

Theol

# Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

**139**

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, Eileen Schuller  
Hamilton/CAN, Markus Witte Frankfurt/D, József Zsengellér Pápa/H  
und

Shimon Dar Ramat-Gan/ISR, Manfred Hutter Bonn/D, Heinz-Günther  
Nesselrath Göttingen/D, Bernd U. Schipper Bremen/D

## Literaturinformation

Michael Ernst Salzburg/A, Karin Schöpflin Göttingen/D, Stefan Schorch  
Wuppertal, Bethel/D

Neue Folge

n. 139 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)

X  
✓  
210



# 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. 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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck erbeten.

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

*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

**139**

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, Eileen Schuller  
Hamilton/CAN, Markus Witte Frankfurt/D, József Zsengellér Pépa/H  
und

Shimon Dar Ramat-Gan/ISR, Manfred Hutter Bonn/D, Heinz-Günther  
Nesselrath Göttingen/D, Bernd U. Schipper Bremen/D

## **Literaturinformation**

Michael Ernst Salzburg/A, Karin Schöpflin Göttingen/D, Stefan Schorch  
Wuppertal, Bethel/D

Neue Folge

n. 139 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)



# 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. 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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck erbeten.

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



## Inhaltsverzeichnis

Robert D. Miller II The Israelite Covenant in Ancient Near Eastern Context .....	5
Erasmus Gass Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative.....	19
Johannes Marböck Mit Hand und Herz Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 38,24-34.....	39
Martin Leuenberger Blessing in Text and Picture in Israel and the Levant A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in Ḥirbet el-Qom and on the Stela of Yehiawmilk of Byblos <i>Teil 1</i> .....	61
Armin Lange Your Daughters Do Not Give to Their Sons and Their Daughters Do Not Take for Your Sons (Ezra 9,12) Intermarriage in Ezra 9-10 and in the Pre-Maccabean Dead Sea Scrolls <i>Teil 2</i> .....	79
Herbert Migsch Das <i>unvollständig</i> negierte modale pseudo- konsekutive Satzgefüge in der Vulgata .....	99
Kay Ehling Warum lieferte Judas Jesus aus?.....	107
Literaturinformation .....	111







## The Israelite Covenant in Ancient Near Eastern Context

*Robert D. Miller II*

Israel's possession of a covenantal relationship with God is unique in the whole history of religion. "Covenant" has been considered an overriding and unifying category in theology of the Hebrew Bible, and scholarly examination of Israel's covenant with God has not abated to this day.

Fifty years ago, George Mendenhall analyzed the form of the Israelite covenant,<sup>1</sup> suggesting that this covenant's only parallel in the ancient Near East was Hittite suzerainty treaties of 1400-1200 B.C. Mendenhall outlined the structural parallels and elaborated the correspondence between the Hittite treaties and Exodus.<sup>2</sup> The parallels in structure included the identification of covenant-giver, historical prologue (Exod 20:2), stipulations (the Decalogue), provision for deposit and periodic public reading of the covenant / treaty, witnesses, blessings and curses, ratification ceremony (Exodus 24), and formal procedures in the event of violation of the covenant / treaty.<sup>3</sup> Mendenhall's ideas found extensive adherence: Walter Beyerlin, Klaus Baltzer, Kenneth Kitchen, Delbert Hillers, Arvid Kapelrud, James Muilenberg, and David Noel Freedman.<sup>4</sup>

Yet many challenged Mendenhall in his use of the Late Bronze age suzerainty treaties as analogy. Many elements that belong in Late Bronze age treaties are missing from the Sinai covenant, namely the witnesses, the deposit in a sanctuary, and the blessings and curses.<sup>5</sup> Many scholars acknowledge that some treaty parallels exist with the Sinai covenant, but the strongest parallels are with Neo-Assyrian treaties. Blood rites, for example, are common in Neo-Assyrian and even Greek examples.<sup>6</sup> Several scholars showed parallels of Neo-Assyrian loyalty oaths with Deuteronomy and argued for Neo-Assyrian models for all covenant language from Genesis to Joshua.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Mendenhall, *Law*.

<sup>2</sup> Baltzer, *Formulary*.

<sup>3</sup> Such lists of structural elements of treaties were found, inter alia, in Munn-Rankin, *Diplomacy* 68-110.

<sup>4</sup> Beyerlin, *Origins* 54; Baltzer, *Formulary*; Huffmon, *Exodus* 101-113; Hillers, *Covenant*; Kapelrud, *Points* 87; Faley, *Kingdom* 37-53; Muilenberg, *Form* 347-365; Freedman / Miano, *People* 7.

<sup>5</sup> Nicholson, *God* 58.

<sup>6</sup> Weinfeld, *Heritage* 186-187.

<sup>7</sup> Otto, *Ursprünge* 38-45.56-61.



Moshe Weinfeld has also shown that much of the covenant terminology of ancient Israel was ubiquitous in the ancient Near East from most ancient Sumerian times until the Greco-Roman period.<sup>8</sup> Dennis McCarthy showed that the elements of treaties are the same from Eannatum of Lagash down to Esarhaddon, and so we cannot use them to date the biblical examples.<sup>9</sup> The treaty form was at once too uniform over time and too varied within a given period to use as Mendenhall intends. “The diversity of treaty texts entailed that there was not a single, unambiguous form with which to draw comparisons.”<sup>10</sup>

Mendenhall responded that only a modern Westerner would expect strict formal correspondence between the Late Bronze age suzerainty treaties and a parallel in the biblical text.<sup>11</sup> There are holes in the structural correspondence, but it is noteworthy that there are any corresponding elements at all, elements that cannot be explained aside from the Late Bronze age suzerainty treaty analogy.<sup>12</sup>

He pointed out that in Neo-Assyrian treaties there is no nature as witness, no historical prologue or deposit or public reading, no transcendent morality, no blessings – all of which are associated with covenant rooted in the Sinai tradition.<sup>13</sup> He was mistaken. While there are examples of nature as witness to treaties from the Hittites but not the Neo-Assyrians, there are examples as late as Homer and the Punic world.<sup>14</sup> An historical prologue occurs in the Neo-Assyrian treaty of Assurbanipal and the Qedar tribe.<sup>15</sup> Treaties were “deposited” down into Hellenistic times.<sup>16</sup> Public reading of loyalty oaths was, in fact, practiced in Neo-Assyrian times, as well as Greek.<sup>17</sup> The blessings, as Mendenhall asserts, are absent in 1<sup>st</sup>-millennium treaties.<sup>18</sup> Noel Weeks’ concluded his exhaustive study of the issue in this way: “It comes down to subjective judgment.

<sup>8</sup> Weinfeld, Terminology 190-199; Weinfeld, Loyalty 379-389; Weinfeld, Heritage 176-182; see, inter alia Homer, Iliad, 19.190-191.

<sup>9</sup> McCarthy, Treaty 7.122.

<sup>10</sup> Koopmans, Joshua 457.

<sup>11</sup> Mendenhall / Herion, Covenant 1.1184; Mendenhall, Theology 32.

<sup>12</sup> Weeks, Covenant 20-21 maintains that similarities in culture and common metaphysical notions led to similar forms in Israel and Late Bronze age Hittite society.

<sup>13</sup> Mendenhall / Herion, Covenant 1181-1182; Weeks, Covenant 12.14; Barucq, Notion 61.

<sup>14</sup> Weinfeld, Heritage 190.

<sup>15</sup> Obv. 4'-11'; Campbell, Prologue 535.

<sup>16</sup> Weinfeld, Heritage 190-191; e.g., the Agdistis Shrine Oath at Philadelphia in Anatolia.

<sup>17</sup> Weinfeld, Heritage 189; e.g., Esarhaddon's loyalty oaths and the 7<sup>th</sup>-century B.C. Greek Cyrene-Thera Pact.

<sup>18</sup> Weeks, Covenant 20.



Are the similarities sufficient to argue for some common connection?"<sup>19</sup> And if so, which period's treaties fit best and just who is copying whom are likewise subjective judgments.

There are other possible analogies in the ancient Near East, however, for the relationship of Israel and its God, other than treaties. I will propose such a new analogy. A stele from the Neo-Assyrian world, assuredly not unique, holds many parallels to the relationship Israel articulated in its covenant.

The state of Sam'al was located very nearly in the juncture of Syria and Asia Minor at the northeast corner of the Mediterranean Sea, roughly in the "arm-pit" of Anatolia. It was on the east side of the Amanus Mountains, southwest of the Ceyhan River on one of the narrowest parts of the plain between Antioch and Marash.<sup>20</sup> The name Sam'al is a shortened form of Sam'alla.<sup>21</sup> Sam'al is the Assyrian name for the state, rarely used by its own rulers – we shall return to this point shortly.<sup>22</sup> By the local rulers it was called Y'DY, a name never found in Assyrian documents.<sup>23</sup> Modern Zenjirli was the capital of Y'DY.<sup>24</sup> Additionally, Sam'al was known as Bit Gabbari after its eponymous dynastic founder.

After the collapse of the Hittite Empire around 1200 B.C., Sam'al was populated by migrant Cilicians who, called themselves Hittites, although were really not. Thus, Sam'al was one of several Neo-Hittite states, with Carchemish, Arpad, and others, which emerged between the two zones of Aramaean concentration along the Khaibur River and south of the Orontes around Damascus.<sup>25</sup>

Based on current ideas about the origins of the Aramaeans, I conclude that the dynastic ancestor Gabbari and his followers were semi-nomadic Aramaeans who crossed the Euphrates around 900,<sup>26</sup> conquered Neo-Hittite Sam'al, and assimilated the culture.<sup>27</sup>

From this point on, Aramaean Sam'al was a weak state, requiring outside help to repulse even the feeblest of enemies, as will be seen shortly.

Sam'al's only contact with Israel was its participation in the Syro-Ephraimite War, in which Assyria intervened at Judah's request against Damascus and

---

<sup>19</sup> Weeks, *Admonition* 164.177.178.

<sup>20</sup> Harper, *Visit* 184. See Parpola / Porter, *Helsinki* 2.18.

<sup>21</sup> Levine, *Stelae* 18.

<sup>22</sup> Sader, *Etats* 181; Younger, *Panammuwa* 101.

<sup>23</sup> Sader, *Etats* 181.

<sup>24</sup> Sader, *Etats* 181.

<sup>25</sup> Gurney, *Hittites*.

<sup>26</sup> Sader, *Etats* 307.

<sup>27</sup> Hawkins, *Neo-Hittite* 3.1.381; Landsberger, *Sam'al* 1.42.



Israel in 735. Sam'al was firmly with the Assyrian camp. Its king, Panammuwa II, himself perished in the siege of Damascus while fighting for Assyria.<sup>28</sup>

It is into this historical context that the Barrakab inscription belongs. It must date between 732 and 727 to fit after the death of Panammuwa at Damascus and still during the reign of the Assyrian emperor Tiglath-pileser.<sup>29</sup>

At this point, it will be useful to present the texts of the two larger Barrakab inscriptions. The vocalization of these Imperial Aramaic inscriptions can really only be approximated.<sup>30</sup>

Barrakab i<sup>31</sup> is carved on a 1x 62m block alongside a relief of Barrakab in Assyrian clothing, inscribed under his arm.<sup>32</sup> The text runs:

- 1 'ānā Bir[rā]kkab
- 2 bar Panāmmuwa mēlek Šam'al
- 3 'ābed Tugultāpaleysār mārē'
- 4 rib'ay 'arqā' bišdeq 'ābī wēbišdeqī
- 5 haw θēbanī mār'ī Rākkab'ēl
- 6 wēmār'ī Tugultāpaleysār 'al
- 7 kursē' 'ābī ūbayēt 'ābī
- 8 'ēmēl min kul wērāšēt bēgilgāl
- 9 mār'ī mēlek Aššūr bēmiš'at
- 10 mālkin rabrābin ba'ēlay
- 11 kēsap wēba'ēlay zēhāb wi'aḥzēt
- 12 bayēt 'ābī wēhay ṭibtēh
- 13 min bayēt ḥad mālkin rabrābin
- 14 wēhitan'abō 'aḥḥāy malkayyā'
- 15 lēkol mah ṭabat baytī
- 16 wēbay ṭab layēθā lē'abāhay
- 17 malkē Šam'al hā' bayēt Kilamuwā
- 18 lēhōm pēhā' bayēt šitwā'
- 19 lēhōm wēhā' bayēt kayēšā'
- 20 wē'ānā bēnayēt baytā' zēnah

I am Birrakkabel, son of Panammuwa, king of Sam'al, servant of Tiglath-pileser, lord of the fourths of the earth.

<sup>28</sup> Hawkins, Neo-Hittite 414.

<sup>29</sup> Donner / Röllig, *Inschriften* 2.232 §§ 216-17.

<sup>30</sup> Q.v., Tropper, *Inschriften* 174.

<sup>31</sup> Donner / Röllig, *Inschriften* 2.233 § 216; ANET 501.

<sup>32</sup> Barrakab precedes an attendant with a fly whisk, in a cliché scene of Assyrian art; Hamilton, *Past* 228. The attendant is not a scribe with a writing instrument, as per Gee, *Limhi* 57.



With the righteousness of my father and my righteousness, my lord Rakkabel and my lord Tiglath-pileser seated me on the throne of my father.

Now my dynasty was the most wretched of all, yet I ran at the wheel of my lord the king of Assyria in the midst of great kings, owners of silver, and owners of gold.

I took over my dynasty and made it better than the dynasty of any mighty king. My brothers were envious (?) of all that was good in my house. My ancestors, the kings of Sam'al, did not have a decent palace. There was the palace of Kilammuwa for them, and there was a winter palace for them, and there was a summer palace. I have built *this* palace.

Barrakab inscription ii<sup>33</sup> is a 45x 45cm fragment that shows part of the face and arm of a man in Assyrian garb. The surviving fragments read nearly the same, but I will read lines 8-9:

8 [wēnētan Rā]kkab'ēl hēnī qadā[m mār'ī mēlek]

9 Aššūr wēqadām ... b ...

Rakkabel [gave] me favor before [my lord the king of] Assyria and before ...

What was the purpose of these inscriptions? The Assyrian king was some 350 miles east and cannot be the intended audience.<sup>34</sup> It is not entirely clear where the more complete inscription i stood, as the 1891 excavators of Zenjirli found it lying loose amidst the rubble south of a large facade of Barrakab.<sup>35</sup> They found a stand of sorts northwest of a staircase in a building in the northwest district of Zenjirli, the measure of which exactly fit the Barrakab stele.<sup>36</sup> Standing here, the stele would have been on the left side of the main entry, facing the morning sun, exactly as an earlier stele had stood left of the entry to Palace J.<sup>37</sup> Thus the text was in plain view for anyone entering the palace to see. Written documents could only be read by a small minority of the populace, but this minority – cult officials, scribes, members of the court, other Aramaean rulers – was precisely those engaged in public activities, the only ones who mattered.<sup>38</sup>

Barrakab mentioned his loyalty to and dependence upon the king of Assyria three times, once in each of the first three sections of his text, before coming to

<sup>33</sup> Donner / Röllig, *Inschriften* § 217.

<sup>34</sup> Nor ought we assume there were “local Assyrian officials” to impress, as per Parker, *Appeals* 218.

<sup>35</sup> von Luschan, *Ausgrabungen* 4.255.377-378.

<sup>36</sup> von Luschan, *Ausgrabungen* 4.255.

<sup>37</sup> von Luschan, *Ausgrabungen* 4.377-378.

<sup>38</sup> Russell, *Writing* 1.4; McCormick, *Sennacherib*.



the fourth section describing the construction of the palace. This reinforces that it is only through Assyria that the palace construction was possible.<sup>39</sup>

It is noteworthy that while earlier Sam'al King Kilammuwa's text was in Phoenician, and King Panammuwa II's text, written by this same Barrakab, was in local Sam'alian Aramaic, the Barrakab inscriptions are in good Imperial Aramaic, the language of the Assyrian Empire.<sup>40</sup> Furthermore, Barrakab called himself king of Samal, not Y'DY. He was the only king of Sam'al to use this Assyrian name for his country.<sup>41</sup> Thus, his text expresses his subjection not only in its content but also in its semantics.

The meaning is that Barrakab is firmly a client of Assyria, and proud of this fact. There is no hint of reticence. The stela presents the message that this clientship is a good thing. Barrakab's goal was for his audience to view reality this way.

The arrangement with Assyria elevated the king of Sam'al to the same rank as his neighbors.<sup>42</sup> This is the meaning of running beside Tiglath-pileser's wheel "in the midst of great kings, owners of silver and gold" (lines 10-11). This was not a status that Sam'al could have attained without Assyria.<sup>43</sup> Security was only one benefit Assyrian patronage brought. In sum, as Postgate puts it "we should not see the client rulers as cowering in their citadels waiting to be irradiated with Assyrian influence, but absorbing the scene in Nineveh, fingering the tapestries and envying the silverware"<sup>44</sup> – or, as Mark Hamilton writes, "like Indians stopping a cricket match for tea or holding a *darbar* for Queen Victoria."<sup>45</sup>

The Barrakab inscription borrows directly many motifs and terms from Assyrian royal propaganda. The visual depiction of Barrakab derives from

<sup>39</sup> It is therefore not true that "Attributing wealth to vassalage is difficult to explain;" Hamilton, Past 230.

<sup>40</sup> Zanjirli-dialect Aramaic may be "a branch of Aramaic which became increasingly independent around 1000 B.C. and which failed to follow Aramaic through to its subsequent innovations;" Dion, Language 118.

<sup>41</sup> Sader, *Etats* 181; Younger, Panammuwa 101.

<sup>42</sup> Sader, *Etats* 188.

<sup>43</sup> Cf. Shoemaker / Spanier, Patron-Client 21.

<sup>44</sup> Postgate, Land 260. If this was Barrakab's strategy, it is not clear whether he succeeded. Throughout the reign of Tiglath-pileser he must have, but there is no description of the final fate of Sam'al under Shalmaneser V. Whether Sam'al revolted, rejecting the propaganda of the Barrakab inscription, and was crushed, or whether it was merely annexed in an almost clerical step, cannot be established. In any event, independence did not even last Barrakab's own reign.

<sup>45</sup> Hamilton, Past 230.



Assyrian art.<sup>46</sup> The expression, “Lord of the Fourths of the Earth,” translates the Akkadian expression *šar kibrāt er-betti*.<sup>47</sup> It occurs in the Chicago edition (689 BC) of Sennacherib’s 691 Taylor Prism (col. 1, lines 1-19).<sup>48</sup> The vassal describing himself as the emperor’s “servant” is ubiquitous.<sup>49</sup> The “favor” (Aram. *ḥēn*) that “Rakkabel gave” Barrakab “before the king of Assyria” in inscription 2, line 8 is admittedly not the most common usage of the cognate Akkadian term *an-ni*, which usually means “a promise” or a “yes” answer from divination.<sup>50</sup> Yet the meaning of “favor” or “grace” occurs in a letter of Sennacherib to Esarhaddon (there bestowed by the god Nabu).<sup>51</sup>

Look again at the Barrakab Inscriptions. The “Servant,” *‘ābed*, of the “Lord of the Four Quarters of the Earth,” a servant “most wretched,” *‘ēmēl*, by grace, *ḥēn*, was “seated on a throne,” *ḥēbanī ‘al kursē’*, “in the midst of the great kings,” *bēmiš‘at mālkin rabrābin*, and responded, in turn, by being “righteous,” *šdeq*, with his lord. This is Israel’s own description of their relationship with Yahweh. The *cebed* (e.g., Isa 45:4) of the lord of the *qēšôt-hā’āreš* (Isa 40:28), in their *cāmālēnū* (Deut 26:7), by *ḥēn* grace (Exod 33:12-17), was *yôšib ‘al kissē’* (1Sam 2:8) in the midst of *mēlākīm rabbīm* (Jer 27:7), and responded with *šēdāqā* (Deut 6:24). The similarities are striking.

At first glance, however, they are scattered throughout the Hebrew Bible. That is not exactly the case. If we look at the distribution of these key terms – *cebed* of God, Lord of the Fourths of the Earth, *‘amel*, *ḥēn*, God seated me (other than about a dynastic ruler), great kings, and *šēdāqā* (other than in wisdom literature where it has a unique, different meaning),<sup>52</sup> we find that aside from occurrences in Psalms impossible to date, the terms are clustered in Deuteronomy and the Deuteronomistic History, in First and Second Isaiah, in Jeremiah, and in Ezekiel. These are all writings from between 740 and 540.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> Hamilton, Past 228.

<sup>47</sup> Hamilton, Past 229 n.56; Tropper, Inschriften 134.

<sup>48</sup> ARAB 2.115 § 233.

<sup>49</sup> Waterman, Correspondence II.

<sup>50</sup> CAD 1.2.134-36; e.g., Harper, Letters, 3.291=K828 and Dietrich, Correspondence 64-65 § 68 r.19.

<sup>51</sup> Waterman, Correspondence § 1452 = Harper, Letters 14.1452 = K1620b.

<sup>52</sup> Ringgren, Word 45-52; Schmid, Wesen 47-50.156-166; Schmidt, Glaube 9-30; Kayatz, Studien 86-119.

<sup>53</sup> Deut 26:1-11, with its laws on centralization closely tied to Deuteronomistic theology, cannot be pre-DtrH; Römer and de Pury, Deuteronomistic 116. Judg 10:16 is “widely recognized as Deuteronomistic;” McKenzie, Trouble 288. Exod 33:12-17 may actually be earlier, from the Yahwist source; Beyerlin, Origins 98-99, 101. Deut



There is already significant evidence of literary borrowing from Assyria by Judah throughout this time. In a very thorough study, Peter Machinist has shown that Isaiah “reveals specific, often intimate awareness of what the Assyrians did in the area over a number of periods.”<sup>54</sup> In fact, the motifs and terminology borrowed by Isaiah show the “distinct possibility that Isaiah’s knowledge of Assyria was gained ... from official Assyrian literature, especially of the court.”<sup>55</sup> These motifs and terms could not have come from a later period. More recently, Mark Hamilton has given evidence that not only does Deuteronomy “reflect the political and intellectual currents of the Near East during the eight and seventh centuries BCE, [but that] some pericopes show direct literary dependence on Assyrian propaganda.”<sup>56</sup> Thomas Römer notes parallels of Neo-Assyrian conquest accounts and Joshua 6-12.<sup>57</sup> Add to this the parallels Mendenhall’s detractors found between Deuteronomistic covenant language and Neo-Assyrian treaties, which I cited earlier.<sup>58</sup>

More weight should be given to possible connections between Assyria and Judah than between Assyria and Israel. While it is probable that litera of the Northern Kingdom, both oral and written, did find its way into Judah after the fall of Samaria, it is more difficult to postulate a mechanism for this. There was ample time between 841-836, 810-751, 740-735, and under Hoshea for Assyrian propaganda to find its way into Israelite thought patterns and literature. But in light of what we have seen about the particular biblical texts that are parallel, the probability is greater of transference to Judah, whose cordial contact with

---

6:20-25 may be later post-Deuteronomistic material; Davies, “KD” 415; Römer, Deuteronomy 127.

While I am still inclined to date the bulk of the composition to around 620 – “until this day” fits the time, Josiah is the climax and structural end, emphasis on cult centralization, opposition to Bethel and northern prophets make no sense post-exile – I am not inclined to assign specific verses to this or that precisely datable redaction, as do Nelson (Double Redaction) and O’Brien (Deuteronomistic History). I would follow Römer and Peckham in seeing the 7th century as the starting point for Deuteronomistic literary production, a history fully conceived in the exile; Römer, History 43.71 (his list of items that would not fit a post-exilic context is on p. 67); Peckham, Composition.

<sup>54</sup> Machinist, Assyria 722; evidence is found on p. 719-727 and 734-736.

<sup>55</sup> Machinist, Assyria 728.

<sup>56</sup> Hamilton, Past 232; Römer, History 71.

<sup>57</sup> Römer, History 84. Römer also cites titles and functions of *šōṭerīm* taken over from Assyrian administration by the Deuteronomistic Historian; Römer, History 79.

<sup>58</sup> Römer, History 75.



Assyria goes back at least to Ahaz's petition to Tiglath-pileser in 2Kgs 16, and Ahaz recorded by the Assyrians as paying tribute to faithfully in 734/733.<sup>59</sup>

Assyria was in constant contact with Judah from this time. Wall Relief 5L in Room V at Dur-Sharrukin has Sargon II in Judeo-Philistine Gibbethon in 721,<sup>60</sup> and Sargon records receiving tribute from Judah.<sup>61</sup> Of the many sources for the reign of Sennacherib (705-681), the Rassam Cylinder has the canonical account of his third campaign, in 701, which included his famous invasion of Judah. The issues of this invasion, its timing, and its conclusion, are very complex and need not concern us.<sup>62</sup> What is important is the list of tribute in the Rassam Cylinder – longer than that in the related Taylor Prism – which includes tribute from Hezekiah of Judah in lines 55-58.<sup>63</sup>

One piece of interesting information that comes from this episode in 2Kgs 18-20 and Isaiah 36-39, which have the Assyrian “Rab-Shaqeh,” *turtānu*, and “Rab-Saris” present at the siege of Jerusalem in 701. Isaiah mentions only the Rab-Shaqeh. The *turtānu* is the viceroy, and the Rab-Saris is the *rab ša reši*, chief eunuch or field marshal. *ANET*, following Oppenheim, Luckenbill, and others, will tell you that a Rab-Shaqeh was also present in a campaign against Tyre. This results from a mistaken reading of GAL.SAG as *rab šaqū*, rather than the correct reading of *rab ša reši*. The “Rab-Saris” went to Tyre, as he might be expected to. *Rab šaqū* is GAL.BI.LUL, an Assyrian official who never went on any campaigns.<sup>64</sup> Thus, scholars who were aware that he did not go to Tyre or anywhere else assumed the Bible had invented the presence of the Rab-Shaqeh at Jerusalem. But there is a better explanation: it is the Rab-Shaqeh who speaks in Hebrew in 2Kgs 18:28. The *Rab šaqū* had come to Jerusalem because he was a Hebrew-speaker. The presence of deportees from the Northern Kingdom in the Assyrian court and military is well known,<sup>65</sup> and this is another such case. This bilingualism in Assyria will be important when we come to mechanisms for transmission of Assyrian ideology to Israel later in this presentation.

Assyrian texts list Manasseh as a faithful vassal, both under Esarhaddon – who mentions on Prism A summoning the kings beyond the river, including Manasseh, to Nineveh to secure building materials for a new palace in 676 (*ARAB* 2.265-66 = *ANET* 291) – and Assurbanipal, whom Manasseh accompa-

<sup>59</sup> ARAB 1.801.

<sup>60</sup> Franklin, Room 260.

<sup>61</sup> Nimrud Letters 17.16, line 38.

<sup>62</sup> For discussion, see Grabbe, Bird.

<sup>63</sup> Doubts that Hezekiah is described here as bringing tribute or that this description is factual have been raised only rarely, as by Gallagher, Sennacherib's.

<sup>64</sup> Fales, Impero 301.

<sup>65</sup> Dalley, Legacy 62-63.



nied on the campaign to Egypt in 648 (Prism C = *ARAB* 2.340 = *ANET* 294).<sup>66</sup> Judah was fully within the Assyrian vassal system from the time of Ahaz until the fall of Nineveh.<sup>67</sup>

But how did the transmission of Assyrian terms, motifs, and ideology occur? On the one hand, we should not limit the vehicles for transmission to written ones, especially in an oral culture. Israelites could have seen Assyrian reliefs and art.<sup>68</sup> They could have heard speeches like that of Rab-Shaqeh at Jerusalem.

“One ought not to minimize the contact with actual texts,”<sup>69</sup> though. The Assyrians erected stelae all over the empire for people to gaze upon.<sup>70</sup> The Assyrian Empire maintained an effective propaganda program by means of its inscriptions.<sup>71</sup> The Assyrians erected stelae in both Ashdod, and Samaria, so presumably they could have in Judah also.<sup>72</sup> While it is unlikely that many in Judah could read Akkadian (or any written language),<sup>73</sup> the presence of cuneiform tablets in, for example, 12<sup>th</sup>-century Shechem<sup>74</sup> is one of many evidences that officials in such cultural backwaters could. It is also possible that such stelae were read aloud to the populace, as Oppenheim suggested for Sargon and Esarhaddon.<sup>75</sup> In addition, ambassadors (Akk. *šīru*; the word is loaned to Hebrew as *šīr* in Isa 18:2), would have been exchanged between Judah (and Israel) and Assyria regularly (cf. Isa 7:37-39; 2Kgs 19-20).<sup>76</sup> The Judean ones would have come from precisely that urban, scribal elite that Thomas Römer identifies as the Deuteronomists.<sup>77</sup>

The Assyrians were intentional in their propaganda and *wanted* vassal states to absorb their ideology. One of the strongest proofs of this takes us back to Sam’al. After his 671 campaign to Egypt, Esarhaddon set up three stelae, two at Til-Barsip, and one at Sam’al. They are identical except for subtle differences

<sup>66</sup> It is interesting that this text refers, for the first time, to Manasseh as “king” of Judah.

<sup>67</sup> Fales, *Impero* 15.

<sup>68</sup> Machinist, *Assyria* 730.

<sup>69</sup> Machinist, *Assyria* 730.

<sup>70</sup> Tadmor, *Propaganda* 330-331.

<sup>71</sup> Ebeling, *Bruchstücke* 1.

<sup>72</sup> Machinist, *Assyria* 731.

<sup>73</sup> Machinist, *Assyria* 732-733.

<sup>74</sup> Miller, *Chieftains* 35.

<sup>75</sup> Tadmor, *Propaganda* 331-332.

<sup>76</sup> Machinist, *Assyria* 730 n.65.

<sup>77</sup> Römer, *History* 46-47.



dictated by the specific audience.<sup>78</sup> To Assyrianized Til-Barsip, Esarhaddon is Assyrian in clothing and hair, his captives standing waist-high.<sup>79</sup> For Sam'al, however, still deep in its Neo-Hittite / Aramaean culture as we saw earlier, the king wears ornate garments and a Phoenician crown, and the subject people are only knee-high and kept on leashes.<sup>80</sup>

But the biblical writers “claim for the Judean national god Yahweh the functions and the sovereignty of the Assyrian king.”<sup>81</sup> Their subversive counter-propaganda is to “underline the fact that Judah’s suzerain is not the Assyrian king and the deities he represents, but Yahweh, the ‘only’ God.”<sup>82</sup>

### Summary

Much study of the Israelite covenant has focused on their similarities with ancient Near Eastern treaties. This study proposes that the biblical covenant instead bears greater resemblance to texts composed by vassals of the Neo-Assyrian empire. The best example of such texts is the Barrakab inscription from ancient Samal. It is suggested that Neo-Assyrian propaganda was used in the Barrakab inscription and was likewise adopted by ancient Israelites and altered to describe the relation of Yahweh to his people.

### Zusammenfassung

Viele Studien zum israelitischen Bund beschäftigen sich mit dessen Ähnlichkeiten mit den alten Bündnissen des Nahen Ostens. Diese vorliegende Arbeit schlägt vor, dass der biblische Bund größere Ähnlichkeit mit den Texten hat, die von den Untertanen des Neo-Assyrische Reichs verfasst wurden. Das beste Beispiel solcher Texte ist die Barrakab-Inschrift aus dem alten Samal. Man kann annehmen, dass die Neo-Assyrische Propaganda in der Barrakab-Inschrift verwendet wurde und gleichfalls von den alten Israeliten angenommen und verändert wurde, um die Beziehung Jahwes zu seinem Volk zu illustrieren.

### Bibliography

- ANET = Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, NJ 1955.  
 Baltzer, K., *Covenant Formulary*, Oxford 1971.

---

<sup>78</sup> Porter, *Propaganda* 143.145.148.

<sup>79</sup> Porter, *Propaganda* 151.161.170.

<sup>80</sup> Porter, *Propaganda* 154.164.167.

<sup>81</sup> Römer, *History* 105.

<sup>82</sup> Römer, *History* 81.



- Barucq, A., *La Notion d'Alliance dans l'Ancien Testament et les Débuts du Judaïsme*, in: Cazelles, H. et al. (ed.), *Populus Dei, Studi in onore del Car. Ottaviani nel cinquantissimo di sacerdozio*, I, Rome 1969, 5-110.
- Beyerlin, W., *Origins and History of the Oldest Sinai Traditions*, Oxford 1965.
- Campbell, A.F., *Historical Prologue in a Seventh-century Treaty: Bib. 50* (1969) 534-535.
- Dalley, S.P., *Legacy of Mesopotamia*, Oxford 1998.
- Dietrich, M., *Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, Helsinki 2003.
- Dion, P.-E., *Language Spoken in Ancient Samal: JNES 37* (1978) 115-118.
- Donner, H. / Röllig, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1964.
- Ebeling, E., *Bruchstücke eines Politischen Propaganda-Gedichtes aus einer Assyrischen Kanzlei*, Leipzig 1938.
- Fales, M.F., *L'Impero Assiro*, Rome 2001.
- Faley, R.J., *Kingdom of Priests*, Rome 1960.
- Franklin, N., *Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns: TA 21* (1994) 255-275.
- Freedman, D.N. / Miano, D., *People of the New Covenant*, in: Porter, S.E. / DeRoo, J.C.R. (ed.), *Concept of the Covenant in the Second Temple Period (JSJ.S 71)*, Leiden 2003, 7-26.
- Gallagher, W.R., *Sennacherib's Campaign to Judah*, Leiden 1999.
- Grabbe, L.L. (ed.), *Like a Bird in a Cage*, Sheffield 2003.
- Gee, J., *Limhi in the Library: Journal of Book of Mormon Studies 1* (1992) 54-66.
- Gurney, O.R., *Hittites*, London 1990.
- Hahn, S.W., *Covenant in the Old and New Testaments: Currents in Biblical Research 3* (2005) 263-292.
- Hamilton, M.W., *Past as Destiny: HTR 91* (1998) 215-250.
- Harper, R.F., *Assyrian and Babylonian Letters*, Chicago 1902.
- Harper, R.F., *Visit to Zenjirli: OTSt 8* (1889) 183-184.
- Hawkins, J.D., *Neo-Hittite States in Syria and Palestine (CAH)*, Cambridge 1970.
- Hillers, D.R., *Covenant*, Baltimore 1969.
- Huffman, H.B., *Exodus, Sinai, and the Credo: CBQ 27* (1965) 101-113.
- Kapelrud, A., *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue: SST 18* (1965) 81-90.
- Kayatz, C., *Studien zu Proverbien 1-9 (WMANT 22)*, Neukirchen-Vluyn 1966.
- Koopmans, W.T., *Joshua 24 as Poetic Narrative (JSOT.S 93)*, Sheffield 1990.
- Landsberger, B., *Sam'al, I*, Ankara 1948.
- Levine, L.D., *Two Neo-Assyrian Stelae from Iran*, Toronto 1972.
- Luschan, F. von, *Ausgrabungen in Sendschirli, IV*, Berlin 1911.
- McCarthy, D.J., *Treaty and Covenant (AnBib 21)*, Rome 1978.
- McCormick, C.M., *Sennacherib of Assyria: Architectural Rhetoric and the Claims of the King: paper read at the Society of Biblical Literature Annual Meeting, Philadelphia 2005*.
- McKenzie, S.L., *Trouble with Kingship*, in: Pury, A. de / Römer, T. / Macchi, J.-D. (ed.), *Israel Constructs its History, (JSOT.S 306)*, Sheffield 2000, 286-314.
- Machinist, P.B., *Assyria and Its Image: First Isaiah: JAOS 103* (1983) 719-37.
- Mendenhall, G.E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955.



- Mendenhall, G.E., *Between Theology and Archaeology*: JSOT 7 (1978) 28-34.
- Mendenhall, G.E. / Herion, G., *Covenant*, in: ABD I, Garden City 1992, 1179-1202.
- Miller II, R.D., *Chieftains of the Highland Clans: A History of Israel in the 12<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> Centuries BC* (The Bible in Its World Series), Grand Rapids 2005.
- Muilenburg, J., *Form and Structure of the Covenant Formulation*: VT 9 (1959) 347-365.
- Munn-Rankin, J.M., *Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B.C.*: Iraq 18 (1956) 68-110.
- Nelson, R.D., *Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT.S 18), Sheffield 1981.
- Nicholson, E., *God and His People*, Oxford 1986.
- O'Brien, M., *Deuteronomistic History Hypothesis* (OBO 92), Göttingen 1989.
- Otto, E., *Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient*: ZABR 4 (1998) 1-84.
- Parker, S.B., *Appeals for Military Intervention*: BA 59 (1996) 213-224.
- Parpola, S. / Porter, M., *Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period*, Helsinki 2001.
- Peckham, B., *Composition of the Deuteronomistic History* (HSM 35), Atlanta 1985.
- Porter, B.N., *Assyrian Propaganda for the West*, in: Guy Bannens, G. (ed.), *Essays on Syria in the Iron Age* (ANETS.S 7), Louvain 2000, 143-176.
- Postgate, J.N., *Land of Assur and the Yoke of Assur*: World Archaeology 23 (1992) 247-263.
- Ringgren, H., *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947.
- Römer, T.C., *Deuteronomy in Search of Origins*, in: Knoppers, G.N. / McConville, J.G. (ed.), *Reconsidering Israel and Judah* (SBibSt 8), Winona Lake 2000, 112-138.
- Römer, T.C., *So-Called Deuteronomistic History*, Edinburg 2005.
- Römer, T.C. / Pury, A. de, *Deuteronomistic Historiography*, in: Pury, A. de / Römer, T. / Macchi, J.-D. (ed.), *Israel Constructs its History* (JSOT.S 306), Sheffield 2000, 24-141.
- Russell, J.M., *The Writing on the Wall: Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions* (Mesopotamian Civilizations 9), Winona Lake 1999.
- Sader, H., *Etats Araméens de Syrie depuis leurs Fondation jusqu'à leurs Transformation en Provinces Assyriennes*, Tübingen 1984.
- Schmid, H.H., *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966.
- Schmidt, W.H., *Altorientalischer Glaube in seiner Geschichte* (NStB 6), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Shoemaker, C.C., / Spanier, J., *Patron-Client State Relationships*, New York 1984.
- Tadmor, H., *Propaganda, Literature, and Historiography, in Assyria 1995*, in: Parpola, S. / Whiting, R.M. (ed.), Helsinki 1997, 325-338.
- Tropper, J., *Die Inschriften von Zincirli* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 6), Münster 1993.
- Waterman, D.L., *Correspondence of the Assyrian Empire II* (UMS.H 18), Ann Arbor 1930.
- Weeks, N., *Admonition and Curse* (JSOT.S 407), New York 2004.
- Weeks, N., *Covenant and Treaty*: Lucas 16 (1993) 10-22.



- Weinfeld, M., *Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World*, in: Canfora, L. / Liverani, M. / Zaccagnini, C. (ed.), *I Trattati nel Mondo Antico (Saggi di Storia Antica II)*, Roma 1990.
- Weinfeld, M., *Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West*: JAOS 93 (1973) 190-199.
- Weinfeld, M., *Loyalty Oath in the Ancient Near East*: UF 8 (1976) 379-414.
- Younger, K.L. Jr., *Panammuwa and Bar-Rakib*: *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 18 (1986) 91-103.

Dr. Robert D. Miller II  
Mount St. Mary's Seminary  
Emmitsburg, MD 21727  
USA  
E-Mail: [Romiller@msmary.edu](mailto:Romiller@msmary.edu)



## Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative

*Erasmus Gass*<sup>1</sup>

The Balaam narrative in Num 22-24 is a prime example of combining different modes of and techniques for coming into contact with the divine. Since this narrative is neither coherent nor independent,<sup>2</sup> but rather a complex entity of different sources and redactions,<sup>3</sup> the different revelatory concepts could give glimpses into the literary history of this much disputed story. The subject of divine communication was clearly developed over a long time span, but it will be analysed on a synchronic level within this essay.

In its final form the Balaam narrative is constructed using threefold repetition, thereby giving the story a certain tension and dynamic:<sup>4</sup> God encounters Balaam three times, the donkey tries to side step the Angel thrice and Balaam arranges three sets of sacrifices. This carefully arranged plot constitutes a unified and consistent narrative which betrays the distinguished skill of its redactors.

In this essay, the perplexing variety of divine designations shall be briefly examined in terms of form and content, as the divine partner in this communication is of prime importance. Five modes of divine communication will then

---

<sup>1</sup> Many thanks to Timothy B. Sailors, University of Tuebingen, for improving the English version of this article.

<sup>2</sup> But, for a synchronic reading, see Weise, Segen.

<sup>3</sup> For this as a basic narrative with expansions see Gross, Bileam; Rouillard, Péricope; Levin, Jahwist; Witte, Segen; Achenbach, Vollendung. For it as two independent strands (J and E) that have been combined by a later redactor see Greene, Balaam; Graupner, Elohist; Schmidt, Bileam; Seebass, Numeri 1. All proposed solutions differ either slightly or significantly from each other. No consensus has yet been reached. However, the first option seems to lie closer to the literary history of the Balaam narrative, since the second proposed strand (the so-called Elohist) of the second option is a fragment at best in the Pentateuch, making it doubtful whether two independent and meaningful stories could be extracted.

