N12<517342354 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei Schmauser

Orient
5.6
1992,1993

Zeitschrift für Althebraistik

Verlag W. Kohlhammer 5. Band 1992 Heft 1

Orient
R

Gemeinsam mit
Johannes Hendrik Hospers,
Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein,
Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński,
Stanislav Segert und Wolfram von Soden
herausgegeben von Hans-Peter Müller

J. Joosten: Biblical Hebrew *w^{e}qāṭal* and Syriac *hwā qāṭel* Expressing Repetition in the Past

H.-P. Müller: Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von *Kuntillet ʿAǧrūd* und *Ḫirbet el-Qōm*

St. Segert: Josef Dobrovský's Contribution to Hebrew Studies

W. von Soden: Der Genuswechsel bei *rû^{a}ḥ* und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen

A. Verheij: Stems and Roots. Some Statistics Concerning the Verbal Stems in the Hebrew Bible

B. Kedar-Kopfstein: Leicht verzerrt: Bibelhebräisch im Spiegel des Neuhebräischen

J. Hoftijzer: An ESF Network on the Semantics of Classical Hebrew

R.-F. Poswick: Centre „Informatique et Bible" (CIB-Maredsous): Repository, Archives, Data Base, What Else?

248131
ZP 2452
MAI 1992
V 26

Zeitschrift für Althebraistik ISSN 0932-4461

Gemeinsam mit Johannes Hendrik Hospers, Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein, Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Stanislav Segert und Wolfram von Soden

herausgegeben von Hans-Peter Müller

5. Band 1992 Heft 1

Die ZAH erscheint jährlich in zwei Heften mit einem Gesamtumfang von 240 Seiten. Der Bezug des Jahrgangs 1992 kostet im Abonnement DM 149,– inclusive Versandkosten, das Einzelheft DM 80,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MwSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 7863-0, Telex 7-255820.
Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1992. Printed in Germany.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlags.

Der Vertrag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Autoren von Artikeln und Miszellen werden gebeten, ihre satzreifen Manuskripte bzw. Disketten mit zwei Ausdrucken an Prof. Dr. E. Jenni, Oberalpstraße 42, CH-4054 Basel, oder an Prof. Dr. H.-P. Müller, Alttestamentliches Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität, Universitätsstraße 13–17, D-4400 Münster, zu senden.

Die Sprachen der Beiträge sind deutsch, englisch und französisch.

Es wird gebeten, für Abkürzungen die in ZAH 1/1988, S. 2–19, abgedruckten Verzeichnisse zugrunde zu legen; die Abkürzungen der biblischen Bücher der „Bibel-Einheitsübersetzung“ gelten nur für Autoren deutschsprachiger Artikel. Soweit irgend möglich, sollen semitische u. ä. Zitate in Transkriptionen nach der in Heft 1/1988, S. 20f., abgedruckten Umschrifttabelle gegeben werden. Gewünschter Kursivsatz wird durch schwarze, Sperrsatz durch rote, Kapitälchensatz durch grüne Unterstreichung angezeigt. Jedem Artikel und jeder Miszelle ist eine kurze Zusammenfassung in der Sprache des Artikels beizugeben, die am Ende der betr. Arbeit im Druck erscheint.

Verlag und Schriftleitung gehen davon aus, daß der Abdruck ihnen angebotener Beiträge die Rechte Dritter nicht verletzt.

Die Autoren von Artikeln und Miszellen erhalten ein Freistück des Heftes, an dem sie mitgearbeitet haben; sie erhalten ferner 25 Sonderdrucke ihres Beitrags kostenlos sowie weitere Sonderdrucke zum Selbstkostenpreis des Verlags.
Für die bibliographische Dokumentation zu lexikalischen und grammatischen Daten und die Dokumentation über jeweils neu entdeckte und publizierte Texte, auch aus Qumran, werden die Autoren einschlägiger Artikel und Bücher gebeten, ihre Arbeiten – gegebenenfalls leihweise – an Prof. Dr. H.-P. Müller (o. g. Adresse) zu senden.

Ein Rezensionsteil ist für die ZAH nicht vorgesehen.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

Orient

Zeitschrift für Althebraistik ISSN 0932-4461

Gemeinsam mit Johannes Hendrik Hospers, Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein, Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Stanislav Segert und Wolfram von Soden

herausgegeben von Hans-Peter Müller

Inhalt von Band 5, 1992

Artikel

J. Hoftijzer: Überlegungen zum System der Stammesmodifikationen im klassischen Hebräisch 117
J. Joosten: Biblical Hebrew *w^{e}qāṭal* and Syriac *hwā qāṭel* Expressing Repetition in the Past 1
É. Lipiński: Les Chamites selon Gen 10,6–10 et 1 Chr 1,8–16 135
H.-P. Müller: Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von *Kuntillet ʿAǧrūd* und *Ḫirbet el-Qōm* 15
H.-P. Müller: Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6 163
S. Powels: Indische Lehnwörter in der Bibel 186
St. Segert: Josef Dobrovský's Contribution to Hebrew Studies 52
W. von Soden: Der Genuswechsel bei *rûʾḥ* und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen 57
J. Tropper: Dualische Personalpronomina und Verbalformen im Althebräischen 201
A. Verheij: Stems and Roots. Some Statistics Concerning the Verbal Stems in the Hebrew Bible 64

Für den Hebräischlehrer

B. Kedar-Kopfstein: Leicht verzerrt: Bibelhebräisch im Spiegel des Neuhebräischen 72

Miszellen

E. Bons: Zu *jsd* II „beratschlagen" (Ps 2,2; 31,14; CD 2,7) 209
W. Nebe: Zwei vermeintliche Ableitungen von *twk* „Mitte" im Qumran-Hebräischen 218

Berichte

J. Hoftijzer: An ESF Network on the Semantics of Classical Hebrew 85
A. Lange: Computergestützte Textrekonstruktion und Transkription der Qumrantexte 224

R.-F. Poswick: Centre „Informatique et Bible“ (CIB-Maredsous): Repository, Archives, Data Base, What Else? 87

Bibliographische Dokumentation

Lexikalisches und grammatisches Material, bearbeitet von B. Brauer, W. Breder, T. Doherty, B. Kedar-Kopfstein, V. Kluft, H. Lichtenberger, H.-P. Müller, R. Pientka, D. Römheld und F. Zeeb
I. Lexikalisches Material: Fortsetzung zu ZAH III, 1990, 221–231; IV, 1991, 95–114.194–209 . . . . . 91, 226

Dokumentation über neu entdeckte Texte, bearbeitet von S. Loersch 113
Dokumentation über Neuveröffentlichungen aus den Qumranfunden, bearbeitet von H. Lichtenberger 115

Register zu Artikeln und Miszellen

1. Sachbegriffe und Namen 237
2. Lexeme und Kontextformen 239
3. Belegstellen 241

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

Artikel

Biblical Hebrew *w^{e}qāṭal* and Syriac *hwā qāṭel* expressing repetition in the past*

Jan Joosten (Brussels)

0. Recent years have seen a surge of renewed interest for the Biblical Hebrew verbal system. Mostly this is a matter of earlier theories coming to fruition,[1] though we find even today a scholar who seems to attempt a fresh description of the system on the basis of the texts alone.[2] Each one of these recent studies makes a solid contribution to the field, leading on beyond the time-honored and ever-repeated perfect *versus* imperfect theory, which goes back to Ewald in the early 19th century, and, what is more, beyond the elementary historical approach of H. Bauer.[3] Yet it may perhaps be said that as a description of the BH verbal system as a whole, none of the theories proposed in these publications is completely satisfactory.[4] Therefore, even if the elaboration of a comprehensive model is legitimate – it is in a sense the ultimate goal of all research in this field – it is more prudent, and no less correct methodologically, provisorily to limit our research to those parts of the BH verbal system which remain obscure, or which have not hitherto received much attention. The present study is informed by this more prudent approach.[5]

One function of the BH „perfect consecutive" (*w^{e}qāṭal*), namely the expression of iterative action in a past-tense context, will be discussed.[6] Though the iterative function of this verbal form is well known – and duly noted in the grammar-books – there is considerable discussion as to how it should be defined and how it relates to

---

* I wish to thank Dr. M. Eskhult who has read and commented an earlier draft of this paper.

1 Two works which stand in the tradition of O. Rössler's and W. Richter's studies on the Hebrew verb: B. Zuber, Das Tempussystem des biblischen Hebräisch, BZAW 164 (Berlin 1985). A. Niccacci, The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, JSOT Suppl. 86 (Sheffield 1990), translation of Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica (Jerusalem 1986). Two studies which owe a heavy debt to the work of F. Rundgren: B. Isaksson, Studies in the Language of Qoheleth. With Special emphasis on the Verbal System, Studia Semitica Upsaliensia 10 (Uppsala 1987); M. Eskhult, Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose, Studia Semitica Upsaliensia 12 (Uppsala 1990). A more eclectic approach: B. K. Waltke, M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax (Winona Lake 1990), 455-631.

2 E. J. Revell, The System of the Verb in Standard Biblical Prose, HUCA 60 (1989), 1-37.

3 H. Bauer, Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen, Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft 8 (1910), 1-53.

4 If only because these theories leave the predicative participle almost wholly out of consideration. See J. Joosten, The Predicative Participle in Biblical Hebrew, ZAH 2 (1989), 128-159, esp. 156-158.

5 See also my study mentioned in the preceding note.

6 For the meaning of the term „iterative action" see section 1.1.

the general function of *w^{e}qāṭal*. The theory which will be advanced in section 1 is that the iterative function of *w^{e}qāṭal* is an extension of its main function, namely the expression of modality.[7]

The phenomenon of a modal verbal form expressing iterativity in the past finds an interesting Semitistic parallel in Syriac. Section 2 is devoted to the use of the Syriac periphrastic construction *hwā* + participle (*hwā qāṭel*) to express persistent action – durative or repeated – in a past-tense context. This use has not hitherto been recognized by grammarians of the Syriac language, and a representative sample of cases is gathered in the present study in order to establish that this is indeed a function of *hwā qāṭel*. Since the main function of the Syriac verbal form is the expression of modality (though with a nuance slightly different from *w^{e}qāṭal*) the fact that one of its subsidiary functions is the expression of persistent action in a past-tense context constitutes an important argument in favour of the theory advanced in section 1. Whereas there is surely no „genetic" relationship between the Hebrew and Syriac constructions, the structural similarity between them is mutually illuminating.[8]

1. *w^{e}qāṭal*

1.0. *w^{e}qāṭal* a separate verbal category

From the formal and functional points of view, *w^{e}qāṭal* is clearly differentiated from *qāṭal*.[9] Driver has gathered all the arguments which need not be repeated here: in the vast majority of cases *w^{e}qāṭal* behaves differently from *qāṭal* and expresses a different meaning.[10] In grammatical description *w^{e}qāṭal* must therefore be treated as a separate verbal category. Though it is legitimate, at least from the historical point of view, to inquire about the relationship between *w^{e}qāṭal* and *qāṭal*, the ideas one holds about this relationship should not be allowed to impinge upon the determination of the function of *w^{e}qāṭal* in the BH language system.

---

[7] For a definition of the term „modality" see n. 11.

[8] Comparative Semitics was born out of the desire to clarify certain problems of BH, see e.g. M. H. Goshen-Gottstein, The Hebrew Bible in the light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible, SVT 40 (1988), 42-53. Though it has legitimately developed into an independent discipline, it is regrettable that its original function is nowadays, with the notable exception of lexicography, almost completely abandoned.

[9] This statement is valid for prose-texts of the classical period. It is a well-established fact that in late BH *w^{e}qāṭal* may be used to express single actions in a past-tense context, as is the rule in Mishnaic Hebrew. For poetry, the present state of our knowledge does not allow to make generalizing statements. There are, even in classical prose, quite a few exceptions, where *w^{e}qāṭal* expresses single action in a past-tense context: Gen 15:6; 17:20; 21:25; 26:10 etc. These cases are too numerous to be explained away as scribal mistakes. In the present study they will not be discussed.

[10] S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew (Oxford 1881^{2}), 138-149. However, the nature of the tone shift typical of *w^{e}qāṭal* in some forms – supposed by Driver to be phonemic – may no longer be used as an argument, in light of Revell's study (see n. 27).

ZA 7452

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

The main function of *w^{e}qāṭal* is the expression of modality,[11] as is relatively easy to determine. In the vast majority of cases *w^{e}qāṭal* is used to express obligation, potentiality or prediction.[12]

It is often stated that *w^{e}qāṭal* is used merely to continue other verbal forms, and that it expresses temporal or logical consequence.[13] However, this is contradicted by two facts. In the first place, *w^{e}qāṭal* is not normally employed to continue verbal forms with an indicative meaning,[14] but only such as have a modal meaning. Secondly, it is quite usual in BH to begin a unit with *w^{e}qāṭal*,[15] which in this case clearly does not express consequence. The view that *w^{e}qāṭal* expresses consequence is probably due to an „etymologizing" approach which tries to retrace the function of *w^{e}qāṭal* to the function of its separate parts: *w^{e}* and *qāṭal*. Once it is accepted that the function of *w^{e}qāṭal* must be derived solely from its use in the BH language system, its modal function – in the majority of cases – is clear.

An historical link between the functions of *w^{e}qāṭal* and *qāṭal* may perhaps be sought in the notorious potential of past-tense verbal forms to express modal functions.[16] For Semitic languages we can point to the precative use of the perfect in Arabic and Syriac.[17] In Hebrew the modal use of *qāṭal* is attested but rarely.[18] It is relatively easy to imagine the development of „(and) would that he killed" to „(and) he may kill/(and) he will kill".[19] How the modal function came to be attached specifically to the form *w^{e}qāṭal*, as opposed to indicative *qāṭal* (which expresses modality only marginally), is probably impossible to say. Undoubtedly the language has here systematized, assigning one form to each function. In an earlier stage the modal function may have been less bound to the use of *wāw*.[20]

---

[11] The principal element in the notion of modality is that of non-reality: the action expressed by the verbal form exists in potential but is not yet realized. This leads to the different nuances of desire, obligation, permission, prediction. For a general discussion of modality, see J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968), 307-311.

[12] See e.g. B. Zuber (note 1), 139.

[13] E.g. A.E. Cowley (ed.), Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch (Oxford 1910) (= GKC), 331, §112.2: „The perfect consecutive, like the imperfect consecutive, always belongs to the period of time expressed by the preceding tense, or its equivalent, with which it is connected as the temporal or logical consequence."

[14] This was clearly discerned by F. Rundgren, Intensiv und Aspektkorrelation (Uppsala 1959), 113-114.

[15] GKC, 334-336, § 112.4

[16] An exact linguistic formulation would not employ the term „past-tense verbal form" in this connection.

[17] See C. Brockelmann, Grundriß der vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, II Syntax (Berlin 1913), 29-30, § 16b.

[18] E.g. Gen 21:7 „Who would have said..."; Jud 9:11, 13 „Should I abandon...".

[19] See H. L. Ginsberg, The Rebellion of Ba^{c}lu, Or 5 (1936), 161-198, 177.

[20] Instances of a modal use of the suffix conjugation are met with in the Akkadian of the Amarna texts, which probably means that such a usage existed in the Canaanite language of the scribes. See W. L. Moran, The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background, in: The Bible and the Ancient Near East, ed. by G. E. Wright (Garden City, New York 1961), 54-72, 64-65. However, in this idiom the modal use of the suffix conjugation is not conditioned by the use of the conjunction w (but on the syntactic constellation). The same situation obtains in Phoenician, see C. R. Krahmalkov, The *Qatal* with Future Tense Reference in Phoenician, JSS

1.1. The expression of iterativity in the past

An important subsidiary function of *w^{e}qāṭal* is the expression of iterativity in a past-tense, usually narrative, context.[21] Let us consider a few examples:

Gen 47:22 *raq ʾadmat hakkōhᵃnīm lōʾ qānā kī ḥoq lakkōhᵃnīm mēʾēt Parᶜō wᵉʾakᵉlū ʾet ḥuqqām ʾašer nātan lāhem Parᶜō* Only the land of the priests he did not buy; for the priests had a fixed allowance from Pharaoh, and lived on the allowance which Pharaoh gave them.[22]

By the use of *wᵉʾakᵉlū* the Hebrew text indicates that this action occurred more than once over a certain period of time in the past: the priests *used to eat* from the allowance of Pharao, and they continued to do so during the 7 years of famine. For Gen 47:22 one could possibly hold on to the idea that *w^{e}qāṭal* expresses consequence, the following example shows that this is not the function of *w^{e}qāṭal*:

1 Sam 2:22 *wᶜēlī zāqēn mᵉʾōd wᵉšāmaᶜ ʾet kol ʾᵃšer yaᶜᵃśūn bānāw lᵉkol Yiśrāʾēl* Now Eli was very old, and he heard all that his sons were doing to all Israel.[23]

In some cases the context itself contains an adverbial phrase of time (1 Sam 1:3 „year by year"), a conditional clause (Gen 38:9 „when he went in...") or another type of clause expressing repetition:

Jud 19:30 *wᵉhāyā kol hārōʾe wᵉʾāmar lōʾ nihyᵉtā wᵉlōʾ nirʾᵃtā kāzōʾt* And all who saw it said:[24] „Such a thing has never happened or been seen..."[25]

Very often *w^{e}qāṭal* is used side by side with *yiqṭol*-forms which also express iterativity:

Exod 33:7 *uMōše yiqqaḥ ʾet hāʾohel wᵉnāṭā lō miḥūṣ lammaḥᵃne* Now Moses used to take the tent and pitch it outside the camp.[26]

In the majority of cases, *w^{e}qāṭal* occurs in the 3rd person (masculine or feminine, singular or plural). However, the following example shows that it is not confined to the 3rd person:

1 Sam 17:34,35 *rōʾe hāyā ᶜabdᵉkā lᵉʾābīw baṣṣōʾn ubāʾ hāʾᵃrī wᵉʾet haddōb wᵉnāśā śe mēhāᶜēder wᵉyāṣāʾtī ʾaḥᵃrāw wᵉhikkītīw wᵉhiṣṣaltī mippīw* Your servant used to keep sheep for his father; and when there came a lion, or a bear,

---

31 (1986), 5-10. Krahmalkov shows that Phoenician may use the suffix conjugation as a modal form in a specific function not unlike that of *w^{e}qāṭal*; however, this use is not dependent on the presence of the conjunction *w*.

21 Most grammars recognize the use of *w^{e}qāṭal* to express iterativity in present-tense contexts as well. This use may also be explained as an extension of the modal function. However, since it is not very well attested it will not be discussed in its own right in the present study.

22 The English version cited is the Revised Standard Version, but here and there the translation has been adapted to bring out the point which is of importance to the argument.

23 Other examples of *w^{e}qāṭal* where the notion of consequence is not applicable: Ex 16:21; 34:34; Num 9:21; 1 Sam 7:16; 27:9.

24 I.e. „Every time one saw it he would say...".

25 Additional examples Gen 30:41; Ex 17:11; Num 21:9; Jud 6:3; 1 Sam 2:13, 19.

26 Gen 2:6; 6:4; 29:2, 3; Ex 34:34; Jud 2:19; 1 Sam 27:9.

and took a lamb from the flock, I went after him and smote him and delivered it out of his mouth.[27]

From these few examples can be seen what is confirmed by a review of a great number of cases, namely that *w^{e}qāṭal* expresses iterative action, i.e. it expresses that the action was repeated a number of times over a certain period of time, in the past. In some of the cases one might argue that it expresses habitative action, durative action or that it functions as a protasis or apodosis in a conditional clause;[28] but none of these other concepts fits all the cases.

1.2. Theories of the iterative function of *w^{e}qāṭal*

The iterative function of *w^{e}qāṭal* has since long intrigued grammarians of BH. Several approaches to the problem have been essayed. A first type of explanation of the iterative function of *w^{e}qāṭal* is one which attempts to relate this function to the function of simple *qāṭal*. This approach was championed by H. Ewald, who exerted enormous influence on subsequent research into the BH verbal system. Ewald held on to the idea that *qāṭal* and *w^{e}qāṭal* express fundamentally the same function, the difference between the two being that, through the addition of the copula, *w^{e}qāṭal* is linked more closely to what precedes.[29] Therefore, the different functions of *w^{e}qāṭal* must be explained as applications or developments of the fundamental function of *qāṭal*. A recent exponent of this view is F. Rundgren, who explains the iterative function of *w^{e}qāṭal* as a manifestation of the stative function of *qāṭal*.[30] What is expressed by *w^{e}qāṭal* is the general-stative aspect; in certain contexts this may be interpreted in the sense of an iterative.[31] Thus in 1 Sam 1:3, *w^{e}ʿālā* means merely „er ist (war) Hinaufzieher"; by the addition of the adverbial phrase „year by year" we learn that in fact repeated action is meant.[32]

---

[27] Other examples (from poetry): Amos 4:7; Jer 6:17. The examples in 1 Sam 17:35 do not exhibit the tone-shift typical of *w^{e}qāṭal* in the 1st and 2nd p. singular, whereas the examples in Amos 4:7 and Jer 6:17 do exhibit it. However, it is to be doubted whether the tone-shift has any real importance in the study of *w^{e}qāṭal*. The research of Revell on the distribution of the cases of tone-shift has made it clear that, in all probability, the phenomenon arose in the reading tradition of Biblical Hebrew a long time after the modal use of *w^{e}qāṭal* had become obsolete in the living language. See E. J. Revell, Stress and the WAW „Consecutive" in Biblical Hebrew, JAOS 104 (1984), 437-444, esp. 440.

[28] In those cases where it occurs in a conditional clause it still expresses repeated action: Gen 38:9; Ex 16:21; 17:11; Num 21:9; Jud 6:3. After the completion of the present study, W. von Soden has forcibly opted for the habitative, as opposed to the iterative, function of the verbal form under discussion. See W. von Soden, Gab es im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung von Verbformen? ZAH 4 (1991), 32-45, esp. 36-43. Limitations of space preclude a thorough discussion of von Soden's contribution; note, however, that not every case cited by him can be explained as habitative: Ex 17:11; 1 Sam 2:22; 2 Sam 17:17; Isa 6:3.

[29] H. Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes (Leipzig 1855^{6}), 512, 518.

[30] F. Rundgren (n. 14), 111.

[31] See also M. Eskhult (n. 1), 31: „...an activity that reoccurs over and over again may be presented as if it were a state."

[32] However, not all cases of iterative *w^{e}qāṭal* are accompanied by an adverbial phrase expressing repetition.

The main criticism which may be levelled at Rundgren's (and Ewald's) theory, is that he does not recognize *w^{e}qāṭal* as a separate verbal category.[33] Strikingly enough, simple *qāṭal* is never used to express iterativity. It is therefore incorrect to use the supposed function of *qāṭal* as the basis of the explanation of iterative *w^{e}qāṭal*.[34]

A different type of approach is that of S. R. Driver.[35] Driver realized that, at least on the synchronic level, the gap between the functions of *qāṭal* and *w^{e}qāṭal* is too great to be bridged by theoretical linguistic considerations. This led him to the conclusion that *w^{e}qāṭal* has no independent function properly speaking.[36] It is used to continue certain other verbal forms (mainly *yiqṭol*) and merely expresses the same verbal function as they.[37] The fact that *w^{e}qāṭal* is also used at the beginning of a unit he explains by quite a feat of prose:

> But the perfect with *waw conv.* is also found without being attached to any preceding verb from which to derive its special signification: like the iron which, after long contact with the magnet, becomes itself magnetic, the perfect with *waw*, from constant association with a preceding imperfect, became so completely invested with the properties of the latter that, though not originally belonging to it but only *acquired*, it still continued to retain and exhibit them, even when that in which they had their proper seat was no longer itself present.[38]

From this point of view, the iterative function of *w^{e}qāṭal* ceases to be problematic. Since *yiqṭol* may be used to express iterativity in a past-tense context,[39] *w^{e}qāṭal* may be used in exactly the same way.[40]

Of all the existent theories concerning iterative *w^{e}qāṭal* Driver's is certainly the most coherent and in accord with the facts. And yet it raises quite a few questions which are difficult to answer. Is it likely that a verbal form would have no expression of its own? And that it would completely assimilate the function of another form? A concrete difficulty with Driver's theory is that whereas *w^{e}qāṭal* may continue *yiqṭol* in most of its functions, it is conspicuously absent as a continuation of *yiqṭol* expressing the real present.[41] In view of these remarks it is

---

[33] Rundgren cites the verb in 1 Sam 1:3 as *^{c}ālā* – whereas the Hebrew text has *w^{e} ^{c}ālā* – as if the presence of the conjunction is of no consequence.

[34] It seems that Rundgren himself changed his idea on this point, see n. 37.

[35] S. R. Driver, Treatise (see n. 10).

[36] Compare B. Johnson, Hebräisches Perfekt und Imperfekt mit vorangehendem *w^{e}* (Lund 1979), 95f. Johnson holds that the value of *w^{e}qāṭal* was determined negatively: those verbal functions that could not be expressed by *wayyiqṭol* were assumed by *w^{e}qāṭal*.

[37] F. Rundgren, Das althebräische Verbum. Abriß der Aspektlehre (Uppsala 1961), 86, (on Gen 29:2f) expresses a similar but more nuanced view: „Die sich aus der konjunktivischen Verbindung ergebende habitative Bedeutung („pflegten") gehört daher nicht zum linguistischen Zeichen des Perfekts im System der Sprache (langue)."

[38] Driver, 116.

[39] GKC, 315, §107.1b.

[40] This view comes very close to that of the theory of the „Inversionspaare" which was developed by W. Richter and his students, from a hint of O. Rößler. See W. Groß, Verbform + Funktion. *Wayyiqṭol* für die Gegenwart (St. Ottilien 1976), 19-44 for a historical review of this theory.

[41] Admittedly *yiqṭol* is very rare in this function.

probably better to suppose that *w^{e}qāṭal* did from the start have its own function, which was, however, very close to that of *yiqṭol* in a number of cases.[42]
A very original proposal with regard to the iterative function of *w^{e}qāṭal* is that of H. Bauer.[43] In his seminal – though completely outdated – study on the development of the tense-systems of the Semitic languages he comes to discuss the problem of the „conversive tenses" of BH. For *w^{e}qāṭal* he offers the following solution. West-Semitic *qatal* is related to East-Semitic *ikašad* (the Akkadian imperfect). Whereas in most West-Semitic languages *qatal* developed into a past tense, its more original function is preserved in East-Semitic: *ikašad* is used as a present-future, as an injunctive and as an expression of duration in the past. BH has preserved both the younger and the older functions of *qatal*. On the one hand *qāṭal* is a past tense (the younger function), as is its counterpart in Arabic, Aramaic and Ethiopic. On the other hand *w^{e}qāṭal* has the same functions as *ikašad*: present-future, injunctive and the expression of iterativity in the past (the older function).[44]
Though it is difficult to deny the brilliance of Bauer's approach, it is, at least on this point, completely misguided. Even if the morphological relationship between West-Semitic *qatal* and East-Semitic *ikašad* were defensible, which seems doubtful,[45] there would still be some very important functional differences between *w^{e}qāṭal* and *ikašad*. In BH *w^{e}qāṭal* is never used simply as a present tense.[46] And in a past-tense context *w^{e}qāṭal* expresses iterativity, not simple duration.[47] In view of these considerations we cannot accept Bauer's theory as a realistic explanation of the iterative function of *w^{e}qāṭal*.

1.3. A new proposal

An adequate theory of the iterative function of *w^{e}qāṭal* should, in my opinion, take its point of departure in the recognition that *w^{e}qāṭal* is not to be equated in any way with simple *qāṭal*; it should be considered as a separate formal category with its own function. Furthermore, it is not likely, *a priori*, that *w^{e}qāṭal* should have no expression of its own, functioning, as it were, as a „dummy" form which assimilates the meaning of the preceding verbal form. Finally, it is not admissible to use an Akkadian verbal form, or a reconstructed Proto-Semitic one, as a *deus ex machina* to account for the different functions of *w^{e}qāṭal*.
All these pitfalls can be circumvented if we view the iterative function of *w^{e}qāṭal* as an extension of its modal function. The phenomenon of the use of a modal verbal

---

[42] This does not exclude the possibility that *w^{e}qāṭal* and *yiqṭol* should be regarded as a pair, in the way of Richter and his school (see section 4.).
[43] Die Tempora im Semitischen (see n. 3).
[44] G. R. Driver, Problems of the Hebrew Verbal System (Edinburgh 1936), follows Bauer's lead. However, rather than relating *w^{e}qāṭal* to the Akkadian imperfect, he relates it to the Akkadian permansive *kašid*, to which he ascribes more or less the same functions as Bauer ascribes to *ikašad*. Furthermore, the coexistence of older and younger functions in BH is explained by Driver as the result of language mixture.
[45] It is today a recognized fact that the middle consonant of the form is doubled: *ikaššad*.
[46] See above at n. 41.
[47] See section 1.1.

form in order to express iterativity in the past is well-known from modern English. Examples:[48]

I remember when we were boys, I would always be asking my tutor for a holiday, which I would pass very likely swinging on a gate, or making ducks and drakes over the pond.
At times, in the dimly lighted room, he would sigh heavily and, when the gout was not too rampant, would get up from his chair and pace the room.
Sometimes I would see Gerald in the Café Royal.

