

Theol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

123

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 123 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

✓ 21

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at

www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge

z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1

A-5020 Salzburg

E-mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck

E-mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 5,50 (zuzüglich Versandkosten)

Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der

Inskriptionsbestätigung

Einzelbezug pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks wegen zu hoher Bankgebühren / no cheques because of very high charges!).

Bankverbindung: Dr. Peter Arzt-Grabner (Rubrum: Aleph Omega Verlag), Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

123

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 123 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
E-mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck
E-mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagensatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 5,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks wegen zu hoher Bankgebühren / no cheques because of very high charges!).

Bankverbindung: Dr. Peter Arzt-Grabner (Rubrum: Aleph Omega Verlag), Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2004
Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

Inhaltsverzeichnis

Peter Weimar Gen 46,1-5 – Ein Fremdkörper im Rahmen der Josefs Geschichte.....	5
Bernard Gosse L'écriture d'Ex 2,1-10 en relation avec les rédactions des livres de la Genèse et de l'Exode.....	25
Philippe Guillaume Only Six Plagues in the Priestly Narrative	31
Markus Zehnder Phonological Subtext: A Short Note on Isa 42,1-9.....	35
Wolfram Herrmann Zu Jer 33,11.....	41
Aron Pinker Smoking Out the Fire in Nahum ii 14.....	45
Stefan Holtmann Die Asafpsalmen als Spiegel der Geschichte Israels Überlegungen zur Komposition von Ps 73-83. <i>Teil 2</i>	49

Pierre Auffret	
Il est seigneur sur les nations	
Etude structurelle du psaume 110.....	65
Isaac Kalimi	
Geboren als ein Beschnittener	
Eine Betrachtung zum Konzept der Vollkommenheit im historischen	
Kontext einiger jüdischer Quellen	75
Peter-Ben Smit	
A Note on the Relationship between II and III John	93
Len J. Gleeson	
Difficulties with Identifying the Pharaoh in Genesis 40-47	103

Gen 46,1-5 – Ein Fremdkörper im Rahmen der Josefsgeschichte

Peter Weimar

„Die Episode unterscheidet sich nach Inhalt und Formulierungsart vollkommen vom Duktus der Josephsnovelle; sie atmet den Geist der Patriarchensagen, dessen Abwesenheit sonst für die Josephsnovelle charakteristisch ist“ – mit diesen Worten charakterisiert Herbert Donner die Sonderstellung, die Gen 46,1-5 aus dem Rahmen der Josefsgeschichte heraushebt und darin geradezu als einen Fremdkörper erscheinen läßt¹. Kann eine derartige Einschätzung des Textabschnitts zumal in der jüngeren Forschung auch auf ein hohes Maß an Zustimmung rechnen², so gilt dies keineswegs für die Erklärung dieses Phänomens. Wird die von der älteren Forschung bevorzugte Theorie, wonach es sich hierbei um ein Textstück elohistischer Provenienz handele³, von der jüngeren Forschung nur noch vereinzelt und dann im Ganzen eher zurückhaltend beansprucht⁴, neigt diese nicht zuletzt im Gefolge der vielfach beschworenen Krise der Pentateuchforschung mehr und mehr dazu, Gen 46,1-5 als einen redaktionell bestimmten Text zu verstehen, dessen Funktion dahin geht, übergreifende literarische Zusammenhänge zu erschließen⁵. So zutreffend eine solche Annahme angesichts der Bedeutung von Gen 46,1-5 für den kompositorischen Gesamtzusammenhang von Gen 45-50 auch ist⁶, erklärt das aber noch keineswegs die Sonderstellung von Gen 46,1-5 innerhalb des Rahmens der Josefsgeschichte, zumal sich gerade auch in den mit deren schlussredaktioneller Bearbeitung zu verbindenden

¹ Donner, Gestalt 99.

² Seit Rudolph, Josefsgeschichte 49 und 165, ist die „Stilverschiedenheit“ (Eising, Jakobserzählung 336, von Gen 46,1-5 gegenüber dem Gesamtzusammenhang der Josefsgeschichte immer wieder herausgestellt worden; vgl. hierzu nur die Übersichten bei Blum, Komposition 246, und Schmid, Erzväter 62.

³ Aus der älteren Forschung seien hier nur Holzinger, Genesis 248-249, und Gunkel, Genesis 462-463, genannt.

⁴ Anzuführen sind hier insbesondere Seebass, Zeit 88; Seebass, Genesis III 122-124 und Schmidt, Josephsgeschichte 185-193, sowie jüngst erneut Graupner, Elohist 347-355.384, und im Blick auf einen literarischen Grundbestand von Gen 46,1-5 Ruppert, Offenbarung 148-154.

⁵ Vgl. die Übersicht bei Ruppert, Offenbarung 144-145, und Zimmer, Elohist 46, Anm. 192.

⁶ Dazu detaillierter Weimar, Funktion.

Textelementen dem hier infrage stehenden Textabschnitt nichts Vergleichbares an die Seite stellen lässt⁷. Soll auch durch die Gottesoffenbarung eine Übersiedlung der Israelsöhne nach Ägypten nachhaltig motiviert werden, so liegt darin aber noch keine hinreichende Erklärung für die vom Gesamtzusammenhang der Josefsgeschichte sich deutlich abhebende literarische Eigenart von Gen 46,1-5. Angesichts dessen bleibt nach wie vor durchaus zu erwägen, ob die vielbeschworene Sonderstellung von Gen 46,1-5 im Rahmen der Josefsgeschichte nicht zuletzt auch damit zusammenhängt, dass hierin – entgegen dem Trend der gegenwärtigen Forschung – ein Element einer vorgegebenen Tradition zu sehen ist, das durch die Josefsgeschichte rezipiert und im Blick auf seine Funktion im vorliegenden Erzählzusammenhang adaptiert worden ist⁸.

I. Gen 46,2-4 – Ein zitathaftes Element

Die in Gen 46,1-5 mitgeteilte nächtliche Gotteserscheinung an Jakob / Israel hat erzählerisch ein eigenes Gewicht. Angezeigt ist dies nicht zuletzt durch die beachtenswerte Korrespondenz der beiden aufeinander abgestimmten Aufbruchsnotizen V.1a und 5a, die weniger eine rahmende, sondern

⁷ Vgl. das entsprechende Urteil bei Rudolph, Josefsgeschichte 149: „46,1aβ-5a fällt inhaltlich völlig aus dem Rahmen der Josefsgeschichte heraus; während Gott sonst als der *unsichtbare* Lenker der Menschengeschichte erscheint, greift er hier persönlich ein“; Donner, Gestalt 99: „Die nächtliche Vision und Audition eines Erzvaters am Heiligen Ort, die Selbstoffenbarung des Gottes der Väter, die Nachkommenschaftsverheißung und die Beistandszusage sind der Atmosphäre der Josephsnovelle ganz fremd“; Blum, Komposition 246: „die Gotteserscheinung in einer Vision (ein Element, das der Art der Josephserzählung, von Gott zu reden, völlig entgegensteht)“. – Das gilt nicht nur für eine im Einzelnen wie auch immer zu bestimmende Ursprungsfassung einer Josefsgeschichte, sondern gerade auch hinsichtlich der durch ein eigenes literarisch-theologisches Profil ausgezeichneten Endgestalt, deren Gesicht in einem ganz erheblichen Ausmaß geprägt ist von ihrer schlussredaktionellen Bearbeitung (vgl. hierzu die Anmerkungen bei Weimar, Spuren).

⁸ Eine solche Möglichkeit wird etwa erwogen von Donner, Gestalt 100 („... wird man damit rechnen müssen, dass die Quelle – also wahrscheinlich E – nicht nur den Übergang der Patriarchensippe nach Ägypten erzählte, sondern auch eine Geschichte von Josephs Aufenthalt in Ägypten, bevor die Familie dorthin kam. Diese Beobachtung legt die traditionsgeschichtliche Annahme nahe, dass der Stoff, aus dem ein Schriftsteller die Josephsnovelle bildete, eben auch in wenigstens einer der alten Pentateuchquellen ... literarische Gestalt gewonnen hat“), sowie Ruppert, Offenbarung 145 („Könnte es nicht vielleicht gerade deswegen sein, dass in beiden einander ausschließenden Positionen ein Körnchen Wahrheit steckt?“).

eher eine abschnittsgliedernde Funktion haben⁹, dabei durchaus den Eindruck erwecken (wollen), als handle es sich hierbei um eine geschlossene Aussagefolge¹⁰. Stellt V.1a der Form nach eine typische Wanderungsnotiz mit den beiden Gliedelementen Aufbrechen [נסע] und Hingelangen [בוא] dar¹¹, um damit den Aufbruch vom bisherigen Wohnsitz zu einem neuen Ziel anzuzeigen¹², soll durch V.5a „nur das Verlassen einer Stelle, die man *vorübergehend, zeitweilig* eingenommen hatte, also bei einer Reise das einer Zwischenstation“ zum Ausdruck gebracht werden¹³. Mit Hilfe der so aufgebauten Konstruktion wird durch den Erzähler gezielt Beerscheba als Lokalität der Jakob / Israel zuteil gewordenen nächtlichen Gotteserscheinung eingeführt. Die Nennung von Beerscheba als Ort einer Gotteserscheinung stellt nicht zuletzt auch über die Aufbruchsnotiz V.1aα indirekt eine Verbindung zur Erwähnung von Hebron als Wohnsitz Jakobs in Gen 37,14bα her¹⁴. Von den umgebenden Aussagen V.1 und 5 her erscheint die dazwischen eingblendete nächtliche Erscheinungsszene auf mehrfache Weise abgehoben, was eine Isolierung von V.2-4 gegenüber den beiden erzählerischen Notizen V.1 und 5 nahe legt¹⁵. Im Einzelnen können hierfür mehrere Beobachtungen namhaft gemacht werden: (a) Tritt in V.1 und 5 Jakob / Israel jeweils in enger Verbindung mit seinem ganzen Hause in Erscheinung, prä-

⁹ Wirken die beiden Aufbruchsnotizen Gen 46,1a und 5a auf den ersten Blick auch wie ein die nächtliche Gottesoffenbarung herausstellender Rahmen (vgl. Schmidt, Studien 185; Ruppert, Offenbarung 147, oder Seebass, Genesis III 120), so ist bei Beachtung der kompositorischen Gesetzmäßigkeiten darin näherhin ein Mittel der Rhythmisierung des aus dem Textgefüge von Gen 46 auszugrenzenden Textabschnitts V.1-7 in die beiden Unterabschnitte Gen 46,1-4 und 5-7 zu sehen (Kebekus, Joseferzählung 158).

¹⁰ Die von Westermann, Genesis III 170.173, vertretene Annahme, wonach „V.5a ... ein zum Itinerar gehörender Satz“ sei, „der unmittelbar an V.1a anschließt“, ist allein schon wegen des Wechsels Israel / Jakob wenig plausibel.

¹¹ Unter Berücksichtigung literargeschichtlicher Aspekte vgl. Weimar, Struktur 100-101.

¹² Jacob, Genesis 826.

¹³ Jacob, Genesis 830, der auch auf „eine kleine sprachliche Beobachtung“ verweist: „Das Verlassen eines Wohnsitzes kann nicht durch נסע ausgedrückt werden!“.

¹⁴ Auch wenn sich für Gen 46,1a kein Zusammenhang mit einem vorangehenden Itinerar postulieren lässt (Westermann, Genesis III 170), so empfiehlt sich hierfür dennoch, und zwar nicht allein aufgrund literargeschichtlicher Erwägungen, ein Zusammenhang mit Gen 37,14, womit durch den Erzähler mit Blick auf die bevorstehende Wiedervereinigung der Jakobfamilie zugleich auch eine gedankliche Verbindung zu der Situation geschaffen wird, durch die, obgleich Josef von Jakob entsandt ist, „den Frieden mit den Brüdern zu suchen“ (Jacob, Genesis 702), die Trennung der Familie heraufbeschworen wird.

¹⁵ Vgl. hierzu im Einzelnen Kebekus, Joseferzählung 159-161.

sentiert er sich in der Erscheinungsszene selbst als eine gegenüber dem Familienverband isolierte Einzelgestalt, ohne dass aus diesem Befund aber schon weitergehende Konsequenzen literargeschichtlicher Art gezogen werden könnten. – (b) Erweckt vor allem die einleitende Erzählernotiz V.1 den Eindruck eines inszenierten Geschehens zum Zweck eines göttlichen Offenbarungsempfangs, so legt sich aufgrund der Anlage von V.2-4 her eher die Vorstellung einer durch nichts vorbereiteten, überraschend sich ereignenden Kontaktaufnahme Gottes mit Jakob nahe¹⁶. – (c) Beachtenswert erscheint sodann die dahingehende Diskrepanz, dass sich der dem Jakob kundtuende Gott näherhin als „Elohim deines Vaters“ (V.3a) bezeichnet, wohingegen in der vorangestellten Erzählernotiz der Gott, für den Jakob Schlachtopfer veranstaltet, als „Elohim seines Vaters Isaak“ in das Erzählgeschehen eingeführt ist (V.1b)¹⁷. – (d) Wenn es auch zutreffend ist, dass V.1 nahtlos an Gen 45,28 anschließt¹⁸, kann auf der anderen Seite aber auch nicht die auffällige Diskrepanz der Gottesrede V.3+4 gegenüber dem Erzählzusammenhang unbedacht bleiben, insofern diese ein Hinabziehen Jakobs nach Ägypten erst zu motivieren sucht, obgleich Jakob nach Gen 45,28 dazu schon fest entschlossen ist¹⁹. – Angesichts der so sich darstellenden Befundlage, wonach die Wechselrede V.2-4 mit dem Erzählzusammenhang in Verbindung steht, sich in diesen aber nicht nahtlos einpassen lässt, lässt sich durchaus vermuten, dass es sich bei V.2-4 im Ganzen um ein aus anderem Zusammenhang entlehntes „Zitat“ handelt, das an vorliegender Stelle für einen neuen Erzählzusammenhang adaptiert worden ist²⁰.

¹⁶ Jacob, Genesis 827: „Eine Antwort hatte Jakob nicht erbeten (aber sie wird ihm entsprechend der Intention seines Opfers zuteil).“

¹⁷ Auf die Diskrepanz im Gebrauch beider Gottesbezeichnungen macht vor allem Jacob, Genesis 827-828, aufmerksam; mit Verweis auf die entstehungsgeschichtliche Bedeutsamkeit dieses Phänomens näherhin Kebekus, Joseferzählung 160-161.

¹⁸ Seebass, Genesis III 120.

¹⁹ Zu dieser Spannung vgl. wiederum Kebekus, Joseferzählung 159-161.

²⁰ Entgegen der so sich nahe legenden Ausgrenzung von Gen 46,2-4 als Element der Tradition in Abhebung nicht nur gegenüber V.1 (Kebekus, Joseferzählung 161), sondern darüber hinaus auch gegenüber V.5 wird meist, wenn auch mit unterschiedlicher Ausgrenzung vor allem in Bezug auf V.1, Gen 46,1[*aß*]b-5a als geschlossener literarischer Zusammenhang verstanden, wobei die hierfür in Anspruch genommenen Argumente häufig nicht aus einer internen Analyse von Gen 46,1-5 resultieren, sondern nicht zuletzt geleitet sind von vorausliegenden Vorstellungen hinsichtlich der vorausgesetzten quellenkritischen Zuordnung des Textabschnitts (E).

II. Einbindung in den literarischen Zusammenhang

Darf Gen 46,2-4 als ein aus der Tradition aufgenommenes zitathaftes Element verstanden werden, dann bleibt in besonderer Weise die Technik der Einbindung in den aufnehmenden neuen Textzusammenhang zu bedenken. Innerhalb der zweigliedrigen Erzählfolge von Gen 46,1-7, in der die Aufbruchsnutzen V.1a und 5a jeweils den Auftakt eines neuen Textabschnitts markieren, wird mit Hilfe des im Rahmen einer nächtlichen Gotteserscheinung an Jakob gerichteten Wortes Gottes der Prozess der Übersiedlung nach Ägypten hinsichtlich seiner Bedeutung entsprechend herausgehoben, womit der Erzähler auf ein Problem zu reagieren scheint, wie es nicht zuletzt „die dauerhafte Übersiedlung und Ansiedlung einzelner Israeliten in der Fremde“ darstellt²¹. Gerade die Übersiedlung von Jakob / Israel samt seiner ganzen Familie nach Ägypten, zumal sie den Charakter der Dauerhaftigkeit trägt und so um so mehr als Preisgabe des eigenen Landes erscheinen muss (V.5-7), mag eine derartige Inszenierung, wie sie die Einblendung der nächtlichen Gotteserscheinung darstellt, ausgelöst haben. Um diese wirkungsvoll in Szene setzen zu können, hat der Erzähler den vorgestellten Zwischenhalt in Beerscheba eingeschoben. Der Eindruck, wonach es sich bei der Übersiedlung nach Ägypten nicht bloß um ein kurzfristiges Unternehmen, sondern um eine dauerhafte Ansiedlung handelt, ist wesentlich durch V.6+7 hervorgerufen, eine im Ganzen schmucklose Feststellung, die im Allgemeinen mit der priesterschriftlichen Geschichtserzählung in Verbindung gebracht wird²², der vermutlich selbst aber nur die knappe Erzählernotiz V.6aßb zugerechnet werden kann²³. Jedenfalls markiert die

²¹ Auf die hier angezeigte Problematik hat nachdrücklich Lux, Geschichte 164, mit Anm. 55 hingewiesen; sie scheint im Unterschied zur priesterschriftlichen Überlieferung, insbesondere jene späte Redaktionsschicht beschäftigt zu haben, der das Traditionsstück Gen 46,2-4 seine erzählerische Einkleidung verdankt.

²² Vgl. hierzu nur – unter Verweis auf den allgemeinen Trend der Forschung – Lux, Geschichte 150-151.162-171.

²³ Meines Erachtens wird Gen 46,6+7 nicht als geschlossene Aussagefolge zu verstehen sein. Zunächst ist vermutlich V.7 gegenüber V.6 zu isolieren (Kebekus, Joseferzählung 165-166); wegen des asyndetischen Anschlusses, aber auch wegen der Spannung zu V.6 wird V.7 nicht allein gegenüber dem Vorangehenden abzusetzen (zur Beschreibung der hierbei in Anschlag zu bringenden Phänomene vgl. Schweizer, Josefsgeschichte 89f.), sondern darüber hinaus als später nachgetragener Zusatz zu verstehen sein (vgl. auch Schmidt, Studien 192-193). Aber auch V.6 selbst stellt wahrscheinlich keine in sich geschlossene Aussage dar; der „als Explikation des morphologisch erschließbaren Subjekts des finiten Verbs“ (Schweizer, Josefsgeschichte 89) dienende Versteil V.6b scheint sich nur auf die unmittelbar vorausgehende verbale Aussage V.6aßb zu beziehen, wohingegen für V.6aa בני ישראל aus

priesterschriftliche Übersiedlungsnotiz V.6aß den terminus a quo für die Gen 46,1-7 insgesamt bestimmende Erzählkonstruktion, die angesichts der keineswegs mit der Priesterschrift in Verbindung zu bringenden literarischen Eigenart von Gen 46,1-5 im ganzen nur als nachpriesterschriftlich anzusehen ist. Wegen der weitreichenden Bedeutung für die literarische wie theologische Konstruktion der Endgestalt der Josefsgeschichte wird die hier als nachpriesterschriftlich zu kennzeichnende Bearbeitung näherhin mit der endredaktionellen Bearbeitungsschicht, der die Josefsgeschichte letztendlich ihr Aussehen verdankt, zu identifizieren sein.

Auch wenn mit Gen 46,1 in kompositorischer Hinsicht ein neuer Kompositionsteil innerhalb der Josefsgeschichte einsetzt, besteht dennoch ein enger Zusammenhang mit dem vorangehend Erzählten, wie gerade Jakobs Entschluss, sich aufzumachen, um Josef, seinen Sohn, vor seinem Tod nochmals zu sehen, als Abschluss des voraufgehenden Kompositionsteils (Gen 45,28) zu erkennen gibt²⁴. Insofern kann der Aufbruch Jakobs mitsamt seinem ganzen Besitz, der ihn zunächst nach Beerscheba bringt, nur als Realisierung des unmittelbar voraufgehenden (wenn auch kompositionskritisch davon abgesetzten) eigenen Entschlusses verstanden werden²⁵. Darf für Gen 45,28 und das erzählerische Rahmenwerk in Gen 46,1-5 die gleiche Hand vermutet werden, so bleibt zu prüfen, wie sich die Anbindung von Gen 46,1-7 nicht allein an Gen 45,28, sondern an die Schlussequenz von Gen 45 darstellt, die näherhin auf Gen 45,26-28 einzugrenzen ist (vgl. die Verklammerung durch die korrespondierend zueinander in Beziehung gesetzten Aussagen עֹד יוֹסֵף חַי [Gen 45,26aα] und עֹד יוֹסֵף בְּנֵי חַי [Gen 45, 28aß])²⁶. Obschon die

V.5b als Subjekt vorauszusetzen ist (mit Schmidt, Studien 176, gegen Kebekus, Joseferzählung 164-165); da V.6aα wegen der nicht expliziten Nennung eines Subjekts zugleich zu V.6aß zu vermitteln sucht, dürfte es sich hierbei wie bei V.7 um einen nachpriesterschriftlichen Zusatz handeln.

²⁴ Zur näheren Begründung eines kompositionskritisch bedingten Einschnitts zwischen Gen 45 und 46 vgl. Fischer, Josefsgeschichte 253, sowie Weimar, Funktion 177-179.

²⁵ Für einen unmittelbaren literarischen Anschluss von Gen 46,1 an 45,28 spricht allein schon der hier wie dort begegnende Name Israel, eine Verbindung, die um so höher zu gewichten ist, als in Gen 45,28 der Name Israel erstmals wieder und jetzt mit voller Absicht verwendet ist (hierzu insbesondere Jacob, Genesis 824).

²⁶ Jakobs schließliche Reaktion in Gen 45,28aß wirkt wie ein Echo auf die Nachricht der Söhne in Gen 45,26aα, hiervon nur unterschieden durch das dem Namen Josef beifügt ינִיב.... Mit der „unerhörten Kunde“ (Jacob, Genesis 823), die die Söhne dem Vater übermitteln, verbinden sie den Verweis auf die Josef von Elohim her zuteil gewordene (Gen 45,8bß) herrscherliche Stellung im Lande Ägypten (Gen 45,26aß). Indem zugleich eine Anknüpfung an die Reaktion der Brüder auf Josefs ersten Traum (Gen 37,8aß) geschaffen wird, wird so gerade im Spannungsfeld der beiden Aussagen Gen 46,26aα und 28aß auf indirekte Weise nochmals jenes bis

Darstellung vor allem der Reaktion Jakobs auf die Nachricht seiner Söhne psychologisch durchaus plausibel entfaltet ist (vgl. die Abfolge der Aussagen in Gen 45,26b und 27b)²⁷, lässt sie sich aber dennoch nicht als literarisch einheitlich betrachten²⁸. Beachtung verdient hierbei vor allem die Schnittstelle zwischen Gen 45,26 und 27, nachdrücklich hervorgehoben durch den beigefügten theologisch wertenden Begründungssatz Gen 45,26b β , der wie der Abschluss einer Erzählbewegung wirkt²⁹. Abgesehen vom dublettenhaften Charakter von Gen 45,26a und 27a α in Verbindung mit der widersprüchlichen Schilderung der Reaktion Jakobs in Gen 45,26a α und 27b ist nicht zuletzt auch die Verschiedenheit des Sprachstils in Gen 45,25+26 auf der einen und 27+28 auf der anderen Seite zu bedenken, dort ganz aus dem Erzählgeschehen heraus gestaltet, hier durch die Verwendung stärker formelhaft geprägter Versatzstücke geprägt (vgl. vor allem Gen 45,27a α). Entsprechend legt sich für Gen 45,25-28 eine entstehungsgeschichtlich bedingte Sonderung nahe, die jedoch nicht im Sinne einer redaktionellen Verknüpfung zweier eigenständiger Erzählstränge zu deuten sein wird, son-

dahin zwischen Jakob und den Söhnen tabuisierte Problem der Sonderstellung des Josef angesprochen.

²⁷ Vgl. Gunkel, Genesis 462: „Zuerst will er es nicht glauben und bleibt stumpf und gleichgültig; es ist ja zu unglaubwürdig. Dann aber überzeugt er sich aus ihrer ausführlichen Erzählung, daß es wahr ist. Da wird er lebendig ...; eine gutbeobachtete Malerei des Seelenlebens des alten Mannes“. – Wiederum kann hierin eine beziehungsvolle Anspielung auf den Beginn der Josefsgeschichte, näherhin auf Gen 37,31-36, gesehen werden (vgl. etwa Westermann, Genesis III 163, und Seebass, Genesis III 116).

²⁸ Aus der jüngeren Diskussion vgl. – mit unterschiedlichen Ergebnissen im Einzelnen – Ruppert, Josephserzählung 116 („Vers 25 gehört schon wegen ‚Jakob‘ zu E, desgleichen Vers 26 ... Nach J ist die Antwort ‚Israels‘ [Vers 28] in der Reaktion auf das sinnenfällige Lebenszeichen Josephs, die übersandten Wagen [Vers 27a β], zu suchen. In Vers 27b [E schon wegen ‚Jakob‘] ist dann die Folge auf den genauen E-Bericht der Söhne [Vers 27a α] zu sehen“), Schmitt, Josephsgeschichte 55-56 („Somit sind in Gen 45 mit einiger Sicherheit v.1.4.5a.9a α .b.10 und v.28 der Juda-Schicht zuzuordnen. Alle weitergehenden literarkritischen Operationen, die sich teils nur auf mutmaßliche Dubletten, teils auf Ähnlichkeiten in der Terminologie stützen, sind meines Erachtens so problematisch, dass eine Literarkritik, die sich als methodisch überprüfbar versteht, davon Abstand nehmen sollte“), Schmidt, Studien 178 („Zu E gehören somit: V.21a β *.b-26.27a β .b, zu J v.27a α .28“), Dietrich, Josephserzählung 14.55 (Josephs-Novelle: V.25+26.27a α b; Josephs-Geschichtsschreibung: V.27a β .28) und Kebekus, Joseferzählung 148 („In sich uneinheitlich sind schließlich auch die Verse 25-28 ... Aufgrund der genannten Querverbindungen ... sind V.27+28 näherhin als Zusatz zu V.26 zu qualifizieren“).

²⁹ Zur Analyse vgl. vor allem Kebekus, Joseferzählung 148.

dem sich vielmehr als redaktionelle Bearbeitung eines gegebenen Erzählzusammenhangs darstellt³⁰.

Unter Voraussetzung der literargeschichtlichen Sonderung zwischen Gen 45,25+26 und 27+28 eröffnet sich auch ein differenzierterer Blick hinsichtlich des Problems einer Einbindung von Gen 46,2-4 in den literarischen Zusammenhang. Vor dem Hintergrund der erkennbar gewordenen, keineswegs spannungsfreien Verbindung von Gen 46,2-4 mit den erzählerischen Rahmenaussagen erscheint es nur wenig plausibel, dass die aus der Tradition rezipierte kleine Dialogszene Gen 46,2-4 erst durch die in Gen 45,27-46,1 und 46,5 greifbare jüngere Bearbeitungsschicht in den vorliegenden Erzählzusammenhang integriert worden ist. Literarisch wie sachlich ist eine andere Annahme näherliegend. Die in Gen 45,25+26 greifbar gewordene ältere Erzählfolge mit dem sie abschließenden Begründungssatz Gen 45,26bβ fordert ein göttliches Eingreifen, wie es in der eingeschalteten Dialogszene Gen 46,2-4 mitgeteilt ist, geradezu heraus³¹. Erzählerisch sinnvoll dient der im Rahmen einer nächtlichen Erscheinung sich ereignende Dialog zwischen Gott und Jakob als motivierendes Element, um das „Erkalten“ des Herzens Jakobs zu überwinden und damit eine Begegnung mit Josef vorzubereiten. Dass die Perspektive des erzählten Geschehens hierauf zielt, ergibt sich nicht zuletzt aufgrund von Gen 46,29-32* als der vermutlichen Fortführung von Gen 46,2-4, womit zugleich angezeigt ist, dass die Begegnung mit dem

³⁰ Angesichts der gegenwärtigen forschungsgeschichtlichen Situation, da hinsichtlich Entstehung und literarischer Eigenart der Josefsgeschichte ein Forschungskonsens nicht in Sicht ist (zum Phänomen Ruppert, Aporie 89-109), erscheint im Ganzen ein redaktionsgeschichtlich bestimmtes Entstehungsmodell für die Josefsgeschichte meines Erachtens als die plausibelste Lösung. Im Blick auf die Entstehung der Josefsgeschichte ist auszugehen von einer straff angelegten, stark stilisierten Fassung einer auf Gen 37-45* einzugrenzenden, ursprünglich eigenständigen Joseferzählung „novellistischen“ Zuschnitts (vgl. nur Dietrich, *Josephserzählung* 53-66, sowie jüngst Kratz, *Komposition* 281-284), die je auf ihre Weise durch zwei den Gesamtzusammenhang von Gen 37-50 übergreifende Redaktionsschichten mit je eigenem literarischen wie theologischen Profil weitergeschrieben und dabei zugleich auf unterschiedliche Weise in den Zusammenhang der Pentateucherzählungen integriert worden ist. – Zur forschungsgeschichtlichen Orientierung vgl. im übrigen die breit angelegte Darstellung bei Paap, *Josephsgeschichte*, außerdem etwa die Übersichten bei Lux, *Geschichte* 147-150, und Lux, *Josef* 220-225, sowie Römer, *Narration* 17-21.

³¹ Während nach dem vorliegenden Textzusammenhang von Gen 45,25-28 der fehlende Glaube Jakobs angesichts der Botschaft seiner Söhne erst „nach beständigem Einreden auf ihn“ (Jacob, *Genesis*, 823) überwunden wird, erschließt sich das auch theologische Gewicht des Begründungssatzes Gen 45,26bβ im Ganzen wesentlich plausibler, wenn sich einmal Gen 46,2-4 unmittelbar an Gen 45,26bβ angeschlossen hat.

Vater in enger Verbindung mit der Begegnung mit den Brüdern (Gen 45,14-18 und 24) zu sehen ist³². Aber auch innerhalb einer so in Umrissen sichtbar werdenden älteren Fassung einer Josefsgeschichte kann die in Gen 46,2-4 mitgeteilte nächtliche Erscheinungsszene ebenfalls nicht als ein für diesen Textzusammenhang konzipiertes Element, sondern allenfalls als ein nur locker eingebundenes Versatzstück angesehen werden, das zwar gezielt an der vorliegenden Stelle eingefügt ist, um auf diese Weise den Übergang nach Ägypten zu markieren und zugleich bedeutungsvoll zu akzentuieren, das aber nicht eigens für den vorliegenden Zusammenhang geschaffen worden ist³³. Ganz abgesehen davon, dass eine erzählerische Verzahnung

³² Die enge Verbindung beider Begegnungsszenen, die nach Aussonderung der literargeschichtlich späteren Erweiterungen um so markanter in Erscheinung tritt, zeigt sich nicht zuletzt anhand der offenkundigen Entsprechungen zwischen den beiden Textsequenzen Gen 45,14+15 und 46,29+30*, wie die folgende synoptische Darstellung zu erkennen gibt:

Gen 45,14+15

[1] –

[2] Und er fiel um den Hals Benjamins, seines Bruders

[3] und weinte [...]

[4] Und er küsste alle seine Brüder [...],

[5] und danach redeten seine Brüder mit ihm

Gen 46,29+30*

[1] Und er erschien ihm

[2] und fiel ihm um den Hals

[3] und weinte an seinem Halse lange

[4] –

[5] Und Israel sprach zu Josef

Deutlich treten damit Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede beider Begegnungsszenen in Erscheinung, woran zugleich deren spezifisches Profil erkennbar wird. Beachtenswert erscheint dabei vor allem, dass in Gen 45,14+15 Josef es ist, der in erster Linie dem Benjamin, aber auch den übrigen Brüdern um den Hals fällt bzw. sie küsst sowie an ihrem Hals weint, während in Gen 46,29+30* eine entsprechende Handlungsweise von Jakob ausgesagt sein wird (Jacob, Genesis 838), womit sich zugleich der Kreis zum Beginn der Josefsgeschichte schließt.