<sup>4</sup> Schmitt, Mantiker 240-241 detects a threefold structure in both parts of the Balaam narrative, underlying a careful structure and composition of the whole story: three divine answers during the hiring of Balaam and three oracles. Barré, Portrait 261 compares the threefold structure of Num 22:41-24:14 with Num 22:21-35: the donkey in relation to Balaam can be likened to Balaam in relation to Balak. For the structure see also Wenham, Numbers 165-166; Douglas, Wilderness 220.



be studied; these cannot be entirely separated, as they are all connected in some way to each other. These modes of divine communication are of two sorts: first, the demonstration of the prophet's inability as exemplified in the story of Balaam and the Angel; and secondly, through different degrees of involvement by God and the prophet in the process of revelation.

This essay cannot give a complete description of the problem of prophetic revelation in general, its major aim is rather to sketch the portrayal of divine communication within the limits of the Balaam narrative in Num 22-24. Plainly this narrative has to be seen in the wider context – both lexical and thematic – of prophetic stories,<sup>5</sup> but this can only be mentioned in passing and not treated in due fashion here.

### 1. Different Designations for God and Heavenly Beings

In the Balaam narrative God is called either אֱלֹהִים<sup>6</sup> or יְהוָה.<sup>7</sup> The designation אֱלֹהִים is employed only within the first part of the Balaam narrative (till Num 24:2), whereas יְהוָה is used continually throughout the whole narrative.<sup>8</sup> It is hardly possible to find a rule governing the usage of these different names, which often appear side by side.<sup>9</sup> It seems that the storyteller uses אֱלֹהִים whereas Balaam prefers יְהוָה.<sup>10</sup> Within the final form, יְהוָה is the personal God of

<sup>5</sup> I.e. stories about true and false prophecy, about the function and ability of prophets, about receiving divine messages and about the relationship between the prophet and YHWH. For criteria of true or false prophecy see Jeremias, *Prophetic* 37-41; Epp-Tiessen, *Lord* 178-184; Schmid, *Propheten* 305-306.

<sup>6</sup> Num 22:9,10,12,20,22,38; 23:4,27; 24:2.

<sup>7</sup> Num 22:8,13,18,19,28,31; 23:3,5,8,12,16,17,21,26; 24:1,6,11,13(*bis*).

<sup>8</sup> For a long time these different designations were interpreted as indications useful for literary criticism, see the different proposals in Gross, *Bileam* 69-80 who rightly rejects such attempts. Critical of similar source-critical approaches are Levine, *Numbers* 137-138 and Witte, *Segen* 191-197. The main problem with such source-critical attempts is the perplexing alternation of divine names even within the running story, making it nearly impossible to divide the text into different independent sources assigned to two authors who could be differentiated merely by the usage of the divine name.

<sup>9</sup> The versions usually harmonize the divergent use of divine designations so that textual criticism by itself can contribute little to solve these problems. See Rösel, *Textüberlieferung* 214.221.224. The Septuagint deprives Balaam of his status as a worshipper of YHWH and portrays him negatively, see Rösel, *Jakob* 162-163.

<sup>10</sup> See especially Rudolph, *Elohist* 103-105; Gross, *Bileam* 201; Seebass, *Numeri* 1 52. Klein, *Erwägungen* 24-25 also discusses various reasons for the variation in the divine name. Graupner, *Elohist* 164 n.39 takes this peculiarity of name-usage for redactional activity.



Balaam as stated in Num 22:18,<sup>11</sup> whereas אלהים is only a general designation which the storyteller can also use with a pagan seer who cannot really be a worshipper of יהוה. This rule also applies to Num 23:3,16 where Balaam hopes for a meeting with יהוה but runs contrary to Num 23:4 where the same idea in the narrative is expressed with אלהים.<sup>12</sup> It seems that יהוה is the God who governs all the events of the story. In contrast, אלהים could be used for an imprecise designation of a deity. That is why both Balaam and the narrator can use the name אלהים in Num 22:38; 23:4,27. The name אלהים could also be employed for different gods. Thus, in Num 23:27 Balak calls Balaam's god not by his actual name, יהוה, but by אלהים. Only in Num 24:11 has Balak learned that Balaam's god יהוה is responsible for the blessing of Israel.

Although it is a common idea that יהוה might in some instances become angry, the authors steer clear of attributing anger to יהוה in Num 22:22, perhaps because this attitude was considered to be too human for God. This is also the only use of אלהים in the episode with the Angel.<sup>13</sup> Thus, the authors feel free to associate anthropomorphic attributes with אלהים, whereas a more spiritual picture of God is reserved for יהוה.

It is only at the end of the story with the donkey, where יהוה personally intervenes in the plot in Num 22:28,31, that יהוה takes part in the narrative. Thus, the whole composition is an attempt to gradually accredit all things to יהוה. Even Balak recognizes that יהוה has deprived Balaam of his reward. Thus, in the second part of the Balaam narrative in Num 23-24 the main focus is on יהוה, whereas the first part, namely Num 22, serves as a kind of prehistory, with a different cast of characters, in which both divine designations are possible.

Besides the different designations for God, a certain יהוה מלאך is mentioned only in the story about the Angel.<sup>14</sup> The Angel and God must be differentiated in this account, with the Angel playing only the role of an instrument

<sup>11</sup> According to Barré, Portrait 262 the author portrays Balaam as a prophet of YHWH because of his confession in Num 22:18 ("יהוה" my god") and to solve the dilemma of the veracity of his uttered oracles. However, the Septuagint changed Balaam's confession significantly so that he is not portrayed as a true worshipper of YHWH, see Rösel, Jakob 163.

<sup>12</sup> The verb קרה-N is directly or implicitly connected to יהוה several times, see Exod 3:18; Num 23:3,4,15,16. The connection with אלהים is therefore noteworthy and cannot otherwise be explained. Moreover, as is shown by 2Sam 1:6, the verb seems to be related to a real and not a spiritual meeting.

<sup>13</sup> Schmidt, Bileam 339 n.24 changes the MT to יהוה in accordance with Sam. Cole, Numbers 375 points out that in all other cases of this idiom the divine name יהוה is used.

<sup>14</sup> Num 22:22,23,24,25,26,27,31,32,34,35. See especially Gass, Angel 98.



used by God to accomplish his aims. The Angel is clearly distinguished from יהוה, and cannot therefore be a temporary manifestation of God.<sup>15</sup> The Angel, then, is a threat sent by its master to prevent Balaam from carrying out his intentions.<sup>16</sup>

## 2. Balaam and the Angel

The story of Balaam and the Angel in Num 22:22-35 is centered around the motif of the blindness of the seer Balaam. In addition to יהוה, who governs its unfolding, this narrative has three important characters (Balaam, Angel, donkey) standing for certain attributes (blindness, threat, clear-sightedness).<sup>17</sup> The theme of sight or blindness is expressed by the verb ראה. It appears in the prose story and in the poetic sections and refers to the sight of Israel, the Angel, a revelation of God or further things to come. This verb is also used in revealing the special status of Israel which makes cursing it impossible.

Num 22:22-35 disrupts the coherence of the narrative. This tale is certainly a later addition, perhaps deriving from a separate source which tries to downplay Balaam's abilities.<sup>18</sup> It is clearly a negative assessment of Balaam used to mock diviners like him, since elsewhere even ordinary mortals are able to see divine messengers. The anger of God over Balaam's following the Moabite men seems to contradict the divine order given in v.20, and divine permission for this action is reiterated in v.35. So the story of Balaam and the Angel is a later

<sup>15</sup> Ashley, Book 455. Contra Davies, Numbers 250; Bellinger, Leviticus 267.

<sup>16</sup> Perhaps the narrator introduced the designation רוח אלהים under the influence of Num 23:27, where Balak tries to acquire a favourable word from האלהים. See also Klein, Erwägungen 26.

<sup>17</sup> The precise relationship between the figures and the attributes cannot be treated here in detail.

<sup>18</sup> However, there are also good reasons for understanding it as a later correction to the Balaam narrative. Bartelmus, Eselinnen 35 opts for this alternative. He refers to redactional alterations detectable only in the surrounding narrative that suggest that there never was a separate source with Balaam and the Angel. Perhaps this story was compiled to establish Balaam as a true prophet, since the author used significant words and themes from the legitimizing formula in Num 24:3-4; 15-16. Moreover, only after the encounter with the Angel is he allowed to speak (דבר) and not merely to do (עשה) God's will, see Bartelmus, Eselinnen 41-42. However, though threatened with death by the Angel, Balaam does not refer in his apology of v.33-34 to being granted God's permission to travel with the Moabite messengers. Thus the story of Balaam and the Angel must have been a secondary addition deriving from a separate source.



interpolation by someone not paying due attention to the awkward logic resulting from this addition.<sup>19</sup>

The story of Balaam and the Angel will now be briefly described.<sup>20</sup> In v.22 the anger of God is kindled when Balaam goes to Balak. This is described by an anger formula which is used thrice in the Balaam narrative and works as a structuring device. The entourage is made up of Balaam riding on his donkey and his two servants, whereas the Moabite messengers are not mentioned.<sup>21</sup> The Angel of יהוה appears ten times in the Balaam narrative.<sup>22</sup> He takes his stand on the road to hamper the way of the travellers (יָצַב-tD),<sup>23</sup> and functions as an adversary of Balaam.<sup>24</sup>

In v.23 the Angel is described as a great danger to the travellers. He is standing in the road with a sword drawn in his hand. In a synchronic perspective the Angel of the Lord could be interpreted here as a chieftain of the heavenly army, like in Josh 5:13-14, and thus as a high-ranking commander. This dreadful appearance forces the donkey to turn off the path and into the field, for which Balaam strikes the donkey, punishing her stubbornness. Thus, the professional diviner Balaam is unable to recognize, through the peculiar behaviour of his donkey, that the deity has a message for him.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Perhaps the redactor meant to add the topic of divine testing with this augmentation, see Staubli, Bücher 300-301; Klein, Erwägungen 28.

<sup>20</sup> For a fuller treatment, see Gass, Angel.

<sup>21</sup> The mention of two servants is most probably a literary device designating Balaam as a person of eminence who has to be accompanied by two servants. Balaam's servants conspicuously quit the scene after their unexpected appearance.

<sup>22</sup> See Num 22:22,23,24,25,26,27,31,32,34,35.

<sup>23</sup> יָצַב-tD + כּ is also used in Exod 1:17; Deut 31:14; 1Sam 10:23; 2Sam 21:5; 23:12; 1Chr 11:14. It most probably means "to stand ostensibly on sth.", if the tD-stem is interpreted as imitative ("to play the status of the verb's meaning"). For this function of the tD-stem see Irsigler, Einführung 93. According to Levine, Numbers 155 יָצַב-tD elsewhere describes "the posture of divine beings in theophany" or "attendance upon divine beings".

<sup>24</sup> See Sakenfeld, Numbers 127; Schmidt, Numeri 133. In this respect, Levine, Numbers 155 thinks that the noun שָׂטָן is typical of the diction in late preexilic historical books since it lacks the notion of the determined noun in Zech and Job or the proper name Satan. Moberly, Prophet 10 draws a parallel to 1Kgs 11 where Hadad and Razon are also called adversaries of Solomon. Similarly, the Angel is an opposing figure symbolizing divine disfavour. According to Day, Adversary 65, שָׂטָן means both "adversary" and "legal opponent". Rouillard, Péricope 120-121 regards the Angel as functioning as an obstacle, but not as the opponent in itself.

<sup>25</sup> Wenham, Numbers 170-171.



According to v.24-25, the Angel stands in the narrow path between the vineyards so that the entourage could hardly pass by. Just as the first time, the donkey sees the Angel and squeezes herself against the wall causing Balaam's foot to scrape it. Again Balaam strikes the donkey.

In v.26 the Angel moves and totally blocks the path, prompting the donkey (according to v.27) to lie down under Balaam. The obstinate behaviour of the donkey causes Balaam to strike her a third time. This is apparently an escalation of Balaam's earlier reactions. The intensification of events is also expressed by particular phraseology.<sup>26</sup>

However, according to v.28, יהוה is in complete control of the situation and opens the mouth of the donkey, making this – apart from the account of the serpent in Gen 3 – the only biblical record of an animal speaking to human beings. In v.28-30 the donkey accuses Balaam of striking her three times without just cause and explains her overall loyalty to her master. Due to his blindness Balaam was in danger of losing his life. After the discussion with the donkey, Balaam admits that the behaviour of the donkey is quite unusual in that she has always been absolutely reliable before. It is remarkable that only the donkey informs Balaam about her lifelong loyal service to him, for it is up to יהוה to grant Balaam his sight.

In v.31 יהוה opens Balaam's eyes so that he can see the Angel with a drawn sword, just as described in v.23. Immediately he understands the situation, bows down and prostrates himself before the Angel. The Angel then explains everything to Balaam in v.32-33, maintaining that he would have killed Balaam but not the donkey if she had not turned aside. The accusation of the donkey is repeated, but also heightened since the Angel refers to the donkey's ability to see (which fortunately saved Balaam's life) in contrast to the blindness of Balaam.

The idioms used by the Angel are, for the most part, common in the story of Balaam and the Angel and show the literary skill of its author: נכה אחון שלש, נכה רגלים, שטן, רגלים, הרג, דרך, שטן, רגלים, נטה ל/מפני and הרג.<sup>27</sup> The Angel also explains to Balaam that his journey was too hastily undertaken without first sincerely consulting יהוה.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> See Gass, Angel 101-102.

<sup>27</sup> נכה אחון in Num 22:23,25,27,28,32 (twice with ePP); שלש רגלים in Num 22:28,32,33; שטן in Num 22:22,32; דרך in Num 22:22,23 (*tris*), 26,31,32,34; הרג in Num 22:29,33; מפני ל / נטה in Num 22:23,33 (*bis*).

Only the verb ירט remains elusive, since this verb occurs only tentatively in Job 16:11-12, see Levine, Numbers 159. Based upon the versions, Lapsley, Am I Able 25 interprets this word as "perverse". Similarly Budd, Numbers 266. For Ashley, Book 453 n.9 the MT is textually corrupt.

<sup>28</sup> For problems with this interpretation see Gass, Angel 104.



In that respect, the Angel charges Balaam with undertaking his journey without divine consent.

Balaam admits in v.34 that he has sinned (חטא), but he excuses his sin as he did not know about the Angel standing in the road. Furthermore, Balaam will refrain from going to Balak if this displeases the Angel (רע בעיניך). The Angel does allow Balaam to go with the chieftains of Balak in v.35, but he is only to deliver the word given by the Angel. This last command differs from v.38 where God gives Balaam a prophecy in his mouth, with no mention of the Angel who disappears after Num 22:35 without further reference. Thus, the word given by the Angel could be an indication that the Angel is a manifestation of God. However, v.35 is a slightly altered repetition of v.20 so that its appearance in the mouth of the Angel is due to redactional work but not meant to identify God and the Angel. Thus, the Angel and God have to be differentiated, with the Angel being given only the role of an instrument used by God to accomplish his aims.

The narrative of Balaam and the Angel is clearly a prophetic story belonging to the genre of “divine testing of a prophet”. The angel – invisible to Balaam at first – and the talking donkey are devices used to illustrate the abilities and inabilities of a true prophet. Moreover, prophetic sightedness or blindness are subject to God alone and cannot be controlled by human beings. This episode also reveals a lesson for Balaam and for every real prophet; the tale of the donkey seems to relate a test of the prophet and is thus comparable to other prophetic accounts. After the encounter with the Angel he is allowed not only to do (עשה), but also to speak (דבר) God’s will,<sup>29</sup> enabling him to act as a true prophet of God.

### 3. Encounter with God

Among the modes of communication between God and the prophet Balaam the metaphor of a “coming” of God is certainly the most direct form of this contact. There are only five appearances of the wayyiqtol of בוא-G + אלהים / יהוה in the Hebrew Bible, two of which are in the Balaam narrative.<sup>30</sup> In all of these instances God (אלהים) comes to non-Israelite people, such as Abimelech, Laban or Balaam.<sup>31</sup> Here, the divine name יהוה seems to be avoided since these people

<sup>29</sup> Bartelmus, Eselinnen 41-42.

<sup>30</sup> Gen 20:3; 31:24; Num 22:9,20 with אלהים. 1Sam 3:10 with יהוה.

Kaiser, Balaam 101 thinks that Balaam seeks God’s will in nocturnal dialogues. Seebass, Numeri 1 75 considers the coming of God as a “Topos divinatorischer Literatur”. However, what is meant by a coming of God is left open.

<sup>31</sup> Milgrom, Numbers 189 regards this as an indication of an inferior theophany, since the coming of God is never used with Israel’s prophets. For the coming of God see



are non-Israelites. Only the Israelite Samuel is granted a night-time visit by יהוה. Furthermore, in Exod 19:9 and 20:24 God (יהוה or אלהים) announces his own coming to Moses.

The coming of God is always at night.<sup>32</sup> It seems to refer only thrice to a direct encounter with God himself, since the coming of God in these instances is not related functionally to a dream (חלום).<sup>33</sup> Though it may well be that even in these three instances the encounter with God is also indirectly mediated through a dream. Nevertheless, it is striking that the authors make no mention in these cases of a dream. Balaam and Samuel are therefore exceptionally granted a personal communication with God at night. All the other divine visits occur in the context of dreams.<sup>34</sup> The encounter with God in these narratives is to be seen in the context of the call and guidance of individuals. The coming of God is described in an archaic and anthropomorphic way, yet without touching the sovereignty of God. However, the confusion of this direct diction was also alleviated by the introduction of a messenger.<sup>35</sup> All of these accounts of the coming of God share the same objective, namely, the desire of God to communicate something to individuals.<sup>36</sup>

Apart from the above-mentioned archaic narratives that describe the coming of God, this topic also has a prominent place in the hymnic and prophetic accounts of divine theophany in the context of judgement and salvation and also at

also Achenbach, *Vollendung* 398. Moore, *Balaam* 99 considers the nocturnal dialogue with God an oneiromantic oracle.

<sup>32</sup> Wagner, *Elemente* 89 thinks that this type of revelation is an auditory experience: either a dream or an incubation oracle.

<sup>33</sup> See Num 22:9,20; 1Sam 3:10. It is remarkable that the Septuagint has not altered the text by introducing a messenger instead of God. Since Balaam does not dream he could not be labelled an oneiromantic, see Kaiser, *Balaam* 101. Graupner, *Elohist* 163 thinks that the dream as a means of revelation is restricted to the time of the Patriarchs and thus the presumably Elohist author differentiates the time of Moses from former times. But one wonders why the author admits to a more direct form of communication with God in the time of Moses and especially to foreigners.

<sup>34</sup> Communication with God took place by means of a dream in those accounts. Schnutenhaus, *Kommen* 18 does not find the difference between a dream and a real encounter incongruous. The idea of a coming of God also corresponds to the Balaam Inscription of *Tell Dēr 'Allā* (2088.1782) which reports a coming of the gods to Balaam (KAI 312:1), but expressed with the verb אִזְחַר.

<sup>35</sup> See Jenni, *Kommen* 26-27. Contra Jenni, *Kommen* 27, in Num 22:9,20 there is no mention of a dream in which God appears to the individual. See the cautious remark of Preuss, *ביא* 562.

<sup>36</sup> Schnutenhaus, *Kommen* 18. Nevertheless, according to Preuss, *ביא* 563 the coming of God is “nie etwas Harmloses”.



the temple in cultic language.<sup>37</sup> However, the different phraseology employed there cannot be appropriately dealt with here.

#### 4. Contact with God

In Num 23:4-5,16 Balaam meets God, who then gives him a prophecy in his mouth (שִׁים דִּבֵּר בְּפִה). The exact meaning of the verb קָרָה-N “to meet” is difficult to establish in this context. The question remains whether there is a direct encounter or perhaps an unscheduled communication with the divine.<sup>38</sup> In non-theological contexts קָרָה-N carries the notion of chance, whereas in theological parlance chance is combined with divine guidance.<sup>39</sup> This verb has also revelatory connotations.<sup>40</sup> However, how this revelation actually takes place is not specified. But in all cases, this unexpected revelation causes the human subject of the verb קָרָה-N to obey God.<sup>41</sup>

Although the effect of קָרָה-N is beyond doubt, the underlying experience can hardly be established. Num 24:1 seems to imply that Balaam used tools for divination (נְחָשׁ and כֶּסֶם). Therefore the verb קָרָה-N seems to denote not a real personal meeting with God but a message obtained by divinatory means. Thus קָרָה-N must be differentiated from בּוֹא to some extent. Unlike בּוֹא, where only one participant in the encounter is active – namely God himself –, the verb קָרָה-N stresses the reciprocity of the following events and thus underlines the involvement of both partners: Balaam performs his rituals and God might – in return – give him a revelation (although it is not made clear whether the ritual could actually effect an answer from God).

#### 5. Balaam as God’s Mouthpiece

Balaam acts as God’s mouthpiece when he exactly repeats the word which was communicated to him. The subject of direct revelation in the Balaam narra-

<sup>37</sup> For the problem see Schnutenhaus, *Kommen* 15-18; Jenni, *בּוֹא* 267; Preuss, *בּוֹא* 563-568; Jenni, *Kommen* 28-35.

<sup>38</sup> Milgrom, *Numbers* 198 interprets קָרָה-N as reflexive. This form could equally well stress the element of chance. For the problem see also Cole, *Numbers* 401; Levine, *Numbers* 166. Ashley, *Book 466* assumes a “divine-human meeting”. Wagner, *Elemente* 103 interprets קָרָה-N as audition. But there is no indication that the semantic range of קָרָה-N is limited to the auditory sphere.

<sup>39</sup> See Ringgren, *קָרָה* 173-174.

<sup>40</sup> Ringgren, *קָרָה* 174.

<sup>41</sup> Amsler, *קָרָה* 684: “In beiden Fällen läßt sich Jahwe unerwartet und persönlich jemandem begegnen und bringt diejenigen, denen er erscheint, zum Gehorsam ihm gegenüber”.



tive – be it a direct inspiration by God or a temporary spiritual turmoil – will now be addressed.

Already at the beginning, Balaam makes plain that he could only repeat what יהוה tells him.<sup>42</sup> In that respect, he has no power to curse an object blessed by God. Balaam can only echo what was given to him. The allegedly powerful sorcerer is totally dependent on יהוה. Although Balak clearly saw that Balaam's curses and blessings were effective, he disregarded Balaam's subordination to יהוה. He failed to see that Balaam can only act as a mouthpiece of יהוה.

This way of divine communication can be expressed by the idiom "to put a word into someone's mouth" (שים דבר בפה).<sup>43</sup> God meets Balaam (קרה-N) two times and, after giving him the prophecy in his mouth, sends him back to Balak to report the word to him.<sup>44</sup> It seems that Balaam is not aware of the exact meaning of the prophecy because in these cases God is most probably not speaking directly with Balaam (דבר). Instead, the message is simply put in his mouth. Only the wording כה תדבר could indicate that Balaam had first received

<sup>42</sup> אל דבר כאשר דבר יהוה אל in Num 22:8. Similarly in Num 22:20,35; 24:13 and other mixed expressions. Balaam is not an interpreter; it is more likely that פתורה in Num 22:5 should be rendered as a place name, see Kaiser, Balaam 103; Weise, Segnen 41-43. For the problem see Gross, Bileam 101-104; Milgrom, Numbers 186; Levine, Numbers 147-48; Gass, Stern 258 n.22; Seebass, Numeri-1 67-8. However, Schmidt, Buch 124-125 thinks that Petor is a later addition made to establish a connection between the home town of Balaam and his function as an interpreter. Apart from its interpretation as a place name see the following proposals: Schüle, Israels 144-145 interprets פתורה as "Land der Zeichendeuter". Layton, Balaam 35-42 regards פתורה as the nomen agentis "diviner". Similarly Barré, Portrait 256. But the interpretation of פתורה as "dream interpreter" fails to explain the directive suffix ה, see Day, Adversary 48 n.5, unless one regards the final ה as originally the Aramaic article א which was later changed to ה.

<sup>43</sup> Num 22:38 with אלהים. Num 23:5,16 with יהוה. Schüle, Israels 253 interprets this idiom in the following way: "Mit dem 'Legen des Wortes in den Mund' wird der Akt bezeichnet, mit dem Gott sein Wort dem, der es überbringen soll, *anvertraut*. Es geht um den vertrauenswürdigen Boten / die vertrauenswürdige Botin – gegenüber denjenigen, die sich das Sprechen im Namen Jahwes selbst anmaßen." According to Wenham, Numbers 167 the phrase might be intended to "emphasize the inspiration of his oracles rather than the holiness of his character".

<sup>44</sup> Num 23:5,16. The encounter between God and Balaam is described in two different ways. In v.4 God meets Balaam whereas in v.15 Balaam takes action, saying "I myself will encounter (him) there". Thus the perspective changes. Graupner, Elohist 167 thinks that Balaam already knew the content of the revelation and simply let Balak do the work like before.



a message. But unlike a messenger formula, the oracle does not follow immediately but only after returning to Balak.

In the third instance the spirit of God (רוח אלהים) comes upon Balaam and he starts to prophesy.<sup>45</sup> Thus, the spirit of God initiates the third oracle. The coming of the spirit of God does not indicate a permanent presence, but only a temporary gift in order to perform prophecy.<sup>46</sup> Since he has no power to declare a message different from יהוה's, Balaam acts as a mouthpiece for God's will. The last poem is delivered automatically without external impetus. Also in this case Balaam could only proclaim God's blessing upon Israel, and this against the will of Balak who sends him back home without reward.

### 6. Balaam the Visionary

The verb ראה can, in the Balaam narrative, be related to seeing ordinary things, but it can also refer to visionary experiences. Used in this way, the verb can denote the vision itself.<sup>47</sup> Perhaps due to its importance in the Balaam narrative, it was used to structure not only the whole story but also the secondary tale of Balaam and the Angel. Although able to perform the role of a seer, Balaam could neither control nor demonstrate this ability on demand because it derives entirely from יהוה.<sup>48</sup>

Moreover, even normal sight might reveal whether something is blessed or cursed. For this reason, Balaam first observes Israel from different perspectives, prepares for sacrifices and only then utters his prophecies. The choice of a special position from which to view Israel is crucial for the subsequent actions.<sup>49</sup> According to Num 23:27, the position must be ישר in the eyes of God. Thus, the ritual requires a view of the object to be cursed or blessed. In that respect the ritual performed is a visual one. The procedure for receiving an oracle follows a special plan.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> It is difficult to argue that רוח אלהים, although used in a Yahwistic context, is a "geprägte Wendung", see Schmidt, *Numeri* 126 n.25 since there are also many instances of the expression רוח יהוה. Moreover, Num 24 cannot be compared with 1Sam 11, as the governing verb is different in both accounts. On this problem see Gass, *Genus* 47-48.

<sup>46</sup> Davies, *Numbers* 266; Bellinger, *Leviticus* 270.

<sup>47</sup> See Num 23:3; 24:1,17,20,21.

<sup>48</sup> Kaiser, *Balaam* 102.

<sup>49</sup> Wagner, *Elemente* 103.

<sup>50</sup> Rösel, *Propheten* 511 considers Balaam a practitioner of inductive mantic since he attempts to acquire inspiration from God through oblations. Only later does Balaam see the future through intuitive mantic, with no need of further omens. On the preparations before the first oracle see also Rouillard, *Péripécopé* 158-209.



## a) VIEWING POSITION

In Num 22:41; 23:13 and 24:2 Balaam and Balak take different positions in order to view Israel (Bamoth-Baal, Pisgah, Peor). Most probably, the ordinary sight of the object is a prerequisite for the following.

## b) ALTARS BUILT

In Num 23:1,14,29 Balak must build seven altars and prepare seven bulls and rams, most probably for a sacrifice on each altar. In the present account, all altars are dedicated to יהוה which is rather exceptional.<sup>51</sup> Perhaps the seven altars are to guarantee the completeness of the ritual.<sup>52</sup> Only Ezek 45:23 describes daily burnt offerings of seven bulls and rams for the whole week. And the usage of numerous altars is unattested elsewhere in the Bible.<sup>53</sup>

## c) BURNT OFFERING

In Num 23:2,14,30 Balak offers the prescribed sacrifice as a burnt offering.<sup>54</sup> Only in the first of these does Balak act together with Balaam. Although it is not explicitly said whether they sacrifice all of the animals, one can assume that they do.<sup>55</sup> According to Num 23:4, it was Balaam himself who built the altars and offered the sacrifices, but this is not corroborated in the context.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> See Seebass, Numeri 1 63-64. However, Moore, Balaam 105-106 interprets the sacrifice as an exorcistic ritual. The custom of arranging several altars might be due to the belief that each altar is dedicated to a different deity.

<sup>52</sup> Cole, Numbers 399; Achenbach, Vollendung 408. Olson, Numbers 145 assumes that these sacrifices are supposed to bribe the deity in order to get the desired curse. Similarly Bellinger, Leviticus 268, who also thinks that the sacrifice could provide organs for divination. However, the context describes the sacrifices as burnt offerings, which would leave no organs to be inspected by Balaam.

<sup>53</sup> Milgrom, Numbers 194. According to Staubli, Bücher 294 the sevenfold sacrifice has the character of an invocation.

<sup>54</sup> In this respect, it is not Balaam who acts as a priest, see Kaiser, Balaam 104. Contra Greene, Balaam 59; Cole, Numbers 376. Levine, Numbers 166 thinks that it is logical that Balak offers the sacrifice – he, after all, is the person officially requesting a curse upon Israel, while Balaam is only working on behalf of Balak.

According to Levine, Numbers 162 the “magician had to attract the attention of the gods in order to present his petition”. A burnt offering was well suited to this objective because the deity could smell the aromatic smoke ascending heavenward.

<sup>55</sup> Milgrom, Numbers 194 considers the definite article before מִזְבְּחֵי as distributive “on each altar”. Similarly Seebass, Numeri 2 85-86.

<sup>56</sup> Due to this contradiction, Schmidt, Buch 135 regards Num 23:4b as a secondary gloss meant to prevent the pagan Balak from sacrificing to יהוה. However, the historical Balaam, as attested in the plaster texts of *Tell Dēr 'Allā*, was not a prophet of



## d) RETREAT

In Num 23:3,15 Balaam is departing for a meeting with יהוה who will hopefully reveal (ח-ראד) only in Num 23:3)<sup>57</sup> a message to Balaam, whereas Balak stays to watch the burnt offering.<sup>58</sup> For this meeting Balaam has to withdraw to an isolated location. He requires hilltops and solitude to read signs and omens (Num 23:3,14), and uses, in particular, נחש and קסם to interpret the divine will. Perhaps Balaam's perambulation was a means of searching for omens, a habit attributed to him in Num 24:1.<sup>59</sup> It is important to note that the ritual in itself does not automatically guarantee a curse or a blessing.

## e) RECEIVING PROPHETIC MESSAGE

In Num 23:4-5,16 Balaam meets God who then gives him a prophecy in his mouth (שׁים דבר בפה). Since Balaam seems to have used tools for divination (נחש and קסם), the verb קרה-N most probably denotes not a personal encounter with God but a message obtained by divinatory means.

## f) RETURN

In Num 23:6,17 Balaam returns to Balak who is standing beside the burnt offering together with the chieftains of Moab who are mentioned without any clear-cut motivation.<sup>60</sup>

## g) DECLARATION OF ORACLE

In Num 23:7-10,18-24; 24:3-9 Balaam utters the oracle just as it was communicated to him by יהוה or by the spirit of God.<sup>61</sup>

The first two encounters include the full range of steps for receiving an oracle outlined above. However, in seeking the third oracle Balaam deviates from the usual routine, insofar as steps d-f are missing. Furthermore, Num 24:1 makes plain that the first two meetings with יהוה were the result of divination (נחשים).<sup>62</sup> According to Num 22:7 the elders of Moab and Midian took קסמים

YHWH, since El is the chief god in these texts, see Dijkstra, Balaam 60-61. Thus, only the biblical picture transforms the pagan prophet to a Yahwistic one.

<sup>57</sup> According to Kaiser, Balaam 102 Balaam claims to function as a seer by promising to speak the word that God causes him to see. Levine, Numbers 162 thinks that Balaam perambulated until he "connected" to the deity. Staubli, Bücher 294 regards Balaam a medium, whereas Balak is responsible for the sacrifices.

<sup>58</sup> According to Wenham, Numbers 173 the verb יצב might indicate that it is "a patient waiting for God, possibly in prayer".

<sup>59</sup> See Levine, Numbers 190-191.

<sup>60</sup> Schmidt, Buch 137 thinks that the chieftains are a later gloss.

<sup>61</sup> For a linguistic interpretation of the Balaam oracles see Gass, Stern.

<sup>62</sup> Ashley, Book 486; Barré, Portrait 263; Bellingier, Leviticus 270; Sherwood, Leviticus 179. Contra Kaiser, Balaam 104-105 who thinks that divination was his usual way of



with them when going to Balaam. The plural noun קסמים denotes either “tools of divination”<sup>63</sup> or the “reward for divination”. However, the second oracle explicitly states in Num 23:23 that these means (קסם and נחש mentioned in the singular) do not work against Israel, requiring Balaam to change tactics. For the third oracle a retreat to ask for omens followed by a return is apparently no longer necessary. In that way the character of the third oracle is totally different from that of the first two.<sup>64</sup>

For this oracle, the Spirit of God overwhelms Balaam causing him to prophesy (Num 24:2). In the Balaam narrative the Spirit of God seems to be the spirit of prophecy. Thus, Balaam no longer acts as pagan diviner, but as God’s prophet.<sup>65</sup> The reference to the Spirit of God shows that Balaam was explicitly chosen by God. Thus, Balaam’s oracle receives the ultimate authorization as a revelation by God. Unfortunately, the topic of the Spirit of God coming upon a prophet cannot be analysed here in detail, but there are many instances in which the idiom יהיה רווח על is connected to prophesying.<sup>66</sup>

---

operating in the past before his current undertaking to curse Israel. Schmidt, Buch 140 regards this notice as a later gloss. Budd, Numbers 268 maintains that there is no hint in the original story that Balaam used divinatory techniques before. But in a synchronic reading, the references in Num 23:23 and 24:1 must be understood to mean that Balaam has used divinatory means before.

<sup>63</sup> Moberly, Learning 4. Contra Vuilleumier, Bileam 159 who interprets קסמים as “Wahrsagerlohn”. Similarly Budd, Numbers 265; Davies, Numbers 247. Cole, Numbers 382 points out that fees are usually called מנחה. However, Ashley, Book 447 considers both translations equally possible, just as in the case of בשררה.

Hurowitz, Balak’s 78-81, referring to parallels in the Mari texts, regards קסמים as models of omens which are sent to Balaam for his expertise and authoritative interpretation. Similarly Sherwood, Leviticus 174-175, who assumes that Balak was dissatisfied with the readings of his diviners and expected another assessment.

<sup>64</sup> Witte, Segen 203 points out that the introductory lines refer to Balaam as an ecstatic seer. For the interpretation of Balaam falling into an ecstatic state, see also Wenham, Numbers 176-177; Milgrom, Numbers 202. Seebass, Numeri 2 92 does not reckon the coming of the spirit of God as something exceptional. Balaam was most probably not in a trance. However, according to Gross, Bileam 137 the Spirit of God indicates “einen neuen Inspirationsmodus: YHWH legt nicht mehr Worte in den Mund Bileams, sondern Gottesgeist überkommt ihn”.

<sup>65</sup> Wagner, Elemente 93 thinks that, based on the syntax, Balaam’s inspiration by the Spirit of God happens either after he sees or while he is viewing Israel.

<sup>66</sup> See especially Num 24:2; 1Sam 19:20,23; 2Chr 15:1; 20:14.



According to Num 24:4,16, Balaam hears the words of God and sees the vision of Shaddai. Thus, Balaam probably receives an audition and a vision.<sup>67</sup> Balaam is then ready for a real vision, and not merely a visionary experience. This is expressed by the stem *חזה* in the introduction to the oracles. It follows from these introductory lines that Balaam is a legitimate prophet.<sup>68</sup> As a *חזה* he is also considered to be a clairvoyant and therefore specialized in divination.<sup>69</sup>

The verb *חזה* is used several times for visionary experiences of God<sup>70</sup> or for visions in a broader sense<sup>71</sup>. The designation *חזה* is also found in the Balaam Inscription of *Tell Dēr 'Allā* (PG 2088.1782) which describes Balaam as an *אש חזה* (KAI 312:1).<sup>72</sup> The verb *חזה* refers to a vision of God. This revelation precedes Balaam's oracle and is a *sui generis* experience which legitimates the claim to be a clairvoyant.<sup>73</sup> It is unclear whether this vision was accompanied by an audition, since the triad "see – hear – realize" of Num 24:3-4; 15-16 might reflect later reworking of the original tradition.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> However, it is not said that Balaam took part in the heavenly assembly. Contra Schüle, *Israels* 248.

<sup>68</sup> For the legitimizing impact of the introductory lines see Num 24:3-4,15-16. The interpretation of the idiom *העין שרתם* is far from sure. But it is most probable to relate the word *שרתם* to a cognate word in Middle Hebrew with the meaning "open", see Gass, *Stern* 18-20.154-155. Furthermore, Schmidt, *Buch* 141 argues for this denotation by way of the context. On this problem see also Fuhs, *Sehen* 112-113.116; Davies, *Numbers* 267.

<sup>69</sup> Milgrom, *Numbers* 472 thinks that Balaam interpreted a bird omen due to the list of birds mentioned in the plaster inscription of *Tell Dēr 'Allā* (KAI 312:7-9) and the account in Philo (1Mos 282.287).

<sup>70</sup> See Exod 24:11; Job 19:26,27; Ps 11:7; 17:15; 27:4; 63:3.

<sup>71</sup> See Job 15:17; Isa 1:1; 2:1; 13:1; Lam 2:14; Ezek 12:27; 13:6,7,8,9,16,23; 21:34; 22:28; Amos 1:1; Mic 1:1; Hab 1:1; Zech 10:2.

<sup>72</sup> On the Balaam inscription see, among many other discussions, Dijkstra, *Balaam* 47-60; Cole, *Numbers* 367-370; Levine, *Numbers* 241-254; Schüle, *Israels* 128-139.

<sup>73</sup> Fuhs, *Sehen* 219.

<sup>74</sup> Fuhs, *Sehen* 166-167. According to Num 24:4,16, Balaam is lying down while receiving the vision with open eyes. This mode of receiving revelation is expressed by a nominal clause. Schmidt, *Buch* 141 thinks that Balaam was given his revelation while in ecstasy. Unfortunately, 1Sam 19:24 is the only account which combines *נבא* and *נפל*, whereas *חזה* and *נפל* are connected only here. One can therefore only speculate about the mode of Balaam's revelation. Furthermore, real ecstatic prophecy is described in another way, see 1Sam 10. Wagner, *Elemente* 97 thinks that the verb *נפל* also describes honor and homage towards God. Seebass, *Numeri* 2 93 also discusses the problem of the correct interpretation of *נפל*.



The visionary language intensifies in the course of the Balaam narrative, moving from *ראה* to *חזה*. This, in turn, corresponds to Balaam's growing insight on the blessed state of Israel and the irreversibility of God's will. The "ordinary" sight of Israel's reality by Balaam culminates in a "real" vision.

## 7. Conclusion

In its final form, the Balaam narrative alludes to a number of different topics related to divine communication: Balaam comes into contact with the divine sphere through an encounter with God and God's messenger, by an audition, by consulting omens and finally by a "real" vision. Thus, there is a certain progression and dynamic in the way that Balaam receives the message of God.

Moreover, the characters play different roles and are set in remarkable contrast, like the blind seer and the seeing donkey or the obstinate Balak who tries to manipulate God and Balaam who is obedient to the will of God. All in all, Balaam is portrayed as a diviner able to predict the future, though ineffective as a sorcerer who could manipulate God's will.<sup>75</sup> This seems to be the disastrous misunderstanding of Balak who thinks that every god will react appropriately to the needs of his specific worshippers as long as the ritual is performed properly. Balak relied on this belief when assuming that a talented diviner like Balaam could obtain a favourable oracle at any time. Thus, the Balaam narrative is mainly interested in the proper concept of God; it is only secondarily concerned with a discussion of prophecy. All modes of divine communication in the Balaam narrative are subservient to the will of *יהוה* and can be given even to a non-Israelite diviner who is nevertheless described as a worshipper of *יהוה*.<sup>76</sup> Moreover, blessings and curses are not commodities which can be controlled by diviners.<sup>77</sup>

One final objective of the Balaam narrative is to demonstrate that God's will is unchangeable and that a true prophet can only speak what is revealed to him by God. Bargaining with God, as initially attempted by Balaam, will not work. Even an acknowledged diviner like Balaam could not manipulate God. Thus, a synchronic reading of the Balaam narrative reveals a lesson for Balaam and for every other prophet. Similarly, the tale of the donkey also seems, in its context, to be a case of the testing of a prophet and thus comparable to other prophetic accounts.

<sup>75</sup> Cole, Numbers 366 maintains that according to the Old Testament some forms of divination were acceptable, whereas sorcery was not.

<sup>76</sup> This is apparently a later literary stage in the Balaam tradition, see the remarks in Gass, Stern 261-263.

<sup>77</sup> See especially Barré, Portrait 264.



