

Theol

# Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

**138**

betreut am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
der Paris Lodron Universität Salzburg

## Herausgeber

Friedrich Vinzenz Reiterer Salzburg/A

## Mitherausgeber

Reinhard Feldmeier Göttingen/D, Karin Schöpflin Göttingen/D

## Wissenschaftliche Berater

Kåre Berge Bergen/N, Eberhard Bons Strasbourg/F, John J. Collins  
Yale/USA, Jeremy Corley Durham/GB, Renate Egger-Wenzel Salzburg/A,  
Michael Ernst Salzburg/A, Matthew J. Goff Florida State/USA, Jan Joosten  
Strasbourg/F, James Kugel Harvard/USA, Gerhard Langer Salzburg/A, Luca  
Mazzinghi Florenz, Rom/I, Stephen Ryan Washington/USA, Markus Witte  
Frankfurt/D, József Zsengellér Pépa/H  
und  
Manfred Hutter Bonn/D, Bernd U. Schipper Bremen/D

## Literaturinformation

Michael Ernst Salzburg/A

Neue Folge

n. 138 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2008

ISSN 0178-2967

[www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf](http://www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf)

✓  
211

# Biblische Notizen

Neue Folge

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

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen viermal jährlich im Umfang von ca. 112 Seiten. Beiträge bis maximal 20 Seiten 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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck.

Formale Richtlinien (zu bibliographischen Angaben, zur Verwendung von Fremdschriften etc.) unter: <http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)  
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

*Adresse für Zusendung von Beiträgen, Besprechungsexemplaren 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](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at) oder [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto:vinzenz.reiterer@sbg.ac.at)  
FAX: 0043-662-6389-2913  
Tel.: 0043-662-8044-2913

*Redaktionssekretärin:*

Waltraud Winkler  
E-Mail: [biblische.notizen@sbg.ac.at](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2904

*Verwaltung und Abonnentenbetreuung:*

Michaela Petra Sturm  
E-Mail: [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto:vinzenz.reiterer@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2933

*Auslagensatz (Preis) pro Nummer*

Abonnement pro Nummer: € 9,50 (zuzüglich Versandkosten)  
Einzelbezug pro Nummer: €10,50 (zuzüglich Versandkosten)

*Zahlungen / Method of payment*

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder 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!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S

Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2008

ISDCL-Publishers, 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

**138**

betreut am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
der Paris Lodron Universität Salzburg

## Herausgeber

Friedrich Vinzenz Reiterer Salzburg/A

## Mitherausgeber

Reinhard Feldmeier Göttingen/D, Karin Schöpflin Göttingen/D

## Wissenschaftliche Berater

Kåre Berge Bergen/N, Eberhard Bons Strasbourg/F, John J. Collins  
Yale/USA, Jeremy Corley Durham/GB, Renate Egger-Wenzel Salzburg/A,  
Michael Ernst Salzburg/A, Matthew J. Goff Florida State/USA, Jan Joosten  
Strasbourg/F, James Kugel Harvard/USA, Gerhard Langer Salzburg/A, Luca  
Mazzinghi Florenz, Rom/I, Stephen Ryan Washington/USA, Markus Witte  
Frankfurt/D, József Zsengellér Pépa/H  
und  
Manfred Hutter Bonn/D, Bernd U. Schipper Bremen/D

## Literaturinformation

Michael Ernst Salzburg/A

Neue Folge

n. 138 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2008

ISSN 0178-2967

[www.uni-salzburg.at/bwkg/bn/f](http://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 viermal jährlich im Umfang von ca. 112 Seiten. Beiträge bis maximal 20 Seiten 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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck.

Formale Richtlinien (zu bibliographischen Angaben, zur Verwendung von Fremdschriftarten etc.) unter: <http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)  
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

*Adresse für Zusendung von Beiträgen, Besprechungsexemplaren 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](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at) oder [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto:vinzenz.reiterer@sbg.ac.at)  
FAX: 0043-662-6389-2913  
Tel.: 0043-662-8044-2913

*Redaktionssekretärin:*  
Waltraud Winkler  
E-Mail: [biblische.notizen@sbg.ac.at](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2904

*Verwaltung und Abonnentenbetreuung:*  
Michaela Petra Sturm  
E-Mail: [vinzenz.reiterer@sbg.ac.at](mailto:vinzenz.reiterer@sbg.ac.at)  
Tel.: 0043-662-8044-2933

*Auslagenersatz (Preis) pro Nummer*

Abonnement pro Nummer: € 9,50 (zuzüglich Versandkosten)  
Einzelbezug pro Nummer: €10,50 (zuzüglich Versandkosten)

*Zahlungen / Method of payment*

(keine Schecks / no cheques)  
VISA oder MasterCard oder 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!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt  
Bankleitzahl / Number of Bank: 55000  
Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182  
IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S  
Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2008  
ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria  
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

# Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte

## Inhaltsverzeichnis

Peter Weimar	
Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte <i>Teil 1</i> .....	5
Herbert Migsch	
Zur Deutung von Jer 17,27	
Eine Korrektur nach der Septuaginta .....	39
Werner Grimm	
Er nicht! Der Gottesknecht als Verweigerer des Heiligen Kriegs	
Ein neues Verständnis von Jes 42,1-4 .....	47
David Lincicum	
Scripture and Apotropaim in the Second Temple Period .....	63
Christopher Begg	
Solomon's Post Temple-Dedication	
Initiatives according to Josephus .....	89
Renate Egger-Wenzel	
Ein neues Sira-Fragment des MS C .....	107
Literaturinformation .....	115



# Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte

## Teil 1

Peter Weimar

Dass „Gen 38 irgendwie fehl am Platze ist“<sup>1</sup> und sich so als eine Art Fremdkörper im Rahmen der Josefsgeschichte darstellt,<sup>2</sup> ist eine Einsicht, die immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen und beansprucht hat.<sup>3</sup> Und in der Tat ist die die Position des Kapitels im unmittelbaren Erzählzusammenhang schwierig, was nicht zuletzt dazu geführt hat, in Gen 38 eine redaktionell bedingte Einfügung in den Rahmen der Josefsgeschichte zu sehen.<sup>4</sup> Häufig wird so Gen 38 als „eine in sich abgeschlossene Einzelerzählung“ angesehen,<sup>5</sup> ohne aber den gleichermaßen bestehenden Verbindungslinien zum umgebenden Erzählzusammenhang Rechnung zu tragen.<sup>6</sup> Die hier angezeigte Spannung zwischen Eigenständigkeit und Eingebundensein in einen literari-

---

<sup>1</sup> Salm, Juda 19.

<sup>2</sup> Vgl. nur die Feststellung von Schmidt, Studien 127: „Die Juda-Tamar-Erzählung von Gen 38 unterbricht eindeutig die Josephsgeschichte.“ – Einen kurzen Überblick über die Literatur zur Erforschung von Gen 38 gibt Salm, Juda 20ff.

<sup>3</sup> Zum Problem der Stellung von Gen 38 im Erzählzusammenhang vgl. Wright, Positioning. – Nach Boecker, Überlegungen 51f ist „ein Zentralproblem der Auslegung von [Gen] 38 ... die Frage nach dem literarischen Kontext dieses Kapitels, vor allem im Blick auf die Josephsgeschichte“, mit dem Ergebnis: „Das in 38 berichtete Geschehen findet in der Josephsgeschichte keine Berücksichtigung oder gar Fortsetzung. Die Josephsgeschichte, die sich ansonsten als ein wohlkomponierte Novelle darstellt, kommt ohne das dramatische Geschehen, dem unsere Erzählung gewidmet ist, aus“ (vgl. auch Boecker, Josefsgeschichte 95); unter den neueren Kommentaren vgl. beispielsweise von Rad, Buch 291, Westermann, Genesis 42, Soggin, Buch 445 und Seebass, Genesis 33, um nur einige zu nennen.

<sup>4</sup> So z.B. Westermann, Genesis 42; jüngst auch Wilson, Joseph 78f: „Thus, it is seen as an insertion made by a redactor, but one which was purposefully and effectively woven into the final form of Genesis 37-50.“

<sup>5</sup> Westermann, Genesis 42. – Vgl. auch Soggin, Judah 281: „Within the Story of Joseph, the episode of Judah and Tamar is obviously an independent literary unit. It does not connect in any way with the adventures of Joseph and its relations to the remaining patriarchal stories are very tenuous.“

<sup>6</sup> Vgl. hierzu insbesondere Cassuto, Story 29-40. – In neuerer Zeit haben derartige Verbindungslinien wieder verstärkt Beachtung gefunden; vgl. u.a. Mathewson, Study 373-392, Deurloo, Eerstelingschap 62-73, Fokkelman, Genesis 152-187, Menn, Judah 75-78, Fischer, Josefsgeschichte 245f und Clifford, Genesis 519-532.

schen Zusammenhang ist zugleich Ausdruck des Doppelcharakters, der für die Erzählung von Juda und Tamar in Gen 38 als bestimmend anzusehen ist. Der Eindruck, wonach dieses Kapitel als „episodisches Einschiesel“ wirke und einem „Fremdkörper“ gleiche,<sup>7</sup> ist nicht unwesentlich von daher bestimmt, dass der Gen 39 eröffnende Satz mit Bedacht auf den Schlusssatz von Gen 37 zurückgreift und so den Anschein eines unmittelbaren Zusammenhangs beider Kapitel erweckt und wohl auch erwecken will.<sup>8</sup> So unbestreitbar die zwischen Gen 37,36 und 39,1 bestehenden Gemeinsamkeiten auch sind, so wenig einhellig ist eine Bewertung des Befundes. Zu einer Lösung der hier angezeigten Streitfrage werden im Folgenden gleichermaßen synchrone wie diachrone Aspekte Berücksichtigung finden müssen.

### 1. Die Problematik eines Zusammenhangs von Gen 37 und 39

Durch die umschließenden Aussagen Gen 37,36 und 39,1 erfährt die Erzählung von Juda und Tamar eine entschiedene Herausstellung. Zugleich darf die so gegebene Rahmung als Indiz dafür gewertet werden, dass Gen 38 in seiner vorliegenden Gestalt zumindest als Teil eines gegebenen literarischen Zusammenhangs anzusehen ist,<sup>9</sup> was für ein Verständnis der Juda-Tamar-Erzählung insofern nicht unbedeutend ist, als ihre Einblendung an der vorliegenden Stelle durchaus gezielt vorgenommen worden ist und keineswegs als Verlegenheitslösung angesehen werden kann.<sup>10</sup> Mangelhafte Einbindung wird man

<sup>7</sup> Salm, Juda 25.

<sup>8</sup> Vgl. Westermann, Genesis 37.56f. – Zur Gen 37 und 39 verbindenden und zusammenknüpfenden Funktion beider Verse vgl. auch Wilson, Joseph 97.

<sup>9</sup> Wie auch immer die auffällige Entsprechung von Gen 37,36 und 39,1 im einzelnen zu deuten ist, so kann zumindest als gewiss angesehen werden, dass sie nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sein können, sondern die „Zwischenschaltung“ von Gen 38 geradezu voraussetzen (in entsprechendem Sinne äußern sich beispielsweise Holzinger, Genesis 238 [„Da die Dublette 37<sub>36</sub> und 39<sub>1</sub> nur erträglich sind, wenn Cap.38 dazwischen steht, ...“], Jacob, Buch 725 [„Vers 1 knüpft nach der Unterbrechung c.38 an 37<sub>36</sub> an“] und Westermann, Genesis 56 [„Beide Sätze dienen der Einfügung von Kap. 38“]).

<sup>10</sup> Vgl. nur die Feststellung bei Seebass, Genesis 33: „Ein weitgehender Konsens besagt, daß Kap. 38 keine rechte Beziehung zur umgebenden IJG [Israel-Josef-Geschichte] aufweist und damit in ihr isoliert bleibt“ oder auch Coats, Genesis 273: „The Judah-Tamar narrative breaks into a firm unity in the Joseph story (cf. Gen 37:36 and 39:1) and thus delays the pace of action in the Joseph story plot.“ Angesichts der auffälligen Stellung von Gen 38, die um so mehr Aufmerksamkeit beansprucht, als die hierdurch bedingte Unterbrechung der Josefsgeschichte unmittelbar nach deren Eröffnung Platz hat, zeigt sich die Mehrheit der Ausleger eher ratlos; vgl. die Feststellung von Mathewson, Study 373: „... , Genesis 38 has



Gen 38 schon aufgrund solcher Hinweise so schwerlich vorwerfen können. Meist wird eine solche mit Hilfe des Modells der „Wiederaufnahme“ von Gen 37,36 durch Gen 39,1 erklärt,<sup>11</sup> wenn es auf der anderen Seite auch nicht an Stimmen fehlt, die zur Kennzeichnung des Zusammenhangs beider Verse von einer „Vorwegnahme“ von Gen 39,1 durch Gen 37,36 sprechen.<sup>12</sup> Angesichts der nach wie vor kontroversen Diskussionslage stellt sich näherhin die Frage nach der literarischen Beziehung der beiden Rahmenaussagen zueinander wie nach ihrem literargeschichtlichen Verhältnis. Dass sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, dokumentiert allein schon ein synoptischer Vergleich:

*Gen 37,36*

[1] Die Medaniter aber hatten ihn verkauft nach *Ägypten*

[2] für *Potifar, den Höfling des Pharaos, den Obersten der Leibwache*

*Gen 39,1*

[1] Josef aber war hinabgebracht worden nach *Ägypten*

[2] und es kaufte ihn *Potifar, der Höfling des Pharaos, der Oberste der Leibwache*, ein ägyptischer Mann,

[3] aus der Hand der Ismaeliten, die ihn hinabgebracht hatten dorthin

Anhand einer Gegenüberstellung der Gen 38 umgebenden Aussagen werden mehrere Besonderheiten erkennbar, die zugleich ein Urteil über deren Funktion erlauben: 1. Wörtlich gleichlautend ist nur die appositionelle Reihung „Potifar, der Höfling des Pharaos, der Oberste der Leibwache“, womit ein unmittelbarer Kontakt zwischen beiden Aussagen angezeigt ist. Welcher Art dieser Kontakt ist, bleibt dabei – zunächst zumindest – durchaus offen. Inwiefern eine solche Verbindung beider Aussagen – bedingt durch die Einschaltung von Gen 38 – erst redaktionell hergestellt ist, lässt sich keineswegs zwingend

---

generated more frustration than enthusiasm among its interpreters. This frustration has ensued from the story's position amidst the Joseph narrative.“ Im Hinblick auf die Einbindung des Kapitels in den Erzählzusammenhang wäre näherhin die ihm darin zukommende literarische Funktion zu bedenken; hierzu vgl. etwa Wilson, Joseph 86: „The narrative effect of this chapter being placed between chapters 37 and 39, is to create a delay in the reader finding out about Joseph's fate in Egypt ... This delay and passing of time thus serves a clear narrative purpose, and chapter 38 is thus best seen as an intentional than accidental interlude.“

<sup>11</sup> Zum Prinzip der Wiederaufnahme nach wie vor grundlegend Kuhl, Wiederaufnahme 1-11; zur Wiederaufnahme von Gen 37,36 in 39,1 vgl. Schweizer, Josefsgeschichte I, 150: „Einmal ist zwischen Kap.37 und 39 das thematisch anders geartete Kap.38 geschoben, welches einen Anknüpfungspunkt am Anfang von Kap. 39, eine Wiederaufnahme des Fadens vom Ende des Kap. 37 notwendig macht. 39,1 knüpft dort an, wo Kap. 37 aufgehört hat und wiederholt noch einmal den letzten Tatbestand.“

<sup>12</sup> So etwa Blum, Komposition 244.

behaupten,<sup>13</sup> zumal wenn bedacht wird, dass in Gen 37,36 mit Hilfe der appositionellen Reihe der Zweck des Verkaufs Josefs nach Ägypten angegeben ist, während sie in Gen 39,1 als Subjektangabe dient. – 2. Wie allein schon die unterschiedliche Funktion der wörtlich übereinstimmenden appositionellen Reihung in Gen 37,36 und 39,1 zu erkennen gibt, hat jede der beiden Aussagen ein individuell geprägtes Eigengewicht, was nicht zuletzt auch für eine literargeschichtliche Bewertung Beachtung verdient. So erscheint Gen 39,1 – aufgrund der Rahmung durch die gezielt aufeinander abgestimmten Aussagen V.1a und den abschließenden Relativsatz V.1by aus dem literarischen Zusammenhang herausgehoben<sup>14</sup> – betont als eine Aussage über Josef und seine Lage, die in den Rahmenelementen auf die eingetretene Ortsveränderung (*jrd* + Ortsangabe [Ägypten]) abhebt, im zentralen Aussageelement dagegen die soziale Stellung des Josef (Sklave) beschreibt. Hierauf liegt – aufgrund der herausgehobenen Position im literarischen Gefüge des Verses – der eigentliche thematische Akzent, wohingegen mittels der plusquamperfektisch zu deutenden Rahmenaussagen nachholend Josefs Ankunft in Ägypten festgehalten ist.<sup>15</sup> In Anbetracht des gegenüber dem Erzählfortgang abgegrenzten Charakters hat V.1 eine nicht ausschließlich auf Gen 39 bezogene Funktion, sondern darf darüber hinaus als eine auf einen größeren Erzählzusammenhang hin kalkulierte Aussage verstanden werden. – 3. Dient Gen 39,1 unverkennbar der Eröffnung eines neuen kompositorischen Zusammenhangs, so stellt sich die Problemlage im Blick auf Gen 37,36 deutlich anders dar. Wie Gen 39,1 durch Inversion ausgezeichnet, erscheint die aus dem Erzählduktus herausgehobene Schlusssatzung in Gen 37,36 innerhalb des kompositorischen Gefüges von Gen 37 als ein gegenüber Gen 37,35 abzugrenzendes, eigenständiges kompositorisches Element,<sup>16</sup> das zum einen in einem spannungsvollen Zusammenhang zu Gen 37,1 steht, zum anderen aber das in Gen 37 erzählte Geschehen nach vorne hin öff-

<sup>13</sup> Auch wenn Gen 37,36 und 39,1 meist auf verschiedene Hände zurückgeführt werden, wobei man für Gen 37,36 an E, für Gen 39,1 dagegen an J denkt (so schon Wellhausen, *Composition* 52f; aus der neueren Diskussion vgl. etwa Schmidt, *Studien* 219f), so bleibt bei näherer Berücksichtigung der Funktion beider Verse durchaus die Möglichkeit einer Herleitung auf ein und dieselbe Hand (Kebekus, *Joseferzählung* 27f).

<sup>14</sup> Ähnlich auch Wilson, *Joseph* 97.

<sup>15</sup> Mit Hilfe der als Plusquamperfekt zu deutenden invertierten Verbform in Gen 39,1a (Jacob, Buch 725) wird im Sinne der Nachholung nicht bloß ein zuvor schon erzähltes Ereignis als Hintergrundinformation für das nachfolgend Erzählte nachgetragen, sondern zugleich – in Verbindung mit der Gen 38 abschließenden Aussage Gen 38,30 – ein markanter Textschnitt angezeigt.

<sup>16</sup> Hierzu Weimar, *Josefs Geschichte* 196f Anm. 65.

nen will.<sup>17</sup> Als Kontrastaussage zur Trauer Jakobs um seinen Sohn wird durch die nachholend eingeführte Feststellung eines Verkaufs des Josef nach Ägypten zugleich gezielt ein Spannungsbogen hergestellt zu der die Eröffnung einer neuen Erzählbewegung anzeigenden Aussage von Gen 39,1.<sup>18</sup> Damit ist aber indirekt auch ein Indiz dafür gegeben, dass Gen 37,36 gezielt auf Gen 39,1 hin angelegt ist. Ein derartiges literarisches Verfahren, kompositorisch signifikante Bezüge sichtbar werden zu lassen, erweist sich jedoch nur unter der Voraussetzung als sinnvoll, ja notwendig, wenn beide Aussagen nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sind, sondern für Gen 37,36 das Kapitel Gen 38 als Teil eines literarischen Zusammenhangs schon vorausgesetzt ist.<sup>19</sup> – 4. Darf so zu-

<sup>17</sup> Zu den Gen 37 zugrunde liegenden kompositorischen Gesetzmäßigkeiten, insbesondere auch zur Korrespondenz der außerhalb des Erzählgeschehens stehenden Rahmenaussagen Gen 37,1 und 36 vgl. näherhin Weimar, Josefsgeschichte 196-206. Anhand der Rahmenaussagen von Gen 37 wird nicht nur der Wechsel von Jakob zu Josef, sondern auch der Wechsel des Lebensraumes (Land Kanaan / Ägypten) eindrucksvoll markiert. Erzählerisch weckt Gen 37,36 die Erwartung, was mit Josef in Ägypten geschehen wird. Mit Abschluss von Gen 37 verschwindet zugleich Jakob aus dem Raum des Erzählgeschehens, wobei durch den Ausspruch Jakobs Gen 37,35aß auf mehreren Ebenen ein beziehungsvoller Bezug zum abschließenden Kompositionsteil des Genesisbuches Gen 45-47 / 48-50 (hierzu Weimar, Ägypten 164-205) hergestellt wird.

<sup>18</sup> Durch die nachholende Notiz Gen 37,36, wobei mittels der Inversion nachdrücklich der Kontrast zu der damit eng verbundenen Aussage von Gen 37,35 (vgl. hierzu nur das Vorkommen des ePP 3.Pers. Sing. in Gen 37,35b / 36a) herausgestellt wird (Kebekus, Joseferzählung 22f), erfährt das erzählte Geschehen in Gen 37 eine Beruhigung, gleichzeitig wird dadurch, dass hier ausdrücklich der Verkauf Josefs nach Ägypten Erwähnung findet, neue Spannung erzeugt, die ausdrücklich danach fragen lässt, was mit dem betont als Jakobs Sohn herausgestellten Josef geschieht, eine Frage, die sich mit Gen 39,1 Schritt für Schritt zu entschlüsseln beginnt. Während in Gen 37,36 Josef, ohne hier selbst mit Namen genannt zu sein (ePP 3.Pers. Sing.), als Objekt eines Geschehens Erwähnung findet, erscheint er in Gen 39,1 ausdrücklich und mit Namen versehen als Satzsubjekt, womit zugleich unmissverständlich angedeutet ist, dass es jetzt um Josef und das, was ihm in Ägypten widerfährt, geht.

<sup>19</sup> Hätte sich Gen 39,1 einmal unmittelbar an Gen 37,36 angeschlossen, dann wäre in der Tat der Eindruck nicht zu umgehen, als handele es sich bei beiden Aussagen um „Dopplungen“ (vgl. Anm. 9), was unter der Voraussetzung eines Einschlusses von Gen 38 keineswegs als zwingend angesehen werden kann. Zumindest im Hinblick auf Gen 37,36 lässt sich ein Zusammenhang mit Gen 38 postulieren, worauf zu Recht etwa Donner, Gestalt 114f („nach der Einfügung von Gen 38 J, also nach R<sup>JE</sup>“ [115]) und Schmitt, nichtpriesterschriftliche Josephsgeschichte 23 Anm. 75 („offensichtlich erst von dem Redaktor, der Gen 38 in die Josephsgeschichte einfügte ..., zugesetzt worden“) hinweisen; mit Beschränkung auf Gen 37,36b nehmen einen solchen Zusammenhang beispielsweise Rudolph, Josefsgeschichte 154 („Glosse aus 39,1, um

mindest im Blick auf Gen 37,36 eine Einbindung von Gen 38 als gegeben angenommen werden, so ist damit noch keineswegs über das wechselseitige Verhältnis von Gen 37,36 und 39,1 zueinander entschieden, auch wenn die übergreifende kompositorische Zusammenhänge herstellende Funktion beider Aussagen dafür spricht, dass sie als Werk einer literarischen Hand anzusehen sind.<sup>20</sup> Eine Beurteilung dieser Frage ist nicht möglich ohne Beachtung des durchaus auffälligen Wechsels von „Midianiter“ und „Ismaeliter“, ein Wechsel, der neben Gen 37,36 und 39,1 gleichermaßen auch für Gen 37 selbst bedeutsam ist, womit indirekt zugleich ein Ansatzpunkt für eine Beurteilung der literarisch-geschichtlichen Problemlage für Gen 37,36 und 39,1 gegeben ist.<sup>21</sup> Sowohl das

---

über Kp.38 hinweg den Zusammenhang mit Kp.39 kenntlich zu machen“) oder Seebass, Genesis 46 („so daß 37,36b am ehesten redaktionell die Fortsetzung von Kap.39 ankündigt“) und 51 („daß 37,36b; 39,1abß für die Fortsetzung rings um Kap.38 redaktionell gebildet wurden“) an.

<sup>20</sup> Für eine solche Annahme (vgl. hierzu schon den Hinweis Anm. 13) spricht nicht zuletzt auch die Tatsache, dass die „Wiederaufnahme“ von Gen 37,36 in Gen 39,1 nach der Unterbrechung durch Gen 38 geradezu notwendig geworden ist, so daß die das Kapitel umklammernden beiden Rahmenaussagen Gen 37,36 und 39,1 mit einigem Grund als Teil eines geschlossenen literarischen Vorgangs verstanden werden können, zumal mittels der Unterbrechung des Erzählgeschehens Spannung hinsichtlich der Weiterführung geweckt, zugleich aber ein Eindruck von der inzwischen vergangenen Zeit erzeugt wird (Wilson, Joseph 86). Dass Gen 39,1 in der Tat ebenso wie Gen 37,36 zu Gen 38 in Beziehung zu setzen und damit auch literarisch zu verbinden ist, wird durch ein kleines, wenn auch nicht zu übersehendes Indiz sichergestellt, insofern durch den als auffällig, ja als „völlig sinnlos“ (Wellhausen, Composition 52) anzusehenden Ausdruck „ein ägyptischer Mann“ (vgl. neben Gen 39,1ba noch die Wiederholung des Wortes „Ägypter“ in Gen 39,2b und 5aß) ein Bezug zum Ausdruck „ein kanaanitische Mann“ (Gen 38,2a) hergestellt ist (hierzu Jacob, Buch 725f).

<sup>21</sup> Die Differenz zwischen „Ismaeliter“ und „Midianiter“, die ein altes und dementsprechend vieldiskutiertes, dabei nach wie vor kontrovers verhandeltes Problem darstellt (zur Diskussion vgl. beispielsweise Donner, Gestalt 114f, Dietrich, Josephserzählung 19-22 und Revell, Midian 70-91), hat gerade im Blick auf Gen 37,36 und 39,1 immer entsprechende Beachtung gefunden; hinsichtlich des Verhältnisses beider Aussagen konstatiert Donner, Gestalt 114: „Hält man 37,36 und 39,1 gegeneinander, dann fällt auf, daß beide Verse nahezu wortgleich, jedenfalls aber im wesentlichen gleich sind: bis auf die Differenz ‚Midianiter‘ und ‚Ismaeliter‘. So drängt sich der Verdacht auf, daß 37,36 nach 39,1 gebildet ist“ (ähnlich etwa auch Schmidt, Studien 219). Angesichts der weitgehenden Übereinstimmung von Gen 37,36 und 39,1 spitzt sich das Problem einer näheren Bestimmung des Verhältnisses beider Verse in der Tat weithin auf eine Klärung des auffälligen Wechsels von „Ismaeliter“ und „Midianiter“ zu.

Verbum „verkaufen [mkr]“ als auch die Erwähnung der Medaniter<sup>22</sup> in Gen 37,36 haben in Bezug auf die Midianiter eine rückwärtige Anbindung in Gen 37,28aa („midianitische Männer“) bzw. hinsichtlich des verbalen Satzelements eine solche in Gen 37,27aa und 28aß. Dass innerhalb von Gen 37,25-27 zwei gegeneinander abzuhebende Aussageebenen miteinander verwoben sind, ist eine weithin akzeptierte Annahme,<sup>23</sup> wohingegen hinsichtlich einer Beurteilung des hier begegnenden Wechsels von „Midianiter“ und „Ismaeliter“ die Diskussionslage nach wie vor kontrovers ist.<sup>24</sup> Mit guten Gründen darf eine literargeschichtliche Differenzierung von Gen 37,25-28 dahingehend vorgenommen werden, dass für Gen 37,25-27 und 28aß einerseits sowie Gen 37,28aa\*b andererseits mit zwei gegeneinander abzuhebenden Schichten zu rechnen ist,<sup>25</sup> wobei nicht zuletzt der problemlos erscheinende rückwärtige Anschluss von Gen 37,28aa\* an 24 (vgl. die stilistische wie thematische Korrespondenz beider Aussagen [Werfen in die Grube / Heraufziehen aus der Grube]) dafür spricht, dass hierin der ursprüngliche Erzählzusammenhang zu sehen ist, der redaktio-

<sup>22</sup> Gegenüber der beliebten und weit verbreiteten Korrektur der „Medaniter“ in „Midianiter“ (BHS) hat meines Erachtens zu Recht Schmitt, nichtpristerschriftliche Josephsgeschichte 23 Anm. 75 geltend gemacht, dass der Name „Medaniter“ „als lectio difficilior nicht ohne weiteres in ‚Midianiter‘ geändert werden“ darf; der diesbezügliche Einspruch von Schmidt, Studien 219 Anm. 271 („... nicht die lectio difficilior, sondern sinnlos, da die Medaniter in Gen 37 sonst nicht erwähnt werden“) greift insofern zu kurz, als sich auf diese Weise keineswegs die in der Tat auffällige Lesart von MT erklären lässt (so auch Kebekus, Joseferzählung 29 Anm. 100); für eine Beibehaltung des masoretischen „die Medanim“ plädiert auch Jacob, Buch 709, womit zugleich die in der Forschung beliebte Verbindung mit der (elohistischen) Ruben-Midian-Schicht fraglich wird; angesichts der literarischen Funktion von Gen 37,36 empfiehlt sich vielmehr eine Herleitung von jener späten, nach Kebekus, Joseferzählung 29 mit der Judaschicht zu identifizierenden späten Redaktionsschicht, der die Einfügung von Gen 38 in den vorliegenden literarischen Zusammenhang zu verdanken ist (Schmitt, nichtpristerschriftliche Josephsgeschichte 23 Anm. 75).

<sup>23</sup> Zur Diskussionslage vgl. Weimar, Erwägungen Anm. 25.

<sup>24</sup> So kann Wilson, Joseph 74 die Diskussionslage folgendermaßen charakterisieren: „The mention of both the Ishmalites and the Midianites in verses 25-36 has commonly been regarded as strong evidence of the interweaving of underlying sources, although others argue that the verses can be read synchronically.“ Für die erste Position kann hierbei auf Donner, Gestalt 114f („37,28a und 28b widersprechen sich eindeutig ... Nur eins von beiden ist vernünftigerweise möglich ...“), für die andere dagegen auf Revell, Midian 74 mit Anm. 14 („and ‚Midianites‘, ‚Medanites‘ and ‚Ishmaelites‘ must be different names for the same group“) verwiesen werden.

<sup>25</sup> Gleich wie im Einzelnen das entstehungsgeschichtliche Verhältnis der einzelnen Aussagen bestimmt wird, herrscht hinsichtlich der Annahme, dass die hier gegeneinander abgegrenzten Aussagen verschiedene Traditionsschichten repräsentieren, weitgehend Konsens.

nell durch Gen 37,25-27 und 28a $\beta$  aufgebrochen worden ist.<sup>26</sup> – 5. Besteht die hier ausgesprochene Vermutung zu Recht, dann ist damit ein nicht ungewichtiger Hinweis für eine nähere Bewertung der literargeschichtlichen Befundlage zu Gen 37,36 und 39,1 gegeben. Als unproblematisch stellt sich zunächst ein Zusammenhang von Gen 39,1 und Gen 37,25 dar, wofür neben der Erwähnung der Ismaeliter die damit in Verbindung stehende Wortverbindung „hinabbringen [*jrd H*-Stamm] nach Ägypten“ in Anspruch zu nehmen ist. Darf angesichts dessen literargeschichtlich eine Herkunft von der gleichen Hand für Gen 37,25 und 39,1 vorausgesetzt werden, stellt sich das Problem einer literargeschichtlichen Einordnung von Gen 37,36 im Ganzen durchaus differenzierter dar. Während für den Gebrauch des Verbums „verkaufen [*mkr*]“ in Gen 37,36a ein Zusammenhang mit Gen 37,27a und 28a $\beta$  – nicht zuletzt auch in Anbetracht der gleichen syntaktischen Verbindung – nahe liegend ist, erfordert der rückwärtige Bezug der in Gen 37,36a genannten Medaniter auf die in Gen 37,28a $\alpha$  erwähnten „midianitischen Männer“ eine differenziertere Beurteilung. Diese können nämlich literargeschichtlich keineswegs der durch Gen 37,25-27 und 28a $\beta$  repräsentierten, die Ismaeliten ins Spiel bringenden Bearbeitungsschicht zugerechnet werden, sondern sind vielmehr als Element der älteren Textschicht in Gen 37,24 und 28\*, worauf auch die möglicherweise redaktionell beigefügte appositionelle Näherbestimmung durch das Wort „Kaufleute“ hindeutet,<sup>27</sup> anzusehen.<sup>28</sup> Was in Gen 37,28 angesichts des hierfür zu reklamierenden Entstehungsprozesses als ein zweigestufter Vorgang (1. Verkauf des Josef durch die Midianiter an die Ismaeliter – 2. Hinbringen des Josef durch die Ismaeliter nach Ägypten) dargestellt ist, das findet in Gen 37,36a eine beide Aspekte verbindende Zusammenfassung, was zusätzlich die Annahme erhärtet, dass Gen 37,36 als Element der für Gen 37,25-27 und 28a $\beta$  vorzusetzenden Bearbei-

<sup>26</sup> So nachdrücklich Kebekus, Joseferzählung 8ff, ebenso Weimar, Erwägungen.

<sup>27</sup> Vgl. auch die Paraphrase von Gen 37,28a bei Jacob, Buch 706f: „Es waren midjanitische Männer“, also andere Leute als die Ismaeliter, ‚Kaufleute‘, im Lande umherziehende Aufkäufer, nicht wie jene, Waren nach dem Auslande verbringende Spediteure und Exporteure ...“. – Die nachgeschobene appositionelle Näherbestimmung „Händler“ in Gen 37,28a erscheint zumindest als auffällig; ob darin auch eine redaktionell bestimmte Beifügung liegt, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, wenn auch literarisch einiges dafür spricht, dass mit Hilfe der appositionellen Näherbestimmung ein Bezug zu dem als redaktionelle Einfügung zu verstehenden Satz-element Gen 37,28a $\beta$  hergestellt werden soll; unter einer solchen Voraussetzung ist der Terminus „Händler“ am ehesten als redaktionelles Element anzusehen, zumal wenn bedacht wird, dass das seltene Wort innerhalb des Pentateuch nur noch in Gen 23,16, einem vermutlich erst nachpriesterschriftlichen Text, begegnet.

<sup>28</sup> Hierzu näherhin Weimar, Erwägungen.

tungsschicht zuzurechnen ist.<sup>29</sup> – 6. Angesichts dieser Befundlage ist für Gen 37,36 die gleiche literarische Hand wie für Gen 39,1 zu reklamieren.<sup>30</sup> Der für beide Aussagen zu konstatierende Wechsel von „Medaniter [Midianiter]“ und „Ismaeliter“ kann bei Berücksichtigung der literarischen Gegebenheiten keineswegs mit verschiedenen Verfassern in Verbindung gebracht werden,<sup>31</sup> sondern lässt sich als eine literarisch bewusste Widerspiegelung jenes in Gen 37,28 geschilderten Vorgang verstehen, was sich um so mehr nahe legt, als mit ihrer Erwähnung jeweils unterschiedliche Aspekte (Medaniter → „verkaufen“ [Gen 37,36a / 28aa] bzw. Ismaeliter → „hinabbringen [jrd]“ [Gen 39,1 / „hinbringen“ Gen 37,28aß]) verknüpft sind.

Das hier erzielte Ergebnis stellt sich im Blick auf eine Integration von Gen 38 in den gegebenen literarischen Zusammenhang in mehr als einer Beziehung als bedeutsam dar. Werden die literarischen Verknüpfungen berücksichtigt, in denen die Gen 38 rahmend umschließenden Aussagen mit Gen 37,25-27 und 28aß stehen, dann lässt sich für sie ein Zusammenhang mit der dort greifbaren und für die Endgestalt von Gen 37 bestimmenden Juda-Redaktion konstatieren.<sup>32</sup> Die Juda-Tamar-Erzählung von Gen 38 erweist sich von daher als eine an der vorliegenden Stelle durch die in Gen 37 greifbare Juda-Redaktion ganz gezielt eingeführte Geschichte, die, nachdem Juda in Gen 37,26-27 mit einer an

<sup>29</sup> Als abschließende Rahmenaussage von Gen 37 (hierzu Weimar, Josefsgeschichte 181f.206 mit Anm. 88) steht Gen 37,36 außerhalb des eigentlichen Erzählzusammenhangs, hat damit eher den Gesamtvorgang, nicht dessen Einzelaspekte im Blick, womit sich nahe legt, den Schlussvers von Gen 37 nicht mit der älteren Ruben-Midian-Schicht, sondern mit der diese kommentierenden Juda-Ismaeliten-Schicht in Zusammenhang zu bringen. Als indirektes, in diese Richtungweisendes Indiz kann möglicherweise auch die immer als auffällig angesehene Nennung der „Medanim“ in Gen 37,36aa (hierzu Anm. 22) angesehen werden, wenn es sich hierbei um eine künstliche Bildung handelt, die nicht zuletzt zu dem Zweck „erdacht“ ist, um die Distanz zu den in Gen 37,28aa genannten „midianitischen Männer“ sichtbar werden zu lassen.

<sup>30</sup> Vgl. nur die Feststellung bei Schmidt, Studien 219: „Gelegentlich wird angenommen, dass 37,36 aus 39,1 von jenem Mann gebildet wurde, der Gen 38 eingefügt hat.“ – Für die Annahme gleicher literarischer Herkunft von Gen 37,36 und 39,1 ist auf Kebekus, Joseferzählung 22f.44 zu verweisen.

<sup>31</sup> In einem solchen Sinne votieren die meisten Autoren; werden demgegenüber Gen 37,36 und 39,1 als korrespondierend einander gegenüberstehende Aussagen, die von der gleichen Hand gebildet sind, betrachtet, dann wird die dabei zutage tretende Spannung als bewusst eingesetztes literarisches Phänomen zu deuten sein, anhand dessen nochmals die Komplexität des hier angespielten Vorgangs in Erinnerung gebracht wird.

<sup>32</sup> Entsprechende Hinweise finden sich bei Kebekus, Joseferzählung 26-30; demnächst außerdem Weimar, Rede.

seine Brüder gerichteten Rede in das erzählte Geschehen eingeführt worden ist, mit einem Male den Blick des Erzählers ganz auf ihn konzentriert.<sup>33</sup> Was auf den ersten Blick wie eine mehr zufällig zustande gekommene Abirrigung aussieht, die dementsprechend wenig Beachtung verdient,<sup>34</sup> zeigt sich vor diesem Hintergrund als eine sorgfältig geplante und mit Bedacht inszenierte Einschaltung, die unverkennbar mit der Initiative Judas in Gen 37,26+27 zusammenhängt und bei diesem angesichts der herausfordernden Handlungsweise Tamars eine Erkenntnis hinsichtlich seines eigenen Verhaltens auslöst (Gen 38,26).<sup>35</sup> Angesichts der Zielgerichtetheit, mit der Gen 38 an der vorliegenden Stelle in den Erzählzusammenhang eingefügt ist, verwundert es auch nicht, dass durch jene Hand, der die Juda-Redaktion in Gen 37 zu verdanken ist, Gen 38 mittels der beiden das Kapitel rahmend umschließenden Aussagen Gen 37,36 und 39,1 in einem geschlossenen literarischen Akt in den bestehenden Textzusammenhang eingefügt worden ist.<sup>36</sup> Durch den dabei geschehenden Verweis einer Verlagerung des Lebensraumes Josefs von Kanaan nach Ägypten wird erzähle-

<sup>33</sup> Unverkennbar setzt sich mit Gen 38,1 die schon in Gen 37 beherrschend im Fokus stehende „Bewegung der Familien-Auflösung weiter fort“, was – abgesehen von weiteren literarischen Bezügen und Gemeinsamkeiten – für eine Zusammengehörigkeit der beiden Kapitel Gen 37 und 38 spricht (hierzu Fischer, *Josefsgeschichte* 244ff).

<sup>34</sup> „Die Geschichte Tamars gehörte ursprünglich nicht zur Josefsgeschichte“ (Boecker, *Josefsgeschichte* 95) – so oder ähnlich lauten häufig die Urteile über die Stellung von Gen 38 innerhalb des literarischen Zusammenhangs, womit das Kapitel zugleich als literarischer „Betriebsunfall“ erklärt wird, mit nicht zu übersehenden Folgen für eine entsprechende Beachtung des Kapitels, und sei es auch nur, dass es allenfalls anhangsweise bei einer Kommentierung Berücksichtigung findet.

<sup>35</sup> Hierauf macht insbesondere Fischer, *Josefsgeschichte* 245f aufmerksam: „Doch über die sprachlichen und thematischen Beziehungen [zwischen Gen 37 und 38] hinaus ist dieses Kapitel für die Charakterisierung Judas entscheidend. Nur Gen 38 vermag den Wandel bei diesem vierten Sohn Jakobs zwischen seinem Verhalten in 37,27f. und dem in 43-44 zu erklären“; zur Bedeutung von Gen 38 für den mit Juda vor sich gehenden Wandlungsprozess vgl. u.a. auch Lambe, *Judah's* 67, Golka, *Joseph* 22 oder Weimar, *Rede* v.a. 642f.

<sup>36</sup> Angesichts der so auf verschiedenen Ebenen gesetzten Signale ist unverkennbar damit zu rechnen, dass die Einschaltung von Gen 38 in den literarischen Zusammenhang keineswegs als zufälliges Produkt anzusehen ist, sondern als Ergebnis einer sorgsam inszenierten, was nicht zuletzt auch anhand der Gen 38 umschließenden „Rahmenverse“ Gen 37,36 und 39,1 erkennbar wird, die ihrerseits wiederum auf je eigene Weise zu den der Judaredaktion zuzurechnenden Aussagen Gen 37,25-27 und 28aß in Beziehung treten. Aufgrund der so in Erscheinung tretenden Verknüpfungen und Verbindungslinien verdankt sich die Stellung von Gen 38 zwischen Gen 37 und 39 so der die Endgestalt von Gen 37 maßgeblich bestimmenden „Judaredaktion“.



risch ein Freiraum geschaffen für die Einschaltung der Juda-Tamar-Erzählung, die so auch ein entsprechendes Gewicht bekommt. Bei allem inszenatorischen Aufwand, den der Verfasser der Juda-Bearbeitung treibt, ist auf der anderen Seite auch nicht zu verkennen, dass Gen 38 innerhalb des gegebenen Erzählrahmens eine Sonderstellung zukommt, was wiederum die Frage nach den hierfür maßgebenden Gründen auslöst.

## 2. Sonderstellung von Gen 38 im Erzählzusammenhang

Wenn auch Gen 38 durch eine gezielte Erzählstrategie in den bestehenden Erzählrahmen eingeführt worden ist, so wird nicht zuletzt durch die beiden rahmenden Aussagen Gen 37,36 und 39,1 der „Unterbrechungscharakter“ von Gen 38 sichtbar gemacht.<sup>37</sup> Indem das Kapitel im Rahmen der Josefsgeschichte auf diese Weise zugleich wie ein Fremdkörper erscheint, präsentiert es sich als eine weitgehend eigenständige kompositorische Einheit, worauf überdies die temporale Einleitungswendung **וַיְהִי בְעֵת הַהִוא** Gen 38,1a $\alpha$  hindeutet, mit deren Hilfe eine eher lockere Einbindung in den Textzusammenhang angezeigt ist.<sup>38</sup> Angeregt durch solche Beobachtungen wird hier näherhin zu prüfen sein, ob und inwieweit Gen 38 ursprünglich als eine schon für sich bestehende Erzähleinheit angesehen werden darf. Damit stellt sich zugleich nachdrücklich die Aufgabe, ob sich noch Indizien finden lassen, aufgrund deren sich Gen 38 als Umgestaltung einer vorgegebenen älteren Erzählgestalt verstehen lässt, wobei der Umgestaltungsprozess zur vorliegenden Endgestalt wohl in Verbindung zu bringen sein wird mit der Einbindung des Kapitels in den bestehenden Erzählrahmen.<sup>39</sup> Eine derartige Rückfrage ist nicht einfach dadurch überholt

<sup>37</sup> Dass Gen 38 „quite out of place in its present context“ (Wilson, Joseph 78) ist, und dass das Kapitel „sowohl vom Handlungsablauf als auch von den Vorstellungen über das Zusammenleben der Söhne Israels her aus dem Zusammenhang der Josephsgeschichte herausfällt“ (Schmitt, nichtpriesterschriftliche Josephsgeschichte 87 Anm. 390), ist eine im Blick auf Gen 38 immer wieder formulierte Erkenntnis, die in der Folge dazu geführt hat, das Kapitel literarkritisch aus dem Zusammenhang der Josefsgeschichte auszuscheiden (hierzu die Zusammenstellung entsprechender Beobachtungen bei Schweizer, Josefsgeschichte I, 325-330).