The auxiliary verb „will" is most often used to express modality.[49] Most often a clause like „he would get up" would express that the action described is not real but that its realization depends on the will of the actor, or on the circumstances. Thus the English use of modal „would" to express iterativity in the past provides a striking parallel to the different functions of BH *w^e^qāṭal*.[50] And indeed, we find that modern English translations sometimes use the „would..."-form to render iterative *w^e^qāṭal*.[51]

It seems that English grammarians are not quite in agreement on the connection between the modal and iterative functions of the „would..."-form. The iterative function is usually viewed as a contextual application of one of the components of the modal function of the form.[52] Such an explanation may be adequate for BH as well; it would be feasible to derive the iterative function from one of the components of *w^e^qāṭal*'s modal function: prediction, potentiality, conditionality, obligation. Alternatively, one may turn to the essence of the verbal function of „modality" in order to explain the iterative function. But however this may be, the English parallel shows that it is quite possible to connect the iterative function of *w^e^qāṭal* to its main function of expressing modality. We should not, therefore, seek to explain iterative *w^e^qāṭal* in a different way.

---

[48] The examples were taken from E. Kruisinga, A Handbook of Present-day English. Part II English Accidence and Syntax 1 (Groningen 1931[5]), 486.

[49] Lyons (n. 11), 306. „Will" is used also in future-tense clauses. However, since future action is not yet realized, these may be viewed as modal clauses. Compare Lyons, 310: „For general syntactic reference, it may be taken as axiomatic that 'futurity' is a notion that cuts across the distinction of mood and tense."

[50] Of course there are many differences, both on the morphological and the functional levels, between the English and BH phenomena. To mention only one, English „would" is opposed as a past tense to present-tense „will", whereas BH *w^e^qāṭal* as a modal verbal form stands outside the tense-system. Nevertheless, the parallelism between the two phenomena is sufficient to support our argument.

[51] E.g. in the RSV: Gen 29:3 „the shepherds would roll the stone from the mouth of the well"; Exod 33:9 „And the LORD would speak with Moses"; 34:35 „and Moses would put the veil upon his face again"; Num 21:9; Jud 6:3; 1 Sam 2:13.

[52] The English function is explained as an extension of the predictive function of the „will"-form by R. Quirk et al., A Comprehensive Grammar of the English Language (London 1985), 229.

2. *hwā qāṭel*

2.0. The verbal form *hwā qāṭel* and its function

In Syriac the Semitic heritage of verbal forms has been considerably expanded, mainly by periphrastic constructions which combine the verb *hwā* „to be" with the prefix-conjugation, the suffix-conjugation or the active participle. One of the most remarkable of these composite verbal forms consists of the suffix-conjugation of the verb *hwā* followed by the active participle: *hwā qāṭel*. The form *hwā qāṭel* is a separate category of the Syriac verbal system, and in all major grammars it is treated as such.[53] It is notably to be distinguished from *qāṭel* (*h*)*wā*, consisting of the same elements in the reverse order, which functions in an entirely different way.[54] The main function of *hwā qāṭel* is clearly modal: it is used to express a command, a desire, a prediction.[55] Example:

Matt 6:7 *lā hwaytōn mpaqqīn ʾa(y)k ḥanpē* Do not babble like the heathen.

It is also used in dependent clauses.[56] Example:

1 Tim 2:8 *ṣābē* (*ʾ*)*nā hākēl dahwaw mṣallēn gabrē*... I desire that the men should pray...

In the grammar-books these are the only functions which are listed for *hwā qāṭel*.[57] However, as we will see, some cases may be found where *hwā qāṭel* is used in a past-tense context, with a function reminiscent of the iterative function of *w^{c}qāṭal* (see section 1).

2.1. *hwā qāṭel* in past-tense contexts

Most of the examples of *hwā qāṭel* in a past-tense context which have come to my attention are from the OT Peshitta.[58] To begin with, *hwā qāṭel* is relatively frequent in the rendering of Hebrew *hāyā* (*/way^{c}hī*) *qōṭēl*. Example:

2 Sam 7:6 *meṭṭul dlā yetbet bbaytā men yawmā dʾasqet labnay Yisrāyel men ʾar^{c}ā dMeṣrēn wa^{c}dammā lyawmānā wahwīt mhallek bmaškně* For I have not dwelt in a house since the day I brought up the people of Israel from Egypt to this day, but I have been moving about (*wāʾehyeh mithallēk*) in tents.

---

53 T. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik (Leipzig 1898^{2}; repr. Darmstadt 1977), 196-197, §§ 260-261; R. Duval, Traité de grammaire syriaque (Paris 1881; repr. Amsterdam 1969), 320, § 334c-d.

54 Though Syriac allows relative freedom in word-order, the position of small words such as the enclitic personal pronoun, particles and forms of the verb *hwā* is usually well defined. It is therefore necessary to regard *hwā qāṭel* and *qāṭel* (*h*)*wā* as two distinct verbal forms.

55 Nöldeke, § 260; Duval, 334 c.

56 Nöldeke, § 261; Duval § 334 d.

57 Nöldeke, 208, mentions one case of *hwā qāṭel* in a past-tense context, in the section on *qāṭel* (*h*)*wā*.

58 For the books for which it is available the edition of the Peshitta institute in Leiden (published by Brill) has been used; for other books the OTP is quoted according to the edition of S. Lee.

There are 22 such cases with *hwā qāṭel* rendering Hebrew *hāyā* (*/way^{c}hī*) *qōṭēl*.[59] The fact that Syriac grammar-books say nothing of a function of *hwā qāṭel* in a past-tense context would seem to invite the view that in these cases the translator is producing translation-Syriac which is not representative of regular Syriac syntax but merely imitates the Hebrew. However, let it be said immediately that such a practice would not be typical of the Peshitta's usual translation technique, which is aimed at reproducing the sense of the source-text in idiomatic Syriac.[60] And on the other hand this view does not explain why most cases of *hāyā* (*/way^{c}hī*) *qōṭēl* were not rendered by *hwā qāṭel*.[61] Even so, it would of course be methodologically incorrect to use these 22 cases to establish that *hwā qāṭel* has, apart from its modal function, a function in past-tense contexts.

The case is different, however, when *hwā qāṭel* is used where the Hebrew does not have a composite tense. I have gathered the following examples:

Jud 4:4 *waDbōrā ^{3}a(n)ttā nbīṯā ^{3}a(n)ttat Lpīṯōr whī hwāt dāynā lYisrāyel bhaw zabnā* And Debora, a prophetess, the woman of Lapitur, she judged (*hī^{3} šōp^{c}ṭā*) Israel at that time.

Jud 14:17 *wahwāt bākyā hānnōn šab^{c}ā yawmīn dmeštūtā* She wept (*wattēbk*) during those seven days of the feast.

Jud 16:2 *w^{3}etkmen(w) ^{c}law(hy) kulleh lelyā ... wahwaw melaḥšīn kulleh lelyā w^{3}emar(w)* And they lay in wait for him all night... and they were whispering (*wayyiṯhar^{c}šū*) all through the night saying...

1 Kings 18:26 *wnasbū(hy) ltawrā d^{3}etīheb lhōn w^{c}abdū(hy) wahwaw qārēn bašmeh dBa^{c}lā men ṣaprā wa^{c}dammā lṭahrā* And they took the bull which was given them and they prepared it and called (*wayyiqr^{c}^{3}ū*) on the name of Baal from morning until noon.

1 Kings 18:29 *wkad ^{c}bar ṭahrā hwaw metnabbēn ^{3}dammā lzabnā dsāleq qurbānā* And as midday passed they prophesied on (*wayyitnabb^{c}^{3}ū*) until the time when the sacrifice goes up.

Ruth 2:17 *wahwāt lāqṭā bḥaqlā ^{c}dammā lramšā* So she gleaned (*watt^{c}laqqēṭ*) in the field until evening.

2 Chron 26:8 *wahwā ^{3}āzel šmeh ^{c}dammā l^{3}ar^{c}ā dMeṣrēn meṭṭul dmasgē (h)wā* And his fame spread (*wayyēlek*) even to the land of Egypt, for he became very strong.

2 Chron 26:13 *wgabrē ^{3}āsray saypā hwaw leh šab^{c}ā ^{3}alpīn wḥameš m(^{3})ā dahwaw qāymīn kulyōm wnāṭrīn lmalkā* And he had 7500 swordsmen who stood around the king all day and guarded him (MT diff.).

These cases go to show that, at least in the language of the OT Peshitta,[62] *hwā qāṭel* does function in past-tense contexts. Especially in those cases where *hwā qāṭel*

[59] Jud 16:21; 2 Sam 7:6; 8:15; 1 Kings 5:24 (5:10 in the Syriac); 2 Kings 17:25, 28, 29, 32, 41; Jer 32:30; Esth 2:7; 6:1; Dan 10:2; Neh 2:13,15; 3:26; 6:14; 1 Chron 18:14; 2 Chron 17:12; 24:12; 30:11; 36:16.

[60] In the domain of the verbal system one could point to the fact that temporal phrases of the type *b^{c}qoṭlō* are never rendered with an infinitive phrase in Syriac.

[61] Gen 37:2; 39:22; Exod 19:19; Jud 1:7; 1 Sam 2:11; 18:9; 29; 2 Sam 3:6, 17; 1 Kings 5:1; 12:6; 20:40; 2 Kings 17:33; 18:4; Isa 59:2; Ezek 34:2; Job 1:14; Est 2:15; Dan 8:5; Neh 1:4; 6:19,19; 1 Chron 6:17; 2 Chron 5:8; 9:26; 10:6; 22:3; 30:10. Note that there is no Bible book which uses *hwā qāṭel* exclusively.

[62] As is well-known, the two books of Chronicles are not part of the original OT Peshitta, and their text is characterized by a number of solipsisms, with regard to syntax, vocabulary and

renders BH *wayyiqṭol*, the translator clearly deviated from his usual practice,[63] in order to express a nuance which he felt was implied in the source text.
Final corroboration for this function of *hwā qāṭel* is afforded by its occurrence in other Syriac texts which were not translated from Hebrew. I have noted the following instances:

Ahiqar[64] p. *nṭ*, l. 1 *wahwaw qā^{c}ēn ṭlayā $^{}$a(y)k dyallīpīn hwaw* (Being asked to build a castle in the sky, Ahiqar teaches two infants to shout: „Give bricks and mortar to idle masons".[65] He then puts the infants in a basket which two eagles take up into the air.) And the boys cried out as they had been taught.
Aphr.[66] vol. I, col. 925, ll. 5-7 *^{c}yādeh (h)wā gēr d$^{}$Abrāhām dkul yōm dahwā mqabbel $^{}$aksnāyē lwāteh* For it was Abraham's every-day habit that he would host strangers at his place.[67]
Aphr. vol. I, col. 129, ll. 9-10 *dhū hwā mqabbel ṣlawātā bkul zban* For he (Gabriel) used to collect the prayers at all times.
Apoc. Bar.[68] 13:12 *bkulzban gēr hwīt ma($^{}$)ṭeb lkōn w$^{}$a(n)ttōn hwaytōn kāprīn bṭaybūtā bkulzban* For at all times I did you good, and you were ungrateful at all times.
Odes of Sol.[69] 24:5 *wathōmē $^{}$etptaḥ(w) wetkassīw wahwaw bā^{c}ēn lmāryā $^{}$a(y)k hānnēn dyāldān* The depths were opened and covered and they searched for the Lord as women in childbirth.
Odes of Sol. 35:2 *wa^{c}nānā dašlāmā $^{}$aāim l^{c}el men rēš(y) dahwāt mnaṭṭrā līt bkulzban* And a cloud of peace he set above my head and it guarded me all the time.

In these clauses, *hwā qāṭel* appears to be used in the same way as in the OTP (see section 2.2). Admittedly the examples are so scarce as almost to be discredited,[70] which, incidentally, is probably the reason why the construction is not treated in the grammar books. And yet, the fact that these cases exist show that *hwā qāṭel* does have a distinct function in past-tense contexts. We will now take a closer look at this function.

2.2. The frequentative function of *hwā qāṭel*
Close study of the examples of *hwā qāṭel* in past-tense contexts reveals that its function is similar to the function of BH *w^{e}qāṭal* discussed above, though not identical with it. In the following we will take our argument from the cases where

translation technique. However, in this case, Chronicles concurs with other books of the OT Peshitta.

63 BH *wayyiqṭol* is usually rendered by Syriac *qṭal*.

64 The Story of Ahikar, ed. by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and A. Smith Lewis (Cambridge 1913^{2}).

65 See, for the text of what the infants shouted, J. P. Margoliouth, Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith (Oxford 1927; repr. Hildesheim 1981), 35.

66 Patrologia syriaca, Vol. I (Paris 1894), Vol. II (Paris 1907), ed. J. Parisot.

67 Nöldeke cites this case in the paragraph on the use of *hwā qāṭel* in dependent clauses, § 261. However, this is the only case where the clause depends on a noun.

68 The Apocalypse of Baruch, according to the edition of the Peshitta Institute (Leiden 1973).

69 The Odes of Solomon, ed. J. H. Charlesworth (Oxford 1973).

70 There are, unless I am mistaken, only two examples in the whole corpus of Aphrahat's 23 demonstrations. Compare, for syntactical phenomena which are extremely rare but nevertheless part of the Syriac language, the data gathered in my article on: The Use of Some Particles in the Old Testament Peshitta, Textus 14 (1988),175-183.

hwā qāṭel does not correspond to BH *hāyā* (/*wayPh*) *qōṭēl* and the cases outside the OT Peshitta.

It is striking that *hwā qāṭel* often occurs in clauses which contain an adverbial *bkulzban* „at all times" (Aphr. I 129; Apoc. Bar. 13:12; Odes of Sol. 35:2) or (*b*)*kulyōm* „every day" (2 Chron. 26:13; Aphr. I 925). This indicates a durative or habitative function. In other clauses we find an express mention of the time during which the action was perpetuated or repeated (1 Kings 18:26 „from morning till noon"; 18:29 „until the time when the sacrifice goes up"; Jud 14:17 „during those seven days"; 16:2 „all through the night"; Ruth 2:17 „until the evening").[71] In the few remaining cases which are not defined by an adverbial phrase, the action may also be understood as enduring or repeated.[72] Often, the clause seems to contain a nuance of persistence, typical examples are: 1 Kings 18:26, 29; Ruth 2:17; Apoc. Bar. 13:12.

The material is too scanty to allow a thorough comparison between the Syriac and BH verb forms. A distinction between Syriac *hwā qāṭel* and BH *w^{e}qāṭal* seems to be that the lapse of time over which the action is spread may be much shorter for *hwā qāṭel* than for *w^{e}qāṭal*. Such clauses as Ahiqar 59:1 „And the children shouted (kept shouting) as they had been taught" are not attested for BH; *w^{e}qāṭal* probably implies repetition over a longer period of time.[73]

On the other hand, the past-tense function of *hwā qāṭel* is sufficiently similar to that of *w^{e}qāṭal* to draw a parallel between the two. Especially so because both forms have as their main function the expression of modality. These forms and the English „would..." form testify to the fact that a modal verb form may, under certain circumstances, acquire the secondary function of expressing repeated action in a past-tense context.

3. The BH verbal system

The present study shows that if *w^{e}qāṭal* has as its main function the expression of modality, its iterative function may be viewed as a regular extension of the main function. The phenomenon of a modal verbal form expressing repeated action in a past-tense context finds more or less close parallels in English and Syriac.

Such a conclusion raises a question with regard to BH *yiqṭol*. This verbal form often appears side by side with *w^{e}qāṭal*, expressing at least seemingly the same functions.[74] Notably, it also expresses iterativity in past-tense contexts.[75] Should we

---

[71] Though I would rather opt for the frequentative function, it is impossible, on the basis of the examples, to exclude the durative function.

[72] Jud 4:4 ; 2 Chron 26:8; Ahiqar 59:1 the infants do not shout once, they „keep shouting"; OoS 24:5 the image indicates that the action was perpetuated during a certain time.

[73] Indirect corroboration of this point is afforded by the fact that iterative *w^{e}qāṭal* is never rendered by *hwā qāṭel* in the OT Peshitta.

[74] This way of presenting the facts is so general as to be incorrect. It is not possible, nowadays, simply to speak about *yiqṭol* („the prefix conjugation") as if that is a well-defined verbal category; at least two different types of prefix conjugations should be distinguished. See further on.

[75] Examples in section 1.1. (n. 26).

not, then, explain the functions of *yiqṭol* in the same way as those of *w^{e}qāṭal*? In the framework of the present study this point must remain hypothetical, but I should at least like to state that a case can be made for analyzing the function of *yiqṭol* in the same way as that of *w^{e}qāṭal*. According to such an analysis, the main function of *yiqṭol* would be the expression of modality,[76] and one of its subsidiary functions - an extension of the main function - the expression of iterativity.[77] In order to elucidate this last remark, and to show how the results of the present study could be integrated within a general theory of the BH verb I would like, in a few concluding remarks, to broaden the discussion in order to include some recent insights into the functional structure of the BH verbal system.

The recent researches of Niccacci and Revell have demonstrated more clearly than ever before that two tiers must be distinguished in the BH modal system.[78] The first tier consists of the Short Form of the Prefix Conjugation (PCSF)[79] together with the cohortative and the imperative, which forms have a marked tendency to take the first position in the clause. The function of these forms seems to have an affinity with what is called „intrinsic modality" in English grammar: the action is viewed as being in some way subject to human control.[80] The second tier consists of *w^{e}qāṭal*, which is mechanically replaced by *yiqṭol* (the Long Form of the Prefix Conjugation, PCLF) whenever the verb cannot take the first position in the clause. The function of these forms reveals an affinity with „extrinsic modality": the action is viewed as being subject to other factors than human control.[81]

However one wishes to define their exact functions, the classification of these forms as proposed by Niccacci and Revell seems to me to be correct. Thus we could say that the modal system is made up of the opposition between the two tiers: (coh., imper., PCSF) : (*w^{e}qāṭal*, x-PCLF). Within each of the two tiers there may again be opposition between the different forms which constitute the group. On the other hand, the two tiers of the modal system are opposed *en bloc* to the indicative verbal

---

[76] Statistically, at least, *yiqṭol* is most often used to express modal functions: desire, obligation, permission, prediction, or in dependent clauses. For the indicative use of *yiqṭol* see n. 82.

[77] The usual view is that *yiqṭol* may express repetition (or duration) in a past-tense context because it is the normal form for the cursive aspect (or for the present tense). Just as Classical Arabic *yaqtulu* and Akkadian *iparras*, both „present-tense" forms may express duration or repetition in a past-tense context, so also BH *yiqṭol*. The difficulty with this view is that BH *yiqṭol* is very rarely, and only in certain types of clauses, used as a real present tense (though it is used as a general present).

[78] See notes 1 and 2 and A. Niccacci, A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence, Liber Annuus 37 (1987), 7-19. Niccacci and Revell do not ascribe a modal but an indicative function to the second tier (*w^{e}qāṭal* and x-*yiqṭol*); however, this is mostly a matter of terminology.

[79] As is well-known, the Long Form and the Short Form of the Prefix Conjugation usually coincide. However, the fact that they do not always coincide, and the marked tendency of the Short Form to take the first position in the clause, requires that they be distinguished at least on the syntactic level.

[80] R. Quirk et al., A Comprehensive Grammar of the English Language (London 1985), 219.

[81] See the preceding note.

system which consists of the predicative participle, the Suffix Conjugation and *wayyiqṭol*.

Envoy: The basic opposition within the BH verbal system is not between *qāṭal* and *yiqṭol*. From the point of view of the system, such an opposition doesn't exist at all. *Qāṭal* is opposed to other indicative forms, *yiqṭol* to other modal forms;[82] the indicative and modal subsystems are opposed to one another *en bloc*. In a formula using the colon to express opposition, this may be expressed as follows: (SC, Ptcp+Su, *wayyiqṭol*) : ([coh., imper., PCSF] : [*w*^{c}*qāṭal*, X-PCLF]). Of course this is only a rapid schema, not a serious attempt to describe the BH verbal system. However, since language is a system of oppositions (de Saussure), this schema may prove to be useful as a frame of reference. Even those scholars who prefer a „text-linguistic" approach could probably use it as a starting point - though they may wish to ascribe other functions to the different tiers and forms.[83]

Abstract:

The main function of Biblical Hebrew *w*^{c}*qāṭal* is best described in terms of modality. Its subsidiary function or expressing repeated action in past-tense contexts can be explained as an extension of the modal function, as is shown by parallel phenomena in modern English (the „would..."-form) and classical Syriac (*hwā qāṭel*). In this way the iterative function of *w*^{c}*qāṭal* is integrated into a systematic view of the verbal system of Biblical Hebrew. Within this system, *w*^{c}*qāṭal* turns out to be one of the pillars of the modal sub-system, functioning side by side with x-*yiqṭol*, and opposing the cohortative, imperative and jussive.

Address of the author:
Dr. J. Joosten, B.P. 14, B-1020 Brussels 43, Belgium

[82] From the point of view of the system, the indicative functions of *yiqṭol* are negligible. One could argue, even, that the use of *yiqṭol* to refer to the real present in questions etc. (see Joosten, n. 4, 157) is modal: in a question the action is not entirely „real", it is questioned.

[83] Personally, I am attracted by the approach of Eskhult, n. 1, for whom morphosyntax and text-linguistics are not mutually exclusive, but, on the contrary, complementary. He sees the text-linguistic function of the different tenses as an actualization of their morphological function.

Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm

Hans-Peter Müller (Münster)

I. Problem und Tatbestand

Die Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd (9.-8. Jh. v. Chr.) und eine der Inschriften von Ḫirbet el-Qōm (8. Jh. v. Chr.[1]) geben uns paradigmatische Gelegenheit, nach der Evidenz der althebräischen Epigraphik für ein vom literarischen Hebräisch des Alten Testaments unterschiedenes Alltagshebräisch in dessen Zusammenhang mit volksreligiösen Sprechakten und Vorstellungen zu fragen. Dabei ist das Hebräisch der genannten Inschriften einerseits für eine religiöse Umgangssprache, andererseits für Elemente des altisraelitischen Briefformulars[2] bezeichnend; dieses aber wurzelt seinerseits in einer situationsspezifischen Kolloquialsprache (colloquial speech) mit deren kommunikativem Floskelbestand[3]. Ihre Eigentümlichkeit scheint die alltägliche Umgangssprache vor allem in der Satzgestalt, also der Syntax, zu ent-

---

[1] Die uns hier interessierende 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm ist wohl etwas älter als die beiden übrigen; vgl. D. Conrad, TUAT II 4, 1988, 556.

[2] Briefformularelemente haben in den Inschriften 5 und 6 von Kuntillet ʿAǧrūd A. Lemaire (Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël [OBO 39], 1981, 27f.) und M. Weinfeld (Kuntillet ʿAjrud Inscriptions and their Significance, in: Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico [= SEL] 1, 1984, 121-130, bes. 125f.) aufgewiesen bzw. vorausgesetzt; vgl. J. Naveh, BASOR 235, 1979, 27-30, und D. A. Chase, A Note on an Inscription from Kuntillet ʿAǧrūd, BASOR 246, 1982, 63-67. Eine andere Frage ist, was Briefformularelemente auf Kruginschriften suchen: sollen Später-Vorbeireisende gegrüßt werden? – Zu Grußformeln in Briefen und zu inschriftlichen Segenswünschen vgl. neben anderen B. Couroyer, *BRK* et les formules égyptiennes de salutation, RB 85, 1978, 575-585, und J. H. Tigay, You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (Harvard Semitic Studies 31), 1986, 21-23, bzw. 23-33. Allgemein zum Briefwesen vgl. D. Pardee u.a., Handbook of Ancient Hebrew Letters (SBL, Sources of Biblical Study 15), 1984, und M. Görg – R. Kühschelm, Art. Brief/Briefformular, in: M. Görg – B. Lang, Neues Bibellexikon I 2, 1989, 325-327.

[3] Vgl. bislang I. Lande, Formelhafte Wendungen im Alten Testament, Leiden 1946, sowie – stärker religionsgeschichtlich ausgerichtet – N. Nicolsky, Spuren magischer Formeln in den Psalmen (BZAW 46) 1927. Seither gibt es eine linguistische Diskussion zum Thema Alltagssprache u.ä. – Eine gleichsam noch experimentierende, kasuelle Offenheit und Redundanz der Terminologie – etwa der fließende Übergang zwischen Begriffen wie Alltagshebräisch, Popularhebräisch, Umgangssprache, Kolloquialsprache u.ä. für antike Befunde – ist im folgenden unvermeidlich, da die Unterscheidung von Erscheinungen, die sich in lebenden Sprachen relativ scharf voneinander trennen lassen, hier auf große Schwierigkeiten stößt; mangels hinreichender differenzierbarer Textmengen muß auch der soziolektale Gesichtspunkt unberücksichtigt bleiben. Eine ausführlichere Theorieerörterung wird späteren Arbeiten vorbehalten.

falten. Für eine vorwiegend pragmatische Sprachauffassung, der gerade die Alltagssprache anschauliche Paradigmen bietet, lassen sich dabei Syntax und Formgeschichte einerseits von einer Phänomenologie religiöser Sprechakte und den mit diesen verbundenen Vorstellungen andererseits nicht trennen; dazu müssen wir gelegentlich über die Evidenz, die die wenigen hier ausführlich behandelten Inschriften liefern, auch in bezug auf den Problembelang hinausschreiten.

1. Zwar enthalten auch die Erzählungen des Alten Testaments, etwa die an Dialogen mit formelhaften Wendungen so reiche Josephsgeschichte[4], umgangssprachliche Elemente, wie sich denn auch einige formgerechte semitische Briefsegmente und Brieffiktionen im Alten Testament (2 Kön 5,6; 10,2f.; Esra 1,2-4; 4,17-22; 5,7-17; Dan 3,31-4,34) und in Offb 2f. finden; umgekehrt mag in nicht-narrative Texte, etwa Prophetensprüche, Kolloquialsprache eingegangen sein, wo sich beides freilich viel weniger als in zitierter wörtlicher Rede aus Erzählungen abgrenzen läßt. Aber es handelt sich bei Gesprächen und Briefen des Alten Testaments natürlich um literarische Gestaltungen, die ein Umgangshebräisch nur mittelbar repräsentieren, während epigraphische Zeugnisse insbesondere gelegentlicher Art ein Popularhebräisch enthalten, das durch kein entsprechendes kulturelles Filter gegangen ist[5]. Für die wichtige Frage, inwieweit mit alltagssprachlichen Strukturen Determinationen einer sozialschichtspezifischen Wirklichkeitswahrnahme verbunden sind, gibt das wenige Material natürlich keine sichere Handhabe.
Das hier zu erörternde Inschriftenmaterial kann dabei sprachlich und religionsgeschichtlich wegen seines hohen Alters ein besonderes Interesse beanspruchen; für die betr. lokale israelitische Volksreligion der frühen vorexilischen Zeit ist der durch die Inschriften repräsentierte populäre Polytheismus von hoher Bedeutung. Ihn sollte man, da er – wenn auch unterhalb einer Ebene offizieller Legitimation – weithin originär israelitisch sein dürfte, nicht als synkretistisch bezeichnen, als ginge es um eine kompromißhafte Konfliktbewältigung, die einer lokalen altisraelitischen Religion etwa aufgrund eines Wechsels ihres sozialen Milieus aufgenötigt worden wäre[6]. Vielmehr können die hier erörterten Inschriften in ihrem religiösen Gehalt

[4] In den Bereich des Kolloquialhebräischen gehört auch die von W. von Soden (Tempus und Modus im älteren Semitischen, in: H.-P. Müller [ed.], Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen [WdF 633], 1991, 463-493, bes. 479[31]) an der Josephsgeschichte beobachtete häufige Verwendung des Partizips anstelle eines Verbum finitum. Zum prädikativen Partizip im Konversationsstil von Ri und 1 Sam vgl. T. Muraoka, Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew, Jerusalem – Leiden 1985, 22.

