichen Variante der zoologischen Spezies (Bronzekobra auf Standarte ?) darstellt.
3. Beide Lexeme können einem Typus hebräischer Wortbildungen fünfradikaliger Lexeme zu gerechnet werden, der jeweils ein ägyptisches bzw. ägyptogenes Grundnomen mit einem attributiven Element verbindet, das seinerseits auf eine ägyptische Grundlage zurückgeführt werden kann.

---

<sup>46</sup> Dazu vorläufig noch M. GÖRG, Eine rätselhafte Textilbezeichnung im Alten Testament, BN 12, 1980, 13-17. Vgl. auch HALAT 1487.

<sup>47</sup> Dazu M. GÖRG, Ägyptologische Marginalien zur Deutung des Vokabulars in Ex 16,14, in: P. MAIBERGER, Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung, ÄAT 6/1, Wiesbaden 1983, 320-322.

<sup>48</sup> Dazu zuletzt M. GÖRG, Der Dämon im Ritualgesetz des YomKippur, in S. GROLL - I. SHIRUN-GRUMACH (Hg.), Papers for Discussion. Presented by the Department of Ancient Near Eastern Studies/Egyptology, The Hebrew University Jerusalem, III, Jerusalem 2003, 17-30. KEEL Ansätze, 224 möchte im Namen „das Element  $\text{𐤅}$  bzw.  $\text{𐤅𐤅}$ “ mit der Bedeutung „stark, frech, wild“ erkennen und Asasel für „eine wilde, freche, Erscheinung“ halten.

## Der Hyksoskönig Jannas als „Sohn des Re“

*Manfred Görg - München*

Die Frage nach der Identität des von Flavius Josephus unter Beziehung auf Manetho überlieferten Hyksoskönigs mit dem Namen *Jannas* (Ἰαννας) mit dem aus einem Stelenfragment bekannten *Ynss-(+?)* als dem ältesten Sohn des bekanntesten Hyksoskönigs *Ḫj3n* (Chajaran/Chajan)<sup>1</sup> hat uns nach der Erstpublikation<sup>2</sup> auch in dieser Zeitschrift mehrfach beschäftigt<sup>3</sup>. Im Unterschied zu seinem Vater, der sowohl mit dem Titel eines „Herrschers der Fremdländer“ (*ḫq3 ḫ3swt*) wie auch als „Sohn des Re“ (*s3 R'*) vielfach bezeugt ist<sup>4</sup>, ist die politische Rolle des Jannas bislang weit weniger eindeutig geklärt, da seit dem Zufallsfund im Bereich Tell el-Dab'a/Qantir im Ostdelta weitere Monumentalbelege mit dem Namen ausgeblieben sind. In unserer jüngsten Studie hatten wir gleichwohl versuchsweise vorgeschlagen, einige Skarabäenaufschriften mit dem Titel *ḫq3 ḫ3swt* und einer folgenden, bislang auf Chajan/Chajaran bezogenen Namensschreibung nicht auf den Vater<sup>5</sup>, sondern auf den Sohn Jannas zu beziehen. Bei den angehenden Stücken aus Berlin und Jerusalem erschien vor allem der hier fehlende Anfangskonsonant des Namens *Ḫj3n* auffällig wie auch die merkwürdige Ausführung des Vogels in der Namensschreibung, den wir nicht als *'Alef*, sondern als *s3*-Hieroglyphe lesen wollten, so daß in beiden Fällen die Lesung *Y-n-s3* (= *Jns*) gerechtfertigt wäre. Zugleich waren wir uns bewußt, daß hier bereits frühe Ansätze vom Wandel der Orthographie von Fremdnamen im Mittleren Reich und der 2. Zwischenzeit in die Praxis der 'Gruppenschreibung' des Neuen Reiches erkennbar sein könnten.

Mit dem vermutlichen Nachweis des Hyksos Jannas auf Skarabäen wäre immerhin wahrscheinlich geworden, daß Jannas eben nicht nur als „ältester Sohn“ sondern auch als Nachfolger des Chajaran/Chajan in die Reihe der Hyksosherren einzubeziehen wäre, gleichviel welche Regierungszeit für ihn anzusetzen sein sollte. Gerade aber das bisherige Fehlen einer Königstitulatur hat zu einer Ablehnung der von uns angesetzten Sukzession geführt, da der Titel *ḫq3 ḫ3swt* für sich genommen anscheinend nicht ausreicht, für Jannas eine reale Herrschaftsposition als König in Anspruch zu nehmen.

Ein aus dem Antikenhandel stammender Skarabäus könnte hier vielleicht weiteren Aufschluß geben. Das noch unpublizierte Stück (Abb. 1)<sup>6</sup> zeigt auf der beschrifteten Rückseite zunächst

<sup>1</sup> Zur Diskussion des Namens vgl. v.a. Th. SCHNEIDER, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit*, Teil 1: Die ausländischen Könige, ÄAT 42, Wiesbaden 1998, 39f.52f. K.S.B. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, Carsten Niebuhr Institute Publications 20, Copenhagen 1997, 128f.

<sup>2</sup> Vgl. M. BIETAK, *Eine Stele des ältesten Königssohnes des Hyksos Chajan*. Nachtrag: M. GÖRG, *Zur Erklärung des Namens des Hyksosprinzen*, in: *Festschrift Labib Habachi*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 37, 1981, 63-73.

<sup>3</sup> M. GÖRG, *Zum Hyksoskönig Jannas*, BN 70, 1993, 5-8. Ders., *Weiteres zum Hyksoskönig Jannas*, BN 112, 2002, 16-20.

<sup>4</sup> Vgl. die Aufstellung der Nachweise bei RYHOLT, *Political Situation*, 383-385.

<sup>5</sup> Vgl. etwa RYHOLT, *Political Situation*, 384.

<sup>6</sup> Für die Nachzeichnung danke ich herzlich Frau Nina REDL, München. Eine genauere Präsentation wird anderenorts erfolgen.

den Titel *s3 R'* „Sohn des Re“. Es folgt das etwas ungenau geschriebene ‘Doppelschilblatt’ sowie die genau wie die Vogel-Hieroglyphe des Titels geschriebene Hieroglyphe, die wir ebenso wie auf den beiden Skarabäen aus Berlin und Jerusalem mit *s3* gleichsetzen möchten. Es würde allerdings eine Wiedergabe des *n* fehlen, was aber nicht als gravierendes Defizit empfunden werden muß, zumal das *n* u.a. auch auf den beiden anderen ‘Jannas- Skarabäen’ nur sehr kümmerlich ausfällt. So kämen wir hier bei einer Lesung *s3 R' Y-(n)- s3 (= Yns)* „Sohn des Re: Jannas“ auf eine erstmalige Bezeugung des Jannas als König im strengeren Sinn, womit er auch als Nachfolger des Chajaran/Chajan (eventuell als Korregent des Apophis?) weiterhin ernsthaft im Gespräch bleiben sollte. Die Schriftführung der Skarabäenunterseite wird offenbar mit der Prädikation *dj 'nh* „beschenkt mit Leben“ abgeschlossen, die erneut auf die königliche Dignität des Jannas hinweist.

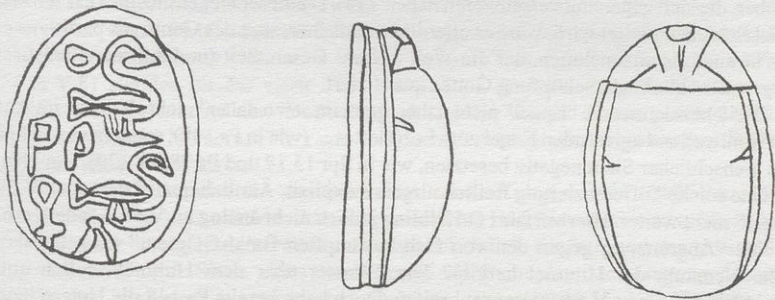


Abb. 1

Mit unserem neuen Belegstück aus der Hyksoszeit wäre zugleich ein weiterer Fall greifbar, wo ein Hyksoskönig sowohl als „Herrscher der Fremdländer“ wie auch als „Sohn des Re“ in Erscheinung getreten wäre, analog zu *Skr-hr*<sup>7</sup> und *Hy3n*<sup>8</sup>, um so wohl auch einen legitimen Anspruch auf die Königswürde erheben zu können.

Die Periode der Hyksos ist bekanntlich in einer Inschrift vom Speos Artemidos aus der frühen 18. Dynastie unter der Königin Hatschepsut als Zeit benannt worden, in welcher die damaligen Machthaber „ohne Anerkenntnis des Re“ geherrscht hätten<sup>9</sup>. Diese nachherige Bewertung kann sicher nicht dem geschichtlichen Prozeß gerecht werden, da sie diejenigen Könige einschließlich des Jannas nicht bedenkt, die mit dem Titel „Sohn des Re“ ausgestattet sind. Dennoch ist die Hyksoszeit vielleicht nicht zuletzt auf Grund des bisherigen Fehlens einer entsprechenden Titulatur bei den nachfolgenden Hyksos Herrschern Apophis und Chamudi unter den Generalverdacht der Dissidentenschaft geraten<sup>10</sup>. Dieses vorläufige Bild könnte gleichwohl durch weitere Inschriftenfunde modifiziert werden.

<sup>7</sup> Zur Diskussion des Namens und Namensträgers vgl. vor allem SCHNEIDER, Ausländer, 40-43. RYHOLT, Political Situation, 123-128.

<sup>8</sup> Zur Titelführung dieser Herrscher vgl. RYHOLT, Political Situation, 124, der beide aufeinander folgen läßt.

<sup>9</sup> Dazu zuletzt RYHOLT, Political Situation, 125.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch RYHOLT, Political Situation, 125.

Bertram Herr – Brühl

D.Helbling möchte in seiner Luzerner Lizentiatsarbeit zur Septuagintafassung von Dan 3,57-90 neue Wege gehen, die bereits U.Mittmann-Richert<sup>2</sup> eingeschlagen hat. Das Gebet soll nicht isoliert für sich, sondern im Buchganzen gesehen werden (11-13). Das bewahrt D.Helbling davor, „auf den geographisch-kosmischen Leim“ der traditionellen Auslegung (37) zu gehen: Der Hymnus beziehe sich primär auf zeitgeschichtliche Zustände, nicht (wie gemeinhin angenommen) auf die Elemente des Kosmos. Auf Schritt und Tritt beobachtet D.Helbling Anspielungen auf den Konflikt zwischen Antiochus IV. Epiphanes und den Chasidäern: V.57 spricht von „allen Werken des Herrn“ und stelle allein damit „die gerechten Werke und Taten Gottes den Taten jener gegenüber, die sich gegen ihn verschworen haben“ (18). Da dieser Gegensatz im Text selbst nicht ausdrücklich thematisiert wird, wäre es allerdings einfacher, statt des Genitivus partitivus einen Genitivus auctoris anzunehmen, der die Welt in ihrer Gesamtheit (und auf monotheistischem Hintergrund) schlicht als Schöpfung Gottes qualifiziert.

V.58 bezeichnet die „Engel“ nicht näher; gemeint seien daher „nicht allein die im Auftrag Gottes wohlwollend agierenden Engel zum Lob Gottes ... (wie in Ps 148), sondern vielmehr auch die aus menschlicher Sicht negativ besetzten, wie in Spr 13,17 und Ps 78,49“ (20). Der Hymnus macht eine solche Differenzierung freilich nirgends explizit. Ähnlich qualifiziert auch V.59 die „Himmel“ nicht weiter. Hier verfährt D.Helbling jedoch nicht analog zu V.58, sondern erblickt darin eine „Abgrenzung gegen den von Dan bekämpften Ba‘al-□□mem“ (21). Ob das die einfache Nennung der Himmel hergibt? Die „Wasser über dem Himmel“ sollen auf die Wasserphänomene von V.64-70 voraus greifen. Doch kann bereits Ps 148 die Unterscheidung zwischen sublunarem Wasservorkommen (Ps 148,7f) und überhimmlischem Ozean (Ps 148,4), und damit auch eine klare Trennung von Dan 3,60 von V.64-70 lehren. Die „Mächte“ von V.61 stünden für „die wahre Anhängerschaft des wahren Gottes“ (23). Sie umfasst himmlische wie irdische Größen, wie auch Dan 8,9-13 beide Bereiche zu verbinden scheint. Aber ist damit nicht die absteigende Tendenz des Hymnus verkannt?

Die Naturerscheinungen von V.64-70 bezieht D.Helbling auf die Situation der drei Bekenner im Feuerofen (23-30). Das ist bei der Vielzahl von kühlen Zuständen und Wasser in allerlei Form zunächst naheliegend. Nur ist damit nicht vereinbar, dass V.66 „Feuer und Hitze“ gleichberechtigt mit den Kühlmitteln behandelt. Wären die Verse aus der Rahmenerzählung erwachsen, hätten sie das Verhältnis von lebensbedrohlichem Feuer und rettender Frische abbilden müssen. Besonders Tiefgang entdeckt D.Helbling in V.64: Eine Verbindung von „Regen und Tau“ findet er nur noch in (der hebräischen Fassung von) Dtn 32,2 belegt. Von daher verweise der Vers „auf den Bund Gottes mit dem Volk Israel und deutet so das Eingreifen des Engels (Dan 3,50) als die im Bund versprochene Proexistenz Gottes für sein Volk“ (24). Die beiden meteorologischen Ausdrücke sind jedoch zu unspezifisch, um die Argumentationskette und die an ihr hängende schwergewichtige Theologie zu fragen.

In V.71-73 erkennt D.Helbling zurecht theophore Elemente. „Indem eine Bewegung vom Dunkel ins Licht vollzogen wird, lässt die Strophe durchscheinen, dass die rätselhaften Worte Klärung gebracht haben“ (30). Aber diese Bewegung ist nicht feststellbar: Weder in der Reihe

<sup>1</sup>D.Helbling, *Transzendierung der Geschichte. Dan 3,67-90 LXX als hymnische Exegese* = BN - Beihefte 14, München 2002.

<sup>2</sup>U.Mittmann-Richert, *Zusätze zu Daniel*, in: Dies., *Historische und legendarische Erzählungen* = JSHRZ VI/1,1, Supplementa. Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh 2000.

insgesamt (Hell-Dunkel-Gegensatz in jedem Vers), noch innerhalb der Verse - V.73 spricht von "Blitzen und Wolken".

V.74-78.62f beschreiben nach D.Helbling die Situation des Trägerkreises des Liedes (33-40), der sich hinter den Gestirnen von V.62f verberge (39f): V.74 nehme im hebräischen Original nicht auf die Erde, sondern das Land Israel als Heimat der Verfasser Bezug (34f). V.75 ordne Götterberge und Kulthöhen dem Zion unter (35f). Mit den "Pflanzen" von V.76 sei - im Vorgriff auf Dan 4 - der "Imperialismus der Weltreiche" (36) kritisiert. "Flüsse und Quellen" (V.77) und "Meere und Flüsse" (V.78) spielten auf den Rückzugsort der Frommen im Jordangraben und ihre Verbindung mit der Tempelquelle an (37f). Aber geben die abstrakten Bezeichnungen diese Lokalisierungen her, oder verbleiben sie nicht doch im kosmischen Rahmen?

V.79-81 greifen nach D.Helbling die herrschaftskritische Tendenz von V.76 erneut auf (41-44). Das Seeungeheuer von V.79 nimmt das vierte Tier von Dan 7 vorweg, die Wasserfauna stehe für die belebten Zuflüsse des Toten Meeres (41-43). Dass beide Gattungen in dem einen Vers nicht auf einer Linie interpretiert werden, weckt gegen die Deutung Vorbehalte. Die "Vögel des Himmels" von V.80 blickten auf 2,38 zurück, vor allem aber auf 4,9.18.30 voraus (43): In 4,30 werde Nebukadnezar selbst zum Vogel - doch ist Dan 4 weitaus vager. Die "Tiere der Erde" in V.81 stünden für das vierte Tier in Dan 7 (in der Stellenangabe 4,7 liegt wohl ein Tippfehler vor), das nun auf den "Boden" geholt und den übrigen Tieren gleichgestellt werde (44). Allein schon der Numerus (Tiere und Tier) steht dem entgegen, insgesamt liegt D.Helblings Assoziation alles andere als nah.

V.82-84.87.86 entwerfen das Bild einer neuen Kultgemeinde (44f). Aber dass die "Menschensöhne" in V.82 mit dem "Menschensohn" von Dan 7 identisch sind (45f), ist nicht nur wegen des erneut divergierenden Numerus unwahrscheinlich. Einfacher ist das Verständnis der "Menschenkinder" (im Sinne eines Semitismus) als Exemplare der Gattung Mensch. So entspricht der Vers dem konzentrischen Duktus des gesamten Liedes. Eindeutig ist die Bezeichnung "Israel" in V.83. Nur ob mit dem Lobaufruf an Israel auch eine Aufforderung an das abgefallene Volk zur Umkehr (46) intendiert ist, bleibt fraglich. In der Näherbestimmung der "Priester" als "Knechte des Herrn" in V.84 findet D.Helbling eine Abgrenzung zu häretischen Priestern (47). Von diesen ist allerdings nicht explizit die Rede. Die in V.87.86 genannten Personengruppen dürften tatsächlich das Selbstverständnis des Autors umschreiben (vgl. 49-51), und V.88 verankern offensichtlich das Gebet in seinem Erzählkontext (52-54). Ob allerdings die Metaphern der Lebensfeindlichkeit ("Hades", "Hand des Todes", "lodernde Flamme", "Feuer") "die Entweihung des Tempels als Abwesenheit JHWHs" deuten, ist zweifelhaft.

Zeitgeschichtliche Anspielungen lassen sich in V.57-84.88-90 nicht wahrscheinlich machen. Nur in V.87.86 scheint der Autor seine eigene Konfessionsgemeinschaft in die kosmische Ordnung eingereiht zu haben. Aber auch das geschieht ganz ohne weitere zeitgeschichtliche Andeutungen. Die zeitgeschichtliche Interpretation des Hymnus' muss daher als gescheitert gelten.

Als Textgrundlage entscheidet sich D.Helbling für den ältesten Septuagintazeugen, Papyrus 968, um dessen Eigencharakter gerechter zu werden (7.58f). Ein berechtigter Entschluss, nur muss man dann den Text methodisch als Zeugnis eines Tradenten um 200 n.Chr. lesen und gerade nicht als Antwort auf die Ereignisse der Makkabäerzeit.

Der Wert der Untersuchung D.Helblings liegt in der systematischen Erhebung des Konkordanzbefunds bezüglich der Adressaten der Lobaufrufe. Er dient besonders für die Rekonstruktion eines postulierten (13) hebräischen Originals (68-73). Dabei lehrt die Konkordanz die nahe Verwandtschaft von V.57-90 zu Ps 148, die D.Helbling ausdrücklich registriert (vgl. 21). Doch hindert ihn sein zeitgeschichtlicher Ansatz, diese enge Beziehung konsequent auszuwerten. Der Vergleich mit Ps 148 ließe die Adressaten der Lobaufrufe klar als kosmische Größen erscheinen, wie sie die herkömmliche Forschung stets gesehen hat.

## Die Auslegung von Jeremia 35,8-9 und die Vulgatalesart

Herbert Migsch — Wien

1. Zwischen 8a<sup>1</sup> (Verbalsatz) und 8aI+9vI+9a (zwei satzwertige Infinitivkonstruktionen und ein verbalisierter Nominalsatz<sup>2</sup>) besteht eine formal nicht ausgedrückte spezifizierende modal-explikative Verhältnisbeziehung<sup>3</sup>. Doch gibt es auch die Interpretation, dass 8a und 8aI+9vI(+9a)<sup>4</sup> zueinander in einer konsekutiven Verhältnisbeziehung stehen. Zunächst der masoretische Text der V. 8-9 und je ein Übersetzungsbeispiel:

MT: וּנְשַׁמְעוּ בְּקוֹל יְהוֹנָדָב בְּרַכְבָּר בְּאֵינֵינוּ לְכָל אֲשֶׁר צִוָּנוּ לַבְּלֵחַי שְׂחֹתֵי יָיִן כִּלְיֵימֵינוּ אֲנַחְנוּ נְשֵׁינוּ בָנֵינוּ וּבְנֹתֵינוּ  
 וְלַבְּלֵחַי בְּנוֹת בָּתִּים לְשַׁבְּתָנוּ וְכִרְס וְשֵׂדָה וְזֹרַע לֹא יִהְיֶה לָנוּ

(a) Explikative Verhältnisbeziehung: z. B. J. A. Thompson<sup>5</sup>:

<sup>8a</sup> And we have obeyed the command of Jehonadab ben Rechab our forefather in everything <sup>8aR</sup> he commanded, <sup>8aI</sup> drinking no wine all our lives, we and our wives, our sons and our daughters, <sup>9vI</sup> and building no houses <sup>9aII</sup> to live in. <sup>9a</sup> We have no vineyards, no fields, no seed.

(b.) Konsekutive Verhältnisbeziehung (Satzgefüge): z. B. W. Rudolph<sup>6</sup>:

<sup>8aI</sup> Und wir haben unserem Ahnherrn Jehonadab, dem Sohne Rekabs, in allem, <sup>8aR</sup> was er uns befahl, <sup>8a2</sup> aufs Wort gehorcht, <sup>8aI</sup> so daß wir unser Lebttag keinen Wein trinken, wir, unsere Frauen, unsere Söhne und unsere

- 1 Satzbezeichnungen nach W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta: BH<sup>1</sup>*; 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). Doch muss "8aRI" (so Richter) durch "8aI" ersetzt werden, da die Infinitivkonstruktion nicht von 8aR, sondern von 8a abhängt (H. Migsch, "Wohnten die Rechabiter in Jerusalem in Häusern oder in Zelten? Die Verformationen in Jer 35,8-11", *Bib* 79 [1998] 247 Anm. 21). Das Sigel "V." steht, wenn ein Vers(teil) bezeichnet wird. Die Satzbezeichnungen in den Übersetzungsbeispielen wurden von mir zugefügt.
- 2 Zu dem Terminus "verbalisierter Nominalsatz" s. W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik 3: B. Die Beschreibungsebenen III. Der Satz (Satztheorie)* (ATSAT 13; St. Ottilien, 1980) 162-164.228-230.
- 3 Migsch (Anm. 1), 247. Zur explikativen Verhältnisbeziehung allgemein s. E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen 3: Die Präposition Lamed* (Stuttgart u. a., 2000) 155-184.
- 4 Die Satzbezeichnung "9a" ist eingeklammert, da 9a nach manchen Exegeten die Infinitivkonstruktionsreihe 8aI+9vI fortführt, nach manchen aber ein Aussagesatz ist; s. unten Anm. 5 und 6. Da die Infinitivkonstruktionsreihe 8aI+9vI durch 9a fortgeführt wird (Migsch [Anm. 1], 247), ist die Formulierung von 9a als Aussagesatz, vom hebräischen Text her beurteilt, nur dann korrekt, wenn sich in der Übersetzung der Sachverhalt von 9a gegenüber den Sachverhalten von 8aI und 9vI gleichzeitig verhält.
- 5 *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids, Mich., 1980) 614. Thompson deutet 9a als Aussagesatz; anders z. B. E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* (Freiburg i. B. u. a., 1894) 358: modaler Adverbialsatz.
- 6 *Jeremia* (HAT 1,12; Tübingen, <sup>3</sup>1968) 128. Rudolph deutet 9a als Konsekutivsatz; anders z. B. P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (KAT 10; Leipzig, <sup>2</sup>1928) 324: Aussagesatz. Rudolph und z. B. auch Volz formulieren das Prädikat von 8a im Perfekt, die Prädikate der Konsekutivsätze aber im Präsens. Dadurch entsteht in der deutschsprachigen Formulierung eine unvereinbare Kohärenzstörung; müssten doch die Prädikate der Konsekutivsätze trotz der Nachzeitigkeit der Sachverhalte im Präteritum stehen, da das Prädikat im Matrixsatz im Perfekt formuliert ist. Ich hoffe, die Frage, wieso manche Exegeten die Kohärenzstörung in Kauf nehmen, in einem weiteren Aufsatz zu beantworten.



Töchter, <sup>9v/1</sup> und uns keine Häuser <sup>9vi</sup> zum Wohnen <sup>9w/2</sup> bauen, <sup>9a</sup> und weder Weinberg noch Acker noch Saatgut besitzen.

(b<sub>2</sub>) Konsekutive Verhältnisbeziehung (Satzverbindung): z. B. *Einheitsübersetzung*<sup>7</sup>:

<sup>8a</sup> Wir gehorchten dem Auftrag unseres Ahnherrn Jonadab, des Sohnes Rechabs, in allem, <sup>8aR</sup> was er uns gebot; <sup>8a1</sup> wir tranken also zeitlebens keinen Wein, weder wir noch unsere Frauen, noch Söhne und Töchter. <sup>9v1</sup> Wir bauten uns keine Wohnhäuser, <sup>9a</sup> wir besaßen keinen Weinberg, keinen Acker und keine Saat.

Die konsekutive und die explikative Verhältnisbeziehung lassen sich, wie E. Jenni aufzeigt, exakt voneinander abgrenzen<sup>8</sup>: Zwar ist den zwei Verhältnisbeziehungen gemeinsam, dass das Prädikat des Matrixsatzes von einem atelischen Verb gebildet ist, d. h., von einem “*Verbum der inneren Einstellung gegenüber Personen ... Wir können [es – H. M.] ... ‘Motivationsverbum’ nennen*”. Doch unterscheiden sie sich dadurch, dass sich der Sachverhalt der explikativen Infinitivkonstruktion gegenüber dem Sachverhalt des Matrixsatzes gleichzeitig, der Sachverhalt der konsekutiven Infinitivkonstruktion aber gegenüber diesem Sachverhalt nachzeitig verhält<sup>9</sup>.

Auf die V. 8-9 angewandt, bedeutet dies: Zunächst teilen die Rechabiter dem Propheten Jeremia den allgemeinen Sachverhalt mit, dass sie ihrem Ahnherrn Jonadab gehorcht haben (8a), und dann spezifizieren sie den allgemeinen Sachverhalt nachträglich durch die Nennung zweier Handlungen (8a1, 9v1), die sie wegen ihres Gehorsams bis heute (s. 8a1: “unser Leben lang”) noch nie ausgeführt haben, sowie durch die Nennung des Ergebnisses weiterer wegen ihres Gehorsams niemals ausgeführter Handlungen (9a). M. a. W.: Die Rechabiter haben nicht *zuerst* gehorcht und *erst nachher* die Handlungen unterlassen (= konsekutive Deutung); sie haben vielmehr gehorcht, *indem* sie die Handlungen unterließen (= explikative Deutung). Die Deutung, zwischen 8a und 8a1+9v1+9a bestehe ein Folgeverhältnis, erzeugt eine “inakzeptable Aussage”<sup>10</sup> und damit eine unvereinbare Kohärenzstörung in der zielsprachlichen Formulierung.

2. Fragt man nach der Herkunft der konsekutiven Interpretation, so stößt man zwangsläufig auf die Vulg- und die LXX-Lesart (42LXX,8-9):

(a) *Septuaginta*:

<sup>8a</sup> καὶ ἠκούσαμεν τῆς φωνῆς Ἰωνάδαβ τοῦ πατρὸς ἡμῶν <sup>11</sup> <sup>8a1</sup> πρὸς τὸ μὴ πίνειν οἶνον πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν, ἡμεῖς καὶ αἱ γυναῖκες ἡμῶν καὶ οἱ υἱοὶ ἡμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ἡμῶν, <sup>9v1</sup> καὶ πρὸς τὸ μὴ

7 *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das Alte Testament* (Stuttgart und Klosterneuburg, <sup>3</sup>1985).

8 Gegen I. Soisalon-Soininen, *Die Infinitive in der Septuaginta* (AASF B 132,1; Helsinki, 1965) 28 u. 8., nach dem der explikative Gebrauch von ל + *inf. constr.* oft den konsekutiven Gebrauch in sich birgt; so auch Ders., “Der Infinitivus constructus mit ל im Hebräischen”, *VT* 22 (1972) 89: “Die Grenze zwischen den modalen und konsekutiven Fällen ist recht unklar. Auch da, wo die Übersetzung ‘so daß’ die beste ist, ist es gar nicht notwendig, den Urtext konsekutiv zu deuten, die expegetische wäre sogar natürlicher. ... Die hebräische Sprache hat hier offenbar nicht zwei verschiedene Gruppen, sondern eine.”

9 Jenni (Anm. 3), 219.

10 Jenni (Anm. 3), 151.

11 בְּרַכְבֵּךְ, “des Sohnes Rechabs”, und לְכַל אֲשֶׁר צִוִּינוּ, “in allem, was er uns befohlen hatte”, werden von der LXX nicht reflektiert. Die zwei Ausdrücke könnten in der LXX-Vorlage durch Haplographie (Homoioteleuton) gefehlt haben: הוֹדַרְבֵּךְ בְּרַכְבֵּךְ אֲבִינוּ לְכַל אֲשֶׁר צִוִּינוּ. Vermutlich wurden sie aber doch im längeren Jer-Text später zugefügt; zu לְכַל אֲשֶׁר צִוִּינוּ s. J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge, Mass., 1973) 51; H.-J. Stipp, *Das mäsoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiahbuches: Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136; Freiburg/Schweiz und Göttingen, 1994) 105; Migsch (Anm. 1), 246 Anm. 18; zu בְּרַכְבֵּךְ vgl. Janzen, ebd., 69-75.150.

οικοδομεῖν οἰκίας <sup>9vII</sup> τοῦ κατοικεῖν ἐκεῖ<sup>12</sup>, <sup>9a</sup> καὶ ἀμπελῶν καὶ ἀγρός καὶ σπέρμα οὐκ ἐγένετο ἡμίην

<sup>8a</sup> And we hearkened to the voice of Jonadab our father, <sup>8aI</sup> so as to drink no wine all our days, we, and our wives, and our sons, and our daughters; <sup>9vI</sup> and so as to build no houses <sup>9vII</sup> to dwell in : <sup>9a</sup> and we have had no vineyard, nor field, nor seed<sup>13</sup>.

Der griechische Übersetzer wählte keine *Participium-coniunctum*-Konstruktion, durch die eine explikative Verhältnisbeziehung ausgedrückt würde<sup>14</sup>, sondern die Konstruktion “πρὸς τό + Akkusativ des Infinitivs”, durch die eine finale oder konsekutive Verhältnisbeziehung ausgedrückt wird<sup>15</sup>. Vermutlich wollte er die Präposition ἢ in בלתי wörtlich wiedergeben<sup>16</sup>. Die Verhältnisbeziehung lässt sich allerdings nicht als finale Verhältnisbeziehung interpretieren, da das Prädikat des Matrixsatzes nicht, wie es in diesem Fall erforderlich wäre, durch ein “intentional-finale[s] Vorbereitungsverb...”, das eine Ortsbestimmung inkludiert<sup>17</sup>, vertreten ist. Sie muss vielmehr als konsekutive Verhältnisbeziehung gedeutet werden, da das Prädikat des Matrixsatzes von einem atelischen Verb, also von einem “Verbum der inneren Einstellung gegenüber Personen”<sup>18</sup>, gebildet ist. Die Auslegung als konsekutiver Verhältnisbeziehung ergibt sich — so falsch sie auch ist — zwingend aus dem Zusammenspiel des atelischen Verbs ἀκούειν, “gehörchen”, 8a und der πρὸς τό-Infinitivkonstruktionsreihe 8aI+9vI; denn auf dem Hintergrund des Sachverhalts in dem Matrixsatz 8a legt die als Anschlussmittel gebrauchte Präposition πρὸς fest, dass der Sachverhalt, der in der Infinitivkonstruktion dargestellt ist, eine Folge aus dem Sachverhalt des Matrixsatzes darstellt und dass sich daher jener Sachverhalt gegenüber diesem nicht gleich-, sondern nachzeitig verhält. M. a. W.: Das Zusammenspiel des atelischen Verbs und der πρὸς τό-Infinitivkonstruktionsreihe sorgt für eine unvereinbare Kohärenzstörung in der griechischen Formulierung. Selbstverständlich war diese Kohärenzstörung in der LXX-Vorlage nicht vorhanden: Zwischen 8a und 8aI+ 9vI+9a bestand im hebräischen Text der LXX-Vorlage eine spezifizierende explikative Verhältnisbeziehung, da sich die Sachverhalte in 8aI+9vI+9aLXX-Vorlage gegenüber dem Sachverhalt in 8aLXX-Vorlage gleichzeitig verhielten<sup>19</sup>.

12 LXX-Plus: ἐκεῖ = LXX-Vorlage-Plus (Stipp [Anm. 11], 151).

13 L. C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (London, 1851).

14 Zum Ausdruck einer explikativen Verhältnisbeziehung im Griechischen durch eine Partizipialkonstruktion s. R. Kühner/B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II/2* (Hannover u. a., <sup>3</sup>1904) § 485,1; vgl. ferner Fr. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* bearbeitet von Dr. phil. Albert Debrunner (Göttingen, <sup>7</sup>1943) § 418.5 und Soisalon-Soininen, *Infinitive* (Anm. 8), 28. Der Übersetzer hätte auch den “nackten” Infinitiv gebrauchen können, der modale Bedeutung haben kann (vgl. Soisalon-Soininen, ebd., 62).

15 Zu πρὸς τό + inf. s. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (hrsg. von K. Aland und B. Aland; Berlin u. a., <sup>6</sup>1988) 1422; Blass (Anm. 14), § 402.5.

16 Vgl. E. Tov, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8* (HSM 8; Missoula, Montana, 1976) 50. Ich hoffe, die Wiedergabe von בלתי in der Jer-LXX und in der Jer-Vulg in einem weiteren Aufsatz darzustellen.

17 Jenni (Anm. 3), 219.

18 Jenni (Anm. 3), 219.

19 *Septuaginta-Vorlage*: ונשמע בקול יהונדב <sup>8a</sup> אבינו <sup>8aI</sup> לבלתי שתחייין בלמינו אנחנו נשינו בנינו ובנותינו <sup>9vI</sup> ולבלתי בנונו בתים <sup>9vII</sup> לשבתנו שם <sup>9a</sup> וברם ושדה וזרע לא יהיה לנו

<sup>8a</sup> Und wir haben auf die Stimme unseres Ahnherm Jonadab gehört, <sup>8aI</sup> indem wir unser ganzes Leben lang keinen Wein tranken, wir, unsere Frauen, unsere Söhne und unsere Töchter, <sup>9vI</sup> und keine Häuser bauten, <sup>9vII</sup> um darin zu wohnen, <sup>9a</sup> und weder Weinberge noch Äcker noch Saatgut besaßen. (Übersetzung – H. M.)



sekutiven Verhältnisbeziehung zueinander, beruht auf der Vulg-Lesart. M. a. W.: Was die Verhältnisbeziehung angeht, so sind nicht die V. 8-9MT, sondern die V. 8-9Vulg wiedergegeben; daher begegnet auch in jeder Bibel- und Kommentarübersetzung, in der die V. 8-9 als konsekutives Satzgefüge oder als konsekutive Satzverbindung formuliert sind, die unvereinbare Kohärenzstörung, von der die Vulg- (und auch die LXX-)Lesart geprägt ist. Der Grund dafür, dass sich Kommentar- und Bibelübersetzer der Interpretation anschließen, die die Vulg bietet, liegt m. E. darin, dass die Vulg-Lesart den Eindruck erweckt, als ob in ihr die Verhältnisbeziehung zwischen 8a und 8aI+9vI(+9a) korrekt gedeutet wäre.

*Zusammenfassung:* Zwischen den Versen Jer 35,8a (Aussagesatz) und 8b-9 (zwei satzwertige Infinitivkonstruktionen und ein verbalisierter Nominalsatz) besteht eine modal-explikative Verhältnisbeziehung. Nach manchen Bibel- und Kommentarübersetzungen stehen allerdings die V. 8a und 8b-9 in einer konsekutiven Verhältnisbeziehung zueinander. Diese inkorrekte Auslegung begegnet bereits in der LXX (42LXX,8-9), aber auch in der Vulg, da Hieronymus sie aus der LXX in seine lateinische Übersetzung übernommen hat. Was nun die Bibel- und Kommentarübersetzungen angeht, in denen die V. 8-9MT als konsekutives Satzgefüge oder als konsekutive Satzverbindung stilisiert sind, so basiert die entsprechende Deutung nicht auf dem masoretischen, sondern auf dem Vulg-Text der V. 8-9.

according to the Masoretic text (Philadelphia, <sup>2</sup>1978). (2) Bereits in der ersten neuzeitlichen Übersetzung der hebräischen Propheten — das war die Prophetenübersetzung der Wiedertäufer L. Hätzer und H. Denck (*Alle Propheten nach Hebraischer sprach verteuscht* [Worms, 1527: Peter Schöffner]) — sind 8a und 8aI+9vI+9a als konsekutives Satzgefüge formuliert, und bereits in der zweiten neuzeitlichen Prophetenübersetzung — das ist die sog. Prophetenbibel der Zürcher Prädikanten (*Das Vierde theyl des alien Testaments. ALLE Propheten/ vß Ebraischer sprach/ ...* [Zürich, 1529: Christoffel Froschouer]) — sind 8a und 8aI+9vI+9a als konsekutive Satzverbindung stilisiert. Ferner sind 8a und 8aI+9vI in der ersten neuzeitlichen Übersetzung der Gesamtbibel — das war die lateinische Bibel des Dominikaners S. Pagninus (*Biblia* [Lugduni, 1528: Anton du Ry]) — als konsekutives Satzgefüge stilisiert; 9a gab Pagninus, der LXX/Vulg folgend, als Aussagesatz wieder. (Pagninus fertigte seit Hieronymus als erster eine lateinische Übersetzung auf der Basis des hebräischen und griechischen Grundtextes an [<sup>3</sup>LThK 7, 1271]). Erst der Humanist S. Castalio (= Châteillon) deutete in seiner lateinischen Bibel (*Biblia, Interprete Sebastiano Castalione, ...* [Basileæ, 1551: Joannes Oporinus]) die Beziehung zwischen 8a und 8aI+9vI korrekt als explikative Verhältnisbeziehung. Er formulierte 8aI und 9vI im Gerundium auf -do; 9a gab er als Aussagesatz wieder:

<sup>8aI</sup> Itaque Ionadabo Rechabi filio, parenti nostro, in omnibus <sup>8aK</sup> nobis ab eo præceptis <sup>8a2</sup> obtemperamus, <sup>8aI</sup> à uini potione per omnem uitam abstinendo, nos uxoresq; & liberi nostri, <sup>9vI+9vII</sup> & habitandas nobis domos non ædificando : <sup>9a</sup> nec uineam ullam, aut agrum, aut seminarium habemus.

In seiner französischsprachigen Bibel (*La Bible nouvellement translatee, ...* II [Bâle, 1555: Hervage]) stilisierte er als erster 8a, 8aI, 9vI und 9a als explikative Satzverbindung:

<sup>8a</sup> Si obeissons a Ionadab fis de Recab nôtre pere, en tout <sup>8aK</sup> ce qu'il nous a cõmandé, <sup>8aI</sup> e ne beuons point de vin toute nôtre vie, ne nous, ne noz femmes, ne noz fis, ne noz filles, <sup>9vI</sup> e ne bâtissõs point de maisons <sup>9vII</sup> pour nous y tenir, <sup>9a</sup> e n'auns ne vigne, ne champ, ne semence.

(3) Die Exegeten, die die Beziehung zwischen 8a und 8aI+9vI(+9a) korrekt als modal-explikative Verhältnisbeziehung deuten, formulieren entweder ein Satzgefüge (im Englischen: -ing participle clause) oder eine Satzverbindung: (a) Satzgefüge: z. B. Kautzsch (Anm. 5) 358, Thompson (Anm. 5), 614. (b) Satzverbindung: *The New American Bible, Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources ...* (Paterson, New Jersey, 1970), *The New English Bible: The Old Testament* (Oxford u. a., 1970). Zur Unterscheidung der explikativen von der konsekutiven Satzverbindung: In der konsekutiven Satzverbindung ist das konsekutive Verhältnis durch ein konsekutives Adverb in 8aI (z. B. *Einheitsübersetzung*) oder durch einen Doppelpunkt vor 8aI (z. B. Zürcher Bibel) angezeigt. Die explikative Satzverbindung ist daran erkennbar, dass kein konsekutives Adverb in 8aI oder kein Doppelpunkt vor 8aI vorhanden ist. (4) Es sei hier noch erwähnt, dass 8aI, 9vI und 9a auch als indirekte Rede gedeutet werden; z. B. F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (HK 3,2; Göttingen, 1894) 194, W. L. Holladay, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52* (Hermeneia; Minneapolis, 1989) 245; zu dieser Interpretation vgl. vorläufig Migsch (Anm. 1), 247 Anm. 21.

EINE BEACHTENSWERTE MASORETISCHE LESEVARIANTE ZU  
GENESIS 2,15 ENDE

Hans-Georg von Mutius, München

Der hebräische Text von Gen.2,15 lautet bekanntlich folgendermaßen:

ויקח יהוה אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה

(=UND DER HERRGOTT<sup>1</sup> NAHM DEN MENSCHEN UND TAT IHN IN DEN GARTEN EDEN, AUF DASS ER IHN? BEARBEITETE UND IHN? BEWACHTE).

Die beiden suffigierten Infinitivformen לעבדה ולשמרה am Versende stellen seit jeher ein großes morphologisches und syntaktisches Problem dar. Die femininen Singularsuffixe hängen auf den ersten Blick gesehen einigermassen in der Luft, weil das Nomen regens der Status-Constructus-Verbindung גן עדן, nämlich גן, absolut sicher ein Maskulinum ist. In der Forschung hat man auch noch in jüngster Zeit zur Behebung dieser Schwierigkeit erwogen, die beiden Verben umzuvokalisieren und sie לעבדה ולשמרה zu lesen. Diese Lösung, die mit einer vormasoretischen und von den Masoreten verkannten alten Schreibung für das Suffix der 3.Person Singular Maskulinum operiert,<sup>2</sup> ist zweifellos erwägenswert und kann mit letzter Sicherheit nicht ausgeschlossen werden. Rückbezügliches Substantiv wäre hier in der Tat das maskuline Nomen regens גן. Einleuchtender klingt freilich eine andere These, die die Vokalisation des masoretischen Textes intakt läßt und die beiden femininen Infinitivsuffixe dergestalt erklärt, daß das vorausgehende עדן als Territorialbezeichnung qua Präsomption feminin sein müsse und mit seinem Geschlecht die ganze Status-Constructus-Verbindung גן עדן dominiere.<sup>3</sup> Doch auch diese Erklärung entbehrt nicht hypothetischer Elemente.

Es gibt nun noch eine weitere Alternative, die in einer italienisch-jüdischen Quelle der frühen Neuzeit überliefert ist und hier vorgestellt werden soll. Es geht dabei um eine Notiz des Rabbiners und Masora-Forschers Jedidja Salomon Raphael Ben Abraham Norzi (zweite Hälfte 16. bis Anfang 17. Jrh.), der in Mantua ansässig war und weite Reisen unternahm, um sich Bibelhandschriften auf unterschiedliche Lesetraditionen hin anzuschauen. Seine Recherchen faßte er in dem masoretischen Handbuch *Minchat Schai* zusammen,<sup>4</sup> das heute so gut wie jeder orthodox-jüdischen Rabbinerbibel beigegeben ist. Auch zum Text von Gen.2,15 hat er darin Bemerkungen hinterlassen; und sein Eintrag zu diesem Bibelvers lautet auf die wesentli-

<sup>1</sup> Der geneigte Leser möge mir diese zusammenfassende, aus Bequemlichkeit erfolgende Wiedergabe der beiden hebräischen Gottesbezeichnungen nachsehen.

<sup>2</sup> So zum Beispiel R.S.Hendel: *The Text of Genesis 1-11*, New York/Oxford, 1998, S.44 (mit Berufung auf ältere Vorgänger) und S.124.

<sup>3</sup> Siehe etwa H.Seebass: *Genesis I – Urgeschichte* (1,1 - 11,26), Neukirchen-Vluyn, 1996, S.111f, mit Berufung auf ältere Vorgänger.

<sup>4</sup> Zu Person und Werk siehe H.J.Zimmels: Norzi, Jedidiah Solomon Raphael Ben Abraham, in: *Encyclopaedia Judaica*, hrsg. von C.Roth und G.Wigoder, digitalisierte Edition, Jerusalem, 1997, ohne Paginierung.

chen Passagen zusammengekürzt wie folgt:<sup>5</sup>

לעבדה ולשמרה - כרוב הספרים שתי ההי"וין במפיק ובאיזה ספר יש בשניהן תקו של רפי....וכתב בעל יפה תואר....'שהה"א אינה כינוי כי אם מקור כמו לאכלה לקרבת....

Zu Deutsch:

„In den meisten Handschriften sind die beiden He's mit Mappik versehen; doch in irgendeiner Handschrift ist auf beiden Buchstaben der Strich des Rafe...<sup>6</sup> Und der Autor des Werkes *Jefeh Toar* hat ... geschrieben, daß das He kein Pronominalsuffix darstellt, sondern einen (reinen) Infinitiv (anzeigt), wie (bei den Bildungen) לאכלה (und) לקרבה.“<sup>6</sup>

Zum besseren Verständnis sei mit der Schlußbemerkung des Zitates angefangen. Im 16.Jrh. verfaßte der Konstantinopeler Rabbiner Samuel Jaffe Aschkenasi einen Superkommentar zum Midrasch Rabba mit Namen *Jefeh Toar*,<sup>7</sup> in dem er auch den Midrasch Genesis Rabba behandelte und bei den Ausführungen des Midraschs zu Gen.2,15 offenkundig nicht nur den Midraschtext, sondern auch den zugrundeliegenden Bibeltext mit Bemerkungen versah.<sup>8</sup> Schon Samuel Jaffe Aschkenasi stieß sich an den Femininsuffixen der beiden Infinitive und beseitigte das syntaktische Problem der Diskongruenz der Geschlechter auf folgende Weise: Er entfernte aus den beiden Verbformen den Mappik im He am jeweiligen Wortende, ließ aber die Vokalisation unangetastet, so daß sich die Lesung לעבדה ולשמרה ergab. Der linguistisch anscheinend hoch versierte Konstantinopeler Rabbiner deutete das von ihm übrig Gelassene als zwei reine Infinitivi constructi in einer auf הָ auslautenden Nebenform, für die es im biblisch-hebräischen Wortschatz in der Tat Belege gibt. Neben der vielleicht nicht so günstigen, zum mehr oder minder reinen Substantiv erstarrten Form לאכלה (Gen.1,29f u.a.) bringt er mit לקרבה aus Ex.36,2 einen interessanten, allerdings intransitiven Parallelbeleg, der in etwas vollständigerem Kontext so lautet: אותה אל המלאכה לעשות אותה (=... JE-DEN, DEN SEIN HERZ DAZU DRÄNGTE, AN DAS WERK HERANZUGEHEN, UM ES AUSZUFÜHREN). Ein transitiver Parallelbeleg findet sich in Deuter.11,13: לאהבה את יהוה (=...DEN HERRN, EUREN GOTT ZU LIEBEN UND IHM ZU DIENEN...), und ein intransitiver wieder in Lev.5,26: על אהת מכל אשר יעשה לאשמה בה (=...FÜR JEDE EINZELNE TAT VON ALLEN, DIE ER BEGEHT, UM SICH DADURCH SCHULDIG ZU MACHEN). Die Beispiele lassen sich durchaus noch vermehren.<sup>9</sup> Jedidja Norzi führt in seinem masoretischen Handbuch zu Gen. 2,15 nun aus, daß es eine Bibelhandschrift gebe, die die von Samuel Jaffe Aschkenasi postulierte Lesung für die beiden fraglichen Verbformen tatsächlich enthalte. Entgegen der Mehrheitstradition sei dort kein Mappik in den beiden He's vorhanden; vielmehr seien beide He's am jeweiligen Wortende mit einem Rafe versehen. Ein Mappik zeigt bekanntlich an, daß das ihn umgebende He am Wortende konsonantisch lautbar gelesen werden soll, während ein Rafe-Strich darauf hinweist, daß das unter ihm befindliche

<sup>5</sup> Text in der Ausgabe: התקליטור התורני - הקונקורדנציה, מנהת שי על בראשית, digitalisierte Edition, in: *המורה שבת לתנ"ך ומפרשי* Jerusalem, 1999, ohne Paginierung.

<sup>6</sup> Es folgen Mitteilungen über die Auslegung der beiden fraglichen Verbformen im Midrasch Genesis Rabba Kap.XVI § 5, die für die hier behandelte Problematik keine unmittelbar erkennbare Relevanz aufweisen.

<sup>7</sup> Zu Person und Werk siehe den mit keinem Verfassernamen gekennzeichneten Artikel: Ashkenazi, Samuel Jaffe Ben Isaac, in der *Encyclopaedia Judaica*, digitalisierte Edition, a.a.O., ohne Paginierung.

<sup>8</sup> Der um die Wende vom 16. zum 17.Jrh. in Venedig gedruckte Kommentar zu Genesis Rabba war mir hier in München nicht zugänglich. Der Sache, um die es hier geht, tut dies allerdings keinen Abbruch.

<sup>9</sup> Zu den Infinitivi constructi im Kal mit Endung auf הָ siehe auch P.Jouin und T.Muraoka: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Vol.I, Rom, 1991, S.146 (subsida biblica 14/T).

He am Wortende konsonantisch nicht lautbar ist.<sup>10</sup> Die von Jedidja Norzi mitgeteilte Deviation לעבדה ולשמרה macht in der Tat nur Sinn, wenn man sie als Nebenformen zum gewöhnlichen Infinitivus constructus deutet. Es ergäbe sich somit für Gen.2,15 bei Zugrundelegung dieser Lesung die folgende Übersetzung:

UND DER HERRGOTT NAHM DEN MENSCHEN UND TAT IHN IN DEN GARTEN EDEN, ZUM BEARBEITEN UND ZUM BEWACHEN.  
In etwas eleganterem Deutsch würde die Übersetzung lauten:  
UND DER HERRGOTT NAHM DEN MENSCHEN UND TAT IHN ZU BEARBEITUNGS- UND ZU BEWACHUNGSZWECKEN IN DEN GARTEN EDEN.

Die dieser Übersetzung zugrundeliegende hebräische Textfassung hat zum ersten den Vorteil, als Tradition belegt zu sein, greift zum zweiten nur minimal in den überlieferten Lesezeichenbestand ein und beseitigt zum dritten alle syntaktischen und morphologischen Probleme, die der Wechsel vom Maskulinum zum Femininum im Textus receptus aufwirft. Der von den beiden frühneuzeitlichen Rabbinern präsentierte Lösungsvorschlag verdient deswegen auch außerhalb des innerjüdischen Diskurses Beachtung. Er läßt sich zu den beiden bisher bestehenden Lösungsmöglichkeiten als dritte und vielleicht auch beste Alternative zur Behebung der Schwierigkeiten am Ende von Gen.2,15 problemlos hinzufügen. Die seriösen Lösungsmöglichkeiten dürften damit nach menschlichem Ermessen erschöpft sein, sofern man sich nicht am Konsonantenbestand am Versende vergreifen will. Dazu aber besteht aufgrund der geschilderten Sachlage nicht die geringste Notwendigkeit. Es kommt hinzu, daß das Versende von Gen.2,15 in dieser Hinsicht von außerordentlicher Stabilität gekennzeichnet ist. Schon der hebräische Pentateuch der Samaritaner schreibt hier לעבדה ולשמרה,<sup>11</sup> und das Qumrantextfragment 4QGen b ist ausweislich der dazu vorliegenden kritischen Edition an der entscheidenden Stelle in so schlechtem Erhaltungszustand,<sup>12</sup> daß eine textkritische Verwertung als kaum möglich erscheint.

<sup>10</sup> Zu den Funktionen von Mappik und Rafe siehe etwa I.Yeivin und E.J.Revell: Introduction to the Tiberian Masorah, Missoula, Montana, 1980, S.285.

<sup>11</sup> Siehe die kritische Ausgabe von L.-F.Giron Blanc: Pentateuco Hebreo-Samaritano – Genesis, Madrid, 1976, S.152.

<sup>12</sup> Siehe die Ausgabe in den Discoveries of the Judaean Desert . XII – Qumran Cave 4 VII, hrsg. von E.Ulrich und anderen, Oxford, 1994, S.36.