³³ Im Blick auf das Problem einer literargeschichtlichen Einordnung von Gen 46,2-4 gilt weiterhin zu bedenken, dass, obschon sich die Einbindung in den hier in Frage stehenden literarischen Zusammenhang keineswegs als eng darstellt, in diesem aber auch nicht entbehrt werden kann, was allein schon daran erkennbar wird, dass Gen 46,29-32* sich wohl kaum im unmittelbaren Anschluss an Gen 45,26b β lesen lässt. Damit wird dann aber meines Erachtens die Annahme unausweichlich, dass Gen 46,2-4 dem (älteren) Erzähler schon als ein Traditionsstück, auf das er zurückgreifen konnte, vorgegeben gewesen ist. Dies wird nicht zuletzt auch daran erkennbar, dass es dem Erzähler vor allem mit Hilfe des Begründungssatzes Gen 45,26b β gelingt, die Wechselrede zwischen Gott und Jakob in Gen 46,2-4 in entsprechender Weise in Szene zu setzen.

von Gen 46,2-4 mit dem umgebenden Erzählszusammenhang nicht zu beachten ist, weicht die kleine Dialogszene hinsichtlich ihrer literarischen Eigenart (Stilisierung), aber auch hinsichtlich des theologischen Profils eklatant davon ab, so dass auch im Blick auf die vorangehend greifbar gewordene ältere Erzählfassung der Josefsgeschichte³⁴ von der Annahme auszugehen ist, dass es sich bei Gen 46,2-4 um ein aus einem anderen Zusammenhang übernommenes zitathaftes Element handelt.

III. Gen 46,2-4* als Abschluss einer Folge von Jakobgeschichten

Was Gen 46,2-4 auszeichnet und gegenüber dem Textzusammenhang heraushebt, ist ein hohes Maß an Stilisierung und – damit verbunden – ein Zurücktreten eines eigentlich erzählerischen Interesses. Kennzeichnend hierfür ist allein schon eine weitgehende Reduktion erzählerischer Momente auf ein bloßes וַיֵּאמֶר zur graphischen Markierung der einzelnen Redeeinheiten (V.2a.2b.3a), was bewirkt, dass das erzählte Geschehen ganz in die Reden hineinverlegt wird. Einzig die erste Redeeinführung V.2a erscheint ausgeführt. Nicht nur das Redesubjekt (Elohim) findet Erwähnung, auch der angesprochene Adressat wird ausdrücklich genannt; außerdem wird durch Beifügung der Angabe הַלַּיְלָה בְּמִן־אֵת das nachfolgende Geschehen in entsprechender Weise qualifiziert³⁵. Angesichts der Knappheit der Redeeinführungen von V.2a verdient die Breite und Ausführlichkeit der Formulierung von V.2a besondere Aufmerksamkeit, und das um so mehr, als das einleitende וַיֵּאמֶר in V.2a α in V.2a β nochmals aufgenommen ist, wodurch vor allem auch die Umstandsangabe „in den Gesichten der Nacht“ herausgehoben erscheint³⁶. Mehrere Indizien weisen in die Richtung, dass die notierten Be-

³⁴ Wenn hier und im Folgenden von einer älteren Erzählfassung der Josefsgeschichte gesprochen wird, dann ist damit jene ältere Redaktionsschicht gemeint, durch die die ursprünglich einmal eigenständige, auf Gen 37-45* einzugrenzende Josefserzählung erstmals in den Rahmen der Pentateucherzählungen integriert worden ist (vgl. schon Anm. 30). Diese als ältere Fassung einer Josefsgeschichte anzusprechende Erzählschicht ist insbesondere daran erkennbar, dass zum einen die im Rahmen der „novellistischen“ Josefserzählung eher in den Hintergrund tretende Gestalt des Jakob auf einmal eine für das Erzählgeschehen bestimmende Rolle zu spielen beginnt sowie zum anderen eine heilsgeschichtliche Prägung gegenüber einer eher weisheitlich-didaktischen in den Vordergrund tritt (zu einer entsprechenden Differenzierung insbesondere Bartelmus, Topographie 43-47, und Koenen, Gerechtigkeit 286-291).

³⁵ Die Auffälligkeiten von Gen 46,2a notiert sorgfältig Schmidt, Studien 186f.

³⁶ Angesichts des wiederholten וַיֵּאמֶר in V.2a hat es den Eindruck, als solle auf diese Weise die so umschlossene Umstandsangabe הַלַּיְלָה בְּמִן־אֵת als eine Art „Lese-

sonderheiten in V.2a nicht allein stilistisch bedingt, sondern als Ergebnis redaktioneller Bearbeitung anzusehen sind: 1. Die immer wieder beobachtete Auffälligkeit der Wiederholung von וַיֹּאמֶר regt die Vermutung an, dass hierfür das Prinzip der „Wiederaufnahme“ als bestimmend anzusehen ist³⁷. – 2. Eine dahingehende Annahme wird überdies durch die Umstandsangabe „in den Gesichtern der Nacht“ gestützt, die angesichts der nachfolgenden Wechselrede zwischen Elohim und Jakob nicht nur wenig passend erscheint, sondern auch wegen der Pluralkonstruktion Verdacht erregt³⁸. – 3. Nicht minder auffällig im Zusammenhang von V.2aα ist schließlich auch die Nennung von Israel als Adressat der Gottesrede, zumal dieser in der nachfolgenden Rede mit dem Namen Jakob bezeichnet ist³⁹. Vom erzählerischen Zusammenhang her ist eine solche explizite Erwähnung Israels in der Redeeinführung V.2aα nicht erforderlich, was die Vermutung nahelegt, dass auf diese Weise über V.1aα eine Verbindung zu Gen 45,28aα hergestellt werden soll⁴⁰. – Angesichts einer derartigen Häufung auffälliger Phänomene in der Redeeinführung V.2aα liegt es nahe, hier mit einer auf Gen 45,28 sowie 46,1 und 5 abgestimmten redaktionellen Bearbeitung zu rechnen. Die ursprüngliche Rede-

anweisung“ im Blick auf die nachfolgende Wechselrede zwischen Gott und Jakob ins Blickfeld der Aufmerksamkeit gerückt werden.

³⁷ Die Ungewöhnlichkeit des doppelten וַיֹּאמֶר in V.2a wird verschiedentlich notiert. Sie lässt sich aber weder durch Textkorrektur (Gunkel, Genesis 463: „ וַיֹּאמֶר wäre vielleicht besser וַיִּרְאֶה zu lesen“) lösen noch mit Verweis auf Sprachgebrauch (Jacob, Genesis 827: „ וַיֹּאמֶר ist nicht [Gu.] auffallend, sondern mit Ex 1,15f. zu vergleichen“) befriedigend erklären. Eine meines Erachtens problemlosere Erklärung ergibt sich bei Berücksichtigung des auch als literarkritisches Kriterium anzusehenden Prinzips der „Wiederaufnahme“ (Kuhl, Wiederaufnahme 1-11).

³⁸ Vgl. hierzu nur die Feststellung bei Westermann, Genesis III 170: „Daran ist einmal merkwürdig, dass die Bezeichnung ‚Nachtgesicht‘ hier nicht passt ... Was so eingeleitet wird, ist nur ein Wort, das Jakob hört. Noch auffälliger ist der Plural, der ebenfalls nicht passt. Er wird von den meisten Auslegern in den Singular geändert, aber ohne Textgrundlage und Erklärung, wie es zum Plural im Text gekommen sein kann.“

³⁹ Als Schwierigkeit wird die unterschiedliche Benennung des Erzvaters immer wieder notiert, so etwa bei Schmidt, Studien 186, und Ruppert, Offenbarung 146; vgl. jüngst auch die referierende Übersicht bei Graupner, Elohist 350.

⁴⁰ Indem die Nennung Israels als Adressat der Anrede Gottes in V.2aα in Verbindung zu V.1aα und Gen 45,28aα zu bringen ist, legt sich für die Nennung Israels in V.2aα eine redaktionelle Herkunft nahe; Gewicht bekommt sie dabei vor allem vor dem Hintergrund von Gen 45,28, wo der Name Israel gerade eine auch theologisch signifikante Qualität hat (Jacob, Genesis 824: „Israel ist der Name für den Vater der durch Joseph wieder versöhnten und vereinten Brüder“).

einführung wird dementsprechend nur „und es sprach Elohim“ gelautet haben⁴¹.

Von entsprechenden redaktionell bedingten Abänderungen ist nun aber nicht nur der Übergang von der erzählerischen Rahmennotiz V.1 hin zu V.2-4 betroffen, sondern gleichfalls die in V.3+4 mitgeteilte Offenbarungsrede, die sich unverkennbar in zwei Redeteile (V.3 || 4) gliedert, die als solche mit Bedacht aufeinander abgestimmt sind⁴². Die Stimmigkeit der Konstruktion der Gottesrede in V.3+4 träte noch schärfer bei Beachtung redaktionell bedingter Texteingriffe in Erscheinung. Hiervon sind in erster Linie die Schlüsselaussagen beider Redeteile betroffen. Beim zweiten Redeteil handelt es sich um eine Folge von drei parataktisch zugeordneten Verbalsätzen, von denen der zweite und dritte durch *waw* an den vorangehenden Verbalsatz angeschlossen sind⁴³. Die ersten beiden Verbalsätze (V.4aα || 4aβ) sind unverkennbar aufeinander hin parallelisiert, was nicht allein angezeigt ist durch das beide Sätze jeweils eröffnende Personalpronomen *אני*, sondern überdies durch die Korrespondenz der beiden Verben „hinabziehen“ und „hinaufziehen“⁴⁴, wobei durch die gleichzeitig zu beobachtende leichte Asymmetrie mit besonderem Nachdruck das Moment der Heraufführung akzentuiert ist⁴⁵. Von der zweigliedrigen Beistandszusage V.4a abzusetzen

⁴¹ So auch Schmidt, Studien 186-187, sowie Ruppert, Offenbarung 147.154; kritisch zu solchen Versuchen Graupner, Elohist 350-351, der „die Erweiterung der Redeeinleitung um Adressaten und Situationsangabe mit einer Stileigentümlichkeit des Elohisten verbunden“ (351) erklärt, wobei die Gültigkeit eines solchen Urteils nicht zuletzt davon abhängt, inwieweit die zum Vergleich herangezogenen Texte überhaupt als „elohistisch“ angesehen werden können.

⁴² Die kompositionskritische Zweigliedrigkeit der Gottesrede V.3+4 wird zum einen durch die Verschiedenheit der Redeform (begründeter Auftrag [V.3] || Zukunftsansage [V.4]) sowie zum anderen gerade durch das begründende Satzelement V.3bβ angezeigt.

⁴³ Ruppert, Offenbarung 147.

⁴⁴ Auf diese Weise wird die ganze Zeit des Aufenthaltes in Ägypten als unter göttlichem Beistand stehend angesagt. Dass die Beistandszusage anstelle des bloßen „und ich werde mit dir sein“ in V.4a in Form einer doppelgliedrigen Aussage mit Hilfe der beiden Verben „hinabziehen“ und „hinaufziehen“ ausgedrückt ist, setzt besondere Akzente (vgl. auch Jacob, Genesis 829: „weil konkreter und ausgeführter, lebendiger und effektvoller“).

⁴⁵ Beachtenswert erscheinen in diesem Zusammenhang die nachdrückliche Herausstellung des verbalen Satzelementes in V.4aβ, sowie das Vorkommen des *H*-Stammes gegenüber dem *G*-Stamm in V.4aα, was sich wohl nicht zuletzt von daher erklärt, dass die Heraufführung durch Gott keineswegs auf die künftige Überführung des verstorbenen Jakob aus Ägypten zu fixieren ist, sondern darüber hinaus schon vorausgreift auf die künftige Heraufführung des Volkes aus Ägypten (zuletzt wiederum Graupner, Elohist 353f.).

ist die Josef zum Subjekt habende Zukunftsansage V.4b, die sich als Ganze offensichtlich, gleichwie sie auch im Einzelnen zu interpretieren sein mag⁴⁶, auf den Tod Jakobs bezieht und so in einer thematischen Verbindung mit dem in Gen 45,28 mitgeteilten Entschluss Jakobs steht. Die allein von daher sich nahelegende Annahme, dass V.4b gegenüber V.4a als redaktionelle Bildung abzugrenzen sein wird⁴⁷, findet eine zusätzliche Stütze angesichts der durch V.4b erzeugten Spannung zu V.4a, wo „es um große, weiträumige Geschichtszusammenhänge ..., hier aber um Persönliches“ geht⁴⁸, wobei es nicht zuletzt die hier angezeigte Spannung ist, die für Irritationen hinsichtlich einer Interpretation der Zukunftsansage von V.4 maßgeblich ist⁴⁹. Darf V.4b als redaktioneller Zusatz zu V.4a angesehen werden, hat das zur Konsequenz, dass die Beistandszusage V.4a geradezu programmatisch in die nachdrücklich herausgestellte Ansage der Heraufführung aus Ägypten einmündet und damit eine übergreifende Zukunftsperspektive eröffnet, die schon auf das Exodusgeschehen vorausblickt⁵⁰.

Neben V.4b wird auch das begründende Satzelement V.3b β als eine redaktionelle Bildung zu verstehen sein⁵¹. Eröffnet wird der erste Teil der Gottesrede in V.3 mit einem einleitenden nominalen Satzelement, in dem sich die redende Gottheit selbst präsentiert (V.3a). Daran schließt sich ein Vetitiv mit nachfolgender Infinitivkonstruktion an (V.3b α), die auf ein Handeln des angeredeten Jakob bezogen ist. Abgeschlossen wird der erste Redeteil in V.3b β mit einer begründend beigefügten Zukunftsansage mit der redenden Gottheit als Subjekt, damit zugleich einen Übergang zum zweiten Teil der Gottesrede herstellend. In dieser überleitenden Funktion liegt nicht zuletzt

⁴⁶ Zur Deutung vgl. nur Jacob, Genesis 829, und Seebass, Genesis III 122.

⁴⁷ So auch Kebekus, Joseferzählung 161-162. – Eine solche Annahme erscheint insgesamt zumindest plausibler als die nicht weiter zu verifizierende Vermutung, wonach V.4b „als Hinweis auf eine nicht erhaltene Szene der elohistischen Darstellung“ zu werten sei (Graupner, Elohist 354, Anm. 889).

⁴⁸ Westermann, Genesis III 173.

⁴⁹ Vgl. nur die Erwägungen von Seebass, Genesis III 122: „Die Ausdrucksweise bleibt jedoch merkwürdig. Im Kontext könnte sie bedeuten: Gott wird einst das Volk aus Ägypten führen, weil er Jakob die Volkwerdung in Ägypten versprochen hatte. Aber der Wortlaut sagt dies so nicht. Dass der Exodus vorbereitet werden soll, wird hier also in keiner Weise angedeutet.“

⁵⁰ Entgegen dem allgemeinen Trend der Forschung votiert jüngst Schmid, Erzväter 62-63, dafür, dass sich die Zukunftsansage V.4a β nur auf die Rückkehr Jakobs nach Kanaan beziehe.

⁵¹ So etwa Gunkel, Genesis 463; abgewiesen durch Ruppert, Josephs erzählung 131, ebenso Kebekus, Joseferzählung 162, Anm. 19; als „nicht notwendig“ wird eine Ausscheidung von V.3b β von Schmitt, Josephs geschichte 59, bezeichnet, ebenso auch Graupner, Elohist 349 mit Anm. 869.

auch die Zwitterstellung von V.3b β begründet. Zum einen erscheint der Begründungssatz V.3b β wie ein Vorgriff auf die Zukunftsansage V.4a, zum anderen aber steht er in enger Verbindung zu V.3ba, wie die auf Ägypten als Zielort des Hinabziehens bezogene Lokalpartikel ׀ֶֿׁ zu erkennen gibt. Die allein schon ob ihres ambivalenten Charakters sich heraushebende Aussage V.3b β unterbricht in markanter Weise einen zwischen V.3ba und 4a bestehenden literarischen Zusammenhang. So entspricht das die beiden Satzglieder der Zukunftsansage in V.4a eröffnende ׀ֶֿׁ der Selbstpräsentation der Gottheit zu Beginn der Gottesrede in V.3a β . Der sich an den Vetitiv anschließende Infinitivsatz in V.3ba („hinabziehen nach Ägypten“), mit dem der erste Redeteil vermutlich ursprünglich einmal abgeschlossen gewesen ist, hat eine Entsprechung in der Ansage V.4a („Ich werde hinabziehen mit dir nach Ägypten“) zu Beginn des zweiten Redeteils. Nicht zuletzt wegen der störenden Unterbrechung des so gegebenen Zusammenhangs der beiden Redeteile V.3ba und 4a durch den eingblendeten Begründungssatz V.3b β wird darin ein redaktionell eingetragenes Textelement zu sehen sein⁵², eine Annahme, die schließlich auch durch die als priesterschriftlich zu beurteilende Erfüllungsnotiz Gen 47,27b eine Stütze erfährt⁵³.

Sind die hier gemachten Beobachtungen zutreffend, dann können als Elemente der ursprünglichen Gottesrede nur V.3ba und 4a angesehen werden, während es sich bei V.3b β und 4b um jüngere redaktionelle Erweiterungen handelt. Eine Bekräftigung erfährt die hier vorgenommene Rekonstruktion der Gottesrede in V.3+4 von deren formaler Anlage her, insofern jeder der beiden Redeteile aus jeweils zwei Gliedelementen von gleichem Umfang (jeweils 4 Wörter) besteht. Die Rhythmisierung der beiden Gliedelemente in V.3ba nach dem Muster 2+2 hat indirekt eine Entsprechung in

⁵² Ist V.3b β als redaktionelles Textelement auszugrenzen, tritt um so überzeugender, wie schon Gunkel, Genesis 463, gesehen hat, der durch Stichwortverbindung angezeigte enge Zusammenhang von V.3ba und 4a in Erscheinung.

⁵³ Zum Zusammenhang beider Aussagen vgl. auch Schmid, Erzväter 63. Angesichts der weithin anerkannten priesterschriftlichen Herkunft von Gen 47,27b (vgl. nur Lux, Geschichte 150-151) ist ein Zusammenhang von Gen 46,3b β und 47,27b frühestens in Verbindung bzw. im Gefolge der priesterschriftlichen Mehrungsnotiz denkbar. Unter der Voraussetzung, dass die als priesterschriftlich zu beurteilenden Aussagen im Rahmen der Josefsgeschichte als literarisch eigenständig zu beurteilen und nicht bloß „als Interpretament der nichtpriesterlichen Josefserzählung, durch welche diese eine ‚Fortschreibung‘ erfuhr“ (Lux, Geschichte 150), zu verstehen sind, lässt sich der zwischen Gen 46,3b β und 47,27b zweifellos bestehende Zusammenhang unschwer dahingehend interpretieren, dass die in Gen 46,3b β begründend eingefügte Verheissung der Volkwerdung gezielt mit Blick auf die Erfüllungsaussage Gen 47,27b gestaltet worden ist, was zugleich bedeutet, dass Gen 45,3b β erst als eine nachpriesterschriftliche Bildung zu beurteilen sein wird.

der zweigliedrigen Zukunftsansage V.4a, wo eine entsprechende innere Strukturierung zwar nicht wie dort syntaktisch ausgeprägt ist, aber sich doch in analoger Weise vom Satzrhythmus her nahelegen wird (vgl. insbesondere die durch \square angezeigte Unterbrechung in V.4a β). Beide Redehälften sind über V.3ba und 4aa aufs engste miteinander verzahnt, wobei die zwischen ihnen bestehende Korrespondenz zumindest fragen lässt, ob eine solche auch zwischen V.3a und 4a β angenommen werden darf⁵⁴. Das der Gottesrede V.3ba α +4a eigene hohe Maß an Stilisierung entspricht durchaus dem Gesamtcharakter von V.2-4a, vermag damit aber auch eine Rekonstruktion der V.2-4 zugrundeliegenden, ursprünglichen Gestalt der Texteinheit zu stützen. Verknüpfungen mit dem literarischen Zusammenhang sind allenfalls indirekt gegeben. Keinesfalls handelt es sich hierbei um gezielt angelegte Verzahnungen, womit sich nochmals nachhaltig der Eindruck erhärtet, dass zumindest hinsichtlich jener der Endgestalt vorausliegenden älteren Fassung einer Josefsgeschichte die aus der Tradition rezipierte kleine Dialogszene in V.2-4* wohl unverändert übernommen und für einen neuen Darstellungszusammenhang genutzt worden ist⁵⁵. Hat sich in einem solchen V.2-4* einmal unmittelbar an das begründende Satzelement Gen 45,26b angeschlossen, so erschließt sich indirekt auch die damit verbundene erzählerische Absicht, insofern Jakob erst aufgrund einer Gottesoffenbarung dazu bewegt werden kann, entsprechend dem Willen Josefs (Gen 45,9b) nach Ägypten hinabzuziehen.

Hat die kleine Dialogszene Gen 46,2-4 in ihrer rekonstruierten ursprünglichen Gestalt im Rahmen der älteren Fassung der Josefsgeschichte zwar eine neue erzählerische Einkleidung, im Übrigen aber eine unveränderte Übernahme aus der Tradition erfahren, so ergibt sich für deren redaktionell bearbeitete Textgestalt insofern ein anderes Bild, als durch die als redaktionelle Ergänzungen festzulegenden Textelemente V.2a*.3b β .4b gerade eine Verknüpfung mit dem engeren, aber auch weiteren Zusammenhang der Josefsgeschichte bewerkstelligt werden soll. Von daher handelt es sich bei

⁵⁴ Darf für die Gottesrede in V.3ba α +4a von einer Art chiasmischer Entsprechung der einzelnen Gliedelemente ausgegangen werden, dann könnte der tiefere Sinn der dann anzunehmenden Korrespondenz von V.3a und 4a β gerade darin zu sehen sein, die Selbstpräsentation der Jakob anredenden Gottheit („Ich bin der Gott [E], der Gott deines Vaters“) und die mit Nachdruck herausgestellte Ansage der Heraufführung aus Ägypten in eine wechselseitige Beziehung zu rücken.

⁵⁵ Damit bestätigt sich nochmals der Eindruck eines isolierten Charakters von Gen 46,2-4*, zumal die eher lockeren Anklänge im vorausliegenden Erzählzusammenhang von Gen 45,9-26* an die dort überlieferte kleine Dialogszene allem Anschein nach nur zu dem Zweck einer erzählerischen Einbindung von Gen 46,2-4* geschaffen sind, ohne dabei aber die Absicht zu verfolgen, einen erzählerisch spannungsfreien Textzusammenhang herstellen zu wollen.

Gen 46,2-4 nicht mehr bloß um ein einem neuen Zweck dienstbar gemachtes Versatzstück, sondern um ein mittels redaktioneller Verknüpfungen in den Erzählzusammenhang der Josefsgeschichte integriertes Textelement. Diese Integration von Gen 46,2-4 ist dabei mit jener für die Endgestalt der Josefsgeschichte maßgebenden Redaktion zu verbinden⁵⁶. Erst nachdem die in Gen 46,2-4 überlieferte, aus anderem Zusammenhang stammende Dialogszene unverändert in eine ältere Fassung der Josefsgeschichte Eingang gefunden hat, wird auf einer zweiten redaktionellen Ebene das Bemühen erkennbar, sie nicht nur zu zitieren, sondern mittels redaktionell angebrachter Fugen auch wirklich zu einem Element eines größeren literarischen Zusammenhangs werden zu lassen. All das spricht gegen die Annahme einer späten, eigens für den vorliegenden Zusammenhang geschaffenen literarischen Konstruktion⁵⁷. In ihrer ursprünglichen Gestalt kann die in Gen 46,2-4 überlieferte Dialogszene nur als ein der älteren Fassung der Josefsgeschichte schon voraufliegendes Traditionsstück verstanden werden⁵⁸. Da Gen 46,2-4* als eigenständige und für sich bestehende Größe nicht überlieferungsfähig ist, sondern vielmehr von vornherein eines umgreifenden literarischen Rahmens bedarf, ist eine Spurensuche nach ihrem ursprünglichen literarischen Zusammenhang geradezu herausgefordert. Dass angesichts der Gen 46,2-4* nach Inhalt und Form auszeichnenden Besonderheiten ein solcher nicht im Rahmen der Josefsgeschichte selbst gesucht werden kann, steht außer Frage. Wie verschiedentlich gesehen, atmet die kleine Szene „den Geist der Patriarchensagen, dessen Abwesenheit sonst für die Josephsnovelle charakteristisch ist“⁵⁹. Eine entsprechende Spurensuche hat sich so in erster Linie auf die voraufliegenden Vätergeschichten zu richten, angesichts allein schon der für Gen 46,2-4* maßgebenden Personenkonstellation näherhin auf eine Fol-

⁵⁶ Für eine entsprechende literargeschichtliche Einordnung der redaktionell bearbeiteten Fassung von Gen 46,2-4 kann hier nicht allein darauf verwiesen werden, dass etwa Gen 46,3bβ allem Anschein nach schon die priesterschriftliche Erfüllungsnotiz Gen 47,27b voraussetzt ist (Anm.53), sondern auch darauf, dass beispielsweise die Wortverbindung *בְּקִרְיָאֵת הַלְלִיָּהּ* in Gen 46,2aα auf eine späte, mindestens aber exilische Abfassungszeit schließen lässt (vgl. Ruppert, Josephserzählung 132, und Westermann, Genesis III 171), ganz abgesehen davon, dass Gen 46,3+4 eine für ein Verständnis des Gesamtzusammenhangs von Gen 45-50 bedeutsame Rolle spielt (vgl. hierzu näherhin Weimar, Funktion 164-205).

⁵⁷ Für eine späte, erst in exilischer bzw. nachexilischer Zeit anzusetzende literargeschichtliche Einordnung haben sich etwa Redford, Genesis 18-20; Blum, Komposition 297-301, oder auch Scharbert, Genesis 277-278 ausgesprochen.

⁵⁸ Hier sei nochmals eigens daran erinnert, dass gerade mit Hilfe des Traditionsstücks Gen 46,2-4* der ansonsten erzählerisch wenig befriedigende Übergang zwischen Gen 45,26bβ und 46,29* bewältigt wird (vgl. schon Anm. 33).

⁵⁹ Donner, Gestalt 99.

ge von Jakobgeschichten⁶⁰, die mit der auf das Exodusgeschehen vorwiesenden Ansage der Heraufführung aus Ägypten (Gen 46,4aβ) allem Anschein nach ihren programmatischen Abschluß gefunden hat.

Summary

The privileged position that is often claimed for Gen. 46:1-5 and lifts this text out of the framework of the Joseph-story as an alien element is at least connected with the understanding of the dialogue in 46:2-4 as a piece of quotation adapted for a new context of story. Originally a conclusion of a series of Jacob-stories Gen 46:2-4 is now connected with them as an interpolation between the statements Gen 45:25-26 and 46:29-32*, which belong to an older version of the Joseph-story. But actually an integration in the framework of the Joseph-story in a full sense was reached by the later additions Gen 46:1.2a*.3bβ.4b, which belong to the authoritative redaction of the final shape of the Joseph-story.

Zusammenfassung

Die vielbeschworene Sonderstellung, die Gen 46,1-5 aus dem Rahmen der Josefsgeschichte heraushebt und darin als Fremdkörper erscheinen lässt, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die gegenüber den beiden erzählerischen Notizen V.1 und 5 zu isolierende Wechselrede V.2-4 als ein für einen neuen Erzählzusammenhang adaptiertes zitathaftes Element zu verstehen ist. Ursprünglich Abschluss einer Folge von Jakobgeschichten ist V.2-4 durch Einschaltung zwischen den einer älteren Fassung der Josefsgeschichte zu verdankenden Aussagen Gen 45,25-26 und 46,29-32* mit dieser verbunden worden. Im vollen Sinne ist eine Integration in den Rahmen der Josefsgeschichte aber erst durch die als spätere Zufügungen zu verstehenden Textelemente V.1.2a*.3bβ.4b, die auf die für die Endgestalt der Josefsgeschichte maßgebende Redaktionsschicht zurückgehen, erreicht worden.

Bibliographie

- Bartelmus, R., Topographie und Theologie. Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1-14): BN 24 (1985) 35-57.
- Blum, E., Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Dietrich, W., Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Donner, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josefsgeschichte (SHAW. PH 1976 / 2), Heidelberg 1976 = Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin / New York 1994, 76-120.

⁶⁰ Vgl. hier nur Blum, Komposition 246-249, und insbesondere Ruppert, Offenbarung 143-159.

- Eising, H., Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis, Emsdetten 1940.
- Fischer, G., Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung, in: Wénin, A. (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven 2001, 244-271.
- Graupner, A., Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Gunkel, H., Genesis (HK I / 1), Göttingen ⁵1922 = ND ⁷1966.
- Holzinger, H., Genesis (KHC I), Freiburg / Br 1898.
- Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, Neudruck Stuttgart 2000.
- Kebekus, N., Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 37-50 (Internationale Hochschulschriften), Münster 1990.
- Koenen, K., Gerechtigkeit und Gnade. Zu den Möglichkeiten weisheitlicher Lehrerzählung, in: Mehlhausen, J. (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, 274-303.
- Kratz, R.G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Kuhl, C., Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip?: ZAW 64 (1952) 1-11.
- Lux, R., Geschichte als Erfahrung, Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsnovelle, in: Lux, R. (Hg.), Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Lux, R., Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern (Bibliche Gestalten 1), Leipzig 2001.
- Paap, C., Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (EHS.T 534), Frankfurt / M u.a. 1995.
- Redford, R.D., A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50) (VTS 20), Leiden 1970.
- Römer, T., La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50*) et les romans de la diaspora, in: Brooke, G.J. / Kaestli, J.-D. (Hg.), Narrativity in Biblical and related Texts, Leuven 2000, 17-30.
- Rudolph, W., Die Josefsgeschichte, in: Volz, P. / Rudolph, W., Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? (BZAW 63), Gießen 1923, 143-183.
- Ruppert, L., Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (StANT 11), München 1965.
- Ruppert, L., Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis: BZ NF 29 (1985) 31-48 = Ruppert, L., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart 1994, 89-109.
- Ruppert, L., Zur Offenbarung des Gottes des Vaters (Gen 46,1-5). Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen, in: Görg, M. (Hg.), Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen. FS Josef Scharbert, Stuttgart 1989, 271-286 = Ruppert, L., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart 1994, 143-159.
- Scharbert, J., Genesis 12–50 (NEB), Würzburg 1986.

- Schmid, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, L., *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*, in: Aejmelaeus, A., *The Traditional Prayer in the Psalms* (BZAW 167), Berlin / New York 1986, 121-297.
- Schmitt, H.-C., *Die nichtpriesterschriftliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), Berlin / New York 1980.
- Schweizer, H., *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation* (THLI 4 / I), Tübingen 1991.
- Seebass, H., *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition*, Gütersloh 1978.
- Seebass, H., *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Weimar, P., *Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung I: BN 23 (1984) 81-134.*
- Weimar, P., „Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!“. Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte: BN 119 / 120 (2003) 164-205.
- Weimar, P., *Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte*, in: Fassnacht, M. u.a. (Hg.), *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. FS Karl Löning (NTA NF 44)*, Münster 2003, 17-36.
- Westermann, C., *Genesis. 3.Teilband: Genesis 37-50 (BK I / 3)*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Zimmer, F., *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch (EHS.T 656)*, Frankfurt / M u.a. 1999.

Prof. Dr. Peter Weimar
Seminar für Exegese des Alten Testaments
48143 Münster, Johannisstraße 8-10
weimarat@uni-muenster.de

L'écriture d'Ex 2,1-10 en relation avec les rédactions des livres de la Genèse et de l'Exode

Bernard Gosse

Il est généralement souligné qu'Ex 2,1-10 correspond à une légende sur la naissance de Moïse, légende à rapprocher des récits de naissance d'autres grands personnages de l'histoire.¹

Ces études sont parfaitement justifiées, mais cela ne doit pas empêcher d'examiner comment Ex 2,1-10 se situe d'une part dans la continuité de la rédaction du livre de la Genèse, et d'autre part de voir comment ce même texte prépare la présentation du rôle de Moïse dans la suite du livre de l'Exode.