[5] Daß umgekehrt auch größere, religiös gewichtige Texte eine populäre Erzählsprache, insbesondere in retardierenden Randgebieten, repräsentieren können, scheint E. A. Knauf (War „Biblisch-Hebräisch" eine Sprache?, ZAH 3, 1990, 11-23, bes. 17) im Blick auf die Tell-Deir-ᶜAllā-Inschrift vorauszusetzen; vgl. dazu Vf., Die Sprache der Texte von Tell Deir ᶜAllā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen, ZAH 4, 1991, 1-31, bes. 4.

[6] Hierzu wäre noch aufzuarbeiten: N. P. Lemcke, Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy (SVT 37), 1985. – Die Monolatrie Altisraels war funktionell: sie bezog sich auf die Nation und ihre Kriege, ähnlich wie sich die des Kamoš bzw. ᶜAštar-Kamoš in der Mêšaᶜ-Inschrift KAI 181 auf das militärische Handeln der Nation beschränkte. Demgegenüber ist der Titel eines erhellenden Artikels von M. Weippert (Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel,

Reaktionen der „Provinz" gegenüber Vereinheitlichungstendenzen bezeugen, die sich zuerst in Monolatrie, viel später im Monotheismus äußern.

2. Von philologischem und linguistischem Belang ist das Kolloquialhebräisch zugleich im Blick auf darin vorfindliche Spuren althebräischer Dialekte. In ein alltägliches Kolloquialhebräisch gehen Dialektelemente eher ein als in das literarische Idiom: Umgangssprachen stellen oft ein Bindeglied zwischen volkssprachlichen Dialekten und literarischer Hochsprache dar; umgekehrt kann, was im Alten Testament bislang als reines Dialektmerkmal erschien, sich einer Interdependenz von Dialekt und Alltagssprache verdanken. Die geringere Wirksamkeit eines kulturellen Filters in Dialekten und Popularidiomen bewirkt u.a., daß hier und dort Atavismen bis hin zu Sprachrudimenten bewahrt werden bzw. sich widerspiegeln. Umgekehrt regeneriert sich die Literatursprache aus Dialekten und Popularidiomen, die danach mit ihren Atavismen sogar zu einem freilich nie kodifizierten kulturellen Filter beitragen können; Dialekte und Umgangssprache bieten so ein anschauliches Argumentationspotential gegen eine einseitig synchronische Analysetechnik.
Insbesondere in späten, z.T. sondersprachlichen biblischen Schriften wie Qohelet und dem Hohenlied mag man – neben Merkmalen einer außerhalb dieser Schriften für das Hebräische nicht bezeugten jeweiligen Gattungssprache[7] – nicht allein Fremdeinflüsse, sondern auch kolloquialsprachliche Züge finden, die lokale Dialektelemente divergenter Herkunft weiterentwickelten: natürlich stellen die Aramaismen dieser Texte in einer Zeit, da die Äquivalente des literarischen Bibelhebräisch aufhören, lebendige Sprache zu sein, vorwiegend das Merkmal einer Popularsprache dar; daneben aber haben umgangssprachliche und insoweit auch dialektale Elemente, zumal Dialekte oft älter sind als die gleichzeitige Hochsprache, auch zu den einschlägigen Atavismen dieser Bücher[8] beigetragen. Welche

in: J. Assmann – D. Hardt, Kultur und Konflikt, 1990, 143-179), weil offenbar durch den Titel des Sammelbandes motiviert, ein wenig irreführend: abgesehen von der nationalpolitischen Funktion, die JHWH – wie (ʿAštar-)Kamoš – für sich allein reklamierte, dürfte die Religion Altisraels, vor allem einzelne lokale Ausprägungen und die Familialreligion, nicht monolatrisch gewesen sein, so daß „Synkretismus" hierzu als Alternative in Frage gekommen wäre.

[7] Zum gattungssprachlichen Charakter Qohelets vgl. n.a. N. Lohfink, Kohelet (NEB), 1980, 9f. Entsprechendes gilt für das Hohelied; dazu M. Fox, The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison / WI 1985, 186-190, wo es u.a. heißt: „...many linguistic features that appear us today as distinctively mishnaic most likely were present in one or more of the spoken, non-literary dialects of the First Commonwealth..."; Fox denkt dennoch mit Recht an eine nachexilische Datierung des Hohenliedes, nämlich ins 4.-2. Jh. v. Chr.

[8] Hierher gehört bei Qohelet etwa der stativische Gebrauch der Affomativkonjugation, auf den M. Eskhult (Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose [AUU. Studia Semitica Upsaliensia 12], 1990, 20.26.112 u.ö.) zuletzt wieder hingewiesen hat; vgl. die vorangehenden Einzelbeobachtungen B. Isakssons (Studies in the Language of Qoheleth with Special Emphasis on the Verbal System [AUU. Studia Semitica Upsaliensia 10], 1987), dessen Ergebnis ein beiliegendes abstract so zusammenfaßt: „The language of the book seems to be written in a popular Hebrew dialect, presumably located in the northern part of Palestine"; zu dem in Anm. 4 vermerkten prädikativen Gebrauch des Partizips statt eines Verbum finitum, nun für Iterativ bei Qohelet, und zwar als ein Zeichen für dessen Nähe „to spoken language" vgl. das. 134-139, bes. 138. Die seinerzeit von M. Dahood (Canaanite-Phoeni-

Elemente des Qumran- und Mischnahebräisch zudem auf eine durch Dialekte unterlaufene populare Umgangssprache zurückgehen, etwa aus dem ehemals nordisraelitischen Raum[9], wäre weiter zu fragen.

3. Die folgenden Erörterungen zu einem frühen nicht-literarischen Althebräisch können für die bezeichnete Fragestellung nur beschränkt verallgemeinerungsfähige Einzelbeobachtungen bieten. Die Sammlung aller oder auch nur vieler lexikalischer und grammatischer Merkmale, die das Inschriftenhebräisch vom Bibelhebräisch trennt, empfiehlt sich derzeit aber schon deshalb nicht, weil ständig neue Funde an bisherigen Selbstverständlichkeiten zu zweifeln lehren. Gleichwohl sind Verbindungen von so frühen Inschriften wie denen von Kuntillet ʿAğrūd und Ḫirbet el-Qōm mit solchen Merkmalen des allermeist jüngeren Bibelhebräisch möglich, die innerhalb dieses Systems als Irregularitäten erscheinen, zumal wenn die ins Umgangshebräisch eingegangenen Dialektelemente eine gewisse Invarianz aufweisen.
Das gleiche gilt mutatis mutandis in bezug auf religionsgeschichtliche Beobachtungen. Da es sich bei Kuntillet ʿAğrūd vermutlich um eine Straßenstation auf dem Wege nach Süden handelt[10], die zu gelegentlichen Frömmigkeitsäußerungen von Vorbeiziehenden verschiedener Provenienz die Möglichkeit bot, können freilich nur diejenigen der dort gefundenen Inschriften mit einiger Wahrscheinlichkeit für Israeliten in Anspruch genommen werden, in denen der Gottesname *jhw(h)* vorkommt.

Das Tetragramm wird im folgenden, wenn es sich um Bibelzitate handelt, die den Gott jüdischen und christlichen Glaubens im Auge haben, in Großbuchstaben wiedergegeben; in Zitaten aus Inschriften erscheint es wie andere Transkriptionen von Gottesnamen in Kleinbuchstaben.

Da eine Systematik der Darstellung eines Kolloquialhebräisch im Zusammenhang volksreligiöser Sprechakte und Vorstellungen zur Zeit noch nicht möglich ist, folgt unsere Erörterung kommentarartig einer vorgegebenen Reihenfolge der einzelnen Inschriften: in Abschnitt II entspricht die Numerierung 1-6 der Einzelabschnitte einer Reihenfolge der Inschriften von Kuntillet ʿAğrūd, wie sie der Ausgräber Z.

cian Influence in Qohelet, Bibl 33, 1952, 30-52.191-221) vorgeschlagene sprachgeschichtliche Einordnung stellt also zumindest eine Vereinseitigung dar. Zu Atavismen im Hohenlied als Mitteln poetischer Stimmungsevokation vgl. Vf., Hld 4,12-5,1: ein althebräisches Paradigma poetischer Sprache, ZAH 1, 1988, 191-201.

[9] So interpretiert M. S. Smith (The *Waw*-Consecutive at Qumran, ZAH 4, 1991, 161-164; vgl. Ders., The Origins and Development of the *Waw*-consecutive [Harvard Semitic Studies 39], 1991, 50.58) das weitgehende Fehlen von Konsekutivtempora in 4QMMT und des Imperfectum consecutivum in der Tempelrolle als ein hier fortlebendes Merkmal zumindest des nachexilischen Kolloquialhebräisch, so daß die Konsekutivtempora einer eher literarischen Sprache zuzurechnen wären. Zum ursprünglich umgangssprachlichen Charakter der im Mittelhebräischen häufigen Pl.-mask.-Endung */-în/* vgl. M. H. Segal, A Grammar of Mishnaic Hebrew, 1927 = 1986, § 281, zu ihrem möglichen Charakter als „northernism" UT 10.11[1]; vgl. Anm. 149.

[10] Vgl. zuletzt Weippert, aaO. (Anm. 6) 156. Auf andere Auffassungen einzugehen, ist hier nicht der Ort; vgl. Anm. 138.

Meshel in: Kuntillet ʿAjrud. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai (Katalog Nr. 175 des Israel-Museums vom Frühjahr 1978) gewählt hat; die kommentarartige Erörterung bedingt, daß auch viele Details, die außerhalb der hier behandelten Problematik für das philologische und religionsgeschichtliche Verständnis der Inschriften von Interesse sind, einbezogen werden. Unsicherheit haftet den folgenden Erörterungen allerdings durch das Fehlen einer wissenschaftlichen Edition der betr. Inschriften an; leider konnte sich der Verfasser auch nicht durch eigenen Augenschein von strittigen Lesungen etc. eine Überzeugung verschaffen.

4. Der Textbestand der hier behandelten Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd, zu dem die Quellenlage, dazu Zweifelhaftes und Strittiges in der folgenden Kommentierung erörtert wird, ist der folgende:

1. *lʿbdjw bn ʿdnh brk hʾljhw*

2. *šmʿjw bn ʿzr*

3. *... ḫrk.jmm.wjšbʿw ...*
   ... ḫjṭb.jhwh ...

4. *wbzrḥ ... ʾl wjmsn hrm*
   brk bʿl bjm mlḥ[mh]
   lšm ʾl bjm mlḥ[mh]

5. *ʾmr. ʾ...h...k. ʾmrljhl[lʾl] wljwʿšh w... brkt.ʾtkm*
   ljhwh.šmrn.wlʾšrth

6. [*ʾmr*]
   ʾmrjwš
   mr l.ʾḏn[j]
   hšlm.ʾ[t]
   brktkl[j]
   hwh tmn
   wlʾšrth.jb
   rk.wjšmrk
   wjhj ʿm.ʾd[n]
   j ... k

7. [*brktk*] *ljhwh htmn wlʾšrth*

8. *kl ʾšr jšʾl mʾš ḥnn ... wntn lh jhw klbbh*

Einige weitere inschriftliche Befunde aus Kuntillet ʿAǧrūd, u.a. Alphabetelemente, auf die wir im folgenden nicht zurückkommen, sind hier nicht aufgeführt.

Der Text der 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm lautet:

ʾrjhw. hʿšr. ktbh
brkh ʾrjhwljhwh
wmṣrjhhl ʾšrth. hwšʿlh
lʾnjhw

l°ʾšrth
wlʾ[š]°rth (?)

II. Formeln des Segnens aus Kuntillet ʿAǧrūd

1. Das Syntagma *brk hʾ ljhw* „Segensträger (sei) er durch jhw" der 1. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd[11] hat mit wechselnden Personenbezeichnungen und mit der Langform des Gottesnamens *JHWH* an Ri 17,2; 1 Sam 15,13; 23,21; 2 Sam 2,5; Ps 115,15; Rut 2,20; 3,10 oder mit der Gottesbezeichnung *ʾēl ʿæljôn* an Gen 14,19 seine bibelhebräische Entsprechung, wobei im Fall von Ri 17,2; Rut 2,20; 3,10 eher Alltäglichkeit, im Fall von 1 Sam 15,13; 2 Sam 2,5 eher rituell-feierliche Anlässe, im Fall von 1 Sam 23,21 die dramatische Situation eines ritterlich-politischen Lebens und im Fall von Gen 14,19; Ps 115,15 ein kultischer Sitz im Leben vorliegt; die vielfältig beheimatete Formel war, wie die Belege im Erzählzusammenhang zeigen, als solche literaturfähig. Das gleiche Syntagma findet sich in *brk ʾrjhw ljhwh* der 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm; s.u. IV 1. – Auffällig ist jeweils die Voranstellung des Prädikats im Nominalsatz und die adverbielle Bezeichnung der Gottheit als Quelle einer Segenskraft, die der Segnende mittels des Segensspruchs zu deren Vermittlung an den Adressaten in Anspruch nimmt[12].

---

[11] *bārûk*, das hier mit „Segensträger" wiedergegeben wird, hat nicht eigentlich passivische Bedeutung (vgl. J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture I-II, Nachdruck 1964, 199). Vielmehr wirkt sich bei *bārûk* in so altertümlichem, formelhaftem Gebrauch noch aus, daß das Ptz. qal „Passiv" *qāṭûl* die Dehnungsstufe des beschreibenden Adjektivs *qatul* ist: so dienen *bārûk*, *ʾārûr* u.ä. einer eher adjektivischen Zustandsbeschreibung; vgl. zur ergativischen Funktion von *qāṭûl* Anm. 23. – Für die Transkriptionen zu den Inschriften 1-3 können wir immer noch Meshel (aaO. [I 3]) folgen. Zu Inschrift 1 vgl. M. Weinfeld, Nachträge zu den Inschriften von ʿAǧrūd (neuhebr.), in: Shnaton. An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies V-VI, 1978-1979, 237-239, bes. 238/9; für die freundliche Beschaffung dieses Artikels danke ich Herrn Kollegen A. Zaborski (Krakau).

[12] Vgl. zu Sprachformen und Vorstellungen vom Segen (und Fluch) Vf., Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (BZAW 109), 1969, 131ff.; Ders., Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87, 1990, 1-32, bes. 3-19 (= Ders., Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie [BZAW 200], 1991, 220-252, bes. 222-238); der hier vorliegende Artikel stellt eine Ergänzung der letztgenannten Arbeit mit außerbiblischem Material dar. Daß u.a. göttliche Instanzen auch für einen Fluch mobilisiert werden können, zeigt der Fluch über einen möglichen Grabschänder in der phönizischen Inschrift KAI 30,4; an die Stelle von *l-* scheint hier *bn jd* „durch die Hand (= Macht)" (vgl. Vf., Die phönizische Grabinschrift aus dem Zypern-Museum KAI 30 und die Formgeschichte des nordwest-

Insofern liegt in *ljhw* so etwas wie ein *l*^{c}-auctoris vor[13], obwohl der Auctor der Sprechhandlung der menschliche Segensspender, dagegen *jhw(h)* zwar personhaft vorgestellt, aber auch auf der Ebene des Gesprochenen keineswegs der Handlungsträger, sondern lediglich die Instanz ist, deren Segenskraft der Segensspender auf den Gesegneten überträgt[14]. Die Funktion des Nominalsatzes ist jussivisch: eine indikativisch-jussivische Bedeutungsambivalenz letztlich archaischer Syntagmen wird nach ihrer jussivischen Seite hin vereindeutigt; zum jussivischen Gebrauch der Afformativkonjugation in einem Segensspruch s.u. V 1, zur jussivischen Kurzform der Präformativkonjugation II 6. Bei allen genannten Belegen von *b(ā)r(û)k* handelt es sich also um einen Zuspruch von Mensch zu Mensch mit letztlich magischen Funktionen.

2. Die 2. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd enthält lediglich Namen, die für unseren Zweck nichts erbringen.

3. An Zeile 1 der 3. Inschrift ... *brk.jmm.wjšb ʿw* ... ist auffällig, daß das Satzsubjekt der ersten Wendung weder eine Person, noch ein Gegenstand ist, sondern das Halbabstraktum „ihr Tag"; wenn wir die Analogie von *bjm mlḥ*[*mh*] „am Kriegstag" in Z. 2f. der 4. Inschrift anwenden dürfen, ist *jm* auch hier der Kriegstag, wobei sich das Suffix *-m* „ihr" wohl auf die Krieger bezieht[15], denen die Formel *brk.jmm* „gesegnet (sei) ihr Tag" Sieg herbeiwünscht. Sind sie es auch, die nach *wjšb ʿw* schwören (qal *ŠB*^{ʿ} I) oder zum Schwören veranlaßt werden (hiph)?

4. Zur 4. Inschrift s.u. VI.

5a. Die 5. und die 6. Inschrift folgen einem Briefformular[16], das zuerst ein doppeltes Rahmenstück vorsieht; in den genannten Inschriften[17] entsprechen einander:

---

semitischen Epitaphs, ZA 65, 1975, 104-132, bes. 111-114). *l*^{c}*JHWH* erscheint bei Flüchen, soweit ich sehe, allerdings niemals; vgl. aber Anm. 37.

[13] Schon wegen des Häufigkeitsbefundes, den die o.g. Belege mit *bārûk JHWH* im Bibelhebräischen darstellen, dürfte die von M. O'Connor (The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm, VT 37, 1987, 224-230) zu der betr. Inschrift vorgeschlagene vokativische Deutung des *l*- unwahrscheinlich sein; vgl. Anm. 117 und 123.

[14] Nur entfernt ist darum auch die Verwendung von *l*^{c}- + Dependens zur Bezeichnung des Urhebers bei Verben im Passiv (GKa § 121f.; KBL^{3} s.v. *l*^{c}- I 24) zu vergleichen, was auch zu M. Weipperts genitivischer Wiedergabe „ein Gesegneter des El-Eljon ist Abram" Gen 14,19 (Zum Präskript der hebräischen Briefe von Arad, VT 25, 1975, 202-212, bes. 210f.) zu sagen ist: der wirksame Sprechakt des menschlichen Segnens unter Inanspruchnahme der Kraft einer Gottheit ist von der beschreibenden Prädikation eines Menschen als *b*^{c}*rûk* + GN „Gesegneter des GN" funktionell verschieden. Zu den *l*^{c}- entsprechenden akkadischen Wendungen s.u. V 3.

[15] Vgl. mit *jmm* „ihr (pl. mask.) Tag" die arabische Wendung *jaum al-*^{c}*Arab*, pl. *aijām al-*^{c}*Arab* für den Kriegstag bzw. die Kriegstage; dazu W. Caskel, *Aijām al-*^{c}*Arab*. Studien zur altarabischen Epigraphik (Islamica 3/5), 1930.

[16] Für Literatur zum Briefformular vgl. Anm. 2. Zum Briefformular der bis dahin veröffentlichten Ostraka von ʿArad Weippert, VT 25 (Anm. 14); die beiden hier behandelten Briefformulare sind mit denjenigen der von uns besprochenen Texte nicht konform. Dagegen stimmt das Formular des Briefostrakons von Ḥorvat ʿUza (Ḫirbet Ġazze), das I. Beit-Arieh und B. Cresson (An Edomitic Ostracon from Ḥorvat ʿUza, Tel Aviv 12, 1985, 96-101) veröffentlicht

Inschrift 5	Inschrift 6
ʾmr ʾ...h...k. *ʾmr ljhl[l ʾl] wljw ʿšh.w...*	[*ʾmr*] *ʾmrjw* *ʾmr l.ʾdn̊[j]*
„So spricht ... (hiermit): sprich zu jhllʾl ... “.	„So spricht ʾmrjw (hiermit): sprich zu meinem Herrn: ... “.

Es sind dies dieselben Präskriptelemente, die wir im Akkadischen seit altbabylonischer Zeit, also auch in Mari, in umgekehrter Reihenfolge wiederfinden:

ana PN (*bēlīja* u.ä.) *qibīma*
umma PN-*ma*

„Zu PN (meinem Herrn o.ä.) sprich:
so (spricht) PN: ...“[18].

Insofern in der hebräischen Afformativkonjugation *ʾmr* „Perfekt im Koinzidenzfall“ vorliegt („spricht [hiermit]“), vergegenwärtigt sich der Absender des Briefes bei dessen Empfänger, wie es in der Botensendung geschieht, aus der die Gattung Brief hervorgegangen zu sein scheint[19]; das „Perfekt im Koinzidenzfall“, im weiteren Sinne genommen, kann geradezu als Paradigma für die Situationsgebundenheit der

haben (vgl. ZAH 1, 1988, 139; W. Zwickel, Das „edomitische“ Ostrakon aus Ḫirbet Ġazze (Ḥorvat ʿUza), BN 41, 1988, 36-40), insbesondere mit der 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd (s. u. III) überein. Für eine unterscheidende Typologie der Briefformulare ist hier nicht der Ort.

17 Vgl. zur Transkription von Inschrift 5 außer Meshel, aaO. (I 3), n.a. A. Lemaire, Les écoles (Anm. 2), 26, und K. Jaroš, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel, 1982, 58 (Nr. 30); zur Transkription von Inschrift 6: Weinfeld, Shnaton V-VI (Anm. 11), 237; Chase, aaO. (Anm. 2); Weinfeld, SEL 1 (Anm. 2), 125; zu den Inschriften 5, 6 und 8: J. M. Hadley, Some Drawings and Inscriptions on two Pithoi from Kuntillet ʿAjrud, VT 37, 1987, 180-211; die Diss.phil. der Vf.in: Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery, Cambridge U.K. 1989, war mir bislang nicht zugänglich.

18 Vgl. E. Salonen, Die Gruss- und Höflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen (StOr 38), 1967, 16 u.ö., zu Mari 51-54.

19 Die Afformativkonjugation *ʾmr* kann in diesem Element des Briefformulars – wie in der genetisch mit ihm zusammenhängenden profanen und prophetischen Botenformel – zunächst sowohl präterital, als auch im Sinne des „Perfekts im Koinzidenzfall“, das insofern formal nicht auf die 1. Person beschränkt ist, verstanden werden. Was C. Westermann (Grundformen prophetischer Rede, 1960, 71/2) dazu von der prophetischen Botenformel sagt, gilt auch von *ʾmr* im Briefkopf; zum Verhältnis von Boten- und Briefsendung vgl. den Hinweis auf 1 Kön 19,9f. gegenüber V. 14 bei O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, ^{4}1976, 24: offenbar war der Brief ursprünglich aber umgekehrt ein aide mémoire für den Boten. Dem Akt der Botschaftsübermittlung entspricht es aber, wenn A. J. Bjørndalen (Zu den Zeitstufen der Zitatformel ... כה אמר im Botenverkehr, ZAW 86, 1974, 393-403) der präsentischen Bedeutung einen Vorrang gibt, was auch von der durch D. U. Rottzoll, (Die *KH ʾMR*...-Legitimationsformel, VT 39, 1989, 323-340, bes. 327-330) jetzt eigens unterschiedenen „Im-Namen-des-Formel“ gelten kann, die eine Botensendung nicht (mehr) voraussetzt.

Umgangssprache gelten. Die gleiche Vergegenwärtigung leisten die entsprechenden akkadischen Nominalsätze des Briefpräskripts: so schon das altakkadische *enma* PN *ana* PN „so PN an PN“[20], dem in späteren altakkadischen und in altassyrischen Briefen sowie in mittelbabylonischen Briefen aus Ugarit u.ö. – in gegenüber dem o.g. Schema wiederum umgekehrter Reihenfolge – *qibīma* folgt, so daß sich die in der Botenaussendung wurzelnden Wendungen „so PN: zu PN sprich“ ergeben[21]; letzterem Formular entspricht die im Ugaritischen selbst gebrauchte Sequenz: *tḫm* PN *l* + PN *rgm* „Botschaft des PN: zu PN sprich“[22]. Diese Reihenfolge der Elemente – Absender, Empfänger + Imperativ eines Verbum dicendi – kehrt im groben in unseren Inschriften wieder.

b. Es folgt, dem Formular des Briefpräskripts entsprechend (s.u. III), in der 5. Inschrift eine Segensformel: *brkt.ʾtkm ljhwh.šmrn.wlʾšrth* „ich segne euch durch jhwh von Samaria und durch seine Aschera“.
Die aktivische Wendung *brkt.ʾtkm.ljhwh* entspricht der soeben erörterten ergativischen Formel *brk hʾ ljhw*[23] allenfalls funktionell: an erster Stelle steht jeweils die aktivische (*brkt*) bzw. ergativische (*brk*) Bildung von *BRK* II „segnen“; an zweiter Stelle wird der Segensempfänger ebenfalls verschieden bezeichnet: dort im Akkusativ, hier im Nominativ; erst an dritter Stelle wird in beiden Formeln als Adverbial mit *l-* in gleicher Weise die göttliche Quelle der Segenskraft benannt.
Das aktivische *brkt*[24] ist 1.sing. AK pi, hier ebenfalls als „Perfekt im Koinzidenzfall“, nicht als präteritales Perfekt[25], gebraucht: „ich segne (hiermit)“. Gegen eine präteritale Übersetzung spricht schon die Zugehörigkeit der Wendung zum Briefpräskript, nicht also zum Briefkorpus, in dem vergangenheitsbezogene Informationen vorwiegend zu erwarten wären. Das Übersetzungselement „... hiermit“ entspricht der deiktischen Konnotation der Bildung, die zugleich für den situationsspezifischen Charakter umgangssprachlicher Wendungen bezeichnend ist. Offenbar gehört auch diese Floskel ursprünglich der gesprochenen Sprache an.

---

[20] Salonen, aaO. (Anm. 18) 12. Vgl. zu Ebla die entsprechende Wendung im Brief des Enna-Dagan von Mari: *en-ma En-na-da-gan* e n *Ma-rí*^{ki} NI-*na* e n *eb-la*^{ki} „so E., der Herr von Mari, an den Herrn von Ebla“; G. Pettinato, Bollettino militare della campagna di Ebla contro la città di Mari, OrAnt 19, 1980, 231-245, bes. 238, vgl. D. O. Edzard, Neue Erwägungen zum Brief den Enna-Dagan von Mari (TM.75.G.2367), SEb 4, 1981, 89-97, bes. 90. – Zur entsprechenden Formel in der Amarna-Korrespondenz vgl. Salonen 62 (Nr. 3).

[21] Salonen, aaO. (Anm. 18) 12.55.71f.

[22] Vgl. KTU 2.10:1-3; 2.16:1-3; 2.21:1-3; 2.34:1f.; 2.39:1f.; 2.46:1-3; 2.49:1-3; 2.71:1f. Das Werk: J. L. Cunchillos-Illari, Estudios de epistolografia Ugaritica (Institucion San Jeronimo, Fuentes de la cienca bíblica), Valencia 1989, war mir nicht zugänglich.

[23] Vgl. zur Übersetzung Anm. 11. Zur ergativischen Morphosyntax der älteren semitisch-hamitischen Afformativkonjugation vgl. Vf., Das Bedeutungspotential der Afformativkonjugation. Zum sprachgeschichtlichen Hintergrund des Althebräischen, ZAH 1, 1988, 74-98.159-190, speziell zum Fortleben einer alten Ergativfunktion bei *qāṭûl* (Ptz. qal „Passiv“) < *qatul* das. 183f., entsprechend zu Nominalsätzen mit Partizipien Vf., Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnehmung und Sprache, in: Ders., Mythos (Anm. 12), 264-309, hier 274-284, bes. 279.

[24] Da lange Endvokale in den Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd bezeichnet werden, wie *wjšbʿw* „sie (ließen ?) schwören“ 3,1, *ʾd[n]j* „mein Herr“ 6,9/10' (vgl. *l.ʾdn̊[j]* 6,3'), *wjhj* „und er sei“ 6,9', die Personennamen *ʿdnh* 1 und *jwʿšh* 5,1, die Gottesnamenformen *jhw* 1; 8 (vgl.

