

Hewel

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

129

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. 129 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

✓ 200

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

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/bwkg/bn.nf>

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
5020 Salzburg, Austria
E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

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

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl
E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

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 / no cheques).

Bankverbindung: 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, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006
Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

129

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. 129 der ganzen Serie

Allep-Omega-Verlag Salzburg 2006

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/bwkg/bn/f

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

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/bwkg/bn.nf>

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
5020 Salzburg, Austria
E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

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

Auslagensatz (Preis pro Nummer)

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl
E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

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 / no cheques).

Bankverbindung: 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, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

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

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Inhaltsverzeichnis

Renate Egger-Wenzel Jiftachs Tochter (Ri 11,29-40) – die Töchter von Schilo (Ri 21,19-25) Ursprung und Ausführung einer kultischen Feier durch Frauen?	5
Juha Pakkala The Original Independence of the Ezra Story in Ezra 7-10 and Neh 8	17
Pierre Auffret Qui est sage? Qu'il regarde cela! Nouvelle étude structurelle du Psaume 107	25
Aron Pinker Fear of Fear in Job 4:14	53
Peter-Ben Smit Neuer Wein oder Wein aufs Neue – Eine Notiz zu Mk 14,25	61
Boris A. Paschke The Mystery of the Vanishing Sources: How New Testament Scholars Superficially and Uncritically Identified the Ancient Background of Luke 8:43-48, Acts 5:15, and Acts 19:12	71
Peter Arzt-Grabner / Ruth Elisabeth Kritzer Bräutigam und Braut oder Vater und Tochter? Literarisches und Dokumentarisches zu 1Kor 7,36-38	89
Buchvorstellung Roth, M. (Hg.), Leitfaden Theologiestudium (UTB 2600), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. (Friedrich V. Reiterer)	103

Jiftachs Tochter (Ri 11,29-40) – Die Töchter von Schilo (Ri 21,19-25)

Ursprung und Ausführung einer kultischen Feier durch Frauen?

Renate Egger-Wenzel

1. Vorgeschichten

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Geschichten, die Erzählung rund um Jiftachs Tochter, die in den bildenden Künsten eine weit reichende Tradition¹ aufzuweisen hat, und die von den Benjaminiten geraubten Töchter von Schilo zum Zwecke der Heirat nichts miteinander gemeinsam zu haben.

Entsprechend dem deuteronomistischen Schema im Richterbuch „Abfall von JHWH – Bedrückung durch Feindvölker – Klage und Bekehrung des Volkes – Aufstehen eines von Gott berufenen Retters / charismatischen Führers – Ruhe im Land – erneuter Abfall“ wird Jiftach zum Richter bestellt. Nach der Vertreibung aus der Heimat seines Vaters durch die legitim geborenen Brüder – Jiftach war das Kind Gileads und einer Prostituierten – lebte er mit seiner Familie im Ostjordanland, genauer im Lande Tob, wo er Freischärler um sich sammelte, die eine schlagkräftige Truppe bildeten. Diese soll unter der Führung Jiftachs die achtzehnjährige Unterdrückung durch die Ammoniter beenden. Die neue Führungspersönlichkeit ordnet zuerst ihre Angelegenheiten vor dem Angesicht JHWHs in Mizpa² (Ri 11,1-11; vgl. 20,1) und nimmt dann diplomatische Verhandlungen mit den Feinden auf. Nach deren Scheitern kommt es zum Kampf, den JHWH entscheiden soll (V.12-28). Der Leser erfährt in V.29, dass Jiftach mit dem Geist JHWHs begabt wird und vor der Schlacht mit den Ammonitern zusätzlich Gott einen Eid leistet³: Wenn JHWH ihm den Sieg über die Feinde gewährt⁴,

¹ Vgl. dazu die umfassende Zusammenstellung in Encyclopaedia Judaica, Jephthah – Arts.

² Hier ist vermutlich das Heiligtum Mizpa, 13 km nördlich von Jerusalem, im Westjordanland gemeint (vgl. Ri 10,17; 11,34; 20,1.3.5.8 **הַמִּצְפָּה**), da zur Differenzierung nur in Ri 11,29 „Mizpa in Gilead“ (**אֶת־הַמִּצְפָּה גִּלְעָד**) 2x steht, womit die Geschichte den Schauplatz wiederum ins Ostjordanland verlegt. Von da ist der Weg für einen Angriff auf das Kernland der Ammoniter auch kürzer.

³ Intensivierung der Aussage durch eine *figura etymologica*: V.30a **וַיִּדְרֹךְ יִפְתָּח בְּיָדוֹ**.

⁴ Intensivierung der Aussage durch eine *figura etymologica*: V.30c **אִם־נָתַן הָתָן**.

wird Jiftach mit Sicherheit⁵ den aus der Tür seines Hauses Hervorgehenden (31a: אֵינִי Ptz s,m + 31b: אֵינִי G PK 3,s,m), der ihn bei seiner Rückkehr in Frieden ausruft, als Brandopfer für JHWH aufsteigen lassen⁶ (V.30-31). Damit beginnt das Drama um Jiftachs einzige Tochter, denn der Held besiegt die Ammoniter.

Der Text um die Töchter von Schilo beinhaltet eine grausame Vorgeschichte, die sich bereits in Ri 19 anbahnt⁷. Die Nebenfrau eines Leviten aus Efraim läuft ihrem Mann davon und geht in ihr Vaterhaus nach Bethlehem, wo sie vier Monate verbringt, ehe ihr Ehemann sie zurückholt. Auf dem Rückweg übernachten sie in der benjaminitischen Stadt Gibea, wo sie bei einem Landsmann aus Efraim Unterschlupf finden. In der Nacht wollen sich die Männer von Gibea an dem Leviten sexuell vergehen und verlangen seine Herausgabe. Um eine solche Gottlosigkeit zu verhindern, geht der Efraimit in seiner einmal gewährten Gastfreundschaft soweit, dass er sogar seine eigene unverheiratete Tochter und die Nebenfrau des Leviten hinausschicken würde (אֵינִי H PK 1,s). Schließlich ergriff der Levit die Initiative und veranlasste seine Nebenfrau hinauszugehen (אֵינִי Narr H PK 3,s,m), wo sie die ganze Nacht über vergewaltigt wurde. Am anderen Morgen fand man sie tot zusammengebrochen an der Türschwelle. Darauf hin beruft der Levit eine – nach Martin Noth benannte Amphiktyonie⁸ – Versammlung der Stämme in Mizpa ein, indem er die Tote in zwölf Stücke zerteilt und diese in die einzelnen Stammesgebiete schickt. In Mizpa beschloss die Zwölfstämme-Versammlung die „Söhne der Schlechtigkeit“ (בְּנֵי בְלִיעַל) aus der Stadt Gibea, in der das Verbrechen geschehen war, zu töten. Aber die Benjaminiten taten sich zusammen, um die Übeltäter zu schützen. So kommt es zum Bürgerkrieg⁹. In Bet-El befragten die Israeliten JHWH dann mehrfach, wer den Kampf gegen die Benjaminiten beginnen und wie es nach den ersten Rückschlägen weitergehen sollte (Ri 20,18-28). Schließlich waren vom Stamm Benjamin nur mehr 600 Mann übrig. Die restlichen Stämme wollten diesem

⁵ „Mit Sicherheit“ umschreibt die Dimension eines sicher eintretenden Umstandes unter Verwendung des so genannten Assertivs (י + SK = v⁶-qatal Form), der zum Ausdruck bringt, dass ein Ereignis in Relation zum Beschriebenen erst eintreten wird. – Für Jiftachs Gelübde werden drei Assertive verwendet (V.31a.d.e)

⁶ Intensivierung der Aussage durch eine *figura etymologica*: V.31e עוֹלָה עוֹלָה.

⁷ Als äußere Klammer um die Kapitel 19-21 mögen die Zeitangaben in je leicht abgewandelter Form von 19,1 (וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיִּמְלֹךְ אֵין בְּיִשְׂרָאֵל) und 21,25 (וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל) gelten.

⁸ Vgl. die heute meist abgelehnte Theorie von Noth, Geschichte Israels 86ff.

⁹ Vgl. Janzen, Deuteronomist 343; Bach, Rereading 151, spricht von einem “holy war”.

Rest das Überleben sichern, ohne ihr Versprechen, ihnen die eigenen Töchter vorzuenthalten, brechen zu müssen. Ein Feldzug nach Jabesch-Gilead sollte Abhilfe schaffen, wo man 400 unverheiratete Mädchen (בתולה אשר לא־; Ri 21,12 vgl. 11,39) raubte. Man beriet über die weitere Vorgehensweise, denn 200 Frauen fehlten noch. So rückt das JHWH-Fest von Schilo in den Mittelpunkt des Interesses, wo die Töchter Schilos dieses Fest jährlich außerhalb der Stadt begehen und eine leichte Beute abgeben¹⁰. Soviel im Vorfeld zum besseren Verständnis.

2. „Sie wurde Brauch in Israel“ (Ri 11,39)

Mit Ri 11,34 beginnt der Textabschnitt, der von Jiftachs Tochter handelt. Jiftach kehrt siegreich nach Mizpa im Westjordanland zurück, dorthin, wo er vor dem Kampf seine Familie, Ehefrau und einziges Kind, in Sicherheit gebracht hatte. Mit der Interjektion „siehe“ wird die Aufmerksamkeit auf das Folgende gelenkt: „Seine Tochter ist die Herausgehende“ (יצא Ptz s,f), um ihn als Sieger mit Tamburin und mit Tanz zu feiern (בתפים ובמחולות).

Das Motiv der mit Tamburin und Tanz feiernden Frauen wegen eines befreienden Ereignisses findet man mehrfach, so in Ex 15,20, wo die Prophetin Mirjam nach dem Durchzug durch das Schilfmeer die Frauen den Takt schlagend und tanzend (בתפים ובמחולות) anführt¹¹. Ebenso wird der siegreich von den Philistern heimkehrende David von Frauen in 1Sam 18,6 begrüßt (בתפים המולד שאול לקראת; vgl. 21,12; 29,5). Auch Jer 31,4 bedient sich dieser Thematik im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau Jerusalems durch JHWH, sodass die Jungfrau Israel Anlass zu Musik und Tanz haben wird (תפיד ויצאת במחול משחקים). Auf das Motiv des Frauentanzes trifft man zusätzlich bei den Töchtern Schilos anlässlich eines JHWH-Festes in Ri 21,21 (siehe unten) und in Hld 7,1, wo Schulammit dazu aufgefordert wird.

Kehren wir wieder zur Ursprungsgeschichte zurück. Beim Anblick seines einzigen Kindes vollzieht Jiftach Trauerriten und bricht in Weherufe aus. Er teilt seiner Tochter mit, dass sie die Ursache für seine Niedergeschlagenheit¹², ja sein Unglück ist, und nimmt Bezug auf seinen JHWH geleisteten Eid, den

¹⁰ Man fühlt sich an die bekannte Geschichte, „den Raub der Sabinerinnen“ u.a. erinnert, was auch mehrfach in der Literatur erwähnt wird.

¹¹ Mit Recht weist Fischer, Gotteskinderinnen 66, darauf hin, dass Mirjam nicht einen siegreich heimkehrenden Krieger auf diese Weise feiert, sondern die Befreiungstat Gottes besingt.

¹² Intensivierung der Aussage durch eine *figura etymologica*: V.35 הכרע הכרעתני.

er nicht zurücknehmen kann¹³. Den Worten des Vaters entgegenet die namentlich nicht bekannte Tochter Jiftachs mit inhaltlich paralleler Rede, wobei sie ihr eigenes Schicksal erahnend in Relation setzt zu den mit JHWHs Hilfe besieigten Feinden, den Söhnen Ammons. Doch bevor sie der Brandopfertod ereilt, stellt sie eine Bedingung: Man möge von ihr für zwei Monate ablassen und sie gehen lassen. Sie verspricht, wieder herunterzukommen (וְרָדְתִּי) Assertiv) von den Bergen, wo sie mit ihren Freundinnen ihre Jungfräulichkeit oder besser ihr nicht gelebtes Leben als Frau und Mutter (עַל-בְּתוּלִי) beweinen möchte¹⁴ (בְּכֹה; V.37 vgl. 1Sam 2,24). Der Vater gibt die Erlaubnis, er schickt sie weg, wonach in V.38 die Ausführung der Bedingung erzählt wird. Nach Ablauf der Frist kehrt das Mädchen vertrauensvoll zu ihrem Vater zurück, worauf kurz von der Erfüllung des Gelübdes Jiftachs berichtet wird¹⁵ (vgl. Dtn 23,22). Am Ende von V.39 wird noch festgehalten, dass Jiftachs Tochter keinen Mann erkannt hatte (וְהָיָה לֹא-רֹדְעָה אִישׁ; vgl. Ri 21,12) und dass sie zum Brauch wurde in Israel (וְתַהֲיֶיחַק בְּיִשְׂרָאֵל; V.39)¹⁶. Diese Formulierung ist im Alten Testament einmalig. Nirgendwo sonst steht, dass eine Person zum Brauch in Israel wird.

¹³ Grammatikalisch unterstützt wird dieser Hinweis durch den verwendeten Assertiv (siehe oben).

¹⁴ Keukens, Richter 11,37f 42, versteht aber וְאֶבְכָה עַל-בְּתוּלִי als regulären „Übergangsritus“ eines „ehereifen Mädchens“. Allerdings wäre dann nicht Jiftachs Tochter als Einzelperson „Brauch in Israel“ geworden (וְתַהֲיֶיחַק בְּיִשְׂרָאֵל), wenn jedes Mädchen diese Art Initiationsritus zu vollführen gehabt hätte. Groß, Jiftachs Tochter 279, spricht von einem „Trauerbrauch der Israelitinnen“ bzw. alternativ von „Preisgesänge[n]“ (289).

¹⁵ Robinson, Story 348, führt die viel diskutierte Umgehung des Brandopfertodes an: “The daughter is probably sacrificed; the alternative view, that she is consigned to perpetual virginity.” In diesem Kontext verweist der Autor auch auf Wood, Days 295, der Shilos Töchter in Ri 21 als “tabernacle servants at Shiloh” sieht in Relation zu den am Eingang des Offenbarungszeltes dienenden Frauen von Ex 38,8 (vgl. 1Sam 2,22) (336f). – Zur Thematik des Kinderopfers siehe auch Michel, Gott 246-316.

¹⁶ Die Einheitsübersetzung gibt fälschlich wieder: *So wurde es Brauch in Israel.* – Soggin, Judges 216f, merkt an, dass “the rite and the story were combined at a later stage, the second now serving as an aetiology for the first”, aber dass “finally the annual commemoration of an episode without historical importance ... making it appear ‘not Hebrew’” (vgl. Valler, Story 48: “a Canaanite custom”) und “practised in a peripheral area which was unimportant for Israelite worship generally” (218) geblieben ist. Gray, Judges 319f, vermutet in Bezug auf die Anat-Texte von Ras Shamra einen vergessenen Fruchtbarkeitsritus, aber hier “it might mean the re-enactment of the weeping of Jephthah’s daughter”.

חך beinhaltet, dass es sich um eine bestimmte, festgesetzte Gegebenheit handelt im Sinne von Gewohnheit, Sitte oder um einen definierten Zeitrahmen¹⁷. Eine einzige Belegstelle kann analog verstanden werden: In 2Chr 35,24 wird festgehalten, dass der Prophet Jeremia den Schlachtentod von König Joschija beklagte (קין). Alle Sänger und Sängerinnen halten Klage (קניה) bis auf den heutigen Tag (עַד-הַיּוֹם). Danach heißt es: וַיִּתְּנוּם לְחֶק עַל-יִשְׂרָאֵל. (wörtl. „er“ – in logischer Konsequenz ist gemeint – „Jeremia gab den Brauch für Israel“). Der Prophet initiierte also eine Handlung, die sogar in die Klagelieder, welche in kultischem Kontext verwendet werden, Eingang fand. Im Unterschied zu Ri 11,39 gibt hier eine Person durch ihre Vorbildwirkung den Anstoß zu einer kultischen Begehung, die bis *zum heutigen Tag* andauert. Analoges lässt sich auch für Jiftachs Tochter sagen. Auf terminologischer Ebene wurden allerdings die Verben und Präpositionen ausgetauscht bzw. eine hinzugefügt.

V.40 führt in wörtlicher Übersetzung an: Von den Tagen der Tage (מִיָּמֵינוּ יָמֵינוּ) gingen die Töchter Israels, um zu beklagen / besingen (תָּנָה)¹⁸ die Tochter Jiftachs, des Gileaditers, vier Tage im Jahr. Somit wurde dieser Brauch des Gedenkens an ein junges Mädchen, das ihr Leben aufgrund eines Gelübdes an JHWH nicht voll ausschöpfen durfte, von Jahr zu Jahr von den vermutlich noch unverheirateten jungen Frauen¹⁹ Israels weitergeführt.

Die Zeitangabe מִיָּמֵינוּ יָמֵינוּ findet sich weitere vier Mal in der hebräischen Bibel. Interessanterweise wird das von Schilos Töchtern gefeierte JHWH-Fest mit dem selben Zeitbegriff verknüpft (Ri 21,19; siehe unten). Ebenfalls am Heiligtum von Schilo situiert ist die Geschichte von Elkana, der traditionell Jahr für Jahr mit seinen beiden Frauen Peninna und Hanna dort JHWH Zebaoth opferte (1Sam 1,3). Hanna war scheinbar unfruchtbar, worunter sie sehr litt. So betete sie weinend (בְּכָה) besonders intensiv und legte ein Gelübde ab (וַתִּדְבֵר נִדָּר; V.9-10; vgl. Ri 11,30), das schließlich zur Geburt ihres einzigen Sohnes Samuel führte. Diesen nannte Hanna in 1,28 einen von JHWH Geforderten (הוּא שְׂאוּל לַיהוָה) und gab ihn Gott als Erst-

¹⁷ Im Singular kommt das Wort 50x vor, davon 17x in der Kombination mit עוֹלָם als „terminus technicus zur Bezeichnung des Priesteranteils beim Opfer“ (Liedke, קקק 631).

¹⁸ Vgl. Ri 5,11, wo im Debora-Lied die „Gerechtigkeit JHWHs“ besungen wird.

¹⁹ Unterstützend ist der Wunsch von Jiftachs Tochter zu sehen, die ihre Freundinnen in die Berge zur Klage mitnehmen will. Mit höchster Wahrscheinlichkeit dürfte es sich um Altersgenossinnen handeln.

geborenen zurück²⁰ zur Erziehung ans Heiligtum von Schilo. Wie die Mutter es mit ihrem Sohn freiwillig tut (אָנְכִי הִשְׁאֵלְתִּהוּ לַיהוָה) und ihn jedes Jahr (מִיָּמִים יָמִימָה²¹; 2,19) aufs Neue mit Kleidung versorgen kann, so steht Jiftach in der Pflicht für seine Tochter. Die Konsequenz liegt hier aber auf einer anderen, tödlichen Ebene.

Schließlich ist noch Ex 13,10 mit gleicher Zeitangabe zu erwähnen. Im Gedenken an die Befreiungstat JHWHs, der die Israeliten aus der Unterdrückung in Ägypten geführt hat, soll jährlich das Fest der Ungesäuerten Brote gefeiert und die Kinder darüber unterwiesen werden.

Zusammenfassend ist anzumerken, dass sich, ausgehend von der traurigen Geschichte von Jiftachs Tochter, die *in Israel zum Brauch wird*, einige Querverbindungen auf tun, die kultische Bezüge aufweisen und mit der Errettung aus bedrückenden Situationen, sei es individueller Natur, sei es kollektiver Natur, zu tun haben. Dabei lebt zwar Jiftachs Tochter nicht in ihren Kindern weiter, wie es für eine Semitin lebenserfüllend wäre, dafür aber im kollektiven Gedächtnis der jungen Frauen Israels²².

3. Ein Fest JHWHs in Schilo (Ri 21,19-23[24-25])

Ausgehend von oben erwähnter Vorgeschichte, in der erzählt wird, dass den Benjamingiten immer noch 200 heiratsfähige junge Frauen fehlen, welche wohl die selben Konditionen zu erfüllen haben (לֹא-יִרְעָה אִישׁ) wie die 400 geraubten Frauen von Jabesch-Gilead, werden die Heiratswilligen auf das Fest JHWHs in Schilo hingewiesen.

Der Abschnitt beginnt nach einer Redeeinleitung mit der Interjektion „Siehe!“, worauf das Fest und die geographische Lage von Schilo erwähnt werden (V.19). Sodann folgt der Befehl an die Söhne Benjamins, sich vor Ort zu begeben. Der Imperativ „Geht!“ in 20b und ein zweiter in 22c „Vergebt ihnen!“ rahmen die in 20c-22b vorliegenden sieben Assertive mit Handlungsanweisungen zum Raub der Frauen, die nur in 21a.b durch eine wiederholte Interjektion „Und siehe!“ vor dem Konditionalsatz „Wenn die Töchter Schilos herausgehen, um zu tanzen einen Tanz“²³ unterbrochen werden. Ein weiterer Rahmen ist durch die zweimalige Erwähnung der *Söhne Benjamins*

²⁰ Vgl. Ex 13,2; Lev 27,26.

²¹ Vgl. hier Ackerman, Warrior 257f., die auf die enge Verbindung zu Ri 21,15-25 verweist auch aufgrund des Kultortes und der Art des Festes.

²² Vgl. Karrer-Grube, Grenz-Überschreitung 117f.

²³ Bach, Rereading 152, bezeichnet diesen als “the women’s celebratory dance” und später “Dancing perhaps the same ritual as the friends of the daughter of Jephthah, who had suffered mortally from a father’s foolish vow” (153).

in 20a (Handlungsaufforderung) und 23a (Ausführung) gegeben, die von den *Töchtern Schilos* in 21c und d komplementiert wird.

Die Benjaminiten sollen also das jährlich stattfindende (מִזְמֵם יְמִימֹה) JHWH-Fest von Schilo besuchen²⁴. Es ist daher allgemein bekannt, dass zu einem festen Zeitpunkt alle Jahre wieder diese Feierlichkeit erfolgt. Damit die Männer den Weg auch sicher finden, wird mit 19d eine genaue Wegbeschreibung mitgeliefert.

Aber, was ist mit תַּגִּידֶהָ²⁵ gemeint? Erstmals liegt diese Phrase in Ex 10,9 eingebettet zwischen achter und neunter ägyptischer Plage vor, erwähnt als Grund, warum Pharao die Israeliten ziehen lassen soll. Nach der Aussage des Mose sollen alle dieses Fest begehen, jung und alt, *Söhne und Töchter* (בְּבָנֵינוּ וּבְבָנוֹתֵנוּ), ja alles Vieh. Des weiteren findet man תַּגִּידֶהָ in Lev 23,39 im Kontext der Ausführungsbestimmungen zum Laubhüttenfest, wo die Dauer mit sieben Tagen festgelegt wird. Erster und achter Tag sollen je ein Ruhetag sein. Als letztes bleibt Hos 9,5 zu erwähnen, wo der Prophet das Nordreich vor der Vertreibung durch die Assyrer und Ägypter sowie vor der drohenden Verwüstung des Landes warnt. Dann werden keine Wein- und Schlachtopfer mehr möglich und die Menschen kultisch unrein (טָמֵא) sein. Wie sollte in diesem Zustand der Unreinheit ein Fest für JHWH begangen werden? Also ist festzuhalten, dass JHWH-Feste sowohl im Land Israel als auch außerhalb von allen Israeliten, von jung und alt, Männern und Frauen gefeiert werden, sogar das Vieh ist beteiligt. Sie dauern vier Tage wie in Schilo oder acht Tage. Die Menschen, die eine solche Feier begehen, müssen kultisch rein und in der Lage sein, Opfer darzubringen.

Wieder zurück zur Ausgangsgeschichte: Es wird den Söhnen Benjamins befohlen, nach Schilo zu gehen, wo sie sich gewiß in den Weinbergen (בְּכַרְמִים) auf die Lauer legen (V.20) und beobachten werden. Wenn plötzlich die Töchter Schilos aus der Stadt herauskommen (יָצְאָה) um einen Tanz zu tanzen (לְחַוֵּל בְּמַחְלוֹת); vgl. Ri 11,34), werden die Männer mit Sicherheit aus den besagten Weinbergen hervorkommen (יָצְאוּ) und jeder von ihnen wird sich eine Frau fangen. Sicherlich werden sie dann ins Land Benjamin zurück gehen (V.21). Und natürlich wird es nicht ausbleiben, dass die Väter und Brüder der jungen Frauen Anklage (רִיב) erheben werden bei denen, welche

²⁴ Gray, Judges 363, vermutet hier ein Erntefest und dies bezüglich eine Wallfahrt, welches nachträglich von einem Redaktor zu einem JHWH-Fest umfunktioniert wurde.

²⁵ Vgl. den lautlichen Anklang von חֶק (Festgesetztes, Brauch, Sitte in Ri 11,39) und תָּג (Wallfahrt, Reigen, Fest). תָּג wird zudem für die drei großen Hauptfeste Israels verwendet: Fest der Ungesäuerten Brote, Wochenfest und Laubhüttenfest (Dtn 16,16).

die Anweisung zu diesem Frauenraub gegeben haben. Doch ihnen wird man gewiss raten, dass man den Benjaminiten vergeben soll, denn es wurden ja keine Ehefrauen gewaltsam entführt und man hat ihnen die jungen Mädchen auch nicht freiwillig gegeben, was den geschworenen Eid gebrochen hätte (V.22).

Nach diesen ausführlichen, alle Eventualitäten bedenkenden Anleitungen zum „Frauenraub von Schilo“, wird in V.23 berichtet, dass sich die Söhne Benjamins an die Ausführung machen, und ein jeder sich eine von den tanzenden Frauen (מִן־תְּמִדָּה לְלוֹת) raubt. Danach kehren sie in ihren Erbbesitz zurück und bauen ihre Städte wieder auf, um dort zu wohnen und auch die übrigen Stämme, die Söhne Israels²⁶, gehen wieder zu ihrem Erbbesitz (V.24).

4. Rückblick

Am Ende dieses Beitrages ist die eingangs gestellte Frage „Ursprung und Ausführung einer kultischen Feier durch Frauen?“ wieder aufzunehmen, wobei einige Querverbindungen zwischen den Textpassagen ins Auge fallen und doch Punkte offen stehen bleiben.

1. Beide Geschichten sind mit Mizpa, einem Heiligtum des Nordreiches, verknüpft. Jiftach geht dorthin, um vor dem Krieg mit den Ammonitern seine Angelegenheiten zu regeln, er lässt an diesem Ort seine Familie zurück und wird dort als heimkehrender Sieger von seiner Tochter empfangen. Es ist anzunehmen, dass die Opferung seines Kindes ebenfalls hier zu verorten ist. – In der Vorgeschichte des „Frauenraubes von Schilo“ wird vom Leviten, der seine Nebenfrau verloren hat, die Stämme-Versammlung ebenso in Mizpa einberufen und dort während des Kampfes mit den Benjaminiten JHWH immer wieder nach der weiteren Vorgehensweise befragt. Das zweite große Nordreichheiligtum ist mit Schilo angesprochen, wo schließlich das JHWH-Fest stattfindet.

2. Beide Erzählungen handeln von jungen unverheirateten Frauen, die noch „keinen Mann erkannt haben“ (Ri 11,39; 21,12 analog zu sehen die Töchter von Schilo) und die ohne Teilnahme von Männern ein Fest feiern.

3. Das Verb **צָא** („hervor-, herausgehen“) wird in beiden Geschichten mehrfach verwendet. So ist der Herausgehende (V.31 2x) aus Jiftachs Haus-

²⁶ Die Geschichte um Jiftachs Tochter endet mit der Beschreibung der jährlichen Erinnerung an sie durch die *Töchter Israels* (Ri 11,40) und der Frauenraub von Schilo schließt mit der Feststellung, dass die *Söhne Israels* (Ri 21,24), nachdem die Angelegenheit des Leviten aus Ephraim geregelt und das Überleben der Benjaminiten gesichert war, wieder in ihren Erbbesitz zurück gingen. Hier könnte eine gezielte komplementierende Querverbindung vorliegen.

tür derjenige, der als Brandopfer dargebracht werden soll. Es ist aber Jiftachs Tochter, die herausgeht, um den Vater zu begrüßen (V.34). In V.36 verwendet die Tochter יציא, indem sie Bezug nimmt auf des Vaters Gelöbnis, das aus seinem Mund hervorgegangen ist. Andererseits sind es die Töchter Schilos, die aus der Stadt herausgehen, um tanzend das JHWH-Fest zu begehen (V.21 2x).

4. In beiden Erzählungen findet sich dieselbe Phrase מִיָּמִים יָמִימָה, um die jährlich wiederkehrende Feier zu beschreiben. Sowohl das Gedenken an Jiftachs Tochter wird jedes Jahr begangen (Ri 11,40) als auch das JHWH-Fest in Schilo (Ri 21,19).

5. Beide Feiern finden außerhalb geschlossener Ortschaften statt. Jiftachs Tochter bittet ihren Vater, sie mit den Freundinnen in die Berge gehen zu lassen (הלך Ri 11,37.38 [2x]) und auch die Töchter Israels gehen alljährlich (Ri 11,40). Wohin wird nicht gesagt, aber vermutlich sind wiederum die Berge das Ziel. – Die Töchter Schilos gehen heraus (יציא), sagt Ri 21,21. Da unverheiratete Töchter normalerweise im Alten Orient sehr behütet leben, ist zu schließen, dass sie den geschützten Bereich eines Ortes verlassen, wo sie von den in den Weinbergen lauernden Benjaminiten gesehen werden können. Das heißt die jungen Frauen gehen zum Gedenken an Jiftachs Tochter in die Berge (עלה ההרים; vgl. Ri 11,37) und die Söhne Benjamins lauern den Töchtern Schilos in den Weinbergen (בכרמים; מן הכרמים; Ri 21,20.21) auf.

Wenn zwischen den beiden Ereignissen eine Verbindung vorliegt, so hat man das ursprüngliche Gehen der jungen Frauen in die Berge möglicherweise versucht in einen geschützteren Rahmen zu verlegen, in dem man die in Ortsnähe bepflanzten und oft von einer Steinmauer umgebenen Weinberge als Lokalität gewählt hat.

6. Bedenkt man die jeweils begangene Festivität, sind die Unterschiede zwischen beiden Geschichten nicht zu übersehen. Jiftachs Tochter wird *zum Brauch* (זק) in Israel. Ihres kurzen Lebens, das immerhin aufgrund eines JHWH-Eides²⁷ vorzeitig den Opfertod fand, wird jährlich gedacht. Aber was war der Auslöser für ihren Tod? Ein Gelöbnis²⁸, das ihr Vater geleistet hat,

²⁷ Allein 22x wird der JHWH-Name in der Erzählung über Jiftach verwendet (Ri 10,6-12,7), davon 7x rund um sein Gelöbnis.

²⁸ Der Eid Jiftachs wird in der Literatur oft negativ, überflüssig, ja sogar als Missbrauch gegen JHWH (vgl. Tribble, Gott 140: „Das Gelübde ist ein Akt der Glaubenslosigkeit“; Robinson, Story 340) bewertet (vgl. zuletzt Janzen, Deuteronomist 345: “an illegal bribe” oder Bach, Rereading 153: “foolish vow”; Valler, Story 48: “stupid or hasty”). Besonders die rabbinische Auslegung schlägt diese Töne an, was kritisch zusammengefasst nachzulesen ist in Valler, Story,

um die Israeliten nach achtzehnjähriger Unterdrückung durch die Ammoniter zu befreien. *Und JHWH gab sie in seine Hand* (Ri 11,32). Also war es letztlich Gottes Handeln für sein Volk, dessen auch mit den großen JHWH-Festen (חג) gedacht wird: nach Dtn 16,16 dem Fest der Ungesäuerten Brote (Befreiung aus Ägypten), dem Wochenfest (Erntedank und Gabe der Tora am Sinai) und dem Laubhüttenfest (Erntedank). – In Schilo wird ausdrücklich ein JHWH-Fest (חג־יהוה) begangen, aber der Anlass desselben nicht erwähnt. Man könnte vermuten, dass es sich um das Laubhüttenfest²⁹ handelt, da von Weinbergen die Rede ist, in denen sich die Benjaminiten verstecken. Die einzige Information ist die, dass die Töchter Schilos außerhalb der Stadt das Fest tanzend (Ri 21,21.23 חוּלַ, מוֹחֵלָה) begehen, wie dies auch Jiftachs Tochter zur Begrüßung ihres siegreichen Vaters getan hat (Ri 11,34).

7. Festzuhalten ist jedenfalls, dass in beiden Erzählungen junge, unverheiratete Frauen selbständig tätig werden, einerseits um das Gedenken an Jiftachs Tochter zu begehen und andererseits um anlässlich eines JHWH-Festes zu tanzen³⁰. Sind aber deshalb sie oder andere Frauen Subjekte kultischer Handlungen? – Ja. Bedenkt man die oben erwähnten Stichwortverbindungen, so hat die Prophetin³¹ Mirjam nach dem Durchzug durch das Schilfmeer einen JHWH-Lobpreis mit anderen Frauen angestimmt. Hanna bringt im Heiligtum von Schilo Opfer dar und übergibt aufgrund selbständiger Entscheidung JHWH ihren Sohn Samuel, ihre Erstgeburt. Junge Frauen / Töchter Israels gedenken der Opferung von Jiftachs Tochter³², die als Erstgeburt Jif-

und Silverman Kramer, Jephthah's Daughter. Die Opferung sieht Janzen, Deuteronomist 354, als: "foreign sacrifice and foreign morality", vor allem nicht konform mit dem Deuteronomium.

²⁹ Vgl. Soggin, Judges 304: "It is possible that here we have an ancient recollection of the celebration of the feast of booths, in its original agricultural setting". Görg, Richter 112, verneint dies eher, weist aber auf den „Weinberg als Ort der Liebesbeziehungen“ im Hohelied hin, womit eventuell eine Anspielung auf die zu erhoffende Beziehungsqualität zwischen geraubten Frauen und Benjaminiten vorliegt.