1) Ex 2,1-10 dans la continuité du livre de la Genèse.

a) La naissance de Moïse dans la continuité des naissances de l'histoire patriarcale.

Ex 2,2a: *wthr h 'šh wld bn*

Le verbe *hrh* fréquent dans le livre de la Genèse,² n'apparaît qu'une seule fois dans le livre de l'Exode en Ex 2,2, et une seule autre fois dans le Pentateuque en Nb 11,12, Moïse récusant d'avoir enfanté le peuple.³

Le verbe *yld* utilisé en parallèle à *hrh* en Ex 2,2, est très fréquent dans le livre de la Genèse et se rencontre dans le livre de l'Exode en 1,15.16.17.18.19.19.20.21 (naissance des hébreux); 2,2 (naissance de Moïse).22

¹ Voir récemment, Zlotnick-Sivan, Moses. Plutôt que le rapprochement avec la naissance de «Sargon of Agade (2296-2240 BC)», il privilégie celui avec la naissance de Cyrus (559-530). Ce changement correspond à la prise en compte de l'importance de l'époque perse dans la rédaction des textes bibliques. Les «plaies» d'Égypte constitueraient alors des allusions aux interventions des perses contre l'Égypte.

² *hrh*: Gn 4,1.17; 16,4.4.5; 19,36; 21,2; 25,21; 29,32.33.34.35; 30,5.7.17.19.23; 38,3.4.18; 49,26.

³ Ainsi la naissance de Moïse se situe dans la continuité de l'histoire patriarcale, mais avec lui commence une nouvelle histoire, celle du peuple d'Israël, dans laquelle la descendance familiale n'est plus l'élément fondamental. Nb 11,12 se situe dans la ligne d'Ex 4,22, où Israël est le premier né de Yahvé. Voir Achenbach, Vollendung 242.

(Sippora); 6,20.23.25 (Naissance de Moïse et Aaron et descendance d'Aaron);⁴ 21,4 (législatif).

Ainsi la naissance de Moïse est présentée dans la continuité de l'histoire patriarcale avec par exemple en Gn 29,32: «Léa conçut (*wthr*) et elle enfanta (*wltd*) un fils qu'elle appela Ruben, car dit-elle, 'Yahvé a vu ma détesse, maintenant mon mari m'aimera'.»

b) La naissance de Moïse dans la continuité du récit de la création

Ex 2,2ba: *wtr' 'tw ky twb hw'*

On peut relever *twb*: Ex 2,2; 3,8; 14,12; 18,9.17 et 42 attestations dans le livre de la Genèse. Mais il faut surtout prendre en compte l'usage du verbe *r'h s'*appliquant à *twb* en:

Gn 1,4: *wyr' 'lhyt 't h'wr ky twb*

Gn 1,10.12.18.21.25: *wyr' 'lhyt ky twb*

Ainsi la naissance de Moïse est présentée non seulement dans la continuité des naissances de l'histoire patriarcale, mais encore dans la suite du récit de la création.⁵

c) La naissance de Moïse dans la continuité de la remise en cause de la fécondité de la création par le déluge.

Il faut remarquer que le terme *tbh* ne se rencontre dans la Bible qu'en Ex 2,3–5 et Gn 6,14–9,18.⁶ Ce rapprochement entre la naissance de Moïse et le déluge, est confirmé par la remise en cause de la fécondité de la création par le déluge, et par l'intervention de Pharaon. On peut relever:

šrs: Gn 1,20.21; 7,21; 8,17; 9,7; Ex 1,7; 7,28.

prh: Gn 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 17,6.20; 26,22; 28,3; 35,11; 41,52; 47,27; 48,4; 49,22; Ex 1,7; 23,30.

Voir encore le verbe *rbh* en Gn 1,22; 9,7 et Ex 1,7. En Ex 1, Pharaon cherche à limiter la multiplication et la fécondité des fils d'Israël selon Ex

⁴ Römer, Buch 220: „Erst durch Texte wie Gen 17; Ex 2,23-25 und Ex 6,2-8 würde unverkennbar eine literarische Verbindungslinie zwischen der Patriarchen- und der Exodusüberlieferung gezogen“.

⁵ Il s'agit dans les deux cas des *twldwt*, voir Gn 2,4. Voir Hopkins, Stories 41, “The basic story of Genesis 1-12 is genealogical”.

⁶ *tbh*: Gn 6,14.14.15.16.16.18.19; 7,1.7.9.13.15.17.18.23; 8,1.4.6.9.9.10.13.16.19; 9,10.18; Ex 2,3.5.

1,7⁷: «Les fils d'Israël furent féconds (*prw*) et pullulèrent (*wyšršw*), ils devinrent de plus en plus nombreux (*wyrbw*) et puissants, au point que le pays en fut rempli». Cette perspective de fécondité se situe dans la continuité de Gn 1 mais également de Gn 9,7: «Pour vous, soyez féconds (*prw*), multipliez (*wrbw*), pullulez (*šršw*) sur la terre et la dominez».

En Gn 9,7 cet ordre qui reprend ceux de Yahvé au moment de la création, se situe après le passage par l'arche (*tbh*) qui a permis d'échapper au déluge grâce à Noé.

L'application de ces mêmes ordres par les Israélites en Ex 1,7 provoque la persécution de Pharaon. D'où la nécessité de l'intervention de Moïse qui pour commencer est lui-même sauvé des eaux⁸ par le moyen de l'arche (*tbh*).

2) Ex 2,1-10 et le déroulement du livre de l'Exode.

Du bord (*šph*) du Nil et des roseaux au bord (*šph*) de la mer des roseaux, et le rôle de la bouche (*šp*) de Moïse.

Ex 2,3bβ: *wtśm bswp 'l špt hy'r*

L'expression *špt hy'r* se rencontre dans la Bible en Gn 41,3.17; Ex 2,3; 7,15; Dn 12,5.5.⁹ Les expressions de Gn 41 concernent un songe de Pharaon au bord du Nil dans le cadre de l'histoire de Joseph.¹⁰

Dans le livre de l'Exode en Ex 2,3, Moïse est abandonné au bord du Nil. La rencontre avec Pharaon, avant la première plaie d'Egypte se situe également au bord du Nil, Ex 7,15: «Va, demain matin, trouver Pharaon, à l'heure où il se rend au bord du Nil (*špt hy'r*). Tu prendras en main le bâton qui s'est changé en serpent».

D'une façon plus générale dans le livre de l'Exode les usages du terme *y'wr* seréfèrent à la naissance puis à l'action de Moïse.

y'wr: Ex 1,22; 2,3.5.5; 4,9.9; 7,15.17.18.18.19.20.20.21.21.24.24. 25.28; 8,1.5.7; 17,5.

Les attestations de 1,22; 2,3.5.5 concernent les naissances des hébreux et plus particulièrement celle de Moïse. Les attestations de 7,15-25 se rapportent à

⁷ Gosse, Transitions. Ex 1,7 assure également la transition entre l'histoire patriarcale du livre de la Genèse, et l'histoire du peuple dans celui de l'Exode.

⁸ Ex 2,10b: *wtqr' šmw mšh wt'mr ky mn hmym mšythw*.

⁹ Even-Shoshan, Concordance 419, n 11-14; 28.29. Dans le livre de Daniel il doit également s'agir d'un moment décisif.

¹⁰ Histoire de Joseph. Sur les relations entre l'histoire de Joseph et l'Exode, voir Schmid, Josephsgeschichte.

la première plaie, l'eau changée en sang. Celles de 7,28 et 8,1-7 sont liées à la seconde plaie celle des grenouilles. Ces deux premières plaies prennent naissance au bord du Nil. La troisième plaie, celle des moustiques, se déclenche à partir de la poussière du sol. En 17,5 il est question du bâton qui a frappé le fleuve et en 4,9.9 de l'eau changée en sang, cette fois pour convaincre les Israélites.

Si l'expression *špt hy'r* renvoie à la naissance de Moïse, et au commencement de l'action de Moïse face à l'hostilité de Pharaon, le terme *šph* va servir de transition vers l'expression *špt hym* où va se situer l'action décisive. On notera *šph*: Ex 2,3; 6,12.30; 7,15; 14,30; 26,4.4.10.10; 28,26.32; 36,11.11.17.17; 39,19.23.

L'expression *špt hy'r* de 2,3 concerne la naissance de Moïse, et en 7,15 la première plaie au bord du Nil. Les emplois de *šph* en 6,12.30 se rapportent à la «parole» de Moïse, qui doit jouer un rôle décisif. L'expression *špt hym* de 14,30 renvoie à l'action décisive de la libération d'Égypte: «Ce jour-là, Yahvé sauva (יַשׁוּ) ¹¹ Israël des mains des Égyptiens, et Israël vit les Égyptiens morts au bord de la mer ('*špt hym*)». Les usages ultérieurs du terme *šph* en Ex 26ss, se rapportent à la construction du Temple en arrière fond de la perspective du récit de l'Exode, voir Ex 15,17.

Dans le récit de l'Exode le passage de l'expression *špt hy'r* à celle de *špt hym* s'opère en lien avec les emplois des termes *ym* et *swp*:

swp: Ex 2,3.5; 10,19; 13,18; 15,4.22; 23,31.

ym: 10,19.19; 13,18; 14,2-30; 15,1-22...

En 2,3 le terme *swp* est rapproché de l'expression *špt hy'r*. En 10,19 avec l'expression *ymh swp* et en 13,18 *ym swp*, les termes *ym* et *swp* se trouvent étroitement connectés. Si le terme *ym* joue un rôle important en Ex 14, l'expression *špt hym* de 14,30 est alors à situer dans la continuité de l'intrigue qui débute avec le *špt hy'r* de 2,3, et le *ym* de 14,30 ne peut que se référer à la mer des roseaux (*swp*) selon 10,19 et 13,18, voir l'usage de ce terme en 2,3. On remarquera encore les expressions *bym swp* en Ex 15,4 et *mym swp* en Ex 15,22.

¹¹ יַשׁוּ: Ex 2,17; 14,30.

On peut supposer une relation rédactionnelle avec le livre d'Isaïe, יַשׁ יַהְוָה. Voir Gosse, constitution 73-80.

En ce qui concerne des liens plus particuliers avec Is 34-35, on peut relever *zpt*: Ex 2,3; Is 34,9.9 sans autre attestation biblique; *gm*: Ex 2,3; Is 18,2; 35,7; Job 8,11 sans autre attestation biblique.

Ainsi dans le livre de l'Exode l'action de la libération d'Égypte commence au bord du Nil, *špt hy'r*, et l'action décisive se situe au bord de la mer *špt hym*, dans la continuité d'Ex 14,2: «Dis aux Israélites de rebrousser chemin et de camper devant Pi-Hahiroth, entre Migdol et la mer (*hym*), devant Baal-çephôn; vous camperez face à ce lieu, au bord de la mer». En 23,31 la mer des roseaux devient même la frontière sud d'Israël.

Summary

We must read Ex 2,2 in the continuity of the Patriarchal history, and of the narratives of the creation and of the flood. Ex 2,3 with the mentions of *špt hy'r* and *swp*, prepares the transition from the expression *špt hy'r* to the expression *špt hym* (14,30) identified to the *ym swp* (13,18).

Zusammenfassung

Wir müssen Ex 2,2 im Zusammenhang mit der Patriarchengeschichte und den Erzählungen von der Schöpfung und der Sintflut lesen. Ex 2,3 bereitet mit der Notiz *špt hy'r* und *swp* die Überleitung der Bezeichnung *špt hy'r* zum Ausdruck *špt hym* vor (14,30) und identifiziert dies mit *ym swp* (13,18).

Bibliographie

- Achenbach, R., Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, Wiesbaden 2003.
 Even-Shoshan, A., A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1989.
 Gosse, B., La constitution du corpus des écritures à l'époque perse, dans la continuité de la tradition biblique, Paris 2003.
 Gosse, B., Transitions rédactionnelles de l'histoire des clans à l'histoire des peuples en Ex 1,7; 2,24b: EstBib 51 (1993) 163-170.
 Hopkins, D., The First Stories of Genesis and the Rhythm of the generations, in: Dever, W.G. / Wright, J.E., The Echoes of many Texts, Atlanta 1997, 25-41.

- Römer, T., Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenscheidung“ im vierten Buch des Pentateuch, in: Gertz, J.-C. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin / New York 2002, 215-231.
- Schmid, K., Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: Gertz, J.-C. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin / New York 2002, 83-118.
- Zlotnick-Sivan, H., Moses the Persian? Exodus 2, the >Other< and Biblical >Mnemo-history<: ZAW 116 (2004) 189-205.

Bernard Gosse,
4 Résidence Opéra,
92160 Antony, France
gosse.bernard@wanadoo.fr

Only Six Plagues in the Priestly Narrative

Philippe Guillaume

If one includes the transformation of Aaron's stick into a dragon (Exod 7:9-12), the death of the Egyptian firstborn and the drowning of Pharaoh in the sea, Egypt was struck by more than ten plagues¹. As for the number of sources behind the plagues narrative (Exodus 7-12) and the number of plagues in each source, there is a bewildering array of scholarly opinions, since no consensus has been reached over the relation of the Plague narrative with the *Pessah* and *Massot* instructions (Exodus 12-13) and the Sea narrative (Exodus 14-15)².

The following suggests a new criterion to help isolating the Priestly narrative (P⁶) in Exodus.

Seven Priestly Plagues?

Properly speaking, P⁶ features signs and wonders rather than 'plagues'. William Propp attributes seven plagues to P because P 'evinces a marked penchant for sevens'³.

The *tannin* episode (Exod 7:8-13) is not widely considered as a plague, but Propp's analysis convincingly shows that there is no reason to exclude it: Flies and Pest are universally excluded from P⁶ but the Boils are widely accepted. This is paradoxical since Propp admits that the Boils episode features the greatest deviation from P's pattern. Nevertheless, Propp selects the Boils and adds the drowning of Egypt to reach seven Priestly signs.

A major difference sets the Boils episode apart from the other P signs: not only Moses is to act while Aaron is a mere helper, but the rod, 'a sure sign of P⁴' is not used. Propp explains away the difference by claiming that Aaron's hands must be free to cast ashes, although only Moses is to cast them in the air. Propp admits that Aaron's marginality is harder to understand⁵ and suggests that P may have found it unfitting for the priest-to-be Aaron to cause a defiling disease, or that Aaron and Moses' hands were all

¹ Propp, Exodus 317.

² Lemmelijn, Transformations.

³ Propp, Exodus 315.

⁴ Propp, Exodus 310; Blum, Studien.

⁵ Propp, Exodus 311.

required to obtain four fistfuls, which may represent the four compass points⁶. These are desperate attempts to save a seventh plague against all odds.

In fact, the Boils are not essential to establish the inferiority of the magicians since both the swallowing of their sticks by Aaron's dragon and their inability to produce gnats have already established it. The Boils do not belong to P, their striking parallel with Ezekiel 10 leads to postulate an Ezekielian redactor⁷.

Therefore, forcing a seventh plague into P^g's narrative misunderstands P's motives. Indeed, P has 'a marked penchant for sevens', but P^g's overall system is more elaborate than merely repeating a sevenish mantra. Sevens are reserved to creation and Gen 2:2 correctly reports that Elohim accomplished his work in seven days, although the LXX has wrongly reduced them to six days because the translators also misunderstood P^g's purpose. Seven expresses Creation and Re-creation (Genesis 7-9): after the flood it takes seven months to dry the land and make life possible again (LXX Gen 8:4.14). By contrast, P^g attributes number six to destructive episodes: the entire flood narrative extends over 36 weeks (6x6)⁸. Pharaoh is drowned with his 600 choice chariots (Exod. 14:7). The 600,000 Israelite men coming out of Egypt are equally marked for destruction as they will die in the desert instead of entering the land (Num. 14:29).

The plague narrative is another instance of destructive purification in P^g, and if numbers are significant, six plagues are more likely to make sense here than seven. In fact, this is what Propp discovers, and in spite of the fact that he is looking for seven plagues, he concedes that 'in P, there initially appear to be six'⁹: Dragons, Blood, Frogs, Gnats, Boils, and Firstborn.

Since the plague narrative corresponds to a Flood-like de-creation limited to Egypt¹⁰, P^g lists only six signs. Seven is reserved for creative acts.

Summary

William Propp identified six plagues belonging to the Priestly narrative in Exodus, but then he added an extra one to keep in line with P's predilection for sevens. I claim that six plagues are more likely because P reserves sevens for creative activities and uses number six or multiples of six for purification episodes like the Flood and the Plagues.

⁶ Propp, Exodus 331f.

⁷ Levenson, *Theology*; Ska, *sortie*; McKeating, *Ezekiel*; Gosse, *livre*; Kohn, *Prophet*.

⁸ Najm / Guillaume, *Calendar*.

⁹ Propp, Exodus 315.

¹⁰ Zevit, *Redaction*; Fretheim, *Plagues*

Zusammenfassung

William Propp nennt sechs Plagen, die sich in der Priesterschrift im Buch Exodus finden, aber dann fügt er eine weitere dazu, um der priesterschriftlichen Vorliebe für die Zahl sieben gerecht zu werden. Ich plädiere dafür, dass es doch sechs Plagen waren, weil die Priesterschrift sich die Sieben für die Schöpfungstätigkeit vorbehält, während die Zahl

Bibliographie

- Blum, E. Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin 1990.
- Fretheim, T.E., The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster: JBL 110 (1991), 385-396.
- Gosse, B., Le livre d'Ezéchiel et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque: BN 104 (2000) 20-22.
- Kohn, R.L., A Prophet like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah: ZAW 114 (2002), 236-54.
- Lemmelijn, B., Transformations in Biblical Studies: The Story of the History of Research into the "Plague Narrative" in Exod 7:14-11:10: JNSL 22 (1996), 117-127.
- Levenson, J.D., Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48 (HSM 10), Missoula 1976.
- McKeating, H., Ezekiel the "Prophet Like Moses"?: JSOT 61 (1994) 97-100.
- Najm, S. / Guillaume, P., Jubilee Calendar Rescued from the Flood: JHS 5 (2004) <<http://www.arts.ualberta.ca/JHS/abstracts-articles.html#A31>>.
- Propp, W.H.C., Exodus 1-18 (AB), New York 1998.
- Ska, J.L., La sortie d'Egypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique: Bib 60 (1979), 203-215.
- Zevit, Z., The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus: JQR 66 (1975-1976), 193-211.

Dr. Philippe Guillaume
 Old Testament
 Near East School of Theology
 B.P. 13-5780 Chouran
 Beyrouth Libanon

Phonological Subtext: (A Short Note On Isa 42,1-9

Markus Zehnder

A great deal has been said on Isa 42,1-9 in the past, as every student of the so-called Servant Songs knows.¹ And yet, there are still aspects of the text that seem to have been overlooked. Some of these aspects, all of which are related to the discussion about whether the Servant's task has a "national" or a "universal" scope, will be sketched briefly in this article.²

The first observation is of a phonological nature. Whoever reads verse 2 aloud can detect a somewhat surprising phonological double entendre or subtext: the three verbs used in this colon are phonologically reminiscent of three names, all belonging to the stories of the patriarchs, **יָצַחַק**, **עָשָׂו**, and **יִשְׁמַעֵאל**. Of course, the spelling of all three names deviates slightly from the spelling of the verbs used in our verse (**יָצַחַק**, **יָשָׂא**, **יִשְׁמַעֵי**); but this does not change the fact that, phonologically, the three names and the three verbal forms are very similar.

It is certainly not possible to prove that this double entendre was part of the original intention of the author of the verse; but since it cannot be excluded, it must be taken into consideration when pondering the question as to whether the Servant's mission was or was not "universal". Our verse offers support for the "universal" position, since on its underlying level as outlined above it possibly says: "not **יָצַחַק**, not **עָשָׂו**, not **יִשְׁמַעֵאל**". The message would then be approximately the following: not for the sake of the descendants of the patriarchs listed here, **יָצַחַק** / the Israelites, **עָשָׂו** / the Edomites³,

¹ Suffice it to mention the following recent commentaries and monographs: Elliger, Deuterocesaja; Goldingay, Isaiah; Grelot, poèmes; Grimm, Deuterocesaja; Hanson, Isaiah; Koole, Isaiah; Kraus, Evangelium; Motyer, Isaiah; Whybray, Isaiah.

The question whether Isa 42,1-9 has to be divided into smaller literary units is beyond the scope of this article. For the view that verses 1-9 can be read as belonging together see, e.g. Hanson, Isaiah; Koole, Isaiah; Motyer, Isaiah.

² I am grateful to Dr. John and Gloria Ben-Daniel (Jerusalem) and Drs. Torsten Uhlig (Cheltenham) for helpful comments on a draft of this article. – For the discussion on the "national" / "universal" scope of the passage, see, e.g., Davies, Destiny; North, Servant; Stamm, BERĪT.

³ It may well be that the Edomites are representative of the Transjordanian peoples in general.

and *ישמעאל* / the Arabs, has the Servant of the Lord been sent, at least not only or not specifically for them.⁴

If this – admittedly speculative – analysis is correct, two further questions arise: where is *אברהם*, and where is *יעקב* / *ישראל*?

The latter is obviously not mentioned in the text, neither on the surface nor hidden in another case of phonological double entendre. He is mentioned, however, in Isa 49,5-6, in both versions of the name, *יעקב* and *ישראל*. The text of Isa 49 says that it is actually part of the Servant's task to bring *יעקב* / *ישראל* back to his God, but it continues by claiming that the scope of the Servant's mission reaches beyond this "national" aim. This observation furthers the interpretation of Isa 42,1-9 in two respects. Firstly, it makes clear that the message of Isa 42,2a is "*not only יצחק, עשו, and ישמעאל*" rather than "*not יצחק, עשו, and ישמעאל*". And secondly, it makes clear that both texts, Isa 42,1-9 and Isa 49,1-5, have to be read in the light of each other.

What about *אברהם*? I suggest that he may be mentioned in a hidden way, like *יצחק*, *עשו*, and *ישמעאל*. Verse 6b β contains the phrase *לברית עם*; here again, as in verse 2, one may speculate that the phonological similarity of this phrase and the name *אברהם* is more than a mere accident. If this supposition is correct, then the following message can be detected: "*not יצחק, not עשו, not ישמעאל, but אברהם*", meaning that the scope of the Servant's mission covers *all* the descendants of *אברהם*. This in turn has to be understood in a very broad sense if the following phrase *לְאוֹר גּוֹיִם* in Isa 49,6 (as in 42,6!) is taken into consideration: not only Israelites, Arabs, and Edomites as the natural offspring of *אברהם* shall be the addressees of the Servant's work, but all those who - in the sense of Gen 12,3 – align themselves spiritually with *אברהם*.

It is also possible to understand the hidden reference to *אברהם* in Isa 42,6b in the following way, implying a parallelism between this patriarch's and the Servant's calling and mission: "I, the Lord, will make you, as / 'an' *אברהם*, a light for the nations". This would mean that the Servant will now be fulfilling the role of Abraham as the channel through which God's blessing flows to the world of the nations. According to this reading, the "*not יצחק, not עשו, not ישמעאל*" of verse 2 could be understood as saying that the

⁴ The surprising phonological congruence between the three verbal forms and the three patriarchal names may also convey the following message: not *יצחק*, not *עשו*, not *ישמעאל* is the person who is hinted at by the designations "my servant" and "my chosen one" in verse 1. The chosen one has rather to be identified with Jacob / Israel; see below.

scope of the Servant's mission is broader than the "mission" of the three respective patriarchs. One ought not, however, reckon with this line of interpretation at the expense of the one proposed first, since it is only with the first that the "nots" of Isa 42,2 receive the necessary positive complement.

There are some observations related to the literary context of the Servant Songs which corroborate the argument presented above.

In the literary context of the Servant Songs, **יְשָׁרְאֵל** / **יַעֲקֹב** is called himself the Lord's servant in several instances; see esp. Isa 41,8; 44,1-2.21; 48,20. In Isa 43,1 and 44,1-2 the author describes YHWH's relationship to his servant in terms that are highly reminiscent of similar descriptions in the Servant Songs, containing even direct lexical correspondences like the use of the roots **קרא**, **יצר**, **ברא**, and **בחר**. Therefore, the non-appearance of **יַעֲקֹב** / **יְשָׁרְאֵל** in the defining of the Servant's assignment can be explained by the partial identity of the Servant and **יַעֲקֹב** / **יְשָׁרְאֵל**.

אַבְרָהָם, like **יַעֲקֹב** / **יְשָׁרְאֵל**, also appears in the literary context of the Servant Songs, namely in Isa 51,2 as the father of the addressees. Most interestingly, in the continuation of the text (verses 4 and 5) the author introduces a number of motives that are fully congruent with important passages in the description of the Servant's mission: **תורה** will go forth (**תצא**) and **משפט** as a "light for the nations" (**לְאֹרֶת עַמִּים**); distant islands (**אֲיִים**) wait (**יַחֲלוּן**) for the Lord and his arm, who comes to judge (**יִשְׁפֹּט**) the peoples (**עַמִּים**). The closeness of this passage to Isa 42,1-9 is evident. In general terms, it lends additional support to the view that the concept of a worldwide mission embracing all the peoples and giving them a share in God's kingdom is connected with the name and the calling of **אַבְרָהָם**. More specifically, the qualification of those who listen to the message of the one who speaks in Isa 51,1-2 as children of **אַבְרָהָם** "their father" nicely squares with the suggestion that not only the natural offspring of **אַבְרָהָם**, the Israelites, the Edomites, and the Arabs, shall be the addressees of the Servant's work, but all those who align themselves spiritually with **אַבְרָהָם**.

An analogy to the phonologically sensitive interpretation proposed here can be seen in the understanding of both the name **אַבְרָהָם** and the first two words of the book of Genesis as hinting to the underlying theme of God's blessing, based on the parallel sequence of the consonants **ב** and **ר** in the root **ברך** on the one hand and the name **אַבְרָהָם** and the phrase **בְּרֵאשִׁית בָּרָא** on the other hand⁵.

⁵ See Wenham, Story 21.

The second observation is fully congruent with the results deduced from the first one.

The juxtaposition of *מִשְׁפָּט* and *תּוֹרָה* as found in verse 4 of Isa 42 may be compared to similar formulations in Num 15,16 and Isa 51,4. There are a total of 38 cases in which *מִשְׁפָּט* and *תּוֹרָה* are used in the same context of one or two verses in the Hebrew Bible, but Num 15,16 and Isa 51,4 come closest to Isa 42,4.⁶ The first of these two texts, Num 15,16, postulates that the rules concerning the sacrificial offerings apply equally to members of the people of Israel and to the *גוֹיִם*. The second text, Isa 51,4, is a little farther removed from Isa 42,4, in that the two nouns in question appear in the reversed order. On the other hand, as already mentioned, there are many lexical and topical contacts between Isa 51,4 and Isa 42,1-9 (especially verses 1.4.6), the most salient one being the parallelism of *לְאֹרֶן עֲמִים* (Isa 51,4) and *לְאֹרֶן גוֹיִם* (Isa 42,6). It is the phrase *לְאֹרֶן עֲמִים* which unequivocally endows the passage with a perspective that reaches beyond the people of Israel.⁷ Both Num 15,16 and Isa 51,4, then, point to contexts in which both Israelites and non-Israelites are referred to; it is appropriate to suggest that the same is true for Isa 42,4. Since the *גֵרִים* in the priestly law codes integrate themselves to a greater or lesser degree into the religious community of Israel, one may suppose that only such non-Israelites who are willing to identify to a certain degree with the fundamental religious tenets of Israel will profit from the Servant's work.

The third and last observation points the same way. The construct chain *יְשָׁבֵי הָאֶרֶץ* at the end of verse 7 must probably be understood as including not only Israelites, but also non-Israelites, since the metaphorical use of the noun *הָאֶרֶץ* very often has connotations which point beyond the sphere of Israel.⁸

⁶ It has to be admitted that there are several instances in which the sequence *מִשְׁפָּט / תּוֹרָה* is not related to non-Israelites; but in these cases, in contradistinction to Isa 42,4, the two nouns are combined with other nouns denoting "rule", "law" etc., like *חֹק*, *מִצְוָה*, *פְּקֻדֵי יְהוָה*, or *אִמְרַת יְהוָה* (see, e.g., Lev 26,46; Deut 33,10; 2Kgs 17,34, 37; Mal 3,22; Ezra 7,10; Ps 119, 43-45.51-54.61-63.84-86.91-93.108-110.149-151.163-166; Neh 9,13.29; 2Chr 19,10; 33,8; in Ps 37,30-31 the parallel noun is *חֻקֵּי*), or that the sequence appears in the reversed order (see, e.g., Deut 17,11; Hab 1,4; Pss 89,31; 119,20-30.51-52.136-137.163-164.174-175).

⁷ If one has to read *עֲמִים* in the first line of the verse Isa 51,4 instead of *עַמִּי* this perspective appears even more prominently.

⁸ See, e.g., 1Sam 2,9; Isa 5,20.30; 45,3; 47,5; 60,2; Nah 1,8; Pss 35,5; 88,13; 112,4; Job 5,14; 10,21; 12,22.25; 15,22.30; 17,12; 18,18; 20,26; 34,22; 37,19; Prov 2,13; Eccl 2,14; 6,4.

A glimpse at Ps 107 is specifically illuminating, since verse 10 provides the only other attestation of the construct chain **יְשָׁבֵי הַשָּׂדֶה** in the Hebrew Bible. In addition, both verse 10 and verse 14 of this psalm are connected with Isa 42,7 by the catchword **אֲסִיר** and the motif “liberation of the bound” respectively.⁹ The context of Ps 107,10.14 makes it clear that the primary referents of the phrase must be Israelites, since verse 11 speaks of their transgression of God’s commandment and verse 13 of their crying to the specific God of Israel, YHWH, rather than to “God” in general; verses 2 and 3 finally leave no doubt that at least in the first part of his poem the Psalmist is thinking of the Israelites. On the other hand, verse 15 – like verses 8, 21, and 31 – mentions the wonders that God has performed for **בְּנֵי אָדָם** in general. Thus, even if the primary referents of the phrase **יְשָׁבֵי הַשָּׂדֶה** may be Israelites, the overall view of the text widens so as to include all mankind.

The conclusion emerging from the observations adduced above is clear: Isa 42,1-9 envisions the scope of the Servant’s task as “universal” rather than “national”; all those waiting for help and being willing to align themselves with the God of Israel will be the direct beneficiaries of the Servant’s work.

Summary

It has been overlooked so far that the chain of Hebrew verbs used in Isa 42,2 possibly reminds the reader or – predominantly – the hearer of the patriarchal names Isaak, Esau, and Ishmael, whereas Abraham is hinted at in a similar hidden way in verse 6b. This does not in itself mean that the author(s) of Isa 42,1-9 chose the wording of verses 2 and 6 with the deliberate purpose to deliver a phonologically conditioned subtextual message, but the possibility of a double entendre cannot be ruled out with certainty.

According to this putative subtext, the Servant’s mission is not merely aimed at the descendants of Isaak, Esau, and Ishmael, but at all those who can be called the progeny of Abraham in the widest sense of the term. This “universal” outlook is supported by the juxtaposition of **מִשְׁפָּט** and **תּוֹרָה** on the one hand and the phrase **יְשָׁבֵי הַשָּׂדֶה** on the other, as an investigation of both features in the context of the Hebrew Bible shows.

Zusammenfassung

Bisher wurde übersehen, dass die Abfolge von hebräischen Verben in Jes 42,2 den Leser – bzw. eher: den Hörer – möglicherweise an die Namen der Patriarchen Isaak, Esau und Ismael erinnert; ein ähnlich hintergründiger Hinweis auf Abraham

⁹ Both elements are also found in Isa 61,1, which hints at the fact that this text is closely connected with the Servant Songs.

findet sich in V.6b. Dass heisst nicht, dass der / die Verfasser von Jes 42,1-9 die Verse 2 und 6 absichtlich mit dem Ziel verfasst haben, eine phonologisch begründete Zweitbotschaft zu vermitteln; aber die Möglichkeit des Vorliegens einer solchen Doppeldeutigkeit kann nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden.

Gemäss diesem zu vermutenden Subtext ist die Sendung des sogenannten Gottesknechts nicht nur auf die Nachkommen Isaaks, Esaus und Ismaels ausgerichtet, sondern auf alle, die im weitesten Sinn des Wortes als Nachkommen Abrahams bezeichnet werden können. Diese „universale“ Ausrichtung wird gestützt von der Nebeneinanderstellung von מִשְׁפַּחַת אֱבְרָהָם und אֱבְרָהָם einerseits und der Prase אֱבְרָהָם andererseits, wie eine Untersuchung der Verbindungen im weiteren Kontext der hebräischen Bibel zeigt.