### Summary

In its final form, the Balaam narrative alludes to a number of different topics related to divine communication: Balaam comes into contact with the divine sphere through an encounter with God and God's messenger, by an audition, by consulting omens and finally by a "real" vision. Thus, there is a certain progression and dynamic in the way that Balaam receives the message of God. All in all, Balaam is portrayed as a diviner able to predict the future, though ineffective as a sorcerer who could manipulate God's will. This seems to be the disastrous misunderstanding of Balak. Thus, the Balaam narrative is mainly interested in the proper concept of God. One final objective is to demonstrate that God's will is unchangeable and that a true prophet can only speak what is revealed to him by God.

### Zusammenfassung

Die Bileamerzählung stellt bei synchroner Lesung verschiedene Weisen einer Kommunikation mit Gott vor: Bileam erreicht den Kontakt zu Gott durch eine Begegnung mit Gott bzw. dem Boten Gottes, durch eine Audition, durch Omenschau sowie durch eine „reale“ Vision. Darüber hinaus lässt sich ein Fortschritt bzw. eine Dynamik in der Art und Weise feststellen, wie Bileam eine Botschaft Gottes erhält. Insgesamt wird Bileam als Wahrsager dargestellt, der die Zukunft vorhersagen kann. Er kann jedoch nicht den Willen Gottes als Zauberer effektiv beeinflussen, was Balak in verheerender Weise missversteht. Dementsprechend beschäftigt sich die Bileamerzählung in erster Linie mit einem angemessenen Gottesbild. Sie will zeigen, dass der Wille Gottes unveränderlich ist und folglich ein wahrer Prophet nur das wiedergeben kann, was ihm zuvor von Gott mitgeteilt worden ist.

### Bibliographie

- Achenbach, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3), Wiesbaden 2003.
- Amsler, S., קָרָה *qrh* widerfahren, in: THAT II, 1976, 681-684.
- Ashley, T.R., *The Book of Numbers* (NIC), Grand Rapids 1993.
- Barré, M.L., *The Portrait of Balaam in Numbers 22-24: Interp.* 51 (1997) 254-266.
- Bartelmus, R., *Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern. Numeri 22,20-35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament: ThZ* 61 (2005) 27-43.
- Bellinger, W.H., *Leviticus, Numbers* (NIBC OT III), Peabody 2001.
- Budd, P.J., *Numbers* (WBC V), Waco 1984.
- Cole, R.D., *Numbers* (NAC IIIB), Nashville 2000.
- Davies, E.W., *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995.
- Day, P.L., *An Adversary in Heaven. Šātān in the Hebrew Bible* (HSM 439), Atlanta 1988.
- Dijkstra, M., *Is Balaam also Among the Prophets?: JBL* 114 (1995) 43-64.



- Douglas, M., In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (JSOT.S 158), Sheffield 1993.
- Epp-Tiessen, D., The Lord Has Truly Sent the Prophet, in: Zerbe, G. (ed.), Reclaiming the Old Testament. FS Waldemar Janzen, Winnipeg 2001, 175-185.
- Fuhs, H.F., Sehen und Schauen. Die Wurzel *h̄z* im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang (FzB 32), Würzburg 1978.
- Gass, E., The Angel as one Form of Divine Communication in the Balaam Narrative, in: Reiterer, F.V. / Nicklas, T. / Schöpflin, K. (ed.), Angels. The Concept of Celestial Beings? Origins, Development and Reception (DCLY 2007), Berlin 2007, 95-108.
- Gass, E., Genus und Semantik am Beispiel von "theologischem *rūḥ*". BN 109 (2001) 45-55.
- Gass, E., "Ein Stern geht auf aus Jakob". Sprach- und literaturwissenschaftliche Analyse der Bileampoese (ATSAT 69), St. Ottilien 2001.
- Graupner, A., Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Greene, J.T., Balaam and His Interpreters. A Hermeneutical History of the Balaam Traditions (BJSt 244), Atlanta 1992.
- Gross, W., Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24 (StANT 38), München 1974.
- Hurowitz, V., What Did Balak's Emissaries Bring to Balaam?: *ErIs* 24 (1993) 78-82 (Hebrew).
- Iršigler, H., Einführung in das biblische Hebräisch, I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik (ATSAT 9/1), St. Ottilien<sup>2</sup>1981.
- Jenni, E., בָּאָה *bō' kommen*, in: THAT I, 1971, 264-269.
- Jenni, E., "Kommen" im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments, in: Huwylar, B. / Seybold, K. (ed.), Ernst Jenni, Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1997, 25-35.
- Jeremias, J., "Wahre" und "falsche" Prophetie im Alten Testament. Entwicklungslinien eines Grundsatzkonfliktes, in: Klein, H. / Köber, B.W. / Schlarb, E. (ed.), Kirche – Geschichte – Glaube, FS Hermann Pitters, Erlangen 1998, 33-41.
- Kaiser, W.C., Balaam Son of Beor in Light of Deir 'Allā and Scripture. Saint or Soothsayer?, in: Coleson, J. / Matthews, V. (ed.), "Go to the Land I will show you", FS Dwight W. Young, Winona Lake 1996, 95-106.
- Klein, R., Segnen oder Fluchen? Erwägungen zur Bileamgeschichte in Numeri 22-24: Konfluenzen. Jahrbuch der Fakultät für Evangelische Theologie von Hermannstadt 5 (2005) 21-29.
- Lapsley, J., "Am I Able to Say Just Anything?" Learning Faithful Exegesis from Balaam: *Interp.* 60 (2006) 22-31.
- Layton, S. C., Whence Comes Balaam? Num 22,5 Revisited: *Bib.* 73 (1992) 32-61.
- Levin, C., Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Levine, B.A., Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 4A), New York 2000.



- Milgrom, J., *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation (JPSTC)*, Philadelphia 1990.
- Moberly, R.W.L., *On Learning to be a True Prophet. The Story of Balaam and his Ass*, in: Harland, P.J. / Hayward, C.T.R. (ed.), *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium*, FS Anthony Gelston (VT.S 77), Leiden 1999, 1-17.
- Moore, M.S., *The Balaam Traditions. Their Character and Development (SBL.DS 113)*, Atlanta 1990.
- Olson, D.T., *Numbers (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching)*, Louisville 1996.
- Preuss, H.D., אֶתֶּרָה בּוֹיָא, in: ThWAT I, 1973, 536-569.
- Ringgren, H., קָרָה, in: ThWAT VII, 1993, 172-175.
- Rösel, M., Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22-24, in: Knibb, M.A. (ed.), *The Septuagint and Messianism (BETHL 195)*, Leuven 2006, 151-175.
- Rösel, M., *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt: Bib. 80 (1999) 506-524.*
- Rösel, M., *Die Textüberlieferung des Buches Numeri am Beispiel der Bileamerzählung*, in: Goldman, Y.A.P. / Kooij, A. van der / Weis, R.D. (ed.), *Sófer Mahîr*, FS Adrian Schenker (VT.S 110), Leiden 2006, 207-226.
- Rouillard, H., *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24). La Prose et les "Oracles" (EtB 4)*, Paris 1985.
- Rudolph, W., *Der "Elohist" von Exodus bis Josua (BZAW 68)*, Berlin 1938.
- Sakenfeld, K.D., *Numbers. Journeying with God (ITC)*, Grand Rapids 1995.
- Schmid, K., *Hintere Propheten (Nebüim)*, in: Gertz, J. C. (ed.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745)*, Göttingen 2006, 303-401.
- Schmidt, L., *Bileam. Vom Seher zum Propheten Jahwes. Die literarischen Schichten der Bileam-Perikope (Num 22-24)*, in: Witte, M. (ed.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS Otto Kaiser (BZAW 345/I), Berlin 2004, 333-351.
- Schmidt, L., *Das 4. Buch Mose. Numeri Kapitel 10,11-36,13 (ATD 7/2)*, Göttingen 2004.
- Schmitt, H.-C., *Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24*, in: Schorn, U. / Büttner, M. (ed.), *Theologie in Prophetie und Pentateuch, Gesammelte Schriften (BZAW 310)*, Berlin 2001, 238-254.
- Schnutenhaus, F., *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament: ZAW 76 (1964) 1-22.*
- Schüle, A., *Israels Sohn – Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22-24) (Altes Testament und Moderne 17)*, Münster 2001.
- Seebass, H., *Numeri (BK AT IV/3,1)*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Seebass, H., *Numeri (BK AT IV/3,2)*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Sherwood, S.K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry)*, Colledgeville 2002.
- Staubli, T., *Die Bücher Levitikus, Numeri (NSKAT III)*, Stuttgart 1996.



- Vuilleumier, R., Bileam zwischen Bibel und Deir 'Alla: ThZ 52 (1996) 150-163.
- Wagner, S., Offenbarungsphänomenologische Elemente in den Bileam-Geschichten von Numeri 22-24, in: Mathias, D. (ed.), Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament (BZAW 240), Berlin 1996, 83-108.
- Weise, U., Vom Segnen Israels. Eine textpragmatische Untersuchung der Bileam-Erzählung Num 22-24 (Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel 3), Gütersloh 2006.
- Wenham, G.J., Numbers. An Introduction and Commentary (TOTC 4), Leicester 1981.
- Witte, M., Der Segen Bileams. Eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum "Jahwisten" in Num 22-24, in: Gertz, J.C. / Schmid, K. / Witte, M. (ed.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002, 191-213.

Dr. Erasmus Gass

Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen

Abteilung Altes Testament

Liebermeisterstraße 12

72076 Tübingen

Deutschland

E-Mail: [erasmus.gass@uni-tuebingen.de](mailto:erasmus.gass@uni-tuebingen.de)



## Mit Hand und Herz

### Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 38,24-34

Johannes Marböck

Vom Idealbild des schriftgelehrten Weisen Sir 38,24-39,11 interessiert den Großteil der Ausleger fast nur der zweite Teil des Diptychons, nämlich 38,34c.d-39,11.<sup>1</sup> Der Blick auf Teil I mit seinen Miniporträts und Medaillons einer Reihe von Berufen und Handwerkern hingegen fällt meist kurz und eher negativ aus: „Die ungünstige Schilderung körperlicher Arbeit mit Aufzählung von Berufen als dunkler Folie für den Glanz rein geistiger Tätigkeit ist in der israelitisch-jüdischen Literatur einzigartig.“<sup>2</sup> Der Jerusalemer Weise aus der Zeit der politischen und geistig-religiösen Umbrüche im Palästina des beginnenden 2. Jh. v.Chr. weist nach Schrader den Handwerkern im jüdischen Gemeinwesen eine bleibende inferiore Stellung durch das vorsiracidisch nicht belegte Konzept einer Zweistufenweisheit zu, die zwischen der niederen Weisheit der Handwerker und der höheren der Schriftgelehrten unterscheidet.<sup>3</sup>

Der Sirachforscher Friedrich Vinzenz Reiterer, dem dieser Beitrag zur Vollendung seines 60. Lebensjahres gewidmet ist, hat nicht nur einen reichhaltigen Beitrag über Ben Siras Stellung zur Arbeit veröffentlicht,<sup>4</sup> er stellt in seiner Persönlichkeit eine lebendige Verbindung beider Bilder des Diptychons von Sir 38,24-39,11 dar, von Schriftgelehrsamkeit und vielseitiger handwerk-

<sup>1</sup> An *Sirachkommentaren* siehe vor allem: Fritzsche, Weisheit; Smend, Weisheit; Peters, Buch; Box / Oesterley, Book; Eberharter, Buch; Spicq, *Ecclesiastique*; Segal, spr; Born, *Wijsheid*; Snaith, *Ecclesiasticus*; Skehan / Di Lella, *Wisdom*; Crenshaw, Book; Sauer, *Jesus*. – An *Monographien* und *Aufsätzen* zur Thematik des Schriftgelehrten vgl. unter anderem: Rickenbacher, *Weisheitsperikopen*; Marböck, *Weise* 25-51; Stadelmann, *Ben Sira*; Prato, *Classi*; Bickerman, *Jews* 161-176; Gammie, *Sage*; Boccaccini, *Ben Sira*; Schams, *Scribes* 98-106; Liesen, *Praise*; Otto, *Hebraismus*; Duggan, *Ezra*; Beentjes, *Scripture*; Christes / Klein / Lüth, *Handbuch*; Maier, *Entstehung*; Ueberschaer, *Weisheit*; Reiterer, *Significance*. – *Textausgaben*: Ziegler, *Sapientia*; Beentjes, *Book*.

<sup>2</sup> Schrader, *Beruf* 124. Der Autor folgt mit diesem Urteil weithin der Position von Wischmeyer, *Kultur* 44-45.181, die allerdings in ihrem Kurzkomentar zum Sirachbuch in der Stuttgarter Studienbibel sehr ausgewogen urteilt; Wischmeyer, *Buch* 1261-1262.

<sup>3</sup> Schrader, *Beruf* 125-126; vgl. auch Wischmeyer, *Kultur* 181. Smend, *Weisheit* 345, spricht ebenfalls vom Zeugnis für die ältere, vom Volk geformte priesterliche Schriftgelehrsamkeit.

<sup>4</sup> Reiterer, *Stellung*.



licher Geschicklichkeit und Tätigkeit. Dies mag Anlass sein, sich einmal intensiver auf die erste Tafel, den Text von Sir 38,24-34b einzulassen, der aus mehreren Gründen interessant scheint:

- als kleiner kulturgeschichtlicher Blick in den Alltag des Handwerks im Jerusalem des 3. Jh. v.Chr.,
- als ein Versuch Ben Siras, die Beziehung von handwerklicher Arbeit und Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit zu reflektieren,
- als Impuls und Anstoß zur Frage nach der tatsächlichen Stellung des Weisen in der Gesellschaft seiner Tage sowie der möglichen Bedeutung jenes Textes auch für uns. Vor der Beschäftigung mit dem Text einige Stichworte zum Handwerk in der Umwelt des Siraziden als kulturellem Kontext.

### 1. Handwerk und Arbeit im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike<sup>5</sup>

Bereits die räumlich und zeitlich weit entfernten Kulturen des alten Mesopotamien bezeugen in ihren Schöpfungsmythen durchaus unterschiedliche Einstellungen zur Arbeit als Aufgabe des Menschen in Landwirtschaft, Bautätigkeit (Städte, Paläste, Tempel) und Alltag. Scheint aus sumerischen Texten eher eine positive Einstellung zum Leben und zur Arbeit als ehrenvolle Kulturaufgabe zu sprechen,<sup>6</sup> so bezeugen akkadische Mythen wie das Enuma eliš, vor allem der Atramhasismythos eine negativ-pessimistische Sicht des Menschen und seiner Aufgabe. Danach wurde der Mensch geschaffen, um den rebellierenden niedrigeren Göttern ihre Fronarbeit abzunehmen, die Last, den Tragkorb der Götter zu tragen. Auf die menschliche Empörung über die schwere, unerträgliche Arbeit folgt dort als Strafe die Flut.<sup>7</sup> Aus dem alten Ägypten wird seit langem im Zusammenhang mit Sir 38,24-39,11 die „Lehre des Cheti, Sohn des Duau“ aus dem Mittleren Reich genannt.<sup>8</sup> In diesem auch als „Satire von den Handwerkern“ bezeichneten, oft kopierten kunstvollen Text werden 17-20 Berufe karikiert und in ihrem Elend dargestellt, um Stand und Beruf des Schreibers und Beamten hervorzuheben: „Er ist doch der höchste alle Berufe, es gibt nicht seinesgleichen auf Erden.“ Unter anderem begegnen dort wie Sir 38,25-30 auch Metall- und Holzarbeiter, Töpfer, Goldschmied / Juwelier und Bauer sowie Weber. Ben Sira mag daraus Anregungen empfangen haben; sein Text ist jedoch

<sup>5</sup> Vgl. Microop, *Handwerk*; Burford-Cooper, *Handwerk*; Christes / Klein / Lüth, *Handbuch* 157-182.

<sup>6</sup> Pettinato, *Menschenbild* 22-25.35-40.

<sup>7</sup> Pettinato, *Menschenbild* 27-29.41-45.

<sup>8</sup> Den Text siehe bei Brunner, *Weisheitsbücher* 155-168.449-453; Lichtheim, *Literature* 184-192. Vgl. auch die teilweisen Nachahmungen im Papyrus Lansing; Moers, *Papyrus*.



ein formal und inhaltlich völlig eigenständiges israelitisches Werk mit einer durchaus positiven Sicht der Berufe. Entscheidend für den Schriftgelehrten Sirachs ist das Studium der religiösen Traditionen Israels und die personale Beziehung zu Gott.<sup>9</sup>

Neben jenem Text altägyptischer Lebenslehre ist für das in Sir 38,24-34 gezeichnete Bild vor allem die Einstellung der klassischen griechischen Antike zu Arbeit und Handwerk interessant;<sup>10</sup> brachte doch die Ptolemäerherrschaft Palästina bereits im 4/3.Jh. v.Chr. mit der Welt des Hellenismus als kulturellem Kontext, wenn auch lokal in durchaus verschiedener Intensität und Ausprägung in Verbindung.<sup>11</sup> Ben Siras Werk an jener Wende zeigt mehrfach Spuren solcher Begegnung wie Symposien, Reisen und die Wertung des Arztes.<sup>12</sup> Handwerk war auch in der griechischen Antike für Wirtschaft und Gesellschaft auf dem Land und in der Stadt lebenswichtig. Die Werkstätten waren Orte sozialer Kommunikation. Xenophon erzählt (Memor 4,2,1), dass Sokrates in einer Sattlerwerkstatt mit Euthydemos auch philosophische Gespräche über die Anforderungen für eine Regierungstätigkeit geführt habe. In größeren Städten waren die meisten Berufe vertreten wie Töpfer, Metallverarbeitung, Textilproduktion, Juweliere, insbesondere das Bauhandwerk mit der herausragenden Bedeutung des Zimmermannes (τέκτων). Vor allem Töpfer, Vasenmaler, ebenso Bildhauer entwickelten auf Grund ihres Könnens auch Selbstbewusstsein; war doch ihre Bildwelt Kulturvermittlung ersten Ranges. Bei aller Hochschätzung der Produkte handwerklicher Arbeit und ihrer vielfältigen Beschreibung in der frühgriechischen Literatur bestand jedoch ein ausgeprägtes Vorurteil gegenüber Menschen, die körperliche Arbeit zu leisten hatten. Ständige anstrengende, „niedrige“ Arbeit ließ wenig Muße für öffentliche oder musische Tätigkeit (Aristoteles, *Politika* 1329a.1337a.b.1338a). Zum Unterschied von solcher Einstellung in Sparta und Athen berichtet Herodot (Hist II,167), dass in Korinth die Handwerker am wenigsten verachtet waren. Als Zeugnis für eine verbreitete negative Einschätzung mag ein Wort Ciceros sprechen: *Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina* (*De officiis* 2,150).

<sup>9</sup> Zum Vergleich beider Texte siehe Rickenbacher, *Weisheitsperikopen* 186-192; Skehan / Di Lella, *Wisdom* 449-450; Prato, *Classi* 158-159.

<sup>10</sup> Burford-Cooper, *Handwerk* 138-146. – Zur kulturschaffenden und auch kulturgenießenden Schicht der Handwerker im Hellenismus vgl. die grundsätzlich positive Sicht bei Schneider, *Welt* 182-190.

<sup>11</sup> Zur Diskussion um Ausdehnung und Intensität hellenistischer Kultur in Palästina vgl. die Auseinandersetzung mit Martin Hengel im Rezensionssatz von Feldman, *Hellenism*, sowie den Sammelband Collins / Sterling, *Hellenism*. Siehe auch den grundsätzlichen Beitrag von Kaiser, *Bedeutung*.

<sup>12</sup> Vgl. Marböck, *Buch* 135-139.140-143.



Es ist nun keineswegs Ausdruck einer wohl zu Unrecht so bezeichneten „hellenistischen Oberschichtenauffassung“,<sup>13</sup> die Ben Sira in diesem umfassenderen kulturellen Kontext sein durchaus eigenständiges, wohlüberlegtes Wort zur Rolle der Handwerker im Vergleich mit dem schriftgelehrten Weisen in Sir 38,24-34a.b. 34c.d-39,11 sagen lässt. Vor einem Blick auf dieses Wort einige Bemerkungen zu Kontext, Übersetzung und Struktur des ersten Teiles der Perikope, dem unser Interesse gilt.

## 2. Kontext, Übersetzung und Struktur

### 2.1 Zum Kontext

Die gewiss provozierende Gegenüberstellung der verschiedenen Berufe zum schriftgelehrten Weisen (סופר / γραμματεύς) gehört zu einer größeren Reihe von Texten in Sir 36,18-39,35, in denen es um die Funktion verschiedener Personen oder Wirklichkeiten füreinander bzw. in einem größeren Ganzen geht [vgl. bereits 33(36),7-15].<sup>14</sup> Dies gilt auch von unserem Text Sir 38,24-39,11 als Einleitung zum Lob und zur positiven Funktion der verschiedenen Bereiche und Elemente der Schöpfung in Sir 39,12-35 (vgl. vor allem 39,21!). Beide Texte sind außerdem durch Vokabular und Themen mehrfach miteinander verbunden.<sup>15</sup>

### 2.2 Übersetzung von Sir 38,24-39,3<sup>16</sup>

Die Perikope ist als ganze nur griechisch, syrisch und lateinisch erhalten. H<sup>B</sup> bezeugt fragmentarisch nur den Beginn Sir 38,24-27a.<sup>17</sup>

38,24 *Die Weisheit des Schriftgelehrten entsteht bei Gelegenheit der Muße, und wer wenig Geschäfte hat, kann Weisheit erwerben.*<sup>18</sup>

25 *Wie kann Weisheit erwerben, wer den Pflug hält*

<sup>13</sup> Schottroff, Arbeit 152; Kampling, Arbeit 97-98. Vgl. hingegen Schneider, Welt 185.

<sup>14</sup> Diesen wichtigen umfassenderen Zusammenhang haben vor allem Prato, Classi 160-164.175, und Liesen, Praise 41-43.92-93, herausgestellt.

<sup>15</sup> Liesen, Praise 41, hat sie aufgelistet.

<sup>16</sup> Griechischer Text nach Ziegler, Sapientia.

<sup>17</sup> Zum Text vgl. neben den in Anmerkung 1 genannten Kommentaren vor allem die Diskussion bei Rickenbacher, Weisheitsperikopen 178-186, sowie Liesen, Praise 48-92, zu 38,34c-39,11. – Schwierig und sehr unterschiedlich ist vor allem die Deutung und Beschreibung der verschiedenen Berufe in 38,25-33 sowie 38,32b und 38,34.

<sup>18</sup> H<sup>B</sup> lautet: Die Weisheit des Sofer vermehrt Weisheit, und wer ohne Mühe ist, kann weise werden (als Weiser auftreten). Syr: Die Weisheit des Schriftgelehrten mehrt für ihn die Weisheit, und wer nicht durch Nichtigkeiten abgelenkt ist, kann weise werden.



*und wer sich mit dem Stachelstock rühmt,  
wer Rinder treibt und sich mit ihnen abgibt bei ihrer Arbeit  
und dessen Gespräch jungen Stieren gilt.<sup>19</sup>*

- 26 *Sein Herz richtet er darauf Furchen zu ziehen  
und seine rastlose Sorge gilt der Fütterung der Kälber.<sup>20</sup>*
- 38,27 *So jeder Zimmermann und Baumeister,  
der bei Nacht und Tag arbeitet;  
die die Gravuren der Siegel schneiden,  
und der, der mit Ausdauer verschiedenartiges Buntgewebe herstellt;<sup>21</sup>  
er richtet sein Herz darauf, die Darstellung ähnlich zu machen  
und seine rastlose Sorge gilt der Vollendung des Werkes.*
- 28 *So der Schmied, der nahe beim Amboss sitzt  
und auf die Werke aus Eisen achtet.  
Die heiÙe Luft des Feuers bringt sein Fleisch zum Schmelzen,  
und er kämpft mit der Hitze des Schmelzofens;  
der Lärm des Hammers macht sein Ohr taub,  
und seine Blicke gehen auf das Modell des Gefäßes.  
Das Herz richtet er auf die Vollendung der Werke,  
und seine rastlose Sorge gilt der harmonischen Vollendung.*
- 29 *So der Töpfer, der bei seinem Werk sitzt  
und mit seinen FüÙen die Töpferscheibe dreht,  
der ständig um sein Werk in Sorge ist,  
und seine ganze Arbeit muss der Zahl entsprechen.<sup>22</sup>*
- 30 *Mit seinem Arm formt er den Ton  
und vor seinen FüÙen beugt er dessen Festigkeit.  
Sein Herz richtet er auf die Vollendung der Glasur,  
und seine rastlose Sorge gilt der Reinigung des Ofens.<sup>23</sup>*

<sup>19</sup> 38,25b H<sup>B</sup>: Spur des Treibers; 25c H<sup>B</sup>: führt und wendet; zu ἄναστρέφει vgl. auch Sir 39,3; 38,25d διήγησις begegnet auch 39,2a.10a.12: Liesen, Praise 290-292.

<sup>20</sup> H<sup>B</sup> kehrt die Zeilen von V 26 um und liest für 26b (Gr): Vollendung der Mast.

<sup>21</sup> H<sup>B</sup> 27a ist fragmentarisch. τέκτων und ἀρχιτέκτων werden sehr unterschiedlich wiedergegeben; Wright, Jesus: artisan and master-artisan. Syr: So sind also alle Handwerker ähnlich beschäftigt (geschäftig). – 27e ζωγραφία – Malerei, Darstellung (Becker / Reitemeier, Buch) – ist Hapax: Wagner, Septuaginta 217; das Verb begegnet in 2Makk 2,29.

<sup>22</sup> Das Hapax ἐναριθμῖος meint wohl ein Kontingent erfüllen: Wagner, Septuaginta 190; vgl. auch Smend, Weisheit 320; Prato, Classi 169.

<sup>23</sup> Rickenbacher, Weisheitsperikopen 176.183, liest mit Smend, Weisheit, 30a.b nach Syr: Seine Arme reisst auf der Ton und vor seinem Alter ist er krumm und gebeugt; 30d: den Ofen zu heizen (Verwechslung von בער I und II?), Syr: zu bauen.



- 31 *Alle diese vertrauen auf ihre Hände,  
und jeder ist weise in seinem Werk.*
- 32 *Ohne sie wird keine Stadt bewohnbar,  
und sie werden keine Fremden sein und nicht umherziehen.<sup>24</sup>  
Doch für den Rat des Volkes sucht man sie nicht,*
- 33 *und in der Versammlung ragen sie nicht hervor;<sup>25</sup>  
auf dem Richterstuhl sitzen sie nicht  
und über die Ordnung des Rechts denken sie nicht nach.  
Bildung und Rechtsurteil zeigen sie nicht,  
und in Sprüchen findet man sie nicht (kundig).*
- 34 *Doch sie festigen eine Schöpfung auf Dauer,  
und ihre Bitte geht auf die Ausübung ihres Berufes.<sup>26</sup>  
Anders, wer seine Seele drangibt  
und nachdenkt im Gesetz des Höchsten,*
- 39,1 *nach der Weisheit aller Vorfahren sucht er  
und mit Prophetenworten beschäftigt er sich,*

<sup>24</sup> 32b sind in Syr nur die Handwerker Subjekt: „Und wo sie wohnen, hungern sie nicht“, so die meisten Übersetzer, unter anderem Smend, Weisheit; Peters, Buch; Box / Oesterley, Book; Segal, spr; Skehan / Di Lella, Wisdom; Rickenbacher, Weisheitsperikopen; Kaiser, Weisheit. – Man könnte aber auch an sesshafte Bewohner der als Aufenthaltsort gestalteten Stadt denken. Gr folgen z.B. Spicq, *Ecclésiastique*; Alonso-Schökel, *Proverbios*; Snaith, *Ecclesiasticus*; Minissale, *Siracide*; Sauer, *Jesus*; BJ; Becker / Reitemeier, Buch.

<sup>25</sup> Das Verb 33a ὑπεραλοῦνται ist Hapax: Wagner, *Septuaginta* 312. – 33e verstehen Skehan / Di Lella, *Wisdom*, das wohl hinter dem griechischen παραβολαῖς zu vermutende מִשְׁלַּח nicht weisheitlich (vgl. Syr), sondern von der sozialen Dimension der Herrschenden.

<sup>26</sup> 34a führt die Frage der Übersetzung von αἰών und στηρίσουςιν zu einer Vielfalt von Kombinationen der Wiedergabe. Für αἰών als Ewigkeit, Dauer vgl. u.a. Fritzsche, *Weisheit*; Spicq, *Ecclésiastique*; BJ; TOB; der Großteil deutet es jedoch mit Syr als Welt (עוֹלָם). Segal, spr, vermutet ursprünglich (פ)עלם Werk, Tun. – στηρίσουςιν wird danach von der Stärkung und Erhaltung der Welt verstanden: vgl. z.B. Edersheim, *Ecclesiasticus*; Born, *Wijsheid*; Snaith, *Ecclesiasticus*; Minissale, *Siracide*; Beentjes, *Scripture*; Sauer, *Jesus*; Becker / Reitemeier, Buch; Wright, *Jesus: they will support the foundation of an age*. Andere nehmen mit Smend, *Weisheit*; Peters, Buch, eine Vertauschung von כ und ב an und vermuten ursprünglich יבני: „Sie sind Experten dieser Welt“, so unter anderem Box / Oesterley, Book; Hamp, Buch; Rickenbacher, *Weisheitsperikopen*; Stadelmann, *Ben Sira*; Skehan / Di Lella, *Wisdom*; Kaiser, *Weisheit*. – 34b ἑήσις (Bitte, Gebet: so Spicq, *Ecclésiastique*; Snaith, *Ecclesiasticus*; Beentjes, *Scripture*; Sauer, *Jesus*; BJ; Becker / Reitemeier, Buch) wird auch als Wunsch (Edersheim, *Ecclesiasticus*) bzw. Gedanke (Schilling, Buch; Segal, spr: הַיְיָ) verstanden.



- 2 *die Ausführung berühmter Männer bewahrt er  
und in die Wendungen der Sprüche dringt er ein,*
- 3 *das Verborgene der Sprichwörter untersucht er  
und in den Rätseln der Sprüche hält er sich auf.*

### 2.3 Zur Struktur des Textes

Die Perikope ist ein Diptychon mit den zwei einander gegenüber gestellten Bildern 38,24-34a.b und 38,34c.d-39,11; beide sind nicht nur durch das zentrale Thema des Sofer / γραμματεύς, sondern auch durch viele Stichworte eng miteinander verbunden.<sup>27</sup> Der für unsere Fragestellung interessierende Teil I über die verschiedenen Berufe ist klar gegliedert durch die dreifache Eröffnung kleiner Einheiten mit οὕτως (38,27a.28a.29-30) und dem vierfachen Refrain von der Ausrichtung des Herzens (ἐπιδιδόναι καρδίαν) und der rastlosen Sorge (ἀγρυπνία) in 38,26a.b.27e.f.28g.h.30c.d. 38,24 ist Eröffnung und Themenangabe, in V 25 als Frage formuliert „Wie kann weise werden...?“, die im Folgenden beantwortet wird. 38,31-34a.b stellen das balancierte Gesamturteil zu den Handwerkern dar, dem in der Gestalt des schriftgelehrten Weisen in 38,34c.d-39,11 die positive Füllung jener Hingabe gegenübersteht. (Die Übersetzung führt daraus nur die zentrale Themenangabe in 38,34c.d -39,3 an).

### 3. Schriftgelehrter Weiser und Handwerker – ein differenziertes Bild

Ein kurzer Gang durch den Text des ersten Bildes eröffnet ein Fenster in die sonst wenig dokumentierte Welt der anuell arbeitenden unteren Schichten Jerusalems um die Wende vom 3./2. Jh. v.Chr.<sup>28</sup> Er zeigt vor allem den ausgewogenen Versuch Ben Siras, den weisen Schriftgelehrten, d.h. wohl auch sich selber, in diesem Umfeld von den religiösen Traditionen Israels her erstmals(?) zu positionieren.

#### 3.1 Die notwendige Muße eines Weisen und die Arbeit des Bauern (Sir 38,24-26)

Die Eröffnung 38,24 benennt das Thema beider Teile, den Sofer / γραμματεύς, dessen Profil erst im zweiten Teil der Perikope inhaltliche Füllung bekommt. Vorerst geht es um eine Abgrenzung in zwei durchaus unterschiedlichen Kon-

<sup>27</sup> Liesen, Praise 41-47; zu Teil I siehe 44.

<sup>28</sup> Zum wirtschaftlichen und sozialen Gefüge Palästinas unter den Ptolemäern und Seleukiden vgl. Hengel, Judentum 61-105; Tschirikover, Conditions 113-114. – Einen guten Überblick über die archäologischen Funde aus der Zeit des Hellenismus bietet Berlin, Forces.



zeptionen. Der hebräische Text spricht in 38,24b nur von Freiheit von Mühe, Last und Plage (פצע) als Voraussetzung, um weise zu werden. Die Formulierung der Übersetzung des Enkels in Gr bezeugt eine bereits weiter entwickelte, subtile eigene Vorstellung, die zweifellos vom kulturellen Umfeld der griechisch sprechenden Diaspora in Ägypten angeregt ist:<sup>29</sup> εὐκαιρία als günstige Zeit und Gelegenheit<sup>30</sup> zur Muße ermöglicht den Erwerb von Weisheit. σχολή ist nicht nur Freiheit von Aktivität und Druck, sondern kann und soll als otium (leisure, ease: Liddel Scott 1747f.) auch positiv gefüllt werden, wie dies etwa Aristoteles im Zusammenhang mit den Zielen der Erziehung ausführt (Politika 1337a-1338a). So meint auch das Hapax ἀσχολεῖσθαι in 39,1 positive Beschäftigung mit Prophetenworten; 38,24b bekräftigt dies. Die nähere Präzisierung dieser nur durch Muße zu gewinnenden Weisheit ist jedoch vom Terminus Sofer / Schreiber (γραμματεὺς) allein aus noch nicht möglich.

In der nachexilischen Tradition begegnet der Priester Esra als vom König legitimer Schreiber und Experte in der Tora des Mose bzw. im Gesetz des Gottes des Himmels (vgl. Esr 7,1-15; 7,6.10.11.12.14); in 1Chr 24,6; 2Chr 34,13 sind es die Leviten.<sup>31</sup> In dem bei Josephus, Ant XII,142-144 überlieferten Erlass des Seleukidenkönigs Antiochus III. aus der Zeit Ben Siras (um 198 v.Chr.) begegnen §142 die mit den Priestern und Tempelsängern von gewissen Steuern befreiten Tempelschreiber (γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ). Sirachs Text dürfte Zeuge einer eigenständigen Entwicklung des Weisheitslehrers zum Schriftgelehrten sein, der weisheitliche Überlieferung mit dem Studium der Tora und der Prophetie verbindet.<sup>32</sup> 1Makk 7,12 erwähnt eine Gruppe von Schriftgelehrten (συναγωγῇ γραμματέων), 2Makk 6,18 erzählt vom heldenhaften Beispiel des greisen Eleasar, „eines führenden Schriftgelehrten“.<sup>33</sup> Sir selbst wird 38,34c.d-39,11; 50,27b; 51,23.29(H<sup>B</sup>) persönliches Ideal und Praxis entfalten. Auch das nach dem Schreiber Baruch (Jer 36,4.26.32) benannte Buch aus der 2. Hälfte des 2. Jh. v.Chr. sowie die sich anschließende vielfältige Baruchliteratur scheinen diesen Prozess zu bestätigen.<sup>34</sup>

Sir 38,25-26 formulieren die Grundsatzaussage von V.24 nun höchst anschaulich und kräftig als Frage nach der Möglichkeit von Weisheitserwerb am Beispiel der bäuerlichen Arbeit. Ob allerdings von Sirach damit auf Kosten des

<sup>29</sup> Prato, *Classi* 167.

<sup>30</sup> Vgl. noch Ps 144 (145),15; 1Makk 11,42; εὐκαιρως in Sir 18,22 ist Hapax: Wagner, *Septuaginta* 211-212.

<sup>31</sup> Vgl. die Literaturhinweise A.1.

<sup>32</sup> Prato, *Classi* 167; Hengel, *Judentum* 242.246-248; Schneider, *Welt* 187-188; Bickerman, *Jews* 169-172.

<sup>33</sup> Nach Habicht, *Makkabäerbuch* 231, muss er keineswegs Priester gewesen sein.

<sup>34</sup> Perdue, *Baruch* 280-281.284-285.



Bauern der „überlegene Glanz des Schriftgelehrten demonstriert“ werden soll,<sup>35</sup> bleibt meines Erachtens vom Gesamtzusammenhang her äußerst fraglich. Bildete doch die Landwirtschaft die Grundlage des ptolemäischen Wirtschaftssystems; das Land war königlicher Besitz, und der Großteil der Bevölkerung Bauern. Die von Beamten kontrollierten Abgaben wurden in Naturalien (Öl, Getreide, Wein) geliefert. Auch die führenden Schichten in Jerusalem lebten von den Erträgen der Landwirtschaft.<sup>36</sup> Das judäische Hügelland und auch der Norden Israels waren dünn besiedelt. Die Balsamplantagen in Jericho und Engeddi sowie Palmenkulturen waren königliche Domänen.<sup>37</sup> Die Äußerung Ben Siras in 7,15Gr von der vom Höchsten geschaffenen (H<sup>A</sup>:zugeteilten) Bauernarbeit (γεωργία) ist positiv, ebenso 20,28, dass Bearbeitung des Bodens Ertrag anhäuft. Vor allem die Metaphern Pflügen, Säen, Ernten, Gartenarbeit, Winzertätigkeit für Weisheitserwerb und Weitergabe in Sir 6,19; 24,30-31; 27,4-6; 33(30), 16(25)-18(26) vermitteln eine positive Sicht landwirtschaftlicher Arbeit.<sup>38</sup> Der gewiss realistisch-humorvoll gezeichnete Umgang mit dem Rindergespann bei der Ackerarbeit ist deshalb wohl kaum Abwertung, sondern eher Ausdruck der vollen Beanspruchung jener Kräfte, die der Weise in seiner Muße der Beschäftigung mit der religiösen Überlieferung widmen kann. V.26 begegnen dafür ein erstes Mal die zwei Leitworte des viermal wiederkehrenden Refrains (38,26a.b.27e.f.28g.h.30c.d) von der Drangabe und Ausrichtung des Herzens (ἐπιδιδόναι καρδίαν)<sup>39</sup> und der rastlosen Sorge (ἀγρυπνία), die den Schlaf raubt [vgl. auch 31(34),11f; 42,9]. Die Zenonpapyri aus der Mitte des 3. Jh. v. Chr. dokumentieren eine Aufforderung des ptolemäischen Finanzministers Apollonius an seinen Beauftragten Zeno für die Domäne in Philadelphia (Rabbat Ammon), die Nacht zum Tag zu machen: νύκτα... ἡμέραν ποιούμενος (vgl. Sir 38,27b).<sup>40</sup> Beide (!) Termini werden im Bild des schriftgelehrten Weisen zum Zeichen positiver Hingabe an seine Tätigkeit [38,34c; 39,5; vgl. auch den Rückblick 33(30),16 sowie Z. 31 im Prolog von der Übersetzungstätigkeit des Enkels]. Die formelhafte Wiederholung in Teil I ist daher vielleicht noch mehr als Beschreibung der Wirklichkeit bewusster literarischer Kontrast zum positiven geistig-religiösen Engagement im zweiten Teil der Perikope.

<sup>35</sup> Schrader, Beruf 122-123; vgl. allerdings Schrader, Beruf A.25; Wischmeyer, Kultur 39: „eindeutig antibäuerlich“.

<sup>36</sup> Hengel, Judentum 35.69.99; Horsley / Tiller, Ben Sira 96-98.

<sup>37</sup> Hengel, Judentum 86-88.

<sup>38</sup> Reiterer, Stellung 231-232.

<sup>39</sup> Beentjes, Scripture 119; Marböck, Weise, 32-33.

<sup>40</sup> Hengel, Judentum 74. – Schneider, Welt 184.190, betont, dass dem Handwerker durchaus Zeit für ein menschenwürdiges Dasein blieb.