³⁰ Vgl. Ackerman, Warriors 260f.: "My proposal, then, is that, while the singing, dancing, and related activities of music-making typical of ancient Israelite cultic celebrations were generally not restricted either to men exclusively or to women, biblical tradition did regard the musicianship associated with the grape harvest festival to be the special province and responsibility of women".

³¹ Nur einmal in Ex 15,20 wird Mirjam als Prophetin bezeichnet und das just als sie ein Loblied auf JHWH anstimmt.

³² Eine Verbindung besteht möglicherweise neben dem Recht JHWHs auf die Erstgeburt bei Mensch und Tier (Ex 13,2; aber Lev 27,26; vgl. Robinson, Story 339, spricht von einer "morally reprehensible duty to sacrifice the firstborn" verwei-

tachs zum Brandopfer für JHWH wurde. Junge Frauen / Töchter von Schilo feiern selbständig außerhalb Schilos ein JHWH-Fest.

Summary

The story of “Jephthach’s daughter as a custom in Israel” on the one hand and the story of “The Daughters of Shiloh celebrating a feast of the Lord” on the other hand, both have a lot of phraseological connections: 1. Both texts are related to Mizpah, where one of the two sanctuaries of Northern Israel (Mizpah and Shiloh) is located. 2. Both stories deal with young unmarried women, who celebrate a feast without men. 3. The verb נָצַח is also used in both stories: first in Jephthach’s oath to designate the person, who comes out of his house. Then his daughter uses the word to refer the outgoing oath of her father’s mouth. At last also the daughters of Shiloh leave town for their celebration. 4. In both texts the phrase of time מִיָּמִים יְמִינָה can be found. It is used to tell that the feasts take place every year. 5. The daughters of Israel, who commemorate Jephthach’s child and the daughters of Shiloh celebrate the feasts outside of their cities. 6. The daughters of Israel commemorate of Jephthach’s daughter who died as a burnt-offering and the daughters of Shiloh celebrate a feast of the Lord, but the reason for the celebration isn’t said. 7. Both stories deals with young unmarried women who act and celebrate on their own. They are subjects of their rituals.

Finally it could be said, that the commemoration of the sacrifice of Jephthach’s daughter is the starting point for the celebration of a feast of the Lord in Shiloh.

Zusammenfassung

Abschließend ist festzuhalten, dass es aufgrund der vielen textlichen und inhaltlichen Querverbindungen, die von kultischen Handlungen durch Frauen berichten, durchaus vorstellbar ist, dass der durch einen JHWH-Eid veranlasste Opfertod von Jiftachs’ Tochter, die zum Brauch in Israel und jährlich von den Töchtern Israels besungen wurde, sich zur Vorlage für ein JHWH-Fest in Schilo entwickeln konnte. – Dabei wäre noch abzuklären, wie weit oder eng man Kult, also Formen religiöser Verehrung, und die darin handelnden Subjekte definiert.

Bibliographie

Ackerman, S., Warrior, Dancer, Seductress, Queen. Women in Judges and Biblical Israel (AnchB Reference Library), New York u.a. 1998.

send auf Ez 20,25f; auch Michel, Gott 284f, der mit 2Kön 3,27 auf einen erstgeborenen Sohn als Brandopfer hinweist) zu dem Hinweis auf die Makellosigkeit von Opfertieren (vgl. Ex 29,1; Lev 1,10; 3,1,6; 4,3.23.28.32; und öfter Num 6,14; 19,2; 28,3.9.11.19.31; und öfter) im Hinblick auf die Äußerung „sie hatte noch keinen Mann erkannt“ (Ri 11,39).

- Bach, A., Rereading the Body Politic: Women, Violence and Judges 21, in: Brenner, A. (Hg.), *Judges (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 4)*, Sheffield 1999, 143-159.
- Encyclopaedia Judaica, CD-ROM Edition, Jerusalem 1997.
- Fischer, I., *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002.
- Görg, M., *Richter (NEB)*, Würzburg 1993.
- Gray, J., *Joshua, Judges, Ruth (NCB)*, Grand Rapids 1986.
- Groß, W., Jiftachs Tochter, in: Hossfeld, F.-L. / Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger (HBS 44), Freiburg, Br u.a. 2004, 271-293.
- Janzen, David, Why the Deuteronomist Told about the Sacrifice of Jephthah's Daughter: *JSOT* 29,3 (2005) 339-357.
- Karrer-Grube, Ch., Grenz-Überschreitung. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Jephthas Tochter, in: Hedwig-Jahnnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 94-121.
- Keuens, K.H., Richter 11,37f.: Rite de passage und Übersetzungsprobleme: *BN* 19 (1982) 41f.
- Liedke, G., פקדון *ḥqq* einritzen, festsetzen, in: *THAT I*, 626-633.
- Michel, A., *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37)*, Tübingen 2003.
- Noth, M., *Geschichte Israels*, Göttingen ⁴1959.
- Robinson, B.P., *The Story of Jephthah and his Daughter: Then and Now: Bib.* 85 (2004) 331-348.
- Silverman Kramer, Ph., *Jephthah's Daughter: A Thematic Approach to the Narrative as Seen in Selected Rabbinic Exegesis and in Artwork*, in: Brenner, A. (Hg.), *Judges (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 4)*, Sheffield 1999, 67-92.
- Soggin, J.A., *Judges. A Commentary (OTL)*, London 1981.
- Trible, Ph., *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 491)*, Gütersloh 1987.
- Valler, Sh., *The Story of Jephthah's Daughter in the Midrash*, in: Brenner, A. (Hg.), *Judges (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 4)*, Sheffield 1999, 48-66.
- Wood, L., *Distressing Days of the Judges*, Grand Rapids 1975.

Univ.-Prof. Dr. Renate Egger-Wenzel

Universität Salzburg

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1

5020 Salzburg, Austria

E-Mail: renate.egger@sbg.ac.at

The Original Independence of the Ezra Story in Ezra 7-10 and Neh 8

Juha Pakkala

The independence of the Ezra Story (= ES) in Ezra 7-10 and Neh 8 has been increasingly challenged in the latest research.¹ These chapters are seen as a product of their present context in Ezra-Nehemiah (= EN). They would not have a history prior to their inclusion in this composition. According to this position, the text of these chapters belongs to the latest phases in the development of the composition and can be interpreted as a reaction to and development of its older parts. In other words, it would be possible to understand the ES on the basis of Ezra 1-6 and the Nehemiah memoir (= NM; the core of the NM can be found in Neh 1:1-7:4).

This assumption is problematic and, in part, improbable for the following reasons:

Firstly, the redaction history of the book of Ezra clearly differs from that of the NM.² Successive editors who emphasized the role of the Gola in the community edited the book of Ezra, but one seeks in vain for their additions in the NM.³ One receives the impression that the Gola editors did not edit the NM. Priestly and Levitical additions are met throughout the book of Ezra, but they are missing in the NM. In fact, priestly issues are almost non-existent in the NM,⁴ especially in comparison with the book of Ezra. It seems

¹ E.g., Kellermann, *Nehemia* 68-69; Kratz, *Komposition* 75-91; Grätz, *Edikt* 285-291, and Wright, *Identity* 86-93, 268-269. For example, Kratz assumes that the core of the Ezra Story can be found in Ezra 7-8 and that Ezra 9-10; Neh 8 were, in many stages, added later. He seeks to show that the earliest core of Ezra 7-8 is dependent on Ezra 1-6 and Neh 1-7, although he regards it a possibility that Ezra 7:21f. contains an external source.

² The redaction history of the ES also differs from that of Ezra 1-6, but the differences are met in the earlier editorial phases; see below.

³ For example, the word גולה occurs only in the book of Ezra (Ezra 2:1; 4:1; 6:19, 20, 21; 8:35; 9:4; 10:6, 7, 8, 16) and Neh 7:6 (Neh 7:6 was copied from Ezra 2:1).

⁴ Successive Levitical editors were active in the book of Ezra, but in the NM the Levites are referred to only in Neh 3:17. Even in this verse, the Levites are not emphasized in any particular way. They are just mentioned in a list of people who repaired the wall. There is no reason to assume that Neh 3, commonly

that the Gola editors as well as the priestly / Levitical editors edited only the book of Ezra, but were not aware of the NM.⁵ This suspicion is corroborated when we observe that Neh 8 was, like the book of Ezra, edited by the Gola editors (in v.13-17, 18b) and the Levitical editors (in Neh 8:7a, 9a*, 11, 12b, 13*). It would seem quite peculiar that successive editors first edited the book of Ezra then left the NM untouched and edited Neh 8. The only reasonable conclusion is that the NM was added to the composition only after the combined text of Ezra 1-6 and the ES, including Neh 8, was edited by the Gola and priestly / Levitical circles. This conclusion contradicts the hypothesis that the ES is a product of its current position between Ezra 1-6 and the NM. Much of the development of the ES (and the book of Ezra) must have occurred before the inclusion of the NM, which means that the ES was not created on the basis of the NM.

Secondly, only some additions of the ES are thematically connected with Ezra 1-6 (note that there are practically no thematic links between the ES and the Nehemiah memoir) and they belong to the latest editorial phases of the composition. This implies that the ES also had a prehistory prior to its merger with Ezra 1-6. Most of the thematic links between Ezra 1-6 and the ES are made in additions by editors interested in cultic, priestly and Levitical issues. The clearest links are found in two additions to Ezra 8, namely vv.15b-20 and 24-30. In fact, these two passages are better connected to Ezra 1-6 than to their context. With their interest in the Levites and temple vessels they digress from the general themes of Ezra 7-10. Literary critical considerations imply that they are later additions.⁶

assumed as a later addition (E.g., Batten, Commentary 206-207), was added by the Levitical circles who were active in editing the book of Ezra and Neh 8.

⁵ Priestly issues are common in Neh 9-13, but these chapters were probably added, in many stages, after the NM and the book of Ezra were combined. These priestly texts differ from the older priestly and Levitical texts. The primary emphasis of the younger Levitical additions is on the specific tasks of the Levites. One should also note that there is no emphasis on the Gola in Neh 9-13, which implies that these chapters were added after the activity of the Gola editors. It is clear that these chapters utilize themes from different parts of the book of Ezra and the NM.

⁶ In addition to its thematic isolation in its context, technical details suggest that Ezra 8:15b-20 is an expansion. Verse 15a notes that returnees remained by the river Ahava for three days, but this is peculiar in view of the following events in vv. 15b-20 which could not have been carried out in such a short time: Ezra orders the leaders to search for cultic personnel in other towns. After the cultic personnel were found, they were also given time to prepare themselves for the journey to Jerusalem. The three days probably referred to the length of the fast which Ezra proclaimed in v.21. Verses 15b-20 broke the connection between the three

Thirdly, the incongruity and differences in themes imply that the ES has an origin outside EN.⁷ If the ES had been created for its current position, one would expect it to fit much better. An author who has a free hand probably creates an expansion that relates to the older text in a harmonious way. Such an expansion, as a natural and organic development, would continue the older text in a fluent way. The advocates of the discussed hypothesis imply that the ES is a reaction to and development of themes and issues in the older text. If this were the case, how can one explain the existence of clear differences and incongruity?

days and the fast. A small addition to v.21 corroborates that vv.15b-20 is an addition. Verse 21 unnecessarily refers to Ahava twice: *עליהנהר אהוא* and *שם*. The unspecific reference *שם* is original, for it would make no sense to add it, while the addition of *עליהנהר אהוא* can be seen as a clarification after vv.15b-20 were added. That *שם* referred to Ahava was originally clear, but after an editor added vv.15b-20, which also refers to another geographical location (Casiphia), the reference became unclear. Consequently, to avoid ambiguity an editor had to add *עליהנהר אהוא*. However, the addition was not entirely successful, because the *שם* was not removed. The final text contains both references.

According to Ezra 8:24-30, Ezra gave the silver and gold, as well as the cultic vessels, to priests to be carried to Jerusalem. The passage is thematically isolated within the Ezra story, but well in accordance with Ezra 1-6, where the reestablishment of the temple cult is a major issue. The secondary character of Ezra 8:24-30 can be seen in the way vv.21-23 function as an introduction to the departure from Ahava. The community prays and fasts for a safe trip to Jerusalem in v.21, after which, in v.23, they receive the confirmation that God had heard their prayer. These verses expect an immediate departure, but it is not before v.31 that the departure is actually described. The distribution of money and cultic vessels in vv.24-30 breaks the connection between the prayer and the departure.

The Artaxerxes rescript also links up with Ezra 1-6, but there are several reasons to assume that it is a later addition to Ezra 7. See Pakkala, Ezra 40-46, for details.

⁷ Thematic differences between the ES and the other parts of the composition are evident. The main theme of Ezra 1-6 is the building of the temple. There are sub-themes, such as the building of the altar or the bringing of temple vessels, but all passages in these chapters are connected to the main theme. The ES describes the reintroduction of the Torah: Ezra came from Babylon and read the Torah to the community in Judah, which had lived in lawlessness. Some passages in the ES deal with the temple vessels, but they are later expansions that try to combine Ezra 1-6 with the ES. The NM describes the (re)building of the ruined Jerusalem and especially its city wall. The themes of the book of Ezra cannot be found in this section. The three sections have one main theme in common. They deal with the restoration of Judah / Yehud after the exile. They may have been combined in the same composition because of this similarity in theme.

Neh 8 is a good example. Hardly anyone can maintain that this chapter relates to the NM in an unproblematic and harmonious way. Neh 1-7 does not refer to Ezra or the Torah at all, but chapter 8, quite unexpectedly, introduces Ezra, who takes the lead in the community and reads the Torah. As it is shown by the history of research, the reader is bound to be puzzled by the relationship of Neh 8 to the preceding text. How do Ezra and Nehemiah relate to each other? When did Neh 8 take place in the internal chronology of the composition? It is no wonder that much of the research into these books has doubted the connection between Neh 8 and the NM. The question is, can Neh 8 be the product of an author who wanted to continue the NM? Similar doubts can be raised about the relationship of Ezra 7-10 and the NM, but Neh 8 is a good example, because there the disparity between Neh 8 and the NM, and thus the problems of the discussed hypothesis, are clear.

On the other hand, if the ES was an originally independent document that was later merged into the composition, differences and incongruence would be expected. Although some of the tensions could have been harmonized by long editorial activity, the originally independent profiles of the ES, NM and Ezra 1-6 would continue to stick out from the final composition. The assumption that the ES is an originally independent document secondarily placed with the NM into the same composition provides a better explanation for the differences and incongruence between the ES and the NM than the assumption that the ES was created for its current position.

Fourthly, the Ezra material is awkwardly connected to the preceding and ensuing texts. Ezra 6⁸ and 7 hardly form a flowing transition between the sections. Ezra 6 concludes with a celebration of the Passover after the temple had been completed, but, without any introduction or thematically connecting element, the reader finds himself in Babylon with a scribe called Ezra. The phrase *ואחר הדברים האלה* in Ezra 7:1 is only a poor attempt to connect Ezra 7-10 with the preceding text and does not bring the stories any closer.⁹ In other words, one does not get the impression that Ezra 7 was created for its

⁸ This applies regardless of which verses of Ezra 6 are assumed to be original or to have concluded the chapter when Ezra 7 was added to the composition.

⁹ The phrase *ואחר הדברים האלה* can be regarded as a later addition. The original beginning of this section is *במלכות ארתחשטא מלך־פרס*, which is similar to the beginning of the book of Esther: *היה בימי אחשוורוש המלך*. See also Bertholet, Bücher 30; Williamson, Ezra 91; Daniels, Composition 312; Pakkala, Ezra 23. The phrase *ואחר הדברים האלה* is used as if the events described in Ezra 7 had occurred immediately after the events of Ezra 6, but even if one were to identify the Achaemenid king of Ezra 7 as Artaxerxes I, there is a gap of more than half a century.

current position, because in that case one would assume that the author would have created a smooth transition between the older text and the expansion.

The transition between Ezra 10 and Neh 1 is similarly awkward. Ezra 10 concludes with an annulment of marriages with foreigners, but, without any introduction or transition, the reader finds himself in the Persian royal court in Susa. If Ezra 9-10 had been created for its current position to be read before Neh 1-7, one would expect some connection to this story. Although later additions often try to create some bridges between originally independent stories, in EN one receives the impression that the editor(s) who placed Ezra 7-10 into its current position in EN was not very successful in this.

Fifthly, the chronological connection of the ES to the preceding and following stories is unclear. If the ES had been created for its current position, it is difficult to see why the chronological sequence of the composition is so puzzling. There is no flowing sequence, but instead, the text jumps between events in three different historical contexts: the latter half of the sixth century in Ezra 1-6, the middle of the fifth century in Ezra 7-10 / Neh 8 and events 13 years later in Neh 1-7. What happened between these periods is not told. If the author of Ezra 7-10 had had a free hand and created a story to fill the gap between Ezra 1-6 and the Nehemiah Memoir, the result would certainly be different. That the ES is chronologically independent and does not form a flowing sequence with the rest of the composition implies that the ES was connected to the seventh year of Artaxerxes prior to its inclusion in the current composition.

Sixthly, Ezra 10:16-44¹⁰, according to which the mixed marriages were annulled, concludes the ES and does anticipate a continuation. Ezra's task, the application of the law in practice, is concluded. If the ES, or Ezra 10, had been written for its current context, one would not expect such a conclusion. The author would have left open some issues that were then later solved in the NM, which, according to the discussed position, should have been the context Ezra 10 was written for. On the other hand, if the ES were an isolated account without its current context in EN, one would not expect it to continue.

Seventhly, theories that assume Ezra 7-10 and Neh 8 to be dependent on other parts of Ezra-Nehemiah treat Ezra 7-10 and Neh 8, and especially Ezra 9-10, as an unedited unity.¹¹ This is hazardous because there is clear

¹⁰ This argument is valid regardless of which verses are assumed to represent the original text. It is probable that in the oldest text v.17 concluded the chapter.

¹¹ Kratz, *Komposition* 90-91; Grätz, *Edikt* 285-291, and Wright, *Identity* 86-93, 268-269. Kratz presents his reconstruction of the literary development of Ezra 7-8, but Ezra 9-10 is generally treated as a unity.

evidence that these chapters were heavily edited.¹² Although the final text of Ezra 7-10 and Neh 8 contains several similarities with other parts of Ezra-Nehemiah, one has to investigate the relationship of each editorial phase in the development of Ezra 7-10 and Neh 8 separately. The latest editorial phases of Ezra 7-10 and Neh 8 are certainly dependent on other parts of Ezra-Nehemiah, but this says little about the earlier phases. That the earliest text of the ES and its first additions are independent of other parts of Ezra-Nehemiah can only be seen after a comprehensive literary critical analysis of these chapters.¹³

The reasons for the assumption that the ES does not have a history prior to its inclusion in EN are understandable. It is riddled with problems. The change of person between the first and third person accounts in Ezra 7-10 has not found a solution that is commonly accepted. The same can be said of the position of Neh 8. The story consists of several themes which do not seem to connect with each other to form a unity. In other words, it has been difficult to find a consistent story in Ezra 7-10 and Neh 8. Assuming that the whole story is dependent on Ezra 1-6 and the Nehemiah Memoir was an attempt to explain the lack of story. Passages in Ezra 7-10 and Neh 8 would variably react to the other parts of the composition. For example, Neh 8 would complement Neh 1-7: After the walls were finished the Torah was read to the community.

In my opinion, however, the main reason for the evident problems is very heavy editing, which has challenged the original consistency of the ES. Large and successive additions partially buried the themes and intentions of the original story. Some additions were primarily inspired by themes in Ezra 1-6 and may even be unrelated to their present context in Ezra 7-10 (e.g., Ezra 8:15b-20; 24-30). Such additions distract the original story and, if their number becomes too high, gradually break it apart.

The probable relocation of Neh 8¹⁴ has further undermined the story. It broke the story's originally intended sequence. It is clear that such major editorial operations, additions and relocation of passages, made it extremely difficult for later readers to comprehend or even find the original story. Different themes and motifs compete in the final text. We can recover the original story only with a systematic and thorough literary critical approach.¹⁵

¹² See Pakkala, Ezra 89-103.

¹³ The recent advocates of the discussed theory have not presented a comprehensive literary critical analysis of Ezra 7-10.

¹⁴ For arguments for the relocation of Neh 8, see Pakkala, Ezra 167-175.

¹⁵ See Pakkala, Ezra 6-13.

In determining the position of the ES in Ezra-Nehemiah, one should look at the general picture and evaluate which hypothesis provides a better explanation for the problems we have: the one that assumes a history independent of the EN for the ES or the one that assumes the ES to be the product of its present context. Although the latter alternative may provide some compositional insights about the final text, it ignores many of its problems. The assumption that the core of the Ezra Story was originally independent provides a better explanation for them.

Summary

This paper discusses the increasingly popular contention that the Ezra Story of Ezra-Nehemiah is a product of its present context. It would not have a history prior to its inclusion in the composition of Ezra-Nehemiah. However, this paper demonstrates the problems of this hypothesis and seeks to show that an original independence provides a better explanation for many problems that the Ezra Story has in relation to the Nehemiah Memoir and Ezra 1-6.

Zusammenfassung

Die Unabhängigkeit der Esrageschichte wird zunehmend angezweifelt. In der neuesten Forschung wird häufig behauptet, dass die Esrageschichte erst aus dem Zusammenhang mit Esra-Nehemia entstanden ist. In diesem Aufsatz zeige ich die Probleme dieser Hypothese auf. Die ursprüngliche Unabhängigkeit der Esrageschichte bietet eine bessere Erklärung zu den Problemen, die die Esrageschichte im Verhältnis zur Nehemiadenschrift und zur Tempelbaugeschichte in Esra 1-6 hat.

Bibliographie

- Batten, L.W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh 1913.
- Bertholet, A., *Die Bücher Esra und Nehemia (KHC)*, Tübingen / Leipzig 1902.
- Daniels, D.R., *The Composition of the Ezra-Nehemiah Narrative*, in: Daniels, D. R. u.a. (Hg.), *Ernten, was man sät*; FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 311-328.
- Grätz, S., *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esr 7,12-26 (BZAW 337)*, Berlin / New York 2004.
- Kellermann, U., *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102)*, Berlin 1967.
- Kratz, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157)*, Göttingen 2000.

Pakkala, J., *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7-10 and Neh 8 (BZAW 347)*, Berlin / New York 2004.

Williamson, H.G.M., *Ezra, Nehemiah (WBC 16)*, Waco 1985.

Wright, J.L., *Rebuilding Identity. The Nehemiah-Memoir and its Earliest Readers (BZAW 348)*, Berlin / New York 2004.

Dr. Juha Pakkala
 Department of Biblical Studies; P.O.Box 33;
 FIN-00014 University of Helsinki
 pakkalajuha@yahoo.de

Qui est sage? Qu'il regarde cela!

|| Nouvelle étude structurelle du psaume 107

Pierre Auffret

A un an de distance pour ce qui est de la date de parution Marc Girard et nous-même avons tenté de percevoir et montrer la structure littéraire du Ps 107¹. Girard distingue quatre parties, soit en 1-3, 4-32, 33-41, 42-43, l'ensemble se présentant selon un large chiasme où s'appelleraient d'une part les deux parties extrêmes, et d'autre part les deux parties centrales. Pour notre part nous distinguons les mêmes parties, mais en percevant entre elles non seulement un chiasme, mais aussi un parallèle, les deux premières et les deux dernières respectivement nous semblant articulées entre elles. Il n'y a donc pas tellement de désaccord, du moins à ce niveau de structuration, entre Girard et nous. Nous devons pourtant remettre l'ouvrage sur le métier pour deux raisons. D'une part il nous faut confronter et affiner le repérage de chacune des parties. D'autre part la première étape susdite nous incitera à percevoir autrement la structure d'ensemble du psaume, et cela selon deux possibilités comme il sera montré ci-dessous le moment venu. Nous reprendrons donc l'étude de chaque partie, mais ici 1-3, les quatre volets de 4-32, et enfin 33-43, et nous pourrons alors proposer une vue plus ajustée de la structure d'ensemble du psaume selon deux possibilités. Nous utilisons la traduction de Girard, la plus à même de nous faire percevoir lesdites structures et facilitant la confrontation. Nous la donnons ci-dessous selon une présentation qui nous est propre et que nous aurons à justifier dans les pages qui suivront. Les récurrences sont en *italiques*², les refrains en italiques **gras**, les exposants (lettres grecques et autres) signalent les termes de paires stéréotypées.

- 1a *Rendez-grâce*^{αβf} à YHWH *car* (il est) *bon*^{ab=γ},
1b *car* pour toujours (est) sa *loyauté*^{ζ10c}.
2a (Qu')ils *disent*^η, les *rachetés*^κ de YHWH,
2b qu'il les a *rachetés*^κ de la main de l'*adversaire*
3a et (que) des *terres*¹⁰ (lointaines) il les a rassemblés,

¹ Voir ci-dessous la bibliographie.

² Que le lecteur veuille bien ne pas s'étonner de ne pas voir portés en italiques "dédaigné" (*n²s*) en 11b et "dédain" (*bwz*) en 40a: les mot hébreu ne sont pas les mêmes, mais nous n'avons pas voulu changer la traduction de Girard.

3b du levant et du soir,
3c du nord et de *la mer*^{omp} (du sud)!

4a Ils *erraient* dans le *désert*^t, dans le lieu-désolé;
4b un *chemin* de *ville*^{ov} *d'habitation*, ils n(en) trouvaient pas.
5a *Affamés*^v, même *assoiffés*^v,
5b *leur gorge*^{hd} en eux défaille.

6a ***Ils crient vers YHWH quand l'adversité (vient) vers eux.***
6b ***De leurs détresses il les délivre***^{4u,é}.

7a Il les fait *cheminer* sur un *chemin droit*^{bc}
7b pour aller^r vers une *ville*^{ov} *d'habitation*.

8a ***(Qu') ils rendent-grâce***^{ab f} ***à YHWH de sa loyauté***^{r6c}.
8b ***et de ses merveilles pour les fils d'humain!***

9a ***Car*** il a rassasié *la gorge*^{hd} altérée;
9b *la gorge*^{hd} *affamée*^v, il (l')a remplie de *bon(nes choses)*^{ab=y}.

10a (Autre cas: des gens) *habitant la ténèbre* et *l'ombre-de-mort*,
10b *enchaînés* (par) *l'humiliation* et le(s) *fer(s)*,
11a *car* ils avaient été rebelles aux *dirés*^{s=n} de Dieu^x.
11b le projet^a du *monté-haut*, ils (l')avaient dédaigné.

12a Il abaissa par le travail (forcé) *leur cœur*^{hd};
12b ils vacillèrent (sans) personne (les) aidant^{du}.

13a ***Ils crient vers YHWH quand l'adversité (vient) vers eux.***
13b ***De leurs détresses il les sauve***^{6x,lv}.

14a ***Il les fait sortir***^{fr=} de *la ténèbre* et de *l'ombre-de-la-mort*;
14b *leurs chaînes*, il (les) casse.

15a ***(Qu')ils rendent-grâce***^{ab} ***à YHWH de sa loyauté***^{r6c}
15b ***et de ses merveilles^ε pour les fils d'humain^x!***

16a ***Car*** il brisa les portails^{ψω} de bronze;
16b les verrous de *fer*, il (les) fracassa.

17a (Troisième cas: des gens) fous^r, (à cause) du *chemin* de leur transgression*;
17b (à cause) de leurs fautes* ils sont *humiliés*.
18a *Tout manger*^t, elle (l')abomine^e, *leur gorge*^{hd},
18b ils touchent jusqu'aux portes^ψ de la *Mort*.

19a ***Ils crient vers YHWH quand l'adversité (vient) vers eux.***
19b ***De leurs détresses il les sauve***^{6x,lv}.

20a Il envoie sa parole^{ηθ} et les guérit;
20b il (les) libère de leurs perversités^c.

21a ***(Qu')ils rendent-grâce***^{ab f} ***à YHWH de sa loyauté***^{r6c}
21b ***et de ses merveilles^ε pour les fils d'humain^x!***

22a (Qu')ils sacrifient des sacrifices *d'action-de-grâce*^{ab}!
22b (Qu')ils décrivent^c ses (*hauts*) *faits* avec cri (de joie)[#]!

23a (Quatrième cas: des gens) *descendant la mer*^{omp} sur des bateaux,

- 23b faisant affaire sur les *eaux^g abondantes*.
 24a Eux, *ils ont vu* les (*hauts*) *faits* de YHWH
 24b et *ses merveilles^e* contre le gouffre^o.
 25a *Il a ditⁿ* et maintenu"
 25b le souffle-de-vent^d de tempête:
 25c (celui-ci) *hausse^z* ses *vagues-roulantes*.
 26a Ils *montent^m* (vers) les cieux^{wz}, *descendent^m* (vers) les abîmes^{pwg}.
 26b *leur gorge^{bd}* par le *mal^a* (de mer) mollit.
 27a Ils tournoient et titubent *comme* un ivrogne,
 27b et *toute* leur *sagesse^r* est engloutie^t.
 28a *Ils rient vers YHWH quand l'adversité (vient) vers eux.*
 28b *De leurs détresses il les fait sortir^{zts}.*
 29a Il fait lever" la tempête au silence;
 29b elles deviennent-muettes, leurs *vagues-roulantes*.
 30a *Ils se réjouissent^{#f}* car elles s'apaisent.
 30b Ils les conduit vers le port de leur commerce.
 31a *(Qu')ils rendent-grâce^{abf} à YHWH de sa loyauté^{ric}*
 31b *et de ses merveilles^e pour les fils d'humain^t!*
 32a (Qu')ils le *haussent^z* dans l'assemblée du peuple,
 32b dans *l'habitation* des anciens (qu')ils le louent^{at}!

- 33a *Il met* les fleuvesⁿ en *désert^t*.
 33b les *sorties^{zts} d'eaux^g* en (sol) *assoiffé^v*.
 34a la *terre^t* de fruit en (croûte) saline,
 34b (à cause) du *mal^a* des (gens) y *habitant*.
 35a *Il met* le *désert^t* en nappe *d'eaux^g*,
 35b la *terre^t* sèche en *sorties^{zts} d'eaux^g*.
 36a Il fait *habiter* là les *affamés^v*,
 36b il s'établissent une *ville^{ow} d'habitation*.
 37a Ils *ensemencent* les champs et plantent des vignes;
 37b ils font du fruit (apportant des re)venu(s)^s.
 38a Il les *bénit^b* et ils *abondent* tout à fait.
 38b Leur bétail, il ne (le) fait pas *diminuer*.
 39a (Seuls) *diminuent* et s'affaissent
 39b la contrainte, le *mal^a* et l'affliction.
 40a Déversant le *dédain* sur les nobles,
 40b il les fait *errer* dans un *tohu(-bohu)* sans *chemin*.
 41a Il relève le *pauvre* de *l'humiliation*.
 41b *Il met* (abondantes) *comme* du petit-bétail les familles.

- 42a (Qu')ils *voient*, les (hommes) *droits^{bc}*, et *se réjouissent^{#f}*!
 42b *Toute* injustice a fermé sa bouche.
 43a Qui (est) *sage^{c??}*? (Qu')il regarde cela!
 43b (Qu')ils discernent les *loyautés* de YHWH.

Considérons donc tout d'abord 1-3. Nous y distinguons en 1 une invitation motivée à l'action de grâce, et en 2-3 une invitation motivée au témoignage. **En 1** nous lisons en parallèle *car... bon* et *car... loyauté*, les deux termes constituant une paire stéréotypée³. **En 2-3** nous lisons deux fois *rachetés*, puis non moins de six emplois de la préposition *mn* (2b.3a et *bis* en 3b et en 3c). Ceux qui ont été rachetés *de (mn)* la main de l'adversaire ont été ensuite rassemblés *des (mn)* terres lointaines, et plus précisément *des (mn)* quatre points cardinaux. Nous pouvons présenter comme suit ces deux volets **en 1-3**⁴:

1a	<i>Rendez-grâce</i>	à YHWH
	<i>car</i>	(il est) <i>bon</i> ^y ,
1b	<i>car pour toujours</i> (est)	sa <i>loyauté</i> ^é !

2a	(Qu'ils) <i>disent</i> ,	les <i>rachetés</i> de YHWH,
2b	qu'il les a <i>rachetés</i>	
		de la main <i>de (mn)</i> l' <i>adversaire</i>
3a		et (que) <i>des (mn)</i> terres (lointaines)
	il les a rassemblés,	
3b	<i>du (mn)</i> levant et <i>du (mn)</i> soir,	
3c	<i>du (mn)</i> nord et <i>de (mn)</i> la mer (du sud)!	

Deux motifs (*bon* et *loyauté*) suivent la première invitation (1a), deux autres (*rachetés* et *rassemblés*) la deuxième (2a). A chaque fois le deuxième motif est plus développé, avec la précision *pour toujours* en 1b, de la manière que nous allons dire en 2b-3. A considérer 2b-3a on peut y voir un chiasme avec aux extrêmes les verbes et aux centres les compléments introduits par *mn* (*de / des*). Si l'on compare 2b et 3aβbc on peut y voir un parallèle le verbe étant ici suivi d'un complément introduit par *mn* (*de*), là de quatre compléments introduits par *mn*, compléments annoncés par celui (introduit par *mn*) qui précède le verbe. Ce petit ensemble 2b-3 pourrait donc se symboliser par $xy / y'xY'$. En faisant fi de la syntaxe on pourrait voir un premier verbe suivi de deux compléments introduits par *mn*, puis un deuxième verbe suivi de quatre compléments introduits par *mn*. On pourrait

³ *fwb / hsd* selon Avishur, Studies 238.253.281.

⁴ Selon Girard, Psaumes 136, 1-3 comportent deux idées: appel à l'action de grâce en 1 et reconnaissance du salut obtenu en 2-3, puis il passe immédiatement aux rapports entre 1-3 et 4-32. Dans Merveilles 106 nous voyions comme ici un chiasme en 2b-3a, mais aussi, selon proposition moins heureuse, un chiasme en 1-2a avec comme centres les deux motivations introduites par *car*, ce qui s'entend bien, et aux extrêmes les deux propositions s'achevant par YHWH. Mais si 1a et 2a se répondent bel et bien, c'est en tant qu'introductions à chacun des deux volets, ce qu'indique à l'évidence la récurrence de *rachetés*.

alors, mais au prix d'une simplification contestable de la syntaxe, symboliser la structure par $x + Y // x + Y'$. Au terme de 1 et au terme de 3 se répondent les indications de temps (*pour toujours*) et d'espace (les quatre points cardinaux, dont d'ailleurs les deux premiers ne sont pas sans connotation temporelle puisqu'ils indiquent le lever et le coucher du soleil).