Bibliographie

- Davies, G.I., The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah, in: Vermeylen, J., The Book of Isaiah (Hg.) (BETHL 81), Leuven 1989, 93-120.
- Elliger, K., Deuterocesaja (BKAT XI / 1), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Goldingay, J., Isaiah (NIBC 13), Peabody / MA 2001.
- Grelot, P., Les poèmes du Serviteur (Lectio Divina 103), Paris 1981.
- Grimm, W., Deuterocesaja (Calwer Bibelkommentare), Stuttgart 1990.
- Hanson, P.D., Isaiah 40-66 (Interpretation), Louisville / KY 1995.
- Koole, J.L., Isaiah III / 1 (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1997.
- Kraus, H.-J., Das Evangelium des unbekanntenen Propheten (Kleine biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Motyer, J.A., Isaiah (TOTC 18), Downers Grove / IL 1999.
- North, R., The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, Oxford / London ²1963 (1956).
- Stamm, J.J., BERÏT 'AM bei Deuterocesaja, in: Wolff, H.W. (Hg.), Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, München 1971, 510-524.
- Wenham, G.J., Story as Torah (Old Testament Studies), Edinburgh 2000.
- Whybray, R.N., Isaiah 40-66 (NCBC), Grand Rapids / London 1975.

PD Dr. habil. Markus Zehnder
 Mohrhaldenstrasse 164
 4125 Riehen
 Schweiz

Zu Jer 33,11

Wolfram Herrmann

Der Vers Jer 33,11 enthält in seinem Wortlaut, und damit auch das Verständnis betreffend, ein Problem, das es zu verifizieren gilt¹. Denn die Fassung des das Subjekt erweiternden Partizipialsatzes $\alpha\gamma^2$ differiert in der masoretischen und der sich auch auf die lateinische Wiedergabe auswirkenden griechischen Überlieferung³. Die Masora sagt תודה מבאים, hingegen lautet die griechische Version⁴ $\epsilon\iota\sigma\omicron\sigma\omicron\sigma\upsilon\varsigma \delta\omega\tilde{\rho}\alpha$ ⁵, entsprechend lateinisch (vox) portantium vota⁷.

Nun hat die Meinung weitgehend Akzeptanz gefunden, den Begriff תודה als Bekenntnis, Lob oder Dank bzw. Loblied, Danklied aufzufassen⁸. Wie aber im vorliegenden Falle die Übersetzung und Erklärung zu lauten haben, sofern darauf Bezug genommen wird, darüber besteht kein Konsens. Man findet in der Mehrzahl die Wiedergabe „Dankopfer“⁹, auf der anderen Seite „Lobopfer“¹⁰. Manche nehmen eine Mittelposition ein, indem sie beispielsweise äußern, in Jer 33,11 beinhalte תודה Lob und Dank in Wort und Tat¹¹, oder den Wortlaut wenden durch „... as they offer praise and thanksgiving ...“¹² Giesebrecht schrieb in der Übersetzung „Dankopfer“ und sprach in der Exegese von „Lobopfer“¹³.

¹ Vor Jahren gingen weder Klein, Commentary 284-309, noch Janzen, Studies, darauf ein, und noch bei Bogaert, Livre, bleibt es außer Betracht.

² Eine, vielleicht spätere, Resonanz fand die hier formulierte eschatologische Erwartung in Jer 17,26aßb.

³ Die Textstelle ist leider weder unter den Qumranfunden noch in der Vetus Latina nachgewiesen. – Die Differenz rückten bereits Carroll, Jeremiah, Keown u.a., Jeremiah 195f., und McKane, Comentary, ins Blickfeld.

⁴ 40,11.

⁵ Bzw. $\epsilon\iota\sigma\omicron\sigma\upsilon\varsigma$ oder $\omicron\sigma\omicron\sigma\upsilon\varsigma$.

⁶ Hauptzeugen dafür sind der Vaticanus und der Sinaiticus, davon abhängig mehrere Tochterübersetzungen.

⁷ Votum: Gelübde; (das gelobte) Opfer.

⁸ Vgl. Westermann, דה 674-682; Mayer, דה 455-458, 460-474.

⁹ Freedman, ירמיה – Jeremiah, und Brueggemann, Build, sagen lediglich ‘offerings’.

¹⁰ Duhm, Buch; Orelli, Prophet; Cornill, Buch; Lauck, Buch; Wambacq, Jeremias; Weiser, Buch; Bewer, Book; Hyatt / Hopper, Book.

¹¹ Keil, Prophet.

¹² Nicholson, Book.

¹³ Giesebrecht, Buch.

Angesichts dessen drängt sich die Frage auf, was denn an vorliegender Stelle das Substantiv תודה zum Ausdruck bringen wolle. Umbreit¹⁴ gebrauchte in seiner Übersetzung die Vokabel „Dank“, wozu er in der Erklärung ausführte, es würden wieder, heiße es hier, Danklieder auf die ewige Güte Gottes erschallen, weil das Land neue Belebung erfahre. Später verwies Giesebrecht¹⁵ darauf, in Jer 30,19 sei תודה der mündliche Dank, notabene in Dankliedern vorgetragen. Die Beobachtung gelte dann auch hier. Gestützt wird eine solche relativ frühe Stellungnahme durch die anderswo¹⁶ nachzuweisende Beobachtung, dass im Laufe der Zeit das Opfer durch Hymnen und erzählendes Bekennen in den Hintergrund gedrängt, wenn nicht gänzlich abgelöst wurde.

Diesem Prozess steht die Formulierung in der griechischen Version der Septuaginta und bei Theodotion entgegen. Bemerkenswerterweise fungiert als griechisches Äquivalent nicht θυσια oder ein dazugehöriges Synonym, sondern δωρον für eine absolut konkrete Gabe¹⁷. Das zu betonen schien offensichtlich notwendig, um jegliches Mißverständnis auszuschließen. Bedenkenswert bei solchen Erwägungen ist der Satz von Bertholet¹⁸: „Tatsache ist, dass selbst solche, die auf die Ausbildung der heiligen Literatur Einfluss gewannen, sich vom Gedanken der Unabänderlichkeit des äußeren Kultes nicht loszuringen vermochten“, der dabei auf Jes 33,11.18 verweist. Die Kodizes Alexandrinus und Marchalianus wendeten die Textpassage unter Rückgriff auf die appositionelle Zuordnung זבחה תודה¹⁹ δωρα αυσεως.

Die alten Übersetzer waren sich in ihrer Interpretation kaum einig, wie die Abweichungen in der Textüberlieferung erkennen lassen. Offensichtlich spielte die weitgehend akzeptierte Anwendung von תודה als Lobgesang oder ähnlich weiterhin seine Rolle. Man wird im Blick darauf schwerlich fehlgehen in der Vermutung, der fortschreitend vergeistigten Auffassung vom Opfer während der frühjüdischen Zeit sei in Jer 33,11 entgegengesteuert worden, indem die mehr und mehr Verbreitung findende griechische Übersetzung der kanonischen Literatur das Nomen תודה durch δωρον wiedergab und auf dem Wege eine gültige Auffassung davon vielleicht festlegen wollte. Denn es bestand die Hoffnung, einst würden Bedingungen eintreten, welche den althergebrachten Opferkult wieder ermöglichten. Die so dachten, vertraten allem Anschein nach die Meinung, es würde umso eher gemäß der dort

¹⁴ Umbreit, *Commentar*.

¹⁵ Umbreit, *Commentar*.

¹⁶ Siehe Jes 51,3b; Jer 30,19a; Ps 33,2; 42,5; 69,31; 95,2; 97,12; 100,4; 108,4; 147,7; Neh 12,27; vgl. auch 1Makk 4,24.55.

¹⁷ Condamin, *Livre*, gab dementsprechend den Begriff durch 'oblation' wieder.

¹⁸ Bertholet, *Theologie* 72.

¹⁹ Lv 7,13.15; 22,29; Ps 107,22; 116,17.

formulierten Erwartung gehandelt werden, wenn die Ankündigung dessen schon bei dem anerkannten Propheten des babylonischen Zeitalters zu lesen war.

Summary

The Greek version of the Septuagint as well as Theodotion render the noun תודה in Jer 33,11 by the plural of $\delta\omega\rho\upsilon\nu$, the Latin Vulgate, following this usage, by the plural of *votum*. Exegetically here a problem remained. The present author wants to confront the reader with a solution of it. In the face of the spreading spiritual apprehension of the sacrifice in course of time the Greek translation probably aimed at counteracting thereto, because the hope was alive the sacrificial cult would again be possible.

Zusammenfassung

Die griechische Version der Septuaginta und Theodotion geben das Nomen תודה in Jer 33,11 durch den Plural von $\delta\omega\rho\upsilon\nu$ wieder, die lateinische Vulgata, dieser Gepflogenheit folgend, von *votum*. Das dadurch gegebene exegetische Problem löst sich vermutlich durch die Überlegung, der sich durchsetzenden geistlichen Auffassung vom Opfer habe die griechische Übersetzung gegensteuern wollen, weil die Hoffnung bestand, der Opferkult würde wieder möglich sein.

Bibliographie

- Bertholet, A., *Biblische Theologie des Alten Testaments II: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tübingen ^{1/2}1911.
- Bewer, J.A., *The Book of Jeremiah II: Jeremiah, Chapters 26-52* (Harper's annotated Bible), New York 1952.
- Bogaert, P.-M. (Hg.), *Le Livre de Jérémie* (BETHL 54), Leuven ²1997.
- Brueggemann, W., *To Build, to Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52* (ITC), Michigan 1991.
- Carroll, R.P., *Jeremiah. A Commentary*, London 1986, 651-652.
- Condamin, A., *Le Livre de Jérémie* (EtB), Paris ³1936.
- Cornill, C.H., *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1905.
- Duhm, B., *Das Buch Jeremia* (KHC), Tübingen 1901.
- Freedman, H., ירמיה – *Jeremiah. Hebrew Text and English Translation*, London u.a. 1949 = Nachdruck 1985.
- Giesebrecht, F., *Das Buch Jeremia* (HK), Göttingen ²1907.
- Hyatt J.P. / Hopper, S.R., *The Book of Jeremiah* (IB), Abingdon 1956.
- Janzen, J.G., *Studies in the Text of Jeremiah*, Cambridge 1973.
- Keil, C.F., *Der Prophet Jeremia* (BC) Leipzig 1872.
- Keown, G.L. u.a., *Jeremiah 26-52* (WBC), Dallas 1995.
- Klein, W.C., *Commentary on Jeremiah* (AThR 45), New York (1963) 284-309.
- Lauck, W., *Das Buch Jeremias* (HBK), Freiburg / Br 1938.

- Mayer, G. u.a., יה in: ThWAT III, Stuttgart 1982, 455-474.
- McKane, W., A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah II (ICC), Edinburgh 1996.
- Nicholson, E.W., The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52 (CNEB), Cambridge 1975.
- Orelli, C. von, Der Prophet Jeremia (KK), München ³1905.
- Umbreit, F.W.C., Praktischer Commentar über den Jeremia, Hamburg 1842.
- Wambacq, B.N., Jeremias (BouT), Roermond 1957.
- Weiser, A., Das Buch Jeremia II (ATD), Göttingen ⁵1966.
- Westermann, C., יה, in: THAT I, München 1971, 674-682.

Prof. Dr. Wolfram Herrmann
Heinrich-Budde-Str. 21
D-04157 Leipzig

Smoking Out the Fire in Nahum ה' 14

Aron Pinker

The phrase *והבערתי בעשן רכבה* is usually translated “I will burn chariots with smoke.”¹ However, this translation can not be correct for two reasons: smoke can not burn down a chariot, and on the open spaces of a battlefield, where chariots were effectively used, there were no fires to burn a chariot. These facts were, perhaps, on the Targum’s mind when he translated our phrase, “I will burn your chariots with fire” (*ואדליק באשתא* *ורחיכך*). Yet, the MT has *עשן* not *אש*, “fire.” While *עשן* and *אש* occur sometimes as parallels in the HB (Gen. xv 17, 2 Sam. xxii 9, Isa. lxxv 5), it is clear that they are not interchangeable (Ex. xix 18). The Septuagint and Peshitta translations reflect a reading *רובך* (“thy multitude”). This does not eliminate the basic problem of smoke not being able to burn. The Vulgate offers a kind of compromise interpretation for our phrase, “and I will set on fire its chariots all the way to smoke” (*et succendam usque ad fumum quadrigas eius*). However, *ad fumum* does not properly reflect *בעשן*.

The Hiphil perfect 1st (singular) of *בער*, meaning “I have burned, consumed, put on fire,” occurs only here. In the Hebrew Bible *בער* is mostly used in this sense or the derived meaning, “eradicate, destroy, destruct.” Nowhere else is *בער* linked or even collocated with *עשן*. In the Hebrew Bible *עשן* is associated with the verbs *עלה* (Ex. xix 18, 2 Sam. xxii 9, Ps. xvii 9, Jud. xx 38, Jos. viii 20-21, Isa. xxxiv 10, Cant. iii 6), *מלא* (Isa. vi 4), *אבך* (Isa. ix 17), *בוא* (Isa. 14:31), *נרף* (Ps. lxxviii 3), *יצא* (Job. xli 12), *כלה* (Ps. xxxvii 20, cii 4), *מלח* (Isa. li 6), *סער* (Hos. xxxiii 3), all these verbs depict the gaseous nature of smoke. Some exegetes suggested emending *והבערתי* to *והעברתי*, “I will pass.” However, the act of “passing” chariot through smoke does not appear ominous enough, and *עשן* is nowhere else associated with the verb *עבר*. The emendation of *והבערתי* to *והעלתי*, “I will set, raise,” exploits the high frequency of *עלה* – *עשן* associations in the Hebrew Bible, but requires radical emendation of the MT verb. Neither of these emendations resolves the basic difficulty in the verse that is being discussed here.

Ibn Ezra seems to imply that the smoke, being the Lord’s anger, would be so hot that it will consume the chariots. A similar view holds Tanhum.

¹ Smith, Commentary 310.

He says, “The punishment is heavy as the blazing fire which burns with the smoke alone.”² Why then use smoke when fire could have better served? It is possible to say, “Where there is smoke, there is fire,” and Nahum alludes only to the very visible afar smoke. This approach was suggested by Kimchi, who explained our phrase “[I will burn its chariots] in a great fire whose smoke is seen at a distance.” Similarly, Metzudot says, “I will burn most of its chariots by raising smoke to heaven to indicate the enormity of the conflagration.”³ Abarbanel suggests that Nineveh’s vehicle of imperialism, chariotry, would be aptly burned till the smoke will rise to heaven.⁴ Bolle understands *בִּעֲשֵׁן הַבְּעֵרָתִי* as meaning “I will set to a fire that makes smoke.”⁵ These exegetes clearly realized the incongruity of the phrase under discussion, and tried to compromise by assuming that smoke implied the existence of fire. However, one may wonder why Nahum did not simply say *הַבְּעֵרָתִי בְּאֵשׁ רֶכְבָּה*. Indeed, some exegetes assumed that *עֵשֶׁן* is a corruption of *אֵשׁ*. However, the two words are orthographically very different. Most commentators seem to accept as self-obvious that smoke can burn.

It is tempting to assume that *בִּעֲשֵׁן רֶכְבָּה הַבְּעֵרָתִי* means, “I will destroy in a smoke screen its chariotry.” A screen of smoke that would have created panic in the chariotry, which was rushed to counter the attacker. Inside this smoke, the chariots would be destroyed, and its warriors would be killed. However, it is not clear whether smoke screens have been used at that time in warfare. Also, an analysis of Nineveh’s defensive strategy suggests that Nahum anticipated a fast moving cavalry force that would thwart Nineveh’s deployment plans.⁶ Such a force would not have been able to form an effective smoke screen.

Perhaps the original reading was *וְהִסְעֵרְתִּי בְּעֵשֶׁן רֶכְבָּה* (Hos. xxxiii 3), “I will twirl (storm-toss) as smoke their chariots.” Smith notes that some Hebrew manuscripts have *כְּעֵשֶׁן*.⁷ It is possible that in a densely written text the left part of the *ס* was mistakenly assumed as being part of the following *ע*, and the remainder interpreted as a *ב*. The emended phrase would perfectly describe the confusion that befell Nineveh’s chariotry. The appearance of

² Shy, Tanhum 198.

³ Mikraoth Gedoloth / Neviim Ahronim (Jerusalem: Schocken, 1959). Metzudot is the commentary of Yehiel Hillel Altshuler who lived in Prag and Galicia, in the 18th century. He completed the commentary begun by his father David Altshuler. The commentary was first published in 1753 and became quickly very popular because of its simplicity and clear language.

⁴ Abarbanel, Perush 269.

⁵ Bolle, Sefper 15.

⁶ Pinker, Nineveh’s.

⁷ Smith, Tanhum quotes *כְּעֵשֶׁן* as the MT (Shy, 198) 333.

the enemy, even if small in number, in front of the city gates would have completely choked up the exit of Nineveh's chariotry. In his vision (Nah. ii 5), Nahum saw the chariots rambling in the streets, from gate to gate, desperately trying to find a point of exit, to no avail. The term fully describes the situation as Kimchi described it in his commentary on Nah ii 5. He says, "The chariots could not exit the city to confront the enemy because they were more numerous and more valiant than they. Thus they ride in the city, its streets, confused and mad." It should also be noted that **והסער** was one of the Lord's agents of destruction (Ps. cxlviii 5, lxxxiii 16)

In summary, the minor emendation of **והבערתי** into **והסערתי** results in a text that is in full agreement with the *Sitz im Leben*. This emendation is justified by the collocation of **עשן** and **והסערתי** in the Hebrew Bible, its orthographical possibility in the square script (when closely written), the resultant good sense, and the removal of the ambiguity of smoke acting as fire.

Summary

It is suggested that in Nah. ii 14 **והבערתי** should be emended into **והסערתי**. This emendation is justified by the collocation of **עשן** and **והסערתי** in the Hebrew Bible, its orthographical possibility in the square script (when closely written), the resultant good sense, and the removal of the ambiguity of smoke acting as fire.

Zusammenfassung

Es wird vorgeschlagen, dass Nah 2,14 **והבערתי** in **והסערתי** zu verändern ist. Als Begründung kann man folgendes anführen: In der hebräischen Bibel werden **עשן** und **והסערתי** gewöhnlich neben einander gestellt. Bei enger Schreibweise kann es in der hebräischen Quadratschrift zu Verwechslungen kommen. Der Emendationsvorschlag ergibt einen guten Sinn und berücksichtigt die Mehrdeutigkeit, dass „qualmender Rauch“ zugleich ein Zeichen für Feuer ist.

Bibliographie

- Abarbanel, I., *Perush Abarbanel Hashalem*, Jerusalem: Mifalei Sepharim LeYetzu (year not provided), photostat of second edition (1641).
- Bolle, M., *Sepher Nahum*, in: *Tere Asar im Perush Daat Mikra*, II, Jerusalem 1970.
- Mikraoth Gedoloth / Neviim Ahronim, Jerusalem 1959. *Metzudot* is the commentary of Yehiel Hillel Altshuler who lived in Prag and Galicia, in the 18th century. He completed the commentary begun by his father David Altshuler. The commentary was first published in 1753 and became quickly very popular because of its simplicity and clear language.
- Pinker, A., *Nineveh's Defensive Strategy and Nahum 2-3*: ZAW (im Druck).

Shy, H., Tanhum Ha-Yerushalmi's Commentary on the Minor Prophets, Jerusalem 1991.

Smith, J.M.P., Commentary on the Book of Nahum, in: Smith, J.M.P. u.a., Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel (CIC), Edinburgh 1985, 265-363.

Dr. Aron Pinker
11519 Monticello Ave.
Silver Spring, MD 20902
USA
aron_pinker@hotmail.com

Die Asafpsalmen als Spiegel der Geschichte Israels

Überlegungen zur Komposition von Ps 73-83, Teil 2

Stefan Holtmann

II.3.5. Ps 78 und die reflektierte Klage in Ps 79 und 80

Die Ergebnisse der ersten Analyse legen es nahe, in einem zweiten Schritt die Volksklagepsalmen Ps 79 und 80 im Blick auf ihren Umgang mit Themen der Geschichte Israels zu untersuchen.

II.3.5.1. „Reflektierte“ Volksklage in Ps 79

Ps 79 lässt sich anhand der Fragen in V.5 (עֲרֵב-מוֹד) und V.10 (לְמוֹד) gliedern.

V.1a	Überschrift
V.1b-4	Klage
V.5-9	Bitte A
V.10-12	Bitte B
V.13	Bekennnis der Zuversicht

a. Struktur und Traditionen

Der Psalm beginnt in V.1b-4 mit der Schilderung des Rechtsbruchs, den die Völker (גוֹיִם V.1b) durch den Übergriff auf das Erbe (נַחֲלָה) Jhwhs vollzogen haben, da mit נַחֲלָה grundsätzlich ein dauerhafter Besitzanspruch verbunden ist.¹ Hier ist mit נַחֲלָה nicht nur der Tempel gemeint², sondern der Hinweis auf die hljn ist als „Überschrift“³ für die folgende Schilderung der

¹ Vgl. Wanke, נַחֲלָה 55ff. In der Hebräischen Bibel werden verschiedene Größen als נַחֲלָה bezeichnet. In Num und Jos erhält Israel Land als נַחֲלָה (vgl. Ps 78,55), bei Jer wird Palästina als Jhwhs נַחֲלָה (Jer 2,7; 12,14; 16,18; 50,11) bezeichnet. In Ez 44,28 wird Jhwh als Israels נַחֲלָה genannt, im dtn-dtr Sprachgebrauch hingegen wird Israel als Jhwhs נַחֲלָה bezeichnet, wobei dieser Besitzanspruch mit dem Exodus begründet wird (Wanke, נַחֲלָה 58).

² So Emmendorffer, Gott 151.

³ Für diese Deutung von נַחֲלָה spricht, dass in V.1 [...] בָּאוּ und [...] שָׂמוּ keinen Parallelismus bilden, sondern dass [...] בָּאוּ das erste Glied einer Kette von fünf Aussagen, jeweils beginnend mit einem Verb der 3. Person pl. AK, über das Handeln

Zerstörung von Tempel und Jerusalem sowie die Ermordung der Knechte aufzufassen.⁴ Das Tun der Feinde ist damit in seinem gesamten Ausmaß allein gegen Jhwh gerichtet.

V.5-9 wird durch die Frage nach der Dauer von Jhwhs Zürnen (אָנף) und dem Brennen seines Eifers (קְנָאוֹה) in V.5 eingeleitet. Wiederum kommt hier wie in Ps 74 und 77 die scheinbare Endgültigkeit des gegenwärtigen Zustandes zum Ausdruck (לְנִצָּח). In V.6-7 wird Jer 10,25 zitiert. Jhwh wird dazu aufgefordert, seinem Zorn eine andere Richtung zu geben, nämlich die der גֵּוִים (vgl. V.1).⁵ In V.8a wird Jhwh um das Nicht-Gedenken an die Sünden der „Väter“ gebeten. Gegenüber dem Eifer und Zorn wird nun in V.8b an Jhwhs Barmherzigkeit (רַחֲמִים) appelliert. Die Bitte um hilfreiches Einschreiten wird in V.9a eindringlich wiederholt (יִשְׁעֲנוּ / עֲזֹרָנוּ) und mit der Ehre des Namens Jhwhs כְּבוֹד־שִׁמְךָ begründet. V.9b korrespondiert V.8a, denn hier wird um Rettung und Sühnung der Sünden der gegenwärtigen Generation gebeten. Dabei wird erneut eine Begründung im Namen Jhwhs selbst für dieses Einschreiten gesehen.

In V.10-12 wird durch die לָמָּה-Frage deutlich, warum Jhwh um seiner selbst willen einschreiten soll, denn die Heiden stellen ihn in seinem Gott-Sein für Israel in Frage. Mit dem erneuten Hinweis auf das Blutvergießen an seinen Knechten (V.2f.10) und das Schmähen Jhwhs durch die Nachbarn (V.4.12) wird Jhwh zur öffentlichen Rache (V.10) und vollständigen Vergeltung (V.12) an den גֵּוִים aufgefordert. In V.13 mündet der Psalm in ein Bekenntnis der Zuversicht: „Aber wir sind dein Volk und die Schafe deiner Weide, wir werden dich in Ewigkeit rühmen, von Generation zur Generation werden wir deinen Ruhm erzählen.“ Die Knechte bezeichnen sich hier erstmals im Psalm als Volk, und wie in Ps 74,1 als צֶאֱן מִרְעִיתֶךָ.

b. Ps 79 und Ps 74 / 77

Vergleicht man Ps 79 insbesondere mit Ps 74, so fallen große Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede auf. Beide Psalmen begin-

der גֵּוִים in V.1-3 bildet. Auch die Selbstbezeichnung als עַבְדֶּיךָ spricht dafür, dass חֲלָה in diesem Kontext den Rechtsbruch auf das gesamte Tun der Feinde bezieht.

⁴ Vgl. Hossfeld / Zenger, Psalmen 448f.: „Der Psalm schildert die Todesmacht als ein wie in konzentrischen Wellen sich ausbreitendes Chaos (Ruinen- und Leichenfelder, Aasvögel und Raubtiere): vom Tempel über die Stadt Jerusalem hinweg in das Umland.“

⁵ Zu dieser Richtung der Abhängigkeit seitens Ps 79 siehe auch Emmendorffer, Gott 157f.; Hossfeld / Zenger, Psalmen 450. Demgegenüber geht Seybold, Psalmen 314f., davon aus, dass Jer 10 von Ps 79 abhängig sei.

nen mit der Schilderung dramatischer Szenen in und um den Tempel⁶ (74,1-11; 79,1-4) und appellieren dabei an Jhwhs Beziehung zu seiner נחלה (74,2; 79,1). Gemeinsam ist beiden Psalmen auch der Hinweis auf das Schmähen (חרפה / חרף) der Feinde (74,10.17.18.22; 79,4.12) und die Aufforderung an Jhwh, einzugreifen (74,22; 79,10-12).⁷

Ein Unterschied besteht darin, dass der Rückblick auf die Vorzeit (קדם), der in Ps 74,12-17 und 77,12-21 zentrale Bedeutung hat, in Ps 79 nicht vorkommt. Ein Rückbezug auf die Vergangenheit findet sich allerdings in V.8-9 mit der Bitte אל-תזכר (vgl. Ps 74,2) im Blick auf die Sünden der Vorfahren (V.8) und die eigenen Sünden (V.9). Hier wird also nicht auf Jhwhs Handeln an seinem Volk hingewiesen, sondern auf dessen Verfehlungen. In der Sicht der Geschichte steht Ps 79 damit in der Nähe von Ps 78. עון (Ps 79,8; Ps 78,38), חטאת (Ps 79,9; Ps 78,17.32), חטא und כפר (Ps 78,38; 79,9), sowie der Zusammenhang von Vorfahren und deren Kindern finden sich zudem auch in Ps 78.

Dieser „Geschichte Israels“ soll sich Jhwh anders als in Ps 74,2 gerade nicht zuwenden. Gegenüber den vorausgegangenen Klagepsalmen Ps 74 und 77 wird die geschehene und anhaltende Katastrophe in Ps 79 in neuer Weise reflektiert. An die Stelle der unbegreiflichen Wandlung Gottes gegenüber seinem Handeln der Vorzeit als Erklärungsmodell, tritt nun die Schuld / Sünde der Beter und ihrer Vorfahren. Die Gegenwart ist nicht beziehungslos zur früheren Geschichte, sondern der Eifer Jhwhs (קנאה Ps 79,5; Ps 78,58) hat seinen Grund im vorangegangenen Handeln seines Volkes. Eine Bezugnahme auf den Exodus ist im gesamten Psalm daher nicht zu finden.

c. Ps 79 als Fortführung von Ps 78

Die unter b. festgestellten Beziehungen in der Geschichtsdarstellung zwischen Ps 79 und Ps 78 werden noch deutlicher, wenn man den Hintergrund der Aussagen von Ps 79,1f. analysiert. Die Bezeichnung Jerusalems als „Steinhaufen“ (עיים) in V.1 findet sich zunächst in Mi 3,12, wird aber bereits in Jer 26,18 ausdrücklich zitiert. Ebenso lässt sich für die Schilderung der Gewalttaten in V.2 eine Parallele in Jer 7,33 finden.⁸ Vor

⁶ Wie oben zu Ps 79 festgestellt, weist auch Ps 74 eine öffnende Perspektive von dem Vorgehen des Feindes im Tempel hin zur Zerstörung weiterer Kultstätten im Land auf.

⁷ Vgl. dazu Hossfeld / Zenger, Psalmenauslegung 245f., die es wahrscheinlich machen, dass Ps 79 als Auslegung von Ps 74 zu begreifen ist.

⁸ Der gemeinsame Wortbestand besteht aus נחלה, מואבל, גזלה, עוף השמים, חית-ארץ (Ps 79,2) / בהמת-הארץ; vgl. auch Jer 16,4 und 19,7.

dem Hintergrund der weiteren Bezugnahmen auf Jer 10,25 in V.6-7 ist es auch im Blick auf das Zitat in V.1 wahrscheinlich, dass Jer 26,18 im Hintergrund zu sehen ist.⁹ Der Psalm setzt auf dem Hintergrund dieser Texte voraus, dass die Gegenwart als Erfüllung der Gerichtsbotschaft Jhwhs zu verstehen ist.

Für die Beziehung zu Ps 78 ist es allerdings aufschlussreich, dass die in V.1-2 zitierten Texte im Kontext der sogenannten Tempelrede (Jer 7 und 26) zu finden sind, d.h. eben dem Textbereich, der auch den Hintergrund von Ps 78,55ff. bildete. Gegenüber Ps 78 scheint sich hier daher die Ankündigung erfüllt zu haben, dass es Jerusalem und der Bevölkerung des Südreiches ähnlich ergehen werde, wie dem Nordreich und seinem Heiligtum. Ps 79 setzt damit den Fortgang der Geschichte über Ps 78,72 hinaus voraus, allerdings nicht im Sinne der sicheren Führung, sondern im Sinne des in Ps 78 vorausgesetzten Geschichtsschemas als Abfallsgeschichte.

Dieser Bogen lässt sich noch weiter zurückziehen. Der etwas unvermittelt anmutende Hinweis auf die Führung durch Mose und Aaron in Ps 77,21 bildet die Entsprechung zur Erwähnung Davids in Ps 78,70-72. Zeigte nun die Geschichtsdarstellung in Ps 78, dass die Führung durch Mose und Aaron die Israeliten, besonders das Nordreich, offenbar nicht am Abfall hinderte, so könnte Ps 79 das strahlende Bild Davids aus Ps 78 dahingehend kontrastieren, dass auch seine sichere Führung das Südreich nicht am Abfall hinderte.

d. Ertrag

Versteht man den Zusammenhang der Asafpsalmen versuchsweise als liturgischen Zusammenhang, so bildet Ps 79 die Antwort der in Ps 78 belehrten „Gemeinde“ auf die Rede des Einzelnen in Ps 78. Die Schilderung der Gewalttaten im Tempel, Jerusalem und in der Umgebung kontrastiert das offene Ende von Ps 78, bildet aber chronologisch gesehen die Fortsetzung der Geschichte. Das Bekenntnis der Schuld in V.8-9 füllt nun aber die Leerstelle, die zwischen der Erwählung des davidischen Königums und des Jerusalemer Tempels und der gegenwärtigen Zerstörung besteht. Jhwhs Hilfe, zu der er nach Ps 79 um seines Namens willen verpflichtet ist, würde die Kontinuität seines Handelns trotz des Abfalls bedeuten (vgl. Ps 78,32-39). Sie ist wiederum allein in seiner Barmherzigkeit begründet. Die Klage von Ps 79 lässt sich daher im Vergleich zu Ps 74 und 77 als an Ps 78 reflektierte Klage verstehen.

⁹ So auch Hossfeld / Zenger, Psalmen 447.