<sup>38</sup> Die Zeitangabe Gen 38,1a $\alpha$ , die in dieser Form nur noch Gen 21,22 begegnet, „deutet gegenüber dem Vorhergehenden einen Wechsel, einen Neueinsatz, eine neue Szene an“, wobei der „formelhafte Sprachgebrauch und die äußerst leere Zeitangabe ... geradezu die Anfügung eines inhaltlich neuen Textabschnitts an Voranstehendes“ ermöglichen, „signalisieren jedoch gleichzeitig noch deutlicher als *wa=yhi(y)* einen Neuanfang, einen Themenwechsel und deren nur sehr lockere Anknüpfung an das bereits Berichtete“ (Schweizer, Josefsgeschichte, 327).

<sup>39</sup> Auch wenn Gen 38 nicht zuletzt angesichts der Stellung im literarischen Zusammenhang des Genesisbuches „as an originally independent literary unit“ erscheint

und als erledigt anzusehen, dass Gen 38 gemeinhin – trotz gelegentlichen Einspruchs<sup>40</sup> – als „Einheit“<sup>41</sup> bzw. als „überlieferungsgeschichtlich einheitliche Erzählung“<sup>42</sup> angesehen wird.

Angesichts der nicht zu leugnenden Schwierigkeiten, die einer wortgenauen Rekonstruktion einer Gen 38 zugrunde liegenden älteren Erzählfassung entgegenstehen,<sup>43</sup> sollen im folgenden jene Phänomene benannt und im einzelnen besprochen werden, die als Hinweise auf entstehungsgeschichtliche Prozesse gedeutet werden können. Im Einzelnen lassen sich etwa die folgenden Auffälligkeiten anführen:

1. In einer eher lockeren Verbindung mit der vorangehenden Erzählung steht der Schlussabschnitt Gen 38,27-30, der dementsprechend wie ein „Nachtrag“ wirkt.<sup>44</sup> Der besondere Charakter dieses Abschnitts wird allein schon durch die ihn eröffnende Zeitangabe **בַּעַר לְרֵחָה** V.27a erkennbar, die durch das ePP in **לְרֵחָה** zwar einen Bezug zur expliziten Erwähnung Tamars in V.24aa herstellt, durch die floskelhafte Wendung **בַּעַר יְהוּדָה** aber zugleich in eine litera-

---

(Wilson, Joseph 78), bedeutet das noch keineswegs, dass das Kapitel geschlossen in den Rahmen der Josefs Geschichte eingestellt worden ist, ohne dass eine solche redaktionell bedingte Einstellung Spuren innerhalb des so eingestellten Textes hinterlassen hätte; eine solche Annahme empfiehlt sich um so mehr, als es deutliche Anzeichen bewusster literarischer Verknüpfung mit den umgebenden Texteinheiten gibt; vgl. auch Schmitt, nichtpriesterschriftliche Josefs Geschichte 88 Anm. 390: „eine unabhängige und in sich abgeschlossene Erzählung ..., die nachträglich – allerdings recht geschickt ... – in den Zusammenhang der Josefs Geschichte eingefügt ist“; inwieweit Gen 38 „speziell für die Stelle, die es heute einnimmt, konzipiert“ (Salm, Juda 202) ist, erscheint angesichts des eigenständigen Charakters der hier überlieferten Geschichte aber ebenso als fraglich.

<sup>40</sup> Als problematisch werden häufiger die Schlussverse Gen 38,27-30 angesehen; vgl. beispielsweise Salm, Juda 193.

<sup>41</sup> So urteilt Seebass, Genesis 41: „Die Einheitlichkeit gilt unbestritten.“

<sup>42</sup> Blum, Komposition 224.

<sup>43</sup> Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Gen 38 „ein literarisch bis in alle Einzelheiten durchkomponiertes Werk“ ist (Salm, Juda 196); vgl. auch das Urteil von Weimar, Namen: „... eine im ganzen wohlgedachte und bis in Einzelheiten hinein durchkonstruierte literarische Komposition“; aufgrund dessen kann Gen 38 dennoch nicht von vornherein als einheitlich bestimmt werden, wie nicht zuletzt anhand der Disparität der verschiedenen Kompositionsteile in Gen 38 erkennbar wird (vgl. die entsprechende Bemerkung von Westermann, Genesis 43: „Die relative Eigenständigkeit von 1-11 und 27-30 zeigt sich daran, daß beide Teile einige Angaben machen, die für die Erzählung 12-26 unnötig sind, also die Funktion von Exposition und Schluß überfrachten. Genauer müßte man sie als Vorgeschichte bezeichnen“).

<sup>44</sup> Salm, Juda 103.

rische Verbindung zu V.1aα tritt.<sup>45</sup> Die auf diese Weise schon in Erscheinung tretende Sonderstellung von V.27-30 wird überdies durch eine Reihe von Besonderheiten gestützt, die darin ein sich gegenüber dem Vorangehenden abhebendes, eingeprägtes Textelement sehen lassen.<sup>46</sup> Bemerkenswert ist allein schon die namentliche Nichterwähnung von Juda und Tamar als den Hauptakteuren der vorangehenden Erzählung, was um so auffälliger erscheint, wenn in V.29b und 30b die durchaus auffällige masoretische Lesart **וַיִּקְרָא** beizubehalten ist.<sup>47</sup> Hinzuweisen ist außerdem auf den abweichenden Gebrauch der deiktischen Partikel **וְהִנֵּה** in V.27b und 29a gegenüber V.14b.23b.24a, aber auch auf die vom Vorangehenden sich abhebende dichte Folge von mit **וַיִּהְיֶה** gebildeten Zeitangaben (V.27a. 28a.29a),<sup>48</sup> worin in allen Fällen ein Indiz für die sich heraushebende stilistische Eigenart von V.27-30 gesehen werden darf.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Innerhalb des Systems der Gen 38 strukturierenden bzw. rhythmisierenden Zeitangaben (vgl. die Übersicht bei O'Callaghan, Structure 81f) hebt sich Gen 38,27a allein schon ob ihrer besonderen Gestalt heraus; durch **וַיִּהְיֶה בִּקְרָא** wird nachdrücklich ein Neueinsatz markiert, der zum einen die Distanz zum vorangehend geschilderten Geschehen anzeigt, zum anderen aber einen „überraschenden Umschwung“ kenntlich macht (Jacob, Buch 491), zugleich aber ein literarischer Bezug zu der entsprechenden Zeitangabe **וַיִּהְיֶה בִּקְרָא הַהוּא** in Gen 38,1aα hergestellt.

Salm, Juda 193.

<sup>47</sup> Zur Diskussion um die textkritische Problematik hinsichtlich des Vorkommens der maskulinen Form **וַיִּקְרָא** vgl. z.B. Emerton, Problems 339, Menn, Judah 17 Anm. 10, und Boecker, Überlegungen 50f; außerdem Weimar, Namen Anm. 33.

<sup>48</sup> Salm, Juda 193; hinsichtlich der Zeitangaben vgl. außerdem O'Callaghan, Structure 81f.

<sup>49</sup> Zur besonderen erzählerisch-stilistischen Eigenart von V.27-30 vgl. die entsprechenden Beobachtungen bei Weimar, Namen; auch kompositorisch hebt sich der abschließende Textabschnitt durch eine geschlossene Anlage heraus. Kennzeichnend hierfür ist das Stilmittel der Rahmung, insofern sich in V.27 und 30 zwei ausschließlich erzählerische Notizen gegenüber treten; Zeitangaben (V.27a und 30aα [וַיִּאָמֶר]) markieren dabei Anfang und Abschluss des Geschehensvorgangs; auch wenn Tamar bzw. Juda in beiden Versen nicht mit Namen genannt sind, wird zwischen beiden ein spannungsvoller Bezug aufgebaut. Die beiden rahmend um den Schlussabschnitt gelegten erzählerischen Notizen V.27 und 30 sind dabei fest mit der gerahmten Aussagefolge V.28+29 verbunden, insofern V.27a („Und geschah zu jener Zeit, da sie gebar“) in V.28a („Und es geschah, als gebar“) Aufnahme findet, wohingegen der nominale Relativsatz V.30aβ („an dessen Hand der karmesinrote Faden [war]“) auf den Ausdruck „und knüpfte an seine Hand einen karmesinroten Faden“ (V.28bα) Bezug nimmt; außerdem hat der Ausdruck „und er rief seinen Namen ...“ V.30b eine Entsprechung in V.29b. Die von V.27 und 30 umschlossenen beiden Verse treten sich gleichfalls korrespondierend gegenüber, wofür auf die beide Aussagen jeweils eröffnende Zeitangabe („und es geschah, als sie gebar“ / „es geschah, als er seine

Das gilt gleichermaßen für die dichte und gedrängte Erzählweise innerhalb des Schlussabschnittes, die sich markant von den anderen Erzählteilen in Gen 38 unterscheidet und auch nicht damit in Verbindung gebracht werden kann, dass die Erzählung hier ihren Höhepunkt erreicht.<sup>50</sup> Das immer wieder bemerkte Fehlen einer ätiologischen Namensklärung bei Serach im Gegenüber zu Perez eröffnet selbst keineswegs einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des abschließenden Textabschnitts,<sup>51</sup> erlaubt aber auch keine Rückschlüsse in eine mündliche Vorgeschichte.<sup>52</sup> Vielmehr wird die hier angesprochene literarische Anomalie in Zusammenhang zu bringen sein mit der vom Erzähler beabsichtigten Herausstellung des Perez als des Ahnherrn Davids.<sup>53</sup>

2. Aufgrund der Infragestellung von V.27-30 als genuinem Abschluss der Komposition von Gen 38 eröffnet sich sodann auch eine Perspektive für eine weitergehende Analyse des Kapitels. Dabei richtet sich der Blick in erster Linie auf den zweigliedrig angelegten einleitenden Kompositionsteil V.1-6; 7-11, der aus stilistischen Gründen eng mit dem Schlussabschnitt V.27-30 verbunden erscheint.<sup>54</sup> Nicht bloß im Vergleich hiermit, sondern auch im Blick auf das in

---

Hand zurückzog“) als auch auf den der Hebamme jeweils in den Mund gelegten Ausruf V.28bß.29aß verwiesen sei. Deutlich tritt damit der Schlussabschnitt V.27-30 als eine sorgfältig ausponderierte literarische Komposition in Erscheinung, deren mittlere Glieder genau den gleichen Umfang aufweisen.

<sup>50</sup> Das gilt umso mehr, als V.27-30 eher als eine Art „Abgesang“ verstanden wird; damit verbindet sich die Vorstellung, dass der Höhepunkt des Kapitels schon in V.24-26 zu suchen ist (vgl. etwa Menn, *Judah 27* oder Krüger, *Genesis 38*, 209).

<sup>51</sup> Zu Recht hält Salm, *Juda 193* fest: „Innerhalb der Verse 27-30 sind weder unvereinbare Spannungen noch störende Wiederholungen zu erkennen. Die gleich strukturierten Satzanfänge (V.27a.28a.29a) dienen der Unterstreichung des genealogischen Charakters des Textes.“ – Das Fehlen einer ätiologischen Erklärung des Namens bei Serach erscheint nur auf den ersten Blick als auffällig, findet eine plausible Erklärung aber unschwer, wenn die darin sich ausdrückende Gesamtperspektive des Kapitels Beachtung findet (vgl. Anm. 53).

<sup>52</sup> So etwa Westermann, *Genesis 50*f: „Die Ungleichheit bei den beiden Namengebungen ist so zu erklären, daß zum Abschluss der Erzählung V.12-26 nur die Geburt des *einen* Sohnes, des Perez und dessen Benennung, erzählt wurde“; zur Kritik vgl. Salm, *Juda 196*f. – Im Gesamtzusammenhang von Gen 38 erweist sich die Geburt zweier Söhne und der Benennung durch Juda allein schon aus dem Grunde als eine sinnvolle Abrundung, als durch die Geburt von Perez und Serach der Verlust der beiden Judasöhne Er und Onan aufgehoben wird, worin nicht zuletzt die symmetrische Anlage des Kapitels in Erscheinung tritt (vgl. Goldin, *Son 27-44*).

<sup>53</sup> So Jacob, *Buch 721*.

<sup>54</sup> Die hier angezeigten Verbindungslinien zwischen V.1-6.7-11 und 27-30 haben dabei immer entsprechende Beachtung gefunden; aus synchroner Leseperspektive kann darin ein Hinweis auf eine verklammernde Rahmung der in Gen 38 erzählten Ge-

V.12-26 erzählte Geschehen ist der exponierende Kompositionsteil auffällig breit dimensioniert, was angesichts eines in der Erzählung sonst greifbaren Gespürs für eine erzählerische Balance zumindest beachtenswert erscheint.<sup>55</sup> Die in V.29b und 30b begegnende auffällige maskuline Form **וַיִּקְרָא** hat eine bemerkenswerte Entsprechung in V.3b, wohingegen in V.4b und 5aß die Mutter – wie erwartet – als Namengeberin auftritt; zumindest im Blick hierauf wird an eine unmittelbare literargeschichtliche Verbindung der entsprechenden Aussagen zu denken sein.<sup>56</sup> Doch inwieweit sich von daher eine Perspektive im Blick auf eine literargeschichtliche Bewertung des ganzen, den Charakter einer Exposition tragenden Textabschnitts V.1-11 eröffnet, erfordert weitere Überlegungen. Anzusetzen ist hierfür beim Einsatz des mittleren Kompositionsteils V.12-26. Dieser wird eröffnet durch eine allgemeine Zeitangabe in V.12aa (**וַיְרֵבוּ הַיָּמִים**), mit deren Hilfe eine größere Zeitdistanz überbrückt wird. Der damit angezeigte „Zeitsprung“<sup>57</sup> berührt insofern merkwürdig, als in V.13a sogleich erneut ein gewisser erzählerischer Neuaufakt angezeigt ist, wobei mittels

---

schichte gesehen werden. Doch stellt sich die Problemlage insofern differenzierter dar, wenn der Schlussabschnitt V.27-30, wie hier vermutet, als ein sekundärer Zusatz zu verstehen ist; dann hat das, wie unschwer einzusehen ist, Konsequenzen für eine entstehungsgeschichtliche Beurteilung von V.1-6.7-11. Entsprechend attestiert Westermann, Genesis 43 den beiden rahmenden Textabschnitten eine gewisse Eigenständigkeit (vgl. Anm. 43), mit der Konsequenz, dass sie gegenüber der eigentlichen Erzählung als relativ eigenständige Größen abzugrenzen sind; im Zusammenhang mit der so konstatierten „relativen Selbständigkeit“ des genealogischen Rahmens darf auf der anderen Seite aber auch nicht übersehen werden, dass „ohne die Angaben von V.1-11 ... die Erzählung (V.12-26) jedoch nicht verständlich“ wäre (Seebass, Genesis 33; ähnlich auch Boecker, Überlegungen 55), womit sodann aber eine differenziertere Wahrnehmung von V.1-6.7-11 herausgefordert ist.

<sup>55</sup> Der damit sich aufdrängende Eindruck der Asymmetrie verdient um so mehr Beachtung und zugleich kritisches Bedenken, wenn gesehen wird, dass Gen 38 „nicht nur kunstvoll komponiert, sondern auch etwas künstlich konstruiert ist“ (Krüger, Genesis 38.209). In diesem Fall fordert die gegebene kompositorische Asymmetrie den Versuch einer Erklärung geradezu heraus, wobei mögliche Lösungsperspektiven sich keineswegs einsinnig darstellen, sondern erst in Verbindung miteinander ein schlüssiges Gesamtbild ergeben. Das gilt gerade auch hinsichtlich des Nebeneinanders synchroner und diachroner Erklärungsmodelle.

<sup>56</sup> Eine solche Annahme empfiehlt sich um so mehr, als die maskulinen Formen bei der Namengebung der Söhne eine herausragende Besonderheit darstellen; da diese „Anomalie“ schwerlich als eine Art Betriebsunfall deklariert werden kann, ist es mehr als nahe liegend, hierin ein und dieselbe literarische Hand zu sehen; wenn es sich bei V.29b und 30b als Teil von V.27-30 um redaktionelle Bildungen handelt, ist solches auch für v.3b anzunehmen.

<sup>57</sup> Salm, Juda 101.

einer an Tamar gerichteten Nachricht eine für das nachfolgend erzählte Geschehen bedeutsame Information nachgetragen wird.<sup>58</sup> Die unmittelbare Aufeinanderfolge eines erzählerischen Neuaufakts in V.12 sowie 13 erscheint allein schon vom narrativen Duktus her auffällig, kann indirekt aber auch als Indikator zugrunde liegender literargeschichtlicher Prozesse gewertet werden, zumal hinsichtlich der Abfolge beider Verse eine Verschiebung der Zeitperspektive zu konstatieren ist, insofern וַיָּבֵר in V.13a nach וַיַּעַל V.12b<sup>a</sup> als Plusquamperfekt zu verstehen ist.<sup>59</sup> Während die an Tamar adressierte Nachricht V.13 für die weitere Geschichte nicht entbehrt werden kann und somit zweifelsohne als Bestandteil der ursprünglichen Erzählung anzusehen ist, lässt sich für V.12 ein derart enger Zusammenhang nur bedingt behaupten.<sup>60</sup> Die unmittelbare Abfolge der beiden nicht nur thematisch eng verwandten Aussagen von V.12b und 13b ist bereits aus Gründen der erzählerischen Ökonomie wenig plausibel. Gegenüber V.13b macht die Erzählernotiz V.12b durch das Auseinanderziehen von Verbum und Ortsangabe einen geradezu überladenen Eindruck, was um so mehr zu beachten ist, als damit in V.12b eine leichte Veränderung der the-

<sup>58</sup> Die in V.13 begegnende Konstruktion וַיָּבֵר ... לְאִמּוֹר mit nachfolgendem Zitat in direkter Rede (zu den Belegen vgl. Weimar / Zenger, Exodus 51 Anm. 53), die im gleichen Erzählzusammenhang in V.24 eine Parallele hat und hierzu wohl gezielt einen Zusammenhang herstellen will, dient auch sonst durchaus als Eröffnungsfloskel, wodurch eine neue Erzählbewegung angestoßen und in Gang gebracht wird. Der dort begegnende unmittelbare Zusammenhang von Floskel und einer vorausgehenden Zeitangabe (vgl. auch Gen 22,20) scheint für die Abfolge von V.12 und 13 das Modell abzugeben zu haben, auch wenn nicht übersehen werden darf, dass der entsprechende Zusammenhang durch Zwischenschaltung von V.12a<sup>bb</sup> gewissermaßen eine Unterbrechung erfahren hat, wodurch das Nebeneinander beider Aussagen um so auffälliger und gravierender erscheint.

<sup>59</sup> So Jacob, Buch 714.

<sup>60</sup> Die Erzählernotiz V.12 gibt keine über V.13 hinausführenden „Hintergrundinformationen“ (vgl. demgegenüber Salm, Juda 101). Insofern kann V.12 zumindest für den Fortgang der Erzählung durchaus entbehrt werden; doch gilt das nicht minder im Blick auf das Vorgehende. Die Nachricht vom Tod der „Tochter Schuas, der Frau Judas“, die bei Auslegern zuweilen doch recht phantasievolle Erklärungen hervorlockt (vgl. beispielshalber Westermann, Genesis 47 oder Seebass, Genesis 37), stellt sich im Gesamtrahmen der Geschichte eigentlich als überflüssig dar (Gunkel, Genesis 414: „... wäre zur Sache nicht nötig“), zumal sie nach der Geburt ihrer drei Söhne (V.2-5) geradezu stillschweigend aus dem Rahmen der Geschichte verschwunden ist, ohne dass eigentlich eine Todesnotiz notwendig wäre; im übrigen wird das nicht zuletzt auch durch die Entsprechung der Aussagen von V.2 und 6 unterstrichen, womit unverkennbar ein Perspektivenwechsel von der „Tochter des kanaanäischen Mannes“ zu Tamar einhergeht.

matischen Akzentsetzung gegenüber V.13b einhergeht.<sup>61</sup> Wird für V.12 außerdem der in mehrfacher Weise angezeigte Zusammenhang zwischen V.12 und V.1+2 beachtet („und es starb die Tochter Schuas, die Frau Judas“ [V.12aβ] / „und es sah dort Juda die Tochter eines kanaanitischen Mannes, und sein Name war Schua, und er nahm sie ...“ [V.2] bzw. „und er ging hinauf ..., er und Hira, sein Genosse, der Adullamit, nach Timna“ [V.12b] / „und es ging hinab Juda ... bis zu einem Mann von Adullam, und sein Name war Hira“ [V.1aβ]), dann ist für V.1+2 und 12 eine auch literargeschichtliche Verbindung vorauszusetzen, wobei angesichts der kompositionskritischen Bedeutung der hier in Frage stehenden Aussagen an eine Herleitung von der für die Endgestalt von Gen 38 verantwortlichen Hand zu denken ist.<sup>62</sup> Gegenüber der auf einer älteren Textebene als Beginn eines neuen Abschnitts bedeutsamen Aussage V.13 ist V.12 zusammen mit V.1+2 wohl Element eines jüngeren Gliederungssystems, was schon daran erkennbar wird, dass hier recht allgemeine, keine genauere zeitliche Einordnung ermöglichende Zeitangaben gebraucht sind.<sup>63</sup> V.1aβ und 12b sind durch gegensätzlich angelegte „Reisenotizen“ („und Juda *ging hinab* [יָרַד])

<sup>61</sup> Bei der an Tamar gerichteten Nachricht (V.13b) handelt es sich um einen durch die deiktische Partikel הִנֵּה eröffneten partizipialen Nominalsatz, der die Unternehmung, zu der ihr Schwiegervater sich gerade aufgemacht hat, beschreibt, wobei der Zweck des Unternehmens durch den beigefügten Infinitivsatz angegeben ist. Gegenüber der konzisen Formulierung von V.13b macht der dazu parallele, voraufgehende Erzählerbericht V.12b einen überfüllten Eindruck, was nicht zuletzt dadurch bekräftigt wird, dass die in V.13b begegnende Wortfolge *עָלָה תְּמַנָּה* im vorgeschalteten Erzählerbericht V.12b durch Zwischenschaltung von insgesamt sieben Worten aufgesprengt ist, wodurch die beiden Worte *וַיַּעַל* und *תְּמַנָּה* auf die Funktion eines Rahmens reduziert wurden, die Aufmerksamkeit sich dagegen voll auf das so Eingeschlossene richtet. Die Unternehmung, die Juda zusammen mit Hira unternimmt, richtet sich, wie die nicht zu korrigierende Partikel *עַל* anzeigt (Salm, Juda 32), auf eine Beaufsichtigung seiner Schafscherer (Jacob, Buch 714), worin zugleich die leichte Spannung von V.12b zu 13b in Erscheinung tritt.

<sup>62</sup> Vgl. etwa Menn, Judah and Tamar 22.

<sup>63</sup> Da die Zeitangaben V.1 und 12 unverkennbar als Gliederungsmerkmale, die die Endgestalt von Gen 38 strukturieren, anzusehen sind, liegt es auch nahe, dieses jüngere Gliederungssystem mit der schlussredaktionellen Bearbeitung, der Gen 38 sein Aussehen verdankt, in Verbindung zu bringen. Indirekt ist auf diese Weise zugleich ein Hinweis dahingehend gegeben, dass Gen 38 nicht einfach als ein „Zitat“ aus der Tradition verstanden werden kann, sondern vielmehr durch eine redaktionelle Bearbeitung sorgsam zum Zweck eines Einbaus in den literarischen Zusammenhang „eingrichtet“ worden ist; angesichts dessen darf hier näherhin vorausgesetzt werden, dass die schlussredaktionelle Bearbeitung von Gen 38 in Verbindung zu bringen ist mit jener späten Redaktionsschicht in Gen 37 und 39, die auch für die Integration von Gen 38 in den umfangreicheren literarischen Zusammenhang verantwortlich zeichnet.

von seinen Brüdern“ bzw. „und er *ging hinauf* [עלה] zu seinen Schafscherem“) miteinander verbunden, zu denen überdies die textkritisch nicht unbestrittene, aber nicht zu beanstandende Aussage von V.5b<sup>64</sup> in Beziehung zu setzen ist (Adullam-Kesib-Timna),<sup>65</sup> was zugleich dagegen spricht, hierin den Abschluss einer ehemals selbständigen Genealogie, die V.3-5 umfasst hat, sehen zu wollen.<sup>66</sup> Angesichts der nicht zu verkennenden Verbindungslinien zwischen V.1-5 auf der einen und V.27-30 auf der anderen Seite<sup>67</sup> ist für beide Abschnitte eine literargeschichtlich gemeinsame Herkunft vorzusetzen.

3. Empfiehlt sich so für V.1-5 eine redaktionelle Herkunft, stellt sich näherhin die Frage nach dem Beginn der ursprünglichen Erzählfassung. Liegt ein solcher nicht zuletzt in Anbetracht der vom Vorangehenden deutlich abweichenden Erzählweise möglicherweise erst in V.13, wo mittels der an Tamar gerichteten Nachricht die Vorgeschichte des nachfolgend erzählten Geschehens, soweit diese für den Fortgang der Geschichte bedeutsam ist, nachholend mitgeteilt ist?<sup>68</sup> Weiterhin bleibt aber dennoch die Frage, ob und inwieweit das

<sup>64</sup> Zur näheren Diskussion vgl. Weimar, Namen Anm. 24.

<sup>65</sup> Durch die hier genannten Orte wird das erzählte Geschehen unverkennbar im kanaanitischen Gebiet der Schefela situiert (zur Diskussion vgl. Salm, Juda 103-107; vgl. auch die Karte bei Ohler, Tamar 52).

<sup>66</sup> Dass V.3-5 durch den hierfür bestimmenden Dreiklang Schwangerschaft-Geburt-Namengebung innerhalb des kompositorischen Zusammenhangs von V.1-6 eine gewisse Sonderstellung zukommt, lässt sich nur schwerlich bestreiten, wenn auch die Verknüpfung mit dem literarischen Zusammenhang dagegen spricht, die oben genannten Verse als ursprünglich eigenständiges, aus anderem Kontext aufgenommenes Textelement verstehen zu wollen. Dies ist ausdrücklich gegenüber Westermann, Genesis 45 festzuhalten, der gerade mit Verweis auf die Angabe des Geburtsortes in V.5b hervorhebt, dass es sich bei V.3-5 „um eine ehemals selbständige Genealogie handelt“, ohne dabei zu bedenken, dass die Ortsangabe in V.5b in Verbindung mit den entsprechenden, sich als eine geschlossene Folge darstellenden Aussagen von V.1a und 12 (vgl. Anm. 65) zu bringen ist. Die auffällige Konstruktion der Erzählnotiz V.5b mit eröffnendem וְהָיָה steht deutlich in Verbindung mit der literarischen Konstruktion von V.1-6, wobei durch V.5b ein Einschnitt im erzählerischen Gefüge angezeigt sein soll, und zwar nicht zuletzt zu dem Zweck, die Aussage von V.6 in ihrer Bedeutung in besonderer Weise hervortreten zu lassen.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu nur Lambe, Genesis 104f.

<sup>68</sup> Die hier geäußerte Überlegung nimmt die weithin konstatierte Differenz zwischen „einem gut erzählten, gut motivierten und gegliederten Mittelteil (V.12-26)“, dem eine „relativ lange, gering motivierte“, mit vielen Fakten gespickte Einführung (V.1-11) gegenübertritt (Seebass, Genesis 33), zum Ausgangspunkt, jedoch aufgrund der vorangehenden Beobachtungen in der Weise modifiziert, dass als Eröffnung des Mittelteils eben nicht die insbesondere auf V.1 zurückgreifende Aussage V.12 anzusehen ist, dafür vielmehr nur V.13 in Frage kommt.



hier Mitgeteilte, das ein vor dem Erzähleinsatz liegendes Geschehen gleichsam als Hintergrundinformation hereinholt, als hinreichende Erzähleröffnung ausreicht. In diesem Zusammenhang verdient der Abschnitt V.6-11 erhöhte Aufmerksamkeit, zumal dieser sich unverkennbar vom genealogisch bestimmten Eingangsabschnitt V.1-5 abhebt, von der erzählerischen Eigenart her in mancher Weise zu dem ab V.13 Erzählten in Beziehung gesetzt werden kann.<sup>69</sup> Insofern wird zu prüfen sein, inwiefern V.6-11 ein geeigneter Erzählaufakt für die nachfolgend erzählte Geschichte gewesen sein kann.<sup>70</sup> Ein eher indirekter

<sup>69</sup> Der genealogische Stil gilt in erster Linie für den hier als redaktionelle Bildung angesehenen einleitenden Textabschnitt V.1-5, nicht so sehr dagegen für die davon abzusetzende Erzählfolge V.6-11, die sich allein schon dadurch enger mit dem nachfolgenden Erzählteil verbindet, als zumindest die Angaben zu Tamars Geburten als Hintergrund für ein Verständnis der Geschichte nicht entbehrt werden können und insofern auf den Fortgang ab V.13 hin komponiert sind (vgl. auch Seebass, Genesis 33). Legt sich damit für V.6-11 und 13-26 durchaus die Annahme eines engeren Zusammenhangs nahe, so gilt solches erst recht bei Beachtung des V.6-11 eigenen Erzählstils wie der für den ein Verständnis der Geschichte geradezu unabdingbaren Anweisungen Judas an seinen Sohn und seine Schwiegertochter, die „stress his responsibility for the family’s welfare and continuity“ (Menn, Judah 19).

<sup>70</sup> Eine derartige Rückfrage erweist sich umso zwingender, als V.6 einen relativ unvermittelten Erzählaufakt darstellt. Die Figur des Juda wird nicht eigens eingeführt; Er wird betont als „sein Erstgeborener“ vorgestellt, ohne dass etwas über weitere Söhne verlautet. Einzig Tamar, die für Judas Erstgeborenen Er erwählte Frau, wird stilgerecht eingeführt, wobei sie schon in dieser Einführung als Gegenspielerin Judas erscheint. Damit ist der Blick des Lesers von Anfang gelenkt; die nachfolgend erzählte Konfliktsituation ist so schon von Beginn an vorbestimmt. Dass V.6-11 nicht einfach als Weiterführung von V.1-5 gelesen werden kann, legt sich mehr indirekt aufgrund einer vergleichenden Gegenüberstellung von V.1+2 und 6, die durch auffällige Gemeinsamkeiten verbunden sind, nahe, anhand deren aber zugleich die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede um so gravierender in Erscheinung treten. So wird in V.6 Tamars Abkunft „nicht angegeben, nur ihr Name, was um so sicherer absichtlich ist, als bei dem Weibe Judas das Gegenteil der Fall ist“ (Jacob, Buch 723 [vgl. auch 712]). Diese Differenz hat in der Diskussion immer wieder Beachtung gefunden. Aus synchroner Leseperspektive allein ergibt sich keine allseits befriedigende Erklärung, womit sich um so mehr eine diachrone Betrachtungsweise empfiehlt. Nicht allein aus allgemeineren literargeschichtlichen Erwägungen heraus, die in V.1-5 ein redaktionelles Textelement sehen lassen, sondern auch bei einem unmittelbaren Vergleich von V.1+2 und 6 erweist sich V.1+2 geradezu als imitierende und zugleich künstlich anmutende Nachbildung von V.6, so dass sich von daher ein nicht zu unterschätzendes Argument ergibt, in der präzise gefassten Erzählernotiz V.6 ein Textelement zu sehen, das der gegenwärtigen Fassung der Geschichte voraufliegt. Dass hierbei über Tamars Abkunft nichts verlautet, erregt nur im Vergleich mit V.1+2 Erstaunen, nicht aber, wenn V.6 als Beginn einer eigenständigen Tradition zu verstehen ist. In diesem Fall ist Tamar wohl auch nicht als eine Frau kanaanitische

Hinweis ergibt sich meines Erachtens bei näherer Beachtung des Nebeneinanders der beiden Reden Judas in V.11a. Auch wenn die begründend beigefügte zweite Rede V.11aβγ von Juda als zu sich gesprochen vorgestellt ist und dementsprechend gegenüber der ersten Rede abgehoben ist, bleibt aber dennoch die dahingehende inhaltliche Spannung zu betonen, wonach entgegen der Feststellung im Erzählerbericht, der den Tod der älteren beiden Söhne als Strafe Jahwes für deren Bosheit deutet (V.7 und 10), in Judas Rede indirekt zumindest mit Tamar in Verbindung gebracht wird.<sup>71</sup> Durch die Beifügung von V.11aβγ, sofern diese, wie hier vermutet, redaktionell bedingt ist, wird möglicherweise die bis dahin nicht näherhin gekennzeichnete Tamar indirekt wegen der von ihr ausgehenden todbringenden Wirkung bzw. der in ihr liegenden unheilvollen Macht zu einer Kanaaniterin gemacht.<sup>72</sup> Jedenfalls gewinnt die Darstellung bei Ausscheidung von V.11aβγ ein höheres Maß an Geschlossenheit, insofern der durch V.7 und 10 gerahmte, auf Onan bezogene mittlere Abschnitt V.7-10 flankiert ist von den Juda und Tamar ins Spiel bringenden Rahmenaussagen V.6 und 11aαβ, die beide überdies dezidiert gegenläufig angelegt sind. Auch wenn

---

Herkunft zu bestimmen, vielmehr wird es sich bei ihr vermutlich um eine jüdische Frau handeln.

<sup>71</sup> Inwieweit im Gegensatz zum Erzählerbericht Tamar von Juda eine Mitschuld am Tod seiner beiden Söhne zugeschrieben wird, ist in der Diskussion umstritten. Eine solche Annahme wird von Jacob, Buch 714 vehement bestritten, von anderen (wie etwa Gunkel, Genesis 413 bzw. Soggin, Buch 448) als Möglichkeit durchaus erwogen, auch wenn darüber direkt nichts verlautet (Seebass, Genesis 36). Aber auch unabhängig von der hier notierten inhaltlichen Spannung bleibt die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Judareden auffällig, selbst wenn die zweite im Gegensatz zur ersten, die an Tamar adressiert ist, eine Selbstrede ist; dieser Eindruck wird zusätzlich noch dadurch verstärkt, dass sich der Ausführungsbericht V.11b über 11aβγ hinweg unmittelbar an 11aα anschließt, was durchaus die Annahme stützt, dass die begründend beigefügte zweite Judarede V.11aβγ erst redaktionell eingetragen worden ist.

<sup>72</sup> Im Sinne Judas soll durch die Beifügung der zweiten Rede V.11aβγ Tamar möglicherweise als „fremde Frau“ gekennzeichnet werden, die sie von daher und unter dem hier genannten Aspekt als eine „Schwester“ der „Frau Potifars“ in Gen 39 erscheinen lassen will, womit dann zugleich ein thematischer Zusammenhang zwischen Gen 38 und 39 hergestellt würde; jedenfalls könnte die Funktion des Einschubs V.11aβγ gerade darin liegen, die Frage der Herkunft Tamars, die in V.6 offen gelassen ist, in eine ganz bestimmte Richtung zu entwickeln, auch wenn sich darüber Gewissheit nicht erzielen lässt. Im Nebeneinander der beiden Erzählfassungen von Gen 38, der ursprünglichen Geschichte und der redaktionell bearbeiteten Geschichte, scheint sich so ein Wechsel hinsichtlich der Bestimmung der Herkunft Tamars anzudeuten. So ist Tamar nicht nur „die würdige Nachfolgerin der Stammütter“, als ursprünglich Fremde steht sie noch höher (Jacob, Buch 723), womit die ganze Geschichte eine deutliche Zuspitzung erfährt.

sich in der Frage einer Ausgrenzung von V.11aβγ keine absolute Sicherheit gewinnen lässt, so spricht doch einiges dafür, dass durch V.11aβγ für Tamar ein neues Rollenverständnis gewonnen werden soll, wofür als Hintergrund der redaktionell vorgeschaltete Abschnitt V.1-5 zu berücksichtigen sein wird, wie nicht zuletzt die auf der Ebene der Endfassung von Gen 38 kompositionskritische Zuordnung von V.6 zum Eingangsabschnitt nahe legt.<sup>73</sup> In der ursprünglichen Erzählfassung scheint die Frage der herkunftsmäßigen Bestimmtheit Tamars ohne Interesse. Hinweise hierauf eröffnen sich allenfalls indirekt von der durch V.6 und 11aαβ umschlossenen Textpassage V.7-10, die das Verhalten Onans ins Blickfeld rückt. Darf V.6 als Eröffnung der vorgegebenen Erzählfassung in Gen 38 verstanden werden, dann wäre darin die Zuordnung von Juda und Tamar als Haupthandlungsträger fest verankert.

4. Erscheint es vor dem Hintergrund der bisherigen Erwägungen zumindest erwägenswert, dass Gen 38 eine darin aufgegangene ältere Fassung einer Erzählung zugrunde gelegen hat, dann bleibt nun der bislang ausgesparte, von den rahmenden Kompositionsteilen deutlich sich abhebende „Mittelteil“ des Kapitels zu bedenken, wobei im Einzelnen zu prüfen sein wird, inwieweit V.13-26 als geschlossene Komposition verstanden werden kann, wie meist vorausgesetzt wird.<sup>74</sup> Angesichts der Tatsache, dass V.12 zusammen mit V.1 als redaktionelle Bildung anzusehen ist, erscheint allein schon aufgrund des aus V.12b entlehnten Ausdrucks רַעְוָה הַעֲרֵלְמִי in V.20aa der ganze Abschnitt V.20-23 als problematisch, und das um so mehr, als dieser insgesamt eine erzählerische Degression „humoristischer“ Art darstellt, die zum Fortgang der Geschichte im eigentlichen Sinne nichts beiträgt.<sup>75</sup> Abgesehen von der an den

<sup>73</sup> Zur Diskussion näherhin Weimar, Namen.

<sup>74</sup> Zu entsprechenden Versuchen vgl. die Darstellung bei Emerton, Problems 352-360 mit negativem Ergebnis: „... other attempts [auch hinsichtlich V.27-30] to reconstruct earlier stages in the history of the chapter are to be rejected“ (360); ähnlich auch Salm, Juda 193: „Kurz gesagt, die sprachliche Analyse ergab insgesamt für V.1a-26f keinerlei Hinweise auf Spannungen oder inhaltliche Widersprüche.“

<sup>75</sup> Im Erzählablauf stellt sich V.20-23 als ein retardierendes Element dar (von Wilson, Joseph 84 als „interlude“ bezeichnet), das gewissermaßen den Zusammenhang zwischen der Notiz V.18b („und sie wurde schwanger von ihm“) und der an Juda gerichteten Nachricht in V.24aβ („sie ist schwanger vom Huren“) bedeutungsvoll unterbricht, damit eine Steigerung der erzählerischen Spannung bewirkt. Ist V.12 mit durchaus guten Gründen als redaktionelle Bildung auszugrenzen, dann ist auch die Erwähnung des Adullamiten in V.20aa, zumal er hier nicht einmal namentlich benannt und wie eine bekannte Gestalt eingeführt ist, ohne rückwärtigen Anhalt; damit hängt dann nicht allein die Erwähnung des Adullamiten in V.20aa in der Luft, sondern angesichts der nicht herauszulösenden Bedeutung dieser Gestalt für das Funktionieren des Textabschnitts V.20-23 dieser insgesamt. Im übrigen besteht

Rändern kenntlich gemachten Geschlossenheit des Abschnitts V.20-23 („Und Juda schickte hin das Ziegenböckchen durch die Hand seines Genossen, des Adullamiters ..., aber er fand sie nicht“ [V.20] / „Siehe, ich habe dieses Böckchen geschickt, aber du hast sie nicht gefunden“ [V.23b]), die darin eine für sich stehende szenische Einheit sehen lässt, ist auch der terminologische Wechsel hinsichtlich der Kennzeichnung Tamars als Kedesche im Gegensatz zu V.15a, wo sie als „Hure“ bezeichnet ist (vgl. auch V.24a), zu beachten, eine Differenz, die selbst dann Aufmerksamkeit beanspruchen darf, wenn der Wechsel zwischen Erzählerbericht und Figurenrede Berücksichtigung findet.<sup>76</sup> Die in V.12 bemühte Begleitung Judas durch den Adullamiten ist ganz offenkundig nur im Blick auf den vergeblichen Versuch einer Pfandauslösung eingeführt. Neben V.20-23 verdient die die Handlungsweise Tamars motivierende, nachholende Notiz V.14b,<sup>77</sup> die unverkennbar die erzählte Handlungsabfolge unterbricht und so als Zusatz verdächtig ist, Beachtung.<sup>78</sup> Hinzuweisen

---

zwischen der Erwähnung von „Hira, sein Genosse, der Adullamit“ in V.12 und seiner namenlos bleibenden Nennung in V.20 ein auch kompositorisch gegebener Zusammenhang, der auf der Ebene der kompositionellen Endgestalt von Gen 38 funktioniert (dazu Weimar, Namen); insofern deutet alles darauf hin, dass es sich bei V.20-23 um eine redaktionelle Bildung handelt.

<sup>76</sup> Zur Kennzeichnung Tamars als קְדֵשָׁה (V.21aβ.21bβ.22bβ) und זונה (V.15aβ) vgl. näherhin die Diskussion bei Salm, Juda 121-130; auf die Tatsache, dass die Benennung Tamars als Kedesche immer innerhalb der Figurenrede geschieht, hat schon Schäfer-Bossert, Sex 74-84 hingewiesen.

<sup>77</sup> Vgl. schon Boecker, Josefsgeschichte 102: „Die in V.14b mitgeteilte Reflexion Tamars unterbricht den Erzählgang“ (vgl. zuvor schon Boecker, Überlegung 66); durch die Begründungspartikel *kī* wird nachholend ein Gedanke eingetragen, der „offenbar Tamars *extreme* Maßnahmen von V.14a begründet“ (Seebass, Genesis 37) und diese gleichsam rechtfertigen will (Wilson, Joseph 83). Durch die in V.14b nachgetragene Begründung wird geradezu schrittweise das Tempo aus der Erzählung genommen; der von רָחֵם abhängige *kī*-Satz stellt nach rückwärts eine Verbindung zu V.11aα her; von V.14ba ist allein schon syntaktisch nochmals der einen Begleitumstand anzeigende negierte Verbalsatz V.14bβ (hierzu Salm, Juda 218) abzusetzen, ohne dass hierfür ein rückwärtiger Anschluss vorläge.

<sup>78</sup> Als unterbrechender Zusatz wird V.14b insbesondere von Boecker, Überlegungen 66 und Josefsgeschichte 102 verstanden, insofern die hierbei mitgeteilte Reflexion „im Grunde nicht nur überflüssig, sondern auch störend“ (Boecker, Überlegungen 66) ist; die hierfür beigebrachte Begründung hat zumindest teilweise den Charakter eines Geschmacksurteils; demgegenüber votiert Seebass, Genesis 37 gegen eine Wertung von V.14b als Zusatz mit Verweis auf die Begründungsfunktion für die in V.14a geschilderten extremen Maßnahmen. Über derartige Geschmacksurteile positiver wie negativer Art hinausgreifend kann – neben den sogleich noch zu nennenden Beobachtungen – auf die „Stilverwandtschaft“ von V.14b zu V.11aβγ (כִּי אָמַרְךָ אֲחֵיךָ) verwiesen werden.

ist hierbei neben der Konkurrenz der beiden Angaben bezüglich eines „Sehens“ Tamars (V.14b $\alpha$ ) bzw. Judas (V.15a $\alpha$ ) vor allem auf das eine Verbindung mit V.11a $\beta$  anzeigende Phänomen der Einstellung eines Begründungssatzes, notwendig geworden vermutlich erst aufgrund der einen nicht näher bestimmten Zeitraum anzeigenden Angabe V.12a $\alpha$ . Im Übrigen legt sich aufgrund von V.15a ein engerer Zusammenhang mit dem in V.14a festgehaltenen Hinsetzen Tamars nahe, was die Vermutung einer Ausgrenzung von V.14b zusätzlich bekräftigt.<sup>79</sup> Nicht ohne Probleme ist sodann die umständlich wirkende Ortsangabe in V.14a $\beta$ , wobei vor allem **בְּפֶתַח עֵינַיִם** Gegenstand kritischer Beurteilung gewesen ist.<sup>80</sup> Während der Lokativ **תְּכַנְנֶתָּה** mit der an Tamar gerichteten Nachricht in V.13b in Verbindung zu bringen ist, stellt **עֵינַיִם** eine Verbindung mit V.21 her, was dann fragen lässt, ob zwischen den beiden Erwähnungen von Enajim ein auch literargeschichtlicher Zusammenhang besteht.<sup>81</sup> Reflektiert so

---

verwiesen werden (Jacob, Buch 715), die um so höher zu gewichten ist, als sich auch für V.11a $\beta$  deutliche Hinweise auf den redaktionellen Charakter der zweiten Judarede ergeben haben. Hinsichtlich V.14b $\beta$  kann im Übrigen der Blick auf die dahingehende Nuancierung der Aussage gerichtet werden, dass hier nicht bloß von einer Erfüllung der Schwagerpflicht (V.8a $\beta$ ) gesprochen wird, sondern von einer Eheschließung, womit eine ganz andere Akzentsetzung eingetragen wird (zur Diskussion insbesondere Boecker, Überlegungen 63-67).