Pour que ce qui concerne **les quatre volets en 4-32** nous pourrions adopter les sigles suivants pour en montrer les parallèles, soit D(étresse), C(ri), B(ienfait divin), A(ction de grâce). Et dès lors les parallèles s'établissent comme suit:

D (4-5)	C (6a)	B (6b-7)	A (8)	B (9)
D (10-12)	C(13a)	B (13b-14)	A (15)	B (16)
D (17-18)	C (19a)	B (19b-20)	A (21-22)	
D (23-27)	C (28a)	B (28b-30)	A (31-32)	

Ce simple repérage montre que le parallèle n'est strict qu'entre 4-9 et 10-16, puis entre 17-22 et 23-32. En 4-9 et 10-16 le texte revient au terme sur les interventions divines suscitant l'action de grâce⁵, ce qui n'est plus le cas en 17-22 et 23-32 où par contre les invitations à l'action de grâce sont plus développées (deux versets au lieu d'un précédemment). Nous aurons donc à examiner du point de vue structurel chacun de ces quatre volets⁶ et les rapports entre eux.

Commençons donc par considérer **4-9**, et d'abord la structure des plus petites unités quand il en est. **En 4-5** On perçoit sans peine un chiasme en 4 avec des verbes de sens voisins aux extrêmes, et aux centres l'opposition entre *désert / lieu désolé* et *ville d'habitation*. En 5 les épreuves s'accumulent autour de *leur gorge: faim et soif* (paire stéréotypée⁷) et *défaillance*. **En 6a** il est clair que le complément final fait référence à ce qui a été dit en 4-5. Avec **6b-7** nous assistons à la première des interventions bienfaitantes de YHWH. Nous fondant faute de mieux sur les seuls contenus nous pouvons voir s'opposer aux extrêmes de 6b-7 *détresses* et *ville d'habitation* tandis qu'entre eux se déroulent les actions de YHWH permettant le passage d'un de ces pôles à l'autre. On retrouve ici comme en miniature le schéma de l'exode: libération, cheminement (à travers le désert), aboutissement dans une ville (Jérusalem). **En 8**, et donc en 15, 21 et 31 qui lui sont identiques,

⁵ Nous avons discuté ce point en nous référant aux propositions de divers commentateurs dans Merveilles 107. Girard ne fait pas la distinction entre 8 et 9 ni entre 15 et 16. Elle est pourtant nette, tandis que 22 et 32 sont eux dans le prolongement de 21 et 31.

⁶ Ce que Girard ne fait pas. Il passe directement à la comparaison entre les quatre volets.

⁷ *r^cb / sm²* selon Avishur, Studies 766, à l'index.

nous repérons la paires stéréotypée *loyauté / merveilles*⁸ dont les termes se lisent respectivement au terme de 8a et au début de 8b. **En 9** le chiasme est patent, les termes centraux se repérant aisément grâce à la récurrence de *gorge*. On notera sur l'ensemble que le retournement de la situation de détresse de 4-5 se fait en quelque sorte en deux étapes, *chemin* et *ville d'habitation* de 4 étant repris en 6b-7, *affamé* et *gorge* étant repris de 5 à 9a. On rencontre *YHWH* comme destinataire tant du cri de 6a que de l'action de grâce de 8. On pourrait donc présenter comme suit la structure de ce volet 4-9 (en utilisant les sigles déterminés plus haut)⁹:

4	(D1):	Chemin ...	ville d'habitation		
+ 5	(D2):	affamés ...	gorge	6a (C):	YHWH
6b-7	(B1):	chemin ...	ville d'habitation	8 (A):	YHWH
+ 9	(B2):	gorge ...	affamée		

L'enchaînement entre 8 et 9 est assuré par la répartition en 8a et 9b des termes de la paire stéréotypée *bonté / loyauté*¹⁰.

Venons-en au deuxième volet **10-16**. **En 10-12**, nous appuyant sur les contenus, nous pouvons percevoir le chiasme suivant:

10a	(...) habitant la ténèbre et l'ombre-de-mort,
10b	enchaînés (par) l'humiliation et le(s) fer(s),
11a	car ils avaient été rebelles aux dires de Dieu.
11b	le projet du <i>monté-haut</i> , ils (l')avaient dédaigné.
12a	Il abaissa par le travail (forcé) leur cœur;
12b	ils vacillèrent (sans) personne (les) aidant.

En 13b-14, toujours à partir des contenus, nous repérons l'agencement suivant:

⁸ *h̄sd / np^lwt* selon Avishur, *Studies* 271.282.

⁹ Nous abandonnons ici notre proposition de Merveilles 107-108, à la suite de Alden, *Chiastic Psalms (III) 101-150*, consistant à voir en 4-9, comme ensuite en 10-16, une symétrie concentrique autour de 7 (ou 14), entouré de 6 (ou 13: cri vers YHWH) et 8 (ou 15: action de grâce à YHWH), puis aux extrêmes point de départ (détresse en 4-5 et 10-12) et point d'arrivée (exaucement en 9 et 16). Un regard plus précis sur les rapports entre 4-5 (10-12), 6b-7 (13b-14) et 9 (16) nous a amené à notre présente proposition (tout comme pour le volet suivant en 10-16).

¹⁰ *twb / h̄sd* selon Avishur, *Studies* 238.253.281.

13b	De leurs détresses il les sauve.
14a	Il les fait sortir de la ténèbre et de l'ombre-de-la-mort;
14b	leurs chaînes, il (les) casse.

Soit deux chiasmes en 13b-14a et 14, inversés l'un par rapport à l'autre, les deux derniers termes du premier et les deux premiers du deuxième étant identiques. En 16 le chiasme est on ne peut plus net.

Ici encore on notera comment la situation de détresse est retournée pour ainsi dire en deux étapes. De 10-12 à 13b-14 nous relevons les récurrences en 10 et 14 de *la ténèbre et l'ombre de la mort* et de *enchaînés / chaînes*, puis en 12b et 13b la répartition des termes de la paire stéréotypée *aider / sauver*¹¹. De 10-12 à 16 nous retrouvons *car* et *fer*. Comme nous l'avons fait pour 4-9 proposons ici, à partir des seules récurrences, un schéma de la structure (semblable) de ce volet:

10-12	(D1):	la ténèbre et l'ombre de la mort	
	+	enchaînés	
	(D2)	les fers ... car	+ 13a (C): YHWH
13b-14	(B1):	la ténèbre et l'ombre de la mort	
	+	leurs chaînes	+ 15 (A): YHWH
16	(B2):	car... de fer	

Dans le parallèle D1 + D2 // B1 + B2, les deux éléments centraux sont suivis respectivement par C et A qui l'un et l'autre contiennent le nom divin.

Qu'en est-il du **rappport entre ces deux premiers volets 4-9 et 10-16**? En plus du canevas commun et des refrains notons dans les présentations de la détresse (D) la récurrence de *habiter* de 4b à 10a: ceux-ci étaient à la recherche d'une ville *d'habitation*, ceux-là, pire encore, se trouvaient *habiter* la ténèbre et l'ombre de la mort. Dans les présentations des interventions divines (B) nous voyons répartis en 6b et 13b les termes de la paire stéréotypée *délivrer / sauver*¹², puis en 7 et 14 les termes de la paire stéréotypée *sortir / aller*¹³, ainsi que de 6b à 14a ceux de la paire *délivrer / sortir*¹⁴: ici YHWH les *délivre* de leur détresse et les fait *aller* vers une ville d'habitation, là il les *sauve* de leurs détresses et les fait *sortir* de la ténèbre et de l'ombre de la mort. En 9 et 16, d'un point de vue tout formel, on voit ces

¹¹ *ʕzr / yšc* selon Avishur, Studies 71-72.

¹² *nsl / yšc* selon Avishur, Studies 88.225.

¹³ *yš² / hlk* selon Avishur, Studies 309.

¹⁴ *nsl / yšc* selon Avishur, Studies 88.

deuxièmes temps des interventions divines commencer l'un et l'autre par *car*. Mais il faut encore noter certaines oppositions entre les temps de délivrances de 4-9 et celui de détresse de 10-16. On voit en effet la récurrence de *habiter* de 7b à 10a tandis que sont répartis les termes de la paire stéréotypée *délivrer / aider*¹⁵ en 6b et 12b: les oppositions sont manifestes entre *l'habitation* d'une ville et *l'habitation* de la ténèbre et de l'ombre de la mort, ainsi que entre la *délivrance* et l'absence de toute *aide*. On notera aussi de 9 à 12 la répartition des termes de la paire stéréotypée *cœur / gorge*¹⁶: *gorge* remplie ici de bonnes choses, mais là *cœur* abaissé par le travail forcé.

Nous arrivons ainsi au troisième volet, soit 17-22. En 17-18 (D) nous repérons d'abord en 17 un chiasme d'autant plus net si l'on se souvient que *transgression* et *faute* forment une paire stéréotypée¹⁷. Quant à 18 il reprend et explicite le dernier terme de 17: *humiliés*. En 19b-20 (B) nous repérons, presque uniquement à partir des contenus, une symétrie concentrique autour de 20a, se répondant autour dudit centre *sauve* et *libère*, et aux extrêmes *de(mn) leurs détresses* et *de(mn) leurs perversités*. Le rapport entre détresse (17-18) et libération (19b-20) est indiqué par la répartition en 18a et 20b de *abominer / abomination* et *perversité*, termes d'une paire stéréotypée¹⁸: *l'abomination* pour la gorge est comme le symbole des *perversités* dont ils doivent être libérés. En 21-22 (A) nous lisons:

21a	(Qu'ils rendent-grâce à (l) YHWH de sa loyauté
21b	et de ses merveilles ^ε pour (l) les fils d'humain !
22a	(Qu'ils sacrifient des sacrifices + d'action-de-grâce!
22b	(Qu'ils décrivent + ses (hauts) faits avec cri (de joie)!

En 21-22a on peut voir un chiasme avec *action de grâce* aux extrêmes, et aux centres les termes de la paire stéréotypée déjà relevée: *loyauté / merveilles*. Dans le premier et le troisième termes du chiasme sont précisés les destinataires (avec *l*) soit de l'action de grâce, soit des merveilles. En 21b-22 nous avons par contre un parallèle. En 22b les *hauts faits* rappellent les *merveilles*, et le *cri de joie* convient à l'*action de grâce*, si bien que nous pouvons lire en parallèle: *merveilles + action de grâce // hauts faits + cris de joie*. Et dans les deuxième et troisième termes de notre parallèle, l'*action*

¹⁵ *ns/l / ʕzr* selon Avishur, Studies 236.

¹⁶ *lb / nps̄* selon Avishur, Studies 761, à l'index.

¹⁷ *ʕwh / ps̄c* selon Avishur, Studies 288.

¹⁸ *šht / tʕb* selon Avishur, Studies 149.

de grâce de 22a accompagne des *sacrifices*, les *hauts faits* de 22b fait l'objet d'une *description*. Ainsi si dans le chiasme de 21-22a des compléments (les destinataires) étaient apportés aux premier et troisième termes (qui ne sont point ceux d'un parallèle), dans le parallèle de 21b-22 il en est de même pour les deuxième et troisième termes (qui ne sont point ceux d'un chiasme).

Finalement on pourrait proposer pour 17-22 un agencement parallèle des plus simples puisque de même qu'à la détresse de 17-18 répond et s'oppose le salut en 19b-20, de même au cri de détresse de 19a répond et s'oppose l'action de grâce de 21-22, cette structure pouvant se symboliser par $x - y // x^+ + y^+$. Mais il faut reconnaître que cette proposition repose surtout sur les contenus, mis à part la récurrence du nom divin de 19a à 21-22 et la répartition des termes de la paire *abomination / perversité* de 17-18 à 19b-22.

Qu'en est-il des **rappports entre 10-16 et 17-22**? Dans les deux présentations de détresse (10-12 et 17-18) nous trouvons une évocation de la *mort* (10a et 18b), mais aussi mention de l'*humiliation* (10b et 17b), tandis que *cœur* (12a) et *gorge* (18a), termes d'une paire stéréotypée, se trouvent dans une situation angoissante. La libération en 19b-20 reprend en 19b exactement la même formulation que 13b en 13b-14 (avec *il les sauve* au terme). Il n'y a point de reprise de 19-20 (B) après l'action de grâce de 21-22 (A) en 17-22, mais cette dernière est plus développée qu'en 15. On notera encore deux points d'opposition entre la libération (B) apportée selon 13b-14 et 16 d'une part et d'autre part la détresse (D) décrite en 17-18. En 14 YHWH les faisait sortir de l'ombre de la *mort*; en 18b ils touchent aux portes de la *mort*. En 16 YHWH brisait les *portails* de bronze; en 18b ils touchent aux *portes* de la mort, *portail* et *porte* formant une paire stéréotypée¹⁹. En 10 (dans la présentation de la détresse) et 22 (dans l'action de grâce), aux extrêmes de l'ensemble 10-22, nous lisons la mention des *dirés* de Dieu et cette invitation à *décrire* les hauts faits divins, *dire* et *décrire* constituant une paire stéréotypée²⁰: les deux attitudes de rébellion aux dirés divins et de description des hauts faits de YHWH sont évidemment opposées.

Nous pouvons maintenant considérer le troisième volet en **23-32**. En **23-27** la description de la détresse présente une note particulière, en ce sens qu'elle ne vient qu'au terme d'une ample présentation des prodiges accomplis par YHWH (23-25), mais elle est quand même bel et bien au terme (26-27). On lit des parallélismes approximatifs en 23 et en 24. On ne voit aucune structure particulière en 25. Le parallélisme en 26a s'appuie sur non

¹⁹ $\text{šr} / \text{dlt}$ selon Avishur, Studies 184.454.461.

²⁰ mr / spr selon Avishur, Studies 635.

moins de deux paires stéréotypées, soit *monter / descendre*²¹ et *cieux / abîmes*²². On ne voit pas de structure particulière en 26b-27. Considérons la structure de 23-27 à l'aide de la disposition suivante du texte:

23a	(...) <i>descendant</i> ^m LA MER ^{op} sur des bateaux,
23b	faisant affaire sur LES EAUX ^g abondantes.
24a	Eux, ils ont vu les (hauts) faits de YHWH
24b	et ses merveilles contre LE GOUFFRE ^o .
25a	Il a dit et maintenu
25b	le souffle-de-vent ^d de tempête :
25c	(celui-ci) hausse ^z ses vagues-roulantes.

26a	Ils montent ^m (vers) les cieus ^{wz} , <i>descendent</i> ^m (vers) LES ABÎMES ^{wgp} .
26b	leur gorge ^d par le mal (de mer) mollit.
27a	Ils tournoient et titubent comme un ivrogne,
27b	et toute leur sagesse est engloutie.

On distingue donc deux volets, le premier en 23-25 vantant les hauts faits de YHWH sur les eaux, le second en 26-27 leurs effets sur les gens embarqués, un certain parallèle commandant 23-24 + 25 et 26a + 26b-27. On lit aux extrêmes de 23-24 *la mer* et *le gouffre*, soit les termes d'une paire stéréotypée²³. De 23 à 26a nous retrouvons *descendre*, avec en 26 son antonyme *monter* (paire stéréotypée), mais aussi, répartis ici et là, les termes des paires stéréotypées *mer / abîmes* et *eaux / abîmes*²⁴. En 25 et 26b(-27) se trouvent répartis les termes de la paire stéréotypée *gorge / souffle*²⁵, le souffle de YHWH perturbant gravement la gorge des marins. Notons enfin que l'articulation entre les deux volets se fait par la répartition en 25c et 26a des termes de la paire stéréotypée *cieus / hauteur*²⁶.

En 28b-30 on peut, à partir des contenus, percevoir une symétrie concentrique autour de *ils se réjouissent*, comme ceci:

²¹ *ʿlh / yrd* selon Avishur, Studies 510.522.

²² *šmym / thwmwt* selon Avishur, Studies, 407.

²³ *ym / mšwlh* selon Avishur, Studies 306.

²⁴ *ym / thwmwt* selon Avishur, Studies 424 et *mym / thwmwt* selon Avishur, Studies 184.305.

²⁵ *npš / rwš* selon Avishur, Studies 41.413.

²⁶ *šmym / mrwm* selon Avishur, Studies 665.

28b	De leurs détresses il les fait sortir.
29a	Il fait lever la tempête au silence;
29b	elles deviennent-muettes, leurs vagues-roulantes.
30a	Ils se réjouissent <i>car</i> elles s'apaisent.
30b	Ils les conduit vers le port de leur commerce.

En 29 se perçoit un chiasme, *tempête* + *silence* le cédant à *muettes* + *vagues*. Autour de l'affirmation centrale *ils se réjouissent* on voit s'opposer le versant dramatique et le versant paisible du salut apporté par YHWH.

En 31-32 nous lisons trois verbes de sens voisins et dont le premier et le dernier forment la paire stéréotypée *louer* / *rendre grâce*²⁷. Entre les deux premiers nous lisons la paire *loyauté* / *merveilles*, soit l'objet de l'action de grâce, entre les deux derniers les auteurs de la louange, soit *l'assemblée du peuple* et *l'habitation des anciens*.

Entre détresse (D) et salut (B) le rapport est marqué par les récurrences de *tempête* et de *vagues-roulantes* (25 et 29), ici lancées, là apaisées, et par la répartition en 25a et 29a des termes de la paire stéréotypée *lever* / *maintenir*²⁸: ici il *maintient* le vent de tempête, là il fait se *lever* le silence. Il est remarquable enfin que notre ensemble 23-32 présente une riche inclusion avec YHWH + *merveilles* + *hausser* de 23-25 à 31-32, à quoi se prête l'amorce grandiose du tableau de 23-27 précisément en 23-25.

Comme pour le volet précédent de 17-22 on peut lire ici un parallèle simple entre D (23-27) + C (28a) et B (28b-30) + A (31-32), à la détresse s'opposant le salut, au cri de détresse l'action de grâce. Et ici les indices du parallèle sont plus nombreux et plus nets que pour 10-16. L'articulation de 28b-30 (B) et 31-32 (A) est assurée par la répartition en 30a et 31a des termes de la paire stéréotypée *se réjouir* / *rendre grâce*²⁹: *la joie* de l'arrivée à bon port débouche sur *l'action de grâce*. Cependant la parenté de 23-25, où l'amorce de la description se fait plus dans l'admiration que dans la crainte, avec ce qui est donné comme l'objet de l'action de grâce en 31-32, est marquée par les récurrences de YHWH, *merveilles*, et *hausser*. Et dès lors il est possible de voir la structure d'ensemble de 23-32 selon une symétrie

²⁷ *hll* / *ydh* selon Avishur, Studies 146.283.328.

²⁸ *qwm* / *'md* selon Avishur, Studies 148.

²⁹ *śmh* / *ydh* selon Avishur, Studies 236-237.

concentrique autour du cri vers YHWH de 28a, vers quoi nous guident les indices suivants³⁰:

23-25	YHWH...	merveilles...	hausse
26-27		tempête...	vagues-roulantes
28a			ils crient vers YHWH...
29-30		tempête...	vagues-roulantes
31-32	YHWH...	merveilles...	haussent

Ce YHWH vers lequel ils crient, c'est l'auteur de merveilles, capable de hausser les vagues et méritant en retour d'être haussé dans l'assemblée, capable de déchaîner la tempête comme de l'apaiser.

Quels sont les **rapports entre 17-22 et 23-32**? Comparons d'abord les deux présentations de détresse. On y lit la récurrence de *leur gorge* de 18a à 26b, mais aussi la répartition ici et là des termes des paires stéréotypées *sage(sse) / fou*³¹ en 17a et 27b et *manger / engloutir*³² en 18a et 27b: leur *folie* du fait de leurs fautes et leur manque de *sagesse* face aux démonstrations divines se répondent; eux ne peuvent rien *manger*, mais leur *sagesse* est *engloutie* comme rien. A comparer la libération (B) en 19b-20 et la détresse en 23-27 (D), on saisira le contraste entre la *parole* qui guérit selon 20a et le *dire* qui déchaîne la tempête selon 25, ces deux termes constituant une paire stéréotypée³³. Par contre dans l'action de grâce de 21-22 (A) et dans la libération (B) de 28b-30 nous lisons, allant dans le même sens, *cri de joie* et *se réjouir* ainsi que *rendre grâce* et *se réjouir*, soit les termes de deux paires stéréotypées³⁴: l'action de grâce finale et déjà l'issue de la détresse suscitent des joies très comparables. Mais l'articulation entre nos deux volets se fait surtout entre l'action de grâce finale de 17-22 et la description amorçant 23-32. La récurrence la plus proche d'ici à là est celle des *hauts faits* divins célébrés en 22, aperçus en 24. Mais ici avant et là après nous lisons dans le même ordre: *YHWH ... merveilles* (21) et *décrivent* (22), puis *YHWH ... merveilles* (24) et *il a dit* (25), sachant que *décrire* et *dire* constituent une paire stéréotypée comme nous l'avons vu plus haut. Il est juste de rendre grâce à *YHWH* de ses *merveilles* et de *décrire* ses *hauts faits*, les *hauts faits*

³⁰ Nous améliorons ici et ajustons notre proposition de Merveilles 110-111, trop approximative et trop basée sur les seuls contenus.

³¹ *ḥkm / ʔwyl* selon Avishur, Studies 280.

³² *ʔkl / bl^c* selon Avishur, Studies 677.

³³ *ʔmr / dbr* selon Avishur, Studies 242.

³⁴ *rnn / śmḥ* selon Avishur, Studies 100.204.234.287.654, et *śmḥ / ydh* selon Avishur, Studies 236-237.

de *YHWH* sur la mer et ses *merveilles* contre le gouffre ont pour point de départ son *dire*.

Nous avons comparé entre eux les volets consécutifs. Nous comparerons ici successivement le premier volet au troisième, puis le deuxième au quatrième, et enfin le premier au quatrième. Comparons donc d'abord **le premier et le troisième**. De la détresse décrite en 4-5 à celle décrite en 17-18 nous voyons passer les deux récurrences de *chemin* et de *leur gorge*: selon 4 ils ne trouvaient pas le *chemin* d'une ville, et selon 17 les voilà fous à cause du *chemin* de leur transgression. Il n'est pas étonnant qu'ils ne trouvent pas le bon *chemin* quand on voit celui qui est en fait le leur. *Leur gorge* en défaille et répugne à toute nourriture. Dans la libération présentée en 6b-7 et dans celle présentée en 19b-20 nous lisons, répartis ici et là, les termes de la paire stéréotypée *libérer / sauver* (déjà rencontrée).

Comparons maintenant **le deuxième et le quatrième** volets. Dans les présentations de la détresse (10-12 et 23-27) nous relevons la récurrence de *dire*: En 11a les rebelles se montrent rebelles aux *dire*s de Dieu, en 25 par l'action de son *dire* Dieu en fait voir de dures à ceux qui voyagent en mer. Notons aussi la même racine pour le *monté-haut* de 11b et le verbe *monter* de 26a, rapprochement non dépourvu de sens: en montant vers les cieux ils semblent se rapprocher du monté-haut, seulement les voilà ensuite qui descendent jusqu'aux abîmes! On notera enfin en 12a et 26b la répartition des termes de la paire stéréotypée *cœur / gorge*³⁵, l'un et l'autre sérieusement éprouvés. On pourrait y ajouter, constituant eux aussi une paire stéréotypée³⁶, *cœur* et *souffle*; mais si c'est d'un *cœur* éprouvé qu'il s'agit en 12a, en 25b par contre il s'agit du *souffle* divin lui-même, lequel est pour les marins en mer éprouvant. Des délivrances de 13b.14 à 28b-30 on ne retrouve que *car*, maigre butin, même s'il est vrai qu'ici et là c'est une situation heureuse qui est ainsi introduite. Dans les délivrances encore est utilisé *sortir* tant en 13b-14 qu'en 28b-30. Dans l'action de grâce de 15 et la libération de 28b-30 nous lisons les termes de la paire stéréotypée (déjà rencontrée) *se réjouir / rendre grâce*. A un plan plus thématique notons encore que sont équivalentes dans l'agencement de ces deux volets les *chaînes* et les *vagues-roulantes*, les unes et les autres d'abord éprouvantes (10 et 25), puis neutralisées (14 et 29). Si donc se trouvent en rapport respectivement

³⁵ *lb / npš* selon Avishur, Studies 761, à l'index. On peut voir aussi répartis en 12a et 27b les termes de la paire stéréotypée *hkm / lb* (selon Avishur, Studies 281), offrant un rapprochement moins direct et cependant non dénué d'intérêt: un *cœur* abaissé peut se trouver aux prises avec un manque de *sagesse*.

³⁶ *lb / rwḥ* selon Avishur, Studies 306.477.494.662.

premier et troisième volets, puis deuxième et quatrième, nous pouvons avancer que nos quatre volets respectent entre eux **un parallèle** (XY//XY').

Du premier volet au quatrième nous retrouvons dans les deux descriptions de la détresse (D en 4-5 et 23-27) *leur gorge* ici et là sérieusement mise à mal. Dans les présentations de délivrance (B en 6b-7.9 et 28b-30) nous retrouvons de 6b.7b à 28a la répartition des termes des paires stéréotypées (déjà rencontrées) *délivrer / sortir* et *sortir / aller*: il les *délivre*, les fait *aller* vers une ville, et c'est ainsi qu'il les fait *sortir* du péril. D'un point de vue plus formel on trouve encore la récurrence de *car* de 9a à 30a, introduisant ici et là à quelque chose d'heureux. Notons enfin de ce premier volet au dernier que *l'habitation* cherchée (D) et trouvée (B) en 4b et 7b, dans le premier volet donc, se retrouve dans le dernier en (31-32), c'est-à-dire au terme, dans l'action de grâce (A). Ici encore nous lisons dans l'action de grâce (A) de 8 et la libération (B) de 28b-30 les termes de la paire stéréotypée, déjà rencontrée, *se réjouir / rendre grâce*. Nous avons vu plus haut les rapports entre deuxième et troisième volets, nous venons de voir ceux entre premier et dernier volets. Nous pouvons donc conclure également à **un chiasme** commandant entre eux ces quatre volets, chiasme se superposant au parallèle repéré ci-dessus³⁷. Nous donnerions donc maintenant comme formule structurelle de l'ensemble de ces quatre volets: X.Y'.X'.Y.

Nous avons à considérer à présent **33-41**. Nous y distinguons d'une part 33-34 et 40 qui rapportent des catastrophes, quelles qu'en soient les victimes (soit ces *habitants* de 34b et ces *nobles* de 40a), et d'autre part 35-39 et 41 qui rapportent comment YHWH peut aussi dispenser ses bienfaits³⁸. Ce parallèle n'est pas purement thématique. On lit en effet la récurrence de *il met* du début de 35-39 au terme de 41 et nous aurons plus loin à étudier l'articulation entre 33-34 et 35-39 où on le retrouve encore. Mais regardons d'abord de plus près chacune des quatre unités ainsi distinguées. **En 33-34** les trois affirmations initiales sont parallèles. Dans les deux premières sont répartis les termes de la paire stéréotypée *eaux / fleuves*³⁹. Dans l'unité **35-39** nous y lisons:

³⁷ C'était déjà notre conclusion dans Merveilles 111-114, mais nous avons ici complété notre relevé des indices et mieux saisi l'ordonnance fondant tant le parallèle que le chiasme. Ce dernier avait été bien perçu, comme nous l'avions déjà signalé, par Mejia, observations 57-58, mais sans mettre à profit les observations structurelles que nous avons proposées ici.

³⁸ Nous reprenons ici à nouveaux frais par rapport à Merveilles 114-117 l'étude structurelle de 33-41.

³⁹ *mym / nhrwt* selon Avishur, Studies 28.184.507-508.

35a	Il met le désert ^{mri} en nappe <i>d'eaux</i> ,
35b	la terre ^{ni^o} sèche ^r en sorties ^s <i>d'eaux</i> .

36a	Il fait <i>habiter</i> là les affamés,
36b	ils établissent une ville ^o <i>d'habitation</i> .

37a	Ils ensemencent ^h les champs ^{kmm} et plantent des vignes ^k ;
37b	ils font du fruit ^{hfj} (apportant des re)venu(s) ^s .

38a	Il les bénit et ils abondent ^{fgj} tout à fait.

38b	Leur bétail, il ne (le) fait pas <i>diminuer</i> ^g .
39a	(Seuls) <i>diminuent</i> ^g et s'affaissent
39b	la contrainte, le mal et l'affliction.

Les récurrences sont donc en *italiques* et les termes de paires stéréotypées accompagnées d'un exposant. Dans le parallèle de 35 jouent la récurrence de *eaux* et la répartition des termes des paires stéréotypées *terre / désert*⁴⁰ et *désert / sec*⁴¹. En 37a jouent dans le parallèle la paire stéréotypée *champ / vigne*⁴². De 37a à 37b joue la paire stéréotypée *semence / fruit*⁴³. De 38a à 38b et 39a joue la paire stéréotypée *abonder / diminuer*⁴⁴. Il nous reste enfin à signaler les paires stéréotypées *champ / désert*⁴⁵ jouant de 35a à 37a, *terre / champ*⁴⁶ jouant de 35b à 37a, *venir / sortir*⁴⁷ jouant de 35b à 37b et *fructifier / abonder*⁴⁸ jouant de 37b à 38aβ.

Nous distinguons ces propositions dont YHWH est le sujet (mettant Il en caractères **gras**) et plus à droite dans notre tableau celles où d'autres (*ils* le plus souvent) sont sujets. Nous avons déjà dit les parallèles en 35 et 37a.

⁴⁰ ʔrʂ / mabr selon Avishur, Studies 278.

⁴¹ mabr / syh selon Avishur, Studies 244.

⁴² šdh / krm selon Avishur, Studies 123.402.

⁴³ zr^c / pry selon Avishur, Studies 191.222.555. Et à l'intérieur même de 37b joue la paire stéréotypée *pry / tbw^h* (selon Avishur, Studies 153.653).

⁴⁴ rb / m^cʔ selon Avishur, Studies 122.215.

⁴⁵ šdh / mabr selon Avishur, Studies 429-430.

⁴⁶ ʔrʂ / šdh selon Avishur, Studies 184.223.278.353.643.

⁴⁷ bw^ʔ / yʂ^ʔ selon Avishur, Studies 217.315.

⁴⁸ prh / rbh selon Avishur, Studies 205.640.

L'inclusion de 36 par *habiter / habitation* est claire⁴⁹. L'ensemble de 37 pourrait se lire selon une petite symétrie concentrique autour de *plantent*:

37a	Ils ensemencent ^h les champs ^k et plantent des vignes ^k ;
37b	ils font du fruit ^h (apportant des re)venu(s) ^s .

Les paires stéréotypées susdites fondent les rapports entre *champs* et *vignes* comme entre *ensemencer* et *fruit*.

Nous distinguons deux volets, soit en 35-37 et 38-39. Étudions chacun avant de les comparer. En 35-37 on distingue aisément 35 (parallèle), 36 (inclus par *habiter / habitation*) et 37 (symétrie concentrique). Que 36 soit le centre de ce petit ensemble, c'est ce que montre aussi les sujets: le même pour 36a que pour 35, le même pour 36b que pour 37, ce qui pourrait se symboliser par: X / xy / Y. La répartition des termes de la paire *terre / ville*⁵⁰ en 35b et 36b nous guide vers un rapport entre 35 et 36b: le désert et la *terre* sèche désormais pourvus d'eaux permettent l'installation d'une *ville*. Quant au rapport entre 36a et 37 il suffit du sens pour le saisir: ces affamés, les voilà qui sèment, plantent et récoltent, évidemment pour pourvoir à leur faim. On peut donc voir dans ces trois versets un certain agencement parallèle: pour peu que YHWH donne une *terre* irriguée aux *affamés*, et les voilà qui bâtissent une *ville* et se mettent à *cultiver*. Mais ce parallèle se double d'un chiasme dans le jeu à partir de *champ / désert*, *terre / champ*, *venir / sortir* (paires stéréotypées déjà rencontrées) et la récurrence de *habiter*: la *sortie* d'eaux (35) dans la *terre* sèche et le *désert* permet à YHWH d'abord de faire *habiter* les affamés (36a), et à son tour l'*habitation* d'une *ville* (36b) permet de se livrer à la culture et de faire *venir* des fruits (37) dans des *champs* dûment ensemencés.

En 38-39 nous lisons la récurrence de *diminuer* au centre d'un chiasme couvrant 38b-39, avec aux extrêmes l'opposition entre ce *bétail* (qui ne diminue pas) et *contrainte, mal, affliction* (qui eux diminuent⁵¹). Dans chacun des deux volets 38a et 38b-39 se suivent action divine et actions d'autres, si bien que la structure d'ensemble paraît bien être un parallèle, lequel pourrait se symboliser, en reprenant les mêmes sigles que pour 35-37: x + y / X + Y (minuscules et majuscules pour tenir compte des proportions). La paire *abonder / diminuer* joue un rôle déterminant dans le rapport entre ces deux volets. Elle lie y (au terme du premier) et X (au début du second). Elle

⁴⁹ Notons en 36b la paire stéréotypée *kwn / yšb* (selon Avishur, Studies 649).

⁵⁰ *ʔrs / ʕyr* selon Avishur, Studies 278.

⁵¹ Les deux derniers termes constituant la paire stéréotypée *r^h / ygwn* (selon Avishur, Studies 647).

met aussi en rapport et opposition y et Y: eux *abondent* tandis que *diminuent* contrainte, mal et affliction.

Nous pouvons maintenant considérer l'ensemble 35-39. Il est bien claire que ce qui est réalisé en 35-37 (habitat et culture) permet ce qui arrive en 38-39 (multiplication et disparition de l'insécurité). Mais deux points plus précis permettent de saisir ce rapport. On lit en 37 et 38aβ les termes de la paire stéréotypée *fructifier / abonder*, deux réalités qui ici et là dépendent de l'intervention de YHWH. Au terme de 35-37 et de 38-39 on peut voir aussi s'opposer deux trios: semer + planter + fructifier en 37, contrainte + mal + affliction en 39. On notera encore que l'un et l'autre volet commence par une intervention de YHWH (35 et 38α) pour s'achever sur l'un de ses effets (37 et 39).