II.3.5.2. Ps 80: Volksklage für das Nordreich

Gegenüber den bisher untersuchten Volksklagen besteht die Besonderheit von Ps 80 darin, dass hier durch die Nennung von Josef (V.2), Efraim, Benjamin und Manasse (V.3) eindeutig der Untergang des Nordreichs beklagt wird.¹⁰ Die Gliederung des Psalms ergibt sich durch den Kehrvors in V.4.8.20, und dessen Abwandlung in V.17.¹¹

V.1	Überschrift
V.2-3	Bitte um Jhwhs Erscheinen
V.4	Kehrvors
V.5-7	Klage
V.8	Kehrvors
V.9-12	Geschichtsrückblick
V.13-14	Klage
V.15-18	Bitte / V.17 „negativer Kehrvors“
V.19	Versprechen / Lobgelübde
V.20	Kehrvors

a. Aufbau und Motive

Ps 80 beginnt in V.2 mit der Anrede an Jhwh als „Hirte Israels“, der zum Hören (אזן) aufgefordert wird. Die vier Imperative in V.2-3 (לכה / עוררה / האזינה / הופיעה) fordern von diesem Hirten sein selbstverständliches Tun ein. Dass der Hirte auf seine Herde hört (האזינה), sich präsent zeigt (הופיעה), seine Stärke für sie einsetzt (עוררה) und ihnen zur Hilfe kommt (לכה), sind essentielle Aufgaben des „Hirtenamtes“.

In V.5-7 wird nun aber vor diesem Hirten geklagt, dass er seine Rolle nicht erfüllt. Das Gebet¹² seines Volkes ruft seinen Zorn hervor.¹³ In V.6 wird die mangelnde Sorge bzw. das bewusste Peinigen des Hirten durch die schlechte Versorgung deutlich: „Du speisest sie mit Tränenbrot, mit Tränen tränkst du sie dreifach.“ In V.7 wird die Motivik des Hirten und seiner Herde verlassen und der eigentliche politische Hintergrund der Betenden sichtbar: sie sind zum Streitobjekt für ihre „Nachbarn“ (שכני) geworden.

Im folgenden Geschichtsrückblick V.9-12 wird diese Spannung zwischen der erwarteten und der tatsächlichen Amtsausübung des Hirten in Gestalt einer Allegorie ausgeführt. In V.9 steht ein Geschichtsaufriß im

¹⁰ Diese Stämmekombination, findet sich in Verbindung mit Juda bzw. Jerusalem in 1Chr 9,3; 2Chr 31,3 und 2Chr 34,9.

¹¹ Zur Gliederung vgl. Emmendorffer, Gott 125.

¹² Zur Bedeutung von תפלה als Bittgebet vgl. 1Kön 8,38.45.

¹³ עשן („entbrennen“) wird wie in Ps 74,1 als Ausdruck für das Zürnen zu verstehen sein.

Hintergrund, der die gesamte Geschichte Israels bis zur Existenz im Land auf die drei Elemente Herausführung, Vertilgung der Völker und Landgabe konzentriert. Eine ähnliche Konzentration der Geschichte fand sich bereits in Ps 78,52-55.¹⁴ Dies bildet aber nur die Vorgeschichte zu dem eigentlichen Zielpunkt in V.10-12. Hier wird die universale Ausdehnung des Weinstocks beschrieben, die den Erfolg des Gärtners veranschaulicht.¹⁵

Die folgende Klage in V.13-14 stellt den scharfen Kontrast zwischen dieser Heilsgeschichte und dem plötzlichen Wandel des Gärtners heraus. Durch sein „Einreißen der Mauern“ wird das Eindringen durch die Wildtiere überhaupt erst ermöglicht. Der Gärtner gibt seinen Weinstock also aktiv der Zerstörung preis. In diesem Kontrast liegt die Gemeinsamkeit der Beziehung zwischen Hirte und Herde, und Gärtner und Weinstock.

Es ist nicht sicher festzustellen, ob im Hintergrund von Ps 80,9-12 andere Texte wie Jes 5,1-7 oder Jer 2 stehen. Aufschlussreich ist es aber in jedem Fall, dass das Motiv des Weinstocks auch im Rahmen der prophetischen Gerichtsankündigung gegen Israel Verwendung findet.¹⁶

In V.15a wird angesichts dieses Kontrastes um die erneute Zuwendung Jhwhs zu seinem Weinstock gebeten, der in V.16 nochmals in Anbindung an V.9 in die Linie von Jhwhs früherem Geschichtshandeln (יָמִיךָ) gestellt wird. Mit V.16b.18 wird nun über den Weinstock, also das Volk, hinaus für einen einzelnen Menschen um Jhwhs Zuwendung gebeten: (V.18) „Deine Hand sei über dem Mann deiner Rechten, über dem Menschensohn, den du für dich großgezogen hast.“ Im Kontext des Psalms lässt es sich nicht feststellen, wer mit diesem Mann gemeint ist. Der Psalm mündet in das Versprechen, nicht von ihm zu weichen und seinen Namen anzurufen.

Der Kehrvers in V.4.8.15. (17.)²⁰ formuliert die Bitte um Wiederherstellung (הַשִּׁיבֵנוּ V.4.8.20) und Segen¹⁷ und Rettung. Die Abwandlung in V.15 benennt die Voraussetzung dieses Wendens (שׁוֹב hif.), die in Jhwhs Wendung (שׁוֹב) besteht. Der Wohnort Jhwhs ist nach V.15 wie bereits in Ps 74 im Himmel, d.h. nicht mehr in seinem Tempel. V.17 lässt sich durch פָּנִיךָ als Abwandlung des Kehrverses verstehen, wodurch zum Ausdruck kommt,

¹⁴ Vgl. dazu auch die Übereinstimmungen Ps 78,52 (נָשַׁע) und Ps 78,55 (גִּירָה גִּירָה). Zu נָשַׁע vgl. zudem Ex 15,17.

¹⁵ Westermann, Vergegenwärtigung 167f., hebt hier die beiden Richtungen der Ausbreitung als „Wachsen in die Tiefe“ und „Wachsen in die Weite“ hervor.

¹⁶ Eine Abhängigkeit von Jes 5,1-7 nimmt Emmendinger, Gott 140, an. Hier ist aber prinzipiell auf den Unterschied hinzuweisen, dass in Jes 5 von einem Weinberg (כַּרְם) die Rede ist.

¹⁷ „Lass dein Angesicht leuchten“ (הָאֵר פָּנֶיךָ) kann als Anspielung auf Num 6,25 verstanden werden.

dass die Kehrseite der Zuwendung zum Volk bzw. Weinstock in der Vernichtung der Feinde besteht.

b. Ps 80 im Zusammenhang

Ps 80 nimmt mehrere Tendenzen der vorhergehenden Psalmen auf. Zunächst bildet das Faktum eines Volksklagepsalms aus der Perspektive des Nordreiches eine Ergänzung zu Ps 79. An die große Geschichtsdarstellung von Ps 78 mit dem doppelten Ausgang von Nord- und Südreich schließt sich zunächst Ps 79 an, der einerseits die Geschichtsdarstellung erst vollendet, indem die Zerstörung Jerusalems zur Sprache kommt, andererseits zugleich das Unheil beklagt. In Ps 80 wird diese Klage nun aus der Perspektive des Nordreiches aufgenommen. Im Lichte dieser Doppelperspektive lässt sich auch die ungewöhnliche Differenzierung innerhalb der Wüstengeneration in Ps 77,16 erklären.

Dabei spricht die Verwendung von טוּג in Ps 80,19 im Zusammenhang dafür, dass auf der Ebene der Komposition in Ps 80 durchaus ein Bewusstsein für die Verfehlungen vorhanden ist, die dem Untergang vorausgingen, da mit טוּג in Ps 78,57 der Abfall der Söhne Efraims bezeichnet wird.

Der Kontext lässt auch den Versuch einer Deutung des namen- und geichtslosen „Menschensohnes“ in Ps 80,18 zu. Wie in Ps 77,21 Mose und Aaron und in Ps 78,70-72 David als menschliche Führungsgestalten erwähnt wurden, steht nun am Ende von Ps 80 die Fürbitte für eine Einzelperson, die aus dem Kollektiv des Volkes hervortritt. Es ist daher zu vermuten, dass im Zusammenhang der Asafpsalmen hier die Hoffnung auf eine neue Führungsgestalt zum Ausdruck kommt, die in der Tradition von Mose, Aaron und David steht.

Ein letzter Bogen, der bereits zu Ps 81 hinüberweist, wird durch das Motiv der Tränenspeise in V.6 sichtbar. An die Stelle des Engelsbrotens (לֶחֶם אַבִּירִים Ps 78,25) ist hier das Tränenbrot (לֶחֶם דְּמֹעָה) getreten (vgl. dann Ps 81,17).

c. Ertrag

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Ps 80 in der scharfen Entgegensetzung von Jhwhs gegenwärtigem und seinem früheren Handeln auf einer Ebene mit Ps 74 und Ps 77 liegt. Auf der Ebene der Komposition führt er die Klage des Südens aus der Perspektive des Nordens fort und fordert eine Wiederaufnahme der Versorgung und des Schutzes durch Jhwh. Darin kommt zum Ausdruck, dass der unerträgliche Gegensatz zwischen Jhwhs früherem und gegenwärtigem Handeln durch die Einsicht in eigene Schuld zwar verständlich (Ps 80,19), aber dennoch nicht leichter zu ertragen

ist. Durch den Kehrvers wird diese Bitte um neue Zuwendung eindringlich verstärkt.¹⁸

II.3.6. Ps 81: Gottes Geschichtsrückblick und Gebot

Die Einzeluntersuchungen sollen mit Ps 81 abgeschlossen werden. Im Ablauf der Asafpsalmen folgen mit Ps 75 und 81 jeweils Psalmen mit Gottesreden auf die Volksklagen Ps 74 und 79 / 80. Ps 81 hat hier eine besondere Bedeutung, da in ihm Gott selbst auf die Geschichte zurückblickt.¹⁹

Ps 81 lässt sich formal in zwei Abschnitte gliedern²⁰:

V.1	Überschrift
V.2-4.5-6b	Festaufruf mit Begründung
V.6c.7-17	Einleitung / Gottesrede

a. Der Festaufruf

In Ps 81 wird die Gottesrede durch den vorhergehenden Festaufruf in einen kultischen Zusammenhang gestellt.²¹ Begründet wird der Aufruf mit dem Hinweis auf die Gabe von einer Satzung (קָן) und Recht (מִשְׁפָּט). Zu fragen ist aber, ob קָן und מִשְׁפָּט auf den Festaufruf zurück zu beziehen sind, d.h. ob es eine Anordnung für Israel ist, so zu feiern²², oder aber, ob nicht

¹⁸ Im Anschluss an Westermann, Vergegenwärtigung 168f., lässt sich daher feststellen, dass in Ps 80 an der „Ganzheit der Geschichte“ trotz aller Negativerfahrungen festgehalten wird. Diese Ganzheit ist aber nach Ps 80 eine Ganzheit, die auf die positive Zuwendung zielt, welche nun eingefordert wird (vgl. zum positiven Fortgang auch Ps 78,32-39).

¹⁹ Eine formgeschichtliche Einordnung von Ps 81 ist problematisch. Eine enge Verwandtschaft ist zu Ps 50 und 95 als sogenannten „Festpsalmen“ festzustellen. Vgl. dazu Jeremias, Kultprophetie 125; Hossfeld / Zenger, Psalmen 469. Durch die Bezeichnung „Festpsalm“ kommt allerdings nur die kultische Rahmung durch 1–6b zum Ausdruck, nicht aber die Bedeutung der Gottesrede. Eher empfiehlt es sich daher, Ps 81 als „kultisch eingebundene Gottesrede“ zu bezeichnen.

²⁰ Gegen Hossfeld / Zenger, Psalmen 470, ist V.6ab noch zur Begründung des Festaufrufs zu ziehen. Hier wird die Reihe der Bikola noch fortgesetzt, hingegen ist V.6c als Einleitung der Gottesrede in der 1. Pers. sg. davon abzusetzen. Vgl. Kraus, Psalmen 727.

²¹ Die Diskussion, um welches Fest es sich in V.1-4 handelt, wird im Folgenden nicht weiter verfolgt. Wesentlich ist es, dass durch diesen Aufruf im Textzusammenhang selbst eine liturgische Wirklichkeit geschaffen wird, in die die Gottesrede eingebettet ist.

²² So Seybold, Psalmen 322: „[Sie [קָן und מִשְׁפָּט; S.H.] gebieten Festveranstaltungen (4) mit engagierter Beteiligung aller, mit Jubel- und Kultrufen (2), unter Einsatz der

V.5-6b gemeinsam auf das Folgende voraus verweisen. Das Schwergewicht des Psalms liegt auf der Gottesrede, deren Zentrum die Gebotsverkündigung ist, sodass es immerhin denkbar ist, dass הוּא in V.9 voraus verweist. Der Festaufruf wäre dann weiterhin durch חַק und מִשְׁפָּט begründet, allerdings in dem Sinn, dass die folgende Gebotsverkündigung Anlass des Festes ist.²³ In V.6 wird diese Verordnung (עֲדוּת) mit dem Exodusgeschehen in Verbindung gesetzt.

b. Die Gottesrede V.7-17

Die folgende Gottesrede nimmt diesen Zusammenhang auf, jedoch unter einem eigenartigen Vorzeichen in V.6c: „Eine Sprache / Stimme – nicht kannte ich sie – höre ich.“ Die folgende Gottesrede tritt damit unter das Vorzeichen der Neuheit.

Die Gottesrede in V.7-17 lässt sich in vier Abschnitte gliedern:

V.7-8	Geschichtsrückblick
V.9-11	Mahnung
V.12-13	Geschichtsrückblick
V.14-17	Konditionierte Zukunftsverheißung

Die Gottesrede beginnt in V.7-8 mit einem Geschichtsrückblick, in dem Jhwh auf sein Handeln im Exodusgeschehen und in der Wüstenzeit zurückblickt: „(V.7) Ich habe befreit seinen Nacken von der Last, seine Hände sind am Lastkorb vorübergekommen. (V.8) In (der) Not (Ps 77,3) hast du gerufen und ich habe dich erhört; und ich habe dir geantwortet im Versteck des Donners; ich habe dich geprüft am Wasser Meriba [Haderwasser]“. Das Exodusgeschehen wird hier als Befreiung aus dem Frondienst in Ägypten beschrieben.²⁴ In V.8 lassen sich Parallelen zu Ps 50,15 (קרא / צרה / חלץ)²⁵ feststellen, die sich allerdings nicht eindeutig auf die Exodus- und Wüsten-

Musikinstrumente (3) und in regelmäßiger kalendarischer Ansetzung in vierzehntägigem Rhythmus (bei Neumond und Vollmond, 4).“

²³ In diesem Fall wäre ein Blick auf Ex 15,25 durchaus anregend, da hier eine Verkündigung von חַק und מִשְׁפָּט im Zusammenhang mit dem Auszugsgeschehen stattfindet. Vgl. dazu Crüsemann, Tora 52f.

²⁴ Vgl. dazu סבלה in Ex 1,11; 2,11; 5,4; 5,5; 6,6; 6,7. Konkrete Anklänge an die Pentateuchüberlieferung lassen sich aber darüber hinaus nicht feststellen. Vgl. Hossfeld / Zenger, Psalmen 475.

²⁵ Setzt man mit Zenger, Psalm 82 277f., voraus, dass Ps 50 am Anfang der Asaf-Sammlung stand, wäre Ps 81,8 als ein Fall zu betrachten, an dem Jhwh bereits sein in Ps 50,15 zugesagtes Handeln erfüllt hat.

überlieferung beziehen lassen.²⁶ Erst V.8c lässt sich durch מריבה in Beziehung zur Überlieferung der Wüstenzeit setzen. Die alleinige Nennung von Meriba, die V.8c von der Parallele in Ps 95,8-9 unterscheidet, könnte durch die Knappheit des Stils bedingt sein. Zudem wird das Versuchen (בחן)²⁷ hier in eine Reihe mit den anderen Taten Jhwhs gestellt, d.h. er ist es, der sein Volk prüft und damit eigentlicher Urheber der Geschehens ist.²⁸ Der Abfall von Jhwh, der mit dem Stichwort Meriba verbunden ist, wird als letztes Glied dieser Kette daher in seiner Unverständlichkeit betont.

In V.9-11 folgt die Mahnung Jhwhs an sein Volk, die bereits in V.9 unter dem Vorzeichen dessen steht, was in V.12-13.14-17 ausgeführt wird: Entscheidend ist das Hören des Volkes, dem in V.10 allein das Gebot der Alleinverehrung Jhwhs²⁹ vermittelt wird, wobei die Selbstvorstellungsformel in V.11 beinahe wörtlich (עלה anstelle von יצא) Ex 20,2 / Dtn 5,6 zitiert.

Das Verständnis von V.11b ist umstritten, jedoch legt es sich in Verbindung mit V.17 nahe, das Füllen des Mundes als Speisung zu verstehen. Aus dem Nicht-Hören (V.12) bzw. Hören (V.14) ergeben sich die beiden Möglichkeiten, die im Folgenden geschildert werden. In V.12 entspricht dem Nicht-Hören die vollkommene Ablehnung Jhwhs und damit das Ende seiner Zuwendung. Das Gericht Jhwhs vollziehen die Menschen nach V.13 gerade darin, dass sie nach ihren eigenen Plänen wandeln (vgl. Jer 7,24). Diesem הלך wird in V.14 das dem Hören entsprechende הלך auf Gottes Wegen entgegengesetzt. Die Konsequenz dieses Verhaltens wäre die Zuwendung Jhwhs, die sich in seinem Handeln gegen die Feinde konkretisierte (V.15-16). In V.17 endet der Psalm mit dem Ausblick auf eine Speisung der Gemeinde mit bestem Weizen (Dtn 32,14) und „Honig aus dem Felsen“ (Dtn 32,13). Hier wird die Wüstenspeisung (Ps 78), die in Ps 80,6 in Tränenbrot und Tränenrank verkehrt wurde, fortgeführt.

²⁶ Im Bezug auf מריבה kann vermutet werden, dass Num 20 im Hintergrund steht, da Massa nicht genannt wird (vgl. aber auch Dtn 32,51; Ps 106,32).

²⁷ Das Verb בחן findet sich sonst nicht im Zusammenhang mit der Wüstenüberlieferung. Subjekt von בחן ist meist Jhwh, so auch im Zusammenhang seines Gerichts über Israel Jer 9,6. Dass Menschen als Subjekt Jhwh versuchen, findet sich durch בחן ausgedrückt nur in Mal 3,15. Eine Versuchung der Israeliten durch Gott findet sich in Ex 15,25 (נסה).

²⁸ Vgl. dazu Hossfeld / Zenger, Psalmen 475: „Die hiesige Konzentration auf Meriba entspricht der priesterlichen Sichtweise vom Wasserwunder, vgl. Num 20,13.24; (27,14); Dtn 32,51; Ps 106,32. Sollte der Psalmist Sperren gegen die Vorstellung haben, daß Israel Gott bei Massa geprüft hat?“

²⁹ Die Formulierungen in V.10 lassen sich nicht auf einen Text zurückführen. Weitere Belege finden sich z.B. in Dtn 32,12; Ps 44,2; Jer 5,19.

c. Ps 81 als Zielpunkt

Ps 81 setzt die Geschichtstheologie von Ps 78 voraus und will das angesprochene Volk zu einer Entscheidung führen. Der Geschichtsrückblick beginnt mit der Befreiungserfahrung in Ägypten und stellt ähnlich wie Ps 78 die Heilstaten Jhwhs in eine Reihe mit der „Prüfung“ des Volkes, deren Ergebnis aus Ps 78 bekannt ist. Die wenigen Punkte genügen daher, um im Kontext die gesamte Ambivalenz der gemeinsamen Geschichte in Erinnerung zu rufen. Die anfängliche Erhörung des Rufens aus der Not in V.7-8 wird in der als Not (צרה) Ps 77,3) geschilderten Gegenwart des Kontextes erneut eingefordert.³⁰

Das angekündigte Gebot besteht letztlich „nur“ in Jhwhs Forderung der Alleinverehrung. Auch hier lässt sich aber eine Parallele zum Kontext ziehen. In Ps 78 wird die Geschichte Israels als Geschichte des Abfalls vom Gebot geschildert, wobei der Inhalt des Gebotes im Psalm nicht inhaltlich ausgeführt wird. Versucht man aber aus den geschilderten Situationen des Abfalls auf das vorausgesetzte Gebot zu schließen, so fällt auf, dass der Abfall der Israeliten darin besteht, dass sie Jhwhs Macht misstrauen bzw. sich Götzen zuwenden. Die Geschichtsdarstellung erklärt sich folglich als Geschichte des Nicht-Hörens (Ps 81,9.12-13) auf den Gott, der allein verehrt sein will (V.11) und dessen Macht zur Befreiung und Versorgung (V.11) misstraut wird. Ein Hören auf ihn und sein Gebot würde die Wandlung der Situation durch die Befreiung von den Feinden (Ps 81,15; Ps 74,4ff.), die „Bekehrung“ der Verächter Jhwhs (Ps 81,16; vgl. Ps 74,10; 79,10.12) und eine erneute Versorgung (Ps 81,17; vgl. Ps 78,15-16.23-28) im Kontrast zur schlechten Versorgung der Gegenwart (Ps 80,6) bewirken. Die Voraussetzung, dass das Volk von Feinden bedroht ist, wird im Psalm selbst nicht ausgesprochen, sie überrascht aber im Zusammenhang als Reaktion auf die vorangegangene Klage nicht.

Die kultische Einbindung des Psalms in V.1-4 lässt im Zusammenhang der Asafpsalmen die in Ps 80 erforderte Erscheinung Wirklichkeit werden. Der Psalm führt damit in die Entscheidungssituation, die die zwei Möglichkeiten der Geschichte aufzeigt.

³⁰ Vgl. dazu auch die geschilderte Gottesferne in Ps 74 und 77.

III.1. Die Einbettung in den Gesamtzusammenhang der Asafpsalmen

Die vorliegende Untersuchung ergab, dass die Zusammenstellung der Psalmen 74; 77; 78; 79; 80 und 81 als eine durchgehende Geschichtskonzeption zu verstehen ist. Die weiteren Asafpsalmen fügen sich in diesen Zusammenhang ein und verdeutlichen das theologische Kernproblem, welches in der Sammlung verarbeitet wird. Es geht in dieser Sammlung um das Gottesbild Israels: Erweist sich Jhwh weiterhin als der mächtige Exodusgott, der sein Volk führt und Gerechtigkeit gegenüber den tobenden Völkern schafft? In Ps 73 wird die Anfechtung des Beters durch das Wohlergehen der Frevler (רשעים) programmatisch an den Anfang der Sammlung gesetzt. Dieser Psalm, der durch V.1 in die Perspektive des gesamten Volkes gestellt wird, mündet in die Gewissheit, dass Jhwh den רשעים dennoch ein Ende bereitet. In Ps 74,18-23 wird deutlich, dass mit den רשעים die Völker gemeint sind. Ihr sichtbarer Sieg über Jhwhs „Herde“ greift Jhwh selbst an und scheint Ausdruck seiner Depotenzierung zu sein. Auf diese Klage „antwortet“ Ps 75.³¹ Das Gotteswort in V.3-4 betont, dass Jhwh sein Gericht zu dem von ihm bestimmten Zeitpunkt halten wird. Er erweist gerade dadurch seine Souveränität, dass er sich den Zeitpunkt des Eingreifens vorbehält. In V.5-10 wird dieses Gotteswort wiederum von einem Einzelnen als Warnung an die Frevler ausgelegt.³² Ps 76 lässt sich sodann als „Vision der Erfüllung“³³ dieses Gotteswortes verstehen.³⁴ Dass die Erfüllung aber in der Gegenwart noch aussteht, wird in dem Klagepsalm Ps 77

³¹ Siehe Zenger, Psalm 82 283.

³² Die Abgrenzung des Gotteswortes ist umstritten. Zwischen V.4 und V.5 findet kein Personenwechsel statt. Unstrittig ist nur, dass in V.8-10 nicht mehr Jhwh das Subjekt der Rede sein kann, jedoch erneut in V.11 nur Jhwh reden kann. Die Abgrenzung, die Koenen, Gottesworte, 19, vornimmt, indem er die Gottesrede in V.3-7 sieht, überzeugt nicht, da V.7 und V.8 durch die parallele Struktur (eingeleitet durch כִּי) gemeinsam die Begründung für die Ermahnung in V.5-6 bilden. Liest man in V.7 הריים als Infinitiv hif. von רים (so auch Hossfeld / Zenger, Psalmen, 374), würden in V.7 bestimmte Möglichkeiten der Erhöhung ausgeschlossen, und die Fähigkeit der Erhöhung und Erniedrigung würde in V.8 allein Jhwh zugeschrieben. Plausibel ist die Lösung von Hossfeld / Zenger, Psalmen, 375f., die Gottesrede in V.3f.11 und eine Menschenrede in V.5-10 zu sehen. Dafür spricht der Gegensatz zwischen dem „Ich“ und den Toren und Frevlern, der in V.5 und durch das ו-adversativum in V.10 deutlich wird.

³³ Vgl. Zenger, Psalm 82 283.

³⁴ Seybold, „Wir“ 146, weist im Blick auf Ps 76 zutreffend auf die zeitliche Distanz zu dem berichteten Geschehen hin.

deutlich. Ps 78 als Mitte der Asafpsalmen bildet die Erklärung für das gegenwärtige Unheil aus der Geschichte Israels. Das Volk wird auf die erneute Klage in Ps 79 / 80 hin in Ps 81 definitiv vor die Entscheidung zwischen Jhwh und fremden Göttern gestellt. In Ps 82 folgt (vgl. Ps 76) die visionäre Ausgestaltung der Voraussetzung des Gebotes in Ps 81: „Der scheinbare Verlierergott JHWH ist eigentlich der einzig wahre Gott; er löst sogar das ganze Pantheon ab.“³⁵ Die abschließende Klage Ps 83 als Abschluss der Asafpsalmen fordert Jhwh erneut dazu auf, auf der politischen Ebene Israels Feinde (und damit zugleich Jhwhs Feinde) wie bereits in der Richterzeit zu besiegen. Die Komposition kann daher als Klagekomposition bezeichnet werden, in der die Zuwendung Jhwhs als noch ausstehend vorausgesetzt wird. In Ps 74,1; 77,21; 78,52.70; 79,13 und 80,2 durchzieht das Motiv der Herde (צֹאן) die Asafpsalmen.³⁶ Die Gemeinde weiß sich weiter unter Jhwhs Führung und erwartet von ihm damals wie heute die Führung durch Meeres- und Völkerchaos.³⁷

III.2. Geschichte Israels in den Asafpsalmen

Am Beispiel der Asafpsalmen lässt sich zeigen, dass in dem Psalter eigenständige und wertvolle „Spiegelbilder der Geschichte Israels“ zu finden sind. Besonders die Geschichtsdarstellung von Ps 78 bildet ein Beispiel dafür, wie vorliegende Überlieferungen produktiv verarbeitet und gedeutet wurden. In 72 Versen werden die zentralen Ereignisse der Volksgeschichte rekapituliert und mit einer eindeutigen Botschaft für die Gegenwart verbunden. Geschichte Israels ist die Geschichte von Jhwhs Handeln an Israel und Israels Reaktion auf dieses erfahrene Handeln Jhwhs. Die theologische Pointe besteht darin, dass es Jhwh ist, der sein Volk straft und ihm daher, wenn auch negativ, zugewandt bleibt. Andere Götter oder andere Völker zählen in dieser Geschichte nicht zu den Handelnden. Mit dieser Kernaussage tritt der Psalm in ein Gespräch mit seinen Nachbarspsalmen ein. Die in Ps 74 und 77 beklagte Gottesferne und der Bruch in Jhwhs Handeln haben ihren Grund allein in dem Abfall des Volkes. Die Vorzeit (קָדָם) wird in Ps 78 nicht zur Heilszeit, die der Gegenwart beziehungslos gegenübersteht, erklärt, sondern

³⁵ Zenger, Psalm 82 288.

³⁶ Siehe auch רעה in Ps 78,71.72 und 80,2.

³⁷ Beachtenswert ist hier die Parallelität in der Mythisierung des Exodusgeschehen und der gegenwärtigen Durchsetzung von Jhwhs Herrschaft in Ps 82. Auf der mythischen Ebene wird das vorweggenommen, was in der Gegenwart noch aussteht. Der eigentliche Kampf ist damit aber schon geschehen, lediglich die Umsetzung gegen die „Günstlinge“ der Götter auf Erden steht noch aus.

sie ist bereits Abfallszeit und erklärt damit den geschehenen Untergang beider Reiche. Die Trennung der Gegenwart und der Vorzeit wird auf diese Weise aufgehoben. Trotz allem besteht aber Hoffnung in der Gegenwart, denn Jhwhs Macht ist mit seiner Barmherzigkeit verbunden (Ps 78,32-39). Die Klage des Volkes kommt daher nicht zum Abbruch, sondern wird „nach“ Ps 78 fortgeführt. Diese Auseinandersetzung unterschiedlicher Geschichtskonzepte macht den spannungsvollen Zusammenhang der Asafpsalmen aus. Anhand der Beziehung von Ps 79 zu Ps 78 konnte die Beobachtung gemacht werden, dass der Volksklagepsalm Ps 79 im jetzigen Kontext die Geschichtsdarstellung von Ps 78 fortführt. Psalmen unterschiedlicher Gattungen ergänzen hier einander und münden daher in eine Reflexionsbewegung über die Geschichte Israels und den Gott, der in dieser Geschichte begegnet, ein.

Setzt man die von den Asafpsalmen vorausgesetzte Situation der Tempelzerstörung voraus, so lässt sich feststellen, dass das Erzählen von Geschichte hier die Nähe Gottes konstituiert, die als kultische Präsenz Jhwhs im Tempel nicht mehr erfahren wird.³⁸ In Ps 81 kommt es daher literarisch vermittelt zur erneuten Begegnung mit Jhwh, der sich programmatisch als Gott der Geschichte Israels vorstellt, und die Entscheidung darüber herbeiführen will, ob Geschichte Israels weiterhin Geschichte unter der Leitung Jhwhs sein wird, oder ob sie nach den eigenen Plänen der Menschen verlaufen wird. In der Geschichte wird der Anspruch Jhwhs erfahren, allein diese Geschichte zu lenken.

Summary

The second part of the study unfolds that the psalms 79 / 80 can be read as „reflected“ lamentations. In Ps 81 the climax of the composition is reached: jhwh demands the decision of his people. Finally it is shown that the psalms of asaph can be read as a highly reflected theological composition.

³⁸ Die Situation, die von der Asafsammlung auf der literarischen Ebene vorausgesetzt ist, muss von der historischen Situation, in der die Sammlung entstanden ist, unterschieden werden. Insbesondere Ps 78 spricht dafür, dass die Sammlung in nachexilischer Zeit anzusetzen ist. Damit ist allerdings noch nichts über das Alter der Einzeltexte ausgesagt. Nachdem sich herausgestellt hat, dass in den einzelnen Psalmen ältere Traditionen eingebunden werden, kann man mit gutem Grund davon ausgehen, dass ältere Psalmen, Psalmteile oder Gattungsmuster vorlagen, die hier aufgenommen und damit ebenfalls interpretiert wurden.

Zusammenfassung

Der zweite Teil dieser Studie setzt mit Beobachtungen zu Ps 79 und 80 als „reflektierten“ Klagen ein. Mit Ps 81 wird der Höhepunkt der Komposition erreicht: in der Gottesrede fordert Jhwh von seinem Volk die Entscheidung. Abschließende Überlegungen zum Gesamtzusammenhang der Komposition stellen deren theologisches Profil heraus.

Bibliographie

Aufgenommen sind die Titel, die nicht im ersten Teil des Aufsatzes zitiert wurden.

- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmenauslegung im Psalter, in: Kratz, R.G. u.a. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift (BZAW 300), Berlin u.a. 2000, 237-257.
- Jeremias, J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn 1970.
- Koenen, K., Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThSt 30), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Seybold, K., Das „Wir“ in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Psalmgruppe, in: Seybold, K. / Zenger, E., Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg u.a. ²1995, 143-155.
- Wanke, G., נחלה, in: THAT 2, ⁵1995, 55-59.
- Westermann, C., Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen, in: Westermann, C., Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen ⁶1983, 165-194.
- Zenger, E., Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: Janowski, B. / Köckert, M. (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Gütersloh 1999, 272-292.