Die Verbindung *brkt.ʾtkm* der 5. Inschrift mit ihrem pluralischen Objekt hat freilich an dem kultischen Ausdruck *bēraknû ʾætkæm* „wir segnen euch (hiermit)" in dem Maᶜᵃlôt-Psalm 129,8b eine Entsprechung in der 1.pl. Vergleichbar mag auch *hinnē bēraktî ʾôtô* „siehe, ich segne ihn (hiermit)" Gen 17,20 P sein, obwohl dabei zumindest futurische *Kon*notation vorliegt, die vielleicht durch *hinnē* angezeigt ist, da der gemeinte Ismael ja noch nicht lebt.

Stimmen insoweit offenbar der Segen unserer Inschrift mit dem von Ps 129,8b und Gen 17,20 P relativ weitgehend überein, so ist doch die Verbindung von singularischer, aktivischer 1.sing. AK *bēraktî* „ich segne (hiermit)" + Objekt + *lᵉ-* mit Benennung der Gottheit[26] – auch im Gegensatz zu *bārûk* + Benennung des Gesegneten + Benennung der Gottheit – offenbar weder liturgie- noch literaturfähig geworden[27]. Wir finden die Verbindung *bēraktî* + Objekt + *lᵉ-* mit Gottesnamen, und zwar im Blick auf den Einzeladressaten mit singularischem Objekt, dagegen in einer Reihe epigraphischer Zeugnisse[28], die Briefform aufweisen: in den unmittelbaren Zusammenhang mit Inschrift 5 gehören dabei die gleichen Wendungen mit sing. Suffix *-k* „dich" nicht nur in Inschrift 6 von Kuntillet ᶜAǧrūd, sondern auch in dem edomitischen Ostrakon von Ḥorvat ᶜUza mit Z.2f., in dem phönizischen

---

-jhw als theophores Element in Personennamen wie *ʾrjhw* und *ʾnjhw* el-Qōm 3,1.2.4) und *jhwh* 3,2; 5,2; 6,5/6'; 7 (el-Qōm 3,2) sowie die in Anm. 51 aufgezählten Suffixbildungen zeigen, hat das Endmorphem */-ti/* für die 1.sing. AK offenbar noch einen kurzen Vokal; vgl. *šlḥ.šlḥt* „ich sende (hiermit)" in Z. 1 des Untertexts auf dem Palimpsestpapyrus von Murabaᶜāt (7. Jh. v. Chr.), aber auch – in einem Übergangsstadium – *klt* „ich maß ab" KAI 200,8 (eine Konjektur *klt<j>* erübrigt sich) gegenüber *nqtj* „ich bin unschuldig" das. Z. 11. Langes */-î/* in */-tî/* für 1. sing. AK findet sich dagegen in *šlḥtj* „ich sandte" Arad-Ostrakon 16,4.

[25] Zusammenstellungen der jeweils bis dahin vorgeschlagenen Übersetzungen von *brkt* finden sich bei Weippert, VT 25 (Anm. 14), 209, und Couroyer, aaO. (Anm. 2) 576; vgl. auch Hadley, VT 37 (Anm. 17), 183.

[26] Nicht zu vergleichen sind natürlich die berichtenden Wendungen *wajᶜbārᵃkû kol-haqqāhāl lᵉJHWH* „da pries die ganze Gemeinde JHWH" 1 Chr 29,20 und *wajᶜbārᵃkû hāᶜām lᵉkōl hāʾᵃnāšîm* „da segnete das Volk alle Männer" Neh 11,2, worin *lᵉ-* – wie in aramäischen Dialekten – das direkte Objekt markiert; vgl. Couroyer, aaO. (Anm. 2) 576.

[27] Dies wäre um so auffälliger, wenn das deklarativ-ästimative Piᶜᶜel *bēraktî* die Wendung *bārûk* + *lᵉ-* mit Gottesnamen voraussetzt, wie Weippert, VT 25 (Anm. 14), 211, mit Verweis auf E. Jenni (Das hebräische Piᶜel, 1968, 216f.) darlegt. Da *bārûk* + *lᵉ-* mit Gottesnamen auch biblisch sehr häufig bezeugt ist (vgl. S. 20), legt sich für einen davon abgeleiteten Gebrauch des Piᶜᶜel *BRK* II zwar ein Vergleich mit den von Couroyer, aaO. (Anm. 2) 583, genannten ägyptischen Wendungen nahe. Diese aber sind nur als religionsphänomenologische Parallelen relevant: hier wie dort wird die Kraft der Gottheit für das menschliche Segnen in Anspruch genommen, was zur Vergleichbarkeit der sprachlichen Ausdrucksmittel führt; an eine sprachliche Abhängigkeit der betr. epigraphischen Texte von einer ägyptischen Phraseologie ist nicht zu denken.

[28] Vgl. die Belege bei Weippert, VT 25 (Anm. 14), bes. 208f., Couroyer, aaO. (Anm. 2), bes. 575, und B. Margalit, The Meaning and Significance of Asherah, VT 40, 1990, 264-297, bes. 276. Speziell *brkt* „ich segne (hiermit)" + Pronominalsuffix + *l-* mit Gottesnamen findet sich noch in dem phönizischen Briefpapyrus aus dem ägyptischen Saqqāra KAI 50,1f. (vgl. Anm. 29), in einem Elephantine-Ostrakon (RHR 130, 1945, 20) und in den Hermopolis-Papyri (*brktk*[*j*] *lptḥ* „ich segne dich durch Ptaḥ" 1,2; 2,2; 3,1f.; 4,2; 6,1f.; 8,1f.).

Briefpapyrus KAI 50 aus Saqqāra mit Z.2f.[29] und in den Arad-Ostraka 16,2-3; 21,2f.; 40,3; die Belege zeigen, daß die Wendung tatsächlich dem Brief*präskript* angehört, das sich in den Inschriften 5 und 6 von Kuntillet ʿAǧrūd verselbständigt hat. Eine morphosemantische und syntaktische, wenn auch nicht lexikalische Entsprechung hat *brkt* „ich segne (hiermit)" an der Wendung *šlḥ.šlḥt.ʾt šlm bjtk* [30] „ich sende (hiermit) gewiß das Wohlergehen deines Hauses (d.h. deinem Hause)" im Untertext des Palimpsestpapyrus von Murabaʿāt aus dem 7. Jh. v. Chr.[31]. Das vorangehende *ʾmr ... jhwlk* „Wort des ... -jhw an dich"[32] und das folgende *wʿt* „und nun" weisen auch diese Formel als Teil eines Briefpräskripts aus; s.u. III 3. Das Verb *ŠLḤ*, das wie akkadisch *šapāru(m)* „senden" auch speziell für die briefliche Kommunikation steht[33], wird wie *bēraktî* als „Perfekt im Koinzidenzfall" gebraucht. Zu fragen wäre, ob das „Perfekt im Koinzidenzfall" auch in dieser Wendung zunächst umgangssprachlich verwurzelt war.

Daß Segenswünsche brieflich vermittelt werden, setzt die akkadische Verbindung von *šapāru(m)* „senden" mit dem Objekt *karābu(m)* „Segen(sgruß)" in ABL 407:6f. voraus[34]. Im

---

[29] L. Delekat (Ein Papyrusbrief in einer phönizisch gefärbten Konsekutivsprache aus Ägypten [*KAI 50*], Or. 40, 1971, 401-409, bes. 404) möchte in *brktk l-* „eine speziell für den Briefstil geprägte Formel" sehen; Briefstilformeln pflegen aber letztlich auf die Kolloquialsprache zurückzugehen, so daß seine Zuordnung auf die unsere hinausläuft.

[30] *bjt /bajt/* im Unterschied zu kontrahiertem *bt /bêt/* scheint, zumindest wenn es noch relativ spät auftritt, judäisch zu sein, da sich in Randlagen ältere, hier unkontrahierte Bildungen, vielleicht auch historische Orthographien länger halten. So hält sich frühes nordisraelitisches */aj/* statt des späteren */ê/* noch in *bjt* des Beth-Sean- und des Tell-Qasīle-Ostrakons sogar in Status constructi, während die Samaria-Ostraka schon durchweg die Kontraktionsform *jn /jên/* verwenden; in der Mêšaʿ-Inschrift finden sich historische Diphthongschreibungen in Ortsnamen (*djbn* Z.21.28 [vgl. Δαιβων LXX, *hdjbnj* 1/2] und *ḥwrnn* 32) und einmal in der Suffixbildung *bbjth* 25 gegenüber *bbth* 7 und den Status constructi *bt* 23.27, letzteres im Ortsnamen *bt bmt*, während in den Hiphʿil-Bildungen *hšʿnj* 4 und *wʾšb* 13 */aw/* zu */ô/* kontrahiert ist. Beispiele für spätes */aj/* im Judäischen sind *bjt* KAI 191 B 1 (Silwān-Grabinschrift) und vor allem *lp̊njk* „vor dir" Arad 7,6, der Status constructus *bjt hrpd* KAI 194,5 (Lakiš) gegenüber *ʾlk* „zu dir" Arad 3,9.

[31] Photographie und Text: R. Hestrin, Inscriptions Reveal. Documents from the time of the Bible, the Mishna and the Talmud (Katalog Nr. 100 des Israel-Museums aus dem Winter 1973), Nr. 32; vgl. Jaroš aaO. (Anm. 17) 73/4 (Nr. 51).

[32] Zu der ähnlichen Brieferöffnungsformel aus Ugarit s.o. II 5a; neben der dort wiedergegebenen ausführlichen Formel findet sich die einfachere: *tḥm* PN *l* +PN „Botschaft des PN an PN" KTU 2.6:1f. u.ö.; ähnlich in späteren mit dem Papyrustext etwa gleichzeitigen akkadischen Briefen: *amat / abat šarri ana* PN „Wort des Königs an PN" (Salonen, aaO. [Anm. 18] 81f.). An eine „Orakelnotiz" ist deshalb für den kurzen Text von Murabaʿāt also keineswegs zu denken; auch das Briefkorpus gibt für eine solche Annahme keinen eigentlichen Anhalt (gegen Jaroš, aaO. [Anm. 17] 74).

[33] Zu *ŠLḤ* für das Brief-Senden vgl. mit Objekt *sēpær* 2 Sam 11,14; 2 Kön 5,5, mit *ʾiggʿrôt* Neh 6,19. Zu akkadischem *šapāru(m)* für das Brief-Senden vgl. jetzt CAD Š I s.v. 2b.

[34] Vgl. jetzt S. Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the King Esarhaddon and Assurbanipal (AOAT V 1/2), 1970/1983, wo ABL 407 die Nr. 61 entspricht; aus dem Brief erfahren wir, daß der Gebrauch der Segensformel des Briefpräskripts an einem astrologisch ausgezeichneten *ūmu ša tāderti* „Tag der Düsternis" keinen Erfolg verspricht, wofür Parpola 2, 66, akkadische Parallelen bietet.

Unterschied davon scheint die Verbindung von *šapāru(m)* mit dem Objekt *šulmu(m)*, das hebräischem *šālôm* entspricht, für die Bedeutung „das Wohlergehen mitteilen", d.h. brieflich über das eigene Wohlergehen Auskunft erteilen, vorbehalten; s.u. III 2, wo sich auch ein Hinweis auf *ašpur* „ich sende > schreibe (hiermit)" für den Koinzidenzfall findet.

Feierlich-liturgisch konnte von *BRK* II offenbar lediglich die 1.pl. *bēraknû* „wir segnen (hiermit)" verwendet werden, was neben Ps 129,8b noch die Wendung *bēraknû mibbêt JHWH* „wir segnen euch (hiermit) vom Hause JHWHs her" Ps 118,26b bezeugt, wo eben *mibbêt JHWH* den Kultbezug kenntlich macht. Lediglich in einem der nicht-jüdischen Hermopolis-Papyri steht eine Ps 129,8b entsprechende Briefwendung in der 1.pl.: *brknkn lpṯḥ* „wir segnen euch (hiermit) durch Ptaḥ" 5,1f.
Größere liturgische Feierlichkeit – im Vergleich mit den genannten Adverbialen mit *l^{e}-* „durch" – scheint aber auch die Wendung *b^{e}šēm JHWH* „im Namen JHWHs" von Ps 129,8b zu haben, die hier wie in den Wendungen mit *l^{e}-* die göttliche Quelle der menschlich vermittelten Segenskraft bezeichnet. Speziell zum liturgischen Kontext des Segnens „im Namen JHWHs" sind Dtn 10,8; 21,5, wo es den Leviten, 2 Sam 6,18, wo es dem an der Lade opfernden David zusteht, zu vergleichen[35]; liturgisch ist auch die Wendung *bârūk habbā^{ɔ} b^{e}šēm JHWH* „gesegnet im Namen JHWHs sei, wer da kommt"[36] Ps 118,26a[37].

c. Die Gottheiten, die als Quellen der schriftlich übermittelten Segenskräfte in Anspruch genommen werden, sind in Inschrift 5 *jhwh šmrn* „jhwh von Samaria" und *^{ɔ}šrth* „seine Aschera". Mit *jhwh šmrn* steht der *jhwh tmn* „jhwh von Theman" der 6. Inschrift in Opposition, womit wiederum *ljhwh htmn* einer 7. Inschrift zu vergleichen ist; die Deutung von *šmrn* als Genitiv zu *jhwh*, der dann „jhwh von Samaria" hieße, hat aufgrund des soeben bezeichneten Oppositionsverhältnisses die frühere partizipial-attributive Interpretation „der uns behütet" verdrängt, die sich allenfalls auf die häufige, auch in der 6. Inschrift bezeugte Verbindung von *BRK* II „segnen" und *ŠMR* „behüten" berufen könnte[38].
Stehen *jhwh šmrn* und *jhwh tmn* also einander gegenüber[39], so wird man, da es sich auch bei *tmn* um eine Landschaftsbezeichnung handelt, *šmrn* als Nomen ter-

[35] Vgl. H. A. Brongers, Die Wendung *b^{e}šēm jhwh* im Alten Testament, ZAW 77, 1965, 1-19, bes. 8f.

[36] Auch hier ist *b^{e}šēm JHWH* adverbielle Bestimmung von *bārûk*, nicht von *habbā^{ɔ}*, also nicht: „Gesegnet sei, der im Namen JHWHs kommt"; gegen S. H. Blank, HUCA 32, 1961, 75-79, u.v.a.

[37] Reziprokes Fluchen *b^{e}šēm JHWH* „im Namen JHWHs" wird in 2 Kön 2,24 von Elisa erzählt; vgl. das Fluchen *bē^{ɔ}lôhâw* „bei seinem Gott" seitens Goliaths 1 Sam 17,43. Segnen und Fluchen *lipnê JHWH* „vor JHWH" erscheinen, jeweils in literarischen Zusammenhängen, Gen 27,7 bzw. Jos 6,26; 1 Sam 26,19. Vgl. Anm. 12.

[38] Charakteristisch ist, daß auch Meshel darin seine Meinung geändert hat; vgl. Hadley, VT 37 (Anm. 17) 183. Weitere Lit. in KBL^{3} s.v. *ŠMR* I (S. 1462a).

[39] Die Opposition von *jhwh šmrn* versus *jhwh (h)tmn* verwehrt es uns aber, in den Inschriften von Kuntillet ^{c}Aǧrūd mit M. Gilula (Zu *JHWH Šomrôn* und seiner Aschera [neuhebr.], Shnaton 3, 1978/9, 129-137), D. Conrad u.a. Zeugnisse einer spezifisch nordisraelitischen Frömmigkeit zu suchen. Conrad (TUAT II 4, 1988, 562) glaubt, auf nordisraelitische Formen der Personennamen hinweisen zu können, womit er wohl die statistischen Möglichkeiten einer geographisch differenzierten Prosopologie für Altisrael überschätzt.

rae, nicht als Stadtnamen zu deuten haben[40]. Eine solche wohl schon autochthone Landschafts- und Staatsbezeichnung war als *Sāmirīna* die in neuassyrischen Zeugnissen übliche Bezeichnung für Nordisrael. Staatsname liegt vermutlich ebenfalls vor in *mælæk š.* „König von S." 1 Kön 21,1; 2 Kön 1,3 und in *ʿēgæl š.* „Jungstier von S." als JHWH-Repräsentant Hos 8,6. Nomen terrae ist hebräisches *šōmrôn* auch in der deuteronomistischen Verbindung *ʿârê š.* „die Städte S." 1 Kön 13,32; 2 Kön 17,24; 23,19, die die Funktion Samarias als Provinzhauptstadt seit der Einnahme durch Sargon II vorauszusetzen scheint, zumal diese bis zur Zeit Nehemias sogar für Jerusalem zuständig blieb. Auch der Pl. *hārê š.* „die Berge S." Jer 31,5 scheint, im Gegensatz zum Sing. *har š.* Am 4,1; 6,11 (3,11 cj.), die Funktion von hebräischem *šōmrôn* als eines assyrischen Provinznamens vorauszusetzen. Die Wendung *ʾlhj jršlm* „Gott Jerusalems" aus einer Inschrift von Ḫirbet Bêt Lej[41] ist also nicht zu vergleichen[42].

d. Ich stimme vielen Interpreten der betr. Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd und der 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm, darunter zuletzt M. Weippert[43], darin zu, daß *ʾšrth* nicht ein aus dem Alten Testament bekanntes Kultobjekt[44], sondern – schwerpunktmäßig zumindest – die Göttin Aschera[45] bezeichnet. Ich beschränke mich da-

---

[40] Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Alte Testament 1 Kön 16,32 nur einen Tempel für Baʿal (vgl. 2 Kön 10,18ff., bes. V.27), nicht ein Heiligtum JHWHs für die Stadt Samaria voraussetzt. Archäologisch ist der Tempel bislang nicht nachgewiesen; vgl. H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II 1), 1988, 621f. – Vgl. zum folgenden KBL[3] s.v. *šōmrôn* B 2.3 mit Lit.

[41] J. Naveh, Inscriptions in a Burial Cave, IEJ 13, 1963, 74-92; vgl. Hestrin, Inscriptions (Anm. 31), Nr. 79; Jaroš, aaO. (Anm. 17) 90 (Nr. 73).

[42] Gegen Hadley, VT 17 (Anm. 17) 183.

[43] Synkretismus (Anm. 6), 157.170/1[40]; zu Margalit vgl. Anm. 54.

[44] So definierte Meshel in dem S. 18/9 genannten Katalog „his asherah" als „cella or symbol", offenbar beeinflußt durch eine Herleitung von *ʾᵃšērā* von akk. *aširtu(m)* I / *ašru(m)* III, ugar. *ʾṯr* und phön. *ʾšr* II „(heiliger) Ort", wozu auch die phön. Wendung *lʿštrt bʾšrt ʾl ḥmn* „für ʿAstarte am Heiligtum Els / des Gottes von ḥmn" KAI 19,4 zu stellen ist, dazu u.a. *lrbt lʿštrt ʾšr qdš ʾz ʾš pʿl* ... „der Herrin ʿA. gehört dieser heilige Ort, den ... machte" KAI 277,1/2 (vgl. E. Lipiński, The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon and in Ugarit, OrLovPer 3, 1972, 101-119). A. Lemaire hatte zu *l ʾšrth* in Z. 3 der 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm in: Les inscriptions de Khirbet el-Qōm et l'Ashérah de JHWH, RB 84, 1977, 598-608, bes. 606[55], und sogar im Blick auf *pæsæl hāʾᵃšērā* 1 Kön 21,7 an „une représentation figurée (sculptée ou fondue) d'un arbre sacré" gedacht. Er hält grundsätzlich an der Interpretation als Kultobjekt fest, obwohl er das Problem dadurch neutralisiert, daß er in der Göttin Aschera eine Personifikation des betr. Kultobjekts sieht: „le sanctuaire et les objects sacrés sont facilement hypostasiés" (608); ebenso danach F. J. Gonçalves, L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, ÉtBibl N. S. 7, 1986, 80ff., bes. 83. Im Anschluß an Lemaire hält umgekehrt J. A. Emerton (New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ʿAjrud, ZAW 94, 1982, 1-20, bes. 15) „some kind of wooden symbol of the goddess Asherah" für wahrscheinlich; ähnlich W. A. Maier III, ʾAšerah: Extrabiblical Evidence (HSM 37), 1986, 168-173, bes. 171 (Lit. 180-187), und Hadley, Yahweh's Asherah (Anm. 17), 96f.112ff., dazu Chr. Frevel, ZAW 103, 1991, 265[11].

[45] Alttestamentliche Belege für *ʿᵃšērā* als personhafte Gottheit sind bekanntlich die Verbindungen *miplæṣæt lāʾᵃšērā* „Schandbild für die A." 1 Kön 15,13 (2 Chr 15,16), *pæsæl hāʾᵃšērā* „Bild der A." 2 Kön 21,7, dazu wohl auch *bāttîm / battîm lāʾᵃšērā* für die umstrittenen

bei auf eine philologische Argumentation und lasse die Interpretation der sich mit der 5. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd überschneidenden Zeichnung, über deren Zusammenhang mit der Inschrift nichts Sicheres gesagt werden kann, aus dem Spiel[46].

Für eine Übersetzung von *l ʾšrth* mit „durch seine (scil. jhwhs) Aschera" spricht, was zunächst die Identifikation von *-ʾšrt-* als die bekannte Göttin angeht, (1.) die syntaktische Parallelität von *ljhwh* und *l ʾšrth* in Inschrift 5, 6 und 7 von Kuntillet ʿAǧrūd, die auf gleiche Kategorienzugehörigkeit beider Bezeichnungen hinweist, zumal *jhwh* und *-ʾšrt-* in ganz ähnlichen formelhaften Segenssprüchen als Segensquellen in Anspruch genommen werden[46a]. Die im Adverbial mit *l-* in Segenssprüchen und bezüglichen Wendungen bezeichnete Segensquelle aber ist (2.) in der Bibel immer eine göttliche Person[47]. Nichtpersonale Segensquellen werden dagegen, soweit es sich um formelhaften Gebrauch handelt, im Genitiv (*birkat šāmajim* „Segen des Himmels" u.ä. Gen 49,25), im Adverbial mit *min* (*mᵉbōrækæt ... mimmægæd šāmajim* „gesegnet mit der Köstlichkeit des Himmels" u.ä. Dtn 33,13) u.ä. angegeben[48]. Als Segensquelle, deren Kraft der Segnende im Segens-

„Gewänder für die A." 2 Kön 23,7 (vgl. Parallelen in KBL³ s.v.) und die als sekundär verdächtige Wendung *nᵉbîʾê hāʾᵃšērā* „Propheten der A." 1 Kön 18,19, womit wiederum *ú-ma-an* ᵈ*A-ši-rat* „(Orakel spendender) Gelehrter der A." aus einem akkadischen Brief aus Taʿanak (15. Jh. v. Chr.) zu vergleichen ist. Auf gleiche Kategorienzugehörigkeit weist auch die der hier diskutierten Verbindung ähnliche Wendung *labbaʿal wᵉlāʾᵃšērā* „für den Baʿal und die A." 2 Kön 23,4 (vgl. 1 Kön 18,19), wie auch bei der Verbindung *labbaʿal wᵉlāʿaštārôt* Ri 2,13 (vgl. 10,6) niemand am Charakter der *ʿaštārôt* als göttlicher Personen zweifelt. Freilich ist zuzugestehen, daß – zumindest in volkstümlicher Vorstellung – die Grenze zwischen einem Kultobjekt als bloßem numinosen Machtträger, aber auch einem numinosen Naturgegenstand wie etwa einem Baum und einer göttlichen Person als fließend angesehen werden können; vgl. U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), 1983, 551-560, zur symbolischen Identität von Baum und Aschera R. Hestrin, The Lachish Ewer and the ʾAsherah, IEJ 37, 1987, 212-223, bes. 215, und Dies., Understanding Asherah, BAR 17/5, 1991, 50-59, bes. 52. Dazu kann sich die Bedeutung bzw. die Bedeutungsakzentuierung zu *ʾᵃšērā* im Laufe der Zeit geändert haben.

[46] Anders etwa Margalit, aaO. (Anm. 28) 275.277.288-291.295, mit Hinweis auf Gilula, aaO (Anm. 39), u.a. – Ein Großteil des unbewußten Widerstandes gegen eine Identifikation der beiden Gestalten unterhalb der Inschrift als *jhwh* und Aschera dürfte entfallen, wenn man sich klarmachte, daß ein populärer Polytheismus originär israelitisch war; s. o. S. 16f. So läßt die Argumentation Lemaires (RB 84 [Anm. 44], 608) deutlich erkennen, wie stark sie am Postulat der Kompatibilität eines vorausgesetzten Monotheismus mit dem Inschriftenbefund orientiert ist; merkwürdig ist, daß dieses Vorurteil auch noch bei Winter (aaO. [Anm. 45] 490.560) nachwirkt.

[46a] Korrekturzusatz: Vgl. jetzt G. Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel, in: M.Th. Wacker - E. Zenger (edd.), Der eine Gott und die Göttin (QD 135), 1991, 106-136, bes. 111-117, hier 112.

[47] Vgl. die S. 20 genannten Belege mit Anm. 12.

[48] Personale Segensquellen können allerdings ebenso wie inpersonale Segensquellen auch im Genitiv (*bᵉrûk JHWH* „Gesegneter JHWHs" Gen 24,31 u.ö., *birkat JHWH* „Segen JHWHs" Ps 129,8, vgl. *mᵉbōrækæt JHWH* Dtn 33,13) oder in Adverbialen mit *min-* u.ä. (*mēʿim JHWH* in der freien Segensformulierung 1 Kön 2,33b; vgl. *mēʾēl ʾābîkā* Gen 49,25aα und *mišším rôʿê / ʾæbæn jísrāʾēl* V.25aβ cj.) genannt werden.

spruch in Anspruch nimmt, kommt wohl auch sachlich ein Kultobjekt nicht in Frage[49].

Dürfte schon insoweit die Identifikation von * ʾšrh als die Göttin Aschera[50] gesichert sein, so kommt es nun auf die Interpretation von *-h* als Suffix der 3.mask.sing. an. Die Bezeichnung des Suffixes */ô/* < */-au/* < */-ahu/* durch <-*h*> nach singularischem Nomen entspricht einem gleichzeitigen epigraphischen Häufigkeitsbefund[51]. Gegen die betr. Interpretation von <-*h*> kann (1.) nicht angeführt werden, daß das Alte Testament Personennamen, auch Gottesnamen nicht mit Pronominalsuffixen verbinde[52]. Immerhin erscheint in dem ugaritischen Text KTU 2.31:41, freilich in zerstörtem Kontext, die klar lesbare Suffixbildung *l ʾṯrtj* „für meine Aschera", wozu außer *ʿnth* „seine ʿAnat" KTU 1.43:13[53] die ugaritischen Genitivverbindungen *rbt ʾṯrt jm* „die Herrin Aschera des Meeres" oder *ʾṯrt ṣrm wʾlt ṣdjnm* „die Aschera der Tyrener und (die ?) Göttin der Sidonier" KTU 1.14 IV 38f.[54] zu stellen sind. Für eine mögliche Verbindung von * ʾšrh und *ʿnt* mit einem

---

[49] Vgl. Margalit, aaO. (Anm. 28) 276, gegenüber Emerton, aaO. (Anm. 44) 15, wo es heißt: „People are blessed by Yahweh and the wooden symbol for the goddess Ashera". – Anders war die Vorstellung offenbar in Babylonien, wo der Tempel Etemenanki VAB 4, 64 III:53 oder eine vor Marduk aufgestellte Kesselpauke ABL 625 r.3 als Segensspender in Anspruch genommen werden konnten; vgl. CAD K s.v. *karābu* 1a. Auch im islamischen Volksglauben haftet die *baraka* genannte Segenskraft an Menschen und Dingen, wodurch die letzteren zum Fetisch werden; vgl. R. Kriss – H. Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, 1960, 4 u.ö. Daß „Segen" in einem materiellen Gegenstand beschlossen ist, allerdings nicht, daß er von ihm ausgeht, setzt Jes 65,8aβ voraus.

[50] A. Angerstorfers Lesung von *ʾšrth* als *ʾAširtāh* (Ašerah als „consort of Jahwe" oder Aširtah, BN 17, 1982, 7-16) erübrigt sich m.E. durch die im folgenden bestärkte Interpretation von *-h* als Suffix der 3.mask.sing., zumal *a-ši-ir-ta/i/e*, z.T. im Wechsel mit *aš-ra-ti* bzw. *a-ši-ra-ti*, nur als theophores Element in Personennamen aus Amarna vorkommt.