Avant de revenir à l'ensemble 33-41 considérons l'**articulation entre 33-34 et 35-39**. Disposons comme suit les indices de rapports entre eux:

33	<i>il met</i>	=	<i>il met</i>	35
	<i>les fleuves* en désert</i>	=	<i>le désert en... eaux*</i>	
	<i>les sorties d'eaux* en... assoiffé^u</i>		<i>la terre en sorties d'eaux*</i>	
			<i>habiter</i>	
34	<i>la terre</i>		<i>les affamés^u</i>	36
	<i>de fruit</i>		<i>habitation</i>	
	<i>mal des (gens) y habitant</i>		<i>du fruit / le mal</i>	37 / 39

Avant *désert* nous lisons *les fleuves* en 33, mais après *désert* nous lisons *eaux* en 35, et nous savons que *eaux / fleuves* constituent une paire stéréotypée. Nous connaissons déjà la paire stéréotypée *affamé / assoiffé* dont nous voyons d'ici à là les termes s'inverser avec *terre*, *assoiffé* étant précédé en 33 et *terre* étant suivie en 35 par *sorties d'eaux*. On voit ensuite s'inverser d'ici à là *fruit* et *habiter*, *habitant* étant précédé en 34 et *fruit* suivi en 37-39 par *mal*. Tous les rapports ainsi indiqués jouent sur des oppositions. A la transformation des fleuves en désert (33a) s'oppose celle du désert en nappe d'eaux (35a), à celle des sorties d'eaux en sol assoiffé celle de la terre sèche en sorties d'eaux, au fruit desséché (34a) le fruit au bon revenu (37b), celle du mal entraînant tous les châtements en mal qui diminue et s'affaiblit.

On ne voit pas de structure particulière en **40**, *les nobles* étant au milieu du dédain et de l'errance dont ils sont victimes. En **41** c'est l'humiliation qui se lit au milieu du pauvre relevé et des familles nombreuses comme petit bétail. Mais il y a, au niveau des contenus, entre 40 et 41 une opposition analogue à celle entre 33-34 et 35-39. Les nobles sont dédaignés et errant en 40 comme fleuves et eaux sont desséchés en 33-34. Le pauvre et les familles sont relevés et prospères en 41 comme désert et terre sèche deviennent fertiles en 35-39. On pourrait symboliser de parallèle en 33-41 par X + Y //

x + y, compte tenu des proportions des deux dernières unités par rapport aux deux premières.

Qu'en est-il en **42-43**? Nous y lisons:

42	(Qu')ils voient, les (hommes) droits ^c ,	et se réjouissent! Toute injustice a fermé sa bouche.
43a	Qui (est) sage ^c ? (Qu')il (re)garde cela!	
43b		(Qu')ils discernent les loyautés de YHWH.

Dans notre colonne de gauche nous voyons sans peine l'inversion entre *voient* + *droits* et *sage* + (*re*)*garde*, compte tenu que *droit* / *sage* constitue une paire stéréotypée⁵². Les correspondances sont beaucoup plus floues dans la colonne de droite, même si l'opposition est patente entre *injustice* et *loyautés de YHWH*. L'unité de l'ensemble ne fait pourtant pas de doute.

Pour saisir **une première structure d'ensemble du psaume** il nous faut maintenant étudier les rapports de 1 + 2-3 et 33-41 + 42-43 entre eux, puis avec 4-32⁵³. **De 1 à 42-43** nous trouvons les récurrences de *YHWH* et *loyauté* et voyons la répartition des termes de deux paires stéréotypées, soit *se réjouir* / *rendre grâce*⁵⁴ et *bon* / *droit*⁵⁵, correspondances qui se trouvent réparties régulièrement comme ceci:

1	Rendez grâce ^f à YHWH bon ^{y=} sa loyauté ^y	droits se réjouissent ^{f=} les loyautés ^y de YHWH	42 43
---	---	--	----------

Ajoutons qu'il existe aussi des paires stéréotypées *bonté* / *loyauté* (déjà rencontrée) et *bon* / *réjouissant*⁵⁶. Il y a donc une riche correspondance entre *l'action de grâce à YHWH pour sa bonté et sa loyauté et la réjouissance des hommes droits à cause des loyautés de YHWH*. Ces hommes *droits* possè-

⁵² *yšr* / *ḥkm* selon Avishur, Studies 685.

⁵³ Etant donné que nous avons réajusté la distinction des volets en 1-3 et mieux perçu la structure interne de 33-41, il nous faut ici reprendre totalement l'étude de la structure d'ensemble du psaume, en exploitant déjà de façon plus pertinente les indices relevés en Merveilles.

⁵⁴ *šmḥ* / *ydh* selon Avishur, Studies 236-237.

⁵⁵ *twb* / *yšr* selon Avishur, Studies 281.

⁵⁶ *twb* / *šmḥ* selon Avishur, Studies 281.534.

dent cette qualité qui les met en accord avec la *bonté* de YHWH. Leur *action de grâce* ne va pas sans une intense *réjouissance*, réjouissance qu'appelle la *bonté* même, laquelle se manifeste dans les *loyautés* de YHWH. **Entre 1 et 33-41** on ne peut guère que relever l'opposition entre *bon* et *mal*, antonymes qui constituent une paire stéréotypée⁵⁷: la *bonté* de YHWH ne peut que s'opposer au *mal* commis par les hommes (34) ou au *mal* affligeant les siens (39).

Nous ne voyons aucun indice de rapport entre 2-3 et 42-43, mais il en est quelques-uns **de 2-3 à 33-41**, et plus précisément à 33-34 (mise à l'épreuve: D) et 35-36 (bienfaits divins: B). Nous lisons *terre(s)* en 3a et 34a.35b, ainsi que en 3c et 33a les termes de la paire stéréotypée *mer / fleuves*⁵⁸. Joue aussi la répartition des termes de la paire stéréotypée *terre / ville* (déjà rencontrée) en 3a et 36b. En 2-3 YHWH rassemble les siens des *terres* lointaines et de la *mer*, en 33-34 + 35-39, après avoir mis les *fleuves* en désert et la *terre* de fruit en croûte saline, le voilà qui pour eux met la *terre* sèche en sorties d'eaux et les fait habiter dans une *ville*. En 2 le rassemblement libère de la dispersion, en 33-34 + 35-36 les transformations opérées rendent la vie possible à ceux qui ont été rassemblés. Nous voyons donc finalement que si 1 appelle 42-43 tandis que 2-3 appellent 33-41, les quatre volets de 4-32 se trouvent bellement inclus selon l'inversion de 1 + 2-3 appelant en ordre inverse 33-41 + 42-43.

Mais quels sont les rapports de 1 et 2-3 comme de 33-41 et 42-43 à l'ensemble des quatre volets de 4-32? Constatons d'abord que, **par rapport aux quatre volets de 4-32, 1-3** n'annoncent que l'action de grâce (A:1) et le récit des bienfaits divins (B: 2-3), même si quelques indices assurent quelques autres articulations. Si nous considérons A en 1, puis en 8, 15, 21-22 et 31-32 nous y constatons à chaque fois *rendre grâce à YHWH*, et sa *loyauté*, comme motif d'action de grâce. Mais par ailleurs en 1 (A) nous lisons aussi *bon* que nous retrouverons en 9 (B), tandis que son antonyme *mal* (avec lequel il forme une paire stéréotypée) se lit en 23-27 (D), en 1 nous lisons *rendre grâce* dont nous savons qu'il forme une paire stéréotypée avec *se réjouir* qui se lit en 28b-30 (B). Le nom de YHWH se lit en 4-32 non seulement en A, mais aussi comme destinataire du cri de détresse (C) en 6a, 13a, 19a, et 28a. Ainsi se trouvent assurées certains rapports de l'action de grâce initiale non seulement avec les quatre actions de grâce de 4-32, mais aussi avec B (en 4-9 et 23-32), C (dans les quatre volets), D (en 23-32).

Considérons maintenant B en 2-3 et 6b-7.9, 13b-14.16, 19b-20 et 28b-30. Aucune récurrence ne passe de 2-3 dans les quatre autres passages B de

⁵⁷ *twb / r^c* selon Avishur, Studies 93.122.281.

⁵⁸ *ym / nhrwt* selon Avishur, Studies 760, à l'index.

4-32. Mais nous lisons les termes de la paire stéréotypée *racheter / sauver*⁵⁹ en 2 (*bis*) d'une part et d'autre part en 13b et 19b, soit dans les deux volets centraux de 4-32. On relèvera aussi les termes de la paire stéréotypée *dire / parler* en 2a et 20a: ici les rachetés ont à témoigner du salut obtenu, là YHWH par sa parole guérit ceux qui en ont besoin. Mais par ailleurs il existe aussi quelques rapports entre 2-3 et 4-32 en dehors des passages de libération (B). On lit *adversaire* en 2b, puis dans chacune des évocations du cri de détresse (C) *l'adversité* (6a; 13a, 19a, 28a). On lit en 2-3 *dire* et *la mer* que nous retrouvons dans la quatrième présentation de la détresse (D) en 23-27. Eux ont à *dire* le rachat dont ils ont bénéficié, lui par son *dire* ébranle les eaux; ils sont ramenés de *la mer* lointaine, mais sur *la mer* YHWH les a aussi éprouvés⁶⁰. On lit encore *dire* en 2b et *décrire* en 22b (en A), deux termes d'une paire stéréotypée (déjà rencontrée); ils ont à *dire* le rachat opéré par YHWH et à *décrire* ses hauts faits.

Entre 4-32 et 33-43 la situation est un peu plus complexe. Pour leur part 42-43 font bien référence à l'action de grâce (A) non seulement en 1, comme nous l'avons vu plus haut, mais aussi, et du fait même des rapports entre 1 et les quatre actions de grâce en 4-32 (paire *se réjouir / rendre grâce*, récurrences de YHWH et *loyauté*), en 8, 15, 21-22, 31-32. La parenté entre 42-43 et l'action de grâce de 21-22 se trouve renforcée de par la répartition en 42a et 22b des termes de la paire stéréotypée (déjà rencontrée) *crier de joie / se réjouir*. Mais par ailleurs notons que 42-43 (A), à partir des récurrences de *voir* et de *sage(sse)* se réfèrent à la présentation de la détresse (D) de 23-27 dans le quatrième volet de 4-32: *ils ont vu* la terrible tempête et leur *sagesse* en fut engloutie; mais qu'*ils voient* les bienfaits accordés par YHWH, et, pour peu qu'ils soient des *sages*, ils se réjouiront. On peut noter aussi un rapport, moins manifeste, avec la présentation de la détresse (D) en 17-18, dans le troisième volet de 4-32, du fait de la paire stéréotypée *sage / fou*: *fous* à cause de leur transgression ils sont humiliés, mais une fois sauvés et leur *sagesse* retrouvée, ils se réjouiront. Enfin, en remontant à présent jusqu'au deuxième volet, deux indices marquent un rapport entre 42-43 et la présentation de la détresse (D) en 10-12, soit la répartition en 11b et 43b des termes de la paire stéréotypée *projet / discernement*⁶¹, puis en 12a et 43a des termes de la paire stéréotypée (déjà rencontrée) *sage / cœur*: dédaigner le *projet* du monté-haut, c'est n'avoir pas de *discer-*

⁵⁹ *gʷl / yšʿ* selon Avishur, Studies 635.

⁶⁰ Girard, Psaumes 136, considère bien certains des rapports que nous avons relevés entre 1-3 et 4-32, mais pas tous, et par ailleurs il ne prend pas soin, quand c'est possible, de les situer par rapport aux quatre temps (détresse, cri, salut, action de grâce).

⁶¹ *ʿšh / tbnh* selon Avishur, Studies 319.

nement, la première attitude amenant à perdre *cœur*, la seconde à être *sage*. Telle est l'alternative⁶².

Les rapports de 33-41 à 4-32 sont plus complexes⁶³. Nous avons vu qu'en 33-34 et 40 il est question de tribulations (D), mais pour qui? A quels épisodes et à quelles personnes font référence ces trois versets? A parcourir les commentaires on voit que certains penchent pour les ennemis d'Israël (l'Égypte ou Canaan lors de l'Exode en 33-34, Babylone lors de l'Exil en 40), d'autres pour le peuple élu ou la part rebelle dudit peuple ici et là. Au vrai, à ne considérer que 33-41, le texte laisse la possibilité de plusieurs hypothèses. Mais dans le contexte du psaume en son entier, et sans exclure les allusions aux ennemis d'Israël, nous verrions ces trois versets plutôt apparentés aux présentations de détresse au début de chacun des quatre volets de 4-32, passant en 33-41 directement de la détresse (D) au salut (B), sans cette transition du cri poussé vers YHWH dans chacun des quatre volets susdits (en 6a, 13a, 19a, 28a). Nous pouvons alors proposer un premier schéma sommaire, qu'il faudra ensuite préciser et justifier plus avant, d'une première structure d'ensemble de notre psaume:

			A (1)	B (2-3)
D (4-5)	C (6a)	B (6b-7)	A (8)	B (9)
D (10-12)	C (13a)	B (13b-14)	A (15)	B (16)
D (17-18)	C (19a)	B (19b-20)	A (21-22)	
D (23-27)	C (28a)	B (28b-30)	A (31-32)	

D (33-34)	B (35-39)			
D (40)	B (41)	A (42-43)		

⁶² Peut-être pourrait-on encore, à partir de la paire stéréotypée *ph / lb* (Avishur, *Studies* 765, à l'index) rapprocher 12a et 42b: ici le *cœur* des élus est éprouvé suite à leur rébellion, mais là l'injustice se voit une bonne fois fermer la *bouche*. De façon plus lâche on n'ose à peine faire jouer la paire stéréotypée *ph / npš* (Avishur, *Studies* 512.522): de 5b, 18a et 26b à 42b osera-t-on opposer la *gorge* des fidèles soumise à de rudes épreuves et la *bouche* de l'injustice fermée? Cependant de 9b à 42b le rapprochement est plus parlant: en 9 la gorge affamée est remplie de bonnes choses, mais à l'injustice est fermée la bouche.

⁶³ Girard ne les considère que de façon trop globale, laissant pour compte nombre de récurrences comme honnêtement il l'indique dans sa n.11, jugeant "peu significatives" plusieurs de ces récurrences comme *eaux*, *abonder*, *sortir*, *terre*, *voir*, *sage*, ce qui au total fait beaucoup de données non prises en considération, et dont certaines semblent bien plus significatives qu'il ne l'avance.

Nous avons montré plus haut la riche inclusion des quatre volets de 4-32 par 1-3 et 33-43. Considérons l'ensemble selon les colonnes. Celle de C (cri de détresse) présente un strict refrain, la même formule étant employée quatre fois. Elle ne joue d'ailleurs pas dans les rapports entre 4-32 et les extrêmes puisque ces derniers ignorent tout cri de détresse. Mais par six fois jouent un rapport entre D (détresse) et B (bienfaits de YHWH), quatre en 4-32, deux en 33-43. N'oublions pas les reprises de B en 9 et 16 dans les deux premiers volets de 4-32, ni cette unité B de 2-3 qui n'est précédée d'aucune présentation de la détresse antérieure. Mais commençons par comparer les quatre premiers de ces rapports en 4-32 avec chacun des deux derniers (33-39 et 40-41).

De 4-5.6b-7.9 à 33-39 nous lisons (en mettant les récurrences en *ITALIQUES* quand elles jouent entre passages de même type, en *ITALIQUES* quand elles passent d'un type à l'autre, les paires de mots stéréotypées en *CAPITALES* quand elles jouent entre passages du même type, en *CAPITALES* quand elles jouent sur deux passages de type différent):

4a	Ils erraient dans le <i>DESERT</i> ¹ , [...]
	;
4b	un chemin de <i>VILLE</i> ⁰ <i>D'HABITATION</i> , ils n('en) trouvaient pas.
5	<i>AFFAMES</i> ⁰ , même <i>ASSOIFFES</i> ⁰ , [...] [6a : C]
6b	De leurs détresses il les <i>DELIVRE</i> ⁵ ,
7	[...] pour <i>ALLER</i> ⁷ vers une <i>VILLE</i> ⁰ <i>D'HABITATION</i> . [8: A]
9	[...] la gorge <i>AFFAMEE</i> ⁰ , il (l')a remplie de <i>BON</i> (nes choses) ^a .

33a	Il met les fleuves en <i>DESERT</i> ¹ .
33b	les <i>SORTIES</i> ^{5c} d'eaux ^g en (sol) <i>ASSOIFFE</i> ⁰ .
34a	la <i>TERRE</i> ¹⁰ de fruit en (croûte) saline,
34b	(à cause) du <i>MAL</i> ^a des (gens) y <i>HABITANT</i> .
35a	Il met le <i>DESERT</i> ¹ en nappe d'eaux ^g ,
35b	la <i>terre</i> ¹ sèche en <i>sorties</i> ^{5c} d'eaux ^g .
36a	Il fait <i>habiter</i> là les <i>AFFAMES</i> ⁰ ,
36b	ils établissent une <i>VILLE</i> ⁰ <i>D'HABITATION</i> .
37	ils ensemencent les champs [...]
38	Il les bénit [...] des (re)venus.
39a	(Seuls) diminuent et s'affaissent.
39b	la contrainte, le <i>MAL</i> ^a et l'affliction.

De 4-5 à 33-34 nous retrouvons *DESERT*, *ASSOIFFE*, *HABITER* et y voyons répartis les termes des paires stéréotypées (déjà rencontrées): *terre / désert*, *terre / ville*, *affamé / assoiffé*. Le désert est ici et là un lieu redoutable, d'errance et de sécheresse, où l'on souffre de la soif, sans lieu où on puisse habiter, sans terre fertile ou ville d'habitation. De 6b-7.9 à 35-39 nous retrouvons *VILLE D'HABITATION*, *AFFAME* et y voyons répartis les termes des paires stéréotypées (déjà rencontrées): *délivrer / sortir*, *sortir / aller*, *bon / mal*. De même

qu'ici il *délivre* les *affamés* pour les faire *aller vers une ville d'habitation* et les combler de *bonnes choses*, de même là il fait *sortir* les eaux pour que les *affamés* puissent habiter *une ville d'habitation* tandis que diminuent *mal* et affliction. Ainsi les enchaînements entre détresse (D) et libération (B) sont-ils bien apparentés de 4-9 à 33-39.

Mais on peut même de 4-9 à 33-39 étudier les rapports entre détresse (D) et libération (B) d'ici à là. Comparons d'abord la détresse (D) en 4-5 et la libération (B) en 35-39. Nous y lisons **désert, ville d'habitation, affamés**, ainsi que, répartis ici et là, les termes des paires stéréotypées *champ / désert, affamé / assoiffé, terre / ville*, indices d'autant d'oppositions entre le *désert* redoutable et le *désert* rendu fertile, la *ville d'habitation* introuvable et la *ville d'habitation* enfin établie, la *faim* qui tenaille et la *faim* apaisée, la *soif* menaçante et la *faim* comblée, le *ville* introuvable et la *terre* gorgée d'eaux. Si nous comparons ensuite la libération (B) de 6b-7.9 et la détresse (D) présentée en 33-34, nous ne trouvons d'ici à là que la récurrence de **habiter**, mais voyons aussi répartis les termes des paires stéréotypées *délivrer / sortir, sortir / aller, terre / ville, affamé / assoiffé, bon / mal*, indices ici encore d'autant d'oppositions entre la *délivrance* accordée pour *aller vers une ville d'habitation* et remplir de *bonnes choses* la gorge *affamée* d'une part, et d'autre part les *sorties* d'eaux réduites en sol *assoiffé* et la *terre* fertile en croûte saline à cause du *mal* commis par ses *habitants*.

La comparaison sera forcément plus brève **entre 4-9 et 39-40**. De 4-5 (D) à 40 (D) on trouve quand même deux récurrences: *errer* et *chemin*, l'errance suivant ici un *chemin* qui n'aboutit pas, tandis que là il n'y a même plus de *chemin*. De 6b-7.9 (B) à 41 (B) il n'y a aucune récurrence ni termes de paire stéréotypée, pas plus que de 4-5 (D) à 41.(B). Mais de 6b-7.9 (B) à 40 (D) nous retrouvons la récurrence de *chemin*: un chemin qui aboutit magnifiquement en 7a, mais qui n'existe même pas en 40b.

Poursuivons **avec le deuxième volet 10-16** de 4-32. En 10-12 (D) et 33-34 (D) nous ne lisons que la récurrence de *habitant*: ceux qui sont ainsi désignés sont en 10a menacés et en 34b cause de malheur. En 13b-14.16 (B) et 35-39 (B) nous lisons *sortir* et les termes de la paire stéréotypée *portail / ville*⁶⁴: ici il les fait *sortir* de la ténèbre et là il fait *sortir* l'eau sur la terre sèche, il brise les *portails* de bronze de l'ennemi, là il fait accéder à une *ville d'habitation*. De 10-12 (D) à 35-39 (B) nous ne trouvons, fragile indice au vu des contextes respectifs, que la répartition en 11b et 37b des termes de la paire stéréotypée *monter / venir*⁶⁵: à dédaigner le projet du *monté-haut* il ne faut pas espérer voir *venir* quelque fruit (?). En 13b-14.16 (B) et 33-34

⁶⁴ *šr / ʕr* selon Avishur, Studies 59.

⁶⁵ *ʕh / bw*² selon Avishur, Studies 653.

(D) nous lisons encore *sortir*: en 14a il les fait *sortir* de la ténèbre, mais en 33b les *sorties* d'eaux sont taries. Nous ne repérons aucun indice de rapports entre 10-12 (D) et 40 (D)⁶⁶ ou entre 13b-14.16 (B) et 41 (B), ni même entre 13b-14.16 (B) et 40 (D). Mais en 10-12 (D) et 41 (B) nous lisons *humiliation*: en 10b ils sont enchaînés par *l'humiliation*, mais en 41a il relève le pauvre de *l'humiliation*.

Considérons les rapports **entre le troisième volet 17-22 et 33-39 + 40-41**. Nous ne voyons aucun indice d'un rapport ni entre 17-18 (D) et 33-34 (D), ni entre 19-20 (B) et 35-39 (B), pas plus d'ailleurs qu'entre 17-18 (D) et 35-39 (B) ou entre 19-20 (B) et 33-34 (B). De 17-18 (D) à 40 (D) revient *chemin*: l'errance sur le *chemin* est en 17a d'ordre moral, en 40b plus globale. On ne voit pas d'indice d'un rapport entre 19-20 (B) et 41 (B), pas plus qu'entre 19-20 (B) et 40 (D). Mais de 17-18 (D) à 41 (B) revient *humiliation*: en 17b ils sont *humiliés* à cause de leurs fautes, mais en 41a il relève le pauvre de *l'humiliation*.

Considérons maintenant les rapports **entre le quatrième volet 23-32 et 33-39 + 40-41**. En 23-27 (D) et 33-34 (D) nous lisons la récurrence de *eaux*, lesquelles se montrent on ne peut plus majestueuses et menaçantes en 23-27, alors que leur disparition en 33 n'entraîne que désolation. En 23-27 on se souvient de la paire stéréotypée *eaux / abîme* et en 33-34 de celle de *eaux / fleuves*. En 28-30 (B) et 35-39 (B) nous voyons la récurrence de *sortir*, deux *sorties* heureuses, celle hors des détresses en 28a, celle des eaux sur la terre desséchée en 35b. En 23-27 (D) et 35-39 (B) nous lisons les récurrences de *abonder* et *faire* et de nouveau celle de *eaux*, mais aussi les termes de la paire *monter / venir*: ce sont les eaux redoutables qui *abondent* selon 23, mais le peuple lui-même selon 38. En 24 ce sont choses terribles que celles que *fait* YHWH, mais en 37 c'est une bénédiction que ce fruit qu'ils *font* par leur travail. Les *eaux* sont agitées et effrayantes en 23ss, mais ce sont *eaux* prometteuses de fertilité que celles de 35. C'est dans la peur qu'ils *montent* vers les cieux selon 26a, mais ce qui *vient* de fruit selon 37 assure le bonheur. En 28b-30 (B) et 33-34 (D) nous retrouvons *sortir* avec un jeu d'opposition: *sortir* des détresses, c'est un bonheur, mais non voir les *sorties* d'eaux transformées en sol assoiffé. Nous ne voyons pas de rapport (autre que de contenu) entre 23-27 (D) et 40 (D) ou entre 28b-30 (B) et 41 (B), pas plus qu'entre 28b-30 (B) et 40 (D), mais de 23-27 (D) à 41 (B), aux extrêmes des deux ensembles ici considérés, nous voyons s'opposer, introduites ici et là par *comme*, les comparaisons de l'ivrogne en 27a pour évoquer le grave

⁶⁶ Nous l'avons signalé en présentant la traduction: *dédaigné* en 11b et *dédain* en 40a ne sont pas de même racine, même si le sens est bien convergent.

déséquilibre éprouvé et celle du petit bétail en 41b pour évoquer la prospérité des familles.

On voit donc que de ces quatre volets les premier et quatrième sont en rapport plus étroit avec 33-41 que les deuxième et troisième, même s'il existe bien quelque rapport entre ces derniers et 33-41. On dira donc que 4-9 et 23-32 convergent en 33-41.

Mais, sans plus donner la priorité à la répartition en D, B, C, A, sur la structure de l'ensemble ainsi perçue nous pouvons encore découvrir certains rapports symétriquement ordonnés. Présentons-les dès l'abord dans un tableau qu'il nous suffira ensuite de commenter:

1	bon [—]			
2-3	↕	RACHETÉS ^K (bis)		disent / mer
---		↑		
4-9	bonnes [—]			errer / désert ▼
10-16		SAUVE ^K	HUMILIATION	
17-22		SAUVE ^K	HUMILIÉS	
23-32	se réjouissent [—] / vu / sagesse		↓	mer / a dit
---	↕			
33-41			HUMILIATION	errer / désert ▼
42-43	se réjouissent [—] / voient / sage			

Il ne sera pas nécessaire ici de commenter les rapports sur lesquels pointent les indices retenus puisque cela a déjà été fait. On se souvient de la paire stéréotypée *bon / se réjouir*. Ici nous voyons que ses termes assurent un rapport entre 1 et le premier volet de 4-32 (1a et 9b) comme, symétriquement entre le dernier volet de 4-32 et 42-43 (30a et 42a). De 23-32 à 42-43 on peut y joindre les récurrences de *voir* et *sage(sse)* (24a.27b et 42a.43a). On se souvient de la paire stéréotypée *racheter / sauver*. Elle assure ici un rapport entre 2-3 et les deux volets centraux de 4-32 (2ab et 13b + 19b). Mais inversement et symétriquement la récurrence de *humilier / humiliation* assure un rapport entre les deux volets centraux de 4-32 et 33-41 (10b + 17b et 41a). On relèvera enfin *dire* et *mer* en 2-3 comme en 23-32 (2a.3c et 23a.25a), puis *errer*, *désert* et encore bien d'autres récurrences étudiées ci-dessus entre 4-9 et 33-41, si bien que la transition de 1-3 (2-3) au premier volet de 4-32 se fait de façon comparable à celle du dernier volet de 4-32 à 33-43 (33-41).

Il nous reste à découvrir **une autre structure d'ensemble pour 1 + 2-43**. Sans nous soucier de leur position dans chacun des volets, récapitulons les indices dans le tableau suivant:

[2-3]				[TERRES]
4-9	chemin ... bonnes*	<i>habitation</i>		gorge = <i>gorge</i> ^{ph} / [DROIT]
10-16	dires ⁿ ... monté(-haut)	<i>habitant</i>	humiliation	<i>cœur</i> ^{ph} + <i>sortir</i>
17-22	chemin ... sa parole ⁿ		humiliés	gorge
23-32	a dit ⁿ ... ils montent	<i>habitation</i>		gorge = <i>gorge</i> ^{ph} + <i>sortir</i>
33-41	chemin ... mal*	<i>habitation</i>	humiliation	[TERRE]/ <i>sorties</i>
42-43				[DROITS]

Dans la moitié gauche de notre tableau nous avons disposé les indices montrant une disposition concentrique autour de 17-22 en 4-41. On lit en 4-9 et 33-41 les antonymes, formant une paire stéréotypée, *bon* (9) et *mal* (34.39), puis, en allant vers le centre, *monté(-haut)* et *ils montent*, mais au centre 17-22 *chemin* (17) comme aux extrêmes 4-9 (4.7) et 33-41 (40), ainsi que *paroles* qui constituent une paire stéréotypée avec *dire(s)* que nous lisons autour du centre en 10-16 (11) et 23-32 (25). Quant à *habitation / habiter* il se lit dans les quatre parties entourant le centre (respectivement en 4.7, 10, 32, 34.36). Dans la moitié droite de notre tableau repérons les répartitions régulières de certains mots ou termes de paire stéréotypée. Ainsi **humiliés** au centre (en 17) appelle **humiliation** dans la partie qui précède immédiatement (en 10) et dans la dernière (en 41), mais **gorge** au centre (18) appelle le même terme dans la partie qui suit immédiatement (en 26) et dans la première (en 5.9). Dans les deux premières et les deux dernières parties nous lisons respectivement **gorge et cœur** (ce dernier en 12), paire stéréotypée, et **sortir / sorties** (en 28 et 33.35), mais nous retrouvons **gorge** dans l'avant-dernière partie, et **sortir** dans la deuxième (en 14). Enfin, en élargissant notre enquête à 2-3 et 42-43, nous lisons en parallèle de 2-3 + 4-9 à 33-41 + 42-43: TERRE (3 et 34.35) + DROIT (7 et 42). Les *terres* sont celles de la dispersion en 3, la *terre* rendue fertile en 35 est signe de la bénédiction, le chemin est *droit* en 7 sans doute de par son tracé, mais cela n'exclut pas un sens moral, lequel est le sens le plus immédiat en 42. Il reste à remarquer que 1 est loin d'être exclu de l'ensemble ainsi entendu. Nous connaissons en effet son rapport avec chacune des parties de la symétrie présentée ci-dessus. Il apparaît alors comme une annonce de l'action de grâce pour la loyauté de YHWH à laquelle aboutit presque toutes les parties (en 8, 15, 21-22, 31-32 et 42-43). Il n'est que le rapport à 33-41 qui s'établit autrement, soit à partir des antonymes *bon* et *mal*: YHWH est bon (1), à preuve cette libération du mal qu'il accorde aux siens (39 et 34). Assez formellement on pourrait noter que la conjonction *car* se lit en 1 comme en 4-9 et 10-16 (9 et 11.16), soit les deux premières parties dans la symétrie de 4-41, tandis que *bon* en 1 appelle *mal* en 23-32 et 33-41 (26 et 24.39), soit les deux dernières parties dans la symétrie de 4-41. Ainsi cette manière de percevoir la structure ordonnée autour de 17-22 est-elle bien justifiée.

Ainsi donc l'originalité de 33-41 par rapport aux quatre volets de 4-32 fait que nous pouvons percevoir cet ensemble soit comme répondant avec 42-43 à 1-3 autour des quatre volets de 4-32, soit constituant lui-même volet dans l'ensemble concentrique de 4-41 autour de 17-22. Cela laisse ouverte la recherche sur l'histoire de la composition de ce texte. Pour notre part nous nous sommes placé au point de vue du rédacteur final et de la structure de ce psaume tel que nous l'avons présentement sous les yeux.

Résumé

L'auteur de la présente étude part d'un accord assez large avec Marc Girard sur la structure d'ensemble du Ps 107. Les quatre parties 1-3, 4-32, 33-41 et 42-43 seraient agencées entre elles selon un chiasme pour Girard, selon un chiasme et un parallèle superposés selon l'auteur susdit. Mais, en affinant l'étude de chaque partie, il est amené à une nouvelle perception de la structure d'ensemble, en distinguant soit 1-3, 4-32 et 33-43 entre lesquels jouent, de manière ordonnée, soit [après 1] 2-3, 4-9, 10-16, 17-22, 23-32, 33-41, 42-43, dont les rapports donnent à l'ensemble une structure complexe et riche de sens. L'originalité de 33-41 par rapport à 4-32 fait qu'ils répondent avec 42-43 à 1-3, cela autour de 4-32, ou encore qu'ils constituent eux-mêmes un volet dans l'ensemble concentrique de 4-41 autour de 17-22.

Summary

This study largely agrees with Marc Girard's analysis of the overall structure of Ps 107. According to Girard the four parts 1-3, 4-32, 33-41, and 42-43 are arranged chiasmatically; to the present author it appears that in addition a parallelizing structure overlies this. Thus, a closer study of each part leads to a new perception of the overall structure. You may either differentiate the units 1-3, 4-32, and 33-43 (there is a playful interaction among these), or [after 1] 2-3, 4-9, 10-16, 17-22, 23-32, 33-41, 42-43 (the correlations among the latter passages effect a complex and significant structure of the whole). The particular character of 33-41 in relation to 4-32 shows an analogy between 42-43 and 1-3, forming a frame which includes 4-32, or a concentric structure with 4-41 embracing 17-22.

Zusammenfassung

Die vorliegende Analyse stimmt bezüglich der Gesamtstruktur des Psalms 107 weitgehend mit der von Marc Girard überein. Die vier Teile sind nach Girard chiasmatisch angeordnet, entsprechend der vorliegenden Analyse findet sich zusätzlich darüberliegend eine parallele Struktur. Denn eine verfeinerte Untersuchung jedes einzelnen Teiles ergibt eine neue Einschätzung der Gesamtstruktur: zu unterscheiden sind entweder 1-3, 4-32 und 33-43 – zwischen diesen Einheiten gibt es ein Spiel ver-

schiedener Bezüge – oder [nach 1] 2-3, 4-9, 10-16, 17-22, 23-32, 33-41, 42-43, wobei die zwischen diesen Abschnitten gegebenen Zusammenhänge dem Ganzen auch eine komplexe sinnreiche Struktur geben. Die Eigenart von 33-41 im Bezug auf 4-32 ergibt eine analoge Entsprechung zwischen 42-43 und 1-3 als Rahmen um 4-32 und/ oder als konzentrische Struktur von 4-41 um 17-22.