### 3.2 Bauhandwerk und Kunsthandwerk (Sir 38,27)

Mit einigen charakteristischen Strichen zu Vertretern des Bauhandwerks und Produzenten von Luxusgütern skizziert Sirach in V.27 Tätigkeiten in der Stadt. Das erste Paar 27a gilt dem Bauwesen. τέκτων kann zwar der Arbeiter mit verschiedenen Materialien sein, ist aber hier wohl der in hellenistischer Zeit durchaus spezialisierte Zimmermann (vgl. Ex 31,4f. LXX); der ἀρχιτέκτων (Baumeister) führt die Aufsicht bei größeren Projekten.<sup>41</sup> Das ausgesprochene Interesse Sirachs an der Bautätigkeit großer Gestalten der Geschichte Israels im Väterlob (Sir 47,13: Tempelbau Salomos; 48,17: Wasserversorgung durch Hiskija; 49,13: Mauerbau Nehemias) beruht zweifellos auf Erfahrungen und Beobachtungen im Jerusalem seiner Tage. Hatte doch die Stadt im 5. syrischen Krieg durch eine Strafaktion des ägyptischen Feldherrn Skopas um 201/200 v.Chr. einigen Schaden erlitten. Der Seleukidenkönig Antiochus III. versprach nach dem Machtwechsel in seinem Erlass vom Jahre 198 Hilfeleistung zur Reparatur der Kriegsschäden in der Stadt und am Tempel.<sup>42</sup> Sirach lobt deshalb in dem Zusammenhang als großen Schlussstein nach dem Väterlob in 50,1-4 den Hohepriester Simon für seine Bautätigkeit in der Sorge um den Tempel, die Wasserversorgung und die Befestigung der Stadt in der Linie Salomos, Hiskijas und Nehemias. Tatsächlich war das Jerusalem des 3. Jh. v.Chr. nach dem Ausweis der Archäologie bevölkerungsmäßig klein und, die Führungsschichten ausgenommen, auch materiell bescheiden und arm. Eine Zunahme der Bevölkerung, ein Anwachsen des Wohlstandes sowie eine Ausdehnung über die Grenzen der Davidsstadt hinaus nach Südwesten dürfte mit den steuerlichen Erleichterungen und dem Entgegenkommen des Seleukidenkönigs zusammenhängen.<sup>43</sup>

Den Vertretern des Baugewerbes lässt Sirach Künstler folgen, die für die Oberschicht Jerusalems, die priesterliche Aristokratie und gewiss auch für die Angehörigen der einflussreichen Tobiadenfamilie<sup>44</sup> produzieren. So spricht er in 27c vom Gravieren von Halbedelsteinsiegeln (γλύμματα γλύφειν), Sir 42,6 vom Siegel als Verschluss von Haushalts- und Wertgegenständen. Vor allem in

<sup>41</sup> Burford-Cooper, Handwerk 144; vgl. auch Wischmeyer, Kultur 128; Prato, Classi 168; Becker / Reitemeier, Buch; 2Makk 2,29 begegnet ἀρχιτέκτων im Bild vom Hausbau. Andere Übersetzungen sind: Handwerker und Künstler (Smend, Weisheit; Sauer, Jesus); Handwerker und Zeichner (Kaiser, Weisheit); Handwerker und Buntweber (Rickenbacher, Weisheitsperikopen); engraver and designer (Skehan / Di Lella, Wisdom); Maurer und Zimmermeister (Fritzsche, Weisheit).

<sup>42</sup> Josephus, Ant XII,138,140: den Text siehe in <sup>2</sup>TGI, 89-90. – Zur Geschichte vgl. Otto, Jerusalem 112-113.

<sup>43</sup> Berlin, Forces 9-10.16-17.

<sup>44</sup> Hengel, Judentum 486-492.



der Beschreibung der Kleidung des Hohepriesters Aaron Sir 45,10-12 begegnen derartige Arbeiten, so die Brusttasche (יִשְׁתָּ) mit den eingravierten Namen der 12 Stämme nach Ex 28,9-11, ebenso das Golddiadem des Hohepriesters nach Ex 28,36; 39,30. Auch die Bildersprache des Siraziden bezeugt Kostbarkeit und Bedeutung des Siegels in dessen Umwelt. Sir 17,22 und 49,11 sprechen vom Siegelring, der Text vom Symposium 32(35),5 vom Siegel aus Edelstein an einem Goldschmuck, 22,27 vom vollkommenen Verschluss der Lippen.<sup>45</sup>

V.27d.e heben mit der Herstellung von Buntgewebe (ποικιλία) aus feinen Stoffen von unterschiedlichem Aussehen<sup>46</sup> ein Kunstgewerbe hervor, das zweifellos zu einem nicht geringen Teil in der Hand von Frauen gelegen haben dürfte, wie das Bild der Besitzerin von Luxustextilien und erfolgreichen Unternehmerin Spr 31,10-31 illustriert.<sup>47</sup> Neben Gewändern kann es sich bei diesen Erzeugnissen der Weberei auch um Teppiche und Vorhänge für das Heiligtum handeln (vgl. Ex 26,36 sowie die Erwähnung der Künstler Bezaleel und Oholiab für solche Arbeiten). Als Fortsetzung bedeutet 27e die getreue Kopie (Darstellung) eines Modells. Sirach könnte gerade mit dem Hapax ζωγραφία (Malerei, Zeichnung)<sup>48</sup> aber auch die Kunst des Malers gemeint haben wollen; begegnet doch das Verb in 2Makk 2,29 in einem Vergleich der Aufgabe des Architekten und des Malers, der für die Ausgestaltung eines Hauses zuständig ist (vgl. auch 4Makk 17,7). In der sidonischen Handelskolonie Marisa 40 km südwestlich von Jerusalem gab es zur Zeit Ben Siras beachtliche Grab- und Wandmalereien mit Tierszenen nach Vorbildern in Alexandrien.<sup>49</sup> Sirach mochte sie durchaus gekannt haben; auf jedem Fall waren dem Enkel als Übersetzer in Alexandrien Beispiele solcher Malereien leicht zugänglich. – Der Aufwand von Geduld, Herz und rastloser Sorge gilt in diesen Versen jedenfalls anspruchsvoller künstlerischer Tätigkeit.

### 3.3 Schmied und Töpfer (Sir 38,28-30)

Arbeit an Metall und Ton führen vom expliziten Kunsthandwerk wieder zu Gegenständen des täglichen Gebrauchs. Die ausführliche und lebendige Schilderung von Schmied und Töpfer mit je acht Stichen zeugt von eigener Beob-

<sup>45</sup> Wischmeyer, Kultur 129-130, mit Literaturhinweisen.

<sup>46</sup> Als Buntweberei / Stickerei verstehen den Text Smend, Weisheit; Segal, spr; Sauer, Jesus; Kaiser, Weisheit; Rickenbacher, Weisheitsperikopen; Wischmeyer, Kultur. – Spicq, Ecclesiastique; Skehan / Di Lella, Wisdom; Becker / Reitemeyer, Buch, denken in 27d wohl noch an Verzierungen des Siegel-schneiders, Prato, Classi, an Holzschnitzerei.

<sup>47</sup> Fischer, Gotteslehrerinnen 156-158.162.

<sup>48</sup> Wagner, Septuaginta 217; Wischmeyer, Kultur 131.

<sup>49</sup> Jacobson, Marisa. Zu Marisa siehe ferner Hengel, Judentum 115-116.386.



achtung in der Werkstatt und vom interessierten, sensiblen Blick für die Realität alltäglicher körperlicher Arbeit. So nimmt uns V.28 mit an die Esse des Schmiedes, der am Eisen arbeitet,<sup>50</sup> ein nach Sir 39,26 lebenswichtiges Element. Neben der Herstellung von Waffen (Schild und Lanze: Sir 29,13; Pfeil: 19,12; Schwert: 21,3; 22,21; 26,28; 28,8.11; 39,30) dient es für vielfältige Gebrauchsgegenstände (Kessel: Sir 13,2; Spiegel: 12,11c.d; Sieb: 27,4; Werkzeug: 47,17c) und Schmuck. Die Darstellung der schweren physischen Arbeit, die in der Antike übrigens am schlechtesten bezahlt war, vermittelt mit dem Bild der Einrichtung einer Werkstatt mit Amboss, Schmelzofen (Esse) und Hammer zugleich einen Eindruck der Atmosphäre verzehrender Hitze und des Lärms, der das Gehör abstumpft. Aufmerksamkeit (28b.f), Hingabe und rastlose Sorge (28g.h) richten sich auch hier wie schon in 27e.f auf eine vollendete harmonische Gestaltung (*κοσμήσαι ἐπὶ συντελείας*) der Gefäße (Werkstücke), d.h. auf den ästhetisch-künstlerischen Aspekt der physischen Anstrengung.

Das in der Fortsetzung 38,29-30 begehende Töpferhandwerk, eine der ältesten Kulturtätigkeiten des Menschen (seit der Jungsteinzeit),<sup>51</sup> war wohl wie die Weberei ebenfalls vielfach Frauenarbeit. Die Erzeugnisse dienten sehr verschiedenen Bereichen (Küche und Tafel, Aufbewahrung, Beleuchtung, Kultgeräte) und gehören deshalb zu den aufschlussreichsten Zeugnissen der Alltagskultur sowie der kulturellen Beziehungen eines Ortes oder einer Epoche. Die in eigenen Handwerksbezirken oder in der Gegend mit dem notwendigen Materialvorkommen (Ton, Wasser) gelegenen Werkstätten (vgl. Jer 18,1)<sup>52</sup> waren wiederum beides: Stätten anstrengender körperlicher Arbeit mit Händen und Füßen an der Töpferscheibe (38,29b.30a.b), der Sorge um die Leistung des geforderten Kontingents, aber auch Orte handwerklicher Kunst in der Mühe um das Gelingen der Glasur (30c). Das Selbstbewusstsein von Töpfern und Vasenmalern der Antike legt dafür Zeugnis ab.<sup>53</sup> Ist die Keramik Jerusalems im 3. Jh. v.Chr. Gebrauchskeramik mit lokalem Charakter, ähnlich jener aus der der Weinproduktion dienenden neuen Siedlung Qalandiyeh etwas nördlich, so dokumentieren hingegen zahlreiche importierte Weinamphoren, offenbar ein Massenprodukt, für die Wende vom 3./2. Jh. v.Chr. wachsenden Wohlstand mit Handelsbeziehungen und Einflüssen von und nach außen. So stammen von 477 in der Davidsstadt gefundenen gestempelten Krughenkeln nahezu die Hälfte,

<sup>50</sup> Vgl. 1Kön 7,13 den Bronzeschmied Hiram aus Tyrus, der mit Weisheit, Verstand und Geschick zur Ausführung von Bronzearbeiten für Salomo begabt ist. – Zum Schmied vgl. Schottroff, Metall; Wischmeyer, Kultur 92.128 A.38; Schroer, Israel 310-312.336-337; Schneider, Welt 188.

<sup>51</sup> Hübner, Keramik; Wischmeyer, Kultur 128.

<sup>52</sup> Burford-Cooper, Handwerk 142-143.

<sup>53</sup> Burford-Cooper, Handwerk 145.



216 Stück, von Amphoren aus Rhodos aus der Zeit zwischen 205 und 175 v. Chr., d.h. aus der Epoche Ben Siras.<sup>54</sup> Dies mag auch seine Aussagen über die Freude am Wein und über Symposien in Sir 31(34),25-32(35),13 etwas illustrieren. Für die Handwerker Jerusalems zu jener Zeit waren diese Kontakte nach außen vielleicht Herausforderung und Auftrieb.

### 3.4. Ein Resümee (Sir 38,31-34a,b)

Aus diesem recht bunten, durch den vierfachen Refrain dennoch geschlossen wirkenden Blick auf einige Werkstätten Jerusalems und die bäuerliche Umgebung zieht der Autor ein zurückhaltend formuliertes Resümee. 38,31-32b.34 bilden dabei einen positiven Rahmen, der in 32c.33 aber auch Grenzen und Relativierungen einschließt.

Die positiven Aussagen verbinden in V.31 manuelle Tätigkeit, Kunstfertigkeit und konkrete Weisheit wie die Künstler Bezazel und Oholiab Ex 31,1-6 oder 1Kön 7,13 der Bronzeschmied Hiram aus Tyrus. Sir 38,27c-e.28h.30 hatten dies für Weberei (Malerei), Graveure, Schmiede und Töpfer schon anklingen lassen (vgl. auch Sir 9,17Gr). 32a.b betonen die unersetzliche Funktion der verschiedenen Berufe für das wohnliche Leben einer Stadt oder eines Gemeinwesens. 32c-33 benennen allerdings Grenzen handwerklicher Arbeit in der damaligen Gesellschaft. Der schon in der griechischen Antike genannte Nachteil fehlender Zeit für öffentliche Tätigkeit, ja die politische Theorie von Philosophen, dass Handwerker nicht zur Bürgerschaft einer Polis gehören sollten,<sup>55</sup> scheint analog vorerst auch aus den Aussagen Sirachs zu vernehmen, dass Handwerker von gehobenen Posten und Funktionen in Verwaltung und Rechtsprechung ausgeschlossen sind, ob dies nun als bloße Feststellung damals üblicher gesellschaftlicher Praxis oder als Werturteil verstanden wird. Die Tätigkeit des Arztes gerade vorher in Sir 38,1-15 nimmt eine herausragende, interessante Sonderstellung ein.<sup>56</sup> V.34 jedenfalls betont als positive Klammer zu V.31.32a.b neuerdings die wichtige Funktion handwerklicher Tätigkeit für Erhalt und Dauer der Schöpfung bzw. für die Stabilisierung dieser Welt. Mit dem Wort *δέησις* (flehentliche) Bitte, dem häufigsten Terminus im Kontext von Klage und Bitte im Sirachbuch, deutet jedenfalls der griechische Sirach wie schon in der

<sup>54</sup> Berlin, Forces, 9-10.17; Keel, Geschichte 1154-1155.

<sup>55</sup> Burford-Cooper, Handwerk 146, verweist auf Plato, *Nomoi* 846a-847b sowie Aristoteles, *Politika* 1278a.1328b-1329a; vgl. auch Spicq, *Ecclesiastique* 766.

<sup>56</sup> Zur Arztperikope vgl. unter anderem Marböck, Weisheit 154-160; Lührmann, *Arzt*; umfangreiche Literaturangaben siehe bei Kaiser, *Krankheit*. – Auf weitere von Sirach erwähnte Berufe, etwa seine kritischen Bemerkungen zum Kaufmann Sir 26,29-27,2, kann hier nicht eingegangen werden. Zum Gesamt der Aussagen sei auf Reiterer, *Stellung*, verwiesen.



Arztperikope Sir 38,14 vielleicht auch hier den religiösen Horizont handwerklichen Tuns in der und für die Gesellschaft an.<sup>57</sup>

#### 4. Versuch einer Bilanz zu Sir 38,24-34a.b

Offenheit und Spannung dieser Schlussverse zusammen mit dem Beginn 38,24-25 machen unterschiedliche Gesamturteile verständlich. So hat für Schrader Jesus Sirach „zwischen alttestamentlicher Tradition und dem Geist seiner hellenistischen Umwelt einen Kompromiss geschlossen, der eher zu Lasten der Handwerker geht.“<sup>58</sup> Liesen unterscheidet mit Recht die Gegenüberstellung der „Weisheitsqualität“ der verschiedenen Berufe mit der des schriftgelehrten Weisen.<sup>59</sup> So sieht auch der Großteil der Ausleger trotz der formulierten Grenzen in Sirachs Bild der Handwerker keineswegs eine Verachtung oder Abwertung manueller Arbeit.<sup>60</sup>

Zum rechten Verständnis der vielschichtig und spannungsreich klingenden Aussagen dieses ersten Teiles zusammen mit dem idealen Kontrastbild des schriftgelehrten Weisen in der Fortsetzung ist darum nochmals an die auch für unseren Kontext wichtigen Denkstrukturen des Buches zu erinnern, die gerne Personen und Lebensbereiche im größeren Ganzen der Schöpfung Gottes gegenüberstellen und sie nicht in sich beurteilen, sondern ihre Funktion für das Ganze herausstellen. So sind auch die Aussagen über die damals begrenzten Möglichkeiten der dargestellten Berufe in Sir 38,25.31-33 keine in sich stehenden absoluten (Ab)Wertungen, sondern sie stellen nur die gesellschaftliche Realität von damals fest.<sup>61</sup> Ihr Ziel ist vielmehr die Aufgabe und Bedeutung beider Gruppen der Gesamtwirklichkeit, Handwerker und Schriftgelehrter, für einander; und hier gilt die grundsätzliche Mahnung Sir 39,21.34: „Man soll nicht sagen: Was ist dies? Wozu ist dies? Alles nämlich wurde zu seinem Zweck geschaffen... Und man soll nicht sagen: Dies ist schlechter als jenes. Alles wird nämlich zu seiner Zeit geschätzt werden.“

In seiner weisheitlichen Vision des Ganzen sieht Ben Sira die positive Bedeutung „handwerklicher Weisheit“ (38,31b) im Rahmen der sozialen Ord-

<sup>57</sup> Vgl. dazu die Dissertation Werner Urbanz, *Gebet im Sirachbuch. Untersuchungen zur Terminologie von Klage und Lob*, Linz / Graz 2008; vgl. auch Snaith, *Ecclesiasticus* 188.

<sup>58</sup> Schrader, *Beruf* 130.

<sup>59</sup> Liesen, *Praise* 44-45.47; positiv und differenzierend auch Bickerman, *Jews* 166; Beentjes, *Scripture* 117-118.

<sup>60</sup> Vgl. unter anderem Peters, *Buch* 318; Skehan / Di Lella, *Wisdom* 451; Sauer, *Jesus* 268; Strotmann, *Buch* 1369; Wischmeyer, *Buch* 1261. Eberharter, *Buch* 129, sieht in 38,24-34a.b sogar eine Apologie für das Handwerk gegenüber der hellenistischen Abwertung.

<sup>61</sup> Prato, *Classi* 169-170.175.



nung von damals zusammen mit der Weisheit des Schriftgelehrten, die mit dem Studium der religiösen Überlieferungen in den Schriften Israels befasst ist (Sir 38,34c.d; 39,1-3). Diese gerade in jener Umbruchszeit für Israel fundamentale Gestalt und Zusammenfassung aller Weisheit in der Tora (vgl. Sir 14,20; 15,1; 19,20; 24,23)<sup>62</sup> bedarf voller Hingabe der Kräfte des Menschen (38,34c: ἐπιδιδόναι ψυχὴν) und kann nicht bloß als „Nebenbeschäftigung“ (Wischmeyer) ausgeübt werden. Plato stellt dies übrigens auch für die öffentliche Tätigkeit fest (Nomoi 846d). Die griechische Kultur ermöglichte es dem Enkel in Alexandrien, den dafür notwendigen Freiraum für seine Zeit und Umwelt noch treffender und präziser als Muße (σχολή) zur Sprache zu bringen. Die außerordentliche Gewichtung von Voraussetzung und Eigenart der religiösen und intellektuellen Dimension des schriftgelehrten Weisen mag zugleich als indirekte und verhalten-vorsichtige weisheitliche Einschätzung der zeitgenössischen sozialen Gegebenheiten verstanden werden,<sup>63</sup> die stets neuer kritischer Beurteilung bedürfen. Ein Versuch der Annäherung an die soziale Position Ben Siras dürfte dies bestätigen.

#### 5. Zur gesellschaftlichen Stellung Ben Siras als Hintergrund von Sir 38,24-39,11

Die Urteile über Ben Siras Wertung der handwerklichen Weisheit gegenüber der des schriftgelehrten Weisen sind nicht bloß von der engeren oder umfassenderen Perspektive der Einbeziehung von Texten abhängig, d.h. ob man nur isolierte Zitate oder größere Strukturen des Denkens beachtet, sondern auch von den Vorstellungen über die soziologische Rolle jenes Weisen. Darum ein kurzer Blick auf entsprechende Texte.

Ihreden des Buches betonen die Aktivität in Lehre und Bildung seiner (jungen) Adressaten für künftige Aufgaben in der Öffentlichkeit [Sir 16,24-25; 24,32-34; 33(36),16-19; 50,27]. Ob die Einladung in das Lehrhaus, den Bet Midrasch (οἶκος παιδείας) in Sir 51,23 bereits von einer (privaten) Schule oder metaphorisch von Unterweisung und Buch des Siraziden zu verstehen sind wie das Haus der Weisheit mit seinen 7 Säulen Spr 9,1 vom Buch der Sprüche, mag hier offen bleiben.<sup>64</sup> Sir 38,34c.d-39,11, Teil II des Diptychons, stellen das

<sup>62</sup> Liesen, Praise 48 A.20, spricht treffend von der Unterscheidung von zwei Formen von Weisheit als Schlüssel zum Verständnis der Perikope.

<sup>63</sup> Vgl. Prato, *Classi* 175.

<sup>64</sup> Die meisten Autoren finden in diesem hier erstmals bezeugten Terminus auch eine erste Erwähnung einer privaten Weisheitsschule; vgl. Smend, *Weisheit*; Box / Oesterley, *Book*; Segal, *spv*; Spicq, *Eclésiastique*; Skehan / Di Lella, *Wisdom*; Gilbert, *Ecole*; Liesen, *Praise* 45. – Metaphorisch von der Lehre des Weisen (in seinem Buch)



weisheitliche Studium und die Weitergabe der Überlieferungen Israels ins Zentrum seines Wirkens; nach 39,4 gehören auch der Dienst vor Mächtigen sowie Reisen [vgl. auch Sir 34(32),9-12] zum Bild des Sofer / γραμματεὺς.

Eine Reihe von Texten des Buches helfen auf indirekte Weise, dem Schriftgelehrten bzw. Ben Sira selber noch ein klareres Profil zu geben. Es sind dies meines Erachtens vor allem seine Anweisungen zur Vorsicht im Umgang mit den Mächtigen seiner Zeit [vgl. 4,7; 7,4f.14; 8,14; 35(32),9], seien es die ptolemäischen oder seleukidischen Herrscher oder vor allem die für Sirach gewichtige priesterliche Aristokratie des Tempelstaates; ganz ähnlich dürften auch die Ratschläge zur Vorsicht gegenüber Reichen [Sir 13,4-7; 31(34),1-10] zeigen, dass der Weise selber wie auch seine Schüler kaum zu diesen Kreisen gehört haben. Er stand wohl zwischen den in 38,24-34a.b geschilderten Handwerkern und den führenden Schichten, denen er diente und von denen er für seinen Lebensunterhalt abhängig war; amerikanische Soziologen sprechen von der „retainer class“.<sup>65</sup>

In Sirachs Bild des schriftgelehrten Weisen wird der Versuch greifbar, diesen neuen Stand, der Aufgaben und Funktionen priesterlicher Kreise (vgl. 38,32c-33; 45,17; 37,23)<sup>66</sup> zu übernehmen begann, zu etablieren<sup>67</sup> und aufgrund seiner Kenntnis der Tora und der Treue zu ihr auch sein Selbstbewusstsein zu bestärken.

Die Aufgabe der Interpretation der Überlieferung brachte den schriftgelehrten Weisen in seiner abhängigen Position unzweifelhaft auch immer wieder in Spannungen und Konflikte, wenn es darum ging, vor Hochmut und Missbrauch der Macht zu warnen (Sir 10,3-18) und das Ethos der Tora für die Armen und Schwachen zu aktualisieren, wie Ben Sira es 34(31),24-27 und

verstehen den Ausdruck z.B. die Kommentare von Peters, Buch; Hamp, Buch; van den Born, *Wijshheid*; Bickerman, *Jews* 170; vgl. zuletzt Aitken, *Study* 27-28.

<sup>65</sup> Vgl. bereits Bickerman, *Jews* 174-175; vor allem aber Horsley / Tiller, Ben Sira 80-83.102-103; Wright / Camp, *Who* 163-164. – Als Vertreter der Elite der oberen Klassen der Bürger sieht ihn dagegen zuletzt Crenshaw, *Survey* 516.

<sup>66</sup> Stadelmann, Ben Sira 274-293, sieht in Sirach einen Apologeten priesterlicher Schriftgelehrsamkeit, ähnlich Mack, *Wisdom* 104-106, sowie Otto, *Hebraismus* 21, der S. 16 die Frage, ob Ben Sira Priester war, offen lässt. – Mit Gammie, *Sage* 364-365, sowie der kritischen Rezension Stadelmanns durch Beentjes, *Rez.*, und Prato, *Rez.*, sehe ich keine schlüssigen Hinweise darauf, dass der Sofer von 38,34c.d-39,11 oder Ben Sira selber Priester ist; vgl. auch Duggan, *Ezra* 208-209. – Hengel, *Judentum* 146, und Maier, *Entstehung* 162-163, betonen ebenfalls das Wachstum einer Laiengelehrsamkeit mit Selbstbewusstsein gegenüber priesterlichen Autoritäten.

<sup>67</sup> Vgl. Bickerman, *Jews* 174-174; Reiterer, *Stellung* 282-283; Wright / Camp, *Who* 167-168; Horsley / Tiller, Ben Sira 100-102; Crenshaw, *Book* 813. – Im Ptolemäereich bildete sich in dieser Periode auch allmählich ein Berufsbeamtentum heraus: Schneider, *Welt* 219.



35(32),14-22a mit prophetischer Kraft und Leidenschaft tut,<sup>68</sup> ein Text, der für Bartolomé de Las Casas (†1566) beigetragen hat, zum Anwalt der unterdrückten Indios zu werden.<sup>69</sup>

### Zum Abschluss

Ben Sira positioniert erstmals das sich neu konstituierende Berufsbild des weisen Schriftgelehrten (Sofer / γραμματεὺς) zwischen Handwerkern, Beamten (Schreibern), den politisch und gesellschaftlich führenden Kreisen, Lehrern wie Kohelet und wohl auch Schreibern von Offenbarungsliteratur nach dem Modell Henochs (vgl. 1Hen 12,4).<sup>70</sup> Er bestimmt und gewinnt seine eigene Autorität, Unabhängigkeit und Würde aus der unbedingten, völligen Hingabe an die schriftlichen Überlieferungen im Studium und an den Gott Israels in der Praxis der Frömmigkeit im Gebet (Sir 38,34c.d-39,3.5-6) und in der Ehrfurcht vor diesem Herrn [Sir 34(31),16]. Wie Gemeinschaft und Gesellschaft Israels ohne die Weisheit und Hingabe der verschiedenen Berufe an ihre Arbeit nicht bestehen können, so im Jerusalem und in der Diaspora seiner Tage noch viel weniger ohne die Fundamente von Tora und Ehrfurcht vor dem Herrn:

*Volle Weisheit besteht in der Furcht des Herrn,  
und in der vollen Weisheit ruht das Tun des Gesetzes  
und die Erkenntnis seiner Allmacht. (Sir 19,20; vgl. 1,16)*

Die Ehrfurcht vor dem Herrn verleiht aber allen, Vornehmen, Freien und Sklaven, Armen und Ausländern, damit gewiss auch den Handwerkern, ihre höchste Würde (vgl. Sir 10,19-24; 40,18-26) sowie eine letzte Freiheit und Unabhängigkeit, die nach Sir 34(31),16 alle Angst und Furcht nimmt:

*Wer den Herrn fürchtet, braucht vor nichts (anderem) Angst zu haben;  
und nicht muss er ängstlich sein, weil er (selbst) seine Hoffnung ist.*

Der von Sirach erstmals formulierte und von der hellenistischen Kultur gewiss geförderte Anspruch auf den für die Reflexion und Vermittlung dieser Werte nötigen Freiraum (Muße / σχολή) ist darum alles andere als eine Abwertung physischer Arbeit.

Es gehört allerdings auch zur Weisheit des Schriftgelehrten, dem aus der gesellschaftlichen Situation seiner Tage noch vorsichtig-zurückhaltend formulierten Wort Sir 38,31-34 in unserer Zeit verdeutlichend ein weiteres hinzuzufügen (vgl. Sir 21,15).<sup>71</sup> Dies mag einmal heißen nach Kräften dazu beizutragen

<sup>68</sup> Vgl. Bickerman, *Jews* 175; Marböck, *Macht*; Horsley / Tiller, *Ben Sira* 102; Wright / Camp, *Who* 166.

<sup>69</sup> Jüngling, *Bauplan*.

<sup>70</sup> Wright, *Wisdom* 110-112.114-118.

<sup>71</sup> Zur Hermeneutik der Stellungnahme Sirachs vgl. Prato, *Classi* 175.



gen, dass die so notwendigen Freiräume des Herzens und des Geistes heute auf möglichst viele Menschen und Gruppen ausgeweitet werden, die von Leistungsdruck und Rastlosigkeit (*ἀγροπνία*) umgetrieben werden; ebenso, ja vielleicht in Zukunft noch vielmehr, dass vorhandene und ständig wachsende Frei-Räume und Frei-Zeiten mit jenen Werten Ben Siras gefüllt werden, die Arbeit und Leben in der Gesellschaft und für sie immer menschenwürdiger machen, nämlich die Hinwendung zur Tora und zur Gottesfurcht.

Friedrich Vinzenz Reiterer verbindet, wie schon eingangs gesagt, in seiner Person die Weisheit der Hände und des Herzens des schriftgelehrten Weisen entsprechend dem Diptychon Ben Siras. Darum wünschen wir ihm weiterhin Erfolg und Freude an beidem: an der *ἐργασία τέχνης* (38,34b), aber auch an der *εὐκαιρία σχολῆς* (38,24) zur Drangabe des Herzens an das Studium der Tora des Höchsten (38,34c.d), insbesondere des Sirachbuches.

### Summary

The paper on the neglected part I of the diptych about the wise scribe follows, after an overview concerning the position of artisans in the Hellenistic environment of Ben Sira, the text of Sir 38,24-34 with the presentation of handicraft in Jerusalem. There seems to be no devaluation or contempt of manual labour in Ben Sira. In accordance with his view of double aspects in creation (Sir 39,21.34) both, artisans and scribes, are important for the society. The evaluation of manual labour must not be separated from the social position of the wise scribe between artisans and the leading classes in culture and society of his time. Ben Sira bears witness to the attempt of establishing a new class of scribes and tries to strengthen their position and authority by theological arguments.

### Zusammenfassung

Der Beitrag zum vernachlässigten Teil I des Diptychons vom schriftgelehrten Weisen bietet nach einem Überblick zur Stellung der Handwerker in der Umwelt Ben Siras anhand des Textes Sir 38,24-34 einen Gang durch Stätten der Arbeit und des Handwerks in und um Jerusalem. Das Ergebnis zeigt keine Abwertung oder Verachtung des Handwerks. Sirach betont entsprechend seiner Sicht vom doppelten Aspekt des Geschaffenen (vgl. 39,21.34) die Bedeutung von Handwerkern und Schriftgelehrten für die Gesellschaft seiner Tage. Die rechte Einschätzung handwerklicher Arbeit ist nicht zu trennen von der konkreten Rolle und Stellung des Schriftgelehrten damals. Ben Sira bezeugt den Versuch, den neuen Stand des schriftgelehrten Weisen zwischen Handwerkern, Beamten und den gesellschaftlich-politisch führenden Gruppen zu etablieren und dessen Selbstbewusstsein theologisch zu festigen.



## Bibliographie

- Aitken, J., Hebrew Study in Ben Sira's Beth Midrash, in: Horbury, W. (ed.), Hebrew Study from Ezra to Ben Yehuda, Edinburgh 1999, 27-37.
- Alonso-Schökel, L., Proverbios y Eclesiastico (Los libros sagrados 14), Madrid 1968.
- Becker, E.-M. / Reitemeier, M., Das Buch Jesus Sirach, in: Karrer, M. / Krauss, W. (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart [unveröffentlichte Vorausgabe für Sir].
- Beentjes, P.C., Rez. von Stadelmann, H., Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-Propheten- und Weisheitslehrertum (WUNT 2/6), Tübingen 1980: Bijdr 43 (1982) 191-194.
- Beentjes, P.C., The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Ben Sira Texts (VT.S 68), Leiden u.a. 1997.
- Beentjes, P.C., Scripture and Scribe: Ben Sira 38:34c-39:11, in: Beentjes, P.C., "Happy the One, who Meditates on Wisdom" (Sir 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira (CBET 43), Leuven 2005, 115-122.
- Berlin, A., Between Large Forces. Palestine in the Hellenistic Period: BA 60 (1997) 3-51.
- Bickerman, E.J., The Jews in the Greek Age, Cambridge, Mass. / London 1988.
- Boccaccini, G., Ben Sira, Qohelet and Apocalyptic, in: Boccaccini, G., Middle Judaism. Jewish Thought 300 B.C. to 200 C.E., Minneapolis 1991, 72-125.
- Box, G.H. / Oesterley, W.O.E., The Book of Sirach, in: APOT I, Oxford 1913, 268-517.
- Brunner, H., Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, Düsseldorf / Zürich 1998.
- Burford-Cooper, A., Handwerk V. Klassische Antike, in: DNP V, 1998, 138-147.
- Christes, J. / Klein, R. / Lüth, C. (Hg.), Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike, Darmstadt 2006.
- Collins, J.J. / Sterling, G.E. (ed.), Hellenism in the Land of Israel (Christianity and Judaism in antiquity series 13), Notre Dame 2001.
- Crenshaw, J.L., The Book of Sirach (NIB V), Nashville 1997, 601-867.
- Crenshaw, J.L., The Book of Sirach, in: Old Testament Survey (NIB), Nashville, 503-530.
- Duggan, M.W., Ezra, Scribe and Priest and the Concerns of Ben Sira, in: Corley, J. / Skemp, V. (ed.), Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit, FS A.A. Di Lella (CBQ.MS 38), Washington 2005, 201-210.
- Eberharter, A., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (HSAT VI/5), Bonn 1925.
- Edersheim, A., Ecclesiasticus, in: Wace, H. (ed.), The Holy Bible According to the Authorized Version (A.D. 1611). Apocrypha II, London 1888, 1-239.
- Feldman, L.H., How much Hellenism in the Land of Israel: JSJ 33 (2002) 290-313.
- Fischer, I., Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart 2006.
- Fritzsche, O.F., Die Weisheit Jesus Sirach's (KEHAT V), Leipzig 1895.
- Gammie, J.G., The Sage in Sirach, in: Gammie, J.G., The Sage of Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 479-497.
- Gilbert, M., A l'école de la Sagesse. La pédagogie dans l'ancien Israël: Greg 85 (2004) 20-42.



- Habicht, C., 2. Makkabäerbuch (JSRZ I/3), Gütersloh 1976.
- Hamp, V., Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus, in: Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung (EB IV), Würzburg 1959, 569-717.
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. (WUNT 10), Tübingen <sup>3</sup>1989.
- Horsley, R.A. / Tiller, P., Ben Sira and the Sociology of the Second Temple, in: Davies, Ph.R. / Halligan, J.M. (ed.), Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture (JSOT.S 340), Sheffield 2002, 74-107.
- Hübner, U., Keramik, in: NBL II, 1995, 464-466.
- Jacobson, D., Marisa Tomb Paintings. Recently Discovered Photos Show Long-Lost Details: BAR 30 (2004) 24-39.
- Jüngling, H.W., Der Bauplan des Buches Sirach, in: Hainz, J. u.a. (Hg.), „Den Armen eine frohe Botschaft“, FS Franz Kamphaus, Frankfurt a.M. 1997, 89-105.
- Kaiser, O., Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie, in: Kaiser, O., Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320), Berlin / New York 2003, 1-38.
- Kaiser, O., Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament: MedGG 20 (2001) 9-43.
- Kaiser, O., Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach. Übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2005.
- Kamplung, R., Arbeit / Mühe, in: HGANT, 2006, 97-98.
- Keel, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus II, Göttingen 2007.
- La Bible de Jérusalem, Paris 2003 (=BJ).
- La Bible. TOB, Traduction oecuménique de la Bible, Paris 2004 (=TOB).
- Lichtheim, M., Ancient Egyptian Literature. A Book of Reading, I. The Old and Middle Kingdoms, Berkeley u.a. 1975.
- Liesen, J., Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35 (JSJS 64), Leiden 2000.
- Lührmann, D., Aber auch dem Arzt gib Raum (Sir 38,1-15): WuD 15 (1979) 55-78.
- Mack, B.L., Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Praise of the Fathers, Chicago 1985.
- Maier, J., Entstehung der Bibel, in: Grabner-Haider, A. (Hg.), Kulturgeschichte der Bibel, Göttingen 2007, 159-171.
- Marböck, J., Das Buch Jesus Sirach, in: Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart <sup>6</sup>2006, 408-416.
- Marböck, J., Macht und Mächtige im Buch Jesus Sirach. Ein Beitrag zur politischen Ethik in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments, in: Marböck, J., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, Fischer I. (Hg.), (HBS 6), Freiburg u.a. 1995, 185-194.
- Marböck, J., Sir 38,24-38,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Lehre Ben Siras, in: Marböck, J., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, Fischer I. (Hg.), (HBS 6), Freiburg u.a. 1995, 25-51.
- Marböck, J., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. Mit Nachwort und Bibliographie zur Neuauflage (BZAW 272), Berlin / New York 1999.



- Minissale, A., Siracide (Ecclesiastico) (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 23), Rom 1980.
- Moers, G., Der Papyrus Lansing: Das Lob des Schreiberberufes in einer ägyptischen „Schülerhandschrift“ aus dem ausgehenden Neuen Reich, in: TUAT Ergänzungslieferung, 2001, 109-142.
- Otto, E., Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt (UB 308), Stuttgart 1980.
- Otto, E., Vom biblischen Hebraismus der persischen Zeit zum rabbinischen Judentum in römischer Zeit. Zur Geschichte der spätbiblischen und frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit, ZAR 10 (2004) 1-49.
- Perdue, L.G., Baruch among the Sages, in: Goldingay, J. (ed.), Uprooting and Planting. Essays on Jeremiah for Leslie Allen (OTSt 459), New York / London 2007, 260-290.
- Peters, N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (EHAT XXV), Münster 1913.
- Pettinato, G., Das altorientalische Menschenbild und die sumerisch-babylonischen Schöpfungsmythen (AHAW.PH 1971/1), Heidelberg 1971.
- Prato, G.L., Classi lavorative e “otium sapienziale“. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24-39,11), in: Gennaro, G. de (ed.), Lavoro e riposo nella Bibbia, Neapel 1987, 149-175.
- Prato, G.L., Rez. von Stadelmann, H., Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-Propheten- und Weisheitslehrertum (WUNT 2/6), Tübingen 1980: Greg 63 (1982) 561-563.
- Reiterer, F.V., Die Stellung Ben Siras zur „Arbeit“, in: Reiterer, F.V. (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS Notker Füglistler, Würzburg 1991, 257-289.
- Reiterer, F.V., The Sociological Significance of the Scribe as the Teacher of Wisdom in Ben Sira, in: Perdue, L.G. (ed.), Scribes, Sages and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World (FRLANT 219), Göttingen 2008, 218-243.
- Rickenbacher, O., Weisheitsperikopen bei Ben Sira (OBO 1), Freiburg / Göttingen 1973.
- Sauer, G., Jesus Sirach / Ben Sira (ATD.A I), Göttingen 2000.
- Schams, C., Jewish Scribes in the Second Temple Period (JSOT.S 291), Sheffield 1998.
- Schilling, O., Das Buch Jesus Sirach, Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt VII/2, Freiburg i. Br. 1956.
- Schneider, C., Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike, München 1975, 182-190.
- Schottroff, W., Arbeit, in: NBL I, 1991, 152.
- Schottroff, W., Metall, in: NBL II, 1995, 787-789.
- Schrader, L., Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach, in: Egger-Wenzel, R. / Kramer, I. (Hg.), Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira, FS F.V. Reiterer (BZAW 270), Berlin 1998, 117-149.
- Schroer, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg / Göttingen 1987.
- Segal, M.S., *spr bn sjr' hšlm*, Jerusalem<sup>2</sup>1958.
- Skehan, P.W. / Di Lella, A.A., The Wisdom of Ben Sira (AncB XXXIX), New York 1987.
- Smend, R., Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, Berlin 1906.
- Snaith, J.G., Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach, Cambridge 1974.



- Spicq, C., *L'Écclesiastique*. Traduit et commenté (SB VI), Paris 1951.
- Stadelmann, H., *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-Propheten- und Weisheitslehrertum* (WUNT 2/6), Tübingen 1980.
- Strotmann, A., *Das Buch Jesus Sirach*, in: Zenger, E. (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart 2004, 1318-1389.
- Tscherikover, V., *Social Conditions*, in: WHJP VI, Jerusalem 1972, 87-114.
- Ueberschaer, F., *Weisheit aus Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379), Berlin u.a. 2007.
- van de Mierop, M., *Handwerk I. Alter Orient und Ägypten*, in: DNP V, 1998, 134-135.
- van den Born, A., *Wijsheid van Jesus Sirach (Ecclesiasticus)* (BOT VIII/5), Roermond 1968.
- Wagner, C., *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach* (BZAW 282), Berlin / New York 1999.
- Wischmeyer, O., *Das Buch Jesus Sirach*, in: *Stuttgarter Erklärungsbibel mit Apokryphen* Stuttgart 2005, 1224-1278.
- Wischmeyer, O., *Die Kultur des Buches Sirach* (BZNW 77), Berlin 1995.
- Wright III, B.G. / Camp, C., "Who has been tested by gold and found perfect?". *Ben Sira's discourse of riches and poverty: Hen 23* (2001) 153-174.
- Wright III, B.G., *Jesus Sirach*, in: Pietersma, A. / Wright III, B.G., *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford 2007, 715-762.
- Wright III, B.G., *Wisdom, Instruction and Social Location in Sirach and 1 Enoch*, in: Chazon, E.G. u.a. (ed.), *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of M.E. Stone* (JSJ Supplement 89), Leiden / Boston 2004, 105-121.
- Ziegler, J., *Sapientia Iesu Filii Sirach., Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (XII,2), Göttingen<sup>2</sup>1980.