## Prophecy goes Hollywood: A Fresh Approach to Nah 2

Volkmar Premstaller, Innsbruck

Owing to the work of Reinhold Zwick<sup>1</sup> the methods of film analysis were introduced into New Testament studies. However, texts of the Old Testament also appear in a new light if investigated in this way. For this article the dirge against Nineveh in Nah 2 should serve as an example to show the benefits of this methodological innovation for biblical studies. As הגזר (v1) הגני' (v14) and the appearance/disappearance of a messenger in v1.14 form two inclusions, the chapter is dealt with as a literary unit.<sup>2</sup>

### 1. Nah 2 in translation, divided into scenes and shots

Scene 1	Shot 1	1a	Behold, on the mountains the feet of the one who bears tidings,
		1b	(who) is proclaiming peace!
	Shot 2a	1c	Celebrate, Judah, your feasts!
		1d	Fulfil your vows,
	Shot 2b	1e	for the worthless shall not proceed with invading you any more:
		1f	he is utterly cut off.
Scene 2	Shot 3	2a	A scatterer came up before your face.
		2b	Guard the fortress!
	Shot 4a	2c	Watch the road!
		2d	Strengthen the loins!
		2e	Make exceedingly firm the power!
		2a	For the LORD has restored the pride of Jacob like the pride of Israel,
	Shot 4b	3a	for the emptiers have emptied them
		3b	and they have ruined their vine-branches.
Scene 3	Shot 5	3c	The shield of his mighty men (is) made red,
		3d	the warriors (are) clad in scarlet,
	Shot 6	4a	fire of steel (is) the chariotry on the day of his preparation
		4b	and the cypress spears are made to quiver.
Scene 4	Shot 7	4c	The chariotry storms through the streets,
		4d	it rushes back and forth through the broad places,
	Shot 8	5a	their appearance (is) like torches,
		5b	they run like lightnings.
Scene 5	Shot 9	5c	He recalls his majestic ones,
		5d	
	Shot 10	5a	
	Shot 11	5b	
	Shot 12	5c	
	Shot 13	6a	

<sup>1</sup> Cf. Zwick R., *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung* (SBB 18). Stuttgart 1989; *ibid.*, *Filmwissenschaft und Exegese*. Auf den Spuren des impliziten Betrachters der "Auferstehung" des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20): In: *Exegese und Methodendiskussion*, Hg.: S. Alkier – R. Brucker. Tübingen – Basel 1998, 177-210.

<sup>2</sup> Also Deissler A., *Zwölf Propheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk* (NEB 8). Würzburg 1984, 205, treats Nah 2 as a unit.



	Shot 14	6b	they stumble on their way,
	Shot 15	6c	they hasten to her (=the city's) wall,
	Shot 16	6d	and the protective shield is put in place.
Scene 6	Shot 17	7a	The gates of the rivers are opened,
	Shot 18	7b	and the palace melts away.
Scene 7	Shot 19a	8a	And it stands firm:
	Shot 19b	8b	she is uncovered,
	Shot 19c	8c	she is carried away,
	Shot 20	8d	and her handmaids (are) moaning as with the voice of doves,
		8e	beating on their hearts.
	Shot 21	9a	But Nineveh (has been) like a pool of water from her old days onwards,
	Shot 22	9b	yet they (are) escaping.
	Shot 23	9c	Stand!
		9d	Stand!
	Shot 24	9e	But there is no one turning back.
	Shot 25	10a	Plunder the silver!
		10b	Plunder the gold!
	Shot 26	10c	But there is no end of storage, the wealth from all precious vessels.
Scene 8	Shot 27	11a	Emptiness and voidance and devastation,
	Shot 28	11b	and the heart dissolves,
	Shot 29	11c	and (there is) a tottering on knees
	Shot 30	11d	and anguish in all loins,
	Shot 31	11e	and all faces gather glow.
Scene 9	Shot 32	12a	Where (is) the habitation of the lions and the pasturage for the young lions?
		12b	Where the lion and the lioness went (and also) the lion's whelp?
		12c	And there was no one terrifying.
		13a	The lion did enough tear in pieces for his whelps,
		13b	and strangled for his lioness,
		13c	and filled his caves with prey, his habitations with torn animals.
Scene 10	Shot 33/1	14a	Behold, I (am) against you,
	Shot 34	14b	declaration of the LORD of hosts,
	Shot 33/2	14c	and I will make her chariotry going up in smoke,
		14d	and the sword shall consume your young lions,
		14e	and I will cut off from the earth your prey,
		14f	and the voice of your messengers will not be heard again.

## 2. The Plot of Nah 2

Nah 2 is the montage of 10 individual scenes<sup>3</sup> containing 34 shots.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Already Peter A., *Die Bücher Zefanja, Nahum und Habakuk* (Geistliche Schriftauslegung 3). Düsseldorf 1972, spoke of several characteristic scenes contained in this chapter.

In *scene 1* an unknown speaker addresses Judah turning her attention to an approaching messenger of good tidings and peace (shot 1), calling on her to celebrate her feasts and to fulfil her vows (shot 2a) and basing it on the fact, that the worthless one is cut off and so incapable of any further invasion of Judah (shot 2b). Thus the scene is divided into a shot depicting the approaching man (shot 1) and a speech (shot 2), which is subdivided into two imperatives to Judah (shot 2a) and a commentary explaining (1e) prospectively as well as (1f) the current safe situation of Judah retrospectively.

*Scene 2* shows the continuation of this speech and also the same structure as scene 1: Like shot 1, shot 3 depicts an approaching person, here it's a scatterer. Instead of the two imperatives of shot 2a, there are now four (shot 4a); and instead of a single commentary (shot 2b), in v3 there are two commentaries focusing first on the divine restoration of Jacob and Israel (shot 4b), which followed their destruction remembered in shot 4c. Due to the contrasting persons of the messenger and the scatterer, scene 2 must have a new addressee who is at this point as anonymous as the speaking person, as J. M. O'Brien pointed out in her recent commentary.<sup>5</sup>

*Scene 3*, in a series of four short stills (shots 5-8), presents the conqueror's army coming up. Four close-ups depict individual arms panning from weapons to the infantry, to chariotry and back to weapons. These details not only represent the whole forces but also symbolize their strength and power.

Looking at scenes 1-3 one gets a lot of different impressions, but almost no action has been taken so far. Nevertheless shots 3,4a and 5-8 give some insights into the recruitment and preparation of an army going to capture something.

So it is no great surprise, that the action gets fully started with *scene 4* which not with good reason views the chariotry as the most prominent part of the army since it is most feared.<sup>6</sup> These chariots could be followed on their way through the streets and wide places (shots 9+10), torches and lightening serve as symbols of their effect (shots 11+12). No sign of defence or resistance is given.

*Scene 5* forms a parallel action: An unidentified man – only those who are familiar with this whole scenery know from the beginning, that this must be the king of the beleaguered city – recalls his best warriors (shot 13), and although no reason is given for it, one knows, that it could only be the defence of the city. But in contrast to the rushing chariots of the invading army (shots 9 + 10), they only stumble (shot 14) yet hasten to the city-wall (shot 15), where the protective shield is erected (shot 16). That the text in shot 16 is formulated in passive voice fosters our imagination of this shield, where on one could be seen behind of it.

However, the situation starts tipping over with *scene 6* which shows the opening of the gates of the rivers<sup>7</sup> (shot 17) and the destruction of the palace (shot 18) – two of the strategically most important structures of the city.

In scenes 5 and 6 a tracking can be observed from the palace, where the mysterious "he" is speaking (shot 13), to the ways and walls of the city (shots 14-16), to the gates (shot 17) and back to the palace now captured (shot 18).

*Scenes 7* and the following show that the city has already been taken, so that it is not a big surprise that shot 19a gives the commentary "and it stands firm", thus preparing a total view

---

<sup>4</sup> In film analysis "shot" denotes the smallest unit, i.e. a continuous, unedited piece of the film, "scene" is a series of shots forming together a complete episode of a narrative, "montage" marks the editing of a large number of shots.

<sup>5</sup> O'Brien J. M., *Nahum* (Readings), Sheffield 2002, 59.

<sup>6</sup> Also Coggins R. J. – Recemi S. P., *Israel Among the Nations*. Nahum, Obadiah, Esther (etc). Grand Rapids – Edinburgh 1985, 38, noted that the chariotry often appeared as the deadliest danger of all.

<sup>7</sup> Here the gates of the Khusa River are meant (cf. Sweeney M. A., *The Twelve Prophets*. Volume Two (Berit Olam). Collegeville 2000, 436.

of the captured (shot 19b) and plundered (shot 19c) city. A close-up in shot 20 focuses on at least some of her handmaids now moaning and beating their breast. None of her officials is mentioned; no warrior is in sight. Shot 21 contains a final commentary on the whole scenery, and it is only now, that the city's name is proclaimed: It is Nineveh, the city surrounded by waters, which is conquered.

Nevertheless, shot 22 turns back to the events within the fallen city showing its demoralized condition:<sup>8</sup> its inhabitants try to escape (shot 22), whereas someone does his best to stop them by the repeated command "stand, stand" (shot 23). Shot 24 reveals his unsuccessfulness. In shot 25 there are two more orders for silver and gold to be plundered, while shot 26 points to the inexhaustible wealth of Nineveh. Unfortunately we will never know who the addressee of these two last imperatives is.<sup>9</sup> Is it a crowd from Nineveh that should take some precious goods while escaping or is it the conquering army receiving wages?

Scene 8 shows a total view of the destruction, first in a long shot depicting emptiness, voidance and devastation (shot 27) and then by a series of four close-ups (shots 28-31) - contrasting the close-ups of shots 5-8 - revealing fear and anguish on the side of the survivors. As J. M. O'Brien has shown, these staccato sentences support the terse description of the drama.<sup>10</sup> And maybe the prophet deliberately chooses here those parts of the human body which were thought to react especially to disaster.<sup>11</sup>

Scene 9 contains in a single shot (shot 32) a lament on the destroyed city calling its lost greatness back to mind. In this way the long scenic portrayal of Nineveh's capturing comes to an end.

Scene 10 with its proclamation of the city's devastation (shot 33) is at first sight somehow disturbing or even useless. But shot 34, interrupting shot 33, introduces the Lord as the speaker, so that shot 33 becomes the announcement of how He will deal with Nineveh and the scenes are converted into a prospective vision of these events.<sup>12</sup> In the montage of these scenes there is a rapid succession of shots rich in contrast and without transitions, binding together a couple of insights<sup>13</sup> to form a general portrayal of the city's devastation out of them. Finally Judah's present, which is full of salvation (scene 1), is contrasted by Nineveh's coming punishment and destruction (scene 10).

### 3. Actors and scenery in Nah 2

With regard to the actors, Nah 2 is clearly divided into two sections: scenes 1.2-6 (v1.2-7) and scenes 7-10 (v.8-14).<sup>14</sup> Besides scene 1 dealing with Judah, scenes 2- 6 are full of (male) warriors, also depicting specific parts of forces and weaponry (cf. shot 3: מַפִּיץ, shot 5: מַגֵּן, shot 6: אֲנָשֵׁי-חַיִל, shot 7.9-12: הַרְכָב, shot 8: הַבְּרָשִׁים, shot 13: אֲדִירִים, shot 16: הַסֶּכֶךְ). As soon as the city is fallen (scenes 7 + 8), the city itself is shown as suffering (shots 19b + c) or some women (shot 20) or people without face or proper identity are (cf. shot 22: וְהִמָּה, shot 24: וְאֵין, shots 28-31). By the way of its destruction Nineveh thus seems to lose its identity.

<sup>8</sup> Cf. Coggins R. J. – Recemi S. P., *Israel*, 43.

<sup>9</sup> Also O'Brien J. M., *Nahum*, 61, notes this obscurity of the implied agent.

<sup>10</sup> O'Brien J. M., *Nahum*, 61.

<sup>11</sup> This is suggested by Coggins R. J. Recemi S. P., *Israel*, 44.

<sup>12</sup> Already Elliger K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Maleachi (ATD 25. Göttingen<sup>5</sup> 1964, 12, suggested that some visionary experience could have played a part in the formulation of Nah 2.

<sup>13</sup> Cf. Peter A., *Die Bücher Zefanja*, 118.

<sup>14</sup> This hardly makes unnecessary other subdivisions of Nah 2 undertaken from different literary points of view (cf. e.g. Deissler, A., *Zwölf Propheten II*, 210: 1.2-5.6-11.12-14).

The same can be observed when the scenery is overlooked: Scenes 2-6 name several specific places (shot 3: על־פניך, "before your face = in front of the city"; shot 9: בהוציח, shot 10: ברהבות, shot 15: the city's חומה, shot 17: שְׁעַרֵי הַנְּהַרִית, shot 18: וְהוֹיכֵל). Yet in scenes 7 and 8 there is a lack of any defined locality. Has Nineveh been united into a single field of ruins? Has the city lost any place worthy of notice? E. Achtemeier's remark that the whole chapter is a study in contrast<sup>15</sup> applies especially to this part.

#### 4. Motion in Nah 2

Concerning motion the main plot in Nah 2 reveals a concentric form: Scene 3 (shots 5-8) depicts by means of four stills and close-ups might and force of the invading army. Correspondingly shots 28-31 of scene 8 show the fear and helplessness of those defeated in four stills.

Only scenes 4-7 contain real action, in the course of which scenes 4-6 are more vivid. As soon as the city has fallen (scene 7) the actions are passive (cf. shots 19b + c), slowing down (cf. the participles in shots 21, 22, 24) and finally stop (cf. the missing of any verb in shot 27 introducing scene 8).

So, also this continuous deceleration of motion supports the presentation of Nineveh's destruction. And the notice of the approaching scatterer, the encouragement to defend the city in scene 2 as well as the lament of scene 9 bringing Nineveh's past power back into mind form only a thin shell for the Lord's final proclamation (scene 10) to be fulfilled. At least indirectly He Himself might be the scatterer<sup>16</sup> coming up before the city to devastate it, although we cannot be sure if He really is that person.<sup>17</sup>

#### 5. Conclusion

Our investigation of Nah 2 by way of film analysis elucidates the dramatic vivacity of the Nahum's presentation of Nineveh's destruction. "The reader sees, smells and hears the siege of Nineveh", as J. M. O'Brien has recently noted.<sup>18</sup> He makes use of all conceivable literary remedies and techniques and reveals himself as an eloquent poet<sup>19</sup> to intensify the point of his message to be announced: Nineveh will be destroyed, because the Lord Himself will bring this super-power to its end.<sup>20</sup> Maybe, this prophet would have been a good scriptwriter or director in Hollywood or somewhere else in our film industry, but not only for some kind of fiction, Nahum could also be helpful for documentaries: Nineveh was really destroyed by the Babylonians and Medes 612 B.C.E.

<sup>15</sup> Achtemeier E., *Nahum – Maleachi* (Interpretation). Atlanta 1986, 21.

<sup>16</sup> Brown W. P., *Obadjah through Maleachi* (Westminster Bible Companion), Westminster – Louisville 1996, 75 and O'Brien J. M., *Nahum*, 59f, find here a portrayal of the divine warrior as depicted also in Hab 3; Zech 13; Ps 18; 68; 144; 2 Sam 22. Accordingly Nah 2,4f views the Lord's divine army.

<sup>17</sup> Together with Peter A., *Die Bücher Zefanja*, 120.

<sup>18</sup> O'Brien J. M., *Nahum*, 63.

<sup>19</sup> Cf. Deissler A., *Zwölf Propheten II*, 211.

<sup>20</sup> Cf. Deissler, A., *Zwölf Propheten II*, 204.

Priestly Purity and Social Organisation in Persian Period Judah\*

Joachim Schaper - Tübingen

As can be deduced from the title, the present author assumes that there is a connection and, probably, a mutual interdependence between concepts of priestly purity and the actual social organisation of Achaemenid Judah. We shall address that point in a moment. First of all, however, I shall have to define what I mean by priestly purity. The term is here used to denote the concept – or rather: concepts – of purity that informed the post-exilic Judaeen priesthood and determined its actions and that can be grasped in writings such as the book of Ezekiel, the Priestly Document, the Deuteronomistic History and, of course, the books of Ezra-Nehemiah and of Chronicles. I shall try to gain insights into these concepts of purity, especially into that of P. I shall then try to relate them to the social reality of Achaemenid Judah. My lead question will be: what kind of interaction, if any, was there between the order imposed by priestly purity rules and the order of society in general? What was the relation between purity, holiness and the cult, and how did it affect the way society worked?

In her classic, *Purity and Danger*,<sup>1</sup> M. Douglas summarizes the results of her discussion of Lev. 11:2-32, 41-42 and Deut. 14:3-20 by stating that „holiness is exemplified by completeness. Holiness requires that individuals shall conform to the class to which they belong. And holiness requires that different classes of things shall not be confused.“<sup>2</sup> Holiness is concerned with order, and purity is a means towards holiness. Purity thus upholds holy order, not just among classes of things, but also among classes of people. By the same token, purity provides security. It is easy to see, therefore, that purity can be of prime importance to a whole society. Also, the concept of purity upheld by one segment of society necessarily affects other segments of that society. Inasmuch as the view of purity defines the membership of a given group, it precludes others from that membership. The enforcement of such borders between groups, however, is considered, at least by some of the groups concerned, as necessary and useful.<sup>3</sup>

In this paper, we shall have to be very careful to differentiate between *concepts* of priestly purity and of society in Achaemenid Judah and the social and political *reality* during that period. The Priestly Document and the Holiness Code, to name just two examples, paint the picture of an elaborately structured, hierarchical Israel with precise lines of demarcation between basically three strata of society, i.e. the priests (with the High Priest at their head), the Levites and the Israelites. However, the Israel painted by the

---

\* Paper read at the SBL International Meeting, Berlin on 22 July 2002. I thank Professor R. Albertz and Professor S. Olyan for their kind invitation to contribute to the session „Uncovering Strategies of Religious and Social Control in the Post-Exilic Period“.

<sup>1</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 (repr. London 2002).

<sup>2</sup> M. DOUGLAS, *Purity*, 67.

<sup>3</sup> On establishing status and hierarchy in the priesthood, cf. S. M. OLYAN, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton 2000.

Priestly Writing only vaguely reflects the pattern of Judaeen society in the Persian period. Rather, it is a *conservative utopia* that propagates a concept of order – holy order, indeed – that was presumably shared only by a minority of Judaeans at the time. The same holds true for the concepts of priesthood and the functions of the Levites and the Israelites put forward in the Holiness Code, Ezek. 40-48 and other such texts. P. P. Jenson describes the conservative utopia of P rather appropriately when he says that „[a]ccording to the Priestly world-view, Israel’s social order demonstrated a harmonious and closely related hierarchy of groups, each of which took on particular roles in relation to the cult. Priests, Levites and members of the tribes played roles corresponding to their distance from the sanctuary and their status. The priests were consecrated . . . and had responsibilities in the sanctuary, while the Levites were appointed to guard it . . . . Within these groups there is further grading and differentiation, so that the high priest was superior to his sons . . . , the Kohathites to the other two Levitical clans . . . , and Judah to the other tribes . . .“<sup>4</sup>

This, of course, was too ‚harmonious‘ to be quite true. Why this was so, we shall see soon. Let us just note here in passing that the Priestly Document’s way of establishing order through the imposition of purity rules was applied not just to its vision of society – with the ensuing stratification of that society along the lines of purity and holiness –, but also with regard to the sanctuary and the ritual, and, indeed, the concept of time. P thus established what Jenson aptly calls a „holiness spectrum“<sup>5</sup> that encompasses social as well as ritual and cosmic order. None of the three can be analyzed independently of the others. From the point of view of P, the life of society is structured according to the relation the social groups constituting that society have *vis-à-vis* the cult.

So much for the moment with regard to the utopia propagated by P. What, then, do we know about the social and political reality of Judah in the Persian period?

It was the Persian-appointed פַּחַח who held the ultimate position of power in the province. However, he was not at the head of a Judaeen administrative hierarchy. Rather, he should be thought of as an „overseer“ who kept an eye on the internal self-administration of the province.<sup>6</sup> If no serious trouble was at hand, he would not interfere with the province’s internal politics. This seems to be the reason for the dearth of information about these functionaries in the Bible. The Judaeans properly took notice of them only in times of crisis. Thus, an important governor like Bagohi is practically absent from the Hebrew Bible (but cf. Ezr. 2:14, 8:14 and Neh. 7:7, 18), whereas Nehemiah is given a vast amount of coverage.

The high priest, ranking next to the פַּחַח, was the second most important man in Achaemenid Judah.<sup>7</sup> This becomes obvious from Haggai 1:1 where Zerubbabel ben Shealtiel, the פַּחַח, and Joshua ben Jehozadak, the כֹּהֵן גִּדְלוֹ, are mentioned. The high priest

<sup>4</sup> P. P. JENSON, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTS 106), Sheffield 1991, 147.

<sup>5</sup> P. P. JENSON, *Holiness*, 56-88.

<sup>6</sup> Cf. J. SCHAPER, „Numismatik, Epigraphik, alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda“, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 118 (2002), (150-168) 155-159.

<sup>7</sup> Cf. J. SCHAPER, „Numismatik“, 160-165.

was the head of the college of priests, not just a *primus inter pares* but rather a superior to his colleagues. The temple personnel consisted of the high priest, the priests, the Levites and subordinate officials.

Another important institution of public life was the council of elders, or, in Nehemiah's terminology, the *חריים* (cf., for example, Neh. 2:16). They are also called *ראשי האבות* (cf. Ezr. 2:68). In Aramaic texts, they are designated as *שבי יהודיא* (Ezr. 5:5, 9; 6:7, 8, 14).<sup>8</sup>

In AP 30:18-19 we find the phrases *כהניא זי בירושלם יהונן כהנא רבא וכנחה* and *אוסתן אחזה זי ענני וחרי יהודיא* that also denote these institutions.<sup>9</sup>

The Jewish polity was organised along the lines of the *אבות* בית, and the heads of these *בתי אבות* (those of the laymen as well as those of the priests) congregated in the council of elders as well as in the college of priests.<sup>10</sup> It becomes obvious from Neh. 12:23-24 and Neh. 11:13, 12:12, 22 that Levites and priests, too, were organised in *בתי אבות* (also cf. Ezr. 2:36-39, 40, 61-62; Neh. 7:39-42, 43, 61-63). It is difficult to tell whether Levites and other non-priestly temple personnel belonged to the college of priests.<sup>11</sup> I think it rather unlikely since it was only under Nehemiah that Levites were admitted to the committee responsible for overseeing the temple treasury.<sup>12</sup> In any case, the college of priests was subordinate to the High Priest, as is clear from AP 30:18 where „the High Priest and his colleagues, the priests“ are mentioned.

It is obvious what range of possibilities the new office of High Priest carried in the early post-exilic period.<sup>13</sup> The High Priest controlled and influenced the decisions of one of the three most important institutions in Achaemenid Judah, i.e. those of the college of priests. The other two were the governor and the council of elders. We can safely assume that all three institutions were in constant communication which does not mean, however, that measures taken by the governor had to be agreed with the college of priests and the council

<sup>8</sup> Cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8), 473.

<sup>9</sup> Cf. A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, 108-119 (especially 112) and B. PORTEN and A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English, I: Letters. Appendix: Aramaic Letters from the Bible* (The Hebrew University Department of the History of the Jewish People Texts and Studies for Students), Jerusalem 1986, 68-71 (especially 68).

<sup>10</sup> Cf. J. WEINBERG, „Das *Bēit 'Abōt* im 6.-4. Jh. v.u.Z.“, in: *Vetus Testamentum* 23 (1973), (400-414) *passim*. The *אבות* בית is comparable with agnatic groups in ancient Iran; a *בית אבות* was bigger than a family (cf. *ibid.*, 405). Concerning the lay people's *בתי אבות*, Weinberg concludes that the majority of them had pre-exilic roots and thus had genetic ties with the Judaeon population of the first half of the first millennium B.C. (*ibid.*, 412). Also, he states: „Das „*bēit 'abōt* der achämenidischen Zeit befindet sich in genetischem Zusammenhang mit der *mišpāhā* oder *bēit 'ab* der vorexilischen Gesellschaft. Nur darf dieser Zusammenhang nicht vereinfacht und das *bēit 'abōt* als geradlinige Weiterentwicklung der vorexilischen Institutionen betrachtet werden, denn dazwischen liegt die Vernichtung des jüdischen Staates, die wiederholten Deportationen, die hauptsächlich den südlichen Teil Judas betrafen.“

<sup>11</sup> Cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 473.

<sup>12</sup> Cf. J. SCHAPER, „The Temple Treasury Committee“, in: *Vetus Testamentum* 47 (1997), 200-206.

<sup>13</sup> Cf. J. SCHAPER, „Hohepriester. I. Im Alten Testament“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup>, vol. III, Tübingen 2000, col. 1835-6.

of elders<sup>14</sup> – although it is likely that governors consulted both Judaeen institutions when grave matters were at hand.<sup>15</sup>

There was yet another political institution in Persian period Judah whose influence, however, was rarely felt: the קהל („people’s gathering“; cf. Ezr. 10:1, 12, 14; Neh. 8:2; 2 Chron. 20:14; 23:2) or קהלה (Neh. 5:7). Such gatherings were called only in rare cases and had no part in the day-to-day running of the province, but they could act as a corrective<sup>16</sup> or to confirm a decision.<sup>17</sup>

From this brief sketch of the social and political reality of Achaemenid it should have become obvious in what sense the Priestly Document, Ezek. 40-48 and the book of Chronicles provide us with *utopias* of Israel rather than mirrors of its post-exilic situation. The latter seems to be more or less accurately reflected in the book of Ezra-Nehemiah, read in conjunction with the Elephantine documents.

There is, however, a certain degree of overlap between the structure of the ideal Israel and that of Achaemenid Judaeen society. Both ideally and historically, the High Priest is the highest-ranking Judaeen and is surrounded by concentric circles of cultic personnel. Both in the priestly utopia and in Judaeen reality, there is the vast majority of those who have no official role in the cult. But there also is one significant difference: the utopian ideal paints the cult as *the* all-important institution around which the whole of Israel is gathered, with which every Israelite is aligned and to which everyone, to a greater or lesser degree, contributes. Judaeen reality, however, was a different matter. Both Nehemiah and Ezra had to deal with problems that originated from what one may call a lack of interest in correct cultic procedure on the part of both the laity and the priests, including other temple personnel.

However, such behaviour is not at the centre of attention of the present study. I am interested, rather, in the way concepts of purity – especially priestly purity – affected the society of Achaemenid Judah. A prime example is the usage of the term ברל in certain parts of the Hebrew Bible and the insight it provides into the relation between concepts and actions during that period. As C. E. Carter has pointed out, the term has three major meanings in its different contexts.

The first usage confers the notion „to designate or separate for a specific purpose“, such as military service (1 Chron. 12.9), or the cities of refuge (Deut. 4.41; 19.2, 7). When applied to the cultus, this usage of the word refers to the selection of people or tribes for particular cultic duties.<sup>18</sup> In this way, the Levites are „separated“ from Israel in Num. 8:14. This usage is found right across the board; cf. Num. 8:14; Deut. 4:41, 10:8, 19:2,7; 1 Chron. 12:9, 23:13, 25:1.

<sup>14</sup> Cf. K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 163.

<sup>15</sup> Cf. GALLINGS remarks (ID., *Studien*, 163) concerning the requested directed at Bagohi by the Jews of Elephantine.

<sup>16</sup> Attendants were able to use the opportunity to protest against a measure that was being planned, cf. Ezr. 10:15. In one case, the קהל was entirely devoted to protest (Neh. 5:7).

<sup>17</sup> Cf. the function of the קהל during the reading of the Torah (Ezr. 8,2): the occasion is used to familiarize the people with the Law and to enlist their support for its introduction (cf. Ezr. 8:9, 12).

<sup>18</sup> C. E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (JSOTS 294), Sheffield 1999, 312.



The second usage carries the idea of physical separation, as in the creation account of Gen. 1 and in the story of Israel's separation from the rebellious men around Korah, Dathan and Abiram in Num. 16:21.<sup>19</sup> In like manner, the term is applied to the separation of the Israelites from their foreign wives and from foreign people generally in Ezr. 10:11 and Neh. 9:2; 13:3. For similar usage, cf. also Exodus 26:33, Deut. 29:20 and Ezek. 42:20.

The third usage carries the meaning „to separate or to sever“;<sup>20</sup> it serves as a cultic term used in the context of sacrifice where the treatment of sacrificial animals is concerned; cf. Lev. 1:17; 5:8.

The interesting point is that the term ברל bridges the gaps between various different strands of Old Testament literature. As we have seen, it occurs in Priestly passages as well as in Deuteronomy, Ezra-Nehemiah and Chronicles. Concerning Ezra-Nehemiah, Carter rightly points out that „[a]lthough many of the nuances of ברל discussed above are present in Ezra-Nehemiah, the idea of physical separation is most common and is developed in two ways. This separation is always from some type of uncleanness, usually related to foreigners; sometimes the emphasis is placed on the act of separation itself, while in other cases one separates oneself *from* the impurity of the nations *to* or *for* obedience to YHWH and/or the Torah.“<sup>21</sup>

Obviously ברל is a many-sided term. It is a remarkable feature of the uses it is put to in the Hebrew Bible that they all converge in the underlying concept of „making a distinction“<sup>22</sup> and that it is a term which came to prominence only in the exilic and the Persian periods. The first important question we shall have to address is how exactly the term is used to bridge gaps between different aspects of Judaeen life during that period. A prime example is provided by the use of ברל in P. The tone is set by its use in the creation account of Genesis 1 to denote God's action of separating the elements and day and night; cf. Genesis 1:4, 6, 7, 14, 18. As W. H. Schmidt has demonstrated, God is here described as a God of *order* rather than a mythic *producer* of the elements.<sup>23</sup> Since the creation account set the tone for all that followed in P – and, later, for the whole of the Pentateuch –, *order* is right from the start associated with the deity. As B. Jacob points out in his monumental commentary on Genesis, „order equals separation“: „Nach der ersten Schöpfung von Himmel und Erde besteht Gottes Werk in Ordnung, Ordnung aber ist Scheidung.“<sup>24</sup> Whenever ברל occurs in later parts of P – and, by extension, in the Pentateuch – the reader is reminded of God's first act of separation in Gen. 1, an act constitutive of creation. The implication is that all those who engage in acts of ברל in a way partake in God's activity

<sup>19</sup> Cf. C. E. CARTER, *Yehud*, 312.

<sup>20</sup> Cf. C. E. CARTER, *Yehud*, 312.

<sup>21</sup> C. E. CARTER, *Yehud*, 312.

<sup>22</sup> C. E. CARTER, *Yehud*, 311.

<sup>23</sup> W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967, 99-103, 167-169.

<sup>24</sup> B. JACOB, *Das Buch Genesis*, Berlin 1934 (repr. Stuttgart 2000), 33. Cf. *ibid.*: „Bei keinem Werke, bis auf den Menschen, fehlt das Wort Scheidung oder Artung, dieses für die organischen Wesen (Pflanzen und Tiere), jenes bei den Ordnungen für Zeit und Raum: Tag und Nacht, Himmel und Erde (Festland und Meer). Nach der ersten Schöpfung von Himmel und Erde besteht Gottes Werk in Ordnung, Ordnung aber ist Scheidung. Darin spricht sich ein priestertlich-aristokratischer Sinn für Gliederung und Schranke, Maß und Eigenart, die Abneigung gegen Vermischung und Unterschiedslosigkeit aus.“

and contribute to the *creatio continua*. Each act of ברל constitutes in its own, small way a *restitutio in integrum* of creation. It is not surprising that ברל is predominantly used with reference to *priestly* activity.

ברל is essentially a wholeheartedly positive term. In P, it often refers to acts that are constitutive of the ideal Israel, as becomes obvious from, say, Num. 8:14 and 16:9 that speak of the separation of the Levites from the Israelites by Moses and YHWH respectively (cf. Deut. 10:8; YHWH as „separator“). Furthermore, the term denotes, in P, the elevated position of certain priests; cf. Num. 16:21. This use of ברל is also reflected in Chronicles and Ezra-Nehemiah, books that are heavily influenced by the P document; cf. 1 Chron. 23:13; Ezr. 8:24 and also 1 Chron. 25:1, Ezr. 10:16. In Deut. 29:20 and Ezr. 10:8, the term refers to the exclusion of transgressors from the community.

As is obvious, and has been pointed by, among others, J. Begrich<sup>25</sup> and, following him, B. Otzen,<sup>26</sup> there is an intimate connection between the term ברל and the dichotomies between pure and impure and between holy and profane; cf. Lev. 10:10 (!); 11:44, 47; 20:25-26. For priests not to separate the holy from the profane and the pure from the impure is considered a violation of God's Torah and indeed a desecration of God himself; cf. Ezek. 22:26 and Ezek. 44:23.

To differentiate (ברל) between pure and impure, holy and profane was one of the main preoccupations of the religious élites of post-exilic Judah. To extend the concept of ברל to the separation of Israel from the nations must have seemed natural; cf. Exodus 19:6 and, following it, Ezr. 6:21, Neh. 9:2; 10:29. ברל thus assumed yet another meaning; from then on it has been intimately bound up with the concept of the election of Israel. It is further applied to divorcing foreign wives (Ezr. 9:1; 10:11) and to separating from those who are perceived as foreigners (Neh. 13:3; Isa. 56:3).

We have several instances of a concept of establishing order through separation. One could sum up all of the above by saying that the Priestly Document deals with a binary world.<sup>27</sup> pure and impure, holy and profane, priests and non-priests, Israel and the nations. It is decisive to realise that social anthropology offers a way of understanding this phenomenon. D. P. Wright adopts models of social anthropology to the understanding of, in Wright's words, the „spectrum of priestly impurity“.<sup>28</sup> Wright's study provides one central insight that is relevant to this study: the system of graded impurities imposed on the Israelites „creates“, in Wright's words, „for the society's members a ubiquitous and perpetual experience of purity and impurity. . . . Members of society might tend to categorize actions by one of the two states. Even when the system has not specifically labeled the nature of an act, the structure of thought could lead to classification“.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> J. BEGRICH, „Die priesterliche Tora“ (1936), in: ID., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 21), München 1964, 232-260, especially pp. 235-236.

<sup>26</sup> B. OTZEN, „ברל“, in: TWAT 1 (1973), col. 518-520.

<sup>27</sup> Cf. S. M. OLYAN, *Rites*, 3-5 and *passim*.

<sup>28</sup> D. P. WRIGHT, „The Spectrum of Priestly Impurity“, in: G. A. ANDERSON and S. M. OLYAN (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOTS 125), Sheffield 1991, 150-181.

<sup>29</sup> D. P. WRIGHT, „Spectrum“, 176.

It was the aim of the Priestly Writing to inculcate in the Israelites a sense of that binary world, to make them think in terms of pairs of opposites in order to sharpen their sensibility for matters of purity. The ultimate aim was to constitute Israel as a holy people, i.e. a people in accordance with its god. As it says in Lev. 19:1: „Say to all the congregation of the people of Israel, You shall be holy; for I the LORD your God am holy.“ (RSV) As M. Douglas points out, „[t]he precepts and ceremonies alike are focussed on the idea of the holiness of God which men must create in their own lives. So this is a universe in which men prosper by conforming to holiness and perish when they deviate from it.“<sup>30</sup> Of course, no segment of life could be considered exempt from that. Lev. 20:24-26 provides a perfect example of the intertwining of the individual and the social and the divine and the human:

„But I have said to you, ,You shall inherit their land, and I will give it to you to possess, a land flowing with milk and honey.‘ I am the LORD your God, who *have separated* you from the peoples. (אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי אִתְּכֶם מִן־הָעַמִּים)

You shall therefore *make a distinction* (וְהִבְדַּלְתֶּם) between the clean beast and the unclean and between the unclean bird and the clean; you shall not make yourselves abominable by beast or by bird or by anything with which the ground teems, which *I have set apart* for you to hold unclean. (הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטָמֵא)

You shall be holy to me; for I the LORD am holy, and *have separated* (וְאַבְדַּלְתִּי) you from the peoples, that you should be mine.“ (RSV)

This passage, although not taken from P, but from the Holiness Code, contains the quintessence of the priestly view of purity and holiness. The term *בדל* opens the door into the binary priestly world. The authors behind P tried to impose their view of the matter on the populace of Persian period Judah but, as we deduced earlier from Ezra-Nehemiah and the Elephantine papyri, never really succeeded. Many Judaeans will have been indifferent, some actively opposed to the Priestly concept, cf. Isa. 59:2 and its polemics against the concept of *בדל* as employed in Lev. 20:24, 26 and 1 Kings 8:53.

Much later, however, the Priestly concept succeeded, having been transformed and extended to *all* Judaeans by the Pharisaic movement. In the Persian period, though, the gap between the cultic and social utopia of P and the social reality of Achaemenid Judah could not be closed. The authors behind P and its successive extensions and those influenced by their thought, not least Nehemiah and Ezra, never quite succeeded. The Levites and the Pharisees carried on their work and *did* succeed, but not until several centuries later.

<sup>30</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, 63.

## The Replacement of a Queen: Vashti and Saul Compared

Sabine Van Den Eynde - Leuven

### 1. INTRODUCTION

The story of Saul and the Amalekites (1 Sam 15) is often referred to when the conflict between Mordecai and Haman in the book of Esther is discussed. According to the communis opinio, this story provides the necessary background information to fully understand their clash. Mordecai is portrayed as a son of Kish (Est 2:5), just as Saul. Haman is said to be an Agagite (Est 3:1). Since Agag was the Amalakite king to be destroyed by Saul, the presentations of Mordecai and Haman already indicate their function in the text. Haman is the "born enemy" of the Jewish people, whereas Mordecai (together with Esther) will have to defeat him, as once Saul should have done. The author of the text of Esther obviously knew the story on the fight against the Amalakites and made use of them in order to portray his characters as main enemies.<sup>1</sup> In this short note, I will explore some other links between the story of Saul and the book of Esther. More precisely, I will argue that the replacement of queen Vashti is build upon the model of the replacement of Saul by David, as part of a specific strategy of the author.

### 2. THE REPLACEMENT OF A ROYAL FIGURE: THE STORIES OF VASHTI AND SAUL

At the beginning of the book of Esther, the Persian king is exposing his wealth and power to all his princes by offering a banquet during no less than six months. Thereafter, he offers a banquet to the inhabitants of his capital city. As the crown upon the festivities, he orders the appearance of his queen Vashti. When the servants convey this order, she refuses. Her motivations for not showing up are not mentioned. The king is angry, and turns to his advisors. They make the event into a national crisis and a threat to the complete social order<sup>2</sup> in the Persian reign by exaggerating what the queen has done. Not only to the king, but also to all the princes and all the peoples is her crime. Instead of the desired glory, Vashti will bring contempt over every man in the kingdom. Therefore, Memucan advises the king to send out a royal decree that can not be revoked. Vashti should be forbidden ever to come into the king's presence again, and her royal status should be given to somebody else. Before the king can change his mind, a beauty contest is organised. When the king meets the beautiful Esther, she pleases him and he makes her queen instead of Vashti.

The story of the replacement of Saul (1 Sam 15) is at first sight quite different. Samuel orders Saul in the name of God to fight Amalek. No one should be spared, neither people nor cattle. Saul indeed conquers the Amalekites. Together with his people, though, he spares the lives of the king Agag and the best of cattle. Therefore, God repents that he made Saul king, for he

<sup>1</sup> T.K. Beal, *Esther*. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry (Collegeville, Minnesota 1999), p. 45-46; F.W. Bush, *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary 9 (Dallas Texas, 1996), p. 383-384; D.J.A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story*, JSOTSS, 30 (Sheffield, 1984), p. 13-15; M.V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*. Studies on Personalities of the Old Testament (Columbia SC, 1991), p. 42; G. Gerleman, *Esther*, *Biblicher Kommentar Altes Testament* (Neukirchen/Vluyn, 1973), p. 90-91; C.A. Moore, *Esther*, *Anchor Bible* (Garden City NY, 1971), p. 35; S. P. Re'em, *Israel among the nations. A Commentary on Esther*, *International Theological Commentary* (Grand Rapids/Edinburgh, 1985), p. 119; 121.

<sup>2</sup> Thus T.K. Beal, *op.cit.*, p. 13; M.V. Fox, *op.cit.*, p. 21.



(personal suffix)". This similar formulation can hardly be coincidental. The author links the substitution of Vashti with the replacement of Saul, by using the same phraseology.

### 3.3. *The Motivation for the Replacement of the Royal Figure*

Apart from the formulation of the verdict, the rationale for the replacement of the royal figure is the same as well. In both cases, the direct reason is disobedience to a given order. In the case of Saul: disobedience to God's word as conveyed by Samuel, in the case of Vashti: defiance of the king's word as conveyed by his servants. Moreover, in both cases, the act of disobedience is taken very seriously since it stands for a graver offence. Non-compliance is considered to be rebellion and stubbornness, which is as grave as the sins of divination, iniquity and idolatry according to 1 Sam 15:23. The refusal of Vashti is a crime to every man in the kingdom, since all women will likewise look upon their husbands with contempt (Est 1:18).

### 3.4. *The Irrevocability of the Decision taken*

Apart from the above-mentioned specific common elements, some shared elements are not exclusively typical for these stories only. Yet, since they occur in both stories, they add to the similarities between the stories. The motif of the irrevocability of the decision is such an element. This motif is inherent in the law of the Persians and the Medes, which cannot be revoked (Est 1:8; cf. Dan 6:8,12,15). Yet, it is repeated when the servants notice that the king remembers Vashti, what she has done, and what has been decided against her. Before he can change his mind, the servants suggest a beauty contest, which makes the rejection of Vashti permanent (Est 2:1-2). In 1 Samuel 15, this motif of irrevocability is present in verse 29: God will not lie or repent. Though Samuel himself grieves over Saul, God makes his decision irrevocable by sending him to anoint a new king (1 Sam 16:1).

### 3.5. *The Motif of the Good-looking Hero/Heroine*

The "beautiful appearance" motif can be found back in many stories. It seems to indicate the hero or heroine, as well as the divine favour. In the same way, Joseph, Moses, Saul, David, and Judith are all beautiful/good to look at (Gen 39:6; Exod 2:2; 1 Sam 9:2; 1 Sam 16:12; Jdt 8:7). All these persons are chosen/sent to save their people. Both persons who replace the previous royal figure are said to be good-looking (David: 1 Sam 16:12; Esther; Est 2:7), a quality in common with their predecessor (Saul: 1 Sam 9:2; Vashti; Est 1:11). In the book of Esther, this motif plays an important role to the story, since being beautiful was a requirement to become queen.<sup>3</sup> Simultaneously, her beauty contributes to the expectation of the reader that she will be the one who saves her people.

To sum up: the stories of Vashti and of Saul can be described as a "replacement of a royal figure" story. Typical for these specific replacement stories is, however, that the replacement is – at least according to the story – legal and non-violent. Moreover, the phraseology of the decision that the royal status should be given to someone else is very similar. The rationale for the replacement is in both cases the same: disobedience to a given order, which is taken as a symbol for an even graver offence. The decision taken is irrevocable. The replacements of the royal figure both answer the traditional description of the hero/heroine chosen and sent to save the people. Moreover, both predecessors are handsome as well. All these aspects together lead to the conclusion that the author of Esther made not only use of 1 Sam 15 as a

<sup>3</sup> This is usually the only explanation given to Esther's beautiful appearance in Est 2:7. cf. F.W. Bush, *op.cit.*, p. 367; T.K. Beal, *op.cit.*, p. 29-30.

background for the conflict between Mordecai and Haman, but also for the replacement story in Esther 1-2.

#### 4. CONSTRUCTING LINKS BETWEEN SAUL AND VASHTI, DAVID AND ESTHER

Once the similarities are stated, one question remains: why? Why portraying the substitution of Vashti by Esther in the same way as the replacement of Saul by David? I would argue that the author of Esther made use of several aspects of the stories on Saul and David, since this has as an effect that Esther is implicitly portrayed as a new David. She is the better queen than Vashti, as David is the better king than Saul. Moreover, the parallels evoke the question: is Esther God's chosen queen? In the story of Saul, God's presence, intentions, actions are clearly mentioned. The replacement of Saul is intended by God, and the new king is God's choice. In the Book of Esther, God is no character in the story, and even not ever referred to at all. Still, this silence speaks of God, or at least, of the possibility that God is active in the events. As M.V. Fox clearly enumerates,<sup>4</sup> several aspects of the book have been used as evidence for God's active presence: allusions and hints (such as the certain rescue "from another place"); the many coincidences (such as the fact that there is a vacancy of queenship, that Esther meets the criterion of beauty, that she is chosen out of all her competitors etc.); the many reversals which can be taken as a sign of God's intervention; the theme of the survival of the Jews, which is in line with God's will. All of these aspects can, however, also be explained without a divine intervention. According to Fox, it can never be decisively determined whether God is present or not. This is, in his view, a careful construction. The author is not absolutely certain about God's role in history. Fox concludes: "the author conveys his belief that there can be no definitive knowledge of the workings of God's hand in history. Not even a wonderful deliverance can prove that God was directing events; nor could threat and disaster prove his absence."<sup>5</sup> This does not, however, mean that the book of Esther contains no theology. The underlying theology is one of *possibility*: the possibility that God is present and active in history, thus Fox. In my opinion, this is exactly what the author creates when he describes the replacement of Vashti in terms of the replacement of Saul: a hint to a possible activity of God in these events. It is possible that God's hand is present in this replacement by Esther, since God once rejected Saul in order to give his kingship to another, who is better than he. It is possible that God is fighting with Esther and Mordecai against "Amalek" as once is said that YHWH will fight Amalek from generation to generation (Exod 17:16).

#### 5. CONCLUSION

The book of Esther does clearly use the story of 1 Samuel 15. The text does not only hint at the function of Mordecai and Haman in the story by making of Mordecai a descendant of Saul and of Haman a born enemy of the Jews. It also builds up the replacement of Vashti with elements of the replacement of Saul. This construction fits a general strategy of the author: creating hints at the possibility that God is present in the events. More precisely, the author opens the possibility that God is at work in the replacement of Vashti, as well as in the choice of the beautiful Esther as the new queen.

---

<sup>4</sup> M.V. Fox, *op.cit.*, p. 240-244.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 247.

## Zu Kolometrie und strophischer Struktur von Psalm 111 / || mit einem Seitenblick auf Psalm 112

*Beat Weber, Birmmoosstr. 5, CH-3673 Linden BE (Schweiz)*

Ps 111 ist (wie auch Ps 112) ein alphabetisches Zeilen-Akrostichon. Mit andern Worten: Jede der 22 Zeilen fängt mit einem anderen Konsonanten an und zwar in der Abfolge des hebräischen Alphabets, d.h. von א (1a) bis ת (10c). Soweit, so klar. Unklarheiten bestehen in der Frage, wie die Zeilen zu Versen zusammenzustellen sind (Kolometrie), und wie (und ob überhaupt) die Verse sich zu Strophen (bzw. Stanzen) zusammenfügen (strophische Struktur). "Formalia" sind in verspoetischer Literatur bedeutungshaltig, weil "Gehalt" und "Gestalt" sich wechselseitig bedingen. Deshalb sind diese Fragen, denen die nachfolgenden Überlegungen gewidmet sind, für die Erhebung des Aussagegefalles dieses Psalms von Belang.

Manche Ausleger gehen im Blick auf die Kolometrie (unbesehen) vom masoretischen Text (M) aus<sup>1</sup>, nach welchem Ps 111 (wie auch Ps 112) – nach der Eröffnungszeile הַלְלוּ יְהוָה, die den Psalm kontextuell verklammert – in acht Bikola (1–8) und zwei Trikola (9–10) segmentiert wird. Wie das Beispiel der Psalmen zeigt, kann der Kolometrie von M zwar mehrheitlich gefolgt werden, aber nicht immer ist die masoretischen Interpunktion bei der Abgrenzung der Verse bzw. der Zuordnung von Verszeilen zu Versen stimmig.<sup>2</sup> Eine kolometrische Bestimmung dieses Psalms ist umso mehr ratsam, als der *Parallelismus membrorum*, insbesondere dessen semantische Form, nicht stark entwickelt ist.

Dennis Pardee kann in seiner eingehenden Untersuchung parallelistischer Strukturen zeigen, dass in Ps 111 die Kargheit semantischer Parallelität der Verszeilen durch grammatikalische und damit funktionale Parallelismen kompensiert wird.<sup>3</sup> Die ältere, noch von Hans-Joachim Kraus vertretenen Auf-

<sup>1</sup> Wo in Aufsätzen (leider) keine Übersetzung mit ersichtlicher Gliederung geboten wird, ist ein kolometrisches Urteil nicht ersichtlich bzw. man hat anzunehmen, dass der Ausleger hierin keine Probleme sieht und M folgt.

<sup>2</sup> So ist z.B. Ps 59,4–6 nicht als eine Abfolge von Trikolon – Bikolon – Trikolon, sondern als vier Bikola zu bestimmen. Vgl. dazu B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 262.

<sup>3</sup> Vgl. D. PARDEE, *Acrostics and Parallelism: The Parallelistic Structure of Psalm 111*, *Maarav* 8 (1992) 117–138, 130–133.



fassung, dass Ps 111, der Akrostichie entsprechend, durchgehend aus Monokola bestehe, d.h. jede Zeile mit ihren 3–4 Akzenten zugleich ein Vers sei, ist abzulehnen.<sup>4</sup> Eine solche Auffassung vermengt Akrostichie und Kolometrie; ein Psalm mit durchgehenden, ohnehin seltenen Monokola wäre im Psalter singular. Soweit ich sehe, wird diese Auffassung heute auch nicht mehr vertreten. Gleichsam in die entgegengesetzte Richtung geht der Vorschlag von Leslie C. Allen, der einen Vorschlag von J. Schildenberger aufnehmend, nach zwei Bikola zu Beginn (1ab, 2ab) die Verse 3–8 als vier Trikola (3ab4a, 4b5ab, 6ab7a, 7b8ab) liest.<sup>5</sup> Dagegen ist zu sagen, dass (1.) die Wahrscheinlichkeit gross ist, dass 3b in Analogie zu 10c als Schlusszeile eines Verses fungiert; (2.) nach den nominalisierenden Aussagen von 2f. mit dem Wechsel zur *qtl*-Aussage von 4a ein Verseinschnitt gegeben ist; (3.) die "Gnaden"-Formel von 4b sich eher als Zweitzeile zu 4a denn als Erstzeile zu 5ab fügt, zumal auch in Ps 112,4 damit ein Vers abgeschlossen und nicht eröffnet wird<sup>6</sup>; (4.) die nominalisierende Verszeile 7a nicht mit den heilgeschichtlichen *qtl*-Aussagen von 6ab zu verbinden ist, sondern zusammen mit 7b eine Versaussage zu den Geboten Gottes macht (vgl. auch die wurzelidentischen Begriffe אָמַר 7a und אָמַרְתִּים 7b). Was 1–8 betrifft, besteht also kein Grund, von der masoretischen Gliederung in Bikola abzurücken.

Anders stellt sich der Sachverhalt im Blick auf 9f. dar, zumal Trikola ohnehin seltener sind, und die Parallelität der jeweils drei Zeilen keineswegs schlüssig ist. Im Blick auf die Parallelität von 9ab mit 5ab ist die Annahme naheliegender, dass *beide* Verse mit der Aussage לעולם בריוו abschliessen. Vers 9c dagegen setzt mit einem neuen Gedanken ein, der sich mit 10a zu einem weiteren Bikolon fügt, da beide Zeilen offensichtlich durch das Moment der "(Gottes-)Furcht" aufeinander bezogen sind (vgl. גִּוַר 9c, יָרֵא 10a). Eigentlich würde sich 10b in seiner weisheitlichen Aussage an 10a anschliessen; doch ist eine Konfiguration: Trikolon (9c10ab) – Monokolon (10c) selten und kaum naheliegend, ausserdem ist von einem bewussten Rückbezug von 10bc zu 3ab auszugehen (vgl. die Identität der Versschlüsse auf לעד עמדה 3b.10c und die Relation von Gottes Wirken in 3 und menschlichem Tun in 10), so dass auch für die beiden Schlusszeilen des Psalms eine Lesung als Bikolon anzunehmen ist. Der von Pardee erhobene Befund bestätigt diese Kolometrie insofern – obwohl Pardee selbst 9f. als zwei Trikola beibehält –, als grammatikalische Verszeilenparallelismen besser mit drei Bikola (9ab, 9c10a, 10bc) als zwei Trikola (9abc, 10abc) übereinstimmen.<sup>7</sup> Damit kommen wir zum Schluss, dass Ps 111 ausschliesslich aus Bikola besteht<sup>8</sup>, nämlich elf an der Zahl.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen 60–150 (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn<sup>5</sup>1978, 940, darauf S. Mowinkel verweist.

<sup>5</sup> Vgl. L.C. ALLEN, Psalms 101–50, revised (WBC 21), Nashville 2002, 120–123.

<sup>6</sup> So übrigens auch ALLEN, Psalms 101–50, 127.

<sup>7</sup> Vgl. PARDEE, Acrostics, 126f. (9ab: direktes Objekt – Verb – Modifizierer / Verb – Modifizierer – direktes Objekt; 9c10a: Prädikat [im Nominalsatz] – Subjekt / Prädikat [im Nominalsatz] – Subjekt; 10bc: Prädikat [im Nominalsatz] – Modifizierer / Subjekt – Verb – Modifizierer).

<sup>8</sup> Immer abgesehen vom einleitenden יהוה לעליו.

<sup>9</sup> So mit K. SEYBOLD, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 440. Auch ALLEN, Psalms 101–50, 121, stimmt hinsichtlich 9f. mit unserem Befund, nämlich der Interpretation als drei Bikola, überein.