Bibliographie

- Alden, R.L., Chiasmatic Psalms (III) A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 101-150, in: JETS 21 (1978) 199-210.
- Auffret, P., Merveilles à nos yeux - Etude structurelle de vingt psaumes, dont celui de 1Ch 16, 8-36 (BZAW 235), Berlin / New York 1995; cf., "Chapitre VII: Ses merveilles pour les fils d'Adam - Etude structurelle du Psaume 107", 105-129.
- Avishur, Y., Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Girard, M., Les Psaumes redécouverts - De la structure au sens, III: 101-150, Montréal 1994, 126-140.
- Mejia, Jorge, Some observations on Psalm 107: BTB 5 (1975) 56-66.

Prof. Dr. M. Pierre Auffret
9, Boulevard Voltaire
21000 Dijon – France

Fear of Fear in Job 4:14

Aron Pinker

The only thing we have to fear is fear itself.
Franklin Delano Roosevelt

The word פחד occurs many times in the Hebrew Bible having the sense “fear, dread, awe.”¹ However, in several places this sense seems inadequate. Two such obvious places are Gen 31:42 and 31:53 where the phrase פחד יצחק occurs, and the other is Job 40:17 where the phrase גידי פחדו occurs. These cases have been subject to considerable study and led to the suggestion that פחד could also mean “thigh,” “deity,” or “god Pahad.”² This paper suggests that Job 4:14 offers support for considering פחד a numen.

Job 4:14, reads פחד קראני ורעה ורב עצמותי הפחיד. The Versions translate

Septuagint:	Horror and trembling seized me, and caused all my bones to greatly shake;
Targum:	Fear (or ‘object of fear’) chanced to come upon me and the multitude of my limbs frightened;
Peshitta:	Fear came upon me, and trembling, which made all my bones to shake;
Vulgate:	Fear gripped me and trembling and all my bones are frightened.

It is clear from these translations that the versions struggled with the following problems:

1. Should we understand ורעה ... פחד as if they were coupled?
2. Should קראני have the sense “happen, occur”?
3. Should קראני be understood interpretatively as “seized, gripped”?
4. What is the meaning of ורב?
5. Are עצמות bones or body parts?

The versions do not seem to have any problems with פחד, which is rendered by all as “fear.” Only the Targum leaves open the possibility that it was an object. In the following we focus our discussion on the first three questions.

¹ Wanke, Stamm 200; Dahood’s translation of פחד as “cabal, pack (of dogs)” is strange, to say the least (Dahood, Philology, Glossary No. 2035; Psalms I, 80; Psalms II, 103.327.

² Malul, paḥad yiṣḥāq 195; Moyal, אור 27; Braslavi, פחד יצחק 37-38; Koch, פחד יצחק 113; Albright, Stone Age 324, n. 71; Hillers, Pahad 90-92; Meyer, Israeliten 254f.; Alt, God 10.26; Eissfeldt, El 32, n. 2.

The problems encountered by the versions and the approaches they adopted are reflected in the Standard English translations. For instance,

NLT:	Fear gripped me; I trembled and shook with terror;
NKJV:	Fear came upon me, and trembling, Which made all my bones shake;
NASB:	Dread came upon me, and trembling, And made all my bones shake.
RSV:	dread came upon me, and trembling, which made all my bones shake.
NJB:	a shiver of horror ran through me, and filled all my bones with fright.
Webster:	Fear came upon me, and trembling, which made all my bones to shake.
Young:	Fear hath met me, and trembling, And the multitude of my bones caused to fear.
Darby:	Fear came on me, and trembling, and made all my bones to shake;
ASV:	Fear came upon me, and trembling, Which made all my bones to shake;
NJPS:	Fear and trembling came upon me, Causing all my bones to quake with fright.

Unfortunately, none of the aforementioned interpretations adequately reflects the text. This can be seen from the following.

1. The two nouns פחד and רעדה, or the two verbs פחד and רעד, are never coupled as a poetic pair, though פחד is coupled with a number of nouns / verbs (הדר, פחת, הדרה, חרדה, המשל, אימתה, יראה, מורא, חרד / רגז, רחב, חרד) and רעד / רעדה only with יראה. Also, קרא in קראני is singular (cf. Jer 13:22) and separates פחד from רעדה. Moreover, the following הפחיד is singular, making “Fear and trembling” entirely unlikely.
2. Dictionaries include קראני among the cases where קרא = קרה “happen, occur.” This would explain the translation “came upon me” but not “seized me,” which is in accord with the Septuagint and Vulgate. The word קראני with pointings as in Job 4:14 is a *hapax legomenon*. The only other occurrences of the form קראני are in Isa 49:1 and Jer 13:22, with slight differences in the pointing. In Isa 49:1 it is God’s alerting call, and in Jer 13:22, where it is usually translated “befallen me,” קראני could also mean “called me” as if the causes were anthropomorphized (cf. 2 Kgs 8:1). Thus, a disaster (Gen 42:38), evil (Deut 31:29, Jer 44:23), indefinite causes (Gen 49:1), war (Ex 1:10), all “call out” as if to announce their presence.
3. Nowhere else in the book of Job does קרא = קרה “happen, occur,” but קרא meaning “call” occurs frequently (1:4, 5:1, 9:16, 12:14, 13:22, 14:15, 17:14, 19:16, 27:10, 42:14).
4. The manifestation of פחד is described in the Hebrew Bible by the verbs נפל (1 Sam 11:7, Est 8:17, 9:2, 9:13, Ex 15:16, Job 13:11, Ps 105:38), בוא (Jer 49:5, Prov 1:26, 27), פחד (Ps 14:5, 53:6, Job 3:25, Deut 28:67), בהל (Job 22:10), היה (Lam 3:47, 2Chr 17:10, 19:7, 20:29), and נתן (1Chr 14:17). In particular, the verb קרה is not used to describe occurrence of פחד, though it is used six times for divine revelation. Thus, in the Hebrew Bible fear can fall (not “befall”), come, scare, terrify, be, or be given, but not happen. As in English, the construct “fear happened to me” is awkward in Biblical Hebrew. No wonder that some translation use “dread” rather than “fear”, or opt to interpretatively translate

entirely terrified. Indeed, קרא is typically used for the alerting call of the deity (Gen 3:9, 21:17, 22:11, Ex 3:4, 19:3, Lev 1:1, Num 12:5, 1Sam 3:4, 6:8, 10, Isa 42:6, 49:1).⁶

Could פחד be the name of a god? No deity by the name Pahad is known in the Ancient Near East. This does not mean that a god Pahad did not exist. The Ancient Near East was replete with gods of which we have no knowledge. Of the known deities the closest homophonically to פחד would be the ancient Egyptian god Ptah (metathesised Phat). In ancient Egyptian Ptah is written with two small signs (the “p” and the “t”), both of which can be placed side by side (in vertical writing) or one above the other (in horizontal), and the two signs are nearly always so placed for esthetic reasons. The “h”, an aspirated sound, was a tall thin sign and thus was nearly always written beside (in horizontal writing) or beneath (in vertical writing) the two smaller signs, with an image of a god as a determinative next to it. To transpose the “h” and the “t”, therefore, would have broken the rather strong esthetic rule and, although a scribal error might have produced this writing, it would not have been a frequent one. However, the vertical writing could be read as p-h-t, and it could even be inserted (perhaps erroneously) in a horizontal line of text. Since pht(y) was the word for ‘energy’ or ‘vigor’ (as of a king) it was appropriate to the god.⁷

While Egyptian orthography does not rule out the possibility of Ptah => Phat => Pahad, making פחד the nomen of a numen, biblical evidence seems to proscribe it. The only other occurrences of פחד in which its sense can be construed as related to the divine are Gen 31:42 and 31:53 where the phrase

⁶ The discussion in this paragraph relies on personal communication with Prof. Betsy M. Bryan, Alexander Badawy Professor of Egyptian Art and Archaeology, Johns Hopkins University, to whom I am most thankful. All the inferences are mine.

⁷ Rashi appears to assume פחד is a stand-in for God. Hizkuni, a 13th century commentator in France (?), says, “פחד כנוי אלהות – פחד יצחק” i.e. he swore by the God of his father Isaac (יראתו), and the Targum proves יצחק ליה יצחק.” Mandelkern, *Veteris* 947, notes on פחד that פחד יצחק is synonymous with אלהי אברהם. It is similar to the later construct של מצרים (אלהותו) יראתו (אלהותו) של מצרים. Meyer, *Israeliten* 254f., speculated that פחד was the name of an ancient god in Beer-Sheba that was worshipped by Isaac and protected him. Later, when Jacob went with his clan to Egypt, he brought sacrifices in Beer-Sheba to this god of Isaac (Gen 46:1). However, it is not that is mentioned in Gen. 46:1 but rather the generic אלהי אביו יצחק. Speiser, *Genesis* 247, observes, “The appellative (Heb. פחד) remains obscure. It may have here its customary sense of ‘fear,’ in which case some references to the ordeal of Isaac (xxii) may be implicit; or it might be an altogether different term.” Most modern commentators consider פחד as referring to a deity but differ on its specific meaning. Some contend that פחד יצחק was a god of its own, the personal god of Isaac, and that the identification of פחד יצחק with God came later. Thus, פחד יצחק = “god of Isaac.”

פחד יצחק occurs.⁸ It seems logical to assign פחד a meaning that is consistent with these three of its occurrences. The phrase פחד יצחק is of the same stock as אביר יעקב (Gen 49:24, Isa 49:26, 60:16, Ps 132:2, 5) or אביר ישראל (Isa 1:24), where the word preceding the name of the forefather is not a nomen. Indeed, having two names for different entities next to each other would be awkward in Biblical Hebrew, unless they are items of a list. Taking פחד to be the numen whose appearance terrified Isaac, as has been suggested by many, provides good sense for פחד in all three of its occurrences (Gen 31:42, 53, and Job 4:14) as a divine entity.⁹

The interpretation of פחד יצחק that is generally favored relies on the standard meaning of פחד = “fear” and Isaac’s presumed experience of fear at the Binding of Isaac. Yet, Koch claims that understanding פחד יצחק as the “god whom Isaac fears or feared” is completely incongruous with the textual evidence. The root פחד does not occur in the Tetrateuch and the older historical books, except in 1Sam 11:7, where a panicked fright affects an entire nation. Nowhere is it possible to associate with פחד (in contrast to יארה) anything akin to the positive experience of God’s closeness. The religious history of the patriarchs reflects no notion such as fear of the deity.¹⁰ Moreover, it is also obvious that this interpretation is not congruous with אביר יעקב (“Mighty One of Jacob”).

The association of פחד יצחק with Isaac’s experience at the Binding, while not compelling, is certainly suggestive enough that it cannot be discounted. At the same time, Koch’s observation is not entirely without merit. A god

⁸ Alt, God 33. Regarding פחד יצחק Alt says: “... we have here the last traces of an older usage no longer found elsewhere, in which פחד may be used for God, in poetry at least if perhaps not in prose. According to this, פחד יצחק would be an archaic title of the numen whose appearance terrified Isaac and thereby tied him to himself for ever.” It seems that the tradition of פחד being a numen persisted and found its expression in the theophoric name צלפחד = צל + פחד (Num 26:33, etc.). Note also that the biblical concept פחד יהוה (1Sam 11:7, Isa 2:10) or פחד אלהים (Ps 36:2) is associated with God’s fearful appearance.

⁹ Koch, פחד יצחק 113. Koch concludes with a preference for the derivation of פחד in פחד יצחק from pahda “thigh.” In his view the thigh is a euphemism for the genitalia, which symbolize the procreative power of the ancestor, continuing to live in his descendants.

¹⁰ The Bible tells about the Patriarchs’ custom to go to Egypt each time that a famine struck Canaan. Abraham goes to Egypt (Gen 12:10-20), Isaac almost went to Egypt (Gen 26:2), Jacob sends his sons there, and eventually the Israelites are enslaved there. Hagar was Egyptian (Gen 16:1), her son Ishmael marries an Egyptian (Gen 21:21). Finally, the most distinguishing bodily mark of an Israelite male, circumcision, was probably adopted from the custom of Egyptian priests (Haran, Ages 33).

that is primarily feared would not be in character with his descriptions in the Bible (Gen 26:2, 24). Perhaps the solution to this incongruity is in the recognition that פחד had for Isaac multiple meanings, one of which had an Egyptian pedigree. Southern Levant's geographic proximity to Egypt naturally led to ongoing relationships and mutual influence. Egypt pursued trade, conducted military campaigns, and maintained garrisons in the area. Its presence and influence is clearly attested by archaeological finds at various sites. We also note that in the patriarchal period Canaan was under the political aegis of Egypt.¹¹ Biblical evidence strongly suggests that Egypt played an important role in the history of the Patriarchs. One can assume that Isaac, who was raised by the Egyptian Hagar and roamed south of Be'er Sheba, was conversant in Egyptian. Perhaps, Isaac described God's appearance to him using the word פחד, which connoted to him not only "fear" but also "energy" or "vigor" (as of a king), as the Egyptian word pht(y) means. Thus, pht(y) of Isaac would be an excellent parallel of אביר יעקב ("Mighty One of Jacob").

Why did the author of the book of Job use the numen פחד?¹² It has been noted by many that this author made a considerable effort to give his book an archaic tenor suitable for the Patriarchal period.¹³ He could not use אלהי יצחק since the phrase was closely associated with Isaac's clan and would undermine the universal nature of the dialogue. His solution was to use part of the phrase and let his Israelite audience make the proper association.

¹¹ The question "Why did Jacob use אלהי יצחק rather than אלהי יצחק?" troubled Jewish Medieval commentators. Rashi explains that Jacob did not want to say אלהי יצחק because Isaac was still alive and the name of the deity is not associated with one of the righteous (צדיק) as long as he is alive (Tanhuma on Toldot 7). In Gen 28:13 the term אלהי יצחק is used by God because at that time Isaac lost his sight and was considered as dead. However, Jacob was afraid to make such a judgement and therefore he used פחד יצחק. Though clever, this explanation rests entirely on homiletic reasoning. Ibn Ezra felt that Isaac's experience and devotion during his ordeal are a merit that extends to his son. This explanation cannot obviously apply to both cases in which אלהי יצחק occurs.

¹² Haran, Ages 29-30. Haran says: "It is well known that poetry tends to use archaic terms, but each type of poetry uses archaic terms that are fitting for it". The Book of Job stands out in its use of ancient names for the deity. For instance, אלהי occurs 31 times, אלה occurs 55 times, אלהים occurs 41 times, אלהי occurs 14 times (but only 4 times in the Dialogue). The Tetragrammaton occurs only once in the Dialogue.

¹³ Driver, Problems 73. Driver's emendation of רב into ריב, "quaking" makes good sense (cf. Ps 38:4). Already Ehrlich, on the basis of Job 33:19, emended רב into ריב rendering it "pain." However, the sense "pain" does not fit the context. Eliphaz trembles and shudders before the Divine being awed.

Job 4:14,

פחד קראני ורעדה ורב עצמותי הפחיד

*means:*Pahad called me, and a trembling, and quaking shook my bones¹⁴

where Pahad is a numen, of the kind encountered by Isaac in the ancient past. This was understood by the audience to imply that the revelation to Eliphaz took place in the patriarchal times causing him to tremble, and shaking up his skeleton.

To maintain the archaic nature of the Book of Job its author seems to hark back in Job 4:14 to an ancient tradition of a god that revealed himself to Isaac. Neither the audience nor the author probably understood פחד יצחק or פחד any different than “God.” However, in the period of nascent monotheism described in Genesis, where the first revelations of the deity occur, they bear a personal stamp. Isaac’s impressions of the deity were its awesomeness, vigor, and energy subsumed in the homophonic words פחד and pht. The author of Job by invoking פחד was only interested in its antiquity, in an ancient name of God. He invoked the conceptual chain פחד => פחד יצחק => God. In this context, Job 4:14 should be translated *God called me, and a trembling, and quaking shook my bones.*

Summary

I argue that the standard interpretations of Job 4:14 that assume פחד = “fear” and קרא = קרה “happen, occur” do not provide a natural, unforced, textually and contextually consistent understanding of the text. It is suggested that in Job 4:14 פחד is a numen, קרא is “call,” and the verse means “God called me, and a trembling, and quaking shook my bones.”

Zusammenfassung

Meine Argumentation geht davon aus, dass die Interpretationen von Hiob 4:14, welche annehmen dass פחד = “Angst” und קרא = קרה “geschehen, passieren” bedeuten, kein natürliches, zwangsloses, textuelles und kontextuales Verständnis des Textes wiedergeben. Es wird vorgeschlagen, dass, פחד in Hiob 4:14 ein Numen und קרא einen “Aufruf” bezeichnen. Der Vers bedeutet “Gott rief mich, und Zittern und Schwanken erschütterten meine Knochen”.¹⁵

¹⁴ Tur-Sinai, Book 82. Tur-Sinai translates רב as “terror” but offers no rationale. This meaning too does not fit the context.

¹⁵ I am indebted to Dr. J. Wiener for his help with German translations.

Bibliographie

- Albright, W.F., From the stone age to Christianity; monotheism and the historical process, Baltimore 1946.
- Alt, A., The God of the Fathers, in: Essays on Old Testament History and Religion (Trans. R. A. Wilson), Garden City 1967.
- Braslavi, Y., פחד יצחק and the Blessing of Ephraim and Manasseh: BetM 14 (1962) 35-42.
- Dahood, M., Ugaritic – Hebrew Philology. Marginal notes on recent publications (BibOr 17), Rome 1965.
- Dahood, M., Psalms I. (AncB 16), Garden City, N.Y. 1966.
- Dahood, M., Psalm II. (AncB 17), Garden City, N.Y. 1968.
- Driver, G.R., Problems in the Hebrew Text of Job (VT.S 3), Leiden 1960.
- Ehrlich, A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel, IV, Leipzig 1918.
- Eissfeldt, O., El and Yahweh: JSS I (1956) 25-37.
- Gordis, R., The Book of Job, Commentary, New Translation, and Special Studies, New York 1978.
- Haran, M., Ages and Institutions in the Bible, Tel Aviv 1972.
- Hillers, D.R., Pahad Yishaq [Gen. 31:53]: JBL 91 (1972) 90-92.
- Koch, K., פחד יצחק – eine Gottesbezeichnung?, in: Albertz, R. u.a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testament, FS C. Westermann, Göttingen 1980, 107-115.
- Maimonides, M., The Guide for the Perplexed (Trans. by M. Friedlander), New York 1956.
- Malul, M., More on paḥad yiṣḥāq (Genesis XXXI 42,53) and the oath by the thigh: VT 35 (1985) 192-200.
- Mandelkern, S., Veteris Testamenti, Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae, Lipsiae 1896.
- Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Darmstadt 1967 (= 1906).
- Moyal, D., אור ממזרח, פרוש על ספר בראשית, Tel Aviv 1941.
- Speiser, E.A., Genesis (AncB 1), New York 1962.
- Tur-Sinai, N.H., The Book of Job, A new Commentary, Jerusalem 1967.
- Wanke, G., Der Stamm פחד im Alten Testament, in: ThWNT 9 (1973) 200.

Dr. Aron Pinker
 11519 Monticello Avenue
 Silver Spring, Maryland 20902 U.S.A.
aron_pinker@hotmail.com

Neuer Wein oder Wein aufs Neue! ↗

|| Eine Notiz zu Mk 14,25

Peter-Ben Smit

1. Einführung

Der sogenannte „eschatologische Ausblick“ des Abendmahlsberichtes in seiner markinischer Fassung (Mk 14,25) stellt den heutigen sowie den antiken Leser nicht nur vor Probleme bildtheologischer Art,² sondern auch vor mehrere grammatikalische Probleme.³ Eines von diesen soll hier besonders hervorgehoben werden, da es, wie schon allein von den verschiedenen Kommentaren und Einzelbeiträgen bezeugt wird, ein ungelöstes und vernachlässigtes Problem darstellt:⁴ Es ist die Frage, ob *καλὸν* attributiv als ein

¹ Ich danke Prof. Dr. Martin George (Bern) und Lic. Phil. Andreas Hänni für ihre hilfreichen Hinweise sowie Stud. theol. Delia Richner für die Diskussion, die den Anlass für diese Notiz bildete.

² Nach Mk 14,25 trinkt Jesus allein im Reiche Gottes. Damit scheint wohl am ehesten seine endzeitliche Rächung / Rechtfertigung als Märtyrer angesprochen zu sein. Mt 26,29 korrigiert dieses Bild zugunsten einer Mahlgemeinschaft, indem er *μεθ' ὑμῶν* einfügt, wodurch es zur gleichen Zeit in seine Emmanuel-Christologie verankert wird (vgl. Mt 1,23; 28,20). Davon ausgehend, dass Lk aufgrund der markinischen Vorlage arbeitet, lässt sich feststellen, dass er in V.16 den Ausblick explizit auf das Paschamahl lenkt und in V.18 die markinische Unklarheit (Jesus trinkt alleine) umgeht, indem er nur vom Kommen des Reiches Gottes spricht; vgl. ausführlich Braumann, *Mit euch* 161-169. Jedoch kann nicht, wie Braumann will, der mathäische Zusatz als eine Spitze gegen die Realpräsenz verstanden werden.

³ Vgl. für eine gute Zusammenstellung De Jonge, *Mark 124-126*, ohne allerdings das hier angesprochene Problem zu erwähnen. Eine grundlegende Zusammenstellung findet sich auch bei Jeremias, *Abendmahls Worte 174-177*, allerdings ohne das Problem von *καλὸν* auch nur zu erwähnen; vgl. weiter Bayer, *Predictions 29-30*.

⁴ Adverbial ohne zu problematisieren Kertelge, *Abendmahl 77*, allerdings ist die Auslegung, dass V.25 auf die „eschatologische Vollendung des gegenwärtigen Mahles“ ziele, wohl allzu sehr von Lk 22,16 inspiriert. Attributiv und zur gleichen Zeit als Hinweis auf erneute Mahlgemeinschaft (wie De Jonge, *Mark 126.129*) ohne zu problematisieren Delorme, *Repas 117-118*. Auch Patsch, *Abendmahl*, geht vom Anfang (106) seiner ausführlichen Behandlung des eschatologischen Ausblickes (106-150) an von einer adverbialen Deutung aus. So auch Kollmann, *Ursprung 187-189*. Von den Kommentaren zum Markusevangelium

Hinweis auf neuen Wein zu verstehen ist, womit ein ganz bestimmtes Bildfeld angesprochen würde, ist es dasjenige der erneuerten oder wahren Schöpfung (vgl. Mk 2,22),⁵ oder ein Hinweis auf das erneute Trinken des Gewächses des Weinstockes, also adverbial, womit die Betonung auf die erneute Befähigung Jesu zum Trinken zu liegen käme. Die zweite Variante impliziert die zwischenzeitliche Unfähigkeit Jesu zu trinken, ohne dass jedoch etwas Genaueres über die Chronologie dieser Ereignisse ausgesagt wird. Grammatikalisch sind beide Möglichkeiten durchaus gegeben: Dass *καινόν* der Form nach ein Adjektivum ist, dürfte deutlich sein, allerdings ist mit der Form des Akkusativs Singular zu gleicher Zeit die Möglichkeit seiner adverbialen Verwendung gegeben.⁶ Auch aufgrund der Wortstellung ist es nicht möglich, schon auf der rein grammatikalischen Ebene eine Entscheidung zu fällen, da die jetzige Stellung von *καινόν* sowohl für eine attributive als auch für eine adverbiale Verwendung sprechen könnte.

2. Die matthäische und lukanische Rezeption

Die Frage ließe sich aber einfach entscheiden aufgrund des seltenen Charakters von *καινόν* als adverbialer Akkusativ,⁷ hätten nicht sowohl Mt als auch Lk sehr wahrscheinlich *καινόν* adverbial verstanden. Obwohl Lk das Wort *καινόν* in Lk 22,16.18 gar nicht verwendet (hier wird angenommen, dass er es weglässt),⁸ ist seiner Rezeption des eschatologischen Ausblickes trotzdem etwas für das hier behandelte Problem zu entnehmen.

interpretieren u.a. Donahue / Harrington, Gospel 397, den Ausblick adverbial und zwar in Hinblick auf eine gemeinsame Mahlfeier im Reich Gottes, so auch Mann, Mark 580-581. Auch Gnilka, Markus 246-247, interpretiert adverbial; ähnlich Ernst, Evangelium 417-418. Eine Interpretation, die klar attributiv orientiert ist, jedoch auch eine wiederholte Mahlgemeinschaft annimmt, bietet France, Gospel 571-572. Ohne klare Stellungnahme bleibt Pesch, Markusevangelium 376.

⁵ Vgl. z.B. Deut 7,13; 11,14; 12,17; 2Kön 18,32; Spr 3,10, Jes 37,16, Jer 31,12, Zach 9,17, usw., ausserbiblisch ÄthHen 10,19, SyrBar 29,5, IQSa 2,17-19, Irenaeus, Adversus Haereses. 5.33:3.

⁶ Vgl. zu dieser Möglichkeit Blass u.a., Grammatik 130-131 (§ 160). Allerdings muss eingestanden werden, dass sich hier kein Hinweis auf Mk 14,25 / Mt 26,29 findet. Dies könnte man wohl damit erklären, dass *kaino.n* als adverbialer Akkusativ selten ist (e.g. keine Belege in der LXX).

⁷ Vgl. Blass u.a., Grammatik 130-131 (§ 160).

⁸ Die Diskussion über die Abhängigkeit des lukanischen Abendmahlsberichtes vom markinischen Bericht kann hier nicht nur in Grundzügen wiedergegeben werden. Mit (z.B.) Helmut Merklein ist aber die Hypothese der (direkten) lukanischen Abhängigkeit in Bezug auf den eschatologischen Ausblick von dem markinischen

Doch zunächst zu Matthäus: In der matthäischen Fassung scheint es aus zwei Gründen wohl so zu sein, dass die Interpolation von μεθ' ὑμῶν nahe legt, dass Mt καινόν adverbial interpretiert hat. Erstens lässt sich überlegen, ob Mt die Hinzufügung sonst nicht erst später im Satz gebracht hätte. Denn durch die jetzige Stellung von μεθ' ὑμῶν wird die Distanz zwischen αὐτό und καινόν fast zu gross, um das Adjektiv noch elegant auf das Pronomen zu beziehen, obwohl dies im Prinzip möglich bleibt. Eine Stellung von μεθ' ὑμῶν nach καινόν hätte auf alle Fälle einer attributiven Interpretation deutlicher entsprochen. Diese Beobachtungen werden bestätigt durch die Tatsache, dass Mt das Gewicht der Aussage auf die erneute Aufnahme der Mahlgemeinschaft mit den Jüngern legt: Die Aussage von Mt 26,29 macht am ehesten Sinn, wenn sie in diese Richtung interpretiert wird. Natürlich kann man Jesus in Mt 26,29 auch auf den zukünftigen Genuss neuen Weins zusammen mit seinen Jüngern ausblicken lassen,⁹ aber es scheint einleuchtend zu sein, dass das Ziel der Hinzufügung μεθ' ὑμῶν die Betonung der zukünftigen und damit wiederhergestellten Gemeinschaft sein muss.¹⁰ All dies spricht klar für eine adverbiale Interpretation. Dass die matthäische Bearbeitung von Mk 14,25 im Allgemeinen wohl vor allem als Glättung und Erklärung zu deuten ist, spricht auch dafür, dass Mt καινόν tatsächlich adverbial interpretiert hat.¹¹

Bericht als eine ausreichende und einfache Hypothese anzunehmen; vgl. Merklein, Erwägungen 171-172, weiter z.B. auch Kollmann, Ursprung 161-165.187-189; anders, z.B. Bayer, Predictions 35-38.

⁹ Dieses ist vor allem möglich aufgrund der mt Betonung ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, wie es Blank auch tut (Blank, Ausblick 513). Allerdings ist es nicht notwendig so zu lesen Jesus kann gleichwohl den ‚Abendmahlswein‘ nur chronologisch mit dem zukünftigen Wein kontrastieren. Wenn hier ein Kontrast gewesen sein sollte, dann hätte man wohl erwarten dürfen, dass es klarer herausgearbeitet sein würde. Bei Blank wird allerdings nicht wirklich klar, ob er jetzt an neuen Wein, oder allgemeine ‚Neuheit‘ des neuen Äons denkt (Blank, Ausblick 513-514). Die erste Deutung muss auf eine attributive Deutung von καινόν beruhen, wobei die zweite Deutung aber auch auf einer adverbialen Interpretation beruhen kann.

¹⁰ So z.B. Blank, Ausblick 514-515.

¹¹ Dass auf alle Fälle die matthäische Variante so zu lesen ist, wird auch aufgrund einer merkwürdigen Ambiguität im schon erwähnten Beitrag von De Jonge klar: S. 126 schreibt er hinsichtlich des hinzugefügten μεθ' ὑμῶν: ‚Matthew also makes Jesus specify that he will drink the wine anew “with you” (i.e. with his disciples) (...).‘ Also: eine adverbiale Interpretation. S. 129 aber verwendet er Texte wie Lk 22,20, 1Kor 11,25, 2Kor 3,6; 5,27, Heb 8,8, Gal 6,15, und nicht zuletzt auch

Wendet man sich jetzt Lk zu, muss man zuerst feststellen, dass hier die Frage als schon gelöst erscheint: In Lk 22,16 blickt Jesus auf die Erfüllung des (Pascha-)Mahles im Reiche Gottes aus, in Lk 22,18 blickt Jesus auf das Kommen des Reiches Gottes als den Moment aus, bis zu dem er keinen Wein mehr trinken wird. Auch wenn Argumente e silentio schwierig und schwach sind, ist hier doch festzuhalten, dass Lk 22,18 am ehesten das erneute Trinken von Wein im Gottesreich impliziert und dass von neuem Wein nirgendwo die Rede ist.

3. Der eschatologische Ausblick und Mk 14,23-24

Mit diesem synoptischen Sachverhalt hat die anfangs nur hypothetische Frage etwas mehr an Realität gewonnen. Deswegen ist es jetzt sinnvoll, sich zwei weiteren Texten zu zuwenden, die auf der markinischen Ebene wohl entscheidend sind für die Interpretation von Mk 14,25: Mk 2,22 und 14,23-24.

Zunächst soll die Beziehung zwischen Mk 14,23-24 und 14,25 näher betrachtet werden. Das Kelchwort soll wegen der narrativen Nähe vor Mk 2,22 behandelt werden. In den ersten beiden Versen weist Jesus auf den Kelch (wohl mit Wein darin) hin und identifiziert diesen mit seinem für Viele vergossenen Blut. Von Wein ist allerdings nicht explizit die Rede in diesen Versen, sondern eben von einem Becher und von dem Vergießen des Blutes Jesu;¹² Wein kommt erst in Mk 14,25 in der Umschreibung Frucht des Weinstocks explizit zur Sprache. Da vom Trinken Jesu in Mk 14,23-24 nicht die Rede ist, könnte man diesen Sachverhalt so auswerten, dass Jesus in Mk 14,25 nicht so sehr auf ein erneutes Trinken ausblickt, sondern eher auf ein Trinken neuen Weins: Der Wein, den es jetzt gibt, ist ja gerade zu seinem vergossenen Blut umgedeutet worden. Der neue Wein im Reich Gottes würde dann einen Kontrast bilden zu dem auf Erden vergossenen Blut Jesu (=Wein). Eine andere Deutung ist jedoch auch gut denkbar: In Mk 14,23-24 weist Jesus auf die Bedeutung seines baldigen Ablebens hin, wobei er in Mk 14,25 nicht so sehr auf sein Sterben und dessen Funktion, sondern vielmehr auf seine „Erhöhung“ im Reiche Gottes ausblickt. Zur letztgenannten Spannung zwischen jetzt und dann passt wohl am ehesten eine adverbiale Interpretation von *καλύψω*, obwohl sie eine attributive nicht grundsätzlich ausschließt. Da semantisch aber recht wenig auf eine bewusste Gegenüberstellung von zwei Sorten Wein weist – in Mk 14,23-24 wird der

Mk 2,22, um eine attributive Interpretation von (wenigstens) dem markinischen Bild zu begründen.

¹² Vgl. zu diesem Zusammenhang Légasse, *Passion* 173-179.

Wein nur impliziert, in Mk 14,25 bloss umschrieben, das Wort οἶνος fehlt gänzlich, – muss man durchaus mit dieser adverbialen Deutung rechnen.

Das von Mk 14,23-24.25 aufgeworfene Problem kann aber noch weiter verfolgt werden und zwar über die markinische Traditionstufe hinaus. In der Forschung ist die Aufmerksamkeit ja schon mehrmals auf die merkwürdige Verdoppelung des Deutewortes über den Wein gelenkt worden. Dieses Problem kann theoretisch in vier Richtungen gelöst werden: 1. Annahme, dass beide Elemente letztendlich jesuanisch sind, 2. Annahme, dass beide es nicht sind, 3. Annahme, dass das erste Kelchwort authentisch ist, und 4. Annahme, dass das zweite Kelchwort authentisch ist. Vom Forschungsstand her ist es sinnvoll, sich hier auf die beiden letzteren Optionen zu beschränken. Aus der Natur dieses Beitrags geht hervor, dass diese ganze Diskussion hier nicht aufgerollt werden kann. Deswegen werde ich mich auf die Begründung der eigenen Ansicht beschränken müssen. Vieles spricht meines Erachtens für die Authentizität des eschatologischen Ausblickes zusammen mit dem Brotwort, d.h.: unter Auslassung des ersten Kelchwortes.¹³ Gründe dafür sind folgende: 1. Nach dem Brotwort, welches die Todeshingabe Christi schon recht vollständig ausdrückt, ist das erste Kelchwort irgendwie überflüssig, obwohl es natürlich – theologisch weiterführend – ausdeutet. 2. Der eschatologische Ausblick ist durchaus als alt einzustufen¹⁴ und enthält wohl kaum nachösterliche Elemente in seiner Christologie oder Soteriologie.¹⁵ Ohne dies jetzt weiterzuverfolgen, muss aber festgehalten werden, dass, wenn

¹³ Vgl. u.a. Merklein, Erwägungen 173-174, Niemand, Abendmahl 103-107.111-115, Van Cangh, Déroutement 193-225, und L'évolution 257-285; vgl. auch den Zweifel, der diesbezüglich von Hahn, Motive 341, angemeldet wurde. Als einer der wenigen unterscheidet Hahn auch zwischen der individuellen Hoffnung, die von Mk 14,25 ausgedrückt wird, und der Hoffnung für die Jünger, die z.B. in Lk 22,28-30 zum Ausdruck kommt (368). Niemand macht auf den gleichen Sachverhalt aufmerksam, entscheidend ist aber, dass durch die Tatsache, dass alle in dem gleichen Ritus miteinbezogen sind, diese Hoffnung auch für alle gilt (110-111).