Johannes Marböck

Wurmstraße 13

4020 Linz

Austria

E-Mail: [johann.marboeck@a1.net](mailto:johann.marboeck@a1.net)



# Blessing in Text and Picture in Israel and the Levant

## || A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in H̱irbet el-Qom and on the Stela of Yehiawmilk of Byblos\* ; U

Teil I ✓

Martin Leuenerberger ✓

The present article has three issues as its focal point: Thematically, it is dominated by the topic of blessing, methodically, the appropriate relation of text and picture, and with respect to sources, the relevance of so-called primary sources is concerned. Since these issues are – more or less vehemently – debated in current research, I shall concentrate my investigations on them, trying to contribute some arguments towards a clarification. The approach chosen, however, is not a general one but an exemplary one: I shall elaborate a comparative case study on the textual (or epigraphic) and pictorial (or iconographic) representation of blessing in the primary sources from H̱irbet el-Qom and on the stela of Yeẖawmilk of Byblos.

The selection of this exemplary set of two blessing-artefacts from the Levant of the 1<sup>st</sup> Millennium BCE is based mainly on two reasons: (1) First, it allows for a concrete and specific description of two representations of the blessing-phenomenon that sets them off beyond general stereotypes. At the same time, the localisation of the artefacts in time and space enables a comparison that seems worthwhile: On the one hand, the two artefacts reflect the ‘international’ distribution of the blessing topic; on the other hand, both concepts of blessing belong to the Levantine area of the 1<sup>st</sup> Millennium BCE which, generally speaking, in many respects forms a cultural entity. Hence, two different basic-constellations of blessing in their respective religious symbol system are perceivable, that – in a long-term and ‘trans-national’ perspective – can be described and compared. Of course, this comparison gains much of its quality from the fact that both artefacts are composed of text and picture. (2)

---

\* The following study was written at the Warburg Institute, London, where I enjoyed the privilege of spending several months during 2006 as a Henri Frankfort fellow; parts of earlier drafts have been presented there and at the SBL Annual Meeting in Washington. That it is concerned to a considerable extent with the relevance of pictures or iconographic constellations seems not inappropriate at a place founded by Aby M. Warburg, one of the originators of the (later so-called) iconic turn (cf. only Gombrich, *Aby* 312-317; Didi-Huberman, *Préface*; Michaud, *Aby*, esp. 73-77.238-239).



Consequently, an adequate analysis of these blessing-topics is impossible without also discussing the methodical problem mentioned before, i.e. the problem of relating textual / epigraphic and pictorial / iconographic categories, and the implications for the relevance of primary sources.

Therefore, the following disposition seems appropriate: Subsequent to a short introduction into the theme, method and sources (1), I shall describe, analyse and interpret the representations of blessing on the two artefacts (2) and on this basis, elaborate a comparison of their blessing-constellations in text and picture (3). This leads to some conclusions in general that summarise the most important insights, and to a few specific perspectives concerning ongoing blessing-research (4).

## 1. Introduction: Theme, method, sources

The three issues of theme, method and sources merging into the two artefacts mentioned shall shortly be introduced so the purpose of the following analysis may be more precisely defined.

### 1.1. Theme

The theme of blessing in Ancient Israel and the Levant (as well as the Ancient Near East in general) has attracted more interest in the last one or two decades,<sup>1</sup> and justly so, blessing being an international and widespread phenomenon of primary religion in the Ancient Near East. Thus, blessing plays or should play a distinct role in biblical anthropology, addressing the fundamental question of a good and fortunate life, in which today's more popular question of human existence only reaches its climax.

The concept of blessing in Ancient Israel and the Levant<sup>2</sup> essentially consists in a *772-basic constellation* in which man or deities as subjects<sup>3</sup> – in a situation of encounter (Begegnungssituation), often combining utterance und action – bless or bestow blessing as life securing and increasing welfare-strength

<sup>1</sup> For a survey of the history of research, see my Habilitation on 'Blessing and Theologies of Blessing in Ancient Israel' (Leuenberger, Segen 45-64 [Lit.]), where I focus – against the background of the Ancient Near East – on the religious- and theological-historical constellations and transformations as they appear in extra-biblical and biblical, i.e. primary and secondary, sources that have come down to us.

<sup>2</sup> For the following, see more detailed Leuenberger, Segen 4-11 (Lit.); and for the newer discussion esp. Mitchell, Meaning; Crawford, Blessing; Frettlöh, Theologie; and recently Aitken, Semantics.

<sup>3</sup> In the case of the participle Qal (passive), which occurs e.g. in H̱irbet el-Qom, the (formal) object is missing due to syntactical reasons, so that it is the formal subject who receives blessing.



(to) human or divine or (seldom) even tangible objects. Against the background of the (varying) linguistic usage in modern languages (e.g. English ‘bless’, French ‘bénir’, Italian ‘benedire’ or Spanish ‘bendecir’), the reciprocity of בָּרַךְ – signifying man blessing deity as well as deity blessing man – is particularly noteworthy and interesting. Thereby, verbal clauses accentuate (esp. in the Pi‘el) the process of blessing, while nominal constructions emphasise the established status or content; in between them stand the participle forms, whose sense varies according to context. Independent thereof, the basic constellation of בָּרַךְ as a whole forms a concept of securing and increasing life par excellence. In detail, this constellation can be specified by aspects such as form, situation or setting in life (‘Sitz im Leben’) and function, content, blessing-process, blessing-mediation (between god and man), blessing-execution (word / act), (un)conditionality, argumentative structure, blessing-curse-alternative and similar aspects. Overall, this basic constellation of בָּרַךְ can be depicted as follows:

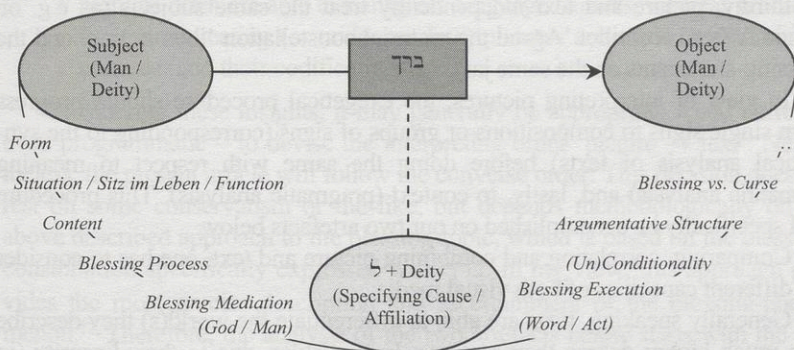


Fig. 1: Basic Constellation of בָּרַךְ

## 1.2 Method

Referring to method, the ongoing visualisation of the world in which we live, combined with the growing amount of archaeological artefacts from Ancient Israel (as well as the Ancient Near East) during the last 60 years (of which only a very small percentage actually contain inscriptions) has now widely begun to affect the methods pursued in religious-historical research on Ancient Israel: Since there existed – beside texts – pictures and images in Ancient Israel,<sup>4</sup> they eventually deserve their right to be seen.<sup>5</sup> In this regard, ana-

<sup>4</sup> That has, at the latest, reached general acceptance since the works of Schroer, Israel, (overlooking a broad spectrum of non-textual primary sources) and Berlejung, Theologie, (concentrating on images of deities in Israel and the Ancient Near East).



lysing and clarifying the relations of text and picture in artefacts containing *both* categories of signs, constitutes a test-case of paradigmatic interest (whose results in a broader context might be significant for clarifying the relation of cultural textual and non-textual artefacts).

Methodologically, the relation of picture and text would have to be treated in detail.<sup>6</sup> In the present context of two selected artefacts combining picture and text, however, it is sufficient to note that in an obvious first step the layers of picture and text have to be approached separately to develop an independent understanding of both dimensions. Only then, in a second (respectively third) step, can they then be compared and correlated with each other, leading to a (possibly consistent) overall interpretation.

In so doing, principally three types of relation between picture and text are possible:<sup>7</sup> (1) First and relatively seldom, texts describe pictures (as e.g. in Ezek 23:14-15), or contrariwise pictures illustrate texts. (2) Secondly, picture and text implicitly refer to each other (as in the cases analysed below or as in Is 6). (3) Or thirdly, picture and text independently treat the same subjects (as e.g. on Pithos A from Kuntillet 'Ağrud the pictorial constellation 'ibex at tree' and the blessing-statements on the same jar).

In view of interpreting pictures, the exegetical procedure should progress from single signs to compositions or groups of signs (corresponding to the syntactical analysis of texts) before doing the same with respect to meaning (semantic analysis) and, lastly, to context (pragmatic analysis). This procedure will specifically be accomplished on our two artefacts below.

Comparing, correlating and combining picture and text, one has to consider the different capacities of both visual media:

Generally speaking, texts are able to differentiate the world(s) they describe in a much higher degree than pictures. In particular, due to their linearity (in opposition to the scenic constellations of pictures), they can handle a principally unlimited amount of information, as shown by inscriptions, annals, law corpora, myths and epics. In contrast, the characteristics of pictures comprise:<sup>8</sup>

- an aesthetic visualisation of the world: We respond, for example, to the picture of a so-called 'composite tree' in a more immediate way than to the term 'composite tree';

<sup>5</sup> So programmatically Keel, *Recht*.

<sup>6</sup> See thereto my preparative remarks: Leuenberger, *Segen* 66-74.

<sup>7</sup> So critically following Keel, *Iconography* 358; see also Schroer, *Ikongraphie* 220; cf. as well Leuenberger, *Segen* 73 with note 280-281.

<sup>8</sup> Cf. further Nöth, *Handbuch* 476-477.481-486; Scholz, *Bild* 135-136; Schelske, *Be-deutung* 71-84.



- a scenic but also simultaneous depiction of complex constellations: Pictures allow for (and at the same time often perform) an extremely ‘thick description’ of ‘culture’ or ‘world’,<sup>9</sup> which indeed separates them from language and texts. For instance, one simple picture may symbolise the whole cosmos, whereas interpretations of this picture fill several volumes;
- a multi-perspectivity that unifies complex and multipolar relations. By contrast, the famous “multiplicity of approaches”<sup>10</sup> often referred to, always presupposes a linear sequence;
- a depiction of functions and roles inherent to certain objects (whereupon instructive transfers or integrations as well as overlappings or diffusions are traceable);<sup>11</sup>
- a reduction of complexity of the world that pictures share with texts (and any symbolisations);
- a comprehensibility transgressing languages: As opposed to texts, pictures often are able to transgress language barriers, whereas problems in communicating (or understanding) pictures arise from boundaries of cultures (and their codifications).

Considering these insights, it may generally be appropriate – and currently even programmatic – to devise the interpreting order ‘picture → text’. Nevertheless, the present article will follow the converse order: This decision does not rest on some conservatism or the like, but depends methodologically on the above described approach to the blessing-topic, which is based on the blessing-constellation specifically expressed with בָּרַךְ. In my view, this approach provides the most precise description and ascertainment of the blessing-phenomenon.<sup>12</sup> Therefore, the analysis of the two artefacts below starts with the textual layer, which allows for a concrete description of the blessing-constellations on hand, followed by the pictorial layer, which is moulded by the characteristics just mentioned.

### 1.3 Sources

Relating to sources in general and with respect to religious-historical investigations on Ancient Israel and the Levant, the framework adumbrated above pleads for a valorisation of primary sources, where they are available and inter-

<sup>9</sup> Cf. Geertz, Description 3-30.

<sup>10</sup> So Frankfort, Religion 4.

<sup>11</sup> See for the first using the solar deity from Jerusalem Keel / Uehlinger, Jahwe 301, for the last by means of images of deities and their naming from Palestine of the Late Bronze Age Weippert, Palästina 295-296.

<sup>12</sup> See the references above in note 2.



pretable. Here, however, concentrating on two selected artefacts of primary sources, it is not necessary to develop these general consequences which affect the status of primary and secondary sources, their relations etc.<sup>13</sup> Rather, the artefacts themselves shall now be analysed.

## 2. Representations of Blessing in Ḥirbet el-Qom and on the Stela of Yeḥawmilk of Byblos

The textual and pictorial representations of Blessing in Ḥirbet el-Qom and on the stela of Yeḥawmilk of Byblos will now be investigated according to their appearance on the material artefacts, focusing – as introduced above – first on the text (epigraphic layer), secondly on the picture (iconographic layer) and thirdly on the combination of both (overall composition).

### 2.1 Ḥirbet el-Qom (Qom 3)

In a 1967 campaign directed by William G. Dever, two tomb-systems were discovered in Ḥirbet el-Qom, located 14 km to the west of Hebron. They contained, among other remains, three inscriptions that paleographically date from the late 8<sup>th</sup> century BCE.<sup>14</sup> Whereas the first two short inscriptions name and present the respective owner of the tomb, the third one (Qom 3) is the longest and best preserved exemplar, measuring 40 x 51 cm. It originates from the wall between chambers 1 and 2 of tomb 2, which is an arcosolium typical for Iron Age IIB-C.<sup>15</sup> The interesting and outstanding thing in the context of blessing-inscriptions from Ancient Israel (notably compared with the Pithoi from Kuntillet ‘Aḡrud etc.)<sup>16</sup> is that only here we have documented *a blessing-artefact that combines text and picture* – despite the fact that the pictorial depiction in this case encloses only one element or motive: the hand.

<sup>13</sup> See hereto Leuenberger, Segen 75-77; the textual primary sources are also included by Aitken, Semantics 4.23.

<sup>14</sup> Cf. Dever, Iron Age 164-165; Lemaire, Inscriptions 602-603; Renz, HAE 1 199-217; probably also in this context belong some inscribed ceramics (dated in the 8<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> century BCE), deriving from illicit excavations (see Renz, HAE 1 211-217; Dobbs-Allsopp a.o., Inscriptions 414-419).

<sup>15</sup> See the maps by Dever, Iron Age 147-148.

<sup>16</sup> To the pertinent Old Hebrew blessing-inscriptions see detailed Leuenberger, Segen 113-178.



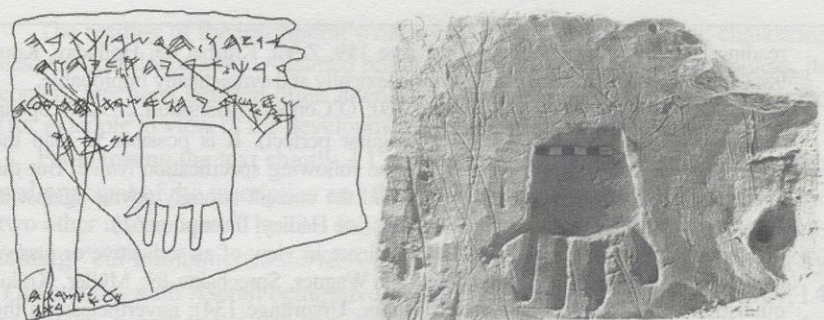


Fig. 2: Drawing and Photography of the Blessing-Artifact from Hīrbet el-Qom<sup>17</sup>

### 2.1.1 The Blessing-Inscription

The inscription on the artefact from Hīrbet el-Qom (Qom 3) runs as follows:

- |  |  |
|--|--|
| 'ryhw · h <sup>š</sup> r <sup>18</sup> · ktbh <sup>19</sup>                                  | (3:1) Uriyahu, the rich, (wrote it /) had it written:  |
| brk <sup>20</sup> · 'ryhw · lyhwh  | (2) Blessed is / be Uriyahu by Yhwh.                   |
| wm <sup>š</sup> ryh <sup>21</sup> · l' <sup>š</sup> rth <sup>22</sup> · hws <sup>23</sup> lh | (3) And from his enemies – by his Ašerah he saved him. |
| l' <sup>š</sup> nyhw   | (4) By Oniyahu.  |

<sup>17</sup> The drawing is taken from Hadley, Khirbet 52, the photography, which is very well exposed, from Ahituv, Handbook 113.

<sup>18</sup> So now mostly (e.g. Keel / Uehlinger, Gods 237; Hadley, Khirbet 51; Hadley, Cult, 86; Renz, HAE 1 207; TUAT 2 / 4, 557 [D. Conrad]); the ' is partially readable, excluding an omission (*hšr*: 'the servant / governor' [Ahituv, Handbook 111; Naveh, Graffiti 28; Dever, Qôm 1234]; *hšr*: 'the singer' [Mittmann, Grabinschrift 141]) or a reinterpretation (*hqšb*: 'be careful' [Dever, Iron Age 159-160; IR, 63.143 [R. Hestrin], with conjecture of the final *r*]; *hqšr*: 'has added' [Garbini, Iscrizione 191.193; Catastini, Note 133; Puech, Inscriptions 128]; *h'sr*: 'who' [Shea, Khirbet 110-111]).

This interpretation makes good sense in the interior of a tomb where tomb robbery is (no longer) relevant, and matches well to a person, who could afford such a construction in the 8<sup>th</sup> century BCE.

<sup>19</sup> Whether the suffixed *qatal*-form (obviously referring to the following inscription) is a Qal (Hadley, Khirbet 53; Jaroš, Inschrift 33; Müller, Kolloquialsprache 41 note 109; Renz, HAE 1 207 – but in fact with causative meaning) or a Pi'el (Lemaire, Inscriptions 599-602; Stolz, Monotheismus 172; Dobbs-Allsopp a.o., Inscriptions 410) constitutes no relevant semantic difference. For the context and the naming of the author in l.4 suggest a causative-permissive translation ('had it written') rather than an active one ('wrote it'), even if one assumes a Qal. – In contrast, a substantive



reading ('his inscription': Dever, Iron Age 159; Zevit, Khirbet 43; Holladay, Kom 98; COS 2 179 [McCarter]) is at that time lexically and syntactically improbable.

- 20 Zevit, Khirbet 41.44; Zevit, Religions 360; O'Connor, Inscription 225.229 opt in analogy to KAgr 8-9 for *brkt* (1./2. singular perfect). It is possible to read the photograph in this way, and that fits to the following specification *lyhwh*. But the smaller script, the lacking word divider and the content strongly advise against it; also, new autopsies seem to exclude a final *t* (see Hadley, Inscription 61).

The nominal clause is principally indeterminate in view of an indicative or jussive reading (cf. only Smelik, Dokumente 139; Wagner, Sprechakte 89; Müller, Kolloquialsprache 21; Müller, Segen 6-8; Müller, Ursprünge 134); nevertheless, in the present context, a blessing-wish (in jussive) to the deceased Uriyahu seems preferable (against Mittmann, Grabinschrift 145-146, pleading for an indicative meaning).

- 21 This has been accepted widely (see Davies, Inscriptions 106 and others; for the spectrum of interpretations in 1.3 see the overview by Binger, Asherah 97-100). On the photograph the first *w* as well as the final *h* are visible, eliminating the version *nsry · wl'srth*: '[Yhwh] my guardian and by his Ašerah' (so Naveh, Graffiti 28; Ahituv, Handbook 111; Angerstorfer, Ašerah 9).

Indeed, nearly all letters have been doubly written or have been completed (at what time ever) by 'ghost letters' (1.3 reads: *wmmš[s]rry[ly]hh*) – arguably due to the precarious conditions of light in the tomb. But they certainly do not establish an orthodox correction (against Jaroš, Inschriften 180; Jaroš, Inschrift 34-35).

Completely speculative remain the proposals made by Margalit, Observations 372-373 (he inserts after 1.2: *ky · hsl(h)w · m(kp ·) 'ybyh*: 'For he rescued him from (the hands of) his enemies'), Puech, Inscriptions 128 (he wants to read originally *brk 'ryhw l'srth*: 'Blessed is / be Uriyahu before Ašerah') and Spronk, Afterlife 308 (he pleads for *wmmšr dyh hl' l'srth hws' lh*: 'And from the distress as much as comes to him over there may He deliver him').

- 22 Lemaire, Inscriptions 599-602; Lemaire, Yahwe's 44 speculates that Ašerah originally had followed *lyhwh* in 1.2 (as on the Kuntillet 'Ağrud Pithoi).

In the concrete context, *l'srth* seems to gain nearly an instrumental meaning ('by / through'); but lexically, it could also give the reason ('because of') or the purpose ('for the sake of') as suggested by Jeremias / Hartenstein, JHWH 116; Liess, Weg 304; Müller, Kolloquialsprache 42-43.

On the endless debate whether Ašerah is to be interpreted as goddess, as the goddess representing cultic pale or as sanctuary / cella, see beside Frevel, Aschera the overviews by McCarter, Aspects 143-149; Loretz, Aschera 98-172; Hadley, Cult 4-37.54-83; Renz, HAE 2/1 91-92; Heide, Personennamen 110-120. In my opinion, the option of the goddess is the most probable one (e.g. with Dever, Ashera 22.30-31; Dever, God, 176-208; Margalit, Meaning 284), which seems to be corroborated by religious-historical circumstances as well as by the letter prescript, relating blessing-wishes to deities. Considering similar cases, this interpretation is not disqualified by the grammatical problem of the possessive suffix, which doubly determines the noun (see convincingly Müller, Kolloquialsprache 27-33; Freedman, Yahweh; Loretz, Aschera 98-101; Schmid, Differenzierungen 23-24; against the reading as double



The reading of the inscription written on soft and heavily flawed chalkstone has – as just documented – gained relatively broad acceptance. Nevertheless, its content has been debated quite intensely in recent religious-historical research (for example in view of the development of monotheism in Ancient Israel).<sup>24</sup>

Paraphrasing the text shortly, l.1 introduces Uriyahu<sup>25</sup> – owner of the tomb and principal of the inscription and the drawing – in a way that is similar to the two other inscriptions.<sup>26</sup> In l.2-3 follows the main content of the inscription containing “ein kombiniertes *bārūk*-Wort”:<sup>27</sup> It describes Uriyahu as blessed by Yhwh and – with Ašerah being involved – saved from his enemies. Finally, l.4 names in a somewhat smaller script Oniyahu as the actual scribe of the inscription (and the drawing), as indicate the text<sup>28</sup> and its position straight to the left of the hand with the same line spacing as between l.2 and l.3.<sup>29</sup> (In con-

feminine ending of the proper noun Ašerata [Zevit, Khirbet 45-46; Angerstorfer, Ašerah 11-16; TUAT 2/4 563 (Conrad)] or as case ending [Tropper, Gottesname 101]).

<sup>23</sup> Third person singular perfect Hif'il (with Renz, HAE 1 210; Hadley, Cult 99-100 and others); morphologically, also an infinitive or imperative Hif'il is conceivable (see Dijkstra, YHWH 33; Zevit, Khirbet 46; Garbini, Iscrizione 192-193), but accepting the reading argued for above, they are eliminated by syntactical reasons.

<sup>24</sup> Cf. e.g. Schmid, Differenzierungen (Lit.; see also the other essays in the same volume).

<sup>25</sup> The name means ‘Yhwh is (my) light’ (see Renz, HAE 2/1 57.60); it is attested several times in late (cf. Renz, Dokumentation ZAH 1999 242.244; Renz, Dokumentation ZAH 2000 109), and is probably genuine despite fitting splendidly to the blessing-situation in a tomb context. (Even so it remains completely unreliable to reconstruct in l.3 with Binger, Asherah 95-96: *wh'ryh*: ‘[and] his light’).

<sup>26</sup> In each case with the structure ‘*l* + personal name’, wherefore Dever, Iron Age 159 wants to add here an *l* as well, which convinces neither syntactically nor with respect to space, and traces are definitely not visible. In fact, *ktbh* in l.1 corresponds well to the declaration of possession [*h*]*hdr* · *hzh*: ‘(Belonging to Ophay) <is> this tomb chamber’ in Qom 2:3 (see Dobbs-Allsopp a.o., Inscriptions 406) and arguably presents Uriyahu as owner of the tomb.

<sup>27</sup> Mittmann, Grabinschrift 147 (‘a combined *bārūk*-saying’); the combination, however, refers in fact to the tenses and not to the relation of deity and man (as Mittmann thinks).

<sup>28</sup> *l'nyhw* is a postscript, obviously naming the scribe with *l*-auctoris (Dever, Iron Age 164-165; Lemaire, Inscriptions 602; Renz, Handbuch 1 208.211; Hadley, Cult 100-101; Zevit, Religions 361.367; considering Jaroš, Kanaan 62).

<sup>29</sup> Not denying a connection of text and picture in principle (see below 2.3), the continuing text-flow argues against a (syntactically possible) independent inscription (so Mittmann, Grabinschrift 144; Jaroš, Inschrift 35; undecided Hadley, Cult 101).



trast, the spatial distance, the location after l.4, and the content of the fragmentary l.5-6 advise against a continuation of the same inscription).<sup>30</sup>

In the present context, of course, the interest lies primarily on the *constellation of blessing*:

- The *formulaic language* accords with similar inscriptions (for example from Kuntillet ‘Ağrud) and biblical blessing-statements. It follows the structure: ‘*br(w)k* + personal name + *l* + deity’.
- Addressing the *content* of blessing, the main statement occurs in l.2; there, no explicit specification is made, but l.3, which refers to an act of saving, strongly associates the connotation of protection and saving, supported by the burial context (see below). In addition, the introduction of Uriyahu as a prosperous person indicates a material value of blessing, but this aspect is left at the background (especially as the blessing-content is ‘spiritualised’ to a certain amount [see below]).
- The *causer* of blessing is exclusively Yhwh, which is significant in several respects compared with the Israelite context, particularly of the older inscriptions from Kuntillet ‘Ağrud: (1) The construction with a passive participle eliminates the *human subject* and therewith – corresponding to the modus of wish – the human execution of blessing. (2) Although Yhwh saved Uriyahu during his lifetime by his female parhedra Ašerah, he represents the final agent of saving from enemies,<sup>31</sup> contrary to Kuntillet ‘Ağrud (see KAgr 8:1-2; 9:4-6; 10:1), where Yhwh and his Ašerah constitute an entity of action, here, Ašerah takes only an auxiliary function<sup>32</sup> in the salvation of Uriyahu during his lifetime, and she is completely absent in the (ulterior) blessing of the late Uriyahu referring only to Yhwh. So Ašerah appears syntactically and factually in a distinct subordination to Yhwh, her operational area being strictly limited. (3) Relating to the question of *intermediating blessing*, often virulent in Old Hebrew inscriptions, a concentration on Yhwh as exclusive causer takes place, increasingly suppressing other divine intermediators (i.e. ‘his Ašerah’) as well as human causers uttering magic and performative blessings. (4) Correlating herewith, *Yhwh appears abso-*

<sup>30</sup> L.5 probably reads: *l'šrth* [...]: ‘By his Ašerah [...]’, l.6: *wl'šrth* [...]: ‘And by his Ašerah [...]’ (cf. hereto Renz, HAE 1 211; a new inscription is supposed by Margalit, Observations 371; TUAT 2/4, 558 [Conrad]; see also Wagner, Sprechakte 257; undecided again Hadley, Khirbet 50-51.60).

<sup>31</sup> This formulation recalls saving statements in the Psalter, see e.g. 44:8 (יֵשׁוּעַ הִי. + בָּרַךְ + בָּרַךְ); see also 3:3, 8-9; 22:22 etc.

<sup>32</sup> Even understanding Ašerah as the reason or purpose does not change this relation much.



*lutely*, lacking a local specification by a place name. This isolation might be caused by the genre, as a local specification of the deity is always absent in the blessing-formula ‘*brk* + personal name + *l* + deity’,<sup>33</sup> in addition, the context of a private tomb indicates that we face a document of (elevated) private religion<sup>34</sup> rather than one of official state religion.<sup>35</sup>

Nevertheless, this fact – compared with the letter prescripts from Kuntillet ‘Agrud (see KAgr 8-10), probably reflecting (northern) private religion as well – might indicate an ongoing transformation and isolation of Yhwh. In any case, the crucial point is that the unspecified name of Yhwh obviously possesses pragmatic clearness in the communicative situation between Oniyahu, Uriyahu and possibly other persons.

- The *receiver* of Yhwh’s blessing is, of course, the deceased Uriyahu.<sup>36</sup> This fact implies a distinguished *transformation* of the blessing-constellation (against the background of older Hebrew inscriptions): Blessing, at that time usually focused on securing and strengthening life in the here and now,<sup>37</sup> has been relocated to the border of life or even, in actual fact, into the hereafter: the tomb of Uriyahu, i.e. the realm of death.<sup>38</sup> Blessing is thus expanded to the hereafter and has to secure and increase ‘life’ in the ‘other world’ of death. This expansion can be characterised as a ‘spiritualisation’ of blessing insofar as declarations or wishes concerning Uriyahu’s welfare in the realm of death are extrapolated from biographical experiences of saving (see below). Since it happens in an exclusive relation to Yhwh, as Ašerah lacks in the bless-

<sup>33</sup> See Renz, HAE 2/1 29-32; so rightly Keel / Uehlinger, Gods 239. Admittedly however, the extra-biblical material is quite limited: Beside KAgr 3 it contains mainly the letter prescripts from Arad (Ostrakon 16:2-3; 21:2-3; 40:3), dating mostly from the 6<sup>th</sup> century BCE (with exception of Ostrakon 40).

<sup>34</sup> With Jeremias / Hartenstein, JHWH 116, describing Yhwh as a “persönliche Schutzgottheit des Verstorbenen, deren Obhut dieser sich auch nach seinem Tod empfiehlt”.

<sup>35</sup> Keel / Uehlinger, Gods 239 ponder whether a local specification was superfluous after the destruction of Samaria 722 BCE. But apart from the insecure dating, this argument seems to be too schematic as even such massive changes only gradually affect the theological systems – especially in the Judean Jerusalem, which was not directly involved. In this context, it is interesting to compare the contemporary expression *’lhy · yršlm*: ‘god of Jerusalem’ from Ḥirbet Bet Layy (B Lay 1:2, ca. 700 BCE: see Renz, HAE 1 245-246).

<sup>36</sup> This reference also discerns the blessing-statement from curse formulas in other tomb inscriptions that address future intruders.

<sup>37</sup> Cf. in detail the overview by Frettlöh, Theologie 43-72 (Lit.).

<sup>38</sup> So in accordance with Schroer, Beobachtungen 298; Müller, Kolloquialsprache 40-44; Liess, Weg 302-307.



ing-statement, he obviously exerts (continuous)<sup>39</sup> influence over the reign of death, which no longer stays unrelated to him but becomes part of his sphere of competence. Of course, there still remains a long way to go until Yhwh's sole claim to world and underworld definitely will be established, including further implications on the religious symbol system. But, in my opinion, in Ḥirbet el-Qom a first and important step has been reached: This specific expansion of Yhwh's blessing-activity documents – at least with respect to the individual – one prominent shift in the long-term expansion of Yhwh's sphere of competence in general, which thematically is related to the understanding of life and death in Ancient Israel,<sup>40</sup> therefore being religious-historically of high interest.

- Connected with the arguments above, the *time relations* have to be looked at: It is in dispute whether to relate the main statement in l.2-3 to the past or to the present / future. Several observations argue in favour of the latter: (1) *Brk*, being (also because of analogous formulas) a participle Qal,<sup>41</sup> possesses grammatically a present (respectively no definite) index, and (2) the same holds true for the overall formula-structure '*brk* + personal name + *l* + deity'. (3) Illuminative is also the syntax of l.2-3: In l.2 we obviously have a performative predication in the present, while l.3 retrospectively switches back – in perfect tense (*hwš*': perfect Hif'il) – to an experience of saving during Uriyahu's lifetime. Following the course of the inscription, l.3 continues l.2 and, hence, the sequel with *w* in l.3, giving the reason for the actual blessing-statement of l.2, seems to indicate a causal hypotaxis rather than a mere parataxis.<sup>42</sup> (4) This suggestion is corroborated by all known parallels of genre (see below) as well as (5) by the expansion of Yhwh's sphere of competence unto the

<sup>39</sup> In view of content (the traditional-historical developments would have to be clarified), this feature might be prepared by Yhwh's punctiform (?) intervention (Am 9:2) or his enduring (?) presence in heaven and underworld / sheol (Psa 139:7-8; see also Prov 15:11).

<sup>40</sup> Cf. hereto Leuenberger, Gnade 343-368.

<sup>41</sup> In accordance e.g. with Renz, HAE 1 208; Dobbs-Allsopp a.o., Inscriptions 410-411 (although opting for another interpretation); see also above note 19. – An affirmative conjugation morphologically possible is excluded by the lacking subject and by the adverbial specification *lyhwh*.

<sup>42</sup> Renz, translating paratactically himself, concedes that *w* "durchaus auch Hypotaxe vertreten [kann], so daß relativisch od. kausal zu übersetzen wäre" (Renz, HAE 1 209 note 1; see also Waltke / O'Connor, Introduction 652-653; for a causal sense also Keel / Uehlinger, Gods 239; Müller, Kolloquialsprache 42 with Old Testament references).



realm of death (see above). Therefore, the actual blessing-statement in 1.2 (participle Qal) refers to the present und future.<sup>43</sup>

- Finally, the *location in a tomb site*, i.e. in the private tomb of Uriyahu, confirms this interpretation as it points to the *pragmatic function* of the inscription: With respect to genre, all known Hebrew tomb inscriptions lack a biographical retrospect,<sup>44</sup> on the contrary, they are consequently focused on securing the present and future welfare of the deceased person. Against the possibility of a mere biographical retrospect (which assumedly would have been more detailed and individual) in the context of a tomb inscription, a connection to the present and future welfare of the deceased person clearly deserves preference.<sup>45</sup>

In summary, we can conclude that the wish for the defunct Uriyahu being blessed by Yhwh (alone) in the present und future, extrapolates the biographical experience of Yhwh having saved Uriyahu from his enemies during his lifetime by Ašerah. So, the blessing-constellation in Ḥirbet el-Qom has basically been expanded and relocated to the realm of death, blessing consisting in securing and increasing ‘life’ in the ‘other world’ of death.

<sup>43</sup> So with Jeremias / Hartenstein, JHWH 115; IR 64 (Hestrin) and the exponents referred to in note 45 (differently, assuming a connection to the past Renz, HAE 1 203-204.208; Renz, Beitrag 144; Köckert, Wandlungen 12.28-29; Zevit, Religions 368; Dobbs-Allsopp a.o., Inscriptions 409; restrained Schmidt, Israel’s 137-138; undecided Berlejung, Tod 489).

<sup>44</sup> Notably, this holds true for the Silwan-inscription, the imperatives in the Ḥirbet Bet Layy-inscriptions (if they are indeed tomb inscriptions) requesting Yhwh’s intervention (BLay 2-3), the curse formulas there (BLay 4-7) and – probably representing a different genre – on some stones (see Renz, ZAH 2002 / 2003 180: numbers 1-2) as well as for the analogous blessing-formulas (Renz, Handbuch 1 180-181: numbers 4-8). Therefore, it seems unadvisable to claim with Köckert that “Bitten für den Grabherrn jedoch untypisch sind” (Köckert, Wandlungen 12).

Even the Ešmun‘azar-inscription from Sidon, reaching out beyond the Hebrew parallels and representing the only known biographical retrospect in antique texts from the Levant, uses a short biographical retrospect (1.3.12-13) and the naming of some deeds (1.13-20) in order to secure the tomb in the present and future (1.4-12, 20-22, cf. KAI 1, 3; 2, 19-23; TUAT 2 / 4 590-593 [C. Butterweck]; against Köckert, Wandlungen 12).

(In this context, we can neglect the possible distinction between genuine tomb inscriptions [texts genuinely written for tomb contexts] and inscriptions that were localised in places used as tombs, but not necessarily intended for such contexts.)

<sup>45</sup> So for the most part where the excavation context is taken into account (see e.g. Mittmann, Grabinschrift 147-148; Liess, Weg 305; Janowski, Toten 14-15.31 [in spite of his translation in the past: ‘gesegnet war ...’]; Janowski, Konfliktgespräche 49.230).



### 2.1.2 Interpreting the Hand within the Overall Composition

The picture, i.e. the hand, obviously dominates the overall composition of the artefact: It takes only one look to see that the whole design is centred on the oversized and deeply engraved hand, while the inscription arranged around it appears nearly marginal and somewhat blurred. As mentioned, the characteristic of the picture is that it contains this one sign only. This circumstance allows, on the one side, to shorten the analysis as the single sign is identical with the pictorial composition; on the other side, it precludes clarifying the meaning of the motive by means of the pictorial context of specific motive constellations.

Hence, the interpretation of the hand, already at that time a very popular symbol (see below with note 48), has to concentrate on itself at first, and may then include the context of the artefact as a whole combining text and picture (see below 2.3).

- The broad spectrum of interpreting the *symbol of the hand* has been discussed widely in research, including mainly – on the divine side – an apotropaic function or a representation of God’s benefaction towards people, and – on the human side – an adoration gesture of the prayer or a self-representation of the dead before Yhwh.<sup>46</sup>
- In view of the *frequency* and *pictorial depiction* in general, one can note with Henri Frankfort, “that the peripheral styles of the West frequently show the hand in their designs, along with other motives derived from Mesopotamia”.<sup>47</sup> But the pervasiveness of the motive does not help much, since in Ḥirbet el-Qom we have only the hand (see also below) – indeed in a specific design.
- This concrete *design of the hand* allows to advance the meaning: The slightly splayed fingers of the right inside hand<sup>48</sup> outstretched downwards, exclude a human self-representation or an adoration gesture (of Uriyahu), which in that time and area would iconographically have been depicted with elevated arms.<sup>49</sup> Rather, the characteristically designed

<sup>46</sup> Cf. in detail Mittmann, *Symbol*; Schroer, *Deutung*; Hadley, *Cult* 102-104; see recently Liess, *Weg* 278-285.305-306.

<sup>47</sup> Frankfort, *Cylinder* 179.

<sup>48</sup> Looking at the physiognomy, it seems clear that the angled finger on the left side represents the thumb; however, this leaves open whether we face the back of the (left) hand or the (right) inside hand. On iconographic and textual (OT) grounds, the latter is more probable (see Mittmann, *Symbol* 30-33; Jeremias / Hartenstein, *JHWH* 116; Hadley, *Khirbet* 61; Hadley, *Cult* 102; Liess, *Weg* 306; for the left hand opts Zevit, *Religions* 369).

<sup>49</sup> With Schroer, *Deutung* 192; Renz, *HAE* 1 206 against Mittmann, *Grabinschrift* 150-151 (differently now Mittmann, *Symbol* 43-44); Zevit, *Religions* 369; pondering



hand constitutes a *numinous symbol* of divine power signifying, on the one side, in an apotropaic manner the divine protection (as will be corroborated by the text), and on the other side, positively representing (as again the text will support) the abundance of divine blessing.<sup>50</sup> (However, what kind of contents protection and blessing include can not be deduced or rendered more precisely by means of the picture.)

- The *oversized proportions* of the hand compared to the inscription are highly visible. But at the same time, a methodically stringent interpretation seems to be difficult and will have to be attempted again in the context of the overall composition.

Only along the way, a remark concerning the *postulation of additional picture motives* by B. Margalit<sup>51</sup> may be added. He claims to recognise in the vertical strokes and the semi-circle at the left bottom corner a tree on a hill, and he relates I.5-6 to them. The idea is iconographically consistent, but it definitely requires a bit more of fantasy than Margalit thinks, to accept his interpretation: Hardly two connected lines are really visible, and the depiction can not be completed by means of the known context of the artefact.<sup>52</sup> Further, the massive hand speaks a different iconographic language.

So, the oversized hand dominating the overall composition, in all likelihood expresses both – Yhwh's protection as well as the abundance of his blessing.

### 2.1.3 The Overall Composition: Combination of Text and Picture

The interesting and outstanding thing with the artefact from Ḥirbet el-Qom in the context of Old Hebrew inscriptions is, as already mentioned, that this blessing-inscription combines text and picture. Having separately analysed its textual and pictorial layer, and now having acquired their blessing-constellations in detail, both blessing-constellations can succinctly be compared, corre-

---

Jaroš, *Inschriften* 179. – Into the category of oddities falls Shea's suggestion (Khirbet 113-116) to interpret the hand as Oniyahu's signature (which is disproved by the oversized proportions as well as the explicit signature in I.4).

<sup>50</sup> So Müller, *Kolloquialsprache* 41 (beside an apotropaic function; alike Renz, *HAE* 1 206; Mittmann, *Grabinschrift* 43-44); Jeremias / Hartenstein, *JHWH* 116-117 (refusing an apotropaic function); Dever, *God* 133; Liess, *Weg* 306 (see below note 56); see also, particularly including iconographic evidence, Ackroyd, *Hand* 27, and on Phoenician-Punic parallels Schroer, *Deutung* 196-197; Mittmann, *Grabinschrift* 30-42.

<sup>51</sup> *Observations*, 371; cf. in contrast Keel / Uehlinger, *Gods* 239; Dobbs-Allsopp a.o., *Inscriptions* 408-409.

<sup>52</sup> See the photography by Dever, *Iron Age* 196, showing that the squared stone preserves the blessing-depiction on its complete width.



lated and combined with each other, bringing out text and picture consistently integrating an overall interpretation.

Given the arrangement of the dominating picture and the text incised around it, a *connection of text and picture* is undeniable in principle, and to my knowledge, today no one actually does deny it.<sup>53</sup> In contrast to the facts on Pithoi A from Kuntillet 'Ağrud, where the inscription KAgr 8 is written quite ruthlessly over and across the drawing,<sup>54</sup> in Ḥirbet el-Qom, the inscription is arranged around the hand, obviously presupposing it and taking it intentionally into account.