Gegenüber der kolometrische Bestimmung hat zumindest in der neueren Psalmenforschung die Frage der (strophischen) Struktur von Ps 111 stärkere Beachtung gefunden.<sup>10</sup> Allerdings ist das Ergebnis kontrovers und reicht von der Meinung, dass Ps 111 nicht in Sinneinheiten eingeteilt werden könne und deshalb keine Makrostruktur aufweise (Pardee), bis hin zur Skizzierung einer ausgeklügelten, vielschichtigen Struktur im Blick auf Ps 111 (Auffret). Der kürzlich neu aufgelegte und inhaltlich aufdatierte Kommentar von Allen bietet eine Übersicht der Einteilungsvorschläge, die wir hier tabellarisch wiedergeben<sup>11</sup> und ergänzen<sup>12</sup>:

E.J. Kissane:	1ab   2-4a   4b-7a   7b-9   10
J. Schildenberger (1960):	1ab   2-7a   7b-10
J. Schildenberger (1980):	1-2   3-7a   7b-10
P. van der Lugt:	1aß-4   5-8   9-10
P. Auffret (1980):	1aß-2   3-4   5-6    7-8   9   10 (ABCA'C'B')
P. Auffret (1997) <sup>13</sup> :	1aß-2    3-10: 3-4   5-6   7-8   9   10 (3-10: ABCB'A')
R. Scoralick:	1-2   3-10 (mit Konzentrik um die Mitte 7-8)
K. Seybold:	1aßb   2-3   4-6   7-9b   9c-10
J.P. Fokkelman:	1-3   4-6    7-8   9-10
L.C. Allen (2002) <sup>14</sup> :	1aßb   2-7a   7b-10

Die Liste, die sich noch verlängern liesse, macht deutlich, dass noch kein Strukturvorschlag allgemeine Akzeptanz gefunden hat. Die für diesen relativ kurzen Psalm stattliche Zahl von Wort- und Wurzelwiederholungen innerhalb des Psalms<sup>15</sup> hat offensichtlich dazu verleitet, anhand deren Verteilung die Makrostruktur des Psalms zu erheben (P. Auffret, R. Scoralick). Der hier vorzulegende Strukturvorschlag orientiert sich zum einen an der anhand vieler Psalmenbearbeitungen gewonnenen Einsicht, dass strophische Einheiten in der Regel einen ähnlichen Umfang aufweisen (strophische Regelmässigkeit), zum andern an hervorstechenden Markierungen, mittels derer auf strophische Abschnitte bzw. strophische Interrelationen hingewiesen wird.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu den bereits genannten Aufsatz von PARDEE, *Acrostics*, ferner namentlich die drei 1997 erschienenen Beiträge: P. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire des Psaumes CXI et CXII*, VT 30 (1980) 257-279; P. AUFFRET, *Grandes sont les œuvres de Yhwh: Étude structurelle du Psaume 111*, JNES 56 (1997) 183-197; D. PARDEE, *La structure du Psaume 111 - Réponse à P. Auffret*, JNES 56 (1997) 197-200; R. SCORALICK, *Psalm 111 - Bauplan und Gedankengang*, Bib. 78 (1997) 190-205.

<sup>11</sup> Vgl. ALLEN, *Psalms 101-50*, 123f.

<sup>12</sup> Vgl. SEYBOLD, *Psalmen*, 441f.; J.P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*, Louisville - London 2001, 217.

<sup>13</sup> Auffret bietet eine Fülle von Einzelheiten und "Strukturen", so dass leider nicht (immer) klar ist, von welcher Hauptstruktur er ausgeht. So erwähnt er auch eine zweite Struktur mit der Gliederung 1-2 | 3-5 | 6-8 | 9-10.

<sup>14</sup> Die beiden entlegen publizierten Aufsätze von J. Schildenberger, denen Allen sich (weitgehend) anschliesst, konnten von mir leider nicht eingesehen werden.

<sup>15</sup> Dazu PARDEE, *Acrostics*, 122: "Of the total of forty-nine roots used in this poem, sixteen (nearly a third) are repeated more than once, of which a quarter are particles."

Als hervorstechend kann sicher gelten, dass 3b (וַצַדִּיקוּ עִמְדָה לְעַד) unter Modifikation des ersten Nomens in der Schlusszeile des Psalms, 10c (וְהִלְחִי עִמְדָה לְעַד), aufgenommen wird. Ähnlich erscheint die Zeile 5b (זִכְרֵךְ לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ), ebenfalls unter Modifikation des ersten Wortes, das nun aber ein konjugiertes Verb im *yqtI*- bzw. *qtl*-Modus ist, in 9b (צִוְהֵ-לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ) wieder. Zumal Zeitaussagen öfters Strophenschlüsse markieren,<sup>16</sup> legt es sich nahe, dass diese vier b-Zeilen mit ihrer Zeitbegrifflichkeit hier nicht nur einen Vers-, sondern auch einen Strophenschluss anzeigen. Sieht man von der einleitenden Bekundung ab (1ab), so ergibt sich dadurch tatsächlich ein hymnisches Corpus mit fünf gleichmässigen Strophen zu je vier Zeilen (d.h. je zwei Bikola), von denen alle ausser der mittleren mit einer zeitlichen Aussage, die mit לְעַד (3b.10c) bzw. לְעוֹלָם (5b.9b) gebildet werden, schliessen. Als strophische Struktur von Ps 111 ergibt sich demzufolge:

1ab || 2-3 | 4-5 | 6-7 | 8-9b | 9c-10

Da sich je zwei Schlusszeilen entsprechen, ist damit zugleich die Interrelation der fünf Hauptstrophen II-VI angezeigt. Es handelt sich um eine chiasmische Strophenanlage nach dem Schema ABCB'A' um das Zentrum 6-7 (= C) herum. Damit ist aus relativ einfachen Beobachtungen eine transparente Struktur gewonnen. Mit einigen zusätzliche Hinweisen, die nicht mehr als erste Anstösse für eine Gesamtinterpretation sein können und wollen, soll die gefundene strophische Struktur nun weiter plausibilisiert werden.

Die Leitwurzel dieses Psalms ist עִשָּׂה, welche in verbaler und nominaler Form insgesamt sechsmal erscheint; und zwar taucht – ausgenommen die kurze Einleitungsstrophe (1ab = Strophe I) – in jeder Strophe *ein* Beleg auf mit Ausnahme des Psalm-Zentrums (6-7 = Strophe IV = C), wo das Nomen *zweimal* erscheint (הַמַּעֲשֵׂה pl 6a.7a). Damit ist die Mitte der chiasmischen Gesamtanlage des Psalms betont bzw. gewichtet. Im Zentrum steht denn auch die doppelte Gestalt von JHWHs "Taten": als heilsgeschichtliche Offenbarung seinem Volk gegenüber, das das Erbteil der Nationen empfängt (6ab), und als zuverlässige Rechtsäusserung, die sich an den gegebenen Ordnungen mit ihrem Wegweisungscharakter zeigt (7ab). In der Psalm-Mitte sind also in subtiler Weise Gottesgeschichte, die "Macht seiner Taten" (מַעֲשֵׂיו 6a), und Gottesrecht, die "Taten seiner Hände" (מַעֲשֵׂי יָדָיו 7a), aufeinander bezogen und miteinander verzahnt. Von dieser Einheit her ist der Psalm zu verstehen, und von dieser Mitte her sind die übrigen עִשָּׂה-Wurzelbelege und damit die Konturen der Strophenaussagen zu erfassen.

Als erster, innerer Ring (B/B') sind die Stanzen III (4-5) und V (8-9) um den Psalmkern gelegt. Sie thematisieren einerseits Gottes "Gedenken" (זָכַר 4a.5b, Stropheninclusio), andererseits seine Zuverlässigkeit und v.a. die anhaltende Dauer (לְעוֹלָם 8a.9b, Stropheninclusio). Aufeinander bezogen sind sie durch die Referenz auf "seinen immerwährenden Bund" (בְּרִיתוֹ לְעוֹלָם 5b.9b), der einmal von Gott "verordnet" wurde (צִוְהֵ 9b, *qtl*) und an den JHWH auch in Zukunft "gedenken" wird (זָכַר 5b, *yqtl*). Mit der Mittelstrophe IV sind diese beiden Strophen des inneren Rings – über die genannte Leitwurzel hinaus – einerseits durch das Stichwort von Gottes Geben (נָתַן 5a = Nahrung, 6b = Land ["Erbteil"]) sowie die Synonymien im Blick auf Heilstaten (מַעֲשֵׂיו/מַלְאָכָיו 4a.6a) und Bundes-

<sup>16</sup> Vgl. dazu B. WEBER, Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995, 26f.

ordnung (בריתו/פקדיו 5b.7b), andererseits durch die Volks-Erwähnung (לעמו 6a.9a) sowie die Betonung der Treue bzw. Zuverlässigkeit Gottes (אמה 7a.8b, vgl. auch das wurzelidentische Verb אמן ni 7b) verbunden.

Als zweiter, äusserer Ring (A/A') gruppieren sich die Strophen II (2–3) und VI (9c–10) um die Zentralstrophe und den inneren Ring. Das Psalm-Corpus beginnt (II) mit Majestätsaussagen im Blick auf sein Wirken (פעלו 3a ist Synonym zu מעשי יהוה 2a) und endet (VI) mit Aussagen über die Gottesfurcht und Weisheit (vgl. die Formen der Wurzel ירא in 9c10a sowie die eng verwandten חכמה 10a und שכל 10b). Zwischen den beiden Strophen korrespondieren die eröffnenden Gottes-Prädikate ירהיב 2a (die Taten JHWHs bezeichnend) und קדש 9c (mit seinem Namen verbunden) sowie die Schlusszeilen 3b und 10c, wobei וצדקו (3b) folgerichtig in חזקו (10c) ausmündet. Mit Letzterem ist dabei zugleich ein Rahmen um den Gesamtsalm gelegt (vgl. das wurzelidentische הלל und das synonyme ידה hi in 1). Zwischen dem strophischen Aussen- und dem Innenring ergibt sich ein Geflecht mit den Zeitdauer-Aussagen לעד לעולם, die sich nach einem ababba-Schema auf die vier Strophen verteilen und in 8a verknüpft sind.<sup>17</sup> Auch das Motiv der "Gottesfurcht" (Derivate der Wurzel ירא in 5a.9c.10a) ist Verbinder zwischen den Strophen-Ringen. Die Bezüge zwischen den Aussenstanzen und der Zentralstanze ergeben sich namentlich durch die Verbindungen von heilsgeschichtlichem Wirken einerseits (II und 6 aus IV) und Gottes Rechtsordnungen sowie der weisheitlichen Orientierung daran (VI und 7 aus IV) andererseits. Dazu kommt das Auftreten des Totalisators כל, der Aussenteile (2b.10b) und Mitte (7b) verbindet und sich sonst (nur) noch im Einleitungsvers findet.

Was den Einleitungsvers (1ab) betrifft, der mit einem Laut- und Wortspiel gerahmt ist (עדה/אודה) und den Hymnus als individuelles Danklied ansagt (1a), aber den "Bezeugungsraum" kollektiv bestimmt (1b), gibt es gerade zu letzterem Bezüge in das Psalm-Corpus hinein (vgl. die Relation vom Personenkreis der ישירים 1b zur Qualifizierung ישיר in 8b sowie die Relation zur gegenwärtig versammelter עדה 1b zum geschichtlichem עם 6a.9a). Der den Psalm eröffnende kollektive Aufruf יהי verbindet Ps 111 und 112 mit den Hallel-Psalmen 113–118.

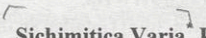
Die Ergebnisse zu Kolometrie und strophischer Struktur von Ps 111 sollen abschliessend in einer Übersetzung mit Gliederung dargeboten werden:

1	Preiset JH!
I	a (א) Ich lobpreise JHWH mit ganzem Herzen
	b (ב) im Kreis [der] Aufrichtigen und [der] Gemeinde:

<sup>17</sup> Damit dürfte die Prolongierung von Heilsgeschichte und Heilsordnung für seine (Heils-)Gemeinde subtil unterstrichen sein.

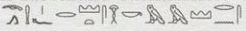
- |      |    |       |  |
|------|----|-------|--|
| II   | 2  | a (ג) | Gross [sind] die <u>Taten</u> JHWHs,   |
| (A)  |    | b (ה) | erforschbar von allen, [die] Gefallen an ihnen haben!                                  |
|      | 3  | a (ו) | Hoheit und Pracht [eignet] seinem Wirken,  |
|      |    | b (י) | und seine Gerechtigkeit <i>besteht auf Dauer</i> .                                     |
| III  | 4  | a (י) | Ein Gedenken hat er <u>getan</u> für seine Wundertaten –                               |
| (B)  |    | b (ח) | gnädig und barmherzig [ist] JHWH.  |
|      | 5  | a (ש) | Nahrung ("Raub") hat er gegeben denen, die ihn fürchten,                               |
|      |    | b (י) | er wird gedenken <i>für immer an seinen Bund</i> .                                     |
| IV   | 6  | a (ז) | Die Macht seiner <u>Taten</u> hat er kundgetan seinem Volk,                            |
| (C)  |    | b (ל) | um zu geben ihnen den Erbteil der Nationen.  |
|      | 7  | a (מ) | Die <u>Taten</u> seiner Hände [sind] Zuverlässigkeit und Recht,                        |
|      |    | b (ז) | zuverlässig [sind] all seine Ordnungen.  |
| V    | 8  | a (ע) | Verankert [sind sie] auf Dauer, für immer;   |
| (B') |    | b (פ) | <u>getan</u> in Zuverlässigkeit und Aufrichtigkeit.                                    |
|      | 9  | a (פ) | Erlösung hat er gesandt seinem Volk;   |
|      |    | b (צ) | er verfügte <i>für immer seinen Bund</i> .   |
| VI   |    | c (ק) | Heilig und furchterheischend [ist] sein Name;  |
| (A') | 10 | a (י) | [der] Anfang der Weisheit [ist] die Furcht JHWHs.                                      |
|      |    | b (פ) | Guter Erfolg (oder: gute Einsicht) [stellt sich ein] für alle, die sie(?) <u>tun</u> – |
|      |    | c (ח) | sein Lob <i>besteht auf Dauer</i> .  |

Da die Ps 111 und 112 zu Recht als "Zwillingspsalmen" bzw. als zwei Teile eines "Diptychons" gelten, stellt sich die Frage, ob die kolometrische und strophische Bestimmung von Ps 111 sich ähnlich auch in Ps 112 darstellt. Ohne das hier im Einzelnen darstellen zu wollen, meine ich, dass dem so ist. Auch Ps 112 ist durchgehend bikolisch segmentiert, und auch in diesem Psalm haben wir eine zweizeilige Einleitung (Makarismus 1ab) mit einem Hauptteil von fünf Strophen zu vier Zeilen (bzw. zwei Bikola). Die Parallelität der Strophenendzeilen לעד עמדה עמרו קרו (י) צדק 3b = 9b (vgl. Ps 111,3b) bestätigt diese Struktur, zeigt aber zugleich an, dass im Blick auf die Relation der Strophen untereinander eine Verschiebung gegenüber Ps 111 festzustellen ist. Wir haben m.E. unter Einbezug der Eröffnungstrophe von einer spiegelsymmetrischen Gesamtanlage nach dem Schema ABCC'B'A' auszugehen. Mit andern Worten: Mit den Strophen III (4–5) und IV (6–7) liegt ein doppeltes Zentrum vor, um das sich der innere Rahmen von II (2–3) und V (8–9b) legt (vgl. 3b = 9b). Der äussere Ring ist kleiner und insofern asymmetrisch, als sich die Ein-Vers-Strophe I (1ab) und die Zwei-Vers-Strophe VI (9c–10c) gegenüberstehen. Dies wird dadurch (teilweise) ausgeglichen, dass Strophe VI in den Konturen von Ps 1 als Fortsetzung bzw. Quintessenz von Strophe I zu verstehen ist, die weisheitliche Antithese von Gerechtem und Frevler aufgebaut wird und man dann gleichsam 9c zu 1ab schlagen kann und so je drei Zeilen den Gerechten (1ab,9c) und den Frevler (10a,10bc) zeichnen.

  
**Sichimitica Varia III:**  
**3: Determinierungsfragen**

Stefan Jakob Wimmer - München

Dieser kleine Beitrag befasst sich im wesentlichen mit zwei Textquellen, die beide seit langer Zeit bekannt sind und bereits mehrfach untersucht wurden. Sie erwähnen Siche, vor unterschiedlichen Zeiten (im Mittleren und im Neuen Reich), vor unterschiedlichem Hintergrund (einmal in militärischem und dann in geographisch-didaktischem Kontext), und in unterschiedlichem Schriftduktus (in Hieroglyphen die frühere, die spätere hieratisch). Wie sich erweisen wird, lohnt in beiden Fällen nicht nur der Vergleich, sondern bereits das genauere Hinsehen.

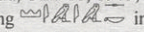
1. Die **Stele des Khu-Sobek** (Manchester Museum 3306) wurde um 1900 in Abydos gefunden, und enthält die Autobiographie des Offiziers Khu-Sobek, bzw. Sobek-Khu, wie in der älteren Literatur noch gelesen wurde.<sup>1</sup> Ihre Gewichtung für die Politik Ägyptens gegenüber der Levantegegend wurde kontrovers diskutiert.<sup>2</sup> Fest stehen dürfte nach heutigem Wissensstand, dass die Pharaonen der 12. Dynastie wiederholt militärische Kampagnen in diese Richtung unternommen haben, dass aber von Verwaltungsstrukturen wie im Neuen Reich noch keine Rede sein kann.<sup>3</sup> Im biografischen Teil der Stele wird Zeile 1 und 2 das Toponym *Skmm* genannt, das zwar nicht gänzlich unumstritten, aber doch nach gängiger Auffassung und m.E. sicher zu Recht, mit der bedeutendsten mittelbronzezeitlichen Stadt im palästinischen Hochland identifiziert wird.<sup>4</sup> In den *Lesestücken*<sup>5</sup> ist der Kontext der ersten Stelle mit  wiedergegeben, was etwa mit "Seine Majestät

\* Unter diesem Titel erscheint eine lose Folge kleiner Beiträge zu Archäologie und Kulturgeschichte des palästinensischen Dorfes Balata, der Ortslage des biblischen Siche. Siehe bisher: SV I: Zur sog. Siche-Plakette, *BN* 109, 2001, 21-26; SV II: Ein Skarabäus vom *Tell Balāta*, *BN* 112, 2002, 33-37.

<sup>1</sup> P.E. NEWBERRY, in: J. GARSTANG, *El Arābah*, ERA 6, London 1901, 32f., pl. 4f.; J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, Chicago 1920, I §§ 676-87; J.A. WILSON, in: J.B. PRITCHARD (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 230; W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, PPyE 5, New Haven 1974, 22 (ANOC 69.1), pl. 31; J. BAINES, *The Stela of Khusebek: Private and Royal Military Narrative and Values*, in: J. OSING/G. DREYER (Hgg.), *Form und Maß* (Fs G. FECHT), ÄAT 12, Wiesbaden 1987, 43-61; R. GUNDLACH, *Die Zwangsumsiedlung auswärtiger Bevölkerung als Mittel ägyptischer Politik bis zum Ende des Mittleren Reiches*, FAS 26, Stuttgart 1994, 219-21. - Zum Namen vgl. H. GOEDICKE, *Khu-u-Sobek's Fight in 'Asia'*, *Ä&L* 7, 1998, 33 n.3, der in *Hw wj Sbk*, "Sobek beschütze mich", emendiert.

<sup>2</sup> K. SETHE, *Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken*, Leipzig 1927, 133-36; W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, ÄA 5, Wiesbaden 1971<sup>2</sup>, 42f.; G. POSENER, in: *CAH* 1/2, Cambridge 1971<sup>3</sup>, 538; BAINES, *Khusebek*; GUNDLACH, *Zwangsumsiedlung*, 164-67, 171-73; GOEDICKE *Khu-u-Sobek*; S.L. COHEN, *Canaanites, Chronologies, and Connections*, Winona Lake 2002, 46f.

<sup>3</sup> vgl. J.M. WEINSTEIN, *Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom*, *BASOR* 217, 1975, 1-16. Für einen weiteren Feldzug gegen die nicht identifizierten, vorderasiatischen Städte *Jw3j* und *J3sj* und das Land *Jw3*, s. H. ALTENMÜLLER/A.M. MOUSSA, *Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Pthah-Tempel von Memphis*. Ein Vorbericht, *SAK* 18, 1991, 1-48, bes. 35f.

<sup>4</sup> W.M. MÜLLER, *Die ägyptische 12. Dynastie in Palästina*, *OLZ* 11, 1903, 449, bemerkte erstmals diese Gleichsetzung. Das zusätzliche *m*, das auch von der Schreibung  in den Ächtungstexten bekannt ist (G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles 1940, 68), wird durch Mimation erklärt. MÜLLER dachte dabei an eine Plural-Nisbe, A. RAINEY, in: *IOS* 2, 1972, 396 an Lokativ, ALBRIGHT, in: *BASOR* 81, 1941, 18 an eine Dualform, "die beiden Schultern", die an die Lage der Stadt zwischen den beiden Bergen Gerizim und Ebal - s. dazu ausführlich unten - anspielt. Abgelehnt wird die Identifizierung von *Skmm* mit Siche u.a. von GOEDICKE, *Khu-u-Sobek*, 34.

<sup>5</sup> K. SETHE, *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch in akademischen Unterricht*, Leipzig 1924, 82f.



Abb. 1 (Ausschnitt aus: BAINES, Khusobek, Tf. 1)

(Sesostris III.) erreichte ein Fremmland, Sichem war sein Name" zu übersetzen wäre. Da die hieroglyphischen Abschriften der *Lesestücke* mit Recht den Ruf eines ausgesprochen zuverlässigen Hilfsmittels der Ägyptologen genießen,

nimmt es nicht Wunder, dass sich die meisten Bearbeiter seither daran offenbar kritiklos orientiert haben.<sup>6</sup> Zieht man jedoch das Facsimile bei NEWBERRY 1901: pl. 5, oder ein Foto (z.B. bei BAINES 1987: Tf. 1) als primäre Grundlage zu Rate (vgl. Abb. 1)<sup>7</sup>, kann man überrascht feststellen, dass der dem Toponym voraus gehende Ausdruck nicht mit der Hieroglyphe  $\overline{\text{N.25}}$ , sondern vielmehr mit  $\overline{\text{Aa.8}}$  geschrieben ist. Ein, in der üblicher Weise auf abydinischen Privatstelen nicht übertrieben präzisen Ausführung der Zeichen begründeter Irrtum scheidet aus, da der Text selbst das Zeichen  $\overline{\text{Aa.8}}$  als Determinativ von Toponymen konsequent und unverwechselbar von  $\overline{\text{Aa.8}}$  unterscheidet. Tatsächlich übersetzt NEWBERRY selbst den Begriff mit "district"<sup>8</sup> und fügt als Fußnote an: "Hesep, 'a district'? In the story of the Sekhti the word is often used, and seems there to mean a 'village'."<sup>9</sup>

$\overline{\text{Aa.8}}$  steht zunächst für das Verb *qn*, das "beenden, fertig stellen" usw. bedeutet und auch nominal für "das Ende (z.B. einer Strecke)" belegt ist.<sup>10</sup> Es wird jedoch üblicherweise mit  $\overline{\text{Aa.8}}$  komplementiert und erfordert  $\overline{\text{Aa.8}}$  als Determinativ:  $\overline{\text{Aa.8}}$ .<sup>11</sup> Dass es auch häufig im Wort *d3d3.t*, "Kollegium, Verwaltung(srat)" vorkommt, kann für unsere Überlegungen außer Betracht bleiben.  $\overline{\text{Aa.8}}$  kann darüber hinaus auch andere Zeichen ersetzen, teilweise wohl bedingt durch Ähnlichkeiten in der hieratischen Ausführung. Anstelle von  $\overline{\text{Aa.8}}$ ,  $\overline{\text{Aa.8}}$  und  $\overline{\text{Aa.8}}$  steht in bestimmten Ausdrücken oft  $\overline{\text{Aa.8}}$ .  $\overline{\text{Aa.8}}$  (für  $\overline{\text{Aa.8}}$ ),  $\overline{\text{Aa.8}}$ , bezeichnet Randzonen, etwa einen Stadtrand (von Theben), den Grenzbereich eines Gaus, und vor allem den Rand der Wüste zum Fruchtlad hin.<sup>12</sup> Damit überschneidet sich weitgehend der Bedeutungsbereich von  $\overline{\text{Aa.8}}$  (für  $\overline{\text{Aa.8}}$ ), *smj.t*, das einen Uferbereich, aber auch die Wüstenrandzone und schließlich die Wüste selbst bezeichnen kann.<sup>13</sup> Die Nebenbedeutung "Begräbnisstätte" leitet sich hiervon ab, da der Wüstenrand ja der Ort der Nekropolen war.  $\overline{\text{Aa.8}}$  (für  $\overline{\text{Aa.8}}$ )<sup>13</sup>, *sp3.t*, schließlich, kann ebenso einen "Nekropolenbereich" bezeichnen, vor allem aber belebte Regionen: die Grundbedeutung ist "Gau", die Bezeichnung der ägyptischen Verwaltungsbezirke also. Daneben ist auch die

<sup>6</sup> "Fremdland", bzw. "foreign country" übersetzen WILSON, HELCK, GUNDLACH, GOEDICKE; MÜLLER und BAINES haben "Land"/"land".

<sup>7</sup> Leider hatte ich selbst noch keine Gelegenheit, das Original in Augenschein zu nehmen. Die hier gemachte Beobachtung kann sich aber in ausreichendem Maße auf die Fotogenauigkeit stützen.

<sup>8</sup> Gefolgt von BREASTED. COHEN übernimmt die Übersetzung der Stele von BAINES, spricht aber selbst von "region" und merkt an, dass das Determinativ "may imply a region rather than a specific city" (n.59).

<sup>9</sup> NEWBERRY, 32 n.3. ("Hesep" wird heute *hsp* transkribiert und als "Garten" oder "Beet" übersetzt. Mit "Sekhti" ist die Erzählung des Beredten Bauern gemeint [Lit. hierzu bei G. BURKARD/H.J. THISSEN, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte* 1, EQÄ 1, Münster/Hamburg/London 2003: 157-163]. Der Begriff, den NEWBERRY meint, ist wohl *sp3.t* [s.u.] und bedeutet dort "Gutsbezirk".)

<sup>10</sup> A. ERMAN/H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin 1926-57 (*Wb*) V, 49; R. HANNIG, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Hannig Lexica 1, Mainz 1995 (*HL*) I, 859.

<sup>11</sup> *Wb* I, 239; *HL* I, 165.

<sup>12</sup> *Wb* III, 444f.; *HL* I, 699.

<sup>13</sup> Der Ideogrammstrich kann auch fehlen, sodass sich die Schreibung  $\overline{\text{Aa.8}}$ , wie auf der Khu-Sobek-Stele, ergibt. An Stelle des Ideogrammstrichs kommen auch  $\overline{\text{Aa.8}}$  und  $\overline{\text{Aa.8}}$  als Determinativ vor.

Bedeutung "Gut, Gutsbezirk" belegt.<sup>14</sup> Als *hsp* gelesen, und dann normalerweise konsonantisch ausgeschrieben (𓆎𓆏𓆑), bezeichnet das Wort einen Garten, ein einzelnes Beet, oder auch eine größere Gartenlandschaft.<sup>15</sup>

Aus dem Bedeutungsbereich dieser, nicht scharf voneinander abgegrenzten Begriffe scheint sich zunächst wohl die Vorstellung von *sp3.t* im Sinne von "Bezirk" am ehesten in den Kontext des Stelentextes zu fügen.<sup>16</sup> Ein "Verwaltungsbezirk" im engeren Sinn kann allerdings nicht gemeint sein, denn die Übertragung des ägyptischen Gaubegriffs auf ausländische Verhältnisse wäre einem Ägypter nicht in den Sinn gekommen. Eine Bezeichnung für eine fremde "Gebietskörperschaft" kann sich hinter dem Begriff wohl auch nicht verbergen, denn dann wäre er sicher öfter in diesem Sinn gebraucht worden. Der Begriff, den die Ägypter dafür verwendeten, war *ḥ3s.t*, "Fremdland", und diese Vokabel wurde hier gerade nicht eingesetzt. Dehnen wir die Bedeutung von *sp3.t* jedoch etwas mehr ins Unverbindliche, so ist mit der Vorstellung von "Gegend" oder "Region" sicher eine gut vertretbare Lösung gefunden: "Seine Majestät erreichte eine **Region**, Sichem war ihr Name."

Denkbar wäre aber vielleicht auch eine hintergründigere Aussage. Zwar kann von einer "Wüstenregion" im fruchtbaren Land Samaria keine Rede sein, doch könnte Khu-Sobek durchaus seine Befremdung vor und Verachtung für die feindliche Region in eine sarkastisch gemeinte Formulierung gepackt haben: "Seine Majestät erreichte eine '**Wüste**' (*smj.t*), Sichem war ihr Name." Dies würde gut zu der kurz darauf folgenden, gängigen Bezeichnung *Rtmw ḥs.t*, "das elende Retenu", für das ganze Land, zu dem Sichem gehört, passen. Da der Gegensatz zwischen dem flachen, erschlossenen und schiffbaren Niltal und dem relativ hohen und zweifellos bewaldeten palästinischen Bergrücken, auf dem Sichem an einer markanten Klause zwischen zwei Bergen lag, die Ägypter immer wieder befremdet und erschreckt hat, wäre weiter auch denkbar, dass der Text hier auf die Vorstellung von einer Randzone oder einem Grenzbereich abzielt. Sesostri erreichte mit Sichem eine **Extremregion**: Dies kann für das landschaftliche Umfeld so empfunden worden sein. Es kann damit aber auch die Tiefe des Vorstoßes in unbekanntes, oder jedenfalls im ägyptischen Sinn nicht zivilisiertes Terrain vermerkt worden sein. Mit seiner Expedition mitten in die Berge von Retenu gelangte Pharao gewissermaßen an die "Grenzen des Machbaren". Gerade damit erweist er sich ja als seines Amtes besonders würdig, bestand doch eine der zentralsten Funktionen des ägyptischen Königs in der sogenannten "Erweiterung des Bestehenden", der Erschließung neuer Horizonte und dem Erreichen von vorher nie Dagewesenem. Für die unmittelbar folgende, sehr kontrovers diskutierte Passage, ergäbe sich so ein schlüssiger Zusammenhang.<sup>17</sup> Um das Verständnis zu erleichtern, sei die Stelle einmal ganz frei übersetzt:

"Seine Majestät erreichte *terra incognita*, Sichem war ihr Name. Seine Majestät konnte (damit) glänzen (*rdt tp nfr*, wörtl. "verursachte eine/n gute/n Kopf/ Spitze/Anfang") bei (seinem) feierlichen Einzug in der Residenz. Sichem aber fiel, zusammen mit dem elenden Retenu, und damit verhielt es sich so (*jw* als Unterordnung des Nebensatzes): Ich organisierte die Nachhut. Die Truppen sammelten sich ... "



<sup>14</sup> HL I, 692f. - *Wb* V, 97ff. weist 𓆎𓆏𓆑 (mit Schreibvarianten) noch als eigenes (*sp.t* gelesenes) Wort aus.



<sup>15</sup> *Wb* III, 162; HL I, 561.



<sup>16</sup> S. auch oben, NEWBERRY und BREASTED: "district".

<sup>17</sup> Zuletzt diskutiert bei GOEDICKE, Khu-u-Sobek, 34f., bes. Fn. 17, der mit seiner eigenen Übersetzung ein ganz anderes Szenario unterstellt: "His Majesty's giving the start in proceeding to the Residence, when *Skmm* withstood - it and *Rtmw* will fall - while I was doing the rear of the troops."



2. Der **Papyrus Anastasi I.** (British Museum EA 10247), 1839 erworben, enthält eine viel behandelte satirische Streitschrift, in der neben anderen Wissensgebieten, die anscheinend für die Ausbildung ägyptischer Schreiber der Ramessidenzeit von Relevanz waren, die Geographie Kanaans mit bemerkenswerter, wenn auch noch immer nicht überall entschlüsselbarer Detailgenauigkeit abgefragt wird.<sup>18</sup> Zeile 21,6 nennt in gängiger Gruppenschreibung *S-k-m* . An der Identifizierung mit Sicheim bestehen in diesem Fall - auch wegen des gleich noch zu behandelnden Kontextes - überhaupt keine Zweifel. Neben den hieroglyphischen Transliterationen von GARDINER und FISCHER-ELFERT liegt zur Überprüfung der hieratischen Originalschreibung allein die Faksimile-Ausgabe NETHERCLIFT von 1842 vor<sup>19</sup>, die den gesamten Papyrus in einer äußerst präzise wirkenden Handzeichnung wiedergibt. Die fragliche Stelle hieraus zeigt Abb. 2. Dabei erscheinen für die erste Gruppe des Ortsnamens,  in Hieroglyphen, lediglich zwei vertikale Striche, was für den linken Teil korrekt, für den rechten aber eigentlich nicht hinnehmbar wäre. Für die hieratische Vorlage der späten 19.

Dynastie wäre etwa eine Form wie  zu erwarten.<sup>20</sup> Eine Überprüfung am Original hat nun ergeben, dass das sonst tatsächlich sehr exakte Faksimile hier mehrere winzige, aber entscheidende Details vorenthält. Abb. 3 zeigt eine Fotografie des Originals.<sup>21</sup> Es wird ersichtlich, dass neben einer unmittelbar links der vertikalen Linie auftretenden schmalen Bruchlücke im Papyrus oben noch der Ansatz eines Häkchens erhalten ist, dessen Verbindung mit der vertikalen Linie durch die Lücke weggebrochen ist. Zudem wurde das kleine Strichlein, das unterhalb der Mitte rechts an die vertikale Linie angesetzt ist, im Faksimile fälschlich ganz mit dem vorausgehenden Zeichen  verbunden. Der für die chronologische Ansetzung der Zeichenform charakteristische Abstrich unten nach rechts ist zwar winzig, aber ebenfalls erkennbar vorhanden. Somit lässt sich die Richtigkeit der Lesung am Original zweifelsfrei verifizieren.

Eine Auffälligkeit ergibt sich aber doch mit Blick auf das vorausgehende Wort, das von GARDINER kommentarlos emendiert und von FISCHER-ELFERT mit einem aufmerksamen "sic" versehen wurde: für *dw*, der "Berg" steht anstelle eines richtigen , fälschlich . Eine Lesung *h3s.t* "Fremdland", scheidet aber schon wegen des maskulinen Artikels und des Stein-Determinativs aus. Im Übrigen nimmt die ganze Stelle offenbar auf die auffällige topographische Lage von Sicheim, am Eingang der von dem Bergpaar Gerizim und Ebal gebildeten Klause, Bezug: *hpr p3-dw n S-k-m tw njm r mh.t=f* "Der Berg von Sicheim

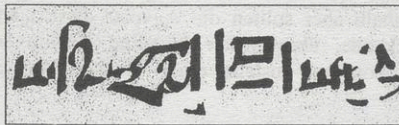


Abb. 2 (Ausschnitt aus: *Select Papyri*, pl. 42)



Abb. 3 (Foto Autor)

<sup>18</sup> Die Erstbearbeitung: A.H. GARDINER, *Egyptian Hieratic Texts, 1: The Papyrus Anastasi I and the Papyrus Koller*, London 1911, ist jetzt überholt durch: H.-W. FISCHER-ELFERT, *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Textzusammenstellung*, Wiesbaden 1983; *Übersetzung und Kommentar*, Wiesbaden 1986.

<sup>19</sup> *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum*, London 1842, pl. 35-62.

<sup>20</sup> Vgl. S. WIMMER, *Hieratische Paläographie der nicht-literarischen Ostraka der 19. und 20. Dynastie*, ÄAT 28, Wiesbaden 1993, II, 406 (Aa.18: Sethos II.); so von GARDINER auf paläographischer Grundlage datiert. FISCHER-ELFERT setzt die *Textentstehung* in der frühen 19. Dynastie an, stellt aber fest, dass an der Datierung der *Abschrift* des Papyrus Anastasi am Ende der 19. Dynastie "nicht zu rütteln ist." (*Streitschrift*, 261 ff., 260).

<sup>21</sup> Ich danke den Trustees des British Museum für die Fotografierlaubnis und RICHARD PARKINSON vom Ancient Egyptian Department, der mir den Papyrus zur Einsichtnahme vorlegte, für seine Freundlichkeit.

befindet sich wo? Wer kommt ihm gleich?" (wörtlich: "Wer füllt ihn?").<sup>22</sup> Die sonst in Nord-Süd-Richtung verlaufende Hauptverbindungsstraße durch das Bergland knickt, von Jerusalem kommend, genau hier scharf nach Westen ab, um sich nach Passieren der heute von der Stadt Nablus eingenommenen Klause wieder in Nordrichtung fortzusetzen. Die Situation ist markant genug, um einen festen Platz in der Allgemeinbildung ägyptischer Schreiber einzunehmen. Der späteren jüdischen Tradition war sie Anlass, in der dortigen Umgebung den "Nabel des Landes" zu lokalisieren.<sup>23</sup> Mit "dem Berg von Sichem", *p3-dw n S-k-m*, ist also entweder der südliche Gerizim oder der nördliche, etwas höhere Ebal gemeint, und mit seinem gefragten Gegenstück dann der jeweils andere. Eine Entscheidung über die Reihenfolge lässt sich nicht treffen.<sup>24</sup> Die Route, die der Text gedanklich beschreibt, verläuft hier von Norden kommend, sodass der Reisende zuerst den Ebal im Blickfeld gehabt hätte. Andererseits räumt die biblische Tradition dem Gerizim als "Berg des Segens" den Vorzug vor dem Ebal, dem "Berg des Fluches", ein.<sup>25</sup>

Richtig geschrieben ist unmittelbar vor dieser Stelle von einem anderen Berg, *ⲉⲃⲁⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ* "Ø-dw n Wsr", dem "Berg von Wsr", die Rede (21,5; vgl. Abb. 4). Da neu-ägyptische Texte im allgemeinen sehr bewusst mit dem bestimmten Artikel umgehen, muss nach dem Unterschied gefragt werden: "Der Berg von Sichem" ersetzt als Bezeichnung den



Abb. 4 (Foto Autor)

spezifischen Namen eines eindeutig bestimmten, einzelnen Berges, auf den das folgende Personalsuffix =f Rückbezug nimmt. Sein Name mag dem ägyptischen Schreiber möglicherweise gar nicht bekannt gewesen sein, oder er erschien ihm nicht ausdrücklich nennenswert. Anders verhält es sich mit dem "Wsr-Berg". *wsr* ist ein gut bekanntes ägyptisches Wort, keine transkribierte kanaänäische Namensform. Seine Identifizierung ist deshalb auch sehr viel schwieriger. Vorgeschlagen wurde das Karmelmassiv, das in seiner markanten Erscheinung von der Küste her die Bezeichnung "Kraft, Stärke" - so die Wortbedeutung von *wsr* - rechtfertigen könnte.<sup>26</sup> Auch würde der Karmel sonst in der Passage offenbar nicht genannt, was in der Tat zu denken gäbe. Andererseits war der Eigenname "Karmel" den Ägyptern im Neuen Reich bekannt, und wird von ihnen immer so (*k-r-m-n*) verwendet.<sup>27</sup> Für eine qualifizierende Bezeichnung wäre eher eine Konstruktion \**p3-dw wsr*, "der mächtige Berg", zu erwarten.

Alternativ würde das galiläische Bergland mindestens ebenso gut in den geographischen Kontext der Passage passen.<sup>28</sup> Weshalb aber sollten die Ägypter diese nicht gerade durch mächtige Erhebungen beeindruckende, eher locker hügelige Region so bezeichnen? Nun, wenn für fremdländische Toponyme, anstelle einer Transkription in

<sup>22</sup> FISCHER-ELFERT, *Streitschrift*, 178, denkt speziell an die vergleichbare Höhe der beiden Berge ("welcher Berg kommt dem gesuchten an Größe gleich?"). Mir scheint der Vergleich allgemeiner gemeint, etwa i.S.v. "Welcher andere Berg gehört komplementär dazu?"

<sup>23</sup> vgl. Z. ILAN, *Tabur ha-aretz, Beth Mikra* 89-90, 1982, 122-126 (Hebr.), mit Bezug auf Ri 9,37.

<sup>24</sup> FISCHER-ELFERT, *Streitschrift*, 178, und J.A. SOGGIN, *ZDPV* 83, 1967, 195 n.56, sprechen sich für den Gerizim aus, GARDINER, *Hieratic Papyri*, 23\* n.10 für den Ebal. Y. AHARONI, *The Land of the Bible*, London 1968, 171, denkt allgemein an das Bergland von Ephraim, was jedoch den Sinn des zweiten Teils der Frage völlig offen lassen würde.

<sup>25</sup> Dtn 27,12f.; Jos 8,33f.

<sup>26</sup> FISCHER-ELFERT, *Streitschrift*, 178, mit Diskussion.

<sup>27</sup> Siehe SH. AHITUV, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem/Leiden 1984, 124.

<sup>28</sup> Schon wegen dieses Kontextes scheiden Libanon und Hermon aus. Pausibel wäre evtl. noch der Tabor - allerdings wäre die Bezeichnung *wsr* für den zwar auffallend wohl geformten, aber doch recht niedrigen Berg ganz unerklärlich.

Gruppenschreibung, originär ägyptische Vokabeln gewählt werden, steckt meist die ägyptische Vorliebe für Wortspiele dahinter. So kann etwa der Libanon wegen des lautlichen Anklangs mit dem ägyptischen Wort *rmn*, das sowohl "Schulter" wie auch "Träger, Stütze" bedeuten kann, als *Rmnn* 𓏏𓏏 wiedergegeben werden.<sup>29</sup> Für Galiläa könnte der später als Stammesbezeichnung verstandene alte Name "Ascher" herangezogen werden.<sup>30</sup> *wsr*, für das eine zeitgenössische Aussprache etwa wie "wašer" oder "waše" unterstellt werden kann<sup>31</sup>, stellt keine exakte Entsprechung her, aber doch einen unverkennbaren lautlichen Anklang, mit dem der Autor des Textes eine vielleicht bewusst knifflige und mit Ironie gewürzte Rätselaufgabe stellen konnte: *mtr=j mj r dw n Wsr p3j=f r-š mj jh* "Kläre mich doch bitte auf über den Berg von *Wsr*! Sein Gipfel<sup>32</sup> ist wie was?" (Oder freier übersetzt: "Was ist mit dem ‚Berg von *Wsr*‘ gemeint? Was ist mit seinem Gipfel?") Damit bestünde vom geographischen Umfeld her immer noch die Möglichkeit, dass mit dem "Berg von *Wsr/Ascher*" der Karmel gemeint wäre. Die Ø-Determinierung (ohne bestimmten Artikel) weist aber eher in die Richtung, dass es sich dabei, anders als bei "dem Berg von Sichem", nicht um einen einzelnen, exakt bestimmten und benannten Berg, sondern um das wohl bewusst unscharf umschriebene Bergland von Galiläa insgesamt handelt. Damit offenbart sich die Ironie im zweiten Teil der Frage: Das Bergland hat - im Gegensatz zu einem konkreten, einzelnen Berg - überhaupt keinen markanten Gipfel, der irgendwie beschreibbar wäre.<sup>33</sup> Dieser Fangfrage ist nur zu entkommen, wenn das Namensrätsel im ersten Teil durchschaut wird.

In den beiden so weit von einander entfernten Quellen zu Sichem ließ sich Verwirrung und Verwechslung um die Zeichen 𓏏, 𓏏, 𓏏 konstatieren. Ein "gesundes Misstrauen" gegenüber den Editionen bewährt sich, und kann dem Textverständnis u.U. zu tieferen Einsichten verhelfen.

<sup>29</sup> *r* steht dabei für *l*, und *m* für *b*. AHITUV, *Toponyms*, 160f. Ältere Belege werden aufgezeigt in S. WIMMER, Byblos vs. Ugarit: The Alalakh Seal Impression Once Again, in *Vorbereitung*.

<sup>30</sup> Zu einer Diskussion der Beleglage für Ascher in ägyptischen (und ugaritischen) Quellen vgl. M. GÖRG, Ascher außerbiblisch?, *BN* 100, 1999, 11-17, der aufzeigt, dass wohl sämtliche bisher so verstandenen Schreibungen (*j-s-r*, *Atrylm*) eher mit Assur zu identifizieren sind. Damit läge mit unserem Verständnis von *Wsr*, falls zutreffend, der älteste und bisher einzige außerbiblische Beleg vor.

<sup>31</sup> Vgl. die akkadisch belegte Aussprache des Ramses-Namens *Wsr-Mš<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup>* als "Waš-mu-ria".

<sup>32</sup> Für "Gipfel" setzt der Schreiber eloquenterweise das kanaänäische Wort *rōš*, und determiniert es stimmig mit dem Kopf-Zeichen (𓏏) 𓏏𓏏𓏏.

<sup>33</sup> Somit erübrigen sich auch Überlegungen um ein besonderes Aussehen des Karmel-Gipfels, etwa durch Bewaldung, vgl. FISCHER-ELFERT, *Streitschrift*, 187. Die Bewaldung war früher ja sehr viel ausgedehnter in Israel/Palästina, sodass sich der Karmel darin von anderen Bergen nicht auffallend unterschieden haben kann.

LA "GUERRE SYRO-EPHRAÏMITE" EN OSEE 5: 8-14 ?  
 || QUELQUES OBSERVATIONS CRITIQUES BREVES<sup>1</sup>.

Frédéric Gangloff-Durstel

La proposition de référer les péripéties de la guerre syro-éphraïmite dans Os 5, 8-14, fut émise pour la première fois par Albrecht Alt en 1919. Depuis, cette suggestion n'a cessé de dominer la scène et d'influer sur la compréhension de ce passage ambigu<sup>2</sup>. L'interprétation donnée par Alt et reprise par la plupart de ses successeurs pourrait être résumée, sans verser dans la simplification, de la manière suivante: Osée 5, 8 - 6,6<sup>3</sup> représente une série de cinq oracles distincts proclamés à des périodes différentes, mais qui se situent toutes pendant la guerre "syro-éphraïmite" (733-732 av. J.C)<sup>4</sup>.

Ainsi le premier oracle (5, 8-9) illustre l'invasion de Juda et la tentative du coup d'état ourdi par la coalition syro-éphraïmite, événements auxquels Isa 7 ferait allusion. Se sentant rapidement acculé à la défaite, Achaz roi de Juda, appelle l'assyrien Tiglat Pileser à la rescousse. Ce dernier profite de l'aubaine pour élargir les limites de son empire et met le siège devant Damas au printemps 733. Freinés dans leur progression vers Jérusalem, Aram et Israël regagnent prestement le nord afin de protéger leurs arrières. En même temps, Juda aurait tiré avantage de la retraite de ses ennemis en lançant une contre-offensive par le sud du pays afin d'empêcher sur le territoire de son voisin Israélite<sup>5</sup>. Dès le départ, Osée aurait désapprouvé une telle politique, en prédisant l'échec imminent d'une alliance entre deux puissances antagonistes (Aram et Israël).

Le second oracle (v. 10) blâme à son tour Juda pour avoir commis une telle infamie. Non content d'avoir échappé in extremis à la débâcle, ses chefs en auraient

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Messieurs les Professeurs J.G. Heintz (Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg) et J.C. Haelewyck (Institut Orientaliste de Louvain-la-Neuve) pour leurs remarques et leurs suggestions pertinentes.

<sup>2</sup> A. Alt, "Hosea 5, 8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung", *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 30 (1919), pp. 537-568; Idem, (Hosea 5, 8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung) republié in coll. : "Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel", Vol. 2, (München, 1953), pp. 163-187.

<sup>3</sup> Pour une bibliographie détaillée et récente couvrant les publications et autres travaux relatifs à Hos 5,8-6,6, on consultera l'ouvrage de J.G. Heintz-L. Millot, "Le livre prophétique d'Osée. Texto-bibliographie du XX<sup>ème</sup> siècle", travaux du Groupe de Recherches et d'Etudes Sémitiques Anciennes (G.R.E.S.A) de l'université des Sciences Humaines de Strasbourg, Vol. 5, (Wiesbaden, 1999), pp. 105-119.

<sup>4</sup> H. Cazelles, "La guerre syro-éphraïmite dans le contexte de la politique internationale", *Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, 1991, p. 46ss, démontre avec justesse l'étroitesse d'un conflit régional à l'échelle internationale.

<sup>5</sup> Dès l'introduction de l'oracle : «Sonnez du Shophar à Guibéa, de la trompette à Rama, donnez l'alarme à Beth-Aven, Benjamin est terrifié (Alt lit החרידו à la place de אחריק cf. *infra* critique textuelle)», le prophète avertirait ses contemporains de la menace militaire, cf. Alt, loc.cit., p. 165 «Deutlich kündigt er kriegerische Ereignisse an».

profité pour annexer une partie du territoire benjaminite, située sur une zone limitrophe âprement disputée<sup>6</sup>.

Le troisième oracle (v. 11) est de nouveau centré sur la défaite et l'invasion d'Ephraïm par les Assyriens. Pour expliquer ce revers surprenant, le prophète argue du fait qu'Israël s'est allié avec son ennemi ancestral (Aram)<sup>7</sup>, dont les intérêts divergent des siens, contre son propre frère (Juda).

Le quatrième oracle (vv. 12-14) reflète les conséquences immédiates du conflit. Damas a été vaincu, Israël en compagnie de Juda se retrouve sous tutelle assyrienne<sup>8</sup>. La véritable cause en sont les alliances politiques contractées par Israël et Juda, qui les ont éloignés de Yhwh jusqu'à les rendre malades, rongés par leurs dissensions internes. Désormais, toute alliance et toute politique étrangères ne sont qu'illusions; il n'y a plus d'échappatoire. La solution ne peut être que de nature religieuse: le retour vers Yhwh. Politique illusoire et religion s'opposent mutuellement sous la forme d'une lutte entre l'Assyrie et Yhwh. Puisqu'Assur n'est que l'instrument du jugement divin, alors l'appel pressant d'Israël à l'Assyrie pour le guérir de son mal endémique n'est qu'une tentative désespérée et vouée à l'échec. La déclaration de Yhwh à la fin du verset 14 : «Je vais déchirer, je m'en irai, j'emporterai, et personne ne me l'arrachera», serait à mettre en rapport avec l'annexion assyrienne des territoires de Gilead et de Galilée.

(5,15-6,6) représente le stade final de la réflexion oséenne. Aux yeux du prophète, la solution qui semble se détacher de cet ensemble privilégie le religieux au détriment du recours à des choix politiques. Le peuple versatile doit s'efforcer de "revenir" définitivement vers Yhwh en ne s'adonnant plus à une piété superficielle, rapidement balayée par les contingences matérielles et politiques du moment. Dorénavant, ce que Yhwh requerra de son peuple consistera en **חסד** (piété, fidélité, droiture) de préférence aux sacrifices et en la "connaissance de Dieu", plutôt qu'en holocaustes. Dans la conscience prophétique se dessine une sorte d'intériorisation de la religion, qui transcenderait l'histoire et les prescriptions rituelles externes. Même si Alt reconnaît que ces versets n'éveillent que peu de résonances politiques<sup>9</sup>, dans son opinion il va de soi que cette évolution originale de la pensée oséenne ne peut être véritablement appréciée qu'à l'aune des vicissitudes de l'histoire, et plus précisément, à la lumière des événements qui se sont déroulés pendant la guerre syro-éphraïmite (733-732).

L'on ne saurait trop insister sur l'impact phénoménal de l'hypothèse d'Alt sur le monde exégétique jusqu'à l'aube du XXI<sup>ème</sup> siècle. Cette interprétation astucieuse s'est largement imposée, tout en éclipsant les rares explications divergentes. Depuis

<sup>6</sup> V. 10 «Les chefs de Juda sont devenus comme ceux qui déplacent les frontières», cf. Alt, loc. cit., p. 173 «Annexionspolitik ein Widerspruch zu der durch eine lange Geschichte herausgebildeten und geheiligten Rechtslage wird den politischen Führern Judas hier vorgeworfen».

<sup>7</sup> Cette interprétation n'est possible que parce que Alt corrige le TM צרורו en צרורו (son ennemi, cf. *infra* critique textuelle).

<sup>8</sup> Pour établir le fait qu'Israël et Juda sont tous deux sous le joug assyrien à la fin du conflit, Alt a dû procéder à deux transformations majeures du TM. Tout d'abord, il a remplacé **ישלח** par **יורד** וביה, puis il a lu **מלכי רב** pour le TM **מלך ירב**, cf. *infra* critique textuelle.

<sup>9</sup> Cf. Alt, loc. cit., p. 184 «In diesen letzteren is nun von politischen Fragen so gut wie nicht die Rede».