¹⁴ Vgl. Merklein, Erwägungen 172, „Die Authentie von Mk 14,25 ist kaum zu bestreiten; dann aber ist auch das Letzte Mahl als ursprüngliche Situation vorauszusetzen“; ähnlich Bayer, Predictions 41.

¹⁵ So u.a. Meier, Jew 305: “Mark 14:25 reflects the christology, soteriological ideas – or the startling lack thereof – that are at variance with almost any stream of early Christian tradition but are perfectly understandable in the mouth of the historical Jesus.” So auch die klare Stellungnahme von Patsch, Abendmahl 142. In Übereinstimmung mit beiden De Jonge, Mark 133; leicht anders z.B. Merklein, Erwägungen 172, der der Meinung ist, dass Jesus in Mk 14,25 seinen eigenen Tod positiv deutet. Es trifft wohl eher zu, dass er nur auf ihn hinweist, mehr aber nicht. Richtig ist allerdings, dass dies alles nur Jesus betrifft.

dies zutrifft, für die ältere (jesuanische) Stufe des eschatologischen Ausblickes für *καλὸν* eine adverbiale Bedeutung angenommen werden muss, denn von einem Kontrast zwischen zwei Weinarten und damit von einer attributiven Bedeutung von *καλὸν* kann ja nach der Streichung von Mk 14,24 noch viel weniger die Rede sein als vorher.

Mit diesen Beobachtungen kann als vorläufiges Fazit der Überlegungen zum Verhältnis Mk 14,23-24-14,25 festgehalten werden, dass Vieles für eine Deutung in Richtung eines erneuten Trinkens Jesu weist und nicht in Richtung eines Trinkens neuen Weins im Reiche Gottes. Mit diesem Ergebnis ist es jetzt möglich, sich Mk 2,22 als narrativ weiter entferntem Text zuzuwenden.

4. Der eschatologische Ausblick und Mk 2,22

Mk 2,22 ist ein Kurzgleichnis¹⁶ Jesu, das sich auf die Unvereinbarkeit von Altem und Neuem bezieht. Jesu neuartige Tätigkeit wird mit neuem Wein verglichen, der mit den alten Schläuchen unvereinbar ist. Im Kontext bezieht sich dies konkret auf die Unvereinbarkeit des Fastens mit der Freude, die Jesus bringt (Mk 2,18-20). Vergleichspunkt zwischen Mk 14,25 und Mk 2,22 ist natürlich die Erwähnung neuen Weins, die beide Verse verbindet und dazu anregen könnte, Mk 14,25 von Mk 2,22 her zu interpretieren: Derjenige, dessen Tätigkeit (i.e. Verkündigung des Reiches Gottes) mit neuem Wein verglichen werden konnte, blickt voraus auf seinen eigenen zukünftigen Genuss des gleichen Weins im Reiche Gottes. Dies ist sicher eine mögliche Deutung, aber sie hat einige Haken.

Die Aufmerksamkeit ist darauf zu lenken, dass die Formulierung des mk Satzes nicht gerade zur intertextuellen Beziehung zu Mk 2,22 beiträgt: Gemeinsame Stichworte gibt es nicht, da sowohl der Wein als auch sein Neuheitscharakter in den beiden Texten jeweils mit anderen Vokablen ausgedrückt werden. Diese Beobachtung lädt auch dazu ein, sich das hier erörterte Problem von der Semantik her vertieft anzuschauen. Von jener Perspektive her zeigt sich, dass die Bezeichnung von neuem Wein mit *καλὸς* eher ungewöhnlich ist. Die bevorzugte Formulierung ist *οἶνος νέος*. Dies lässt sich gerade mit Mk 2,22parr. sehr deutlich belegen: Wo hier im Bezug auf den Wein *νέος* verwendet wird, wird im gleichen Satz in Bezug auf die neuen Schläuche *καλὸς* verwendet. Im Kontext der lukanischen Rezeption dieses markinischen Gleichnisses ist auch noch die Aufmerksamkeit auf die

¹⁶ Auf alle Fälle nach der „formgeschichtlichen“ Einordnung des Lukas (vgl. Lk 5,36).

dort rezipierte „Weinregel“ zu lenken: οὐδεὶς πινὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστίν (Lk 5,39).¹⁷ Mit diesen Überlegungen wird ein (impliziter) Hinweis auf neuen Wein in Mk 14,25 (also attributive Deutung) auf der semantischen Ebene unwahrscheinlich.

Zu Mk 2,22 ist zudem noch anderes auszuführen: Bayer¹⁸ etwa hat die intertextuelle Beziehung in Mk 14,25 aufgegriffen, um das von dem eschatologischen Ausblick des letzten Mahles Jesu evozierte Bild in Richtung einer vollständigen Mahlzeit zu deuten. Dies wäre aber nur dann zulässig, wenn das Bild an und für sich keinen Sinn ergäbe. Da dies nicht der Fall ist, weil das hier gewonnene Bild durchaus im Rahmen jüdischer Märtyriologie und der damit verbundenen individuellen Eschatologie, bzw. Rächung (Rehabilitation) gedeutet werden kann.¹⁹

5. Schluss

Obige Überlegungen können damit nur zum Schluss führen, dass für καινόν in Mk 14,25 eine adverbiale Deutung einer attributiven Deutung vorzuziehen ist. Wie oben angedeutet, hat dies beachtliche Konsequenzen für die Interpretation des Verses: Es geht jetzt nicht mehr um den Genuss neuen Weins, sondern um das erneute Trinken, was die Rehabilitation des Märtyrers Jesu impliziert und illustriert. Auch die merkwürdige Individualität dieses Verses wird der hier vorgeschlagenen Deutung durchaus gerecht. Dies hat dann auch zur Konsequenz, dass Aussagen wie die von De Jonge zu Mk 14,25, „The most interesting parallel is the Q-passage Luke 13,28-29, par. Matt 8,11-12 where (many) people will come from all corners of the earth together with Abraham, Isaac and Jacob“²⁰ nicht ganz zutreffend

¹⁷ Vgl. weiter Sir 9,10, Jes 49,26.

¹⁸ Bayer, Predictions 49.

¹⁹ Vgl. Holleman, Resurrection 144-157, für einen Überblick.

²⁰ De Jonge, Mark 129; ähnlich Kertelge, Abendmahl 77, Delorme, Repas 117-118. Bayer, Predictions 51, geht weit über die Aussage von Mk 14,25 hinaus, indem er schreibt: „We conclude that the eschatological prospect anticipates a consumption in the Messianic banquet. The consummation is preceded by temporary Judgment of Jerusalem and by Jerusalem’s welcoming of the Messiah.“ Ähnliches tut Van Cangh, Déroutement 224, indem er schreibt: «On peut penser avec une grande probabilité que l’addition ‘avec vous’ de Mt 26,29 (meth’ humôn) corresponde à la perspective originale de Jésus. Les Douze participeront au festin eschatologique.» Dies umso mehr, indem er versucht diese Aussage mit dem (wohl red.) Mahl in Lk 22,30 zu begründen. Da Stuhlmacher, Zeugnis, für seine Interpretation des Abendmahlsberichtes unmittelbar von Jes 25,6-8 ausgeht, ist

sind und ersetzt werden sollten von einer Interpretation, die das *erneute* Trinken Jesu hervorhebt, das als Bild selber eher der Tradition (individuel-ler) jüdischer Martyriologie als dem Bild des endzeitlichen Mahles zuzuordnen ist.

Summary

In Mk 14:25 Jesus refers to drinking wine anew or to drinking new wine in the kingdom. In order to arrive at a preference for the first or the second image, one depends much on the interpretation of the Greek *καίνον* as either an attributive adjective or an adverbial adjective. The image evoked is either that of Jesus' renewed drinking, which implies an emphasis on his vindication, or that of his enjoyment of the kingdom as new creation (see Mk 2:22). On the basis of Mt. and Lk. redaction as well as on the basis of a discussion of Mk 2:22 and 14:23-24 it is concluded that it should be preferred to interpret the image in terms of Jesus' renewed drinking and thus in terms of his eschatological (and post-mortal) vindication by God.

Zusammenfassung

Die Frage, die in dieser Notiz besprochen wird, ist, ob in Mk 14,25, dem sog. eschatologischen Ausblick des letzten Mahles Jesu, ein Hinweis auf neuen Wein im Königreich zu sehen ist oder vielmehr ein Hinweis auf das erneute Trinken von Wein im Königreich. In einem ersten Schritt wird Mk 14,25 grammatikalisch analysiert, wonach in einem zweiten Schritt verschiedene andere Texte aus Mk als Interpretationshilfen herangezogen werden. Da die Ergebnisse dieser Analysen aber nicht zwingend zu einer Entscheidung in die Richtung von einer der beiden Möglichkeiten führt, wird in einem letzten Schritt analysiert, wie Mt und Lk den Vers rezipieren (Mt 26,29; Lk 22,16.18). Aufgrund der Analyse dieser Rezeption wird schlussendlich schlussgefolgert, dass in Mk 14,25 erneutes Trinken im Blick ist, nicht das Trinken neuen Weines.

es nicht erstaunlich, dass Mk 14,25 folgendermassen interpretiert wird: „Er schaute mit geistigem Auge bereits voraus auf die messianische Mahlgemeinschaft vor Gott und wollte seine Jünger zeichenhaft in diese endzeitliche Mahlgemeinschaft einbeziehen.“ (9) Richtig ist in dieser Hinsicht Gnilka, Markus 246-247: „Jesus aber spricht nicht von einer besonderen Stellung, die er bei diesem Mahl innehaben wird, auch nicht explizit von der wiedergewonnenen Mahlgemeinschaft mit der Jüngerschaft (...).“ Ernst, Markus 417-418, zeigt eine ähnliche Sensibilität.

Bibliographie

- Bayer, H.F., *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. The Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions (WUNT 2.20)*, Tübingen 1986.
- Blank, J., *Der „eschatologische Ausblick“ Mk 14,25 und seine Bedeutung*, in: Müller, P.-G. / Stenger, W. (Hg.), *Kontinuität und Einheit*, FS F. Mußner, Freiburg, Br 1981, 508-518.
- Blass, F. u.a., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁷1990.
- Braumann, G., *Mit euch, Matth 26,29: ThZ 21 (1965) 161-169.*
- De Jonge, M., *Mark 14:25 among Jesus' Words about the Kingdom of God*, in: Petersen, W.L. u.a. (Hg.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitze Baarda (NTSup 89)*, Leiden, 1997, 123-135.
- Delorme, J., *Le dernier repas de Jésus dans le texte Mc 14, 16-25*, in: Quesnel, M. u.a. (Hg.), *Nourriture et Repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*, Paris 1999, 107-120.
- Donahue, J.R. / Harrington, D.J., *The Gospel of Mark (SP 2)*, Collegeville 2002.
- Ernst, J., *Das Evangelium nach Markus (RNT)*, Regensburg 1981.
- France, R. T., *The Gospel of Mark (NICGT)*, Grand Rapids 2002.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus (EKK 2.2)*, Zürich 1979.
- Hahn, F., *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlslieferung: EvTh 27 (1967) 337-374.*
- Holleman, J., *Resurrection and Parousia (NTSup 84)*, Leiden 1996.
- Jeremias, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ³1960.
- Kertelge, K., *Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium*, in: Zmijewski, J. / Nellessen, E. (Hg.), *Begegnung mit dem Wort*, FS H. Zimmermann (BBB 53), Bonn 1980, 67-79.
- Kollmann, B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GthA 42)*, Göttingen 1990.
- Légasse, S., *La passion comme «coupe». Essai sur la genèse d'une métaphore*, in: Quesnel, V.N. u.a. (Hg.), *Nourriture*, 173-179.
- Mann, C. S., *Mark (AB 27)*, New York, 1986.
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 2*, New York 1994.
- Merklein, H., *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 1.43)*, Tübingen 1987, 157-180.
- Niemand, Chr., *Jesu Abendmahl. Versuche der historischen Rekonstruktion und theologische Deutung*, in: Niemand, Chr. (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament*, FS A. Fuchs (LPhThB 7), Bern u.a. 2002, 81-122.
- Quesnel, M. u.a., *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au Professeur Charles Perrot (LD 178)*, Paris 1999.
- Patsch, H., *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972.
- Pesch, R., *Das Markusevangelium 2 (HThK.NT 2.2)*, Freiburg, Br ²1980.
- Stuhlmacher, P., *Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl: ZThK 84 (1987) 1-35.*

Van Canghai, J.-M., L'évolution de la tradition de la cène, in: Auwers, J.-M. / Wénin, A. (Hg.), Lectures et Relectures de la Bible, FS P.-M. Bogaert (BETHL 144), Leuven 1999, 257-285.

Van Canghai, J.-M., Le déroulement primitif de la cène (Mc 14, 18-26 et par.: RB 102 (1995) 193-225.

Dr. Peter-Ben Smit, MA, MA

CETheol Fakultät Bern

Länggasstrasse 51, 3012 Bern, Schweiz pbajsmi@gmx.ch

The Mystery of the Vanishing Sources:

(How New Testament Scholars Superficially and Uncritically Identified the Ancient Background of Luke 8:43-48, Acts 5:15, and Acts 19:12.

Boris A. Paschke

Introduction

In my licentiate's thesis¹ I examined the historical background of the indirect healings recorded in Luke-Acts. I wanted to find out what might have led (1) the sick and possessed to take the initiative in pursuing healing through the garment of Jesus (Lk 8:43-48), the shadow of Peter (Acts 5:15), and the handkerchiefs and belts of Paul (Acts 19:12); and (2) Luke to include these three reports of indirect healings in his *Doppelwerk* and then present them the way he did.

In the course of my studies I was surprised to realize that many New Testament scholars identified the historical background of the indirect healings of Luke-Acts in a very superficial manner. This weakness could be detected in most standard reference works and commentaries on Luke-Acts. I found out, for example, that scholars took over statements of their colleagues too quickly and uncritically, and that they did not take the time to verify the ancient proof texts themselves.

That this really is the case with regard to the identification of the historical background of the indirect healings of Luke-Acts will be demonstrated in the present article. Exposing this superficial approach may serve as a deterrent example as well as an indication of the need for more careful identification of the historical background of New Testament texts, i.e., an identification that is based on and does justice to the available ancient data.

Luke 8:43-48

Most New Testament scholars agree that when she touched Jesus' garment in order to be healed, the woman with the flow of blood acted according to religious or magical conceptions prevalent in her surroundings. John P. Meier, for example, writes that "with popular religious ideas that smack

¹ Paschke, *Healings*.

of magic, she believes that to be healed she must physically touch Jesus or at least his clothing.”²

Unfortunately, Meier refers neither to any ancient source text nor to a modern reference work to prove that the idea of receiving healing by touching the healer’s clothes actually was one of the “popular religious ideas” of the woman’s environment.

Meier does not stand alone with this lack of proof texts. When it comes to the identification of the historical background of the woman’s touching of Jesus’ garments, most New Testament commentators uncritically adapt what others have written on the subject. The following examples make that very obvious.

In his exegesis of Mk 5:27 (i.e., the synoptic parallel to Lk 8:44), Walter W. Wessel writes concerning the woman with the hemorrhage: “She apparently shared the belief, common in her day, that the power of a person was transmitted to his clothing.”³ Like his colleague Meier, Wessel offers no reference to either primary or secondary literature and therefore no evidence for his claim that the transfer of a human’s power into his clothing was a “common” belief in New Testament times.

Furthermore, Wessel’s statement is already found in earlier literature – worded in a very similar fashion. Most likely it did not originate with him. He could have taken it from William L. Lane who comments on the woman’s touch: “The desire to touch Jesus’ clothing probably reflects the popular belief that the dignity and power of a person are transferred to what he wears. On this understanding, her touch combined faith with quasi-magical notions which were widespread in that day.”⁴

In a footnote Lane refers to two modern New Testament reference works in order to underpin his statement. The first one is page 520 of the Matthew commentary of Hermann L. Strack and Paul Billerbeck.⁵ None of the – late! – rabbinic sources offered on this page, however, can be considered a proof text for Lane’s claim that the belief that a person’s dignity and power pass into his clothing was widespread in the woman’s day.

The closest parallel to Mk 5:27 found on that page is the account of the school children touching the garment of Chanan ha-Nechba while begging for rain (b. Taan 23b). In view of these negative findings it is surprising to read in Darrell L. Bock’s commentary on the Gospel of Luke: “On the Jewish

² Meier, Jew 709.

³ Wessel, Mark 661.

⁴ Lane, Gospel 192.

⁵ Strack / Billerbeck, Matthäus 520; abbreviation: Bill. I:520.

tradition of healings by touch, see SB 1:520; Schürmann 1969:491 n. 139.⁶ And what then surprises even more is the information that Heinz Schürmann offers on page 491 in footnote 139 of his commentary on Luke: “Vgl. auch Apg 19,12 (5,15). – Jüdische Parallelen von Kontaktheilungen bei Billerbeck I,520.”⁷

That means that neither Lane nor Schürmann checked the content of Bill. I:520 and that Bock neither checked Bill. I:520 nor Schürmann’s commentary. Had he taken the time to check the content of Schürmann’s footnote he would not have ended up with two references to exactly the same page of the same reference work which, however, has nothing to say concerning the Jewish tradition of healings by touch!

The second New Testament reference work that Lane mentions in order to underpin his statement is Hendrik van der Loos’ book *The Miracles of Jesus* 313-317. This is the evident source for Lane’s (and Wessel’s) statement. Van der Loos writes: “The motivation for this touching is to be found in the widespread belief that the dignity and the power of a person pass into his clothing.”⁸ Van der Loos refers to the writings of Friedrich Fenner,⁹ Alfred Bertholet,¹⁰ Johannes Pedersen,¹¹ and Ludwig Blau¹² in order to underpin his statement. After consulting these four works as well as the one that Fenner turns to for evidence, i.e., Julius Röhr’s *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*,¹³ only the following four primary sources emerge as “proof-texts:” Ps 45,9[8]; Sir 50:11; Ex 28:2-3; b.BB 153a (cf. Goldschmidt 408¹⁴).

None of those texts, however, is a convincing proof text for the statement of van der Loos, Wessel, and Lane that in ancient times there existed a “widespread belief that the dignity and the power of a person pass into his clothing.”¹⁵ That means that the statement is not backed up by ancient sources. Thus, when Van der Loos – about 200 pages later in his book – attempts to explain the account of the woman with the flow of blood he bases his exegesis on a doubtful background study. That in turn also makes his exege-

⁶ Bock, Luke 794, footnote 15.

⁷ Schürmann, *Lukasevangelium* 491, footnote 139.

⁸ Van der Loos, *Miracles* 317.

⁹ Fenner, *Krankheit* 83.

¹⁰ Bertholet, *Kleidung* 1066-1068.

¹¹ Pedersen, *Israel* 227.

¹² Blau, *Zauberwesen* 82.

¹³ Röhr, *Kraftbegriff* 14f.; 23.

¹⁴ „Hierauf sprach sie: Mag dein Schiff untergehen; du täuschest mich. Da weichten sie das Gewand Rabas in Wasser ein. Dennoch entging er dem Untergange nicht.“

¹⁵ Van der Loos, *Miracles* 317.

sis doubtful. He is, for example, certainly going too far in writing concerning the sick woman: “Like countless of her fellows, she wrongly believed that the vessel’s power communicated itself or was transferred to the clothing that he wore, so that thoughts of magic were doubtless involved here.”¹⁶

Acts 5:15

In a few commentaries on the Book of Acts the identification of the historical background of the healings through the shadow of Peter has been done in a superficial manner quite similar to the above demonstrated treatment of the ancient background of Lk 8:43-48.

In his commentary *Die Apostelgeschichte des Lukas*, published in 1982, Walter Schmithals, for instance, wrote: „Der Schatten eines Menschen (vgl. Lk. 1,35) hat im magischen Denken dieselbe Wirkungskraft wie der Mensch selbst, seine Hand, sein Wort, seine Kleider (19,12). Lukas ist diesem Denken seiner Zeit durchaus verbunden und setzt die entsprechenden Motive in seine Erzählung ein.“¹⁷ Even though Schmithals states that in Acts 5:15 Luke expressed the idea that a person’s shadow has the same power as the person itself because this motive was part of the „Denken seiner Zeit“ he mentions not one proof-text in order to show that conceptions of that sort were actually prevalent in the ancient world.

Schmithals’ lack of proof is inexcusable because collections of various ancient “shadow-sources” existed at the time he was working on his commentary. The existence of these collections are due to the Dutch New Testament scholar Pieter W. van der Horst who in three articles, published in 1976,¹⁸ 1979,¹⁹ and 1992,²⁰ presented a compilation of many ancient primary sources dealing with the shadow.

It can be observed that – in contrast to Schmithals – most of the more recent commentators refer to Van der Horst’s publications and also follow his conclusions. Even though Van der Horst has devoted much attention to carefully collecting and compiling ancient “shadow” sources it must be said, however, that his conclusions are drawn too quickly and therefore are doubtful. Thus, commentators taking over Van der Horst’s conclusions do not seem to have been engaged in a thorough reading of the ancient sources

¹⁶ Van der Loos, *Miracles* 514.

¹⁷ Schmithals, *Apostelgeschichte* 57.

¹⁸ Van der Horst, *Peter’s Shadow*.

¹⁹ Van der Horst, *Schatten*.

²⁰ Van der Horst, *Shadow*.

themselves. That this criticism on Van der Horst as well as those commentators following him is justified will become apparent in the following presentation and discussion of Van der Horst's articles.

The main conclusions that Van der Horst draws from the ancient data he collected are that (1) a so-called *alter ego* principle existed in the first century A.D.; and (2) this principle provides the historical background of Acts 5:15. It will be demonstrated, however, that neither of these two conclusions is supported by the ancient sources.

Van der Horst's position that "the idea that a shadow could have a powerful positive or negative effect upon another person is the background of the story about the miraculous healing of the sick Jerusalemites by Peter's shadow in Acts 5:15"²¹ rests on the so-called *alter ego* principle:

Der Schatten eines Menschen oder eines Tieres (bisweilen auch eines Objekts) ist dessen Seele, dessen Lebenskraft, dessen belebter Doppelgänger oder *alter ego*. Man kann jemandem schaden, indem man seinen Schatten gewalttätig behandelt. Und es kann gefährlich oder auch segensreich sein, wenn man vom Schatten bestimmter Menschen oder Tiere berührt wird.²²

The correctness of this statement will be tested in two steps. The first step will include dealing with the following three questions: Do the available ancient sources state that (1) an animal as well as a person could be influenced via its shadow; (2) an animal could have a supernatural – beneficial as well as harmful – influence on other creatures or human beings through its shadow; and (3) a person could have a supernatural – beneficial as well as harmful – effect on others?

In a second step it will then be asked if the character, amount, and content of the ancient sources examined in step one allow the view that the conception of the shadow as a person's *alter ego* (in the sense of Van der Horst's definition) existed in the ancient world of the first century A.D.

Step 1

Question (1) can be answered positively. According to the Greek philosopher Aristoteles

(384-322 B.C.) humans as well as animals could be influenced via their shadows: "In Arabia they say there is a species of hyaena, which, when it sees a beast in front, or comes into the shadow of a man, produces dumbness, and such paralysis that it is impossible to move the body. It has the same effect on dogs" (Aristoteles, *mirabilia* 145).

²¹ Van der Horst, *Shadow* 1149.

²² Van der Horst, *Schatten* 27.

The idea that urinating on another person's shadow was harmful for that person is probably the reason for the following prohibition: "The Magi say that when making urine one must not expose one's person to the face of the sun or moon, or let drops fall on anyone's shadow" (Plinius maior, *naturalis historia* 28,69).

The only Jewish witness to a similar belief is found in the tractate *Vayassa'* of the *Mekilta* of Rabbi Ishmael: "They say that when the viper looks upon the shadow of a flying bird, the bird immediately is whirled around and falls in pieces" (Lauterbach 88).

Ancient statements of a different kind deserve attention here because they also speak for answering question (1) in the affirmative: According to some ancient witnesses the well-being of a person depends on the existence or length of its shadow. The Greek author Pausanias (A.D. 115-180) writes:

Among the marvels of Mount Lycaeus the most wonderful is this. On it is a precinct of Lycaean Zeus, into which people are not allowed to enter. If anyone takes no notice of the rule and enters, he must inevitably live no longer than a year. A legend, moreover, was current that everything alike within the precinct, whether beast or man, cast no shadow. For this reason when a beast takes refuge in the precinct, the hunter will not rush in after it, but remains outside, and though he sees the beast can behold no shadow" (Pausanias 8,38.6).

According to this text loosing one's shadow in the precinct of the Zeus-sanctuary on Mount Lycaeus was closely connected with another story according to which a person had to die within a year after it entered the forbidden place. Furthermore, people did not enter the sanctuary because they were afraid of loosing their shadow. It does not take much imagination to bring together all this information and conclude that because the lost shadow was a sign of near death people were afraid to enter the precinct. Those considerations are proved correct by the following words of Plutarch:

The tale, however, that no shadow is cast by a person who enters the Lycaeon is not true, although it has acquired widespread credence. Is it because the air turns to clouds, and lowers darkly upon those who enter? Or is it because he that enters is condemned to death, and the followers of Pythagoras declare that the spirits of the dead cast no shadow, neither do they blink? Or is it because it is the sun which causes shadow, but the law deprives him that enters of the sunlight?" (Plutarch, *questiones Graecae* 300 C).

As in the preceding cases it must be said that Jewish ideas of that type are only witnessed in late Talmudic literature: "He who desires to set out on a journey and wishes to ascertain whether he will return home again or not, let him station himself in a dark house; if he sees the reflection of his

shadow he may know that he will return home again" (b.Hor.12a; cf. b.Ker. 5b-6a). In his first article on the shadow, Van der Horst admits: "It cannot be demonstrated, however, that this idea existed among the Jews already in New Testament times."²³ In his following two articles Van der Horst then is more confident that the idea that the existence or non-existence of a person's shadow was an indicator of that person's life-force existed in the Jewish world of the first century a.d. already. He particularly points to Num 14:9 as well as the lxx-translations of Job 15:29, Ps 139:8 [=140:7], Deut 33:12, and Ex 40:35.²⁴ With the possible exception of Job 15:29 none of those texts, however, is a convincing proof text for Van der Horst's change of mind. His exegesis of those texts seems rather forced.

Apparently not only the consequences of the existence or non-existence but also those of the length of a human shadow were being discussed in the Greco-Roman world of the first century a.d. The Writer Dio Chrysostom (a.d. 40-120) creates the following scenario:

Suppose, then, there should be a person so constituted as to live with an eye to his own shadow, with the result that as it grew he would become elated and boastful and not only offer a sacrifice of thanksgiving to the gods himself but also bid his friends to do so, while as his shadow diminished he would be grieved and show himself more humble, and the more so the smaller his shadow became, just as if he himself were wasting away, methinks he would afford wondrous amusement ... Yes, for on the same day sometimes he would be sad and sometimes happy. For instance, early in the day, when he saw his shadow at dawn very long, almost larger than the cypresses or the towers on the city walls, manifestly he would be happy, supposing himself to have suddenly grown to the size of the sons of Aloeus, and he would go striding into the market-place and the theatres and everywhere in the city to be observed by one and all. However, about the middle of the morning he would begin to grow more sad of countenance than he had been and would go back home. Then at noon he would be ashamed to be seen by anybody and would stay indoors, locking himself up, when he saw his shadow at his feet; yet again, toward afternoon, he would begin to recover and would show himself ever more and more exultant toward evening" (Dion Chrysostomos 67,4-5).

Question (2) is to be answered in the negative because the relevant ancient sources Van der Horst offers just testify to a harmful but no beneficial effect of an animal's shadow. The Greco-Roman Sophist Ailianos (A.D. 170-235) writes about the hyena:

And it attacks dogs in the following manner. When the moon's disc is full, the hyena gets the rays behind it and casts its own shadow upon the dogs and

²³ Van der Horst, Peter's shadow 210.

²⁴ Cf. Van der Horst, Schatten 34; Shadow 1149.

at once reduces them to silence, and having bewitched them, as sorceresses do, it then carries them off tongue-tied and hereafter puts them to such use as it pleases“ (Ailianos, *de natura animalium* 6,14).

Plinius’s report on the hyena sounds quite similar: “when its shadow falls on dogs they are struck dumb” (Plinius maior, *naturalis historia* 8,106).

Question (3) must be denied on the same grounds as the previous one: There are *no* ancient sources which testify to a beneficial – not to say healing – effect of a person’s shadow. Both of the available ancient sources talk about the *dangerous* effect of a person’s shadow.

The main character of one of the plays of the Roman dramatist Ennius (B.C. 239-169) is a certain Thyestes, a criminal. Ennius puts the following words into his protagonist’s mouth: “Strangers, draw you not near to me! Back there, back! Lest a tainted touch from me, lest my very shadow harm you that are sound. Oh, such a deadly violence of sin clings to my body!”²⁵ (Ennius, *Tragoediae* 356-360) The Roman writer Cicero (B.C. 106-43) quotes those lines with only one minor textual variation (i.e., insertion of *inquit* between *Nolite* and *hospites*) in *Tusculanae disputationes* 3,12.26.

After the examination of the ancient sources that Van der Horst offered in his collection it must clearly be said that there exists no ancient parallel to the indirect healing through Peter’s shadow in Acts 5:15.

Those sources which express the idea of supernatural effects of a person’s or animal’s shadow mention exclusively harmful ones. In view of this undeniable fact it seems quite strange that Witherington states: “Clearly enough, Luke portrays the people of Jerusalem and the surrounding area as having a belief in the potency of Peter’s shadow because he was a holy man, apparently a not uncommon idea in antiquity.”²⁶ That statement is not backed up by any ancient text. In both sources that describe the effect of a person’s shadow the person in view is not a holy man but a criminal!

It must be pointed out, however, that the two ancient references to the supposedly harmful effect of Thyestes’ shadow (Ennius, *Tragoediae* 356-360 and Cicero, *Tusculanae disputationes* 3,12.26) are the closest analogies to the account in Acts 5:15.²⁷ It is certainly imaginable that just as a criminal’s shadow was thought to be dangerous a miracle-worker’s one would be

²⁵ “Nolite hospites ad me adire, ilico istic! / Ne contagio mea bonis umbrave obsit. / Meo tanta vis sceleris in corpore haeret!”

²⁶ Witherington, Acts 226-227.

²⁷ So it is understandable that many commentators point to the Cicero text in their identification of the historical background of Acts 5:15; cf. e.g. Barrett, *Commentary* 276-277; Pesch, *Apostelgeschichte* 207.

viewed as transferring healing powers. Such reasoning, however, remains speculation and has no ancient literature to stand on.

Step one can be concluded with Gerhard Schneider's critical and excellent evaluation of Van der Horst's shadow sources. He refers to them with the comment that they are „(entferntere) religionsgeschichtliche Parallelen.“²⁸

Step 2

With all this being said, Van der Horst's identification of the ancient background of Acts 5:15 is not yet disproven. That is the case because his main thesis does not rest on any individual ancient sources but rather on a whole system, i.e., the *alter ego* principle, according to which a person's shadow is a person's double.

It must now be asked if the character, amount and content of the compiled ancient sources (see above step one) demonstrate that the conception of the shadow as a person's *alter ego* existed in the ancient world of the first century A.D. In other words: Is Van der Horst right to call the *alter ego* principle a “popular conception?”²⁹

It has become obvious above (step one) that especially the amount of ancient sources that testify to the idea that a person's (or animal's) shadow has the same effect as the person (animal) itself is very small. Therefore Van der Horst's *alter ego* theory rests on too weak a ground. Van der Horst seems to have taken over a theory of nineteenth century cultural anthropology and placed it in the first century A.D. In view of the small number of ancient sources he definitely goes too far in stating: “We may safely conclude on the writers surveyed that in Acts v.15 Luke uses this concept of shadow in order to extol Peter's healing power.”³⁰

It can be concluded that the ancient texts in Van der Horst's compilation neither contain a parallel to the healings through Peter's shadow (Acts 5:15) nor allow to say that a so-called *alter ego* conception existed in the first century A.D.

Those commentators who follow Van der Horst's conclusion do so too quickly and uncritically. Because of that they make unsupported and therefore doubtful statements. Howard I. Marshall offers one example for that: “The idea that shadows had magical powers, both beneficent and malevolent, was current in the ancient world and explains the motivation of the

²⁸ Schneider, *Apostelgeschichte* 382.

²⁹ Van der Horst, *Peter's shadow* 210, footnote 5.

³⁰ Van der Horst, *Peter's shadow* 210.

people.”³¹ And Rudolf Pesch writes: „Die Antike kennt die Vorstellung, daß der Schatten von Menschen und Tieren mit der heilenden oder schädigenden Kraft (dem Mana) des Schattenspenders geladen ist.“³²

Also John van Eck refers to and follows Van der Horst’ articles. In doing so, however, he is more cautious than both Marshall and Pesch. Van Eck comments on Acts 5:15:

“De schaduw werd in de antieke wereld als een deel van de persoon gezien. Het was zijn geestelijke dubbelganger, deelhebbend aan zijn levenskracht ... De schaduw hoort tot de persoon en heeft deel aan de krachten die in hem huizen. Dat kunnen negatieve krachten zijn.”³³

In order to prove his last remark Van Eck refers to Cicero, *Tusculanae disputationes* 3,12.26. Thus, instead of – like Marshall and Pesch – uncritically repeating Van der Horst’s conclusion, Van Eck carefully points out that the powers transmitted through human shadows *can* be negative (“Dat *kunnen* negatieve krachten zijn”³⁴). It can be even said with more certainty: According to the relevant ancient sources those powers not only *can* be negative but *are* negative without exception.