According to the methodical procedure introduced above, the *overall composition of text and picture on our artefact* can be specified as follows:

- *Thematically*, text and picture obviously both deal (negatively) with protection and (positively) with blessing. Corresponding to the different capacities of text and picture (see above 1.2), the textual blessing-constellation specifies the blessing-depiction of the picture: On the one side, the hand's apotropaic function of divine protection can be rendered in the context of the text more precisely as protection against enemies (1.3).<sup>55</sup> On the other side, the textual blessing-constellation (1.2) confirms the pictorial represented abundance of divine blessing,<sup>56</sup> and, additionally, transfers the localisation of blessing in the 'other world' of death upon the pictured hand.
- Concerning the *oversized proportions of the dominant hand*, it is difficult to determine its sense. One could offer any number of speculations, as others have, but in fact, it might be appropriate just to state its dominance ...
- More insight allows perhaps the *spatial organisation of text and picture*: If the inscription is engraved around the existing hand, then the blessing-text would always have presupposed the symbolic potency of the hand

<sup>53</sup> See pars pro toto Mittmann, Grabinschrift 149; Mittmann, Symbol 43-44; Jaroš, Inschrift 32; Liess, Weg 306.

<sup>54</sup> Cf. hereto Leuenberger, Segen 129-133, describing the similar conditions on both Pithoi.

<sup>55</sup> So Stolz, Monotheismus 172; Jaroš, Inschrift 32 (beside self-representation); Schroer, Deutung 192.199; Keel / Uehlinger, Gods 237; Hadley, Khirbet 62; Dobbs-Allsopp a.o., Inscriptions 409; Schmitt, Magie 149-150 (assuming that in the tomb context intruders should have been averted; however, one may ask whether the interior of a tomb is the appropriate place for this ...).

<sup>56</sup> For this reason, and taking into account the design of the hand with the fingers stretched out downwards as well as Psalm-references, Liess, Weg 306 dares even to interpret the hand as "die von oben herab rettend eingreifende rechte Hand Gottes".



and specified its content: The 'brute symbolic power' of the hand receives a focus on protection, saving and blessing by the text. And conversely, the text's central statement gains pictorial substantiation and potency. In my view, this interpretation presents a plausible, even attractive reading – of course, based on a certain amount of subjectivity, which might be discussed but not eliminated.

To sum up our insights so far: The blessing-artefact from Hīrbet el-Qom has indeed turned out to feature a coherent overall composition in which the constellations of blessing in text and picture mutually correspond to and interpret each other: Roughly speaking, *the text specifies the picture, and the picture provides symbolic power to the text*. Further, one of the most characteristic features is that Yahweh's blessing-power is expanded (by the text) into the realm of tomb and the 'other world' of death, constituting an innovative transformation compared with older blessing-inscriptions (particularly from Kuntillet 'Ağrud).

Martin Leuenberger  
 Moussonstr. 17  
 8044 Zürich  
 Schweiz  
 E-Mail: [leuenberger@theol.uzh.ch](mailto:leuenberger@theol.uzh.ch)







# Your Daughters Do Not Give to Their Sons and Their Daughters Do Not Take for Your Sons (Ezra 9,12)

|| Intermarriage in Ezra 9-10 and in the Pre-Maccabean  
Dead Sea Scrolls □ ; □

Teil 2

Armin Lange

## 3.3 *The Aramaic Levi Document (ALD)*

The ALD is extant in Aramaic manuscripts from the Qumran library (4QLevi<sup>a-f</sup> ar [4Q213, 213a, 213b, 214, 214a, 215] + 1QTL<sup>Levi</sup> ar [1Q21]?), from the Cairo Genizah (CLev<sup>Bodl.Cam</sup>), and in part from a Greek copy of the Testament of the Twelve Patriarchs from Mount Athos (Koutloumousiou 39). It is a description of the life of Levi which is based on various parts of the Pentateuch and other Jewish texts (see e.g. Gen 34; Exod 32,25-29; Num 25,6-13; Deut 33,8-11; and Mal 2,4-8). A developing common scholarly opinion dates the ALD in the late 4<sup>th</sup> or 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E.<sup>1</sup> This date is indicated by the ALD's incorporation into the book of Jubilees (cf. *Jub.* 30,1-32,9), by its non-polemical use of a solar calendar, by an ethical dualism which does not reflect the Hellenistic religious reforms, and by an appreciation of the absolute authority of the high priest, which is typical for the end of the 4<sup>th</sup> cent. B.C.E.

---

<sup>1</sup> See e.g. Milik, *Books 24*; Milik, *Écrits 96*; Stone, *Figures 585* note 20; Stone, *Enoch 159-160* note 2; Stone, *Levi 318-319*; Kugler, *Patriarch 134-135*; Drawnel, *Wisdom 63-75*; Greenfield / Stone / Eshel, *Levi 19-22*. Kugel, *Levi*, esp. 292-300, has recently proposed a Hasmonean date for the ALD. He doubts any dependence of the *Jubilees* on the ALD and claims that the different forms of the root מלך which are attested in the ALD in connection with Levi and the priesthood point to a Hasmonean date. Kugel reasons that the Hasmoneans were the first kings of priestly background in the history of Israel. But in his argumentation, Kugel ignores the non-polemical use of a 364-day-solar-calendar in the ALD. The Hasmoneans favored a lunar calendar and it would be incomprehensible why a composition commissioned by them would use a solar calendar instead. Furthermore, ALD 4,7 regards the kingdom of the priesthood (מלכות כהונה) as greater than another type of kingdom (מין מלכות); the rest of the line is not preserved), i.e. the ALD juxtaposes priestly rule with non-priestly one. In the ALD, the different derivations of the root מלך should thus be understood as expressing priestly rule but not priestly kingship.



The ALD develops its rejection of intermarriage out of Gen 34 and Lev 21,14. ALD 1<sup>2</sup> is a re-narration of Gen 34:

1,1 15 ... you / she defiled the so[ns of (?) ac-] | cording to the manner of all people [ ] | to do according to the law (*or*: to do so) in all [... *took counsel with*] | Jacob my father and Reu[ben my brother ...] | 1,2 and we said to them:[...] | 20 “[I]f <you> desire our daughter so that we all become broth[ers] | and friends, 1,3 circumcise your fleshly foreskin | and look like us, and (then) you will be sealed | like us with the circumcision [of tru]th and we will be br[others] | for y[ou]”<sup>3</sup>

The text is badly damaged and it is uncertain whether the ALD understood Shechem’s intercourse with Dinah as rape or as consensual. The potential marriage that might have developed out of this (enforced) sexual act was understood by the ALD as a forbidden mixed marriage – this much can be deduced from *Jub.* 30,5-23 which bases its account on the *ALD*.<sup>4</sup> In what is still preserved, the argument why the Shechemites need to circumcise themselves is different from Gen 34,14. An uncircumcised husband of Dinah would not be a disgrace (חרפה; Gen 34,14) but a defilement (טמאת) “you / she defiled;” cf. Gen 34,5).<sup>5</sup> Intermarriage is thus a cause of religious uncleanness in the ALD, i.e. it endangers the religious Jewish identity. Hence, in case of a marriage between a Jewish woman and a foreigner, the ALD requires conversion to Judaism.<sup>6</sup>

Levi’s ascent to the priesthood is at least in part motivated by his violent response to Dinah’s possible intercultural union. Levi’s mass murder of the male population of a whole city is the initial cause that motivates god to appoint him as (high) priest.<sup>7</sup> It comes therefore as no surprise that as part of instructing Levi in his freshly acquired priesthood Isaac admonishes him to marry inside his family.

6,1 And he said to me, Levi my son, beware of all uncleanness and | 10 of all sin, your judgment is greater than that of all flesh. 6,2 And now, my son, I will show | you the true law and I will not hide | anything from you, to teach

<sup>2</sup> The ALD is quoted according to the counts developed by Greenfield / Stone / Eshel, Levi.

<sup>3</sup> Translation according to Greenfield / Stone / Eshel, Levi 57.

<sup>4</sup> Himmelfarb, Levi 3.

<sup>5</sup> Cf. Drawnel, Wisdom 229; Loader, Enoch 90-94.

<sup>6</sup> Hayes claims that in the ALD endogamy is only concerned with the prohibition of priestly intermarriage (Intermarriage 14; cf. Hayes, Impurities 72). But in doing so she ignores its re-narration of Gen 34. Furthermore her interpretation of the ALD seems to be based only on the fragmentary Cairo Genizah manuscript without recognition of the ALD’s other textual witnesses.

<sup>7</sup> For Levi as a high priest, see Kugler, Strategies 135.



you the law | of the priesthood. 6,3 First of all, be<wa>re | 15 my son of all fornication and impurity and of all | harlotry. 6,4 And marry a woman | from my family and do not defile your seed with harlots, | since you are holy seed, and sanctify | your seed like the holy place since you are called | 20 a holy priest for all the seed of | Abraham. 6,5 You are near to God and near | to all his holy ones. Now, be pure | in your flesh from every impurity of man. (ALD 6,1-5)<sup>8</sup>

Isaac's instruction is influenced by Lev 21,14: "but a virgin of his people he (*scil.* the high priest) shall take as wife." That in ALD 6,4 Isaac speaks of מן משפחתו ("from my family") as opposed to the גזעיו ("his peoples") of its base text in Lev 21,14 does not suggest a more restricted application of the prohibition of intermarriage in the sense of marrying inside one's (priestly) family.<sup>9</sup> For the time of the patriarchs, ancient Judaism perceived the family of Levi (משפחה) and the peoples of Israel (עם) as identical.<sup>10</sup>

Levi and his descendants are described as a holy seed (ALD 6,4) and ALD 6,3-4 emphasizes that intermarriage would defile this holiness as much as would a marriage with a harlot.<sup>11</sup> Hence, ALD 6,3, commands Levi and his descendants to avoid defilement of the special sanctity and purity of the priesthood by avoiding intermarriage. Not only the religious integrity of Judaism as a whole, but the institution of the (high) priest in particular is endangered by wives of non-Jewish backgrounds. Later in the narrative ALD 11-12 reports how Levi adhered to Isaac's advice by the endogamous marriages of himself and his descendants.<sup>12</sup> In summarizing how Levi arranged these endogamous marriages, ALD 12,1 depends on the BWN.<sup>13</sup> Here Levi is patterned according to Noah's role model.

<sup>8</sup> Translation according to Greenfield / Stone / Eshel, Levi 75.

<sup>9</sup> Contra Kugler, Strategies 134-135; Himmelfarb, Levi 5-6; Hayes, Impurities 72; Drawnel, Wisdom 267.

<sup>10</sup> Thus J.M. Baumgarten in a conversation with R.A. Kugler (see Kugler, Strategies 134 note 15). Cf. Kugler, Patriarch 103 ("The admonition, that Levi marry [sic] within the community, seems to imply that a woman's non-Israelite parentage would qualify her for the label זונה, 'harlot'"); Loader, Enoch 101-102.

<sup>11</sup> Cf. Drawnel, Wisdom 63.267-268.

<sup>12</sup> Cf. Drawnel, Wisdom 267.

<sup>13</sup> See Drawnel, Wisdom 304.311. ALD 12,1 לבני נשין מן בנות אחי ("and for my sons [I took wives fro]m the daughters of my brothers") depends on 1QapGen VI:8 לבני נשין מן בנות אחי ("for my sons I took wives from the daughters of my brother").



For the ALD, intermarriage defiles both Israel and the high priest. They endanger the religious integrity of Judaism and are a threat to the Jewish religious identity.

### 3.4 The Temple Scroll (T)

The Temple Scroll (4QT<sup>b</sup> [4Q524]; 11QT<sup>a-c</sup> [11Q19-21]) creates a new Torah out of parts of the Pentateuch and formerly unknown passages. Its *terminus ad quem* is set by the oldest preserved manuscript, 4QT<sup>b</sup> (4Q524), which is dated paleographically around 150 B.C.E.<sup>14</sup> Its *terminus post quem* in the 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E. can be derived from relative chronology and the history of architecture. D.D. Swanson argues that T depends on 1-2 Chronicles which were written in late Persian or early Hellenistic times.<sup>15</sup> M. Broshi shows that the spiral staircase and the peristyles mentioned in T are attested only from Hellenistic times onwards.<sup>16</sup> In my opinion, the extremely free approach to T's Pentateuchal *Vorlage* and its own claim to be an authoritative legal text recommend a date in the 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E.

T addresses the question of intermarriages in 11QT<sup>a</sup> II:11-15; LVII:15-17; LXIII:10-15. 11QT<sup>a</sup> II is a conflation of Exod 34,11-16 with Deut 7,25-26. By repeating the ordinances for the separation from the people living in the promised land from Exod 34,11-16, T clarifies in its introduction who belongs to its temple community. In this way, T ascertains that Hellenizing Jews like the author of Ecclesiastes are excluded from its ideal Temple community.<sup>17</sup> For T, Hellenistic acculturation corresponds to practicing the indigenous religions of the promised land.<sup>18</sup>

11 ... And you shall worship no [other] go[d, for the Lord, whose name is] 12 [Jealous], is a jealous God. Take heed, lest you make [a covenant with the inhabitants of the land,] 13 [and when they play the harlot] after [their go]ds [and] sacrifice to [their gods and invite you,] 14 [you eat their sacrifices, and] you t[ake of their daughters for your sons, and their] 19 daughters play the] 15

<sup>14</sup> See E. Puech, Qumrân 87-88.

<sup>15</sup> Swanson, Temple Scroll 237-239.

<sup>16</sup> Broshi, Architecture 19.

<sup>17</sup> Contra Maier, Tempelrolle 54-55, who regards idolatry for T as a matter of the past and thinks thus that T inserted an already existing text into 11QT<sup>a</sup> II. For Jews practicing non-Jewish religion in the 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E., see e.g. Tcherikover, *Corpus* no. 4 (of the Zenon archive).

<sup>18</sup> If not noted otherwise, the below translation is according to Yadin, Temple Scroll II 305.

<sup>19</sup> Translation and reconstruction contra Yadin (Temple Scroll II 3.305) with Maier, Tempelrolle 57.



[harlot after] their [gods] and ma[ke your sons play the harlot after] (11QT<sup>a</sup> II:11-15)

Except for small changes, 11QT<sup>a</sup> II:11-15 is an almost exact copy of Exod 34,14-16. In both texts, intermarriage leads to the veneration of foreign gods. Hence, T considers intermarriage between Jewish men and foreign women as a serious threat to the ideal temple community and forbids it strictly. As with the BW, the BWN, and the ALD, intermarriage poses a threat to the religious-cultural identity of Judaism for T.

An application of T's intermarriage prohibition can be found in the ordinances for the king. 11QT<sup>a</sup> LVII:15-17 forbids the king to marry a non-Jewish woman.

And he shall not take a wife from all 16 the daughters of the nations, but from his father's house he shall take unto himself a wife, 17 from the family of his father. (11QT<sup>a</sup> LVII:15-17)<sup>20</sup>

This prohibition combines references to marry inside one's family from Gen 24,37-38 and Num 36,6-8 with the prescription of Lev 21,13-14 that the high priest shall marry a virgin.<sup>21</sup> Different from the MT version of Lev 21,13 and similar to the LXX which adds ἐκ τοῦ γένους ("out of your people") to the אשה בבחוליה ("a woman which is in the standing of a virgin") of MT, T specifies that the virgin bride of the king needs to be out of "his father's house."<sup>22</sup> In this way, T applies priestly halakhah to the king. The king is commanded to marry only inside "his father's house." But T does not recommend incest. The phrase "his father's house" has a broader meaning and argues against the king marrying anyone of non-Jewish descent, be it a proselyte or a non-Jew.<sup>23</sup> If Maier is right that T's intermarriage prohibition for the king is influenced by the deuteronomistic rejection of Solomon's intermarriages (1Kgs 11,1-8),<sup>24</sup> it documents again an effort to minimize foreign cultural influence and to preserve Jewish religious-cultural identity.

The law about the beautiful captive woman seems to contradict T's negative attitude towards intermarriage. In 11QT<sup>a</sup> LXIII:10-15, T adapts Deut 21,10-14 and allows a warrior to marry a beautiful woman taken captive during a war, i.e. an enemy and thus a non-Israelite. But T applies extraordinary restrictions to the religious and cultic dimensions of this exceptional case of permitted inter-

<sup>20</sup> Translation according to Yadin, Temple Scroll II 407.

<sup>21</sup> Cf. Yadin, Temple Scroll I 354-355; Swanson, Temple Scroll 137.

<sup>22</sup> Yadin, Temple Scroll I 355.

<sup>23</sup> Contra Yadin, Temple Scroll I 355. For this use of the phrase מביה אביהו, see Schiffman, Laws 215-216.

<sup>24</sup> Maier, Tempelrolle 248; cf. Swanson, Temple Scroll 136-137.



marriage. The non-Jewish wife is not allowed to touch pure items or to eat of a sacrifice for seven years. Afterwards she seems to be regarded as Jewish<sup>25</sup> and the prohibitions are removed. It is the purity of Israel and thus its religious identity about which the author of T is worried when it comes to the beautiful captive woman. Therefore he puts maximum constraints<sup>26</sup> in place to avoid what he regards as religious pollution.

### 3.5 *The Book of Tobit*

To date the book of Tobit is difficult as almost no indications for its historical context are given. Tob 2,12 dates an event into the Macedonian month of *Dystros*. This is only possible after Alexander the Great conquered Coele-Syria. As the new Macedonian calendar might not have been accepted immediately, the mention of the month *Dystros* recommends a date no earlier than the 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E. Such a date is confirmed by the allusion to Ps 119,138 in Tob 3,2.<sup>27</sup> The lack of any allusion to the Hellenistic religious reforms recommends a date no later than 175 B.C.E.<sup>28</sup>

Endogamy is a recurring theme in the book of Tobit (see Tob 1,9; 3,15; 4,12-13; 6,12-13.16; 7,10-11) both in its earlier and later versions (GI and GII).<sup>29</sup> In its idea of endogamy the book of Tobit is guided by the role model of the endogamous marriages of the patriarchs (Tob 4,12; see below p. 85). Recently, Thomas Hieke published an extensive study on endogamy in the book of Tobit.<sup>30</sup> Hieke shows that the principle of endogamy functions on various levels in the book of Tobit. It requests not only a marriage inside ones ethnicity but inside ones family (see Tob 1,9; 3,15; 6,16; 7,10-11). Such a marriage inside ones own tribe, clan, or family assures that property and financial resources remain in the family (see Tob 6,12-13). Beyond material concerns, endogamy helps to preserve Jewish identity in a diaspora situation.<sup>31</sup> This is especially evident in Tobit's instruction of Tobias.

<sup>25</sup> Cf. Schiffman, *Laws* 219.

<sup>26</sup> Cf. Yadin, *Temple Scroll I* 365-366; Schiffman, *Dead* 138; Schiffman, *Laws* 219-220.

<sup>27</sup> For the date of Psalm 119 in the 4<sup>th</sup> or early 3<sup>rd</sup> century B.C.E., see Lange, *Significance* (forthcoming).

<sup>28</sup> For a *terminus ante quem* in the year 175 B.C.E., cf. e.g. B. Ego, *Buch* 899; Fitzmyer, *Tobit* 51.

<sup>29</sup> For the textual history of Tobit, see Ego, *Buch* 874-884; Fitzmyer, *Tobit* 3-17.

<sup>30</sup> Hieke, *Endogamy* 103-129. For a comparison of the different endogamy references in the GI and GII versions of the Book of Tobit and their minor differences, see Nicklas, *Marriage* 139-154.

<sup>31</sup> See Hieke, *Endogamy* 112.



12 Beware, my son, of all immorality. First of all take a wife from among the descendants of your fathers and do not marry a foreign woman, who is not of your father's tribe; for we are the sons of the prophets. Remember, my son, that Noah, Abraham, Isaac, and Jacob, our fathers of old, all took wives from among their brethren. They were blessed in their children, and their posterity will inherit the land. 13 So now, my son, love your brethren, and in your heart do not disdain your brethren and the sons and daughters of your people by refusing to take a wife for yourself from among them. For in pride there is ruin and great confusion; and in shiftlessness there is loss and great want, because shiftlessness is the mother of famine. (Tob 4,12-13 RSV)

It was and is the endogamy of Noah,<sup>32</sup> Abraham, Isaac, and Jacob<sup>33</sup> which resulted in numerous offspring and the inheritance of the promised land. Hence, endogamy guarantees Jewish existence. "In order to distinguish the Israelite from the Gentile, the book of Tobit advances a program centered on endogamy. Women properly domiciled in an endogamous relationship become the means by which the threat of diaspora is eliminated."<sup>34</sup>

### 3.6 First Conclusions

Pre-Maccabean texts from the Qumran library and other biblical and ancient Jewish sources show that in Persian and early Hellenistic times the Jewish rejection of intermarriage was widespread. As shown above, in Persian times, the general rejection of intermarriage in Mal 2,11-12 and Neh 13,23-29 evolved out of priestly intermarriage prohibitions (Lev 21,13-15; Ezek 44,22; *1En.* \*6-11). This dependency on priestly law and thought shows that priestly and non-priestly exogamy was considered a threat to the cultic identity of Persian time Judaism. This is especially evident in the rhetoric of purity and defilement employed in the various texts. Although Neh 13,23-29 and *1En.* \*6-11 do refer to earlier authoritative tradition (1Kgs 11,1-13 and Gen 6,1-4 respectively), the Persian time texts which reject intermarriage are less dependent on earlier tradition than the ones from the Babylonian exile.

This confirms that in Persian time, intermarriage was considered more as a threat to the cultic identity of Judaism than to its cultural one.

---

<sup>32</sup> Noah's endogamy is not mentioned in Gen 6-9 but plays a prominent role in the BWN as preserved in 1QapGen ar (see *part 1*, 34-36). It seems likely that the book of Tobit knew about Noah's endogamy from the Book of the Words of Noah. Cf. Fitzmyer, Tobit 173. Even before 1QapGen VI was published, VanderKam, Righteousness 16-17, speculated that both *Jub.* 4,33 and Tob 4,12 might draw on earlier tradition about Noah's endogamy.

<sup>33</sup> For the endogamy of the patriarchs, see Gen 11,29; 20,12 (Abraham), Gen 24 (Isaac), and Gen 28,1-29,30 (Jacob).

<sup>34</sup> Levine, Diaspora 105.



Compared to Persian times, Jewish polemics against intermarriages in early Hellenistic times feature significantly more references to authoritative tradition. The below table shows that as in the period of the Babylonian exile the turn towards authoritative literature is a guiding theme in the respective argumentations for endogamy and against exogamy.

BWN: Gen 6,1-4,6-10

BW: Gen 6,1-4; 6,5-10,32

ALD: Gen 34; Lev 21,14; 1QapGen VI:8 (?; BWN)

T: Gen 24,37-38; Exod 34,11-16; Lev 21,13-14; Num 36,6-8; Deut 7,25-26; 21,10-14; 1Kgs 3,1; 11,1-8; 14,21

Tob: Gen 11,29; 20,12; 24; 28,1-29,30; 1QapGen VI:6-9(?; BWN)

Exogamy was rejected and endogamy encouraged by way of reading earlier authoritative literature. The authoritative traditions alluded or referred to in the various early Hellenistic sources are part of the literary embodiment of the cultural memory of Judaism. The turn towards authoritative tradition shows that the early Hellenistic intermarriage polemics of ancient Judaism regard exogamy more as a threat to the Jewish cultural identity than to its cultic one. The orientation towards authoritative tradition affirms that the enforcement of endogamy served purposes of religious-cultural self-preservation. While Persian rule did not strive to change the cultural make up of its conquered societies, the various Hellenistic kingdoms exerted both social and political pressure to Hellenize their subjects. This led to a cultural threat to the Jewish identity which is comparable to the Mesopotamian diaspora situation. Under the rule of Ptolemaic Egypt, exogamy was regarded as one channel through which Hellenistic culture took its hold of Judaism. Intermarriage polemics had an anti-Hellenistic aim and effected the preservation of the Jewish religious-cultural identity. Not the growing influence of Hellenistic culture but Jewish tradition is what matters.

The Jewish intermarriage polemics of early Hellenistic times are not disconnected from their Persian time predecessors. They exhibit the same rhetoric of purity and defilement as Persian time Jewish rejections of intermarriage do. What was regarded as a threat to Israel's cultural identity was also understood as a threat to its cultic identity.

How does all of this relate to the rejection of intermarriage by Ezra and by the book of Ezra / Nehemiah?

#### 4. Intermarriages in the Book of Ezra / Nehemiah in Light of Ancient Jewish Literature

In this paper, I cannot provide a detailed redaction history of the book of Ezra / Nehemiah. It might suffice to remark that for a long time, 1-2 Chronicles and Ezra-Nehemiah have been regarded as one literary work, which underwent



(several) redactions, and was called the Chronistic history.<sup>35</sup> More recently, attempts have been made to understand 1-2 Chronicles and Ezra-Nehemiah as two separate literary works.<sup>36</sup> In the following, I understand Ezra-Nehemiah and 1-2 Chronicles as two separate books which were written subsequently in the same priestly scribal milieu. The name of the last high priest mentioned in the lists of Neh 12,11.22, Jaddua,<sup>37</sup> recommends a setting of the final stage of the book of Ezra / Nehemiah in early Hellenistic times.<sup>38</sup> The evidence of Josephus shows that this Jaddua was still in office during the reign of Alexander the Great (*Antiquitates Judaicae* 11,302).<sup>39</sup>

In this paper, I will neither attempt to reconstruct the redaction history of the book of Ezra / Nehemiah in general nor of Ezra 9-10 in particular. I will first compare the final stage of the intermarriage polemics in Ezra / Nehemiah with other early Hellenistic intermarriage polemics. Afterwards, I will ask in how far Ezra 9-10 relates to the rejection of intermarriage in Persian times. Based on the matrix of both comparisons I will ask if the historical Ezra performed marriage reforms.

The final stage of the book of Ezra / Nehemiah addresses the issue of intermarriage three times, in Ezra 9-10, Neh 10,31 and 13,23-29. After Neh 8-9 gave a report how Ezra reads the Torah publicly and how his audience responded with a confession of its guilt, Neh 10 describes the commitment of Jews to the law of Ezra. As part of this commitment Neh 10,31 states

“We will not give our daughters to the peoples of the land or take their daughters for our sons.” (NRSV)

<sup>35</sup> See e.g. Zunz, *Vorträge*, esp. 22; Movers, *Untersuchungen*; Noth, *Studien* 110-180, esp. 110.

<sup>36</sup> See e.g. Japhet, *Authorship*; Japhet, *Chronicles*, esp. 3-7; Williamson, *Israel* 5-82, esp. 70; Williamson, *Chronicles* 5-11; Knoppers, *Chronicles* 96-100; cf. Steins, *Chronik* 49-82.

<sup>37</sup> For the high priest Jaddua, see VanderKam, *Joshua* 63-85.

<sup>38</sup> For a good summary of the arguments for this date of both Ezra-Nehemiah and 1-2 Chronicles, see Kaiser, *Grundriß* 147-148; cf. also Williamson, *Israel* 83-86; Williamson, *Chronicles* 15-17; Williamson, *Ezra XXXV-XXXVI*; Japhet, *Chronicles* 23-28; Knoppers, *Chronicles* 101-117.

<sup>39</sup> F.M. Cross doubted the historicity of the lists in Neh 12,11.22 and wanted to add at least two more names which in his opinion would have been lost due to haplography (see e.g. Cross, *Reconstruction*). But based on a reevaluation of the evidence from the Wadi ed-Daliyeh papyri and Samarian coins, J. Dušek was able to prove the historicity of the lists in Neh 12,11.22 (see Dušek, *manuscripts* 549-598, who also provides a survey of the history of research). I am obliged to Dr. Dušek for making a preprint copy of his important and brilliant study available to me. For criticism of Cross' theory, see also VanderKam, *High Priests*; VanderKam, *Joshua* 85-99.



In its phrasing, Neh 10,31 is almost identical with Ezra 9,12. This intertextual link between Ezra 9-10 and Neh 8-10 shows that for the book of Ezra / Nehemiah Ezra's marriage reforms prepared the community for the public reading of Ezra's law and its later commitment to it.

When comparing Ezra 9-10 and Neh 13,23-29 with the Book of the Words of Noah, the Book of Watchers, the Aramaic Levi Document, the Temple Scroll, and the book of Tobit, parallels both in the argumentative strategies and in the arguments themselves become apparent. The polemics of exogamy and the advocacy of endogamy in the BW, BWN, ALD, T, and Tob show that the critical attitude of the book of Ezra / Nehemiah towards intermarriage is not exceptional but widespread in its time. Although the individual texts give different reasons for their support of endogamy, a common theme is the preservation of cultural and cultic identity which was threatened by the increasing influence of Greek culture in early Hellenistic times (see above, p.85-86). This reliance on earlier authoritative texts can also be observed in Neh 13,23-29 and Ezra 9-10. Neh 13,26 refers to king Solomon as a negative role model in terms of intermarriage (1Kgs 3,1; 11,1-8; 14,21; see *part I*, p. 20-21.26).

According to Ezra 9,1-4, Ezra is approached by officials who report in an "exegetical blend" of Deut 7,1-5; 23,4-8, and Lev 18,<sup>40</sup> how a large group of Jews practice intermarriage. In Ezra 9,1-4, "laws dealing with the indigenous population of Canaan ... are now interpreted by reference to the contemporary 'peoples of the lands'."<sup>41</sup> Ezra responds with despair and a confession of sin (Ezra 9,5-15) to the intermarriages of his fellow Jews with non-Jewish wives. This confession draws on deuteronomic ideas in describing the religious history of Judaism as a "history of infidelity."<sup>42</sup> The intermarriages are a continuation of Israel's earlier history of infidelity which caused the Babylonian exile. That Judaism was not destroyed totally but that a remnant was spared is due to god's unmerited grace. The occurrence of intermarriages demonstrates that god's commandments have been broken anew.

Ezra 9,10-12 states that intermarriage was explicitly forbidden by the prophets.

10 And now, our God, what shall we say after this? For we have forsaken your commandments, 11 which you commanded by your servants the prophets, saying, "The land that you are entering to possess is a land unclean with the pollutions of the peoples of the lands, with their abominations. They have filled it from end to end with their uncleanness. 12 Therefore do not give your daughters to their sons, neither take their daughters for your sons,

<sup>40</sup> Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah 175. Cf. Williamson, Ezra 131

<sup>41</sup> Cf. e.g. Williamson, Ezra 130; Hayes, Intermarriage 6.

<sup>42</sup> Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah 183.



and never seek their peace or prosperity, so that you may be strong and eat the good of the land and leave it for an inheritance to your children for ever.” (NRSV)

In this text, Ezra / Nehemiah does not refer to one referent text but employs a rhetoric that can be found in various parts of Deuteronomy (1,38-39; 6,11; 7,1,3; 18,9; 23,7) and other authoritative texts (Lev 18,24-30; 20,21; 2Kgs 10,21; 16,3; 21,2.10.16; Ezek 7,19-20).<sup>43</sup> This blend is put under the collective authority of the prophets. Inter-marriage with the peoples of the lands and other non-Jews bears the danger of contaminating their uncleanness. Such defilement would in turn lead to a loss of religious integrity. Inter-marriage means to be lured into the veneration of foreign deities which is indicated by the use of the word תעבבה (“abomination”) in Ezra 9,11.<sup>44</sup> Inter-marriage is not a racial but a religious problem.<sup>45</sup> After the Babylonian exile, Israel lives on “borrowed time.” It cannot afford to either violate god’s commands or to abandon him in favor of other gods. Otherwise the destruction of even the remaining remnant of Israel becomes a distinct possibility. Hence, Ezra 10 reports how the community decides to end all mixed marriage, to divorce the foreign spouses and send them and their children away.

The special significance of the inter-marriage topic is emphasized by way of describing Nehemiah’s activities against mixed marriages at the end of the book of Ezra / Nehemiah (Neh 13,23-29; see *part 1*, p. 26-27). In the final stage of the book of Ezra / Nehemiah, the Nehemiah memoir’s report of Nehemiah’s rejection of mixed marriages stands in the light of Ezra’s initial reform. He continues with individual cases what Ezra did on a grand scale.

In the final stage of the book of Ezra / Nehemiah, mixed marriages are viewed as a threat to the religious integrity and cultural identity of Judaism. The problem which this marriage program was designed to confront was, “how to maintain the characteristic way of life, the religious traditions, even the language (cf. Neh. 13:23) of a community, against the threat of assimilation.”<sup>46</sup> The only solution to the problem is enforced mass divorce of mixed marriages and expatriation of the divorced spouses and their children. The story of Ezra’s and Nehemiah’s marriage reforms is told in a time of increased Hellenization of Judaism. That other early Hellenistic texts respond with their polemics against inter-marriages to this increased Hellenization, puts the re-narration of Ezra’s and Nehemiah’s marriage reforms into the same context of the preservation of religious-cultural Jewish identity against Hellenization.

<sup>43</sup> Cf. Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah 185; Williamson, Ezra 137.

<sup>44</sup> Cf. e.g. Brown, Problem, esp. 453.

<sup>45</sup> Williamson, Ezra 131.

<sup>46</sup> Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah 201.



In another respect, Ezra 9-10 and Neh 13,23-29 are also comparable with the rejection of intermarriage in early Hellenistic Jewish literature, i.e. with the BW, the ALD, and the T. Ezra 9-10 develops its general rejection of intermarriage out of priestly law. As the priests (Ezek 44,22) or the high priest (Lev 21,14) are forbidden to intermarry, so are all of Israel. All of Israel and not just the priests are understood as holy seed<sup>47</sup> and could thus be defiled by intermarrying with non-Jews. Similarly Neh 13,29 speaks of a defilement of the priesthood and the covenant of the priests and the Levites. The use of the term תעבבה (“abomination”) in Ezra 9,11 shows that this defilement is not limited to the physical contact of sexual intercourse<sup>48</sup> or the mingling of seeds in the line of the *kil’ayim* laws.<sup>49</sup> While such ideas are involved, Ezra 9-10 clearly sees the danger of cultural estrangement, i.e. conversion to the veneration of other gods, too.

### 5. Did Ezra Reject Intermarriage?

Although even the historicity of Ezra and his mission have sometimes been doubted,<sup>50</sup> it is unlikely that Ezra was a complete invention of the author of the book of Ezra / Nehemiah. Such an invented figure would have been unnecessary as he could have attributed all of Ezra’s reforms to Nehemiah as well. But access to the historical Ezra is blocked by the extensive redaction of the so-called Ezra memoir (see *part I*, p. 18-19). As redaction criticism reaches its limits in the analysis of Ezra 9-10, a comparison of the passage with other rejections of intermarriages from Persian and early Hellenistic times might help to better answer the question what Ezra himself did.

As has been shown above (see above, p. 86), reference to authoritative literature is a characteristic rhetoric Jewish intermarriage polemics in early Hellenistic times. The extent to which Ezra 9-10 employs earlier authoritative texts to make its argument fits best with Jewish texts from the 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E. as does the application of deuteronomistic ideas to the issue of intermarriage. But that both Nehemiah (Neh 13,23-29) and *1En.* \*6-11 do employ authoritative tradition in their arguments against exogamy, too, allows for speculation if Ezra could have made some recourse to it as well.

The rhetoric of purity and defilement is found in both Persian time and early Hellenistic Jewish polemics against intermarriages. The purity and defilement rhetoric of Ezra 9-10 also points to a democratization of priestly intermarriage

<sup>47</sup> Williamson, Ezra 132; Hayes, Intermarriage 14.

<sup>48</sup> Thus Hayes, Intermarriage 6.14; Satlow, Marriage 136-139.

<sup>49</sup> Thus Kugel, Holiness 24.

<sup>50</sup> Thus first Renan, *Geschichte* 90-99 (the French original appeared 1893 but was not available to me).



prohibitions. This is especially characteristic for Persian time texts. Hence, Ezra could have used a similar rhetoric of defilement and could have sponsored the democratization of priestly intermarriage prohibitions. But both might as well have been introduced by a redactor into the text of Ezra 9-10.

As compared with all other Jewish rejections of exogamy, Ezra 9-10 is exceptional in its report about forced divorces of mixed marriages. No other text in Jewish literature up to the 3<sup>rd</sup> cent. B.C.E. ever reports about such a measure. Some texts prohibit or attack exogamy but do not address the issue of existing intermarriages (e.g. Lev 21,13-15; Ezek 44,22; Mal 2,11-12; 11QT<sup>a</sup> II:11-15; LVII:15-17; LXIII:10-15; Tobit 1,9; 3,15; 4,12-13; 6,12-13.16; 7,10-11) while others advocate banishment (Neh 13,28; cf. *1En* 18,11-19,2; 21) or death (Num 25,6-15; ALD 1) or refer to the deluge as the most catastrophic consequence of an intermarriage (BWN and BW). The idea of enforced (mass) divorce is a singular measure. It is therefore highly probable that Ezra did reject intermarriages and fought for the annulment of exogamous marriages and the banishment of the non-Israelite spouses and their children. In turn, it seems also likely that Ezra was motivated by a democratization of priestly intermarriage prohibitions and enacted his reforms to preserve the cultic identity of Persian time Judaism.

### Summary

Ancient Jewish literature in general and the pre-Maccabean literature from the Qumran library in particular allow for a better understanding of Ezra's marriage reforms and their interpretation by the final stage of the book of Ezra / Nehemiah. Ezra's measure of enforced mass divorce is unique in Second Temple Judaism which argues for its historicity. Ezra's marriage reforms were probably motivated by a democratization of priestly intermarriage prohibitions. In light of the (enforced) Hellenistic acculturation of Ptolemaic Yehud, the final redaction of the book of Ezra Nehemiah reads Ezra's marriage reform as a fight for the preservation of the religious and cultural identity of Judaism.

### Zusammenfassung

Die antik-jüdische Literatur und besonders die vormakkabäischen Texte aus der Bibliothek von Qumran werfen neues Licht auf die Frage nach Esras Umgang mit Mischehen einerseits und auf die Interpretation von Esras Maßnahmen in der Schlussredaktion des Esra-Nehemia-Buches andererseits. Die erzwungene Massenscheidung von Mischehen unter Esra ist singular in der Geschichte des Judentums aus der Zeit des Zweiten Tempels. Diese Einmaligkeit spricht für die Historizität der Maßnahme. Im Kontext anderer perserzeitlicher jüdischer Literatur scheint es wahrscheinlich, dass Esras Einstellung zur Mischehenfrage von einer Demokratisierung priesterlicher Vorschriften und Ideen geprägt ist. Die Schlussredaktion des Esra-Nehemia-Buches interpretiert Esras Umgang mit Mischehen im Licht der zunehmenden Hellenisierung der ptolemäischen



Provinz Jehud und versteht Esras Maßnahmen als einen Kampf um die Bewahrung der kulturellen und religiösen Identität des Judentums.

### Bibliographie

- Ahlström, G.W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOT.S 146), Sheffield 1993.
- Albertz, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, II. From the Exile to the Maccabees* (OTL), Louisville, Ky. 1994.
- Allen, L.C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas, Tx. 1990.
- Bartelmus, R., *Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen.6, 1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur* (ATANT 65), Zürich 1979.
- Benoit, P., *Textes Grecs et Latins*, in: Benoit, P. / Milik, J.T. / Vaux, R. de (ed.), *Les Grottes de Murabba'ât. Texte* (DJD II/1), Oxford 1961, 209-280.
- Bernstein, M.J., *Noah and the Flood at Qumran*, in: Parry, D.W. / Ulrich, E. (ed.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovation, New Texts, and Reformulated Issues* (STDJ 30), Leiden et al. 1999, 199-231.
- Bhayro, S., *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11. Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents* (AOAT 322), Münster 2005.
- Black, M., *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (SVTP 7), Leiden 1985.
- Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1988.
- Block, D.I., *The Book Ezekiel: Chapters 25-48* (NICOT), Grand Rapids / Cambridge 1998.
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.
- Boccaccini, G., *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids / Cambridge 1998.
- Braun, R., *Koheleth und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin 1973.
- Broshi, M., *Visionary Architecture and Town Planning in the Dead Sea Scrolls*, in: Dimant, D. / Schiffman, L.H. (ed.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 16), Leiden et al. 1995, 9-22.
- Brown, A.P., *The Problem of Mixed Marriages in Ezra 9-10*: BSac 162 (2005) 437-458.
- Carter, C.E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield 1999.
- Carter, C.E., *The Province of Yehud in the Post-Exilic Period. Soundings in Site Distribution and Demography*, in: Eskenazi, T.C. / Richards, K.H. (ed.), *Second Temple Studies, II. Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), Sheffield 1994, 106-145.
- Charles, R.H., *The Book of Enoch*, Oxford 1893.
- Collins, J.J., *The Apocalyptic Technique. Setting and Function in the Book of Watchers*: CBQ 44 (1982) 91-111.
- Collins, J.J., *Daniel דניאל*, in: DDD, <sup>2</sup>1999, 219-220.
- Collins, J.J., *Methodological Issues in the Study of I Enoch: Reflections on the Articles by P. D. Hanson and G. W. Nickelsburg*: SBLSP 1 (1978) 315-322.