[51] Zum Gebrauch von <-*h*> für das Suffix 3.mask.sing. vgl. *lh* „ihm" Kuntillet 8, *klbbh* „nach seinem Herzen (Wunsch)" daselbst, *ktbh* „hat es geschrieben" el-Qōm 3,1, *hwšʿlh* „er ist ihm zu Hilfe gekommen" das. Z.3. Später wird <-*h*> durch <-*w*> verdrängt; vgl. Z. Zevit, Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs (ASOR, Monograph Series 2), 1980, 24b, dazu *bw* „bei ihm" Ketef Hinnom 1,11 und der Pl. *pnjw* „sein Antlitz" das. 1,18; 2,9. Zum diffuseren Befund in nicht-hebräischen nordwestsemitischen Inschriften vgl. W. R. Garr, Dialect Geography of Syria-Palestine 1000-586 B.C.E., 1984, 101-104 u.ö.

[52] Gegen Lemaire, RB 84 (Anm. 44) 605; Who or what was Yahweh's Asherah?, BAr 10/6, 1984, 42-51, bes. 47; Ders., öfter; Emerton, aaO. (Anm. 44) 14; Winter, aaO. (Anm. 45) 490; Jaroš, aaO. (Anm. 17) 59 (vgl. S. 49 zu *dwdh* KAI 181,12) u.v.a.

[53] Vgl. J. C. de Moor, An Anthology of Religious Texts from Ugarit, Leiden 1987, 170[18].188[5], mit Hinweis auf die vergleichbare Wendung *ʿnt gṯr* „Anatu of Gathru" KTU 1.108:6, wobei de Moor *gṯr* mit der Doppelgottheit *gṯr wjqr* identifiziert.

[54] Vgl. GesB[18] 112. – Durch diesen Aufweis von Belegen für die Verbindung des Gottesnamens *ʾᵃšērā* bzw. *ʾṯrt* mit Pronominalsuffixen dürfte auch die Motivation für den Versuch Margalits (aaO. [Anm.28], bes. 276f.; vgl. Ders., Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm, VT 39, 1989, 371-378, bes. 374) fortgefallen sein, *ʾᵃšērā* und *ʾṯrt* KTU 1.3 I 14-15 appellativisch als „wife, consort" < „she-who-follows-in-the-footsteps (of her husband)" zu deuten. M.E. scheint sich das Nacheinander von *ʾṯt* „Frau" und *ʾṯrt* „Aṯirat" im Parallelismus membrorum KTU 1.3 I 14-15 aus einer Steigerung zu ergeben: keine Frau, nicht einmal Aṯirat vermag das genannte heilige Gefäß anzuschauen bzw. hat jemals ein solches gesehen (vgl. A.Caquot u.a., Textes ougaritiques I: mythes et légendes, 1974, 155[12]);

Pronominalsuffix haben M. Weinfeld[55] und S. Schroer[56] auf eine von J. Wellhausen[57] vorgeschlagene Konjektur zu Hos 14,9 aufmerksam gemacht, die statt des unverständlichen masoretischen Textes eine Lesung *ʾnj ʿntw wʾšrtw* „ich bin seine (scil. Ephraims) ʿAnat und seine Aschera" ergibt, was auch zum folgenden Teilvers hervorragend paßt[58]. Falls die freilich umstrittene moabitische Verbindung *dwdh* KAI 181,12 – entsprechend *dôdî* „mein Geliebter" Jes 5,1 u.ä. – „ihres (Gottes) Dôd" bedeutet[59], läge eine weitere syntaktische Parallele vor. Entsprechend wird sogar der Gottesname *JHWH* mit spezifizierenden Genitiven verbunden: *JHWH ṣᵉbāʾôt* „JHWH der Heere" hat als Genitivverbindung gerade an *jhwh šmrn* „jhwh von Samaria" und *jhwh tmn* „jhwh von Theman" in Kuntillet ʿAǧrūd eine Parallele. Das Pronominalsuffix als Genitiversatz aber läßt sich in allen diesen Fällen von nominalen Genitiven syntaktisch nicht trennen. Singulär ist *ʾšrth* „seine Aschera" auch (2.) insofern nicht, als das Pronominalsuffix hier eine Zugehörigkeit zu einer anderen Gottheit, nicht wie in allen vorangehenden Beispielen zu Verehrern der Gottheit anzeigt: eine solche persönliche, wenn man so will: erotische Zugehörigkeit bezeichnet der Genitiv *-jhw* in der Gottesbezeichnung *ʿntjhw* „ʿAnat Jahus" von Elephantine AP 44,3, wobei man am Charakter von *ʿnt* als Namen einer eigenständigen Göttin wegen des entsprechenden *ʿntbjtʾl* „ʿAnat von Bethel" oder, wieder im Sinne persönlicher Zugehörigkeit: „ʿAnat des (Gottes) Bethel", AP

selbst eine bloße „ballast variant" *ʾṯrt* „Ehefrau" gäbe nach *ʾṯt* „Frau" dagegen im Blick auf das heilige Gefäß kaum einen Sinn. Auch Margalit gesteht in bezug auf *ʾšrth* in den Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd die Möglichkeit zu, „that the divine name Asherah is implicit" (277), wie er umgekehrt „the absence of a nominal form *ʾšrh* denoting ‚wife, consort'" in der hebräischen Bibel nicht bestreitet (278.285 gegenüber 287). Zu einer alternativen Etymologie von *ʾᵃšērā* vgl. Anm. 44.

55 SEL 1 (Anm. 2), 121.

56 In Israel gab es Bilder (OBO 74), 1987, 44.

57 Die kleinen Propheten, ⁴1963, 134; dazu jetzt O. Loretz, ʿAnat - Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet ʿAjrud, SEL 6, 1989, 57-65, wo S. 61.65[43] auch auf KTU 1.43:13 und 2.31:41 bezug genommen wird.

58 Für eine Kontextverbindung von JHWH und Aschera, zu denen, gleichsam als Ambiente beider, nach mutmaßlichem *wᵉʾittô* noch *ribᵉbôt qōdæš* „Myriaden von Heiligen" kommen, hat Weinfeld (SEL 1 [Anm. 2], 124) ferner auf eine Konjektur H.S. Nybergs (ZDMG 92, 1938, 320ff.) zu Dtn 33,2 hingewiesen, die statt des wieder unverständlichen masoretischen Textes mit Veränderung eines einzigen Buchstabens, nämlich Austausch des <*d*> durch das schon in der althebräischen Schrift ähnliche <*r*>, auf *mîmînô ʾšrt lāmô* „zu seiner (scil. JHWHs) Rechten: Aschera" führt.

59 Das Problem bei einer Lesung von *dwdh* KAI 181,12 als */dôd/* „Geliebter" + Suffix, wobei zu */dôd/* an ein Epitheton des in einer ganz ähnlichen Phraseologie Z. 17/8 erwähnten *jhwh* zu denken wäre, liegt in der Frage, ob in der Mêša-Inschrift bereits mit innersyllabischer Pleneschreibung gerechnet werden kann; ein Etymon */dawd/* kann bei einer Bedeutung „Geliebter" nicht vorliegen. Eine Pleneschreibung scheint, mit <*-h-*>, in dem Ortsnamen *mhdbʾ* Z. 8 vorzuliegen; vgl. zum Problem Anm. 30. Mit einem „David" vergleichbaren Lexem ist *dwdh* deshalb nicht zu verbinden, weil */dāwid/*, meist defektiv geschrieben, selbst eine nach dem Muster von *nāśîʾ* oder *māšîᵃḥ* künstlich vokalisierte Form von *dôd* sein dürfte, was uns an den Ausgangspunkt zurückführt.

22,125[60] keinen Zweifel haben sollte. Umgekehrt schließt (3.) die Interpretation von <-*h*> als Suffix 3.mask.sing. eine Deutung von -*ʾšrt*- auf ein Kultsymbol, auf eine Aschere, noch einmal aus: „*seine* Aschere" könnte sich, wenn an ein Kultsymbol gedacht wäre, mit seinem Suffix nicht auf *jhwh* beziehen[61]; JHWH wird, wie Weippert[62] bemerkt, nicht durch eine Aschere als stilisierten Baum, sondern am ehesten durch eine Mazzebe repräsentiert. Die Aschere ist immer nur ein Aschera-Symbol, und auf Aschera kann sich das Suffix *-h* in *lʾšrth* nach den Kontexten von Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm nicht beziehen, womit wir zur Interpretation von -*ʾšrt*- als Bezeichnung der bekannten Göttin zurückgelangen.

Auch die von Z. Zevit[63] vorgeschlagene, n.a. von D. Conrad[64] übernommene Erklärung von *-th* in *lʾšrth* als doppelte Femininendung geht in die Irre: bei den masoretischen Bildungen aus der Kategorie der Ortsnamen, die Zevit aufführt, handelt es sich nicht um doppelte Femininendung, sondern um die Morphemgruppe */-āt-ā/* zur Kodierung des Femininums im Casus obliquus (Genitiv = Akkusativ) einer diptotischen Deklination, wofür inzwischen S. Segert, mit einigen ugaritischen und bekannten arabischen Parallelen, den hebraistischen Einzelnachweis geführt hat[65]. Wo semantisch-syntaktisch weder Casus obliquus noch Akkusativ vorliegt, haben wir es mit Fossilen eines generellen Eintretens des Casus obliquus oder des Akkusativs für den Nominativ[66] zu tun: Casus obliquus für Nominativ findet sich bekanntlich auch in der hebräischen Mask.-Pl.-Endung */-îm/* statt der ursprünglichen Nominativendung mask.pl. */-û(m)/*; das Eintreten eines semantisch-syntaktisch funktionslosen Akkusativs für den singularischen Nominativ bei einzelnen Lexemen, insbesondere in archaisierend-poetischen Texten, ist ferner in BLe § 65 s.t mit alttestamentlichen Beispielen belegt, wozu hier bereits auf die Verwendung

---

[60] Vgl. Weippert, Synkretismus (Anm. 6), 156.171[38].171/2[40]. – Daß *ʿnt* in *ʿntbjtʾl* ein Gottesname, kein Appellativum ist, wofür zeitweise verschiedene Vorschläge gemacht wurden (vgl. WbMyth 1, 237), geht auch aus der Erwähnung eines Gottes Bethel, ^{d}*Ba-a-a-ti-il*^{meš}, und der Göttin ^{d}*A-na?-ti-Ba-*^{r}*a*^{1}*-[a-ti-il]*^{meš} im Vertrag zwischen Asarhaddon von Assyrien und Baʿal von Tyrus hervor; vgl. R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO, Beiheft 9), 1956, 107-109; Ders., Anath-Bethel, VT 7, 1957, 102-104. – Weniger eindeutig sind die Bezeichnungen *ʾšmbjtʾl* AP 22,124 und *ḥrmbjtʾl* 7,7.

[61] Kein argumentatives Gewicht für die Begründung einer Übersetzung von *lʾšrth* mit „durch seine Aschera" hätte dagegen, um dies der Vollständigkeit halber hinzuzufügen, der Hinweis auf die Verbindung von ^{aa}*šērîm* mit Pronominalsuffixen, die sich auf Israel beziehen, etwa ^{aa}*šērêkā* „deine Ascheren": nicht nur ist das auf Israel bezogene Suffix nicht unmittelbar mit dem auf JHWH bezogenen vergleichbar; vor allem auch bezeichnet der Pl. ^{aa}*šērîm* im Gegensatz zu dem sehr viel selteneren ^{aa}*šērôt* gerade die Ascheren als Kultsymbole, nicht eine Mehrzahl von Ascheragöttinnen, deren Pl. sich einer Ironisierung des paganen Göttinnendienstes zu verdanken scheint.

[62] Synkretismus (Anm. 6), 157.

[63] The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess, BASOR 255, 1984, 39-47, bes. 45f.

[64] TUAT II 4, 1988, 557 Anm. 3a zu Inschrift 3 von Ḫirbet el-Qôm.

[65] Diptotic Geographic Feminine Names in the Hebrew Bible, ZAH 1, 1988, 99-102.

[66] Das ist bei den von Zevit, aaO. (Anm. 63) 46, benannten Nomina in Subjektstellung *ʾēmā́tā* Ex 15,16, *ʿæzrā́tā* Ps 44,27 und *jᵉšûʿā́tā* Jona 2,10 der Fall, dazu wohl auch in *wᵉʾattā bêt-læḥæm ʾæprā́tā* „und du, Bethlehem Ephrat" Mi 5,1; regelrechter Akkusativ liegt dagegen vor in *wajjēræd ... timnā́tā* Ri 14,1, vgl. Gen 38,12f.

der Akkusativendung „als Zierat" im späteren Populararabisch als Parallele verwiesen wurde. – Freilich könnte man einen Augenblick erwägen, ob nicht auch in *l ʾšrth*, da *ʾšrth* in Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm nur nach *l-* erscheint[67], Casus obliquus einer diptotischen Deklination in Funktion des in semitischen Sprachen nach Präpositionen geforderten Genitivs vorliegt; die Verbindung hätte dann etwa an *bʿtimnā́tā* Ri 14,1f. eine Entsprechung. Eine Casus-obliquus-Endung als Atavismus käme theoretisch auch bei einem Gottesnamen in Frage. Dagegen spricht aber wiederum, daß wir in so frühen Inschriften für die fossilen kurzen Kasusendungen keinen Vokalbuchstaben <-*h*> erwarten dürfen[68]; die Länge des unbetonten Endvokals der Morphemgruppe */ā́t-ā/* in der masoretischen Bibel[69] ist hingegen ebenso sekundär und offenbar spät wie die Länge des aus der Akkusativendung */-a/* einer triptotischen Deklination abgeleiteten ebenfalls unbetonten Vokals bei „*h*-locale"; beide Längen werden sich masoretischem Systemzwang verdanken, der kurzes */-a/* am Wortende nicht kennt[70]. So wird man zu *l ʾšrth* weder an eine Bildung mit doppelter Femininendung, noch mit einem Casus-obliquus-Morphem denken dürfen.

Gegen die Eigenständigkeit einer Göttin Aschera spricht auch nicht, daß in der sogleich zu erörternden 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd auf den Segensspruch, der „jhwh von Theman" und „seine Aschera" als Segensquellen in Anspruch nimmt, singularische Wendungen folgen, die offenbar allein *jhwh*s Segen zuwenden: speziell für denjenigen Segen, der durch die Sequenz *jbrk.wjšmrk* „er segne und behüte dich" vermittelt wird, und für das geleitende und beschützende Mit-Sein, das die Worte *wjhj ʿm.ʾd[n]j* „er sei mit meinem Herrn" zusprechen, ist *ein* Gott, nämlich *jhwh* zuständig; beides läßt sich, weil von personaler Funktionalität, nicht wie der dynamistische Fruchtbarkeitssegen, den die vorher erörterten Wendungen offenbar meinen, auf zwei göttliche Aktanten verteilen[71].

---

[67] Das von Angerstorfer (aaO. [Anm. 50] 14) für eine weitere 1. Zeile von Inschrift 4 von Kuntillet ʿAǧrūd ohne Quellenangabe oder Autopsiebefund in Anspruch genommene (ה)אשרת kann ich nicht verifizieren.

[68] Offenbar kurzes Endmorphem scheint auch in *brkt* unbezeichnet zu bleiben, wie in Anm. 24 ausgeführt ist.

[69] Die Längung von */a/* in der altertümlichen Femininendung */-ā́t/* beim Personennamen *šimʿāt* und entsprechenden Nomina beruht wie die des ersten */a/* in *timnā́tā* u.s.w. auf Tondehnung.

[70] Dagegen handelt es sich bei *bllh* „in der Nacht" KAI 181,15 wohl um */ā́/* als einer nach *b-* redundanten Adverbialendung (vgl. S. Segert, Die Sprache der moabitischen Königsinschrift, ArOr 29, 1961, 197-267, bes. § 3.351; 4.3131,35; 5.341; 7.2): dabei ist */-ā́/* wie im betr. Fall des Akkadischen (vgl. GAG § 113d) aus */-ia/* bei einer auf */-i/* endenden Wurzel, nämlich **lailai* (KBL^3 s.v.), abzuleiten.

[71] Daran, daß in Kuntillet ʿAǧrūd neben *jhwh* eine andere Gottheit erscheint, kann man noch weniger Anstoß nehmen, wenn sich die von K.A.D. Smelik (Historische Dokumente aus dem alten Israel, 1987, 144 oben) erwähnten zwei Graffiti verifizieren lassen, die neben *jhwh* (einen ?) *bʿl* nennen. Daß die 4. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd (s.u. VI) mit ihren Erwähnungen Els und Baʿls als ein Zeugnis israelitischer Frömmigkeit in Anspruch genommen werden kann, ist freilich unwahrscheinlich. Im Grunde aber ist das Nebeneinander von Gott und Göttin, wo man nicht auf die Vorstellung des androgynen Charakters *eines* Gottes ausweicht, mit dem Anthropomorphismus in der Gottesvorstellung gegeben; wo nicht eine regelrechte Göttin

Die epigraphische Evidenz für Aschera vermehrt sich derzeit für das Ekron des 7. Jh.s v. Chr., wo unter 15 Kruginschriften mehrfach *l ʾšrt* „(heilig) für Aschera" erscheint. Die Ausgräber T. Dothan und S. Gitin wollen offenlassen, ob es sich um Althebräisch, Phönizisch oder gar Philistäisch handelt, was freilich für den Tatbestand einer Verehrung der Aschera, für die offenbar Öl aus den Krügen einer heiligen Stätte gespendet wurde, nichts austrägt[72]. Natürlich stellen diese Zeugnisse keine unmittelbare Evidenz für eine israelitische Ascheraverehrung dar.

6. Der Wendung *brkt. ʾtkm ljhwh.šmrn.wl ʾšrth* von Inschrift 5 entspricht in Z. 5/6' der 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd: *brktkl[j]hwh tmn wl ʾšrth* „ich segne dich durch jhwh von Theman und durch seine Aschera"; auf die formale Übereinstimmung der Verbindung *brktk. ljhwh* mit Briefpräskripten von Ḥorvat ʿUza und Arad wurde oben bei 5b hingewiesen.
Es folgen die jussivisch-finiten Wendungen *jbrk.wjšmrk wjhj ʿm.ʾd[n]j ...k* „er (jhwh) segne und behüte dich, und er sei mit meinem Herrn ...". Der entscheidende syntaktische Unterschied gegenüber allen bisher behandelten Segensformeln besteht darin, daß hier *jhwh* als Subjekt jussivischer Verbalsätze zu denken ist: zwar ist es auf der Ebene des Sprechens (pragmatisch) noch der menschliche Segensvermittler, der die Kraft des auf diese Weise namhaft gemachten Gottes in Anspruch nimmt; aber es mag auf der Ebene des Gesprochenen (grammatisch) deutlicher werden, daß Gott der durch den Menschen Segnende ist[73]. Für die aus Num 6,24 jedermann geläufige, jetzt auch von den Silberamuletten aus einer Grabhöhle des Ketef Hinnom bei Jerusalem[74] für das 6. Jh. v. Chr. (?) bezeugte formelhafte Verbindung singularischer, auf *jhwh* als Subjekt bezogener Jussive von *BRK* II und *ŠMR*[75] ist unsere Inschrift der älteste Beleg. Ob daraus zu schließen ist, daß der

---

den leeren Platz ausfüllt, finden sich Ersatzfiguren wie etwa die hypostasierte „Frau Weisheit". Gleichsam säkularisiert kehrt dieses Nebeneinander in den theomorphen Steigerungen wieder, die die Erospartner, vor allem freilich die junge Frau, im Hohenlied erfahren (vgl. Vf., Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73, 1976, 23-41 = Ders., Mythos [Anm. 12], 152-171).

[72] Vgl. BA 53, 1990, 232; BAR 16/2, 1990, 41.59 mit Anm. 18; freundlicher Hinweis von E. Zenger. Zu Göttinnenfigurinen als Grabbeigaben im Juda der Eisen-II-Zeit vgl. R. Wenning, Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern, BN 59, 1991, 89-97.

[73] Daß zwischen Segens- und Fluchsprüchen mit dem Subjekt Allāh und solchen, die eine Aussage über den Gesegneten / Verfluchten machen, noch heute in Palästina ein Unterschied gesehen wird, ergibt sich, wenn der arabische Folkloreforscher T. Canaan (The Curse in Palestinian Folklore, JPOS 15, 1935, 235-279, bes. 237-239) mit der terminologischen Unterscheidung von *daʿwah*, pl. *daʿwāt*, für die ersteren, *masabbah* für letztere im palästinischen Arabisch recht behält.

[74] Dazu zuletzt G. Barkay, The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques (neuhebr.), Cathedra 52, 1989, 37-76; A. Yardeni, Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem, VT 41, 1991, 176-185, beides mit Lit., dazu D. Conrad, TUAT II 6, 1991, 929.

[75] Sowohl in der 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd als auch auf den Silberamuletten hat das erste der beiden Verben, nämlich *jbrk*, anders als in Num 6,24 kein Suffix bei sich. An den betr. Zeilenenden ein <*k*> zu ergänzen, so daß sich *jbr*[*k*]/*k* ergibt, besteht dennoch kein Anlaß, obwohl am abgebrochenen Ende der betr. Z. 14 des 1. Amuletts für <*k*> Platz wäre,

liturgische Gebrauch einer solchen Formel auf ein eher umgangssprachliches Segnen zurückgeht[76] oder ob umgekehrt der liturgische Gebrauch älter d.h. schon aus den Amuletten von Ketef Hinnom zu erschließen ist und sekundär ins Alltägliche überwechselte, muß einstweilen offenbleiben. – Die Formel *HJH ʿim* oder *ʾēt/ æt-* + Personenname „mit PN sein" hat nach der Isaaks- (Gen 26,3.24) und Jakobsüberlieferung (28,15.20; 31.3; 32,10) in der Familialreligion ihren Platz[77], in die in der vorliegenden Inschrift wohl auch die Beziehung des Schreibers zu seinem „Herrn" gehört; das Mit-Sein scheint durch den Bedeutungszusammenhang als *ŠMR* „behüten" interpretiert zu werden (vgl. Gen 28,15.20). Auch hier bleibt die zeitliche Priorität zwischen den betr. Genesiserzählungen und der Inschrift trotz modischer Spätdatierung der ersteren offen.
wjhj ist der einzige auch morphologisch spezifizierte Jussiv in den hier erörterten Segenssprüchen. Neben den jussivischen Nominalsätzen nach dem Schema *bārûk X* u.ä.[78], jussivisch gebrauchten Afformativkonjugationen (s.u. V 1) und den jussivischen Präformativkonjugationen *jbrk.wjšmrk* kennzeichnen sie performatorische Sprechakte zum Zweck einer letztlich magischen Übertragung von göttlichen Segenskräften.

7. Eine der Wendung *brktk. l[j]hwh tmn* in Z.5/6' der 6. Inschrift ganz ähnliche Zeile fand zuerst M. Weinfeld, der sie zunächst noch mit Inschrift 8 in Verbindung brachte[79]. Weippert ergänzt zu [*brktk*] *ljhwh htmn wl ʾšrth*[80], welche Zeile wir hier als 7. Inschrift führen.

Die zweifache Erwähnung eines „jhwh von Theman" im Zusammenhang mit dem Motiv des Kommens JHWHs von Theman Hab 3,3 mag der Keniterhypothese neuen Auftrieb geben – zumal im Zusammenhang mit der Diskussion über das tief im Süden zu suchende *t3 š3św*

während am Ende der betr. Z. 5 des 2. Amuletts der vorhandene Platz eher als unbeschrieben erscheint; gegen Yardeni, aaO. (Anm. 74) 178.181, von der wir uns aber im Blick auf eine paläographisch begründete eher etwas spätere Datierung („the very end of the first-temple period, meaning the early 6th century B. C. E."; S. 180) gern unterrichten lassen, wohingegen der Ausgräber Barkaj an das 7. Jh. v. Chr. dachte. Der Typ der Grabanlagen, in denen die Amulette gefunden wurden, weist ebenfalls in die Zeit des ersten Tempels, wobei allerdings keramisch bezeugte spätere Phasen der weiter verwendeten Grabanlagen in etwas jüngere Zeit gehören, etwa Phase 2 in die babylonisch-persische Periode (6.-5. Jh.); vgl. F. Dexinger, Die Funde von Gehinnom, Bibel und Liturgie 59, 1986, 259-261; T. Vuk, Neue Ausgrabungen in Jerusalem – Ketef Hinnom, Bibel und Kirche 42, 1987, 30-36, bes. 30.32; R. Reisner, Der Priestersegen aus dem Hinnomtal, Theol. Beiträge 18, 1987, 104-108, bes. 106; freundliche Literaturhinweise von E. Zenger.

[76] Dagegen denkt Yardeni, aaO. (Anm. 74) 181, zu beiden Bezeugungen an „some sort of cultic practice which included this pair of words already at that period", wobei Yardeni die Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd in das 9. Jh. datiert.

[77] Für den Platz der Wendung in der Familialreligion vgl. noch Rut 2,4, ferner *ʿimmānû-ʾēl* Jes 7,14 (Geburtsorakel).

[78] Vgl. zu anderen jussivischen Nominalsatztypen bei der Übermittlung des Segens Vf., Ursprünge (Anm. 12), 133f.

[79] Shnaton V-VI (Anm. 11), 237; vgl. D. Conrad, TUAT II 4, 1988, 563, Anm. 5a.

[80] Synkretismus (Anm. 6), 171[40]. In dem auffälligen <*h*-> in *htmn* vermutet Weippert eine Dittographie des auslautenden <-*h*> von *ljhwh*.

jhw3 „Land der jhw3-Nomaden", worin *jhw3* freilich Territorialbezeichnung ist[81], und dem an Ex 3,14 erinnernden theophoren Element *ʾhj(w)* in den späteren (vor-?)nabatäischen Personennamen *ʿbdʾhjw* und *ʿbdʾhj*[82].

8. Zu einer 8. Inschrift aus Kuntillet ʿAǧrūd s.u. V 1.

9. Das Segnen gehört – wie reziprok das Fluchen – in den Handlungsbereich der magischen Manipulation von Kräften, ursprünglich der Fruchtbarkeit, die in dem Maße, wie archaische Mentalität zwischen Übernatürlichem und Natürlichem überhaupt unterschied, nach Art der arabischen *baraka*[83] nur als relativ übernatürlich angesehen wurde; darum konnte vom segnenden Menschen auch die Dynamis einer sonst als personhaft vorgestellten Gottheit auf den zu Segnenden übertragen werden. Kraftströme werden mittels verbaler und nonverbaler performatorischer Akte in Richtungen gelenkt, die menschlicher Wohlfahrt zukömmlich sind: fließen diese gewöhnlich zufällig, ja chaotisch, so oktroyiert ihnen das Segnen (und Fluchen) im Grunde nicht anders als zweckrationales Handeln so etwas wie eine menschgemäße Notwendigkeit; insofern dient das segnende Handeln zuerst des Menschen, dann Gottes der Kontingenzverminderung – oder, stellt man die Wirksamkeit segnenden Handelns zweifelnd in Frage, doch zumindest einer subjektiven Kontingenzbewältigung[84] (s.u. V 2). Umgekehrt sucht der uns geläufige wissenschaftlich-technische Weltumgang die durch die Naturgesetze gegebenen Notwendigkeiten zu überlisten; freilich kann er dabei in der Zuversicht, menschlicher Wohlfahrt zu dienen und darin etwas „Notwendiges" zu tun, seinerseits Kontingentes produzieren, dessen Unwahrscheinlichkeit es weiterer Beeinflussung entzieht.

III. Eine Grußformel aus Kuntillet ʿAǧrūd

1. Die 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd enthält nach dem zum Briefformular gehörigen oben analysierten doppelten Rahmenstück

---

[81] Vgl. etwa M. Weippert, Semitische Nomaden des 2. Jt.s. Über die *š3św* der ägyptischen Quellen, Bibl 55, 1974, 265-280.427-433; Ders., Art. Jahwe, RLA V, 1976-1980, 246-253, bes. 250; M. Görg, Zur Geschichte der *š3św*, Or 45, 1976, 424-428, u.a.

[82] J. Euting, Sinaitische Inschriften, 1891, Nr. 156.472.