<sup>79</sup> So kann Boecker, Überlegungen mit Blick auf einen unmittelbaren Anschluss von V.15 an 14a festhalten: „Das ist ein glatter Erzählzusammenhang“ (66); von daher ist die „Annahme ... nahe liegend, dass V.14b in der ursprünglichen Erzählung noch nicht gestanden hat“ (Boecker, Josefsgeschichte 102).

<sup>80</sup> Zur neueren Diskussion um **בְּפֶתַח עֵינַיִם** in V.14a $\beta$  vgl. vor allem Emerton, Problems 391-394 und Robinson, *b<sup>e</sup>petah<sup>c</sup> enayim* 38:14, 569; angesichts der Tatsache, dass es eine Ortschaft genau gleichen Namens nicht gibt, bleibt zu erwägen, ob damit in der Tat überhaupt eine konkrete Ortslage gemeint ist oder ob der hier in Frage stehende Ausdruck nicht vielleicht doch als eine künstliche Bildung zu verstehen ist (vgl. in neuerer Zeit etwa Jacob, Buch 715 und Soggin, Buch 449). Eine solche Erwägung bekommt um so mehr an Gewicht, wenn **בְּפֶתַח עֵינַיִם** zumindest gegenüber Timna auch literargeschichtlich abzugrenzen ist (vgl. Anm. 82) und dementsprechend auch eine andere Qualität hat.

<sup>81</sup> Allein schon wegen der auffälligen Schreibweise von **עֵינַיִם**, aber auch wegen der darauf folgenden Wortverbindung **עַל-הַהָרָר** ist zweifellos nicht allein ein Zusammenhang zwischen V.14a $\beta$  und 21a $\beta$  vorzusetzen, wobei **עַל-הַהָרָר** **בְּעֵינַיִם** abbeviaturhaft auf V.14a $\beta$  zurückverwiesen und daran bewusst ein Anschluss hergestellt wird. Da V.21-23 insgesamt als ein redaktionell eingefügter Textabschnitt zu verstehen ist, ist es mehr als naheliegend, an eine auch literargeschichtliche Verbindung zwischen **בְּפֶתַח עֵינַיִם** in V.14a $\beta$  und 21-23 zu denken, so dass im übrigen auch die Annahme sich erübrigt, **בְּעֵינַיִם** als einen sekundären Eintrag in V.21a $\beta$  verstehen zu wollen (so Procksch, Genesis 211).

möglicherweise die komplexe Struktur der Ortsangabe in V.14a $\beta$  entstehungsgeschichtlich bedingte Vorgänge, dann liegt nicht zuletzt auch aufgrund des redaktionellen Charakters von V.20-23 durchaus die Annahme nahe, dass פְּתַח עֵינַיִם in V.14a $\beta$  redaktionell im Blick auf V.21a $\beta$  eingeblendet worden ist, wohingegen die im vorliegenden Textzusammenhang mittels der Relativpartikel angeschlossene Ortsangabe תְּמַנָּה עַל־הַרְרָךְ als ursprünglich anzusehen ist.<sup>82</sup> Als Element einer redaktionell bedingten Bearbeitung wird wohl auch die einen Übergang zu V.27-30 herstellende Notiz V.26b betrachtet werden können (vgl. damit auch V.5a $\alpha$ ).<sup>83</sup>

Vorgehend sind so die Umrisse einer älteren Fassung der in Gen 38 überlieferten Geschichte erkennbar geworden, die sich im Ganzen auf den Rahmen von V.6-26\* beschränken lässt und die vor allem durch V.1-5 und 27-30 eine redaktionell bedingte Eingliederung in den größeren Erzählausammenhang erfahren hat. Inwiefern die hierbei vorgenommene Rekonstruktion als plausibel

<sup>82</sup> Die vorliegende Formulierung von V.14a $\beta$  wirkt nachgerade künstlich, indem mittels des nominalen Relativsatzes die beiden „lokalen“ Angaben פְּתַח עֵינַיִם und „auf dem Wege nach Timna“ zueinander in Beziehung gesetzt werden. Da sich die Erwähnung von Timna in V.14a $\beta$  an die an Tamar gerichtete Nachricht V.13b zurückbindet, liegt diese unverkennbar im Duktus des mit V.13 neu anhebenden Erzählfortgangs und kann auch in diesem nicht entbehrt werden, was jedoch keineswegs für die Angabe פְּתַח עֵינַיִם zutrifft, so dass sich die Gewichte deutlich dahin neigen, in dem Ausdruck תְּמַנָּה עַל־הַרְרָךְ einen Bestandteil des ursprünglichen Erzählausammenhangs zu sehen, wohingegen אֲשֶׁר פְּתַח עֵינַיִם ein redaktionell eingetragenes Textelement darstellt, eine Annahme übrigens, die in der älteren Literatur durchaus eine Stütze hat (vgl. Procksch, Genesis 210).

<sup>83</sup> Mittels der invertierten Verbform in V.26b wird unverkennbar ein Einschnitt im Erzähl Ablauf sichtbar gemacht, wobei der Aussage von V.26b allem Anschein nach eine kommentierende Funktion zukommt; die Richtung der kommentierenden Aussage zielt vermutlich auf den sich anschließenden Textabschnitt V.27-30 (vgl. in diesem Zusammenhang nur die auffällige stilistische Verwandtschaft von V.26b und 27a, wodurch eine Verbindung geradezu augenscheinlich gemacht wird); entsprechend kann Jacob, Buch 720, hinsichtlich der Bedeutung der Aussage von V.26b festhalten: „die providentielle Absicht, daß Tamars Leib gesegnet werden solle, war erfüllt und dies erkannte Juda an.“ Im Übrigen erscheint V.26b als Erzählabschluss denkbar wenig geeignet (Seebass, Genesis 39) gegenüber der prononcierten Aussage der Judarede V.26a, mit der die hier erzählte Geschichte wirkungsvoll zu einem Höhepunkt und zugleich zu einem Abschluss gebracht wird (Gunkel, Genesis 418). Der Erzählhaltung nach ist V.26b durchaus mit den nachgeschobenen Einfügungen V.11a $\beta$  und 14b vergleichbar, so dass hierin eine durchgehende Aussagelinie gesehen werden kann; im übrigen ist darauf hinzuweisen, dass der Wortstamm יָדַע in V.26b in einem sich von der ursprünglichen Erzählfassung abhebenden Sinn gebracht ist (vgl. V.9a $\alpha$  und 16a $\alpha$ ).

angesehen werden darf, hängt nicht zuletzt von einer näheren Prüfung ihres literarischen Funktionierens ab. Unter kompositorischem Aspekt lässt sich un schwer eine Strukturierung in vier etwa gleich umfangreiche szenische Einheiten beobachten (V.6-11\*.13-15\*.16-19.24-26a), die sich deutlich gegeneinander abheben. Kompositorisch bedeutsam ist zunächst die Entsprechung der in V.13a und 24aa bezeugenden Wortverbindung **וַיִּגַד לְאִמֶּר**, deren einziger Unterschied in der Nennung des Adressaten der Nachricht (Tamar bzw. Juda) liegt, die auf diese Weise unverkennbar in ein Korrespondenzverhältnis gerückt erscheinen. Das gilt in analoger Weise hinsichtlich der jeweils angeschlossenen Mitteilung der Nachricht selbst, die sich einerseits auf Juda (V.13b) und andererseits auf Tamar bezieht (V.24a), wobei die so angezeigte Entsprechung neben der jeweils zweifaktigen Struktur insbesondere durch die qualifizierende Benennung von Juda und Tamar als „dein Schwiegervater“ bzw. „deine Schwiegertochter“, aber auch durch die Eröffnung der zu übermittelnden Botschaft durch die Partikel „siehe“ bekräftigt wird. Im Übrigen begegnet in den beiden derart eröffneten Textabschnitten V.13-15\* und 24-26a der Wortstamm **נָהַ** (V.15aa und 24a), womit nochmals deren Zusammenhang angezeigt ist. Beide Textabschnitte enden jeweils mit einem Urteil Judas über Tamar, in V.15 als erzählerische Feststellung („er hielt sie für eine Hure“), in V.26a in Form einer ohne speziellen Adressaten bleibenden wörtlichen Rede („sie ist gerecht, nicht ich“). Beide Textabschnitte V.13-15\* und 24-26a sind dabei zu dem jeweils vorangehenden Textabschnitt in Beziehung gesetzt. Allein schon aufgrund der eröffnenden Zeitangabe V.24aa („Und es geschah etwa im dritten Monat“) ist eine Verknüpfung mit dem vorherigen Textabschnitt V.16-19, insbesondere mit V.18 angezeigt; auf diesen Vers nimmt innerhalb des Textabschnitts V.24-26a der zum einen in wörtlicher Rede (V.25aß) mitgeteilte Gedanke Tamars hinsichtlich dessen, was sie mit der Aushändigung der Pfandstücke im Sinn hatte,<sup>84</sup> Bezug („...bin ich schwanger“ [V.25aß] / und sie wurde schwanger von ihm“ [V.18b]), zum anderen aber auch die ebenfalls mittels wörtlicher Rede ausgedrückte Präsentation der drei Pfänder durch Tamar (V.25b), auch wenn es sich hierbei keineswegs um eine wörtlich genau übereinstimmende Bezugnahme handelt („wem dieses Siegel, die Schnüre und der Stab [sind]“ [V.25bß] / „deinen Siegelring, deine Schnur und dein Stab“ [V.18a]).<sup>85</sup> Aber auch hin-

<sup>84</sup> Zu einem entsprechenden Verständnis der Rede Tamars V.25aß vgl. Jacob, Buch 719: „Aber dies sind nicht Worte, die Tamar den Boten sagen lassen läßt, sondern eine Interpretation, was sie mit der Sendung der Stücke meinte, sagen wollte = das sollte heißen. Was der Bote selbst sagen sollte, gibt er der folgende mit **וַהֲאִמֶּר** beginnende Satz an.“

<sup>85</sup> Die Abweichung hinsichtlich der Trias der Pfandstücke wird meist mit Textverderbnis erklärt (Salm, Juda 34), wenn auch eine solche Annahme nicht unbedingt zwingend ist.

sichtlich der Erzählweise sind der dritte und vierte Textabschnitt eng verwandt, insofern in beiden Fällen das erzählte Geschehen weitgehend in Reden aufgelöst erscheint. In ähnlicher Weise sind die einleitenden beiden Textabschnitte V.6-11\* und 13-15\* einander zugeordnet, wobei ein entsprechender Zusammenhang durch eine Reihe von Querbezügen („zu Tamar, seiner Schwiegertochter“ [V.11aα] / „dein Schwiegervater“ [V.13b], „bleibe als *Witwe* im Haus deines Vaters!“ [V.11aα] / „und sie legte ihre *Witwengewänder* ab“ [V.14aα] sowie וְהִשָּׁבַח [V.11bβ, 14aβ]) angezeigt ist; deutlich gibt die V.11aab mitgeteilte Entlassung Tamars in ihr Vaterhaus durch Juda den Anstoß für die im zweiten Textabschnitt V.13-15\* erzählte Entwicklung der Konfliktsituation. Stilistisch sind beide Textabschnitte dadurch verbunden, dass in ihnen die Form des Erzählerberichtes dominierend ist, Redeelemente nur äußerst zurückhaltend Verwendung finden.

Durch die paarweise Zuordnung des ersten und zweiten bzw. dritten und vierten Textabschnitts wird zugleich eine dramatisierende Zuspitzung des erzählten Geschehens bewirkt, die nicht zuletzt auch anhand der Raffung des Erzähltempo erkennbar wird. Die nicht zu übersehende Dramatisierung des Erzählgeschehens, die offensichtlich im Dienst der Aufdeckung einer verborgenen Wahrheit steht, verbindet sich mit einer chiasmisch-symmetrischen Anlage der Erzähleinheit. So stehen die beiden mittleren Textabschnitte V.13-15\* und 16-19 in deutlicher kompositorischer Entsprechung zueinander; ihre symmetrische Zuordnung kommt anschaulich gerade in der Korrespondenz der Aussagen von V.14a\* („Und sie legte ihre *Witwengewänder* von sich ab und bedeckte sich mit DEM SCHLEIER und verhüllte sich und setzte sich ...“) und 19 („Und sie machte sich auf und ging *und legte ab* IHREN SCHLEIER von sich und zog ihre *Witwengewänder* an“) zum Ausdruck, die nicht allein angesichts der verbalen Entsprechungen herausgestellt wird.<sup>86</sup> Signifikant ist außerdem die

<sup>86</sup> Ausgelöst durch die an Tamar gerichtete Nachricht bezüglich des Hinaufgehens Judas nach Timna, erfährt das in den beiden Textabschnitten V.13-15\* und 16-19 gerade durch die sich auf die Verkleidungsaktion Tamars beziehenden Aussagen V.14a\* und 19 eine sinnvolle Rahmung und hebt sich damit von den rahmenden Textabschnitten V.6-11\* und 24-26a ab. Im Rahmen der rekonstruierten Erzählfassung haben die korrespondierend sich gegenüberstehenden Aussagen in V.14a\* und 19 eine genau definierte Funktion, was im gleichen Maße keineswegs für die Endgestalt der Geschichte von Gen 38 gilt; im Blick hierauf erweisen sich Versuche, mit Hilfe der beiden Aussagen V.14a\* und 19 symmetrisch bestimmte Kompositionsstrukturen sichtbar machen zu wollen (vgl. z.B. van Dijk-Hemmes, Tamar 146ff und Fokkelman, Genesis 170f, aber auch Lambe, Genesis 115f) im einzelnen doch als recht künstlich, weshalb ihnen im ganzen auch keine hohe Plausibilität zuerkannt werden kann (zur Kompositionsstruktur der Endgestalt von Gen 38 vgl. näherhin Weimar, Namen).



Entsprechung der Ausdrücke *עַל־הַדֶּרֶךְ תִּמְנַעְתָּהּ* (V.14a\*) und *אֶל־הַדֶּרֶךְ* (V.16a), womit zugleich die Bewegung Tamars (*וַתָּשָׁב* V.14a\*) und Judas (*וַיֵּשֶׁב אֵלֶיהָ* V.16a) aufeinander hin zum Ausdruck gebracht wird.<sup>87</sup> Zugleich verdient die symmetrische Zuordnung der Handlungsträger an den Rändern der beiden Textabschnitte Beachtung (Tamar-Juda / Juda-Tamar). Die von Tamar in Gang gesetzte Verkleidung findet indirekt eine Widerspiegelung in der Anonymisierung der Erzählfiguren gerade im dritten Textabschnitt, in dem als einzigem innerhalb der rekonstruierten Fassung der Geschichte Juda und Tamar nicht namentlich Erwähnung finden.<sup>88</sup> Aber auch die beiden rahmenden Textabschnitte V.6-11\* und 24-26a sind korrespondierend zueinander in Beziehung gesetzt. So hat die Entlassung Tamars in das Haus ihres Vaters am Ende des ersten Textabschnitts (V.11aob) eine Entsprechung zu Beginn des abschließenden Textabschnitts (V.24a), wo, auch wenn das nicht offen ausgesprochen wird, vorausgesetzt ist, dass Tamar sich nach wie vor im Haus ihres Vaters befindet; wie die appositionelle Verbindung „Tamar, seine / deine Schwiegertochter“ (V.11aa bzw. 24aa) verrät, gehört Tamar zugleich weiterhin dem

<sup>87</sup> Die Wortverbindung *אֶל־הַדֶּרֶךְ* in V.16a macht nach Jacob, Buch 716 Schwierigkeiten, wird dementsprechend häufiger korrigiert, sei es dass im Anschluss an LXX *אֶת־הַדֶּרֶךְ* (so etwa Procksch, Genesis 210) oder nach V.21aβ *עַל־הַדֶּרֶךְ* (so etwa Gunkel, Genesis 416) korrigiert wird, sei es dass entsprechend dem erwarteten Sinn „vom Weg ab“ (Westermann, Genesis 41) bzw. „von der Straße“ (Soggin, Buch 446) gelesen wird.

<sup>88</sup> Im Gesamtzusammenhang der rekonstruierten Geschichte ist das Ausbleiben einer namentlichen Erwähnung Judas und Tamars in V.16-19 angesichts der Tatsache, dass in den übrigen szenischen Einheiten Juda und Tamar als Hauptpersonen sonst immer gezielt und kompositorisch zueinander in Beziehung gesetzt erscheinen, erwähnenswert; zu beachten ist hierbei vor allem die verklammernd-rahmende Funktion der entsprechenden Aussagen (Juda→Tamar [V.6.11aob], Tamar / Juda [V.13a.15a], Juda→Tamar [V.24a.26a]); anhand der rahmenden Aussagen lässt sich geradezu das thematische Gefälle der Geschichte nachzeichnen. Die einzige szenische Einheit, wo die beiden Protagonisten keimlich explizit benannt werden, ist gerade die „Begegnungsszene“ V.16-19, so als solle auf diese Weise bis in die Ausdrucksseite hinein unmissverständlich zum Ausdruck gebracht werden, dass angesichts der Verschleierung Tamars zumindest auf Seiten Judas eine Unkenntnis hinsichtlich der ihm gegenüberstehenden Frau besteht. Die kompositorische Bedeutsamkeit der auf Juda und Tamar bezogenen Aussagen kommt schließlich auch darin zum Ausdruck, dass in den beiden rahmenden szenischen Einheiten (V.6-11\*.24-26a) die Aktivität jeweils von Juda ausgeht, wobei der damit angezeigte Spannungsbogen seinen besonderen Ausdruck gerade in dem durch Juda ausgesprochenen „Urteil“ an deren Abschluss zum Ausdruck gebracht ist (V.11aa.26a), wohingegen in den beiden gerahmten szenischen Einheiten (V.13-15\*.16-19) Tamar die das Geschehen vorwärtstreibende Kraft ist.

Familienverband Judas an. Beachtenswert ist schließlich auch eine stilistische Korrespondenz, die darin besteht, dass sich hierbei zum einen V.7-10 (vgl. die Verklammerung durch die beiden Verse 7 und 10) und zum anderen V.24b-26a (vgl. die chiasmische Zuordnung der Reden Judas und Tamars)<sup>89</sup> als geschlossene Textsequenzen innerhalb der jeweiligen Textabschnitte einander gegenüber treten. Hinter der durch die kompositorische Anlage der rekonstruierten Erzählfassung angezeigten Entsprechung der rahmenden Textabschnitte V.6-11\* und 24-26a verbirgt sich auch eine thematisch bedingte Entsprechung, wofür als Indikator die den Schlussakzent der ganzen Texteinheit setzende Begründung V.26a $\beta$  zu dienen vermag. Während die appositionelle Verbindung „Schela, mein Sohn“ einen Rückverweis auf die Rücksendung Tamars ins Haus ihres Vaters durch Juda anzeigt (V.11a $\alpha$ ), wird durch die negierte Aussage לֹא בִּנְי נְחִיחָה לְשָׁלַח בְּנִי eine Anklang geschaffen an die den Zweck des Handelns Onans anzeigende Aussage לְבַלְתִּי נְחַרְרַע לְאַחֲיוּ in V.9b $\beta$ . Nur vor einem solchen Hintergrund erschließt sich auch der tiefere Sinn der der Gerechterklärung Tamars durch Juda beigefügten Begründung.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Die beiden Judareden (V.24b.26a), jeweils durch ein einfaches „und Juda [er] sprach“ eingeleitet, sind für sich zu stellen, was nicht zuletzt auch dadurch sichtbar gemacht wird, dass die dazwischen eingestellten beiden Tamarreden (V.25a.25b) davon durch erzählerische Notizen abgesetzt sind, worüber zugleich eine Verbindung zwischen Rahmen und Gerahmten hergestellt wird („Bringt sie hinaus!“ / „Schon wurde sie hinausgebracht“ [V.24b $\beta$ .25a $\alpha$ ] bzw. „Erkenne doch an!“ / „Und Juda erkannte an“ [V.25b $\alpha$ .26a $\alpha$ ]). Der auf diese Weise hergestellte Chiasmus lässt sich zusätzlich dadurch vertiefen, dass die beiden Judareden jeweils einen unbestimmt bleibenden Adressatenkreis haben, während die beiden Tamarreden an Juda gerichtet sind. Die V.24b-26a auszeichnende Dialogisierung bekommt dadurch einen eigenen Akzent, als einzig Tamar Kontakt zu ihrem Schwiegervater aufnimmt, und zwar nicht direkt, sondern durch einen Boten („da schickte sie hin zu ihrem Schwiegervater“ [V.25a $\alpha$ ]), wohingegen Juda geradezu jeden Kontakt vermeidet. So wird V.24b-26a geradezu als Imitation eines Dialogs zu verstehen sein. Die Geschlossenheit dieser Redefolge lässt damit die an Juda gerichtete Nachricht bezüglich Tamar hervortreten (V.24a). In dieser Sonderstellung tritt sie damit in Korrespondenz zu V.11a $\alpha$ b, wo Juda eine Anweisung bezüglich des Verhaltens der Tamar gibt.

<sup>90</sup> Die literarische Anlage der beiden rahmenden szenischen Einheiten V.6-11\* und 24-26a ist nicht unwesentlich vom Gedanken der Symmetrie bestimmt (V.[6]7-10.11\* bzw. 24a||24b-26a), worin allem Anschein nach nicht bloß eine ästhetische Spielerei zu sehen ist; vielmehr wird darin zugleich der Versuch unternommen, thematische Zusammenhänge zu erschließen. Durch die Entsprechung der beiden Aussagen V.11a $\alpha$ b und 24a wird nicht allein nachdrücklich die Rolle Judas als Familienoberhaupt herausgestellt, daneben zugleich das aus der Stellung Tamars sich ergebende Konfliktpotential zur Sprache gebracht. Die abschließende Textsequenz V.24b-26a, die auf knappstem Raum eine kleine dramatische Szene entfaltet, lässt die vom Tod

Sind diese Hinweise zur literarischen wie kompositorischen Eigenart der hinter Gen 38 in Umrissen sichtbar gemachten älteren Fassung der Geschichte zutreffend, dann unterstreicht das nur deren Geschlossenheit, die sie gegenüber ihrer Umgebung herausgehoben und für sich gestellt sein lässt. Gezielt ist die ganze Darstellung im Wesentlichen auf das Gegenüber von Juda und Tamar konzentriert. Eine Einbindung in einen größeren literarischen Zusammenhang ist nicht erkennbar. Ebenso unvermittelt, wie die Texteinheit in V.6 beginnt, endet sie mit einer Rede Judas in V.26a, vermutlich, wie zuvor dargestellt, ohne einen erzählerischen Ausklang. Allem Anschein nach handelt es sich hierbei um eine für sich bestehende Einzelgeschichte, ursprünglich wohl nicht im Blick auf einen umgreifenderen erzählerischen Zusammenhang entstanden. Im Ganzen wirkt die so in Erscheinung tretende Geschichte wie eine ideale Szene, bei der eine historische Plausibilität keine bzw. keine entscheidende Rolle spielt. Einzig die Erwähnung von Timna (V.13 und 14aß\*) vermag den Eindruck eines lokalen Haftpunktes vermitteln.<sup>91</sup> Insgesamt wird die Erzählung im jüdischen Gebiet zu verorten sein. Inwieweit es sich bei Tamar um eine Kanaaniterin handelt, muss offen bleiben, da sich anhand der Gen 38 zugrunde liegenden Fassung der Geschichte diesbezüglich keine gewissen Erkenntnisse gewinnen lassen.<sup>92</sup> Zu den erzählerischen Voraussetzungen gehört die Institution des Levirats, worauf in der eröffnenden szenischen Einheit ausdrücklich verwiesen wird

---

durch Verbrennen bedrohte Tamar am Ende als Gerechtfertigte dastehen. Warum sie das ist, bleibt ungesagt und lässt sich indirekt nur aus dem Textzusammenhang erschließen. Hier hat sich der Blick insbesondere auf die eröffnende Textsequenz V.7-10 zu richten, die, eingebunden in die beiden ein direktes theologisches Urteil aussprechenden Aussagen V.7 und 10, angesichts der Knappheit der Diktion in durchaus auffälliger Breite eine Handlungsweise darstellt, die den bestimmenden Hintergrund für die ganze nachfolgend erzählte Geschichte abgibt.

<sup>91</sup> Im Gegensatz zur Endgestalt der in Gen 38 überlieferten Geschichte gibt einzig die Erwähnung von Timna, ein Ort im Stammesgebiet Juda (Jos 15,57) (zur Lage Görg, Timna 875), einen entsprechenden Hinweis; ansonsten lässt die ursprüngliche Erzählfassung einen jeden Hinweis vermissen, der einen Eindruck vom Raum, in dem die Geschichte spielt, vermittelt.

<sup>92</sup> Dass es sich bei Tamar um eine Frau kanaanitische Herkunft handelt, wird meist vorausgesetzt, ohne dass Gen 38 hierüber eine gewisse Auskunft gibt. Erscheint eine solche Annahme für die Endgestalt von Gen 38 aufgrund der hierfür maßgebenden kompositorischen Rahmenbedingungen und Bezüge insgesamt auch plausibel, so kann solches mit gleicher Gewissheit nicht für die rekonstruierte ältere Fassung behauptet werden. Hierfür spielt das kanaanitische Umfeld überhaupt keine Rolle; angesichts der über den Ortsnamen Timna angezeigten Verbindung zum jüdischen Stammesgebiet liegt es meines Erachtens näher, in Tamar eine Judäerin zu sehen, zumal eine Tochter Davids (2Sam 13,1) sowie eine Tochter Abschaloms (2Sam 14,27) den gleichen Namen tragen.

(וַיִּבֶם אֶתָּהּ [V.8aβ]), ohne dass rechtliche Einzelheiten hierbei eine Rolle spielen.<sup>93</sup> Vielmehr rückt die Erzählung einen anderen Aspekt in den Vordergrund, was anhand von V.8+9 in aller wünschenswerten Deutlichkeit in Erscheinung tritt. Die Anrede Judas an Onan (V.8) zeichnet sich durch eine dreiteilige Struktur aus, was insofern bedeutsam ist, als das zentrale Element der Redekomposition בָּא אֶל-אִשְׁתּוֹ אֶחָיִךְ durch die beiden Aufforderungen וַיִּבֶם אֶתָּהּ und וְזָרַע לְאֶחָיִךְ flankiert ist. Der Vollzug der Schwagerpflicht mit der „Frau deines Bruders“<sup>94</sup> bezieht sich auf die Erweckung des „Samens für deinen Bruder“ (vgl. auch die entsprechende Konstruktion in V.9),<sup>95</sup> lässt damit deutlich werden, dass es sich hierbei um einen Akt innerfamiliärer Solidarität handelt.<sup>96</sup> Über das im sexuellen Sinne zu verstehende Verbum בּוֹא schafft Juda selbst daran mit seiner Absichtserklärung V.16aα („Auf doch, ich will eingehen zu dir!“) einen thematischen Anschluss, ein Leitfadens, der von Tamar in ihrer Reaktion V.16b, verbunden mit dem in V.9bβ erstmals begegnenden Motiv des Gebens (נָתַן), aufgenommen und erst mit der feststellenden Notiz V.18b zu einem Abschluss gebracht wird.<sup>97</sup> Insofern ist und bleibt das Thema der brü-

<sup>93</sup> Hierzu vgl. nur Krüger, Genesis 21ff.

<sup>94</sup> So zu Recht Boecker, Überlegungen 65f.

<sup>95</sup> Entsprechend der dreigliedrigen Struktur der Judarede V.8 ist auch der angeschlossene „Ausführungsbericht“ organisiert, wenn sich auch beide stilistisch unverkennbar voneinander abheben, insofern gegenüber der knappen Diktion der Rede der „Ausführungsbericht“ nicht allein breiter und zugleich behäbiger gestaltet ist, sondern überdies eine komplexere syntaktische Struktur (Verknüpfung von Haupt- und Nebensatz) erkennen lässt. Trotz analoger Konstruktion von Judarede und „Ausführungsbericht“ setzen beide jeweils einen anderen Akzent. Rückt V.8 die „Schwagerpflicht“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit und bringt diese in Verbindung mit der brüderlichen Solidaritätspflicht („Frau deines Bruders“ / „Samen für deinen Bruder“), stellt V.9 demgegenüber das (im Anschluss an V.8aβ formulierte) wiederholte Tun Onans ins Zentrum der Aufmerksamkeit, lässt diese Aussage dabei flankiert sein von den (unter Bezugnahme auf V.8b geschehenden) Aussagen bezüglich des „Samens“, wodurch zugleich ein spannungsvoller Gegensatz zwischen dem „Samen“ für Onan selbst und für „seinen Bruder“ sichtbar gemacht wird.

<sup>96</sup> Dieser Aspekt wird nachdrücklich durch das viermalige Vorkommen des Ausdrucks „dein / sein Bruder“ unterstrichen, womit im Blick auf die ganze nachfolgende Geschichte unverkennbar eine bestimmende thematische Vergabe formuliert ist; in Verbindung mit dem dreimal vorkommenden Nomen „Samen“ ist damit ein bedeutender Akzent gesetzt, von dem her sich das bestimmende thematische Gefälle der vorgegebenen Fassung der Geschichte in Gen 38 insgesamt erschließt.

<sup>97</sup> Vgl. hierzu Jacob, Buch 716: „Zugleich erfüllt sich in diesem Augenblick, was man mit Spannung erwartet hatte: ob der Anschlag Tamars gelingen wird. Juda hat sich selbst gefangen! er hatte einst zu Onan gesagt: gehe ein zu dem Weibe deines Bruders (V.8), jetzt erklärt er es selbst tun zu wollen und wird ihm „Samen

derlichen Solidarität, wenn auch verfremdet, innerhalb der Gen 38 zugrunde liegenden älteren Gestalt der Geschichte immer präsent, um dann in dem sie abschließenden Bekenntnis des Juda (V.26a) einzumünden.

Darf in V.6-11\*.13-19\*.24-26a die Ursprungsfassung der in Gen 38 überlieferten Geschichte gesehen werden, ist indirekt damit zugleich ein Anstoß gegeben für eine Integration der ursprünglich isoliert überlieferten Einzelgeschichte in den größeren Erzählzusammenhang wohl nicht allein der Josefsgeschichte, sondern darüber hinaus auch des Genesisbuches insgesamt.<sup>98</sup> Im Zuge dieses Integrationsprozesses hat die Ursprungsfassung der Geschichte von Juda und Tamar, der als solche keineswegs ein hohes Alter zugemessen werden kann, die vielmehr keineswegs früher als zur Exilszeit entstanden sein wird,<sup>99</sup>

---

aufrichten', aber freilich unwissentlich.“ – Im Rückgriff auf V.8+9 erschließt sich damit für die szenische Einheit V.16-19 eine zweite Bedeutungsebene, die das dargestellte Geschehen in ein neues, bedeutsames Licht rückt.

<sup>98</sup> Die Einschaltung von Gen 38 zwischen Gen 37 und 39 bedingt eine absichtsvolle, genau kalkulierte Unterbrechung im erzählerischen Gefüge (vgl. hierzu zuletzt wieder Wilson, Joseph 86), eröffnet damit zugleich einen neuen Blick auf die nachfolgende, in zwei Anläufen (Gen 39-44.45-50) erzählte Josefsgeschichte (hierzu näherhin Fischer, Josefsgeschichte 247-258 sowie Weimar, Funktion und Rede 639-643). Auch wenn Gen 38 auf mannigfache Weise mit der nachfolgenden Josefsgeschichte verbunden ist (im Blick hierauf charakterisiert Wilson, Joseph 87 das Kapitel „as a Microcosm of the Joseph Cycle“), so gilt es den durch Gen 38 angezeigten tiefen Einschnitt im erzählerischen Gefüge mitzubedenken. Trotz der engen Verknüpfung von Gen 38 mit Gen 37 wird man diese beiden Kapitel keineswegs als eine Art „Doppel-Exposition“ zur Josefsgeschichte bezeichnen können (Fischer, Josefsgeschichte 244f); vielmehr handelt es sich hierbei auf der Ebene der literarischen Endgestalt des Textes um einen markanten Abschluss im größeren Erzählgefüge des Genesisbuches (hierzu Weimar, Spuren 22f, Josefsgeschichte 180 Anm. 9 und 206 Anm. 88 sowie Rede 642), worauf nicht zuletzt die vielfältigen kompositorischen Verbindungslinien wie die von daher sich eröffnenden kompositorischen Zusammenhänge nahe legen (vgl. auch die rückhaltenden Hinweise bei Wilson, Joseph 86f; der Frage der kompositorischen Funktion von Gen 38 im Rahmen der Anlage des Genesisbuches ist in einer eigenen Studie nachzugehen).

<sup>99</sup> Ohne dass diese Frage hier im einzelnen weiter verfolgt werden kann, lässt sich auch die in Gen 38 zugrunde liegende ältere Gestalt der Geschichte nicht als eine „im Kreis der Nachkommen Judas und Tamars“ entstandene Erzählung vorstellen (so Westermann, Genesis 43); gleiches gilt für die Annahme, „daß das ältere mündliche Stadium in die Zeit vor 1000 reichen kann“ (Schüngel-Straumann, Tamar 149). Gegenüber solchen Versuchen einer Frühdatierung der älteren Erzählfassung von Gen 38 gilt meines Erachtens nach wie vor die von Soggin, Buch 451 geäußerte Vorsichtsmaßregel: „Dies sind alles Behauptungen, die nach Meinung des Verfassers dieser Zeilen erst bewiesen werden sollten, bevor man sie verkündet.“ Für eine literargeschichtliche Einordnung der der Endgestalt von Gen 38 vorausliegenden

eine umgestaltende Bearbeitung erfahren, auf die nicht allein ihre Rahmung durch V.1-5 und 27-30 zurückgeht, sondern auch manche Eingriffe in den überlieferten Textbestand selbst, sei es mittels der Einfügung des geschlossenen Textabschnitts V.20-23, sei es durch stärker punktuell eingreifende, wenn auch zueinander in Beziehung tretende redaktionelle Zusätze wie etwa V.12 oder 14b und 26b. Jedenfalls bietet die vorgegebene Geschichte einen geeigneten Ausgangspunkt für eine bearbeitende Neulesung, in die nicht allein veränderte geschichtliche Bedingungen Eingang finden, sondern auch Erfordernisse, wie sie durch die Aufnahme von Gen 38 in den literarischen Zusammenhang des Genesisbuches notwendig geworden sind. Warum die Juda-Tamar-Geschichte gerade an der vorliegenden Stelle trotz der dadurch bewirkten „Unterbrechung“ des Erzählgeschehens Eingang in den Gesamtrahmen des Genesisbuches gefunden hat, bedarf weitergehender Klärung, auch wenn nicht übersehen werden kann, dass möglicherweise ein nicht unwesentlicher Impuls für eine Einfügung von Gen 38 im Anschluss an Gen 37 von der auffälligen Entsprechung der beiden Erzählsequenzen Gen 38,25b+26a und Gen 37,31-33 ausgegangen sein mag (siehe unten), und das um so mehr, wenn beachtet wird, dass die hier angezeigte Entsprechung im ganzen eben nicht als Ergebnis eines redaktionell bestimmten Angleichungsprozesses beider Erzählzusammenhänge anzusehen ist, sondern als solche jeweils schon vorgegeben gewesen ist.<sup>100</sup> Mag hiervon auch ein nicht unwesentlicher Anstoß für eine Anbindung von Gen 38 an Gen 37 ausgegangen sein, so erschließt sich von daher aber noch keineswegs der tiefere Grund für eine Aufeinanderfolge der beiden Kapitel und damit für eine Einfügung von Gen 38 an der vorliegenden Stelle.<sup>101</sup> Um dieser Frage auf die

---

älteren Erzählfassung eröffnet sich am ehesten ein Einblick von den beiden die Erzählsequenz V.7-10 rahmenden explizit theologischen Aussagen V.7 und 10 her, insofern der hier jeweils gebrauchte Ausdruck „böse in den Augen Jahwes“ allem Anschein nach die deuteronomistische Formelsprache hinter sich hat und dementsprechend nicht früher entstanden sein kann (vgl. demgegenüber den Einspruch von Seebass, Genesis 36: „Aber weder kann man einsehen, was eine deuteronomistische Notiz, die völlig isoliert bliebe ..., hier soll, noch stimmt der Wortlaut wirklich überein“).

<sup>100</sup> In beiden Fällen gehören die hier in Frage stehenden Formulierungen nicht jener Textschicht an, die für die Ausgestaltung der redaktionellen Endfassung von Gen 37 und 38 verantwortlich ist, sondern entstammen einer vorausliegenden Erzählfassung, in der die beiden Kapitel noch unabhängig und nicht kompositorisch aufeinander bezogen gewesen sind (zur Entstehung von Gen 37 vgl. Weimar, Erwägungen).

<sup>101</sup> Dieser Frage nachzugehen ist um so bedeutsamer, wenn die durch Gen 38 bewirkte Unterbrechung bzw. Verzögerung im Erzählfortgang wie der Eindruck eines zeitlichen Abstandes, wie er durch den Verweis auf die nächsten Generationen in Judas Familie suggeriert wird, „an intentional rather than accidental interlude“ anzeigt (Wilson, Joseph 86).

Spur zu kommen, wird es notwendig sein, sich dem Phänomen der Einbindung von Gen 38 in den Erzählzusammenhang des Genesisbuches gewissermaßen von zwei Seiten her anzunähern. Zum einen werden die literarischen wie thematischen Querverbindungen als Schlüssel hinsichtlich der erzählerischen Funktion wie der Bedeutung des redaktionell an der vorliegenden Stelle eingeblendeten Kapitels zu bedenken sein. Zum anderen verdienen aber nichtsdestoweniger jene redaktionell bedingten Veränderungen und Neuausformulierungen in Gen 38 selbst Beachtung, zumal diese in Verbindung mit der Eingliederung in den literarischen Zusammenhang geschehen sein werden.

Prof. Dr. Peter Weimar  
Stefan-Zweig-Straße 36  
48143 Münster  
Deutschland  
E-Mail: [weimarat@gmx.de](mailto:weimarat@gmx.de)





## Zur Deutung von Jer 17,27

|| Eine Korrektur nach der Septuaginta

Herbert Migsch

1. In Jer 17,27, dem Abschlussvers der Perikope von der Sabbatheiligung Jer 17,19-27, findet sich ein inhaltlicher Widerspruch zwischen dem Matrixsatz 27a<sup>1</sup> und der Infinitivkonstruktionsreihe 27c-d. Ferner besteht prima vista ein inhaltlicher Widerspruch auch zwischen dem Matrixsatz und der ersten Infinitivkonstruktion 27b. Dies soll an der Übersetzung von John Arthur Thompson<sup>2</sup> veranschaulicht sein:

27a ואסלא תשמעו אלי 27b לקדש אתהיום השבת 27c ולבלתי שאת משא  
27d ובא בשערי ירושלם ביום השבת  
27e והצתי אש בשעריה 27f ואכלה ארמות ירושלם 27g ולא תכבה

27a But if you will not listen to me 27b by keeping the sabbath day holy, 27c and not carrying any burden 27d or coming with it<sup>3</sup> through the gates of Jerusalem on the sabbath day, 27e then I will set fire to those gates, 27f and the fire will consume the palaces of Jerusalem 27g and will not be put out.

Im hebräischen Text besteht zwischen dem Matrixsatz 27a und der Infinitivkonstruktionsreihe 27b-d ein modal-explikatives Verhältnis,<sup>4</sup> das Thompson auch berücksichtigt hat, indem er Gerundialkonstruktionen formulierte. Freilich ist in seiner Übersetzung – nicht jedoch im hebräischen Text! (dazu sogleich) – das Verhältnis zwischen dem Matrixsatz 27a und der Gerundialkonstruktion 27b von einem inhaltlichen Widerspruch geprägt. Kann sich doch das mögliche zukünftige Nicht-Gehorchen nicht darin zeigen, dass die Bewohner Jerusalems den Sabbattag heilig halten werden; es kann sich nur darin zeigen, dass sie ihn nicht heilig halten werden. Daher müsste der Sachverhalt, der in der Gerundialkonstruktion 27b dargestellt ist, so wie der Sachverhalt im Matrixsatz negiert sein, also: „... by *not* keeping the sabbath day holy“.

Allerdings überrascht es nicht, dass Thompson das Negationswort „not“ fortgelassen hat. Denn im hebräischen Text steht ein Negationswort nur in dem

<sup>1</sup> Die Sätze eines Verses, inklusive der satzwertigen Infinitivkonstruktionen, werden fortlaufend durch Kleinbuchstaben bezeichnet. In den zitierten Übersetzungen wurden die Satzbezeichnungen von mir zugefügt.

<sup>2</sup> Thompson, Book 427.

<sup>3</sup> Thompson fügt „with it“ zu; vgl. Rudolph, Jeremia 118: „ins בּו (Haplographie) oder ל והבא statt ובא, da bloßes Gehen durch die Tore nicht verboten sein kann.“

<sup>4</sup> Jenni, Präpositionen 162.

Matrixsatz 27a, nicht aber auch in der modal-explikativen Infinitivkonstruktion 27b. Diese ist nämlich nicht durch  $\text{לבלתי}$ , sondern „nur“ durch  $\text{ל}$  eingeleitet. Trotzdem ist ihr Sachverhalt verneint, da die Abwesenheit des Negationswortes  $\text{בלתי}$  der hebräischen Grammatik entspricht. Erfasst doch die Negation des Matrixsatz-Sachverhalts auch den Sachverhalt in der modal-explikativen Infinitivkonstruktion.<sup>5</sup> Thompson hat also „automatisch“ übersetzt. Er hätte in 27b das Negationswort „not“ zufügen müssen.

In der zitierten Übersetzung besteht ferner ein inhaltlicher Widerspruch zwischen dem Matrixsatz 27a und der Gerundialkonstruktionsreihe 27c-d. Doch ist dieser Widerspruch – anders als der Widerspruch zwischen 27a und 27b – bereits im hebräischen Text vorhanden. Er entsteht dadurch, dass die Sachverhalte 27c und 27d durch das Negationswort  $\text{בלתי}$  27c verneint sind. Dies muss näher erklärt werden: Die Infinitivkonstruktionsreihe 27c-d ist mit der Infinitivkonstruktion 27b durch die kopulative Konjunktion  $\text{ו}$  27c gefügt. Das bedeutet: Die Infinitivkonstruktion 27b wird durch die Infinitivkonstruktionsreihe 27c-d gleichrangig fortgeführt, und daher erläutert nicht nur der Sachverhalt in 27b, es erläutern auch die Sachverhalte in 27c und 27d den negierten Sachverhalt in 27a. Denn es werden ebenfalls Handlungen genannt, durch die das mögliche zukünftige Nicht-Gehorchen (27a) offenbar werden kann. Doch kann sich das Nicht-Gehorchen nicht darin zeigen, dass man am Sabbat *keine*,

<sup>5</sup> Jenni, Präpositionen 158. Jenni Präpositionen 160-165 zufolge gibt es in der hebräischen Bibel 34 modal-explikative Verbindungen, bei denen der Sachverhalt im Matrixsatz *und* der Sachverhalt in der Infinitivkonstruktion verneint sind. Er markiert jede der 34 Stellen durch einen Asteriskus (vgl. Jenni, Präpositionen 158). Doch hat er bei Jer 17,24 irrtümlich die zweite Infinitivkonstruktion mit einem Asteriskus versehen (ebd. 162). Der Asteriskus muss getilgt werden, denn es ist weder der Sachverhalt des Matrixsatzes noch der Sachverhalt der zweiten Infinitivkonstruktion negiert. Es sind also insgesamt nur 33 Verbindungen, bei denen die Infinitivkonstruktion trotz der Negierung ihres Sachverhalts „nur“ durch  $\text{ל}$  eingeleitet ist: Gen 18,25; 29,26; 34,14.17; 39,10; Ex 5,2; 23,1.2; Lev 19,29; Num 22,18; 24,13; Dtn 20,19; 27,26; 28,15.45.58; Ri 21,12; 1 Sam 25,31; 2Sam 19,20; 1 Kön 11,33; 2 Kön 22,13; Jer 17,27; 26,4-5; 34,17; 43,4; 44,5; Ez 16,5; 20,21; 30,21; 46,18; Dan 9,10.13; 2Chr 34,21. Es sei angemerkt: Die korrekte hebräische Formulierung – Matrixsatz: negiert; Infinitivkonstruktion: nicht negiert – verleitet Übersetzer immer wieder dazu, sofern sie den hebräischen Text wörtlich wiedergeben, in der Darstellung des untergeordneten Sachverhalts (z.B. im Deutschen: Indem-Satz, im Englischen: Gerundialkonstruktion) kein Negationswort zuzufügen; z.B.: Dtn 20,19: „... dann sollst du ihrem Baumbestand keinen Schaden zufügen, indem du die Axt daran legst“ (Einheitsübersetzung 375); korrekt muss es heißen: „indem du die Axt *nicht* daran legst.“ Jer 34,17: „...: You have not obeyed me by proclaiming release from bondage...“ (Keown / Scalise / Smothers, Jeremiah 183); korrekt muss es heißen: „by *not* proclaiming...“

es kann sich nur darin zeigen, dass man am Sabbat *eine* Last durch die Stadt Tore nach Jerusalem hineinträgt. Der Widerspruch entsteht also daraus, dass der *negierte* Sachverhalt in 27a durch die *negierte* Sachverhaltsreihe 27c-d erläutert wird. Man erkennt diesen Widerspruch auch in der Übersetzung von Thompson, der 27c-d so wie bereits 27b „automatisch“ wiedergegeben hat. Thompson hätte das Negationswort בלתי 27c in seiner Übersetzung nicht berücksichtigen dürfen.