1919, la plupart des exégètes ont repris intégralement l'argumentation d'Alt<sup>10</sup>; soit quelques auteurs ont procédé à quelques modifications mineures<sup>11</sup>, soit élargi le précédent cadre chronologique quelque peu restreint en offrant de nouveaux scénarii qui relatent des affrontements fratricides<sup>12</sup>, sans pour autant remettre fondamentalement en cause le contexte historique de la guerre syro-éphraïmite retracé par Alt.

Tous pensent en tout cas qu'il serait déraisonnable de chercher à saper les fondations solides d'une hypothèse qui a su faire ses preuves malgré l'usure du temps et face aux attaques de ses détracteurs, même si il y en a eu relativement peu<sup>13</sup>. Telle n'est pas notre intention ni de proposer d'ailleurs une autre interprétation. L'objet de notre présente étude se limite à formuler quelques observations critiques sur la méthodologie mise en œuvre et consiste à souligner les "présupposés" inhérentes à la démarche d'Alt.

### 1. Critique textuelle

Bien souvent, l'enracinement de ce passage complexe dans le contexte du conflit syro-éphraïmite, tel qu'il a été suggéré par Alt, va de pair avec des corrections significatives du texte massorétique (Nous ne tenons pas compte des changements mineurs). On est en droit de poser cette question : pour résoudre les difficultés du texte hébreu, ou ses imprécisions si l'on veut, Alt n'a-t-il pas été tenté de privilégier des changements allant dans le sens de sa démonstration ? N' a-t-il pas, d'une certaine manière, pré-conditionné le texte à interpréter, prédéterminé le cadre historique et politique du passage, en imposant, dès ses interventions de critique textuelle, une grille d'interprétation trop stricte ?

5,8 : A la place de אחריו Alt propose החרידו (hiphil de חרד), et opte pour la lecture de la LXX "ἐξέσθη Βενουαμείν" «Benjamin est stupéfait, terrifié», à la suite de J.

<sup>10</sup> Cf. H. Donner, "Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda, in coll. : "Supplements to Vetus Testamentum", Vol. 11, (Leiden, 1964), pp. 47-58 & 59-63; M.E.W. Thompson, *Situation and Theology. Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraïmite War*, in coll. : "Prophets & Historians Series", Vol. 1, (1982), pp. 63-78; M.C. Lind, "Expository Articles: Hosea 5 : 8-6 : 6", *Interp* 38 (1984), pp. 398-403; A.A. Macintosh, Hosea, in coll. : "International Critical Commentary", (London, 1997), pp. 193-213.

<sup>11</sup> La plupart des commentaires classiques dont H.W. Wolff, *Dodekapropheten 1. Hosea*, in coll. : "BKAT", Vol. XVI/1, (Neukirchen, 1961), pp. 131-154; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, in coll. : "ATD", Vol. 1, (Göttingen, 1949), p. 41; W. Rudolph, *Hosea*, in coll. : "KAT", Vol. 13/1, (Gütersloh, 1966), pp. 122-130.

<sup>12</sup> W. Schütte, *Eine originale Stimme aus dem syrisch-ephraïmitischen Krieg. Zu Hos 5,8-6,6*, *ZAW* 99 (1987), pp. 406-408; A.S. Van der Woude, *Bemerkungen zum historischen Hintergrund von Hosea 5:8-6:6*, *Storia & Tradizioni di Israele. Scritti in Onore di J.A. Soggin*, (Brescia, 1991), pp. 299-308; P. M. Arnold, *Hosea and the Sin of Gibeah*, *CBQ* 51 (1989), pp. 447-460.

<sup>13</sup> A notre connaissance il n'y a eu — pour l'instant — que E.M. Good, *Hosea 5 8-6 6 : An Alternative to Alt*, *JBL* 85 (1966), pp. 273-286 et H.G. Reventlow, *Zeitgeschichtliche Exegese prophetischer Texte ? Über die Grenzen eines methodischen Zuganges zum Alten Testament (am Beispiel von Hos 5, 8-14)*, *FS S. Herrmann*, (Stuttgart, 1991), pp. 155-164; S. Grätz, *Die vergebliche Suche nach Gott - Traditions- und Kompositionsgeschichtliche Überlegungen zur Herkunft und Funktion der Strafvorstellungen in Hos iv 1-vi 6 VT 50* (2000), pp. 200-217; H. Utzschneider, *Situation und Szene. Überlegungen zum Verhältnis historischer und literarischer Deutung prophetischer Texte am Beispiel von Hos 5, 8-6,6*, *ZAW* 114 (2002), pp. 80-105, qui ont proposé des interprétations radicalement différentes et ont critiqué la position d'Alt.

Wellhausen qui aura influencé bien d'autres spécialistes<sup>14</sup>. Popularisée par Alt après son essai de 1919, cette correction sera fréquemment reprise<sup>15</sup>. Paradoxalement, Alt concède une certaine cohérence à אַחֲרֶיךָ «das übrigens auch einen erträglichen Sinn gibt», mais préfère modifier le TM afin qu'il corresponde au contexte martial recherché (offensive judéenne). En procédant d'une telle manière, Alt ne projette-t-il pas sur le texte sa propre interprétation du passage bien avant le début du processus exégétique ?

En réalité, l'expression בְּיָמֶיךָ אַחֲרֶיךָ se rencontre ailleurs dans le TM, ainsi en Jdc 5,14. Du reste, en Os 5, 8, elle est confirmée par les témoins hexaplaire qui corrigent la LXX et lisent soit ὀπίσω σου (ἀ'σ'θ') soit κατὰ ὠπ'του σου (ε'- la quinta editio, leçon qui correspond à la vulgate post tergum tuum. La phrase est tout à fait compréhensible et ne nécessite aucune modification substantielle. En conséquence, nous maintenons le sens de «derrière-toi Benjamin». Cette formule est habituellement interprétée comme un signe de ralliement ou comme un cri d'alerte devant l'envahisseur. Il faudrait traduire en respectant les accents du TM<sup>16</sup>: «Sonnez du cor à Guibéa, de la trompette à Rama ! Poussez des cris à Beth-Awen : derrière toi, Benjamin».

Il subsiste cependant un problème d'interprétation avec cette traduction. Si Rama et Guibéa sont bien en territoire de Benjamin et que Beth-Awen est bien à identifier avec Béthel, ce dernier site est en territoire éphraïmite. Il en résulte que l'ennemi de Benjamin n'est plus Ephraïm mais bien Juda, ce qui ne convient guère au contexte de la guerre syro-éphraïmite. Mais Beth-Awen désigne-t-il bien Béthel ? Si nous interprétons Beth-Aven comme «maison d'abomination, (voire) maison d'idolâtrie»<sup>17</sup>, le contexte politique s'estompe au profit d'un contexte cultuel (cf. 5, 11 אַחֲרֵי צו).

5,11 Alt et les partisans d'une interprétation historique préfèrent lire צַר ou צָרוּ ('son', l'ennemi) à la place de צו<sup>18</sup>. Cette lecture se situe dans la continuité de l'exemple précédent et limite l'éventail des interprétations en renvoyant inexorablement à une référence aux araméens, ennemis héréditaires d'Israël, mais dans le cas présent, instigateurs de la coalition syro-éphraïmite. De la même manière,

<sup>14</sup> J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, (Berlin, 1963), p. 50ss; W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, in coll. : "HAT", (Göttingen, 1903), p. 75ss; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, in coll. : "ICC", Vol. 17, (Edinburgh, 1905), p. 274 «Make Benjamin to tremble»; B. Duhm, *Anmerkungen zu den zwölf Propheten II. Buch Hosea*, ZAW 31 (1911), p. 23.

<sup>15</sup> Entre autres par E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, in coll. : "KAT", Vol. XII, (Leipzig, 1922); T.H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten. Hosea bis Micha*, in coll. "HAT", Vol. 1, (Tübingen, 1938); Wolff, op. cit., p. 131 «Schreckt Benjamin auf»; J.L. Mays, *Hosea. A Commentary*, in coll. : "OTL", (London, 1969), p. 85. Cette proposition de correction est déjà dans le BDB de 1907, p. 353.

<sup>16</sup> Schütte, loc. cit., p. 408, propose la traduction suivante qui est impossible si l'on suit les accents du TM : «Beth Aven! hinter dir ist Benjamin (oder : Beth-Aven ist hinter dir, Benjamin)».

<sup>17</sup> Les deux seules autres mentions de Beth-Aven en Hos 4, 15 et 10, 15 semblent être un sobriquet de Béthel, évoquant des exactions culturelles qui se déroulaient dans ce sanctuaire.

<sup>18</sup> C.f Duhm, loc. cit., p. 25ss; Rudolph, op. cit., p. 124; Mays, op. cit., p. 85; I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, in coll. : "BZAW", Vol. 123, (Berlin-New York, 1971), p. 145; Donner, op. cit., p. 49.

P. Humbert<sup>19</sup> avait déjà tenté de discerner un personnage historique derrière ces deux consonnes en pensant au Pharaon Sib'u (סִיבּוּ); suggestion qui n'a guère été retenue. A dire vrai, la seule référence vétéroutestamentaire à צו — au demeurant pratiquement intraduisible — pourrait exprimer une onomatopée propre à décrire les sons et autres borborygmes émis par les ivrognes éphraïmites en Isa 28, 10. 13.

Par ailleurs, certains commentateurs rabbiniques interprètent le terme צו comme un dérivé du verbe צוה. Il s'agirait soit de "prescriptions" humaines<sup>20</sup> ayant engendrés des transgressions de la loi, soit de commandements ordonnés par le roi impie Jéroboam I, soit émanant de la part des prophètes de Ba'al. Quoi qu'il en soit, c'est avant tout l'idolâtrie d'Ephraïm qui est dénoncée.

Dans un registre identique, La LXX a suppléé à צו "ματαιων" (vanités, néant), la traduction grecque de l'hébreu שוא<sup>21</sup>. Notons toutefois que bien souvent שוא est un euphémisme qui désigne en réalité les idoles que l'on ne désire pas nommer explicitement, (cf. Ps 31, 7; Dtn 32, 21; Jer 8, 19; 10, 8). Une variante de la même idée a été proposée par G.R. Driver<sup>22</sup> qui mentionne l'Arabe Tzww(t) (vide, vain, futile). Quoique la suggestion de Driver paraisse plausible, il a par ailleurs admis que le terme arabe était rare et donc incertain.

Malgré la complexité du terme צו et son étymologie inconnue, il n'est pas utile de conjecturer des transformations en שוא (vain, vide, fumée) ou צר (ennemi). Parmi toutes les propositions, le consensus qui semble se dégager évoque un contexte culturel (cf. Targum et Peshitta). Il ne semble pas improbable que צו soit dérivé de צאה, impliquant un jugement de valeur «aller derrière les immondices»; terme méprisant inhérent à la vénération des idoles. La Vulgate traduit régulièrement le mot צאה par sordes (excrément) (cf. Isa 4, 4, 28, 8; Prov 30, 12, Os, 5, 11). Selon le Talmud, la forme abrégée צו plutôt que la version longue מצוה a une très forte connotation péjorative et indique l'idolâtrie, cf. Sanhédrin 56b. De surcroît, l'expression «aller derrière» (אחרי) est souvent employée chez Osée pour qualifier l'attrait de l'idolâtrie et non l'asservissement à un pouvoir politique (Os 2, 7; 2, 15). Ainsi, צו reflète peut-être le sobriquet d'une divinité difficilement identifiable. F. Hommel<sup>23</sup> rapporte que des noms propres Palmyréniens contiennent la mention d'une divinité lunaire très populaire dans les déserts sud arabe et syro-palestinien, nommée Zaw (צא ou צו).

<sup>19</sup>P. Humbert, *Der Deltafürst 'So'* in Hosea V,11, *OLZ* 21 (1918), pp. 224-226.

<sup>20</sup> Voir la traduction française du Rabbinat en Is 28, 10. 13 «Ce n'est que loi sur loi, précepte sur précepte, règle sur règle, ordre sur ordre, une vétille par çï, une vétille par là !» in : *La Bible. Edition bilingue. Texte hébraïque d'après la version massorétique. Traduction française sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn*, (Paris, 1967); Good, loc. cit., p. 277.

<sup>21</sup> Cette lecture a été adoptée par Harper, op. cit., p. 276; Wolff, op. cit., p. 131 «Nichts»; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, in coll. : "ATD", Vol. 24/1, (Göttingen, 1983), p. 78; H.L. Ginsberg, *Lexicographical Notes*, in coll. : "VT.S", Vol. 16, (Leiden, 1967), p. 77 «delusions».

<sup>22</sup> G.R. Driver, *Supposed Arabisms in the Old Testament*, *JBL* 55 (1936), pp. 105-106; Macintosh, op. cit., p. 204 «futility».

<sup>23</sup> F. Hommel, *Contributions and Comments : A New Divine Name in the Old Testament*, *ExpT* 10 (1898-99), pp. 329-330; T.K. Cheyne, *Contributions and Comments : Professor Hommel on Hos. V. 11, with a Suggestion on Baasha*, *ExpT* 10 (1898-99), p. 375; E. König, *Contributions and Comments : Hos. V. 11b and the Moon's Light*, *ExpT* 10 (1898-99), pp. 376-78; S.A. Cook, *Contributions and Comments : The Divine Name Shu in the Old Testament*, *ExpT* 10 (1898-99), pp. 525-526.



Il n'en reste pas moins que l'hypothèse d'une allusion à une idole aurait le mérite de ne point corriger le TM tout en lui sauvegardant un sens cohérent. Il n'est pas inutile de rappeler que cette interprétation cultuelle a souvent été écartée d'un revers de la main sous prétexte qu'elle ne correspondait pas au contexte politique et militaire<sup>24</sup>. Or, cette supposition ne semble pas devoir s'imposer d'emblée. Poétiquement, **צו אהריד** en 5, 11 forme une inclusion avec **בימים אהריד**; tous deux devraient être interprétés mutuellement. A cet égard, nous avons montré qu'un contexte cultuel bénéficiait d'arguments non négligeables. Quant à des réminiscences historiques et politiques contenues dans ce passage, il faut tout de même mentionner que dans le livre d'Osée c'est l'idolâtrie et l'apostasie qui sont à l'origine des conflits politiques et non le contraire. L'on ne saurait dès lors isoler le cultuel du politique à l'instar de certains exégètes.

5, 13 Alt remplace le verbe **ישלח**, dont le sujet n'est pas clairement énoncé, par **אל אשור וילך** dans le but d'établir un parallélisme synonymique avec **אפרים**. Déjà la LXX a ajouté **πρέσβευς** (anciens, ambassadeurs). Ce faisant, la LXX ne déforme pas le sens de l'hébreu, car bien souvent **שלח** correspond à **שלח מלאכים**. Cette suggestion d'Alt, hautement improbable à cause de ses divergences manifestes avec le TM reflète, on ne peut mieux, une certaine tendance à conformer le texte à ses visées. En associant artificiellement la « maison de Juda » à « Ephraïm », Alt a forgé sa propre compréhension du contexte historique qu'il cherche à imposer au texte, en mettant en parallèle le tribut fourni par le roi d'Israël Osée à Tiglat Pileser III avec la démarche personnelle du roi judéen Achaz auprès de Tiglat Pileser III à Damas en 732.

De même, il semble tout aussi superflu d'insérer Juda<sup>25</sup> avant **ישלח** étant donné que la troisième personne du masculin singulier désigne vraisemblablement Ephraïm, mentionné auparavant — « Ephraïm alla vers Assur » — et ainsi sujet implicite de **ישלח**<sup>26</sup>. D'autre part, la proposition de Rudolph<sup>27</sup> de lire à la place de **ישלח** **וירושלם** paraît tout aussi artificielle : elle est difficile à défendre par une mauvaise lecture du TM; de plus, comment expliquer que Jérusalem — jamais citée dans le livre d'Osée — vienne à prendre soudainement la place de Juda.

Dans le même verset, Alt discerne en **מלך ירב** une fausse division de mots et propose de corriger en **מלכי רב** (Großkönig). En effet, la première inscription de Sfiré (Verso, I. 7) a confirmé que **מלך רב** est le pendant araméen de l'akkadien <sup>TM</sup>arru rabu,<sup>28</sup> hypothèse séduisante à laquelle se sont ralliés la plupart des critiques<sup>29</sup>. Il

<sup>24</sup> La remarque de Rudolph, op. cit., p. 124 est significative à bien des égards de la position de la plupart des exégètes: «Aber im Textzusammenhang hat hier der Götzendienst keine Stelle, es handelt sich um politische Dinge».

<sup>25</sup> Les commentateurs rabbiniques et Macintosh, op. cit., p. 209, proposent de suppléer Juda dans la traduction *ad sensum*.

<sup>26</sup> C'est une figure de style fréquemment utilisée en poésie sémitique, celle qui consiste à omettre un ou plusieurs éléments de la phrase.

<sup>27</sup> Rudolph, op. cit., p. 124.

<sup>28</sup> Cf. G.R. Driver, *Studies in the Vocabulary of the Old Testament*. VIII, *JThSt* 36 (1935), p. 295. Pour une étude approfondie de l'histoire et de la signification du titre "grand roi", cf. P. Artzi-A. Malamat, *The 'Great King'. A Preeminent Royal Title in Cuneiform Sources and the Bible, The Tablet and the Scroll*, (Bethesda/Maryland, 1993), pp. 28-38.

<sup>29</sup> Cf. Wolff, op. cit., p. 134; Mays, op. cit., p. 85; Jeremias, op. cit., p. 78; Donner, op. cit., p. 50.

n'en demeure pas moins que lire מַלְכִי רַב "mon grand roi" est une exclamation incompréhensible dans la bouche d'Osée. De même, lire מַלְכֵי רַב "les rois du grand" n'a pas plus de sens. Il convient également de relever le fait que le seul titre royal assyrien que l'Ancien Testament cite explicitement est המלך המדול (cf. II Rg 18, 19, 28). Ps 48, 3 utilise assurément la titulature מלך רב qui se rapporte néanmoins à Elohim et nullement à un monarque humain. En outre, מלך ירב se retrouve intégralement en Os 10,6 et la grande majorité des versions anciennes ne permet pas de mettre en doute la division du TM. LXX Ἰαρε(ε)ῖμου Ἰαρεῖβ l'interprète comme le nom propre d'un roi assyrien<sup>30</sup> et la Peshitta comme un nom de lieu mlk' dyrb (le roi de Yrb).

Ainsi, la suggestion qui prendrait en compte à la fois la division massorétique des mots et qui éclairerait correctement la phrase réside peut-être dans la tentative d'interpréter ירב — ריב√ : contester, soutenir, affirmer — comme le jussif qal ירב de ריב. On pourrait donc traduire : «et il a envoyé vers Assur (des messagers avec ce message :) qu'il plaide/défende la cause»<sup>31</sup>. Opter pour une telle lecture permettrait de respecter l'état actuel du TM tout en livrant une compréhension satisfaisante fondée sur la thématique du Rib, motif principal du matériau oséen (cf. Os 2, 2; 4, 1; 4, 4; 10, 6; 12, 2)<sup>32</sup>.

En conclusion, dans sa volonté de découvrir les circonstances historiques qui se cachent derrière Os 5, 8-14, Alt a tout d'abord postulé un contexte — guerre syro-éphraïmite 733-32 — auquel il adapte le passage biblique. Pour ce faire, à certains moments clefs, Alt a corrigé le TM afin de le faire correspondre à sa propre vision des événements. En procédant ainsi, n'a-t-il pas, en quelque sorte, imposé ses propres vues au texte avant de l'avoir soumis à un examen critique<sup>33</sup> ?

## 2. Traduction

8. Sonnez du Shophar à Gibéa  
de la trompette à Ramah !  
Poussez des cris à Beth-Aven:  
"derrière-toi Benjamin !"

9. Ephraïm sera désolation le jour du châtement !  
Parmi les tribus d' Israël, je fais connaître ce qui est certain.

10. Les Princes de Juda sont comme ceux qui reculent les limites,  
sur eux, je répandrai ma fureur comme les flots.

11. Ephraïm est opprimé, écrasé par le verdict,  
car il a persisté à aller derrière "l'ordure".

<sup>30</sup> Cf. Harper, op. cit., p. 277 et Rudolph, op. cit., p. 123.

<sup>31</sup> Cf. Α δικασόμενον «participe futur de 'qui défendra'»; Θ κρίσεως «de jugement»; Vulgate ultorem «vengeur»; cf. Good, loc. cit., pp. 277-278 «a King who would plead Ephraim's case».

<sup>32</sup> Notons la contradiction apparente chez Macintosh, op. cit., p. 210, qui déclare «Hence Hosea may intend additionally to convey the sense 'to a king who might contend for you'», mais influencé par la thèse d'Alt il maintient «to the Great King».

<sup>33</sup> A ce propos, nous citerons la remarque pertinente de Good, loc. cit., p. 276 «Our business is to seek the sense the text has rather than to give it the one we want it to have».

12. Et moi, je suis comme une gangrène pour Ephraïm !  
comme un cancer pour la maison de Juda !

13. Ephraïm a vu sa maladie,  
et Juda a vu son ulcère.

Ephraïm est allé vers Assur,  
Il s'est adressé au roi : Plaide pour moi !  
Mais lui ne peut pas vous soigner  
ni vous guérir de votre ulcère.

14. Moi, je suis comme un lion pour Ephraïm !  
Et comme un lionceau pour la maison de Juda !  
Moi, moi, je déchirerai et m'en j'irai;  
j'emporterai et personne ne pourra (me) l'arracher !

### 3. "Présumposés" d' Alt et de ses héritiers

S'il est un fait qui n'a jamais vraiment attiré l'attention des exégètes et qui mériterait que l'on s'y attarde un tant soit peu, c'est le présumé avec lequel Alt commence son article et qui a fortement conditionné l'ensemble de son œuvre. Il consiste en un quasi-postulat affirmant que la fonction ultime du message prophétique réside en sa capacité à intégrer les circonstances historiques de son temps. En ce cas, l'une des premières — et certainement vitales — tâches à laquelle l'exégète doit s'atteler concerne la quête des allusions historiques et politiques contenues dans les différentes prophéties.

Le premier paragraphe de l'essai est entièrement consacré à cette problématique, où Alt tente de démontrer sans ambages la pertinence de son propos. Ainsi, les images des oracles prophétiques, qui dépeignent la culpabilité et la détresse du peuple, laissent transparaître l'expérience historique passée ou présente vécue par le prophète et ré-interprétée à l'intention de ses contemporains<sup>34</sup>. En cela Alt n'est guère différent de ses devanciers — sa contribution originale étant d'avoir découvert des références "implicites" à la guerre syro-éphraïmite — qui plaidaient déjà en faveur d'une contextualisation des textes prophétiques<sup>35</sup>.

En d'autres termes, derrière chaque oracle prononcé se profilent des événements historiques et politiques que l'on doit s'efforcer de retracer afin de percevoir la plénitude du texte. Ceci tendrait à démontrer que le message prophétique est tributaire de l'histoire, et que l'exégète a le devoir, et surtout la

<sup>34</sup> Alt, loc. cit., p. 163 «(...)aber auch die Bilder aus der Gegenwart und aus der jüngsten Vergangenheit, an denen er des Volkes Schuld und Not aufzeigt, entstammen zum großen Teil dem Gesichtskreis seiner politischen Beobachtungen».

<sup>35</sup> M. Weippert, Alt, *Albrecht (1883-1956)*, in coll. : "TRE", Vol. 2, (Berlin, 1978), p. 304, a résumé l'activité scientifique d'Alt sous le titre de "Palästinawissenschaft" et la décrit en ces termes: «Sie hat, wie Alt sie verstand, ihr Zentrum in der Bibel, besonders im Alten Testament, bzw. in der in der Bibel reflektierten geschichtlichen Existenz des Volkes Israel. Sie zieht darüber hinaus aber alle Quellen aus der Vor-, Um- und Nachwelt Israels an sich, die direkt oder indirekt das geschichtliche Leben dieses Volkes zu erhellen vermögen».

capacité, de recouvrer les circonstances exactes de son élaboration<sup>36</sup>. Cette entreprise devient de plus en plus ardue et délicate puisqu'il devient très difficile de retracer avec un degré de probabilité acceptable l'activité et le contexte, autant historique que sociologique, de certains prophètes.

De surcroît, Alt a non seulement modifié le texte à certains points stratégiques afin que ce dernier s'insère mieux dans le contexte présumé, mais son hypothèse de départ qu'il existe cinq oracles "authentiquement" oséens, exprimés à des moments différents en l'espace de deux années, est sujette à caution. Il semble que le découpage du passage en plusieurs unités "kérygmiques" chronologiques opéré par Alt, ne découle pas d'une analyse littéraire serrée<sup>37</sup> — la structure poétique de l'ensemble n'entre pas en ligne de compte — mais de sa volonté à faire correspondre le passage à sa propre séquence temporelle prédéterminée. Par ailleurs, Alt dans sa tentative d'enraciner le texte dans un contexte historique bien établi a omis de prendre en compte la genèse rédactionnelle du passage, ses différents stades intermédiaires et son édition finale<sup>38</sup> de telle sorte que ce qui apparaît à Alt comme des phases datables d'une guerre vue par l'intermédiaire d'un prophète, pourrait tout aussi bien refléter le processus d'actualisation du message biblique à travers les traces laissées par diverses écoles et périodes rédactionnelles<sup>39</sup>, dont l'origine aurait pu dépeindre un fait historique, mais qu'il est bien difficile de restaurer à présent avec autant de certitude et de précision que ne le prétend Alt.

L'on pourrait soulever la question de savoir si la thèse d'Alt n'a pas eu tant de succès, justement parce qu'elle était à même de fournir à un passage biblique complexe et "indatable" un contexte historique et politique concret. Pris indépendamment, aucun des deux éléments ne reçoit une explication satisfaisante; ce n'est qu'en utilisant certains événements de la guerre syro-éphraïmite comme "clef interprétative" de Os 5, 8-14 que deux entités apparemment inconciliables deviennent, de facto, indissociables.

S'il était certes légitime à l'époque d'Alt et durant toute la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle de rechercher assidûment les *ipsissima verba* du prophète et de tenter de reconstruire les contextes historique et politique dans lesquels ils ont été prononcés, il convient de s'interroger sur la pertinence d'une telle quête à l'aube du XXI<sup>ème</sup> siècle, tant il est vrai que les trente dernières années ont radicalement transformé les

<sup>36</sup> Alt, loc. cit., p. 164 va même jusqu'à vouloir restaurer «ein volles historisches Verständnis».

<sup>37</sup> Voir par exemple les critiques judicieuses émises par Good, loc. cit., pp. 276-277.

<sup>38</sup> Il est vrai que parmi tous les livres prophétiques, le livre d'Osée a été relativement épargné et il a fallu attendre la dernière décennie pour voir apparaître des travaux spécialisés dans la critique rédactionnelle. L'on mentionnera surtout les contributions de G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, in coll. : "SBLDS", Vol. 102, (Atlanta, 1987) et M. Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuchs im Lichte von Hos. 4 und 11*, in coll. : "AOAT", Vol. 231, (Neukirchen/Vluyn, 1991). Pour une rédaction Judéenne dans le livre d'Osée, voir G.I. Emmerson, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective*, in coll. : "JSOTS", Vol. 28, (Sheffield, 1984), pp. 68-70.

<sup>39</sup> Le processus rédactionnel interne au texte, le passage de l'oralité à l'écrit et l'actualisation de l'oracle sont fort bien explicités par J. Jeremias, *"Ich bin wie ein Löwe für Ephraim... (Hos 5 14)." Aktualität und Allgemeingültigkeit in prophetischen Reden von Gott am Beispiel von Hos 5 8-14*, in coll. : "SBS", Vol. 100, (Stuttgart, 1981), pp. 75-95.

méthodes exégétiques<sup>40</sup> et qu'il nous faut relever de nouveaux défis. Parallèlement à l'émergence de nouvelles approches exégétiques, se déroule actuellement un débat animé qui concerne les notions d'histoire et "d'historicité". L'exégèse historico-critique ne sortira pas indemne d'un tel affrontement au point que l'on se demande dans quelle mesure certains livres bibliques peuvent encore être compris comme des livres "historiques"<sup>41</sup> ? A n'en pas douter, une prise en compte des derniers développements dans ces domaines, pour l'étude du livre prophétique d'Osée, aurait une incidence certaine sur l'hypothèse d'Alt et sur cette conception "utopique" largement répandue au sein des cercles exégétiques qu'il est toujours possible de remonter aux "faits"<sup>42</sup> par le truchement des "paroles prophétiques".

En guise de conclusion, qu'il me soit permis de mentionner un élément méconnu qui a joué un rôle important dans la théorie d'Alt. Rappelons que son article fut rédigé en 1919, immédiatement après la "Grande Guerre", qui a laissé un impact profond sur les consciences. Alors qu'avant la première guerre mondiale, la société allemande était morcelée en une mosaïque de constellations politiques, culturelles, religieuses et confessionnelles, certains cercles chrétiens voyaient dans l'imminence du conflit un sursaut d'élan unitaire. Ce dernier avait fait naître l'espoir que la guerre seule puisse devenir une sorte de ferment nationaliste contribuant à une renaissance d'une identité religieuse et politique. Malheureusement, l'issue du conflit ne déboucha pas sur les résultats escomptés. Les alliances politiques et les stratégies militaires se sont avérées un échec. Le seul point positif de ce désastre consista en la séparation de l'Église et de l'État qui, à son tour, occasionna une renaissance spirituelle<sup>43</sup>. Finalement, le retour du religieux prime sur le crépuscule du politique.

---

<sup>40</sup> Pour Osée, signalons l'approche "métaphorologique" introduite par G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, in coll. : "CB.OT", Vol. 43, (Stockholm, 1996) et B. Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, in coll. : "FRLANT", Vol. 166, (Göttingen, 1996). Pour une évaluation des deux contributions précédentes, voir E. Bons, L'approche «métaphorologique» du livre d'Osée, *RevSR* 72 (1998), pp. 133-155.

<sup>41</sup> Il suffit de se référer aux controverses mettant aux prises les différentes écoles des historiens de l'Israël ancien.

<sup>42</sup> Paradoxalement, les multiples études qui traitent de "l'histoire" dans le livre du prophète Osée portent principalement sur l'utilisation de motifs anciens liés au Pentateuque, à l'Exode, aux patriarches et à "l'histoire du salut", cf. E. Sellin, *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea*, *NKZ* 36 (1925), pp. 607-658; E. Jacob, *Der Prophet Hosea und die Geschichte*, *EvTh* 24 (1964), pp. 281-290; M. Köckert, *Prophetie und Geschichte im Hoseabuch*, *ZThK* 85 (1988), pp. 3-30; J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, in coll. : "BZAW", Vol. 119, (Berlin, 1971); H.D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, in coll. : "BZAW", Vol. 169, (Berlin, New York, 1987); S. Kreuzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, in coll. : "BZAW", Vol. 178, (Berlin, New York, 1989), pp. 224-230; D.R. Daniels, *Hosea and Salvation History. The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea*, in coll. : "BZAW", Vol. 191, (Berlin, New York, 1990); E. Kragelund Holt, *Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, in coll. : "JSOTS", Vol. 194, (Sheffield, 1995); M. Schultz-Rauch, *Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches*, in coll. : "CThM", Vol. 16, (Stuttgart, 1996), pp. 85-150. Peu de savants, mis à part Alt, se sont penchés sur l'enracinement des oracles Oséens dans leur histoire politique contemporaine (période Assyrienne ?).

<sup>43</sup> Cf. G. Maron, *Deutschland II*, in coll. : "TRE", Vol. 8, (Berlin, 1981), pp. 589-592; M. Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19*, 1974; G. Mehnert, *Evangelische Kirche und Politik*

L'on ne manquera pas de relever la similitude frappante qui existe entre le contexte historique et politique dans lesquels Alt est enraciné et sa lecture d'Os 5, 8-14, qui est fortement influencée par la situation moderne de l'après-guerre; fait indéniable dont le principal intéressé convient<sup>44</sup>. Effort tout à fait louable et indispensable pour donner un sens du texte biblique à nos contemporains dans lequel ils se "retrouvent". L'on se saurait rester insensible face à la détermination d'Alt de trouver dans son approche du texte biblique des réponses à ses préoccupations quotidiennes et aux problèmes de son siècle. En même temps, cela nous enjoint — femmes/hommes du XXI<sup>ème</sup> siècle — à nous poser des questions relatives à notre situation spécifique; questions tout aussi légitimes mais forcément différentes de celles d'Alt. En conséquence, il est plus que jamais nécessaire de passer au crible toute théorie, fût-elle ingénieuse ou commode, afin d'éviter tout "diktat" de la pensée unique. Il nous faut sans cesse confronter à nouveau chaque théorie ancienne aux questions et aux approches de notre siècle en laissant également s'exprimer les voix discordantes. Il nous semble que la pérennité de l'exégèse "objective" et "scientifique", ainsi que l'actualisation du message biblique sont à ce prix.

---

1917-1919, 1959.

<sup>44</sup> Alt, *Ein Krieg*, 164 «Dafür scheinen mir die Sprüche Hoseas, die ich hier behandeln will, ein Musterbeispiel zu sein, das Erleben, in dem wir selbst heute stehen, ist wohl danach angetan, sie uns innerlich näherzubringen».

## Die Sünde Kains

### Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16

Katharina Heyden - Berlin

Die Vorstellung, dass durch Adam die Sünde in die Welt gekommen sei (vgl. Röm 5,12), hat das jüdisch-christliche Sündenverständnis von jeher geprägt. Dabei ist von „Sünde“ in der biblischen Erzählung von Adam gar nicht die Rede. Die Sünde kommt – jedenfalls terminologisch – erst mit Kain in die (biblische) Welt. Der folgende Aufsatz entwickelt anhand einer Exegese von Gen 4,1-16 sowie der strukturellen Analyse von Gen 2f. und Gen 4 die These, dass in der Logik der biblischen Urgeschichte die Sünde durch Adam *ermöglicht*, aber erst durch Kain *verwirklicht* wurde. Dabei wird neben einem neuen Verständnis von Gen 4,7 – laut Procksch der „dunkelste Vers der Genesis“<sup>1</sup> –, auch der wirkungsgeschichtlich bedeutenden Frage nachgegangen, warum Jahwe das Opfer Kains abgelehnt habe.

#### I. קַיִן und הַבֵּל - zwei Aspekte des Menschseins (VV 1-2)

##### Die Relevanz der Namen für die Deutung von Gen 4

1 וְהָאָדָם יָדַע אֶת-הוּאָה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קִנִּיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה:  
2 וַתֵּלֶד אֶת-אָבִיחִי אֶת-הָבֶל צֹאן קָרְנָיִם וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:

- (1) Und Adam erkannte Eva, seine Frau. Und sie wurde schwanger und gebar den Kain. Und sie sagte: Ich habe einen Mann erworben mit Jahwes Hilfe.  
(2) Und sie fuhr fort zu gebären seinen Bruder Abel. Und Abel war Kleinviehhirt, und Kain war Landarbeiter.

Die biblische Urgeschichte zeigt Kain und seinen Bruder Abel als die ersten auf natürliche Weise entstandenen Menschen. An Eva wird wahr, was in Gen 3,16.20 angekündigt worden ist – sie wird die Mutter alles Lebendigen. Und doch scheint der ersten Mutter die Geburt nichts Selbstverständliches zu sein, denn sie sagt: „Ich habe einen Mann erworben mit Jahwes Hilfe.“<sup>2</sup>

Dieser Spruch ist aufgrund der Ähnlichkeit des Verbs קָנָה mit Kain oft als Namensätiologie verstanden worden<sup>3</sup>. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine Abhängigkeit, sondern um eine Alliteration. Der

<sup>1</sup> PROCKSCH, Genesis, 45.

<sup>2</sup> Grammatisch am einfachsten, inhaltlich jedoch schwierig, wäre es, einen doppelten Akkusativ anzunehmen: „Ich habe als Mann erworben den Jahwe“. Einige Exegeten übersetzen קָנָה mit „schaffen“ und sehen darin die Vorstellung angedeutet, daß der Mensch Mitschöpfer sei (WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16 Anm. 3). Da קָנָה in dieser Bedeutung sonst aber nur von Gott ausgesagt wird, scheint mir die Übersetzung mit „erwerben“ richtiger (vgl. Rut 4,5.9.10 u.ö.). Mit אִישׁ ist wohl schon der erwachsene Mann als Nachfolger Adams im Blick. אִישׁ als das Mitsein Gottes bezeichnend, findet sich z.B. auch in Jes 43,5.

<sup>3</sup> V. RAD, 75; SCHARBERT, 63; WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 100. Zur Diskussion um die Bedeutung des Namens קַיִן vgl. auch die Beiträge von BUDE und KÖNIG, ZAW 31 u. 32.

Name קַן muß aufgrund der Radikale nicht von קָנָה, sondern von *qjn* abgeleitet werden<sup>4</sup>. Die Grundbedeutung dieser Wurzel ist „gestalten, formen“, das Nomen ist dann – in der Bedeutung „Schmied, Metallarbeiter“ – in Gen 4,1-25 als Volksetymologie der Keniter verstanden worden. In 2 Sam 21, 16 bezeichnet das Nomen *qjn* einen Speiß, das heißt, eine Waffe, die von einem Handwerker geformt (*qjn*) wurde<sup>5</sup>.

Der Name קַן sollte in Gen 4 in der ganz ursprünglichen Bedeutung der Wurzel *qjn* verstanden werden – der erste von einer Frau geborene Mensch ist ein geformtes Wesen<sup>6</sup>. Dies weist auf den Schöpfungsbericht Gen 2 zurück. Als Nachkomme des ersten Menschen und Beginn der Generationenfolge steht Kain für den Menschen an sich. Eine wesentliche Bestimmung des Menschen liegt in seiner Geschöpflichkeit.

Mit Abel - הָבֶל - kommt eine weitere Charakterisierung des Menschseins hinzu, die sich aus der vorangegangenen Schöpfungserzählung ergeben hat. Der Mensch ist ein Hauch. Daß der Mensch הָבֶל, also nichtig und vergänglich sei, gehört zu den Grundaussagen alttestamentlicher Anthropologie<sup>7</sup>. Auch dies ist bereits in Gen 3,19 gesagt worden.

Die Namen der ersten beiden Menschen nach Adam und Eva fassen das Wesen des Menschen unter Rückbezug auf Gen 2 und 3 zusammen. Der Mensch ist קַן, ein geformtes Wesen. Und er ist הָבֶל, vergänglich und nichtig. Auffällig ist dabei, daß Abel immer mit dem Zusatz אָחִיו bezeichnet und damit eng an Kain gebunden wird. Der geformte Mensch ist demnach *zugleich* ein vergängliches Wesen. Die Verteilung dieser zusammengehörenden Aspekte auf zwei Personen ermöglicht die in der Erzählung entfaltete Aussage, „daß die Vergänglichkeit oder Nichtigkeit des Menschen auch eine Möglichkeit seines Menschseins im Miteinander ist.“<sup>8</sup>

In Gen 3,19 war vom Menschen als einem vergänglichem Wesen zunächst ganz allgemein die Rede. In Gen 4 kommt nun mit dem durch die Zeitangabe יָמִים מִקֵּץ markierten Eintritt in die Geschichte<sup>9</sup> die furchtbare Möglichkeit in den Blick, daß der Mensch sich selbst vernichten kann.

## II. Das Opfer (VV 3-5)

3 וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מְנַחָה לַיהוָה:  
 4 וְהָבֶל הֵבִיא נֹסְחָוּת צֹאנָו וּמַחְלֵבֶתָן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל-הָבֶל וְאֶל-מְנַחָתוֹ:  
 5a וְאֶל-קַן וְאֶל-מְנַחָתוֹ לֹא שָׁעָה

- (3) Und es geschah nach einiger Zeit, da brachte Kain von den Früchten der Erde eine Gabe dar für Jahwe.  
 (4) Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde, und zwar von ihren Fettstücken.  
 Und Jahwe sah Abel und seine Gabe an.  
 (5a) Aber Kain und seine Gabe sah er nicht an.

<sup>4</sup> CASSUTO, 201; RUPPERT, 191.

<sup>5</sup> CASSUTO, 197.

<sup>6</sup> So auch RUPPERT, 191.

<sup>7</sup> Vgl. Ps 39,6; 62,10; 144,4; Ijob 7,16; Koh 3,19.6,11.

<sup>8</sup> WESTERMANN, 398.

<sup>9</sup> Daß dies die erste Zeitangabe der (nichtpriesterschriftlichen) Urgeschichte ist, deute ich als Eintritt in die Geschichte nach der Ausweisung aus dem Garten Eden, der jenseits der Zeit war. Dies mindert jedoch nicht den Wert der Erzählung als Urgeschichte, die nach existentiellen Grundbestimmungen des Menschseins überhaupt fragt.



## II.1. Einleitung

In knappen Sätzen wird der Anlaß für den Konflikt der beiden Brüder erzählt. Beide bringen Gott eine Gabe von den Erträgen ihrer Arbeit. Aber der eine wird mit seiner Gabe angesehen, der andere nicht.

Die Verse haben eine klare Struktur, die schon in den Versen 1 und 2 beginnt. In chiasmischer Wortstellung sind je ein Verbalsatz mit gewöhnlicher Wortstellung und ein invertierter Verbalsatz verbunden. Die Erzählung erscheint dadurch sehr gedrängt und auf das Wesentlichste konzentriert. Die inhaltliche Aussage der chiasmischen Struktur ist verschieden: Während in V2 und V3 die Gleichwertigkeit betont wird (in V3 durch das אָרְבָּעַיִם noch unterstützt), ist V4 kontrastierend zu verstehen<sup>10</sup>. Obwohl beide, Kain und Abel – der eine als Ackerbauer, der andere als Hirte –, ihr Opfer bringen, wird der eine beachtet, der andere jedoch nicht. In den Versen 3-5a führen die Chiasmen außerdem dazu, daß die Aussagen über Kain als der eigentlichen Hauptperson des Textes diejenigen über Abel einschließen.

Die Verse 3-5 werfen eine Frage auf, die die Exegeten seit langem umtreibt: „Weshalb hat Gott Abels Opfer angesehen und Kains verschmäht? Hierüber seit alters her Grübeleien.“<sup>11</sup>

Fast lapidar wird von den Gaben der beiden Brüder und von der verschiedenen Akzeptanz durch Gott berichtet. Eine ausdrückliche Begründung für die Tatsache, daß Jahwe die beiden Brüder und ihre Gaben so unterschiedlich ansieht, gibt der Text nicht. Die Verse scheinen lediglich den Hintergrund für den folgenden Konflikt zu schildern.

Aber gerade das Fehlen einer Begründung hat in der Forschung zu vielen Spekulationen geführt. Die Empörung darüber, daß der Text an einer für das Gottesbild so entscheidenden Stelle schweigt, ist verständlich. Hier steht der verlässliche und treue Gott auf dem Spiel. Der Mensch erscheint als ein dem willkürlichen Gott ausgeliefertes Wesen. Kain wird zu einer tragischen Figur – Gott selbst, der Schöpfer gibt ihm Anlaß zum Brudermord.

Schon im Neuen Testament wird deshalb nach einem Grund für Gottes Handeln gesucht. „Durch Glauben hat Abel Gott ein besseres Opfer gebracht als Kain. Dadurch hat er bezeugt, daß er gerecht ist (...)“<sup>12</sup> heißt es in Hebr 11,4 und auch Mt 23,35 nennt Abel „gerecht“. Die Targumim erzählen Dialoge zwischen Kain und Abel, in denen Abels Opfergaben als korrekter bezeichnet werden als die seines Bruders<sup>12</sup>. Raschi begründet die Ablehnung der Gaben Kains damit, daß sie vom verfluchten Ackerboden genommen wurden<sup>13</sup>. B. Jacob sah den Grund für die Ablehnung darin, daß Fleischopfer an sich verdienstlicher seien als Pflanzenopfer, weil sie die Würde des Menschen bezeugten.<sup>14</sup> Gunkel gab als Begründung, Gott liebe den Hirten, den

<sup>10</sup> Vgl. JENNI, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, § 6.3.1.6.

<sup>11</sup> GUNKEL, 43.

<sup>12</sup> Die in den Targumim erzählten Dialoge zwischen Kain und Abel werden an die Redeeinleitung אָרְבָּעַיִם בְּרֵאשִׁית וַיִּאמֶר קַיִן אֶל-הוֹאֵל בְּרֵאשִׁית in V8 angeknüpft. Allen Varianten ist gleich, daß Kain seinen Bruder nach einer Begründung für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer befragt und dabei die Gerechtigkeit Gottes bzw. in der Welt anzweifelt. Kain aber weist diesen Vorwurf zurück, indem er antwortet: „Weil meine Gaben besser (bzw. korrekter) waren als deine, wurde mein Opfer mit Gnade angenommen, und deines wurde nicht mit Gnade angenommen.“ Vgl. KLEIN, Michael L. Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, Bd. 1, 7. Vgl. auch die anderen Varianten im synoptischen Vergleich bei CHILTON, Bruce, A comparative study of synoptic development: The dispute between Cain and Abel in the Palestinian targums, in JBL 101/4, 553-562.

<sup>13</sup> Vgl. Raschikommentar z.St. in: SILBERMANN, A.M./Rosenbaum, M., Pentateuch with Targum Onkelos, Haptharoth and Raschi's Commentary, Bd. 1, 17. Dieser Auffassung schloß sich in jüngerer Zeit SPINA, Frank A., The „ground“ for Cains rejection, ZAW 104, 319ff.an. Problematisch ist daran, daß auch alle weiteren vegetabilen Opfer Israels von der verfluchten Erde genommen sind und nicht abgewiesen werden.

<sup>14</sup> JACOB, 137.

Bauern jedoch verschmähe er<sup>15</sup>, und Levin wollte die Diskussion beenden, indem er den Grund für die Ablehnung von Kains Gabe darin fand, daß Abels Opfer Gott einfach besser geschmeckt habe<sup>16</sup>.

Gegen diese Spekulationen, die sich kaum auf Hinweise im Text stützen können, wird seit Westermann in der neueren Exegese immer wieder die These vertreten, daß die unterschiedliche Akzeptanz der Gaben bewußt unerklärt bleibe.

## II.2. Ein willkürlicher Gott in Gen 4, 3-5a ?

### II.2.1. Drei Antworten im 20. Jahrhundert

In der deutschsprachigen Exegese des 20. Jahrhunderts wird auf das Problem der Annahme bzw. Nichtannahme der Gaben Kains und Abels überwiegend mit dem Verweis auf die Nichterklärbarkeit von Gottes Handeln reagiert. Drei Variationen dieses Ansatzes seien hier kurz skizziert.

#### a) Claus Westermann<sup>17</sup>

Westermann bestreitet den Sinn der Suche nach einer Begründung für die Annahme bzw. Ablehnung des Opfers der Brüder. Er will danach fragen, warum der Erzähler von Gen 4 keine Begründung gibt. Ausgehend von der Gleichwertigkeit beider Opfer, die als Primitiaalopfer „unmittelbar zur Gewinnung der Lebensmittel hinzu“<sup>18</sup> gehören<sup>19</sup>, sieht er den Konflikt da aufbrechen, wo durch die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer Ungleichheit zwischen Gleichgestellten entsteht. Dies sei der Grundkonflikt brüderlicher Beziehung – daß Ungleichheit entsteht, wo Gleichheit sein sollte<sup>20</sup>. Darin liege „etwas Unabänderliches und Unerklärbares“<sup>21</sup>. Das Nichtansetzen von Kains Opfer hat für Westermann keinen Grund, vielmehr solle das Unabänderliche ausgesagt werden, „daß so etwas geschieht“<sup>22</sup>. Gegen diesen, menschlicher Einwirkung entzogenen, göttlichen Entscheid richte sich Kains Zorn als ein völlig legitimes Aufbegehren gegen die Ungerechtigkeit und Willkür Jahwes.

#### b) Lothar Ruppert<sup>23</sup> und Gerhard von Rad<sup>24</sup>

Ruppert betont die besondere Funktion des Erstlingsopfers: Es sei nicht nur Dank, sondern zugleich der Versuch, durch die Gabe des Ersten und damit Wertvollsten an die Gottheit die Fruchtbarkeit für die Zukunft sicherzustellen. Wenn Gott die Gabe des einen annehme, die des anderen ablehne, d.h. den einen mit Ertrag segne, den anderen mit Mißerfolg strafe, so sei dafür kein Grund zu finden. Die verschiedene Akzeptanz der Opfer liege allein in Jahwes Freiheit, wie sie Ex 33,19 zum Ausdruck kommt. Ähnlich argumentiert auch von Rad, wenn er – ebenfalls unter Verweis auf Ex 33,19 – vermutet, daß der Autor sich scheue, „diese Entscheidung für Abel

<sup>15</sup> GUNKEL, 43.

<sup>16</sup> LEVIN, Saul, The more savory offering: A key to the problem of Gen 4, 3-5, JBL 98 (1979), 85.

<sup>17</sup> Vgl. WESTERMANN, Claus, Kain und Abel. Die biblische Erzählung, in: Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien III, hg. v. Rainer Albertz, München 1984, 39-53. Und DERS., Genesis, BK, Göttingen, 3. Aufl. 1983, z. St.

<sup>18</sup> WESTERMANN, Kain und Abel, 42.

<sup>19</sup> Die Betonung der Gleichwertigkeit richtet sich gegen die vor allem in der jüdischen Tradition vertretene Meinung, Abels Opfer sei kultisch höherwertig gewesen. Vgl. Anm. 11.

<sup>20</sup> Vgl. WESTERMANN, Genesis, 404.

<sup>21</sup> DERS., Kain und Abel, 43.

<sup>22</sup> DERS., Genesis, 403.

<sup>23</sup> Vgl. RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1, 1-11,26, in: Forschung zur Bibel 70, Würzburg 1992, z. St.

<sup>24</sup> Vgl. v. RAD, Gerhard, Das erste Buch Mose. Genesis, in ATD 2/4, 6. Aufl. Göttingen 1964, z. St.

als an eine menschlich einsichtige Logik gebunden darzustellen<sup>25</sup>. Gleichwohl räumt er ein, daß eine Begründung für die Entscheidung Gottes eigentlich zum „notwendigen erklärenden Beiwerk“<sup>26</sup> der Geschichte gehören müßte.

c) Horst Seebass<sup>27</sup>

„Als müsse man Gottes Gerechtigkeit zu Hilfe kommen“<sup>28</sup>, habe man laut Seebass nach einem Grund für die Nichtannahme von Kains Opfer in der Forschungsgeschichte gefragt. Dies widerspreche aber der Intention des Verfassers, der nicht an einer Begründung interessiert sei. Die Beobachtung, daß die Opfergaben Abels eingehender und spezifischer beschrieben seien, dürfe nicht als Begründung für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer (über)interpretiert werden. Lediglich, damit der Leser an Abel gefallen finde, sei das Opfer liebevoll ausgemalt. Im Kern aber bleibe „die Tatsache, daß der Erzähler sich nicht dafür interessiert, warum Jahwe Kains Opfer ablehnt“<sup>29</sup>, weil der eigentliche Konflikt erst mit der Ablehnung Kains und seiner Reaktion darauf beginne.

d) Auswertung

In der neueren Exegese wird davon ausgegangen, daß Gott in Gen 4 willkürlich oder jedenfalls für den Menschen nicht nachvollziehbar das Opfer des einen Bruders ansieht, das des anderen nicht. Man scheint sich einig darin zu sein, „daß Gott jenseits von Eden als ein Gott erlebt wird, der seine Gunst gewissermaßen willkürlich verteilt“<sup>30</sup>. Das Interesse der Ausleger richtet sich darauf, wie Kain mit dieser willkürlichen Entscheidung Gottes umgeht.

Als Kritik an den vielfältigen Spekulationen über einen Grund für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer<sup>31</sup> ist der Einwand berechtigt, daß die Frage nach einem Grund für Gottes Handeln nicht das Hauptanliegen des Textes ist. Andernfalls wäre eine Begründung oder eine Problematisierung dieser Frage zu erwarten gewesen. Die Annahme eines willkürlich handelnden Gottes in der neueren Exegese kann sich aber genauso wenig auf textinterne Hinweise stützen wie die oben aufgeführten Spekulationen.

Deshalb soll diesem Problem im folgenden in drei Schritten nachgegangen werden. Zunächst ist die These vom willkürlichen Gott theologisch unter zwei Gesichtspunkten zu prüfen: 1. Fügt sich die Vorstellung eines willkürlich handelnden Gottes in das Gottesbild der Urgeschichte ein (II.2.2.)? 2. Gibt es im AT grundlos abgewiesene Opfer? Welche Begründung geben die Texte für eine Ablehnung (II.2.3.)? Angestoßen durch diese Überlegungen kann sodann der Text selbst nach Hinweisen auf ein Verständnis der Ablehnung des Opfers von Kain befragt werden (II.3.).

## II.2.2. Das Gottesbild der Urgeschichte

Eine kurze Betrachtung von Gen 2,4b-8,22 soll das Gottesbild der Urgeschichte<sup>32</sup> nachzeichnen und auf die Frage hin überprüfen, ob Gott hier als willkürlich handelnder gedacht wird.