[83] Vgl. J. Chelhod, La *baraka* chez les Arabes on l'influence bienfaisante du sacré, RHR 148, 1955, 68-88; Kriss – Kriss-Heinrich, aaO. (Anm. 49), ähnlich Petersen (aaO. [Anm. 11] 182ff.) zu hebr. *bᵉrākā*. In eigentlich theologischen Arbeiten wird der archaisch-magische Hintergrund der alttestamentlichen Segensvorstellungen leicht unterschätzt; anders etwa in: S. Mowinckel, Psalmenstudien V: Segen und Fluch in Israels Kult- und Psalmendichtung, 1923, und vor allem J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, ZDMG 79, 1925, 20-110 (= Ders., Apoxysmata [BZAW 81], 1961, 30ff.); es sind dies zugleich diejenigen Arbeiten, die vor C. Westermann dem Thema „Segen" überhaupt einen eigenständigen Stellenwert zubilligten (vgl. den kurzen Forschungsüberblick bei Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, 1968, 23-28).

[84] Einen allgemeineren Zusammenhang von Religion und Kontingenzbewältigung hat H. Lübbe (Religion nach der Aufklärung, 1986) hergestellt.

[ʾmr] ʾmrjw	„So spricht ʾmrjw:
ʾmr l.ʾdn[j]	Sprich zu meinem Herrn:“

eine von B. A. Chase[85] unter Alphabetelementen entzifferte Grußformel, nämlich den leicht asyndetischen Nominalsatz

hšlm ʾ[t]	„Geht es dir gut?“,

der die 4. Zeile der Inschrift bildet. Ein entsprechendes doppeltes Rahmenstück und eine gleiche Grußformel enthält auch das edomitische Ostrakon von Ḥorvat ʿUza[86]:

ʾmr.lmlk.	„So spricht lmlk:
ʾmr.lblbl.	Sprich zu blbl:
hšlm.ʾt.	Geht es dir gut?“

Darauf folgt im Ostrakon von Ḥorvat ʿUza, eigentümlicher Weise in Frageform umgesetzt, die aus der 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd u.ö. bekannte Segensformel

whbrktk lqws	„Und soll ich dich segnen durch Qaus?“

sowie nach

wʿt	„Und nun: ...“

der eigentliche Briefinhalt.

In dem phönizischen Briefpapyrus KAI 50 aus Saqqāra findet sich noch einmal ein ähnliches Formular: hier stehen nach einer Adressenangabe, die an den vorgenannten Texten keine Entsprechung hat, und den Formularelementen

ʾmr.l ʾḥtj.ʾršt.	„Sprich zu meiner Schwester ʾršt:
ʾrm.ʾḥtk.bšʾ.	So spricht deine Schwester bšʾ:“

als etwas vermehrte Grußformel die Nominalsatzphrasen

wšlm.ʾt.	„Ja, geht es dir gut?
ʾp.ʾnk.šlm.	Auch mir geht es gut.“

und wieder die Segensformel

brktk.lbʿl.ṣpn	„Ich segne dich durch Baʿl Ṣaphon“,

[85] aaO. (Anm. 2).
[86] Vgl. Anm. 16.

woran sich ohne weitere Überleitung der eigentliche Briefinhalt anschließt.

2. Die Frage nach dem Wohlergehen des Adressaten hat auch im akkadischen Briefformular Parallelen: schon in altakkadischen Briefpräskripten findet sich die Wendung *sulumki sūbilim* „dein Wohlbefinden teile mir mit"; in altbabylonischer Zeit kann es mit Präteritum für den Koinzidenzfall heißen: *ana šulmīka ašpur(am) šulumka šupram* „deines Wohlbefindens wegen schreibe ich dir (hiermit); über dein Wohlbefinden schreibe mir"[87]. Entsprechend finden sich Formeln wie PN *šulum ša* PN *bēlīšu išāl* „PN fragt (hiermit) nach dem Wohlbefinden PN.s, seines Herrn"[88], falls die Wendung nicht schon einfach „PN sendet (hiermit) Grüße ..." bedeutet[89]. Daß es sich bei *w/hšlm ʾt* um eine zunächst alltagssprachliche, dann ins Briefformular übergegangene Wendung handelt, zeigt das Dialogelement *hᵃšālôm ʾattā ʾāḥî* „geht es dir gut, mein Bruder" 2 Sam 20,9[90]. Gleiche rein nominale Syntax liegt vor in *hᵃšālôm jēhûʾ* „geht es Jehu gut?" 2 Kön 9,22 (vgl. V. 31), in *hᵃšālôm ʾᵃbîkæm* ... „geht es eurem ... Vater gut?" Gen 43,27 und in *hᵃšālôm bôʾ ʿēkā* „bedeutet dein Kommen Gutes?" 1 Kön 2,13. Doch kann die betr. Person auch wie in der jussivischen Grußfloskel *šālôm lᵉkā* Ri 6,23; 19,20; Dan 10,19 (*šālôm lākæm* Gen 43,23) mit *lᵉ-* angeschlossen werden: *hᵃšālôm lô* "geht es ihm gut?" Gen 29,6; (*hᵃ-*)*šālôm lannaʿar lᵉʾabšālôm* „geht es dem jungen Mann Absalom gut?" 2 Sam 18,29.32; *hᵃšālôm lāk hᵃšālôm lᵉʾîšēk hᵃšālôm hajjālæd* „geht es dir, deinem Mann und dem Jungen gut?" 2 Kön 4,26[91]. Fragender Einwortsatz liegt vor in *hᵃšālôm* „geht es gut?" oder allgemeiner „wie steht's?" 2 Kön 5,21; 9,17. – Die bejahende Antwort kann bibelhebräisch lauten *šālôm* „es steht gut" Gen 29,6; 2 Kön 4,26 (vgl. 1 Kön 2,13) oder etwa *šālôm lᵉʿabdʿkā lᵉʾābînû* „deinem Knecht, unserem Vater, geht es gut" Gen 43,28. Vermutlich weist auch das phönizische *ʾp ʾnk šlm* „auch mir geht es gut" KAI 50,2 auf eine solche Bejahung innerhalb des mündlichen

---

87 Salonen, aaO. (Anm. 18) 12.21 (CC.DD).32 (Nr. 16.17).36 (Nr. 25.26).42 (Nr.40) u.ö.; vgl. zur ersten der beiden Wendungen allein 31 (Nr. 15).33 (Nr. 21.22).35 (Nr. 24).36/7 (Nr. 27) u.ö.

88 Salonen, aaO. (Anm. 18) 105f.; es handelt sich um Zeugnisse der neubabylonischen, neuassyrischen und spätbabylonischen Sprachperiode.

89 Vgl. CAD Š I s.v. *šâlu* A 1g, insbesondere zu der unter 1' zitierten ganz ähnlichen Wendung aus UCP 9 76 Nr. 95:2 u.ö. – Nur im abgeleiteten Sinne des Segnens oder Grüßens ist es sinnvoll, wenn *šâlu(m)* „fragen" mit Objekt *šulu(m)* + PN in Briefen auch von Göttern ausgesagt wird; Beispiele bei Salonen, aaO. (Anm. 18) 110/1, ferner EA 96:6; 97:3 (CAD das.: „may the gods be concerned with your and your family's health"; weitere Belege).

90 Vgl. Beit-Arieh – Cresson, aaO. (Anm. 16) 97, ferner hierzu und zum folgenden KBL³ s.v. *šālôm* 4a.

91 Die Wendung *Šʾ L* + *lᵉ-* mit Nomen oder Pronominalsuffix + *lᵉšālôm* meint dagegen trotz der im Kontext von Gen 43,27 darauf folgenden, soeben zitierten Frage zumindest an einigen Belegstellen wie vielleicht schon akkadisches *šâlu(m) šulum ša* PN eher „jmd. Wohlergehen wünschen" > „jmd. begrüßen", wie die freilich etwas anders syntagmierte Formel Ps 122,6a im Vergleich mit der gleich syntagmierten, ebenfalls auf Jerusalem bezogenen Infinitivkonstruktion Jer 15,5 zeigt; gegen G. Gerlemann, Art. *Šʾ L*, THAT II, 841-844, bes. 842, und KBL³ s.v. *Šʾ L* qal 1d, die an „nach jmd.s Ergehen fragen" denken. Dagegen bedeutet die Wendung *Šʾ L lᵉšālôm* + genitivisches Dependens zumindest in 2 Sam 11,7 offenbar tatsächlich „nach jmd.s Ergehen fragen" (vgl. Anm. 104), während dasselbe mit *jhwh* als Subjekt in Arad-Ostrakon 18,2/3 durch „*jhwh* möge für NN.s Wohl sorgen" zu übersetzen ist.

Begrüßungszeremoniells zurück[92]. Akkadisch entspricht ihr als Briefformel das stativische *šalmāku* „ich bin wohl" bzw. *šulmu / šulum (ana) jâši* „mir geht es gut" o.ä. Der Sequenz *wšlm ʾt – ʾp ʾnk šlm* entspricht in umgekehrter Reihenfolge *šalmāku – šulumka šitapparam* „ich bin wohl; über dein Wohlbefinden schreibe mir" ARM 1 129:5f.[93]. – Eine mögliche verneinende Antwort auf die Frage nach dem Ergehen ist *mā haššālôm* „wie kann es gut gehen?" 2 Kön 9,22; vgl. auch 2 Sam 18,32b.
In allen diesen Fällen gehören die relativ syntaxschwachen Formulierungen in kurzen Nominalsätzen wie

h/wšlm ʾt bzw. *hᵃšālôm ʾattā*

und

ʾp ʾnk šlm

in den Bereich sprachlicher Atavismen einer alltagssprachlich standardisierten Floskelsprache[94]. Ist es die Syntaxschwäche, die den Äußerungen ihren intimen, emotionalen und verbindlichen Charakter verleiht? Typisch kolloquialsprachlich ist jedenfalls die Reziprozität der beiden hier untereinandergeschriebenen Wendungen.

3. Auf die das Wohlergehen des Adressaten und – im zweiten Fall – des Absenders betreffenden Formeln folgen im Ostrakon von Ḥorvat ʿUza und in KAI 50 eigentliche Segensformeln, die das Wohlergehen des Adressaten herbeiwünschen; die Identität von Segen und Gruß[95] wird dadurch besonders deutlich. Die betr. Formulierungen wurden oben unter II 5b(6) besprochen.
Umgangssprachlich ist in dem edomitischen Ostrakon von Ḥorvat ʿUza und in dem phönizischen Briefpapyrus von Saqqāra KAI 50 auch das an die „und-Anschlüsse" in europäischen Umgangssprachen erinnernde *w-* in *whbrktk* bzw. *wšlm ʾt*. Zu *whbrktk* ist die aus Ri 6,13a; 2 Sam 14,13 bekannte Funktion von *wᵉ-* zur Weiterführung eines Gesprächsbeitrags durch eine Frage zu vergleichen, die so mit *wᵉ-*

---

92 Vgl. Delekat, aaO. (Anm. 26) 404. – Als Antworten auf die begrüßende Frage nach dem Ergehen sind die zuletzt genannten Wendungen von dem begrüßenden Zuruf *šālôm* 2 Sam 18,28, der einen noch heute üblichen jussivischen Einwortsatz darstellt, funktionell zu unterscheiden.

93 AHw s.v. *jâši(m)* 1a, s.v. *šulmu* 3f.; vgl. Salonen, aaO. (Anm. 18) 15, wo sich weitere Formulierungen finden; zu ARM 1 129:5f. das. S. 52.

94 Die Zustandsschilderung in Nominalsätzen scheint in der Frühgeschichte der Sprachen überhaupt älter zu sein als die verbale Beschreibung und die verbale Handlungsschilderung, wie denn die meist eine ohnehin ältere Funktion der Benennung und (attributiven oder genitivischen) Beschreibung realisierenden Nomina archaischer sind als die beschreibenden oder schildernden Verben; vgl. Vf., Die Konstruktionen mit *hinnē* „siehe" und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund, ZAH 2, 1989, 45-76, bes. 72; Ders., Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnahme und Sprache, in: Ders., Mythos (Anm. 12), 264-309, bes. 271-274;

95 Vgl. Westermann, Segen (Anm. 83), 61-65.

eingeleitet wird[96]; zu phönizischem *w-* speziell vor einer verbalen Segensformel mit *BRK* II vgl. auch *wbrk bʿl krntrjš ʾt ʾztwd* „und es segne Baʿl krntrjš den A." KAI 26 C III 16/17" (vgl. zum Fluch *wmj* ... „und wer immer ..." KAI 24,13, ferner 26 C IV 13). Das ebenfalls weiterführende *w-* in *wšlm ʾt* KAI 50,2, auf dessen umgangssprachlichen Charakter schon W. Röllig hingewiesen hat[97], mag darüber hinaus wie *wᵉ-* in *wᵉlo ʾ-ḥēqær* „und ist unbegreiflich" Ijob 36,26b[98], wo *wᵉ-* allerdings zusätzlich durch den Parallelismus membrorum motiviert ist, und wie *-ma* speziell in akkadischen Nominalsätzen[99] Prädikatsanzeiger sein[100]; Prädikatsanzeiger ist auch *w-* vor *ʾdmh* in dem rhetorischen Frage-Antwort-Spiel *wmh ʾphw ʾdm w ʾdmh hwʾ* „und was ist er denn, der Mensch? *Erde* ist er" 1QH 10,4; vgl. ferner *wᵉ-* in *wᵉhājᵉtā* nach den Subjekten Jes 9,4. – Die Funktion von *w-* als mündlich-umgangssprachliche Frageeinleitung kann in *wšlm ʾt* die Fragepartikel als verzichtbar erscheinen lassen, zumal in der gesprochenen Sprache die Intonation zusätzlich die Frage kenntlich macht.

Daß das im Ostrakon von Ḥorvat ʿUza ebenso wie auf dem Untertext des Palimpsestpapyrus von Murabaʿāt an die Segensformel anschließende *wʿt* „und nun" – bekanntlich die Floskel, mit der vom Briefpräskript zum Briefkorpus übergeleitet wird – dem Formelgut mündlicher Botschaften und somit der Kolloquialsprache entstammt, beweist 1 Sam 25,7: hier, bei Erteilung des Auftrags zu einer mündlichen Botschaft, verbindet *wᵉ ʿattā* ebenfalls einen offenbar konventionellen Segensspruch, der die Funktion eines Grußes hat (V. 6), mit dem aufgetragenen Botschaftsinhalt[101]. Ursprünglich diente (*wᵉ-*)*ʿattā* offenbar der Weiterführung eines Gesprächsbeitrags, speziell einer Anrede, nach der Bezeichnung der *besprochenen* Situation, einer Exposition, um von ihr her in die gegenwärtige *Sprech*situation zurückzuführen[102].

In *hšlm ʾt* (*hᵃšālôm ʾattā*), *wšlm ʾt* und *ʾp ʾnk šlm* ist *š(ā)l(ô)m*, insbesondere wenn wir *w-* als Prädikatsanzeiger verstehen dürfen, Prädikat zu *ʾ(a)t(tā)* bzw. *ʾnk*; das gleiche gilt von *šālôm* in der jussivischen Wendung *ʾattā šālôm ûbêtᵉkā šālôm*

---

[96] So Lande, aaO. (Anm. 3) 52; vgl. ferner Ijob 10,9b im Verhältnis zu V. 9a. Zum Charakter von *-hbrktk* als Frage vgl. Zwickel, aaO. (Anm. 16) 38. Das von Beit-Arieh – Cresson (aaO. [Anm. 16] 98) als edomitisch angenommene Hiph *BRK* II könnte dagegen auch hier nach den semitischen Parallelen, die die aktivische Bedeutung „segnen" manchmal im G-Stamm, nordwestsemitisch fast ausschließlich im D-Stamm, im Arab. im 2. und 3. Stamm (vgl. äth. *bāraka*) realisieren, nur die für das Hiph übliche Kausativbedeutung „ich lasse dich segnen" (vgl. m. W. lediglich äth. *ʾabāraka*, allenfalls noch *ʾastabāraka* als Kausativ des passivischen *tabāraka*) haben. Das mhebr. Hiph *BRK* „ein Reis, eine Weinrebe ziehen" < „ein ‚Knie' bilden" ist denominativ zu *bæræk* „Knie" oder *bōræk* „krummgebogenes Holz", wobei wir den etymologischen Zusammenhang von *BRK* II mit *bæræk* offenlassen.

[97] KAI II, S. 68.

[98] Vgl. KBL³ s.v. *wᵉ-* 24.

[99] Vgl. GAG § 123aβ.

[100] Die von Röllig (aaO. [Anm. 97]) bezeichneten zwei Möglichkeiten sind also nicht einmal alternativ.

[101] Vgl. H. A. Brongers, Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *wᵉ ʿattā* im Alten Testament, VT 15, 1965, 289-299, bes. 296; Weippert, VT 25 (Anm. 14), 206 u.ö.

[102] Vgl. Lande, aaO. (Anm. 3) 46-52; E. Jenni, Zur Verwendung von *ʿattā* „jetzt" im Alten Testament, ThZ 28, 1972, 6-12, bes. 8.

w^{c}kōl $^{>a}$šær-l^{c}kā šālôm „du, dein Haus und alles, was dir gehört, (seien) in Ordnung" 1 Sam 25,6, während in dem bejahenden Ausdruck *šālôm* Gen 29,6; 2 Kön 4,26 das Prädikat einen Einwortsatz bildet[103]. In der Frage *h^{a}šālôm lô* u.ä., wozu *h^{a}šālôm* 2 Kön 5,21 wieder Einwortsatz ist, bildet umgekehrt *šālôm* das Subjekt und *l^{c}-* + Dependens der betroffenen Person das adverbiale Prädikat[104]; dazu ist jussivisches *kol-hā^{c}ām jihjê šālôm* 2 Sam 17,3 zu vergleichen. Oder ist in emotionalen Primitivsätzen wie diesen eine Unterscheidung von Subjekt und Prädikat überhaupt noch inadäquat und besser durch eine Thema-Rhema-Gliederung zu ersetzen?

IV. Segen für einen Toten? – Die 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm

1. Die Zeilen 1/2 dieser im Detail schwer entzifferbaren Inschrift offenbar aus der Mitte des 8. Jh.s v. Chr.[105] lauten:

$^{>}$rjhw.h ^{c}šr.ktbh „$^{>}$rjhw, der reiche (?)[106], hat es geschrieben;

brk$^{>}$ $^{>}$rjhw.ljhwh gesegnet sei $^{>}$rjhw durch jhwh".

Ist die Übersetzung von Z. 1 richtig, so könnte es sich bei der etwa auch im Hohenlied häufigen Voranstellung des Subjekts vor das Prädikat in Verbalsätzen weniger um einen syntaktischen Aramaismus, als vielmehr um ein alltagssprachliches Merkmal handeln; ist dieses gleichzeitig ein Atavismus, so könnte das Aramäische freilich umgekehrt selbst einen altsemitischen Zug bewahrt haben, also darin nicht vom Akkadischen oder letztlich vom Sumerischen beeinflußt sein.

Die Anbringung des Segensspruchs für einen Toten in dessen Grab hat jetzt an der Beigabe der oben (II 6) erwähnten Silberamulette mit Texten, die Num 6,24-26 ähnlich sind, eine Parallele[107]; Segenssprüche in Grabinschriften oder überhaupt im

---

[103] Zur Verwendung eines Substantivs als Prädikatsnomen vgl. GKa § 141c.

[104] Dagegen ist die Verbindung von *šālôm* mit der Bezeichnung der betroffenen Person in den Wendungen *R$^{>}$H $^{>}$æt-š^{c}lôm* + Genitiv „nach jmd.s Befinden sehen" Gen 37,14 und *lāda^{c}at $^{>}$æt-š^{c}lôm $^{>}$æstēr* „E.s Befinden zu erkunden" Est 2,11 die eines Substantivs mit Genitiv-Attribut, der eine archaische Weise der Beschreibung zugrunde liegt; vgl. Anm. 91. Aus der attributiven oder genitivisch-relativischen Beschreibung hat sich offenbar überhaupt erst die eigentliche Prädikation entwickelt; vgl. Vf., ZAH 2 (Anm. 94), 66-69; Wechselbeziehung (Anm. 94), 271 mit Anm. 16.

[105] Vgl. den Forschungsüberblick, u.a. mit den bis dahin erstellten Autographen, bei Zevit, BASOR 255 (Anm. 63), 39-42; Zevits eigenes Autograph S. 43 setzt viele Doppelschreibungen von Buchstaben voraus. Wir folgen weithin der Transkription von J. M. Hadley, The Khirbet el-Qom Inscription, VT 37, 1987, 50-62, bes. 51.61. Zur Datierung vgl. unsere Anm. 1.

[106] So jetzt die meisten, nachdem die Lesung eines <-^{c}-> (statt *hšr* „der Oberste" oder „der Sänger") weithin als gesichert gilt; vgl. dazu etwa Jaroš, Zur Inschrift Nr. 3 von Ḫirbet el-Qōm, BN 19, 1982, 31-40, bes. 32f. M.E. ist die Deutung von *h^{c}šr* dagegen immer noch unbefriedigend. Ein <-$^{>}$-> statt des <-^{c}-> und somit *h$^{>}$šr* „the one who" zu lesen (so W. H. Shea, The Khirbet el-Qōm Inscription Again, VT 40, 1990, 110-116, bes. 110), will uns freilich am allerwenigsten einleuchten.

[107] Da die Zeilen 4-6 des 1. Amuletts andere Wendungen enthalten, die an biblische Texte erinnern, genauer: später in solche eingegangen sind (Dtn 7,9; Dan 9,4; Neh 1,5), muß es frei-

Zusammenhang mit Gräbern sind zwar wesentlich seltener als Fluchsprüche, aber keineswegs analogielos[108]: vielleicht sogar hat *ʾrjhw* die Inschrift in der Grabhöhle angebracht, weil er später in ihr begraben zu werden hoffte[109]; so wären Schreiber und Segensempfänger, dessen Tod damit gleichsam vorweggenommen wäre, identisch. Oder hat der Schreiber sich durch eine Inschrift in einer fremden Grabhöhle segnen wollen, weil der Segen an einem numinosen Ort als besonders wirksam gedacht wäre, so wie man noch heute Juden an Gräbern von *ṣaddîqîm* beten sieht?

Damit steht die Frage im Zusammenhang, wie sich die Inschrift zu dem sorgfältigen nach unten gerichteten Handeindruck verhält. Wie noch im heutigen orientalischen Aberglauben ist es offenbar einerseits eine apotropäische Macht, andererseits der Segensgestus, der durch die Hand symbolisiert wird[110]. Oder soll man spe-

---

lich nicht der Charakter des Num 6,24-26 vorwegnehmenden Textteils als Segensspruch sein, der ihn zur Aufnahme in die Amulette empfahl; das gilt insbesondere, wenn man die Amulette mit den Phylakterien (vgl. Ex 13,9; Spr 6,21) vergleicht, die keineswegs Num 6,24-26 oder andere Segenssprüche enthalten (vgl. aber Dexinger, aaO. [Anm. 75] 261 mit Anm. 10). Hat der Besitzer die Amulette zu seinen Lebzeiten um den Hals getragen? Nach Wenning (aaO. [Anm. 72] 91f.) meinen auch die den Toten beigegebenen Göttinnenstatuetten den Segen gewährenden persönlichen Schutzgott des Toten, „der ihm wie im Leben in der als bedrohlich empfundenen Situation im Grab beistehen soll". – Zu Goldamuletten, die in Hellas den Toten „als Wegweiser und Erkennungsschein" mitgegeben wurden, vgl. G. Pfohl, Griechische Inschriften als Zeugnisse privaten und öffentlichen Lebens (Tusculum), ²1980, 42.

[108] Damals bekannte Flüche und Segenssprüche im Zusammenhang mit Gräbern habe ich in ZA 65 (Anm. 12), 120-124, aufgeführt; speziell zu Segenssprüchen für den Toten vgl. S. 124 (Hinweis auf KAI 267; 269) und S. 132[133].

[109] Dagegen ist m. E. weder eine Deutung von *ktbh* als Pi („hat es schreiben lassen"; so Lemaire, RB 84 [Anm. 44], 600) noch die Übersetzung „seine Inschrift" (Zevit, BASOR 255 [Anm. 63], 43f.) notwendig: kausatives Pi ist sowohl allgemein, als auch vor allem zu *KTB*, wo die Pi-Bildungen Jes 10,1 mit anderer Bedeutung verwendet werden (vgl. E. Jenni, Das hebräische Piʿel, 1968, 160f.), unwahrscheinlich; „seine Inschrift" setzt eine asyndetische Auffassung von Z. 1 voraus („Uryahu, the prosperous, his inscription"; Zevit), was man vielleicht nicht annehmen sollte, wenn es eine Alternative gibt. – *-h* „es" hat faktisch deiktischen Charakter („dies"); die Häufigkeit deiktischer Elemente ist auch bei uns umgangssprachlich.
Allerdings schließt auch die Auffassung von *ktbh* als Qal, wie Jaroš (BN 19 [Anm. 106], 33) andeutet, einen metonymischen kausativen Sinn nicht völlig aus; das Entsprechende gälte, wenn man *ktbh* als „seine Inschrift" deutete. Bekanntlich werden Grabinschriften gern dem Toten in den Mund gelegt: KAI 9; 11; 13; 14; 35; 54; 59; 226, der dann eben den betr. Text im eigenen Namen hat schreiben *lassen*; vgl. zum teilweisen Ich-Stil jetzt auch die in Baghdader Mitteilungen 21, 1990, 461-470, veröffentlichte assyrische Grabinshrift der Königin Jabâ aus Nimrūd / Kalḫu, Z. 5-11.

[110] Ähnlich Margalit, VT 39 (Anm. 54), 373. Zu vergleichen wäre die „Hand Gottes", die die Juden, bzw. die „Hand der Fāṭima", die die Muslime, bzw. die „Hand der Maria", die die orientalischen Christen an die Wände und Türen ihrer Häuser malen oder als Amulette tragen, um Segen als Unheilsabwehr oder Schutz zu erfahren; nach unten gerichtet sind auch die am Hals getragene Amuletthand und die den fünf Fingern entsprechenden fünf Amulettanhängsel (vgl. R. Kriss – H. Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, 1962, 2-10, speziell zu in Farbe abgeklatschten Handabdrücken S. 6 und Abb. 10.11, ferner Bd. I [Anm. 49], Abb. 57).

zieller die von den Ägyptern ihren mumifizierten Toten beigegebenen Hand- oder Fingeramulette vergleichen[111]?
In jedem Fall setzt die Erwähnung der Gottheit in der Wendung *brk.ᵓrjhw ljhwh* „gesegnet sei ᵓrjhw durch jhwh" in Z. 2, wenn es sich um die Segnung eines Toten handelt, ebenso wie die Verwendung von Num 6,24-26 als Grabbeigabe voraus, daß die Wirkungsfähigkeit Gottes zumindest für die hier artikulierte Volksfrömmigkeit nicht an der Todesgrenze endet; umgekehrt kann die Ausdehnung einer gängigen Segenspraxis auf Tote, wenn schon nicht bewußt-doktrinale, so doch emotional-postulative Vorstellungen einer postmortalen Fortexistenz gefördert oder allererst hervorgerufen haben.

2. Vor Schwierigkeiten stellt auch Z. 3. Während *brk.ᵓrjhw.ljhwh* Z. 2 dem Syntagma *brk hᵓ ljhw* in Inschrift 1 von Kuntillet ᶜAǧrūd entspricht, ist in bezug auf *wmṣrjh.lᵓšrth.hwšᶜlh* Z. 3 sowohl der syntaktische Anschluß an Z. 2, als auch die Bedeutung und Funktion seiner Einzelelemente strittig.

aα. Faßt man *hwšᶜlh* als perfektische Afformativkonjugation – „hat er ihn gerettet" oder eher „ist er ihm zu Hilfe gekommen"[112] –, so müßte es sich bei Z. 3 um eine Begründung zu Z. 2 handeln: durch sein Gerettet-Werden hätte *ᵓrjhw* schon zu Lebzeiten, falls Totensegnung vorliegt, die Intensität seiner Beziehung zu Gott und damit seine Empfänglichkeit für Segenskräfte bewiesen, die also selbst im Tode nicht verschwendet wären; entsprechende berichtende und beschreibende Begründungen, die die damit verbundenen Segenssprüche legitimieren, sind im Alten Testament relativ häufig[113]. *w-* „und" hätte dann relativische und dabei – etwa in volkstümlicher Diktion[114] – faktisch begründende Funktion.