2. Die zwei inhaltlichen Widersprüche findet man nur in den Übersetzungen, in denen das modal-explikative Verhältnis zwischen 27a und 27b-27d *formal* ausgedrückt ist.<sup>6</sup> Dagegen sind die zwei Widersprüche in den Übersetzungen nicht vorhanden, in denen die drei Infinitivkonstruktionen als Konditionalsätze wiedergegeben sind, die den Konditionalsatz 27a fortführen.<sup>7</sup> 27a-d ist also in der zielsprachlichen Formulierung nicht als modal-explikatives Satzgefüge, sondern als Satzverbindung wiedergegeben. Daher ist auch das modal-explikative Verhältnis *formal* nicht ausgedrückt.<sup>8</sup> Die zwei inhaltlichen Widersprüche sind nicht vorhanden, da das Negationswort in dem zielsprachlichen

<sup>6</sup> Es sei z.B. noch erwähnt: Bright, Jeremiah 117; freilich auch schon M. Luther:

<sup>27a</sup> Werdet jr mich aber nicht hören, <sup>27b</sup> das [= indem – H.M.] jr den Sabbath tag heiliget, <sup>27c-d</sup> vnd keine last traget durch die thor zu Jerusalem ein am Sabbath tage, <sup>27e</sup> So wil ich... (Luther, Werke 251).

Zum modal-explikativen (instrumentalen) Gebrauch der frühneuhochdeutschen Subjunktion „das“ s. Rieck, Untersuchungen 106. Vgl. ferner Tschirch, Sprache 82: Man hat für die Konjunktion „das“ in der Lutherbibel, abgesehen vom Objektsatz, stets „die Konjunktion einzufügen, die heute eindeutig den sachlich-gedanklichen Bezug wiedergibt, um den es sich im Satzzusammenhang handelt“. Zur revidierten Lutherbibel siehe unten Anmerkung 7.

<sup>7</sup> Es gibt auch Übersetzungen, in denen die Infinitivkonstruktionsreihe „wörtlich“

wiedergegeben ist; z.B. in der revidierten Lutherbibel von 1984 (Luther, Bibel 737b): <sup>27a</sup> Werdet ihr aber nicht auf mein Gebot hören, <sup>27b</sup> [nämlich – H.M.] den Sabbattag zu heiligen <sup>27c-d</sup> und keine Last am Sabbattag zu tragen durch die Tore Jerusalems, <sup>27e</sup> so will...

Ferner z.B. Fischer, Jeremia 542. Nach diesen Übersetzungen stellt die Infinitivkonstruktionsreihe wahrscheinlich eine indirekte Rede dar: „nämlich dass ihr den Sabbattag heiligen und keine Last... tragen sollt“. Bei dieser Interpretation sind die zwei Widersprüche nicht vorhanden. In manchen Übersetzungen ist „auf mich“ 27a durch „auf mein Gebot“ ersetzt; z.B. revidierte Lutherbibel. Zur originalen Luther-Übersetzung (keine Infinitive, sondern Modalsätze) siehe oben Anmerkung 6.

<sup>8</sup> Z.B. kann im Deutschen ein modal-explikatives Satzgefüge durch eine Satzverbindung ersetzt werden (Drosdowski, Duden § 1253,2).

Satz 27b zugefügt und in dem zielsprachlichen Satz 27c fortgelassen ist;<sup>9</sup> z.B. Dieter Schneider:<sup>10</sup>

<sup>27a</sup> Wenn ihr aber nicht auf mich hört <sup>27b</sup> und den Sabbattag nicht heiligt <sup>27c-d</sup> und doch Lasten durch die Tore Jerusalems tragt am Sabbattag, <sup>27e</sup> dann lege ich Feuer an seine Tore, <sup>27f</sup> das die Paläste Jerusalems verzehren wird <sup>27g</sup> und nicht verlöscht.

3. Die Negation des Sachverhalts im Matrixsatz erstreckt sich (dies wurde oben bereits erwähnt) nach den Regeln der hebräischen Grammatik auch auf den Sachverhalt in der modal-explikativen Infinitivkonstruktion. M.a.W.: In 27c dürfte das Negationswort בלתי nicht stehen, da die Negation in 27a auch für die Sachverhaltsreihe 27c-d gilt. Freilich – selbst dann, wenn in 27c das Negationswort בלתי nicht stünde, wäre der inhaltliche Widerspruch zwischen 27a und 27c-d vorhanden, denn die Sachverhaltsreihe 27c-d wäre durch die Negation im Matrixsatz negiert.<sup>11</sup> Bezieht sich 27c-d vielleicht gar nicht auf 27a? Ist vielleicht nicht 27a, sondern 27b der Matrixsatz? Man muss diese Möglichkeit ernstlich in Erwägung ziehen, und es gibt auch Übersetzungen, die von dem inhaltlichen Widerspruch frei sind, da die Infinitivkonstruktion 27b als Matrixsatz für 27c-d dient; z.B. *Nueva Biblia Española*:<sup>12</sup>

<sup>27a</sup> Pero si no me escucháis, <sup>27b</sup> si no santificáis el sábado <sup>27c-d</sup> absteiniéndoos de meter cargas en sábado por la puertas de Jerusalén, <sup>27e</sup> entonces prenderé fuego a sus puertas, <sup>27f</sup> que se cebará en los palacios de Jerusalén, <sup>27g</sup> sin apagarse.

Das modal-explikative Verhältnis zwischen 27a und 27b ist formal nicht ausgedrückt, da 27b nicht als Gerundialkonstruktion, sondern als Konditionalsatz formuliert ist. In 27b ist das Negationswort „no“ zugefügt. 27c-d führt – anders als im hebräischen Text (und auch anders als in den oben zitierten Übersetzungen von Thompson und Schneider) – 27b nicht fort. Ist doch 27c-d als Gerundialkonstruktion formuliert, und ist doch dadurch ein modal-explikatives Verhältnis zwischen 27b und 27c-d, nicht aber zwischen 27a und 27c-d ausgedrückt. Der inhaltliche Widerspruch ist nicht vorhanden, da die negierte

<sup>9</sup> Die freie Übersetzung führt gleichsam *per se* dazu, dass man in 27b ein Negationswort ergänzt und dass man das Negationswort in 27c-d fortlässt.

<sup>10</sup> Schneider, Prophet 134.

<sup>11</sup> Vgl. Dan 9,13, wo von dem Matrixsatz zwei Infinitivkonstruktionen, die miteinander durch ׀ gefügt sind, abhängen. Die Negation des Matrix-Sachverhalts erstreckt sich auf den Sachverhalt in der ersten und auf den Sachverhalt in der zweiten Infinitivkonstruktion.

<sup>12</sup> Zitiert nach Alonso Schökel / Sicre Diaz, Profetas 498. Zu weiteren Übersetzungen siehe unten Anmerkung 13.



Retrovertiert man nämlich den griechischen Text ins Hebräische, so zeigt sich, dass die durch לבלתי eingeleitete Infinitivkonstruktionsreihe 27c-d syntaktisch nicht dem Konditionalsatz 27a, sondern der Infinitivkonstruktion 27b subordiniert ist.<sup>17</sup> M.a.W.: Tilgt man die Konjunktion ו 27c, so gibt es keinen inhaltlichen Widerspruch zwischen 27a und 27c-d, da nicht 27a, sondern 27b der Matrixsatz für 27c-d ist. Noch einmal anders gesagt: In 27a-dLXX spiegelt sich eine korrekte hebräische Struktur (dazu sogleich), während die Struktur von 27a-dMT fehlerhaft ist. Dadurch, dass 27c-d von 27b abhängt, wird auch deutlich, dass die Sachverhaltsreihe 27c-d in Hinblick auf den negierten Sachverhalt in 27b negiert ist, indem sie ein Beispiel für die Nicht-Heiligung des Sabbats bietet:

27a Wenn ihr aber nicht auf mich hört, 27b indem ihr den Sabbattag nicht dadurch heiligt, 27c dass ihr keine Last tragt 27d und (mit ihr)<sup>18</sup> am Sabbattag nicht durch die Tore Jerusalems hereinkommt, 27e so werde ich Feuer an seine Tore legen, 27f und es wird die Paläste Jerusalems verzehren 27g und nicht erlöschen.

Was die Struktur angeht, die sich aus der Retroversion von V.27LXX ergibt, so kann Jer 44,5 verglichen werden:

וְלֹא שָׁמְעוּ 5a וְלֹא־הִטּוּ אַתְּמוֹתֵיהֶם 5b לְשׁוֹב מִרְעֵתָם 5c לְבַלְתִּי קָטַר לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים 5d  
 5a Sie aber haben nicht gehört 5b und ihr Ohr nicht geneigt, 5c indem sie von ihrer Bosheit nicht dadurch abließen, 5d dass sie anderen Göttern nicht (mehr) opferten.

Die Strukturen von Jer 17LXX-Vorlage, 27a-d<sup>19</sup> und 44MT,5 gleichen einander in drei Punkten: (1) Die Negation des Matrix-Sachverhalts (17,27a; 44,5b) erstreckt sich auch auf den Sachverhalt in der ersten Infinitivkonstruktion (17,27b; 44,5c). (2) Die zweite Infinitivkonstruktion (17,27c-d [Infinitivkonstruktionsreihe]; 44,5d) ist der ersten Infinitivkonstruktion subordiniert. (3) Der Sachverhalt in der zweiten Infinitivkonstruktion ist in Hinblick auf den

bewertet. Rabin / Talmon / Tov z.St. merken jedoch an, dass ולבלתי in mittelalterlichen Manuskripten begegnet.

<sup>17</sup> Der griechische Text vermittelt dagegen den Eindruck, dass die Infinitivkonstruktionsreihe 27c-d zu der Infinitivkonstruktion 27b als Apposition hinzutritt; vgl. die Übersetzung von Brenton, Septuagint 924-925.

<sup>18</sup> Siehe Anmerkung 3.

<sup>19</sup> Was die Struktur des retrovertierten Textes der LXX-Vorlage angeht, so ist nur die Abwesenheit der Konjunktion ו 27c gemeint. Es gibt noch andere Unterschiede zwischen der masoretischen und der LXX-Version des V.27, die hinsichtlich der Struktur relevant sind, die aber in dem uns interessierenden Zusammenhang unberücksichtigt bleiben können.

negierten Sachverhalt in der ersten Infinitivkonstruktion negiert. Die drei Übereinstimmungen stützen die Annahme ab, dass nicht die Struktur von 17MT,27a-d, sondern die Struktur, die von 17LXX,27a-d reflektiert wird, korrekt ist.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Praxis mancher Übersetzer, die Konjunktion ו 27c stillschweigend zu ignorieren und nicht 27a, sondern 27b als Matrixsatz für 27c-d zu bewerten, durch die Septuaginta-Lesart abgestützt werden kann, da diese für die Konjunktion ו ein Minus aufweist.

### Summary

God considers in his word Jer 17,27, that the inhabitants of Jerusalem could not obey him by *not* carrying any load through the gates to Jerusalem on the Sabbath day. Correctly, it would have to be called of course: by carrying *any* load... The Masoretic version is corrupt. A later hand inserted the copulative ו before the second infinitive-construction erroneously. The copulative ו is to be deleted with LXX.

### Zusammenfassung

Gott erwägt in seinem Wort Jer 17,27, dass die Einwohner Jerusalems ihm nicht gehorchen könnten, indem sie am Sabbat *keine* Last durch die Tore nach Jerusalem hereintragen würden. Korrekt müsste es natürlich heißen: indem sie *eine* Last... hereintragen würden. Der masoretische Text ist korrupt. Eine spätere Hand fügte vor der zweiten Infinitivkonstruktion irrtümlich die Kopula ו zu. Die Kopula ist mit der LXX zu tilgen.

### Bibliographie

- Alonso Schökel, L. / Sicre Diaz, J.L., Profetas 1: Isaías \* Jeremias, Madrid 1980.  
 Brenton, L.C.L., The Septuagint with Apocrypha: Greek and English, London 1851.  
 Bright, J., Jeremiah (AB 21), Garden City, NY 1965.  
 Cornill, C.H., Das Buch Jeremia, Leipzig 1905.  
 Craigie, P.C. / Kelley, P.H. / Drinkard, J.F., Jeremiah 1-25 (WBC 26), Dallas, Texas 1991.  
 Drosdowski, G. (Hg.), Duden. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache, Mannheim u.a. <sup>4</sup>1984.  
 Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das Alte Testament, Stuttgart / Klosterneuburg <sup>3</sup>1985.  
 Fischer, G., Jeremia 1-25 (HThKAT 38), Freiburg u.a. 2005.  
 Jenni, E., Die hebräischen Präpositionen 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart u.a. 2000.  
 Keown, G.L. / Scalise, P.J. / Smothers, Th.G., Jeremiah 26-52 (WBC 27), Dallas, Texas 1995.  
 Luther, M., Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen, Wien 1990.

- Luther, M., Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel XI/1, Graz 1972 (= WA.DB XI/1).
- McKane, W., A Critical and Exegetical Commentary of Jeremiah 2 (ICC), Edinburgh 1996.
- Rabin, C. / Talmon, S. / Tov, E. (eds.), The Book of Jeremiah (HUB), Jerusalem 1997.
- Rieck, S., Untersuchungen zu Bestand und Varianz der Konjunktionen im Frühneuhochdeutschen unter Berücksichtigung der Systementwicklung zur heutigen Norm (Studien zum Frühneuhochdeutschen 2), Heidelberg 1977.
- Rudolph, W., Jeremia (HAT 1/12), Tübingen<sup>3</sup>1968.
- Schneider, D., Der Prophet Jeremia (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal<sup>2</sup>1979.
- Thompson, J.A., The Book of Jeremiah (NICOT), Grand Rapids, Mich. 1980.
- Tschirch, F., Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers heute – Eine Apologie der Bibelrevision von 1956/64 durch Besinnung auf ihre sprachgeschichtlichen Voraussetzungen, in: Tschirch, F., Spiegelungen: Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie, Berlin 1966, 68-108.
- Volz, P., Der Prophet Jeremia (KAT 10), Leipzig<sup>2</sup>1928.

Herbert Migsch

Mosergasse 11/2

1090 Wien

Austria

E-Mail: [herbert.migsch@utanet.at](mailto:herbert.migsch@utanet.at)



# Er nicht! Der Gottesknecht als Verweigerer des Heiligen Kriegs

|| Ein neues Verständnis von Jes 42,1-4

*Werner Grimm*

1 Siehe, mein Knecht – ich stütze ihn,  
mein Erwählter – Gefallen habe ich an ihm gefunden.  
Ich gab meinen Geist auf ihn,  
Recht bringt er zu den Völkern hinaus.

2 Er schreit nicht herbei und er nimmt nicht hoch  
und er lässt draußen seine Stimme nicht hören.

3 Das geknickte Rohr zerbricht er nicht  
und den glimmenden Docht löscht er nicht aus.

Verlässlich bringt er das Recht hinaus;

4 er verlischt nicht und er zerbricht nicht,  
bis er im Land das Recht durchgesetzt hat  
und auf seine Torah ferne Inseln harren.

1. Jes 42,1-4, erstes der so genannten „Gottesknechtlieder“, hat in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder das Interesse der Alttestamentler auf sich gezogen. Den enttäuschenden Ertrag einer bewegten Forschungsgeschichte finden wir im jüngsten Einleitungswerk so zusammengefasst: „... 42,1-4 präsentiert den Knecht als ganz in die Nähe Gottes aufgenommenen Menschen. Mit Gottes Geist ausgerüstet, nimmt er seine Aufgabe, den Völkern das Recht zu bringen, wahr. Er tut das auf eine Weise, die gefährdetes Leben schont.“<sup>1</sup> Die vage Formulierung offenbart die Ratlosigkeit!

Um den Herzschlag des Stückes zu hören, müssen wir unser Ohr dort anlegen, wo es offenkundig unter gar keinen Umständen überhört werden will: wo es sich wiederholt, wo es ankämpft. Bei unbefangenen Lesen dürfte das die mittlere Strophe mit ihrem fast schon beschwörenden fünfmaligen „Er nicht“ sein. Welches Tun welcher „Täter“ wehrt der Ebed JHWH so unerbittlich ab? Welcher Praxis verweigert er sich so kompromisslos und nachhaltig? Es sei, ehe wir uns dieser Frage detailliert widmen, hier wenigstens schon darauf hingewiesen, dass uns ein solcher „Er-tut-etwas-Bestimmtes-nicht“-Stil (mit hebräischem Imperfekt) an weiteren markanten Stellen der alttestamentlichen Tradi-

---

<sup>1</sup> Jüngling, Buch 436.

tionsgeschichte begegnet. Etwa dort, wo es vom eschatologischen Heilskönig aus dem Hause David heißt: „Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, noch Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören“ (Jes 11,3). In aller wünschenswerten Deutlichkeit wird der künftige Heilskönig auf diese Weise abgegrenzt gegen gängige Praktiken der bisherigen Könige aus dem Hause David und ihrer beamteten Richter. Oder, um ein Beispiel aus dem Bereich der Sinaioffenbarung hinzuzufügen: In Ex 34,6f, gespiegelt in Ps 103,8ff, geht es um die Wesenseigenschaften JHWHs (Barmherzigkeit, Freundlichkeit, Langmut, Liebe und Treue) und darum, wie sich zu ihnen sein Strafwiller verhält. Genau an der Stelle, wo in der Klimax von Ex 34,6f JHWHs Strafe gegebenenfalls „bis in die dritte und vierte Generation“ betont festgehalten wird, bricht im Psalmdichter die Gewissheit auf: „*Er* (JHWH) hadert *nicht* mit uns immerdar und verharrt *nicht* ewig im Zorn. Er handelt *nicht* mit uns nach unseren Sünden und vergilt uns *nicht* nach unserer Schuld.“ (Ps 103,9-10 ZÜ). Und fast jubelnd fügt er hinzu: „Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch ist seine Liebe über denen, die ihn fürchten. So fern der Aufgang ist vom Niedergang, so weit tut er unsere Übertretungen von uns. Wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmt ...“ (Ps 103,11-13) Auch der Autor von Ps 103 formuliert also mit einem 4-maligen „Er-nicht“ den Bruch mit einer traditionellen Denkweise und den Aufbruch zu einem neuen Ufer der Gotteserkenntnis.

2. Der erste von fünf „Er ... nicht“-Sätzen in Jes 42,2 lautet: לֹא יִצְעַק. Er besteht aus zwei hebräischen Wörtern und ist mit „Er schreit nicht“ oder, wie noch zu zeigen sein wird, prägnanter mit „Er ruft nicht zusammen“ oder „Er schreit nicht herbei“ zu übersetzen. Dies provoziert sogleich die Frage: In welchem Sinne schreit der Knecht nicht? In der alttestamentlichen Wissenschaft wurden, wen wundert's, alle möglichen Bedeutungen von צַעַק mit Jes 42,2 zusammengebracht und entsprechend phantasievolle Erklärungen angestellt. Aber ausgerechnet eine für Jes 42,1-4 bis heute noch gar nicht erwogene Verwendung des Wortes ist geeignet, den Sinn des Sätzchens „Er schreit nicht“ in Jes 42,2 präzise anzugeben. Über die meines Erachtens für Jes 42,2 anzunehmende spezielle Bedeutung von צַעַק schrieb V. Hasler zutreffend: Das Verb bezeichnet in einer Spezialbedeutung im politisch-militärischen Gebiet „das Aufbieten zur Heeresnachfolge (zum Heerbann) von wehrhaften Männern (und Streitwagen) vor Beginn des Kampfes ..., sowie das dem Aufgebot folgende ‚sich Zusammenscharen‘ des Heerbanns ... Bezeichnend ist, dass ... eine konkrete Not durch Bedrohung übermächtiger äußerer Feinde die Ursache für den Aufgebotsruf ist, der das ganze Volk oder eine bzw. mehrere Stämme zur bewaffneten Hilfeleistung herbeiruft.“ (635f) Die Belegstellen, die diesem Summarium zugrunde liegen, sind in der biblischen Reihenfolge: Jos 8,16; Ri 4,10.13; 6,34.35; 7,23.24; 10,17; 12,1.2; 18,22.23; 1Sam 13,4; 14,20; 2Sam 20,4-5; 2Kön 3,21.

Die Stellenübersicht führt zu einer ersten für Jes 42,2 wichtigen Feststellung: צעק (gleichbedeutend: זעק) im Sinne des Aufgebotsrufs, des Herbeischreiens der wehrdienstpflichtigen Männer (das Wort זעק begegnet häufig als Objekt des צעק), kommt ausnahmslos im deuteronomistischen Schrifttum und schwerpunktmäßig im Richterbuch vor. Es hat seinen primären Ort offensichtlich dort, wo die Retter Israels (Barak, Gideon, Jiftach, Saul) den Heerban „herbeischreien“, um im Krieg JHWHs die Feinde zu vernichten. Bei weitem am häufigsten begegnet dieser mit צעק (Qal, Hi oder Nif) bezeichnete Vorgang des „Zusammentrommeln“ im Heiligen Krieg Gideons gegen die Midianiter (Ri 6-8); 4-mal findet sich innerhalb von Ri 6-7 das hebräische Wort. In Ri 6,34-35 markiert es die Einberufung der Wehrfähigen als Eröffnung des Heiligen Kriegs: „Da kam der Geist JHWHs über Gideon. Gideon stieß ins Schofar und schrie die Abiesriter *herbei*, ihm (in den Kampf) zu folgen. Auch schickte er Boten in ganz Manasse umher und schrie Manasse *herbei*, ihm (in den Kampf) zu folgen. Außerdem schickte er Boten in Ascher, Sebulon und Naftali umher, und auch diese stießen zu ihm.“ Ri 7,23-24 leitet einen zweiten Akt ein: „Nun wurden die Israeliten aus ganz Naftali, Ascher und ganz Manasse *herbeigeschrien*, um die Midianiter zu verfolgen. Außerdem schickte Gideon Boten im ganzen Bergland von Ephraim umher und ließ sagen: Zieht hinab gegen Midian und nehmt ihm die Wasserquellen weg bis nach Bet-Bara, und besetzt den Jordanübergang. Und alle Männer Ephraims *versammelten sich* (צעק Nif)“.

An dieser Stelle formuliere ich meine erste These: Das erste der fünf „Er ... nicht“-Sätzchen über den Gottesknecht von Jes 42,1-4, zu übersetzen „Er ruft nicht zusammen“ oder genauer „Er schreit nicht herbei“, bricht mit einer Praxis der Führer im Heiligen Krieg; es verweigert sich der den JHWH-Krieg vorbereitenden Einberufung der Krieger. Ich halte es für möglich, dass der Prophet dabei speziell Gideon im Heiligen Krieg gegen die Midianiter vor Augen hatte. Denn gerade der „Tag Midians“ ist seit der Richterzeit fester Bestandteil des Gedächtnisses Israels (Jes 9,3); von Gideon wird im Richterbuch 4-mal ein eindrücklicher צעק-Akt erzählt, während es für Barak und für Jiftach insgesamt nur drei Belege gibt. Die wenigen weiteren צעק-Stellen ermangeln der Merkwürdigkeit, und in Jos 8,16; Ri 4,13; 10,17; 2Kön 3,21 sind es, beiläufig erzählt, *heidnische* Heerführer, die *ihr* Militär rekrutieren.

Nun könnte man freilich, gemessen an den Texten im Richterbuch, in Jes 42,2 ein Objekt vermissen: *Wen* schreit der Knecht JHWHs nicht herbei? Eine Ellipse, die Auslassung eines Objekts, mochte sich dem Autor von Jes 42,2 allein schon aus metrischen Gründen nahe gelegt haben, ist aber auch in der Sache begründet: In der dem Propheten zuteil gewordenen Offenbarung geht es gewiss darum, dass ein Aufruf-zum-Heiligen-Krieg kategorisch, also in Bezug auf alle denkbaren Feindvölker, ausgeschlossen werden soll. Das kategorische

Nein konnte aber, wie auch ein Vergleich mit den Dekalogverboten zeigt, nicht eindrücklicher formuliert werden als durch die Vermeidung eines definierenden Akkusativ-Objekts!

Es ist zuzugeben, dass die hier vorgetragene These, für sich allein genommen, auf wackligen Beinen stünde. Schon in Verbindung mit der gleich folgenden Beobachtung gewinnt sie an Wahrscheinlichkeit.

Das zweite „Er nicht“-Sätzchen lautet:  $\text{וְלֹא יִשָּׂא}$  = „und er nimmt *nicht* hoch“ bzw. „und er trägt *nicht*“. (Das hier stehende Verb kann sowohl den Moment des Hochhebens als auch das andauernde Tragen eines Gegenstandes bezeichnen.) Aber was nimmt der Gottesknecht partout nicht hoch? Wieder vermisst man zunächst ein Objekt. Die Ellipse sichert dem  $\text{וְלֹא יִשָּׂא}$  einen vollkommenen Gleichklang mit dem vorausgehenden  $\text{וְלֹא יִשָּׂא}$ . Die beiden verneinten Sätze bilden mehr als einen formvollendeten Parallelismus membrorum – sie reimen sich Buchstabe für Buchstabe; ihre ersten drei Konsonanten sind identisch, und beide bieten dieselbe Vokalfolge: o – i – a.

So haben wir nun nach dem im Text ausgefallenen, aber vom Leser vorzustellenden Objekt von  $\text{וְלֹא יִשָּׂא}$  „er nimmt nicht hoch“ zu fragen. Dabei legt sich die Hypothese nahe, dass das Nicht-Hochnehmen in einem Zusammenhang mit dem unmittelbar vorher konstatierten Nicht-Schreien stehen wird. Dann lässt sich die Frage so stellen: Was käme denn in einem (heiligen) Krieg dafür in Frage, dass man es hochnehme bzw. trage? Die Antwort fällt nicht schwer: Im Heiligen Krieg werden zwei Dinge „hochgenommen“ bzw. „getragen“: die Bundeslade (Jos 6,6.12; 8,33;) und die Widderhörner (Jos 6,4.6.8.13).

Der Schofar gehört zur Kriegseröffnung Gideons und Josuas konstitutiv dazu. Er wird bezeichnenderweise geblasen beim Zusammenrufen der Krieger (Gideon in Ri 6,34) und bei der Eröffnung der Kampfhandlungen (Jos 6,20; Ri 7,20). Im Zusammenhang mit dem Fall der Mauern von Jericho geht dem Ertönen der Widderhörner jeweils voraus, dass die Priester sie „hochnehmen“ bzw. „tragen“: „Sieben Priester sollen sieben Widderhörner vor der Lade her *tragen*, und am siebten Tag sollt ihr siebenmal die Stadt umschreiten, und die Priester sollen in die Widderhörner stoßen. (Jos 6,4) ... Sieben Priester sollen sieben Widderhörner vor der Lade JHWHs her *tragen* (6,6)... Es geschah, wie Josua dem Volk gesagt hatte: Die sieben Priester, die die sieben Widderhörner vor der Lade JHWHs her *trugen*, zogen hinüber, stießen in die Widderhörner (6,8) ... Die sieben Priester *trugen* die sieben Widderhörner vor der Lade JHWHs, indem sie dauernd in die Widderhörner stießen, und die Kriegsmannschaft ging vor ihnen her, und die Nachhut ging hinter der Lade JHWHs, indem sie dauernd in die Widderhörner stieß (6,13)“.

Das – bezeichnenderweise auch in der altorientalischen Ikonographie dargestellte – Hochnehmen und Dahertragen des Widderhorns (siehe dazu Keel, Die Welt 319) ist das Erheben der Fanfaren: jene charakteristische Handlung der

Priester, die signalisiert, dass der den Heiligen Krieg eröffnende Fanfaren“stoß“ unmittelbar bevorsteht. Dieses „Stoßen“ ins Widderhorn wird in Jos 6 und Ri konsequent mit dem Verbum תקע bezeichnet (Jos 6,4.8.9.13.16.20; Ri 6,34; 7,18-22). Gerade dieser Moment gibt dem ihm folgenden Krieg den Charakter des „Gottesdienstes“. Darauf deutet die im AT immer wieder berichtete Verwendung des Widderhorns am sakralen Ort (vgl. etwa Ps 47,6; 81,4; 98,6; 150,3).

Beim Ebed JHWH dagegen ist das Widderhorn noch nicht einmal zu sehen, geschweige denn zu hören: *Er* nimmt das Widderhorn *nicht* hoch.

Beinahe von selbst erklärt sich nun von daher das dritte Nein des Gottesknechts, V.2b: וְלֹא־יִשְׁמִיעַ בְּהוֹיֵן קוֹלוֹ = „und nicht lässt er draußen seine Stimme hören“. Es bezieht sich ganz offensichtlich auf das traditionelle Kriegsgeschrei des JHWH-Volks. „Seine Stimme hören lassen“ ist im Heiligen Krieg gegen Jericho ein synonym paralleler Ausdruck zu הריע „das Kriegsgeschrei erheben“. Josua befiehlt, unmittelbar nach dem Blasen der Widderhörner (6,9), dem Kriegsvolk: „Ihr sollt (vorläufig noch) nicht das Kriegsgeschrei erheben und *eure Stimme* (noch) nicht *hören lassen* und kein Wort soll aus eurem Munde hervorgehen, bis zu dem Tag, an dem ich euch sage: ‚Erhebt das Kriegsgeschrei!‘, dann erhebt das Kriegsgeschrei!“ (6,10; vgl. auch 2Kön 7,6)

Am siebten Tag ist es dann soweit: Die Stimme des Widderhorns ertönt, und jetzt lässt das (Kriegs-)Volk seine Stimme hören; die Mauern Jerichos fallen in sich zusammen unter der תְּרוּעָה גְדוֹלָה dem „großen Kriegsgeschrei“ Israels (Jos 6,20; vgl. 6,5.10.16; Ri 7,21; 1Sam 17,20). Und wieder das dezidierte Kontra des Gottesknechts: *Er* lässt *seine* Stimme in diesem Sinne *nicht* hören! Dabei dürfte sich die Wendung בְּהוֹיֵן = „draußen“ auf die öffentlichen Plätze und Militärstraßen (vgl. Jes 51,23) beziehen, auf denen man vom Ebed JHWH kein Kriegsgeschrei vernehmen wird.

Wir ziehen eine die ersten drei „Er-nicht“-Sätze (Jes 42,2) betreffende Zwischenbilanz: Der Gottesknecht verweigert sich in lapidarer Kürze dem dreiteiligen Eröffnungszeremoniell des Heiligen Krieges: dem Herbeirufen der Krieger (vgl. Ri 6,34f; 7,23f); dem Fanfarenstoß des Schofar (Jos 6; Ri 7,19-22); dem Kriegsgeschrei der Krieger des JHWH-Volks (Jos 6,5.10; Ri 7,20b-21).

Der Rest, das vierte und fünfte Nein in V.3, ist schnell erklärt, wenn man erkannt hat, dass in V.2-3 wie oft in der hebräischen Poesie die Stilfigur des Merismus vorliegt. Der Merismus bezeichnet ein Ganzes durch seine beiden herausragenden Teile; z.B. stehen „Himmel und Erde“ für das Ganze der Schöpfung, das Universum. In unserem Text erfasst der Merismus ein länger währendes Unternehmen von seinem Anfang bis zu seinem definitiven Ende: den Heiligen Krieg. Der Anfang des Heiligen Krieges war das dreiteilige Eröffnungsritual – der Gottesknecht sagt „Nein!“ dazu. Das Ende und Ziel des Heiligen Krieges war die Vernichtung der Besiegten. Für diesen finalen Akt finden sich im Jesajabuch die Metaphern vom „angebrochenen Rohr“ und vom

„glimmenden Docht“. Da wird etwa ein im Krieg stark angeschlagener Pharao als „angebrochener Rohrstab“ bezeichnet (Jes 36,6). Der Aramäerkönig, vor dem sich der judäische König Ahas im syrisch-ephraimitischen Krieg so fürchtet, wird als „nur noch rauchender Brandscheitstummel“ kleingeredet (Jes 7,4). JHWH habe den Heiligen Krieg am Schilfmeer so geführt, dass der Ägypter Heer und alle ihre Kraftprotzen am Ende dalagen und wie Döchte verglommen – daran erinnert Deuterocesaja eine mutlose Exulantenschaft (Jes 43,17). Ich stelle mir vor, dass die beiden Metaphern in Israel bekannt und gebräuchlich waren und sich bei traditionsbewussten Bürgern mit der Erinnerung an die finalen Taten Josuas und Gideons in den JHWH-Kriegen verbanden.

Werfen wir also einen kurzen Blick auf diese. Das Ende vom Kriesslied ist der „Bann“ oder, wie die alttestamentliche Wissenschaft es inzwischen auszudrücken pflegt, die „Vernichtungsweihe“; nach der Eroberung Jerichos heißt es von Josuas Aufgebot: „Und sie vollstreckten den Bann an allem, was in der Stadt war, mit der Schärfe des Schwertes, an Mann und Weib, an jung und alt, an Rind, Schaf und Esel“ (Jos 6,21; vgl. 6,24f). Schaurig berührt uns in manchen Schilderungen, wie geknicktes Rohr zerbrochen und glimmender Docht ausgelöscht wurde. So erzählt das Josuabuch in 10,17-26 das Schicksal von fünf nach der Schlacht geflohenen kanaänischen Königen: „... Niemand wagte mehr, gegen Israel zu mucksen. Danach sprach Josua: „Öffnet den Zugang zur Höhle und führt diese fünf Könige zu mir aus der Höhle heraus“. So taten sie. Da führten sie diese fünf Könige zu ihm aus der Höhle heraus ... Als aber diese fünf Könige zu Josua herausgeführt wurden, rief Josua alle Männer Israels und sprach zu den Anführern der Kriessleute, die mit ihm ausgezogen waren: „Kommt heran und setzt eure Füße auf die Häse dieser Könige!“ Da traten sie heran und setzten ihre Füße auf ihre Häse ... Danach erschlug Josua sie, tötete sie und hängte sie an fünf Bäumen auf.“ (aus Jos 10,21-26)

Wenden wir uns dem Finale der Gideongeschichte zu, zeigt sich uns eine ähnliche Szenerie. Der Rest ist: zum Schweigen bringen und etwa noch glimmende Döchte auslöschen. Als erste fangen die Männer Israels die beiden Midianiterfürsten Oreb (=Rabe) und Seeb (=Wolf) und erschlagen sie – die Köpfe der beiden bringen sie Gideon (Ri 7,25). Daraufhin nimmt Gideon grausame Rache an den Dörfern Pnuel und Sukkot: Bis auf den letzten Mann werden sie ausgelöscht, regelrecht hingerichtet (Ri 8,15-17), weil sie Gideons Leuten während der Kampfhandlungen die Verproviantierung verweigert hatten (Ri 8,5ff). Bleiben noch die beiden midianitischen Könige, Sebach und Zalmunna, und ihr Heer. Noch einmal siegt Gideon mit Hilfe eines Gottesschreckens; den geflohenen Königen jagt er nach, nimmt sie gefangen. Sollen auch sie noch getötet werden? Schon aus Gründen einer an ihnen zu vollziehenden Blutrache besteht Gideon darauf. Er verlangt es von seinem Erstgeborenen namens Jeter: „Steh auf, erschlag sie!“ Fast klingt es wie eine Entschuldigung,

wenn der Erzähler fortfährt: „Aber der Knabe zog sein Schwert nicht, denn er fürchtete sich, weil er eben noch ein Knabe war.“ (Ri 8,20) Schließlich „stand Gideon auf und schlug Sebaach und Zalmunna tot“ (Ri 8,21). Der Erzähler schildert's lautmalerisch mit haargenau denselben Worten, die in Gen 4,8 Kains Mordtat wiedergeben: וַיִּקַּח וַיַּהַרְגֵהוּ. Die Gideonsage schließt mit dem Fazit: „So wurden die Midianiter gedemütigt... und hoben ihren Kopf nicht mehr.“ (Ri 8,28)

Die Tat Gideons aber prägte sich unauslöschlich in Israels Gedächtnis ein. Sie bekam sprichwörtliche, ja urbildliche Bedeutung. Auch künftig würde JHWH nach dem Muster des „Gideontages“ in Heiligen Kriegen gegen Israels Bedränger einschreiten (Ps 83,10). Jesaja sprach zur Zeit der Herrschaft Assurs über Nordisrael (ca. 733 v.Chr.) die prophetische Gewissheit aus: „Das lastende Joch wirst Du (JHWH) zerbrechen wie einst am Midiantag.“ (Jes 9,3)

Der Knecht JHWHs indessen verweigert sich – mit seinem vierten und fünften Nein – auch diesem finalen Aspekt des Heiligen Kriegs. Er verbindet die Absage mit zwei Metaphern, die sich, wie wir sahen, im Jesajabuch auf die restlose Auslöschung der Feinde beziehen: „Das geknickte Rohr zerbricht *er nicht* und den glimmenden Docht löscht *er nicht* aus.“ Er nicht: Vor dem Hintergrund der Praxis Josuas und Gideons präsentiert der Prophet den Minister JHWHs als radikalen Verweigerer, als die personifizierte Kritik jedes im Namen Gottes geführten Krieges.

3. Der Sinn des fünffachen „Er nicht“ im Gottesknechtsstück Jes 42,1-4 konnte mit ausschließlich philologischen Mitteln neu bestimmt werden. Das innere Band, das alle fünf „Er nicht“-Sätze zusammenhält, ist die radikale Absage an die Heiligen Kriege der Heerführer Altisraels durch die Ansage einer Gegenfigur.

Das Erkannte ist nun in der gebotenen Kürze einzubringen in eine Gesamtchau von Jes 42,1-4. Wir nehmen folgenden Ursprung des Stückes an, wobei eine zeitliche Festlegung („Deuterijosaja“ Mitte des 6. Jh.v.Chr.?) problematisch und für das Verständnis des Textes auch nicht nötig ist: Ein Prophet in Israel gibt ein Offenbarungserlebnis bekannt. Soeben hatte er eine Audiovision; er blickte und horchte einen Augenblick hinein in ein Geschehen im Himmel, in eine von König JHWH veranstaltete Thronratsversammlung (vgl. das vorzustellende Szenarium in 1Kön 22,19-23). Dem dabei Erlauschten gibt er – für die Verkündigung – eine sprachliche Gestalt.

Form und Inhalt ergeben eine Gliederung des Stückes in drei Strophen zu je vier Zeilen. In welchem logischen Verhältnis stehen die drei Strophen zueinander? Grob lässt sich folgende Zuordnung vornehmen:

Strophe 1: JHWH präsentiert seinen Knecht und dessen Auftrag (Auftragserteilung).

Strophe 2: Wie der Knecht nicht vorgehen soll (Auftragsdurchführung,

„Strategie“).

Strophe 3: Das Auftragsziel und wie er es erreichen wird (Auftragsziel).

*Strophe 1:* König JHWH präsentiert dem himmlischen Thronrat eine Person, die er ausersehen hat für einen bestimmten Auftrag: „seinen Knecht“. Weil der Präsentierte Knecht eines Königs ist, wird man in ihm so etwas wie einen Minister mit einem Sonderauftrag zu sehen haben. Er, JHWH, legt seinen Geist auf ihn, d.h. er bevollmächtigt ihn. Er will ihn „stützen“ bei der Ausführung des Auftrags.

Der Auftrag besteht darin, dass dieser Minister „Recht“ (מִשְׁפָּט) bis zu den Völkern bringt. Was מִשְׁפָּט in diesem Zusammenhang heißt, wird in der dritten Strophe deutlicher werden.

*Strophe 3:* Verlässlich (לְאֵמֶת), ausdauernd und erfolgreich geht der Beauftragte JHWHs sein Auftragsziel an. Welche Sache befördert der Knecht so energisch? Dreimal in Jes 42,1-4 heißt es, dass der Knecht das „Recht“ bringen wird; wie ein roter Faden zieht sich dieses Wort durch das Stück. In der letzten Strophe bildet es mit תּוֹרָה ein Paar: מִשְׁפָּט und תּוֹרָה. „Recht“ und „Torah“ ist in zwei Worten *eine* Sache. Welche? Das können wir drei Parallelstellen entnehmen. In allen dreien werden historisch bedeutsame, mit großen Namen verbundene Vermächtnisse berichtet, in denen ein abtretender Führer Israels „Recht“ und „Torah“ an die nachfolgende Generation übergibt. Der Mose-Segen stellt in Dtn 33,10 die Leviten als Wächter über den „Bund“ und künftige Lehrer der Nation vor Augen: „Sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Torah.“ In Vollendung seiner Mission „schloss Josua einen Bund mit dem Volk an jenem Tage, und er setzte ihm fest (Verbum שָׁם wie in Jes 42,4b!) Satzung und Recht in Sichem, und Josua schrieb diese Worte in das Buch der Torah Gottes, nahm einen großen Stein und stellte ihn dort auf unter dem Baum, der im Tempel JHWHs steht“ (Jos 24,25f). Der sterbende König David verpflichtet seinen Sohn und Nachfolger auf JHWH, „indem du in seinen Wegen wandelst, zu bewahren seine Satzungen, seine Gebote und seine Rechte und seine Zeugnisse, wie sie in der Torah des Mose aufgeschrieben sind“ (1Kön 2,3). Es fällt auf, wie in diesen drei Vorkommen des Wortpaares die Torah wechselweise die Torah Israels, die Torah Gottes und die Torah Moses heißt. Sie geht auf Offenbarung zurück; sie stammt letztlich von Gott selbst; Mose hat sie Israel vermittelt, und nun dokumentiert sie die Lebensordnung Israels – im Unterschied zu den Gesellschaftsordnungen der Völker. Es fällt weiter auf, wie in den drei Belegstellen jeweils das „Recht“ vor der „Torah“ steht. Offenbar handelt es sich in „Recht und Torah“ um eine Wendung der deuteronomistischen Geschichtsschreibung. Sie bezieht sich auf das „Buch der Torah“, das zur Zeit Deuterocesajas in etwa mit Dtn 5-26, der „Zweitaufgabe“ der Mose-Torah,



identisch gewesen sein mochte; und sie sieht diese Torah offenbar unter dem Gesichtspunkt des dort kodifizierten, am Dekalog (Dtn 5!) orientierten Rechts. Diese Lebensordnung Israels enthält neben den kasuistischen Sätzen der Rechtssprechung apodiktische Gebote, sittliche Mahnungen, kultische Vorschriften. Thematisch schreitet sie die zehn Kompetenzbereiche der zehn Gebote ab (vgl. G.Braulik, in: Zenger, Einleitung 143).

Der Minister JHWHs also soll diese israelitische Rechtsordnung *befestigen*, auf sichere Füße stellen (שׂים). Und zwar zunächst, sozusagen als „Innenminister“, im Lande Israel. Dabei spielt Jes 42,4b-c wörtlich auf das Auftragsziel an, das Josua auf dem sogenannten Landtag zu Sichem erreicht hat, wo er dem Volk Israel das *Recht setzte* und dieses im Buch der *Torah* schriftlich fixierte (Jos 24,25f). אָרֶץ in Jes 42,4b darf also nicht, wie es in der Lutherbibel geschieht, auf die (ganze) „Erde“ gedeutet werden. Denn in seinem Zweistufenwerk kümmert sich der Ebed JHWH, wie auch aus Jes 49,5f hervorgeht, zuerst um Israel, dann erst wird er auch als „Außenminister“ tätig werden und die Torah bis zu den fernen Gestaden bringen. Eines Tages werden die Heidenvölker der Weisung aus dieser Torah mit der gleichen Sehnsucht entgegenharren, wie es bis dahin die Frommen in Israel tun (vgl. mit Jes 42,4c die Formulierung in Ps 119,43f).