- Collins, J.J., The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls, in: Emerton, J.A. (ed.), Congress Volume Paris 1992 (VT.S 61), Leiden et al. 1995, 25-38.
- Cross, F.M., A Reconstruction of the Judean Restoration: JBL 94 (1975) 4-18.
- Cross, F.M., Samaria and Jerusalem in the Era of Restoration, in: Cross, F.M., From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel, Baltimore 1998, 173-203.
- Day, J., The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel: VT 30 (1980) 174-184.
- Dimant, D., Two "Scientific" Fictions. The So-Called *Book of Noah* and the Alleged Quotation of *Jubilees* in CD 16:3-4, in: Flint, P.W. / Tov, E. / VanderKam, J.C. (ed.), Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich (VT.Sp 101), Leiden / Boston 2006, 230-249.
- Dimant, D., Noah in Early Jewish Literature, in: Stone M.E. / Bergren, T.A. (ed.), Biblical Figures Outside the Bible, Harrisburg 1998, 122-150.
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, II. Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen, <sup>2</sup>1995.
- Drawnel, H., An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document (JSJ.S 86), Leiden / Boston 2004.
- Dušek, J., Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C. (Culture and History of the Ancient Near East 25), Leiden / Boston 2007.
- Ego, B., Buch Tobit (JSRZ II/6), Gütersloh 1999.
- Eshkenazi, T.C., Out from the Shadows. Biblical Women in the Postbiblical Era: JSOT 54 (1992) 25-43.
- Evelyn-White, H.G., Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric. With an English Translation (LCL), London 1959.
- Fishbane, M., Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- Fitzmyer, J.A., The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary (BibOr 18B), Rome <sup>3</sup>2004.
- Fitzmyer, J.A., Tobit (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin / New York 2003.
- Fuller, R.E., Text-Critical Problems in Malachi 2:10-16: JBL 110 (1991) 47-57.
- Frohlich, I., *Mamzēr* in Qumran Texts – the Problem of Mixed Marriages in Ezra's Time. Law Literature and Practice: Transeu 29 (2005) 103-115.
- García Martínez, F., Qumran and Apocalyptic. Studies in the Aramaic Texts from Qumran (STDJ 9), Leiden et al. 1992.
- Glasson, T.F., Greek Influence in Jewish Eschatology, London 1961.
- Glazier McDonald, B., Intermarriage, Divorce, and the *Bat-’El Nēkār*. Insights from Mal 2:10-16: JBL 106 (1987) 603-611.
- Glazier McDonald, B., Malachi. The Divine Messenger (SBL.DS 98), Atlanta, Ga. 1987.
- Glazier-McDonald, B., Malachi 2:12. *’ēr wē ’ōneh* – Another Look: JBL 105 (1986) 295-298.
- Grabbe, L.L., Reconstructing History from the Book of Ezra, in: Davies, P.R. (ed.), Second Temple Studies, I. Persian Period (JSOT.S 117), Sheffield 1991, 98-106.



- Grabbe, L.L., *The History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, 1. Yehud. A History of the Persian Province of Yehud* (Library of Second Temple Studies 47), London / New York 2004.
- Greenfield, J.C. / Stone, M.E. / Eshel, E., *The Aramaic Levi Document. Edition, Translation, Commentary* (SVTP 19), Leiden / Boston 2004.
- Hanson, P.D., *Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11*: JBL 96 (1977) 195-233.
- Hanson, P.D., *A Response to John Collins' "Methodological Issues in the Study of 1 Enoch"*: SBLSP 1 (1978) 307-309.
- Hartley, J.E., *Leviticus* (WBC 4), Dallas, Tex. 1992.
- Hayes, C.E., *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford 2002.
- Hayes, C.E., *Inter-marriage and Impurity in Ancient Jewish Sources*: HTR 92 (1999) 3-36.
- Hieke, T., *Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemiah*, in: Xeravits, G.G. / Zsengellér, J. (ed.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 20-21 May, 2004 (JSJ.S 98), Leiden / Boston 2005, 103-129.
- Himmelfarb, M., *The Book of Watchers and the Priests of Jerusalem*: Hen 24 (2002) 131-135.
- Himmelfarb, M., *Levi, Phinehas, and the Problem of Inter-marriage at the Time of the Maccabean Revolt*: JSQ 6 (1999) 1-24.
- Himmelfarb, M., *Temple and Priests in the Book of Watchers, the Animal Apocalypse, and the Apocalypse of Weeks*, in: Boccaccini, G. / Collins, J.J. (ed.), *The Early Enochic Literature* (JSJ.S 121), Leiden / Boston 2007, 219-235.
- Hurvitz, A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem* (CahRB 20), Paris 1982.
- Ilan, T., *Lexicon of Ancient Jewish Names in Late Antiquity, I. Palestine 330 BCE-200 CE* (TSAJ 91), Tübingen 2002.
- Japhet, S., *I & II Chronicles. A Commentary* (OTL), Louisville, Ky. 1993.
- Japhet, S., *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew*: VT 18 (1968) 332-372.
- Kaiser, O., *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, I. Die erzählenden Werke*, Gütersloh 1992.
- Kellermann, U., *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW 102), Berlin 1967.
- Kloner A. / Stark, H., *Jerusalem. Mt. Scopus: Excavations and Surveys in Israel* 9 (1989-1990) 145.
- Knoppers, G.N., *I Chronicles 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB XII), New York et al. 2003.
- Knoppers, G.N., *Inter-marriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah*: JBL 120 (2001) 15-30.
- Koch, K., *"Adam, was hast Du getan?" Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur*, in: Koch, K., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze III*, Neukirchen-Vluyn 1996, 181-217.
- Kratz, R.G., *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991.



- Kugel, J.L., How Old Is the *Aramaic Levi Document*?: DSD 14 (2007) 291-312.
- Kugel, J.L., The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times, in: Fox, M.V. et al. (ed.), *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, Ind. 1996, 21-32.
- Kugler, R.A., From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi (SBLEJL 9), Atlanta, Ga. 1996.
- Kugler, R.A., Halakic Interpretative Strategies at Qumran. A Case Study, 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, FS Joseph M. Baumgarten (STDJ 23), Leiden et al. 1997, 131-140.
- Kvanvig, H.S., Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988.
- Lang, B., נכר *nkr*, in: ThWAT V, 1986, 454-462.
- Lange, A., "The Law, the Prophets, and the Other Books of the Fathers" (Sir, Prologue). Canonical Lists in Ben Sira and Elsewhere?, in: Xeravits, G.G. / Zsengellér, J. (ed.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006 (JSJS 127), Leiden / Boston 2008, 55-80.
- Lange, A., The Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library and the Hebrew Bible: DSD 13 (2006) 276-305.
- Lange, A., The Significance of the Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library for the Understanding of the Hebrew Bible. Inter-marriage in Ezra / Nehemiah – Satan in 1Chr 21:1 – the Date of Psalm 119, in: Lemaire, A. (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S)*, Leiden / Boston, forthcoming.
- Lemaire, A., Der Beitrag idumäischer Ostraka zur Geschichte Palästinas im Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit: ZDPV 115 (1999) 12-23.
- Levine, "A.-J., Diaspora as Metaphor. Bodies and Boundaries in the Book of Tobit, in: Overman, J.A. / MacLennan, R.S. (ed.), *Diaspora Jews and Judaism*, FS A. Thomas Kraabel, Atlanta, Ga. 1992, 105-143.
- Lipschits, O., Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E., in: Lipschits, O. / Blenkinsopp, J. (ed.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Ind. 2003, 323-376.
- Lipschits, O., The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule, Winona Lake, Ind. 2005.
- Loader, W., Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees, Grand Rapids 2007.
- Maier, J., Die Tempelrolle vom Toten Meer und das "Neue Jerusalem". 11Q19 und 11Q20; 1Q32, 2Q24, 4Q554-555, 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung (UTB 829), München / Basel<sup>3</sup>1997.
- McCarter, P.K., II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary (AncB 9), Garden City 1984.
- Macaskill, G., Priestly Purity, Mosaic Torah and the Emergence of Enochic Judaism: Hen 29 (2007) 67-89.
- Meinhold, A., Maleachi (BKAT 14/8), Neukirchen-Vluyn 2006.



- Meyers, C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York / Oxford 1988.
- Milgrom, J., *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 3A)*, New York et al. 2000.
- Milik, J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.
- Milik, J.T., *Écrits préesséniens de Qumrân. D'Hénoch à Amram*, in: M. Delcor et al., *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu (BETL 46)*, Paris-Gembloux / Leuven 1978, 92-106.
- Movers, F.C., *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament*, Bonn 1834.
- Newsom, C.A., *The Development of 1 Enoch 6-19. Cosmology and Judgment: CBQ 42 (1980) 310-329.*
- Nickelsburg, G.W.E., *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11: JBL 96 (1977) 383-405.*
- Nickelsburg, G.W.E., *1 Enoch, I. Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108 (Hermeneia)*, Minneapolis 2001.
- Nickelsburg, G.W.E., *Enoch, Levi, and Peter. Recipients of Revelation in Upper Galilee: JBL 100 (1981) 575-600.*
- Nicklas T., *Marriage in the Book of Tobit. A Synoptic Approach*, in: Xeravits, G.G. / Zsengellér, J. (ed.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pépa, Hungary, 20-21 May, 2004 (JS.J 98), Leiden / Boston 2005, 139-154.
- Noth, M., *Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV: VT 1 (1951) 251-260.*
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943.
- Pohlmann, K.-F., *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20-48: Übersetzt und erklärt (ATD 22/2)*, Göttingen 2001.
- Porten, B., *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968.
- Puech, E., *Qumrân Grotte 4, XVIII. Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579) (DJD 25)*, Oxford 1998.
- Qimron, E., *Toward a New Edition of the 1QGenesis Apocryphon*, in: Parry, D.W. / Ulrich, E. (ed.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovation, New Texts, and Reformulated Issues (STDJ 30)*, Leiden et al. 1999, 106-109.
- Reed, A.Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge et al 2005.
- Reinmuth, T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias (OBO 183)*, Fribourg / Göttingen 2002.
- Renan, E., *Geschichte des Volkes Israel IV*, Berlin 1894.
- Rubinkiewicz, R., *The Book of Noah (1 Enoch 6-11) and Ezra's Reform: FO 25 (1988) 151-155.*
- Sacchi, P., *Jewish Apocalyptic and Its History (JSP.S 20)*, Sheffield 1990.
- Satlow, M.L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.
- Schäfer, P., *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London 2003.



- Schiffman, L.H., Laws Pertaining to Women in the *Temple Scroll*, in: Dimant, D. / Rappaport, U. (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10); Leiden et al. 1992, 210-228.
- Schiffman, L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Philadelphia 1994.
- Schreiner, S., Mischehen – Ehebruch – Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2,10-16: ZAW 91 (1979) 207-228.
- Scott, J.M., The Division of the Earth in *Jubilees* 8:11-9:15 and Early Christian Chronography, in: Albani, M. / Frey, J. / Lange A. (ed.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 295-323.
- Smith-Christopher, D.L., The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaeon Community,” in: Eskenazi, T.C. / Richards, K.H. (ed.), *Second Temple Studies, II. Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), Sheffield 1994, 243-265.
- Steiner, R.C., The Heading of the *Book of the Words of Noah* on a Fragment of the Genesis Apocryphon. New Light on a “Lost” Work: DSD 2 (1995) 66-71.
- Steins, G., Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93), Weinheim 1995.
- Stern, E., *Archaeology of the Land of the Bible, II. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods. 732-332 BCE*, New York 2001.
- Stone, M.E., Aramaic Levi in Its Context: JSQ 9 (2002) 307-326.
- Stone, M.E., Enoch, Aramaic Levi, and Sectarian Origins: JSJ 19 (1988) 159-170.
- Stone, M.E., Ideal Figures and Social Context. Priest and Sage in the Early Second Temple Age, in: Miller, P.D. et al. (ed.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 575-586.
- Stone, M.E., The Book(s) Attributed to Noah: DSD 13 (2006) 4-23.
- Suter, D.W., Fallen Angel, Fallen Priest. The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16: HUCA 50 (1979) 115-135.
- Suter, D.W., Revisiting “Fallen Angel, Fallen Priest”: Hen 24 (2002) 137-142.
- Swanson, D.D., *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT* (STDJ 14), Leiden et al. 1995.
- Tcherikover, V.A. (ed.), *Corpus Papyrorum Judaicarum* (CPJ), I. The Ptolemaic Period, Cambridge, Mass. 1957.
- Tigchelaar, E.J.C., Prophets of Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic (OtSt 35), Leiden et al. 1996.
- Tigchelaar, E.J.C., Some Remarks on the Book of the Watchers, the Priests, Enoch and Genesis, and 4Q208: Hen 24 (2002) 143-145.
- Tuell, S.S., *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48* (HSM 49), Atlanta, Ga. 1982.
- Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSRZ 5/6), Gütersloh 1984.
- VanderKam, J.C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQ.MS 16), Washington 1984.
- VanderKam, J.C., *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis / Assen 2004.
- VanderKam, J.C., Jewish High Priests of the Persian Period. Is the List Complete?, in: Anderson, G.A. / Olyan, S.M. (ed.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOT.S 125), Sheffield 1991, 67-91.



- VanderKam, J.C., The Granddaughters and Grandsons of Noah: RevQ 16 (1993-1995) 457-461.
- VanderKam, J.C., The Righteousness of Noah, in: Nickelsburg, G.W.E. / Collins, J. J. (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBLSCS 12), Chico 1980, 13-32.
- van der Woude, A., Malachi's Struggle for a Pure Community. Reflections on Malachi 2:10-16, in: Henten, J.W. van et al. (ed.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honor of Jürgen C.H. Lebram* (StPB 36), Leiden 1986, 65-71.
- Willi, T., *Chronik, Fascicle II* (BKAT 24/2), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Williamson, H.G.M, 1 and 2 Chronicles. Based on the Revised Standard Version (NCB Commentary), Grand Rapids 1982.
- Williamson, H.G.M, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge 1977.
- Williamson, H.G.M., *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco, Tex. 1985.
- Yadin, Y., *The Temple Scroll I-III*, Jerusalem 1977-1983.
- Zenger, E., Das Buch Esther, in: Zenger, E. et al., *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1) Stuttgart 2004, 302-311.
- Zenger, E., Das Buch Rut, in: Zenger, E. et al., *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1) Stuttgart 2004, 222-229.
- Zimmerli, W., *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, I-II* (Herme-nea), Philadelphia 1979-1983.
- Zunz, L., *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Berlin 1832.

Armin Lange  
University of Vienna  
Institute for Jewish Studies  
Spitalgasse 2, Hof 7.3  
1090 Vienna  
Austria  
E-Mail: [armin.lange@univie.ac.at](mailto:armin.lange@univie.ac.at)



# Das *unvollständig* negierte modale pseudo-konsekutive Satzgefüge in der Vulgata

Herbert Migsch

1. Im Jahr 2000 veröffentlichten Thorsten Burkard und Markus Schauer das *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*.<sup>1</sup> Thorsten Burkard führt in die Beschreibung des Konsekutivsatzes den Begriff „Pseudokonsekutivsatz“ ein.<sup>2</sup> Der Pseudokonsekutivsatz steht wie der eigentliche Konsekutivsatz im Konjunktiv und wird wie dieser durch die Subjunktion *ut*, *ut non* oder *quin* eingeleitet. Er unterscheidet sich somit vom eigentlichen Konsekutivsatz nicht auf der satzsyntaktischen, sondern auf der satzsemantischen Ebene, nämlich dadurch, dass er, anders als dieser, keine Folge bezeichnet, die sich aus der Handlung des übergeordneten Satzes ergibt.<sup>3</sup> Der Pseudokonsekutivsatz kommt in zwei Ausprägungen vor: als faktischer Explikativsatz<sup>4</sup> und als explikativer Modalsatz.<sup>5</sup> Burkard führt zum explikativen Modalsatz aus: „Das Lateinische hat auch die Möglichkeit, mit einem pseudokonsekutiven Gliedsatz mit *ut* ein modales Verhältnis auszudrücken. Der Pseudokonsekutivsatz wird im Deutschen mit modalem ‚indem‘ wiedergegeben. Im übergeordneten Satz steht in der Regel *ita*, das im Deutschen ohne Entsprechung bleibt.“<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Menge, Lehrbuch. Es handelt sich um eine gründlich überarbeitete Neuauflage von Menge, Repetitorium.

<sup>2</sup> Menge, Lehrbuch § 531,1. Herr Prof. Dr. Thorsten Burkard (Professor für Klassische Philologie an der Christian-Albrechts-Universität Kiel) teilte mir brieflich mit, dass er die Bezeichnung „pseudokonsekutiv“ in Anlehnung an Ausdrücke wie „pseudofinal“ (für *ut ita dicam*) prägte, die Pinkster, *Syntax* 50-53 einführte.

<sup>3</sup> Menge, Lehrbuch § 531,1 und § 535.

<sup>4</sup> Menge, Lehrbuch § 535-539.

<sup>5</sup> Menge, Lehrbuch § 576,6.

<sup>6</sup> Menge, Lehrbuch § 576,6. Ferner veröffentlichte Frau Dr. Bettina Bock (Friedrich-Schiller-Universität Jena) im Internet im Jahr 2004 den ersten Teil ihrer Konkurrenzsyntax, in dem sie drei Beispiele für den modal-explikativen (instrumentalen) Gebrauch der Subjunktion *ut* bringt; siehe dazu Migsch, Pseudokonsekutivsatz 72 Anm. 11. Das Faktum, dass der *ut*-Satz auch als explikativer Modalsatz fungiert, ist in den lateinischen Lehrbüchern, Grammatiken und Wörterbüchern, die mir verfügbar sind, sonst nicht erwähnt (Migsch, Pseudokonsekutivsatz 72 Anm. 11). Was aber die 55 modalen pseudokonsekutiven Satzgefüge in der Vulgata angeht, die ich bereits in meinem Aufsatz zum Pseudokonsekutivsatz in der Vulgata besprochen habe (die Stellen sind unten in Anm. 8 angeführt), so sind einige dieser Satzgefüge in manchen Vulgata-Übersetzungen modal-explikativ interpretiert. Diese Interpretationen sind aller-



Auf den Ausführungen von Thorsten Burkard zum modalen Pseudokonsekutivsatz aufbauend, habe ich bereits in meinem Aufsatz *Der modale Pseudokonsekutivsatz in der Vulgata* gezeigt, dass es in der Vulgata 55 modal-explikative Satzgefüge gibt, in denen das modal-explikative Verhältnis durch die Subjunktion *ut* (verneint: *ut non* oder *ne*)<sup>7</sup> ausgedrückt ist.<sup>8</sup> Ferner finden sich 13 *ut*-Gliedsätze, die wahrscheinlich eher Explikativsätze als modal-explikative Pseudokonsekutivsätze sind.<sup>9</sup> Als Folie diente mir bei der Abfassung des erwähnten Aufsatzes die Aufzählung der modal-explikativen Verknüpfungen<sup>10</sup> in der hebräischen Bibel, die Ernst Jenni in seiner Monographie zur hebräischen Präposition *וְ* vorlegt.<sup>11</sup>

In der hebräischen Bibel begegnen rund 1240 modal-explikative Verknüpfungen.<sup>12</sup> Davon entfallen 930 Belege auf die Infinitivkonstruktion *לֵאמֹר*, z.B. „indem er sagt(e)“.<sup>13</sup> Unter den übrigen etwa 300 modal-explikativen Verknüp-

---

dings den Gelehrten, die lateinische Lehrbücher, Grammatiken und Wörterbücher verfassten, offensichtlich verborgen geblieben (Migsch, Pseudokonsekutivsatz 81-82).

<sup>7</sup> Im klassischen Latein wurden der verneinte Konsekutiv- und der verneinte Pseudokonsekutivsatz durch *ut non* eingeleitet (Menge, Lehrbuch § 531). Im Spätlatein konnte der verneinte Konsekutivsatz auch durch *ne* eingeleitet werden (Hofmann / Szantyr, Syntax § 347 Zusatz γ). In der Vulgata wird der negierte modale pseudokonsekutive Gliedsatz durch *ut non* oder durch *ne* eingeleitet (Migsch, Pseudokonsekutivsatz 77-78).

<sup>8</sup> Migsch, Pseudokonsekutivsatz. Es sind folgende Stellen: Gen 2,3; 19,19; 43,6; Ex 8,29(25MT); 23,1; 23,2; Lev 26,15; Num 22,18; 24,13; Dtn 5,12; 7,10; 22,21; Ri 8,1; 1Sam 2,29; 2Sam 7,21; 12,9; 14,16; 3Kön 2,3; 8,25; 15,4; 17,20; 2Chr 6,23; 1Esr 9,9; 10,10; 2Esr 13,7; Ps 77(78),17 (iuxta Hebraeos); 77(78MT),18 (iuxta LXX); 100(101MT),8 (iuxta LXX/iuxta Hebraeos); 110,6-7 (111MT),6 (iuxta LXX/iuxta Hebraeos); 144(145MT),11-12 (iuxta LXX/iuxta Hebraeos); Jes 32,6; 65,8; Jer 16,12; 17,23; 17,24 (2 Satzgefüge); 19,12; 19,15; 26,4-5; 29,10; 34,15; 35,8-9; 35,13; Ez 5,6; 13,19; 14,13; 16,59; 17,18; 45,11; Dan 9,11; Hab 2,18; 1Makk 2,19.

<sup>9</sup> Migsch, Pseudokonsekutivsatz 77. Es sind folgende Stellen: Ex 14,11; Dtn 4,25; 11,13; 19,9; 28,1; 30,16 (Matrixsatz fehlt); 31,29; Jos 22,5; 1Sam 12,19; 24,7; 2Esr 13,27; Jer 18,10; 44,3. Herr Prof. Dr. Burkard machte mich darauf aufmerksam, dass diese *ut*-Sätze eher als Explikativsätze denn als explikative Modalsätze zu deuten sind, wofür ich ihm herzlich danke.

<sup>10</sup> Zu dem Ausdruck „Verknüpfung“ siehe Jenni, Präpositionen 149-151: Satzsemantisch: Zwei Prädikationen sind miteinander so verknüpft, dass sie in einer bestimmten Beziehung (z.B. einer finalen oder explikativen Beziehung) zueinander stehen. Satzsyntaktisch: Die Beziehung kann durch Nebenordnung oder durch Unterordnung ausgedrückt sein.

<sup>11</sup> Jenni, Präpositionen 155-184.

<sup>12</sup> Jenni, Präpositionen 154.

<sup>13</sup> Jenni, Präpositionen 157, vgl. dazu Jenni, Präpositionen 168-184.



fungen sind 32 Verknüpfungen, bei denen der Sachverhalt im Matrixsatz *und* der Sachverhalt in der satzwertigen Infinitivkonstruktion verneint sind.<sup>14,15</sup> Allerdings ist nur der Sachverhalt des Matrixsatzes negiert, denn die Negation der Prädikation des Matrixsatzes „erstreckt sich normalerweise... auch auf die verknüpfte Prädikation [= der Infinitivkonstruktion – H. M.] ... Bei dieser auf den gesamten verknüpften Sachverhalt bezogenen Negation ändert sich nichts an der Wertung der P2-Aussage: neg (R [P1, P2]).“<sup>16</sup> Wenn man die 32 Stellen z.B. ins Deutsche übersetzt, so muss man folgende Unterscheidung treffen:

(1) Handelt es sich bei dem negierten Matrixsatz-Sachverhalt um einen präsensischen Sachverhalt und ist der Matrixsatz ein konditionaler Vordersatz, so muss man in der Übersetzung im modal-explikativen Gliedsatz das Negationswort ergänzen: sechs Stellen<sup>17</sup>. Ebenso muss man im Gliedsatz das Negationswort ergänzen, sofern der Matrixsatz-Sachverhalt bereits vergangen ist. Der Matrixsatz ist bei zehn Stellen ein Aussagesatz<sup>18</sup> und bei zwei Stellen ein subordinierter Kausalsatz<sup>19</sup>. Bei insgesamt 18 Stellen muss also in der Übersetzung ein Negationswort zugefügt werden.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Jenni, Präpositionen 160-165 führt insgesamt 34 Stellen an. 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 (Jenni, Präpositionen 162). Der Asteriskus muss getilgt werden, denn es ist weder der Sachverhalt des Matrixsatzes noch der Sachverhalt der Infinitivkonstruktion negiert. Es sind also insgesamt nur 33 Stellen. Was Jer 17,24 angeht, so ist Jenni ein weiterer Flüchtigkeitsfehler unterlaufen: In dem Vers begegnen drei Infinitivkonstruktionen. Jenni zufolge hängen die drei Infinitivkonstruktionen von ein und demselben Matrixsatz ab (Jenni, Präpositionen 162). Dies ist nicht richtig; denn nur die ersten zwei Infinitivkonstruktionen sind demselben Matrixsatz untergeordnet, während die zweite Infinitivkonstruktion der Matrixsatz für die dritte Infinitivkonstruktion ist. Ferner berücksichtige ich Ri 21,12 nicht, da es sich um keine Infinitivkonstruktion, sondern um ein Verbalnomen handelt (von Jenni, Präpositionen 166 auch notiert). Deshalb notierte ich oben 32 Verknüpfungen.

<sup>15</sup> Als ich meinen bereits erwähnten Aufsatz zum Pseudokonsekutivsatz in der Vulgata abfasste, berücksichtigte ich von den 32 Stellen nur die fünf Stellen Ex 23,1; 23,2; Num 22,18; 24,13; Jer 26,4-5.

<sup>16</sup> Jenni, Präpositionen 158. Zu den Abkürzungen: R = Relation; P1 = Prädikation 1 (Matrixsatz); P2 = Prädikation 2 (Infinitivkonstruktion); neg = negierter Satz (Jenni, Präpositionen 10).

<sup>17</sup> Gen 34,17; Dtn 28,15.45.58; Jer 17,27; 26,4-5.

<sup>18</sup> Gen 39,10; 1Kön 11,33; Jer 34,17; 43,4; 44,5; Ez 16,5; 20,21; 30,21; Dan 9,10.13.

<sup>19</sup> 2Kön 22,13; 2Chr 34,21.

<sup>20</sup> Z.B. Jer 17,27: ... ואם לא תשמעו אלי<sup>27b</sup> לקדש את-היום השבת<sup>27c</sup> ולבלתי שאח משה. Wenn ihr aber nicht auf mich hört,<sup>27b</sup> indem ihr den Sabbat *nicht* dadurch heiligt,<sup>27c</sup> dass ihr keine Last tragt...“ (siehe dazu Migsch, Deutung).



(2) Handelt es sich um einen präsensischen Matrixsatz-Sachverhalt, der nicht in einem konditionalen Vordersatz steht, – sieben Stellen<sup>21</sup> – oder um einen Befehl (Aufforderung, Wunsch) – sieben Stellen<sup>22</sup> –, so darf in der Übersetzung im modal-explikativen Gliedsatz kein Negationswort zugefügt werden (insgesamt 14 Stellen).<sup>23</sup>

2. Was für die Übersetzung ins Deutsche gilt, gilt auch für die Übersetzung ins Lateinische. Hieronymus übersetzte 5 der 18 negierten modal-explikativen Verknüpfungen frei.<sup>24</sup> Die übrigen 13 Verknüpfungen aber gab er als *unvollständig* negierte modale pseudokonsekutive Satzgefüge wieder: Ex 23,1.2; Num 22,18; 24,13; Dtn 28,15 (2 Sätze: *ut... et...*); 3Kön 11,33; 4 Kön 22,13; 2Chr 34,21; Jer 17,27 (2 Sätze: *ut... et ne...*);<sup>25</sup> 26,4-5 (2 Sätze: *ut... ut...*; asyndetisch); 34,17; 43,4; 44,5 (2 Sätze: *ut... et...*);<sup>26</sup> Ez 20,21; 30,21; Dan 9,10; 9,13 (2 Sätze: *ut... et...*).

Hieronymus formulierte alle negierten modalen pseudokonsekutiven Satzgefüge so, dass nur die Sachverhalte in den Matrixsätzen, nicht aber auch, wie es nach den Regeln der lateinischen Grammatik zu erwarten wäre, auch die

<sup>21</sup> Gen 18,25; 29,26; 34,14; Ex 5,2; Num 22,18; 24,13; Dtn 27,26.

<sup>22</sup> Ex 23,1.2; Lev 19,29; Dtn 20,19; 1Sam 25,31 (Wunsch); 2Sam 19,20; Ez 46,18.

<sup>23</sup> Z.B. Dtn 20,19: לֹנֵחַ עָלָיו גֵּרֵן לֹנֵחַ לְאַתְשָׁחַת אֶת־עֵצָה 19d „,,19c dann sollst du ihrem Baumbestand keinen Schaden zufügen, 19d indem du die Axt daran legst“ (Einheitsübersetzung 375). In meinem Aufsatz „Deutung“ (S. 40 Anm. 5) ist mir ein Fehler passiert, indem ich die Einheitsübersetzung wie folgt korrigierte: „indem du die Axt *nicht* daran legst.“ Diese Korrektur ist selbstverständlich falsch. Herr Prof. Dr. Norbert Lohfink hat mich auf diesen Fehler aufmerksam gemacht, wofür ich ihm herzlich danke.

<sup>24</sup> Folgende fünf Stellen sind hinsichtlich der modal-explikativen Verknüpfung frei übersetzt: Gen 34,17; 39,10; Dtn 28,45.58; Ez 16,5.

<sup>25</sup> Im hebräischen Text fügen sich dem Matrixsatz (27a) eine Infinitivkonstruktion (27b, eingeleitet durch ל) und eine Infinitivkonstruktionsreihe (27c-d; eingeleitet durch לַבְלַח). 27b und 27c-d sind durch die Konjunktion ו 27c miteinander gefügt. Bereits der hebräische Text ist von einem inhaltlichen Widerspruch geprägt, da der Sachverhalt in 27c-d in Hinblick auf den negierten Matrixsatz-Sachverhalt nicht negiert sein dürfte. Denn das Nicht-Gehorchen kann sich nicht darin zeigen, dass man am Sabbat *keine*, es kann sich nur darin zeigen, dass man am Sabbat *eine* Last durch die Stadtore nach Jerusalem hineinragen wird. Der Widerspruch entsteht also daraus, dass der *negierte* Sachverhalt in 27a durch die *negierte* Sachverhaltsreihe 27c-d erläutert wird; siehe dazu Migsch, Deutung.

<sup>26</sup> Im hebräischen Text sind zwei modal-explikative Verknüpfungen vorhanden, von denen die zweite der ersten subordiniert ist (Jenni, Präpositionen 162). In der Vulgata sind die zwei modal-explikativen Sätze durch die Konjunktion *et* miteinander gefügt. Hat Hieronymus frei übersetzt, oder hat er in seinem hebräischen Text anstelle von וַלְבַלְחֵי 5d וַלְבַלְחֵי gelesen?



Sachverhalte in den subordinierten Sätzen verneint sind. Die negierten modalen pseudokonsekutiven Satzgefüge sind also *unvollständig* negiert. Dies soll anhand von Dtn 28,15 aufgezeigt werden:

<sup>15a</sup> quod si audire nolueris vocem Domini Dei tui <sup>15b</sup> ut custodias <sup>15c</sup> et facias omnia mandata eius et caerimonias quas ego praecipio tibi hodie <sup>15d</sup> venient super te omnes maledictiones istae <sup>15e</sup> et adprehendet te.

(a) Modal-explikativ: <sup>15a</sup> Wenn du aber der Stimme des Herrn, deines Gottes, nicht gehorchen willst, <sup>15b</sup> indem du alle seine Gebote und Vorschriften, die ich dir heute auferlege, *nicht*<sup>27</sup> hältst <sup>15c</sup> und nicht erfüllst, <sup>15d</sup> so werden alle diese Flüche über dich kommen <sup>15e</sup> und dich treffen.

b) Faktisch-explikativ: <sup>15a</sup> Wenn du aber der Stimme des Herrn, deines Gottes, nicht gehorchen willst, <sup>15b</sup> dass du nämlich alle seine Gebote und Vorschriften, die ich dir heute auferlege, *nicht* hältst <sup>15c</sup> und nicht erfüllst, <sup>15d</sup> so werden alle diese Verfluchungen über dich kommen <sup>15e</sup> und dich treffen.

Der lateinische Text lässt zwei Interpretationen zu: Die Beziehung zwischen dem Matrixsatz 15a und der *ut*-Satzreihe 15b-c kann modal-explikativ (*ut* = „indem“) oder faktisch-explikativ (*ut* = „dass nämlich“) gedeutet werden.<sup>28</sup> Beide Deutungen sind möglich, da es kein formales Unterscheidungsmerkmal gibt.<sup>29</sup>

Zwischen dem Matrixsatz 15a und der *ut*-Satzreihe 15b-c besteht ein inhaltlicher Widerspruch. Kann sich doch das mögliche zukünftige Nicht-Gehorchen nicht darin zeigen, dass Israel die Gebote Gottes hält, es kann sich einzig und allein darin zeigen, dass es diese Gebote *nicht* hält. Daher müssten die Sachverhalte in den *ut*-Sätzen 15b und 15c genau so wie der Sachverhalt in 15a negiert sein – davon unabhängig, ob die *ut*-Sätze modale Pseudokonsekutivsätze oder Explikativsätze sind. Allerdings überrascht es nicht, dass die subordinierten Sachverhalte nicht negiert sind. Steht doch im hebräischen Text ein Negationswort nur in dem Matrixsatz 15a, es stehen aber keine Negationswörter in der Infinitivkonstruktionsreihe 15b-c. Hieronymus hat also „automatisch“ übersetzt. Er hätte die Sachverhalte in den subordinierten Sätzen verneint darstellen müssen; also: <sup>15b</sup> *ut non custodias* <sup>15c</sup> *et non facias...*, oder: <sup>15b</sup> *ne custodias* <sup>15c</sup> *et ne facias...* Was nämlich im hebräischen Text korrekt ist – die

<sup>27</sup> Die Negationswörter schreibe ich in den untergeordneten modalen Sätzen kursiv, um darauf hinzuweisen, dass im lateinischen Text kein Negationswort steht, aber stehen müsste.

<sup>28</sup> Im hebräischen Text kann die Beziehung zwischen dem Matrixsatz 15a und der Infinitivkonstruktionsreihe 15b-c nur modal-explikativ gedeutet werden.

<sup>29</sup> Ferner können noch folgende *ut*-Sätze auch als Explikativsätze aufgefasst werden: 4Kön 22,13; Jer 17,27; 26,4-5; 34,17; 44,5.



Negation des Matrixsatz-Sachverhalts erstreckt sich, wie bereits erwähnt wurde, auch auf den Sachverhalt in der modal-explikativen Infinitivkonstruktion –, sorgt im lateinischen Text selbstverständlich für eine unvereinbare ziel-sprachliche Kohärenzstörung.

3. Ein Wort zu den korrespondierenden Stellen in der Nova Vulgata.<sup>30</sup> Die meisten der dreizehn *unvollständig* negierten modalen pseudokonsekutiven Satzgefüge wurden aus der Vulgata unverändert in die Nova Vulgata übernommen; nur vier Satzgefüge<sup>31</sup> weisen einen leicht abgeänderten Text auf, doch wurde die Satzgefüge-Struktur der ursprünglichen Vulgata-Formulierungen nicht verändert. So sind die dreizehn Satzgefüge in der Nova Vulgata von der gleichen unvereinbaren Kohärenzstörung wie die korrespondierenden Satzgefüge in der Vulgata geprägt, da die Sachverhalte der subordinierten Sätze nicht negiert sind.

In der nächsten Auflage der Nova Vulgata sollten die subordinierten Sätze in den dreizehn Satzgefügen nicht durch *ut*, sondern durch *ut non* oder durch *ne* eingeleitet sein, da die Negation der Sachverhalte in diesen Sätzen, wie bereits erwähnt wurde, nach den Regeln der lateinischen Grammatik ausgedrückt sein muss.

### Summary

In the Hebrew Bible occur 32 modal-explicative complex sentences, whose predications are negated. In regard to 18 modal-explicative complex sentences, a negation must be added in the translation in the modal-explicative subordinate clause. Jerome has translated thirteen of the 18 negated complex sentences literally in this respect as he introduced the subordinated sentences through the subjunctive *ut*. However, he would have to have introduced the subordinated sentences after the rules of the Latin grammar through *ut non* or *ne*, since the predications are negated.

### Zusammenfassung

In der hebräischen Bibel kommen 32 modal-explikative Verknüpfungen vor, deren Sachverhalt negiert ist. Bei 18 Stellen muss in der Übersetzung im modal-explikativen Gliedsatz ein Negationswort ergänzt werden. Hieronymus hat dreizehn der 18 negierten modal-explikativen Verknüpfungen insofern wörtlich übersetzt, als er die subordinierten Sätze durch die Subjunktion *ut* einleitete. Nach den Regeln der lateinischen Grammatik aber hätte er die subordinierten Sätze durch *ut non* oder *ne* einleiten müssen, da die Sachverhalte negiert sind.

<sup>30</sup> Nova Vulgata.

<sup>31</sup> Dtn 28,15; 2Chr 34,21; Jer 17,27; Dan 9,13.



### Bibliographie

- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das Alte Testament, Stuttgart / Klosterneuburg<sup>3</sup>1985.
- Hofmann, J.B. / Szantyr, A., Lateinische Syntax und Stilistik, neu bearbeitet von Anton Szantyr. Mit dem allgemeinen Teil der lateinischen Grammatik (HAW II/2,2), München<sup>2</sup>1972.
- Jenni, E., Die hebräischen Präpositionen 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart u.a. 2000.
- Menge, H., Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer. Wissenschaftliche Beratung: Friedrich Maier, Darmstadt<sup>2</sup>2005 (Darmstadt 2000). (Ich zitiere nach der ersten Auflage.)
- Menge, H., Repetitorium der lateinischen Grammatik und Stilistik für die oberste Gymnasialstufe und namentlich zum Selbststudium, Braunschweig 1873.
- Migsch, H., Zur Deutung von Jer 17,27. Eine Korrektur nach der Septuaginta: BN NF 138 (2008) 39-46.
- Migsch, H., Der modale Pseudokonsekutivsatz in der Vulgata. Ein Beitrag zur Syntax des Vulgata-Lateins: BN NF 132 (2007) 71-85.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II. promulgata, Città del Vaticano<sup>2</sup>1986.
- Pinkster, H., Lateinische Syntax und Semantik. Revidierte und erweiterte Fassung der niederländischen Originalausgabe 1984 (UTB 1462), Tübingen 1988.

Herbert Migsch  
Mosergasse 11/2  
1090 Wien  
Austria  
E-Mail: [herbert.migsch@utanet.at](mailto:herbert.migsch@utanet.at)







## Warum lieferte Judas Jesus aus?

*Kay Ehling*

In seinem Buch „Judas Iskariot. Einer von uns“, Leipzig 2004 listet Martin Meiser S. 51 f. fünf Thesen der Forschung auf, die erklären sollen, warum Judas Jesus an die jüdische Obrigkeit „ausgeliefert, übergeben, preisgegeben“ (Mk 14, 11) haben könnte:

1. Judas habe seine eigene Erlösungshoffnung aufgrund der Leidensankündigung Jesu nicht mehr mit dessen Lehre vereinbaren können,

2. Judas sei von der nicht erfüllten Messianität Jesu enttäuscht gewesen und habe deshalb

3. durch die Auslieferung Jesus zwingen wollen, sich als Messias zu offenbaren,

4. Judas habe es nicht gutheißen können, dass Jesus nichts gegen die überschwängliche Verehrung durch seine Anhänger unternommen habe, und

5. Judas sei von Jesus beauftragt worden, eine Zusammenkunft mit der Jerusalemer Priesterschaft herbeizuführen (W. Klassen) bzw. Judas habe im Auftrage Jesu gehandelt, als er ihn an die jüdische Obrigkeit übergab, da dieser den Tod bewusst auf sich nahm; der ‚Judaskuss‘ sei ein Abschiedskuss gewesen (G. Schwarz).<sup>1</sup>

Den breitesten Zuspruch finden die inhaltlich zusammengehörigen Thesen 2. bzw. 3., Judas habe sich aus Enttäuschung über die nicht eingelöste Messianität an die jüdische Obrigkeit gewandt. So schreibt J. Blinzler: „Mehr ... hat (bei Judas, Anmerkung des Verfassers) wohl die Enttäuschung darüber mitgespielt, daß Jesus die (politisch-)messianischen Erwartungen nicht erfüllte.“<sup>2</sup> H.-J. Klauck schließt sich dieser Auffassung an, wenn er meint: „Am wenigsten spekulativ erscheint immer noch jene Erklärung, die seine innere Wandlung auf eine tiefe Enttäuschung vorgefaßter messianischer Erwartung zurückführt. Diese Enttäuschung mußte umso akuter werden, je mehr sich die Dinge in Jerusalem zuspitzten, je unverkennbarer alles auf die Katastrophe zusteuerte und je weniger Hoffnung auf ein machtvolles Anbrechen des messianischen Reiches bestand.“<sup>3</sup> Dieser Ansicht folgt zuletzt auch H. E. Lona in seinem 2007 erschienenen Judas-Buch: „Es war die Enttäuschung angesichts der nicht erfüllten messianischen Hoffnung, die Judas dazu veranlasste, Jesus der jüdischen

---

<sup>1</sup> Klassen, Judas bes. 74; Schwarz, Jesus 227.232.

<sup>2</sup> Blinzler, Judas 1153.

<sup>3</sup> Klauck, Judas 55.