β. Fraglich ist, wie man sich dabei das Nebeneinander *jhwh*s und seiner Aschera vorzustellen hat. Gäbe man nämlich *lᵓšrth* mit „durch seine Aschera" wieder, so setzte dies voraus, daß *jhwh* die Hilfe Ascheras bei seinem Retten in ähnlicher

111 Vgl. etwa Art. Amulett, RÄR 26-31; Kriss – Kriss-Heinrich, aaO. II (Anm. 110) 1ff., und die Hinweise bei F. Stolz in: O. Keel (ed.), Monotheismus im Alten Israel und (in) seiner Umwelt (BB 14), 1980, 172, und bei Hadley, VT 37 (Anm. 105), 62.

112 Die akkusativische Übersetzung von *-lh*, also „ihn", in *hwšᶜlh* „hat er ihn gerettet", muß nicht einen Aramaismus voraussetzen, zumal die Markierung des direkten Objekts durch *lᵉ-* erst seit dem Reichsaramäischen üblich wird; vgl. S. Segert, Altaramäische Grammatik, 1975, § 6.5.2.3.6 und 7.2.3.6. Zwar erwartet man, wie Ps 34,7; 44,8; 59,3 zeigen, bei einer Verbindung von hiph *JŠᶜ* mit *mṣrjh* „vor seinen Feinden" das akkusativische Pronominalsuffix (nota *hôšîᶜēnî* Ps 59,3). Aber auch im Alten Testament wird hiph *JŠᶜ* auch mit *lᵉ-* konstruiert, was die Übersetzung „jmd. zu Hilfe kommen" nahelegt; vgl. KBL³ s.v. *JŠᶜ* hiph 3. Einen Aramaismus machen ja auch geographische Erwägungen unwahrscheinlich. – Beruht am Ende die Unterscheidung von direktem und indirektem Objekt, vor allem im bezug auf kolloquialsprachliche Befunde, ohnehin auf einer recht willkürlichen Abstraktion? Vgl. zur Veranschaulichung Segert, aaO. § 7.2.3.4; 7.2.3.6.

113 Vgl. Vf., Ursprünge (Anm. 12), 151-157; Segen (Anm. 12), 14-18 bzw. 233-237.

114 KBL³ s.v. *wᵉ-* 11 spricht hierzu von „Parataxe des ‚mündlichen' Stils statt Hypotaxe". Beispiele für einen relativischen Anschluß durch *wᵉ-*, freilich bei adjektivisch gemeinten Wendungen, hat jüngst auch H.-J. Hermisson (Deuterojesaja, BK XI 7, 1987, 76) aufgeführt.

Weise in Anspruch genommen hätte, wie die Segensspender in den oben erörterten Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd die Kraft *jhwh*s und Ascheras bei der Vermittlung von Segen an die Adressaten mobilisierten. Da der syntaktische Zusammenhang von *l ʾšrth* in der Inschrift von Ḫirbet el-Qōm ein anderer ist als in derjenigen von Kuntillet ʿAǧrūd, empfiehlt sich ein Analogieschluß von einer Inschrift zur anderen noch viel weniger, als dies angesichts des lokalen Abstands und der sachlichen Differenz zwischen beiden ohnehin der Fall ist. Wie auch hätte man sich die Mitwirkung der Aschera bei der Rettung *ʾrjhw*s vorzustellen? So mag man, hier einem beiläufig gemachten Vorschlag Zevits folgend, *l ʾšrth* anders als in den Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd im Sinne von „um seiner Aschera willen" verstehen[115]. Unter diesen Voraussetzungen wären die Zeilen 2 und 3 bei gleichem relativischem Verständnis des mit *w-* eingeleiteten Satzteils zu übersetzen: „Gesegnet sei ʾrjhw durch jhwh, der ihm vor seinen Feinden um seiner Aschera willen zu Hilfe gekommen ist"; das Adverbial mit *l-* hätte, zumal *lᵉ-* ohnehin als „allgemeinster Relationalis" zu gelten hat, „der sich je nach dem Kontext ... in seinen unterschiedlichen Funktionen entfaltet"[116], im Zusammenhang mit hiph *JŠʿ* eine andere Funktion als im Zusammenhang mit pi *BRK* II, in dem es an den oben besprochenen Belegen erscheint.

b. Faßt man *hwšʿlh* als Imperativ, so bestände die Möglichkeit, *l ʾšrth* als Vokativ aufzufassen: „und vor seinen Feinden, o Aschera, rette ihn / komm ihm zu Hilfe"[117]; das Femininmorphem */-î-/* beim Imp. sing. braucht ja in der Schrift, die Vokalbuchstaben im Wortinneren noch kaum kennt, nicht zu erscheinen. Die Schwierigkeit liegt hier aber nicht nur bei der schwachen hebräischen Bezeugung einer Funktion von *lᵉ-* als Vokativanzeiger; vor allem ist, wie oben unter II 5d gesagt, die Annahme einer doppelten Femininendung in *ʾšrth* nicht angezeigt.

---

115 Zevit, BASOR 255 (Anm. 63), 46, mit Hinweis auf das Jes 55,5bβ parallel nach *lᵉmaʿan* V. 5bα gebrauchte *lᵉ-*; der Vorschlag ist allerdings nicht in Zevits Übersetzung S. 43 eingegangen. Zur ähnlichen Funktion von *lᵉ-* zur Markierung eines Sonderfalls des Dativus commodi, der gewöhnlich den von einem Vorgang günstig Betroffenen kodiert, vgl. einstweilen KBL³ s.v. *lᵉ* I 8, dazu *ʾazkîr rahab ûbābæl lᵉjôdᵉʿāj* „ich nenne Rahab und Babel um derer willen, die mich kennen" Ps 87,4 (vgl. B. Duhm, KHC XIV, 1899, 218; Zürcher Bibel) und *lšm ʾl* „um des Namens Els willen" in Z. 3 der 4. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd (s.S. 48 mit Anm. 146). Verwandt ist auch die Verwendung von *lᵉ-* zur Markierung einer Beweggrundangabe Gen 4,22; Jes 36,9; vgl. BDB s.v. *lᵉ-* 5g im Zusammenhang mit 5h, ferner KBL³ *lᵉ-* I 23, jeweils mit weiteren Belegen. – Aus *l ʾšrth* in Z. 5' der Inschrift läßt sich nichts gewinnen, ebensowenig aus *wl ʾ[š]rth* Z. 6'.

116 So demnächst E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen 1: Die Präposition Beth, 1992, 20-36, bes. 24; der Vf. war so freundlich, mir die betr. Abschnitte seines Manuskripts vorab zur Einsicht zur Verfügung zu stellen, wofür ich ihm herzlich danke. Den Gegensatz von *lᵉ-* und *bᵉ-* bestimmt Jenni S. 31f. als „ungleichgestellt" :: „gleichgestellt", „getrennt" :: „verbunden"; auf *lᵉ-* wendet er die Kategorien „Diversiv-Relationalis" (:: „Unitiv-R.") und „Discretiv" (:: „Kombinativ") an; ihnen ist eine Bedeutung „um ... willen" leichter subsumierbar als einer direktionalen Bedeutung von *lᵉ-*, wie sie bisher angenommen wurde.

117 O'Connor (aaO. [Anm. 13] 228f.) möchte nicht nur *ljhwh* als Vokativ auffassen, sondern auch bei Voraussetzung der auch von Zevit vorgeschlagenen Lesung *brkt* in Z. 3 entweder „May you bless Uriah, O Yahweh, / And from his enemies, O Asherata, save him" oder „You have blessed Uriah, O Yahweh. / O Asherata, may you save him from his enemies" übersetzen; vgl. Anm. 13 und 123, gegen die Lesung *brkt* vgl. Hadley, VT 37 (Anm. 105), 61 (4).

c. Oder sollte man auf Lemaires Konjektur[118] zurückkommen, der mit Annahme eines Schreibfehlers, wie er im Halbdunkel des Grabes unterlaufen konnte, Z. 2/3 als *brk ʾrjhw ljhwh wlʾšrth mṣrjh hwšʿlh* zu lesen vorschlägt? <*lʾšrth*> wäre dann gegen den Befund zwischen <*w*> und <*mṣrjh*> zu stellen. Als Übersetzung böte sich an: „Gesegnet sei ʾrjhw durch jhwh und durch dessen Aschera. Vor seinen Feinden hat er ihn gerettet" oder allenfalls „... rette ihn". Aber darf man, auch unter den genannten Bedingungen, mit der falschen Anordnung eines ganzen Wortes rechnen[119]?

So bleibt die oben unter a gegebene Interpretation die noch am wenigsten problematische.

V. Jussivische Afformativkonjugation

1. Eine 8. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd wurde erstmals von Weinfeld[120] wiedergegeben: *kl ʾšr jšʾl mʾš ḥnn ... wntn lh jhw klbbh* „alles, was er von jemand begehrt, möge er ihm gewähren (?), ... und jhwh möge ihm geben, was er wünscht (wörtlich: nach seinem Herzen)".

Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß Modi nur von der (Kurzform der) Präformativkonjugation gebildet werden können[121], liegt in *ḥnn* ein weiteres Beispiel[122] für den formelhaften Gebrauch der Afformativkonjugation für den Jussiv vor[123], der dabei nicht durch einen Indikator *wᵉ-* als sog. Perfectum consecutivum ausgewiesen wird. Da auch das folgende *wntn* aktivisch ist, wird man gegen Weinfeld

---

118 RB 84 (Anm. 44), 599.602; ihm will Weippert (Synkretismus [Anm. 6], 171[40]) folgen. Vgl. auch Margalit, VT 39 (Anm. 54), 372f., der zwischen Z. 2 und 3 noch einen ganzen Satz ergänzen will.

119 Vgl. Winter, aaO. (Anm. 45) 489.

120 Shnaton V-VI (Anm. 11), 237; SEL 1 (Anm. 2), 125; vgl. Hadley, VT 37 (Anm. 17), 187f.

121 So urteilt R. Meyer (HGr, § 64,1a), die Afformativkonjugation verfüge entsprechend ihrer nominalen Natur nicht über Modi; vgl. aber auch daselbst § 101,6a. Anders J. Joosten, Biblical Hebrew *wᵉqaṭal* and Syriac *hwā qāṭel*, S. 1-14 dieses Heftes.

122 Zum Vorkommen einer jussivischen Afformativkonjugation im Nordwestsemitischen als einem semitisch-hamitischen Fossil vgl. Vf., Assertorische und kreatorische Funktion im althebräischen und semitischen Verbalsystem, Aula Orientalis 2, Barcelona 1984, 113-125; Ders., ZAH 1 (Anm. 23), 184-190; Ders., *wa-*, *ha-* und das Imperfectum consecutivum, ZAH 4, 1991, 144-160, bes. 157 mit Anm. 77-81 (Lit.), zur jussivischen Afformativkonjugation ohne *wᵉ-* im Althebräischen Joüon § 112k(j), jetzt P. Joüon – T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew III: Syntax, 1991, § 112k(j), dazu I. W. Provan, Past, Present and Future in Lamentations III 52-66: The Case for Precative Perfect Re-Examined, VT 41, 1991, 166-175.

123 Dagegen repräsentiert die freilich ungewöhnlich vokalisierte Wendung *ʾᵉlôhîm joḥnᶜkā bᶜnî* „Gott segne dich, mein Sohn" Gen 43,29 im literarisch anspruchsvollen Hebräisch der Josephsgeschichte die standardisiertere Grammatik; vgl. zur gleichen Wurzel noch *wiḥunnækkā* Num 6,25. – Prekativische Bedeutung wollte O'Connor (aaO. [Anm. 13] 228) auch der von ihm vorausgesetzten 2.mask.sing. *brkt* in Z. 2 der 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm zuschreiben – sicher zu Unrecht, wie der oben unter II 5b aufgewiesene Befund zeigt; vgl. Anm. 117.

(„may it be favoured")[124] auch in *ḥnn* die geläufige aktivische Bedeutung „möge er ihm gewähren" finden wollen, obwohl das zugehörige Subjekt dem Adverbial *mʾš* „von jemand" entnommen werden muß[125]; Weinfelds Übersetzung dagegen würde einer ergativischen Morphosyntax der altsemitischen Afformativkonjugation entsprechen, der eine Wiedergabe durch unpersönliches Passiv genügt („may it be ..."). Wie auch immer: der jussivische Gebrauch der Afformativkonjugation erweist sich als Atavismus: er begegnet, ohne den für den stativischen Prekativ des Akkadischen charakteristischen Indikator *lū*, offenbar schon im Eblaitischen[126]; nordwestsemitisch erscheint er in alten Idiomen wie der Sprache von Amarna, dem Ugaritischen und in dem teilweise altertümlichen Phönizischen[127]. Besonders interessant im Blick auf unsere Inschrift ist, daß jussivisches Perfekt im Arabischen in Segens- und Fluchsprüchen relativ häufig ist[128]; auch das Äthiopische und das Syrische können die Afformativkonjugation in Wunschsätzen verwenden[129].

Als Atavismus ist der jussivische Gebrauch der Afformativkonjugation mit demjenigen von Nominalsätzen verwandt, den wir oben unter II 1 besprachen. Die Afformativkonjugation ist aus der Konjugation von Adjektiven hervorgegangen[130]; sie hat sich erst relativ spät auf fientische Verben ausgedehnt, woraus sich u.a. ihre präterital-aktivische Verwendung als sog. jungsemitisches Perfekt ergab. Die seltene jussivische Verwendung der Afformativkonjugation ist ein Fossil ihres Gebrauchs auf einer frühen Sprachstufe, die den Ausdruck des Seins noch nicht von dem des Sollens unterschied; diese Verwendungsweise ist vom Nominalsatz und der Adjektivkonjugation auf das fientische Verb übertragen worden, wo nun auch die aktivische Afformativkonjugation statt der präterital-indikativischen eine intemporal-jussivische Bedeutung annahm.

Jussivisch ist auch das Perfectum *wntn* „und er möge geben".

2. Formgeschichtlich gehört auch die 8. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd zum performatorischen Sprachvorgang des Segnens – wenn auch nicht mittels formelhafter Wendungen. Sprache ist darin ganz unmittelbar Ersatz unterlassener Handlungen: sie betrifft nicht lediglich Begriffe und Vorstellungen, die wir von der Welt bilden, sondern soll unmittelbar auf die von ihr bezeichneten Gegenstände wirken. Daß so die Popularsprache als Vehikel einer freilich bis heute lebendigen archaisch-religiö-

---

124 SEL 1 (Anm. 2) 126.

125 Ähnlich muß man, falls der Text nicht gestört ist, das Subjekt zu *haššôʾᵃpîm* oder *haššâpîm* und *jaṭṭû* Am 2,7a aus dem Suffix *-ām* in *ʿal-mikrām* V. 6b entnehmen; die Beispiele lassen sich vermehren.

126 Vgl. Vf., Eblaitische Konjugation in Personennamen und Kontexten. Beobachtungen zu Morphologie und Pragmatik, in: L. Cagni (ed.), Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici (Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi asiatici, Series minor XXVII), Neapel 1987, 101-122, bes. 102f.

127 Vgl. Vf., Aula Orientalis (Anm. 122), 121.

128 Vgl. schon H. Bauer, Die Tempora im Semitischen, 1910, 40.

129 Vgl. zum Äthiopischen A. Dillmann, Grammatik der äthiopischen Sprache, 1899, § 199e; Brockelmann-VG II § 16b. Zum Syrischen vgl. C. Brockelmann, Syrische Grammatik, ^{11}1968, § 208.

130 Vgl. hierzu und zum folgenden außer meinen in Anm. 122 zitierten Arbeiten auch: Vf., Die Konjugation von Nomina im Althebräischen, ZAW 96, 1984, 245-263.

sen Praxis gebraucht wird, liegt auf der Hand. Nicht mehr archaisch dagegen ist ein Sprachverständnis, wonach das Signifikat der Sprache nicht die Wirklichkeit (Referenz), sondern eben nur die Begriffe und Vorstellungen sind, die der Sprecher und der Hörer mittels Sprache bilden[131]: kontingenzbewältigend etwa kann darum die Sprache nur als ein Akt der Wirklichkeitsassimilation seitens ihrer Teilnehmer im Kommunikationsprozeß[132], nicht im Blick auf die Wirklichkeit an sich wirken; selbst die sprachliche Unterscheidung von Sein und Sollen ist dabei ein Vorgang kollektiver Subjektivität (vgl. II 9).

3. Anders als bei den Segensformeln mit *brk* „Segensträger (sei)" und *brkt* „ich segne (hiermit)" in der 1. bzw. 5. und 6. Inschrift von Kuntillet ʿAǧrūd, wo die Gottheit als Segensquelle durch ein Adverbial mit *l-* (auctoris) bezeichnet wird, aber ebenso wie in Z. 7'ff. der 6. Inschrift (vgl. II 6) erscheint der göttliche Segensspender hier als Subjekt eines Verbalsatzes[133]: auf der Ebene des Sprechens bleibt es der Mensch, der – mit der Gottheit als Mittelsursache – segnet; auf der Ebene des Gesprochenen aber mag so die Aktivität des Gottes deutlicher zur Sprache kommen. Im Akkadischen scheint diese Formulierungsweise bei weitem den Vorzug zu genießen, etwa in der seit altbabylonischer Zeit gebrauchten Wendung GN *liballiṭka* „GN möge dich am Leben erhalten" u.ä.[134] oder in der zu späterer Zeit häufigen Formel GN *u* GN *ana bēlīja likrubū* „GN und GN mögen meinen Herrn seg-

131 Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß die Unterscheidung von Signifikanten (σημαίνοντα), Signifikaten (σημαινόμενα) und Referenz auf den Stoiker Zenon zurückgeht: die Signifikate seien nur etwas Ausgesagtes (λεκτόν), das seine Geltung lediglich innerhalb des sprachlichen Systems, nach dessen Regelsystem beanspruchen kann; nur das sprachliche System, nicht eine Ordnung der Dinge selbst sei an den Regeln der Logik zu messen. So gewinnt die Sprache um ihrer selbst willen Interesse (vgl. M. Pohlenz, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa [Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. Fachgruppe 1: Nachrichten aus der Altertumswissenschaft 3: 1938-39], 1939, 151-198, bes. 157f.163; Ders., Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung [I], 1948, 39); die im Mittelalter und in der frühen Neuzeit diskutierte Frage nach einer Wahrheit der Dinge, d.h. einer Realadäquanz auch der Logik, erscheint schon hier, nicht erst durch I. Kant als um ihren Gegenstand gebracht (vgl. Vf., Wirklichkeitswahrnahme [Anm. 23], 268-270.305-307).

132 „Segen" gehört zu den Begriffen, die schon als solche einen Wahrheitsanspruch erheben – wie etwa der Begriff „Glück" und andere Begriffe, die synthetische Urteile und vor allem Werturteile implizieren; ersteres gilt von den Oberbegriffen wie etwa „Säugetier", letzteres in besonderem Maße von dem Begriff "Wahrheit". Wahrheit oder Unwahrheit läge nicht erst in einem Urteil über Segen oder Glück: wer die Begriffe „Segen" oder „Glück" auch nur im abgeschwächtesten Sinne assertorisch gebraucht, setzt voraus, daß es so etwas gibt; selbst fragender oder verneinender Gebrauch geht davon aus, daß, wenn schon nicht das Begriffene, so doch die Begriffe subjektiver Kontingenzbewältigung dienen oder doch wenigstens einmal gedient haben, so daß an die Stelle einer objektiven Wahrheit unterhalb der Satzebene immer noch eine subjektive, genauer: funktionale tritt.

133 Zu Nominal- und Verbalsätzen mit dem Subjekt der segnenden Gottheit vgl. Vf., Ursprünge (Anm. 12), 138-140.

134 Salonen, aaO. (Anm. 18) 14.20ff., zu den späteren Perioden passim; S. 17-19.58f.82-85 finden sich Aufzählungen der in solchen Grußformeln gebrauchten Götternamen.

nen“[135]. Mit der adverbiellen Nennung der segnenden Gottheit wie *l*ᶜ*JHWH* sind allenfalls Wendungen wie (*ina*) *maḫar* GN *akrub* „vor GN segne ich (hiermit)“ und die Verwendung von *ina pani* GN, d.h. vor dem betr. Gottesbild[136], zu vergleichen.

VI. Anhang: Hymnisches

Daß die 4. Inschrift von Kuntillet ᶜAǧrūd[137], in der der Gottesname *jhwh* nicht vorkommt, von einem Israeliten stammt, ist unwahrscheinlich; ob es sich um Althebräisch oder Phönizisch handelt, ist nicht zu entscheiden und vielleicht angesichts des Alters und der Kürze des Textes zu fragen nicht einmal sinnvoll. Der Stil der Inschrift ist hymnisch, woraus natürlich nicht auf den Charakter der Stätte von Kuntillet ᶜAǧrūd als Heiligtum geschlossen werden kann[138]; es handelt sich freilich nur um die Aneinanderreihung von Wendungen, wie sie auch in Hymnen vorkommen.

Die Epiphanie Els in Z. 1 erinnert an Epiphanieschilderungen JHWHs, wie wir sie aus Dtn 33,2; Ri 5,4f; Am 1,2; Mi 1,3f.; Hab 3,3; Ps 68,8f. (vgl. Jes 60,2; 63,19) u.a. kennen: *wbzrḥ ... ʾl wjmsn hrm* „als El ... aufschien, zerflossen die Berge“. *zrḥ* „aufscheinen“ muß sich, wie die überwiegende Zahl der biblischen Belege zeigt, ursprünglich auf den Sonnenaufgang bezogen haben[139]. Dem entspricht der Tatbestand, daß die biblischen Epiphanieschilderungen formal den Schilderungen eines als Auszug dargestellten Aufgangs astraler babylonischer Götter, etwa in Hymnen auf Šamaš (IV R 17, Z.1-14; V R 50+51, Z.1ff.; K. 2769+3025, Z.3ff.) oder Sîn (CT XV 17, Z.5ff.), ähnlich sind[140]. Freilich überwiegt in der Bibel die Anschauung einer Gewitter- und Vulkanepiphanie; daß daneben das Siderische nicht ganz verschwunden ist, zeigt der Gebrauch von *zrḥ* für die Jahweepiphanie Dtn 33,2; Jes 60,2, wobei aber schon die Bezeichnung der Ausgangsorte des aufscheinenden Gottes Dtn 33,2aαβγ[141] den siderischen Vorstellungsrahmen sprengt. – Daß beim Er-

---

[135] Salonen, aaO. (Anm. 18) 86.94ff.

[136] Salonen, aaO. (Anm. 18) 31 (Nr. 13.15).33 (Nr. 21.22).35 (Nr. 23.24).36/7 (Nr. 27).39-41 (Nr. 34-39) u.ö.; CAD s.v *karābu* 3:2'; zu ähnlichen ägyptischen Formeln Couroyer, aaO. (Anm. 2) 583.

[137] Transkription nach: Weinfeld, SEL 1 (Anm. 2), 126.

[138] An ein „religious centre from the time of the Judaean monarchy“ dachte Meshel; vgl. S. 18 mit Anm. 10. Vermittelnd ist die Ansicht H. Weipperts, aaO. (Anm. 40) 618: „Die Bauten, die etwa während 850-750 v. Chr. auf der *Kuntilet ᶜAǧrūd* standen, haben Reisende wohl nicht nur als Wegstation, sondern auch als Pilgerheiligtum aufgesucht.“

[139] Vgl. F. Schnutenhaus, Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, ZAW 76, 1964, 1-22, bes. 9; danach KBL^3 s.v. *ZRḤ* I qal.

[140] Vgl. schon A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 1.Erg.bd.), 1912 (hier Nr. 2, 1 und 10), und F. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau der alttestamentlichen Psalmen (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 11 I/II), 1922, bes. 34-68, der auf den formgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den Herrlichkeitsschilderungen babylonischer Astralgötter und den Schilderungen der Epiphanie JHWHs bis hin zu syntaktischen Entsprechungen in Ri 5,4f.; Ps 68,8f. m.W. zum ersten Male aufmerksam gemacht hat.

[141] Zu V.2aδ, den letzten drei Wörtern vor dem Atnaḥ, vgl. den in Anm. 58 referierten Konjekturvorschlag Nybergs.

scheinen des Gottes die Berge „zerflossen", wobei wir *wjmsn* nach dem infinitivischen Temporaladverbial *bzrḥ* als das eher literarische Imperfectum consecutivum deuten[142], sagt mit niph *MSS* auch Mi 1,4 aus; an ein Zerfließen oder Versinken der Berge ist auch bei *nāzᶜlû* Ri 5,5 gedacht[143]. Auch hierin hat der biblische JHWH den El[144] unserer Inschrift abgelöst.

Wie JHWHs Gewitterepiphanie oft mit seinem kriegerischen Eingreifen verbunden ist, etwa indem er metereologische Phänomene als Waffen gegen seine und Israels Feinde einsetzt (vgl. Ri 5,4f. mit V. 20[145]), so wird in Z. 2 Baᶜl „am Kriegstag", d.h. offenbar wegen seines kriegerischen Eingreifens gepriesen, während Z. 3 wieder El mit dem Kriegstag verbindet: *brk bᶜl bjm mlḥ*[*mh*] *lšm ʾl bjm mlḥ*[*mh*] „gelobt sei Baᶜl am Kriegstag um des Namens Els willen (?)[146] am Kriegstag"; vgl. o. II 3. – Zum kriegerischen Charakter Baᶜls, der dabei das Wetter im Kampf gegen andere Götter einsetzt, ist KTU 1.4 VII 27ff. zu vergleichen, dazu für Hadads Funktion als Gewittergott der bekannte akkadische Hymnus IV R 28, Nr. 2, dem allerdings kriegerische Motive fehlen[147]. Zum kriegerischen Charakter eines offenbar wildstier-

---

142 Dem Imperfectum consecutivum entsprechen syntaktisch die den Subjekten nachgestellten Afformativkonjugationen in Ri 5,4f.; Ps 68,8f. Ob es sich bei <-*n*> in *wjmsn* um Nûn energicum oder Nûn paragogicum handelt, läßt sich nicht exakt entscheiden: da Nûn paragogicum statistisch eher der Langform der Präformativkonjugation ohne Copula *wᵉ*- zugehört, wie die umfassende Untersuchung von J. Hoftijzer (The Function and Use of the Imperfect Forms with Nun Paragogicum in Classical Hebrew [Studia Semitica Neerlandia 21], 1985, 2-4 u.ö.) wieder bekräftigt, ist ersteres wahrscheinlicher; wir hätten dann ein weiteres Beispiel für alten Modus energicus ohne nachfolgendes Suffix vor uns (vgl. *tšlḥnh* Ri 5,26 u.ä.; B.K. Waltke – M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 1990, 517[63] [Lit.]). Wie berechtigt der Terminus „energicus" dabei ist, der eine semantische Entscheidung impliziert, wäre weiter zu fragen; vgl. R. J. Williams, Energic Verbal Forms in Hebrew, in: J.W. Wevers – D.B. Redford [edd.], Studies on the Ancient Palestinian World, Presented to Professor F.V. Winnett (Toronto Semitic Texts and Studies 2), 1972, 75-85, bes. 84f.

143 Vgl. KBL[3] s.v. *NZL*, wo „rieseln, fließen" als Hauptbedeutung angegeben ist.

144 Warum Weinfeld, der in SEL 1 (Anm. 2), 126, beide Stellen zitiert, das zweifache *ʾl* der Inschrift appellativ mit „God" übersetzt, weiß ich nicht; *ʾl* ist wie *bᶜl* Z. 2 eher Eigenname, worauf allerdings die Großschreibung in Meshels Übersetzung hinweist.

145 Zum überlieferungsgeschichtlichen Verhältnis von V. 19-22 zu 4f. vgl. Vf., Der Aufbau des Deboraliedes, VT 16, 1966, 446-459, bes. 448f.454f.: erst waren es die Sterne, nun ist es JHWH, der einen (Gewitter-)Regen sendet, durch den Sisera offenbar zum Umkehren gezwungen wurde.

146 Vgl. die in ähnlichem Zusammenhang, nämlich in bezug auf ein Rettungshandeln JHWHs vor Feinden, gebrauchte Wendung *lʾšrth* „um seiner Aschera willen" in Z. 3 der 3. Inschrift von Ḫirbet el Qōm; dazu S. 43 mit Anm. 115 und 116. In Z. 3 der 4. Inschrift von Kuntillet ᶜAǧrūd wird *lšm ʾl* offenbar ähnlich gebraucht wie später die nachdeuteronomische Wendung *lᵉmaᶜan šᵉmî* „um meines Namens willen" u.ä. im Hebräischen. Im übrigen bestätigen beide Belege die zur semantischen Bestimmung von *lᵉ*- und *bᵉ*- von E. Jenni erhobene methodische Forderung, „daß immer beide in Relation gesetzte Größen berücksichtigt werden, nicht nur das von der Präposition abhängige Nomen"; „Gehe hin in Frieden (*lšlwm / bšlwm*)!" ZAH 1, 1988, 40-46, bes. 41.