Die Funktionen von Strophe 1 und Strophe 3 sind somit geklärt. Vereinfacht gesagt, verhalten sie sich wie Start und Ziel. Dann muss es logischerweise in Strophe 2 um den „Weg“ gehen. Auf welchem Weg, mit welcher Methode, mit welcher Strategie geht der Knecht vor? Was ist seine Art? Was sind seine Mittel?

Die sprachliche Struktur der Sätze in *Strophe 2* lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: 5-mal heißt es „Er...nicht“; der Ebed JHWH verweigert strikt fünf Praktiken, die für andere, die im Namen JHWHs auftreten, charakteristisch sind. Deutlicher kann ein Protest gegen eine übliche Handlungsweise kaum formuliert werden. Der Ebed JHWH ist eine Kontrastfigur zu den Führern des Heiligen Kriegs.

4. Der Widerspruch in Jes 42,1-4 gegen die Tradition der Heiligen Kriege ist noch zu präzisieren und eine nicht unerhebliche Folgerung für das Verständnis der Gottesknechtlieder zu ziehen.

Dem Leser, der dem Argumentationsgang gefolgt ist, dürfte aufgefallen sein, dass die Belege für die jeweils durch den Ebed JHWH verneinten Handlungen fast alle auf Texte entfallen, die von Josua und von Gideons Befreiungskrieg gegen die Midianiter handeln. Besonders die Josuaüberlieferung scheint der Visionär und Autor von Jes 42,1-4 im Auge gehabt zu haben.

Das zeigt sich bereits in der ersten Strophe, welche die Beauftragung des Knechts bis in einzelne Worte hinein als Beauftragung eines „zweiten Josua“ schildert. Dazu ist zunächst in Erinnerung zu rufen, dass die alttestamentliche

Überlieferung wie schon Mose so auch Josua den Titel „Ebed JHWH“ zuerkannte, und zwar an einer nicht leicht zu überlesenden Stelle, nämlich im „biographischen“ Schluss Jos 24,29: „Nach diesen Ereignissen (des Bundeschlusses in Sichem) starb Josua, der Sohn Nuns, der *Ebed JHWH*, im Alter von 110 Jahren.“ Ferner scheint beachtenswert, dass wie vom Ebed in Jes 42,1-4 so schon von Josua eine Beauftragung erzählt wird, und zwar berichtet Dtn 34,9 eine Art Ordination: „Josua aber, der Sohn Nuns, wurde voll des *Geistes* der Weisheit, denn Mose hatte seine Hände *auf ihn gestützt*.“ In beiden Texten ist die Übertragung des *Geistes* Ausdruck für die Bevollmächtigung. Im Zusammenhang mit dem Bevollmächtigungsakt begegnet in Dtn 34,9 das Verbum *s-m-k* („stützen“): Es bezeichnet die Handauflegung Moses, durch die Kraft überfließt, die den Ordinierten bei der Durchführung seines Auftrags „stützt“. Dieses *s-m-k* steht nach Herkunft, Klang und Bedeutung dem *t-m-k* („halten“, „festhalten“, „stützen“) ganz nahe, welches in Jes 42,1 besagt, dass JHWH seinen Ebed stützen will. Schließlich findet sich in beiden Texten das „auf ihn“. Es beschreibt den „Transfer“ des Geistes von Gott auf den Ebed, der ihn damit auf Dauer besitzt. In Dtn 34,9 geschieht das mittels der Handauflegung Moses, in Jes 42,1 unmittelbar zwischen JHWH und dem Ebed.

Auch die zweite Strophe im Ebed-JHWH-Stück hat Josua im Blick. Und gerade dadurch, dass die erste Strophe die Beauftragung des Ebed JHWH in starker Anlehnung an die Ordination Josuas geschildert hat, markiert nun die Abrogation präzise die Stelle eines unerhörten Traditionsbruches in der Geschichte Israels, wie sie die Bibel bezeugt: Der Ebed bedient sich, was die Methode seiner „Mission“ betrifft, genau jener Mittel nicht, deren sich Josua bediente; er schwört den Eckpunkten des Heiligen Krieges und damit dem Heiligen Krieg zur Gänze ab: Er nimmt nicht den Schofar hoch, um einen Heiligen Krieg „einzuläuten“, wie es die Priester Josuas taten (Jos 6,4-5). „Er lässt nicht seine Stimme draußen hören“, wie bei der Eroberung Jerichos Josuas Krieger ihre Stimme hören ließen, als sie zu einem bestimmten Zeitpunkt den Kriegsgesang intonierten (Jos 6,10). Er vollzieht schließlich nicht die Vernichtungsweihe am schon geknickten Rohr und nur noch glimmenden Docht, wie sie Josua anordnete (Jos 6,18-21; vgl. 10,24). Könnte der Bezug deutlicher sein?

Die dritte Strophe, die sich mit dem Auftragsziel befasst, das der Ebed JHWH ansteuern wird, geht nun wieder (fast) ganz konform mit dem Ziel der Josua-Mission: der Etablierung einer auf der Sinai-Torah gründenden Rechtsordnung im Zwölfstämmevolk. Dieses Ziel war nach Jos 24 auf dem so genannten „Landtag zu Sichem“ erreicht worden: „An diesem Tag schloss Josua für das Volk einen Bund und *setzte* ihm Satzung und *Recht* fest in Sichem, und Josua schrieb diese Worte in das Buch der *Torah* Gottes, nahm einen großen Stein und stellte ihn dort auf unter dem Baum, der im Tempel JHWHs steht...Nach diesen Ereignissen starb Josua, der Sohn Nuns, der *Ebed JHWH* im

Alter von 110 Jahren.“ (Jos 24,25f.29; die in Jes 42,1-4 mit gleicher Bedeutung vorkommenden Wörter sind kursiv gesetzt).

Auch der Ebed JHWH Deuterocesajas ist beauftragt, Recht und Torah festzusetzen bzw. zu *befestigen* (Verbum  $\text{בָּשַׁט}$  in beiden Texten), freilich mit dem Unterschied, dass seine Mission noch die „fernen Inseln“ im Blick behält. Im Lande Israel wird der Ebed JHWH die auf der Torah beruhende Rechtsordnung befestigen. Ein nach der Torah und der aus ihr entwickelten Rechtsordnung lebendes Israel wird dann eine Ausstrahlung haben und so attraktiv sein, dass noch in fernsten Völkern eine Sehnsucht nach eben dieser Torah erwachen wird. Dem Ebed JHWH kommt bei diesem Prozess eine in Jes 42,1-4 nicht weiter dargestellte Mittlerrolle zu. Soll man sich ihn als Torah-Lehrer erster Proselyten vorstellen? Deutlich jedenfalls ist die Figur von Jes 42,1-4 als ein „zweiter“, freilich in der Methode ganz anderer Josua gezeit.

In diesem Zusammenhang verdient Aufmerksamkeit, dass für den Ebed JHWH im Gotteswort Jes 49,8f ein weiterer Sendungsauftrag formuliert wird, der stark an die Mission Josuas erinnert. Soll der Ebed doch im Zusammenhang mit der nach dem Exil anstehenden Rekonstituierung und Neuverteilung des Landes Israel „verödete Erblandteile verteilen“ ( $\text{לְהַנְחִיל נְחִלּוֹת שְׂמִימּוֹת}$ ). Das ist ganz offensichtlich im Blick auf die zweite der beiden großen Aufgaben formuliert, die sich einst Josua stellten (Jos 13-21): dafür Sorge zu tragen, dass jeder israelitische Stamm, jede Sippe, letztlich jede Familie ihr *Erbland* bekomme. Die Bezugnahme von Jes 49,8 auf Josua-Stellen wie 11,23 erstreckt sich bis in den Wortlaut hinein: „Josua nahm das ganze Land ein, genau so, wie es JHWH zu Mose gesagt hatte, und Josua gab es, indem er es Israel *als Erbland zuteilte* entsprechend seiner Stammeseinteilung. Und das Land hatte Ruhe vor dem Krieg“ (vgl. Jos 19,51 o.ä.).

Mehr noch: Jes 49,8 „Ich bewahre dich und mache dich zu einem Bund für das Volk, um (wieder) aufzurichten das Land und die verödeten Landteile wieder als Erbland zuzuteilen ...“ fasst letztlich die *beiden* Hauptziele der Josua-Mission zusammen: den „Bund für das Volk“, der auf Recht und Torah beruht (Jos 24,25f), und die Verteilung des Landes (Jos 11,23; 19,51). Das *gesamte* frühere Werk Josuas wird wiederum einem Mittler übertragen: dem Ebed JHWH, einem zweiten, aber in der Methode ganz anderen „Josua“.

5. Unseren Entdeckungen schließen sich eine Reihe von Fragen an; gleich mehrere Schwerpunktthemen alttestamentlicher Forschung sind berührt und müssen neu bedacht, traditionelle Sichtweisen korrigiert werden.

An erster Stelle ist der „Fall“ des Gottesknechts neu aufzurollen. Kann die Identität des Ebed JHWH aufgrund des eindrucklichen Bezugs dieser Gestalt auf das Werk Josuas neu bestimmt werden? Dabei darf die jüngste Literarkritik, die fast alle Teile des Josuabuches spät- oder nachexilischer Theologenarbeit zuweist, kein Hinderungsgrund sein. Klar ist doch, dass Jes 42,1-4, mit der 5-

fachen Negierung ein entsprechendes Positiv, mithin die Josuatradition voraussetzt. Entweder ist dann der Gottesknechtstext sehr spät oder eben die Masse des Josuabuches doch viel früher anzusetzen, als es heute in aller Regel geschieht.

Nicht mehr zu übersehen ist nach der Klärung von Jes 42,1-4 eine Häufung prophetischer Utopien im Jesajabuch, die von einer gewaltfreien Welt handeln. Unter verschiedenen Aspekten zeigt sich dem Visionär, wie in einer von JHWH heraufgeführten neuen Zeit Gewalt überwunden werden wird. Das Hören auf JHWHs Torah und entsprechende Rechtsentscheide führt zu einer Abrüstung und zum Frieden zwischen den Völkern („Schwerter zu Pflugscharen“) (Jes 2,2-5). Unter dem gerechten Regiment des davidischen Heilskönigs hört es auf damit, dass die Starken die Schwachen fressen („Da werden Wölfe bei den Lämmern wohnen“) (Jes 11,1-10). JHWH Zebaoth wird aus ehemals verfeindeten Völkern eine von allem Schweren befreite Mahlgemeinschaft bilden („Und er vernichtet für immer den Tod, und abwischen wird der Herr JHWH die Tränen von jedem Angesicht“) (Jes 25,6-8). Mit dem Auftreten des Ebed JHWH ist ein für allemal Schluss damit, dass Israel im Namen JHWHs (heilige) Kriege führt: „Er nicht ...!“ (Jes 42,1-4). Gewalt wird unter Umständen dadurch aus einer Gemeinschaft entfernt, dass einer die Schuld auf sich nimmt und auf sich sitzen lässt („Fürwahr, er trug unsere Krankheit ...“) (Jes 52,13-53,12).

6. Wir schließen mit einem kurzen Blick ins Neue Testament. Dass Jesus dort mit dem Ebed JHWH identifiziert und als dessen eschatologische Erfüllung bezeugt wird, ist offenkundig. Ausgesprochenermaßen und mit wörtlicher Bezugnahme geschieht das zum einen im dritten Evangelium, wo Lukas die messianische Bezeichnung „der Erwählte“ (= Jes 42,1) auf Jesus anwendet (Lk 9,35; 23,35).

Markanter noch markiert Matthäus! In der Mitte seines Evangeliums zitiert er Jes 42,1-4 (nach einer bisher nicht belegten Textform) in voller Länge, um das Wirken Jesu, speziell seine nicht auf Propaganda angelegten „Therapien“, als die Erfüllung der Gottesknechtsverheißung darzustellen (12,15-21). Aber schon im Anfang seiner Jesus-Erzählung rückt Matthäus diesen in das Licht von Jes 42,1-4. Als nämlich Jesus nach seiner Taufe aus dem Wasser steigt, kommt Gottes Geist auf ihn herab, und die Himmelsstimme verkündet den Umstehenden: „Seht, mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe.“ (Mt 3,17) Matthäus hat die von seiner Vorlage, Mk 1,11, übernommene Himmelsstimme an Jes 42,1 angeglichen; aus einem Berufungswort für die Ohren Jesu wurde so eine öffentliche Präsentation des messianischen Geistträgers. Mit beinahe denselben Worten hatte JHWH damals, zur Zeit des babylonischen Exils, seinen gewaltfreien Beauftragten einem staunenden Auditorium vorgestellt. Damit zeigt Matthäus an: Durch einen, welcher der Gewalt des Heiligen Krieges abgeschworen hat, wird die Erlösung vollbracht. Man mag einen Moment lang bezweifeln, dass Matthäus, wenn er Jesus mit dem Ebed JHWH

von Jes 42,1-4 identifiziert, damit auch schon auf dessen Absage an die Gewalt des Heiligen Krieges abhebt. Aber dafür, dass ihm dieser Aspekt in der Gottesknechtsfigur wichtig war, spricht Mt 26,52. Jesus sagt in der Matthäus-Fassung der Verhaftungsszene zu dem, der dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abhieb: „Steck dein Schwert an seinen Ort, denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen!“ (Mt 26,52) Das ist einmal direkter Widerspruch gegen den alten Schlachtruf: „Das Schwert für JHWH und für Gideon!“ (Ri 7,20) Es nimmt zum andern eine jüdische Maxime auf, die praktisch mit der Gottesknechtsstelle Jes 50,10-11 identisch ist. Lautet doch Jes 50,11 in der Targum-Fassung: „Siehe, ihr alle, die ihr Feuer anzündet, die ihr zum Schwert greift – fällt selber ins Feuer, das ihr angezündet habt, und ins Schwert, das ihr ergriffen habt!“

Die drei genannten Gottesknecht-Stellen hat Matthäus offenbar planmäßig an Anfang, Mitte und Ende seines Evangeliums eingebaut. Sie bilden die Stützpfiler eines großen architektonischen Bogens.

Dies gilt nicht weniger für jene drei Sätze im Mt-Evangelium, die durch das Adjektiv *πραύς* (LÜ: „sanftmütig“; EÜ zutreffender: „einer, der keine Gewalt anwendet“) miteinander verbunden sind. Bemerkenswert ist schon, dass dieses Adjektiv innerhalb der Evangelien nur in Mt begegnet, und zwar an herausragenden Stellen des Anfangs (5,5), der Mitte (11,29) und des Endes (21,4f).

*πραύς* ist Sach 9,9f entnommen, und der Eselsreiter von Sach 9,9f, der abgerüstete Abrüster, und der Gottesknecht von Jes 42,1-4 sind für Matthäus offensichtlich ein und dieselbe messianische Gestalt. Mit Hilfe des Wortes *πραύς*, Schlüsselmotiv, führt Matthäus die Ethik auf den Grund der Christologie zurück, und zwar in einem Dreischritt: Die Jünger Jesu sollen sich gewaltfrei verhalten: „Selig, die keine Gewalt anwenden, denn *sie* werden das Land in Besitz nehmen“ (Mt 5,5, eine gegen die Josuaüberlieferung gerichtete Paradoxie!). Diese Gewaltfreiheit kann man bei dem schlechthin Gewaltfreien lernen: „Kommet her zu mir ... und lernet von mir ..., denn ich bin der, der keine Gewalt anwendet“ (Mt 11,29). Mehr noch: Für diese Gewaltfreiheit Jesu gibt es ein einprägsames szenisches (inszeniertes!) Bild mit hohem Symbolwert: der Messias, der auf einem Esel in die Stadt seiner Herrschaft eingritten ist (Mt 21,4f)!

Mit einem magischen Dreieck von *πραύς*-Stellen lehrt Matthäus die Gewaltfreiheit Jesu als das Urbild, von dem sich die Jünger prägen lassen sollen.

### Summary

As mainly the Books of Joshua and Judges bear testimony to, during the early ages Israel has waged „Holy Wars“, not different from her neighboring countries. But precisely the Old Testament shows us a way out of the violence of „Holy Wars“. The breach with this philosophy was first constituted within a prophetic vision: Isaiah 42,1-4 portrays the Ebed JHWH as an antagonist versus the leaders of the „Holy Wars“. The alert by which Gideon in Judges 6-8 calls the conscripts together, and the other opening rituals of the „Holy War“, the raising and blowing of the ram cornet (*Schofar*) (Judges 7,19-22; Joshua 6,4-10) as well as the clamor of campaign of the warriors (Judges 7,20-21; Joshua 6,5-10), are negated directly and verbatim: The Ebed JHWH does not shout for the warriors; he does not raise the ram cornet; he does not allow to let his voice be heard, when all others break into war songs. And he does not pursue the aim of a „Holy War“ – the complete annihilation of enemies, as Isaiah 42,3 tells in two explicit metaphors.

The non-violent Ebed JHWH of Isaiah 42,1-4 is one aspect of the Christology of the Gospel according to Matthew.

### Zusammenfassung

Israel hat, wie es vor allem die Bücher Josua und Richter bezeugen, in der Frühzeit, nicht anders als seine Nachbarvölker, „Heilige Kriege“ geführt. Aber gerade das AT weist den Weg aus der Gewalt der „Heiligen Kriege“. Der Bruch mit dieser Weltanschauung erfolgt erstmals in einer prophetischen Vision: Jes 42,1-4 zeichnet den Ebed JHWH als eine Gegengestalt gegen die Führer der Heiligen Kriege, Josua und Gideon vor allem: Der Alarmruf, mit dem Gideon in Ri 6-8 die Wehrpflichtigen der Stämme zusammenruft, und die weiteren Eröffnungsrituale des Heiligen Kriegs, das Hochheben und Blasen des Widderhorns (Ri 7,19-22; Jos 6,4-10) sowie das Kampfgeschrei der Krieger (Ri 7,20-21; Jos 6,5.10), werden in Jes 42,2 direkt und wortwörtlich verneint: Der Ebed JHWH schreit nicht die Krieger herbei; er nimmt nicht das Widderhorn hoch; er lässt seine Stimme nicht hören, wenn alle die Kriegsgesänge anstimmen. Auch das Ziel eines Heiligen Krieges, die restlose Auslöschung der Gottesfeinde (Jos 10,22-27; Ri 8,20f), verfolgt *er nicht*, wie es Jes 42,3 in zwei eindeutigen Metaphern sagt.

Der gewaltfreie Ebed JHWH von Jes 42,1-4 ist ein Aspekt der Christologie des Matthäusevangeliums.

## Bibliographie

- Braulik, G., Das Buch Deuteronomium, in: Zenger, E. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2006, 136-155.
- Haag, H., Der Gottesknecht bei Deuterocesaja (EdF 233), Darmstadt 1985.
- Hasler, V., קֶטֶן / קֶטֶן, in: ThWAT II (1977) 628-639.
- Jüngling, H.W., Das Buch Jesaja, in: Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2006, 436.
- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Darmstadt 1972.

Dr. Werner Grimm  
 Kauffmannstr. 40  
 70195 Stuttgart  
 Deutschland  
 E-Mail: [Bernius-Grimm@t-online.de](mailto:Bernius-Grimm@t-online.de)





# Scripture and Apotropaism in the Second Temple Period

David Lincicum

In the temptation narratives in the Gospels of both Matthew and Luke, the contest is cast as one of scriptural employment. When confronted with his satanic adversary, Jesus is presented to the reader as consummately faithful in quoting three key texts from Deuteronomy to defeat and defuse the temptations offered to him, even when one of these is backed with its own scriptural warrant. When faced with supernatural evil, the best response, the Gospels seem to suggest, is to employ Scripture against the offending party. But were the Gospels alone in that estimation? Can the apotropaic employment of Scripture be seen in other Jewish circles of the Second Temple period? This article is intended to marshal the available evidence for the apotropaic use of Scripture in the period of New Testament formation, and in particular to highlight some of the surprising coincidences of liturgical texts with those employed apotropai-cally. Not only does such evidence aid the interpretation of literary texts such as the Gospels, it also fills out our sense of how Scripture was being engaged “on the ground” in the Second Temple period.

## 1. Jewish Magic?

A neglected encounter with Scripture in the ancient world is recognizable in a broad nexus of practices and beliefs that we may somewhat imprecisely call “magical.” To speak of magic, especially as something opposed to or distinct from religion (not to mention science or medicine), immediately embroils one in a complex set of debates about the adequacy of our categories, especially one as ideologically freighted as “magic,” to describe the experiences and beliefs of the people of antiquity. One might long for a moratorium on the use of the term “magic,”<sup>1</sup> but it is so well-entrenched in the scholarly literature as a term able to encompass a variety of distinct but related practices that such a call seems likely

---

<sup>1</sup> In his recent study of the *Testament of Solomon*, Todd E. Klutz (Testament 38-40; 136-38) has highlighted the insufficiency of the category of “magic” as both ideologically freighted and as reductionistic in description of both the genre and content of the *Testament*. One may agree entirely that the category of magic is both imprecise and biased, but it is so well entrenched in the literature as an umbrella term to encompass various practices that it is difficult to avoid, conceptual shortcomings notwithstanding. Cf. Segal, *Magic*; Klutz, *Magic*; Lyons / Reimer, *Virus*.

to go unheeded. For our purposes, it may be preferable to see magic and religion not as two essentially opposed substances, but as two “ideal types” on either end of a spectrum. Both involve encounters with the divine, often with elaborate ritual and for specific and identifiable ends. It seems clear, however, from a myriad of texts that the practitioners themselves were aware of doing something different in adjuring a spirit than in praying to God and that such actions were subject to varying social judgments, and so it does seem justifiable to consider magical practices as a loose but distinct subset of religion, as we do here.<sup>2</sup>

If at first the concept of “Jewish magic” seems to present a contradiction in terms, one need not read long before being convinced by text after text that apparently magical practices found a reception, if at times an uneasy one, in Jewish life and literature. Even the numerous prohibitions of magical practices testify to its ongoing, if suppressed, importance in Israel’s history. Perhaps most famously, Deuteronomy warns against “the abhorrent practices of those [foreign] nations,” and goes on to list an impressive array of forbidden magical positions and practices: “No one shall be found among you who makes a son or daughter pass through fire, or who practices divination, or is a soothsayer, or an augur, or a sorcerer, or one who casts spells, or who consults ghosts or spirits, or who seeks oracles from the dead” (Deut 18,9b-11 NRSV). Closer to our period of interest, the author of 2 Maccabees ascribes the death of Jewish soldiers to the fact that they were wearing amulets (ιερωμάτια) under their clothes and so had been killed in battle as divine punishment for their misdeed (12,40). The Book of Acts relates approvingly of the burning of magical books as the “word of the Lord grew mightily and prevailed” in Ephesus (Acts 19,11-20). *First Enoch* 8 ascribes the revelation of magical practices to the fallen angels. In the famous passage of the Mishnah, *Sanhedrin* 10, it is said that “All Israelites have a share in the world to come,” except, among others, the one who “utters charms over a wound and says, ‘I will put none of the diseases upon you which I have put upon the Egyptians: for I am the Lord that heals you’” (*m. Sanh.* 10,1 quoting Exod 15,26; *ARN* 32a; cf. *t. Shab.* 6-7 on “the ways of the Amorites”).

---

<sup>2</sup> This is basically a compromise between exclusively functionalist and essentialist approaches to the issue. See especially Schäfer, *Magic*; Versnel, *Reflections*. Cf. also Aune, *Magic*; Garrett, *Light*. Aune places more emphasis on the functionalist model of definition, stressing the social deviance involved; thus magic is “that form of religious deviance whereby individual or social goals are sought by means alternate to those normally sanctioned by the dominant religious institution,” and if religious activities fit this description to qualify as magical they must further fit a second criterion: “goals sought within the context of religious deviance are magical when attained through the management of supernatural powers in such a way that results are virtually guaranteed” (1515).

A number of sources from the period also testify to the positive importance of magic, often in the form of apotropaic or exorcistic practices.<sup>3</sup> The Book of Tobit acquires its novelistic intrigue from precisely the problem of how Tobias can exorcise the demon Asmodeus. The angel Raphael (as Tobias's relative Azariah) instructs Tobias to burn a certain fish's heart and liver to drive away the demon, and his advice proves successful (6,4-9; 8,2-3). *Jubilees* records that Noah received angelic instruction concerning how to use herbs to heal the illnesses inflicted by demons, which Noah in turn wrote in a book and handed on to his descendants (10,10-14; cf. also the "Preface" to the *Sepher ha-Razim*). In the same passage in the Book of Acts mentioned above, we are told that "when the handkerchiefs or aprons that had touched [Paul's] skin were brought to the sick, their diseases left them, and the evil spirits came out of them" (19,12 NRSV).<sup>4</sup> The *Testament of Solomon* is an extended tale about the fabled magical and exorcistic might of Solomon.<sup>5</sup>

Given, then, both Deuteronomy's strict prohibitions on the one hand, and the continuing importance of apparently magical practices on the other, it is not surprising to see this ambivalence toward magic persist in later Jewish literature.<sup>6</sup> Magic, it is often noted, has an essentially conservative character; indeed, many incantations depend precisely upon the extent to which their speaker can repeat with accuracy the spell that has been handed down to him or her. Within Hekhalot literature, the dual impulse toward the conservative and the subversive aspects of magical practice are perhaps nowhere more clearly realized than in the "Sar-Torah" rituals – magical rituals employed in order to

<sup>3</sup> A helpful overview is given by Alexander, *Incantations*.

<sup>4</sup> On the striking endorsement of apparently magical practices in the context of a polemic against magic in Acts 19, and the strategies Luke uses to attempt to distinguish between the two, see Garrett, *Light*; Klauck, *Magic* 97-102, 120; Marguerat, *Magic*.

<sup>5</sup> Such narratives about Solomon have early roots. Josephus, for example, relates concerning Solomon that "God granted him knowledge of the art used against demons for the benefit and healing of men. He also composed incantations by which illnesses are relieved, and left behind forms of exorcisms with which those possessed by demons drive them out, never to return." Josephus then goes on to tell how the exorcistic cures prescribed by Solomon continued in his own day, with special reference to "a ring which had under its seal one of the roots prescribed by Solomon." See *Ant.* 8,45-49 (translation according to Ralph Marcus's LCL edition); cf. also 11Q11 I,3.

<sup>6</sup> See, generally, Blau, *Magic*; Blau, *Zauberwesen*; Trachtenberg, *Magic*; Goldin, *Magic*; Schäfer, *Literature*; Kern-Ulmer, *Depiction*. On the interplay between Jewish and Christian magic in later Christian circles, Simon, *Israel* 339-68; Meyer / Smith, *Magic*. Cf. also Barb, *Survival*.

adjure the “Prince of Torah” to gain from him knowledge of the Torah.<sup>7</sup> The ongoing practice of magic is further attested by the many magical fragments found in the Cairo Geniza,<sup>8</sup> and the crystallization of magical practices in medieval books like the *Sepher Ha-Razim*<sup>9</sup> or the *Sword of Moses*,<sup>10</sup> which probably contain an earlier core of material.

Although the prevalence of magical practices and the employment of the divine name and *voces magicae* for theurgical ends have been noted often enough,<sup>11</sup> the role Scripture plays in magical rites has been less frequently discussed.<sup>12</sup> This may simply be due to the apparent obviousness of the claim: if there is to be Jewish magic, of course it will depend upon and employ Scripture for its ends. Another reason for such neglect, at least for students of the Second Temple period, concerns the relative lack of material datable to this era. Most magical or apotropaic texts stem from the second century or later. Nonetheless, we do have some earlier examples from Palestine, including texts from the Qumran finds published in the past twenty years or so. In order to try to establish the likelihood of the apotropaic employment of Scripture during the Second Temple period, it may be worthwhile first to survey some later remains and then to try to trace lines of continuity back to the first centuries of the era, insofar as this is possible. While this may be less than ideal in some respects, such measures are necessary to ascertain the ways in which Scripture was being employed “on the ground,” so to speak, and not simply in those texts that have survived the censorship of time. Therefore, we will briefly turn our attention here to the employment of Scripture in three different media: amulets, incantation bowls, and magical papyri, before turning to consider earlier remains.

---

<sup>7</sup> See Swartz, *Piety*; Swartz, *Magic*.

<sup>8</sup> See Schiffman / Swartz, *Texts*; Schäfer / Shaked, *Magische Texte*.

<sup>9</sup> Margalioth, *Sepher*; Morgan, *Sepher*.

<sup>10</sup> See Gaster, *Sword*. Cf. *PGM IV*.1760-1870, where the title of an incantation is given as “Sword of Dardanos.”

<sup>11</sup> These *voces magicae* may be found on almost every page of the Greek magical papyri. Apparently, the association of Hebrew-sounding words and variations on divine and angelic names with magic was so common in antiquity that impostors tried to exploit this for their own ends; cf. Lucian, *Alex.* 32,13. More broadly on the *voces magicae* as instruments of creative alienation, see Versnel, *Poetics*.

<sup>12</sup> But note, e.g., Kayser, *Gebrauch*; Grunwald and Kohler, *Bibliomancy*; Trachtenberg, *Magic* 104-113, “The Bible in Magic”; Schiffman / Swartz, *Texts* 37-42; Naveh / Shaked, *Spells* 22-31; Rebiger, *Verwendung*.

## 2. Amulets, Incantation Bowls, and Magical Papyri

The phenomenon of prophylactic amulets was an international one.<sup>13</sup> Amulets were usually inscribed disks of hard metal or gems and were worn on the body or as rings, but they might also consist of incantations written on strips of papyrus, rolled up and placed in containers to be carried or suspended by a chain or strip of leather around one's neck.<sup>14</sup> The wearing of amulets persisted throughout the medieval period,<sup>15</sup> but we have some Jewish, Christian, and Samaritan amulets that date from Roman or early Byzantine times, and in one case, from significantly earlier. Often these are little more than a rough drawing with words or initials inscribed around the perimeter. Sometimes, however, such amulets were either large enough to accommodate more text, contain initials or a few words sufficient to identify the text of Scripture from which a quotation is taken, or consist of strips of papyrus or metal which can more easily hold more words. Though some of these amulets are indebted to Jewish tradition more generally,<sup>16</sup> others are specifically quotations of Scripture.

Samaritan amulets most often quote Exod 15,3,26;<sup>17</sup> 38,8; Num 10,35;<sup>18</sup> 14,14; Deut 6,4; 33,26,<sup>19</sup> texts which emphasize both the incomparability of Yahweh as well as his protective keeping of his people. Jewish amulets exhibit more variety in their indebtedness to Scripture, but still show definite patterns of engagement. We know of several dozen Jewish amulets ranging in date from the late second century to the sixth or seventh and beyond, though many are difficult to date with any precision.<sup>20</sup> Joseph Naveh and Shaul Shaked suggest

<sup>13</sup> See Budge, Amulets; Bonner, Amulets; Bonner, Studies; Kotansky, Exorcistic Amulets.

<sup>14</sup> Cf. the instructions given for the wearing of an amulet in *PGM* IV.256f: "onto a silver leaf inscribe this name of 100 letters with a bronze stylus, and wear it strung on a thong from the hide / of an ass." Translated by E. N. O'Neil in Betz, Papyri.

<sup>15</sup> On later amulets, note Blau, Zauberverwesen 86-96; Blau, Amulet; Budge, Amulets, 212-238 on "Hebrew Amulets"; Schrire, Amulets; Davis, Psalms.

<sup>16</sup> Veltri, Traditions. See also Kotansky, Exorcistic Amulets 263-64, 269 for some hints on the influence of the language of the LXX.

<sup>17</sup> Recall *m. Sanh.* 10,1 where this is the text whispered over the sick for a cure.

<sup>18</sup> Compare the inscribed column, probably Samaritan, with a part of Num 10,35, "Rise, YHWH, may your enemies be scattered," in Noy, Italy, no. 153.

<sup>19</sup> Pummer, Amulets 252. Note also Margain, Amulette; cf. Frey, Corpus 2: no. 1167; Noy / Panayotov / Bloedhorn, Europe, Ach50; and the list that Pummer (Amulets 260-63) provides of 16 Samaritan amulets, though none of these predate the 3<sup>rd</sup> century C.E.

<sup>20</sup> Naveh / Shaked, Amulets; Naveh / Shaked, Spells. In addition, see Montgomery, Amulets; Kotansky, Aramaic Amulets. Indication of amulets published since 1991

that the presence of certain biblical texts in Jewish amulets may be due to their liturgical prominence.<sup>21</sup> Some especially prevalent texts in Jewish amulets might well be explained in this way; Deut 6,4 notably presents itself.<sup>22</sup> Other prominent texts, no doubt because of the especially fitting nature of their subject matter for such uses, include Psalm 91<sup>23</sup> and Zech 3,2.<sup>24</sup> One rather late example (ca. 6<sup>th</sup> century C.E.) can serve to illustrate the way in which a text from Scripture (Exod 15,26) the utterance of which, as we have already had occasion to note, was specifically prohibited in magical contexts by the Mishnah, recurs in later amulets:

An amulet proper for Esther / daughter of ת' ת' ys, / to save her from / evil tormentors, / from evil eye, / from spirit, from demon, / from shadow-spirit, from / [all] evil tormentors, / from evil eye, from / ....from imp[ure] spirit, / .... If thou wilt diligently / hearken to the voice of the Lord / thy God, and wilt do that / which is right in his sight, / and wilt give ear / to his commandments, / and keep all his statutes, / I will put none of these / diseases upon thee, which / I have brought upon the Egyptians. / For I am the Lord that healeth thee.<sup>25</sup>

The function of the biblical citation is striking. Without the first few lines of the amulet to determine the context, it might have been adduced in a prayer for healing. As it stands, the first half of the amulet simply describes the purpose for which the amulet is crafted and worn, no doubt trying to be as explicit and extensive as possible so as to ward off the greatest number of would-be attackers. The quotation from Exodus is apparently thought to “do the work,” as it were, that the amulet is intended to do.<sup>26</sup> The scriptural words seem to hold some power in and of themselves, so much so that a certain Esther might want to bear the words not just in memory but in physical form, close to her body to keep her from harm.

---

may be found in Naveh, Palestinian. Cf. also Müller-Kessler / Mitchell / Hockey, Amulet.

<sup>21</sup> Naveh / Shaked, Spells 22-31.

<sup>22</sup> See, e.g., Naveh / Shaked, Spells, Geniza 25 1,1-3: “Another one ... and say over it the *Shema* seven times, up to its end.” The context unfortunately does not allow us to understand entirely the purpose for which Deut 6,4 is adduced, but it is apparently for healing of some sort. Cf. Naveh / Shaked, Spells Geniza 23 1,4.

<sup>23</sup> On which see especially Kraus, Septuaginta-Psalms 90. On the broader phenomenon of Psalms in amulets, see Collart, *Psaumes*.

<sup>24</sup> Naveh / Shaked call this “perhaps the most commonly used verse in the magic texts.” See Spells 25; cf., e.g., Naveh / Shaked, Amulets: Amulet 1,5-6.

<sup>25</sup> Text and translation from Naveh / Shaked, Amulets: Amulet 13 // 2-22. Cf. also Naveh / Shaked, Amulets: Geniza 8,21-27. In TS K1.137 // 23-29, Deut 7,15 is quoted followed immediately by Exod 15,26 (Schiffman / Swartz, Texts 38-39, 131-36).

<sup>26</sup> Cf. Frankfurter, Power, esp. 464-65.

Two amulets that date from over a millennium earlier than most of these suggest that there was a long period of broad continuity in the making of apotropaic amulets. In 1979 two small silver plaques, inscribed and rolled to be worn as amulets, were discovered in a burial chamber at Ketef Hinnom in Jerusalem in an excavation led by Gabriel Barkay.<sup>27</sup> Both amulets apparently contain some form of the priestly blessing, and are likely to date from the 7<sup>th</sup> - 6<sup>th</sup> century B.C.E.,<sup>28</sup> thus providing our earliest physical witnesses to any biblical text.<sup>29</sup> Even though these two amulets date from centuries before the amulets we have just been considering, there are striking correspondences between them. The text of each is short enough to justify quoting them in full. The first amulet (Ketef Hinnom I) reads:

<sup>1</sup>...YHW...<sup>3</sup>the grea[t...who keeps] <sup>4</sup>the covenant and <sup>5</sup>[G]raciousness toward those who love [him] and (*alt*: those who love [hi]m;) <sup>6</sup>those who keep [his commandments...<sup>7</sup>....]. <sup>8</sup>the Eternal? [...]. <sup>9</sup>[the?] blessing more than any <sup>10</sup>[sna]re and more than Evil. <sup>11</sup>For redemption is in him. <sup>12</sup>For YHWH <sup>13</sup>is our restorer [and] <sup>14</sup>rock. May YHWH bles[s] <sup>15</sup>you and <sup>16</sup>[may he] keep you. <sup>17</sup>[May] YHWH make <sup>18</sup>[his face] shine...<sup>30</sup>

At least three points are worth noting here. First, the amulet seems to quote, at least in some form, the priestly benediction at its conclusion (*ll.* 14b-18), much as the amulets we examined briefly above often make their final point by allowing the biblical text to express the purpose of the entire object. The words are thus given a place of prominence, likely reflecting a belief in their intrinsic power to accomplish specific ends. Second, though the text is too fragmentary to be sure, the amulet preserves a text that bears some resemblance to Deut 7,9. In *ll.* 4-7, the text of the amulet reads:

<sup>27</sup> On the Ketef Hinnom amulets, see esp. Barkay, *Benediction*; Barkay et al., *Amulets*. Cf. also Yardeni, *Remarks*; Martin-Achard, *Remarques*, esp. 78-84; McCarter, *Ketef Hinnom*; Waaler, *Date*; Barkay et al., *Challenges*.

<sup>28</sup> Note the attempt to revise the date to a late post-exilic time (2<sup>nd</sup> - 1<sup>st</sup> century B.C.E.) in Renz, *Inschriften* 447-56. Barkay, et al., *Amulets* 50-52, are probably correct in their refutation of Renz based on new high resolution photographs. If, as appears unlikely, Renz were to be correct in his dating, this would provide further temporally proximate evidence for the claim being here advanced.

<sup>29</sup> One of the inscriptions found at Kuntillet 'Ajrud, which may predate these amulets by over a century, also bears a similarity to the priestly blessing, though less pronounced than the Ketef Hinnom amulets. For the inscription, see, e.g., Hadley, *Drawings*, esp. 185-187.

<sup>30</sup> This reproduces the translation and suggested restorations of Barkay, et al., *Amulets*, which is the most recent and full edition of the amulets, complete with new readings based on enhanced photographs (on which see Barkay, et al., *Challenges*).

הברית ו [ה]חסד לאהב [י or ו] ושמרי ...]

This displays a suggestive similarity with Deut 7,9:

האל הנאמן שמר הברית והחסד לאהבו ולשמרי מצותו

The key terms “covenant,” “steadfast love,” and “toward those who love” and “who keep” are all present in both texts. Indeed, the editors of Ketef Hinnom I have taken some clue from the parallel in Deuteronomy (and also in Dan 9,4 and Neh 1,5) in their suggested restorations.<sup>31</sup> Third, though the surviving lines are too fragmentary to produce a fully convincing restoration, surely it is important that “Evil” (הרע) is mentioned in *l.* 10.<sup>32</sup> The second amulet may help to discern the importance of this feature.

The second silver amulet, Ketef Hinnom II, is somewhat shorter than the first and reads as follows:

[For PN, (the son/daughter of) xxx] <sup>1</sup>h/hu. May h[e]/<sup>2</sup>sh[e] be blessed by Yahweh, <sup>3</sup>the warrior [or: helper] and<sup>33</sup> <sup>4</sup>the rebuker of <sup>5</sup>[E]vil: May Yahweh bless you, <sup>6</sup>keep you. <sup>7</sup>May Yahweh make <sup>6</sup>his face shine <sup>7</sup>upon you and <sup>8</sup>grant you p[ea]ce.<sup>34</sup>

Two aspects of this amulet deserve to be highlighted. First, the quotation of the priestly benediction functions in the same position and probably in the same role as in the first amulet, itself constituting the request for blessing for which the amulet was conceived. Second, here Yahweh is called “the rebuker of [E]vil” (*ll.* 4-5a; ע [ר]ע).<sup>35</sup> The language is reminiscent of Zech 3,2, a text that recurs frequently in apotropaic contexts. To invoke Yahweh as the one who rebukes evil is to invoke him for a prophylactic or apotropaic end. Such

<sup>31</sup> See Barkay et al., Amulets 55-57; cf. Waaler, Date 49-51, though his reading needs to be revised in light of the new version offered by Barkay, et al. There need not be a strict choice made between these parallel texts since the question is probably to be construed as one of parallel traditions, perhaps liturgical, rather than direct sources. All of these, however, seem to stand within an identifiable line of interpretation and reflection on the great announcement of the divine character in Exod 34,6-7; cf. Fishbane, Interpretation 341-345.

<sup>32</sup> The capitalization of “Evil” reflects the conviction of Barkay, et al., that the articular form of the Hebrew word is intended to express evil *par excellence* (Amulets 58-60).

<sup>33</sup> I have omitted from the translation of Barkay, et al., a repetition of the word “and” here that can only have been a typographical error, having no basis in the Hebrew restoration they offer.

<sup>34</sup> Barkay, et al., Amulets 68.

<sup>35</sup> The Hebrew verb נער normally takes the ב preposition, as here. See Gen 37,10; Ruth 2,16; Isa 17,3; 54,9; Jer 29,27; Nah 1,4; Zech 3,2; Ps 106,9 (though not in Ps 9,6; 68,31; 119,21; Mal 2,3, 3,11).



language further strengthens the possibility that the reference to “the Evil” in Ketef Hinnom I should be construed as a plea for protection from demonic or antagonistic supernatural forces of some kind. Prophylactic incantation texts are known from contemporaneous non-Israelite remains,<sup>36</sup> and it is very likely that “these artifacts both served as amulets and that their function falls in line with similar amulets whose inscriptions invoke divine protection for the wearer through the use of one of the tradition’s most famous prayers.”<sup>37</sup> We know that the priestly blessing continued to play a role in apotropaic contexts throughout the centuries,<sup>38</sup> and the Ketef Hinnom amulets serve as a witness to the roots of the tree whose branches we find flowering in Late Antiquity.

Rather close in content to the later amulets, though different in form and perhaps more specialized in purpose, are the Aramaic incantation bowls from Babylon and Mesopotamia.<sup>39</sup> Probably meant to be buried near the perimeter of one’s dwelling for prophylactic reasons, such bowls usually consist of texts of incantations written in spirals or columns inside a bowl against specific demonic threats. Though such bowls are more remote from our concern with the Second Temple period, both in terms of date (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century C.E.) and geographical distance, it is worth highlighting the important role that quotations of Scripture play in some of these bowls. While several incantation bowls have come to light in which Scripture plays a constitutive role,<sup>40</sup> two are particularly noteworthy in connection with our concern here. The first, found near modern

<sup>36</sup> For two such incantation texts, see Albright, Text; Cross / Saley, Incantations; Gaster, Hang-Up; Conklin, Arslan Tash I. The authenticity of these tablets was questioned by some in the 1980s, but their authenticity has recently been staunchly defended; see von Dijk, Authenticity; Pardee, Documents.

<sup>37</sup> Barkay, et al., Amulets 68. It should be noted that this is a shift from the position previously advanced in his 1992 essay (Barkay, Benediction 185), based, once more, on enhanced photographs enabling better readings of the text.

<sup>38</sup> See Naveh / Shaked, Amulets: Geniza 7,33-37 (= TS K1.127; also in Schiffman / Swartz, Incantation Texts 113-22); Isbell, Corpus no. 66; cf. Yardeni, Remarks 185; Naveh / Shaked, Spells 26-27. Note also the remarkable adaptation of the priestly benediction in IQS 2,1-4 to include both blessing and cursing. And note further *Tg. Ps.-J.* Num 6,24 and *Sifre Num* 6,24 (which also quotes Ps 91,11). For these latter two, see Eshel, Prayers 70-71.

<sup>39</sup> On Aramaic Incantation Bowls, see Montgomery, Texts; with the important notes and corrections by Epstein, Texte; Epstein, Gloses. See also Isbell, Corpus; Isbell, Bowls; Isbell, Story; Naveh / Shaked, Amulets; Naveh / Shaked, Spells; Gordon, Bowls; Geller, Spells; Moriggi, Bowls.