<sup>25</sup> A.a.O. 85.

<sup>26</sup> A.a.O. 86.

<sup>27</sup> Vgl. SEEBASS, Horst, Genesis. 1. Urgeschichte (1,11-11,26), Neukirchen 1996, z. St.

<sup>28</sup> A.a.O. 150.

<sup>29</sup> A.a.O.

<sup>30</sup> DREWERMANN, Strukturen des Bösen I, 124.

<sup>31</sup> Vgl. Aufzählung unter II.1.

<sup>32</sup> Hier wird die von Erich ZENGER in seiner Einleitung vertretene These zur Entstehung des Pentateuch übernommen. Zenger nimmt in Aufnahme der breiten Pentateuchdiskussion der letzten Jahrzehnte eine eigenständige vorexilische Urgeschichte vom Umfang Gen 2,4b-8,22 an, die in der Exilszeit in den Kontext einer Geschichtsdarstellung der Anfänge Israels in das Exilische Geschichtswerk eingefügt wurde (ZENGER, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart u.a. 1995, 119ff. 165f.) Vgl. auch

Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen in der Urgeschichte ist von einer ständigen Spannung geprägt. Auf der einen Seite steht Gott, der Schöpfer, der sich den Menschen zum Partner geschaffen hat und für den er sorgt<sup>33</sup>. Auf der anderen Seite der Mensch, der von Anfang an ungehorsam ist und die göttlichen Lebensordnungen durchbricht. So übertritt er schon das erste Gebot (Gen 2,16f.), nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Als Folge wird die Frau unter Schmerzen Kinder gebären und der Mann hart für seinen Lebenserwerb arbeiten müssen (Gen 3, 16ff.). Auch sprachlich werden diese „Strafen“<sup>34</sup> begründet mit ׀ in V14 und 17. Die Begrenzung der Lebenszeit des Menschen wird in Gen 6, 1-4 mit der unerlaubten Verbindung der Göttersöhne mit den Frauen erklärt. Die große Flut, die alles Leben vernichtet, ist die Folge der Bosheit der Menschen (Gen 6,5), Noah jedoch findet Gnade vor Jahwe, weil dieser ihn für gerecht befindet (7,1 wieder mit begründendem ׀). In Gen 8, 20-22 führt der liebliche Geruch des Opfers Noahs zu der großen Zusage, daß keine Flut mehr kommen wird, daß Jahwe sich für die Erhaltung seiner Schöpfung verbürgt. In dieser Zusage eines Gottes, auf den der Mensch trauen kann, findet die Urgeschichte ihren Höhepunkt. Jahwe erweist sich als fürsorgend und verlässlich. Er handelt nicht willkürlich, sondern bestraft Ungehorsam und rettet den Gerechten. Die Urgeschichte ist daran interessiert, Jahwe von Anfang an als einen verlässlichen Herrn des Menschen darzustellen. Unverlässlich handelt der Mensch und verschuldet so selbst die unausweichlichen und negativen Bedingungen des Menschseins<sup>35</sup>. Und gerade im Gegenüber zu diesem Menschen zeigt sich die Gnade Jahwes, eine Geduld, die eine Geschichte zwischen Gott und Mensch immer wieder neu ermöglicht<sup>36</sup>.

Sollte dieser durchgehend verlässliche Gott der Urgeschichte in Gen 4 als willkürlich handelnder vorgestellt sein?<sup>37</sup> Die Betrachtung der Urgeschichte als ganzer und ihres Gottesbildes lassen Zweifel aufkommen an einer zu schnellen Zurückweisung von Begründungen für Jahwes Handeln in Gen 4.

### II.2.3. Die Ablehnung von Opfern im Alten Testament

Bevor der Text selbst zu diesem Problem befragt wird, kann ein weiterer Problemkreis der Theologie des AT die These von der Unerklärbarkeit von Gottes Handeln in Gen 4 fraglich werden lassen. Werden Opfer im AT grundlos abgelehnt? Mit welcher Begründung können Opfer abgelehnt werden?

#### II.2.3.1. Befund

Von abgewiesenen Opfern ist außer in Gen 4 nur an zwei weiteren Stellen des AT die Rede. Diese geringe Zahl kann schon fragen lassen, ob nicht die Annahme der Opfer für den alttestamentlichen Menschen etwas Selbstverständliches war.

---

CRÜSEMANN, Frank, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in FS H.W. Wolff, Neukirchen 1981, 11-29. Crüsemann bestimmt den Umfang allerdings von Gen 2,4b-Gen 11.

<sup>33</sup> Vgl. PREUB, Theologie des AT, Bd.2, 126.

<sup>34</sup> Zum Verständnis der sog. Strafen in der Urgeschichte als Folgen der Handlungen des Menschen vgl. WILLI, Thomas, Die Bedeutung der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: FS Siegfried Herrmann, Stuttgart 1991, 429-444. Ebenfalls ein positives Verständnis der „Strafen“<sup>35</sup> bietet Golka: „Durch die Strafen werden die Ordnungen aufrecht erhalten, auf die sich der Mensch verlassen kann, so daß sie zur Lebenshilfe werden.“ (GOLKA, Keine Gnade für Kain?, 71.) Dieses Verständnis der Strafen stützt die These des verlässlichen Gottes in der Urgeschichte.

<sup>35</sup> Vgl. CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, 23.

<sup>36</sup> Vgl. BARTH, KD II/1, 463.

<sup>37</sup> Im Blick auf das Gottesbild des AT insgesamt könnte in ähnlicher Weise gefragt werden: Ist nicht die Gottesklage eines Hiob oder der Klagepsalmen nur dann vorstellbar, wenn im Hintergrund der Glaube an einen treuen und verlässlichen Gott steht? Bei einem willkürlich handelnden Gott muß und kann der Beter keine Gerechtigkeit einfordern.

In Num 16 wird im Kontext des Aufstandes der Korachiten von einem abgewiesenen Opfer erzählt. Mose bittet Jahwe, das Rauchopfer der untreu Gewordenen nicht anzunehmen. Und „durch all ihre Sünde“ (Num 16, 26) kommen die ungehorsamen Korachiten um.

Sauls Opfer nach dem Sieg über die Amalekiter in 1Sam 15 wird abgewiesen, weil er das Gebot Jahwes, über alles Lebendige den Bann zu vollstrecken (1Sam 15, 3.18) nicht konsequent befolgt hat. Samuel begründet die Zurückweisung des Opfers damit, daß Jahwe an Gehorsam mehr Gefallen habe als am Opfer (1Sam 15,22). Als Strafe für seinen Ungehorsam wird Saul von Jahwe verworfen, und sein Königtum ist fortan im Untergang begriffen.

An beiden Stellen wird deutlich, daß der Nichtannahme eines Opfers Ungehorsam gegen Jahwe zugrunde liegt. Die Opfer sollten benutzt werden, um sich Jahwe gefällig zu machen. In beiden Fällen hat dies nicht nur die Abweisung des Opfers, sondern auch den Untergang der betroffenen Personen zur Folge.

#### II.2.3.2. Exkurs: Die Ablehnung von Opfern im Alten Orient<sup>38</sup>

Auch im übrigen Alten Orient kann der Mensch davon ausgehen, daß sein Opfer von der Gottheit angenommen wird. Im Hintergrund steht die Vorstellung, daß der Mensch zur Ernährung der Götter erschaffen worden sei<sup>39</sup>. Obwohl das AT diese Vorstellung nicht teilt<sup>40</sup>, gibt es für den Opfernden auch hier keinen Grund zu bezweifeln, daß Gott sein Opfer normalerweise annimmt. De Moor bezeichnet die Zurückweisung eines Opfers für die ganze altorientalische Welt deshalb als „a very serious matter, a rare exception for which there had to be grave reasons.“<sup>41</sup> Er sieht vier Gründe für die Abweisung eines Opfers:

1. Imperfect sacrifice – ein den Vorschriften nicht entsprechendes Opfer
2. Sacrifice with improper conduct – z.B. Trunkenheit oder Geschrei
3. Sacrifice of the disobedient – das Opfer eines Ungehorsamen
4. Sacrifice of the unfaithful – das Opfer eines Götzendieners

Für das Opfer des Ungehorsamen (3.) führt de Moor neben anderen Beispielen auch die ägyptische Unterweisung für Merikare an, in der es heißt: „more acceptable is the character of the straightforward man than the ox of the evildoer.“<sup>42</sup> Diese Höherbewertung des ethischen Verhaltens über das Opfer findet sich auch in kultkritischen Texten des AT<sup>43</sup>. Hierin sieht de Moor nun eine Möglichkeit, auf die Frage nach der Ablehnung von Kains Opfer zu antworten. Kain bzw. seine Einstellung zum Opfer, sei von Anfang an nicht gut gewesen, was in V7 mit חַיִּיב ausdrücklich gesagt sei. Ein Opfer aber könne Gehorsam oder gute Gesinnung nicht ersetzen. Daß Gehorsam besser als Opfer ist, sei ein Leitmotiv der israelitischen Religion, das sich schon in Gen 4 zeige.

#### II.2.3.3. Auswertung

Von einem grundlos abgelehnten Opfer ist weder im AT noch in seinem altorientalischen Umfeld die Rede. Die Annahme des Opfers erscheint als etwas Selbstverständliches. Gen 4 aber

<sup>38</sup> Dieser Exkurs stützt sich im wesentlichen auf einen Artikel von J.C. DE MOOR, *The sacrifice which is an abomination to the lord*, in: *Loven en Geloven*, FS H. Ridderbos, Amsterdam 1975, 211-226.

<sup>39</sup> So etwa im Mythos von Enki und Ninnah und im Atra-Hasis (s. *The Context of Scripture*, 516ff. bzw. 450ff.) u.ö.

<sup>40</sup> Anders Hallo, der in der Bemerkung Gen 2,15 eine Aufnahme dieser altorientalischen Vorstellung sieht. (HALLO, *The origins of the Sacrificial Cult*, S.7). Aber gerade in Gen 4 erscheint das Opfer als Akt spontaner Dankbarkeit.

<sup>41</sup> DE MOOR, *The Sacrifice which is an abomination to the lord*, 214.

<sup>42</sup> Die neueste Übersetzung lautet anders: „The loaf of the upright is preferred the ox of the evildoer“ (*The Context of Scripture*, S. 65 Z). Der Sinn bleibt jedoch der gleiche: Die aufrichtige Gesinnung der Opfernden ist wichtiger als der Wert der Opfergabe.

<sup>43</sup> 1 Sam 15,22; Ps 51, 19; Spr 21, 3; Jes 1,11-17; Hos 6,6, Sir 35,1u.ö.

erwähnt nichts, was auf einen Ungehorsam Kains gegen Jahwe deuten könnte<sup>44</sup>. Vielmehr ist er sogar der erste, der auf die Idee kommt, Gott ein Opfer zu bringen. Haben wir es hier also mit dem einzigen grundlos abgelehnten Opfer im AT zu tun?

Der Text selbst gibt einige Hinweise, die an eine Antwort auf die Frage heranzuführen können. Es sind tatsächlich nur Spuren – eine ausdrückliche Begründung gibt es nicht. Das Hauptinteresse des Textes liegt wohl auch nicht in der Begründung für Gottes Annahme bzw. Ablehnung, sondern in der Frage, wie Kain mit dieser Entscheidung umgeht. Der Text sollte jedoch – angestoßen durch die vorangehenden Überlegungen zum Gottesbild der Urgeschichte und zum Opferverständnis im Alten Testament und seiner Umwelt – aufmerksamer gelesen und auf Hinweise überprüft werden.

### II.3. Hinweise im Text

#### II.3.1. Zum Verständnis von שעה

Die Diskussion darüber, warum Gott die beiden Brüder unterschiedlich behandelt habe, wird nicht zuletzt deshalb so heftig geführt, weil mit dem „Ansehen“ Gottes mehr verbunden wird, als der Text selbst besagt. Es ist viel darüber nachgedacht worden, wie überhaupt erkannt werden konnte, daß Abels Opfer angesehen wurde und Kains nicht. Auf vielfältige Vorschläge – Fruchtbarkeit des Ackers und Mißerfolg in der Erde<sup>45</sup> oder verzehrendes Feuer<sup>46</sup> – wurde dann erwidert, daß der Text darüber einfach keine Auskunft gebe<sup>47</sup>. Führt man nun den Anspruch fort, nichts in den Text einzutragen, was nicht dasteht, so muß gesehen werden, daß von einer Annahme oder Ablehnung der Opfer nicht ausdrücklich die Rede ist. Die für derartige Aussagen sonst zur Verfügung stehenden Begriffe – לִקַּח<sup>48</sup>, אֵל שָׁחָה<sup>49</sup>, נָבַט hif.<sup>50</sup>, מָן נָבַט hif.<sup>51</sup>, סָלַח<sup>52</sup> u.a. – werden nicht gebraucht. Stattdessen steht hier einfach שעה – blicken, sehen, achten auf. Daß dieses Wort nicht unbedingt positive Implikationen hat, zeigen Hi 7,19; 14,6 und Ps 39,14, wo Gott aufgefordert wird, seinen Blick vom leidenden Menschen abzuwenden. שעה meint also neutral die Aufmerksamkeit Gottes, die für den Menschen auch unangenehm sein kann. Die Reaktion Jahwes auf die Opfergaben der beiden Brüder in Gen 4 sollte deshalb zunächst auch neutral verstanden werden. Abel und seiner Gabe schenkt Jahwe Achtung, Kain nicht. Das bedeutet aber nicht, daß der eine erwählt, der andere verworfen wäre<sup>53</sup>.

Die Frage, warum Jahwe die Brüder verschieden behandelt, ist mit dieser Beobachtung keineswegs hinfällig geworden. Für das Verständnis des Textes kann es jedenfalls von wesentlicher Bedeutung sein, das Ansehen Gottes in diesem ganz ursprünglichen Sinn der Beachtung zu verstehen und keine Vorstellungen von Erwählung und Verwerfung in den Text einzutragen.

<sup>44</sup> Das unterscheidet Gen 4 fundamental von Num 16 und 1Sam 15, wo in aller Ausführlichkeit vom vorangegangenen Ungehorsam der Opfernden berichtet wird.

<sup>45</sup> RUPPERT, 195, ähnlich WESTERMANN, 403: Förderung und Schädigung; SCHARBERT, 65.

<sup>46</sup> ZIMMERLI 211. Weitere Deutungen zeigen die Darstellungen der Opfer von Kain und Abel in der Kunst, siehe bei ULRICH, Anna, Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte, Bamberg 1981.

<sup>47</sup> SEEBASS, 151.

<sup>48</sup> Ps 6,10; 73,24.

<sup>49</sup> Lev 26,9; Num 16,15; Ri 6,14; Ps 25,16.

<sup>50</sup> Ps 40,2; Thr 4,16.

<sup>51</sup> Am 5,22.

<sup>52</sup> Ps 119,118.

<sup>53</sup> Gegen BARTH, KD II/2, 391.

### II.3.2. Die Opfertermini

Der Frage, warum die Gabe Abels bei Jahwe Beachtung findet, die Kains jedoch nicht, soll anhand einer Untersuchung der in Gen 4 verwendeten Opferbegriffe nachgegangen werden.

#### a) מְנִחָה<sup>54</sup>

Der hier für die Gaben beider Brüder verwendete Begriff מְנִחָה ist der unspezifischste aller Opfertermini des AT. Daß die Menschen ihrer Gottheit als Ausdruck der spontanen Dankbarkeit opfern, scheint eine ganz selbstverständliche Vorstellung zu sein. Eine Trennung von profanem und kultischem Lebensvollzug gibt es (noch) nicht.

Im profanen Gebrauch bedeutet מְנִחָה zunächst einfach „Gabe, Geschenk“, beispielsweise an einen Höhergestellten oder Überlegenen<sup>55</sup> oder „Tribut“<sup>56</sup>. In kultischen Zusammenhängen bezeichnet מְנִחָה ganz allgemein die Opfergabe, die verschieden konkretisiert werden kann<sup>57</sup>. In priesterschriftlichen Texten werden meist nur vegetabile Opfer mit מְנִחָה bezeichnet, jedoch zeigt Gen 4, 3-5, daß der Begriff auch für Tieropfer verwendet werden kann.

Da sowohl das Opfer Kains (V5) als auch das Abels (V4) mit מְנִחָה bezeichnet werden, kann in der Opferart nicht der Grund für die unterschiedliche Beachtung durch Gott gesucht werden.

Auffällig ist jedoch, daß Abels Opfergaben in V4 eingehender beschrieben werden als die des Kain in V3. Während von letzterem nur berichtet wird, daß er „von den Früchten der Erde“ darbrachte, sind die Termini für Abels Opfer spezifischer.

#### b) בְּכֹרֹת

Abels Opfer wird als Erstlings – oder Primitialopfer charakterisiert<sup>58</sup>. Nach Prov 3,9 drückt ein Erstlingsopfer aus, daß Jahwe geehrt wird (כָּבֵד Piel). Gott als dem Geber aller Gaben gehört der erste Ertrag. Das Erstlingsopfer wird in Gen 4,4 durch das anschließende וּמִחֲלֵבֵהֶן noch genauer beschrieben. Die textkritischen Konjekturen<sup>59</sup>, werden unnötig, wenn das feminine Suffix Plural auf בְּכֹרֹת bezogen und das ך explikativ verstanden wird – Abel opfert „von den Erstlingen seiner Herde, und zwar von ihren Fettstücken“. Diese Übersetzung entspricht auch der in der Septuaginta gebotenen<sup>60</sup>.

#### c) וּמִחֲלֵבֵהֶן

חֵלֶב im Plural meint die Fettanteile eines Tieres, die vor allem in den priesterschriftlichen Opfertexten<sup>61</sup> eine besondere Rolle spielen. Sie dürfen nicht von den Priestern verspeist werden,

<sup>54</sup> Vgl. RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT, hg. v. Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, Neukirchen 1967, 169ff. und FABRY, Heinz-Josef, Art. מְנִחָה in ThWAT IV, 987-999.

<sup>55</sup> Gen 32,14f.; 43,11; 1Kön 5,1.

<sup>56</sup> Ri 3,15.17f.; 2Sam 8, 2.6.

<sup>57</sup> Z.B. מְנִחָת קִנְאָת (Num 5,15) und מְנִחָת זִכְרוֹן (Ex 29,41), מְנִחָת מְרַחֶשֶׁת (Lev 2,7).

<sup>58</sup> Einige Ausleger (WESTERMANN 401; SCHARBERT 64; RUPPERT 194) setzen zwar voraus, daß auch Kain von den Erstlingsfrüchten geopfert habe. Dies steht jedoch nicht ausdrücklich im Text. Der vorschnelle Schluß aus dem Kontext, daß beide ein Erstlingsopfer gebracht haben, verstellt m.E. den Blick dafür, daß der Verfasser von Gen 4 das Opfer Abels mit besonderer Aufmerksamkeit beschreibt.

<sup>59</sup> Drei Fragmente der Kairoer Geniza und der Samaritanus bieten בִּיהֶן, der Apparat der BHS empfiehlt בָּהֶן – „die fetten unter ihnen“ – zu lesen.

<sup>60</sup> καὶ ἄβελ ἤνεγκεν καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν.

<sup>61</sup> Mir ist bewußt, daß die Entstehung dieser Texte sehr viel später angesetzt werden muß als Gen 4 (vgl. ZENGER, Einleitung in das AT, 120. 142ff.) Sie können deshalb nicht unmittelbar als Erklärung für Gen 4 dienen. Die Vorstellung, daß Blut und Fett besonders wertvolle Anteile eines Opfertieres sind, scheint

denn: „Alles Fett ist für den Herrn“ (Lev 3,16). חֶלֶב kann auch synonym für „das Beste“ gebraucht werden<sup>62</sup>.

In Lev 7, 22-27 wird unter Androhung der Todesstrafe das Verbot ausgesprochen, vom Fett und vom Blut der Opfertiere zu essen. Das Blut gilt als Träger des Lebens<sup>63</sup>. Wenn in Lev 7, 22ff. beides parallel nebeneinandergestellt erscheint, so wird die hohe Bedeutung, die auch dem Fett zugemessen wird, deutlich. Einige Stellen im AT deuten auf die Vorstellung hin, daß im Fett die Kraft ist<sup>64</sup>. Fett und Blut sind als Träger der Kraft und des Lebens die allein Jahwe vorbehaltenen Anteile eines Opfers.

In Num 18,17 werden die beiden für die Beschreibung von Abels Opfer benutzten Begriffe – חֶלֶב und בְּכֹרֹת Pl. – zusammen genannt. Die Erstgeburt bestimmter Opfertiere darf nicht ausgelöst werden, denn: „Heilig sind sie.“ Ihr Fett soll verbrannt werden als lieblicher Geruch für Jahwe.

#### d) Auswertung

Es zeigt sich, daß der Text für Abel sehr spezifische Opferbegriffe benutzt. Während von Kain nur gesagt wird, daß er von den Früchten der Erde gab, wird die Besonderheit von Abels Gaben hervorgehoben. Der Eindruck wird erweckt, als habe Kain eher gleichgültig geopfert<sup>65</sup>, indem er etwas von seinem Ertrag gab. Abel hingegen sucht seine Gabe sorgfältig aus – zunächst die Erstlinge, aber selbst von ihnen nur die besten Teile, die Fettstücke<sup>66</sup>.

Die priesterschriftlichen Opferbestimmungen können aufgrund ihrer späteren Entstehung literarisch wohl nicht als Hintergrund für Gen 4 betrachtet werden<sup>67</sup>. Über diesem Argument darf aber der Blick für die betont sorgfältige Beschreibung der Gaben Abels nicht verlorengehen. Die Beschäftigung mit den Opfertermini in Gen 4 zeigt, daß die Opfergaben jedenfalls nicht gleichgültig beschrieben sind. Schon hier erscheint Abel dem Leser in besserem Licht – obwohl die Initiative zu opfern von Kain ausgegangen ist!

### II.3.3. Das Verhältnis von Person und Gabe

Die Vermutung, daß im Mittelpunkt des Konflikts nicht allein die Opfergaben stehen, wird durch einen Aspekt verstärkt, der in der exegetischen Literatur häufig übersehen wird: Das Ansehen Jahwes bezieht sich keinesfalls nur<sup>68</sup> und auch nicht in erster Linie auf das Opfer. Vielmehr ist ausdrücklich die Person jeweils vor dem Opfer genannt: „Und Jahwe sah Abel und sein Opfer

---

jedoch älter zu sein als die priesterschriftlichen Texte. Sie findet sich auch in anderen altorientalischen Kulturen, wenn auch nicht in so starker Ausprägung wie in Israel. So z.B. im babylonischen Etana-Mythos: „Thou hast eaten, o Shamash, the fat of my sheep, the netherworld has drunk the blood of my lambs.“ (Übersetzung nach MC CARTHY, The symbolism of blood and sacrifice, JBL 88, 171, siehe den ganzen Text in: The Context of scripture Vol.1, ed. W.W. Hallo, S. 455 Z.133f.). Die priesterschriftlichen Texte systematisieren diese Vorstellungen in Opfergesetzen.

<sup>62</sup> Gen 45,18; Num 18,30.32; Ps 81,17; 147,14.

<sup>63</sup> Lev 17,11; Dtn 12, 23.

<sup>64</sup> 2 Sam 1,22; wo vom חֶלֶב גְּבוּרִים die Rede ist, und Jes 34,6. Vgl. HELLER, Die Symbolik des Fettes im AT, 107.

<sup>65</sup> Vgl. CASSUTO: Kain was indifferent, 205.

<sup>66</sup> Gegen WESTERMANN, der vermutet, daß וּמִחֶלְבֵיהֶן צֵאנוּ מִבְּכֹרֹת nur zur Erklärung des Opfers Abels eingefügt worden seien in einer Zeit, als die Bezeichnung מִנְחָה für Tieropfer nicht mehr üblich war (Genesis, 404).

<sup>67</sup> Darin ist RUPPERT recht zu geben, wenn er gegen eine breite Tradition einwendet, daß die Opfer selbst keine hinreichende Begründung für die Akzeptanz sein könne, da die Opferbestimmungen noch gar nicht bekannt seien (151). Vgl. aber auch Anm. 60.

<sup>68</sup> So WESTERMANN: „Das Ansehen und Nicht-Ansehen Gottes in Gen 4 bezieht sich auf das Opfer und damit auf Förderung und Minderung der diesseitigen Lebensqualität.“ (Genesis, 404).



an. Aber Kain und sein Opfer sah er nicht an.“ Es geht ausdrücklich um das Ansehen der Person und erst an zweiter Stelle um ihr Opfer. Die heftige Reaktion Kains wird um so verständlicher, wenn die Nichtbeachtung seiner Person – und nicht nur seines Opfers – als Grund angesehen wird.

Hiermit stellt sich nun aber die Frage, wie das Verhältnis von Opferndem und Opfer in Gen 4 gedacht wird und welche Auswirkungen das Opferverständnis für die Frage hat, warum Jahwe Kain und seine Gabe nicht ansah.

#### II.4. Ertrag: Das Opfer als Hingabe

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, daß in Gen 4, 3-5 keine ausdrückliche Begründung für die Nichtbeachtung des Opfers Kains gegeben wird. Daraus kann jedoch nicht geschlossen werden, daß Gott hier als willkürlich handelnder vorgestellt wäre, weil dies dem Gottesbild der Urgeschichte fundamental widersprechen würde. Außerdem wird im gesamten Alten Testament an keiner Stelle von einem grundlos abgewiesenen Opfer berichtet. Der Mensch kann – wie im Alten Orient überhaupt – vielmehr davon ausgehen, daß Gott sein Opfer selbstverständlich annehmen wird, wenn er nicht grob gegen die Gebote Gottes verstoßen hat.

Die Untersuchung der Opfertermini hat erbracht, daß das Opfer Abels sehr viel aufwendiger beschrieben ist als das des Kain. Da aber für beide Opfer derselbe Begriff *קָרָבָן* verwendet wird, kann der Grund für die unterschiedliche Akzeptanz nicht in der Opferart selbst liegen. Zudem betont der Text, daß sich das Ansehen Jahwes nicht in erster Linie auf das Opfer bezieht. Die Person wird nicht zufällig jeweils vor dem Opfer genannt. In dieser Zuordnung der Person und ihrer Gabe scheint mir der entscheidende Hinweis im Text zu liegen. Wenn Abel mit besonderer Sorgfalt seine Gaben für Jahwe auswählt, so zeigt sich darin seine innere Haltung zum Opfer<sup>69</sup>. Darum gilt Jahwes Blick auch zuerst ihm und dann seiner Gabe, die als Zeichen seiner Hingabe für Gott steht.

Dies sollte nun aber nicht so mißverstanden werden, als habe Kain von Anfang an in schlechterer Gesinnung oder mit egoistischen Hintergedanken geopfert. Überlegungen derart, daß Kain Jahwes Gnade erzwingen wollte<sup>70</sup> oder „in selbstsüchtiger Hoffnung auf künftige Vergeltung der Gottheit opferte“<sup>71</sup>, sollten in den Text nicht eingetragen werden. Kain ist nicht von Anfang an der „Böse“. Die Geschichte erzählt vielmehr, wie er zum Brudermörder wird. Immerhin geht von ihm die Initiative zu opfern überhaupt erst aus. Kain hat als erster verstanden, daß Jahwe als Geber aller Gaben durch ein Opfer geehrt werden will. Darum nimmt er von den Früchten seines Feldes und gibt sie an den Schöpfer zurück. Erst bei Abel aber kommt der eigentliche Sinn des Opfers zur Geltung. Er gibt das Wertvollste und sucht seine Gaben mit Sorgfalt aus. Damit zieht er die Aufmerksamkeit Jahwes auf sich und seine Gabe. In dieser inneren Haltung ist der Sinn des Opfers recht verstanden – nicht als Abgabe, sondern als Hingabe<sup>72</sup>. Jahwe ist dann nicht mehr nur allein als der Schöpfer und Erhalter im Blick, sondern als das persönliche Gegenüber des Menschen.

<sup>69</sup> Vgl. den „Entwurf einer Opfertheorie“ von DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 301f. Er beschreibt das Opfer als „eine symbolische Handlung, die die inneren Empfindungen des Opfenden und die Antwort, die Gott darauf gibt, wirksam macht.“ Wesentlich ist, „daß die äußere Handlung die wahren Empfindungen des Opfenden ausdrückt.“

<sup>70</sup> BARTH, KD II/1, 463f.

<sup>71</sup> KÖNIG, 282.

<sup>72</sup> Ich schließe mich hier im wesentlichen der Deutung von Thomas Willi an: „Zwar wäre dann Kain zu der Erkenntnis gelangt, sich Gott durch eine Gabe zu nähern, aber die volle und uneingeschränkte Hingabe hätte Gott in Abels Darbringung gefunden.“ (WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 101, Anm.8.) Allerdings scheint mir seine Rede von der Verantwortung, aus der Kain heraus es für nötig erachte, Gott zu

### III. Die Warnung Jahwes (VV 5b-7)

5b וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:  
6 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה הָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ:  
7a הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שָׂאתָ (b) וְאִם לֹא תֵיטִיב לַסֵּתֶחַ תִּמָּאת רַבָּץ  
(c) וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקְתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ:

- (5b) Da entbrannte Kain sehr, und sein Gesicht fiel (in sich zusammen).  
(6) Und Jahwe sagte zu Kain: Warum bist du entbrannt? Und warum ist dein Gesicht gefallen?  
(7a) Ist es nicht so? Wenn du es gut sein läßt, kannst du ertragen. (b) Wenn du es aber nicht gut sein läßt, lagert er als Anlaß zur Verfehlung. (c) Und doch ist zu dir hin sein Verlangen. Und du sollst über ihn walten.

#### III.1. Zum Verständnis von חרה in V5b

Die heftige Reaktion Kains auf die vermeintliche Abweisung durch Gott ist verständlich: Gerade, weil er sich keines Unterschiedes zwischen seinem Opfer und dem seines Bruders bewußt ist, reagiert er wie jemand, der sich ungerechtfertigt zurückgestoßen fühlt. Dabei drückt die unpersönliche Form וַיַּחַר לְקַיִן aus, daß Kain nicht vorsätzlich handelt, sondern von seinem Gefühl gewissermaßen überrascht wird. „Es entbrennt in ihm“. Da das Verbum hier absolut steht, sollte es nicht mit „zornig werden“ übersetzt werden<sup>73</sup>. Wenn dies gemeint ist, so steht אף als Subjekt ausdrücklich da<sup>74</sup>.

In absoluter Stellung bezeichnet חרה allgemeiner einen sehr bewegten Gemütszustand, häufig Empörung über empfundene Ungerechtigkeit<sup>75</sup>. Dieser Gemütszustand kann dann auch in Verbindung mit einer bösen Tat bzw. Absicht stehen<sup>76</sup>. Die heftige Erregung Kains führt dazu, daß „sein Gesicht fällt.“ Damit ist wohl gemeint, daß er nicht mehr frei aufschaut. פָּנִים – eine Bildung von פנה, zuwenden – bezeichnet die Beziehung des Menschen zu seinem Gegenüber<sup>77</sup>. Die Zuwendung Kains zu seinen Mitmenschen ist nun gestört. Die Empörung darüber, daß Gott seinen Bruder bevorzugt hat, verhindert für Kain jede Kommunikation. Gott hat ihn nicht angesehen, nun sieht er seinerseits niemanden an. Er zieht sich in sich selbst zurück<sup>78</sup>.

#### III.2. Der hörende Mensch (V6)

In dieser Situation spricht Jahwe Kain an. Er, der von Jahwe nicht angesehen wurde, er wird angesprochen! Er, der zu keiner Kommunikation mehr fähig ist, wird herausgerufen aus seiner Flucht in sich selbst: „Warum bist du entbrannt? Und warum ist dein Gesicht gefallen?“ Man muß die große Bedeutung, die das Angesprochenwerden und das Hören für die Anthropologie des AT haben, in den Blick nehmen, um diesem Vers gerecht zu werden. Schon in der Schöpfungsgeschichte Gen 2 wird deutlich: Der Mensch ist seinem Wesen nach Angesprochener. Erst in der Sprache entsteht eine wirkliche Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Ps 40,7 stellt das Hören über das Opfer: „Schlachtopfer und Speiseopfer wolltest du nicht, Ohren hast du mir

---

opfern, unvermittelt. Die Interpretation der Verse 3-5 kommt auch ohne diese eingetragene Kategorie der Verantwortung aus.

<sup>73</sup> Mit „zornig werden, erzürnen“ übersetzen in letzter Zeit WESTERMANN, 384; SEEBASS, 143.152; RUPPERT, 177.196.

<sup>74</sup> Z.B.: Gen 39,19; 44,18; Ex 4,14; 22,23; Num 11,1; 22,22; Dtn 31,17; 1 Sam 11,6; 2 Kön 23,26.

<sup>75</sup> Gen 31, 36; 34,7; Num 16,15; 1 Sam 18,8; 2 Sam 3,8; 6,8; 13,21; Jona 4,4.

<sup>76</sup> 1 Sam 20,7.

<sup>77</sup> Vgl. WOLFF, Anthropologie des AT, 116 und SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik, 95f.

<sup>78</sup> Die Septuaginta scheint Kains Gemütsverfassung auch in dieser Richtung zu verstehen, wenn sie übersetzt: καὶ ἐλύθησαν τὸν Καὶν λίαν καὶ συνέπεσαν τῷ προσώπῳ.

gegeben, Brandopfer und Sündopfer willst du nicht.“ Das Hören ist für die Menschlichkeit des Menschen konstitutiv<sup>79</sup>. So kann dann auch Leben mißlingen, wenn sich der Mensch dem Wort Jahwes verweigert<sup>80</sup>. Wenn Kain von Jahwe angesprochen wird, so bekommt er mehr als sein Bruder Abel. Dieser wurde des göttlichen Blickes teilhaftig, Kain aber des göttlichen Wortes. Jahwe tritt mit ihm in eine dem Menschen als Gegenüber Gottes<sup>81</sup> wirklich entsprechende Beziehung.

### III.3. Zur Übersetzung und Bedeutung von V7

Der nun folgende Vers 7 gilt als „dunkelster der Genesis“<sup>82</sup>. Die grammatischen Bezüge scheinen dabei eben so unklar zu sein wie die inhaltliche Bedeutung der einzelnen Wörter und erst recht das ganze Satzes. Westermann erklärt die Verse aus dieser Not heraus als sekundär und für das Verständnis des Textes nicht unbedingt notwendig<sup>83</sup>. Ob der Vers aber im Gegenteil ein Verständnis des Textes erst eröffnen kann, soll im folgenden geprüft werden.

#### III.3.1. Vers 7a

Die Struktur des Verses ist relativ klar: Zwei parallel aufgebaute, kontrastierende Konditionalsätze<sup>84</sup> bilden eine durch das einführende הֲלֹא gekennzeichnete rhetorische Frage. Aber schon der inhaltliche Bezug des אִם-תִּיטֵב in der ersten Protasis bereitet Schwierigkeiten: Steht es ganz allgemein für „gut sein, Gutes tun“, weist es schon voraus auf die in V8 folgende Tat Kains<sup>85</sup>, oder stellt es einen Rückbezug zum Opfer dar? Das läßt sich aus dem Text nicht unmittelbar erschließen, denn daß Kain etwas Schlechtes getan hätte, ist nicht gesagt. Die Deutung, daß sich יטב hif. auf das Opfer beziehe, wird von manchen Auslegern unter Verweis auf die Apodosis – תִּהְיֶה, Erhebung – vorgeschlagen<sup>86</sup>. Andere Ausleger sehen in dem Infinitiv constructus תִּהְיֶה einen Gegensatz zu נִפְלֵא in V5 und übersetzen sinngemäß: „...dann kannst du dein Angesicht wieder frei erheben.“<sup>87</sup> Diese Erklärung kann von V5.6. her inhaltlich zunächst gut begründet werden. Die parallele Struktur der beiden Konditionalsätze läßt jedoch auch in der Apodosis jeweils korrespondierende Aussagen erwarten. Das Erheben des Angesichts läßt sich mit der Aussage in V7b aber nur schwer verbinden. Schließlich gibt es den Versuch, in יטב hif. eine Anspielung auf Kains Gesinnung beim Opfern zu sehen<sup>88</sup>.

Im Kontext verständlich wird der Satz, wenn das Hifil in seiner ursprünglichen, kausativen Bedeutung verstanden wird<sup>89</sup>: „etwas/jemanden gut sein lassen“. Inhaltlich wäre dieser Satz dann auf die Verse 3-5 zu beziehen. Wenn Kain seinen Bruder Abel und die vermeintliche Bevorzugung durch Gott „gut heißen“, also anerkennen und Jahwes unterschiedliche Behandlung der Brüder selbst für gut befinden kann, dann wird er die eigene Enttäuschung und Erregung und damit auch die Gegenwart seines Bruders ertragen können.

<sup>79</sup> Vgl. WOLFF, Anthropologie des AT, 116ff.

<sup>80</sup> Dtn 32,47; Jes 65,12 u.ö.

<sup>81</sup> PREUB, Theologie des AT, 126. Vgl auch WILLI, Der Ort von Gen 4, 1-16, 103f.

<sup>82</sup> PROCKSCH, 45.

<sup>83</sup> WESTERMANN, Genesis, 406f.

<sup>84</sup> Aufgrund dieser Parallelität ist die adverbelle Verbindung von תִּהְיֶה mit אִם-תִּיטֵב zur Protasis „Wenn du es gut erträgst“ abzulehnen. So vorgeschlagen von EHRlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, 20.

<sup>85</sup> So etwa JOUON/MURAOKA, die אִם frequentativ verstehen: wenn er tötet (§176h).

<sup>86</sup> Dazu und Belege für andere Übersetzungen bei WESTERMANN, 409.

<sup>87</sup> CASTELINO, Genesis IV,7 in ZAW 10, 443; WILLI, Der Ort von Gen 4, 1-16, Anm.12.

<sup>88</sup> CASSUTO 209f. Siehe aber dazu Diskussion unter II.2.

<sup>89</sup> Vgl. dazu JENNI, Das hebräische Piel, 46ff. und WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, Anm.11.

In diesem Sinn kann dann auch der Infinitiv שָׂאָה verstanden werden als „ertragen“<sup>90</sup>. Jahwe fordert Kain auf, seine Enttäuschung und die Gegenwart seines Bruders, der ihm zum Konkurrenten geworden ist, zu ertragen. Das impliziert, daß Kain diese Situation auch aushalten kann. Im Gegensatz dazu wird Kain selbst nach seiner Tat sagen, daß seine Sünde so groß ist, daß er sie nicht tragen (ebenfalls die Wurzel שָׂאָה) kann (V13)<sup>91</sup>.

### III.3.2. Vers 7b

Wenn du es aber nicht gut sein läßt...- לַפְתָּח הַמָּאָה רֶבֶץ „Alle Deutungs – oder Änderungsversuche sind bisher an diesem Satz gescheitert.“<sup>92</sup>

In der Literatur werden meist הַמָּאָה (feminin) und רֶבֶץ (maskulin) aufeinander bezogen<sup>93</sup>. Der grammatischen Inkongruenz versucht man durch Substantivierung von רֶבֶץ gerecht zu werden und übersetzt elliptisch: „Vor der Tür die Sünde, ein Lagernder“<sup>94</sup>. Hinter רֶבֶץ vermutet man den akkadischen Dämon *rabisu*, der seinen Opfern an verschiedenen Orten auflauert und sie dann überraschend befällt<sup>95</sup>. Die adverbelle Bestimmung לַפְתָּח kann dann entweder konkret als Tür oder Eingang zum Zelt verstanden oder metaphorisch z.B. als Tür zum Herzen gedeutet werden<sup>96</sup>.

Die Auffassung, daß sich hinter רֶבֶץ der akkadische Dämon *rabisu* verberge, stößt schon inhaltlich auf Schwierigkeiten. Die akkadischen Texte stellen den *rabisu* als einen Dämon dar, der seine Opfer überfällt. Daß er den Menschen zur Sünde anstiftet, wird von ihm nicht gesagt<sup>97</sup>. Besonders aber die grammatischen Schwierigkeiten sollten zu denken geben: Zunächst fällt die ungewöhnliche Satzstellung auf. Die adverbelle Bestimmung לַפְתָּח ist durch ihre Position am Anfang besonders hervorgehoben. Wenn diese Wendung wirklich als lokale Bestimmung zu verstehen und „vor der Tür, zum Eingang hin“ meinen sollte, so wäre eine Stellung nach dem Partizip zu erwarten. Weiterhin kann sich das maskuline Partizip רֶבֶץ nicht auf das feminine הַמָּאָה beziehen. Der Vorschlag, רֶבֶץ als substantiviertes Partizip aufzufassen, bringt ein neues Problem mit sich. Denn daß sich die Suffixe am Ende des Verses nicht auf das Subjekt, sondern auf das Prädikatsnomen beziehen sollten, wäre sehr ungewöhnlich.

Naheliegender scheint zu sein, weiterhin Kain als Subjekt anzunehmen. Die Warnung Gottes an Kain heiße dann: „Wenn du es aber nicht gut sein läßt, lagerst du an der Tür zur Verfehlung“ und könnte so verstanden werden, daß Kain unmittelbar in der Gefahr ist, sich zu verfehlen. Daß ein Partizip 3.mask.Sg. einer 2. Pers. mask. fortführen kann, ist in Hab 2,7 belegt. Problematisch dabei ist aber einerseits, daß רֶבֶץ inhaltlich nicht zu Kain paßt<sup>98</sup> und andererseits, daß die folgenden Suffixe 3.mask. Sg. sich nicht auf Kain beziehen können.

Sowohl die Suffixe als auch רֶבֶץ müssen sich demnach auf Abel als Subjekt des Satzes beziehen, zumal die Vokabel רֶבֶץ sich gut in das Berufsbild des Hirten fügt. Somit kann הַמָּאָה nicht mehr als Subjekt des Satzes, sondern als adverbelle Bestimmung – bzw. ein Teil davon – aufgefaßt werden. Wie erklärt sich die Wortstellung mit dem hervorgehobenen לַפְתָּח?

<sup>90</sup> Vgl. zu dieser Bedeutung der Wurzel שָׂאָה Dtn 1,9,12; Mi 7,9; Ijob 21,3; Jes 1,14; Jer 44,22; Koh 30,21. Für Gen 4 vgl. EHRlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, 20.

<sup>91</sup> Vgl. die Ausführungen unter V.

<sup>92</sup> WESTERMANN, 406.

<sup>93</sup> In jüngerer Zeit noch einmal RUPPERT, 177: „Die Sünde lauert vor der Tür.“

<sup>94</sup> BUBER, Die fünf Bücher der Weisung, 17; WESTERMANN, 407; SEEBASS („Dämon“), 143.

<sup>95</sup> S. BARRÉ, Art. *Rabisu*, in: DDD Sp. 1288f.

<sup>96</sup> Die Vielzahl der weiteren Vorschläge kann hier nicht diskutiert werden, vgl. aber die Auflistung bei WESTERMANN, 406.

<sup>97</sup> Vgl. BARRÉ, Art. *rabisu*., in DDD 1290.

<sup>98</sup> Vgl: Anm. 105.

פתח kann - neben vielen Stellen, an denen es ganz konkret den Eingang eines Hauses oder Tores bezeichnet - auch in theologisch-abstrakter Bedeutung verwendet werden. In 1 Kön 19, 13ff. wird auf den ersten Blick zwar von einem konkreten „Höhleingang“ gesprochen. Dieser Eingang erweist sich aber als ein Ort, wo sich „insofern eine neue Dimension von Wirklichkeit erschließt als jeder Durchlaß (Aus- oder Eingang), an dem der Mensch (...) aus einer Existenzform in die andere tritt, die Eröffnung einer neuen Perspektive impliziert“<sup>99</sup>. Eindeutig ist dies in Hos 2,17, wo vom Tal Achor als פתח תקנה die Rede ist. Hier ist nicht ein konkretes Tor gemeint, sondern in übertragenem Sinn ein Ort, der sich als Anlaß zur Hoffnung erweist.<sup>100</sup> Ez 16,63 und 29,21 bieten mit פתחון ein anderes Derivat der Wurzel פתח. Auch hier ist vom „Auftun“ des Mundes in dem Sinn die Rede, daß es einen Anlaß zum Sprechen gibt<sup>101</sup>. Und schließlich ist der Ausdruck פתח תשובה – Gelegenheit oder Anlaß zur Umkehr - in der Sprache der Mischna geläufig<sup>102</sup>.

Aus diesen Beobachtungen bietet sich eine Übersetzung für Gen 4,7 an, die auch die ungewöhnliche Wortstellung erklären kann: „Als Anlaß zur Verfehlung lagert er.“<sup>103</sup> פתחון ist hier als Genitivus objectivus zu לפתח und damit als Teil der adverbialen Bestimmung zu רבץ aufgefaßt. Wenn Kain das Ansehen Abels durch Jahve nicht gut heißen kann, so wird Abel ihm beständig eine Gefahr sich zu verfehlen sein.

### III.3.3. Vers 7c

Ganz anders aber gestaltet sich die brüderliche Beziehung aus der Sicht Abels. „Aber zu dir hin ist sein Verlangen. Und du sollst über ihn walten“. Die Ausleger, die hinter רבץ einen Dämonen vermuten, müssen das Verlangen notwendig auf רבץ beziehen und negativ interpretieren.<sup>104</sup> Die maskulinen Suffixe beziehen sich aber nach der vorgeschlagenen Übersetzung auf Abel. Der Satz ist eine Anspielung auf Gen 3,16 und sollte als solche verstanden werden<sup>105</sup>. Abel hat ebenso Verlangen nach seinem Bruder wie Eva nach Adam. Dabei handelt es sich offenbar in erster Linie um das Verlangen nach sozialer Gemeinschaft, weniger um sexuelle Begierde. Die Frau war nach Gen 2,18 dem einsamen Mann als eine Hilfe geschaffen worden, die ihm gleich sein sollte. Nachdem sie ihn veranlaßt hatte, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, gab Jahve sie in die Verfügungsgewalt des Mannes (3,16). Das hier wie dort benutzte Wort zur Bezeichnung der „Herrschaft“, משל hat, besonders in Verbindung mit der Präposition ב, einen positiven Sinn. Wie in Gen 1,18; 24,2; 45,8,26; Jes 3,12 u.a. bezeichnet es eine verantwortliche

<sup>99</sup> BARTELMUS, Art. פתח in ThWAT VI, 847.

<sup>100</sup> Vgl. auch die Deutung von BARTELMUS, a.a.O. 846.

<sup>101</sup> Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Art. פתח in: Lexicon in veteris testamenti libros, 788.

<sup>102</sup> Zur Verwendung von פתח in der Mischna in der übertragenen Bedeutung „Zugang, Eröffnung einer Möglichkeit“ vgl. ALBECK, Einführung in die Mischna, 349f. Wenn die Sprache der Mischna auch ein weiterentwickeltes und in einigen Dingen verändertes Hebräisch gegenüber dem AT darstellt, so zeigt sie doch, daß das Hebräische für diesen abstrakt-theologischen Gebrauch von פתח offen ist. Vgl. EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel, 20.

<sup>103</sup> Übersetzung in Anlehnung an WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16. Er übersetzt jedoch etwas schwächer mit „Gelegenheit zur Verfehlung“. Die oben diskutierten Stellen, bes. die von Willi nicht angeführten Ez-Verse, aber auch Hos 2,17 legen m-E. das stärkere „Anlaß“ näher. Dieser kleine Unterschied ist nicht unwesentlich, da in meiner Übersetzung die Freiheit Kains, sich dennoch gegen die Verfehlung zu entscheiden, eingeschränkt scheint. Im Unterschied zum offenen Ausdruck der Gelegenheit, impliziert „Anlaß zur Verfehlung“ schon, daß man der Tat kaum noch ausweichen kann.

<sup>104</sup> WESTERMANN, Genesis, 384; SCHARBERT 66; SEEBASS, 143; RUPPERT übersetzt die Suffixe gegen den Text feminin.

<sup>105</sup> Gegen WESTERMANN, der hinter dem Zitat in neuem Zusammenhang einen ganz anderen Sinn vermutet, 408.

und verwaltende Tätigkeit im Auftrag eines Höhergestellten. In Ps 8,7 wird die Herrschaft des Menschen auf den Auftrag Gottes zurückgeführt und der dienende Aspekt hervorgehoben.

Interessant ist die inhaltliche Parallele zwischen Gen 3 und Gen 4. In beiden Fällen wird der Auftrag, verantwortlich über einen anderen Menschen zu herrschen, ausgesprochen, nachdem dieser andere Mensch zu einer Gefahr des Verstoßes gegen Gottes Willen geworden ist. So ist das Verhältnis von Mann und Frau bestimmt als verantwortliches Miteinander. Und so wird Kain von Gott an die Bestimmung der brüderlichen Gemeinschaft und an seine Verantwortung gegenüber dem Bruder erinnert. Die brüderliche Beziehung wird als zweite Grundform menschlichen Zusammenlebens neben die Beziehung von Mann und Frau gestellt. Beide stellen Sozialordnungen dar, die der Aufrechterhaltung der Schöpfungsordnung dienen sollen.

### III.4. Ertrag: Abel als Anlaß zur Sünde

Jahwe stellt Kain mit dieser Warnung die Situation und ihre Gefahren sehr deutlich vor Augen: Kain ist empört über die Behandlung durch Gott. Aber er hat Handlungsspielraum, er ist nicht der Gefangene seiner Empörung. Akzeptiert er, daß Jahwe dem anderen und seinen Gaben Aufmerksamkeit schenkte, dann kann er seinen Bruder als Konkurrenten vor Gott und auch seine eigene Empörung ertragen. Andernfalls aber, wenn er sich seiner Empörung hingibt, dann wird sein Bruder ihm eine Gefahr sich zu verfehlen sein. Unwissend wird Abel dem Bruder zum Anlaß der Verfehlung, glaubt er sich doch in Sicherheit, lagert friedlich bei seiner Herde<sup>106</sup>.

Mit der Ermahnung, Kain solle über seinen Bruder, der Verlangen nach ihm hat, verantwortlich umgehen, ist angezeigt, worin die drohende Verfehlung besteht. Der hier verwendete Sündenbegriff **חַטָּאת** bezeichnet Vergehen, die ein Gemeinschaftsverhältnis verletzen<sup>107</sup>. Der profane Sinn des Wortes ist das Verfehlen eines bestimmten Zieles<sup>108</sup>. Kain ist in der Gefahr, seine Bestimmung als erster von einem Menschen geborener Mensch zu verfehlen. Diese seine Bestimmung liegt darin, ein Gemeinschaftswesen zu sein, das Verantwortung trägt für den anderen neben sich – selbst, wenn dieser andere für ihn Konkurrenz darstellt.

## IV. Die Tat Kains (V8)

8 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו בְּהִיזְתָּם בַּשָּׂדֶה וַיִּקֶּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ

(8) Und Kain sagte es Abel, seinem Bruder. Es geschah aber, als sie auf dem Feld waren – da erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und schlug ihn tot.

Nach der ausgedehnten Gottesrede nimmt die Erzählung den schlichten und knappen Stil der Verse 3-5 wieder auf. Die Fragen aus V6 lassen eine Antwort Kains auf Jahwes Warnung erwarten. Aber Kain redet nicht zu Jahwe, sondern zu Abel. Und auch hier wird nicht berichtet, was Kain zu seinem Bruder sagt. Die Redeeinleitung **וַיֹּאמֶר** hat keine Fortführung in wörtlicher

<sup>106</sup> **רָבַץ** bezeichnet vor allem das friedliche Lagern von Tieren. Es kann aber auch auf Menschen übertragen werden und meint dann ein ruhiges, sicheres Liegen (Jes 14,30; Zc 2,7; Hi 11,19). Beides trifft die Situation Abels gut: Das Lagern paßt zum Hirten und kann zugleich darauf hindeuten, daß Abel sich in Sicherheit glaubt und nichts Böses von seinem Bruder erwartet.

<sup>107</sup> KOCH, Art. **חַטָּאת** in ThWAT, 860. Stellen: Gen 42,22; 50,17 (gegen den Bruder); Ex 10,17; 1 Sam 2,17.25 u.a.

<sup>108</sup> So in Ri 20,16 ein Haar; in Spr 8,35f. die Weisheit.

Rede. Da eine absolute Stellung des Verbs **אמר** sehr ungewöhnlich ist<sup>109</sup>, sind verschiedene Einfügungen vorgeschlagen worden<sup>110</sup>. Es gibt jedoch zwei Parallelstellen, die ein Verständnis des Verses ohne Einfügungen ermöglichen. Außer in Gen 4,8 steht **אמר** auch in Ex 19,25 und Ri 17,2 ohne nachfolgende wörtliche Rede. Allen drei Stellen ist gleich, daß sich **אמר** auf etwas vorher Gesagtes zurückbezieht, so daß die Rede implizit schon mitgeteilt wurde<sup>111</sup>. Man kann also jeweils ein anaphorisches „es“ einsetzen. Offen bleibt freilich, was genau Kain seinem Bruder mitgeteilt habe – nur, daß er über ihn herrschen solle<sup>112</sup> oder die ganze Gottesrede (V6f.). Im letzteren Fall hätte Kain den Versuch gemacht, die Beziehung zu seinem Bruder wieder aufzunehmen und sich ihm mitzuteilen.