Acts 19:12

Superficialities can finally also be detected in the identification of the historical background of the indirect healings in Acts 19:12. The commentary that has been a signpost is Oster’s *Historical Commentary on the Missionary Success Stories in Acts 19:11-40* from 1974. Oster writes: “The belief that the bodies of divine men and whatever touched them could contain a thaumaturgic power was widespread in the Graeco-Roman world, and rested upon a common idea about the nature of power.”³⁵

In order to underpin this thesis, Oster points his readers’ attention to the healing abilities that were attributed to Hadrian (Ailianos Spartianus, *de vita Hadriani* 35,1-4³⁶), Vespasian (Suetonius, *divus Vespasianus* 7,2-3; Tacitus,

³¹ Marshall, Acts 115; in a footnote Marshall refers to Van der Horst, Peter’s shadow.

³² Pesch, *Apostelgeschichte* 207; in a footnote Pesh refers to both Van der Horst, Peter’s shadow and Schatten.

³³ Van Eck, *Handelingen* 137.

³⁴ Van Eck, *Handelingen* 137; my emphasis.

³⁵ Oster, *Commentary* 33.

³⁶ According to this report of Aelius Spartianus, who supposedly was one of the six authors of the so-called Augustan History (but cf. below footnote 41), a blind woman was healed after she had both kissed Hadrian’s knees and washed her

historiae 4,81; Cassius Dio 65,8.1),³⁷ Pyrrhus (Plutarch, Pyrrhus 3,4³⁸), Moses (Artapanus, quoted in Eusebios, Praeparatio Evangelica 9,27 [Gifford 465³⁹]), and Asclepius.⁴⁰

The small amount of those sources, however, definitely does not lead to the view that the belief in the thaumaturgic power of certain people's bodies was "widespread." In fact, two of those sources, i.e., Ailianos Spartianus, *de vita Hadriani* 35,1-4 and Eusebios, *Praeparatio Evangelica* 9,27, do not even qualify as ancient witnesses for the first century A.D. because they are of a late date. The Artapanus quotation of Eusebius (A.D. 260-339) dates from the third or fourth century A.D. and Aelius Spartianus' account on the life of Hadrian was probably written during the reign of Diocletian (A.D. 284-305) or maybe even later in the time of emperor Julian (A.D. 361-363).⁴¹

Furthermore, the sources Oster refers to only underpin the first part of his statement, i.e., his assertion that the belief that the *bodies* of particular people had thaumaturgical powers existed – widespread or not – in the ancient world. Those texts do not, however, prove that according to ancient belief also "whatever touched" those powerful bodies shared in their thaumaturgical powers.

eyes in the waters at the temple. Also a blind man received back his sight by way of touching Hadrian.

³⁷ According to these three ancient texts Vespasian healed a blind eye by spitting on it (Suetonius, *divus Vespasianus* 7,2-3; Cassius Dio 65,8.1), a lame leg by touching it with his heel (Suetonius, *divus Vespasianus* 7,2-3), and a hand-capped hand by stepping / trampling on it (Tacitus, *historiae* 4,81; Cassius Dio 65,8.1).

³⁸ According to Plutarch, *Pyrrhus* 3,4, sick people asked Pyrrhus to touch them with his right foot so that they might be healed.

³⁹ "And when the king heard it he fell speechless, but was held fast by Moses and came to live again."

⁴⁰ Cf. Oster, *Commentary* 36; Oster here refers to Weinreich, *Antike Heilungswunder* 28f.51. When checking these pages it becomes obvious, however, that Weinreich refers to healings that don't qualify as historical background for Acts 19:12 because they are performed by the *divine* Asclepius who either appears in healing visions to people visiting his temple (28-29) or heals people by a salve of his daughter Panakeia (51).

⁴¹ Cf. Berrens, *Sonnenkult* 12-13; for the sake of completeness it should be pointed out that according to the majority of today's scholars of antiquity the *Historia Augusta* was not written by six but rather by just one author; cf. Berrens, *Sonnenkult* 8. Stephan Berrens writes that "mittlerweile die Diskussion um die Autorschaft als geklärt angesehen werden darf und von einem einzelnen Autor auszugehen ist."

Oster offers no ancient sources for the second part of his statement but merely refers to pages 530ff. of the second volume of Friedrich Pfister's book *Der Reliquienkult im Altertum*⁴² with the vague comment that Pfister "mentions the similarity between the concept of power assumed by the relic cult of antiquity and the account of cloth being taken from Paul's body in Acts 19:11ff."⁴³ So Oster leaves his readers with a general statement of which the first part is backed up by just a few (and partly late) ancient sources and of which the second part is not underpinned by any ancient sources but merely by a vague reference to and comment on the book by Pfister.

In spite of these deficiencies, more recent scholars follow Oster's identification of the historical background of Acts 19:12 without critically questioning its correctness and harmony with the ancient data. Paul Trebilco, for example, writes: "the belief that the bodies of particular people, or whatever touched them, had thaumaturgical powers was ... widespread in antiquity."⁴⁴ He not only refers to Oster to indicate where he got the statement from but also offers two of the ancient sources that are found in Oster's commentary, i.e., Plutarch, *Pyrrhus* 3,4-5 and Eusebios, *Praeparatio Evangelica* 9,27. Interestingly, from the two "proof-texts" he picks, one even happens to be one of Oster's late sources that make no contribution to the identification of the religious mindset of the first century A.D. And because Trebilco offers no additional sources he also ends up with a statement of which only the first part is – insufficiently – covered by the ancient material. Trebilco himself already (unconsciously) reveals this one-sidedness of his "proof texts" when he summarizes them in pointing out that according to Plutarch's text "Pyrrhus' right foot had healing power"⁴⁵ and that the Eusebius text testifies to "the power of Moses' body to perform wonders."⁴⁶

In spite of the fact that Oster's (as well as Trebilco's) statement is based on insufficient and late ancient material Ben Witherington takes it over – without indicating his source. The fact that he refers to both Plutarch and Eusebius in brackets makes it more likely that he took the statement over from Trebilco. Witherington even feels comfortable enough to strengthen the statement by inserting a "clearly." And he replaces "thaumaturgical powers" with "healing powers." So, after the treatment through Ben Witherington, Oster's (and Trebilco's) statement reads as follows: "Clearly the belief that the bodies of particular persons and whatever touched them had healing

⁴² Pfister, *Reliquienkult*.

⁴³ Oster, *Commentary* 37.

⁴⁴ Trebilco, *Asia* 313.

⁴⁵ Trebilco, *Asia* 313, footnote 92.

⁴⁶ Trebilco, *Asia* 313, footnote 92.

powers was widespread in antiquity (Plutarch, *Pyrr.* 3.4-5; Eusebius, *PE* 9.27).⁴⁷

Conclusion

This article has sought to demonstrate how many New Testament scholars identify the historical background of the indirect healings of Luke-Acts in a very superficial manner because they (1) make statements without referring to either primary or secondary sources at all;⁴⁸ (2) offer secondary literature but no primary sources to prove the correctness of statements or certain parts of them;⁴⁹ (3) refer to or copy secondary literature without critically checking its content, substance, and relevancy;⁵⁰ (4) modify doubtful “scholarly” statements with the effect that they become even less sure;⁵¹ (5) draw conclusions which are not (totally) supported by the primary sources offered;⁵² (6) refer to primary sources without realizing or indicating that those sources might be too late to serve as witnesses for the historical background of the New Testament;⁵³ (7) make general statements concerning ancient belief on the basis of very few ancient sources;⁵⁴ and (8) make confident statements about the historical background of the three Lucan accounts of indirect healings too quickly (e.g. by labeling a conception “widespread,” and “common”).⁵⁵

⁴⁷ Witherington, Acts 580.

⁴⁸ Meier, Jew 709; Schmithals, Apostelgeschichte 57; Wessel, Mark 661.

⁴⁹ Bock, Luke 794, footnote 15; Lane, Gospel 192; Marshall, Acts 115; Van der Loos, Miracles 317.

⁵⁰ Bock, Luke 794, footnote 15; Lane, Mark 192; Marshall, Acts 115; Pesch, Apostelgeschichte 207; Schürmann, Lukasevangelium 491, footnote 139; Van der Loos, Miracles 317; Witherington, Acts 580.

⁵¹ Witherington, Acts 580.

⁵² Oster, Commentary 33; Pesch, Apostelgeschichte 207; Trebilco, Asia 313; Van der Horst, Peter’s shadow; ders., Schatten; Witherington, Acts 580.

⁵³ Oster, Commentary 35-36; Trebilco, Asia 313, footnote 92; Witherington, Acts 580.

⁵⁴ Trebilco, Asia 313, footnote 92; Van der Horst, Peter’s shadow; Schatten; Shadow; Witherington, Acts 580.

⁵⁵ Lane, Mark 192; Oster, Commentary 33; Trebilco, Asia 313; Van der Loos, Miracles 317; Wessel, Mark 661; Witherington, Acts 580; for a more careful statement concerning the historical background of Lk 8:43-48 cf. Liefeld, Luke 916: “the intrusion of Hellenistic ideas and superstitions *may* indeed have influenced her action” (my emphasis).

Interestingly, in some cases the above demonstrated weaknesses occur in works in spite of the fact that they are supposed to be “historical”⁵⁶ or pay special attention to the first century Greco-Roman setting.⁵⁷ Furthermore, for some commentators the historical background seems of so little importance that they either don’t mention it at all⁵⁸ or merely in a footnote.⁵⁹

It is not surprising that this superficiality in the identification of the ancient background leads to a misleading understanding of the texts in question.⁶⁰

In view of the above demonstrated deficiencies the question concerning the historical background of the indirect healings of Luke-Acts needs to be asked and answered anew. In so doing it is necessary to go back *ad fontes*, i.e., to the ancient Greco-Roman and Jewish primary sources. This approach includes (1) searching for ancient parallels or analogies to the indirect healings of Luke-Acts; and (2) determining whether the parallels or analogies which are found allow for the conclusion that the indirect healings of Luke-Acts or the underlying conceptions were prevalent ones.⁶¹ Furthermore, it needs to be proved if a superficial treatment similar to the one detected in this article is also practiced with regard to the historical background of other New Testament (or Old Testament) passages.⁶²

⁵⁶ Oster, Commentary.

⁵⁷ Note that Trebilco’s article “Asia” appeared in a work entitled “The Book of Acts in Its First Century Setting.”

⁵⁸ Bovon, Luke 333-341.

⁵⁹ Schürmann, Lukasevangelium 491, footnote 139; Bock, Luke 794, footnote 15.

⁶⁰ Cf. Van der Loos, Miracles 514: “Like *countless* of her fellows, she [the woman with the flow of blood] wrongly believed that the vessel’s power communicated itself or was transferred to the clothing that he wore, so that thoughts of magic were doubtless involved here” (my emphasis).

⁶¹ For a realization of such a more careful approach cf. Paschke, Healings 27-52.

⁶² Cf. Lalleman, Healing 355-361. With regard to the identification of the historical background of “healings by a mere touch,” i.e. *direct* healings reported in the New Testament, Lalleman made an observation that is quite similar to the ones presented in the present article. See especially 357: “The first part of Otto Weinreich’s monograph *Antike Heilungswunder* is devoted to miracles attributed to the hands of the deities. Weinreich suggests that the therapeutic touch without concomitant activity frequently appears in Classical sources. Exactly this, in my opinion, is not the case: none of the sources he refers to contains this idea. Nevertheless, later scholars usually refer to Weinreich’s book as authoritative and we are led to think that the idea of a healing touch is very common in Greek and Hellenistic sources in pre-Christian times.”

Summary

The present article demonstrates that many New Testament scholars identified the historical background of the indirect healings reported in Luke-Acts (Lk 8:43-48; Acts 5:15; 19:12) in a very superficial and uncritical manner. It became obvious, for example, that statements concerning ancient practices and beliefs are not or insufficiently backed up by ancient texts. Instead of carefully studying the available Greco-Roman and Jewish primary sources, many scholars took over (wrong) conclusions from secondary literature too quickly and uncritically. Consequently, these scholars ended up with an inadequate picture of the ancient background. This, again, can easily result in an improper exegesis of the New Testament texts in question. The deterrent examples presented in the present article should serve as an indication of the need for more careful and critical identification of the historical background of New Testament texts.

Zusammenfassung

Anhand der drei lukanischen Berichte über indirekte Heilungen (Lk 8,43-48; Apg 5,15; 19,12) wurde im vorliegenden Artikel nachgewiesen, dass viele Neutestamentler die Bestimmung des antiken Hintergrunds leider nur in einer sehr oberflächlichen und unkritischen Art und Weise vornehmen. So werden z.B. Aussagen über antike Verhältnisse gemacht, die gar nicht oder nur teilweise von den antiken literarischen Quellen abgedeckt sind. Anstatt die vorhandenen griechisch-römischen und jüdischen Primärquellen einem gründlichen Eigenstudium zu unterziehen, werden (falsche) Einschätzungen aus der Sekundärliteratur einfach unkritisch übernommen. All dies führt zu einer unzutreffenden Darstellung des antiken Hintergrunds, was sich wiederum negativ auf die Exegese der neutestamentlichen Texte auswirkt. Die in diesem Artikel aufgezeigten Negativbeispiele sollen zu einer sorgfältigeren und kritischeren Erueierung des antiken Hintergrunds neutestamentlicher Texte motivieren.

Bibliographie

Primary Literature

- Aelian, *On the Characteristics of Animals* 2., VI-XI (LCL 448), London 1959.
 Aelius Spartianus, *De Vita Hadriani*, in: *The Scriptores Historiae Augustae* I (LCL 139), London 1979, 2-81.
 Aristotle, *On Marvellous Things Heard*, in: *Minor Works* (LCL 307), London 1963, 235-325.
 Baba Bathra, in: Goldschmidt, L. (Hg.), *Der Babylonische Talmud* 8. Baba Bathra, Synhedrin (1. Hälfte), Berlin 1967, 1-467.
 Cassius Dio, *Roman History* 7 (LCL 176), London 1961.
 Cicero, *Tusculan Disputations* (LCL 141), London 1966.
 Dio Chrysostom, *Dio Chrysostom in Five Volumes* 5. (LCL 385), London 1964.

- Ennius, *Tragedies*, in: *Remains of Old Latin 1. Ennius and Caccilius* (LCL 294), London 1967, 218-357.
- Eusebius, *Evangelicae Praeparationis 3*. Edited and transl. by E.H. Gifford, Oxford 1903.
- Pausanias, *Description of Greece 3, VI-VIII (I-XXI)* (LCL 272), London 1961.
- Pliny, *Natural History 3, VIII-XI* (LCL 353), London 1967.
- Pliny, *Natural History 8, XXVIII-XXXII* (LCL 418), London 1963.
- Plutarch, *Pyrrhus*, in: *Plutarch's Lives 9. Demetrius and Antony; Pyrrhus and Caius Marius* (LCL 101), London 1968, 345-461.
- Plutarch, *The Greek Questions*, in: *Moralia 4* (LCL 305), London 1999, 173-249.
- Suetonius, *The Deified Vespasian*, in: *Suetonius in two Volumes, 2* (LCL 38), London 1979, 279-320.
- Tacitus, *The Histories IV-V*, in: *The Histories / The Annals 2. Histories IV-V; Annals I-III* (LCL 249), London 1962, 1-223.
- Vayassa', in: *Mekilta de-Rabbi Ishmael 2*. Edited and transl. by Jacob Z. Lauterbach, Philadelphia 1933, 84-134.

Secondary Literature

- Barrett, Ch.K., *A Critical and Exegetical Commentary on the the Acts of the Apostles, 1. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV* (ICC 5,1), Edinburgh 1994.
- Berrens, St., *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)* (Historia Einzelschriften 185), Stuttgart 2004.
- Bertholet, A., *Kleidung*, in: *RGG 3, 2* 1929, 1066-1068.
- Blau, L., *Das altjüdische Zauberverwesen. Jahresbericht für das Schuljahr 1897-98 der Landes-Rabbinerschule in Budapest*, Graz 1974.
- Bock, D.L., *Luke 1. 1:1-9:50* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3), Grand Rapids 1994.
- Bovon, F., *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Hermeneia), Minneapolis 2002.
- Fenner, F., *Die Krankheit im Neuen Testament. Eine religions- und medizingeschichtliche Untersuchung* (UNT 18), Leipzig 1930.
- Lallemann, P.J., *Healing by a Mere Touch as a Christian Concept: TynB 48.2* (1997) 355-361.
- Lane, W.L., *The Gospel According to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NIC 3), Grand Rapids 1974.
- Liefeld, W.L., *Luke*, in: *Gäbelein, Frank E. (Hg.), EBC 8. Matthew, Mark, Luke*, Grand Rapids 1984, 795-1059.
- Marshall, H.I., *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (TNTC 5), Leicester 2000.
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, 2. Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994.
- Oster, R.E., *A Historical Commentary on the Missionary Success Stories in Acts 19:11-40*. 1974. (Ph.D, Princeton Theological Seminary)

- Paschke, B.A., *Indirect Healings by Jesus and the Apostles in Luke-Acts. Historical Background and Theology of Luke 8:43-48, Acts 5:15, and Acts 19:12*, Leuven 2004. (Licentiate's Thesis, Evangelische Theologische Faculteit Leuven)
- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte 1, Apg 1-12 (EKK 5)*, Zürich 1986.
- Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture*, London 1973.
- Pfister, F., *Der Reliquienkult im Altertum 2. Die Reliquien als Kultobjekt, Geschichte des Reliquienkultes (RVV 5 / 2)*, Gießen 1912.
- Röhr, J., *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum (Ph.S 17 / 1)*, Leipzig 1923.
- Schmithals, W., *Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK.NT 3 / 2)*, Zürich 1982.
- Schneider, G., *Apostelgeschichte 1. Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1-8,40 (HThK 5)*, Freiburg, Br 2002.
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium 1, Kap. 1,1-9,50 (HThK 3)*, Freiburg, Br 1969.
- Strack, H.L. / Billerbeck, P., *Bill. 1. Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1922.
- Trebilco, P., *Asia*, in: Gill, D.W.J. / Gempf, C. (Hg.), *The Book of Acts in its First Century Setting 2. The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids 1994, 291-362 .
- Van der Horst, P.W., *Peter's Shadow. The Religio-Historical Background of Acts v.15: NTS 23 (1976 / 77) 204-212.*
- Van der Horst, P.W., *Der Schatten im hellenistischen Volksglauben*, in: Vermaseren, M.J. (Hg.), *Studies in Hellenistic Religions (EPRO 78)*, Leiden 1979, 27-36.
- Van der Horst, P.W., *Shadow*, in: *AncB Dictionary 5*, 1992, 1148-1150.
- Van der Loos, H., *The Miracles of Jesus (NT.S 9)*, Leiden 1968.
- Van Eck, J., *Handelingen. De wereld in het geding (CNT)*, Kampen 2003.
- Weinreich, O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer (RVV 8)*, Berlin 1969.
- Wessel, W.W., *Mark*, in: Gæbelein, F.E. (Hg.), *EBC 8. Matthew, Mark, Luke*, Grand Rapids 1984, 601-793.
- Witherington, B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.

Boris A. Paschke
 Rehbachstr. 94
 D-57074 Siegen
borispaschke@web.de

Bräutigam und Braut oder Vater und Tochter?

|| Literarisches und Dokumentarisches zu 1Kor 7,36-38

|| 359 *Peter Arzt-Grabner und Ruth Elisabeth Kritzer*

In der Auslegungsgeschichte ist umstritten, ob es sich bei dem $\tau\iota\varsigma$ in 1Kor 7,36 um den Vater einer Braut oder um den Bräutigam handelt. Während die Deutung auf eine Beziehung zwischen Vater und Tochter lange Zeit die vorherrschende war, tendiert die neuere Auslegung dazu, die V.36-38 auf eine Braut und deren Bräutigam bzw. zwei Verlobte zu beziehen.¹ Anlass für die traditionelle Auslegung, unter $\tau\iota\varsigma$ in V.36 den Vater zu verstehen, gab nicht zuletzt das Partizipium $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ in V.38: der „Verheiratende“ könne schließlich nur der Vater oder Vormund einer jungen Frau sein.

In der neueren Auslegung wird demgegenüber darauf hingewiesen, dass das Verb $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ („verheiraten“) auch für $\gamma\alpha\mu\acute{\epsilon}\omega$ („heiraten“) stehen könne;² mit $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ sei hier somit der Bräutigam gemeint, der seine Braut „heiratet“, und nicht ein Vater oder Vormund, der seine Tochter „verheiratet“.³ Das dem $\tau\iota\varsigma$ folgende $\acute{\alpha}\sigma\chi\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ wird als „unanständiges“ Verhalten des Bräutigams bzw. Verlobten gesehen, das durch dessen „Überreif“-Sein ($\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\kappa\mu\omicron\varsigma$) ausgelöst wird; beide Ausdrücke werden als dessen „sexuelle Spannung und Erregtheit“⁴ gedeutet, wobei die Interpretation von $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\kappa\mu\omicron\varsigma$ über die männliche $\acute{\alpha}\kappa\mu\acute{\eta}$ (also über das Substantiv) erfolgt.⁵ Ferner berufen sich die Vertreter der neueren Auslegung darauf, dass das unumschränkte Recht eines Vaters, seine Tochter in die Ehe zu geben, nur in klassischer Zeit und in höheren Gesellschaftsschichten Bestand hatte und in hellenistischer Zeit eine Eheschließung vielmehr auf dem Konsens beider Brautleute beruhte. Die Wendung $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omicron}\phi\epsilon\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota$ $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ („und [wenn] es so geschehen soll“) in V.36 und der Begriff $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ in V.37 werden als

¹ So bereits Lietzmann, Kor 35; vgl. z.B. Héring, 1Kor 60-62. Einen Überblick über die insgesamt fünf verschiedenen Deutungen bietet z.B. Merklein, 1Kor 152.

² Zur Begründung dieser These siehe z.B. Schrage, 1Kor 198 Anm. 826.

³ So z.B. Schrage, 1Kor 198, und anschließend an dieses Argument: „Dazu passt zumal nach V.27f auch allein das unbestimmte $\tau\iota\varsigma$, denn ein Vater, von dem bisher keine Rede war, kann dadurch kaum bezeichnet werden“. Vgl. auch Schrage, Interpretation 294-295.

⁴ Schrage, 1Kor 200.

⁵ Siehe dazu z.B. Schrage, 1Kor 199.

„sexuelle Zwangs- und Notlage, die zum Vollzug der leiblichen Gemeinschaft in der Ehe drängt“⁶ verstanden.

Die Unterschiedlichkeit der Interpretationen des Abschnitts liegt auch im Text selbst begründet. Vom exegetischen Standpunkt aus mag man bedauern, dass Paulus nicht selbst eindeutig formuliert und klar gestellt hat, an wen dabei zu denken ist, ob an einen Vater gegenüber seiner Tochter oder an einen Bräutigam gegenüber seiner Braut. Vom Charakter eines echten Briefes her (und als solcher ist 1Kor ohne Zweifel zu betrachten) ist aber durchaus und grundsätzlich verständlich, dass immer wieder so manches nicht genauer oder gar nicht beschrieben wird, weil es den beteiligten Briefpartnern ohnehin klar war und deshalb nicht mehr oder nicht genauer zum Ausdruck gebracht werden musste. Im Falle von 1Kor 7,36-38 war offensichtlich beiden Briefpartnern (der Gemeinde und Paulus) klar, um wen es dabei geht (andernfalls hätte Paulus dies tatsächlich klar stellen müssen, um Missverständnisse zu vermeiden). Die moderne Exegese hingegen hat mit dem paulinischen Text nur einen Ausschnitt, nur eine Seite des gesamten Kommunikationsprozesses zwischen Paulus und der Gemeinde zur Verfügung. Diese mehr oder weniger „natürlichen“ Grenzen sind zunächst schlichtweg und bescheiden zur Kenntnis zu nehmen. Darüber hinaus kann nun aber versucht werden, über den Vergleich mit literarischen und dokumentarischen Quellentexten ein besseres Verständnis über die damaligen Rahmenbedingungen, Lebens- und Denkweisen zu gewinnen und auf diesem Hintergrund eine größere und fundiertere Annäherung an den paulinischen Text zu erreichen.

Im Folgenden sollen die von der Deutung her strittigen Termini und Phrasen dieses Abschnitts auf dem Hintergrund dokumentarischer griechischer Papyri, insbesondere Eheverträge, und (bisher nicht berücksichtigter) literarischer Belege im Bezug auf die Eheschließung in der griechisch-römischen Antike und der insgesamt daran beteiligten Personen untersucht werden. Vor demselben Hintergrund soll abschließend die Frage gestellt werden, welcher der beiden Deutungen vom paulinischen Kontext her eine höhere Wahrscheinlichkeit zukommt.

Untersuchung der umstrittenen Begriffe

ἀσχημονεῖν (V.36)

Das Verbum ἀσχημονέω bezeichnet von seiner Grundbedeutung her zunächst ein Handeln, das „von der Ordnung abweicht“ oder „außerhalb der Norm (σχῆμα) liegt“.

In den Papyri aus vorpaulinischer Zeit handelt es sich weniger um ein auf bzw. gegen eine Person gerichtetes Vorgehen als vielmehr um ein Be-

⁶ Schrage, 1Kor 201.

finden.⁷ In der nachklassischen griechischen Literatur bis in die Zeit des Paulus hinein findet sich eine Vielzahl von Belegen, in denen ἀσχημονέω ein schlechtes, sich von üblichen Formen abhebendes Benehmen beschreibt, das sich bisweilen auch gegen Personen richtet (vgl. z.B. Demosth.or. Ep. 3,40; Aischin. leg. 39; Dion.Hal. ant. 2,26,3; Phil. De cherubim 94; Plut. Phokion 758d,2) oder aber auch ein aus den Fugen geratenes, nicht normal geführtes Leben (vgl. z.B. Aristot. pol. 1273a; bei Plut. Cato minor 770e,6 wird die Frau des jüngeren Cato als „aus den Fugen geraten“ oder „liederlich“ [ἀσχημονοῦσα] beschrieben); mit dem Adjektiv ἀσχήμων wird des Öfteren ein Verhalten als „unpassend“ beschrieben (vgl. z.B. Aristot. eth.Nic. 1123a).

Vor diesem Hintergrund ist der paulinische Passus in der Weise zu verstehen, dass hier jemand glaubt, er behandle seine παρθένος nicht so, wie es für sie gut oder natürlich wäre oder wie es üblich oder eben „normal“ ist, und er enthalte ihr etwas vor. Der mögliche Sinn von ἀσχημονέω ist an dieser Stelle also ein relativ breiter und kann eine sexuelle Konnotation einschließen (und damit auf einen Bräutigam bezogen werden), muss dies aber keineswegs (womit genauso gut die Deutung auf einen Vater hin möglich ist).

παρθένος (V.36.37.38)

Was παρθένος betrifft, so ist immerhin auffällig, dass in Eheverträgen dieser Terminus in direkter Verbindung mit θυγάτηρ verwendet wird, also jeweils die Tochter eines Elternteils bezeichnet, der als Vertragspartner auftritt; so z.B. in P.Yadin I 18, einem Ehevertrag vom 5. April 128 n. Chr., wo die Braut Shelamzion als τὴν ἰδίαν θυγατέρα αὐτοῦ παρθένον charakterisiert wird (also als „seine eigene Tochter, eine Jungfrau“, Z. 34 im äußeren Text, von da her teilweise ergänzt in Z. 4 im inneren Text).⁸ Obendrein wird auch dort – wie in 1Kor nur in diesem Abschnitt – häufig ein αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ verwendet, das syntaktisch freilich immer zu θυγάτηρ und nicht zu παρθένος zu ziehen ist.⁹ Auch wenn diese Ähnlichkeiten nicht

⁷ Die relevanten Belege bieten Kritzer und Arzt-Grabner in Arzt-Grabner u.a., I. Korinther 307-314.

⁸ Ganz ähnlich im Ehevertrag CPR I 26,5 (mit BL 1,114; 136 n. Chr.; beachte auch im Entwurf für diesen Vertrag Stud.Pal. XX 5,4-5). Zu lückenhaft ist P.Stras. VIII 764,19 (109/110 n.Chr.). Vgl. ferner P.Ryl. II 125,23 (Petition; 28-29 n. Chr.); P.Flor. III 309,3; P.Lond. III 983,4 (beide 4. Jh. n. Chr.). – Die Abkürzungen für Papyruseditionen folgen der Checklist. Angaben über Nach- und Neudrucke bieten BL Konkordanz und BL Bd. 8-11.

⁹ Die Beispiele sind dieselben. Auffälligerweise anders P.Amst. I 40 (1. Jh. n. Chr.): in diesem Dokument, das einen Brautschatz und eine Schuldentilgung betrifft,

gänzlich ausschließen, dass παρθένος in diesem Abschnitt bei Paulus einfach die Braut bezeichnet und mit τις somit durchaus der Bräutigam angesprochen sein könnte, so ist auf dem Hintergrund von Eheverträgen, die in zeitlicher Nähe zu Paulus abgeschlossen wurden, die παρθένος deutlich als Tochter eines mit τις nicht näher bezeichneten Vaters zu sehen.¹⁰ Auch in V. 25.28.34 ist mit παρθένος nicht eine „Braut“ (im Verhältnis zu einem „Bräutigam“) angesprochen, sondern eine junge, noch unverheiratete Frau.

ὑπέρακμος (V.36)

Das Adjektiv ὑπέρακμος ist papyrologisch bisher nicht bezeugt, sehr wohl aber in der griechischen Literatur. Die Beispiele legen insgesamt eine temporale Deutung nahe,¹¹ nicht eine intensivierende.¹²

Der älteste Beleg dürfte aus den vermutlich im 1. Jh. v. Chr. verfassten Praecepta Salubria stammen (Z. 11 und 18). Vor allem ist auf Soranus zu verweisen, den wichtigsten Repräsentanten der medizinischen Schule der Methodiker, der um 100 n. Chr. in Rom wirkte und bei dem sich der nach Paulus älteste Beleg für ὑπέρακμος findet: In seinem Werk „Über die Frauenkrankheiten“ (Περὶ γυναικείων παθῶν) legt er im Abschnitt über die Menstruation u.a. dar, in welcher Form diese bei ταύταις ὑπεράκμοις πρὸ τῆς διακορήσεως stattfindet (I 22,3). Es geht also um Frauen „vor der Defloration“, also um Jungfrauen. Der Terminus ὑπέρακμος kann dann in diesem Zusammenhang nur Frauen bezeichnen, die die körperliche Reife erreicht haben.¹³

wird erwähnt, dass die als παρθένος charakterisierte Ninnus, alias Serapias (Z. 5-7), nicht von ihrem Vater (beachte Z. 22), sondern von einem gewissen Bakchylus verheiratet wird. Folgerichtig begegnet in Z. 5-7 weder ein θυγάτηρ noch ein αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ.

¹⁰ Lietzmann, Kor 35, merkt treffend an, dass für die „Braut“ eigentlich das Substantiv ἡ νύμφη zu erwarten wäre.

¹¹ So z.B. auch bei den Lexigraphen, wo ὑπέρακμος mit ὑπερδραμῶν τὴν ὥραν erklärt wird (Photius, Ypsilon p. 621 Z. 15; Lexica Segueriana, Ypsilon p. 395 Z. 18; Suda, Ypsilon 216 – ὑπεκδραμῶν τὴν ὥραν). Hesych, Ypsilon 337, bietet dafür die Erklärung μέγας.

¹² Eine solche möchte die neuere Deutung ausgehend vom Substantiv ἀκμή ansetzen (vgl. z.B. Schrage, 1Kor 200).

¹³ Bei LSJ s.v. ὑπέρακμος findet sich für 1Kor 7,36 und die Soranus-Stelle genau in diesem Sinne die Übersetzung „sexually well-developed“, was von Schrage offensichtlich missverstanden wird (er verweist auf LSJ als Beleg für eine auf die Sexualität des Mannes bezogene Bedeutung „übererregt“ – 1Kor 200 Anm. 843).

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang noch ein Beispiel mit dem Verb ἀκμάζω, bei dem es um das Verheiraten des eigenen Töchterchens geht: In einem Fragment aus der pythagoräischen Schrift „Über das Glück des Hauses“ (Περὶ οἴκου εὐδαιμονίας), das bei Stobaios überliefert ist und einem Kallikratidas (wohl pseudonym) zugeschrieben wird, geht es darum, dass ein Wohlhabender sein „in Blüte stehendes Töchterchen verheiratet“ (Stob. 4,28,18: παιδίον ἀκμάζουσαν γαμίση). Die Datierung des Werkes ist umstritten, vermutlich ist es nicht vor dem Ende des 1. Jh. n. Chr. abgefasst worden.

Sowohl mit dem Verb ἀκμάζω als auch mit dem Adjektiv ὑπέρρακμος wird also auf eine junge Frau angespielt, die körperlich reif genug ist, um eine eheliche Beziehung einzugehen. Die in der Braut-Bräutigam-Interpretation vertretene Deutung, ὑπέρρακμος würde, wenn auf eine Frau bezogen, bedeuten, dass dann „die Heiratszeit schon überschritten“¹⁴ wäre, ist mit den genannten Vergleichstexten eindeutig widerlegt. Es gibt keinen Grund, bei einer ὑπέρρακμος παρθένος gleich an eine „alte Jungfer“ zu denken.¹⁵ Von diesem Befund her spricht somit im Falle von ὑπέρρακμος alles dafür, dass sich der Terminus auch bei Paulus auf eine Frau bezieht, die damit als körperlich voll entwickelt und somit heiratsfähig bezeichnet wird.

γαμίζω (V. 38)

In der LXX ist γαμίζω nicht belegt¹⁶; im NT wird das Verbum – wie in vorliegender Paulus-Stelle – stets in der Nähe von γαμέω verwendet, und dies (mit Ausnahme von Mt 24,38) passivisch¹⁷. Dazu ist zu bemerken, dass die Einheitsübersetzung die Existenz des mehr oder weniger gleichbedeutend zu γαμέω („heiraten“) gebrauchten γαμίζομαι („verheiratet werden“ ≅ „heiraten“, aber nur von Frauen!)¹⁸ geflissentlich ignoriert.

¹⁴ So Schrage, 1Kor 200.