<sup>40</sup> Interesting to note, in addition to the two discussed below, is an incantation bowl that quotes Num 10,35, a text often used in Samaritan amulets (cf. above). See Naveh / Shaked, Amulets: Bowl 3. Cf. also Kaufman, Bowl, for a bowl which consists of Jer 2,1-3 and Ezek 21,21-23 in both Hebrew and Targumic renditions.

day Baghdad, combines three texts we noted above, Zech 3,2, Deut 6,4 and Ps 91,1. In fact, after quoting Zech 3,2, the text intersperses the individual words of Deut 6,4 with those of Ps 91,1 to form a single text (e.g., “Hear, he that dwells, O Israel, in the secret place, the Lord,” etc.).<sup>41</sup> The second bowl, whose origin remains obscure, is apparently a curse text against a named individual (“Judah son of Nanay”) rather than a protective charm against demonic forces or beings.<sup>42</sup> It is especially notable for the litany of biblical texts it produces, more than any other extant bowl. It quotes, in order of their appearance in the text, Ps 69,24,26; Exod 22,23; Deut 28,22,35,28;<sup>43</sup> Lev 26,29; Micah 7,16-17; Deut 29,19.<sup>44</sup> In this bowl a somewhat different appeal to the scriptural text may be discerned, no doubt connected to its purpose as a curse rather than a prophylactic. Rather than appealing to the force of scriptural words for protection, the petitioner requests that his or her enemy be cursed by taking up the language of the biblical curses. The petitioner even requests, “May the following verse apply to him ...”<sup>45</sup> and goes on, “And the following may apply to Judah son of Nanay ...”<sup>46</sup> The language of Scripture supplied the powerful, indeed even divine, curses with which to curse one’s worst enemy.<sup>47</sup>

If magic has an “international character”<sup>48</sup> in the ancient world this may be seen most clearly in the amalgam of incantatory texts we have come to call the Greek magical papyri.<sup>49</sup> Ranging widely in date, provenance, cultural background, and religious affinity, these texts testify to the widespread importance of magic in the period of Late Antiquity, even if that very “wideness” limits

<sup>41</sup> Naveh / Shaked, Amulets: Bowl 11; cf. the similar practice in the *Havdala de-Rabbi 'Aqiva* §9 noted in Nitzan, Prayer 364. Another incantation bowl contains both Deut 6,4 and Zech 3,2 in near proximity; see Isbell, Corpus no. 35 = Montgomery, Texts no. 26; cf. also the quotation of the *Shema* in the “De Menil Bowl” Part III.3 in Isbell, Bowls 18.

<sup>42</sup> Naveh / Shaked, Amulets: Bowl 9; cf. Gager, Tablets 205-207, no. 109.

<sup>43</sup> Note the 2<sup>nd</sup> century epitaph from Euboea which also quotes Deut 28,22,28. See Robert, Malédiction, esp. 244-250; cf. *IG* XII, 9.955, 1179; *SIG* 3.1240; Trebilco, Communities 68-69.

<sup>44</sup> Deut 29,19 is, of course, a text of some importance in IQS 2; cf. also the probable allusion to Deut 29,18-19 in Heb 12,15.

<sup>45</sup> Naveh / Shaked, Amulets: Bowl 9, ll. 6-7a (ויתקים עליה קראה דכתיב).

<sup>46</sup> Naveh / Shaked, Amulets: Bowl 9, l. 7b (יתקים עליה על יהודה בר נני).

<sup>47</sup> Such curses are not adequately accounted for in the critique of some theories of language offered by Thiselton, Power, although his general point is well-taken.

<sup>48</sup> Naveh / Shaked, Amulets 27.

<sup>49</sup> Preisendanz, Papyri; Betz, Papyri; Daniel / Maltomini, Supplementum. For introductory issues, see the extensive survey in Brashear, Papyri; Nock, Papyri.

their usefulness for our understanding of any one stream of religious tradition such as Judaism or Christianity. Nevertheless, perhaps in part due to the international reputation of Jews as magicians in the ancient world,<sup>50</sup> we find numerous aspects of Jewish influence in the papyri.<sup>51</sup> Throughout the papyri are preserved names of biblical figures,<sup>52</sup> especially Moses,<sup>53</sup> partial midrashic traditions that can be mutually illuminated by rabbinic literature,<sup>54</sup> and evidence of some broader dependence on Jewish Scripture.<sup>55</sup> For example, the famous “tested charm of Pibechis for those possessed by demons” (*PGM* IV.3007-86) is replete with echoes of Jewish Scripture, although some garbled epithets (e.g., “the god of the Hebrews, Jesus” in *l.* 3020f) show that the incantation cannot be considered Jewish in its entirety. In the course of the incantation, the reciter says, “I conjure you by the one who appeared to Osrael [*sic*] in a shining pillar and a cloud by day, who saved his people from the Pharaoh and brought upon Pharaoh the ten plagues because of his disobedience” (*ll.* 3030ff).<sup>56</sup> Similar epithets are used to adjure the God of Israel throughout the incantation. It must be admitted, however, that Pibechis’ charm is somewhat unique among the papyri,<sup>57</sup> and in general we do not find the same patterns of citing Scripture there as in the amulets and incantation bowls. Further, while some of the papyri may be dated early and others show evidence of preserving prior tradition,<sup>58</sup> to

<sup>50</sup> See Simon, *Israel* 340-43; further, note Stern, *Authors*: nos. 137 (Pompeius Trogus) and 221 (Pliny the Elder).

<sup>51</sup> See, e.g., IV. 1227-64; IV. 3007-86; etc. For the question of Jewish influence in the papyri, note Gager, *Moses* 140-152; Betz, *Formation*; Sperber, *Themes*; Smith, *Elements*; Brashear, *Papyri* 3426-3428; Betz, *Magic*.

<sup>52</sup> Betz, *Formation*, notes that Moses (V.96-171; VII.619-27; XIII.1-3, 21, 343f., 724, 731f., 970, 1057, 1077), Jacob (XXII.b) and Solomon (IV.850-929, 3039f) are mentioned.

<sup>53</sup> In addition to Betz cited in the previous note, see esp. Gager, *Moses* 140-152, who emphasizes, however, that the mention of Moses is hardly a sufficient condition for the ascription of certain traditions in the papyri to Jewish origin.

<sup>54</sup> Sperber, *Themes*.

<sup>55</sup> Cf. Judge, *Use*; Leonas, *Septuagint*.

<sup>56</sup> Translated by W.C. Grese in Betz, *Papyri* 96.

<sup>57</sup> But see the somewhat similar tablet adduced in Deissmann, *Studies* 271-300, which he calls “An Epigraphic Memorial of the Septuagint.” Cf. also Alexander, *Elements*, esp. 1074-1075.

<sup>58</sup> Daniel / Maltomini, *Supplementum*, vol. II: nos. 70, 71, 72, 52, 73, 67, are all to be dated in or before the 1<sup>st</sup> century C.E., and so they show that the types of spells found in the generally later Greek magical papyri had earlier currency and preserve earlier forms (although these six do not display any specifically Jewish elements); cf. further the chronological list in Brashear, *Papyri* 3491-3493.

base any conclusion on the presence of an element in the Greek magical papyri would be suspect. Any Jewish influence is certainly not “one-way” and it is difficult to draw any conclusion about the Jewishness of any particular document with any broad strokes.

### 3. Early Apotropaic Texts

Clearly, many of these texts are quite late, none earlier than the second century, except the amulets from Ketef Hinnom. They do, however, stand in a line of tradition that stretches back to the Second Temple period. To examine these older texts in light of the more recent produces some intriguing and suggestive results.

While many texts of the Second Temple period highlight stories of or references to exorcisms (esp. the Synoptic Gospels), the Dead Sea Scrolls have provided us with the most direct evidence for the praxis of exorcisms and incantations. Practices that might be described, once more only roughly,<sup>59</sup> as ‘magical,’ find a significant, though not ubiquitous, presence in the Qumran manuscripts.<sup>60</sup> Philip S. Alexander has suggested that such remains might be broadly divided into two main groups: texts concerned with “divination, augury and prediction of the future” on one hand,<sup>61</sup> and texts concerned with “defence against demons and evil spirits” on the other.<sup>62</sup> This latter group will concern us here, and in particular three texts that evince an appropriation of Scripture for prophylactic ends and might variously be termed “liturgical-apotropaic”

---

<sup>59</sup> Brooke (Deuteronomy 18.9-14) argues that “[a]lthough some aspects of this practice might be labeled by modern scholars as ‘magic,’ nowhere do the Qumran texts speak clearly and positively of anything that might be associated with the list of forbidden practices in Deut. 18.9-14” (81). Especially significant is the presence of Deut 18,9-14 in 11QT 60,16-20 with no muting, omission, or alteration of the prohibition of the practices there proscribed.

<sup>60</sup> Generally, note Alexander, Incantations 364-366; Alexander, “Wrestling”; Alexander, Magic; Lange, Position; Frölich, Demons; Brooke, Deuteronomy 18.9-14.

<sup>61</sup> Including the “brontologion” in 4Q318 (on which see, e.g., Geller, Documents); the “horoscope” in 4Q186 and the “horoscope/physiognomy” in 4Q561 (on these two, note esp. Albani, Horoscopes, who, however, cautions against assuming that such texts were endorsed by the Qumran community). One might also mention the evidence from Josephus that Scripture(?) was studied by the Essenes to ascertain the future: “There are some among them who profess to foretell the future, being versed from their early years in holy books, various forms of purification and apophthegms of prophets; and seldom, if ever, do they err in their predictions” (*J.W.* 2.159, LCL).

<sup>62</sup> Alexander, Wrestling; Alexander, Magic.

(11Q11; 4Q510-11) or incantatory or theurgic (4Q560).<sup>63</sup> In these texts, Scripture does not figure as prominently or formulaically as in the later amulets and incantation bowls, but when these findings are placed in comparison with the latter, their relevance for our discussion is enhanced.

The manuscript known as 11Q11 (= 11QPsAp<sup>a</sup>) is a fragmentary scroll containing four psalms, only one of which (IV) comprises a psalm from the canonical psalter.<sup>64</sup> Significantly, this last psalm, which is also the most fully preserved, is the 91<sup>st</sup>, with a few overall minor differences from the MT.<sup>65</sup> At least one of these differences, whatever its origin may be, lends to the psalm a more universal applicability: a shift from “I will say” (אמר) to “Whoever says” (האומר) in v.2. Following a suggestion by the scroll’s first editor, J. van der Ploeg, E. Puech has argued that the scroll contains the four “songs for making music over the stricken (הפגיעים)” mentioned in the list of David’s compositions in 11Q5 (= 11QPs<sup>a</sup>) 27,9-10.<sup>66</sup> If so, this would be an early identification of Psalm 91 with its later rabbinic description as a “song for the stricken / oppressed” (*b. Shebu.* 15b; cf. *y. Shab.* 6,2), and stands in strong continuity with the presence of Psalm 91 in apotropaic texts that we noted earlier in our discussion.<sup>67</sup> The other psalms in the collection, though more fragmentary, are clearly exorcistic in nature, specifically naming demons as the objects of Yahweh’s subjugation (e.g., Ps. I frag A,9; Ps. II 1,3-5, Ps III 4,5-7). Further indications of their apotropaic nature include mention of Solomon (I,3),<sup>68</sup> and

<sup>63</sup> Further on the theme of exorcism at Qumran, note also 4QPrNab (=4Q242): a Jewish exorcist [גִּזְר] from the exile forgives Nabonidus his sin and he is healed; and 1QapGen ar 20:16-29, esp. 28-29: Abram lays his hands on the king and prays for the removal of the evil spirit. Further, Flusser, *Qumran*, suggests that the phrase “Let Satan and an impure spirit not rule over me” in 11Q5 19.15 is a midrashic paraphrase of Ps 119,133b: “Let all iniquity not rule over me” (217), and the difference suggests that the “Plea for Deliverance” in 11Q5 might be classifiable as an apotropaic prayer. Note also the fragmentary “curse” texts (4Q280; 5Q14) and incantation / hymnic texts (4Q444; 6Q18? 8Q5?). Unfortunately, 4Q230-31 (Catalogue of Spirits<sup>a-b</sup>), which would likely be relevant to our discussion, are listed as “could not be located” in *Tov, Texts*.

<sup>64</sup> For 11Q11, see van der Ploeg, *Psaume xci*; van der Ploeg, *Rouleau*; Puech, 11QPsAp<sup>a</sup>; Puech, *Psaumes*; Sanders, *Liturgy*; García Martínez / Tigchelaar / van der Woude, *Qumran 181-205* (pls. XXII-XXV, LIII). Note also Delcor, *L’ utilisation*.

<sup>65</sup> See Sanders, *Liturgy* 230-33 for comparison.

<sup>66</sup> Cf. 1 Sam 16,14-23. See esp. Puech, 11QPsAp<sup>a</sup>. For 11Q5 27, see Sanders, *Psalms* 91-93; Sanders, *Compositions* 213-15 (who also follows Puech’s suggestion).

<sup>67</sup> The implications of the apotropaic usage of this psalm for the quotation of Ps 91,11 in the temptation narrative in Matt 4 and Luke 4 are suggestive.

<sup>68</sup> Or *l. 2* in some editions (e.g., Sanders, *Liturgy*).

the explicit use of the tetragrammaton (e.g., 11Q11 frg. A l. 3; 2,4.10.11; 3,4, etc.).<sup>69</sup> In the judgment of Puech, then, this scroll comprises “the oldest known Hebrew magical ritual from the Second Temple era.”<sup>70</sup> The fact that one major portion of this scroll is solely devoted to a quotation of the biblical text for prophylactic ends should not go unnoticed.<sup>71</sup>

A second example of a liturgical-apotropaic text from Qumran provides evidence of a different stance toward combating hostile evil forces.<sup>72</sup> While 11Q11 addresses demons and Belial directly in the manner of an exorcism, the closely related texts 4Q510 and 4Q511 (= 4QShir<sup>a-b</sup> or 4QSongs of the Sage<sup>a-b</sup>) appear to be more concerned with preventative measures.<sup>73</sup> This may suggest that while 11Q11 envisages a situation in which a “breach” has already been made by demonic forces into the community, 4Q510-11 has daily maintenance of the defenses against such forces in mind.<sup>74</sup> Perhaps the most striking aspect of these texts is that, were it not for a few key phrases, the songs would appear to be normal liturgical compositions. But the *Maskil* clearly states the purpose of the praise:

And I, a Sage, declare the splendour of his radiance in order to frighten and terr[ify] all the spirits of the ravaging angels and the bastard spirits, demons, Lilith, owls and [jackals...] and those who strike unexpectedly to lead astray the spirit of knowledge, to make their hearts forlorn.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Puech, 11QPsAp<sup>a</sup> 401-403; Puech, Psaumes 80-81. On the power of the divine name, see further the 3<sup>rd</sup>-2<sup>nd</sup> century B.C.E. work of Artapanus, *apud* Eusebius, *H.E.* 9.27.24-26.

<sup>70</sup> Puech, 11QPsAp<sup>a</sup> 403 (“le plus ancien rituel magique hébreu connu de l’époque du second temple”). He further suggests that the scroll may itself have served an apotropaic function as an amulet (Psaumes 81), but this seems somewhat unlikely, especially given the fact that the scroll probably contained four complete psalms. The scroll may have been a personal copy while not itself an amulet.

<sup>71</sup> Concerning the famous incantation in *PGM* IV.3007-86, mentioned above, Knox, (Exorcism 202) writes, “Here we seem to have a series of liturgical exorcisms which were intended to effect their purpose without endangering the loyalty of the exorcist of [*sic*; or?] the patient to the religion of the Bible.” While this seems to be a somewhat unpersuasive conclusion to draw for the papyri, the conclusion suits 11Q11 rather well.

<sup>72</sup> So Eshel, Prayers, though Eshel draws the difference between apotropaic prayer and incantation in starker relief than we do here.

<sup>73</sup> For text and commentary, see Baillet, Qumrân 215-262 with pls. LV-LXXI; Nitzan, Hymns 53-63; Nitzan, Prayer 227-72, 359-365; Beyer, Texte 129-30.

<sup>74</sup> So Alexander, Wrestling; Alexander, Demonology.

<sup>75</sup> 4Q510 1.4-6 (translation of García Martínez / Tigchelaar). Cf. 4Q511 8,4; 35,6-8; 48; 49+51.2-3. See also Lange, Position 432.

The songs, however, are chiefly comprised of the praises of God rather than, as in some later magical texts, descriptions and refutations of the demonic. To this end, Scripture is employed throughout the songs, although, as in the *Hodayot*, the language is thoroughly allusive.<sup>76</sup> Especially intriguing is 4Q511 frag. 8, which appears to have been heavily indebted to Psalm 91.<sup>77</sup> Moreover, 4Q511 frag. 30 is a sustained engagement with Isa 40,12, a verse that also recurs in later magical contexts.<sup>78</sup> These songs are admittedly less straightforwardly dependent upon the words of Scripture than some later examples, but this may be a function of their genre as hymns rather than as incantations *per se*. Nevertheless, as Nitzan concludes from her extensive investigations of the songs, they “provide us with ancient antecedents and sources for some of the forms, motifs and biblical verses used in later incantations.”<sup>79</sup>

Finally, 4Q560 (= 4QExorcism ar) preserves the fragments of what appears to be an early exemplar of a magical recipe book.<sup>80</sup> Whether Beelzebub should be read in *l.* 1 or not,<sup>81</sup> the text is clearly preoccupied with naming potential assailants in the manner of later magical texts (frag 1 I,2-6).<sup>82</sup> For example, the pair “fever and chills” (אשׁא וערידה) in I.4 is ubiquitous in later incantations.<sup>83</sup> What is more, Penney and Wise have suggested that I.4 may preserve a partial quotation of Exod 34,7.<sup>84</sup> On this point, the text is too fragmentary to be sure, but in light of the general tendency to quote scriptural texts to lend power to incantations, it would certainly not be surprising to find a text quoted in such a context. While 4Q560 is only preserved fragmentarily, what we can see of this

<sup>76</sup> See esp. the works by Nitzan listed in the bibliography.

<sup>77</sup> See Alexander, *Wrestling* 320-21; Puech, 11QPsAp<sup>a</sup> 400.

<sup>78</sup> Isa 40,12 also occurs in Naveh / Shaked, *Amulets: Amulet 15 ll.* 17-23 and *Bowls 12a* and *12b*. Cf. also *Sepher Ha-Razim* 1,225-30 (Morgan, *Sepher* 42).

<sup>79</sup> Nitzan, *Hymns* 63.

<sup>80</sup> For text and commentary, see Penney and Wise, *Power*; Naveh, *Fragments*; according to E. Tov, *Texts*, the text is to be published in DJD XXXVII. Alexander, *Demonology* 345, suggests that 4Q560 is “probably a non-sectarian text pressed into service at Qumran,” and that it preserves “the remnants of a recipe book containing the texts of amulets, which a professional magician would have copied out and personalized for a client’s use.”

<sup>81</sup> Naveh takes issue with Penney / Wise on this point, suggesting that the word should be read as “and heart” instead (followed, e.g., by *DSSSE*).

<sup>82</sup> See esp. Penney / Wise, *Power*, for connections to later incantations.

<sup>83</sup> See, e.g. Naveh / Shaked, *Amulets: Amulet no. 2 l.* 2, 8, 12; no. 3 *l.* 22; no. 4 *ll.* 28-29, etc. As I hope to show elsewhere, the pairing, while in some ways natural, may also be derivative from Deut 28,22.

<sup>84</sup> Penney / Wise, *Power*.

text suggests that there is a surprising degree of continuity in ‘magical’ or theurgic practices across the centuries.<sup>85</sup>

#### 4. Scripture in Apotropaic Texts in the Second Temple Period

What, then, shall we conclude about the presence and force of Scripture in liturgical-apotropaic and ‘magical’ texts? Several conclusions should be emphasized. Clearly, the later texts found in amulets, bowls, and especially in the Greek magical papyri preserve much more elaborate and formulaic incantations than we find in the Second Temple period. The eventual deposit of Jewish apotropaic incantations we encounter, for example, in the Cairo Geniza, is a reservoir that was fed by many streams, and a number of cultural, religious, and geographical factors, many of which are irrecoverable to us now, exerted influence on the shape and content of those later texts.

Nevertheless, although the evidence from the Second Temple period is not as formalized or elaborate as later ritual incantations, some basic elements of continuity across the centuries are discernible. In this regard, it is instructive to compare the evidence garnered from Qumran with that of the later Geniza texts (which, in turn, are a fairly representative example of other later Jewish incantations). Schiffman and Swartz suggest that the following elements characterize most incantatory texts from the Cairo Geniza:

1. The divine figures are invoked in the name of God.
2. They are then adjured to do specific or general tasks for the client or magician.
3. The client is usually specified by name.
4. The ailments from which the client is to be protected or the benefits to be acquired are then elaborated in extensive lists, so as to include as many functions as possible. These lists are followed by specific application to the case at hand.
5. These requests are reiterated and ensured by the recitation and quotation of biblical verses and other formulae.
6. The incantation comes to a formal end with the formula ‘Amen’ or ‘Selah’.<sup>86</sup>

To take each of these briefly in turn will demonstrate both the continuity and the discontinuity between the two bodies of material.

1. The exorcistic psalm scroll 11Q11 preserves at the beginning of two of its four psalms a reference to Yahweh by name (Ps I: ביהוה; Ps II: בשם יהוה), which may have served as an invocation in each case. One major difference from the later incantation texts, however, is the apparent lack of any address to

<sup>85</sup> See esp. Naveh, *Fragments*.

<sup>86</sup> Schiffman / Swartz, *Incantation Texts* 60.



various angels by name. Rather, the psalms address themselves variously to God, to fellow worshipers, or to the demonic enemy, and the change of person sometimes makes it especially difficult to be sure who is being addressed or adjured

2. and 4. These two elements do not appear as distinctive categories in the Qumran texts. In 11Q11 the benefits sought are expressed in general terms as the deliverance from evil (esp. 5,8-12; 6,5-13). In 4Q560, there may be more specificity. The first column is certainly concerned with enumerating a list of potential demonic assailants for the purpose of securing deliverance from them (i.e., #4). It is just possible, though difficult to be certain because of the fragmentary state of the text, that there are the remnants of specific indications of a benefit required (i.e., #2). Does the reference to a “midwife” (וילדתה) in 1,2 refer to a demonic threat or to an incantation specifically asking for the safety of a birth?<sup>87</sup>

3. The Qumran evidence does not preserve the name of any specific client, nor do we find the expression “N. son of N.” as in later incantation manuals. Perhaps 4Q560, if it had been more fully preserved, is the most likely text to have contained such a reference, containing, apparently, the remnants of a magical “recipe book.” Perhaps, however, it is worth mentioning that the psalms in 11Q11 have a certain generalizing tendency, making them more fit for use as instructions in exorcistic praxis.<sup>88</sup> For example, Ps III (=11Q11 5,4-6,3) is in the form of instructions to the afflicted one (“When] he comes upon you in the nig[ht,] you shall [s]ay to him ...”). We have noted above the difference in Ps 91,2 from “I will say” (MT) to “Whoever says” or “He who says” (11Q11 6,4).

5. The presence of Scripture is especially prominent in 11Q11, but also to be found in 4Q510-11, while 4Q560 is too fragmentary for any definite conclusions. The fact that the fourth psalm in 11Q11 is scriptural in its entirety suggests that, whatever the precise bounds of the Qumran canon or psalter at that time, this “song for the afflicted” was most likely explicitly ascribed to David (cf. 11Q11 5,4) and was seen to have a certain anti-demonic power. If the third psalm in the scroll was viewed as scriptural by the sect, the conclusion is strengthened further. What is more, 4Q510-11, while certainly more allusive than 11Q11 or than later incantations, is significantly indebted to Scripture (recall the major allusions to Ps 91 and Isa 40,12). Its lack of explicitness may be accounted for by consideration of its purpose (preventative rather than exorcistic) and genre (song rather than incantation *per se*).

<sup>87</sup> Cf. Penney / Wise, Power 634-635. Cf. *Sepher ha-Razim* 2,120-30 (Morgan, *Sepher* 54).

<sup>88</sup> So also Eshel, Prayers 73-74.

6. Finally, 4Q560 is too fragmentary to preserve any concluding formula. 4Q511 is fragmentary at the conclusion of the first song (frag 8,2-4), but preserves a double “Amen” at the end of frags. 63-64 col. 4,3. It is not clear, however, that the significance of this should be pressed into service of comparison, because, as we have repeatedly noted, the function of 4Q510-11 is liturgical-apotropaic rather than incantatory *per se*. The ends of the psalms in 11Q11 are often missing or fragmentary, but Puech has suggested that each ended with “Amen. Amen. *Selah*.”<sup>89</sup> *Selah* is preserved at 6,3 and, significantly, at 6,14, the end of Ps 91, whereas it is missing in the MT. The fragments seem to allow the space for this liturgical conclusion in each case, and it seems probable that it was found at the conclusion to each psalm.

This comparison is both revealing and suggestive. It is revealing in that it demonstrates a significant degree of continuity with later practice, but perhaps an equal degree of discontinuity. Many elements are similar in the Qumran material and the later incantations, as this comparison has made clear. Equally clear, however, is the degree of fluidity and lack of formula in the earlier material, especially as compared to the later incantations which seem to thrive on formulae for their very efficacy. Perhaps both aspects may be related to broader dynamics of the processes of memory and tradition.

The comparison is suggestive in that it highlights what may be an overly stringent dichotomy: liturgical vs. apotropaic practice. With the exception of the fragmentary 4Q560, the other major incantatory texts from Qumran that we have examined are explicitly liturgical (4Q510-11, 11Q11). On the one hand, this may simply be due to the accidents of history, and to draw any significant conclusion from this fact alone would be irresponsible. Further, the media in which these texts are preserved may be significant; we do not have amulets from Qumran like those from Ketef Hinnom or later sites, and it is less clear how such amulets might have functioned liturgically. On the other hand, we noted above that Naveh and Shaked suggested that the presence of significant biblical texts in incantations was due to their liturgical prominence.<sup>90</sup> A certain progression from liturgy to apotropaism is not difficult to imagine. After all, to move from praying imprecatory psalms to praying exorcistic psalms is but a short distance, and surely the scriptural proclamation of the power and glory of God heard in the synagogue or house of study would not be forgotten when faced with supernatural danger.

---

<sup>89</sup> Puech, 11QPsAp<sup>a</sup>.

<sup>90</sup> Naveh / Shaked, Spells 22-31.

## 5. Conclusion

To move from a recognition of the general importance of the apotropaic employment of Scripture in the Second Temple period and a sense of its connection to contemporaneous liturgical practice to a specific 'apotropaic interpretation' of any one text is a perilous process. Deuteronomy, for example, does not figure prominently in any of the three texts we have examined from Qumran, although there may be a trace of it (or one of its traditions) in Ketef Hinnom I and much more in later incantation texts. Yet we know that Deuteronomy was central to much liturgical activity of the Second Temple period (not least at Qumran). No direct lines can be drawn from liturgy to apotropaism, but the present investigation should render a twofold sensitivity in considering the reception of Scripture in the Second Temple period: first, a sensitivity to the widespread apotropaic notion of the power of Scripture's words may cause us to reconsider our view of its reception in liturgical contexts, for example, in the *tefillin* and *mezuzot*.<sup>91</sup> Second, and related to the first, such knowledge renders one sensitive to the disputed, public territory the scriptural text would have been. It reveals Scripture as a powerful text, but also as a public text, a plot of contested ground, a word *déjà lu*. To examine the presence of Scripture in its literary reception in the Second Temple period remains, of course, of paramount concern; the views provided by these encounters should, however, lend those examinations both a depth and a sensitivity they might otherwise lack. The identifiable continuities with later traditions imply that Scripture was likely to have been employed in that manner more widely than the remains we now possess would otherwise lead us to believe.

## Summary

The apotropaic employment of Scripture in the Second Temple period has been relatively neglected. This article, therefore, seeks to investigate the evidence by first examining later remains in amulets, incantation bowls, and the Greek magical papyri and then tracing lines of continuity back into the Second Temple period, focusing especially

<sup>91</sup> For connections between amulets and *tefillin*, note *m. Šabb.* 6:2; Jerome, *Comm. Matt.* on 23,5; cf. Simon, *Israel* 354; Yardeni, *Remarks* 185. Note also the rabbinic warnings against the magical use of *tefillin* in *b. 'Erub.* 96b; cf. Schürer, *History* II:480; Tigay, *Term*, esp. 51 n.32; but note also the word 'phylactery' transliterated into (Christian) Palestinian Aramaic in Naveh / Shaked, *Spells: Amulet no. 32*. For *mezuzot*, note the Talmudic discussion of why the *mezuzah* should be affixed nearest to the street: "R. H̄anina of Sura says, So that it should protect the entire house" (*b. Men.* 33b, Soncino ed., 209), followed immediately by a citation of Ps 91,5. Cf. *b. Men.* 43b; *y.Pe'ah* 1,1, 15d; *Tg. Cant.* 8,3; *b. Men.* 32b. See also Jansson, *Magic*.

on three extant texts from Qumran. Ultimately, a high degree of confluence between liturgical and apotropaic texts is suggested.

### Zusammenfassung

Die apotropäischen Praktiken der Schrift in der Zeit des Zweiten Tempels wurden bisher mehr oder weniger vernachlässigt. Dieser Artikel untersucht daher das Belegmaterial, indem zuerst die Überreste von Amuletten, Beschwörungsgefäßen und griechischen magischen Papyri untersucht werden, um dann die Kontinuität bis in die späte Zeit der Zweiten Tempelperiode weiter zu verfolgen, besonders konzentriert auf drei noch vorhandene Texte von Qumran. Schließlich wird ein hohes Maß der Querverbindungen zwischen liturgischen und apotropäischen Texten angenommen.

### Bibliographie

- Albani, M., Horoscopes in the Qumran Scrolls, in: Flint, P.W. / VanderKam, J.C. (ed.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment, II.* Leiden / Boston 1999, 279-330.
- Albright, W.F., An Aramaean Magical Text in Hebrew from the Seventh Century B.C.: *BASOR* 76 (1939) 5-11.
- Alexander, P.S., Incantations and Books of Magic, in: Schürer, E. (ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, III.1. Revised English version by Vermes, G. / Millar, F. / Goodman, M., Edinburgh 1986, 342-379.
- Alexander, P.S., Jewish Elements in Gnosticism and Magic c. CE 70 - c. CE 270, in: Horbury, W. / Davies, W.D. / Sturdy, J. (ed.), *The Cambridge History of Judaism, III. The Early Roman Period*, Cambridge 1999, 1052-1078.
- Alexander, P.S., *Magic and Magical Texts: EDSS I*, 1998, 502-504.
- Alexander, P.S., The Demonology of the Dead Sea Scrolls, in: Flint, P.W. / VanderKam, J.C. (ed.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment, II.* Leiden / Boston 1999, 331-353.
- Alexander, P.S., "Wrestling Against Wickedness in High Places". Magic in the Worldview of the Qumran Community, in: Porter, S.E. / Evans, C.A. (ed.), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After (JSP.S 26/ RILP 3)*, Sheffield 1997, 318-337.
- Aune, D., Magic in Early Christianity (ANRW 2.23.2), 1507-1557.
- Baillet, M., Qumrân grotte 4.III (4Q482-4Q520) (DJD VII), Oxford 1982.
- Barb, A.A., The Survival of Magic Arts, in: Momigliano, A. (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 100-125.
- Barkay, G. et al., The Amulets from Ketef Hinnom. A New Edition and Evaluation: *BASOR* 334 (2004) 41-71.
- Barkay, G. et al., The Challenges of Ketef Hinnom. Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Context: *NEA* 66 no. 4 (2003) 162-171.
- Barkay, G., The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem: *Tel Aviv* 19 (1992) 139-192.
- Betz, H.D., Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260-71), in: Schäfer, P. / Kippenberg, H.G. (ed.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium (SHR 75)*, Leiden 1997, 45-63.

- Betz, H.D., *The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri*, in Meyer, B.F. / Sanders, E.P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, III. Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, 161-170.
- Betz, H.D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago / London 1986.
- Beyer, K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband*, Göttingen 1994.
- Blau, L., *Amulet*: JE I (1901) 546-550.
- Blau, L., *Das altjüdische Zauberwesen*, Strassburg 1898.
- Blau, L., *Magic*: JE VIII (1904) 255-257.
- Bonner, C., *Magical Amulets*: HTR 39 (1946) 25-54.
- Bonner, C., *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.
- Brashear, W.M., *The Greek Magical Papyri. An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) (ANRW 2.18.5)*, Berlin / New York 1995, 3380-3684.
- Brooke, G.J., *Deuteronomy 18.9-14 in the Qumran Scrolls*, in: Klutz, T.E. (ed.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon (JSNT.S 245)*, London / New York 2003, 66-84.
- Budge, E.A.W., *Amulets and Talismans*, New Hyde Park, NY 1961 (= Repr. of *Amulets and Superstitions*, 1930).
- Collart, P., *Psaumes et amulettes*: Aeg 14 (1934) 463-467.
- Conklin, B.W., *Arslan Tash I and Other Vestiges of a Particular Syrian Incantatory Thread*: Bib. 84 (2003) 89-101.
- Cross, F.M. Jr. / Saley, R.J., *Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B. C. from Arslan Tash in Upper Syria*: BASOR 197 (1970) 42-49.
- Daniel, R. / Maltomini, F., *Supplementum Magicum I-II (Papyrologica Coloniensia XVI.1-2)*, Opladen 1990, 1992.
- Davis, E., *The Psalms in Hebrew Medical Amulets*: VT 42 (1992) 173-178.
- Deissmann, A., *Bible Studies*, Edinburgh<sup>2</sup>1903.
- Delcor, M., *L'utilisation des psaumes contre les mauvais esprits à Qoumran*, in: Cazelles, H. (ed.), *La Vie de la Parole. De l'Ancient au Nouveau Testament*, Paris 1987, 61-70.
- Epstein, J.N., *Gloses babylo-araméennes*: REJ 73 (1921) 27-58; 74 (1922) 40-72.
- Epstein, J.N., *Zum magischen Texte (JAOS 1912, 434 seq.)*: JAOS 33 (1913) 279-280.
- Eshel, E., *Apotropaic Prayers in the Second Temple Period*, in: Chazon, E.G. (ed.), *Liturgical Perspectives. Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls (STDJ 48)*, Leiden / Boston 2003, 69-88.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- Flusser, D., *Qumran and Jewish "Apotropaic" Prayers*, in: Flusser, D., *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 214-225.
- Frankfurter, D., *Narrating Power. The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*, in: Meyer, M. / Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power (RGRW 129)*, Leiden / New York 1995, 457-476.
- Frey, J.B., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, I-II*, Rome 1936-1952.
- Fröhlich, I., *Demons, Scribes, and Exorcists in Qumran*, in: Dévényi, K. / Iványi, T. (ed.), *FS Alexander Fodor in Honour of his 60<sup>th</sup> Birthday (Budapest Studies in Arabic 23)*, Budapest 2001, 73-81.

- Gager, J.G. (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford / New York 1992.
- Gager, J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBLMS 16), Nashville 1972.
- García Martínez, F. / Tigchelaar, E.J.C. / van der Woude, A.S., *Qumran Cave 11.II. 11Q2-18, 11Q20-30* (DJD XXIII), Oxford 1998.
- Garrett, S.R., *Light on a Dark Subject and Vice Versa. Magic and Magicians in the New Testament*, in: Neusner, J. et al. (ed.), *Religion, Science, and Magic*, Oxford / New York 1989, 142-165.
- Gaster, M., *The Sword of Moses*, in: Gaster, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, I-III, London 1925-28, I: 289-337 (introduction and translation), III: 69-103 (Hebrew text).
- Gaster, T.H., *A Hang-Up for Hang-Ups. The Second Amuletic Plaque from Arslan Tash: BASOR 209* (1973) 18-26.
- Geller, M.J., *More Magic Spells and Formulae: BSOAS 60* (1997) 327-335 (pls. I-IV).
- Geller, M.J., *New Documents from the Dead Sea. Babylonian Science in Aramaic*, in: Lubetski, M. / Gottlieb, C. / Keller, S. (ed.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon* (JSOT.S 273), Sheffield 1998, 224-229.
- Goldin, J., *The Magic of Magic and Superstition*, in: Schüssler Fiorenza, E. (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame / London 1976, 115-147.
- Gordon, C.H., *The Aramaic Incantation Bowls in Historic Perspective*, in: Brettler, M. / Fishbane, M. (ed.), *Minhah le-Nahum. Biblical and Other Studies*, FS Nahum M. Sarna in Honour of his 70<sup>th</sup> Birthday (JSOTSup 154), Sheffield 1993, 142-146.
- Grunwald M. / Kohler, K., *Bibliomancy*, in: JE III (1902) 202-205.
- Hadley, J.M., *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud: VT 37* (1987) 180-211.
- Isbell, C.D., *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (SBLDS 17), Missoula, MT 1975.
- Isbell, C.D., *The Story of the Aramaic Magical Incantation Bowls: BA 41* (1978) 5-16.
- Isbell, C.D., *Two New Aramaic Incantation Bowls: BASOR 223* (1976) 15-23.
- Jansson, E.-M., *The Magic of the Mezuzah in Rabbinic Literature*, in: Haxen, U. / Trautner-Kromann, H. / Goldschmidt Salamon, K.L. (ed.), *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the auspices of the European Association for Jewish Studies*, Copenhagen 1998, 415-425.
- Judge, E.A., *The Magical Use of Scripture in the Papyri*, in: Conrad, E.W. / Newing, E.G. (ed.), *Perspectives on Language and Text*, FS H. Andersen in Honour of his 60<sup>th</sup> Birthday, Winona Lake, IN 1987, 339-349.
- Kaufman, S.A., *A Unique Magic Bowl from Nippur: JNES 32* (1973) 170-174.
- Kayser, C., *Gebrauch von Psalmen zur Zauberei: ZDMG 42* (1888) 456-462.
- Kern-Ulmer, B., *The Depiction of Magic in Rabbinic Texts. The Rabbinic and the Greek Concept of Magic: JSJ 27* (1996) 289-303.
- Klauck, H.-J., *Magic and Paganism in Early Christianity. The World of the Acts of the Apostles*, Edinburgh 2000.
- Klutz, T.E., *Reinterpreting "Magic" in the World of Jewish and Christian Scripture*, in: Klutz, T.E. (ed.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNT.S 245), London / New York 2003, 1-9.

- Klutz, T.E., *Rewriting the Testament of Solomon. Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon* (LSTS 53), London / New York 2005.
- Knox, W.L., *Jewish Liturgical Exorcism: HTR* (1938) 191-203.
- Kotansky, R.D., *Greek Exorcistic Amulets*, in: Meyer, M. / Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power* (RGRW 129), Leiden / New York 1995, 243-277.
- Kotansky, R.D., *Two Inscribed Jewish Aramaic Amulets from Syria: IEJ* 41 (1991) 267-281.
- Kraus, T.J., *Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: BN* 125 (2005) 39-73.
- Lange, A., *The Essene Position on Magic and Divination*, in: Bernstein, M. / García Martínez, F. / Kampen, J. (ed.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995 (STDJ 23), Leiden 1997, 377-435.
- Leonas, A., *The Septuagint and the Magical Papyri. Some Preliminary Notes: BIOSCS* 32 (1999) 51-64.
- Lyons, W.J. / Reimer, A.M., *The Demonic Virus and Qumran Studies. Some Preventative Measures: DSD* 5 (1998) 16-32.
- Margain, J., *Une nouvelle amulette samaritaine portant le texte d'Exode 38:8: Syria* 59 (1982) 117-120.
- Margalioth, M., *Sepher Ha-Razim. A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalem, 1966.
- Marguerat, D., *Magic and Miracle in the Acts of the Apostles*, in Klutz, T.E. (ed.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNT.S 245), London / New York 2003, 100-124.
- Martin-Achard, R., *Remarques sur la bénédiction sacerdotale Nb 6/22-27: ETR* 70 (1995) 75-84.
- McCarter, P.K., *The Ketef Hinnom Amulets (2.83)*, in: Hallo, W.W. (ed.), *The Context of Scripture, II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden 2000, 221.
- Meyer, W.M. / Smith, R. (ed.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994.
- Montgomery, J.A., *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (University of Pennsylvania, The Museum, Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia 1913.
- Montgomery, J.A., *Some Early Amulets from Palestine: JAOS* 31 (1911) 272-281.
- Morgan, M.A., *Sepher Ha-Razim. The Book of Mysteries* (SBLTT 25/ PS 11), Chico 1983.
- Moriggi, M., *Two New Incantation Bowls from Rome (Italy): AS* 3.1 (2005) 43-58.
- Müller-Kessler, C. / Mitchell, T.C. / Hockey, M.I., *An Inscribed Silver Amulet from Samaria: PEQ* 139.1 (2007) 5-19.
- Naveh, J. / Shaked, S., *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem / Leiden 1985.
- Naveh, J. / Shaked, S., *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993.
- Naveh, J., *Fragments of an Aramaic Magic Book from Qumran: IEJ* 48 (1998) 252-261.
- Naveh, J., *Some New Jewish Palestinian Aramaic Amulets: JSAI* 26 (2002) 231-236.
- Nitzan, B., *Hymns from Qumran – 4Q510-4Q511*, in: Dimant, D. / Rappaport, U. (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, 53-63.
- Nitzan, B., *Qumran Prayer and Religious Poetry* (STDJ 12), Leiden / New York 1994.
- Nock, A.D., *Essays on Religion and the Ancient World, I*, Stewart, Z., (ed.), Cambridge, Mass. 1972, 176-194 (= *Greek Magical Papyri: JEA* 15 [1929] 219-235).

- Noy, D. / Panayotov, A. / Bloedhorn, H. (ed.), *Inscriptiones Judaicae Orientis*, I. Eastern Europe (TSAJ 101), Tübingen 2004.
- Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe*. I. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul, Cambridge 1993.
- Pardee, D., *Les documents d'Arslan Tash. authentiques ou faux?: Syria 75 (1998) 15-54.*
- Penney, D.L. / Wise, M.O., *By the Power of Beelzebub. An Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560): JBL 113 (1994) 627-650.*
- Preisendanz, K. (ed.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, repr. Stuttgart 1973-74.
- Puech, É., *Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp<sup>a</sup> IV 4-V 14: in Dimant, D. / Rappaport, U. (ed.), The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research (STDJ 10), Leiden 1992, 64-89.*
- Puech, É., *11QPsAp<sup>a</sup>. Un rituel d'exorcismes. Essai de reconstruction: RevQ 14 (1990) 377-408.*
- Pummer, R., *Samaritan Amulets from the Roman-Byzantine Period and their Wearers: RB 94 (1987) 251-263.*
- Rebiger, B., *Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum*, in: Zenger, E. (ed.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im alten Orient, im Judentum und im Christentum (HBS 36)*, Freiburg 2003, 265-281.
- Renz, J., *Die althebräischen Inschriften, I. Text und Kommentar*, Darmstadt 1995.
- Robert, L., *Malédiction Funéraires Grecques: CRAI (1978) 241-289.*
- Sanders, J.A., *A Liturgy for Healing the Stricken (11QPsAp<sup>a</sup> = 11Q11)*, in: Charlesworth, J.H. (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, 4A. Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen / Louisville, Ky. 1997, 216-233.
- Sanders, J.A., *David's Compositions (11Q5 27.2-11)*, in: Charlesworth, J.H. (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, 4A. Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen / Louisville, Ky. 1997, 213-215.
- Sanders, J.A., *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>) (DJD IV)*, Oxford 1965.
- Schäfer, P. / Shaked, S., *Magische Texte aus der Kairoer Geniza I-III (TSAJ 42, 64, 72)*, Tübingen 1994-1999.
- Schäfer, P., *Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages: JJS 41 (1990) 75-91.*
- Schäfer, P., *Magic and Religion in Ancient Judaism*, in: Schäfer, P. / Kippenberg, H.G. (ed.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium (SHR 75)*, Leiden 1997, 19-43.
- Schiffman, L.H. / Swartz, M.D., *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1 (STS 1)*, Sheffield 1992.
- Schrire, T., *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*, London 1966.
- Segal, A. F., *Hellenistic Magic. Some Questions of Definition*, in: van den Broek, R. / Vermaseren, M. J. (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions (EPRO 91)*, Leiden 1981, 349-375.
- Simon, M., *Verus Israel. A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, Oxford 1986.