Darüber aber sagt der Text nichts. Statt der Worte Kains wird seine Tat berichtet. So erscheint die Tötung seines Bruders wie die Antwort auf die vorangegangenen Worte Jahwes. Ohne besonderen Aufwand wird erzählt, wie Kain sich gegen den Bruder erhebt und ihn tötet. Und gerade in dieser einfachen Feststellung, daß der Bruder den Bruder tötet, liegt das Erschreckende: Der Mensch kann seinen Mitmenschen vernichten. Der Mensch ist nicht nur sterblich, er kann auch getötet werden, von seinem eigenen Bruder.

Die Warnung Jahwes hat nichts genützt. Kain hat die Bestimmung seines Lebens zum brüderlichen Miteinander verfehlt. Er hat den, der ihm zum Konkurrenten vor Gott wurde, nicht ertragen. Um Gottes willen ist der Mensch zum Mörder geworden – gegen Gottes Willen. Und auch in anderer Hinsicht hat Kain sich verfehlt: Er hat auf die Warnung Jahwes nicht gehört, ist bei sich selbst geblieben, bei seiner Enttäuschung. „Der Mensch, der unter Verschuß des Ohres von sich selbst ausgeht und bei sich selbst bleibt, wird nicht nur unmenschlich unter Menschen, sondern vergöttert auch sich selbst gegen Gott.“<sup>113</sup>

## V. Die Folgen (VV 9-16)

- 9 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן אֵי הֲבֵל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי׃  
 10 וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ כֹּל דָּמִי אָחִיךָ צִעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה׃  
 11 וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לְקַחַת אֶת־דַּמִּי אָחִיךָ מִיָּדְךָ׃  
 12 כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תִסְפָּק תִּתֶּנָּה לָּךְ נַע וְגַד תְּהִיָּה בְּאָרְצְךָ׃  
 13 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־יְהוָה גְּדוּל עֲוֹנִי מִנְשָׂא׃  
 14 הֵן גִּרְשָׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסָּתֵר וְהָיִיתִי נַע וְגַד בְּאָרְצְךָ וְהָיָה כָּל־מֵצְאֵי יְהַרְגֵנִי׃  
 15 וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לִכֵּן כָּל־הֹרֵג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יִקָּם וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת אֹתוֹ כָּל־מֵצְאוֹ׃  
 16 וַיֵּצֵא קַיִן מִלְפָּנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־נֹדֶד קְרַמְתֵּי־עֵדֶן׃

<sup>109</sup> Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Art. **אמר**: „**אמר** bedeutet nie sagen, ohne dass das Mitgeteilte angegeben wäre“.

<sup>110</sup> Einfügungen finden sich schon in den Targumim („Laß uns auf das Feld gehen“), Peschitta, Vulgata, im Samaritanus. Die Septuaginta ergänzt: διέλωμαι εἰς τὸ πεδίον Vgl. die ausführliche Diskussion der Textvarianten bei CASSUTO 213-215.

<sup>111</sup> In Ex 19 die Gottesrede V24, in Ri 17,2 ein Fluch der Mutter Michas, der freilich nicht wörtlich wiedergegeben ist.

<sup>112</sup> So „aus psychologischen Gründen“ JACOB, 140.

<sup>113</sup> WOLFF, Anthropologie, 119.

- (9) Und Jahwe sagte zu Kain: Wo ist Abel, dein Bruder? Und er sagte: Ich weiß nicht. Bin ich denn der Hüter meines Bruders?
- (10) Und er sagte: Was hast du getan? Höre, das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde!
- (11) Und nun: Verflucht seist du von der Erde, die ihren Mund aufgerissen hat, um das Blut deines Bruders aus deiner Hand zu nehmen.
- (12) Wenn du die Erde bearbeitest, wird sie dir ihre Kraft nicht mehr geben. Schwankend und heimatlos wirst du auf der Erde sein.
- (13) Und Kain sagte zu Jahwe: Meine Sünde<sup>114</sup> ist zu groß, als daß ich sie ertragen könnte.
- (14) Siehe, du hast mich heute vertrieben vom Angesicht der Erde und vor deinem Angesicht werde ich mich verbergen. Und schwankend und heimatlos bin ich auf der Erde. Und es wird geschehen: Jeder, der mich findet, wird mich töten.
- (15) Und Jahwe sagte zu ihm: Darum: Jeder, der Kain erschlägt - siebenfach soll es gerächt werden. Und Jahwe setzte Kain ein Zeichen, so daß niemand ihn töte, der ihn findet.
- (16) Und Kain ging weg vom Angesicht Jahwes. Und er wohnte im Land der Heimatlosigkeit, östlich von Eden.

Wieder spricht Jahwe Kain an, wieder richtet er sich mit einer Frage an ihn. Und jetzt antwortet dieser, ebenfalls mit einer Frage. Ist seine Frage, ob er der Hüter<sup>115</sup> seines Bruders sei, ironisch zu verstehen, als „lästerlicher Witz“<sup>116</sup>? Oder ist es nicht vielmehr so, daß Kain jetzt „zum erstenmal eine Ahnung seiner eigenen Stellung überkommt“<sup>117</sup>? Jedenfalls macht die Frage Kains deutlich, daß er die Warnung Jahwes (V7) nicht verstanden hat. Denn genau das war die Bestimmung Kains – der verantwortliche Umgang mit dem Bruder. Nun, zu spät zwar, scheint er zu verstehen, worin die Verfehlung besteht, vor der Jahwe ihn gewarnt hatte. Und nachdem ihm auch die grausamen Folgen seiner Tat vor Augen gestellt worden sind (V 11f.), muß er bekennen: „Mein  $\text{חַטָּאת}$  ist zu groß, als daß ich ihn tragen könnte.“ Hier begegnet zum zweiten Mal in der Urgeschichte ein Sündenbegriff. Er bezeichnet die Einheit von Tat, Schuld und Folge, die „Tatsphäre“<sup>118</sup>. Kain bekennt, daß er seine Schuld und die Folgen nicht tragen ( $\text{נָשָׂא}$ ) kann. Dies Aussage korrespondiert mit der Aussage Jahwes in V7: „Wenn du es gut sein läßt, kannst du ertragen ( $\text{רָשַׁעְתָּ}$ )“. War Kain von Jahwe zuträut und zugemutet worden, die Zurücksetzung und die Konkurrenz seines Bruders zu ertragen, so muß er jetzt selbst eingestehen, daß die Folgen seiner Tat größer sind, als daß er sie tragen könnte: Er, der bestimmt war für die Beziehung zu seinem Bruder, muß in Beziehungslosigkeit leben. Der den Blick Jahwes auf sich ziehen wollte, muß sich vor seinem Angesicht verbergen. Der bestimmt war, den Acker zu bearbeiten, wird keinen Ertrag mehr haben. Genau diese Verkehrung drückt der Sündenterminus  $\text{חַטָּאת}$  aus: „Die Verfehlung seiner Aufgabe hat zu einer Verkehrung seines Wesens geführt“<sup>119</sup>. Verflucht ist Kain, das geformte Wesen, das Geschöpf Jahwes<sup>120</sup>, der erste durch Geburt entstandene Mensch.

<sup>114</sup> Die Übersetzung mit „Sünde“ soll deutlich machen, daß es sich hierbei um die Einheit von Tat, Folge und Schuldbewußtsein handelt. Dafür scheint mir der Begriff „Sünde“ wie er im folgenden entfaltet wird, am geeignetsten.

<sup>115</sup>  $\text{חָמוֹץ}$  bezeichnet als Partizip oft eine Person, die eingesetzt und mit verantwortlicher Aufsicht betraut ist. (2 Kön 22,14; Est 2,3; Neh 2,8).

<sup>116</sup> ZIMMERLI, 216f. Auch Zenger versteht die Frage Kains als „gotteslästerliche Frechheit“ (ZENGER, „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“, 17). Die Mehrzahl der Ausleger deutet den Satz in diesem Sinn.

<sup>117</sup> WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 104.

<sup>118</sup> KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, 26. Vgl. auch KOCH, R. Die ganzheitliche Wirklichkeitserfassung des alttestamentlichen Sündenbegriffs, bes. 591-596.

<sup>119</sup> WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 106.

<sup>120</sup> Vgl. unter I.



## VI. Das Verhältnis von Gen 2.3 und Gen 4

Im folgenden soll das Verhältnis von Gen 4 zu Gen 2 und 3 bestimmt werden. Auf die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen in Gen 3 und Gen 4 ist schon seit langem hingewiesen worden, zuletzt durch Seebass<sup>121</sup> unter Aufnahme von Dietrich<sup>122</sup>. Diese Untersuchungen haben aber nur Einzelverse im Blick, was für die überlieferungs- bzw. redaktionsgeschichtliche Fragestellung ausreichend sein mag. Um das theologische Konzept der ersten Kapitel der Urgeschichte zu erfassen, ist jedoch eine Analyse der gesamten Struktur sowie ein Vergleich der inhaltlichen Aussagen beider Texte notwendig<sup>123</sup>.

### VI. 1. Strukturelle Gemeinsamkeiten von Gen 2.3 und Gen 4

Die beiden Erzählungen vom sogenannten „Sündenfall“ Gen 2.3 und von Kain und Abel Gen 4 weisen große Übereinstimmungen in ihrer Struktur auf:

Gen 2.3		Gen 4
2,4b – 15 Erschaffung der Welt und des Menschen, der Garten Eden	<b>Exposition</b>	4,1-5 Geburt Kains und Abels, ihre Opfergaben
2,16 Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen <sup>124</sup>	<b>Warnung</b>	4,6f. Warnung Jahwes an Kain
3,1-7 Essen der verbotenen Frucht	<b>Verbotene Tat</b>	4,8 Kain tötet Abel
3,9 „Wo bist du?“ אֵיכָה	<b>1. Frage Jahwes: Wo?</b>	4,9 „Wo ist Abel, dein Bruder?“ אֵי הֲבֵל אָחִיךָ
3,13 „Was hast du da getan?“ מֶה זָמַחַ עָשִׂיתָ	<b>2. Frage Jahwes: Was?</b>	4,10 „Was hast du getan?“ מֶה עָשִׂיתָ
3,14 Verfluchung der Schlange אָרֶר אֶתְּךָ	<b>Verfluchung</b>	4,11 Verfluchung Kains אָרֶר אֶתְּךָ
3,15 – 19 Folgen für Schlange, Frau und Mann	<b>Folge</b>	4,12f. Folge für Kain (und Einspruch Kains)

<sup>121</sup> SEEBASS, 147ff.

<sup>122</sup> DIETRICH, „Wo ist dein Bruder?“ 98-100.

<sup>123</sup> Dabei sollen die Texte als ganze, wie sie heute vorliegen, unabhängig von literarkritischen oder redaktionsgeschichtlichen Überlegungen betrachtet werden. Für die Erfassung des theologischen Konzepts der ersten Kapitel der Urgeschichte ist nur die Endgestalt des Textes von Bedeutung.

<sup>124</sup> Dieses formale „Verbot“ hat eigentlich den Charakter einer heilsamen Warnung des fürsorglichen Gottes. Denn der Grund für das Verbot ist die Todesfolge im Fall der Übertretung. Vgl. HÄRLE, Dogmatik, 470.

3,21 Jahwe bekleidet die Menschen	<b>Jahwes Fürsorge</b>	4,15 Schutzzeichen für Kain
3,23 Ausweisung aus dem Garten מִקְדָּם לְגַן עֵדֶן	<b>Ausweisung</b>	4,16 Ausweisung Kains nach Osten קָרַמְתָּ עֵדֶן

Der Vergleich zeigt einen auffallend parallelen Aufbau der beiden Geschichten und zum Teil wörtliche Übereinstimmungen<sup>125</sup>. „Sündenfall“ und Brudermord werden nach dem gleichen Schema erzählt. Vor der verhängnisvollen Tat werden die Menschen von Jahwe gewarnt. Danach begegnet er ihnen jeweils mit zwei Fragen. Auf Verfluchung und Bestrafung folgt in beiden Geschichten das fürsorgliche Handeln Jahwes – Gott will seine Geschöpfe nicht vernichten. Beide Geschichten enden mit dem Auszug der Menschen in einen neuen Lebensraum. Hinter dem sicherlich nicht zufällig parallelen Aufbau der drei ersten Kapitel der Urgeschichte läßt sich ein theologisches Konzept vermuten, dem es nachzuspüren gilt<sup>126</sup>.

Beide Erzählungen beschäftigen sich mit dem Problem der Sünde und wollen erklären, wie die Sünde in die Welt gekommen ist. Auffällig ist dabei, daß in Gen 2.3 von Sünde oder Verfehlung noch gar nicht *ausdrücklich* die Rede ist. Erst Gen 4 findet Begriffe für „Sünde“ – und differenziert sogleich הַטָּמֵא (V7) und עֲוֹן (V13). In Gen 3 werden zunächst die Bedingungen dafür erfüllt, daß Sünde überhaupt möglich wird. Mit dem Essen der Frucht ist der Mensch in die Lage versetzt, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Ohne dieses Wissen wäre das Reden von Sünde sinnlos.

Auf das Wissen um Gut und Böse (יָדַעַי טוֹב וְרָעָה) wird in der Warnung Jahwes Gen 4,7 angespielt (יָטָב hif.)<sup>127</sup>. Nur vor dem Hintergrund von Gen 3 hat die Warnung vor der Verfehlung einen Sinn. Im Wissen um Gut und Böse und von Gott gewarnt tötet Kain seinen Bruder. Und erst an dieser Stelle ist von Schuld (חַטָּאת) die Rede.

Wie die Sünde in die Welt kommt, erzählt die Urgeschichte in zwei Akten. Gen 3 erklärt mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, wie es *möglich* wird, daß der Mensch sündigt. Gen 4 erzählt mit dem Brudermord davon, wie die Sünde *wirklich* wird. In dieser Zuordnung von Möglichkeit und Wirklichkeit scheint mir die Erklärung sowohl für den parallelen Aufbau der ersten Kapitel der Urgeschichte als auch für die Tatsache zu liegen, daß ausdrücklich erst in Gen 4 von Sünde die Rede ist.

<sup>125</sup> Besonders die wörtlichen Übereinstimmungen veranlassen zu literarkritischen Schlüssen, die für die Erfassung des theologischen Konzepts des gesamten Textkorpus aber außer acht gelassen werden können. Vgl. die Diskussion bei RUPPERT, 180-188 und SEEBASS, 160-164.

<sup>126</sup> Die hinter dieser parallelen Struktur stehende theologische Absicht geht weit über die von WESTERMANN vermutete hinaus, daß in beiden Fällen von Verbrechen und daraus resultierenden Strafen erzählt werden solle. Nach Westermann stellt Gen 4 nur eine Wiederholung des Dramas von Gen 3 dar. Für ihn besteht lediglich ein quantitativer Unterschied zwischen Gen 3 und 4. DREWERMANN geht darüber hinaus, wenn er insofern einen „Fortschritt“ von Gen 3 zu Gen 4 sieht, als der Zerfall des Verhältnisses der Menschen zu Gott nun auf das Verhältnis der Menschen untereinander ausgeweitet werde (Strukturen des Bösen 134ff.). Eine ähnliche Aussageabsicht sieht ZENGER in der Parallelität: „Gen 3 zeichnet demnach die Innenseite, Gen 4 die Außenseite des schuldig gewordenen Menschsein“ (Ders., „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“, 22). M. E. ist der qualitative Unterschied zwischen den beiden Erzählungen noch sehr viel größer und in seinen theologischen Aussagen weitreichender.

<sup>127</sup> Vgl. WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, Anm.102: „Die Wurzel טָבַח wird hier mit Bedacht angewendet: zum erstenmal nach dem Übergang steht die Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2:17; 3:5.22) auf dem Spiele.“

## VI.2. Inhaltliche Unterschiede zwischen Gen 2.3 und Gen 4

Welche theologischen Implikationen liegen nun in dieser Aufteilung der Erklärung der Sünde als möglicher und wirklicher? Dazu sollen die inhaltlichen Differenzen zwischen den beiden Erzählungen betrachtet werden<sup>128</sup>.

- Zunächst fällt auf, daß in Gen 3,7 ein deutliches Verbot ausgesprochen wird, während Jahwe in Gen 4 „nur“ eine Warnung an Kain ausspricht. Zwar ist die Freiheit des Menschen in beiden Fällen gegeben – sonst hätten sich Adam und Eva nicht für das Essen entscheiden können. Aber erst nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis (Gen 3) ist der Mensch ansprechbar auf das Wissen um Gut und Böse.
- Für die verbotene Tat ist in Gen 3 letztlich nicht der Mensch selbst verantwortlich. Die Figur der Schlange besagt, daß der Anstoß zum Essen der verbotenen Frucht und damit zur Übertretung des göttlichen Verbotes von außen kommt<sup>129</sup>. In Gen 4 ist ganz allein Kain verantwortlich für sein Tun. Wenn auch Abel als dem „Anlaß zur Verfehlung“ die Funktion des „Verführers“ zukommen mag, so ist durch die Aufforderung: וְאָהָה תִּמְשָׁל בּוֹ (V7) die Verantwortung eindeutig auf Kain selbst gelegt.
- Dem entspricht auch, daß in Gen 3 nicht der Mensch verflucht wird, sondern die Schlange. Alle Beteiligten haben zwar die Folgen der Tat zu tragen<sup>130</sup>, der Fluch aber trifft nur die Schlange als letztlich Verantwortliche. Kain hingegen treffen sowohl der Fluch als auch die Folgen seiner Tat, da er der allein Verantwortliche ist.

Alle drei genannten Aspekte verweisen auf die gleiche Grundaussage: Für das Essen vom Baum der Erkenntnis in Gen 3 ist letztlich nicht der Mensch selbst verantwortlich, da er zwischen gut und Böse noch nicht zu unterscheiden weiß. Deshalb wird er nicht verflucht, deshalb ist hier weder von Verfehlung, noch von Schuld oder Sünde die Rede. Erst nachdem Kain seinen Bruder getötet hat, trifft die ganze Last von Schuld, Fluch und Strafe den Menschen selbst. Erst hier ist die Sünde zur Wirklichkeit geworden<sup>131</sup>.

In Gen 4 wird der Übergang von der Möglichkeit der Sünde zu ihrer Wirklichkeit erzählt. Der Schnittpunkt liegt zwischen V7 und V8, gleichsam in der Lücke zwischen der Warnung Jahwes und Kains Tat.

## VI.3. Ertrag: Möglichkeit und Wirklichkeit von Sünde

Für das Werden der Sünde zeigen die ersten drei Kapitel der Urgeschichte folgenden Verlauf: Mit dem Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis von gut und böse in Gen 3 wird die Bedingung für die Möglichkeit der Sünde geschildert. Die Warnung Jahwes in Gen 4 spielt auf dieses Wissen an und appelliert an Kain, seine Bestimmung zum brüderlichen Miteinander nicht zu verfehlen. Jahwe spricht zu Kain als einem wirklichen Gegenüber, das auf die Fähigkeit, gut und böse zu unterscheiden, ansprechbar ist. Seine Bestimmung zu brüderlicher Verantwortung wird Kain vor Augen gestellt. Zugleich aber läßt Jahwe Kain die Freiheit, selbst über sein Tun zu entscheiden. Die Gefahr der Sünde – als Verfehlung der Bestimmung des Menschen – kommt hier zum erstenmal in den Blick. Und plötzlich, in V13 ist die Sünde in ihrem ganzen Ausmaß in

<sup>128</sup> Eine eingehende Untersuchung aller Gemeinsamkeiten und Unterschiede vor dem Hintergrund der parallelen Struktur wäre sicherlich gewinnbringend. Sie ist jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten.

<sup>129</sup> Vgl. dazu die Deutungen von SCHARBERT, 54; RUPPERT, 146.

<sup>130</sup> Zum Verständnis der „Strafen“ als Folgen des menschlichen Handelns hier und in der Urgeschichte allgemein vgl. Anm. 33.

<sup>131</sup> Man könnte deshalb fragen, ob die landläufige Bezeichnung „Sündenfall“ für die in Gen 3 erzählte Geschichte zutrifft, oder ob sie nicht vielmehr das Kapitel 4 in den Bibelausgaben überschreiben sollte.

der Welt, als Einheit von Tat und Tatfolge (תוצאה). Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde kann letztlich nicht erklärt werden – er findet zwischen dem Erzählbaren, in einer Sprechpause statt.

## VII. Die Sünde Kains

Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse soll auf die Frage hinführen, worin die Sünde Kains besteht. Die urgeschichtlich-existentielle Interpretation geht davon aus, daß mit der Sünde Kains zugleich die Sünde des Menschen schlechthin gemeint ist.

Das Verhältnis der Menschen zueinander wird in Gen 4 zunächst als Nebeneinander dargestellt – die Brüder Kain und Abel teilen sich die Arbeit (VV 1-2). Kain ehrt den Schöpfer und Geber aller Gaben, indem er von den Früchten seiner Arbeit etwas darbringt. Abel drückt mit der sorgsam Auswahl seiner Gaben eine persönliche Anteilnahme und Hingabe aus und gewinnt damit die Aufmerksamkeit Jahwes (VV3-5). Das Nebeneinander der Brüder wird zum Gegeneinander. Empört über die Benachteiligung zieht Kain sich in sich selbst zurück, sein Gesicht fällt zusammen (V6). Doch indem Jahwe ihn anspricht, wie er auch Adam in der unmittelbaren Begegnung angesprochen hatte (Gen 3,9), behandelt er ihn als ein echtes Gegenüber. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß er Kain vor der Gefahr der Verfehlung warnt und an seine Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden, appelliert: Die Menschen sind von Jahwe zu einem verantwortlichen Miteinander bestimmt. Wenn sie einander aber als Konkurrenten gegenüber stehen, kann einer dem anderen Anlaß zur Verfehlung dieser Bestimmung werden. Menschen „verführen“ sich gegenseitig zur Sünde, wenn sie die Konkurrenz vor Gott nicht ertragen können. Und doch mutet Jahwe Kain zu, die erlittene Zurücksetzung zu ertragen, die Hinwendung zu seinem Bruder zu akzeptieren, ja, gut zu heißen (V7).

Aber das scheint Kain zuviel verlangt. Er kann oder will dem Anderen seinen Platz vor Gott nicht zugestehen. Indem er den Bruder tötet, den Konkurrenten beseitigt, macht er die von Gen 3 her mögliche Sünde zur Wirklichkeit (V8). Daß er die Folgen dieser Tat und den Fluch allein tragen muß, zeigt, daß die Verantwortung für sein Tun allein bei ihm selbst liegt. Die Folgen der Verfehlung sind verheerend – alles, was das Menschsein ausmachte, scheint in sein Gegenteil verkehrt. Der Ackerboden versagt dem Bauern die Kraft, der zur Beziehung zum Bruder bestimmte Mensch muß schwankend und heimatlos, muß beziehungslos durch die Welt wandern. Und der Mensch muß eingestehen, daß dies – seine Verfehlung und die daraus resultierenden Lebensumstände – zu groß ist, als daß er es ertragen könnte. Seine Tat wird ihm zum Verhängnis (VV 9-16).

Vor dem Hintergrund des Vergleichs von Gen 2.3 und Gen 4 müßte der „Sündenfall“ gewissermaßen nach hinten verlegt werden. Erst mit dem Brudermord in Gen 4 ist die Sünde zur Lebenswirklichkeit des Menschen geworden. Fortan steht er unter dem Fluch seines eigenen Tuns.

Wie kann nun die Sünde Kains bestimmt werden?

Zunächst sollten einige Möglichkeiten der Bestimmung der Sünde ausgeschlossen werden. So besteht die Sünde des Menschen nicht darin, vom Baum der Erkenntnis gegessen zu haben und nun zwischen gut und böse unterscheiden zu können. Von „Sünde“ im eigentlichen Sinn ist erst dann die Rede, wenn der Mensch auf diese Fähigkeit der Unterscheidung nicht mehr ansprechbar ist (Gen 4,7f.). Auch deutet nichts darauf hin, daß die Sünde Kains in seinem Opfer oder in seiner Empörung über die Benachteiligung durch Jahwe zu suchen wäre. Die eigentliche Gefährdung Kains setzt ein, wo er die vermeintliche Bevorzugung seines Bruders nicht ertragen will, wo er dem Anderen neben sich keinen Raum läßt. Und in der Beseitigung des Bruders, in

der Vernichtung dessen, worin seine Bestimmung lag, liegt die Sünde Kains. Wie dieser Übergang von der möglichen zur wirklichen Verfehlung letztlich begründet ist, kann der Text nicht sagen. Er gibt aber mit dem Verweis auf die Konkurrenz der Menschen untereinander und vor Gott den entscheidenden Hinweis für die Gefährdung des Menschen. Das Schweigen des Textes, die „Lücke“ zwischen V7 und V8 entspricht wohl der Tatsache, daß der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde letztlich nicht erklärbar ist<sup>132</sup>.

Die Darstellung von Sünde in ihrer ganzen Dimension von Tat, Schuld und Folge, wie sie in den Versen Gen 4,9-16 gezeichnet wird, verdeutlicht den paradoxen Charakter der Sünde: Obwohl die Sünde ganz in der Verantwortung des Menschen liegt, bedeutet sie zugleich Verhängnis und Scheitern an der eigenen Bestimmung<sup>133</sup>, Verkehrung des menschlichen Wesens.

Sünde ist zugleich Schuld und Verhängnis –  
„ein Ohnmachtzustand, aus dem man noch erwacht, aber nicht mehr zu sich kommt“.<sup>134</sup>

## Literatur

### Kommentare

- CASSUTO, Umberto, A Commentary on the book of Genesis, Part one: From Adam to Noah. A commentary to Genesis 1-8, Jerusalem 1944 (hebrew), 1961 (english).
- GUNKEL, Hermann, Genesis, in HK, 3. Aufl. Göttingen 1964.
- JACOB, Benno, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934.
- KÖNIG, Eduard, Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt, 2./3. Aufl. Gütersloh 1925.
- PROCKSCH, Otto, Die Genesis übersetzt und erklärt, KAT 1, Gütersloh 1924 (2./3. Aufl.).
- RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, in Forschung zur Bibel 70, Würzburg 1992.
- SCHARBERT, Josef, Genesis, in: Die Neue Echter Bibel, Würzburg 1983.
- SEEBASS, Horst, Genesis. 1. Urgeschichte (1,11-11,26), Neukirchen 1996.
- VON RAD, Gerhard, Das erste Buch Mose. Genesis. ATD 2/4, 6. Aufl. Göttingen 1961.
- WESTERMANN, Claus, Genesis, 1. Teilband Genesis 1-11, BK 1,1, hg. v. Siegfried Hermann und Hans Walter Wolff, Neukirchen 1974/1983(3).
- ZIMMERLI, Walter, 1.Mose 1-11, Die Urgeschichte, Zürich 1943, 3. Aufl. 1967.

<sup>132</sup> In diesem Zusammenhang spricht Sören KIERKEGAARD in „Der Begriff Angst“ sehr treffend vom „qualitativen Sprung“ von der Sündhaftigkeit des Menschen (was der Möglichkeit der Sünde entspricht) zur tatsächlichen Sünde (was der Wirklichkeit der Sünde entspricht). In dieser Formulierung wird sehr deutlich, daß es sich nicht nur um ein quantitatives Anwachsen der Sünde handelt, sondern um eine qualitative Veränderung, die das ganze Wesen des Menschen betrifft, ohne daß letztlich geklärt werden könnte, wie und wann sich diese Veränderung konkret vollzieht (vgl. Anm. 125).

<sup>133</sup> Diese durch die Exegese gewonnene Einsicht hat weitreichende Auswirkungen auf das systematisch-theologische Reden von Sünde. So betont HÄRLE - ohne freilich das Verhältnis von Gen 2,3 und Gen 4 im Sinne dieser Arbeit zu bestimmen - in seiner Dogmatik, S. 465, „daß „Sünde“ nicht primär gesehen wird als mutwilliges, hybrides Aufbegehren gegen Gott und seinen Willen, sondern als das Verfehlen des Zieles und Weges, den Gott dem Menschen zugehört hat. „Sünde“ ist demzufolge primär Verlorenheit, Scheitern, Mißlingen und nicht primär Rebellion, Ungehorsam, Absage an Gott.“ Eine eingehende Untersuchung darüber, ob und wie dieses systematisch-theologische Reden von Sünde exegetisch begründet werden kann, wäre sicherlich interessant.

<sup>134</sup> Aphorismus des israelischen Dichters Elazar BENYOETZ, in: Variationen über ein verlorenes Thema, 58.

## Sonstiges

- BARRE, M.L., Art. Rabisu, in Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), ed. By Karel van der Toorn u.a., Leiden/New York/Köln 1995, Sp.1287-1290.
- BARTELMUS, M., Art.  $\text{רָבִישׁ}$  in ThWAT VI, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1984, Sp. 842 – 849.
- BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik, Bde. II,1 und II,2: Die Lehre von Gott, 4.Aufl. Zürich 1958/1959.
- BENYOETZ, Elazar, Variationen über ein verlorenes Thema, München/Wien 1997.
- BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz, Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg (1954) 1987.
- BUDDE, K., Die Erklärung des Namens Kain in Gen 4,1, in ZAW 31,1911, 147-151.
- Ders., /van DOORNINCK, Noch einmal zu Gen 4,1, in ZAW 32, 1912, 120-122.
- CASTELLINO, G.R., Genesis IV,7, in ZAW 10 (N.F.), 1960, 442-445.
- CHILTON, Bruce, A comparative study of synoptic development: The dispute between Cain and Abel in the palestinian Targums and the beelzebul controversy in the gospels, in JBL 101/4 1982, 553-562.
- CRÜSEMANN, Frank, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in Die Botschaft und die Boten, FS Hans Walter Wolff, hg.v. Jörg Jeremias/Lothar Perlt, Neukirchen 1981, 11-29.
- DIETRICH, Walter, „Wo ist dein Bruder?“ Zu Tradition und Intention von Genesis 4, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, FS Walter Zimmerli, hg. v. Herbert Donner/ Robert Hanhart/ Rudolf Smend, Göttingen 1977, 94-111.
- DREWERMANN, Eugen, Strukturen des Bösen, Teil I Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Paderborn 1977.
- EHRlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. 1.Bd: Genesis und Exodus, Leipzig 1908.
- FABRY, Heinz-Josef, Art.  $\text{רָבִישׁ}$  in ThWAT IV, hg.v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart/Berlin/Köln 1984, 987-999.
- FREEDMAN, D.N./LUNDBOOM, J., Art.  $\text{רָבִישׁ}$ , in: ThWAT III, hg.v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1982, 182-187.
- GOLKA, Friedemann W., Keine Gnade für Kain, in: Werden und Wirken des Alten Testaments, FS Claus Westermann, hg.v. Reiner Albertz u.a. 1980, 58-73.
- HALLO, William W., The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamian and Israel, in Ancient Israelite Religion, ed. Patrick D: Miller a.o., Philadelphia 1987, 3-13.
- HÄRLE, Wilfried, Dogmatik, 2.Aufl. Berlin/New York 2000.
- HELLER, J., Die Symbolik des Fettes im AT, VT 20, 1970, 106-108.
- JENNI, Ernst, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
- KIERKEGAARD, Sören, Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis, hg. v. Uta Eichler, Stuttgart 1999.
- KNIERIM, Rolf, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965.
- KOCH, Klaus, Art.  $\text{רָבִישׁ}$  in ThWAT V, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1986, Sp. 1160-1177.
- Ders., Art.  $\text{רָבִישׁ}$  in ThWAT II, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1974, Sp. 857-870.
- Ders., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in ZThK 52, 1955, 1-42.
- KOCH, Robert, Die ganzheitliche Wirklichkeitserfassung des alttestamentlichen Sündenbegriffs, in: Parola e spirito, FS Settimo Cipriani, Bd.1, Brescia 1982, 585-598.
- KÖNIG, Eduard, Der Evaspruch in Gen 4,1, in ZAW 32,1912,22-32.
- LEVIN, Saul, The more savory offering: A key to the problem of Gen 4,3-5, JBL 98, 1979, 85.
- McCARTHY, Dennis J., The symbolism of blood and sacrifice, JBL 88, 1969, 166-176.
- PREUB, Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments, Bd.2. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992.

- de MOOR, J.C., The sacrifice which is an abomination to the lord, in *Loven en Geloven*, FS H. Ridderbos, Amsterdam 1975, 211-226.
- RENDTORFF, Rolf, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, in WMANT, hg. v. Günther Bornkamm/Gerhard von Rad, Neukirchen 1967.
- ROTHSCCHILD, Jacob, Kain und Abel in der deutschen Literatur, Frankfurt 1934.
- SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- SPINA, Frank Anthony, The „Ground“ for Cains Rejection (Gen 4): adamah in the context of Gen 1-11, in ZAW 104, 1992, 319-332.
- TSEVAT, M. Art. בכור, in THWAT 1, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1973, Sp. 643-650.
- ULRICH, Anna, Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte, Bamberg 1981.
- de VAUX, Roland, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. II: Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen, Paris 1958, übers.v. Ulrich Schütz, Freiburg 1962.
- WESTERMANN, Claus, Kain und Abel. Die biblische Erzählung, in: Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien III, hg. von Rainer Albertz, München 1984, 39-53.
- WILLI, Die Bedeutung der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, FS Siegfried Herrmann, hg. v. Rüdiger Liwak/Siegfried Wagner, Stuttgart 1991, 429-444.
- Ders., Der Ort von Genesis 4,1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung, in: FS Isaak Leo Seeligmann, Vol III/1983, 99-113.
- WOLFF, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.
- WÖLLER, Udo, Zu Gen 4,7, in ZAW 91, 1979,436.
- ZENGER, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart 1998.
- Ders., „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“ (Gen 4,10) – Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel, in: Kain und Abel – Rivalität und Brudermord in der Geschichte der Menschen, hg.v. Dietmar Bader, Freiburg 1983.

## Ist mit der „Gnadenformel“ von Ex 34,6(+7?) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?

Andreas Michel / Mainz

### 1. Zur Fragestellung

Selten war die Frage, ob und wie man eine Theologie des Alten Testaments schreiben könne – und ob man das müsse – im vergangenen Jahrhundert umstrittener als in dessen letzten Jahrzehnt, den neunziger Jahren. In demselben Jahrzehnt sind gleichzeitig so viele, auch verkappte alttestamentliche Theologien erschienen wie in keinem anderen Jahrzehnt zuvor, praktisch eine pro Jahr.<sup>1</sup> Und das angesichts gravierender Anfragen an das Projekt alttestamentlicher Theologie überhaupt: Wie verhalten sich Religionsgeschichte Israels und Theologie des Alten Testaments?<sup>2</sup> Welche Relevanz besitzen überhaupt Ergebnisse historischer bzw. historisch-kritischer Forschung für die geforderte theologische Systematisierung?<sup>3</sup> Wie kommen Autorintentionen und durch die Kulturen und Jahrtausende unausrottbar plurale Leserrezeptionen auch bei einer Theologie des Alten Testaments in einem fairen Spiel der Kräfte zusammen?<sup>4</sup> Kann man überhaupt eine – christliche – Theologie des Alten Testaments ohne das Neue Testament schreiben? Welchen Stellenwert hat der ggfs. abweichende oder ganz singuläre Einzeltext im und gegenüber dem Kanon der Heiligen Schrift-en?<sup>5</sup> Und last but not least: Gibt es alttestamentliche Theologien nicht eigentlich nur im Plural?

Angesichts all dieser berechtigten Anfragen wird hier bewusst die Metapher des Schlüssels gewählt und ausdrücklich nicht von der Theologie des Alten Testaments gesprochen. *Mitte* des Alten Testaments ist m.E. nicht nur ein mittlerweile weitgehend verbrauchter Begriff<sup>6</sup>, er transportiert einfach auch zu zentristische, einlinige Vorstellungen von einer, der alttestamentlichen Theologie. Die Rede vom *Schlüssel* versucht demgegenüber weniger hegemonial, natürlich auch weniger anspruchsvoll zu sein, geht eher in einer Art Suchbewegung der Frage nach, von woher und mit wessen Hilfe sich die höchst disparaten Texte, Bücher und Buchkompositionen des Alten Testaments erschließen, weiterführend erhellen lassen. Schaut man umgekehrt von den vielfältigen Texten auf den oder die Schlüssel, so kann man diese auch, einem Vorschlag von Christof Hardmeiner folgend, *Kristallisationsmomente* nennen.<sup>7</sup> Jedenfalls bleibt beides, *Schlüssel* wie *Kristallisationsmoment* unterhalb der Behauptung einer Mitte, von der es für gewöhnlich nur

<sup>1</sup> Die Dichte bleibt selbst angesichts der generellen Ausweitung der Buchproduktion erstaunlich, man vgl. seit 1990: PREUB 1991/1992, ALBERTZ 1992, CHILDS 1992/1996, GUNNEWEG 1993, KAISER 1993/1998/2003, SCHREINER 1995, BRUEGGEMANN 1997, RENDTORFF 1999/2001, ANDERSON 2000, GERSTENBERGER 2001. Eine Übersicht über neuere alttestamentliche Theologien findet sich jetzt bei JEREMIAS (2003).

<sup>2</sup> Dafür symptomatisch: JBTh 10 (1995).

<sup>3</sup> Zu dieser Debatte vgl. man etwa die Beiträge von LOHFINK (2001) und GROB (2001).

<sup>4</sup> Dazu vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (2001) und JANOWSKI (2001a), auch zur Frage nach dem Verhältnis zum Neuen Testament.

<sup>5</sup> Immerhin etwa kann JANOWSKI (2001) 9 für Psalm 88 folgendermaßen formulieren: „Ps 88 ist ein singulärer und für die Theologie des Alten Testaments zentraler Text...“.

<sup>6</sup> Vgl. auch die Bewertung des Begriffs bei SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (2001), der selber aber auch lieber von der „Einheit der Schrift“ reden möchte.

<sup>7</sup> Vgl. dazu schon die Titulatur von HARDMEIER (1995).



eine geben kann, und die bildet im Alten Testament, bei aller Einschränkung etwa durch die Weisheitsliteratur, YHWH – mit Israel. Das freilich in einer sehr formalen Weise, die weiterer Explikation bedarf, die es zugleich geraten sein lässt, die „Metapher der Mitte“ in besagtem Sinne zu verlassen und konkret den erschließenden Charakter von Ex 34,6-7 zu beleuchten. Immerhin fügt es sich im Rahmen einer solchen Untersuchung glücklich, dass man es in Ex 34,6-7 mit Gottesrede<sup>8</sup> zu tun hat, mithin die Chance gegeben ist, es im Doppelsinn des Wortes mit Theo-Logie zu tun zu bekommen.

## 2. Ex 34,6-7 im Rahmen bisheriger alttestamentlicher Theologien

Welche Rolle spielt Ex 34,6-7 „YHWH, YHWH, (ist) ein El/ ein Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Güte und Zuverlässigkeit, bewahrend Güte für Tausende, tragend Schuld und Frevel und Sünde, und/aber ungestraft zu lassen, ja ungestraft zu lassen pflegt er nicht, heimsuchend Väterschuld an Kindern und an Kindeskindern, an Dritten und Vierten“<sup>9</sup> in den bekannten Theologien des Alten Testaments und wer hat dafür plädiert, gerade in diesem Text eine Art Schlüssel alttestamentlicher Theologie zu sehen?

Als entscheidend „für die Ortung des theologischen Zentrums des Alten Testaments“ hat Hermann Spieckermann 1990 die von ihm in diesem Zusammenhang so benannte „Gnadenformel“ Ex 34,6 identifiziert, und zwar ausdrücklich ohne V.7, die Spieckermann zur sog. „erweiterten Gnadenformel“ rechnet.<sup>10</sup> Die Bezeichnung „erweiterte Gnadenformel“ verdeckt freilich mehr als sie preisgibt, und wahrscheinlich wäre es deshalb passender, Ex 34,6-7 ohne neuen Oberbegriff z.B. als Zusammensetzung aus „Gnadenformel“ und „Generationenfluchformel“ zu präsentieren, wie etwa Kaiser (1998) dies tut.<sup>11</sup> Doch wird man Spieckermann zu Gute halten müssen, dass ihn V.7 in diesem Zusammenhang ohnehin nicht weiter interessiert. Nimmt man Spieckermanns neueren Beitrag zu Ex 34,6 aus dem Jahr 2000, dann wird er dort im Titel bereits hochprogrammatisch: „God’s Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology“. Wie neu dieses Neue ist und welcher Paradigmenwechsel damit angezeigt ist, vermag man einzuschätzen, wenn man den lange wegweisenden Artikel Josef Scharberts von 1957 über Ex 34 als Kontrast liest. Dort nahm Scharbert nämlich Ex 34,6-7 (beide Verse!) zunächst historisch-kritisch auseinander, um dann unter der Überschrift „Exegese“ im ersten Satz lapidar festzuhalten, dass „(f)ür die alttestamentliche Theologie ... die Formel IV mit ihren verschiedenen Rezensionen von Bedeutung ist.“<sup>12</sup> „Formel IV“, das ist bei Scharbert die zweite Hälfte des Verses 7 (!), also ab „und/aber ungestraft zu lassen...“. Man muss wohl im Sinne von Scharbert 1957 ein „nur“ hinzufügen (also: nur Formel IV theologisch von Bedeutung!), denn über die anderen Teile der beiden Verse, vornehmlich über V.6, schweigt sich Scharbert unter „Theologie“ aus. So

<sup>8</sup> Zur Frage des Sprechers siehe ausführlich unten Abschnitt 3. zur Syntax.

<sup>9</sup> Die übliche Wiedergabe wie etwa in der Einheitsübersetzung („Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig...“) dissoziiert syntaktisch, indem sie nur die Prädikate „barmherzig“ und „gnädig“ attributiv dekliniert und „Gott“ als Bezugswort hintanstellt, die weiteren Prädikate jedoch ohne deklinatorische Hinweise folgen lässt. Derartiges mag in der Wiedergabe sowohl des hebräischen Nominalsatzes wie auch ausladender Attributverbindungen notwendig sein, verwischt aber den Charakter des hebräischen (und im übrigen auch griechischen und lateinischen) Wortlauts, der eine *derartige* syntaktische Präponderanz der ersten beiden Prädikate nicht in sich enthält.

<sup>10</sup> Vgl. dazu SPIECKERMANN (1990) 18 („entscheidend...“) und 9 („erweiterte Gnadenformel“).

<sup>11</sup> Vgl. dazu KAISER (1998) 60.

<sup>12</sup> SCHARBERT (1957) 138.

begrüßenswert daher der von Spieckermann angezeigte Paradigmenwechsel sein mag, so problematisch ist freilich seine Berechtigung angesichts des Gesamttextes der Verse 6-7.

Genau auf den Gesamttext der beiden Verse hingegen hebt Walter Brueggemann in seiner Theologie von 1997 ab, allerdings in recht unausdrücklicher Weise. Schaut man in die Theologie, dann lehrt schon ein kurzer Blick in das Stellenregister die singuläre Bedeutung von Ex 34,6-7 (also beiden Versen) in der Ausarbeitung seiner Theologie. In zwei längeren und hermeneutisch entscheidenden Unterkapiteln im Rahmen des „core testimony“, nämlich in „Yahweh with Characteristic Markings“ und „Yahweh Fully Uttered“,<sup>13</sup> stellt Brueggemann Ex 34,6-7 sogar ganz ins Zentrum. Und im Abschlusskapitel „Interpretation in a Pluralistic Context“ wird Ex 34,6-7 nicht nur, wie behauptet, exemplarisch, sondern tatsächlich paradigmatisch angeführt für die Brueggemann so wichtige definitive Unabschließbarkeit, die irreduzible Pluralität und Widersprüchlichkeit des alttestamentlichen Zeugnisses, denn „in exemplar fashion in Exod 34:6-7, we have seen that ... the ground of dispute is not to be found simply in modern, undisciplined pluralism or in Israel's ancient disputatiousness, but in the very character of Yahweh. I have insisted that this disputatious quality is definitional for Israel and for Yahweh.“<sup>14</sup>

Als dritte, neuere Mentorin des Textes ist jetzt Ruth Scoralick mit ihrer Münsteraner Habilitationsschrift von 2001 bzw. gedruckt 2002 hervorgetreten. Unter der Maßgabe einer kanonisch-intertextuellen Lektüre des Alten Testaments, bei der Autorintentionen (leider) keine große Rolle mehr spielen, versucht Scoralick, Ex 34,6-7, also immerhin beide Verse, als „Schlüsseltext zum Verständnis der Einheit des Zwölfprophetenbuches“<sup>15</sup> zu erweisen; dabei signalisiert sie en passant die potentielle Fruchtbarkeit ebensolcher Untersuchungen auch für andere Bücher und Buchkompositionen.<sup>16</sup> Für Scoralick gilt freilich – anders als und ausdrücklich auch gegen Brueggemann: „Aus sich heraus bezeugt Ex 34,6f\* schon das ungleichgewichtige Überwiegen der Gnade und Barmherzigkeit im Handeln Gottes“<sup>17</sup>. Scoralick selbst schreibt keine Theologie, doch ist vom hermeneutischen Ansatz bei ihr her wohl zu erwarten, dass alttestamentliche Theologien auf der Basis derartiger kanonischer Lektüren geschrieben werden sollten.

Diese Hinwendung zu Ex 34,6 bzw. Ex 34,6-7 gerade in kanonischer Lektüre ist erstaunlich, spielt doch in der „Biblical Theology of the Old and New Testament“ des Altmeisters des „canonical approach“, Brevard S. Childs von 1992 bzw. deutsch 1996 Ex 34 nachgerade keine Rolle<sup>18</sup>. In Rolf Rendtorffs „kanonischem Entwurf einer alttestamentlichen Theologie“ von 1999 bzw. 2001 werden die Verse zwar auf wenigen Seiten etwas ausführlicher behandelt,<sup>19</sup> doch gewinnt man auch dort nicht den Eindruck, dass ihnen eine tragende Funktion im Bau alttestamentlicher Theologie zukommt. Das ist übrigens in kaum einer neueren Theologie anders: Auch in den beiden vom hermeneutischen Anspruch her eher traditionellen Theologien von Josef Schreiner 1995 oder Otto Kaiser von 1998 steht Ex 34,6-7 (beide Verse!) zwar jeweils an prominenter Stelle weit voran,<sup>20</sup> doch taucht der Text dann

<sup>13</sup> BRUEGGEMANN (1997) 213ff.227ff.

<sup>14</sup> BRUEGGEMANN (1997) 715.

<sup>15</sup> SCORALICK (2002) 204; ähnlich z.B. auch 214.

<sup>16</sup> Etwa SCORALICK (2002) 215 speziell für die Psalmen.

<sup>17</sup> SCORALICK (2002) 128; gegen BRUEGGEMANN argumentiert sie schon ebd. 3-4.

<sup>18</sup> Mit der Einschränkung, dass gerade Ex 34,6 (!) als Argumentationsstütze dient, um zu behaupten: „Das Alte Testament bezeugt die Einheit von Gottes Gerechtigkeit und Gnade ... in genau der gleichen Weise, wie es auch das Neue Testament tut“, so CHILDS (1996) 41.

<sup>19</sup> RENDTORFF (2001) 194-200. Immerhin widmet RENDTORFF Ex 34,7 einen eigenen Abschnitt (nach 34,6) und schickt voraus: „Die Barmherzigkeit und Gnade Gottes kann nur verstanden werden in ihrer Spannung zu Gottes strafendem Zorn“ (ebd. 198).

<sup>20</sup> SCHREINER (1995) 38 und KAISER (1998) 60.

später jeweils schlicht nicht mehr auf. Horst Dietrich Preuß hingegen lehnt in seiner 1991 erschienenen Theologie „den Versuch von H. Spieckermann, der die Gottesaussagen in der Formel von Ex 34,6, ihrer Streuung und Vorgeschichte, für die Bestimmung des theologischen Zentrums des AT heranziehen möchte“<sup>21</sup>, sogar ausdrücklich ab.

Ein Zentrum? Ein Schlüssel? Mit V.7? Ohne V.7? Gar wegen V.7? Nur in kanonischer Lektüre oder auch mit historisch(-kritisch)en Argumenten? Mit bis zu einer bis zum Widerspruch reichenden Spannung im Gottesbild? Oder mit „ungleichgewichtige(m) Überwiegen der Gnade und Barmherzigkeit im Handeln Gottes“, wie Scoralick es uns nahelegt?<sup>22</sup> Die Antwort darauf wird man sich zuerst vom Text selber geben lassen müssen.

### 3. Zur syntaktisch-stilistischen und semantischen Struktur von Ex 34,6-7<sup>23</sup>

Formal gesehen dürfte Ex 34,6c-7 ein göttliches Selbstlob oder ein göttlicher Selbsthymnus in dritter Person sein, offenkundig wegen des Endes von V.5 als Auslegung des Gottesnamens zu verstehen. Sicher ist das nicht, da der Sprecher von Ex 34,6c-7 – wie schon eher in 5c<sup>24</sup> – auch Mose sein könnte und in der Vulgata offensichtlich ist.<sup>25</sup> Dagegen spricht, dass sich 5bc und 6ab nicht explikativ zueinander verhalten, sondern als aufeinanderfolgende Narrative gestaltet sind.<sup>26</sup> Gänzlich unwahrscheinlich wird Mose als Sprecher freilich im Blick auf den folgenden Text, vor allem die Verse 8-9: Das schnelle Niederwerfen des Mose erklärt sich als Reaktion auf die Theophanie und den Inhalt der Gottesrede, während ihm als Reaktion auf seine eigene längere Auslegung des Gottesnamens geradezu komische Züge eignen würden. Dass es sich um Gottesrede handelt, gilt mithin unabhängig davon, wo man die Satzgrenze zwischen 6b und 6c zieht, nämlich vor oder nach der ersten Erwähnung des Gottesnamens und im übrigen auch unabhängig davon, ob vielleicht sogar nur die einmalige Setzung des Gottesnamens ursprünglich ist.<sup>27</sup> Am plausibelsten ist immer noch, dass die Gottesrede mit der gedoppelten Anführung des Gottesnamens beginnt. Zumal wenn man annimmt, dass

<sup>21</sup> PREUß (1991) 27 Anm. 122.

<sup>22</sup> SCORALICK (2002) 128.

<sup>23</sup> Viele wichtige Beobachtungen dazu finden sich jetzt bei BARBIERO (2002).

<sup>24</sup> Die Formulierung von 34,5c präsentiert nur von Ex 33,19 her gelesen YHWH eindeutig als Sprecher. In einem älteren Kontext, der Ex 33,19 noch nicht enthielt, dürfte – wie sonst auch üblich – das Subjekt des Namen-Ausrufens menschlich, Mose, gewesen sein. In diesem Sinne würde dann auch die von HOSSFELD (1999) 55 Anm. 56 bevorzugte ursprüngliche Abfolge von V.9 nach V.5 stimmig sein, zeigt doch 9a keinen Subjektswechsel an. Nach SCORALICK (2000) 82 erzeugt der gegenwärtige Kontext sozusagen absichtlich eine gehörige „Leserirritation“ mit der „unauflösbaren Uneindeutigkeit des Subjektes am Ende von Ex 34,5“.

<sup>25</sup> Das ist wegen der Ablativ-Konstruktion zu Beginn von V.6, dem Vokativ „Domine“ und den 2.Singular-Formen in V.7 (custodis, apud te, reddis) eindeutig. Freilich variiert Hieronymus damit den Text. Vgl. zusammenhängend die Vulgata ab V.5: „cumque descendisset Dominus per nubem stetit Moses cum eo invocans nomen Domini 6 quo transeunte coram eo ait Dominator Domine Deus misericors et clemens patiens et multae miserationis ac verus 7 qui custodis misericordiam in milia qui auferis iniquitatem et scelera atque peccata nullusque apud te per se innocens est qui reddis iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem.“

<sup>26</sup> Dass sich 5bc und 6ab explikativ zueinander verhalten, scheint mir jedoch ein Implikat der These zu sein, in 5c spreche wie in 6b Mose bzw. in beiden Fällen YHWH.

<sup>27</sup> Eine textkritische Variante bietet der Codex B-Vaticanus, dazu viele Minuskeln, in denen *ein* κύριος fehlt. Doch dürfte es sich hier um einen sekundären Ausfall gegenüber dem von WEVERS in der Göttinger Septuaginta angenommenen ursprünglichen Septuaginta-Text mit gedoppeltem Gottesnamen handeln. In der Doppelung des Gottesnamens gehen im übrigen die hebräischen, aramäischen, syrischen und auch die lateinischen Manuskripte mit der ursprünglichen Septuagintatradition konform. Man muss aber nicht annehmen, so sehr das die YHWH-Sprecher-Hypothese stützen würde (und wohl in der Vergangenheit gestützt hat), dass der erste Gottesname als Subjekt des Redeeinleitungssatzes fungiert.