Stefan Holtmann
Westfälische Wilhelms-Universität
Universitätsstr. 13-17
D-48143 Münster - Email: sholtmann@web.de

[Ow ja!]
↓

Il est seigneur sur les nations

|| Etude structurelle du psaume 110

Pierre Auffret

Sur la structure littéraire du Ps 110 nous avons risqué une note en 1982¹, mais Girard a fait douze ans après une autre proposition, des plus intéressantes². Pour nous en tenir aux indices les plus clairs, nous voyions autour de 4a s'ordonner concentriquement³ d'abord 1b-3 (1bcd + 2-3) et 4b-5a (4bcd + 5a), puis 1a et 5b-7, les récurrences de *seigneur* en 1a et de *droite* en 1bcd se cumulant en 5a, et celles de *jour* en 2-3 et *roi* en 4bcd se cumulant en 5b-7, ce qu'on peut présenter dans le tableau suivant (où les petites CAPITALES indiquent ce qui se rapporte à YHWH):

1a	<i>mon seigneur</i>		
x			
	1bcd [1b-2]	<i>A MA DROITE</i>	2-3 [3] <i>au jour de ton ...</i>
4a [4ab]			
	4bcd [4cd]	<i>ROI de Justice</i>	5a <i>Le SEIGNEUR</i> <i>sur ta droite</i>
x			
5b-7	<i>AU JOUR DE SON ...</i> <i>les rois</i>		

Il aurait certainement mieux valu mettre en correspondance avec 1a non seulement 4a, mais avec 4b, l'ensemble de l'introduction de 4ab répondant à celle de 1a. Mieux valu aussi rattacher 2 à 1bcd, un thème nouveau étant abordé en 3. Nous portons ces ajustements entre crochets sur le tableau ci-dessus. Nous avons distingué 5a de 5b-7, comme, nous allons le voir, le fera Girard lui-même. Nous changerons d'avis sur ce point également, mais nous ne pouvons pas ici, dans sa présentation, corriger plus avant notre première proposition. Quant à Girard, il distingue 1-2, 3, 4-5a et 5b-7 les voyant, du point de vue strictement structurel⁴, se répondre en parallèle (1-2 + 3 // 4-5a + 5b-7). Les différences sont assez importantes entre ces deux

¹ Pierre Auffret, Note.

² Marc Girard, Psaumes 160-169.

³ Nous adoptons ici la numérotation de la traduction de Girard que nous allons utiliser ci-dessous.

⁴ Quand il propose (163-4) un agencement en chiasme (voir les deuxième et troisième tableaux dans les pages susdites), il précise que c'est «surtout du point de vue morphocritique».

propositions pour justifier une remise sur le métier. Nous considérerons successivement les structures partielles, ce qui nous amènera à considérer la structure d'ensemble en tenant compte des précédentes.

La première unité, 1-2⁵, respecte la structure que montrera la disposition suivante:

1a	Déclaration de YHWH à mon Seigneur (le roi):		
1b	«Assieds-toi à ma droite,		
1c	jusqu'à ce que j'aie placé <i>tes ennemis</i>		
1d	(en) escabeau pour tes pieds.»		
2a	Le bâton-étendu de ta force,		
2b	il (l')enverra, YHWH, (à partir) de Sion:		
2c	piétine l'intestin de <i>tes ennemis</i>		

Nous lisons une symétrie concentrique en 1-2b avec en 2c un rappel de son centre. Ce rappel est indiqué par la récurrence de *tes ennemis* et par le rapprochement de sens entre les pieds et le piétinement (la racine étant différente en hébreu). Les termes extrêmes de la symétrie concentrique sont indiqués par la récurrence de *YHWH*. Autour du centre 1cd deux mots se réfèrent au pouvoir royal: *s'asseoir* et *bâton-étendu*, le premier nous référant au trône, le second désignant le sceptre. La session est accordée par YHWH tout comme le bâton est envoyé par lui.

La deuxième unité en 3, quoi qu'il en soit de sa brièveté, présente une structure assez complexe⁶ que nous commencerons par présenter comme ceci:

3ab	Ton peuple (...) générosités	au (b) jour de	[temps]
		+ ton enfantement ⁶ ,	
3c	dans (b) les splendeurs	du lieu-saint.	[lieu]
3dα		De (mn) l'utérus	[lieu]
		de (mn) l'Aurore	[temps]
3dβe	(...) pour toi une rosée: (...)	+ ta naissance ⁶ .	

Dans les deux lignes centrales il est question du lieu de la naissance, soit le lieu saint (où *naît* le roi en tant que roi lors de son couronnement) et l'utérus, le premier étant précédé de la mention de ses splendeurs. Dans les deux premières et les deux dernières lignes il est question par contre du

⁵ Girard, Psaumes 165, n'y voit qu'une inclusion avec *YHWH* et *tes ennemis* (ajoutant l'idée de piétinement en 2cd et 2c). Mais nous partageons sa perception de 1-2 comme unité. Il ne convient pas de rattacher 2 à 3 comme nous le faisons précédemment. On va voir en effet la structure propre tant de 1-2 que de 3.

⁶ Girard, Psaumes 165, n'y voit que la correspondance entre *enfantement* et *naissance*. Il ne convient pas, nous l'avons déjà dit, de rattacher 3 à 2, les structures propres de 1-2 et de 3 montrent que telle est la distinction à faire.

moment, soit le *jour*, et plus précisément *l'aurore*, ces deux données étant chacune suivie par l'un des termes de la paire stéréotypée *enfantement / naissance*⁷ On verra donc ici un chiasme entre les indications de temps et de lieu, les premières étant à chaque fois suivie de la mention de la naissance. En 3abc, premier volet de notre chiasme, c'est la préposition *b* qui introduit à la mention du *jour* et à celle des splendeurs du *lieu-saint*. En 3d, deuxième volet de notre chiasme, la préposition *mn* introduit aux indications de lieu (utérus) et de temps (aurore). En 3abc c'est au début l'indication de temps (jour) qui est précédée de l'évocation des générosités du peuple, en 3d c'est au terme la mention de la naissance qui est précédée de la mention de la rosée (bénéfique jusqu'à donner naissance à la royauté de celui auquel le poète s'adresse). Seule la mention des *splendeurs* en 3c introduit quelque "dissymétrie" dans ce dispositif d'ensemble, mais comme atténuée par la présence dès avant ce terme de la préposition *b* (dans), introduisant au lieu.

La troisième unité, 4⁸, ne présente aucune récurrence ou paire stéréotypée. Nous ne pouvons donc nous appuyer que sur les contenus pour proposer de découvrir la symétrie concentrique suivante:

4a	Il a juré, YHWH,
4b	et ne se rétractera pas:
4c	«Toi, (tu es) prêtre pour toujours
4d	à la manière du Roi-de-Justice.»

Aux extrêmes se lisent les deux noms propres de *YHWH* et *Roi-de-Justice*⁹, la «manière» de ce dernier étant voulue par *YHWH*. Autour du centre nous lisons deux expressions, une sous forme négative, l'autre sous forme positive, du caractère définitif de la décision divine. La déclaration centrale vise la qualité sacerdotale du roi.

⁷ *hyl / yld* selon Y. Avishur, *Studies* 13.121.270.588.599.

⁸ Et non 4-5a comme le veut Girard et comme notre précédente proposition pouvait le laisser entendre. Bien qu'il montre de façon très convaincante (sans le vouloir) l'unité de thème (la guerre) en 5a et 5b-7: «la divinité était censée se tenir à la droite du roi, comme celui-ci portait le bouclier de la main gauche, la divinité devait lui protéger le flanc droit plus vulnérable parce qu'à découvrir» (162, à propos de 5a). Quant à 5b-6 ils mettent «l'accent sur l'idée d'anéantissement de l'ennemi» tandis que 7 «réexprime la même idée en termes de victoire» (165). Les arguments proprement structurels vont suivre sous peu: tant 4 que (surtout) 5-7 constitué de petits ensembles soigneusement structurés. Pour que sur l'ensemble son parallèle AB // AB se tienne il a semblé à Girard devoir requérir 5a dans la première tranche. Mais cela n'était pas indispensable, comme nous le montrerons.

⁹ *Roi-de-Justice* étant un nom propre ne vaudrait-il pas mieux traduire «de Roi-de-Justice» plutôt que «du Roi de Justice»?

Mais c'est la dernière unité, 5-7¹⁰, qui présente la structure la plus élaborée. Présentons-la comme le montre le tableau suivant:

5a	Le <i>SEIGNEUR</i> (est) <i>sur</i> (^c <i>l</i>) ta droite.
5b	<i>Il a écrasé</i> , au jour de son nez-en-colère, les rois ⁰ (ennemis).
6a	Il est- <i>SEIGNEUR</i> sur les nations ⁰ .
6b	Il a rempli (le sol) de cadavres;
6c	<i>il a écrasé</i> (des) tête(s) <i>contre</i> (^c <i>l</i>) terre abondamment.
7a	Du torrent en chemin il boit;
7b	c'est pourquoi il hausse la tête.

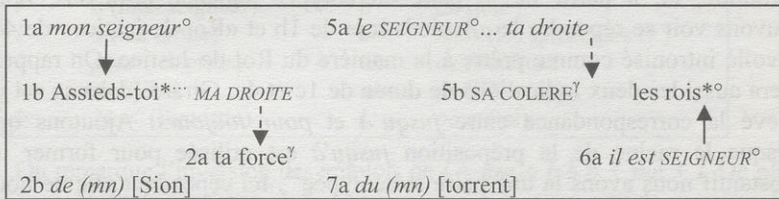
Partons du centre. Il est immédiatement entouré par la mention des *rois* et celle des *nations*, deux termes apparentés comme en témoigne la paire stéréotypée *nation / royaume*¹¹. On lit ensuite mention du déclenchement de la colère et sa première manifestation (5bβ et 6b), le rapport étant ici, reconnaissons-le, purement thématique, puis *il a écrasé*, puis un emploi de la préposition ^c*l*: ici le Seigneur est *sur* la droite du roi pour le protéger, là au contraire il écrase la tête des rois ennemis *sur* la terre. La correspondance entre les termes extrêmes de notre symétrie concentrique demande quelque explication. *Roi* et *Seigneur* forment à eux deux une paire stéréotypée, mais aussi *roi*, *hausser*, et *tête* avec le verbe ou le substantif *port(er)*¹². S'il s'agit bien en 7 de YHWH lui-même, c'est-à-dire de celui-là qui est désigné comme *Seigneur* au début de cette unité le geste par lequel ce *roi* vainqueur *hausse la tête* consonne parfaitement avec son statut de *seigneur*. Sa tête triomphante fait contraste avec les *têtes* écrasées des ennemis, alors que dans le premier volet de la symétrie le *Seigneur* Dieu protégeait *la droite* de son élu. De celui-là il protège la droite, à ceux-là il écrase la tête.

Nous pouvons maintenant en venir à la structure d'ensemble du poème. Il nous semble repérer d'abord des rapports étroits entre 1-2 et 5-7. Les indices en sont répartis comme suit:

¹⁰ Ici nous différons des deux propositions citées dans notre introduction.

¹¹ *gwy / mmlkh* selon Avishur, *Studies* 213.

¹² Soit *mlk / 'dn* selon Avishur, *Studies* 383-384, *mlk / nšy'*, 658, *rwm / ns'*, 203.268. 664.677, *nšy' / r'š*, 154 et 180.



Nous jouons ici avec les paires stéréotypées roi / seigneur, roi / siéger, force / colère¹³, mettant en italiques les récurrences, en petites CAPITALES ce qui se rapporte à YHWH. Ainsi pouvons-nous percevoir de 1ab à 5b6a l'inversion, indiquée sur notre tableau par des flèches au trait continu, de seigneur → Assieds-toi à les rois → SEIGNEUR: mon seigneur (le roi) est intronisé (assieds-toi), mais les rois (ennemis) sont écrasés par celui qui se manifeste ainsi comme le Seigneur des nations (YHWH). Par contre nous repérons un parallèle, indiqué sur notre tableau par des flèches au trait discontinu, entre MA DROITE → ta force et ta droite → SA COLERE, avec ici, se superposant au parallèle, une inversion entre les partenaires puisqu'en 1-2 il s'agit de la droite de YHWH, mais en 5-7 de celle du roi, en 1-2 de la force du roi, mais en 5-7 de la colère de YHWH. La droite de YHWH assure au roi la force pour vaincre, et ce même roi au jour du combat verra sa droite protégée par celui dont la colère exterminie les ennemis. De 1a à 2b comme de 5a à 7a, aux extrêmes ici et là nous lisons seigneur (le roi en 1a, mais YHWH en 5a) et un emploi de la préposition *mn*: le bâton sera envoyé depuis Sion contre les ennemis, et le vainqueur retrouvera ses forces depuis le torrent où il boit. La campagne militaire commence ainsi à Sion et s'achève au bord du torrent. Si l'on suit Girard dans sa traduction non édulcorée de 2c, on dira qu'au départ le roi est envoyé pour piétiner l'intestin de ses ennemis et qu'au terme sa tête à lui se redresse. Les images s'opposent et ainsi se répondent. On voit donc qu'entre 1-2 et 5-7 les rapports significatifs sont nombreux et bien indiqués par le texte.

On ne voit pas de rapport entre 3 et 4¹⁴, mais si on considère l'ensemble du psaume on peut par contre découvrir un parallèle 1-2 + 3 // 4 + 5-7. En 1-2 et 4 nous lisons une parole de YHWH, nommé ici et là, solennellement

¹³ *mlk* / 'dn selon Avishur, Studies 383-384, *mlk* / *yšb*, 141 et 384, *cwz* / 'p, 763, à l'index.

¹⁴ Tout au plus pourrait-on rapprocher en 3d et 4c *depuis l'aurore* et *pour toujours*, comme indiquant le temps du commencement et celui de la durée, deux aspects fondamentaux du règne envisagé. Notons aussi l'homogénéité entre le lieu saint en 3 et la fonction de prêtre en 4: puisque le roi est advenu en un tel lieu, il en résultera une connotation sacerdotale pour son règne.

introduite, et, à partir de la paire stéréotypée signalée ci-dessus, nous pouvons voir se répondre le «Assieds-toi» de 1b et «Roi-de-justice» de 4d: le voilà intronisé comme prêtre à la manière du Roi de Justice. On rapprochera aussi les deux indications de durée de 1c et 4c. Girard (dans sa n.1) a relevé la correspondance entre *jusqu'à* et *pour toujours*. Ajoutons que lorsque la racine de la préposition *jusqu'à* est utilisée pour former un substantif nous avons là une paire stéréotypée¹⁵. Ici cependant elle ne nous mène à strictement parler que jusqu'au moment de la victoire, quelle que soit par ailleurs la pérennité de cette dernière, tandis qu'en 4c c'est directement cette pérennité qui est envisagée. En 3 et 5-7 nous avons la récurrence de *jour*, soit celui de l'enfantement (la naissance du règne) et celui de l'écrasement des ennemis. Connaissant les paires stéréotypées *peuple / nation* et *nation / peuple*¹⁶, nous pouvons aussi voir s'opposer ce *peuple* qui participe à sa façon à la solennité du jour de l'enfantement, et ces *nations* écrasées par la colère divine¹⁷.

Notons enfin comment sont articulées entre elles respectivement les deux premières et les deux dernières strophes. On lit en effet en 2a et 3c les termes de la paire stéréotypée *force / splendeur*¹⁸, et en 4d et 5b *roi(s)*¹⁹. La *force* accordée au roi s'accorde avec les *splendeurs* du lieu d'habitation de celui qui la lui donne. Si en ce lieu le voilà prêtre pour toujours à la manière du *Roi* de Justice, ce sera grâce à la victoire sur les *rois* des nations. Entre 1-2 et 3 nous pouvons encore repérer les emplois des prépositions *l*, *b* et *mn* disposés comme ceci:

¹⁵ ^cwlm / ^cd selon Avishur, Studies 162.189.698.

¹⁶ ^cm / gwy selon Avishur, Studies 663-664, gwy / ^cm, 650.

¹⁷ Rapprochera-t-on encore les deux emplois de *mn* en 3de et 7a: *de l'uterus ... une rosée* et *du torrent ... il boit*, les deux images suggérant la vie, donnée ou retrouvée?

¹⁸ ^cwz / *hdr* selon Avishur, Studies 727. Si l'on lisait avec le texte massorétique *ta puissance* en 3b, jouerait encore la répartition des termes de la paire stéréotypée ^cwz / *hyl*. Mais voir la n.6 de Girard.

¹⁹ Girard a bien vu que *roi* assurait une concaténation entre 4(-5a) et 5(b) -7. Etant donné sa détermination des unités il y ajoute Seigneur de 5a à 5b, mais cela ne joue plus dans une détermination plus exacte des unités (4 / 5-7). On pourrait par contre peut-être ajouter, au terme ici et là, la récurrence de ^cl dans *à la manière de* en 4d et *c'est pourquoi* en 7b, donnant le mot de la fin ici et là: ce prêtre le sera à la manière du Roi de Justice, ce vainqueur se montrera tel par sa tête dressée.

<i>l</i>	à (mon seigneur)	<i>b</i>	au (jour)
<i>l</i>	à (ma droite)	<i>b</i>	dans (les splendeurs ...)
<i>l</i>	pour (tes pieds)	<i>mn</i>	de (l'utérus)
<i>mn</i>	de (Sion)	<i>mn</i>	de (l'Aurore)
<i>b</i>	"sur" (l'intestin)	<i>l</i>	pour (toi)

On remarque l'inversion des emplois de *l* + *mn* + *b* à *b* + *mn* + *l*. De plus les compléments visent en 1-2 successivement la personne du roi pour les trois emplois de *l*, un lieu pour *mn*, un autre lieu (où piétiner) pour *b*. On retrouve ces types de compléments inversés en 3c pour *b* (dans ... le lieu saint), en 3dα pour *mn* (de l'utérus)²⁰, et en 3e pour *l* (pour toi). Le destinataire introduit par *l* est le même en 1 et 3e. Les lieux introduits par *mn* se répondent, soit Sion et l'utérus mythique, lieux de naissance de la royauté. Mais les lieux introduits par *b* s'opposent nettement: l'intestin des ennemis et le lieu saint²¹.

En la présentant, nous avons déjà pointé quelques points faibles de notre première proposition, soit la détermination des quatre unités. Mais nous voudrions ici, en guise de conclusion reprendre et ajuster notre repérage de quatre récurrences courant tout au long du poème. Redonnons-les dans un tableau:

1-2	mon seigneur ... A MA DROITE ...	↓
3	au jour de ton ...	
4	ROI-de-Justice	↓
5-7	le SEIGNEUR ... sur ta droite ...	
	AU JOUR DE SON ...	↓
	les rois	
	Il est-SEIGNEUR	

Comme l'indiquent les flèches nous lisons la même séquence en 1-2 + 3 + 4 et en 5-7 (5 précisément). Mais, comme l'indiquent les petites CAPITALES marquant ce qui se rapporte à YHWH, nous lisons une exacte inversion des attributions: au roi pour *mon Seigneur* en 1, mais à YHWH pour *le SEIGNEUR* en 5a, puis à YHWH pour *A MA DROITE*, mais au roi pour *sur ta droite*, au roi pour *au jour de ton (enfantement)*, mais à YHWH pour *AU JOUR DE SON (NEZ-EN-COLERE)*, en rapport avec YHWH pour *ROI-de-Justice*,

²⁰ Dans notre présentation de 3 nous avons vu comment jouait à l'intérieur de cette unité la répartition de *b* et *mn*.

²¹ En 4 + 5-7 on ne rencontre pas de répartition aussi parlante. La préposition *l* (4c) n'est pas récurrente en 5-7. Les prépositions *b* (5b et 6a) et *mn* (7a) ne se liaient pas en 4. Nous avons vu comment ^c*l* (qui ne se lit pas en 1-3) fonctionnait comme indice de structure au niveau de l'unité 5-7. Il ne nous reste donc plus que la récurrence de ^c*l* dans les expressions composées de 4d au terme de 4 et 7b au terme de 5-7, leur sens et les contextes ne se prêtant guère à un rapprochement.

mais opposés au roi élu pour *les rois* des nations. Ainsi peut-on constater un assemblage en 5-7 de ces termes qui étaient répartis dans les trois unités de 1-2, 3 et 4. En 6a on lit *SEIGNEUR* comme on lisait *seigneur* en 1a, correspondance s'inscrivant, rappelons-le, dans l'ensemble de celles qui vont de 1-2 à 5-7, mais qu'il convenait de rappeler ici. Ainsi 5-7 peuvent-ils se lire comme l'aboutissement de 1-4. Le double engagement de YHWH (1-2 et 4), manifesté au jour de l'«enfancement» du roi (3), se manifeste pleinement dans la victoire de YHWH sur les rois des nations²².

Summary

Making profitably a most interesting proposal (of 1994) by Girard, on the literary structure of Ps 110, the author of this item takes benefit of it to adjust the one he himself had risked in 1982. This new course makes it possible to release the four units into 1-2, 3, 4 and 5-7, each one being in itself structured. Then the relationship can be discovered between the extreme units, as well the parallel between 1-2 + 3 and 4 + 5-7. All these sets of relationships offer an invaluable point of support to the interpretation of this difficult psalm.

Zusammenfassung

Der Verfasser des vorliegenden Artikels möchte aus einem höchst interessanten Vorschlag von Girard (1994) über die literarische Struktur des Ps 110 Nutzen ziehen, um den Vorschlag, den er selbst 1982 gemacht hatte, zu verbessern. Diese neue Leseweise gestattet, die vier Einheiten 1-2, 3, 4 und 5-7 herausziehen: jede ist in sich selbst strukturiert. So kann man die Beziehungen zwischen den äußeren Einheiten entdecken, sowie die Parallele zwischen 1-2 + 3 und 4 + 5-7. All diese Zusammenhänge bieten für die Erläuterungen dieses schwierigen Psalms einen günstigen Zugangspunkt.

Résumé

Mettant à profit une proposition de Girard, des plus intéressantes, sur la structure littéraire du Ps 110, l'auteur du présent article en tire parti pour ajuster celle qu'il avait lui-même risquée en 1982. Ce nouveau parcours permet de dégager les quatre unités 1-2, 3, 4 et 5-7, chacune étant en elle-même structurée. On peut alors découvrir les rapports entre les unités extrêmes et le parallèle entre 1-2 + 3 et 4 + 5-7. Tous ces jeux de rapports offrent un précieux point d'appui à l'interprétation de ce psaume difficile.

²² D'où notre choix de 6a, centre structurel de 5-7, comme titre pour cette étude.

Bibliographie

- Auffret, Pierre, Note sur la structure littéraire du psaume 110: Sem. 32 (1982) 83-88.
Avishur, Y., Stylistic Studies of Word-pairs in biblical and ancient semitic Literatures (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn 1984.
Girard, Marc, Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens: 1-50, Montréal 1994.

Pierre Auffret
9 boulevard Voltaire
21000 Dijon
Frankreich

Geboren als ein Beschnittener

|| Eine Betrachtung zum Konzept der Vollkommenheit im historischen Kontext
einiger jüdischer Quellen

Isaac Kalimi

I. Einleitung

In den Midraschim ist eine gewisse Anzahl biblischer Figuren mit einem besonderen Attribut ausgestattet: sie seien bereits beschnitten geboren worden. Ziel des vorliegenden Essays ist es, das hinter einem solchen Gedanken stehende rabbinische Konzept zu erläutern und dessen Geschichte von ihrem Ursprung in den frühesten jüdischen und christlichen Quellen bis zu seinem Auftauchen in den Midraschim nachzuvollziehen. Es soll hier nicht der christliche Streit um die Beschneidung ausgetragen, sondern eine vermutete Verbindung zwischen diesem Streit und den zur Diskussion stehenden Midraschim einerseits, sowie dem Verbot der Beschneidung unter Hadrian andererseits zur Diskussion gestellt werden.

II. Figuren der Bibel, von denen es heisst, sie seien beschnitten geboren worden

Der Midrasch zu Psalm 9,7 zählt dreizehn Personen der biblischen Epoche auf, die als Beschnittene geboren worden seien. Obgleich die Hebräische Bibel nichts dergleichen erwähnt und auch weder berichtet, dass sie von ihren Vätern oder jemandem anderen beschnitten, noch dass sie nicht beschnitten worden seien, folgerten die Rabbiner Entsprechendes aus verschiedenen Versen:

„Zwei Stämme sind in deinem Leib, zwei Haufen von deinem Schoss angetrennt (Gen 25,23), der eine beschnitten, der andere unbeschnitten. Aus diesem Vers ersiehst du, dass Jakob beschnitten geboren wurde.¹ Er war einer

¹ Die Rabbiner schlossen dies auch aus Gen 25,27 (siehe unten). Das Wort יפרדו „[von deinem Schoss an] getrennt“ interpretierten die Rabbiner hier als „unterschieden“ sofort nach ihrer Geburt.

der dreizehn Männer, die beschnitten geboren worden sind: Adam,² Seth, Enoch, Noah, Sem, Terach, Jakob, Josef, Moses,³ Samuel, David, Jesajah und Jeremiah.⁴

Die früheste Fassung der Liste dieser dreizehn beschnitten Geborenen finden wir in den Avot de-Rabbi Nathan, Fassung A, Kapitel 2.⁵ Auf ihr basiert vermutlich auch eine ähnliche Liste im Midrasch zu den Psalmen 9,7. Aber während die Avot de-Rabbi Nathan auch Nicht-Juden wie Hiob, Bileam und einen Herrscher der nach-babylonischen Epoche, Serubabel, auf-führen, wurden deren Namen im Midrasch zu den Psalmen ersetzt durch jene des Enoch – der „mit Gott umging“ (Gen 5,24)⁶, des Terach, der der Vater Abrahams war (Gen 11,26), und des Propheten Jesaja. Im Gegensatz zum Midrasch einer späteren Epoche, Tanchuma (Buber), *Paraschat Noah*, 6, der, ohne ihre Namen im einzelnen zu nennen, nur zehn Männer kennt, die als Beschnittene geboren seien – manche Manuskripte beschränken diese Zahl sogar auf sieben – legt der Midrasch zu den Psalmen die Zahl 13 fest.

III. Das dahinterstehende rabbinische Konzept

Die Griechen sahen eine unbedeckte Eichel als etwas so Abstossendes und Unanständiges an, dass Männer, die mit einer unvollständigen oder zu kurzen Vorhaut geboren worden waren, sich nicht selten zu einer operativen Verlängerung der Vorhaut auf natürliche(re) Grösse entschlossen.⁷ Im Gegensatz zu dieser griechischen Sichtweise steht die Auffassung der Rab-

² Vgl. Babylonischer Talmud, *Sanhedrin* 38b. Adam allerdings kann man nur als einen beschnitten *Geschaffenen* bezeichnen. Nach Genesis Rabba 11,6 (Theodor [Hg.], Bereschit Rabba 94-95), war Adam nicht beschnitten.

³ Siehe auch Babylonischer Talmud, *Sota* 12a; Exodus Rabba 1,12; und unten.

⁴ Siehe Buber, Midrash 84. Die Liste findet sich in den Mss. 2, 4 und 7 und in allen im Druck erschienenen Ausgaben seit der Ausgabe Venedig ..., siehe Buber, Midrash Anm. 58. Auch in Genesis Rabba folgerten die Rabbiner aus demselben Vers, dass Jakob beschnitten geboren worden war. Es gibt jedoch keine weitere Liste, siehe *Genesis Rabba* 63,7 (Theodor / Albeck, Bereschit Rabba 685; Freedman / Simon, Midrash: *Genesis* 561).

⁵ Siehe Schechter, Avot 12. Es ist sehr schwer zu sagen, ob das Fehlen dieser Liste in Version B der Avot de-Rabbi Nathan eine absichtliche Auslassung darstellt. Einzelheiten zur Datierung der Avot de-Rabbi Nathan, siehe unten.

⁶ Die der Hebräischen Bibel entstammenden Zitate werden in der Buber-Rosenzweig-Übersetzung wiedergegeben. Darin genannte Eigennamen wurden jedoch der besseren Lesbarkeit halber durch die bekannteren im Deutschen üblichen Formen ersetzt.

⁷ Siehe Hall, Circumcision 1027 (dort auch Hinweise auf die griechischen Quellen); ebenso Hall, Epispasm 71-86.

biner, die die Vorhaut an sich als einen Defekt betrachteten; ein Unbeschnittener galt ihnen als unvollkommen oder verunstaltet.⁸ Die Entfernung der Vorhaut diente folglich der Beseitigung des Gebrestens und machte den Beschnittenen zu einem im physischen Sinn vollkommenen Menschen. Dies geht aus anderen frühen Bibelkommentaren hervor. So heisst es etwa im ersten Vers des Thora-Abschnitts über die Beschneidung: „[Er liess] vor Abraham sich sehen und sprach zu ihm: ‚Ich bin der gewaltige Gott, geh einher vor meinem Antlitz, *היה תמים sei ganz*““ (Gen 17,1)⁹. Und in der Mischnah, *Nedarim* 3,11 lesen wir:

„Rabbi sagte: Bedeutend ist die Beschneidung, dass unser Vater Abraham, trotz aller Gebote, die er ausgeübt, nicht eher ‚vollkommen‘ genannt wurde, als bis er sich beschnitten hatte, wie es heisst: *Wandle vor mir und sei vollkommen*.“¹⁰

Der Targum Pseudo-Jonathan gibt den Vers Gen 17,1 so wieder: *הווי שלים* *הווי בבישרך sei ganz / vollkommen in deinem Körper*;¹¹ und die Peshitta erklärt: *הווי דלא מום* „sei makellos.“¹² Am deutlichsten tritt der rabbinische Gedanke in Genesis Rabba 46,1 hervor:

⁸ Zum Thema Beschneidung im Alten Israel und im Kontext nahöstlichen Brauchtums und zu den vermutlich dahinter stehenden Konzepten siehe, zum Beispiel, de Vaux, *Israel* 46-48; Sasson, *Circumcision*. Siehe auch Flusser / Safrai, *Beloved* 46-55; Hall, *Circumcision* 1025-1027.

⁹ In den verschiedenen deutschen Bibel-Fassungen finden wir abweichende Übersetzungen wie „fromm“, „gerecht“, „untadelig“, „gesittet“ und anderes. Den vorliegenden Betrachtungen liegt die Übersetzung „vollkommen“ zugrunde, die sich mit dem bei Buber-Rosenzweig benutzten „ganz“ deckt.

¹⁰ Siehe Goldschmidt, *Talmud* 429. Siehe auch Zuckerman, *Tosefta* 277, *Nedarim* 2,5; *Babylonian Talmud*, *Nedarim* 32a; *Piyyute Yannai*, siehe Spiegel, *Fathers* 52 (hebr.); später auch in Raschis Kommentar zu Gen 17,1.

¹¹ Vgl. Clark, *Targum* 17. Siehe auch *Genesis Rabba* 43,14 (Theodor / Albeck, *Bereschit* 420; Freedman / Simon, *Midrash: Genesis* 356): “*King of Shalem* (Gen 14,18, I. Kalimi) – Rabbi Isaac the Babylonian said: This (i.e., *shalem* = *vollkommen*, I. Kalimi) implies that he (Malchi Zedek, I. Kalimi) was born *circumcised*!” Malchi Zedek wird in den Listen der Avot de-Rabbi Nathan und des Midrasch zu den Psalmen jedoch nicht unter jene gezählt, die beschnitten geboren wurden.

¹² Es muss hier betont werden, dass die Worte *דלא מום* in der Peshitta nicht unbedingt einen physischen Makel bedeuten. Deshalb kann die Übersetzung bzw. Interpretation der Peshitta nicht im Zusammenhang mit Pseudo-Jonathan und / oder *Genesis Rabba* betrachtet werden, siehe Maori, *Peshitta* 78 (hebr.).

„Und der Heilige, gesegnet sei er, sagte zu Abraham: ‚An dir ist kein Makel ausser deiner Vorhaut; entferne sie und der Makel verschwindet; also *Wandle vor mir und sei vollkommen*‘.“¹³

Noah, der als ein תמים ... איש, ein „bewährter, ganzer Mann“ (Gen 6,9) bezeichnet wird, war nach Deutung der Rabbiner also beschnitten geboren worden.