- Smith, M., The Jewish Elements in the Magical Papyri, in: Richards, K.H. (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers Series 25*, Atlanta, GA 1986, 455-462.
- Sperber, D., Some Rabbinic Themes in Magical Papyri: *JSJ* 16 (1985) 93-103.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974.
- Swartz, M.D., Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism, in: Meyer, M. / Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power (RGRW 129)*, Leiden / New York 1995, 167-183.
- Swartz, M.D., *Scholastic Magic. Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1996.
- Thiselton, A.C., The Supposed Power of Words in the Biblical Writings: *JTS* 25 (1974) 283-299.
- Tigay, J.H., On the Term Phylacteries (Matt 23:5): *HTR* 72 (1979) 45-53.
- Tov, E. (ed.), *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD XXXIX)*, Oxford 2002.
- Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York 1939.
- Trebilco, P.R., *Jewish Communities in Asia Minor (SNTSMS 69)*, Cambridge 1991.
- van der Ploeg, J.P.M., Le Psaume xci dans une recension de Qumran: *RB* 72 (1965) 210-217 (with pls VIII-IX).
- van der Ploeg, J.P.M., Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp<sup>a</sup>), in: Jeremias, G. / Kuhn, H.W. / Stegemann, H. (ed.), *Tradition und Glaube. Festgabe für K.G. Kuhn*, Göttingen 1971, 128-139 (with pls II-VII).
- Veltri, G., Jewish Traditions in Greek Amulets: *BJGS* 18 (1996) 33-47.
- Versnel, H.S., Some Reflections on the Relationship Magic-Religion: *Numen* 37 (1991) 177-197.
- Versnel, H.S., The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words, in: Mirecki, P. / Meyer, M. (ed.), *Magic and Ritual in the Ancient World (RGRW 141)*, Leiden 2002, 105-158.
- von Dijk, J., The Authenticity of the Arslan Tash Amulets: *Iraq* 54 (1992) 65-68
- Waler, E., A Revised Date for Pentateuchal Texts? Evidence from Ketef Hinnom: *TynBul* 53 (2002) 29-55.
- Yardeni, A., Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem: *VT* 41 (1991) 176-185.

David Lincicum  
 Keble College  
 Oxford OX1 3PG  
 United Kingdom  
 E-Mail: davidlincicum@hotmail.com



# Solomon's Post Temple-Dedication

## Initiatives according to Josephus

Christopher Begg

### 1. Introduction

1Kgs 9,15-28 tells of a range of initiatives undertaken by Solomon subsequent to his completion of the temple-palace complex, i.e. his city building, *corvée*, housing arrangements for his wife, the daughter of Pharaoh, cultic measures, and maritime venture. This sequence recurs, with much difference in detail, in 2Chr 8,3-18. This essay will focus on a third, extrabiblical account of Solomon's activities, i.e. that of Josephus in his *Antiquitates judaicae* (hereafter *Ant.*) 8.150-164.<sup>1</sup> More specifically, my study aims to address the following questions: (1) Did Josephus limit himself to one of the above biblical passages or did he draw rather on both of them?; (2) which text-form(s) of 1Kgs 9,15-28 and / or 2Chr 8,3-18 did he utilize?;<sup>2</sup> and finally (3) what rewriting techniques has Josephus applied to the data of his source(s) and what is distinctive about his presentation of Solomon's initiatives as a result of his doing so?

For purposes of my comparison I divide up the segment *Ant.* 8.150-164 into four sections as follows: Solomon's city-building (8.150-154; see 1Kgs 9,15-19 and 2Chr 8,3-6); Excursus on Egyptian matters (8.155-159; no parallel in Kings

---

<sup>1</sup> For the text and translation of *Ant.* 8.150-164 I use Marcus, Josephus 652-661. I have likewise consulted the relevant text, translation of and notes on the passage in Nodet, Flavius 46-50 and the annotated translation in Begg, Flavius 41-44.

<sup>2</sup> This question arises particularly given the fact that the key LXX witnesses for 1Kgs 9,15-28, i.e. Codex Vaticanus (hereafter B) and the Antiochene or Lucianic (hereafter L) manuscripts lack this sequence, 9,26-28 excepted, in its MT position. (Qumran evidence for the text of both 1Kgs 9,15-28 and 2Chr 8,3-18 is lacking.) The material in question is not, however, simply absent from the LXX witnesses. Rather, they present its component parts at various points in their narrative of King Solomon, likewise giving a double version of several of those component parts, once in the main text, and again in the so-called "Miscellanies" (3Rgns 2,35<sup>a-o</sup> and 2,46<sup>a-1</sup>). See the convenient presentation of the relevant data in DeVries, 1 Kings lxiii and the discussions concerning the relative originality of the two text-forms in Gooding, Text-Sequence, Schenker, Septante 45-59, and van Keulen, Versions 62-81.181-201 (Gooding and van Keulen hold for the originality of MT, Schenker rather for that of LXX.) For the B text of Kings and Chronicles, see respectively, Brooke / Maclean / Thackeray, I and II Kings and I and II Chronicles; for the L text of Kings and Chronicles see, respectively, Fernández Marcos / Busto Saiz, 1-2 Reyes and 1-2 Crónicas.

or Chronicles); Solomon's *corvée* (8.160-162; see 9,20-23 and 8,7-10); and Solomon's maritime venture (8.163-164; see 9,26-28 and 8,17-18).

Before I turn to my comparison of them, a word should be said concerning the immediate contexts of the materials to be discussed. With respect to the different placement of the notices on Solomon's enterprises in MT and LXX 1 Kings (3 Reigns) (see n. 2), Josephus follows the arrangement of the former witness (and of MT LXX 2 Chronicles 8). In particular, his equivalent to 1Kgs 9,15-28 follows his account of the cities that Solomon gave to King Hiram of Tyre (1Kgs 9,10-14 // *Ant.* 8.141-149;<sup>3</sup> cf. 2Chr 8,1-2<sup>4</sup>). Thereafter, in agreement with both 1Kgs 10,1-13 (MT and LXX) and 2Chr 9,1-12 (MT and LXX), Josephus makes the narrative of the visit of the Queen of Sheba (*Ant.* 8.165-175)<sup>5</sup> the immediate continuation of his version of 1Kgs 9,15-28.

## 2. Solomon's City-building

The MT segment 1Kgs 9,15-19 concerning Solomon's city-building initiatives begins (9,15a) by listing four edifices constructed by him within Jerusalem itself: the temple, the palace, the Millo and the wall of Jerusalem.<sup>6</sup> Josephus' version (8.150) confines itself to the last of these structures,<sup>7</sup> while also markedly expatiating on the summary biblical mention of this:

Now when the king *saw* that the walls of Jerusalem *needed towers and other defences for security* – *for he thought that even the surrounding walls*

<sup>3</sup> Josephus' actual equivalent to 1Kgs 9,10-14 is *Ant.* 8.141-143; to this he appends a long excursus (8.144-149) that cites (purported) extrabiblical testimonies concerning the interaction between Solomon and Hiram.

<sup>4</sup> In 2Chr 8,2 the cities are not (as in Kings and Josephus) those that Solomon gives to Hiram, but rather ones that "Hiram" entrusts to Solomon.

<sup>5</sup> On this text, see Begg, *Visit*.

<sup>6</sup> The LXX BL equivalents to this sequence (which has no equivalent in 2Chr 8) occur in the plus numbered 3Rgns 10,23a; see also the reference to Solomon's building the temple "and the wall of Jerusalem in a circle" in LXX B's 3Rgns 2,35<sup>ka</sup>. In 3Rgns 10,23a the sequence of the third and fourth edifices according to MT 9,15 (the Millo and the wall of Jerusalem) is reversed, while mention of the "citadel" (ἄκρα = MT the Millo) is expanded with the phrase "to fortify the city of David."

<sup>7</sup> The historian's non-mention of Solomon's building of the temple and the palace at this point is understandable since he has already described their construction at length; see *Ant.* 8.61-98,130-140. As for the "Millo" (MT)/ citadel (LXX; see previous note), he might have thought of this as a component of Jerusalem's walls whose erection he is about to relate. Josephus' version of 1Kgs 9,15 (MT) likewise leaves aside its opening reference to the "forced labor" that Solomon used for building purposes – a reference that will be resumed only subsequently in 9,20 (see 8.160).

*should be in keeping with the dignity of the city – he repaired them and raised them higher with great towers.*<sup>8</sup>

1Kgs 9,15 (LXX B 3Rgns 10,23 = 2,35<sup>ia</sup>) concludes with a list of three extra-Jerusalem cities also built by Solomon, i.e. Hazor, Megiddo and Gezer. Josephus (8.151a) prefaces his rendering of the list with a qualification of the three sites that suggests a motivation for Solomon's making them in particular the object of his building endeavors: "*He also built cities which are counted among the most powerful, Asōr, and Magedō, and a third, Gazara ...*" The last of the three cities cited in 9,15 ("Gezer") becomes the focus of a parenthetical notice in MT 9,16-17aa.<sup>9</sup> This notice relates that Pharaoh captured and burned the city, killed its inhabitants, and gave the site as a dowry to his daughter, the wife of Solomon, who himself (re-)built it. The historian elaborates (8.151b-152a) on the notice, appending, e.g., a motivation for its rebuilding by Solomon:

(8. 151b) (Gazara) which had belonged to the country of the Philistines<sup>10</sup> and against which Pharaoh had marched, and *after a siege* had taken it by storm and after killing *all* its inhabitants had razed it the ground<sup>11</sup> and then had given it as a gift to his daughter who had been married to Solomon.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> The above sequence (in which I italicize – as I do generally throughout this essay – those elements which lack a direct biblical counterpart) is Josephus' elaboration of the summary reference in 9,15a to Solomon's "building the wall of Jerusalem." In *Ant.* 8.21b (// 1Kgs 3,1 [*in fine*]). Josephus has already referred to Solomon's "making the walls of Jerusalem much greater and stronger than they had been before." Perhaps, the wording of 8.150 with its reference to the walls' need of repair and the king's concern that the walls match the dignity of the city – which in the meantime he has endowed with a splendid temple and palace complex –, is meant to provide an answer to the question of why Solomon at this point should, once again, be concerning himself with Jerusalem's walls.

<sup>9</sup> LXX B's equivalent to this notice appears as 3Rgns 4,32-33 (where it is attached to B's rendering [4,31] of MT 1Kgs 3,1, the notice on Solomon's marriage to Pharaoh's daughter and his bringing her into the city of David). In LXX L, B's sequence 4,31-33 is numbered 5,1-3.

<sup>10</sup> In MT 9,16 Gezer's inhabitants whom Pharaoh kills are called "Canaanites who dwelt in the city." The LXX B version (3Rgns 4,32) speaks of "the Canaanite who dwelt in Mergab (LXX L in Aroab)." Josephus associates "Gazara" with the Philistines also in *Ant.* 7.77, 301.

<sup>11</sup> In 9,16 Pharaoh "burns" Gezer. The alternative initiative Josephus attributes to him ("razing it to the ground") better prepares the subsequent mention of Solomon's (re-)building the city. Josephus' version likewise reverses the sequence of Pharaoh's actions in 9,16 where he first burns the city and then kills the inhabitants.

<sup>12</sup> Josephus relates this marriage in *Ant.* 8.21a (= MT 1Kgs 3,1).

(8.152a) The king therefore rebuilt it also, *for it was naturally strong and could be useful in war or in times of sudden change.*<sup>13</sup>

Following the parenthesis of 9,16-17a $\alpha$ , the catalogue of cities built by Solomon begun in 9,15 resumes in 9,17a-18a with mention of two further such cities. In MT these are called “Lower Beth-horon” and “Balath.” LXX B 2,35<sup>ib</sup> designates them as “upper Baithōrōn” and “Balaath,”<sup>14</sup> while 2Chr 8,5-6 appears to conflate the readings of both witnesses with its listing of “Upper Beth-horon,” “Lower Beth-horon,” and “Balath.” The biblical texts provide no indication concerning the location of the above sites. Josephus’ rendering (8.152b) fills the gap: “*And not far from it [Gazara, 8.151-152a] he built two other cities, the name of one being Bēthchōra,*<sup>15</sup> while the other was called Baleth.”

The list of named individual cities built by Solomon (1Kgs 9,15b $\beta$ -18) concludes in 1Kgs 9,18b (cf. 2Chr 8,4a) with mention of “Tamar” (MT). Thereafter, 1Kgs 9,19<sup>16</sup> (// 2Chr 8,6a $\beta$ b) sums up the listing with an allusion to the totality of the king’s store-cities, chariot-cities, and cities for his horsemen throughout his domains. Josephus reverses this sequence in 8.153-154. In so doing he gives his modified version of 9,19 in first place in 8.153a: “*In addition to these he built still others, which were conveniently placed for enjoyment and pleasure and were naturally favoured with a mild temperature and seasonable fruits and irrigated with streams of water.*”<sup>17</sup>

As noted above, Josephus “delays” mention of the last of the cities (called “Tamar” in 9:18b *ketiv*) cited in the sequence of 9,15b $\beta$ -18. In addition, however, he uses the alternative name for the city found in the *qere*, the Targum and

<sup>13</sup> Josephus’ above appendix to the notice on Solomon’s rebuilding of Gezer in 9,17a $\alpha$  highlights the military / political prescience that inspires the king’s initiative.

<sup>14</sup> Compare the plus numbered 10,23 in LXX B which speaks of “Baithōram the upper” and “Ieremath” (LXX L 10,23 mentions only the first of these sites).

<sup>15</sup> In confining himself to this name for the first city, Josephus leaves aside the divergent biblical indications as to whether it was the “upper” or “lower” site of this name that Solomon built.

<sup>16</sup> LXX BL’s parallel to MT 9,19 (with which it exhibits a number of differences) appears in the plus that follows MT 10,22 as 3Rgns 10,24a. MT 9,19 has a close parallel in 2Chr 8,6a $\beta$ b.

<sup>17</sup> The above indications concerning the natural advantages of the sites where Solomon built his “other cities” take the place of the specifications concerning the kinds of cities (store-cities, chariot-cities and cities for his horsemen) built by him and the areas (Jerusalem, Lebanon [ $>$  LXX] “and in all the land of his domain” [LXX in all the land in order that there might not be rule over him...]) where he constructed them cited in 1Kgs 9,19.

2Chr 8,4b, i.e. “Tadmor.”<sup>18</sup> In introducing Solomon's construction of this Syrian site Josephus draws on the *Sondergut* notice of 2Chr 8,3 (Solomon goes to “Hamath-zobah” and takes it), rendering this (8.153b) with the transitional phrase “He also advanced into the desert<sup>19</sup> of Upper Syria and, having taken possession of it ...”

Thereafter, he presents (8.153c-154) a much elaborated version of the reference to the city (“Tadmor”) built in the captured region by Solomon according to 2Chr 8,4a:

(8.153c) ... [Solomon] founded there a very great city at a distance of two days' journey from Upper Syria and one day's journey from the Euphrates, while from the great Babylon the distance was a journey of six days. (8.154) Now the reason for founding the city so far from the inhabited parts of Syria was that further down there was no water anywhere in the land and that only in this place were springs and wells to be found.<sup>20</sup> And so, when he built the city and surrounded it with very strong walls,<sup>21</sup> he named it Thadamora, as it is still called by the Syrians, while the Greeks call it Palmyra.<sup>22</sup>

### 3. Excursus on Egyptian Matters

At this point in his reproduction of 1Kgs 9,15-28 (// 2Chr 8,3-18), Josephus interjects an extended interlude (8.155-159),<sup>23</sup> intended to display his know-

<sup>18</sup> LXX B 3Rgns 2,46<sup>i</sup> calls the city “Themai” (θερμαί), LXX L 3Rgns 10,23 (LXX B 10,23 lacks an equivalent) and LXX L 2Chr 8,4 name it “Thodmor” (θοδμόρ), while in LXX B 8,4 the name appears as “Thoedomor” (θοεδομορ). In the Vulgate of both 9,17 and 8,4 the name used is “Palmyra,” a name that Josephus also employs for the site; see below.

<sup>19</sup> Josephus anticipates this indication concerning the character of the region into which Solomon advances from 2Chr 8,4a where “Tadmor” is localized “in the wilderness.”

<sup>20</sup> With this (non-biblical) rationale for Solomon's constructing “Tadmor” in the isolated site he does, compare Josephus' previous reference (8.153a) to the construction sites for Solomon's other cities being “irrigated with streams of water.” In both instances, the Josephan Solomon appears as one who chooses the sites for his cities not haphazardly, but rather with attention to their natural endowments.

<sup>21</sup> 2Chr 8,4 does not mention Solomon's walling of “Tadmor.” It does, however, refer to “all the store-cities that he built in Hamath” – an initiative not cited by Josephus.

<sup>22</sup> Elsewhere as well Josephus supplies contemporary Greek names for biblical sites; see below on 8.163 and 8.164. As mentioned in n. 18, the Vulgate of 8,18 and 2Chr 8,4 gives the city's name as “Palmyra,” supplying the same “updating” of the biblical name as does Josephus.

<sup>23</sup> Given that this entire, lengthy segment is Josephus' own creation, I leave it unitalicized; cf. n. 8.

ledge of things Egyptian that itself reads like an afterthought to the mention of “Pharaō” in 8.151. The interlude opens in 8.155a with a formula that serves as a provisional conclusion to his foregoing account (8.150-154) of Solomon the city-builder: “Such, then, were the activities which King Solomon at that time was carrying on.”

Next in 8.155b, Josephus formulates an elaborate question that he ascribes to potential readers but which seems, in fact, to serve more as a pretext for the display of his own erudition:

Now to those who ask why all the Egyptian kings from Minaias, the builder of Memphis,<sup>24</sup> who lived many years before our<sup>25</sup> forefather Abraham, down to Solomon – an interval of more than one thousand three hundred years<sup>26</sup> – were called Pharaōthai, taking this name from Pharaōthēs, the first king to reign after the period intervening, ...<sup>27</sup>

By way of response to the above question, Josephus goes on (8.155c-156a) to explain the meaning of the title “Pharaoh” and its use as a throne-name by a series of ancient Egyptian rulers:

(8.155c) ... I thought it necessary to explain – in order to dispel their ignorance and make clear the reason for the name – that *Pharaō* in Egyptian signifies “king.” (8.156a) But I believe that from childhood they had other names, and that when they became kings they changed them for that name which in their ancestral tongue signifies their authority.

In support of his above surmise about the use of “Pharaoh” as the shared throne name of the Egyptian kings of old, Josephus thereafter (8.156b-157a) adduces two analogous cases from closer to his own time:

(8.156b) For so also the kings of Alexandria were first called by other names, but when they assumed the kingship, were named Ptolemies after

<sup>24</sup> Josephus will return to this figure at the end of 8.157 in his allusion to Herodotus (from whom he draws the name of the king and his status as builder of Memphis here).

<sup>25</sup> With this possessive form Josephus explicitly identifies himself as a Jew – as he does frequently throughout his writings; see, e.g., 8.159.

<sup>26</sup> In *Ant.* 8.61 Josephus avers that 1,020 years elapsed between Abraham’s coming from Mesopotamia to Canaan and Solomon’s starting work on the temple. Modern scholarship would posit a shorter interval between Abraham and Solomon than does Josephus in either 8.61 or 8.155, i.e. *ca.* 800 years.

<sup>27</sup> As Marcus, *Josephus V* 655, n. 3 points out, the meaning of this chronological indication is unclear. He suggests that it refers to the period before “Minaias,” the Egyptian king cited earlier in 8.155 (on this understanding “Minaias” would be the first Egyptian king to have used the throne name “Pharaōthēs”).



the first king.<sup>28</sup> (8.157a) And the Roman emperors (αὐτοκράτορες)<sup>29</sup> also, who from their birth are known by other names, are called Caesars (Καίσαρες), receiving this title from their princely office and rank, and do not keep the names by which their fathers called them.

Having offered his surmise about the use of “Pharaoh” as an Egyptian throne name, Josephus proceeds (8.157b-158) to apply that surmise to the elucidation of several features of Herodotus’ presentation of Egyptian history:

(8.157b) And I think it was for this reason that Herodotus of Halicarnassus,<sup>30</sup> when he says,<sup>31</sup> that there were three hundred and thirty kings of Egypt after Mīnais, who built Memphis,<sup>32</sup> did not mention their names, because they were all in common called Pharaōthai.<sup>33</sup> (8.158) For, after the death of these kings, a woman ruled as queen, and he gives her name as Nikaulē,<sup>34</sup> making it clear that while the male kings could all have the same name, the woman could not share this, and for that reason he mentioned her by the name that naturally belonged to her.<sup>35</sup>

Josephus concludes his excursus (8.155-159) with a series of notices (8.159) that relate his preceding statements there both to the Bible’s usage of the Pharaoh title and the continuation of his own work, and articulate the purpose of his foray into Egyptian history. This concluding complex reads:

<sup>28</sup> The series of kings Ptolemy 1-XI ruled Egypt in the period 323-80 B.C.

<sup>29</sup> This is the Greek equivalent of the Latin title “imperator.”

<sup>30</sup> On Josephus’ allusions (that are both critical and also inaccurate on occasion) to Herodotus, see Begg, Josephus’ 71, n. 421 and Bowley, Josephus’ 210-211.

<sup>31</sup> The reference here is to *Histories* 2.100; see Godley, Herodotus I 386-387.

<sup>32</sup> Josephus introduced this figure and his building of Memphis in 8.155. In *Hist.* 2.99 Herodotus calls him “Min” and reports that he first separated the site of Memphis from the Nile by means of a dam and then built a city there.

<sup>33</sup> In *Hist.* 2.100 (see n. 31) Herodotus states “After him [Min] came three hundred and thirty kings, whose names the priests recited from a papyrus roll.” This formulation suggests, contrary to Josephus’ above claim, that the kings in fact had distinct, individual names. Conversely, Herodotus (2.101) himself suggests an alternative rationale for his not giving the names of the 330 kings, i.e. the fact that none of them, according to his Egyptian priestly informants, did anything of particular note. Moreover, in the continuation of 2.101 Herodotus actually does name one of the 330, i.e. “Moeris,” to whom he attributes an array of building activities.

<sup>34</sup> In *Hist.* 2.100 Herodotus calls her “Nitocris” and does not specify that her reign came after that of the 330 kings.

<sup>35</sup> The above remark, appended by Josephus to Herodotus’ mention of Nitocris / Nikaulē, suggests a reason why Herodotus mentioned her name, even as he omits those of her male counterparts, i.e. the throne name “Pharaoh” was reserved to male kings of Egypt.

And I myself have discovered in the books of our [see n. 25] own country that after the Pharaōthēs who was Solomon’s father-in-law<sup>36</sup> no king of Egypt was ever again called by this name,<sup>37</sup> and that later the aforementioned woman [Nikaulē] as queen of Egypt and Ethiopia came to Solomon. Now about her we shall write very shortly.<sup>38</sup> But I have mentioned these matters at this point in order to make plain that our books in many things agree with those of the Egyptians.<sup>39</sup>

#### 4. Corvée

Following the lengthy excursus of 8.155-159, Josephus in 8.160 resumes his reproduction of the biblical accounts of Solomon’s initiatives. The initiative featured in 1Kgs 9,20-23<sup>40</sup> // 2Chr 8,7-10 // *Ant.* 8.160-162 concerns the king’s labor arrangements, both for his non-Israelite and Israelite subjects.

The biblical notices on the topic begin (9,20-21 // 8,7-8) by listing five<sup>41</sup> pre-Israelite peoples who had continued to live on in the land upon whom Solomon imposed the *corvée*. Josephus’ version (8.160) differs in several

<sup>36</sup> On this figure see *Ant.* 8.21,151.

<sup>37</sup> As Marcus, Josephus V 657, n. e points out, in making this claim Josephus overlooks the fact that, e.g., in 2Kgs 23,29 Necho, the Egyptian king of Josiah’s time, does bear the “Pharaoh” title.

<sup>38</sup> Josephus’ version of the biblical Queen of Sheba story (1Kgs 10,1-10.13 // 2Chr 9,1-9.12) appears in *Ant.* 8.165-175. In making Solomon’s visitor “queen of Egypt and Ethiopia” here in 8.159, Josephus bases himself on the notice of Herodotus in *Hist.* 2.100 that “Nitocris” was an Ethiopian queen of Egypt (18 of whose kings were also Ethiopians) in the period of the 330 monarchs that followed “Min.”

<sup>39</sup> Josephus’ wording here is open to various cavils. In the first place, the purported “agreements” are not with between the Jewish Bible and the Egyptian books as such, but rather between the former and Herodotus’ report about the Egyptians. In addition, it is not clear just what the alleged “agreements” themselves might be: Herodotus does not say that the 300 unnamed kings all bore the title “Pharaoh” (this is Josephus’ own explanation for Herodotus’ failure to name them); he does not end the series with a Egyptian contemporary of Solomon (as the Bible allegedly does), and does not report a visit to Solomon by Nitocris the Ethiopian queen of Egypt (to whom the Bible itself attributes a different homeland, i.e. “Sheba”).

<sup>40</sup> LXX BL’s rendering of this passage appears as a part of a long plus that follows MT 1Kgs 10,22 and is numbered 10,24-25. In addition, MT 9,23 (Solomon’s overseers) has a counterpart in the LXX B plus designated 2,35<sup>h</sup>. In MT 1Kgs 9, the subject of the *corvée* already introduced in v.15 via the opening phrase “and this is the account of the forced labor which King Solomon levied to build...,” is subsequently resumed in 9,20. Josephus, like 2Chr 8, has no equivalent to this introductory phrase, beginning his treatment of the *corvée* rather with his version of 9,20 in 8.160.

<sup>41</sup> In LXX BL 3Rgns 10,24 (see previous note) the number is seven.

significant respects: “King Solomon *also reduced to subjection those of the Canaanites*<sup>42</sup> *who were still unsubmitive, that is those who lived on Mt. Libanos*<sup>43</sup> *and as far as Amathē,*<sup>44</sup> *and imposed a tribute upon them*<sup>45</sup> *and raised a yearly levy from them to be his serfs and perform menial tasks and till the soil.*”<sup>46</sup>

1Kgs 9,22(MT)<sup>47</sup> // 2Chr 8,8 establishes a contrast between Solomon's treatment of the non-Israelites spoken of in what precedes and the Israelites themselves: the king made no slaves of the latter, utilizing them rather in various military capacities. The Josephan rendition (8.161) appends a rationale for the king's disparate handling of the two groups:

But of the Hebrews<sup>48</sup> no one was a slave (ἑδούλευεν) – *nor was it reasonable, when God had made so many nations subject to them, from among whom they ought to raise their force of serfs, that they themselves*

<sup>42</sup> The Canaanites do not appear in the five-member list of peoples in MT 9,20 // 8,7. On the other hand, “the Canaanite” is mentioned in the more expansive listing of LXX BL Rgns 10,24 (see n. 40).

<sup>43</sup> “Lebanon” appears in MT 9,19 // 8,6 as one of the places where Solomon built his cities. A closer parallel to Josephus' formulation in 8.160a is, however, the LXX B plus in 3Rgns 2,46<sup>c</sup> which states that “Solomon began to capture the strongholds of Libanon.”

<sup>44</sup> This reference might be seen as Josephus' re-utilization (see 8.153) of the notice of Solomon's taking “*Hamath-zobah*” in 2Chr 8,3 (cf. the notice on his building store-cities “in Hamath” in 8,4b). The entire above sequence diverges notably from 9,20-21 // 8,6-7 regarding the identity of those on whom Solomon imposes his *corvée*. In the Bible these are remnants of pre-Israelite peoples living within the land of Israel who do not need to be first subdued by Solomon. For Josephus, by contrast, it is a question of peoples located outside the land of Israel whom the king must first bring under his dominion. Josephus' modification – partially inspired, it would appear by 2Chr 8,3 (see above in this note) – allows him to highlight Solomon's military achievements.

<sup>45</sup> Josephus goes beyond 1Kgs 9,20-21 // 2Chr 8,6-7 in mentioning here that Solomon exacted not only labor but also financial contributions from the non-Israelite populations.

<sup>46</sup> Josephus' formulation elucidates the “forced levy” Solomon imposed on the non-Israelites according to 9,21 // 8,7. On the other hand, he leaves aside the statement that Solomon's levy continued “to this day” with which both biblical verses conclude, given that by his own time that state of affairs had long since come to an end.

<sup>47</sup> In LXX BL this verse has its equivalent in the plus of 3Rgns 10,25.

<sup>48</sup> 1Kgs 9,22 // 2Chr 8,8 speak of “the people of Israel” whom Solomon exempts from the *corvée*. On Josephus' use of the designation “Hebrews,” see Harvey, Israel 124-129.

*should be reduced to that condition* – but they all bore arms and served in the field on chariots and horses<sup>49</sup> *rather than lead the lives of slaves* (δουλεύοντες).<sup>50</sup>

The biblical accounts (9,20-23 // 8,7-10) of Solomon's *corvée* conclude (9,23<sup>51</sup> // 8,10) with a notice on the royal overseers. Whereas, however, MT 9,23 numbers these as 550, 8,10 gives the figure as 250, and LXX B 2,35<sup>h</sup> as 3,600. Josephus' version (8.162) reproduces the MT 9,23 figure, while also specifying the nature of the overseers' task: "And over *the Canaanites, whom he had reduced to domestic slavery*,<sup>52</sup> he appointed five hundred and fifty officers, who received full charge of them from the king, *so as to instruct them in those tasks and activities for which he needed them.*"

Following their accounts of Solomon's *corvée* (1Kgs 9,20-23 // 2Chr 8,7-10), Josephus' biblical sources proceed to relate two further initiatives by the king, i.e. the transfer of his Egyptian wife from the city of David to a house he had built for her (9,24<sup>53</sup> // 8,11)<sup>54</sup> and the king's various cultic undertakings (9,25<sup>55</sup> // 8,12-16).<sup>56</sup> Perhaps because mention of both these Solomonic initia-

<sup>49</sup> Compare 9,22 // 8,9 "... they [the Israelites] were soldiers, and his officers, the commanders of his chariots, and his horsemen."

<sup>50</sup> In the wider context of both Kings and Josephus there is a problem with their respective claims that Solomon did not "enslave" the Israelites themselves. That claim, in fact, seems at variance with the notice of 1Kgs 5,27-28 (// *Ant.* 8.58-59) concerning Solomon's imposing a levy on the Israelites in connection with his temple-building project (the discrepancy is absent in Chronicles where [see 2Chr 2,16-17] only non-Israelites are mobilized for this enterprise). Perhaps, the author of Kings and / or Josephus envisaged the labor imposed on the Israelites as a temporary (and honorable) affair that as such differed in kind from the permanent (and menial) work to which the non-Israelites were subjected.

<sup>51</sup> LXX B's rendering of this MT verse appears within its great plus following MT 1Kgs 2,35 (MT) as 2,35<sup>h</sup>.

<sup>52</sup> This specification concerning the identity of the overseers' charges recalls the notice on Solomon's "reducing to subjection those Canaanites, who were still unsubmissive" in 8.160. In 9,23 the overseers are set over "Solomon's work," while in 8,10 they "exercise authority over the people."

<sup>53</sup> LXX B's rendering of this notice appears in the plus of 2,35<sup>f</sup>, and again in a plus attached to MT 9,9 (the conclusion to God's word [9,6-9] to Solomon on the consequences of infidelity); this latter plus is shared by LXX L as well.

<sup>54</sup> The Chronicler (8,11b) attaches a statement by Solomon ("My wife shall not live in the house of David. ... for the places to which the ark of the Lord has come are holy") to the mention of the queen's transfer he shares with 1Kgs 9,24a that supplies a motivation for the transfer. Conversely, he lacks an equivalent to the notice of 9,24b ("then he [Solomon] built the Millo").

<sup>55</sup> LXX B's equivalent is 3Rgns 2,35<sup>g</sup>.

tives appears extraneous in the context – the notice on the housing arrangements for his Egyptian wife would seem to fit better after 1Kgs 3,1 which treats the same topic, while the king's temple-building and sacrificial activity has been dealt with at length in what precedes – Josephus passes over this entire source complex. In so he doing, he moves directly from the notice on Solomon's overseers (9,23 // 8,10 // 8.162) to the royal maritime venture related in 9,26-28<sup>57</sup> // 8,17-18 // 8.163-164.

### 5. Royal Maritime Venture

1Kgs 9,26 tells of Solomon's building a fleet at "Ezion-geber, which is near Eloth (Hebrew עִזְיוֹן גִּבְעָר; LXX BL Αἰλάθ) on the shore of the Red Sea (literally Sea of Reeds; LXX τῆς ἐσχάτης θαλάσσης [literally the last sea]), in the land of Edom." In 2Chr 8,17, by contrast, Solomon "goes to Ezion-geber and Eloth (LXX B Αἰλάμ, LXX L Αἰλάθ) on the shore of the sea in the land of Edom (so MT and LXX L; LXX B Idoumaia)." Josephus' rendition (8.163a) clearly follows Kings here, even while evidencing several peculiarities with regard to the locale: "The king also built many ships *in the Egyptian gulf of the Red Sea* (τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης) *at a certain place called Gasiōn-gabel* (Γασιωνγάβελ)<sup>58</sup> not far from *the city of Ailanē* (Αἰλαῆς),<sup>59</sup> *which is now called Berenikē* (Βερενίκη).<sup>60</sup> *For this territory formerly belonged to the Jews.*"<sup>61</sup>

The continuations of the biblical accounts of Solomon's maritime venture show further differences. In 9,27 King Hiram dispatches experienced seamen to accompany Solomon's servants, while in 8,18a "Huram" sends Solomon "by

<sup>56</sup> The above passages concerning Solomon's cultic initiatives are rather different. 1Kgs 9,25 refers to the king's thrice annual sacrifices and concludes "so he finished the house." 2Chr 8,12-16 elaborates on Solomon's sacrifices in v.12-13, interjects a notice on his assigning their duties to the various categories of cultic officials (v.14-15), and ends with an expanded version of 9,25b (the completion of the house) in v.16.

<sup>57</sup> Exceptionally, LXX BL do give their equivalent to this segment in its MT position.

<sup>58</sup> Compare Ezion-geber (MT 9,26 // 8,17); Ἐσμοσεῖων (LXX B 9,26); Γεσειῶν Γάβερ (LXX L 9,26 and LXX L 8,17); Γασιωνγάβερ (LXX B 8,17).

<sup>59</sup> Compare Eloth (MT 9,26 // 8,17); Αἰλάμ (LXX B 8,17); Αἰλάθ (LXX BL 9,26 and LXX L 8,17).

<sup>60</sup> On Josephus' penchant for supplying contemporary Greek names for biblical sites, see n. 20 on 8.154. The indication takes the place of the concluding geographical reference in both 9,26 and 8,17, i.e. "in the land of Edom."

<sup>61</sup> This appended remark provides an implicit answer to the question of how Solomon was able to use a site far beyond the boundaries of the land of Israel to build his fleet as stated in 9,26. With its use of the designation "Jews," compare the reference to the "Hebrews" in 8.161.

his servants ships and servants familiar with the sea.” Josephus’ rendition (8.163b) reads like an expanded version of Kings’ account of Hiram’s contribution with which it shares its non-mention of the ship(s) he provided to Solomon according to Chronicles: “*Moreover he obtained a present suitable to the needs of his ships from Eirōmos,<sup>62</sup> the king of Tyre, who sent him pilots and a goodly number of men skilled in seamanship....*”

In 1Kgs 9,28b // 2Chr 8,18b Solomon and Hiram’s seamen jointly proceed to “Ophir,” whence they bring back 420 (MT and LXX L 9,28; 120 LXX B 9,28; 450 MT and LXX BL 8,18) talents of gold to Solomon. In reproducing this notice Josephus (8.164), e.g., highlights Solomon’s directive role in the proceedings and supplies a figure of his own for the sum brought to the king: “... and these [i.e. the pilots and sailors sent by Hiram] *Solomon ordered* to sail along with his own stewards to the land<sup>63</sup> *anciently called Sōpheir (Σώφειραν),<sup>64</sup> but now called the Land of Gold; it belongs to India.<sup>65</sup>* And when they had amassed a sum of *four hundred<sup>66</sup>* talents they returned to the king.”

## 6. Conclusion

In concluding this essay I return to its opening questions in order to summarize my findings concerning them. The first of those questions asked whether Josephus based his presentation in *Ant.* 8.150-164 on both 1Kgs 9,15-28 and 2Chr 8,3-18 or rather restricted himself to one of these sources. My study yielded evidence favoring the former alternative. On the one hand, Josephus has a parallel to the *Sondergut* of 1Kgs 9,15-17a (Solomon’s building of the wall of Jerusalem as well as Hazor, Megiddo and Gezer) in 8.150-152, just as his narrative of Solomon’s maritime venture (8.163-164) stands closer to the version of 9,26-28 than to that of 8,17-18. On the other hand, in speaking of

<sup>62</sup> Josephus derives this form of the name of Solomon’s royal ally (called “Hiram” in Kings and “Hiram” in Chronicles) from the non-biblical authors Menander and Dios whose testimonies concerning his dealings with Solomon he cites in *Ant.* 8.144-149 (and *Ag. Ap.* 1.112-116).

<sup>63</sup> In both 9,28b and 8,18b the combined crews simply proceed to “Ophir” without any prior directive by Solomon concerning their destination.

<sup>64</sup> Josephus’ form of the name corresponds to that found in LXX B 9,28 and LXX BL 8,18. Compare “Ophir” (MT 9,28 and 8,18); Σωφηρά (LXX B 9,28). The location of “Ophir” remains uncertain; among the suggested identifications are the Horn of Africa, southern Arabia, and India (so Josephus; see above).

<sup>65</sup> For the third time in our pericope Josephus supplies a contemporary identification for a biblical place name. See n. 22,60.

<sup>66</sup> This figure is peculiar to Josephus; it stands closest to the 420 talents cited in 1Kgs 9,28 (MT and LXX L); see above in the text.

Solomon's occupation of northern Syria (8.163), Josephus goes together with 2Chr 8,3 (to which 1Kgs 9 lacks a parallel).

My second question concerned the text-form(s) of his biblical sources utilized by Josephus in 8.150-164. Our most significant finding in this regard is that Josephus presents the content of 1Kgs 9,15-28 in its MT position, rather than in various other contexts, as do B and L 3 Reigns.<sup>67</sup> Similarly, Josephus' figure for Solomon's overseers (550, 8.162) agrees with the number cited in MT 9,23 against those of 8,10 (MT and LXX: 250) and LXX B 3Rgns 2,35<sup>ha</sup> (3,600). On the other hand, Josephus' place name ("Thadamora") in 8.154 reflects the reading, not of the *ketiv* in MT 9,17b ("Tamar"), but rather the site-name ("Tadmor") of the *qere* and Targum in 9:17b and of MT LXX 8:4a, even as his alternative Greek name for the city ("Palmyra") has a counterpart in Vulgate's 9,17b and 8,4a (see n. 22). Moreover, whereas Josephus does generally follow MT rather than LXX BL for the content of 1Kgs 9,15-28, we noted that his reference to Solomon's subjection of those Canaanites living "on Mt. Libanos" in 8.160 is reminiscent of LXX B's *Sondergut* notice on the king's capture of "the strongholds of the Lebanon" in 3Rgns 2,46<sup>c</sup> (see n. 43). Likewise, the form of the name for the maritime expedition's destination ("Sōpheir") in 8.164 corresponds precisely to that used in LXX L in 9,28 and 8,18 (see n. 64). Finally, in the case of the number of talents brought to Solomon, Josephus gives an amount (400, 8.164) that differs from those mentioned in all the various witnesses for 9,28 and 8,18. These data, limited as they are, at least suggest that Josephus made use of various and differing text-forms of 1Kgs 9,15-28 and 2Chr 8,3-18.<sup>68</sup>

My final opening question dealt with the rewriting techniques that Josephus applies to the data of his sources in 8.150-164 and the distinctiveness of his version that results from their application. Among the historian's rewriting techniques in our passage, additions to and elaborations of source items are clearly the most conspicuous throughout. Elements of the biblical text affected by this procedure include: Solomon's building of the Jerusalem wall (compare 8.150 and 9,15); his rebuilding of Gezer (compare 8.152a and 9,17a); his expedition into Syria and building of "Tadmor" there (compare 8.153b-154 and 8,3-4; cf. 9,18b); the excursus on Egyptian history in 8.155-159; the different status assigned Solomon's non-Israelite and Israelite subjects (compare 8.160-

<sup>67</sup> In this connection note that Josephus has no equivalent to the extended pluses (in which one finds renderings of some of the component notices of MT 1Kgs 9,15-28) that follow MT 1Kgs 2,35 and 2,46 in LXX B.

<sup>68</sup> Matters are not so clear with regard to Josephus' text-form(s) for 2Chr 8,3-17 given the wide-going agreement between the MT and LXX in this passage. On the question of Josephus' text for the Books of Kings and Chronicles overall, see Spottorno, *Josephus*; and Spottorno, *Book*.

162 and 9,20-22 // 8,7-9); the overseers' role (compare 8.162 and 9,23 // 8,10); and the geographical indications cited in connection with Solomon's maritime venture (compare 8.163-164 and 9,26-28 // 8,17-18).

In comparison with Josephus' omnipresent amplifications of his source material in 8.150-164, his omissions and abbreviations of biblical data are not so prominent in this passage. He does, however, leave aside three of the four Jerusalem structures cited in 9,15 in 8.150. Subsequently, he likewise passes over the segments concerning the transfer of Solomon's Egyptian wife (see 9,24 and 8,11) and his cultic measures (9,25 and 8,12-16) common to both Kings and Chronicles.

A third Josephan rewriting evidenced by 8.150-164 is his rearrangement of the biblical sequence. A first example of this phenomenon occurs in 8.151 where he mentions Pharaoh's slaughter of the inhabitants of Gezer before his destruction of their city (compare 9,16). Thereafter in 8.153-154 he reverses the order of 9,18b // 8,4a (building of Tamar / Tadmor) and 9,19 // 8,6 (building of additional, unnamed cities). Finally, Josephus' version introduces still other sorts of modifications / adaptations of the biblical material. Thus, whereas 9,16 designates the inhabitants of Gezer as "Canaanites," Josephus makes it a "Philistine" town (8.151). The indications concerning the advantages of the sites where Solomon builds his "other cities" (8.153a) replace the notices on the nature and localization of those cities found in 9,19 and 8,6. Solomon occupies "Upper Syria" (8.153b) rather than "Hamath-zobah" (8,3). The non-Israelites upon whom Solomon imposes the *corvée* are Canaanites situated beyond the northern borders of Israel, not the five (3 Reigns: 7) pre-Israelite peoples still living within the land listed in 9,19 // 8,7. Lastly, in comparison with both 9,26-28 and 8,17-18, Solomon's direction of the maritime venture is accentuated in 8.164.

Given Josephus' application of the above four categories of rewriting techniques, what now is distinctive about his account of the later Solomon's activities vis-à-vis the biblical ones? A first such distinctiveness lies in the above-noted fact of Josephus' combining elements of both Kings and Chronicles into a composite narrative. The historian's many additions to / expansions of source data in 8.150-164 also serve, in various ways, to give Josephus' version a quality of its own. Many of these elaborations provide answers to questions suggested by the biblical presentation(s): Why, e.g., did Solomon undertake work on the walls of Jerusalem after having done this earlier (compare 8.150 and 9,15; cf. n. 6). Why, too, did he rebuilt the recently destroyed city of Gezer (compare 8.152 and 9:17a)? What motivated Solomon to build the city of "Tadmor" in the far-off Syrian desert (compare 8.154 and 9,18b // 8,3-4), and where does that site stand in relation to other geographical entities (see 8.153)? For what reason did the king exempt the Israelites from the *corvée* he



imposed on his non-Israelite subjects, and was it appropriate for him to do so (compare 8.161 and 9,22 // 8,9)? What was the intended role of the royal “overseers” (compare 8.162 and 9,23 // 8,9)? How was it that Solomon could build his fleet at the site indicated in 9,26 // 8,17 (see 8.163 and cf. n. 61)? Other of the additions / expansions in 8.150-164 aim to update the biblical narrative for the benefit of Graeco-Roman readers (see the contemporary place names supplied in 8.154.163.164). The long excursus in 8.155-159 also seems to have been composed with such readers in mind. Therein, Josephus presents himself to his Gentile audience<sup>69</sup> as a historian whose knowledge extends far beyond the narrow confines of the Jewish Bible and its story to encompass Egyptian history, Herodotus’ testimony concerning this, and the interplay between the biblical and Egyptian records. As for Josephus’ omissions of source items in 8.150-164, his non-utilization of the opening notice on the *corvée* in 1Kgs 9,15 that is then resumed only in 9,20 has the effect of making a sharper distinction between Solomon’s city-building (8.150-154) and his forced-labor arrangements (8.160-162) than is the case in 9,15-23, a distinction that is further underscored by the long intervening excursus in 8.155-159. His leaving aside the sources’ notices on the transfer of Solomon’s Egyptian wife (9,24 // 8,11) and the king’s cultic measures (9,25 // 8,12-16), for its part, eliminates material that seems extraneous to the context (the transfer) or has been treated in detail previously (the cultic measures).