YHWH das (implizierte) Subjekt des Rufens von 6b sein soll, ist eine wiederholte Setzung des nominalen Subjekts YHWH in 6b nach dessen vormaliger Implementierung in 6a auch gar nicht zu erwarten.

Danach bietet V.6 zunächst einen klassifizierenden Nominalsatz „YHWH, YHWH ist ein El/ein Gott“, der danach mit einer Kette indeterminierter, zum Prädikatskern „El/Gott“ attributiver Glieder zu seiner eigentlichen satzsemantischen Funktion übergeht, dem der Qualifikation. Diese Glieder folgen jeweils im Zweierpack<sup>28</sup>, gedoppelt nach dem Vorbild des voranstehenden Subjekts YHWH – YHWH: Erst kommen die Verbaladjektive „barmherzig und gnädig“ (6d.1 und 6d.2), dann die erweiterten Adjektive „langsam zum Zorn und reich an Gnade und Zuverlässigkeit“ (6e.1 und 6e.2). In V.7 folgen drei ebenfalls zum Prädikatskern attributive Partizipialkonstruktionen (7abd), freilich nicht mehr durch Syndese in Paaren gruppiert. Die partizipiale Fortführung wird außerdem nach der zweiten Partizipialkonstruktion formal unterbrochen durch einen ebenso wie die Partizipien habituell zu deutenden *w=x-yiqtul*-Verbalsatz, einen allgemeingültigen Sachverhalt: „und/aber ungestraft zu lassen, ja ungestraft zu lassen pflegt er nicht“ (7c). Die syntaktische Variation ist umso auffälliger, als auf den *w=x-yiqtul*-Satz wieder eine attributive Partizipialformulierung folgt.<sup>29</sup> Der syntaktischen Sperrigkeit entspricht jedoch auch ein Bruch in der Sache; dieser Bruch wird durch ein adversativ zu lesendes *w=* (aber) „aber ungestraft zu lassen...“ unterstützt,<sup>30</sup> das angesichts der ansonsten im Kontext von V.7 gerade ausfallenden Syndesen auffällt. Wie weit reicht die Kraft dieser adversativen Syndese?

Sicher, wegen der Wiederaufnahme des Lexems שׁוּב (Schuld) in 7d, wird damit ein Kontrast zwischen 7b und 7cd aufgebaut; aber gerät damit auch 7a bzw. V.6de mit 7cd in Opposition? Die Frage ist wegen der durchgehenden Asyndese außerhalb der Formulierungspaare von Fall zu Fall mit unterschiedlicher Gewissheit zu entscheiden. 7a „bewahrend Güte für Tausende“ expliziert wegen der Wiederaufnahme des Stichworts חַסְדִּים (Güte) sicher das vorausgehende „reich an Güte und Zuverlässigkeit“ (6e.2). Die Wiederaufnahme des Stichworts „Güte“ schließt damit 7a ähnlich an 6e.2 an, nämlich an das erste nominale Glied der Reihe „Güte und Zuverlässigkeit“, wie die Wiederaufnahme des Stichworts „Schuld“ 7d an das erste nominale Glied der Reihe „Schuld und Frevel und Sünde“ von 7b, jeweils in der Folge „Partizip + wiederaufgenommenes Nomen als direktes Objekt“. Der schwierige Punkt freilich ist das Verhältnis der beiden asyndetischen Prädikationen 7a (bewahrend Güte für Tausende) und 7b (tragend Schuld und Frevel und Sünde). Expliziert 7b 7a näher oder führt 7b eine neben 7a stehende oder über 7a hinausgehende Gottesprädikation ein? Dazu gilt es den Chiasmus von 6e mit 7ab zu beachten, denn mit Blick darauf führt 7b offensichtlich das „langsam zum Zorn“ von 6e.1 aus. So gesehen sind es dann die beiden Doppelpaare 6e.1+2 und 7ab und mithin vor allem das thematisch vorausstehende „langsam zum Zorn“ (6e.1) das mit 7c(+d) opponiert.<sup>31</sup> Liest man die beiden mittleren und chiasmisch geordneten Paare 6e.1+2 und 7ab ihrerseits als Explikation der Erstprädikatoren „barmherzig und gnädig“ (6d.1+2) – und das ist die einzige dem Kontext der Sinaiperikope angemessene Interpretation –, dann stehen die einschränkenden Prädikationen in 7cd schließlich auch im Gegensatz zu den beiden weitesten, den Anfangsprädikationen „barmherzig und gnädig“. Damit liegt ein doppelter Chiasmus vor.

<sup>28</sup> BARBIERO (2002) 262 spricht von einem „binären Rhythmus“.

<sup>29</sup> Als letztes Glied in der Reihe wäre der *yiqtul*-Satz unproblematischer.

<sup>30</sup> SCORALICK (2002) 40-41 stellt auch die unwahrscheinliche These vor, es handle sich bei 7c um einen Umstandsatz.

<sup>31</sup> Das dann gegen SCORALICK (2002) 43, die erwägt: „Die Heimsuchung der Vaterschuld an den Nachkommen ... könnte eine inhaltliche Entfaltung der ‚langmütigen‘ Geduld sein.“ So wird die Syndese vor 7c explikativ gedeutet, eine Funktion, die aber gerade der Asyndese zukommt.

Vielleicht opponieren die beiden äußeren Glieder „barmherzig“ in 6d.1 und 7d „heimsuchend Väterschuld...“ sogar unter semantischen Aspekten noch einmal eigens, also, das ist häufig betont worden, die Barmherzigkeit Gottes im Bild mütterlicher Nähe (רחמים barmherzig, etymologisch wohl doch verwandt mit חֲבֹרָה [Mutterschoß]) mit den Sünden der Väter (nicht der Eltern!) – der mütterlich fürsorgende Gott sozusagen und die väterlichen Sünden.<sup>32</sup> Nach syntaktischen und auch schon semantischen Kriterien eignet damit Ex 34,6-7 eine chiasmische Struktur, die den binären 2+2+2+2-Rhythmus noch einmal überlagert. Eine 2+2 Gruppe: „an den Kindern und Kindeskindern, an Dritten und Vierten“ schließt die ganze Konstruktion dabei fast so intensiv ab, wie der doppelte Gottesname am Anfang das Ganze eröffnet. Vergleichbare Zweierreihungen finden sich nur noch am Wendepunkt des chiasmischen Schemas in 6e.2 („Güte und Zuverlässigkeit“) und, das ist bezeichnend, weil es sich wie bei „YHWH, YHWH“ am Anfang um eine Wortwiederholung in unmittelbarer Nachbarschaft handelt, in 7c: לֹא יִנְקָה לֵא יִנְקָה (aber ungestraft zu lassen, ja ungestraft zu lassen pflegt er nicht), also am Beginn der kontrastierenden Prädikationen.

6c „YHWH, YHWH, (ist) ein El/ein Gott,

6d.1 barmherzig

6d.2 und gnädig,

6e.1 langsam zum Zorn

6e.2 und reich an *Güte und Zuverlässigkeit*,

7a bewahrend *Güte* für Tausende,

7b tragend *Schuld* und Frevel und Sünde,

7c und/aber *ungestraft zu lassen*, ja *ungestraft zu lassen*  
pflegt er nicht,

7d heimsuchend *Väterschuld* an *Kindern und an Kindeskindern*,  
an *Dritten und Vierten*.

Diese Intensität zu Beginn von 7c wie zum Ende von 7d bildet ein echtes Achtergewicht und ist als bedeutsam festzuhalten gegenüber dem von Scoralick und anderen konstatierten Überwiegen von YHWHs Barmherzigkeit gegenüber seinem (natürlich als berechtigt gezeichneten) Zorn. Der Blick nur auf die Anzahl der drei mal zwei Prädikationen in 6de.7ab gegenüber den zweien in 7cd verfälscht die Wahrnehmung: Denn zählt man die Worte als

<sup>32</sup> Dazu vgl. VANONI (1995) 74-75. Folgt man außerdem VANONI (1995) 75-76, dann kommt YHWH von Anfang an sowohl im Bild der Mutter durch die Prädikation „barmherzig“ als auch im Bild des Vaters durch die Prädikation „gnädig“ (רחיב) in Blick. Doch sind die Verweisliesen von der Wurzel חן zu väterlichen Konnotationen trotz Ex 22,26, für das eben auch königliche Konnotationen ausreichen, deutlich schwächer. Allerdings bleiben wir auch mit dem Terminus חֲסֵד (Güte) eher im Rahmen der altorientalischen Familiensolidarität, jedenfalls asymmetrischer Beziehungen, als im Bereich etwa der Liebeslyrik oder staatsrechtlichem Kontext (wie mit der Wurzel אהב „lieben“). Von dorthier scheint es mir geraten, bei der Präsentation von Ex 34 vorsichtig mit dem aufgeladenen Terminus der „Liebe“ umzugehen. Diese Vorsicht scheint mir weder bei SCORALICK (2002) 68 (u.ö., z.B. 145), die einfachhin von „Gottes (sic!) Liebe (sic!)“ sprechen kann, gewahrt, noch schon im Titel bei SPIECKERMANN (2000) „God’s steadfast love“. Auch wenn es den Geschmack des modernen Lesers nicht treffen mag, ist von Ex 34 aus zuerst von „Barmherzigkeit“, „Gnade“ und „Güte“ zu reden.

Worte – und gewichtet man außerdem die Struktursignale –, dann stehen nach „El/Gott“ und vor 7c vierzehn Worte in „positivem“ und ab 7c fünfzehn in „negativem“ Kontext.<sup>33</sup> Für Scoralick sprechen auch nicht die „Tausenden“ von 7a, denen YHWH Güte zu bewahren gedenkt. Dass hier Tausende von Generationen gemeint seien und dadurch die Ungleichgewichtigkeit von Güte und Zorn gegenüber drei bis vier Generationen zementiert werde, legt sich nur von dem ohnehin extrem formulierenden Vers Dtn 7,9 her nahe. Richtiger dürfte sein, dass bei den Tausenden an eine sehr große Nachkommenschaft *ohne* genauere Spezifizierung von Generationen gedacht ist.<sup>34</sup> Versucht man doch, dies in Generationen auszudrücken, dann ist bei tausend Nachkommen und einem Reproduktionsfaktor 2 an zehn bis elf Generationen zu denken, während bei einem Reproduktionsfaktor 10 vier Generationen für die Vertausendfachung der Nachkommenschaft ausreichen. Ohne dass man das rechnerisch erzwingen müsste, wirft dies doch auf die Formulierung von 7a im Verhältnis zu 7d ein anderes, bescheideneres, ausgewogeneres Licht als die Annahme, es handele sich um einen schon rein rechnerisch krassen Gegensatz: In beiden Fällen geht es um die durchgreifende Wirksamkeit des göttlichen Handelns, im Positiven wie im Negativen, das ist das Entscheidende. Wichtig ist im übrigen auch, dass die „Polarität von Zorn und Güte“ schon im vierten Wort des positiven Szenario, in 6e.1, ins Spiel kommt (und nicht erst mit 7cd) und dass so der „Zorn“ vor der „Güte“ steht. Wie dem auch sei: Die Strukturanalyse sollte zeigen, dass bei aller syntaktischer Variation auch V.7 und besonders 7cd einen konstitutiven und entscheidenden Bestandteil der „Gnadenformel“ von Ex 34,6 bildet. Wer diese Einheit literarkritisch aufspalten möchte, muss dafür stärkere Gründe vorbringen als diejenigen, die dafür bisher auf dem Markt der Möglichkeiten angeboten werden.<sup>35</sup> V.7 gehört zu V.6 sachlich und auch literarhistorisch konstitutiv dazu, auch wenn beide Verse dann wieder spannungreich nebeneinander zu stehen kommen. Immerhin eignet allen Prädikationen, dass sie nicht sozusagen am Gott-Sein Gottes an sich interessiert sind, sondern allesamt als Relationstermini angelegt sind und das auch durchhalten. Sind dann aber diese beiden Verse auch ein Schlüssel, ein Kristallisationsmoment und wenn ja, wovon? Davon ist jetzt in zwei Schritten zu reden.

#### 4. Ex 34 als Schlüssel zum Pentateuch

Synchron, im jetzigen Kontext des Pentateuch gelesen, stellen sich von der Selbstoffenbarung Ex 34,6-7 Querbeziehungen zu Texten aus den Büchern Ex, Lev, Num und Dtn ein, schwächere auch zur Genesis:<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Zählt man die Präposition על nicht eigens, hat man immerhin noch ein Verhältnis von 14:11.

<sup>34</sup> So wohl auch SPIECKERMANN (1990) 9; man vgl. dazu etwa die Übersetzung von STEUERNAGEL (1923) zu Dtn 5,10: „aber Liebe erweist Tausenden (von Nachkommen) derer, die...“.

<sup>35</sup> Gegen die Behauptung von SPIECKERMANN (1990) 10 Anm. 27: „Die Nahtstelle zwischen Tradition und Interpretation ist noch deutlich im Übergang von V.6 zu V.7 zu erkennen.“ Auch gegen SCORALICK (2002) 209ff, die 7bc für sekundär hält. Doch das dürfte gerade mit Blick auf die Inschrift B von <sup>14</sup>irbet Layy nicht angehen, denn dort finden sich, folgt man der Edition von Johannes RENZ, die Elemente YHWH, El, „gnädig“ (חנן) und die Bitte um Straffreiheit mit der Wurzel (נקד) vereint, dazu wohl auch die Wurzel פקד: פקד יהוה יהוה (חנן) und die Bitte um Straffreiheit mit der Wurzel (נקד) vereint, dazu wohl auch die Wurzel פקד: פקד יהוה יהוה (חנן).

פקד: „Schreite ein, Jah, gnädiger Gott, erkläre straffrei, Jah, Jahwe!“, so RENZ (1995) 248.

<sup>36</sup> Die Bezüge zur Genesis gehen aber immerhin über die wichtige Formel בקרא בשם יהוה, die typisch ist für Gen 4,26/ 12,8/ 13,4/ 21,23/ 26,25; vgl. außerhalb der Genesis Ex 33,19/ 34,7/ 1Kön 18,24/ 2Kön 5,11/ Joel 3,5/ Zef 3,9/ Ps 116,4.13.17; dazu wenige Fälle in den Psalmen mit Pronominalisierungen.

Besonders eindeutig ist der Konnex mit dem Fremdgötter- und dem Namensmissbrauchsverbot des Dekalogs in V.7 (Ex 20,5.6.7/ Dtn 5,9.10.11) mit den drei fast wortgleichen, aber in anderer Abfolge sich findenden Parallelen in 7acd.<sup>37</sup> Vom Namensmissbrauchsverbot und der Rede vom „eifernden Gott“ (אל קנא) wendet sich der Blick innerhalb Ex 34 ins Privilegrecht, und zwar nach 34,14: „denn YHWH, eifernder (ist) sein Name, El/Gott, ein eifernder (ist) er“<sup>38</sup> (כי יהיה קנא שמו אל קנא הוה) einerseits, zum Ausrufen des Gottesnamens in 34,5 (קרא בשם יהוה) andererseits nach vorne. Mit dieser Namenstheologie und mit dem Beginn der Prädikation („barmherzig und gnädig“) rückt Ex 33,19 ins Blickfeld, die idem-per-idem-Konstruktion mit den Wurzeln הן und רחם („ich werde begnaden, den ich begnaden werde, und mich erbarmen, dessen ich mich erbarmen werde“). Dass in Ex 33,19 seinerseits eine bezugnehmende Neuinterpretation von Ex 3,14 („ich werde sein, der ich sein werde“) vorliegt, ist opinio communis der Forschung.<sup>39</sup> Umstritten ist, welche Nuance in Ex 33,19 dominiert und insofern auch ihren Schatten auf die Wiederaufnahme in Ex 34,6 wirft. Folgt man Schreiner 1995, dann „scheint der ablehnende Bescheid in Ex 33,19 stärker akzentuiert zu sein.“<sup>40</sup> Schreiner hält es daher für möglich, „daß Ex 33,19 schon im voraus die kräftige Betonung des Erbarmens, der Gnade, Langmut, Huld und Treue Jahwes in 34,6, die allerdings auch in V.7 relativiert wird, abschwächen will.“<sup>41</sup> Diese „Einfärbung“ von Ex 34,6 wird man entgegen dem Trend der Forschung beachten müssen, wie ohnehin das ganze Gefälle der mosaisch-göttlichen Dialoge von Ex 32-34 immer wieder die göttliche Reserve gegenüber jedem Vergeben-Vergessen akzentuiert.<sup>42</sup>

Neben Dekalog und Namenoffenbarung in Ex 3,14 ist für die Abschätzung des Intertextualitätspotenzials die Doppelung des Gottesnamens zu Beginn des Selbsthymnus, der Selbstoffenbarung signifikant: Eine solche Doppelung des Gottesnamens, sei es nun in einem Nominalsatz oder in appositioneller Position hat im Pentateuch nur drei mehr oder weniger vergleichbare Parallelen, von denen diejenige im Sch'ma Israel wegen der Appositionsfunktion des zweiten Gottesnamens besonders hervorsteht: „Höre Israel, YHWH, unser Gott, YHWH (ist) einer“ (Dtn 6,4).<sup>43</sup> Daneben steht die Prädikation innerhalb des Siegeslieds am Schilfmeer: „YHWH (ist) ein Kriegsmann, YHWH (ist) sein Name“ (Ex 15,3)<sup>44</sup> und entfernter, weil syntaktisch gespreizter, der priesterschriftliche Spitzensatz in Ex

<sup>37</sup> Weitere wichtige Beobachtungen sammelt SCORALICK (2002) 111ff; besonders weist Sie ebd. 115 darauf hin, dass die beiden wiederholten Wörter in Ex 34,6-7, nämlich וְיָן וְיָרָךְ nicht aus dem Kontext Ex 32-34 stammen, sondern aus dem Dekalog. Außerdem bietet – ein Zufall? – Ex 34,7b die gedoppelte Wurzel „tragen“ (נשא) von Ex 20,7//Dtn 5,11: Vgl. Ex 20,5-7 // Dtn 5,9-11: „Du darfst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen, denn ich, YHWH, dein Gott, (bin) ein El/ein Gott eifernd, heimsuchend Vaterschuld an Kindern [Dtn: + und], an Dritten und Vierten bei den mich Hassenden und/aber Gute tuend für Tausende bei den mich Liebenden und bei denen, die meine [Dtn: seine] Gebote halten. Du darfst den Namens YHWHs, deines Gottes, nicht zu Nichtigem tragen, denn nicht pflegt YHWH den ungestraft zu lassen, der seinen Namen zu Nichtigem trägt.“

<sup>38</sup> Zu diesem Konnex vgl. besonders DOHMEN (1993).

<sup>39</sup> Zu Ex 3,14 vgl. IRSIGLER (1999).

<sup>40</sup> SCHREINER (1995) 38.

<sup>41</sup> SCHREINER (1995) 38.

<sup>42</sup> Dazu vgl. MICHEL (1997) 51-59.

<sup>43</sup> Zu den syntaktischen Deutungsmöglichkeiten von Dtn 6,4 vgl. aber zuletzt HARDMEIER (2000) 84ff.

<sup>44</sup> Zu vergleichbaren Formulierungen mit „YHWH (ist) sein Name“ vgl. im Pentateuch nur Ex 34,14 („YHWH, eifernder sein Name“) und dann in den Propheten die rekurrente Formulierung „YHWH Zebaoth (ist) sein Name“ (Jes 47,4/ 48,2/ 51,15/ 54,5/ Jer 10,16/ 31,35/ 32,18/ 46,18/ 48,15/ 50,34/ 51,19,57), daneben „YHWH, Gott Zebaoth (ist) sein Name“ (Am 4,13 und 9,6) und außerdem das kurze „YHWH (ist) sein Name“ wie in Ex 15,3 (Jer 33,2/ Am 5,8/ 9,6).

29,46: „Dann sollen sie erkennen, dass ich, YHWH, ihr Gott bin, der sie herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich YHWH, ihr Gott“.

Selbst Ex 34,7b, der Versteil, der als einziger keine Querverbindungen zu Dekalog und Namenoffenbarung aufweist, hat mit seiner eher sperrigen Sündentrias  $\text{חַטָּאת וְעִוְבֹן וְשִׁשְׁרֵי$  („Schuld und Frevel und Sünde“) ein einziges, aber gewichtiges Pendant im Pentateuch, und zwar ausgerechnet in Lev 16, in V.21 (dort findet sich die Sündentrias allerdings in pluralischen Formulierungen). Dabei ist im nächsten V.22 auch noch vom „Sünden wegtragen“ (Wurzel  $\text{נָשָׂא}$ ) die Rede!<sup>45</sup> Angesichts der Differenzen im Subjekt (YHWH/Sündenbock) und der nachfolgenden Formulierung mit typischem  $\text{לֹא}$  dürfte es freilich nicht geraten sein, Ex 34,6-7 als sühnethologisch aufgeladen zu interpretieren, eher steht die formale Verkettung mit Lev 16 im Vordergrund.<sup>46</sup> Und schließlich ist zu beachten, dass sich die vollste und einzige Wiederaufnahme von Ex 34,6-7 in Num 14,18 findet, dem letzten (nach Ex 32-34) großen Versagen Israels auf dem Weg nach Kanaan/Israel.<sup>47</sup> Ein solches in Ex 34,6-7 gesammeltes Intertextualitätspotential – die Namenoffenbarung Ex 3,14, das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15,3), der Dekalog (Ex 20/ Dtn 5), der priesterschriftliche Spitzensatz Ex 29,46, der Jom Kippur von Lev 16, die letzte große Murrgeschichte (Num 13-14), schließlich das Sch'ma Israel (Dtn 6,4) – bedarf keines weiteren Kommentars: Ex 34,6-7 stellt wirklich einen hochverdichteten Schlüsseltext, ein *Kristallisationsmoment* wenigstens der Bücher Ex-Dtn dar. Auf jeden Fall gilt dies für eine rezipientenorientierte Lektüre des Pentateuch.

Aber liegen hier auch autoritendierte Bezugnahmen vor? Folgt man zuletzt SCORALICK, die Ex 34,6-7 (ohne 7bc) zum Jerusalemer Geschichtswerk des anbrechenden 7.Jhs. zählt,<sup>48</sup> dann entfallen *alle* literarischen Bezüge für die Entstehungszeit des Textes Ex 34,6-7 und sind höchstens als Bezugnahmen der einzelnen Textautoren auf den Spendentext Ex 34,6-7 zu verstehen.<sup>49</sup> Unter diesem Blickwinkel wäre Ex 34,6-7 freilich umso stärker als Schlüsseltext anzusprechen. Hält man freilich, etwa mit Frank-Lothar Hossfeld (1999),<sup>50</sup> Ex 34,6-7 nicht für einen ursprünglichen Bestandteil des älteren Privilegrechts, dann spricht nichts dagegen, die Verse 6-8 insgesamt für einen mindestens spädeuteronomistischen Einschub in einen älteren Kontext zu halten, der spät- oder eher nachexilisch aus vorliegendem Textmaterial

<sup>45</sup> Außerhalb des Pentateuch findet sich die Sündentrias noch in Ez 21,29. In Lev 16,21-22 trägt allerdings der Sündenbock die Vergehen weg, in die Wüste. Auf die Parallele verweist im übrigen auch SCORALICK (2002) 211.

<sup>46</sup> Das gilt analog für die Verbindung mit Dtn 6,4/ Ex 15,3 und Ex 29,46: In diesen Aufnahmen klingen Schwerpunkttexthe an, ohne dass die theologischen Implikationen dieser Schwerpunkttexthe (also besonders die des Deuteronomiums und der Priesterschrift) rezipiert oder gar ausgeschöpft würden. Das ist anders in den terminologisch sehr viel dichteren Verwebungen mit Ex 33,19 und mit dem Dekalog.

<sup>47</sup> Gegen zuletzt SEEBASS (1995) 119 muss Ex 34,6f die Vorlage von Num 14,18 sein und zwar wegen der nur von Ex 34 her einholbaren Einleitung in Num 14,17. Allerdings spricht nichts dagegen, dass Num 14,17f vom Autor von Ex 34,6f stammt, nur älter können die Verse nicht sein.

<sup>48</sup> Vgl. SCORALICK (2002) 208-209, sie beruht dabei auf Arbeiten von Christoph DOHMEN und Erich ZENGER. Unentschieden bzgl. Ex 34,6-7 ist jetzt GERTZ (2001) 105.

<sup>49</sup> Wenn und wie auch immer vorhanden, hat es zu dieser Zeit keinen Dekalogtext im Ex- oder Dtn-Buch gegeben. Das Dtn, mithin das Sch'ma Israel dürfte in keinem Konnex mit dem Jerusalemer Geschichtswerk gestanden haben. Der priesterschriftliche Spitzentext in Ex 29 wie auch Lev 16 fallen für die vorexilische Zeit aus. Auch Ex 33,19 gehört wohl kaum zu einem vorexilischen Kontext, und ohne Ex 33,19 funktioniert der Konnex mit Ex 3,14 nicht. Etwas komplexer werden die Bezugnahmen, wenn man wie SCORALICK (2002) 209-212 den Text Ex 34,6-7 für literarisch gewachsen hält.

<sup>50</sup> Vgl. HOSSFELD (1999) 55 Anm.56. SCHMITT (2002) 167 meint sogar festhalten zu können: „Daß es sich bei der Gnadenformel von Ex 34,6-7 um ein relativ junges Element alttestamentlicher Tradition handelt, ist weitgehender Konsens der neueren Forschung“ und weist den Text spädeuteronomistischer Provenienz zu.



kompiliert worden ist.<sup>51</sup> So gesehen revidiert Ex 34,6-7 den Dekalog, indem es – freilich kontextgerecht – die Prädikation „eifernder Gott“ durch „barmherziger und gnädiger Gott“ ersetzt und so, unter Hereinnahme der beiden nachfolgenden Dekalogverse, den eifernden Gott als langmütigen, vergebungsbereiten Gott präsentiert. Gleichwohl endet Ex 34,6-7 mit der Dekalog-Klammer der Heimsuchung: Gegenüber dem Dekalog nimmt Ex 34 den negativen Charakter der Formulierungen durch Voranstellung und Ausweitung der positiven zwar zurück, bleibt aber kompromisslos – und in der Sache völlig unausgeglichen – der scharfen Formulierung der möglichen Straffolge verhaftet.<sup>52</sup> Andererseits hebt Ex 34,6-7 auch den nachfolgenden Vers 14 aus dem älteren Privilegrecht nicht auf („YHWH, eifernder [ist] sein Name, El/Gott, ein eifernder [ist] er“), was sich nach Hossfeld wie eine „bewußte Gegenformulierung zu Ex 34,6“<sup>53</sup> liest. Und genau diese mehr negative Linie hält sich durch: Die erste Rezeption bei kontextgerechter Kürzung, diejenige in Num 14, erweist angesichts YHWHs Reaktion in V.20ff Ex 34 als einen Text, der bei aller Vergebung (Ex 34,9/ Num 14,19.20) vor allem YHWHs Souveränität auch in seinem Strafhandeln wahren soll, und zwar just an den Vätern selbst!<sup>54</sup> Diese erste Rezeption im Sinne der Leserichtung sollte doch nachdenklich stimmen. Sie passt im übrigen zu der durchaus differenzierten Reaktion YHWHs bzw. zur Perspektive des Autors – trotz Ex 34,10 – auch in Ex 34. Sie hält vor allem anders als Dtn 7,9, der sogar gegen den Dekalog sofortige Vergeltung favorisiert („YHWH zögert nicht zu hassen...“) an der Generationenhaftung des Dekalogs fest. Immerhin zeigen solche Texte: Die alttestamentlichen Autoren und Redaktoren hatten keine Scheu, auch Unvereinbares und Widersprüchliches, jedenfalls massiv gegenläufig Akzentuiertes in ihrer werdenden Heiligen Schrift zu überliefern. Als Ausdruck dieser Spannungsgeladenheit gerade des Kanonteils Tora ist Ex 34,6-7 wegen seiner Eigenstruktur, seiner Semantik und seiner intertextuellen Verankerung in hervorragender Weise ein singular herausragendes, von seinem Autor intendiertes Kristallisationsmoment des Pentateuch, der Tora.<sup>55</sup>

### 5. Ist Ex 34 aber auch Schlüssel zum restlichen Alten Testament?

Wurde bisher eine Entwicklung beschrieben, die sozusagen auf Ex 34,6-7 zulief und diesen so als *Kristallisationsmoment* vorliegender Texte auswies, so ist jetzt eine vergleichbare Entwicklungslinie zu thematisieren, die aber weitgehend von eben diesem Text ausgeht und ihn als *Schlüssel* für den weiteren literarischen Prozess verstehen lässt.

Die einigermaßen sicher verifizierbaren Intertexte von Ex 34,6-7 außerhalb des Pentateuch stammen nämlich alle aus vorgerückter nachexilischer Zeit, und es spricht vieles

<sup>51</sup> Dann kann man immer noch nach dem Status der Größe Pentateuch fragen: Ist die Priesterschrift bereits eingearbeitet? Ist das Dtn bereits angeschlossen? Wo befinden sich die Dekaloge? Ist Ex 34,6-7 im Sinne seines Autors also ursprünglich nicht Kristallisationsmoment des Pentateuch, sondern Kristallisationsmoment voneinander noch unabhängiger, aber zentraler Textkomplexe?

<sup>52</sup> Daneben steht die Theorie von SPIECKERMANN (1990) 9-10, dass Ex 34 Gnade ohne Gesetzesobservanz (vgl. Dtn 5,10/ 7,9) zuteile. Doch steht die entsprechende Formulierung im Dekalog selbst unter dem Verdacht, literarisch sekundär zu sein.

<sup>53</sup> HOSSFELD (1999) 48. Auf genau den Zusammenhang zwischen Ex 34,6-7 und Ex 34,14 allein verweist auch Gerhard VON RAD in seiner Theologie, vgl. VON RAD (1957) 194-195!

<sup>54</sup> BRUEGGEMANN (1997) 271 bringt das so auf den Punkt: „In this case, Yahweh's fierce sovereignty has won over Yahweh's compassionate solidarity.“

<sup>55</sup> Was, wie gesagt, nicht bedeutet, dass Ex 34,6-7 alle theologischen Trends der rezipierten Texte in sich aufnimmt. So wird der geschichtstheologische Duktus der älteren Erzählung und des Deuteronomiums inhaltlich deutlich favorisiert, während Spuren priesterlicher Kult- und Sühnetheologie eher in formalen Verweisen auszumachen sind.

dafür, dass es sich um autoritendierte Einspielungen dieses zwar nicht alten, aber doch älteren Textes handelt.<sup>56</sup> Zu nennen sind vor allem Psalmenbelege, nämlich Ps 86,(5.10.)15/103,8/ 111,4/ 145,8, dazu klare Rezeptionen in den kleinen Propheten, nämlich in Joel 2,13 und Jona 4,2, Anspielungen in Mi 7,18-20 und Nah 1,2-3 und dazu in den Ketubim das große Bußgebet Neh 9,17.31-32 und 2Chr 30,9.<sup>57</sup> Sieht man von Jer 32,18 ab, das eher auf den Dekalog, nicht auf Ex 34 Bezug nimmt, dann ist der Ausfall von Reminiszenzen an Ex 34 in den vorderen Propheten (dem DtrG: Jos-Ri-Sam-Kön), den großen Propheten und der älteren Weisheitsliteratur (die sich den gängigen alttestamentlichen „Theologien“ ohnehin nicht fügt)<sup>58</sup> *eklatant*. In einem anerkannt redaktionell mehrfach überarbeiteten, aber auch theologisch durchkonzipierten Buch wie dem Zwölfprophetenbuch fällt das Amos-Buch als schwerverdaulicher Brocken und eben doch erratischer Block stark ins Gewicht. Das Amos-Buch vermag sogar Hos 11 zu konterkarieren, das nach Scoralick immerhin den „thematische(n) Horizont der ungleichgewichtigen Gottesprädikationen von Ex 34,6f“ abgeben soll.<sup>59</sup> Insgesamt dürfte sich aber in diesem Befund der historische Tatbestand „rächen“, dass die Gnadenformel als Spätling im Alten Testament in älteren oder anders gelagerten Schriftkorpora und Büchern keine Berücksichtigung mehr finden konnte. Aber immerhin: Alle Kanontenile finden more or less Berücksichtigung. Einen vergleichbar wirkmächtigen Text wird man erst einmal suchen und finden müssen. Außerdem kann nicht reine Quantität – und das wäre eine saubere und gleichmäßige Verteilung von Formelementen über das ganze Alte Testament – vor Qualität gehen. Qualität in unserem Zusammenhang hat aber *erstens* etwas mit der Breite der (sprachlichen) Artikulationszusammenhänge, also den kommunikativen Kontexten, zu tun, in denen Elemente von Ex 34,6-7 auftauchen,<sup>60</sup> und diese Breite ist tatsächlich beachtlich: In Bittgebet (Ps 86), Klage (Jona 4,2f), auch im Dank (vgl. Ps 116,5), im Hymnus (Ps 103/ 111,4/ 145), im Selbstpreis (Joel 2,13 wie Ex 34,6f) und in Geschichtsrekapitulationen wie Neh 9 (vgl. auch Ps 78) finden sich Allusionen an Ex 34. Im Blick auf die Neuentdeckung endredaktioneller Stadien sind *zweitens* endredaktionelle Buchschlüsse wie Mi 7,18-20 oder Buchanfänge wie Nah 1,2-3 wichtig, außerdem insgesamt späte Textkomplexe wie das Jonabuch bzw. solche Psalmen, die das Psalmenbuch als Ganzes oder wenigstens größere Buchkomplexe im Blick haben dürften, und dazu gehören mit einiger Wahrscheinlichkeit gerade die Psalmen 86 und der spätnachexilische Hymnus Ps 145 als Eröffnung des Schlusshalls.<sup>61</sup> Und es ist *drittens* zu beachten, wie sich in diesen Stellen die (positiven) Prädikationen YHWHs auch für die Völkerwelt (Jona) und auf die ganze Schöpfung hin öffnen (Ps 145,8-9: „für alle(s)“ und „über alle seine Werke“) – und nicht zuletzt auf das betende Individuum hin (Ps 86,15).<sup>62</sup> Schließlich gilt es *viertens* gegen Spieckermann<sup>63</sup> zu beachten, dass mit Nah 1 (einem

<sup>56</sup> Während SPIECKERMANN (2000) den Weg der Formel vor allem in die Psalmen hinein verfolgt hat, hat SCORALICK (2002) dies für das Zwölfprophetenbuch versucht. Eine Übersicht bietet DOHMEN (1996) 45-54.

<sup>57</sup> Dazu kommen in den Deuterokanonika Sir 2,11 und Weish 15,1f und im Neuen Testament Lk 6,36 und Joh 1,14-17.

<sup>58</sup> Ein wenig wird der Ausfall der älteren Weisheitsliteratur allerdings dadurch ausgeglichen, dass zwei Formulierungen derselben entstammen, nämlich das „langsam zum Zorn“ 6e.1 und 7c (גָּזַלְתָּ לֵא, גָּזַלְתָּ), vgl. vor allem die entsprechenden Belege im Sprüchebuch.

<sup>59</sup> SCORALICK (2002) 146 in Fortführung von SPIECKERMANN (1990) 13. Wie sehr etwa selbst die Jonasschrift von „counter testimony“ im Sinne BRUEGGEMANNs durchsetzt ist, weist TRIBLE (1998) nach.

<sup>60</sup> Die kommunikativen Kontexte gibt vor allem HARDMEIER (1995) als zu beachtende auf.

<sup>61</sup> Vgl. zu Ps 86 besonders HOSSFELD – ZENGER (2000) 539.547.

<sup>62</sup> Insofern beschreiten die Formulierungen des Dekalogs zunächst einen Weg der Entindividualisierung zu Ex 34,6-7, das kollektiv zu verstehen ist, und dann wieder zur Re-Individualisierung in Ps 86.

<sup>63</sup> SPIECKERMANN (1990) 12: „Die Vergeltungslehre ist in der Folgezeit selbst in der abgemilderten Gestalt von Ex 34,7 als so bedrohlich empfunden worden, daß sie nicht mehr zitiert, sondern nur noch gegen sie polemisiert

Wortspiel auf den Gottesnamen) unmittelbar nach Mi 7 (einem Wortspiel auf den Prophetennamen) im Kanon des MT die bedrohliche Seite göttlichen Agierens und Reagierens mitnichten aus dem Repertoire alttestamentlichen Redens von YHWH verschwunden ist.<sup>64</sup> Dieser Schlussakkord in den Propheten – wieder ein Achtergewicht – ist gerade gegenüber einer „kanonischen“ Lektüre ausdrücklich hervorzuheben! Vom Endtext des Alten Testaments her lässt sich Gottes Güte nicht gegen seinen Zorn ausspielen, wengleich außerhalb des Pentateuch – natürlich auch wegen der Kürze und der syntaktisch prägnanteren Struktur – primär Ex 34,6 rezipiert worden ist.<sup>65</sup>

#### *6. Ex 34: ein Kristallisationsmoment und ein Schlüssel*

Wenn es so etwas überhaupt gibt, dann ist Ex 34,6-7 (beide Verse!) ein Schlüssel, von dem her sich eine Theologie des Alten Testaments erschließen lässt. In Ex 34,6-7 als Kristallisationsmoment laufen literarhistorisch gesehen und auch autorintendiert Linien des Pentateuch zusammen. Im Hinblick auf die Vernetzung von Spitzentexten wie der Namenoffenbarung, des Dekalogs, des Sch'ma Israel eignen Ex 34 dann auch wieder erschließende Kräfte für den Kanonteil Tora, die es, angesichts der Präponderanz der Tora im Alten Testament, allein schon deshalb gerechtfertigt erscheinen lassen, von Ex 34,6-7 als Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments zu sprechen. Doch gehen die erschließenden Kräfte von Ex 34,6-7, dann freilich über die spätere Rezeptionsgeschichte des Textes, auch über den Rand der Tora hinaus in alle Kanonteil und in variationsreiche Kommunikationszusammenhänge, vor allem in Gebete – und hier gilt das Prinzip *lex orandi – lex credendi*. Produktive Neukontextualisierungen im Blick auf die Völker- und Schöpfungsperspektive werden ansichtig. Außerdem hält auch die Rezeptionsgeschichte an der Bipolarität von Ex 34,6-7 durch die Juxtaposition von Mi 7,18-20 und Nah 1,2-3 in aller Schärfe fest, auch wenn sie sich auf unterschiedliche „Partner“ verteilen. Das sei gegen etwaige Tendenzen zur Verharmlosung des Textpotenzials festgehalten. Gegen Brueggemann fällt ins Gewicht, dass die beiden Verse Ex 34,6-7, die in der Tat nicht auseinanderzureißen sind, zwar die Janusköpfigkeit YHWHs weitgehend ohne den Versuch systematisierenden Ausgleichs konstatieren, die Gespaltenheit des Gottesbildes in Ex 34 jedoch nur auf dem Hintergrund der altorientalisch-alttestamentlichen politischen Theologie, also der konnektiven Gerechtigkeit mit ihrem Zusammenhang von Tat und Ergehen, vor allem von Schuld und Strafe, buchstabiert wird. Der Gott Ijobs oder auch derjenige Kohelets kommt damit gar nicht in den Blick.<sup>66</sup>

Insofern gilt: Der Schlüssel öffnet eben nicht alle Türen, von denen es im Alten (und auch im Neuen) Testament eine nicht geringe Anzahl gibt. Der dann jeweils doch fehlende Schlüssel führt – Gott sei Dank – immer wieder auf die vielgestaltigen, widersprüchlichen, widerständigen Texte und Bücher des Alten Testaments mit ihren jeweiligen Themen, jeweiligen Diskursen und Personen- und Handlungskonstellationen selbst zurück. Mit Schlüsseln kann man aufschließen, aber auch Unangenehmes und Widerständiges wegschließen, verschließen, ausschließen. Jeder einzelne Text bleibt eben doch wichtiger als

---

wird. Zitiert ist allein die Gnadenformel geblieben, die immer entschiedener die Funktion der Garantin der Sündenvergebung wahrnahm.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Und das man auch nicht wie SCORALICK (2002) 196 mit dem Verweis auf (das vermeintlich adressatenlose) Nah 1,7 herunterspielen kann.

<sup>65</sup> Außerdem ist es denkbar, dass mit der Nennung der ersten Hälfte der Formel die zweite mitgedacht ist oder an sie mitangespült sein kann. Zumindest lässt sich das nicht in allen Fällen ausschließen.

<sup>66</sup> Vgl. dazu MICHEL (2003), und darin vor allem im Schlusskapitel die Seiten 344ff.

der Schlüssel. Gegen eine vielleicht Widerständiges einebnende kanonische Theologie ist daher mit Crüsemann (1995) festzuhalten: „Jede weitere Reduktion der mit dem Kanon gegebenen Komplexität führt zu theologischen Verlusten... Die Summe der Texte bleiben die Texte selbst.“<sup>67</sup>

### Literatur

- ALBERTZ, RAINER, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2 Bände (Grundrisse zum Alten Testament Band 8/1 und 8/2), Göttingen 1992.
- ANDERSON, BERNHARD W., *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis 2000.
- BARBIERO, GIANNI, „...aber gewiss lässt er den Schuldigen nicht ungestraft“. Die Gerechtigkeit Gottes und Moses in Ex 32-34, in: DERS., *Studien zu alttestamentlichen Texten (SBAB 34)*, Stuttgart 2002, 255-282.
- BRUEGGEMANN, WALTER, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.
- CHILDS, BREVARD S., *Die Theologie der Einen Bibel. Band 2: Hauptthemen*, Freiburg – Basel – Wien 1996 (Original englisch 1992).
- CRÜSEMANN, FRANK, *Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative*, in: *JBTh 10 (1995) 69-77*.
- DOHMEN, CHRISTOPH, *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*, in: *Biblica 74 (1993) 175-195*.
- DOHMEN, CHRISTOPH, *Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her*, in: ERICH ZENGER (Hrsg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10)*, Freiburg – Basel – Wien 1996, 35-60.
- GERSTENBERGER, ERHARD S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN, *Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32-34*, in: MATTHIAS KÖCKERT – ERHARD BLUM (Hrsg.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10 (VWGTh 18)*, Gütersloh 2001, 88-106.
- GROB, WALTER, *Ist die biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt*, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185)*, Freiburg – Basel – Wien 2001, 110-149.
- GUNNEWEG, ANTONIUS H.J., *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993.
- HARDMEIER, CHRISTOF, *Systematische Elemente einer Theologie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie*, in: *JBTh 10 (1995) 111-127*.
- HARDMEIER, CHRISTOF, *Das Sch'ma: Jisrael in Dtn 6,4 im Rahmen der Beziehungstheologie der deuteronomistischen Tora*, in: ERHARD BLUM (Hrsg.), *Mincha (FS Rendtorff)*, Neukirchen-Vluyn 2000, 61-92.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR, *Das Privileg Ex 34,11-26 in der Diskussion*, in: STEFAN BEYERLE – GÜNTER MAYER – HANS STRAUB (Hrsg.), *Recht und Ethos im Alten Testament (FS Seebass)*, Neukirchen-Vluyn 1999, 39-59.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR – ZENGER, ERICH, *Psalmen 51-100 (HThKAT)*, Freiburg – Basel – Wien 2000.
- IRSIGLER, HUBERT, *Von der Namensfrage zum Gottesverständnis. Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels*, in: *BN 96 (1999) 56-96*.
- JANOWSKI, BERND, *Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*, in: FRIEDRICH AVEMARIE – HERMANN LICHTENBERGER (Hrsg.), *Auferstehung – Resurrection (WUNT 135)*, Tübingen 2001, 3-45.
- JANOWSKI, BERND, *„Verstehst du auch, was du liest?“ Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel*, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185)*, Freiburg – Basel – Wien 2001, 150-191 (= 2001a).
- JEREMIAS, JÖRG, *Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“*, in: *Verkündigung und Forschung 48,1 (2003) 29-58*.
- KAISER, OTTO, *Der Gott des Alten Testaments*, 3 Bände, Göttingen 1993/1998/2003.
- LOHFINK, NORBERT, *Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen*, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift. Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185)*, Freiburg – Basel – Wien 2001, 13-47.

<sup>67</sup> CRÜSEMANN (1995) 75.76. Vgl. auch GROB (2001) 140, der festhält, dass der Kanon keine einsinnige Normativität aus sich heraus erzeugt, sondern eher die vielfältigen Einzeltexte umgrenzt und bewahrt, auf die sich Christen beziehen, wenn sie nach Normen suchen.

*Ex 34,6-7: Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments?*

- MICHEL, ANDREAS, Gespaltene Koordination in biblisch-hebräischen Verbalsätzen. Am Beispiel von Ex 34,27/ Ps 11,5/ Neh 10,36-37, in: ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Studien zur hebräischen Grammatik (OBO 156), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1997, 45-71.
- MICHEL, ANDREAS, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.
- PREÜB, HORST DIETRICH, Theologie des Alten Testaments. 2 Bände, Stuttgart – Berlin – Köln 1991/1992
- RENDTORFF, ROLF, Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf. 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 1999/2001.
- RENZ, JOHANNES, Handbuch der hebräischen Epigraphik Band 1: Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar, Darmstadt 1995.
- SCHARBERT, JOSEF, Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen, in: Biblica 38 (1957) 130-150.
- SCHMITT, HANS-CHRISTOPH, Das sogenannte jahwistische Privilegrecht, in: JAN CHRISTIAN GERTZ – KONRAD SCHMID – MARKUS WITTE (Hrsg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin – New York 2002.
- SCHREINER, JOSEF, Theologie des Alten Testaments (NEB Ergänzungsband zum Alten Testament; 1), Würzburg 1995.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD (Hrsg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift. Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg – Basel – Wien 2001, 48-87.
- SCORALICK, RUTH, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg u.a. 2002.
- SEEBASS, HORST, Numeri (BK.AT IV/2,2), Neukirchen-Vluyn 1995.
- SPIECKERMANN, HERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: ZAW 102 (1990) 1-18.
- SPIECKERMANN, HERMANN, God's Steadfast Love. Towards an New Conception of Old Testament Theology, in: Biblica 81 (2000) 305-327.
- STEUERNAGEL, CARL, Das Deuteronomium (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1.3.1), Göttingen, zweite, völlig umgearbeitete Auflage 1923.
- TRIBLE, PHYLLIS, Divine Incongruities in the Book of Jonah, in: TOD LINAFELT – TIMOTHY K. BEAL (eds.), God in the Fray (FS Brueggemann), Minneapolis 1998, 198-208.
- VANONI, GOTTFRIED, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995.
- VON RAD, GERHARD, Theologie des Alten Testaments. 2 Bde., München <sup>1</sup>1960.

## Die Länge der Stadtmauern und die Fläche des antiken Ninive

### Eine Präzisierung

Martin Mulzer - Schwerte/Ruhr\*

Bei der Angabe der Ausdehnung des antiken Ninive ist Ursula STRUPPE in ihrem Jona-Kommentar von 1996 ein Fehler unterlaufen. Zu Jona 3,3 merkt sie an: "Die Länge der Stadtmauern aus der Zeit Sanheribs (7. Jh.) sind [sic!] heute noch in ihren Konturen zu sehen. Sie umfassen ein Gebiet von 12 km Länge und rund 5 km Breite."<sup>1</sup> Man könnte diese falsche Angabe stillschweigend verbessern, doch zeigt sich, daß auch sonst unterschiedliche und z.T. unrichtige Angaben über die Größe Ninives kursieren. Diese gilt es hier zu sichten und wenn möglich zu präzisieren.

Zunächst läßt sich relativ leicht feststellen, wie STRUPPE auf ihre Zahlen gekommen ist. Sie nennt zwar keine Quelle<sup>2</sup>, doch stößt man schnell auf den von ihr häufig und auch im unmittelbaren Kontext genannten U. SIMON bzw. dessen Jona-Kommentar von 1994. Über Ninive schreibt er: "Die Länge der Stadtmauern, die in der Regierungszeit Sanheribs im 7. Jh. v. Chr. erbaut wurden und deren Konturen auch heute noch deutlich sind, beträgt zwölf Kilometer, die maximale Breite der Stadt etwa fünf Kilometer."<sup>3</sup> Es wird deutlich, daß STRUPPE hier von SIMON abhängig ist und dessen Angaben mißverstanden hat<sup>4</sup>. Die Stadtmauer Ninives ist damit wesentlich kürzer als von STRUPPE angenommen und die Fläche der Stadt dementsprechend geringer.

Nun nennt auch SIMON keine Quelle für seine Angabe. Blickt man in die Literatur<sup>5</sup>, wird die Situation vollends verwirrend. Zwar gibt es grobe Übereinstimmungen bei den Zahlenangaben,

\* Für die Beschaffung über die Deutsche Fernleihe nicht erhältlicher Literatur danke ich Frau Wiss. Mitarb. Carmen DILLER, Freiburg/Breisgau.

<sup>1</sup> STRUPPE (1996) 118

<sup>2</sup> Ein Manko des Kommentars von STRUPPE besteht darin, daß im Text nur Namen ohne Quellenangabe erscheinen, selbst dann, wenn wörtlich zitiert wird (!). Einige dieser Autoren fehlen zudem in der knappen Literaturliste S.155, so z.B. J. Magonet (S.64), N. Lohfink (S.71.90), E. Zenger (S.82) und U. Luz (S.146f.). Nur über die Literaturliste zu Obadja S.54 läßt sich A. Deissler (S.71.72.75) bestimmen. Die gänzlich fehlenden Angaben seien hier nachgetragen: J. MAGONET, Form and Meaning - Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah: Bible and Literature Series 8, Sheffield <sup>2</sup>1983; N. LOHFINK, Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4,5): BZ NF 5 (1961) 185-203; E. ZENGER u.a., Einleitung in das Alte Testament: Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd.1.1, Stuttgart u.a. <sup>3</sup>1998, 497-503 (E. ZENGER) (das Zitat STRUPPE S.82 bei ZENGER S.503); U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband Mt 8-17: EKK, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1996, 271-285 (das Zitat STRUPPE S.146 bei LUZ S.281). Diese Art des Umgangs mit Sekundärliteratur ist zu bedauern, zumal das Buch den Anspruch hat, ein "wissenschaftlich fundierter Kommentar in einer für Laien verständlichen Sprache" zu sein - so der Rückentext des Verlages Katholisches Bibelwerk Stuttgart. Leider nehmen auch die Rezensionen des Werks daran keinen Anstoß; vgl. HUBMANN (1999) 202f.; und THEN (2000) 53f. Vgl. noch den Forschungsüberblick zum 12-Prophetenbuch von WILLI-PLEIN (1999) 355.

<sup>3</sup> SIMON (1994) 111.

<sup>4</sup> Für ein ähnliches Mißverständnis STRUPPES s.u. A.67.

<sup>5</sup> Angesichts der Fülle an Literatur zum Jonabuch wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Die wichtigste Literatur ist jedoch erfaßt. Im Nahum- und im Zefanjauch spielt die Größe Ninives keine Rolle; zu Ninive in Zef vgl. IRSIGLER (2002) 304f.

jedoch auch Unschärfen, die in den unterschiedlichen Maßeinheiten und Rundungsoperationen begründet sind, sowie signifikante Abweichungen.

Orientierung können hier die archäologischen Untersuchungen der Stadtanlage und die vorhandenen topographischen Karten bieten. Eine frühe Beschreibung der Länge der Stadtmauern findet sich bei F. JONES (1855): "The sides of this figure have a length respectively in the order described as follows:

	ft.
The East Wall	16,000
The North Wall	7,000
The West Wall, including space occupied by the great mounds of Koiyunjik and Nebbí Yúnus	13,600
The South Wall	3,000
Making a total circuit of	39,600

or 13,200 yards, equal to seven miles four furlongs of English statute measure; ..."<sup>6</sup> Eine Umrechnung in Kilometer ergibt 12,070 km, gerundet 12,1 km, als Stadtmauerlänge.<sup>7</sup> Die Länge der einzelnen Mauerseiten beträgt umgerechnet und gerundet 4,9 km für die Ostmauer, 2,1 km für die Nordmauer, 4,1 km für die Westmauer und 0,9 km für die Südmauer.

Zweifellos enthalten die Zahlen von JONES, der Ninive 1852 selbst untersucht und vermessen hat<sup>8</sup>, eine gewisse Rundungsunschärfe. Im Großen und Ganzen sind sie aber zuverlässig und werden auch durch die neuere Literatur weitgehend bestätigt. Die Beurteilung der Unabhängigkeit der jüngeren Angaben bleibt aber schwierig. Eine Tabelle vermag hier einen Überblick zu geben:

	Ostmauer	Westmauer	Nordmauer	Südmauer
BILLERBECK (1898) <sup>9</sup>	5000m	4300m	2000m	800m
BUKA (1915) <sup>10</sup>	5000m	4300m	2000m	800m
RUTTEN (1960) <sup>11</sup>	4700m	4100m	[2000m]	700m
MADHLOUM (1967) <sup>12</sup>	5000m	4100m	2000m	800m

<sup>6</sup> JONES (1855) 324, vgl. auch BEWER (1912) 51. RICH (1836) 60, gibt nur die Maße für die Südmauer: 2620 feet = 799 m.