Zu jedem einzelnen der genannten dreizehn Männer führt der Midrasch zu den Psalmen eine gewisse Anzahl von Bibelversen auf, die die Ansicht der Rabbiner untermauern sollen, diese Männer seien beschnitten geboren worden. Den Versen Gen 25,27 und 46,2 beispielshalber entnahmen die Weisen, dass Jakob solcherart geboren war, und aus Gen 37,2 folgerten sie, dass Josef seinem Vater in ebendieser Hinsicht glich:

„Von Jacob heisst es: ‚Und Jacob war ein untadeliger Mann‘: איש תם (Gen 25,27, d.h., er war beschnitten geboren worden, I. Kalimi), desgleichen *Gott sprach zu Jissrael in Gesichtern der Nacht, er sprach: Jaakob! Jaakob!* (Gen 46,2),¹⁴ Von Joseph heisst es: ‚*Das sind die Nachkommen Jacobs. Joseph*‘ (Gen 37,2). Daraus folgt, dass auch dieser (Joseph) beschnitten geboren wurde wie er (Jacob)“ (Midrasch Tehillim 9,7).¹⁵

Etwas deutlicher äussert sich Genesis Rabba 84,6¹⁶ zu diesem Punkt: „Rabbi Samuel bar Nachman erklärte: *Diese sind die Geschlechter Jakobs: Josef*. Die Schrift sollte jedoch sagen: *Diese sind die Geschlechter Jakobs: Ruben*. Der Grund [für die Nennung des Josef an erster Stelle, I. Kalimi] ist der: wie Jakob schon beschnitten geboren war, so war Josef beschnitten geboren ...“¹⁷

¹³ Übersetzung: Kalimi. Vergleiche den Paralleltext in Tanchuma (Buber), Parashat 21. Die physische Veränderung – durch die Beschneidung – wurde durch eine symbolische, spirituelle Erneuerung – den Namenswechsel – ergänzt: „Nicht werde fortan Abram dein Name gerufen, sondern dein Name sei Abraham“ (Gen 17,5). In Tanchuma (Buber), *Parashat Lech-Lechah* 20 wird dieser Akt als eine ebenso entscheidende Voraussetzung für Vollkommenheit betrachtet wie der Akt der Beschneidung.

¹⁴ Aufgrund dieser rabbinischen Regel könnte man erwarten, dass auch Abrahams Name sich auf der Liste befände, denn er war zweimal genannt worden „*Abraham, Abraham*“ (Gen 22,11). Hätten die Weisen ihn aber in die Liste aufgenommen, so hätte dies im Widerspruch gestanden zu der Geschichte seiner Beschneidung in Gen 17.

¹⁵ Siehe Buber, Midrash 84-85; vgl. auch Braude, Midrash I 139. Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe von Wünsche 85.

¹⁶ Theodor / Albeck, Bereschit Rabba 1006-1007; Freedman / Simon, Midrash Rabbah: Genesis 773.

¹⁷ Dieser Midrasch sagt, Josef habe Jakob nur in einer Hinsicht geglichen: er sei beschnitten geboren worden wie sein Vater. Im Gegensatz dazu beschreibt im *Testament des Josef* 18,4b dieser sich selbst als einen, der seinem Vater „in jeder

Das heisst also, nach Aussage dieses Midraschs waren Jakob und Josef als vollkommene Männer geboren worden und ohne jeglichen physischen Makel.¹⁸

IV. Ursprung und Entwicklung des Konzepts

Dieses Konzept kann zurückgeführt werden auf eine Epoche lange vor jener, in der die Midraschim entstanden. Dies ist den im Folgenden behandelten jüdischen und christlichen Quellen zu entnehmen.

1.1. Das Buch der Jubiläen

Das apokryphe „Buch der Jubiläen“ beschreibt Engel als Wesen, die schon beschnitten geschaffen wurden: „denn ... dies {beschnitten zu sein, I. Kalimi} [ist] ihre Natur vom Tage ihrer Schöpfung an“. Der Autor fährt fort: „Und in Gegenwart der Engel hat er Israel geheiligt, dass sie mit ihm seien und mit seinen heiligen Engeln“ (Jub 15,27). Mit anderen Worten: Wenn die Israeliten ihre Söhne beschnitten, glichen diese Gottes heiligen Engeln, die solcherart geschaffen waren; auch sie waren vollkommen, ganz.

1.2. Der historische Kontext zum Buch der Jubiläen

Das Buch der Jubiläen entstand im Zeitraum zwischen 170 und 140¹⁹ oder, genauer vielleicht, zwischen 161 und 140 vor unserer Zeitrechnung.²⁰ Dies ordnet das Buch ungefähr der Regierungszeit des Seleukidenherrschers Antiochus IV Epiphanes zu, der ein Beschneidungsverbot erliess und auf den Verstoss gegen dieses Verbot die Todesstrafe aussetzte (1Makk 1,48a.60-61; 2Makk 6,10; 4Makk 4,25). Im weitesten Sinn aber darf man das Werk als Produkt jener Epoche ansehen, in der die Folgen solcher Gesetzgebung

Hinsicht“ ähnlich sei (siehe Hollander und De Jonge, Testaments 404; Kee, Testaments 823); und in Genesis Rabba 84,6 (Theodor / Albeck, Bereschit Rabba 1006-1008) sind verschiedene Eigenschaften genannt, hinsichtlich derer Josef und sein Vater einander glichen, darunter auch die Tatsache, dass Josef, ebenso wie Jakob, schon beschnitten geboren worden war. Es ist durchaus möglich, dass Josefs knappe Aussage im *Testament des Josef* und die detaillierte Liste in Genesis Rabba „zwei verschiedene Stadien in der Entwicklung desselben Midrasch-Motivs“ darstellen, siehe Kugel, Potiphar's 69.

¹⁸ Diese Beschreibung ergänzt jene in Gen 39,6b, die Josef als einen schönen Mann beschreibt: „Josef aber wurde schön von Gestalt und schön von Angesicht“, genau wie seine Mutter Rachel (Gen 29,17b).

¹⁹ Siehe VanderKam, Jubilees 1030.

²⁰ Zur Datierung des Buchs der Jubiläen siehe Wintermute, Jubilees 43-44.

noch spürbar waren. So spricht der Autor des Buches der Jubiläen von den Juden, die „gegen die Ordnung treulos [seien] und ihre Kinder nicht beschneiden [liessen] *gemäss diesem ganzen Gesetze*“ [d.h. sie entfernten nur einen Teil der Vorhaut, nicht, wie es die Vorschrift in Gen 17 vorsieht, die gesamte Vorhaut, I. Kalimi]; ... Und alle Söhne Beliares werden ihre Söhne ohne Beschneidung lassen, wie sie geboren sind. Er warnt davor, dass „ein Zorn ausgehen [wird] über die Kinder Israel, ein grosser von (bei) Gott, weil sie seinen Bund verlassen haben. ... Denn sie haben ihre Glieder gemacht wie die Heiden“ (Jub 15,33-34). Offensichtlich geht der Autor des Buchs der Jubiläen hier unmittelbar auf das Beschneidungsverbot und / oder seine Folgen ein. Seine Worte wenden sich an all jene Juden, die dem für sie geltenden Beschneidungsgebot überhaupt nicht nachkommen konnten oder dies nur unvollständig getan hatten, und er ruft sie auf, sich Gottes heilige Engel zum Vorbild zu nehmen, die bereits beschnitten geschaffen worden waren, damit auch sie deren erhabenen Zustand erreichen.

2. Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum

Der *Liber Antiquitatum Biblicarum* des Pseudo-Philo wird im allgemeinen der Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 zugeordnet oder, wie Daniel Harrington präzisiert, etwa der Zeit Jesu.²¹ Das Buch beschreibt Moses als jemanden, der „im Bund mit Gott und im Bunde des Fleisches geboren war“ und das bedeutet: beschnitten (9,13). Der Autor kommt mehrfach auf diesen Sachverhalt zurück wie z.B. dort, wo die Tochter des Pharao, die beim Baden im Fluss das Kästchen mit dem jungen Moses gefunden hat, sofort dessen besondere Kennzeichen bemerkte: „Und als sie den Knaben sah und auf das Zeichen blickte (das ist das Zeichen des Bundes [= das Zeichen der Beschneidung]), sagte sie, ‚Dies ist eines der Kinder der Hebräer.‘ Und sie nahm ihn und säugte ihn. ... Und der Knabe erwarb Ruhm vor allen Menschen und durch ihn befreite Gott die Söhne Israels. ...“ (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 15-16).²²

²¹ Siehe Harrington, Pseudo-Philo, bes. 299. Flusser ist beispielshalber der Ansicht, dass das Buch innerhalb der zwei Jahrzehnte nach der Zerstörung des Tempels entstanden ist, siehe Flusser, Commentary 135-138, bes. 136 (eine Rezension dieses Buches von H. Jacobson).

²² Deutsche Übersetzung nach der lateinischen Quelle; vgl. auch Harrington, Pseudo-Philo 316.

3. Das Johannesevangelium

Einen frühen Beleg der hier erörterten rabbinischen Idee finden wir auch in einer christlichen Quelle. In Joh 7,21-23²³ stellt Jesus den Akt der Beschneidung der Heilung eines Kranken gegenüber: „Wenn nun ein Mensch die Beschneidung empfängt am Sabbat, damit nicht das Gesetz des Mose gebrochen werde,²⁴ zürnet ihr dann über mich, dass ich den ganzen Menschen habe am Sabbat gesund gemacht?“ (V.23). Das heisst, der Unbeschnittene darf mit einem Kranken verglichen werden! Hinter Jesu Frage steht ein Gedanke, der dem Konzept der Rabbiner verwandt ist:²⁵ unbeschnitten = unvollkommen / mit einem Makel behaftet = krank!

So vollkommen wie der Körper eines Engels galt im Judentum also der Körper eines Mannes nur in beschnittenem Zustand – so entweder schon geschaffen oder aber nach der vorschriftsmässigen Entfernung der Vorhaut.

Bemerkenswerterweise findet dieses Konzept später Eingang in einen anderen monotheistischen Glauben. Gewissen islamischen Überlieferungen zufolge war auch Mohammed die Gnade der Geburt in diesem Zustand zuteil geworden. Manche Legenden stellen ihn in eine Reihe mit auserlesenen biblischen Gestalten wie Adam, Shith (= Seth), Nuch (= Noah), Yusuf (= Josef), Musa (= Moses), Sulayman (= Salomon), und sogar mit 'Isa (= Jesus), die alle wunderbarerweise schon bei ihrer Geburt beschnitten gewesen seien.²⁶

V. Die Bedeutung des rabbinischen Konzepts

Pseudo-Philo ebenso wie den Rabbinern galt die Geburt in beschnittenem Zustand offenbar als ein Vorzeichen für künftige nationale Grösse. Denn diese Männer, die beschnitten geboren, das heisst von Geburt an vollkommen, makellos waren, glichen Gottes heiligen Engeln, die, wie das Buch der Jubiläen berichtet, in diesem Zustand geschaffen waren.

Ähnlich verhält es sich mit einem anderen Merkmal, das die Bibel gerne mit derselben Bedeutung verbindet: es sind dies die grossen Schwierigkeiten, unter denen es überhaupt erst zur Geburt mancher bedeutender biblischer Figuren kommt. So empfängt die bis dahin unfruchtbare Sarah ihren Sohn Isaak im hohen Alter von 90 Jahren (Gen 11,30; 18,11-12) und auch

²³ Die endgültige Fassung des Johannesevangeliums wird auf die Jahre 90-100 datiert. Es steht jedoch in der historischen Tradition einer früheren Epoche, der Jahre um ca. 40-60, siehe Brown, *Gospel lxxx-lxxxvi*, bes. lxxxvi; siehe auch Kysar, *Gospel 918-920*.

²⁴ Siehe Lev 12,3 und Mischna *Nedarim* 3,11.

²⁵ Siehe auch den Kommentar zu diesen Versen in Barrett, *Gospel 264-265*.

²⁶ Siehe Kister, 'And He was Born Circumcised', bes. 12-18, 30.

andere Patriarchen wie Jakob (Gen 25,21-23) und Josef werden von Müttern geboren, die zuvor lange Jahre als unfruchtbar gegolten hatten (Gen 29,31c; 30,22-24).²⁷

Midrasch Tanchuma (Buber), *Paraschat Tazria*, 7, berichtet von einer Frage zur Beschneidung, die der römische Gouverneur von Judäa Tineius Rufus²⁸ Rabbi Akiba (bis etwa 135) im Jahr 132 stellte. Der Abschnitt lautet:

„Tineius Rufus sagte zu ihm [= Rabbi Akiba]: Da er [= Gott] Gefallen an der Beschneidung hat, warum geht der Mensch nicht beschnitten aus dem Leibe seiner Mutter hervor? R. Akiba sagte zu ihm: Und warum geht seine Nabelschnur mit ihm heraus? Muss nicht seine Mutter seine Nabelschnur abschneiden? Und warum geht er nicht beschnitten heraus? Weil der Heilige, gesegnet sei er! die Gebote nur gegeben hat, um durch sie die Israeliten zu läutern.“²⁹

Man darf daraus wohl schliessen, dass die Rabbiner das Beschneidungsgebot allgemein als eines ansahen, das Gott dem jüdischen Volk auferlegt hatte, um es zu vervollkommen. Einzelne Persönlichkeiten allerdings wurden bereits beschnitten geboren, und dies galt als Vorzeichen zukünftiger nationaler Bedeutung. Wir werden auf diese Midrasch-Quelle noch einmal zurückkommen.

VI. Der vermutete historische Kontext

1. Der jüdisch-christliche Streit

Kann man davon ausgehen, dass diese Midraschim Ausdruck der sozialen und religiösen Konflikte in Judäa in der Zeit zwischen der Mitte des ersten und Mitte des zweiten Jahrhunderts waren? Mit anderen Worten: stellen sie eine in jenen Jahren notwendige Form der Auseinandersetzung der Rabbiner mit den Christen dar – zumindest mit einer unter mehreren christlichen Sekten – über die Gültigkeit der Beschneidungsvorschrift (Apg 15,1-29; 16,1-3; Gal 2,3; 5,2,6; 6,11-17; Röm 2,25-29; 3,1)?³⁰ Paulus kommt

²⁷ Siehe auch die Legenden um die Geburt solch bedeutender Gestalten der Geschichte des Volkes Israel wie Samson (Jud 13) und Samuel (1Sam 1). Auch hinter der Legende von Jesu Geburt aus einer Jungfrau (Matt 1,18-25) könnte der gleiche Gedanke stehen: die Geburt an sich war ein grosses Wunder.

²⁸ In rabbinischen Quellen erscheint er als „Turnus Rufus“, siehe Roth, Tineius.

²⁹ Vergleiche Townsend, Midrash Tanhuma II, 242. Townsend zitiert fälschlicherweise „*Tyrannus Rufus*“ anstelle von „*Tineius Rufus*“.

³⁰ Eine andere Sekte der Juden-Christen betrachtete die Beschneidung „wie das Gesetz Mosis sie befiehlt“ allerdings als Grundbedingung für eine spätere Erlösung, siehe Apg 15,1,5 und der innerchristliche Streit in Gal 5,1-5.

immer wieder auf dieses Problem zurück. Im 1. Brief an die Korinther (ca. 53-55) zum Beispiel stellt er den Unbeschnittenen dem Beschnittenen gleich. Der physische Unterschied allein sei belanglos: lediglich äusseres Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Volk (7,18-19)!³¹ Im Brief an die Römer allerdings (um das Jahr 56), zeigt er schon eine ablehnende Haltung gegenüber der Beschneidung und rechtfertigt diese Haltung mit dem Hinweis auf Abraham, dessen Vertrauen in Gott von diesem belohnt, nämlich „als Bewährung erachtet“³² wurde, noch bevor Abraham beschnitten war. Dessen Glaube und seine Treue seien unabhängig vom Ritual der Beschneidung gewesen (Röm 4,9-12).³³ Paulus interpretiert schliesslich das mosaische Beschneidungsgesetz als reine Allegorie, verwirft den physischen Akt und misst der Beschneidung eine ausschliesslich spirituelle Bedeutung zu: „Die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht.“ (Röm 2,29).³⁴ Auch der Autor³⁵ des Briefes an die Kolosser (um das Jahr 60) betrachtet die physische Beschneidung als

³¹ Ebenso in Gal 5,6; 6,15; Röm 3,1.

³² Siehe Gen 15,6: „Er aber vertraute IHM; das achtete er ihm als Bewährung.“

³³ Flusser und Safrai gehen davon aus, dass Paulus diesen Gedanken, der zu einer unerwarteten Schlussfolgerung führte, vom Segensspruch für die Beschneidung abgeleitet hatte, und dass er „zusätzlich von Midraschim gewusst haben mag, auf die der Segen Bezug nimmt“. Der Segensspruch hebt hervor, dass Abrahams Nachkommen aufgrund ihrer Beschneidung vor der Vernichtung bewahrt wurden. Abraham selbst allerdings galt als ein Gerechter bereits, bevor er beschnitten war, denn Gott hatte ihn schon im Mutterleib gesegnet. Paulus schloss hieraus, dass der Mensch nicht durch die Beschneidung, sondern vor allem durch seinen Glauben diesen gesegneten Zustand erreicht. Siehe Flusser / Safrai, *Beloved* 55.

Es gibt gewisse Widersprüche zwischen dieser Quelle, die Paulus zugeschrieben wird, und den Worten Jesu, wie sie in Joh 7,21-23 wiedergegeben sind. Es ist kein ungewöhnliches Vorkommnis, weder im Neuen Testament noch in der Hebräischen Bibel, dass gegensätzliche Positionen innerhalb desselben Buches eingenommen werden. Hierzu siehe zum Beispiel Knierim, *Task* 1-5, 8-9, 52; Kalimi, *Exegesis* 140-143.

³⁴ Vergleiche Phil 3,3: „Denn wir sind die rechte Beschneidung, die wir Gott in seinem Geiste dienen und rühmen uns Christi Jesu und verlassen uns nicht auf Fleisch.“

³⁵ Obgleich Paulus als der Autor des Kolosserbriefes genannt wird (Kol 1,1.23; 4,18), bestehen Zweifel daran, dass diese Epistel aus seiner Feder stammt. So erwähnen zum Beispiel auch Barth und Blanke, dass man die Frage stellen müsse, „ob der Kolosserbrief als ein echtes Werk Paulus' oder als das eines zeitgenössischen oder auch späteren Bewunderers [sic!] des Apostels gewertet werden“ dürfe. Hierzu siehe Barth / Blanke, *Colossians* 114 (114-126); Furnish, *Colossians* 1092-1094.

ein überholtes Zeichen des Alten Bundes, das im Neuen Bund durch die Taufe ersetzt worden sei (Kol 2,11-12).³⁶

Im Thomas-Evangelium (um 70-80)³⁷ wird Jesus von seinen Jüngern gefragt: „Ist die Beschneidung nützlich oder nicht?“ und er antwortet: „Wenn sie nützlich wäre, würde ihr Vater sie schon *beschnitten* in ihrer Mutter zeugen. Aber die wahre Beschneidung im Geist hat vollen Nutzen gehabt“ (*Logion* [= Jesu Worte] 53).³⁸

Auch im Barnabas-Brief, der vermutlich in Alexandria um 130-132 entstanden ist,³⁹ findet sich die Auffassung, dass Beschneidung (ἡ περιτομή) nicht im wörtlichen Sinn zu begreifen, also die physische Entfernung der Vorhaut sei, wie die Juden sie praktizierten. Barnabas geht so weit, das jüdische Ritual der teuflischen Irrlehre eines abgefallenen, eines bösen Engels zuzuschreiben (Barn 9,4). Wie Paulus (und wie der Autor des Kolosserbriefes) will er das mosaische Beschneidungsgebot in erster Linie im Sinn der metaphorischen Auslegungen des Begriffes ‚Beschneidung‘ verstanden wissen, wie wir sie zum Beispiel auch in Deut 10,16 oder Jer 4,3-4; 6,10; 9,24-25 finden. Die biblische Vorschrift, so betont Barnabas, sei symbolisch zu begreifen, nämlich als die Aufforderung, sein Herz und seine Ohren zu beschneiden anstelle des Fleisches der Vorhaut (Barn 9; siehe auch 10,12; 13,7).⁴⁰

Vermutlich richteten sich die Midraschim über die Vorväter, die schon bei ihrer Geburt beschnitten gewesen seien, auch gegen die Verbreitung solcher

³⁶ Flusser und Safrai weisen auf Folgendes hin: Aus den Berichten des Josephus und den Schriftrollen [Josephus, *Wars* II 138; *Manual of Discipline* (1QS 5:7-14)] erfahren wir, dass, wer der Essener-Sekte beitrug, zur Immersion zugelassen wurde ... Einige Mitglieder der Sekte glaubten, dass Fürst Mastema denjenigen, der sich der Sekte anschloss, verschonte, und *verglich den Eintritt in den Bund der Sekte mit jenem in den Bund der Beschneidung*. Nach dem christlichen Glauben wird der Gläubige durch die Taufe von der Herrschaft des Satans und seiner Engel der Zerstörung erlöst. Siehe Flusser / Safrai, *Beloved* 49-50. Flusser und Safrai verweisen nicht auf Kol 2,11-12.

³⁷ Berger / Nord, *Testament* 644.

³⁸ Zitiert nach: Schneemelcher, *Apokryphen* 108f. Siehe auch Koester / Lambdin, *Gospel* 132; Berger / Nord, *Testament* 657. Das koptische *Gospel of Thomas* aus der Nag Hammadi Library wurde aus dem Griechischen übersetzt, siehe Koester / Lambdin, *Gospel* 124.

³⁹ Siehe Blaschke, *Beschneidung* 473 (473-481). Eine abweichende Datierung des Barnabas-Briefes findet sich zum Beispiel in: Barnard, *Judaism* 46: „die frühen Jahre von Hadrians Regierungszeit (A.D. 117-38)“; andere Autoren datieren ihn noch früher wie Berger / Nord, *Testament* 235: an „das Ende der 1. christlichen Generation“.

⁴⁰ Siehe Blaschke, *Beschneidung* 473-474; Berger / Nord, *Testament* 247-248; 250-251, 254.

Ansichten. Es lag wohl in der Absicht der Rabbiner, dem Beschneidungsgebot mit der Darstellung beispielgebender biblischer Leitfiguren Nachdruck zu verleihen. Nicht übersehen werden kann hierbei, dass der Gedanke, der hinter Jesu Antwort an seine Jünger im Thomas-Evangelium steht, derselbe ist, der auch Tinneius Rufus zu seiner Frage an Rabbi Akiba bewog. Das heisst, auch der oben erwähnte Midrasch Tanchuma muss als eine Streitschrift gegen das zeitgenössische Christentum betrachtet werden. Und dasselbe darf man von allen Midraschim sagen, die über jene herausragenden biblischen Vorbilder berichten, die als beschnitten Geborene gelten, welchen jeder Jude durch seine eigene Beschneidung nachzueifern aufgerufen wird.

2. Die sozialpolitische Situation um die Zeit des Bar-Kochba Aufstandes

Muss man diese Midraschim möglicherweise auch im Zusammenhang mit der gesellschaftspolitischen Lage in Judäa um die Zeit des Bar-Kochba-Aufstands (132-135)⁴¹ sehen, als Kaiser Hadrian (117-138) die Beschneidung unter Strafe gestellt hatte?⁴² Benutzen die Rabbiner, die hier anonym bleiben, ihre Predigten, um die Gemeindemitglieder – in Anknüpfung an die Tradition der Väter und trotz der damit verbundenen Gefahren – wieder zur Befolgung des Gebotes der Beschneidung aufzurufen, die als die eigentliche *nota Iudaica*⁴³ gilt und ohne die ein Jude nicht als ein vollkommener, ein ‚ganzer‘ Mensch angesehen wird? Versuchen sie, ihre Zuhörer von der Notwendigkeit zu überzeugen, den grossen Persönlichkeiten ihres Volkes zu gleichen, so wie es der Autor des Buches der Jubiläen tat, der die Engel, die beschnitten Erschaffenen, als Vorbilder zur Nachahmung empfiehlt?

Wie zuvor erwähnt, ging die Aufzählung der dreizehn beschnitten Geborenen im Midrasch zu Psalm 9,7 vermutlich aus der Liste hervor, die sich schon in den Avot de-Rabbi Nathan (Fassung A, Kapitel 2) findet. Dieses Buch ist offenbar *tannaitischen* Ursprungs, denn es werden darin keine

⁴¹ Zur Frage, ob Hadrians Beschneidungsverbot die Juden vor dem Krieg traf und somit einen der Gründe für den Kriegausbruch darstellte, gehen die Meinungen auseinander. Hierzu siehe Noth, *History* 447.f; Lieberman, *Persecution* 213-217; Geiger, *Ban* 139-147; Donner, *Geschichte* 463-465; Feldman, *Jew* 158.508 Fussnoten 82-83; Schäfer, *History* 145-148.

⁴² Siehe den Abschnitt der *Mechilta de-Rabbi Ishmael*, der unten zitiert wird. Zur Geltungsdauer des Verbots siehe Alon, *History* 57-58; Schäfer, *History* 145-148. In Hinsicht auf dieses Verbot gleicht Hadrian Antiochus IV Epiphanes etwa drei Jahrhunderte vorher.

⁴³ Siehe die Quellen bei Stern, *Authors* 41; zusätzlich auch *Targum Sheni* zu Esther 3,8; Ginzberg, *Legends* I 239.

Amoräer erwähnt, und sein Titel nimmt möglicherweise auf den Babylonier R. Nathan (um die Mitte des 2. Jahrhunderts) Bezug, der das Werk als Kommentar zu einer Neuauflage der *Avot* verfasst hat.⁴⁴ Ein Wort dieses *Tannaiten* zur Verfolgung durch Hadrian zitiert der *halachische* Midrasch *Mechilta de-Rabbi Ishmael (Jethro, Parasha 6)*:⁴⁵

„Rabbi Nathan sagt: *Für die, so mich lieben, und für die, so meine Gebote beobachten* [Ex 20,6 // Deut 5,10] d.s. die Israeliten, welche im Lande Israel wohnen und ihr Leben für die Gebote hingeben. [Man fragte ...]: ‚Weshalb gehst du hinaus, um (mit dem Schwerte) hingerichtet zu werden?‘ [Antwort:] ‚Weil ich meinen Sohn beschnitten habe‘ ...“⁴⁶

Und so liest sich im Midrasch zu den Psalmen 13,³⁴⁷ die Reaktion auf die Judenverfolgungen zur Zeit Hadrians:

„*Wie lange soll ich Anschläge fassen in meiner Seele?* [Ps 13,3]: Obgleich ich durch die Reiche unterjocht bin, so erfülle ich doch Thora und Vorschriften, die er mir am Sinai gegeben, ich vollziehe die Beschneidung, beobachte den Sabbath ... Oder: In meiner Seele, das ist, ich fühle mich verpflichtet in meiner Seele wegen der Beschlüsse, welche die Völker der Welt über mich verhängen, um deine Thora und deine Vorschriften zu vereiteln, und gebe meine Seele für sie preis.“

⁴⁴ Wir dürfen diesen Kommentar vielleicht als eine Art „Proto-Gemara“ zu den *Avot* betrachten. Zur Datierung der *Avot de-Rabbi Nathan*, siehe Goldin, *Avot*, bes. 984, 985. Auch Bornstein (Nathan) schreibt: „er [= R. Nathan, I.Kalimi] soll der Autor der *Avot de-Rabbi Nathan* sein“. Kister, führt in seinem *prolegomenon* zum Nachdruck von Solomon Schechters Ausgabe der *Avot de-Rabbi Nathan* 10, 12 an, dass das Original der *Avot de-Rabbi Nathan* zwar alt, die Form, in der das Werk vorliege, aber eine neue sei. Er weist darauf hin, dass in den *Avot de-Rabbi Nathan* tannaitische Texte verwendet werden, insbesondere *halachische* Midraschim, ebenso die *Tosefta*, dass zugleich aber auch gewisse Parallelen zu den erzählenden Midraschim der *Amoräer* vorhanden sind. Obwohl laut Kister die Version A der *Avot de-Rabbi Nathan* ein „post-talmudisches Werk“ ist, stellt er nicht in Abrede, dass sie einiges ältere Material enthält (siehe Kister, *Circumcised* 13). In hier untersuchten Abschnitt finden sich keine Hinweise auf jüngerer Material. Es gibt also keinen Grund, ihn nicht als einen der früheren Texte anzusehen. Siehe weiter oben in diesem Kapitel (VI.1), die Auseinandersetzung mit den Christen.

⁴⁵ Siehe Horovitz / Rabin, *Mechilta* 227.

⁴⁶ Siehe auch die Quelle in *Mechilta de-Rabbi Ishmael (Ki-Tissa, Parasha 1; Horovitz / Rabin, Mechilta 343)*; und vergleiche die Parallelquelle in *Sifre Deuteronomy, Reah, piska 76; Horovitz / Finkelstein, Sifre 141; Leviticus Rabba 32,1; Margulies, Midrash 635-636, bes. 635.*

⁴⁷ Siehe Buber, *Midrash* 110. Eine englische Uebersetzung findet sich bei Braude, *Midrash I* 178-179. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung von Wünsche, siehe oben 112.

Vor diesem historischen Hintergrund mag man die Klage der Rabbiner und ihre Verachtung für jene begreifen, die sich nicht an das Beschneidungsgebot hielten. Ebenso wird andererseits aber auch die Idealisierung der Beschneidungsvorschrift verständlich, die eines der bedeutendsten Gesetze des Judentums ist (Mechilta de-Rabbi Ishmael, *Jethro, Parasha 1*).⁴⁸

Im Zusammenhang mit dem Buch der Jubiläen haben wir oben Antiochus IV Epiphanes erwähnt, der fast drei Jahrhunderte vor Hadrian ein Gesetz gegen die Beschneidung erlassen und die Todesstrafe für jene ausgesetzt hatte, die sich nicht an dieses Gesetz hielten. Wir haben gezeigt, dass der Autor des Buches der Jubiläen dieses Gesetz und / oder seine Auswirkungen zum Anlass nimmt, all jenen Juden, die nicht nach der biblischen Vorschrift beschnitten worden waren, Mut zuzusprechen, sich an das Vorbild von Gottes schon beschnitten geschaffenen Engeln zu halten. Es gibt gute Gründe, eine solche Absicht auch hinter den oben erwähnten späteren rabbinischen Quellen aus der Zeit von Hadrians Erlass gegen die Beschneidung zu vermuten.

Die Verherrlichung der Beschneidung wird umso verständlicher, wenn man gewisse hellenistische Schriftsteller – wie etwa den einflussreichen ägyptischen Judenfeind Apion aus Alexandria (erste Hälfte des ersten Jahrhunderts) – zum Vergleich heranzieht, die das Beschneidungsgebot dem öffentlichen Gespött preisgeben. In seiner Streitschrift „Gegen Apion“ geht Flavius Josephus zu Beginn des zweiten Jahrhunderts auf dessen *Aegyptiaca* ein: „[Apion] macht uns nämlich zum Vorwurf, dass wir Tiere opfern und kein Schweinefleisch essen; auch spottet er über die Beschneidung“ (*Contra Apionem*, II 13)⁴⁹ und spricht sich heftig gegen Apions feindselige Einstellung gegenüber den Juden aus (*Contra Apionem*, II 41-44).

Vermutlich darf man auch dies als Hinweis darauf werten, dass die zur Diskussion stehende Liste schon zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes oder bald danach zusammengestellt wurde.⁵⁰ Was hier als Ausdruck des Konflikts mit den Christen um die Gültigkeit des Beschneidungsgebotes gese-

⁴⁸ Siehe Horovitz / Rabin, *Mechilta* 191-192.

⁴⁹ Siehe Clementz, *Flavius Josephus* 168; Stern, *Authors I* 415 no. 176. Siehe auch schon bei Strabo von Amaseia (ca. 64 vor unserer Zeitrechnung bis in die Zwanzigerjahre des 1. Jahrhunderts; *Geographica* XVI, 2:37) – Stern, *Authors* Nr. 115, 300.