Finally, Josephus’ rewriting stands out in its positive retouching of the portrait of Solomon offered by the source accounts. Throughout, the historian emphasizes the purposefulness with which the king acts (see the appended notices on the reasons for his rebuilding Gezer [8.152] and on his choice of sites for “other cities” [8.153a] and for “Tadmor” [8.154]). He highlights as well the successful military initiatives undertaken by Solomon first in 8.153 (compare 8,3) and then again in 8.160 (compare 9,20-21 // 8,7-8), just as he accentuates Solomon’s direction of the maritime venture (compare 8.163-164 and 9,26-28 // 8,17-18).<sup>70</sup>

*Ant.* 8.150-164 is, of course, only a tiny, contentually rather minor, portion of the entire, 20-book work. Still, as I have tried to show in this essay, even so short a passage has much to tell about Josephus’ multi-faceted approach to the biblical data.

<sup>69</sup> On cultivated Gentiles as Josephus’ primary target audience in the *Antiquities*, see Feldman, Josephus’s 46-49.

<sup>70</sup> On Josephus’ portrayal of Solomon overall, see Feldman, Josephus’s 570-628.

### Summary

This article studies Josephus' version (*Ant.* 8.150-164) of the complex of notices concerning Solomon's initiatives subsequent to the dedication of the temple found in 1Kgs 9,15-28 and 2Chr 8,3-18. The article focusses on three features of Josephus' version: (1) its use of both biblical parallel passages; (2) the text-form(s) of these passages utilized by him; and (3) the rewriting techniques the historian applies to the data of his sources and the distinctiveness of his rendition that results from their application.

### Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht jenen Komplex der Version des Josephus (*Ant.* 8.150-164), in der er sich mit den Tätigkeiten Salomons beschäftigt, die auf die Einweihung des Tempels folgen, wie sie in 1Kön 9,15-28 und 2Chr 8,3-18 überliefert sind. Der Artikel konzentriert sich auf drei Aspekte der Darstellung des Josephus: (1) Sein Gebrauch beider biblischen parallelen Passagen, (2) die textliche(n) Ausgangsform(en), welche er für diese Abschnitte verwendet hat, und (3) die Techniken bei der Neudarstellung, welche der Historiker an den Fakten seiner Vorlagen anwendet, und die Unterschiede bei der Wiedergabe, die sich aus seiner Anwendung ergeben.

### Bibliographie

- Begg, C.T., *Flavius Josephus Judean Antiquities 5-7*, Leiden 2005.
- Begg, C.T., *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (BETHL 108)*, Leuven 1993.
- Begg, C.T., *The visit of the Queen of Sheba according to Josephus: Journal for Semitics* 15 (2006) 107-129.
- Bowley, J.E., *Josephus' Use of Greek Sources for Biblical History*, in Reeves, J.C. / Kempen, J. (ed.), *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday (JSOTSup 184)*, Sheffield 1994, 202-215.
- Brooke, A.E. / Maclean, N. / Thackeray, H.St.J., *The Old Testament in Greek, II:II: I and II Kings*, Cambridge 1930.
- Brooke, A.E./ Maclean, N. / Thackeray, H.St.J., *The Old Testament in Greek, II:III, I and II Chronicles*, Cambridge 1932.
- DeVries, S.J., *1 Kings (WBC 12)*, Waco, TX 1985.
- Feldman, L.H., *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley, CA 1998.
- Fernández Marcos, N. / Busto Saiz, J.R., *El texto antioqueno de la Biblia Griega, II, 1-2 Reyes (TECC 53)*, Madrid 1992.
- Fernández Marcos, N. / Busto Saiz, J.R., *El texto antioqueno de la Biblia Griega, III, 1-2 Crónicas (TECC 60)*, Madrid 1996.
- Godley, A.D., *Herodotus I (LCL)*, Cambridge, MA / London 1934.
- Gooding, D.W., *Text-Sequence and Translation-Revision in 3 Reigns IX 10-X 33: VT 19 (1969) 448-463.*

- Harvey, G., *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (AGJU 35), Leiden 1996.
- Marcus, R., *Josephus V* (LCL), Cambridge, MA / London 1934.
- Nodet, E., *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives livres VIII et IX*, Paris 2005.
- Schenker, A., *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (CRB 48), Paris 2000.
- Spottorno, M.V., *Josephus' Text for 1-2 Kings (3-4 Kingdoms)*, in: Greenspoon, L. / Munnich, O. (ed.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Paris 1992* (SBLSCS 41), Atlanta 1995, 145-152.
- Spottorno, M.V., *The Books of Chronicles in Josephus' Jewish Antiquities*, in: Taylor, B.A. (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge 1995* (SBLSCS 45), Atlanta 1997, 381-390.
- van Keulen, P.S.F., *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship between MT 1Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (VT.S 104), Leiden 2005.

Prof. Dr. Christopher Begg  
 The Catholic University of America  
 School of Theology and Religious Studies  
 Washington, D.C. 20064  
 USA  
 E-Mail: [Begg@cua.edu](mailto:Begg@cua.edu)



# Ein neues Sira-Fragment des MS C

Renate Egger-Wenzel

Es kommt einer Sensation gleich, dass nach 26 Jahren, als damals Teile einer neuen Handschrift F aufgefunden wurden<sup>1</sup>, nun ein kleines Stückchen mehr des hebräischen Sira das Licht der Welt wieder erblickt hat. Shulamit Elizur hat in ihrem Beitrag "A New Hebrew Fragment of Ben Sira (Ecclesiasticus)"<sup>2</sup> dankenswerter Weise die Photographie des Manuskriptblattes samt zeilenweiser Abschrift erstmals veröffentlicht. Ein Vergleich mit den bereits publizierten Photographien von Teilen des MS C bei Gaster, Schirmann und Scheiber<sup>3</sup> zeigt, dass die Zuweisung zu MS C aufgrund des Formats des aufgefundenen Blattes und der Eigenart der Schreibweise mancher Buchstaben<sup>4</sup> durchaus berechtigt ist. Zudem hatte Beentjes in seinem Artikel<sup>5</sup> von 1988 bereits angemerkt, dass zwischen 36,24a sowie 6,18b ein Blatt fehlen müsse, das jetzt exakt diese Lücke schließt.

Da die zeilenweise Wiedergabe von Elizur mit ihrer Verszuweisung etwas problematisch ist, wird im Folgenden eine kolometrische Zuordnung nach der Reitererschen Zählung<sup>6</sup> mit einem Vergleich zu gesicherten Paralleltexten (hebr. bzw. griech.) geboten.

3,27a <sup>7</sup>	לב כבוד ירבו זכאביו	A	3,27a <sup>Be</sup>
	לב כבוד <sup>8</sup>    יכבדו כאבן וחושא	C	3,27aβ.bα <sup>El</sup>

<sup>1</sup> Scheiber, Leaf 179-185.

<sup>2</sup> In Tarb. 76/1 (2008) 17-24.

<sup>3</sup> Vgl. Gaster, Fragment; Schirmann, דפימ; Scheiber, Leaf.

<sup>4</sup> Häufig findet sich eine auffällige Überlänge des ל. Um das Zeilenende zu füllen, werden manche Konsonanten recht breit geschrieben (z.B. ם, ה). Ins Auge sticht auch die Verlängerung des ת nach unten mit einer Art Füßchen. Zudem ist jeweils eine Abtrennung der Sinneinheiten mit einem hochgestellten Punkt gegeben, die sich mit der Kolonabgrenzung z.T. trifft.

<sup>5</sup> Vgl. Beentjes, Hermeneutics 50.

<sup>6</sup> Reiterer u.a., Zählsynopse.

<sup>7</sup> Die Zählung in der linken Spalte erfolgt nach Reiterer u.a., Zählsynopse, die Zählung in der rechten Spalte ist entweder durch <sup>Be</sup> oder <sup>El</sup> gekennzeichnet und verweist auf die Textausgaben ספר bzw. Beentjes hin oder ist mit <sup>El</sup> für Elizur markiert.

<sup>8</sup> Elizur bildet die Zeilen des MS ab, was in ihrer mit <sup>El</sup> (rechte Spalte) gekennzeichneten Zählung durch α und β zum Ausdruck kommen soll (z.B. 3,27aβ.bα<sup>El</sup>; – 3,27bβ; 6,18aα<sup>El</sup>). Wo die Kolongrenze nicht mit der Zeilenzählung parallel geht, wird dies durch || gekennzeichnet.

3,27b	ומתחולל מוסיף עון על עון יוסיף    חטא על חטא	A	3,27b <sup>o</sup> .Be
		C	3,27b $\beta$ ; 6,18a $\alpha$ <sup>EI</sup>
6,5a	חיך ערב ירבה אוהב חיך ערב ירבה אוהב	A	6,5a <sup>o</sup> 6,4a <sup>Be</sup>
		C	6,5a $\alpha$ <sup>EI</sup>
6,5b	ושפתי חן שואלו שלום ושפתי    חן שואלי שלום	A	6,5b <sup>o</sup> 6,4b <sup>Be</sup>
		C	6,5a $\beta$ .6a <sup>EI</sup>
6,6a	אנשי שלומך יהיו רבים אנשי    שלומך יהיו רבים	A	6,6a <sup>o</sup> 6,5a <sup>Be</sup>
		C	6,6a.6b <sup>EI</sup>
6,6b	ובעל סודך אחד מאלף ובעל    סודך אחד מאלף <sup>9</sup>	A	6,6b <sup>o</sup> 6,5b <sup>Be</sup>
		C	6,6b; 37,1a $\alpha$ <sup>EI</sup>
6,7a	קנית אוהב בניסין קנהו קנית    אוהב בניסין קנהו	A	6,7a <sup>o</sup> 6,6a <sup>Be</sup>
		C	6,7a $\beta$ .7b <sup>EI</sup>
6,7b	ואל תמהר לבטח עליו ואל    תמהר לבטוח עליו	A	6,7b <sup>o</sup> 6,6b <sup>Be</sup>
		C	6,7b.9a $\alpha$ <sup>EI</sup>
6,8a	כי יש אוהב כפי עת יש אוהב בפני עת	A	6,8a <sup>o</sup> 6,7a <sup>Be</sup>
		C	6,8a $\beta$ <sup>EI</sup>
6,8b	ואל יעמוד ביום צרה ואל יעמוד ביום צרה	A	6,8b <sup>o</sup> 6,7b <sup>Be</sup>
		C	6,12a $\alpha$ <sup>EI</sup>

<sup>9</sup> Elizur, Fragment 22.23, schreibt hier ein א, die Photographie lässt aber nur drei Konsonanten: מלף erkennen.

6,9a	יש אוהב נהפך לשנא	A	6,9a <sup>a</sup>
			6,8a <sup>Be</sup>
	יש אוהב נהפך לשונא	C	6,9b <sup>a</sup> <sup>EI</sup>
6,9b	ואת ריב חרפתך יחשוף	A	6,9b <sup>b</sup>
			6,8b <sup>Be</sup>
	ואת    ריב חרפתך יחשוך	C	6,9b <sup>b</sup> .10a <sup>EI</sup>
6,10a	יש אוהב חבר שלחן	A	6,10a <sup>b</sup>
			6,9a <sup>Be</sup>
	יש    אוהב חבר שלחן	C	6,10a.10b <sup>EI</sup>
6,10b	ולא ימצא ביום רעה	A	6,10b <sup>b</sup>
			6,9b <sup>Be</sup>
	ולא ימצא    ביום רעה	C	6,10b.8a <sup>a</sup> <sup>EI</sup>
6,12a	אם תשיגך רעה יהפך בך	A	6,12a <sup>b</sup>
			6,11a <sup>Be</sup>
	אם    תשיגנו נרפך בך	C	6,12a <sup>b</sup> .12b <sup>a</sup> <sup>EI</sup>
6,12b	ומפניך יסתר	A	6,12b <sup>b</sup>
			6,11b <sup>Be</sup>
	ומפניך יסתר	C	6,12b <sup>b</sup> <sup>EI</sup>
6,13a	משנאיך הברדל	A	6,13a <sup>b</sup>
			6,12a <sup>Be</sup>
	משונאיך הברדל	C	6,13a <sup>a</sup> <sup>EI</sup>
6,13b	ומאהביך השמר	A	6,13b <sup>b</sup>
			6,12b <sup>Be</sup>
	ומאוהביך    השמר <sup>10</sup>	C	6,13a <sup>b</sup> .14a <sup>a</sup> <sup>EI</sup>
6,14a	אוהב אמונה אוהב תקוף	A	6,14a <sup>b</sup>
			6,13a <sup>Be</sup>
	[.....] ח[.....]	Q	6,13a <sup>Be</sup>
	אוהב אמונה מגן    תקוף	C	6,14a <sup>b</sup> .14b <sup>a</sup> <sup>EI</sup>

<sup>10</sup> Elizur, Fragment 25, schreibt ה als ersten Buchstaben, allerdings ist die Photographie nicht so deutlich an dieser Stelle, weshalb die Unsicherheit von mir mit ה̄ markiert wird.

6,14b	ומוצאו מוצא הון ומוצאו מוצא הוא הון	A C	6,14b <sup>b</sup> 6,13b <sup>Bc</sup> 6,14bβ <sup>EI</sup>
6,15a	לאוהב אמונה אין מחיר [.....] ה [.....] אוהב אמונה אין מחיר	A Q C	6,15a <sup>b</sup> 6,14a <sup>Bc</sup> 6,14aBe 6,15α <sup>EI</sup>
6,15b	ואין משקל לטובתו ואין    משקל לטובתו	A C	6,15b <sup>b</sup> 6,14b <sup>Bc</sup> 6,15aβ; 3,27α <sup>EI</sup>
6,18a	Τέκνον ἐκ νεότητός σου ἐπίδεξαι παιδείαν בני מנוער    קבל מוסר	C	6,18aβ.ba <sup>EI</sup>
6,18b	καὶ ἕως πολιῶν εὐρήσεις σοφίαν תשיג חכמה ועד שיבה <sup>11</sup>	C C	6,18b <sup>b</sup> 6,18a <sup>Bc</sup> 6,18bβ <sup>EI</sup>
20,30a	..... חכמה [...] טמונה ואוצר מן σοφία κεκρυμμένη καὶ θησαυρὸς ἀφανής	C C	20,30a <sup>Bc</sup> 20,30a <sup>EI</sup>
20,30b	[...] ומה תולעת בש τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις	C	20,30b <sup>EI</sup>
20,31a	[...] טוב איש מצפין κρείσσων ἀνθρώπος ἀποκρύπτων τὴν μαρίαν αὐτοῦ	C	20,31a <sup>EI</sup>
20,31b	[...] מאיש מצפין חכמה ἢ ἀνθρώπος ἀποκρύπτων τὴν σοφίαν αὐτοῦ	C	20,31b <sup>EI</sup>

<sup>11</sup> An dieser Stelle ist Blatt 2 zu Ende, sodass die bereits bekannte Seite, publiziert bei Lévi, Fragments, hier anschließt (vgl. Sir 46,9b).



21,22a	רגל נבל ממהרת א [...] בית <sup>12</sup>    ποὺς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν	C	21,22a.ba <sup>EI</sup>
21,22b	וכבוד לאיש בת[... <sup>13</sup> ]    יעמוד ἄνθρωπος δὲ πολὺπειρος αἰσχυνηθήσεται ἀπὸ προσώπου	C	21,22bβ.23aa <sup>EI</sup>
21,23a	כסיל מפתח    יביט אל בית ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν	C	21,23aβ.ba <sup>EI</sup>
21,23b	ואיש מזמות    יכניע פנים ἀνήρ δὲ πεπαιδευμένος ἕξω στήσεται	C	21,23bβ.26aa <sup>EI</sup>
21,26a	בפי כסילים    לבם ἐν στόματι μωρῶν ἢ καρδία αὐτῶν	C	21,26aβ.26ba <sup>EI</sup>
21,26b	ובלב חכמים פיהם ἐν δὲ καρδίᾳ σοφῶν στόμα αὐτῶν	C	21,26bβ <sup>EI</sup>
22,11a	על מות לבכות כי חדל אורו ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον ἕξέλιπεν γὰρ φῶς	C	22,11a <sup>EI</sup>
22,11b	ועל כסיל לבכות כי חדל בינה καὶ ἐπὶ μωρῷ <sup>+</sup> κλαῦσον <sup>+</sup> ἕξέλιπεν γὰρ σύνεσιν	C	
22,11c	[... ..] כות על מות פ <sup>14</sup> נח ἥδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ὅτι ἀνεπαύσατο	C	22,11c <sup>EI</sup>
22,11d	[...] רעים חיים τοῦ δὲ μωροῦ ὑπὲρ θάνατον ἢ ζωὴ πονηρά	C	

<sup>12</sup> Die kolometrische Abgrenzung erfolgt gegen Elizur aufgrund der größeren Lücke zwischen Worten בית und וכבוד sowie des LXX-Textes. Auch spricht die Konjunktion vor כבוד (וכבוד) am Beginn von 21,22b für einen Kolonbeginn.

<sup>13</sup> Der letzte Buchstabe in Klammer ist nicht wirklich auf der Photographie erkennbar, weshalb die Umrissformatierung gewählt wurde.

<sup>14</sup> Vermutlich ist בינה und nicht mit Elizur, Fragment 27, כ<sup>14</sup> נח zu lesen, denn der erste Konsonant ist auf der Photographie (S. 23) undeutlich – es könnte sich also auch um ein ב handeln – und ein echter Zwischenraum ist nicht zu erkennen. Zudem ist auf S. 24 in der letzten, kleiner geschriebenen Zeile das letzte Wort gleichlautend (בינה). Der LXX-Text scheint diese Korrektur zu unterstützen.

22,12a	וע שבעת ימים [...] ...] πένθος νεκρού ἑπτὰ ἡμέραι	C	22,12a <sup>EI</sup>
22,12b	[...] רש כל ימי חייו μωροῦ δὲ καὶ ἀσεβοῦς <sup>+</sup> πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτοῦ		22,21a <sup>EI</sup>
22,21a	אל    [...] חב אל תשלוף הרב ἐπὶ φίλον ἔαν σπάσσης ῥομφαίαν	C	22,21aβ.21bα <sup>EI</sup>
22,21b	אל    [ת]גור <sup>15</sup> כי יש כופר μὴ ἀφελπίσης ἔστιν γὰρ ἐπάνοδος	C	22,21bβ.22aα <sup>EI</sup>
22,22a	אל    [...] חב אל תפתח פה ἐπὶ φίλον ἔαν ἀνοίξης στόμα	C	22,22aβ.βα <sup>EI</sup>
22,22b	אל    תדאג כי יש תשובה μὴ εὐλαβηθῆς ἔστιν γὰρ διαλλαγή	C	22,22bβ.c <sup>EI</sup>
23,11a	איש שבועות ימלא אשמה ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας	C	23,11a <sup>EI</sup>
23,11b	ולא ימוש מביתו הננע καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ	C	23,11b <sup>EI</sup>
25,7c	אשרי איש שמח באהריתו ἀνθρῶπος εὐφραϊνόμενος ἐπὶ τέκνους	C	25,7a <sup>EI</sup>
25,7d	חי וראה בשבר צריו ζῶν καὶ βλέπων ἐπὶ πτώσει ἐχθρῶν	C	25,7b <sup>EI</sup>
1636,24b	ולב מבין משעמי כזב	B	36,24b <sup>D</sup> 36,19b <sup>Be</sup>
	יחוק* נבון משעמי זכר	Bm	
	ולב נפון <sup>17</sup> ישעם משעמי כזב	C	36,24b <sup>EI</sup>

<sup>15</sup> Bei den ersten drei Konsonanten ist nach der Photographie entgegen Elizurs, Fragment 28, Interpretation nicht klar zu entscheiden, um welche Buchstaben es sich tatsächlich handelt.

<sup>16</sup> Der vorhergehende Text 36,24a befindet in der letzten Zeile des bereits von Schechter, Fragment 463, publizierten Blattes.

37,1a	כל אומר אמר אהבתי <sup>1</sup>	B	37,1 <sup>o</sup>
	כל אהב אומר אהבתי <sup>1</sup>	Bm	37,1-2a <sup>Be</sup>
	כל אהב אומר אהבתי	D	37,1a <sup>o</sup>
			37,1a <sup>Be</sup>
	כל אהב    יאמר אהבתו	C	37,1aβ.2aα <sup>EI</sup>
37,2a	הלא דין מניע אל מות	B	37,2a <sup>o</sup>
	הלא דין מניע על מות	Bm	37,1-2b <sup>Be</sup>
	הלא דין מניע עד מות	D	37,2a <sup>o</sup>
			37,2a <sup>Be</sup>
	הלא בעת    יניע עליו דין מות	C	37,2aβ.2bα <sup>EI</sup>
37,2b	רע כנפשך נהפך לצר	B	37,2b <sup>o</sup>
	רע כנפש נהפך לצר <sup>1</sup>	Bm	37,1-2c <sup>Be</sup>
	ריע כנפש נהפך לצר	D	37,2b <sup>o</sup>
			37,2b <sup>Be</sup>
	רע    כנפש יהפך לצר	C	37,2bβ; 6,7aα <sup>EI</sup>

### Summary

The new Ben Sira fragment of manuscript C, which Elizur had published recently in Tarbiz 76 (2008), shows only the lines of the manuscript. In addition her numbering could confuse a little. So it was necessary to proof the cola and compare them with the text editions. In summary there were found the following cola: Sir 3,27a.b<sup>(A)</sup>; 6,5a-10b<sup>(A)</sup>.12a-15b<sup>(A)</sup>.18a.bα; 20,30a-31b; 21,22a-23b.26a.b; 22,11a-12b.21a-22b; 23,11a.b; 25,7c.d; 36,24b<sup>(B,Bm)</sup> und 37,1a.2a-2b<sup>(B,Bm,D)</sup>. Italic font marks the new Hebrew cola.

### Zusammenfassung

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass mit dem neuen Fragment der Handschrift C die Kola Sir 3,27a.b<sup>(A)</sup>; 6,5a-10b<sup>(A)</sup>.12a-15b<sup>(A)</sup>.18a.bα; 20,30a-31b; 21,22a-23b.26a.b; 22,11a-12b.21a-22b; 23,11a.b; 25,7c.d; 36,24b<sup>(B,Bm)</sup> und 37,1a.2a-2b<sup>(B,Bm,D)</sup> hebräisch belegt sind. Die kursive Formatierung zeigt die bisher in Hebräisch nicht belegten Kola an.

<sup>17</sup> Der zweite Konsonant des Wortes ist auf der Photographie nicht eindeutig, sodass es sich auch um das Wort נבון handeln könnte, wie es Bm bezeugt.

## Bibliographie

- Beentjes, P.C., Hermeneutics in the Book of Ben Sira. Some Observations on the Hebrew Ms. C: EstB 46 (1988) 45-59.
- Beentjes, P.C., The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VT.S 68), Atlanta 2006.
- Elizur, S., A New Hebrew Fragment of Ben Sira (Ecclesiasticus): Tarb. 76/1 (2008) 17-24.
- Gaster, M., A New Fragment of Ben Sira: JQR 12 (1900) 688-702.
- Lévi, Israel, Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique: REJ 40 (1900) 1-30.
- Reiterer, F.V. u.a., Zählsynopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1), Berlin / New York 2003.
- Schechter, S., A Further Fragment of Ben Sira: JQR 12 (1899/1900) 456-465.
- Scheiber, A., A Leaf of the Fourth Manuscript of the Ben Sira. From the Geniza: Magyar Könyvszemle 98 (1982) 179-185.
- Schirmann, J., דפים נוספים מן ספר בן־סירא: Tarb. 29 (1960) 125-134.
- ספר בן סירא (המילון ההיסטורי ללשון העברית) המקור קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים. ספר בן סירא, Jerusalem 1973.
- Ziegler, J., Sapientia Iesu Filii Sirach (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum XII,2), Göttingen 1965 (2<sup>1980</sup>).

Univ.-Prof. Dr. Renate Egger-Wenzel  
 Universität Salzburg  
 Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
 Universitätsplatz 1  
 5020 Salzburg  
 Austria  
 E-Mail: [renate.egger@sbg.ac.at](mailto:renate.egger@sbg.ac.at)

## Literaturinformation

Gesamtkoordination und Neues Testament: Michael Ernst

Altes Testament: Karin Schöpflin

Initialen:

M.E. Michael Ernst

G.X. Géza Xeravits

F.V.R. Friedrich Vinzenz Reiterer

J.Z. József Zsengellér

K.S. Karin Schöpflin

Friedrich Vinzenz Reiterer / Tobias Nicklas / Karin Schöpflin (Hg.), *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007)*, Berlin / New York: de Gruyter 2007, 714 Seiten, ISBN 978-3-11-019294-0.

Das Thema der Engel erlebt seit der letzten Jahrtausendwende ein wahres Comeback, sei es in Literatur und Kunst, in der persönlichen Frömmigkeit, aber auch im Marketing. Wer sind diese Gestalten, welches ist ihre Funktion? Wie sprechen die antiken Schriften und Darstellungen von ihnen? – Die in diesem Buch sind neue Studien folgender Autoren zusammengestellt: Pancratius Beentjes • Christopher Begg • Christoph Berner • Stefan Beyerle • Reimund Bieringer • Kelley Coblenz Bautch • Jan Dochhorn • Jutta Dresken-Weiland • Beate Ego • Michael Ernst • Erik Eynikel • Alexander A. Fischer • Erasmus Gass • Georg Gäbel • Darrell D. Hannah • Friedhelm Hartenstein • Albert L.A. Hogeterp • Manfred Hutter • Rimon Kasher • Husain Kassim • Hans Klein • Matthias Köckert • Thomas J. Kraus • Dominika A. Kurek-Chomycz • Tobias Nicklas • Irene Nowell • J. Edward Owens • Bill Rebiger • Friedrich V. Reiterer • Bernd Schipper • Karin Schöpflin • Stefan Schreiber • Wolfgang Speyer • Jacques van Ruiten • Cecilia Wassen • Uwe Wolff – die Einzelheiten dazu kann man der Übersicht auf dem Umschlag dieses Heftes der BN entnehmen!

Zuerst wird das Thema der Engel oder eher der göttlichen Boten im Kontext des Antiken Nahen Ostens und der griechisch-römischen Welt betrachtet (S. 1-47). Dabei bedarf es jeweils sorgfältiger Begriffsklärungen, denn das Verständnis von Engeln und Dämonen, von göttlichen Boten und Agenten kann je nach Zeitepoche, Kultur und Religion sehr verschieden sein.

Einen zweiten Teil (II) bilden die Studien zum Thema der göttlichen Boten und geheimnisvollen Männern in zentralen Stellen des Alten Testaments, speziell in der deuterokanonischen und intertestamentären Literatur bzw. der Literatur des zweiten Tempels (51-223). Dabei wird dem Buch Tobit besondere Achtsamkeit geschenkt im Rahmen von vier Studien, welche den dritten Teil des Bandes (III) bilden (S. 227-290).

Es wird hervorgehoben, wie „die Popularität der Engel zunimmt, je mehr die Erfahrung der Transzendenz Gottes wächst. Schon in Gen 28 und Gen 32,2-3 stellen die himmlischen Boten die Transzendenz der himmlischen Sphäre auf Erden dar. Diese Tendenz der wachsenden Transzendenz kulminiert letztlich im Konzept, dass die ‚Boten Gottes‘ auch nur noch vom Himmel aus handeln (Gen 22,11-12.15-18; 21,17-18)“ (S. 75).

Interessant ist auch die Beobachtung anhand von Ri 13, dass Engel im AT Manifestationen und Gesandte Gottes für die Menschen sind. Doch dies ist eine Einbahn: Nie können Menschen sich selber auf die Ebene der Engel erheben. Wenn ein Mensch verglichen wird mit einem Engel (2Sam 14,17.20; 19,27), bezieht sich dieser Vergleich immer auf die moralischen Qualitäten. Das AT im Allgemeinen und Ri 13 im Besonderen verneinen die Möglichkeit, sich mit den Engeln gleichzustellen, denn Engel haben eben genau die Funktion, die menschliche Welt und die Transzendenz Gottes zu überbrücken. Und wenn der direkte Kontakt zwischen diesen Welten geschieht in der Begegnung mit dem himmlischen Boten, geraten die Menschen in Furcht zu sterben, denn die himmlische und die irdische Sphäre sind eben getrennt (S. 121).

Auffällig oft wird in den alttestamentlichen Schriften von den „Cherub / Cherubim“ gesprochen (91 Stellen), hingegen nur an 7 Stellen von „Seraph / Seraphim“. Beide gehören sie zu den so genannten „Mischwesen“ und spielen eine wichtige Rolle in der Symbolik der Herrschaft, sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Herrschaft. Wir finden solche Wesen im Antiken Nahen Osten vor allem im Kontext, in dem es gilt, Macht zu repräsentieren und vor dem Bösen zu bewahren (S. 155-188).

Der Engel Raphael offenbart sich als „weisheitliche Lehrfigur“ (S. 251). In seinem Rückblick, eröffnet Raphael den Protagonisten das Verständnis für den transzendenten Charakter der Ereignisse, wenn er betont, dass er ein Engel Gottes sei. Raphael zeigt den Geheilten, wie sie die Erfahrungen, die sie gemacht haben, zu verstehen haben und wie sie sie in den Horizont ihrer Erfahrungen und ihres Verständnisses integrieren können. Gott selber ist die unsichtbare Hand, die alles gewirkt hatte. Raphael betont, dass alles allein Gottes Werk ist; er selber ist nichts mehr als ein Instrument, durch welches Gott Heilung schenkt. „Raphael ist die personifizierte Heilsbotschaft (Soteriologie)“ (S. 273). Die Verherrlichung Gottes steht aber im Mittelpunkt.

Die vierte Serie von Studien (IV) widmet sich dem Neuen Testament, spez. den Auferstehungsberichten, der Verkündigungsszene (Lk 1), den Paulinischen Briefen, dem Hebräerbrief und schließlich den beiden Korintherbriefen im Lichte der Qumranrollen (S. 293-392).

Im Hebräerbrief geht es in den ersten beiden Kapiteln keineswegs um eine Polemik gegen die Engel. *Hebr* entwickelt vor allem eine Christologie und eine Anthropologie. Zuerst wird die Erniedrigung und das Leiden, welches Christus auf sich nahm, beleuchtet, das Los, welches jeden Menschen auf irgendeine Weise trifft. Die Erhöhung Christi und seine Vorrangigkeit über die Engel zeigen dann umso mehr die Größe des Zieles, welches den Menschen erwartet. Letztlich geht es darum, was es heißt, voll und ganz Mensch zu sein (S. 373).

Der fünfte Teil des Sammelbandes (V) greift das Thema der so genannten Erzengel und Schutzengel, sowie das Thema des oder der gefallenen Engel auf (S. 395-495).

Das erste Buch Henoch spricht anfangs von Michael, Gabriel und Raphael als höchste himmlische Wesen, im 20. Kapitel dann sind es hingegen *sieben* Erzengel, welche Henoch auf seinen himmlischen Reisen begleiten. Beide Traditionen haben einen wich-

tigen Platz der Rezeptionsgeschichte, vor allem in jüdischen Quellen zur Zeit des zweiten Tempels (S. 409).

Der Glaube, dass so genannte Schutzengel Individuen oder Nationen beschützen, begleiten und für sie Fürbitte bei höher gestellten Gottheiten einlegen, kennt eine lange Traditionsgeschichte, schon seit der Antike, und ist besonders aktuell in der frühen Christenheit und dem rabbinischen Judentum.

Drei Artikel versuchen dann sukzessive einen Überblick zu verschaffen über die verschiedenen Bilder und Funktionen, welche die Figur des Bösen oder der gefallenen Engel im frühen Judentum und in der sich bildenden christlichen Literatur – einschließlich ihrer literarischen Basis der hebräischen Bibel – charakterisieren.

Um die fundamentale Relevanz der Konzepte und Ideen für die spätere Entwicklung zu unterstreichen, wird im sechsten und siebten Teil (VI und VII) die Aufmerksamkeit auf verschiedenste Momente der jüdischen, islamischen und christlichen Rezeptionsgeschichte in Kunst und religiöser Praxis bis hinein in die Gegenwart gezogen (S. 499-714).

Es sind dies Studien zu den Qumranrollen, dem Werk von Flavius Josephus, Pseudo-Philo, den jüdischen biblischen Übersetzungen, dem Buch der Jubiläen, den Magischen Papyri und der rabbinischen Literatur.

Die Angelologie im Islam und islamischer Literatur betont vor allem, dass nichts gewusst noch getan werden kann ohne das Mitwirken der Engel.

Zwei Studien konzentrieren sich dann auf die frühchristlichen Grabinschriften und die Engel in der orthodoxen religiösen Praxis und Kunst, bevor ein letzter Artikel das große Comeback der Engel um die Wende des dritten Jahrtausends thematisiert.

Dieses Werk vereint ein breites Spektrum von Studien zum Thema der Engel und stellt nicht zuletzt auch einen wertvollen Beitrag zum interreligiösen und interkonfessionellen Dialog dar. Zudem enthält jede Studie eine ausgiebige Bibliographie, was für eine weitere Vertiefung hilfreich und nutzbringend ist.

Sr. Agnes Willi

Matthias Köckert, *Die Zehn Gebote* (bsr 2430), München: Beck 2007, ISBN 3-406-53630-4.

Einführend werden die Zehn Gebote als Erbe und Bestandteil unserer Kultur betrachtet, wo sie in Bildender Kunst (z.B. Cranachs Gemälde für das Wittenberger Rathaus, 1516) und Literatur (z.B. Thomas Mann, *Das Gesetz*) ihren Niederschlag fanden, aber auch als Vorbild für Pervertierungen dienen. Nach Erläuterung des Begriffs „Zehn Gebote / Dekalog“ geht K. auf die Präsentation des Dekalogs im Erzählkontext des Exodusbuches sowie innerhalb der Moserede des Dtn ein und klärt die Besonderheit dieser Gebotsreihe im Rahmen alttestamentlicher Gesetzestexte und im Vergleich zu altorientalischen Rechtssammlungen. Die Erläuterung der Varianten in der Zählung der Zehn Worte im Judentum und in den christlichen Konfessionen mündet in eine Darlegung von Aufbau und Komposition der beiden Fassungen des Dekalogs in Ex und Dtn. „Eine Kurzbiographie des Dekalogs“ skizziert die mögliche Entstehungsgeschichte der beiden Texte. Im Zentrum des Bandes (S. 44-84) steht eine Auslegung der Worte, die ihren ursprünglichen Sinn und ihre historische Bedeutung erhellt und dabei auch vertieft auf ihre Entstehung und redaktionsgeschichtliche Fragen eingeht. Das Schwergewicht liegt dabei auf der Präambel und den auf Gott bezogenen Geboten, einschließlich des

Sabbatgebotes. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte wird im Blick auf den jüdischen Bereich (beginnend mit den Samaritanern), Neues Testament und Alte Kirche sowie den Koran entfaltet. Ein eigener Abschnitt ist Luthers Wahrnehmung gewidmet, der den Dekalog gewissermaßen wieder entdeckte. Den Abschluss bildet ein Epilog zur Wirkung des Dekalogs auf Menschenrechte und -pflichten. Ein kurzes Verzeichnis aktueller exegetischer Literatur sowie eine Synopse der beiden Dekalogfassungen im Rückdeckel runden diesen sehr empfehlenswerten Band ab, der kompakt, allgemein verständlich und doch tiefgreifend über diesen wichtigen theologischen Gegenstand informiert.

K.S.

Johann Maier, *Judentum. Studium Religionen* (UTB 2886) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-8252-2886-6.

Johann Maier, *Judentum Reader. Studium Religionen* (UTB 2912) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-8252-2912-2.

Im Rahmen dieser Reihe, die wissenschaftlich fundierte Einführungen in Religionen liefern will, ist es Maiers erklärtes Ziel, innerhalb des pluralistischen Judentums vorrangig die durchlaufenden Gemeinsamkeiten aufzuzeigen. Einleitend bietet er einen knappen Einblick in die Geschichte der Judaistik sowie eine Begriffsklärung der (Selbst)Bezeichnungen und Zugehörigkeitskriterien des Judentums. Es folgen drei große Abschnitte: Der erste, „Die geglaubte Geschichte in der jüdischen Religion“ (S. 21-62), widmet sich der biblischen Darstellung der Geschichte des Gottesvolkes Israel. Hier bezieht M. die jüdische Rezeption ein, etwa wenn er im Rahmen der Urgeschichte der Genesis jüdische Zeitrechnung, Gottesbezeichnungen und die sieben noachidischen Gebote erläutert oder die Verengung des heilsgeschichtlichen Verlaufs von Sem über Isaak zu Jakob aufzeigt und schließlich die Kultgründung durch Mose am Sinai hervorhebt. Die Erwählungsverpflichtung Israels durch und auf die Torah steht hier im Mittelpunkt. M. zieht die Linie der biblischen Geschichtsdarstellungen von der Landnahme über das Exil bis in die Makkabäerzeit aus mit einem Ausblick auf das danielische Vier-Reiche Schema und die Messiaserwartung. „Jüdische Religion in der erlebten Geschichte“ (63-185) bildet den Schwerpunkt des Buches. M. schildert die wechselvolle Geschichte Israels / der Juden in sieben Abschnitten: Von den Anfängen bis zu den Diadochen, von den Diadochen bis 70 n. Chr. (hier charakterisiert er frühjüdische Richtungen wie Essener, Pharisäer etc. nach den Zeugnissen des Josephus und des NT), die formative Periode des rabbinischen Judentums (70-632 n. Chr.), von der arabischen Expansion bis zur Vertreibung aus Spanien (632-1492 n. Chr.), von 1492 bis zur Aufklärung, jüdische Religion seit der Aufklärung sowie eine Schlussbetrachtung zum Zionismus. M. spitzt diesen Überblick auf die Geschichte der jüdischen Religion zu. Am Anfang steht die Entwicklung hin zur Ausbildung einer Elitereligion in exilisch-nachexilischer Zeit, von der aus das biblische Geschichtsbild für ganz Israel entworfen worden sei. Den Gegensatz zwischen „Elitereligion“ und „Volksreligion“ verfolgt er in den anschließenden Epochen. Ein weiterer roter Faden der Darlegung ist die Entstehung religiöser Schrifttums und die Ausbildung von Liturgie(n) einerseits sowie die Differenzierungen in Gruppierungen andererseits. Am Schluss steht die „Praktizierte Religion“ (186-223); hier gewährt M. kurze Einblicke in die Heiligung des Lebens (z.B. Reinheitsgebote), in Familienleben,



Gebetspraxis, Feste im Jahreszyklus sowie religiöse Begleitung des Lebenszyklus. Ein ausführliches Literaturverzeichnis rundet den Band ab.

Durchgehend verweist der Band auf die Texte, die in einem gesondert erschienen „Reader“ abgedruckt sind. Darin findet man Auszüge aus dem Alten Testament und rabbinischem Schrifttum, vor allem aber Gebete und liturgische Texte. Der Reader mag auch unabhängig von dem in das Judentum einführenden Band durchaus gute Dienste leisten.

K.S.

Werner Eck, Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palästina (*Tria Corda*. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum Bd. 2), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, € 29,00, ISBN 978-3-16-149460-4.

Der Vf., emeritierter Professor für Alte Geschichte an der Universität Köln und mehrfacher Dr. h.c., legt hier fünf Vorträge vor, die er im Mai 2005 in Jena im Rahmen der Vorlesungsreihe *Tria Corda* gehalten hatte: Judaea wird römisch: Der Weg zur eigenständigen Provinz (S. 1-51); Die römische Herrschaft und ihre Zeichen (S. 53-103); Repression und Entwicklung: Das römische Heer in Judaea (S. 105-155); Latein als Sprache Roms in einer vielsprachigen Welt (S. 157-200); Städte und Dörfer (S. 201-247). Ein ausführlicher Index der Quellen, Personen, Orte und Sachen (S. 249-263) beschließt das Buch, das mit Vorwort, Abkürzungsverzeichnis und Abbildungsnachweis (31 Abbildungen!) (S. I-XIX) begonnen hatte.

Der für einen Biblikler wirklich spannende und ungewohnte Zugang des Althistorikers ist es, einige Aspekte der Thematik „Rom und Judaea“ deutlich von der Seite Roms her anzuschauen. Das ist ungewohnt; der größere Teil der literarischen Tradition, von den Makkabäerbüchern angefangen über Josephus bis hin zu den großen Corpora der Talmudim stammen von jüdischer Seite und nimmt notwendigerweise diesen Blickpunkt ein. Infolge der leidvollen Geschichte zwischen Judaea und Rom musste auch von jüdischer Seite her natürlich vieles anders gesehen werden als es von römischem Standpunkt aus erscheinen konnte. Für den Historiker sind beide Standpunkte natürlich legitim; dennoch ist es interessant, dass in den meisten modernen Arbeiten zu dieser Thematik bisher die römische Blickrichtung kaum zu Wort kam.

Auf dieses Defizit der Forschungen weist Werner Eck hin, und er bringt in seinen Vorträgen Beispiele für den Standpunkte-Wechsel. Besonders wurde dabei auf das Problem geachtet, inwieweit Rom Judaea als eine Provinz besonderen Charakters angesehen hat, und Eck meint zeigen zu können, dass diese Region keinen Sonderstatus hatte, sondern von Rom als ganz normaler Teil der Provinz Syrien im Rahmen des *Imperium Romanum* angesehen und behandelt wurde (vgl. 1. Kap.).

Immer wieder greift Werner Eck bei seinen Ausführungen auf neue papyrologische, epigraphische, numismatische und archäologische Quellen zurück, sogar auf noch unpubliziertes Material aus den Vorbereitungen des *Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae*, bei dem er selbst mitarbeitet. Gerade aus diesem Quellenmaterial ergeben sich immer wieder neue, spannende Aspekte.

Werner Eck hat die ursprünglichen Vorträge durch eine Fülle von Belegen, Fußnoten und Abbildungen aufgewertet und so ein äußerst lesenwertes, spannendes Buch vorgelegt.

M.E.

Jens Schröter, *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 204), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, Studienausgabe 2008. X + 441 Seiten, € 49,00, ISBN 978-3-16-149611-0.

Der Vf., Neutestamentler an der Universität Leipzig, legt hier 16 Studien vor, die in den Jahren 2000-2006 entstanden und für diese Publikation überarbeitet und aufeinander abgestimmt wurden. Zur Perspektive, die die einzelnen Beiträge verbindet, sagt Jens Schröter: „Gemeinsamer Bezugspunkt ist die Frage, worauf sich christliches Wirklichkeitsverständnis gründet und wie dieses in den Schriften des Neuen Testaments grundlegende Verständnis im Diskurs über die Interpretation der Wirklichkeit geltend gemacht werden kann“ (Vorwort).

Schröter entfaltet diese Fragestellung in vier Themenkreisen. Im ersten Teil wird ein Zugang zur Geschichte aus der Perspektive des christlichen Glaubens in das Gespräch mit der Geschichtswissenschaft gebracht (Kap. 1-4: Ntl. Wissenschaft jenseits des Historismus; Historiographie und Hermeneutik; Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums; Geschichte im Licht von Tod und Auferweckung Jesu). Der zweite Teil wendet sich dann drei zentralen Bereichen des Urchristentums zu: Jesus, Paulus und der Apostelgeschichte (Kap. 5-11: Anfänge der Jesusüberlieferung; Historizität der Evangelien; Einheit des Evangeliums; Universalisierung des Gesetzes im Gal; Metaphorische Christologie bei Paulus; Lukas als Historiograph; Heil für die Heiden und Israel).

Der dritte Teil thematisiert die Entwicklung und Entstehung des Kanons (Kap. 12-14: Jesus und der Kanon; die Apg und die Entstehung des ntl. Kanons; „die Kirche besitzt vier Evangelien, die Häresie viele: Origines“). Der abschließende vierte Teil schließlich behandelt den Themenkreis einer „Ntl. Theologie“ (Kap. 15+16: Partikularität und Inklusivität im Urchristentum; Die Bedeutung des Kanons für eine Theologie des NT). Der Nachweis der Erstveröffentlichungen, Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister (S. 379-441) erleichtern die Arbeit mit diesem Buch.

Da ich hier nicht auf Einzelheiten eingehen kann, will ich meinen Eindruck an zwei Beiträgen festmachen: In Kap. 9 behandelt Schröter die „Metaphorische Christologie bei Paulus“ – ganz spannend zu lesen, da die Metapherndiskussion für die urchristliche Christologie bislang nur wenig und unzureichend fruchtbar gemacht wurde. Insofern brachte mir dieses Kap. beim Lesen durchaus neue Aspekte. Ganz anders zunächst das nächste Kap. 10: „Lukas als Historiograph. Das 1k Doppelwerk und die Entdeckung der christl. Heilsgeschichte“. Die Überschrift suggeriert Altbekanntes – und doch gelingt es Schröter auch hier, mit seinem leicht lesbaren Stil, seiner argumentativen Rhetorik und nicht zuletzt in der Auseinandersetzung speziell auch mit der englischsprachigen Literatur, dem Leser ein spannendes Bild vor Augen zu führen.

Die Zusammenstellung der verschiedenen Beiträge zu einem Band hat sich gelohnt. Ein empfehlenswertes Buch!

M.E.