<sup>7</sup> Für die Umrechnung der englischen Maßangaben vgl. Langenscheidts Taschenwörterbuch Englisch-Deutsch, Deutsch-Englisch, Berlin u.a. 1983, 661f.1297f.; sowie Meyers Taschenlexikon in 10 Bänden, Bd.6, Mannheim u.a. 1985, 206f. Zugrundegelegt werden 1 foot = 30,48 cm; 1 yard = 3 feet = 91,44 cm; 1 (statute) mile = 8 furlongs = 1609,34 m; 1 km = 0,621 (statute) miles; 1 m = 3,2809 feet; 1 square mile = 2,59 qkm; 1 qkm = 0,3861 square miles; 1 acre = 40,47 Ar = 4047 qm;

<sup>8</sup> Vgl. NIEBUHR [1857] 274.

<sup>9</sup> Vgl. BILLERBECK in: BILLERBECK/JEREMIAS (1898) 118f.

<sup>10</sup> Vgl. BUKA (1915) 23.

<sup>11</sup> Vgl. RUTTEN (1960) Sp.486 Er verwechselt dabei Nord- und Südmauer, was in der Tabelle bereits korrigiert wurde. Die Länge der fehlenden Nordmauer ist aus der Gesamtlänge (hier 11,5 km) erschlossen. Die Werte von RUTTEN sind fast durchwegs zu niedrig, was aber wohl nicht an der Umrechnung liegt, da die Westmauer korrekt berechnet wurde.

<sup>12</sup> Vgl. MADHLOUM (1967) 77. Über die deutsche Fernleihe nicht zugänglich war mir das (in der UB Erlangen-Nürnberg nachgewiesene) Werk MAZLUM [= MADHLOUM], T./MAHDI, A.M., Naynawa: Silsilat al-maalim al-hadariya I, Bagdad 1972; ebenso wie dessen englische Übersetzung MADHLOUM, T./MAHDI, A.M., Nineveh: Historical Monuments in Iraq 4, Bagdad 1976, die meines Wissens in keiner deutschen wissenschaftlichen Bibliothek vorhanden ist. Der irakische Archäologe T. MADHLOUM hat sich eingehend mit der Stadtmauer Ninives beschäftigt; vgl. STRONACH/LUMSDEN (1992) 227; STRONACH/CODELLA (1997) 145. Deswegen verdienen seine Zahlen auch größeres Vertrauen. Die Abweichungen von JONES sind nur geringfügig und liegen in einer Größenordnung von weniger als 200 m. Im Einzelnen: Ostmauer: JONES zwischen 4,8 und 4,9 km – MADHLOUM ca. 5 km; Nordmauer: JONES zwischen 2,1 und 2,2 km – MADHLOUM

LIPINSKI (1987) <sup>13</sup>	Ostmauer ? [Länge 4500m]	Westmauer ?	Nordmauer 1800m	Südmauer 1000m
-------------------------------	-----------------------------	----------------	--------------------	-------------------

Unter den topographischen Karten sind besonders diejenigen von JONES (1855)<sup>14</sup>, von THOMPSON/HUTCHINSON (1929)<sup>15</sup> und von MADHLOUM (1967)<sup>16</sup> hervorzuheben. Sie sollen hier kurz beschrieben werden.

Die erste präzise Karte der Stadtanlage Ninives fertigte JONES<sup>17</sup>. Flußläufe, Wegenetz und Geländeerhebungen sind aufgenommen. Die Stadtmauer erscheint als mehrfach unterbrochene Linie, in die nur das Stierportal ('porch of bulls'; später das Nergaltor) eingezeichnet ist. Der Originalmaßstab konnte nicht verifiziert werden.

Anders als die übrigen Karten ist diejenige von THOMPSON/HUTCHINSON nach Südosten hin ausgerichtet. Der Umriß der Stadt Ninive steht also sozusagen auf dem Kopf. Eingetragen sind Flußläufe, Wege und zeitgenössische landwirtschaftliche Nutzung. Die Stadtmauer ist durch unterbrochene Geländeerhebungen markiert, wobei auch die Lage der 15 Tore festgehalten wird (z.T. mit alternativen Ansetzungen<sup>18</sup>). Der aus der Legende errechnete Maßstab der Karte beträgt etwa 1:55.000. Daraus ergibt sich annäherungsweise für die Ostmauer 5,2 km, für die Nordmauer 2,2 km, für die Westmauer 4,4 km, und für die Südmauer 0,8 km, insgesamt der sehr hohe Wert 12,6 km. Er kommt aber der von THOMPSON/HUTCHINSON gegebenen Gesamtlänge der Stadtmauer von über 8 Meilen nahe<sup>19</sup>.

Die Karte von MADHLOUM enthält über die Umriss der Stadt hinaus Flußläufe, Höhendifferenzen und Wege. Die Stadtmauer ist als doppeliniger Wall eingezeichnet, wobei die Hügel Kujundschik und Nebi Junus und die beiden Übergänge über den Fluß Chosr ausgespart bleiben. Die Lage von 14 der 15 in der Antike erwähnten Tore ist bezeichnet<sup>20</sup>, lediglich das unmittelbar am Tell Nebi Junus gelegene Arsenaltor fehlt wohl versehentlich. Der aus der Legende errechnete Maßstab der Karte beträgt ca. 1:47.500<sup>21</sup>. Berechnet man daraus annäherungsweise die Stadtmauerseiten, ergibt sich für die Ostmauer 5,03 km, für die

ca. 2 km; Westmauer: JONES zwischen 4,1 und 4,2 km – MADHLOUM 4,1 km; Südmauer: JONES zwischen 0,9 und 1 km – MADHLOUM 0,8 km.

<sup>13</sup> Vgl. LIPINSKI (1987) 901.

<sup>14</sup> Die Originalausgabe der Karte von JONES (JONES, F., *Ichnographic sketch of the remains of ancient Nineveh with the enceinte of the modern Mosul, Vestiges of Assyria*, Teil 1, London 1855), die in der UB Kiel nachgewiesen ist, war mir im Rahmen der deutschen Fernleihe nicht zugänglich. Dies läßt sich allerdings nachschmerzen, da sie bei WISEMAN (1959) 54, in verkleinertem Maßstab (angegeben ist rund 1:42.000) abgedruckt ist. Vgl. die vereinfachende Nachzeichnung bei NIEBUHR [1857] nach S.284. Auch die Karte I von BUKA (1915) basiert auf einer Nachzeichnung der Karte von JONES, wobei die englische Beschriftung und ursprüngliche Numerierung belassen und nur einige Ergänzungen (z.B. die Lage der Stadttore) hinzugefügt wurden. Die Karte von BILLERBECK/JEREMIAS (1898) Taf.II, stellt ebenfalls eine Adaption der Karte von JONES dar; vgl. dazu THOMPSON/HUTCHINSON (1929) 130. Allerdings erfolgt die Beschriftung auf Deutsch, die Numerierung ist neu gefaßt; außerdem wurden einige Ergänzungen (insbes. zu archäologischen Resten) hinzugefügt. Die Karte ist ins System der Längen- und Breitengrade eingepaßt und eingenordet.

<sup>15</sup> THOMPSON/HUTCHINSON (1929) Plan 1; vgl. den Abdruck bei CHRISTIAN (1940) Taf. 3 (aus einem Artikel von THOMPSON/HUTCHINSON in: *Archaeologia* [London] 79 [1929], dort pl. LXI).

<sup>16</sup> MADHLOUM (1967) 80; vgl. die vereinfachende Nachzeichnung bei RÖLLIG (1977) 238 Abb.59.

<sup>17</sup> Vgl. zuvor RICH (1836) Kt. 'Ruins of Nineveh', wo etwa der Flußlauf des Chosr noch ganz ungenau wiedergegeben wird.

<sup>18</sup> Vgl. auch die Korrekturnote zur Lage des Sin-Tores in THOMPSON/HUTCHINSON (1929) 142 A.1.

<sup>19</sup> S.u. A.34.

<sup>20</sup> Zu den Toren vgl. READE (2001) 401-403; speziell zur Lage auch SCOTT/MACGINNIS (1990) 63f.67; zu ihren Namen auch MATTHIAE (1999b) 197-199; zur ihrer in der Überlieferung von 14 über 15 bis 18 variierenden Anzahl auch THOMPSON (1940) 90-93; und MATTHIAE (1999b) 196f.

<sup>21</sup> Die Beischrift "Scale 1:20,000" stimmt damit nicht überein. Möglicherweise hatte die Karte zunächst ein größeres Format und wurde für die Veröffentlichung verkleinert.



Nordmauer 2,09 km, für die Westmauer 4,18 km und für die Südmauer 0,85 km, insgesamt 12,15 km. Die Werte entsprechen den oben gegebenen absoluten Zahlen von MADHLOUM.

Die zahlreichen sonstigen Nachzeichnungen des Grundrisses der antiken Stadt verfahren in der Darstellung der Stadtmauern ähnlich wie die topographischen Karten. Zum Teil wird eine geschlossene Stadtmauerlinie gezeichnet, die nur an der Westseite die beiden Tells Kujundschik und Nebi Junus und den Flußlauf des Chosr ausspart<sup>22</sup> (im Einzelfall sogar eine völlig geschlossene Umfassungslinie<sup>23</sup>), oder es werden Teilstücke der Mauer, die durch Lücken unterbrochen sind, aneinandergereiht<sup>24</sup>. Die Lage der 15 bzw. der 18 in antiken Texten genannten Tore wird zuweilen eingezeichnet<sup>25</sup> oder es werden nur wenige wichtige<sup>26</sup> oder überhaupt keine Tore<sup>27</sup> markiert. Auffällig ist in manchen Darstellungen eine kleine Lücke in der Westmauer zwischen dem Tell Nebi Junus und dem südlich davon gelegenen Chanduru-Tor, die mit einer Versetzung des Mauerzugs einhergeht<sup>28</sup>. Durch die archäologischen Befunde wird dies nicht gestützt<sup>29</sup>. Der Maßstab der Karte wird meist angegeben<sup>30</sup> (im Einzelfall fehlerhaft<sup>31</sup>), manchmal fehlt er aber ganz<sup>32</sup>.

Die Sichtung der archäologischen und topographischen Befunde läßt sich zusammenfassen: Die Stadtmauer Ninives ist etwa 12,1 km lang. Die Ostmauer kann mit 5 km, die Nordmauer

<sup>22</sup> Vgl. SCOTT/MACGINNIS (1990) 73 Fig.4 [nach einer mir unzugänglichen Karte von 1939; vgl. aaO, 63]; STRONACH/LUMSDEN (1992) 228; STRONACH/CODELLA (1997) 145; MATTHIAE (1999a) 47; (1999b) 65; READE (2001) 390.

<sup>23</sup> Vgl. UNGER (1927) 91; GALLING (1937) Sp.396; BORGER (1964) Sp.1315.

<sup>24</sup> Vgl. BILLERBECK/JEREMIAS (1898) Taf.II; PANNIER (1912) Sp.1627f.; BUKA (1915) Karte I; WEIDNER (1936) Sp.637f.; HAAG (1951) Sp.1211 Abb.102; PARROT (1953) 14 Fig.3; RUTTEN (1960) Sp.480; SPEISER (1962) 552; WISEMAN (1988) 1060; RUSSELL (1999) 116. Einen Mittelweg beschreiten RICH (1836) Kt. 'Ruins of Nineveh'; HAWKES (1974) 182; und LLOYD (1981) 250 Abb.141, die die Stadtmauerlinie weitgehend durchziehen, jedoch auch an mehreren Stellen unterbrechen.

<sup>25</sup> 15 Tore: BUKA (1915) Karte I; WEIDNER (1936) Sp.637f.; RUTTEN (1960) Sp.480; BORGER (1964) Sp.1315; WISEMAN (1988) 1060; SCOTT/MACGINNIS (1990) 73 Fig.4 [nach einer mir nicht zugänglichen Karte von 1939; vgl. aaO, 63]; STRONACH/LUMSDEN (1992) 228; STRONACH/CODELLA (1997) 145; MATTHIAE (1999a) 47; (1999b) 65; RUSSELL (1999) 116; 18 Tore: READE (2001) 390.

<sup>26</sup> Tor der Stier-Colosse (= Nergaltor): BILLERBECK/JEREMIAS (1898) Taf.II; Nord- (Nergal-) und Osttor (Schamaschtor): HAAG (1951) Sp.1211 Abb.102; PARROT (1953) 14 Fig.3; SPEISER (1962) 552; HAWKES (1974) 182; LLOYD (1981) 250 Abb.141; 4 Tore: PANNIER (1912) Sp.1627f.

<sup>27</sup> Vgl. RICH (1836) Kt. 'Ruins of Nineveh'; UNGER (1927) 91; GALLING (1937) Sp.396.

<sup>28</sup> Vgl. SCOTT/MACGINNIS (1990) 73 Fig.4 [nach einer mir nicht zugänglichen Karte von 1939; vgl. aaO, 63]; MATTHIAE (1999a) 47; (1999b) 65.

<sup>29</sup> Vgl. die Karte von JONES (s. dazu o. A.14) in der Wiedergabe bei WISEMAN (1959) 54, die dem Original entsprechen dürfte. Dort springt der Mauerzug an derselben Stelle zurück, da die Karte aus unterschiedlichen Teilen besteht, die durch einen weißen Rand voneinander getrennt sind. Setzt man die Teile unmittelbar an, verschwindet die Mauerlücke und die Mauer wird gerade. Die späteren Karten könnten hier von JONES Darstellung abhängig sein.

<sup>30</sup> ca. 1:114.000: PANNIER (1912) Sp.1627f.; 1:100.000: GALLING (1937) Sp.396; ca. 1:83.333: UNGER (1927) 91; 1:80.000: HAAG (1951) Sp.1211 Abb.102; BORGER (1964) Sp.1315; ca. 1:60.000: STRONACH/CODELLA (1997) 145; ca. 1:52.250 (= 571 yards): WEIDNER (1936) Sp.637f.; ca. 1:47.500: READE (2001) 390; ca. 1:45.500: MATTHIAE (1999b) 65; ca. 1:45.000: WISEMAN (1988) 1060; ca. 1:38.000: BILLERBECK/JEREMIAS (1898) Taf.II; 1:35.000: MATTHIAE (1999a) 47; ca. 1:32.500: RUSSELL (1999) 116; 1:32.000: SCOTT/MACGINNIS (1990) 73 Fig.4 [nach einer mir nicht zugänglichen Karte von 1939; vgl. aaO, 63]. Die jeweiligen Angaben wurden aus den Legenden der Karten (z.T. annäherungsweise) errechnet.

<sup>31</sup> Vgl. HAWKES (1974) 182; und LLOYD (1981) 250 Abb.141. Mit dem angegebenen Maßstab käme man auf eine Mauerlänge von nur ca. 4 km.

<sup>32</sup> Vgl. RICH (1836) Kt. 'Ruins of Nineveh'; BUKA (1915) Karte I; PARROT (1953) 14 Fig.3; RUTTEN (1960) Sp.480; SPEISER (1962) 552; STRONACH/LUMSDEN (1992) 228.

mit 2,1 km, die Westmauer mit 4,1 km und die Südmauer mit 0,9 km angesetzt werden.

In der englischsprachigen Literatur wird die Mauerlänge entweder im Anschluß an JONES mit 7,5 miles angegeben<sup>33</sup> oder auf 8 miles (= 12,875 km) aufgerundet<sup>34</sup>. Ungewöhnlich ist die Angabe 7,75 miles (= 12,472 km)<sup>35</sup>. Einmal wird ungenau von '7 or 8 miles' (= zwischen 11,265 und 12,875 km) gesprochen<sup>36</sup>. Außerhalb des Rahmens stehen die Angaben 5 miles (= 8,047 km)<sup>37</sup> und 9 miles (= 14,484 km)<sup>38</sup>. Die in Kilometern rechnenden Autoren geben für die Mauerlänge meist 12 km<sup>39</sup>. Abweichend erscheinen 16 km<sup>40</sup>, 11,5 km<sup>41</sup> und 5 km<sup>42</sup>.

Einige Autoren interessieren sich wegen der Darstellung des Jonabuches besonders für die längste Nord-Südausdehnung der Stadt. Gemessen wird hier entweder die Entfernung zwischen dem Nergaltar in der Mitte der Nordmauer und dem Assurtor im östlichen Bereich der Südmauer<sup>43</sup> oder die Ostmauer als die längste Mauerseite. Erstere ist mit etwa 4,6 km (= 2,86 miles) etwas kürzer als letztere (etwa 5 km = 3,1 miles). Die englischsprachigen Autoren setzen für die Nord-Südausdehnung Ninives überwiegend 3 miles (= 4,828 km) an<sup>44</sup>. Manchmal wird auch angenommen, daß die größte Länge weniger als 3 miles beträgt<sup>45</sup>. Da man – wie gezeigt – je nach Berechnungsweise unterschiedliche Zahlen erhält, ist auch diese Angabe zutreffend. Die in Kilometer rechnenden Autoren vertreten zumeist eine Ausdehnung der Stadt von ungefähr 5 km<sup>46</sup>, einmal aber auch von 4,5 km<sup>47</sup>. Ein Fußgänger dürfte jedenfalls

<sup>33</sup> Vgl. BEWER (1912) 51; WADE (1925) 134; AALDERS (1958) 97; MYERS (1959) 172; HAWKES (1974) 182: 'over seven and a half miles'; ALLEN (1976) 221; WISEMAN (1979) 37; CRAGHAN (1982) 183; OGLIVIE (1990) 420; LIMBURG (1993) 40.78; ACHTEMEIER (1996) 257.

<sup>34</sup> Vgl. THOMPSON/HUTCHINSON (1929) 16: 'a little more than eight miles'; THOMPSON (1934) 95: 'nearly eight miles'; GOLDMAN (1948) 145: 'less than eight miles'; NEIL (1962) 966: 'approximately eight miles'; SPEISER (1962) 551: 'nearly eight miles'; GLAZE (1973) 173; PRICE/NIDA (1978) 53: 'about eight miles'; SASSON (1990) 230: 'almost eight miles'; FERGUSON (1996) 306: 'about eight miles'.

<sup>35</sup> Vgl. KIRK GRAYSON (1992) 1118. In Klammern gibt er als Umrechnung 12,5 km.

<sup>36</sup> Vgl. HAILEY (1972) 75. Ungenau ist auch die Umrechnung '7 mi.[les]' für 12 km bei STRONACH/CODELLA (1997) 146.

<sup>37</sup> Vgl. LAYARD (1850=2001) II,243: 'scarcely five miles'.

<sup>38</sup> Vgl. SMITH (1898) 530.

<sup>39</sup> Vgl. BILLERBECK, in BILLERBECK/JEREMIAS (1898) 120; BUKA (1915) 23: 'über 12 km'; UNGER (1927) 37; WEIDNER (1936) Sp.635: 'mehr als 12 km'; FEUILLET (1949) Sp.1111; MADHLOUM (1967) 77; HAWKES (1974) 182; RÖLLIG (1977) 238; LIPINSKI (1987) 901; ALEXANDER (1988) 56 u. A.3; WISEMAN (1988) 1059; STRONACH/LUMSDEN (1992) 227; SIMON (1994) 111; BOLIN (1997) 129f.131; STRONACH/CODELLA (1997) 146; MARCUS (1999) 48 A.2; MATTHIAE (1999a) 11: 'über zwölf Kilometer'; (1999b) 67.196f. unter Hinweis auf einen Text von 694 v.Chr. über die Bautätigkeit Sanheribs (s. dazu unten A.68). Die 21.815 Ellen Stadtmauerlänge entsprechen dabei (genau: 1 Elle = 0,55 m) 11,998 km (aaO, 196) bzw. (ungenau) 12,5 km (aaO, 67); die Mauerlänge sei 'etwa zwölf Kilometer' (aaO, 196); RUSSELL (1999) 122; FRAHM (2000) Sp.952; READE (2001) 389f.399. Weniger als 12 km setzt LLOYD (1981) 255, an: 'fast 12 km'.

<sup>40</sup> Vgl. BARNETT (1968) Sp.832f.

<sup>41</sup> Vgl. RUTTEN (1960) Sp.486.

<sup>42</sup> Vgl. NEGEV (1991) 338: "Die Stadtmauer war rund 5 km lang". Möglicherweise ist die längste Nord-Südausdehnung der Stadt gemeint (dazu s.u.). Die Angabe könnte auf einem Übersetzungsfehler aus dem Ivrut in das Deutsche beruhen.

<sup>43</sup> Zur Lage der Tore vgl. die Skizze bei MATTHIAE (1999a) 47.

<sup>44</sup> Vgl. ALLEN (1976) 221; SASSON (1990) 230; SALTERS (1994) 25.

<sup>45</sup> Vgl. BROCKINGTON (1962) 628; WISEMAN (1979) 37: 'much less than three miles'.

<sup>46</sup> PARROT (1953) spricht von 'beinahe 5 km': "En réalité, de la porte d'Assur à la porte de Nergal, la transversale la plus grande du site, mesure à peu près cinq kilomètres." (S.63 A.2) Eine gewisse Unschärfe der Angabe konzedieren auch RINALDI (1960) 210: 'circa 5 km'; WOLFF (1965) 50: 'ungefähr 5 Kilometer'; DEISSLER (1986) 160f.: 'etwa 5 km'; und BOLIN (1997) 131: 'no more than five kilometers'. Einfach 5 km Nord-Südausdehnung setzen HALLER (1958) 33 A.44; WOLFF (1977) 123; GOLKA (1991) 75; HEINEN (1991)

deutlich mehr als eine halbe Stunde brauchen, um die Stadt zu durchqueren<sup>48</sup>.

Als Durchmesser der Stadt wird 4 km angegeben<sup>49</sup>. Dies bezieht sich wohl ebenfalls auf die längste Erstreckung, da die Stadt nicht kreisförmig ist, sondern ein unregelmäßiges Rechteck bildet. In diesem Fall ist die Angabe aber zu niedrig.

Manchmal wird die Länge und die Breite der Stadt mitgeteilt. Hier trifft man auf die ältere ungenaue Angabe von 4 Meilen (= 6,437 km) Länge und 1 ½ bis 2 Meilen (= 2,414 bis 3,219 km) Breite<sup>50</sup>. Ebenfalls zu hoch gegriffen ist die Längenangabe 5-6 km in Verbindung mit der Breitenangabe 3 km<sup>51</sup>. Angemessener erscheint eine Länge von 5 km und eine Breite von 2 km<sup>52</sup>.

Einige Autoren geben für die Fläche der Stadt die Länge zweier benachbarter Stadtmauerseiten an. Wegen der Unregelmäßigkeit des Grundrisses der Stadt ist eine solche Angabe ungenau. Nimmt man die beiden längeren Seiten der Stadtmauer im Osten und im Norden als Grundlage, ergibt sich nach den Angaben von JONES (s.o.) 16000 x 7000 feet bzw. 4,9 x 2,1 km<sup>53</sup>. In anderen Fällen läßt sich nur eine Seite sicher identifizieren<sup>54</sup>.

Am stärksten divergieren die Angaben für die Fläche des Stadtgebiets. Sie beginnen mit annähernd 800 acres (= 324 ha bzw. 3,24 qkm)<sup>55</sup>, gehen dann über ca 500 ha (= 5 qkm)<sup>56</sup>, 600 ha (= 6 qkm)<sup>57</sup>, 650 ha (= 6,5 qkm)<sup>58</sup>, häufig genannte 664 ha (= 6,64 qkm)<sup>59</sup>, 1.800 acres (= 728 ha bzw. 7,28 qkm)<sup>60</sup>, 730 ha (= 7,3 qkm)<sup>61</sup>, 740 ha (= 7,4 qkm)<sup>62</sup>, 1.850 acres (= 749 ha bzw. 7,49 qkm)<sup>63</sup>, 750 ha (= 7,5 qkm)<sup>64</sup>, bis hin zu 3 square miles (= 777 ha bzw. 7,77 qkm)<sup>65</sup>.

---

130; und SIMON (1994) 111, an.

<sup>47</sup> Vgl. LIPINSKI (1987) 901.

<sup>48</sup> Geg. VAWTER (1983) 105; DAY (1990) 34: "it can easily be traversed in half an hour"; und MARCUS (1999) 43. Möglicherweise steht hier die Dauer der Besichtigung des Tell Kujundschi mit seinen archäologischen Resten im Hintergrund; vgl. VAWTER ebd.: "anyone who has wandered through its imposing ruins in what is now Northern Iraq". Der Tell macht aber nur einen kleinen Teil des Stadtgebiets aus.

<sup>49</sup> Vgl. ROBINSON (1938) 125; WEISER (1949) 196: 'etwa 4 Kilometer'.

<sup>50</sup> Vgl. RICH (1836) 34f.: 'grob geschätzt'; ZEHNPFUND (1903) 4.

<sup>51</sup> Vgl. BEEK (1959) 99; DEURLOO (1995) 61.

<sup>52</sup> Vgl. ALONSO DIAZ (1959) 359; STRONACH/CODELLA (1997) 146, die dies auch auf 3 miles bzw. 1 mile runden. Anders READE (2001) 395: 4 km Länge und bis zu 2 km Breite.

<sup>53</sup> Vgl. SMART (1956) 888.

<sup>54</sup> Vgl. HROUDA (1971) 220; RÖLLIG (1977) 238: 4,2 x 1,2 km. Der erste Wert bezieht sich annäherungsweise auf die Westmauer. Der zweite Wert stimmt nicht mit der ebd. beigegebenen Skizze überein, auf der die Nordmauer deutlich mehr als 2 km und die Südmauer weniger als 1 km mißt. Möglicherweise ist 2,1 km und damit die Nordmauer gemeint. Anders EICKHOFF (1991) 452: 4,4 x 2,1 km. Der zweite Wert entspricht hier der Nordmauer. Der erste Wert liegt zwischen den Werten von West- und Ostmauer.

<sup>55</sup> Vgl. COLESON (1996) 40: 'approximately 800 acres'. Möglicherweise ist dies ein Schreibfehler für 1800 acres.

<sup>56</sup> Vgl. KNAUF (1994) 157.

<sup>57</sup> Vgl. NÖTSCHER (1940) 161, gerundet aus 664 ha.

<sup>58</sup> Vgl. LIPINSKI (1987) 901: 'plus de 650 ha'.

<sup>59</sup> Vgl. GALLING (1937) Sp.397; HAAG (1951) Sp.1210; BEEK (1959) 99; DEURLOO (1995) 61; RÖLLIG (1995) Sp.931; STRUPPE (1996) 85; SCHMITT (1998) Sp.876.

<sup>60</sup> Vgl. JONES (1855) 324; THOMPSON/HUTCHINSON (1929) 125; KRAELING (1971) 313; WISEMAN (1979) 37 A.24.

<sup>61</sup> Vgl. BILLERBECK, in: BILLERBECK/JEREMIAS (1898) 120; BUKA (1915) 23.

<sup>62</sup> Vgl. BERNHARDT (1967) 173.

<sup>63</sup> Vgl. OPPENHEIM (1964) 140; SASSON (1990) 230.

<sup>64</sup> Vgl. STRONACH/LUMSDEN (1992) 227; STRONACH/CODELLA (1997) 146: auch mit der exakten Umrechnung

Wie lassen sich diese Abweichungen erklären und welcher Wert kommt der Realität am nächsten? Zunächst müssen nicht alle genannten Zahlen diskutiert werden. So ist der niedrigste Wert 3,24 qkm vermutlich ein Schreibfehler<sup>66</sup>. Etliche Zahlen ergeben sich aus Rundungen, so 6 qkm (wegen des Literaturverweises) und 6,5 qkm für 6,64 qkm; 7,3 qkm für 7,28 qkm; 7,4 qkm, 7,5 qkm und 7,77 qkm (= 3 square miles) für 7,49 qkm (= 2,89 square miles). Erläuterungsbedürftig bleiben die Zahlen 5 qkm, 6,64 qkm, 7,28 qkm und 7,49 qkm. Davon ist 7,28 qkm (oder 1800 acres) forschungsgeschichtlich die älteste Angabe. Sie geht auf die Vermessung der Stadtanlage von F. JONES (1855) zurück. Dieser setzt zunächst 8.712.000 square yards an, was bei exakter Umrechnung 1808 acres bzw 732 ha oder 7,32 qkm ergäbe. Der Wert 6,64 qkm findet sich zuerst bei K. GALLING (1937). Die Angabe 7,49 qkm geht auf A.L. OPPENHEIM (1964) zurück und beinhaltet eine Verschiebung der 1800 acres von JONES um 50 acres auf 1850 acres. Ziemlich isoliert steht der Wert 5 qkm bei E.A. KNAUF (1994). Keine dieser Angaben läßt sich mit der durch antike Quellen belegten Erweiterung der Stadtmauer durch Sanherib (704-681 v.Chr.)<sup>67</sup> in Verbindung bringen.<sup>68</sup>

Um eine Bewertung vornehmen zu können, wird eine eigene Berechnung durchgeführt. Sie geht von der topographischen Karte bei MADHLOUM (1967) aus und ist lediglich als grobe Annäherung zu verstehen, da der Maßstab der Karte zu klein ist, das Stadtgebiet als ideale geometrische Figur betrachtet werden muß, und von Bodenerhebungen abgesehen wird. Die Stadtmauerlinie wird als Fünfeck aufgefaßt mit den Eckpunkten A (= Nordwestecke), B (= Nordostecke), C= (fiktive Ecke in der Ostmauer nördlich des Flußübergangs über den Chosr), D (= Südostecke), E= (Südwestecke). Die Verbindungen der Eckpunkte betragen: AB 2,09 km, BC 2 km, CD 3,04 km, DE 0,86 km, EA 4,18 km. Die Verbindung AC beträgt 2,8 km, die Verbindung EC 3 km. Die Fläche des Fünfecks läßt sich zerlegen in drei Dreiecke mit den Seitenlängen (I) AB (2,09 km), BC (2 km) und AC (2,8 km), (II) CD (3,04 km), DE (0,86 km), und EC (3 km) und schließlich (III) EA (4,18 km), AC (2,8 km), und EC (3 km). Als Flächen ergeben sich mit der Heronschen Formel ( $A = \sqrt{s(s-a)(s-b)(s-c)}$ ); wobei  $s = \frac{1}{2}(a + b + c)$ <sup>69</sup> für das Dreieck I 2,09 qkm, für das Dreieck II 1,37 qkm und für das Dreieck III 4,2 qkm. Insgesamt ergeben sich als Näherungsgröße 7,66 qkm oder 766 ha. Dieses Ergebnis steht der Flächenangabe von A.L. OPPENHEIM (7,49 qkm) am nächsten, ist aber auch von der frühesten Berechnung von F. JONES (7,28 qkm bzw. exakt 7,32 qkm) nicht allzu weit entfernt. Die Werte von K. GALLING (6,64 qkm) und E.A. KNAUF (5 qkm) sind zu niedrig bemessen.

---

in 1852 acres; MARCUS (1999) 43; MATTHIAE (1999a) 11; (1999b) 23.67; RUSSELL (1999) 122; READE (2001) 395; IRSIGLER (2002) 304.

<sup>65</sup> Vgl. CRAGHAN (1982) 183.

<sup>66</sup> S.o. A.55.

<sup>67</sup> Fälschlich schreibt STRUPPE (1996) 85, die Erweiterung der Stadt dem König Assurbanipal (668-627 v.Chr.) zu: "Unter Assurbanipal war sie wahrscheinlich am Höhepunkt ihrer Bedeutung und wurde flächenmäßig vergrößert (auf 664 ha)." In diesem Fall mißversteht sie die gedrängte Formulierung von RÖLLIG (1995) Sp.931: "..., gewann die Stadt erst im 8. Jh. an Bedeutung, als König Sanherib seine Residenz hierher verlegte(...) und entsprechende Repräsentativbauten errichtete (...) und Assurbanipal ihm darin folgte. Das Stadtgebiet wurde damals auf 664 ha vergrößert."

<sup>68</sup> Der zugrundeliegende Text auf einem achtseitigen Sanheribprisma von 694 v.Chr. gibt nur den Umfang der Stadt mit 21.815 Ellen (= 11.998 m) an: "Nineue, dessen bewohntes Gebiet seit alter Zeit einen Umfang von 9300 Ellen besaß, ohne daß eine Innen- und Außenmauer meine fürstlichen Vorgänger hatten erbauen lassen - 12515 (Ellen) von der Flur des Umkreises fügte ich zu der früheren Ausdehnung hinzu und setzt auf 21815 Groß-Suklu sein Maß fest." (BM 103.000 Col. VII,58-64; ed. KING [1909] 27 Pl.30; die Übersetzung folgt BUKA [1915] 41; vgl. auch BEWER [1912] 51; und MATTHIAE [1999b] 67.196). Die Fläche der Stadt läßt sich daraus nicht berechnen.

<sup>69</sup> Vgl. dazu Meyers Taschenlexikon in 10 Bänden, Bd.4, Mannheim u.a. 1985, 294.

Für die Auslegung von Jona 3,3 ist die archäologisch gesicherte historische Größe Ninives nicht unmittelbar relevant<sup>70</sup>. Sie kann jedoch weiterhin als kritisches Korrektiv den 'drei Tagesreisen' von Jona 3,3 gegenübergestellt werden, die sich damit als literarische Übertreibung erweisen.

Kurz vorgestellt werden sollen noch die Stellen antiker Autoren, die bei der Diskussion der Größe des antiken Ninive oder des Dreitagesmarsches des Jona in Jona 3,3 angeführt werden. Es handelt sich um Herodot V,53; Strabo XVI,1.3 und Diodor Siculus II,3:

Herodot V,53<sup>71</sup>:

πεντήκοντα δὲ καὶ ἑκατὸν στάδια ἐπ' ἡμέρῃ ἐκάστη διεξιούσι ἀναισιμούν-  
ται ἡμέραι ἀπαρτί ἐνεήκοντα.

"Wenn sie 150 Stadien an jedem Tag marschieren, benötigen sie genau 90 Tage."  
Aus dieser Angabe berechnete man den Dreitagesmarsch des Jona. Er hätte demnach bis zu 83,25 km zurückgelegt<sup>72</sup>. Mit der Größe Ninives läßt sich dies nicht verbinden<sup>73</sup>.

Strabo XVI,1.3<sup>74</sup>:

Ἡ μὲν οὖν Νίνος πόλις ... πολὺ δὲ μείζων ἦν τῆς Βαβυλῶνος, ...

"Die Stadt Ninus (= Ninive) ... Sie war viel größer als Babylon, ..."  
Bestimmt wird nur die relative Größe Ninives und Babylons<sup>75</sup>.

Diodor Siculus II,3,2-3<sup>76</sup>:

εἶχε δὲ τῶν μὲν μακροτέρων πλευρῶν ἑκατέραν ἡ πόλις ἑκατὸν καὶ πεντή-  
κοντα σταδίων, τῶν δὲ βραχυτέρων ἐνεήκοντα. διὸ καὶ τοῦ σύμπαντος περι-  
βόλου συσταθέντος ἐκ σταδίων τετρακοσίων καὶ ὀγδοήκοντα ...

"Die Stadt hatte, was jede der längeren Seiten betrifft, 150 Stadien, jede der kürzeren 90. Deswegen auch, da der gesamte Umfang 480 Stadien betrug, ..."  
Nur hier werden Größenangaben für Ninive gegeben. Mit 27,75 km Länge und 16,65 km Breite sowie mit einem Umfang von 88,8 km entsprechen sie nicht den realen Gegebenheiten<sup>77</sup>.

<sup>70</sup> Vgl. WITZENRATH (1978) 30 A.2.

<sup>71</sup> Ed. FEIX (2000) 694f.

<sup>72</sup> Angenommen wird ein alexandrinisches Stadion zu 185 m; vgl. STROBEL (1964) Sp.1160-1162; JAROS (1995) Sp.731. Eine konkurrierende Stelle in Herod. IV,101 rechnet 1 Tagesmarsch zu 200 Stadien. In 3 Tagen würden so 111 km zurückgelegt. Vgl. BAUER (1786) 196; und DÖLLER (1912) 92.

<sup>73</sup> Häufig wird ungenau behauptet, Herodot gebe eine Tagesreise als Durchmesser Ninives an. Dies gilt nur, wenn man die Angaben von Diodor (s.u.) mit Herod. V,53 kombiniert. Geg. NOWACK (1903) 198; MARTI (1904) 254; LEIMBACH (1908) 50; DÖLLER (1912) 92; STOLLBERG [1927] 26; SELLIN (1929) 297; BLEEKER (1934) 95; und LIPPL (1937) 172. Richtig halten die Angaben Diodors und Herodots auseinander HITZIG (1838) 370; KEIL (1866=1996) 274; und KRAELING (1971) 308.

<sup>74</sup> Ed. JONES (1933=1966) 194f.

<sup>75</sup> Vgl. BAUER (1786) 196; PANNIER (1912) Sp.1633; KNABENBAUER/HAGEN (1924) 479; DEDEN (1953) 187; KRAELING (1971) 308 A.4.

<sup>76</sup> Ed. OLDFATHER (1933=1968) 356f.

<sup>77</sup> Vgl. BAUER (1786) 196; HITZIG (1838) 370; JONES (1855) 324; KEIL (1866=1996) 274; NOWACK (1903)

Lit.:

- AALDERS, G.C., *Obadja en Jona*. COT, Kampen 1958.
- ACHTEMEIER, E., *Minor Prophets I: New International Biblical Commentary. Old Testament*, Peabody, Mass. 1996.
- ALEXANDER, T.D., *Jonah*, in: BAKER, D.W. u.a., *Obadiah, Jonah, Micah: The Tyndale Old Testament Commentaries*, Leicester 1988, Ndr. 1994, 45-131.
- ALLEN, L.C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, Grand Rapids, Mi. 1976.
- ALONSO DÍAZ, *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica, y soluciones que se suelen dar*: *EstBib* 18 (1959) 357-374.
- BARNETT, R.D., Art. *nynwh* (hebr.), in: *Encyclopaedia Biblica* Bd.5, Jerusalem 1968, Sp.832-837.
- BAUER, G.L., *Die kleinen Propheten übersetzt und mit Commentarien erläutert*, Bd.1, Leipzig 1786.
- BEEK, M.A., *An Babels Strömen. Hauptereignisse aus der Kulturgeschichte Mesopotamiens in der alttestamentlichen Zeit*, München 1959 (niederl. 1955).
- BERNHARDT, K.-H., *Die Umwelt des AT I. Die Quellen und ihre Erforschung*, Berlin 1967.
- BEWER, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah*: ICC, Edinburgh 1912, Ndr. 1971.
- BILLERBECK, A./JEREMIAS, A., *Der Untergang Nineveh's und die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch*, in: DELITZSCH, F./HAUPT, P. (Hrsg.), *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* Bd.3, Leipzig 1898, 87-188.
- BLEEKER, L.H.K., *De kleine profeten II. Joel, Obadja, Jona, Micha: Tekst en Uitleg*, Groningen u.a. 1934.
- BOLIN, Th.M., "Should I Not Also Pity Nineveh?". *Divine Freedom in the Book of Jonah*: *JSOT* 67 (1995) 109-120.
- Ders., *Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*: *JSOT.SS* 236, Sheffield 1997.
- BORGER, R., Art. *Ninive*, in: REICKE, B./ROST, L., *BHH* Bd.2, Göttingen 1964, Ndr. 1994, Sp.1315.
- BROCKINGTON, L.H., *Jonah*, in: BLACK, M./ROWLEY, H.H. (Hrsg.), *Peake's Commentary on the Bible*, London u.a. 1962, 627-629.
- BUKA, R., *Die Topographie Ninewes zur Zeit Sanheribs und seiner Nachfolger unter besonderer Berücksichtigung des achtseitigen Sanheribprismas K 103000*, Diss. Berlin 1915.
- CHRISTIAN, V., *Altertumskunde des Zweistromlandes. Von der Vorzeit bis zum Ende der Achämenidenherrschaft*, Bd.1,1 Text, 1,2 Tafeln, Leipzig 1940.
- COLESON, J.E., *The Peasant Woman and the Fugitive Prophet: A Study in Biblical Narrative Settings*, in: Ders./MATTHEWS, V.H. (Hrsg.), "Go to the Land I Will Show You". *FS D.W. YOUNG*, Winona Lake, Ind. 1996, 27-44.
- CRAGHAN, J., *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth: Old Testament Message* 16, Wilmington, DE 1982.
- 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: De Boeken van het Oude Testament*, Roermond en Maaseik 1953.

---

198; VAN HOONACKER (1908) 334; LEIMBACH (1908) 50; BEWER (1912) 51; DÖLLER (1912) 92; PANNIER (1912) Sp.1633; KNABENBAUER/HAGEN (1924) 479; STOLLBERG [1927] 26; DEDEN (1953) 187; DELCOR (1961) 287; KELLER (1965) 284; KRAELING (1971) 308; VAN DER WOUDE (1978) 18.45; DAY (1990) 34; BOLIN (1995) 111.

- DEISSLER, A., Zwölf Propheten II. Obadja. Jona. Micha. Nahum. Habakuk: NEB, Würzburg<sup>2</sup>1986.
- DELCOR, M, Jonas, in: *La Sainte Bible VIII*, 1,1, Paris 1961, 265-292.
- DEURLOO, K.A., Jona. Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel, Baarn 1995.
- DÖLLER, J., Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt, Wien Leipzig 1912.
- EICKHOFF, T., Archäologische Stätten, in: HROUDA, B., *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*, Gütersloh 1991, 444-455.
- FEIX, J. (Hrsg.), *Herodot. Historien*, Bd.1, München<sup>6</sup>2000.
- FERGUSON, P., Who Was the 'King of Nineveh' in Jonah 3:6?: *TyndB* 47 (1996) 301-314.
- FEUILLET, A., Art. Jonas, *Le livre de*, in: *DB.S Bd.4*, Paris 1949, Sp.1104-1131.
- FRAHM, E., Art. Ninos [2], in: *Der Neue Pauly Bd.8*, Stuttgart Weimar 2000, Sp.952.
- GALLING, K., Art. Ninive, in: *Ders., BRL: HAT I,1*, Tübingen 1937, Sp.396f.
- 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.
- HAAG, H. (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln u.a. 1951.
- HAILEY, H., *A Commentary on the Minor Prophets*, Grand Rapids, Mi. 1972, Ndr.1973.
- HALLER, E., *Die Erzählung von dem Propheten Jona: Theologische Existenz heute N.F.* 65, München 1958.
- HAWKES, J. (Hrsg.), *Atlas of Ancient Archaeology*, London 1974.
- HEINEN, K., *Die Bücher Maleachi, Joel und Jona: Geistliche Schriftlesung AT 13*, Düsseldorf 1991.
- HITZIG, F., *Die zwölf kleinen Propheten: Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, 1. Lief., Leipzig 1838.
- HOONACKER, A. VAN, *Les douze petits prophètes: Études Bibliques* 9, Paris 1908.
- HROUDA, B., *Vorderasien I. Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien: Handbuch der Archäologie*, München 1971.
- HUBMANN, F.D., Rez.: [u.a.] STRUPPE, U., *Die Bücher Obadja, Jona (NSK-AT 24/1)*, Stuttgart 1996: *ThPrQ* 147 (1999) 200-203.
- IRSIGLER, H., *Zefanja: HThKAT*, Freiburg/Br.u.a. 2002.
- JAROŠ, K., Art. Maße und Gewichte, in: GÖRG, M./LANG, B. (Hrsg.), *NBL Bd.2*, Zürich Düsseldorf 1995, Sp.731-735.
- JONES, F., *Topography of Nineveh: JRAS* 15 (1855) 297-335.
- JONES, H. (Hrsg.), *The Geography of Strabo in Eight Volumes*, Bd.7 Books XV-XVI: LCL, London Cambridge, Mass. 1933, Ndr. 1966.
- KEIL, C.F., Jonah, in: *Ders., The Minor Prophets: Commentary on the Old Testament* 10, Peabody, Mass 1996, 253-282 [= dt. 1866].
- KELLER, C.-A., *Jonas: CAT XIa*, Neuchâtel 1965.
- KING, L.W. (Hrsg.), *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Bd.26 *Inscriptions of Sanherib, Astrological Texts*, London 1909.
- KIRK GRAYSON, A., Art. Nineveh, in: *ABD Bd. 4*, New York u.a. 1992, 1118f.
- KNABENBAUER, J./HAGEN, M., *Commentarius in prophetas minores. Pars prior: Cursus Scripturae Sacrae* 2,24,1, Parisiis<sup>2</sup>1924.
- KNAUF, E.A., *Die Umwelt des Alten Testaments: NSK-AT 29*, Stuttgart 1994.
- KRAELING, E.G., *The Evolution of the Story of Jonah*, in: *Hommages à A. DUPONT-SOMMER*, Paris 1971, 305-318.
- LAYARD, A.H., *Nineveh and its Remains ... with a New Introduction by S. DALLEY*, 2 Bd., London<sup>1</sup>1850, Ndr. Piscataway, New Jersey 2001.

- LEIMBACH, K.A., Die Weissagungen der Propheten Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias und Malachias übersetzt und kurz erklärt: Biblische Volksbücher, 4. Heft, Fulda 1908.
- LIMBURG, J., *Jonah*: OTL, Louisville, Kentucky 1993.
- LIPINSKI, E., Art. Ninive, in: DEB, Maredsous 1987, 900-902.
- LIPPL, J., Der Prophet Jonas, in: Ders./THEIS, J., Die zwölf kleinen Propheten: HSAT VIII,3,1, Bonn 1937, 155-175.
- LLOYD, S., Die Archäologie Mesopotamiens, München 1981 (engl. 1978).
- MADHLOUM, T., Excavations at Nineveh. A Preliminary Report (1965-1967): Sumer 23 (1967) 76-81.
- MARCUS, D., Nineveh's "Three Days' Walk" (Jonah 3:3): Another Interpretation, in: COOK, S.L./WINTER, S.C. (Hrsg.), On the Way to Nineveh. FS G.M. LANDES: ASOR Books 4, Atlanta, Georgia 1999, 42-53.
- MARTI, K., Das Dodekapropheten: KHC AT 13, Tübingen 1904.
- MATTHIAE, P., Geschichte der Kunst im Alten Orient. Die Großreiche der Assyrer, Neubabylonier und Achämeniden, Darmstadt 1999a.
- Ders., Ninive. Glanzvolle Hauptstadt Assyriens, München 1999b (ital. 1998).
- MYERS, J.M., The Book of Hosea. The Book of Joel. The Book of Amos. The Book of Obadja. The Book of Jonah, Richmond, Virginia 1959.
- NEGEV, A. (Hrsg.), Archäologisches Bibel-Lexikon, Neuhausen-Stuttgart 1991 (hebr. 1986).
- NEIL, W., Art. Jonah, in: IDB Bd.2, New York Nashville 1962, 964-967.
- NIEBUHR, M. VON, Geschichte Assur's und Babel's seit Phul, [Berlin 1857] Ndr. o.O. o.J. [ca. 1980]
- NÖTSCHER, F., Biblische Altertumskunde: HSAT Erg.3, Bonn 1940.
- NOWACK, W., Die kleinen Propheten: HKAT III,4, Göttingen <sup>2</sup>1903.
- Ogilvie, L.J., Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah: The Communicator's Commentary, Dallas, Texas 1990.
- OLDFATHER, C.H. (Hrsg.), Diodorus of Sicily in Twelve Volumes, Bd.1 Books I and II, 1-34: LCL, London Cambridge, Mass. 1933, Ndr. 1968.
- OPPENHEIM, A.L., Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago 1964.
- PANNIER, E., Art. Ninive, in: DB Bd.4, Paris 1912, Sp.1625-1633.
- PARROT, A., Ninive et l'Ancien Testament, Neuchâtel Paris 1953.
- PRICE, B.F./NIDA, E.A., A Translators Handbook on the Book of Jonah: Helps for Translators 21, Stuttgart 1978.
- READE, J.E., Art. Ninive (Nineveh), in: RLA Bd.9, Berlin New York 2001, 388-433.
- RICH, C.J., Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh, Bd.2, London 1836, Ndr. Westmead 1972.
- RINALDI, G., I profeti minori. II Osea - Gioele - Abdia - Giona: La Sacra Bibbia, Torino Roma <sup>2</sup>1960.
- ROBINSON, Th.H., Jona, in: Ders./F. HORST, Die zwölf kleinen Propheten: HAT I/14, Tübingen 1938, 117-126.
- RÖLLIG, W., Art. Ninive, in: GALLING, K. (Hrsg.), BRL, Tübingen <sup>2</sup>1977, 238.
- Ders., Art. Ninive, in: GÖRG, M./LANG, B. (Hrsg.), NBL Bd.2, Zürich Düsseldorf 1995, Sp.931f.
- RUSSELL, J.M., Ninive, in: SEIPEL, W./WIECZOREK, A. (Hrsg.), Von Babylon bis Jerusalem: Die Welt der altorientalischen Königsstädte, Bd.1, Milano 1999, 116-128.235(Lit.).
- RUTTEN, M., Art. Ninive I, in: DB. S Bd.6, Paris 1960, Sp.480-498.
- SALTERS, R.B., Jonah & Lamentations: Old Testament Guides, Sheffield 1994.
- SASSON, J.M., Jonah: AB 24B, New York u.a. 1990.
- SCHMITT, A., Art. Ninive, in: LThK Bd.7, Freiburg/Br. u.a. <sup>3</sup>1998, Sp.876f.



- SCOTT, M.L./MACGINNIS, J., Notes on Nineveh: Iraq 52 (1990) 63-73.
- SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch: KAT 20, Leipzig<sup>23</sup> 1929.
- SIMON, U., Jona. Ein jüdischer Kommentar: SBS 157, Stuttgart 1994.
- SMART, J.D., Jonah, in: The Interpreter's Bible Bd.6, New York Nashville 1956, 871-894.
- SMITH, G.A., The Book of the Twelve Prophets, Vol.2, London 1898.
- SPEISER, E.A., Art. Nineveh, in: IDB Bd.3, New York Nashville 1962, Sp.551-553.
- STOLLBERG, L.K., Jona, Diss. Halle-Wittenberg o.J. [1927].
- STROBEL, A., Art. Maße und Gewichte, in: BHH Bd.2, Göttingen 1964, Ndr. 1994, Sp.1159-1169.
- STRONACH, D./CODELLA, K., Art. Nineveh, in: MEYERS, E.M. (Hrsg.), The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, 5 Bände, Bd.4, Oxford 1997, 144-148.
- STRONACH, D./LUMSDEN, S., UC Berkeley's Excavation at Nineveh: BA 55 (1992) 227-233.
- STRUPPE, U., Die Bücher Obadja, Jona: NSK-AT 24/1, Stuttgart 1996.
- THEN, R., Sammelrez.: NSK-AT, hrsg. von C. DOHMEN: BiKi 55 (2000) 53f.
- THOMPSON, R.C., The Buildings on Quyunjiq, the Larger Mound of Nineveh: Iraq 1 (1934) 95-104.
- Ders., A Selection from the Cuneiform Historical Texts from Nineveh (1927-32): Iraq 7 (1940) 85-111.
- THOMPSON, R.C./HUTCHINSON, R.W., A Century of Exploration at Nineveh, London 1929.
- UNGER, E., Babylonische und assyrische Kunst: Jedermanns Bücherei. Abteilung: Bildende Kunst, Breslau 1927.
- VAWTER, B., Job & Jonah. Questioning the Hidden God, New York Ramsey 1983.
- WADE, G.W., The Books of the Prophets Micah Obadiah Joel and Jonah: Westminster Commentaries, London 1925.
- WEIDNER, E.F., Art. Ninos 3, in: PRE Bd. XVII/1, Stuttgart 1936, Sp.635-643.
- WEISER, A., Das Buch der zwölf Kleinen Propheten, Bd.1: ATD 24, Göttingen 1949.
- WILLI-PLEIN, I., Das Zwölfprophetenbuch: ThRu 64 (1999) 351-395.
- WISEMAN, D.J., Zwischen Nil und Euphrat. Archäologische Erläuterungen zur Bibel, Wuppertal-Vohwinkel 1959.
- Ders., Jonah's Nineveh: TyndB 30 (1979) 29-51.
- Ders., Art. Ninive, in: BURCKHARDT, H. (Hrsg.), Das Grosse Bibellexikon, Bd.2, Wuppertal Gießen 1988, 1058-1061 (engl. 1980).
- WITZENRATH, H., Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung: ATS 6, St. Ottilien 1978.
- WOLFF, H.W., Studien zum Jonabuch: Biblische Studien 47, Neukirchen-Vluyn 1965.
- Ders., Dodekapropheten 3. Obadja und Jona: BK.AT XIV/3, Neukirchen-Vluyn 1977.
- WOUDE, A. VANDER, Jona – Nahum: Prediking van het OT, Nijkerk 1978.
- ZEHNFUND, R., Die Wiederentdeckung Nineves: Der Alte Orient 5,3, Leipzig 1903.