Behörde auszuliefern.“<sup>4</sup> Schließlich hat diese Deutung auch von althistorischer Seite Zuspruch erfahren. A. Demandt stellt fest: „Offenbar hatte er (Judas, Anmerkung des Verfassers) den Glauben an Jesus als Messias verloren und suchte Gewißheit: Ist er der Messias, muß er das nun zeigen. Ist er es nicht, dann hat er und betrogen, also machen wir die Probe! Möglicherweise war Judas auch nur ungeduldig und wollte Jesus durch den Verrat dazu zwingen, sich zu offenbaren und das Reich Davids wiederherzustellen.“<sup>5</sup>

Aber ist die These von der Enttäuschung des Judas über die nicht eingelöste oder fehlende Messianität wirklich plausibel? Bei näherem Hinsehen ergeben sich einige Widersprüchlichkeiten: Zunächst einmal stellt sich die Frage, warum überhaupt und mit welchen Argumenten sich Judas, sollte er wirklich von Jesus enttäuscht gewesen sein, an die jüdische Obrigkeit wandte? Wohl kaum mit dem Hinweis auf seine Enttäuschung über den ‚falschen‘ Messias. Wenn er sich dennoch an die Hohenpriester oder Mitglieder des Synhedriums wandte, dann, so müsste man weiter annehmen, offenbar aus einer Art von ‚Rache‘ heraus, um Jesus für seine nicht eingelöste Messianität zu bestrafen. Psychologisch vorstellbar ist dies freilich, aber in keiner Weise zwingend. Ebenso gut hätte sich Judas von Jesus und den Jüngern stillschweigend abwenden und diese einfach verlassen und sich z. B. einer anderen Gruppierung anschließen können. Und noch etwas: Wenn man annimmt, dass Jesus mit seinen Jüngern zum Passahfest nach Jerusalem zog, nicht nur um die Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden, sondern in der festen Erwartung, dass die Königsherrschaft Gottes (Mk 14, 25) jetzt unmittelbar an diesem Passahfest für Israel anbrechen würde,<sup>6</sup> d. h. nach der wahrscheinlichsten Chronologie am Samstag, den 8. April des Jahres 30,<sup>7</sup> dann hätte die Enttäuschung über Jesus eigentlich erst nach dem Ende des Passahfestes aufkommen dürfen, als das von Jesus prophezeite und mit Zeichenhandlungen gleichsam rituell vorbereitete Ereignis, der Beginn des Gottesreiches, nicht eintraf. Wenn also Enttäuschung wirklich das Motiv des Judas gewesen sein sollte, dann wandte er sich, folgt man dem Bericht des Evangeliums, eigentlich verfrüht an die jüdische Behörde. Die These vom enttäuschten Judas ist in sich also nicht besonders schlüssig. Damit stellt sich erneut die Frage: Warum lieferte Judas Jesus aus?

Eine, soweit ich sehe, bislang noch nicht in Betracht gezogene, aber einleuchtende Antwort darauf ergibt sich, wenn man bei Judas nicht Enttäuschung über unerfüllte Messianität, sondern wachsende Besorgnis (Angst) annimmt, die dieser in den Jerusalemer Tagen angesichts so radikaler Worte (Mk 14, 58) und

<sup>4</sup> Lona, Judas 69; vgl. 79.

<sup>5</sup> Demandt, Hände 151.

<sup>6</sup> Vgl. die Diskussion bei Theißen / Merz, Jesus 377.

<sup>7</sup> Zur Chronologie vgl. Demandt, Hände 187-189.



Handlungen wie der Tempelreinigung empfunden haben mag und die letztlich auf einen Bruch mit der traditionellen Torareligion hinausliefen. Nicht die uneingelöste Messianität scheint Judas enttäuscht, sondern im Gegenteil der als zu weitgehend empfundene Messiasanspruch Jesu ihn bestürzt zu haben. In seiner Sorge (Angst) um den Erhalt der überlieferten jüdischen Religion wandte sich Judas an die Priesterschaft und berichtete ihr von dem ‚Unruhestifter‘ aus Galiläa, dessen Anwesenheit in Jerusalem auch nachhaltige Störungen des Kultbetriebes beim Passahfest befürchten ließen. Für diese Überlegung spricht, dass Judas selbst vermutlich aus Jerusalem stammte, denn wie G. Schwarz herausgearbeitet hat, dürfte der Beiname Iskariot von aramäisch „der Mann aus der Stadt (scil. Jerusalem)“ herzuleiten sein.<sup>8</sup> Dass Judas ohne weiteres Zugang zu Kajaphas und / oder Hannas hatte,<sup>9</sup> deutet auf engere Kontakte zwischen Judas und der Jerusalemer Priesterschaft hin.<sup>10</sup> Nicht auszuschließen ist, dass Judas mit sadduzäischen Priestern nicht nur gut bekannt, sondern befreundet, ja verwandt war. Judas hätte also dann zwei Motive für die Auslieferung Jesu gehabt: Zum einen die nicht unberechtigte Sorge um den Erhalt der traditionellen Torareligion, die Jesus durch die von ihm verkündete neue Ethik und seinen Messiasanspruch (Mk 14, 61-64) in den Augen des Judas in einem nicht mehr gutzuheißenen Maße in Frage stellte. Zum anderen stand Judas dem sadduzäischen Priesteradel offenbar näher als bislang erkannt, so dass er mit seiner Auslieferung dessen Stellung und Machtposition, d. h. die Aufrechterhaltung der althergebrachten kultisch-priesterlichen Ordnung des Tempelstaates, bewusst abzuschwächen suchte.

Tatsache bleibt, dass sich Judas zum Handlanger der priesterlichen Obrigkeit und römischen Besatzer machte. Dennoch waren seine Beweggründe, Jesus auszuliefern, gänzlich andere als bislang allgemein angenommen. Ob Judas tatsächlich die Hinrichtung seines Rabbi (Mk 14, 45) wollte, bleibt fraglich. Möglich ist, dass er hoffte, Jesus würde durch ein klärendes Gespräch mit den Hohenpriestern bzw. den Mitgliedern des Synhedriums, ‚zur Vernunft‘ kommen und von seinen radikalen Forderungen bzw. seinem Messiasanspruch Abstand nehmen. Da Kajaphas und / oder Hannas allerdings umgehend die Römer informierten (denn an der Verhaftung Jesu waren Soldaten einer römischen Kohorte beteiligt [Joh 18, 12]), war es nicht mehr möglich, das Ganze als innerjüdische Angelegenheit zu behandeln. Letztlich wird man Judas daher nicht davon freisprechen können, dass er den Tod seines Lehrers billigend in Kauf genommen hat.

---

<sup>8</sup> Schwarz, Jesus 231.

<sup>9</sup> Zu dem großen Einfluss des Hannas vgl. Schwarz, Jesus 230.

<sup>10</sup> Schwarz, Jesus 232.



### Summary

Judas handed Jesus over to the Jewish authorities not because he was disappointed in Jesus's unfulfilled messianity. To the contrary, because Judas appears to have had traditional beliefs and was a defender of the Torah he was concerned with Jesus' messianic claim during his last days in Jerusalem and regarded it as too far-reaching. Judas feared Jesus's questioning of the Torah and this motivated him to turn to the members of the Sanhedrin for the arrest of Jesus.

### Zusammenfassung

4932 ✓ Der Grund dafür, dass Judas Jesus an die jüdische Obrigkeit auslieferte, liegt nicht darin, dass dieser von der nicht erfüllten Messianität Jesu enttäuscht gewesen wäre. Im Gegenteil: Weil Judas, wie es scheint, traditionalistisch eingestellt war, empfand er den von Jesus erhobenen Messiasanspruch in den letzten Jerusalemer Tagen als in wachsendem Maße fragwürdig und zu weitgehend. Er wandte sich deshalb in seiner Sorge um die von Jesus in Frage gestellte Torareligion an die Mitglieder des Synhedriums, was schließlich die Verhaftung Jesu zur Folge hatte. ✓

### Bibliographie

- Blinzler, J., Judas Iskarioth, in: LTh K, V, Freiburg 1960, Sp. 1153.  
 Demandt, A., Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte, Freiburg / Basel / Wien 2001.  
 Klassen, W., Judas. Betrayer or friend of Jesus, Minneapolis / London 1996.  
 Klauck, H.-J., Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg / Basel / Wien 1987.  
 Lona, H.E., Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg / Basel / Wien 2007.  
 Schwarz, G., Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte (BWANT 123), Stuttgart u.a. 1988.  
 Theißen, G. / Merz, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen<sup>3</sup>2001.

PD Dr. Kay Ehling  
 Universität Augsburg  
 Alte Geschichte  
 Universitätsstraße 10  
 86135 Augsburg  
 Deutschland  
 E-Mail: [ehling@staatliche-muenzsammlung.de](mailto:ehling@staatliche-muenzsammlung.de)



## Literaturinformation

Gesamtkoordination und Neues Testament: Michael Ernst  
Altes Testament: Karin Schöpflin

Mitarbeiter:

Michael Ernst

Friedrich Vinzenz Reiterer

Karin Schöpflin

Géza Xeravits

József Zsengellér

Ilse Kezber, Umstrittener Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk (NTOA/StUNT 60), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg: Academic Press 2007, 231 S., 39,90 €, ISBN 978-3-52553960-6.

Die Verfasserin legt mit diesem Buch ihre von Gerd Theißen (Heidelberg) betreute Dissertation vor, bei der es um die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Vergöttlichung (Apotheose) von Menschen im 1. Jh. n.Chr. und dem Monotheismus des Urchristentums geht. Während der Polytheismus der griechischen und der römischen Religion „Grenzüberschreitungen“ zwischen Mensch und Gott ermöglichte, zeigt der strenge jüdische Monotheismus diesbezüglich das genaue Gegenteil: „Konkurrenz“ zum einen und einzigen Gott gibt es nicht! Das Christentum übernahm vom Judentum diese Ablehnung jeglicher Apotheose von Menschen, schrieb aber Jesus Christus göttlichen Status zu und verehrte ihn kultisch. Lukas ist einer der wenigen Schriftsteller, der die wahre Apotheose Jesu mit der falschen Apotheose von Menschen kontrastiert. Davon handelt dieses Buch, das nach einer Einleitung (S.11-16) zunächst ausführlich (S.17-86) die Apotheose in der antiken Welt darstellt, um anschließend die beiden Formen bei Lukas zu analysieren: die wahre (S.87-129) und die falsche (S.130-203) Apotheose. Zur ersten gehören Taufe, Verklärung und Himmelfahrt Jesu, zur zweiten die Versuchung Jesu, die Vergöttlichung des Herodes Agrippa I., die des Paulus und Barnabas in Lystra, die des Petrus in Cäsarea, die des Paulus und Silas in Philippi und schließlich die des Paulus auf Malta. Dabei bezeichnet die Verfasserin die Versuchung Jesu als eine verwerfliche Apotheose Satans, die Vergöttlichung von Herodes Agrippa und Paulus mit Barnabas als kritisierte Apotheosen, die des Petrus und des Paulus mit Silas als korrigierte Apotheosen, die zur Umkehr führen, und die Vergöttlichung des



Paulus auf Malta als tolerierte Apotheose in der Fama des Volkes. Eine Zusammenfassung (S. 204-210), Literaturverzeichnis (S. 211-219) und diverse Register (S. 220-231) beschließen das äußerst lesenswerte Buch, das gleichsam musterhaft zeigt, wie die korrekte Darstellung eines Themas anhand der exegetischen Analyse von zehn Perikopen im Kontext der damaligen Kultur und Gesellschaft eine ausgezeichnete Dissertation ergibt, die noch dazu spannend geschrieben sein kann.

Michael Ernst

Gerhard Sellin, *Der Brief an die Epheser (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 8./9. Auflage)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 496 S., 78,90 €, ISBN 978-3-525-51550-1.

Der Hamburger Neutestamentler legt hier in der renommierten Kommentarreihe, in welcher zuletzt 1897 von E. Haupt eine Bearbeitung dieses Briefes erschienen war, seine Neubearbeitung des Epheserbriefs vor. Ein etwa 40-seitiges Literaturverzeichnis eröffnet den Band, gefolgt von einem 15seitigen Teil mit Einleitungsfragen, die in imponierender Kürze den heutigen Stand dieser Fragen zeigen: da „Ephesus“ in den wichtigsten Handschriften fehlt, gilt Eph als „katholischer“ Paulusbrief (Brief an alle paulinischen Gemeinden); den Verfasser umschreibt Sellin als einen „Vertreter der paulinischen Theologie“, der die Gemeindebriefe des Paulus sowie v.a. Kol „kennt und für sein eigenes Schreiben voraussetzt und benutzt“ (S. 58). Bei der Frage der Diskussion des religionsgeschichtlichen Hintergrunds sieht Sellin neben der Magie und kleinasiatischen Kulte v.a. das alexandrinische Judentum als Vermittler philosophischer und theologischer Bildung indirekt im Hintergrund. Theologisch gilt für Sellin das Motiv der „Ein(s)heit“ als Hauptthema und demnach 2,11-22 als Zentrum des ersten Briefteils: der Entwurf einer neuen Menschheit, in der Frieden, Versöhnung (mit Gott und dadurch mit allen Menschen) und metaphysische Ein(s)heit verwirklicht sein werden; demonstriert werde das an der Vereinigung von Juden und Heiden, die den „Bau“ der Kirche bilden.

Ein derart großer Kommentar kann hier natürlich nicht detailliert besprochen werden; ich versuche statt dessen den Zugang eines Benutzers, wie ihn wohl die meisten BN-Leser und -Leserinnen haben werden, also anhand von konkreten Stellen und im Vergleich zu anderen Kommentaren. Mein erstes Beispiel ist 1,6 im Kontext der großen Briefeingangseuologie, wo es heißt, dass Gott „uns begnadete in dem Geliebten“ (NB: nicht „in dem geliebten Sohn“, wie die kath. Einheitsübersetzung es völlig falsch wiedergibt!). Während der (in seinem Umfang etwa vergleichbare) Kommentar von R. Schnackenburg (Reihe: EKK, <sup>1</sup>1982) dazu praktisch nichts bietet (nur Anm. 114, S. 54), hatte J. Gnilka (HThK, <sup>1</sup>1971) in seiner Auslegung dazu etwa eine halbe Seite; Sellin hat etwas weniger, aber dafür wesentlich prägnantere und „brauchbarere“ Informationen. Ein zweiter Blick geht auf 2,11: der Briefschreiber erinnert seine einst heidischen Leser, dass sie „von der sogenannten Beschneidung ‚Vorhaut‘ genannt“ wurden. Schnackenburg sieht hier auf Grund seiner Übersetzung mit „Unbeschnittenheit“ interessanterweise ein *abstractum pro concreto* in der Anrede,



Gnilka bietet die korrekte Übersetzung ohne nähere Informationen, während Sellin neben den korrekten Sachinformationen auch eine Auswertung bringt („jüdischer Standpunkt, der im Folgenden durch drei Elemente relativiert wird“). – Zugegeben: zwei Miniaturbeispiele, ausgehend jeweils von einer Übersetzung, die doch meines Erachtens etwas Typisches aufzeigen.

Ich denke, man wird in Zukunft bei exegetischen Fragen und Problemen zum Epheserbrief nach dem Kommentar von Sellin greifen: die gekonnte, knappe Auseinandersetzung mit der Literatur, die in den Fußnoten geführt wird, und vor allem die Auslegung des Textes in einer sympathischen Kürze, wo immer es möglich ist, ansonsten auch in einer breiteren Diskussion, wo es nicht zu vermeiden ist – all das macht diesen Kommentar zu einem Glanzlicht in dieser Reihe, wozu man Gerhard Sellin genauso wie dem Verlag nur gratulieren kann! Und falls es dem Verlag bei einer zweiten Auflage möglich sein sollte, außer dem jeweils einseitigen Sach- und Wortregister noch ein Stellen- und Namensregister dazuzugeben, wäre sicher allen Wünschen Genüge getan!

Michael Ernst

Benedict T. Viviano OP, *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians Studies in Biblical Theology*, NTOA 61, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 309 S., 52,90 €, ISBN 978-3-525-53964-4.

Der Verfasser, Professor für NT an der Universität Fribourg Schweiz, legt hier eine Sammlung von Studien vor, die sich hauptsächlich mit dem Evangelium nach Matthäus befassen. Dabei werden grundsätzliche Fragen wie Herkunftsbereich des Evangeliums (S. 9-23), seine Eigenart und die literarische Gattung in Mt 1-2 (S. 24-44) aufgeworfen. Weitere Studien beschäftigen sich eher mit Einzelthemen – den Stern, der die drei Magier führte (S. 45-50), die Bergpredigt und genauer noch die Seligpreisungen (S. 51-63/64-68), die Gottesherrschaft in der Literatur von Qumran (S. 69-80), der Kleinste im Königreich (S. 81-94), die stufenweise Offenbarung nach Mt 11,25ff und Num 12,3,6-8 (S. 95-101), Jesus und der Shabbat (S. 102-133) und die Verbindung von Spiritualität und Synagogen (S. 134-145). Daraufhin folgen zwei Studien zu Petrus in Mt 16,13-20: Jesus als der Mund Jesu (S. 146-170) sowie die Sünde Petri und die Korrektur durch Paulus in Gal 2,11-14 (S. 171-192). Passend knüpft daran der Artikel über Einheit und symphonische Verschiedenheit in der Kirche an: die Dialektik zwischen Jn 17,20-23 und Mt 18,18-20 (S. 171-192). Es folgen vier eher isolierte Fragen wie das Ohr des Dieners des Hohen Priesters in Mk 14,47 (S. 220-228), eine kleine Glaubenspsychologie anhand von Mt 17,24 im Lichte von Ex 14,30-31 (S. 229-232), das perfekte Gesetz der Freiheit nach Jk 1,5 (S. 233-244) und die literarische Beziehung der beiden Evangelien Joh und Mt (S. 245-269). Die Frage des Platzes des Evangeliums nach Matthäus im Kanon des Neuen Testaments und im Lektionar des Kirchenjahres bildet den „krönenden“ Abschluss (S. 270-289).

Es ist hervorzuheben, wie es der Autor versteht, exegetische Beobachtungen in den Rahmen einer „matthäischen“ Theologie hineinzuführen. Auch wird dabei der weitere



Kontext des Matthäus-Evangeliums berücksichtigt, wie die Literatur von Qumran und vom Frühjudentum, der Briefe an die Galater und des Jakobus, sowie die Rezeption von Matthäus durch Johannes. Zudem verbindet der Verfasser mehrere Male seine bibeltheologischen Reflexionen mit neueren philosophischen und theologischen Konzepten, was den Studien einen herausfordernden Charakter verleiht.

Sr. Agnes Willi

Werner H. Ritter / Michaela Albrecht (Hg.), Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge (Biblisch-theologische Schwerpunkte 31), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-525-61604-8.

Der Band betrachtet das für moderne Menschen zwiespältige – rational abgelehnte oder ersehnt und aufgeschlossen betrachtete – Phänomen „Wunder“ aus dem Blickwinkel verschiedener theologischer und nicht-theologischer Disziplinen. E. Otto erhebt eine „Theologie der Wundererzählungen im AT“ (17-29) anhand von Ex 14, dessen Verfasser mit dem Rettungswunder Gottvertrauen und -furcht wecken wollten sowie die Zuversicht, dass Gottes Wirklichkeit gegen den äußeren Augenschein auch neue empirische Erfahrung schaffen werde. Nach G. Theißen (30-52) schimmern durch gemeinamtike typische Motive in ntl. Wundergeschichten allgemeine Züge einer historischen Heil- und Exorzismustätigkeit Jesu durch. Da Jesus in den Wundern den Anbruch einer neuen Welt sah, sind diese Geschichten jedoch im Rahmen von Jesu Verkündigung zu deuten, die uns heute in manchen Punkt allerdings fremd erscheint (Naherwartung, Exorzismen). W. Schoberth (53-65) entfaltet aus systematisch-theologischer Sicht seine These: „Unsere Lebenswelt ist voller Wunder, die wir freilich gewöhnlich nicht sehen und nicht sehen wollen, weil wir gelernt haben, unsere Wahrnehmung systematisch gegen die Wirklichkeit der Wunder abzuschließen.“ (56). Im Ergebnis sind Wunder „Orte des Wiedererkennens Gottes in den Geschehnissen der Welt.“ (65). D. Evers (66-87) ergänzt eine naturwissenschaftliche Perspektive, die sich zwischen den Polen der rationalen Auflösung von Wundern und der Faszination und Inspiration durch Wunder bewegt. Der Mediziner H. Knappauf (88-107) behandelt Wunder am Beispiel von Spontanheilungen bei Krebserkrankungen. Ausgehend vom demoskopischen Befund eines wachsenden Wunderglaubens zeigt U. Popp-Baier (108-129), dass religionspsychologisch gesehen Wunder als Erklärungsmodell bei der subjektiven Deutung lebensgeschichtlich bedeutsamer Erfahrungen relevant sind. H. Hanischs Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zum Wunderglauben von Kindern und Jugendlichen belegen zumindest für Teilnehmende am Religionsunterricht der Region Chemnitz einen positiven Wunderbegriff (130-160). A. Hammer (161-184) bietet Beispiele für den Umgang von Schriftstellern (Kleist, Steinbeck, Brecht) mit dem Wunderbaren, während M. Ebertz sich dem Wunderbegriff in Max Webers Soziologie widmet (185-202). Aus religionsgeschichtlich- religionswissenschaftlicher Sicht weist A. Grünschloß (203-233) darauf hin, dass Zeichen und Wunder erst durch entsprechende Zuschreibungen aus bestimmten menschlichen Deutungsperspektiven kulturell erzeugt werden – mit fließenden Grenzen zum „Gewöhnlichen“. Anhand



einer breit gefächerten Palette von Beispielen zeigt er das Bedeutungsspektrum, das von Zeichen in Mantik und Divination bis hin zu einer spiritualisiert-rationalisierten Form reicht, die Lehrverkündigung als wahres Wunder versteht. E. Nestler (234-258) wendet sich Heilungsevangelisten pfingstlicher Provenienz zu, die auf Plausibilisierungsstrategien zur Beglaubigung ihrer Wundertaten angewiesen sind. W. Ritter / M. Albrecht (259-289) fordern die Behandlung von Wundererzählungen im Religionsunterricht ein, da sie Geschichten von gelingendem Leben sind und als „Begrenzungs-Überwindungsgeschichten“ (273) massiv mit der Lebenswelt Heranwachsender zu tun hätten. K.-H. Bieritz (290-312) nähert sich praktisch-theologisch den Zeichen und Wundern mit neuen Mythen in Literatur und Film unserer Zeit vergleicht. Abschließend beantwortet W. Ritter in vier Aspekten thetisch gebündelt die Frage „Gibt es Wunder?“ (313f.).

Karin Schöpflin

Hafþórson, Sigurður, *A Passing Power. An Examination of the Sources for the History of Aram-Damascus in the Second Half of the Ninth Century B.C.* (= *Coniectanea Biblica. OT* 54), Stockholm: Almqvist & Wiksell 2006, viii + 304 Seiten, brosch., 89,50 \$, ISBN 91-22-02143-4.

Der Verfasser legt hier seine Dissertation (Uppsala 2005, bei Stig Norin) vor, in welcher er eine gründliche Prüfung der beiden Quellen „Texte“ und „archäologische Funde“ für die Geschichte des Königreiches von Aram-Damaskus (ca. 1100 - 732 v.Chr.) vornimmt. Die vorliegende Untersuchung befasst sich speziell mit der zweiten Hälfte des 9. Jh. v.Chr., dem Zeitraum, als Damaskus auf dem Höhepunkt seiner Macht war.

Text-Quellen für die vorliegende Studie sind aramäische und neuassyrische Inschriften sowie das Alte Testament. Während in früheren Studien die Ergebnisse der Archäologie nur selten berücksichtigt wurden, gibt der Verfasser in seiner Untersuchung aber auch einen Überblick über Ausgrabungen in der Region rund um Damaskus und die Golanhöhen, und zwar konkret über: Tall as-Salehiye, Tall <sup>c</sup>Aštara, Aš-šeh Sa<sup>c</sup>d und Dar<sup>c</sup>a in Süd-Syrien, über Ar-Ramta, Tall al-Ḥisn, Tall ar-Ramit und Tall Abil in Nord-Jordanien, über Tel Soreg, šeh Ḥidr, Ḥirbet al-<sup>c</sup>Ašiq und At-Tall im Golan-Gebiet und über Ḥirbet al-<sup>c</sup>Urema, Tall al-Qadi und Hazor im Norden Israels.

Auch wenn ein Ergebnis der Studie ist, dass man weiterhin nur wenig über Aram-Damaskus mit Sicherheit sagen kann, so bestätigt der Verfasser doch die gängige Theorie der Forschung, dass dieses Reich seinen Höhepunkt unter König Hasael im späten 9. Jh. v.Chr. erreichte. Er zeigt, dass dieser König durch seine militärische Kampagnen sein Reich sowohl Richtung Norden als auch Richtung Süden ausbreitete.

Die Studie setzt einen neuen Maßstab, was die Kombination der Untersuchungsmethoden Textwissenschaften und Archäologie betrifft, und wird für das genannte Gebiet und den genannten Zeitraum in Zukunft nicht zu umgehen sein!

Michael Ernst



Otto Kaiser, *Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext hellenistischer Philosophie (Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum Bd. 1)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 29,00 €, ISBN 978-3-16-149471-0.

Der emeritierte Alttestamentler an der Universität Marburg und mehrfache Ehrendoktor legt hier vier Vorträge vor, die er 2003 in Jena gehalten hatte: Determination und Freiheit in der Frühen Stoa und bei Jesus Sirach (S. 1-64); Die göttliche Vorsehung in der Frühen Stoa und bei Jesus Sirach (S. 65-112); Die Schönheit und Harmonie der Welt und das Problem der Übel und des Bösen (S. 113-167); „Nur der Weise ist frei ...“. Die Paradoxien der Stoiker in Ciceros „Paradoxa Stoicorum“ und Philo „Quod omnis probus liber sit“ (S. 169-230). Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Personen- und Sachregister (S. 231-269) beschließen das Buch.

Otto Kaiser behandelt das Thema „Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit“ in einem weiten Sinn, indem er den Dialog nachzeichnet, der innerhalb der hellenistischen Philosophie und durch sie angeregt im hellenistischen Judentum stattfand – ein Dialog, der sich mit den Grundfragen der Freiheit des Menschen, der göttlichen Vorsehung und der Harmonie der Welt angesichts des Bösen beschäftigte. Unter den philosophischen Stimmen stehen dabei die aus der frühen und mittleren Stoa im Vordergrund, weil beide sowohl auf den alttestamentlichen Weisen Jesus Sirach als auch auf den jüdischen Philosophen Philo von Alexandria eingewirkt haben, deren Dialog mit der hellenistischen Philosophie hier exemplarisch nachgezeichnet wird.

Otto Kaiser zeigt auf, dass der Aneignung philosophischer Konzepte bei den jüdischen Gelehrten Grenzen gesetzt waren, die in ihren biblischen Wurzeln begründet waren. Dazu gehören der Glaube an den absoluten Unterschied zwischen Gott dem Schöpfer und der Welt als Schöpfung, sodann der Glaube an das geoffenbarte Gesetz als umfassende Regelung des Lebens, und schließlich der Glaube an die Fähigkeit des Menschen, diesem Gesetz zu gehorchen. Da sich das Verständnis von Welt und Mensch aber bekanntlich beständig wandelt, sind die hier vorgelegten Ausführungen von einem paradigmatischen (und nicht nur von historischem) Interesse – auch, weil es auf die Grundfragen unseres Lebens ja nicht beliebig viele Antworten gibt!

Otto Kaiser hat die ursprünglichen Vorträge durch eine Fülle von Belegen und Fußnoten aufgewertet und so ein äußerst lesenwertes, spannendes Buch vorgelegt. Den Herausgebern von *Tria Corda* (Vorlesungsreihe zu Judentum, Antike und Christentum), Walter Ameling, Karl-Wilhelm Niebuhr und Meinolf Vielberg, die hier nach dem Vorbild englischsprachiger Universitäten „lectures“ installierten, bei denen Wissenschaftler einem akademischen Publikum ihre Forschungsergebnisse präsentieren, ist dafür zu gratulieren, dass sie mit Otto Kaiser allen Lesern als ersten einen der kompetentesten Gelehrten aus dem umschriebenen Forschungsbereich präsentiert haben!

Michael Ernst



Anton Grabner-Haider (Hg.), *Kulturgeschichte der Bibel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 978-3-525-57309-9.

„In diesem Buch wird die Bibel vor allem unter den Aspekten der *Kulturgeschichte* und der *Kulturanthropologie* betrachtet. Sie wird als Spiegelung von konkreten Lebenswelten und Kulturstufen verstanden, dabei wird auf die verschiedenen Kulturformen, auf die soziale Schichtung, das Verhältnis der Geschlechter, die Formen der Herrschaft, Verteilung der Rollen, der Kulturtechniken, die Formen der Weltdeutung und der moralischen Orientierung geachtet. Die Sprache der Religion wird als komplexe Symbolsprache verstanden, die auf vielfältige Weise das Erleben des Unverfügbaren zum Ausdruck bringt.“ (12). Diesen Vorsatz setzt Grabner-Haider überwiegend selbst als Verfasser um, indem er sein Material relativ kurz präsentiert und sich dabei – wie aus den Fußnoten ersichtlich – jeweils auf einige wenige Gewährsleute stützt. Dadurch bleiben wissenschaftliche Diskussionspunkte oftmals ausgeblendet.

Im 1. Teil zum AT setzt er mit einer allgemeinen religionswissenschaftlichen Betrachtung (mythische Weltdeutung, Riten, Kulturstufen u. a.) ein. Die „Kulturgeschichte Israels“ stellt in groben Zügen die Geschichte Israels dar einschließlich einiger archäologisch gewonnener Korrekturen der biblischen Erzählungen. „Aufbau und Inhalt der Bibel!“ bietet eine sehr knappe Verbindung aus Inhaltszusammenfassungen und Einleitungsfragen. „Herrschaft und Heilsversprechen“ ist eine Darstellung der Veränderungen sozialer Strukturen nebst religionsgeschichtlicher Entwicklungen, u.a. unter Rückgriff auf Assmanns „mosaische Unterscheidung“. Die Präsentation der griechischen Kultur mündet in Israels Berührung mit dem Hellenismus und dessen Einfluss auf deuterokanonische und weisheitliche Schriften. Johann Maier steuert zwei differenzierte Kapitel (I.6; I.7) bei: Er schildert die Bedingungen, unter denen atl. Schriften zu kanonischen Schriften wurden, und geht auf Bezeugungen atl. Texte in Elephantine, bei den Samaritanern und v. a. in Qumran ein. P. Haider (I.8) stellt den ägyptischen Hintergrund, schwerpunktmäßig in religionsgeschichtlicher Hinsicht, dar, K. Prenner den persischen Zoroastrismus und dessen möglichen Einfluss auf das Judentum, während Grabner-Haider selbst sich der mesopotamischen und kanaanäischen Hintergründe sowie der jüdisch-hellenistischen Literatur (zwischen-testamentliche Schriften und besonders apokalyptische Denkmodelle) zuwendet.

Den 2. Teil zum NT leitet Grabner-Haider mit einer Skizze der Entwicklung von der Jesusbewegung zum ntl. Kanon ein, die er als einen Abgrenzungsprozess begriff. Den Auftakt bildet „Jüdische Kultur im 1. Jh.“ (Herodes, Gäliläa, jüdische Parteien, Johannes der Täufer, Jesus als Wanderprediger), es folgen Abschnitte zur griechischen und zur römischen Kultur. „Christliche Lehre und Lebensform“ schlägt die Brücke zum Folgenden, indem der Weg von der jüdischen Erneuerungsbewegung zur griechischen Kultgemeinschaft sowie christliche Lebenswerte und Verkündigung charakterisiert werden. Unter der Überschrift „Lebenswelt des Paulus / der Paulusschüler / der Synoptiker usw.“ wird nach Verfasserkreisen geordnet Einblick in Inhalte und Entstehungsbedingungen der jeweiligen Schriften gewährt. Hinzu kommen noch eigene Ab-

<sup>1</sup> Der Begriff „Bibel“ wird sowohl für das AT als auch das NT je für sich verwendet, dann auch für die Zusammenstellung beider.



schnitte zur Gnosis und den ntl. Apokryphen. Im Schlusskapitel „Ansätze neuer Hermeneutik“ geht es um neue Zugänge, die sich aus human- und kulturwissenschaftlichen Erkenntnissen ergäben. Dazu gehöre eine Transformation biblischer Inhalte (Umgang mit Frauen und Fremden, Sprache der Gewalt) sowie eine Selektion und ein kreatives Weiterdenken, auch im Dialog der Kulturen, der bei der Entstehung der Bibel gleichfalls eine tragende Rolle gespielt habe. Im Anhang sind eine Zeittafel, kurze Hinweise auf weitere Literatur und ein Namensregister beigegeben.

Karin Schöpflin

Machura, Jacek, Die paulinische Rechtfertigungslehre. Positionen deutschsprachiger katholischer Exegeten in der Römerbriefauslegung des 20. Jahrhunderts (= Eichstätter Studien NF 49), Regensburg: Friedrich Pustet 2003, 253 Seiten, brosch., 34,90 €, ISBN 3-7917-1843-6.

Der Verfasser, nach seinem Studium der Philosophie und Theologie in Kattowitz, Augsburg, Eichstätt und Regensburg jetzt Pfarrer in Nürnberg, legt hier seine Regensburger Dissertation (bei Georg Schmuttermayr) im Druck vor. Anlass dafür war die 1999 vorgelegte „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Luth. Weltbundes und der Katholischen Kirche. Die Studie versucht dabei, den Befund zum Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* im Römerbrief, wie er sich in den Positionen deutschsprachiger kath. Exegeten des 20. Jh. präsentiert, darzustellen und zu systematisieren; der Verfasser kann dabei Entwicklungslinien aufzeigen sowie nach deren Konsequenzen für das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche fragen.

Die Arbeit gliedert sich in vier Kapitel: *δικαιοσύνη θεοῦ* – *δικαίωσις* – Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung – Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung; ein Epilog und ein 15seitiges Literaturverzeichnis schließen das Buch ab.

Bei den dargestellten Exegeten handelt es sich u.a. um K. Benz, J. Sickenberger, O. Bardenhewer und E. Peterson bzgl. der älteren Lösungsversuche, um J. Kürzinger, K.H. Schelkle und v.a. O. Kuss in den 50er Jahren, um R. Grosche, J. Zmijewski, D. Zeller, R. Schnackenburg, H. Schlier, K. Kertelge, J. Gnilka und M. Theobald ab den 60er Jahren.

Zwei Grundrichtungen der Auslegung lassen sich nach Machura erkennen: die eine (traditionell katholische) bindet die Rechtfertigung an das sakramentale Taufgeschehen, die andere spricht sich für ein relationales Taufgeschehen aus und findet darin viele gemeinsame Grundpositionen mit der modernen evangelischen Exegese. Es scheint, als ob der ökumenische Dialog diesbezüglich in einen größeren Horizont eingeordnet werden und speziell das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche in der künftigen theologischen Reflexion vertieft werden muss.

Michael Ernst



Martin Arneth, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, ISBN 3-525-53080-3.

Die bereits im Sommer 2003 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommene Untersuchung befasst sich mit der Urgeschichte im Umfang von Gen 1,1-11,26 und strebt unter Ausschluss der Beleuchtung von Pentateuchfragen eine neuerliche Verhältnisbestimmung ihrer priesterschriftlichen (P) und nichtpriesterschriftlichen (nP) Anteile an. Eingangs werden als jüngste Forschungsbeiträge zu diesem Textbereich die Arbeiten von Witte und Baumgart zusammenfassend vorgestellt. Arneths These lautet, dass die Urgeschichte sich in ihrer substantiellen Gestalt der postpriesterschriftlichen Bearbeitung der Quelle P verdankt (S. 18). Methodisch nimmt er S.E. McEuenues „The Narrative Style of the Priestly Writer“ (1971) auf und richtet seine Aufmerksamkeit auf Strukturierung und Verklammerung von Textpassagen, insbesondere auf chiasmatische und konzentrische Gestaltungen, bevor er literar- und redaktionskritische Konsequenzen zieht. Die Texte werden aufgrund des methodischen Ansatzes nicht automatisch als einheitlich angesehen, sondern Bearbeitungen bleiben eine Option. Unter dieser Maßgabe erfolgt zunächst ein jeweils nach Sinneinheiten gegliederter Durchgang durch die priesterschriftliche (Kap. II, S. 21-96), dann die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte (Kap. III, S. 97-226). Dabei kommt Arneth zu folgenden Ergebnissen (vgl. S. 227-236): Die biblische Urgeschichte ist in zwei Phasen entstanden. Die in relativ konventionellem Umfang P zugewiesenen Texte bilden einen lückenlosen Zusammenhang mit einheitlichem literarischem und sachlichem Profil. Deutliche Rahmenteile gliedern diese zu Grunde liegende Quellenschrift in die drei Komplexe Schöpfungsbericht (1,1-2,4a), erste Menschheitsepoche (5,1-9,29\*) und nachsintflutliche Menschheit (10\*; 11,10-26). Ausgeprägte chiasmatische, teils konzentrische Verknüpfungen verursachen Doppelungen und Wiederholungen. Ein sekundäres innerpriesterliches Wachstum im Sinne von PS schließt Arneth aus. Inhaltliche Schwerpunkte sind: die durch die Gottebenbildlichkeit positiv getönte Anthropologie; die Deutung der Sintflut auf dem Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und der Ausgleich zwischen der guten Schöpfungsordnung von Gen 1 mit der Verderbtheit vor der Flut (Gen 6) in der Gottesrede Gen 9,1-17, die auf Gen 6,17-21 und 1,26-30 rekurriert; schließlich die vom Menschenbild in Gen 1,26ff. her schematisch gestaltete Noahfigur.

Die nP-Bestandteile bilden keine selbständige Urgeschichte im Sinne eines durchlaufenden, von P unabhängig entstandenen Stranges, sondern sind vielmehr Bearbeitungen, die zwei Schichten zuzuweisen sind. Die jüngere von beiden umfasst Gen 2,1.10-15; 3,24; 4,6f.; 6,1-4; 6,7aß; 8,7; 11,3b; sie ist aber keineswegs eine Redaktion, die P und nP verbindet, sondern bringt punktuelle Korrekturen an. Die erste nP-Schicht beabsichtigt, Differenzierungen und Korrekturen an P vorzunehmen. Sie mag zwar bisweilen vorliegende Stoffe aufnehmen, formt diese aber neu und stellt sie ganz in den Dienst ihrer eigenen Ausrichtung an P. Arneth zeigt, dass nP etwa in der Völkertafel ganz auf P abgestimmt sei oder mit den programmatischen Reflexionen in Gen 6,5-8 und 8,20-22 in bewussten Widerspruch zu P trete und den Menschen allein zum Ursprung des Bösen erkläre. In Gen 7,2f. und 9,20-27 entdeckt Arneth Bezüge zu



Lev 20 und hält es deshalb für wahrscheinlich, dass an beiden Stellen eine „narrative Umsetzung der Landnahmekonzeption des Heiligkeitsgesetzes“ (236) vorliege. Die 40tägige Dauer der Flut interpretiert er als Anspielung auf Mose. Daher sieht er NP „im Horizont der charakteristischen Pentateuchstoffe – Gebotsgehorsam, Mosegestalt, Landnahme“ (236), was eine relative zeitliche Einordnung von nP ermögli- che, nämlich nach dem entscheidenden Formierungsprozess des Pentateuch. Ar- neth vermutet die entscheidende Gestaltungsphase der Urgeschichte in frühhellenistischer Zeit. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Bibelstellenregister in Auswahl beschließen den Band.

Karin Schöpflin

Kirchmayr, Karl, Berechnung der Zahl des Tieres (Apk 13,18). Eine Denk- sportaufgabe aus der Bibel: Diomedes. Schriftenreihe des Fachbereichs Alter- tumswissenschaften der Universität Salzburg, Heft NF 4, 2007, 23-31. ISSN 1813-6915.

Der Verfasser legt eine ungewöhnliche Lösung für ein uraltes biblisches Rätsel vor: ausgehend von der sexagesimalen Schreibweise der Zahl 666 (bzw. der Text- varianten 616 oder 665), die in der Antike vor allem von Gelehrten verwendet wurde – also 17, 26 bzw. 16 – argumentiert er gegen die übliche Lösungsmethode mit Hilfe der Gematrie. Während vielfach in der Antike im Zahlenwert eines Buchstabens ent- sprechend seiner Stellung im Alphabet eine göttliche Ordnung gesehen wurde, ist bei der sexagesimalen Schreibweise diese Ordnung nicht mehr gegeben – es ist als eine „Menschenzahl“. Die sexagesimale Schreibweise (samt den beiden Varianten) ver- weist nun aber auf das Tetragramm (das sich genau so schreiben lässt) – auch hier also möglicherweise eine „Nachäffung“ durch das Tier, wie es ja auch sonst mehrfach in der Offb als Motiv eingesetzt wird.

Eine interessante kleine Studie, die jedenfalls ohne Errechnung eines Personen- namens auskommt – jedenfalls eine weitere mögliche Lösung, die für die Kommen- tierung zu beachten sein wird.

Michael Ernst