¹⁵ Dass eine als ὑπέρρακμος bezeichnete Frau (nicht Jungfrau) eine – im Vergleich zu einer anderen – „ältere Frau“ sein kann (so Eustathius im Kommentar zu Homers Odyssee I p. 9 mit Verweis auf die „Trachinierinnen“ des Sophokles über Deianeira, die zweite Frau des Herakles, im Vergleich mit der jüngeren Iole), liegt auf der Hand und widerspricht dem nicht.

¹⁶ Dort wird für ein „In-die-Ehe-Geben“ meist ἐκδίδωμι oder συνοικίζω gebraucht (vgl. etwa Ex 2,21 LXX oder 1Esra 8,81 LXX); in Tob 9,2 LXX wurde εἰς γάμον ἄγω vorgezogen.

¹⁷ Mt 22,30; Mk 12,25; Lk 17,27; 20,35.

¹⁸ Dies trifft auch auf Mt 24,38 zu.

In den dokumentarischen Papyri ist $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ bisher nicht belegt.¹⁹ In der außerbiblischen griechischen Literatur bis zum Beginn des 3. Jh. n. Chr. begegnet $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ genau fünfmal.²⁰ Alle fünf Belege stammen aus den zwei Jahrhunderten nach Paulus, wobei wiederum nur einer davon nicht zu Werken der Kirchenväter gehört, die alle mit der Auslegung der zuvor erwähnten ntl. Stellen²¹ zu tun haben. Beim Grammatiker Apollonios Dyskolos aus dem frühen 2. Jh. n. Chr. findet sich folgende aufschlussreiche Worterklärung – A.D. Synt. 280,10-12: τὴν αὐτὴν ἔχει διαφορὰν καὶ τὸ $\gamma\alpha\mu\acute{\omega}$ πρὸς τὸ $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ ἔστι γὰρ τὸ μὲν πρότερον γάμου μεταλαμβάνω, τὸ δὲ $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ γάμου τινὶ μεταδίδωμι („denselben Unterschied²² hat auch das Wort *heiraten* gegenüber dem Wort *verheiraten* aufzuweisen: Ersteres ist nämlich das ‚Erlangen der Ehe‘, das *Verheiraten* aber das ‚Jemandem-in-die-Ehe-Geben‘“). – Keiner der Belege untermauert also die von J.H. Moulton / G. Milligan u.a. vorgebrachte These, $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ sei hier – wie es bei diversen Verben auf -ίζω vorkomme – dem $\gamma\alpha\mu\acute{\epsilon}\omega$ von der Bedeutung her gleichzusetzen.²³

Synonym zu $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ wird $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$ verwendet, wodurch – beachtet man die sprachliche Einordnung in Verbalklassen – der Eintritt des Geschehens betont wird.²⁴ Was dessen Bedeutung betrifft, trägt bereits der zeitlich früheste Beleg (Arist. Pol. 1335a,20-21) dem schon vorhin bei $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ Gesagten Rechnung; wenn Aristoteles nämlich vom τὸ $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ spricht, so sind davon ausschließlich „junge Mädchen“ betroffen (τὰς νεωτέρας), und

¹⁹ Zu synonymen Ausdrücken, mit denen das Verheiraten einer jungen Frau bezeichnet wird, siehe Kritzer in Arzt-Grabner u.a., 1. Korinther 313f.

²⁰ Eine (nach vorne) zeitliche Einschränkung zu machen, erschien in diesem Fall (mit Rücksicht auf die Lebenszeit des Paulus und dessen mögliche sprachliche Beeinflussung) sinnvoll.

²¹ Nämlich Clem.Al. Strom. 3,6,47,2; 3,6,49,4; 3,12,87,1-2 sowie Orig. Comm. in Math. 17,33 (GCS 40, p. 691 Klostermann); 17,34 (GCS 40, p. 693 Klostermann).

²² Der Autor beschreibt zuvor den Bedeutungsunterschied zwischen den Verben ἀριστῶ und ἀριστιζῶ, der in der Existenz des τὸ παθητικόν, also des passiven Elements, bestehe.

²³ Vgl. Moulton / Milligan, Vocabulary s.v.: „It may be noted, however, that many verbs in -ίζω are found used in the same way as verbs in -έω (e.g. ἀπολογίζω, ἀπολογέω ...), and that consequently in I Cor 7³⁸ $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\omega$ may = ‚marry‘ and not ‚give in marriage.‘“ Anschließend wird auf Lietzmann, Kor, und Weiß, 1Kor, verwiesen, wo zur in ähnlicher Weise vertretenen Meinung keinerlei Belege geboten werden.

²⁴ Eine Liste solcher -σκ-Incohativa stellte Aelius Herodianus zusammen (Hdn.Gr. Pros. 16, p. 436 [Lentz],9-18), darunter auch $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$ (Z. 14).

diese heirateten, indem sie „verheiratet wurden“.²⁵ Ein bereits oben (im Zusammenhang mit ὑπέρρακιος) erwähntes Fragment der pythagoräischen Schrift „Über das Glück des Hauses“ (Callicrat. ap.Stob. 4,28,18) handelt davon, dass „ein Verheiratender“ (γαμίσκοντα) selbst über ein angemessenes Vermögen verfügen muss, um sich finanziell nicht zu übernehmen, wenn er „die Ehe herbeiführt“ (τὸν γάμον ἐπάγηται), und ein paar Zeilen weiter wird deutlich, dass γαμίσκω als eine Handlung verstanden wurde, die üblicherweise von den Eltern oder von die Vormundschaft innehabenden Verwandten ausging, wenn es darum geht, dass einer von diesen (τις ἀγαθῶν προγόνων – wieder wird also betont, dass man „wohlhabend“ sein musste) sein „in Blüte stehendes Töchterchen verheiratet“ (παίδιον ἀκμάζουσαν γαμίσκη).

Im NT wird γαμίσκω nur von Lukas verwendet (Lk 20,34); im thematisch damit eng zusammenhängenden und sprachlich z.T. gleich lautenden Folgevers ist jedoch wieder γαμίζονται zu lesen – ein weiterer Beleg für die Synonymität dieser beiden Verben.²⁶

Der Befund zeigt, dass sich die Gleichsetzung von γαμίζω und γαμίσκω einerseits und die Unterscheidung von γαμέω und γαμίζω andererseits durchzieht. Die – besonders im Zusammenhang mit der Interpretation von 1Kor 7,36-38 – seit längerer Zeit behauptete bedeutungsmäßige Austauschbarkeit der beiden Verben lässt sich somit nicht begründen, und die Berufung auf deren angebliche Belegbarkeit – bezeichnender Weise ohne dafür ausdrücklich Belege zu nennen²⁷ – entbehrt jeglicher Grundlange.

Antike Eheverträge und 1Kor 7,36-38 im Kontext von Kap. 7

Grundsätze und Vertragspartner

Grundsätzlich waren Eheschließungen in ntl. Zeit Abkommen zwischen den beteiligten Personen ohne Einschaltung einer rechtlichen Instanz. Gesetzliche Ehe-Bestimmungen sind für das römische Recht erst mit den Digesten Justinians belegt, und auch über jüdische Ehegesetze erfährt man

²⁵ Ähnlich Arist. Fr. 611,64 sowie eine Kopie des aristotelischen Zitats bei Heraclid.Lemb. Exc.polit. 64.

²⁶ Dasselbe gilt für die Belege bei den Kirchenvätern (Clem.Al. Paed. 1,4,10,3; 2,10,100,3; Strom. 6,12,100,3; 6,16,140,1; Orig. Exhort. ad mart. 16,6-7; Comm. in Matth. 17,36 [GCS 40, p. 699 Klostermann]). Der zeitlich späteste Beleg für γαμίσκω bzw. γαμίσκομαι ist P.Lond. V 1708,168.177 (567-568 n. Chr.).

²⁷ So z.B. und zuletzt besonders deutlich Schrage, 1Kor 198 Anm. 826, und Schrage, Interpretation 294-295.

erst ab dem 3. Jh. n. Chr.²⁸ Die auf Papyrus erhaltenen und vor allem aus Ägypten stammenden Eheverträge römischer Prägung bieten auch für die grundsätzlichen korinthischen Verhältnisse das weitaus beste Anschauungsmaterial, das insgesamt greifbar ist.²⁹

Zwei Arten von Verträgen, die die Ehe betreffen (ὁμολογίαι γάμου), sind dabei zu unterscheiden: zum einen die sog. συγγραφή συνοικεσίου über die ἔκδοσις der Braut durch deren Eltern oder einen Vormund,³⁰ zum anderen die συγγραφή ὁμολογίας über die Mitgiftbestellung,³¹ die als solche für die Paulusstelle hier freilich irrelevant ist.³² Ebenso irrelevant ist die vertragliche Fixierung eines γάμος ἄγραφος, also einer zunächst vertragslos geführten Ehe, die dadurch zu einem γάμος ἔγγραφος wird, wozu häufig die Geburt eines Kindes oder eine besonders hohe Mitgift veranlasste; Vertragspartner sind dabei selbstverständlich die Eheleute, da diese ja aufgrund mündlicher Vereinbarung – und somit durchaus gültig – bereits verheiratet sind.³³ Im jüdischen Bereich ist damit die Zeit zwischen dem Akt der Verlobung oder Antrauung und der tatsächlichen Hochzeit (Heimführung) zu vergleichen. Während dieser Zeit lebte die Braut allerdings noch bei ihren Eltern. Bei einer solchen Verlobung wurde vom Bräutigam bereits der spätere Ehevertrag unterzeichnet.

²⁸ Dazu und zu nachfolgenden Ausführungen vgl. Instone-Brewer, 1 Corinthians 7 (Graeco-Roman) 101-116; ders.: 1Corinthians 7 (Jewish Greek and Aramaic) 225-243. Ein aramäischer Ehevertrag ist wahrscheinlich P.Hever 11 (verfasst vor dem Bar-Kochba-Aufstand), aus derselben Sammlung (griechisch) P.Hever 65 (131 n. Chr.; zum Text und Dokumenttyp vgl. Lewis, Notationes 13-15, mit Hinweisen zur Diskussion); 69 (130 n. Chr.; speziell zu diesem Text siehe Cotton, Marriage Contract); zu Eheverträgen jüdischer Paare in griechischer Sprache vgl. Cotton, Languages 229-230; allgemeiner zur Stellung der jüdischen Frau: Cotton, Recht; Jeremias, Jerusalem 395-413. – Vgl. weiters Katzoff, Marriage Contracts; Katzoff, Marriage Formulas; J.M. Lieu, Deed; Llewelyn, Deed.

²⁹ Zur grundsätzlichen Vergleichbarkeit der dokumentarischen Papyri und Ostraka aus Ägypten mit ntl. Texten siehe bes. Arzt-Grabner, Philemon 50-56.

³⁰ Nur bei der Form der alexandrinischen συγχώρησις bestätigen sich Braut und Bräutigam gegenseitig die Lebensgemeinschaft (die Belege bietet Kritzer in Arzt-Grabner u.a., 1. Korinther 247-253); dabei handelt es sich also um eine regionale Besonderheit, die somit auf Korinth nicht übertragbar ist.

³¹ Freilich konnte Ersterer auch schon Bestimmungen über die Mitgift enthalten und umgekehrt die συγγραφή ὁμολογίας einen Vermerk über die ἔκδοσις (siehe dazu ausführlicher bei Yiftach-Firanko, Marriage 55-72).

³² Vgl. dazu Rupprecht, Einführung 108 (Lit. S. 109-110); ferner Yiftach-Firanko, Marriage 81-104; Kritzer in Arzt-Grabner u.a., 1. Korinther 247-253.

³³ Vgl. dazu J.M.S. Cowey und Maresch in P.Polit.Jud. S. 57-58.

Insgesamt zeigt die Untersuchung der Eheverträge einen relativ festen Bestand an Regelungen, so dass mit dessen Bekanntheit und Anwendung auch für Korinth unbedingt zu rechnen ist. Dabei ist als Hintergrund für 1Kor 7 (sowohl insgesamt als auch im Besonderen für V.36-38) vor allem auf zwei Gegebenheiten hinzuweisen:

1. Die Ehe war keine staatliche oder religiöse Institution, sondern eine Familienangelegenheit.³⁴ Dennoch hatten die als private Urkunden geltenden Eheverträge die gleiche Gültigkeit wie offizielle Dokumente und wurden des Öfteren auch vor einem Notariat ausgefertigt.³⁵

2. Am gültigen Zustandekommen einer Ehe waren neben Bräutigam und Braut auch und unbedingt ein Elternteil oder Vormund der Braut beteiligt.³⁶

Im Blick auf 1Kor 7,36-38 fällt nun auf, dass gerade Vertreter dieser sehr wesentlichen Personengruppe (Elternteil oder Vormund der Braut) im bisherigen Verlauf von 1Kor 7 nicht berücksichtigt worden sind. Allein von der Bedeutung her, die ihnen im rechtlichen Zusammenhang mit einer Eheschließung zukommt, wäre es aber durchaus nahe liegend, auch sie mit den paulinischen Anliegen zu konfrontieren, könnten doch gerade sie diesbezüglich hindernd oder fördernd sein. Schon von da her ist es sinnvoll zu fragen, ob nicht V.36-38 auf den Brautvater oder -vormund gemünzt sein könnte, denn ein anderer Abschnitt von Kap. 7 kommt dafür mit Sicherheit nicht in Frage. Von noch unverheirateten Männern und Frauen war hingegen bereits in V.28 deutlich die Rede (und indirekt bzw. einschliessweise bis einschliesslich V.35), und zwar genau in dem Sinn, dass sie – trotz aller Bedenken des Paulus – nicht sündigen, wenn sie heiraten. Sollte V.36-38 von Bräutigam und Braut handeln, so wäre das eine – letzten Endes unnötige – Verdoppelung.

Zu οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι in V.36

Aufgrund des bisherigen Befundes lässt sich annehmen, dass für den Fall, den Paulus hier im Auge hat, sicher noch kein ausgefertigter Ehevertrag vorliegt, wohl aber eine mündliche Abmachung, durch die sich der El-

³⁴ Vgl. dazu Rupprecht, Einführung 108-110; Montevecchi, Papirologia 203-207 (jeweils mit Lit.).

³⁵ Vgl. Wolff, Recht 136-137 Anm. 2 bzw. 177-178.

³⁶ Das von den Vertretern der neueren Auslegung geäußerte Argument, in hellenistischer Zeit sei die Autorität des Brautvaters oder -vormunds bei der Eheschließung weniger relevant, lässt sich so nicht halten. Beispiele aus den Papyri, in denen vom Erlöschen dieser „Verfügungsgewalt“ (ἐξουσία) die Rede ist, zeigen, dass jene eben unumschränkt bis zur Heirat bestand (siehe dazu ausführlich und mit Beispielen Kritzer in Arzt-Grabner u.a., 1. Korinther 308-309).

ternteil oder Vormund gegenüber dem Bräutigam bereits „verpflichtet“ hat; dem würde nun die Formulierung καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι entsprechen. Tatsächlich bezieht sich ὀφείλω in den Papyri außerhalb eines finanziellen Zusammenhangs³⁷ auf eine (durch diverse Komponenten vorgegebene) „Verpflichtung“; ὀφείλω kann dann schlicht mit „müssen“ übersetzt werden – eine Bedeutung, die ja letztlich aus dem „Verpflichtetsein“ resultiert.³⁸ Entsprechend könnte auch das ὀφείλει γίνεσθαι bei Paulus in einem derart verbindlichen Sinn zu verstehen sein: nach einer mündlich, aber nichtsdestoweniger gültig und wechselseitig erfolgten Abmachung haben sich beide Parteien (Elternteil oder Vormund bzw. Bräutigam) an diese Vorgabe zu halten – sie „müssen“ nun an sich tun, wozu sie sich „verpflichtet“ haben.

Zu V.37

Der gesamte Vers ließe sich – für sich genommen – auch weiterhin gut als Beschreibung eines jungen Mannes verstehen, der sich keinem sexuellen Drang ausgeliefert sieht, seine Lust zu beherrschen weiß und deshalb auf die Eheschließung verzichtet. Allerdings ist auch hier keiner der verwendeten Begriffe von sich aus sexuell konnotiert. In jedem Fall wird hier die Alternative zu V.36 erläutert. Sofern dort Verbindlichkeiten eines Elternteils oder Vormunds bezüglich der Verheiratung der eigenen Tochter oder des Mündels im Blick sind, geht es hier nun darum, dass rechtlich gültige Vereinbarungen bezüglich einer Verheiratung (noch) nicht getroffen wurden, so dass der Vater oder die Mutter keinem Zwang, keiner Verpflichtung unterworfen ist, sondern über den eigenen Willen frei verfügen und somit auch im eigenen Herzen entscheiden kann, die eigene Tochter nicht zu verheiraten.

Zusammenfassende Schlussfolgerungen

Im Anschluss an folgende zusammenfassende Schlussfolgerungen soll die darauf beruhende wahrscheinlichste Deutung von 1Kor 7,36-38 versucht werden:

³⁷ Ein (unpersönliches) ὀφείλει („es muss/soll“) wie hier bei Paulus ist in den Papyri nicht gebräuchlich; ὀφείλω wird in der Regel persönlich verwendet, und zwar zumeist von jemandem, der einem anderen Geld „schuldet“; Belege bei Preisigke, Wörterbuch s.v. 1); siehe dazu auch Arzt-Grabner, Philemon 237-238.

³⁸ Siehe dazu ausführlich und mit Belegen Kritzer in Arzt-Grabner u.a., 1. Korinther 309-310.

1. Dass manches in diesem Abschnitt unklar formuliert ist und bleibt, ist vom Charakter eines echten Briefes her erklärbar und verständlich.

2. Die Begriffe ἀσχημονέω und ἀνάγκη sind nicht von sich aus sexuell konnotiert, eine sexuelle Deutung ist freilich auch nicht grundsätzlich auszuschließen.

3. Der Terminus παρθένος ist keine gängige Bezeichnung für eine „Braut“, sondern für eine „Jungfrau“ bzw. noch „unverheiratete junge Frau“; in Eheverträgen ist damit logischerweise die Tochter oder das Mündel einer der beiden Vertragsparteien gemeint.

4. Der Begriff ὑπέρακμος ist literarisch in zeitlicher Nähe zu Paulus nachzuweisen, eine Deutung des Begriffs über den Umweg über das Substantiv ἀκμή ist somit unnötig und führt – wie sich durch die eindeutigen Belege für ὑπέρακμος zeigt – sogar in eine andere Richtung. Das Adjektiv ist auf eine junge Frau zu beziehen, die ihre erste Menstruation erlebt und somit die volle körperliche Reife sowie biologisch die Heiratsfähigkeit erreicht hat.

5. Die von den Vertretern der neueren Deutung (Braut und Bräutigam) immer wieder postulierten Belege für γαμίζω im Sinne von γαμέω, also „heiraten“, existieren offenbar nicht. Im Gegenteil: eine Untersuchung der Beispiele zeigt durchwegs eine klare Unterscheidung der beiden Verben, γαμίζω begegnet stets im Sinne von „verheiraten, in die Ehe geben“.

6. Eine Ehe wurde rechtlich nicht zwischen Bräutigam und Braut, sondern zwischen Bräutigam und einem Elternteil oder Vormund der Braut vereinbart. V. 36-38 ist der einzige Abschnitt innerhalb von 1Kor 7, der dafür in Frage kommt, auf diese überaus wichtige Rolle von Elternteil oder Vormund gegenüber der Braut einzugehen.

Vor diesem Hintergrund bietet sich für 1Kor 7,36-38 folgende Deutung als die wahrscheinlichste an: Ein Elternteil oder Vormund, der die heiratsfähige Tochter bereits einem Bräutigam versprochen hat, könnte nunmehr die Befürchtung haben, sich gegenüber der Tochter oder dem Mündel vom paulinischen Ideal der Ehelosigkeit her nicht angemessen zu verhalten (ἀσχημονεῖν)³⁹, wenn er sie nun – der Vereinbarung mit dem Bräutigam entsprechend (οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι) – tatsächlich verheiratet. Eine zwanghafte Übertragung des paulinischen Ideals der Ehelosigkeit auf die eigene Tochter würde aber dem Anliegen des Paulus nicht gerecht werden. Wer seine Tochter oder sein Mündel bereits einem Mann zur Ehe versprochen hat, soll tun, was er vorhat, und die Hochzeit ruhigen Gewissens ausrichten: die beiden Verlobten sollen heiraten (γαμείτωσαν). Wer aber – nach analoger Deutung von V.37 – frei von jedwedem Zwang (ἀνάγκη) ist und noch keinerlei Vereinbarungen für eine eventuelle Eheschließung der Tochter oder

³⁹ Beachte hier auch den Gegensatz zu εὔσχημον in V.35!

des Mündels getroffen hat, sondern sie aus tiefster Überzeugung im ehelosen Zustand bewahren will, tut nach Paulus gut daran. In V.38 werden beide Möglichkeiten noch einmal aus der Sicht des Vaters oder Vormunds (γαμίζων) einander gegenübergestellt.

Summary

In contrast to the traditional interpretation of 1Cor. 7:36-38 that the passage concerns the relationship between a father and his daughter, who has been promised to a young man for marriage, contemporary scholars argue that Paul's focus is on a relationship between bridegroom and bride. The article examines the critical terms and context on the background of documentary papyri and literary texts, that have not been taken into account so far or far enough, and of Graeco-Roman marriage contracts. The results of this study favor the traditional interpretation.

Zusammenfassung

Während die traditionelle Auslegung 1Kor 7,36-38 auf die Beziehung zwischen einem Vater und seiner heiratsfähigen Tochter hin interpretiert hat, geht die neuere Interpretation davon aus, dass Paulus hier an einen Bräutigam im Verhältnis zu seiner Braut denke. Der vorliegende Beitrag untersucht die in ihrer Bedeutung umstrittenen Begriffe und deren Kontext auf dem Hintergrund dokumentarischer Papyri und literarischer Texte, die bisher nicht oder zu wenig berücksichtigt wurden, sowie auf dem Hintergrund griechisch-römischer Eheverträge. Die Ergebnisse sprechen deutlich für die traditionelle Auslegung.

Bibliographie

- Arzt-Grabner, P., Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1), Göttingen 2003.
- Arzt-Grabner, P. u.a., 1. Korinther (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2), Göttingen 2006.
- BL = Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten. Bd. 1, hg. v. Preisigke, F., Berlin u.a. 1922; Bd. 2, in zwei Teilen hg. v. Bilabel, F., Heidelberg 1929 / 1933; Bd. 3, hg. v. David, M. u.a., Leiden 1958; Bd. 4, hg. v. David, M. u.a., Leiden 1964; Bd. 5, hg. v. Boswinkel, E. u.a., Leiden 1969; Bd. 6, hg. v. Boswinkel, E. u.a., Leiden 1976; Bd. 7, hg. v. Boswinkel, E. u.a., Leiden 1986; Bd. 8, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 1992; Bd. 9, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 1995; Bd. 10, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 1998; Bd. 11, hg. v. Pestman, P.W. / Rupprecht, H.-A., Leiden u.a. 2002.
- BL Konkordanz = Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten. Konkordanz und Supplement zu Band I-VII (B.L. Konkordanz), zusammengestellt von Willy Clarysse u.a., Leuven 1989.
- Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets, hg. v. Oates, J.F. u.a. (BASPap.S 7), Atlanta ⁴1992 (die aktuelle Fassung ist abrufbar im Inter-

- net: <http://odyssey.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>; zuletzt überprüft am 11.04.2006).
- Cotton, H.M., A Cancelled Marriage Contract from the Judaean Desert (XHev / Se Gr. 2), JRS 84 (1994) 64-86, Tafel I und II.
- Cotton, H.M., The Languages of the Legal and Administrative Documents from the Judaean Desert, ZPE 125 (1999) 219-231.
- Cotton, H.M., Recht und Wirtschaft. Zur Stellung der jüdischen Frau nach den Papyri aus der jüdischen Wüste, Zeitschrift für Neues Testament (Nr. 6) 3 (2000) 23-30.
- Héring, J., La Première Épître de Saint-Paul aux Corinthiens (CNT[N] 7), Neuchâtel / Paris ²1959.
- Instone-Brewer, D., 1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce-Papyri, TynB 52 (2001) 101-116 (auch im Internet publiziert: <http://www.tyndale.cam.ac.uk/Brewer/MarriagePapyri/1Cor_7a.htm>; zuletzt überprüft am 11.04.2006).
- Instone-Brewer, D., 1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri, TynB 52 (2001) 225-243 (auch im Internet publiziert: <http://www.tyndale.cam.ac.uk/Brewer/MarriagePapyri/1Cor_7b.htm>; zuletzt überprüft am 11.04.2006).
- Jeremias, J., Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen ³1962.
- Katzoff, R., Hellenistic Marriage Contracts, in: Geller, Markham J. / Maehler, H. (Hg.), Legal Documents of the Hellenistic World. Papers from a Seminar Arranged by the Institute of Classical Studies, the Institute of Jewish Studies and the Warburg Institute, University of London, February to May 1986, London 1995, 37-45.
- Katzoff, R., Greek and Jewish Marriage Formulas, in: Katzoff, R. / Petroff, Y. / Schaps, D. (Hg.), Classical Studies in Honor of David Sohlberg, Ramat Gan 1996, 223-234.
- Lewis, N.: Notationes Legentis, BASPap 36 (1999) 5-16.
- Lietzmann, H., An die Korinther I/II, ergänzt von Kümmel, W.G. (HNT 9), Tübingen ⁵1969.
- Lieu, J.M., A Jewish Deed of Marriage, in: Llewelyn, St.R. (Hg.), New Documents Illustrating Early Christianity, 9. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1986-87, Grand Rapids / Cambridge 2002, 82-85.
- Llewelyn, St.R., A Jewish Deed of Marriage: Some Further Observations, in: Llewelyn, St.R. (Hg.), New Documents Illustrating Early Christianity, 9. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1986-87, Grand Rapids / Cambridge 2002, 86-98.
- LSJ = A Greek-English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars, with a revised supplement, Oxford 1996.
- Merklein, H., Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1-11,1 (ÖTBK 7/2), Gütersloh / Würzburg 2000.
- Montevocchi, O., La papirologia (Trattati e manuali), Milano ²1988 (2. Nachdr. 1998).

- Moulton, J.Hope / Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London 1929 (einbändige Ausgabe, 1914-1929 in einzelnen Teilen veröffentlicht).
- Preisigke, F., *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, I. Bd.: A-K, Berlin 1925; II. Bd.: Λ-Ω, vollendet und hg. v. Kießling, E., Berlin 1927; III. Bd.: Besondere Wörterliste, bearbeitet und hg. v. Kießling, E., Berlin 1931.
- Rupprecht, H.-A., *Kleine Einführung in die Papyruskunde (Die Altertumswissenschaft)*, Darmstadt 1994.
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilband: 1Kor 6,12-11,16 (EKK 7/2)*, Solothurn u.a. 1995.
- Schrage, W., *Zur neueren Interpretation von 1Kor 7*, in: Gielen, M. / Kügler, J. (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein*, Stuttgart 2003, 279-295.
- Weiß, J., *Der erste Korintherbrief (KEK 5)*, Göttingen 1970 (Neudruck der 9. Aufl. 1910).
- Wolff, H.J., *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemäer und des Prinzipats, 2. Bd.: Organisation und Kontrolle des privaten Rechtsverkehrs (HAW 10/5/2)*, München 1978.
- Yiftach-Firanko, Uri, *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Document in Egypt. 4th century BCE-4th century CE (MBPF 93)*, München 2003.

Dr. Peter Arzt-Grabner
Universität Salzburg
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
5020 Salzburg, Austria
E-Mail: peter.arzt-grabner@sbg.ac.at

Dr. Ruth Elisabeth Kritzer
Universität Salzburg
Fachbereich Altertumswissenschaften / Klassische Philologie und
Wirkungsgeschichte der Antike
Residenzplatz 1/I
5010 Salzburg, Austria
E-Mail: ruth.kritzer@sbg.ac.at

Buchvorstellung

Roth, M. (Hg.), Leitfaden Theologiestudium (UTB 2600), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004; Seiten 220, € 12,90; ISBN 3-8252-2600-X.

Das unter der organisatorischen Leitung des Privatdozenten für Systematische Theologie erstellte Werk ist eine kurz gefasste und zugleich umgreifende Informationsquelle für einen Durchblick durch die theologischen Wissenschaften: „Das Christentum hat den Begriff ‚Theologie‘ (aus der griechischen Antike) aufgenommen und benutzt ihn als Bezeichnung für das Durchdenken des christlichen Glaubens. Damit ist es beiden Momenten des Theologiebegriffes verpflichtet: dem Bezug auf die Geschichte einerseits und der vernünftigen Rechenschaft andererseits;“ (Roth, Einleitung 9).

Die alttestamentliche Wissenschaft stellt Karin Schöpflin aus Göttingen, die neutestamentliche Wissenschaft Friedrich Wilhelm Horn aus Mainz, die Kirchengeschichte Christoph Marksches aus Berlin, die Systematische Theologie der Herausgeber Michael Roth aus Bonn, die Praktische Theologie Christian Grethlein aus Münster, die Religionspädagogik Friedrich Schweitzer aus Tübingen, die Religionswissenschaft Christoph Bochinger aus Bayreuth vor, wobei die letzte Disziplin die Aufnahme der Weiterentwicklung im theologischen Umfeld verdankt. Wie die Vielfalt der Universitätsorte belegt, ist das Sammelwerk zugleich ein Überblick über die gegenwärtige evangelische Forschungslandschaft.

Naturgemäß konzentriert sich in einer einschlägigen Zeitschrift das Interesse auf die biblischen Bereiche, die im Folgenden präsentiert werden:

a) Die Vorstellung der alttestamentlichen Wissenschaft (11-43) durch Karin Schöpflin beginnt mit der kurzen Darstellung der Entstehung des Faches, wobei als erstes Text und Umfang des Alten Testaments, die Geschichte der Auslegung als Basis der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Wissenschaft dargestellt wird. In den nächsten Abschnitten ordnet die Autorin das Fachgebiet in die verschiedenen Bereiche der altorientalischen Kultur und des Weiteren in das kirchen- und dogmengeschichtliche Ambiente der abendländischen Theologieentwicklung ein.

Einen Schwerpunkt bildet des Weiteren die Darstellung der Methoden und der Arbeitsweise in der alttestamentlichen Wissenschaft. Sie verweist auf die Textkritik und fasst folgende Sachinhalte zusammen: Die „Textkritik dient der Sicherung der Textgrundlage. ... Wer (sie) übt, sichtet die erhaltenen hebräischen Handschriften und die der alten Übersetzungen, allen voran die griechische Septuaginta, und vergleicht sie miteinander. Stellt man Abweichungen fest, ist zu entscheiden, welche der überlieferten Varianten wahrscheinlich die älteste Fassung darstellt;“ (22-23). Dieses Zitat wurde deswegen angeführt, weil daran beispielhaft gezeigt werden kann, wie im

vorliegenden Sammelwerk die wichtigsten Daten in knapper, aber gut verständlicher Form präsentiert werden.

Die Autorin stellt im Weiteren die Bereiche Textanalyse, Literarkritik, Überlieferungsgeschichte, Formkritik oder Gattungskritik/Gattungsgeschichte, Traditions- und Redaktionsgeschichte vor (23-28). Am Schluss verweist sie auf neuere Entwicklungen, wie die „kanonische oder holistische (ganzheitliche) Auslegung“, den Einsatz literaturwissenschaftlicher Methoden und feministisch-exegetische Lektüre, aber auch tiefenpsychologische Auslegungsformen. Anleitungen für das Studium folgen. Den alttestamentlichen Teil schließen konzentrierte Literatur- und Buchempfehlungen ab (36-43).

b) In Analogie zu dem alttestamentlichen Teil wird von Friedrich Wilhelm Horn der neutestamentliche Fachbereich (45-72) vorgestellt: „Das Proprium des Faches, d.h. Gegenstand und Methode der Erforschung des Neuen Testaments, wurde in der Vergangenheit unterschiedlich bestimmt. Der Gegenstand, das Neue Testament, scheint hierbei noch ein relativ unbestrittener Sachverhalt zu sein. Allerdings hat es in der Vergangenheit und auch in der Gegenwart immer wieder Stimmen gegeben, die nach einer Ausweitung des Faches über seinen engeren Gegenstand hinaus rufen;“ (47).

Über die Stellung des Faches im Gesamtzusammenhang der Theologie liest man im Gefolge von Gerhard Ebeling, dass „vom Neuen Testament als dem Kern des Ganzen (ausgehend) über Bereiche, die davon z. T. scheinbar weit entfernt sind, zu einer Gesamtbesinnung auf das Ganze der Theologie (ausgegriffen) wird. Im Einzelnen verläuft die Reihenfolge von der neutestamentlichen zur alttestamentlichen Wissenschaft, von da zur Religionswissenschaft und Philosophie, denen die Kirchengeschichte als universalste theologische Disziplin folgt. Sodann öffnet sich das weite Feld von Natur- und Geisteswissenschaften sowie Humanwissenschaften;“ (54-55).

Im Kontext der Methoden und Arbeitsweisen verweist Horn auf Spezifika der neutestamentlichen Fragestellungen, die die „frühchristliche Textproduktion“ (60) durchscheinen lassen. Als gewichtig hebt er weiter „die begriffs- und motivgeschichtliche Methode“ und den „religionsgeschichtlichen Vergleich“ hervor. „Selbstkritisch muss christliche Theologie heute eingestehen, dass sie religionsvergleichend durchgehend das Frühjudentum missbraucht hat, um die Überlegenheit des Christentums über diesen – wie man sagte – absterbenden Zweig des Judentums zu demonstrieren. ... Der religionsgeschichtliche Vergleich setzt auf Seiten der Studierenden die Bereitschaft voraus, sich in vielerlei Texte und Formen antiker Religionen einzuarbeiten“ (61). In diesen und auch ähnlichen kurzen Stellungnahmen wird in sehr präziser Form die gegenwärtige Diskussion vor Augen geführt. Eine wertvolle Literaturliste für Basiswerke schließt die Präsentation ab.

Nicht nur für den biblischen Bereich ist das Buch empfehlenswert.

Friedrich V. Reiterer, Salzburg