⁵⁰ Dies gilt, obgleich Moses schon bei Pseudo-Philo (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 9,13; Harrington, *Pseudo-Philo*, 316) in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts als einer von denen genannt wird, die als Beschnittene geboren waren. Siehe auch im Babylonischen Talmud, *Sota 12a*; Exodus Rabba 1,20 hier wird ותרם אורו כי טוב הוא wie folgt erklärt: „Sie sah, dass er wohlbeschaffen war“ (Ex 2,2): טוב = vollkommen = beschnitten!

hen werden muss, deutet auf ein solch frühes Entstehungsdatum dieses Dokuments hin.

Summary

According to the rabbinical concept to be born circumcised means to be without blemish. It is considered an initial sign of a forthcoming important personality.

The roots of the idea can be found in the book of Jubilees, in a passage related to Antiochus IV Epiphanes who outlawed circumcision. Later on, in *Liber Antiquitatum Biblicarum*, Pseudo-Philo describes Moses as one who was born circumcised. The idea can be traced, possibly, also to the Fourth Gospel, which makes an analogy between a sick man and an uncircumcised man. It was developed the most, however, in Midrashim which listed several renowned biblical figures, and claimed that they were born circumcised. One can better appreciate these homilies specifically against the historical background of the events in the Land of Israel in the second half of the first and the first half of the second centuries CE, that is, the dispute with the Pauline Christianity concerning circumcision and the Hadrianic ban of circumcision.

Zusammenfassung

Nach Auffassung der Rabbiner zeugt die Geburt in beschnittenem Zustand von Makellosigkeit und kann als erster Hinweis auf eine bedeutende Persönlichkeit angesehen werden.

Früheste Spuren dieses Gedankens finden sich in jenem Abschnitt des Buches der Jubiläen, der von Antiochus IV Epiphanes' Beschneidungsverbot berichtet. Einige Zeit später erwähnt der *Liber Antiquitatum Biblicarum* des Pseudo-Philo, dass auch Moses schon bei seiner Geburt beschnitten gewesen sei. Ebenso darf man wohl den Vers des Johannes-Evangeliums, der eine Analogie zwischen einem Kranken und einem Unbeschnittenen herstellt, im Sinn des obengenannten Gedankens verstehen. Ihre deutlichste Gestalt findet dieses Konzept jedoch in den Midraschim, die eine Reihe wohlbekannter biblischer Figuren aufzählen, die als bereits Beschnittene geboren seien. Man wird diese Homilien besser verstehen und schätzen, wenn man sie vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse im Land Israel in der zweiten Hälfte des ersten und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, der Auseinandersetzungen zwischen traditionsverhaftetem Judentum und paulinischem Christentum und dem Beschneidungsverbot des Hadrian betrachtet.

Bibliographie

- Alon, G., *The History of the Jewish People in the Land of Israel in the Mishnah and Talmud Ages II*, Jerusalem 1977 (hebr.).
 Barnard, L.W., *Judaism in Egypt. Studies in Apostolic Fathers and their Background* (A. D. 70-135), Oxford 1966, 41-55.
 Barrett, C.K., *The Gospel According to St. John*, London 1965.

- Barth M. / Blanke, H., Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 34B), New York u.a. 1994.
- Berger, K. / Nord, C., Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften, Frankfurt / M u.a. 1999.
- Blaschke, A., Beschneidung – Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen / Basel 1998.
- Bornstein, D.J., Nathan ha-Bavli, Encyclopaedia Judaica 12, Jerusalem [without date], 861.
- Braude, G.B., The Midrash on Psalms (YJS 13), New Haven 1959.
- Brown, R.E., The Gospel According to John (AB 29), Garden City, New York 1966.
- Buber, S., Midrash Tehillim, Vilna 1891; reprinted Jerusalem 1977, (hebr.).
- Charlesworth, J.H. (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha 1 (ABRL), New York u.a. 1985.
- Clark, E.G. u.a., Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch, Text and Concordance, Haboken 1984.
- Clementz, H. (Hg.), Flavius Josephus, Wiesbaden 1993.
- De Vaux, R., Ancient Israel: Its Life and Institutions, London ²1965.
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1.2, Göttingen 1987.
- Feldman, L.H., Jew & Gentile in the Ancient World, Princeton 1993.
- Flusser, D., A New Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: Tarbiz 67 (1997 / 1998) 135-138 (hebr.).
- Flusser, D. / Safrai, S., Who Sanctified the Beloved in the Womb: Immanuel 11 (1980), 46-55 = erweiterte englische Fassung eines bereits in hebräischer Sprache erschienenen Artikels, in: Avishur, Y. / Blau, J. (Hg.) Studies in Bible and the Ancient Near East I, presented to S.E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday, Jerusalem 1978, 336.
- Freedman, H. / Simon, M., Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and indices, Lodon / New York 1983.
- Furnish, V.P., Epistle to the Colossians, in: ABD 1, New York u.a. 1992, 1090-1096.
- Geiger, J., The Ban on Circumcision and the Bar-Kokhba Revolt: Zion 41 (1976) 139-147 (hebr.).
- Ginzberg, L., The Legends of the Jews I-VI, Philadelphia 1968.
- Goldin, J., Avot de-Rabbi Nathan, in: Encyclopaedia Judaica 3, Jerusalem (without date), 984-986.
- Goldin, J., The Fathers According to Rabbi Nathan (YJS 10), New Haven 1955.
- Goldschmidt, L. (Hg.), Der Babylonische Talmud 5, Berlin 1931.
- Hall, R.G., Circumcision, in: ABD 1, New York u.a. 1992, 1025-1031.
- Hall, R.G., Epispasm and the Dating of Ancient Jewish Writings: JSP 2 (1988) 71-86.
- Harrington, D.J., Pseudo-Philo. A New Translation and Introduction, in: Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha 2, New York u.a. 1985, 297-377.
- Hollander, H.W. / De Jonge, M., The Testaments of the Twelve Patriarchs – A Commentary (SVTP 8), Leiden 1985.
- Horovitz, H.S. / Rabin, I.A. (Hg.), Mechilta d'Rabbi Ismael, Jerusalem 1960 (hebr.).

- Horovitz, H.S. / Finkelstein, L. (Hg.), *Sifre on Deuteronomy*, Berlin 1889; Reprint, New York 1969 (hebr.).
- Kalimi, I., *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, in: *Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies (Jewish and Christian Heritage 2)*, Assen 2002.
- Kee, H.C., *Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: *Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha 1*, New York u.a. 1985, 775-828.
- Kister, M.J., ... 'And He was Born Circumcised' – Some Notes on Circumcision in Hadith: *Oriens* 34 (1994) 10-30.
- Knierim, R.P., *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*, Eerdmans 1995.
- Koester H., / Lambdin, T.O., *The Gospel of Thomas II.2*, in: *Robinson J.M. (Hg.), The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco 1990.
- Kugel, J.L., *In Potiphar's House – The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990.
- Kysar, R., *The Gospel of John*, in: *ABD 3*, New York u.a. 1992, 912-931.
- Lieberman, S., *On the Persecution of the Jewish Religion*, in: *Lieberman, S. / Hyman, A. (Hg.), Baron Salo Wittmayer Jubilee Volume*, Jerusalem 1974, Hebrew Section 213-245.
- Maori, Y., *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem 1995 (hebr.).
- Margulies, M. (Hg.), *Midrash Wwayikra Rabbah – A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, Jerusalem 1956 (hebr.).
- Noth, M., *Geschichte Israels*, Göttingen ³1956.
- Noth, M., *The History of Israel*, London 1959.
- Roth, L., *Tinneius Rufus*, *Encyclopaedia Judaica* 15, Jerusalem (without date), 1148.
- Sasson, J.M., *Circumcision in the Ancient Near East*: *JBL* 85 (1966) 473-476.
- Schäfer, P., *The History of the Jews in Antiquity: The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Luxembourg 1995.
- Schechter, S. (Hg.), *Avot de-Rabbi Nathan*, Wien 1889; reprinted New York / Jerusalem 1997.
- Schneemelcher, W. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1*, Tübingen 1992.
- Spiegel, S., *The Fathers of Piyyut, Texts and Studies*, in: *Schmelzer, M.H. Babylonian Talmud (Hg.)*, New York / Jerusalem 1996, 52-53 (hebr.).
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I.II*, Jerusalem 1974.1980.
- Theodor, J. (Hg.) *Bereschit Rabba. Mit kritischem Apparat und Kommentar. Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin ²1903, with additional corrections by Ch. Albeck, Jerusalem 1965.
- Townsend, J.T., *Midrash Tanhuma – Translated into English with Introduction, Indices and Brief Notes: Volume I.II (S. Buber, Recension)*, Hoboken / New Jersey 1989.1997.
- VanderKam, J.C., *Book of Jubilees*, in: *Freedman, D.N. (Hg.), in: ABD 3*, New York u.a. 1992, 1030-1032.

Wintermute, O.S., Jubilees. A New Translation and Introduction, in: Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha 2, New York u.a. 1985, 35-142.
 Wünsche, A., Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Trier 1892; Nachdruck Hildesheim 1967.
 Zuckermandel, M.S. (Hg.), Tosephta. Based on Erfurt and Vienna Codices, Trier 1881; reprinted Jerusalem 1937; Wahrmann Books, 1963.

Prof. Dr. Isaac Kalimi
 8731 N. Central Park Ave.
 Skokie, IL 60076
 USA

A Note on the Relationship between II and III John

Peter-Ben Smit

1. A Thesis

With the assumption voiced by some, that III John 9 contains a clear reference to II John, the problem of the chronology of the Johannine Epistles, at least as far as II and III John are concerned, seems to be solved.¹ That there are a number of problems is also noticed by e.g. Schnelle,² who is the starting point here. He acknowledges, that some³ have thought II John to be a letter of recommendation for so-called *Wandermissionare* to suit the kind of letter referred to in III John 9. Clearly, II John does not fit this category. Schnelle for example, objects that in III John 9, the presbyter is not at all referring to traveling missionaries (*Wandermissionare*), but to

¹ Cf. probably most recently: Schnelle, Einleitung 487: „Bei den kleinen Johannesbriefen kommt dem 2Joh die zeitliche Priorität zu, denn offensichtlich verweist 3Joh 9 auf den 2Joh.“ Schnelle finds support among the exegetes by (more recently) Strecker, Johannesbriefe 357-358.367; Vogler, Briefe 204, however much more careful than Schnelle: „Macht es nach dieser Erklärung keine Schwierigkeit, in dem in V.9 erwähnten Brief des Johannes ‚an die Gemeinde‘ (dann sogar) den 2. Johannesbrief zu sehen (...).“ Vogler does not refer to a certainty, or even a likely possibility, he only notes that there need be no problem; Hengel, Frage 132; Vouga, Johannesbriefe 16-19, esp. 18: II John was not written to the community of III John, but is the letter referred to in III John 9; Grayston, Epistles 160; cf. Schnelle, Einleitung 487 n31. For Schnelle’s view on the Johannine school, cf. Schnelle, Schule 198-217.

² Cf. Schnelle, Einleitung 487.

³ Cf. The objections are put forward by a.o. Dodd, Epistles lxvi.161 with arguments, which are more than valid today. Further Schnackenburg, Johannesbriefe 326; Bultmann, Johannesbriefe 10; Wengst, Brief 248, refers to Schnackenburg, Johannesbriefe 326, the objection is the one referred to by Schnelle; Schunack, Briefe 120. On the Schnackenburg argument; cf. Brown, Epistles 716. Lieu, Epistles 110-115, does not discuss the problem. Further discussion is found in Klauck, Johannesbrief 97-100; Kruse, Letters 225-226; Edwards, Epistles 110-203, esp. 151 (erroneously referring to III John 10 rather than III John 9). Beutler, Johannesbriefe 180, referring to Klauck, rejects the connection on the basis of the different theological contents of II and III John. Westcott, Epistles 240, simply notes that the letter referred to in III John 9 has been lost. He notes as well that the use of *ti* to denote ‘something of importance’ is unknown in the New Testament.

himself: he was not received by Diotrephes⁴ on the basis of his theological position as expounded in II John. That there are quite a few other problems and assumptions involved, goes unnoticed by the reader.

In the following, I will outline some of the assumptions underlying this thesis regarding the chronology of II and III John, in order to show that this thesis should be voiced more hesitantly than appears e.g. in Schnelle's *Einführung*, and that hence the relationship between II and III John is much more opaque than one would think in the first place.

2. The Implied Assumptions

The thesis mentioned above implies the following assumptions:

1. Both letters (II and III John) are written by the same author.
2. Both letters (II and III John) are addressed to the same community.
3. Diotrephes is one of those holding a different theological position from the presbyter as presented in II John or at least the problems of the community in III John must be the same as in II John.

The scope of this contribution will only allow for a limited amount of discussion, but at least it will become clear that all three assumptions are not all that certain, especially nos. 2 and 3, which will lead to the conclusion that the hypothesis that III John 9 refers to II John cannot be sustained.

2.1. Authorship

It is true that both letters have been handed on assuming that they were written by one author, namely John. Also the identification of the author in the letters is similar, ὁ πρεσβύτερος. It is questionable, however, whether this must imply *the same* author, or merely a similar one: could the title or designation of elder / presbyter be claimed only by one person in the Johannine 'School' or by more? Key evidence for a presbyter Johannes is the reference by Papias to someone of that name, carrying the designation ὁ πρεσβύτερος.⁵ However, in the body of the letters, the author remains anonymous, which is commonly taken to imply that the designation presbyter could only refer to one person: one of the foremost leaders of the early Johannine community: it would have been well-known who this Elder was, if not, the use of the title without a name would not make sense.⁶ That this presbyter was used to writing letters (at least two of them, if one takes III

⁴ Cf. Taeger, *Rebell* 275-277, for an extensive discussion of the person of Diotrephes.

⁵ Cf. Eusebius HE III 39,4.

⁶ Cf. Taeger, *Rebell* 280, it does not need further discussion here.

John as composed by him, together with the reference to another letter in III John 9, and at most four of them, I, II, and III John – counting I John as a letter, and taking the reference in III John 9 as a reference to a fourth letter, now lost, are known to us), is clear from III John 9. I do not see a compelling reason to identify Papias' presbyter John with the author of these letters. It remains a rather uncertain inference. One argument that might be put forward, is that John is the only one who is called presbyter by Papias, that is to say: the whole group of authorities mentioned is identified as a group of authorities, but only John, not Aristion is called 'presbyter John.' The most likely explanation seems to me, however, that it was important to Papias to discern between John the disciple and John the presbyter, not emphasizing John's status as presbyter. Schnelle and others can claim that there is nothing that speaks against the identification of the presbyter of II and III John and Papias' presbyter John,⁷ but there is not much that speaks in favor of it either; the issue might be slightly more speculative than one would think.⁸

However, by probing these waters, nothing is said about the authorship of II and III John as such. This will have to be deduced from the content of the letters. First, it should be noted, that both letters have originated in quite different situations: in III John, it is the purpose of the presbyter to (re)gain access to the community of which Gaius is a member and Diotrephes the leader, or at least a very dominant member. In II John, the presbyter aims at preventing 'heretics' from entering into a certain community, the letter is addressed to this whole community as well, as opposed to III John, which is a letter from 'man to man.' This makes the contextuality of both letters evident, and the amount of agreement one may expect from them.

One very clear formal feature stands out: the opening and concluding formulas of both letters are virtually identical, which suggests one source of authorship. At the same time, however, fixed formulas might point towards a community as well as towards a single author. Even in the first case this would strongly suggest at least one 'communal' hand in authoring the letters. Furthermore, the vocabulary of the two letters shows a host of similarities.⁹ This issue needs therefore no further discussion: it can safely be assumed that the two letters have an author, at least stemming from the

⁷ Cf. Schnelle, Schule 207.

⁸ Cf. e.g. Klauck, Johannesbrief 22.

⁹ This is an opinion held by many, cf. Wengst, Probleme 3755.

same community, and most likely even being the same person. Who he (rather than she) was, however, remains an issue of discussion.¹⁰

2.2. Addressees¹¹ and Theological Problems

A common author may be assumed, but the case for a common addressee will prove to be difficult indeed. If III John 9 does indeed refer to II John, one will need to assume that both letters were addressed to (problems in) the same community as well. For this we will have to focus on the problems caused by Diotrephes.

Surveying III John, one will see soon enough that nothing much can be said about any *theological* differences leading to Diotrephes' refusal to host or even to the presbyter in the community of which he is a dominant member.¹² Even from the few hints III John offers us: he does not receive people from the presbyter's party (III John 9.10, ἐπιδέχομαι), he is said to be fond of ruling (III John 9, ὁ φιλοπρωτεύων), and he is saying bad things about the presbyter and his party (III John 10, ποιεῖ λόγους πονηροῦς φλυαρῶν ἡμᾶς), we cannot learn anything concrete. As the text is clearly polemical, one will have to be careful to credit the presbyter with honesty as he attributes all these epithets to Diotrephes, as Diotrephes would probably be saying the same things about the presbyter, as one would expect in a row like this. This can be substantiated by the fact that III John is clearly aiming at (re-)establishing the presbyter's influence in a certain community where this is (no longer) the case – (φιλοπρωτεύω, III John 9, means at least that Diotrephes is fairly successful!) and the evidence from II John 10, where the presbyter advises (another?) community not to host adversaries, resp. those disagreeing with (at least) the presbyter's theology. There has, of course, been a host of sophisticated suggestions about the core of the

¹⁰ Cf. Klauck, Johannesbrief 19-22; Kruse, Letters 7-9; Beutler, Johannesbriefe 31; Wengst, Brief 26-30; Schnackenburg, Johannesbriefe 297 (295-301), referring to the eschatological passages at the end of II and III John.

¹¹ One thing about the two letters which is seldom noticed as a thematic similarity is the following: the aim of both letters can be described as different, as I have done above, but, at another level, it is exactly the same: in II John, the presbyter wants to reach the opposite of the goal he wants to reach in III John: preventing hospitality in the one case stands in contrast with the attempt to gain access resp. hospitality in the other. The dynamics of hospitality seem to have been at the core of the Johannine dispute here, be it not as the content, but rather as the form of the conflict.

¹² Schnelle, Einleitung 494.

conflict,¹³ but none of them can be deduced from the text of III John alone, and reach a higher level than that of speculation. One may, however, assume a link between Diotrephes' refusal to host the party of the presbyter (and the presbyter himself) and his objections to this party. The background of this is, as stated above, relatively unclear. Whether this has only to do with church authority, resp. the authority of the presbyter,¹⁴ or whether there are other theological issues at stake, has to remain open here. Both might be the case: indications for conflicting (personal) authorities seem to be hinted at by the fact that the presbyter claims that one of the issues behind Diotrephes' inhospitality is ruling in the community (III John 9), and that another one is that of saying bad things – on what level has to remain open (personal / ethical, doctrinal) – against or about the presbyter and his party (III John 10). Diotrephes does not seem to be inhospitable in principle, but clearly has something against the author of III John and his group. A recent lexicographical contribution to the discussion by Mitchel reinforces this point: ἐπιδέχεται should, both in III John 9 and 10, be taken in the sense of 'receiving,' or 'hosting,' rather than 'accepting someone's authority,'¹⁵ the latter has been suggested as the meaning of ἐπιδέχεται in III John 9, but would have been the only instance where ἐπιδέχομαι carries this meaning. Not receiving members of the presbyter's party, or the presbyter himself, possibly carrying letters with them (III John 9)¹⁶ or some of the brothers (probably carrying messages or letters as well, cf. III John 10) would amount to cutting diplomatic ties. Something is at stake, what exactly is unclear, visible is, however, that Diotrephes is doing everything he can to keep the presbyter and his party out of his community, maybe because of his wish to remain independent, maybe because he wants his community to remain orthodox (in the technical sense of the word). Another conclusion that can be drawn from this review is that, looking at the contents of III John, there is no way of assuming that this letter is addressed to the same community as II John, as there is no way of getting to know Diotrephes anything precise about theological problems with the presbyter, as all we can see is that he is trying to keep him away.

¹³ Schnelle, *Einleitung* 496-498; cf. also Mitchell, *Diotrephes* 299 n.1, as well as Wengst, *Probleme* 3765-3766, for overviews of the problem and its possible solutions.

¹⁴ Taeger, *Rebell*, argues in favour of an issue of authority, suggesting on the basis of II John, that the presbyter is trying to strengthen his position in order to safeguard tradition.

¹⁵ Cf. Mitchel, *Diotrephes* passim.

¹⁶ Letters were commonly sent this way, cf. White, *Light* 214-216, esp. 215f. Furthermore Funk, *Form*; Brown, *Epistles* 788-790.

More recently Hengel has also made a case for a reference in III John 9 to II John on a theological level,¹⁷ but it is hard to see how his argument can rise above the level of speculation. He suggests that Diotrephes might have been offended by the presbyter's call in II John not to offer the 'heretical' teachers any hospitality – as was the early Church. However, this is very difficult to find in any of the letters. Indeed, even if it is likely that Diotrephes would be offended by this, it does by no means mean that it was exactly this that made him oppose the presbyter, it could have been anything else. Especially as Diotrephes seems to be paying back the presbyter in exactly the same way as the presbyter is treating his adversaries. Assuming that Diotrephes was offended by precisely this, it would be surprising to find that Diotrephes is actually copying the presbyter's behavior he found so offensive.

This case might be strengthened by a glance at the content of II John, where the theological problem, as in I John, is much clearer. Central is II John 7, where the presbyter refers directly to the 'heresy' of his opponents, apparently missionaries attempting to gain access to the community to which the letter is addressed (the opposite of the situation in III John), οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. This is a theme completely missing in III John, and, arguing from silence, one wonders why the presbyter, who had apparently no problems calling things by their name in II John, would not have done so in III John as well, a letter which has approximately the same length as II John.¹⁸

In this context, to me the objection quoted earlier to not identifying II John with the *ti* in III John 9 by rejecting the relevance of the claim that II John would have had to refer to traveling missionaries (which it does not), by pointing out that in III John 9 not *Wandermissionare* but the presbyter is view, who does indeed in II John 12 announce his future visit, and by pressing further that there is by consequence no objection to identifying the 'something' in III John 9 with II John, does not seem to be enough. Of course, even if the presbyter is not a *Wandermissionar*, which is quite likely, he can still send letters, normally transferred by letter carriers, *Wandermissionare* or not, which can be refused together with their carriers by Diotrephes. However, by this one cannot prove, not even from silence, that III John 9 refers to II John, or even its likelihood.¹⁹ Even worse: in my view no concrete visit is mentioned in II John, indeed, except for the concluding formula which fits into standard closing formulas of ancient letters; the difference between the conclusions of II John (v. 12) and III

¹⁷ Cf. Hengel, Frage 132.

¹⁸ Cf. on II John 7, Klauck, Johannesbrief 52-54.

¹⁹ Schnelle, Einleitung 487.

John (v. 13-14) on the one hand, and III John 10 on the other is clear: the pious wish in a closing formular for a visit does not have too mean that much, III John 10 seems to be more concrete as far as visits are concerned. The case of II John also differs from III John as far as the aim of the letter is concerned, whereas I suggested above that in II John the presbyter wants to keep people out of a certain community, by means of III John he wants to get Demetrios into a community (III John 12). But even if this counters one objection to the possibility that III John 9 refers to II John, it does not prove the opposite either.

One last observation on the level of III John, already made by Westcott, is that the use of $\tau\iota$ to refer to something of importance, as a letter of recommendation certainly would have been, is rather unusual in the New Testament.²⁰

Two, more speculative, observations will strengthen the case that not only III John 9 does not refer to II John, but that the letters are addressed to two different communities.

1. II John is written to a community over which the presbyter exercises a certain amount of authority, the theory which assumes that one community is the addressee of both letters, will have to assume that things changed in this community very quickly indeed, as both the presbyter's first letter is supposed to be remembered, and the balance of power has to have shifted fundamentally.

2. If one assumes that II and III John are written to the same community, one assumes furthermore, which is not necessary at all, that the presbyter was occupying himself mostly with one or two communities (depending on the evaluation of I John), rather than dealing with a larger number. Or was this one community so important that only part of the correspondence with this one has been preserved?

In any case up until now, one does not have enough additional evidence to III John 9 and the same authorship to justify supplementing the lack of information we get from III John about the community to which it was addressed with information from II John.

3. Conclusions

3. 1. The Relationship between II and III John

On the basis of the evidence presented above, I would suggest that there is no good reason to assume that III John 9 refers to II John. This is neither

²⁰ Westcott, Epistles 240.

necessary nor likely, both on a textual basis and on the basis of the theology or theological problems addressed in both letters.

As it is very hard to know anything precise about the theological problems involved in the community to which III John is addressed, and the actual textual basis of the link with II John is shown to be rather weak exactly on the level of the problem of the hospitality in III John, one will have to refrain from inferring issues from II John into the discussion of III John.²¹ There is, on the basis of III John, no way of knowing whether the two communities were the same or not. The question of the order in which II and III John were written, will have to remain open or to be judged by different criteria.²²

Summary

In the paper the thesis that the relationship between II and III John can be decided on the basis of III John 9, which contains a reference to an earlier letter, is examined, concluding that the reference in III John is too vague to allow for any conclusions regarding letter referred to there. For this reason one should refrain from inferring information from II John into the exegesis of III John.

Zusammenfassung

In 3Joh 9 wird auf ein früheres Schreiben des Presbyters hingewiesen. In der Forschung wird gelegentlich angenommen, dass dieses ‚etwas‘ (ti.) mit 2Joh. zu identifizieren wäre. In diesem Beitrag wird auf diese Annahme eingegangen und zwar mit der Schlussfolgerung, dass dies nicht aus dem ti. abzuleiten ist, was Konsequenzen hat für die Argumentation bezüglich der Reihenfolge der Johannesbriefe und für das Ausmass, in dem Informationen des einen in den anderen Brief hineingelesen werden dürfen.

Bibliographie

- Beutler, J., Die Johannesbriefe, Regensburg 2000.
 Brown, R.E., The Epistles of John (AB 30), New York 1982.
 Bultmann, R., Die drei Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen²1969.
 Dodd, C.H., The Johannine Epistles (Moffatt NT Commentary), London 1966.
 Edwards, R.B., The Johannine Epistles, in: Barnabas, Lindars u.a. (Hg.), The Johannine Literature, Sheffield 2000, 110-203.
 Funk, R.W., The Form and Structure of 2 and 3 John: JBL 86 (1967) 424-430.
 Grayston, K., The Johannine Epistles (NceB), Grand Rapids 1984.
 Hengel, M., Die johanneische Frage (WUNT I.67), Tübingen 1993.

²¹ Schnelle, Einleitung 494.497f.

²² Cf. Brown, Epistles 30-32; Klauck, Johannesbrief 23.

- Klauck, H.-J., *Der Zweite und Dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2)*, Zürich 1992.
- Kruse, C.G., *The Letters of John*, Grand Rapids 2000.
- Lieu J.M., *The Second and Third Epistles of John*, Edinburgh 1986.
- Mitchell, M.M., "Diotrephes does not receive us": the lexicographical and social context of 3 John 9-10: *JBL* 117 (1998) 299-320.
- Schnackenburg, R., *Die Johannesbriefe (HThNT 13,3)*, Freiburg / Br ³1965.
- Schnelle, U., *Die johanneische Schule*, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*, Berlin 1995, 198-217.
- Schnelle, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁴2002.
- Schunack, G., *Die Briefe des Johannes (ZBK NT 17)*, Zürich 1982.
- Strecker, G., *Die Johannesbriefe (KEK 14)*, Göttingen 1989.
- Taeger, J.-W., *Der konservative Rebell. Zum Widerstand des Diotrephes gegen den Presbyter: ZNW* 78 (1987) 267-287.
- Vogler, W., *Die Briefe des Johannes (ThHNT)*, Leipzig 1992.
- Vouga, F., *Die Johannesbriefe (HNT 15,3)*, Tübingen 1990.
- Wengst, K., *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTKNT 16)*, Gütersloh 1978.
- Wengst, K., *Probleme der Johannesbriefe (ANRW 25.5)*, Berlin u.a. 1988, 3753-3772.
- Westcott, B.F., *The Epistles of St. John*, Grand Rapids ³1892.
- White, J.L., *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986.

Lic. Theol. Peter-Ben Smit, MA
Assistent für Neues Testament
Institut für Bibelwissenschaft
CETheol Fakultät Universität Bern
Länggassstrasse 51
3012 Bern
Tel: 031 631 45 42

Difficulties with Identifying the Pharaoh in Genesis 40-47

Len J. Gleeson

While not doubting the figure of Joseph in Genesis 37-50 has some substantial basis in fact, I find it somewhat disturbing that some scholars seem to take various hypotheses as established fact¹. Certain texts of today dealing with Biblical archaeology show authentic-looking timelines which plot the (literal) lifespans of the Patriarchs, based on a single verse in Genesis, alongside the vastly better attested chronology of the ancient world.

The Hyksos hypothesis for Joseph, chronologically placing him in the Second Intermediate Period, was first proposed in the 19th century. While still quite plausible, it remains devoid of any firm evidence whatsoever².

The later hypothesis, by Battenfield³, seems to have captured many adherents, albeit again without any firm evidence (beyond the postulated parallel). I will direct the remainder of my comments towards this more recent theory.

The known evidence concerning Senusret III, proposed as Joseph's Pharaoh by Battenfield, generally works against the hypothesis. Unprecedentedly belligerent and warlike, Senusret III's campaigns against Nubia were very brutal⁴, and there is good evidence that he personally led a military onslaught against Shechem⁵, the traditional home of the tribe of Joseph. His general attitude to Syria / Palestine can probably be concluded from his "execration" bowl texts, whereby he ceremonially cursed some 20 countries and 30 princes of the area⁶. Given this evidence against foreigners in general, it seems to me unlikely such a man would appoint a Semitic vizier. In any case Senusret III appointed three viziers⁷, not a single, "supreme" official.

Furthermore, Battenfield's main thrust, that Senusret III dismantled the power structure of the hitherto-troublesome Nomarchs, finds little support

¹ See e.g. Andersen, Feet 14.

² Private correspondence from Prof. D.B. Redford, March 2001.

³ Battenfield, Consideration.

⁴ Callender, Kingdom 166.

⁵ Shaw, Senusret 259.

⁶ Posener, Syria 541.

⁷ Shaw, Senusret 259.

in firm evidence. Another, more recent, school of thought suggests that the Nomarchs' demise was a long process, starting generations before Senusret III, and only reaching a conclusion in his time⁸. Not only that, but the alleged "parallel" between the wealthy Nomarchs of history, and the farmers of the Joseph narrative (seemingly of humble means, to have lost everything after three years of famine) seems tenuous indeed.

While very doubtful as Joseph's Pharaoh, such a prominent king as Senusret III may well have been recorded in Sacred Scripture, quite possibly as the "oppressor" in Exodus 1. The swelling Asiatic population of Egypt by his reign⁹ is consistent with Pharaoh's concern in Exodus that Hebrews would displace the native Egyptians; his many aggressive campaigns also support such a parallel.

Summary

The historicity of Joseph in Genesis 37-50 is reconsidered. A critical view of the notion that Joseph lived during the reign of Senusret III, popular in some circles, is found to be lacking credibility, particularly in the light of more recent Egyptological opinion.

Zusammenfassung

Die Historizität Josefs in Genesis 37-50 wird neu hinterfragt. Ein kritischer Blick auf die Feststellung, dass Josef während der Regierungszeit Senusret III. gelebt hätte, wie in manchen Kreisen vertreten wird, entbehrt - insbesondere auf der Basis neuerer ägyptologischer Hypothesen - der Glaubwürdigkeit,

Bibliographie

- Andersen, Francis I., Feet in Ancient Times: Buried History 35, no. 2.3 (1999) 14.
 Battenfield, J.R., A Consideration of the Identity of the Pharaoh of Genesis 47: The Journal of the Evangelical Theological Society 15 (1972) 77-85.
 Callender, G., The Middle Kingdom Renaissance chapter 7 in: Shaw, I. (ed.), The Oxford History of Ancient Egypt, Oxford 2000, 166.
 Posener, G., Syria and Palestine / Relations with Egypt, chapter 21 in: Edwards, I.E.S. e.a. (ed.), The Cambridge Ancient History, I, 2, Cambridge 1971, 540-543.
 Shaw, Ian / Nicholson, Paul, Senusret, in: The British Museum Dictionary of Ancient Egypt, London 1995, 258-259.

Len J. Gleeson, 4/26 Cullis Parade; Bayswater, 3153, Vic., Australia

⁸ Callender, Kingdom 167.175.

⁹ Callender, Kingdom 166.