147 Vgl. J. Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), 1965, 79; Vf., Ursprünge (Anm. 12), 20. Ein eindrückliches babylonisches Beispiel für eine kriegerische Geschichtsintervention, bei der eine Mehrzahl assyrischer Götter allerlei metereologische Erscheinungen im Kampf des Assyrerkönigs gegen den Kassitenkönig

haften El, der danach Israel aus Ägypten geführt hat, vgl. Num 24,8 > 23,22; neben ihm ist JHWH – in einem religionsgeschichtlichen Intermedium (?) – auf die Rolle dessen reduziert, der eine Flußoase mit kostbaren Bäumen bepflanzt Num 24,6b (vgl. Gen 2,8, ferner Ps 104,16).
Die Konkurrenz Baʿls und Els „am Kriegstag" nach Inschrift 4 von Kuntillet ʿAǧrūd bezeichnet danach, insbesondere wenn zwischen Z. 1 einerseits und Z. 2 und 3 andererseits ein Zusammenhang besteht, das Stadium, in dem Baʿl den älteren El in der Rolle des epiphanen Gewitter- und Kriegsgottes abzulösen im Begriff ist. Leider wird nicht anschaulich, welche Beziehung zwischen dem Kriegshandeln Baʿls (Z. 2) und dem Els (3) durch den Ausdruck *lšm* „um des Namens willen (?)" hergestellt wird: muß Baʿl schon für einen deus otiosus wirksam werden? Num 24,6.8 setzt dagegen voraus, daß JHWH, der in den o.g. Epiphanien die Rolle Baʿls übernimmt, den „Stier" El noch nicht aus seiner geschichtlich-kriegerischen Funktion verdrängt hat. Wie auch immer: in Inschrift 4 von Kuntillet ʿAǧrūd wird offenbar El, obwohl auch dessen Epiphanie (Z. 1) „am Kriegstag" (3) geschieht, nach Z. 2 von einem kriegerischen Baʿl, nicht von JHWH in einen Schatten gestellt, der im übrigen dem kanaanäischen Baʿl dem Typ nach ähnlich oder ähnlich geworden ist[148].

VII. Kolloquialsprachliche Merkmale der Texte; linguistische Folgerungen

Das zugestandenermaßen beschränkte Material, dessen Auflistung lediglich auf ein bislang wenig erörtertes Problem aufmerksam machen will, ließ folgende kolloquialsprachliche Merkmale erkennen, die sich z. T. mit volksreligiösen Sprechakten und Vorstellungen verbinden; wir weiten die Deutung des jetzt auf das Wesentlichste reduzierten Befundes dabei zugleich noch ein wenig aus.

- Kurze formelhafte Nominalsätze wie *b(ā)r(û)k* PN *lᵉ*-GN, die freilich vielfältig beheimatet sein werden, und das „Perfekt im Koinzidenzfall" *b(ē)r(a)kt(î)* (*šlḫt*) als Paradigma der Situationsgebundenheit der Umgangssprache werden einmal kolloquialsprachlich gebraucht gewesen sein, ehe sie literarisch u.ä. wurden[149]. Beide Wendungen dienen der wortmagischen Übermittlung von Segenskräften, wie sie offenbar alltäglich geschah; insbesondere in dem zitierten Nominalsatz

Kaštiliaš IV einsetzen, ist hingegen der Anfang des Tukulti-Ninurta-Epos; E. Ebeling, Bruchstücke eines politischen Propagandagedichts aus einer assyrischen Kanzlei (MAOG 12,2), 1938; vgl. W. G. Lambert, AfO 18, 1957/8, 38ff.

[148] Daß JHWH „von Hause aus eine Gottheit des Hadad-Typus gewesen ist", setzt M. Weippert (Synkretismus [Anm. 6], 157f.) voraus. Die Frage ist, ob die Vulkan- und die Gewitterepiphanie ursprünglich zusammengehören, was C. Westermann (Das Loben Gottes in den Psalmen, 1953, 70f.) seinerzeit bestritten hatte; gehört zu JHWH ursprünglich die mit dem Sinai verbundene Vulkanepiphanie, so könnte ihm die Gewitterepiphanie nachträglich zugewachsen sein.

[149] Umgekehrt scheinen Konsekutivtempora vorwiegend einer literarischen Sprache anzugehören; vgl. Segal, aaO. (Anm. 9) § 157, der umgekehrt den Gebrauch der einfachen Tempora statt der Konsekutivtempora der Umgangssprache (popular speech), nicht allein aramäischem Fremdeinfluß zuschrieb. Vgl. Anm. 9.

sind Indikativ und Jussiv, d.h. assertorische und kreatorische Funktion, noch nicht voneinander geschieden.

- Auf einer ursprünglichen Ungetrenntheit des Ausdrucks des Seins und des Sollens beruht auch der ebenfalls atavistisch-umgangssprachliche (magische) Jussivgebrauch der Afformativkonjugation in Segenssprüchen.

- In fest geprägten alltagssprachlichen Wendungen wie dem Nominalsatz $h(^{a})š(\bar{a})l(ô)m$ + Nominativ liegt eine Schwäche der syntaktischen Verknüpfung vor, die gleicherweise einen umgangssprachlich konservierten Atavismus darstellen mag[150]; in solchen Wendungen verhalten sich Frage und Antwort syntaktisch reziprok.

- Da die Mittel syntaktischer Verknüpfung in der Umgangssprache ohnehin wenig variabel sind, wird insbesondere $w(^{e})$- „und" vielfältig verwendet: etwa zur Weiterführung eines Gesprächsbeitrags durch eine Frage, als Prädikatsanzeiger oder zum relativischen (dabei auch begründenden) Anschluß.

- Zum Formelgut für die Weiterführung eines Gesprächsbeitrags, speziell bei der mündlichen Botschaftsübermittlung und von daher im Briefformular, gehört auch $w(^{e})\,{}^{c}(a)t(t\bar{a})$ „und nun".

- Weit zurück in die primitivsten Anfänge des Sprechens reichen die Einwortsätze (Holophrasen) mit ihrer oft stark emotionalen Tönung.

- Aus dem Altsemitischen in Umgangssprachen eingegangen mag die Voranstellung des Subjekts vor das Prädikat in Verbalsätzen sein.

- Pragmatisch ist für die Kolloquialsprache der geringe Abstand zwischen Sprechsituation und mitgeteiltem Inhalt charakteristisch, da Sprechen und Denken hier noch in geringerem Maße die Unterbrechung eines interaktionellen Handlungskontinuums darstellen. Dagegen ist das magische Sprechen ein erster Versuch, Handlungen durch Sprache nicht nur zu unterbrechen, sondern zu ersetzen; dessen Unzulänglichkeit besteht darin, daß das Wort als unmittelbar an der Wirklichkeit (Referenz) wirksam gedacht wird.

Aus dem Dargestellten sind folgende linguistische Folgerungen zu ziehen:

- Gegen eine überzogene Synchronie in der Sprachbetrachtung ist u.a. auf die gleichzeitige Multiplizität verschiedener Ausprägungen der gleichen Sprache als Literatursprache mit ihren je spezifischen Gattungsidiomen einerseits und der einem weniger wirksamen kulturellen Filter unterliegenden Kolloquialsprache mit ihren Atavismen (redundanten Fossilen und dysfunktionellen Rudimen-

[150] Hierher gehört auch die in Anm. 112 bemerkte geringe Unterscheidung von direktem und indirektem Objekt.

ten)[151] und Neologismen andererseits, dazu auf deren Nähe zu Dialekten u.ä. zu verweisen; solche Ausprägungen der gleichen Sprache unterliegen einer wechselseitigen Interferenz, die eine strenge Systemkohärenz der Gesamtsprache wie ihrer Sonderbildungen ausschließt[152].

- Eine solche Interferenz widerlegt auch die Voraussetzung einer geradlinigen Evolution der Gesamtsprache und ihrer Einzelausprägungen; neben der Evolution gibt es – wie in der organischen Natur – zeitweise rückschreitende „Involutionen". Offenbar verfügt jede Gesamtsprache in ihren Einzelausprägungen, abgesehen vom ständigen kontaktsprachlichen Einfluß, über einen Vorrat latenter Strukturen von labiler Plastizität, aus dem je nach Bedeutungsbedarf abgerufen wird, wobei das bislang Unregelmäßige durch funktionellen Erfolg zur Regel werden kann.

- Eine pragmatische Sprachbetrachtung, die Sprechen und Denken und die von ihnen geleistete Wirklichkeitsassimilation als Teile eines interaktionellen Handlungskontinuums versteht, das sie gleichzeitig unterbricht, mündet in eine humanbiologische Verhaltenswissenschaft, die den letzten Horizont etwa für die beobachtete Indikativ-Jussiv-Ambiguität oder für die dem Sprechen zugeschriebene magische Wirkung u.a. bildet; Sprachwissenschaft wird, wenn es gelingt, verschiedene Sprachfamilien und -stämme in die Untersuchung einzubeziehen, auf diese Weise zum Bindeglied zwischen Geistes- und Naturwissenschaft.

Zusammenfassung (abstract):

Der Artikel untersucht die Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd und die 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm nach kolloquialsprachlichen Merkmalen und Elementen einer volkstümlichen Religiosität in früh-vorexilischer Zeit. An einem begrenzten, daher gründlicher zu erarbeitenden Materialbefund soll nicht nur ein neues philologisch-linguistisches Problemfeld erschlossen werden, sondern zugleich an wenigen Paradigmen der Zusammenhang von alltagssprachlicher Syntax und umgangssprachlichen Sprechakten, mit denen sich spezifische religiöse Vorstellungen verbinden, erörtert werden. Darüber hinaus will die Arbeit eine philologische und religionsgeschichtliche Exegese der genannten Texte und eine linguistische Analyse der in ihnen gegenwärtigen religiösen Vorgänge, insbesondere des Segnens und Grüßens, bieten. U.a. wird bekräftigt, daß sich *l ʾšrth* nicht auf das aus dem Alten Testament bekannte Kultobjekt, sondern – schwerpunktmäßig zumindest – auf die Göttin Aschera bezieht.

Anschrift des Autors:
Prof. Dr. H.-P. Müller, Rockbusch 36, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

[151] Zum Charakter von Atavismen als redundanten Fossilen und dysfunktionellen Rudimenten vgl. Vf., Zur Theorie der historisch vergleichenden Grammatik, dargestellt am sprachgeschichtlichen Kontext des Althebräischen, demnächst in FS W. Leslau.

[152] So können einzelne bislang als Spezimen des mittelhebräischen Systems angesehene Merkmale, wie die in Anm. 9 erwähnte Pl.-mask.-Endung */-în/*, was die Umgangssprachen angeht, früher zu datieren sein.

Josef Dobrovský's Contribution to Hebrew Studies

Stanislav Segert (Los Angeles)

The later part of the 18th century was an important period in the development of the study of the Hebrew Bible. Johann David Michaelis and Giovanni Bernardo de Rossi are still quoted in modern literature. The name of Josef Dobrovský who was in contact with these two scholars is virtually unknown among Hebrew scholars. There are two reasons for this: His attempts to introduce new material and methods were not published; they remain among the manuscripts in his estate. And Dobrovský's renown as founder of Slavic studies as a scholarly discipline overshadowed his archievements in Hebrew philology.

Josef Dobrovský was born in 1753 in Gyarmat in Northwestern Hungary. He died in 1829 in Brno in Moravia, but he spent most of his life in Prague, the capital of Bohemia. After a short period of novitiate which ended by the dissolution of the Jesuit order in 1773, Dobrovský continued his studies of Hebrew at the Faculty of Theology of the Prague University. Then he spent many years as tutor of young sons of the Family of Count Nostitz in their Prague residence. This position gave him ample opportunity for research and publications. For his mastery of Hebrew Dobrovský was considered as a candidate for the Old Testament chairs at various universities. Dobrovský criticized neglect of the study of the original Biblical languages, Hebrew and Greek, at the Prague University. His criticism, published in the literary journal that he edited, caused him some troubles, and probably prevented the possibility of his professorial appointment.

Dobrovský, in close cooperation with his friend Fortunat Durych (1735-1802), devoted then more attention to the study of Old Church Slavonic Bible texts. He continued in this direction by publishing basic studies in many fields of Slavic studies: languages, literatures, history, and archaeology.

The Slavistic works of Dobrovský have been described and evaluated in many books and articles. From the viewpoint of Biblical studies those dealing with his publications on the Slavonic and Latin Bible texts and on the methods that he applied are of interest. Dobrovský's contribution to other fields, such as Ugro-Finnic linguistics, have also received due attention.

Dobrovský's works are being published with notes and introductions in a series under the auspices of the Czechoslovak Academy. One of these volumes, edited by Bohumil Ryba, presents Dobrovský's study – published originally in 1783 – in which he has demonstrated that the parts of the Latin Vulgata manuscript of St. Mark's Gospel, kept since the 14th century in Prague, cannot be the autographs of St. Mark.

The Hebraistic works of Dobrovský did not attract attention which they deserve, even though in 1833 the historian František Palacký (1798-1876), one of the first biographers of Dobrovský, pointed to Dobrovský's use of Semitic methodology as model for Slavic linguistics; Dobrovský applied the concept of roots for the study of

word formation. Palacký himself has learnt Hebrew as student at the Protestant Lyceum in Bratislava (Pressburg).

The one-hundredth anniversary of Dobrovský's death motivated many important publications in 1929 and shortly after. Theodor Frankl in his article about Dobrovský as Orientalist and his way to Slavistics has evaluated Dobrovský's work in Semitic philology and its importance. Only published material was used in this article.

The two-hundredth anniversary of Dobrovský's birth also motivated many publications in 1953 and after. In 1954 Heinrich Kunstmann published three letters of Dobrovský to Johann David Michaelis, Professor in Göttingen, written between 1776 and 1786.

When Stanislav Segert began to collect material for the book on Oriental studies at Prague University, he was able to use manuscripts from Dobrovský's estate. An article about Dobrovský's Hebraistic work appeared in 1960. The book on Oriental studies co-authored with the historian Karel Beránek and published by the Charles University in 1967, contains a section on Dobrovský.

After preliminary arrangements for the edition of Dobrovský's *Hebraica* Segert obtained sabbatical leave from the University of California, Los Angeles, and the Fulbright Award to work on this project. He was able to collect material in the second half of 1990.

The edition is to contain all Hebraistic publications of Dobrovský, as well as his correspondence and manuscripts from his estate, connected with Hebrew and related fields. Major publications will be presented in photomechanic reproductions, minor texts and manuscripts in ordinary print, all with notes and introductions. An index of persons and their publications is planned.

The edition of Dobrovský's *Hebraica* will be provided with introductory chapters, in which the importance of Hebrew studies in Dobrovský's scholary career, the circumstances of his Hebraistic works and his correspondence with Hebraists will be presented. The importance of Hebraistic works prepared by young Dobrovský will be evaluated with respect to both Semitic and Slavic studies.

The edition of the Prague fragments of Hebrew Bible manuscripts appeared in the leading scholarly periodical *Orientalische und exegetische Bibliothek*, in 1777. The editor J.D. Michaelis published it without indicating the author's name.

To demonstrate his competence for a professorial chair in Old Testament, Dobrovský published in 1783 *Iosephi Dobrowsky de Antiquis Hebraeorum Characteribus Dissertatio* on 54 pages and one plate. With many references to scholarly literature Dobrovský argued that the preexilic script of the Hebrews was identical with that of the Canaanites, i.e. Phoenicians, and that through minor changes the Samaritan script developed from this base. Main arguments were based on the authority of Church Fathers, Origenes, Eusebius and Hieronymus. Dobrovský did not consider the tradition from the Talmud reliable enough and did not use allegedly ancient coins. The reference to the data from Flavius Josephus about the inscriptions on priestly garments can be considered Dobrovský's specific contribution.

J.D. Michaelis reviewed this book in his journal without delay. He acknowledged clear presentation and good documentation, but did not agree with the main result. He pointed to the gradual development of these scripts.
From the present standpoint it can be seen that Dobrovský's opinion was in principle correct and confirmed by later finds of older Samaritan inscriptions.
The article about the tombstone of Sarah in the Prague Jewish cemetery appeared – without the author's name – in the journal *Hyllos* in 1819 and was reprinted – with initials „J.D." only – in another journal in 1828. Dobrovský correctly interpreted the Hebrew inscriptions as indicating the date according to the Jewish era as 5366, not 4366 as mentioned in previous publications. Thus the inscription was written in the year 1606 of the Christian era, and speculations motivated by the alleged date of 606 were shown to be without substance.
Dobrovský studied Hebrew Bible manuscripts kept in Prague, *Egrensis* in the University Library – which belonged in the 14th century to the Jewish community of Cheb (Eger) in Western Bohemia - and *Nostitzianus* in the palace where he was staying as tutor of Count Nostitz's sons. He sent selected variant readings to Giovanni Bernardo de Rossi who used some of them in his collection *Variae lectiones Veteris Testamenti* (I-IV, Parma 1784-1788).
In his literary journals which he both wrote and edited, Dobrovský presented information about instruction of Hebrew and other Semitic languages at Universities in Bohemia and Moravia, with data about teachers and their publications. In reports about libraries he mentioned oriental books and manuscripts. In sections dealing with recent literature he published reviews of Bible translations, of books about Jews and of Hebrew books published in Bohemia and Moravia. Dobrovský edited his *Böhmische (und Mährische) Literatur* for years 1779 and 1780, and after delays caused by reaction to his critique of University authorities published there, he used for the 1786 and 1787 volumes another title, *Litterarisches Magazin von Böhmen und Mähren*.
The correspondence between Dobrovský and two leading Hebrew scholars, Michaelis and de Rossi, will be published completely. From the letters of Dobrovský to other correspondents and their letters to Dobrovský passages will be selected concerning the Hebrew Bible and related matters.
Three letters of Dobrovský to Johann David Michaelis (1717-1791) from 1776-1786 have already been published in 1954 by Heinrich Kunstmann, but because of many printing errors in the Hebrew words a new publication is necessary. These letters are kept in the University Library in Göttingen. Two letters from Michaelis to Dobrovský, written in 1776 and 1778 respectively, are in Dobrovský's estate kept in the Literary Archive of the Museum of Czech Literature in Prague.
Giovanni Bernardo de Rossi, Professor of Oriental languages in Parma, sent to Dobrovský eight letters in the years 1785-1790. They are kept in Prague. Ten letters from Dobrovský to de Rossi, from the same period, are preserved in the Bibliotheca Palatina in Parma.
Dobrovský was sending to both these scholars variants from Hebrew Bible manuscripts accessible to him in Prague; some of these data were published. In later letters the shift of Dobrovský's activity from Hebrew Bible to Old Slavonic Bible is clearly visible.

Among Dobrovský's other correspondents, Fortunat Durych was most interested in Hebrew. He and Dobrovský studied Arabic together. Their correspondence contains a great number of matters related to these languages and texts; Syriac is also quoted there.
Another correspondent of Dobrovský, Augustin Helfert, was interested in Hebrew, at least in his earlier letters. In correspondence with other persons mentions of Hebrew are rather rare.
Insofar as this correspondence is accessible in printed editions, especially in those by Adolf Patera and František M. Bartoš, the selections are taken from them. A few selections from letters preserved in original in Prague may be added.
The edition of Dobrovský's *Hebraica* will also contain selections from considerable manuscript material from Dobrovský's estate preserved in the Literary Archive in Prague. Two projects which were not completed deserve special attention.
Following a suggestion published by Michaelis, Dobrovský started excerpting works of Hieronymus (St. Jerome). He planned to write a systematic survey of Hieronymus' data concerning Hebrew language. The titles of the excerpts from the Maurine and Vallarsi's editions point to this purpose. Dobrovský was also considering to prepare the edition of Hieronymus's *Psalterium iuxta Hebraeos*.
Other excerpts from Hieronymus and also those from Flavius Josephus and from Eusebius' *Onomastikon* attest Dobrovský's interest in the study of personal names.
Only a few sheets in the estate are devoted to the study of Hebrew and other Semitic roots. Dobrovský computed the possible number of combinations of roots consisting of three consonants each: if the number of consonants is 22, then 22^3, i.e. 10,648. He tried to find which combinations are realized in Hebrew.
From the viewpoint of the 18th century, the published contributions of Dobrovský to Hebrew studies can be evaluated as relevant, especially so his „dissertation" on ancient Hebrew letters.
But more relevant would be those contributions which were not completed and published and remained in his estate. They appear as even more relevant from the perspective of more than two hundred years.
Studies of Hebrew pronunciation according to Hieronymus were published in 1884 by Carl Siegfried, in 1948 by E.F. Sutcliffe, and in 1967 by James Barr who ist continuing this research. A quantitative analysis of roots in Hebrew and related languages was performed by Joseph Greenberg in 1950.
While Dobrovský did not continue his research in Hebrew, he used his experience most effectively for laying foundations of comparative Slavic studies, at a time when Semitic comparative linguistics had already been cultivated for hundreds of years – three comparative dictionaries were published in the 17th century –, while the Indo-European linguistics was still in its cradle.

Abstract:

Josef Dobrovský (1753-1829) ist als Begründer der Slavistik als eines wissenschaftlichen Faches berühmt, doch seiner Beteiligung an der Hebraistik wurde verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Jetzt befindet sich die Veröffentlichung von *Hebraica* in der von der Tschechoslowakischen Akademie besorgten Reihe seiner Werke in Vorbereitung. „Dissertatio" über die althebräische Schrift (1783), Mitteilungen über Varianten der Prager

hebräischen Bibelhandschriften, kleinere Nachrichten und Korrespondenz mit J.D. Michaelis und G.B. de Rossi sowie Auszüge aus Dobrovskýs handschriftlichem Nachlaß sollen dort veröffentlicht werden – mit Einleitungen und Anmerkungen. Die Bedeutung dieser Werke sowohl für die Hebraistik als auch für die Slavistik soll in den Schlußkapiteln behandelt werden.

Address of the author:
Prof. Dr. St. Segert, University of California, Los Angeles, Near Eastern Languages and Cultures, 405 Hilgard Avenue, Los Angeles/California 90024-1511, U.S.A.

Der Genuswechsel bei *rûᵃḥ* und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen

Wolfram von Soden (Münster)

Der Genuswechsel bei einigen Substantiven in den semitischen Sprachen und im Hebräischen insbesondere bei *rûᵃḥ* hat schon viel Kopfzerbrechen verursacht, aber eine überall befriedigende Lösung der Probleme ist noch nicht in Sicht. Eine umfassende Behandlung aller in diesem Zusammenhang wesentlichen Fragen würde eine Monographie erfordern, an der Forscher aus verschiedenen Bereichen mitwirken müßten. Der folgende Beitrag kann sich daher nur ein viel enger begrenztes Ziel setzen, nämlich die Diskussion einiger m.W. noch nicht vorgetragener Beobachtungen zum Genuswechsel bei *rûᵃḥ* unter Nutzung auch von Erkenntnissen, die sich aus der vergleichenden Betrachtung der semitischen Sprachen gewinnen lassen. Den Anlaß dazu bietet die kürzlich geäußerte Auffassung, daß *rûᵃḥ* „Geist" im Alten Testament an wichtigen Stellen als ein weibliches göttliches Wesen, also als „Geistin", verstanden werden müsse. Soweit das Bekenntnis zu einer Geistin innerhalb der Trinität als Glaubensaussage verstanden wird, unterliegt es nicht der wissenschaftlichen Kritik; diese darf nur die Ausdeutung bestimmter Aussagen im AT in Frage stellen.[1]

Daß *rûᵃḥ* grammatisch zwar ganz überwiegend als Femininum konstruiert wird, daneben aber nicht ganz selten auch als Maskulinum, hat die Forschung seit langem irritiert und zu mancherlei Überlegungen Anlaß gegeben. Einige wichtige Beobachtungen, die aus den Texten abgelesen werden können, wurden bisher m.W. aber nicht diskutiert; da sie nicht ohne Bedeutung sind, darf ich sie hier vortragen und für die Genusproblematik auszuwerten suchen.

rûᵃḥ wurde seit 1984 dreimal sehr gründlich lexikalisch und theologisch behandelt.[2] Dabei kamen neben vielen Einzelfragen auch die Grundsatzprobleme zur Sprache,

---

[1] Die erwähnte Auffassung wird vertreten in dem Aufsatz „Ruah" von Helen Schüngel-Straumann auf S. 59-73 des von Maria Kassel herausgegebenen Bandes „Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung" (Stuttgart 1988). Aus dem Alten Testament werden in der stellenweise leicht veränderten Übersetzung der Zürcher Bibel zitiert und besprochen Joel 3,1-5; Ex 15,8.10; Gen 1,2; Ijob 34,14f.; Ps 104,27-30; 33,6; nur interpretiert wird Ez 37. Ohne jede Bezugnahme auf hebräische Grammatiken wird als nicht begründungsbedürftig unterstellt, daß das grammatische Femininum im Hebräischen primär der Kennzeichnung des weiblichen Geschlechts dient; die bisherige Forschung zum Genusproblem wird ignoriert. Ein entschiedener Einspruch muß leider eingelegt werden gegen den nicht zu rechtfertigenden Ausdruck „männlicher Götze" als das Gegenüber zur „Geistin" im Schlußsatz; hat es der Aufsatz doch mit der Bibel zu tun! Im Folgenden wird auf diesen Aufsatz nicht mehr Bezug genommen, da er keine wissenschaftliche Argumentation enthält. Bemerkt sei nur noch: Wenn man in Israel eine „Geistin" konzipiert hätte, hätte man um der Eindeutigkeit willen gewiß ein neues Wort wie etwa **rûḥāh* gebildet.

[2] Es handelt sich um die Artikel „רוּחַ *rūᵃḥ* Geist" von R. Albertz und C. Westermann in: THAT II (1984), Sp. 726-751; „רוּחַ *rûaḥ*" von S. Tengström und H.-J. Fabry in: ThWAT VII

die sich insbesondere aus Datierungsschwierigkeiten bei vielen der besprochenen Texte ergeben und daraus, daß an nicht wenigen Stellen ganz sichere Aussagen über die dort anzusetzende Bedeutungsnuance nicht gemacht werden können; solche Stellen werden dann öfter an zwei verschiedenen Stellen zitiert. Da und dort vor allem bei der Minderheit der Mask.-Stellen müssen solche Probleme auch hier bedacht werden. Da in den drei Artikeln auf den Genusgebrauch an einzelnen Stellen nur sehr selten hingewiesen werden konnte, mußte ich nach der Konkordanz von G. Lisowsky alle Belege noch einmal neu durchmustern und teilweise etwas anders zu Gruppen zusammenfassen, als das in den drei, sehr verschieden angelegten Artikeln geschah. Etwa zwei Drittel der 378 Belege schieden für mich aus, weil ihnen kein Hinweis auf den Genusgebrauch zu entnehmen ist. Belege für *rûᵃḥ* im Genitiv oder Akkusativ sind nur selten ergiebig, die im Nominativ jedoch in sehr vielen Fällen. Bei diesen letzteren muß allerdings beachtet werden, daß ein dem Nominativ vorausgehendes verbales Prädikat in der 3. P.mask. allein nie aussagekräftig ist, weil bekanntlich diese Form oft auch vor einem nachfolgenden Femininum oder einem Plural gebraucht wird. In solchen Fällen muß das Genus von *rûᵃḥ* als anc(eps) „zweideutig" bezeichnet werden, falls nicht ein nachfolgendes Attribut oder ein zweites Prädikat das Genus klar erkennen läßt. Einige Sonderfälle müssen weiter unten noch besprochen werden.

Allgemein anerkannt ist, daß die älteste Bedeutung von *rûᵃḥ* „Wind" ist. Daraus abgeleitet wurde dann gewiß auch schon früh die Bedeutung „Atem", weil dieser ein ein- oder ausgeatmeter Wind ist.

Zunächst nun zum Wind. Lassen wir da die Belege beiseite, bei denen auf *rûᵃḥ Jhwh* oder *ʾᵉlohîm* als Genitiv folgt, und stellen wir diese alle zu den Geist-Belegen, so ergibt sich ein unerwartetes Bild: Der Anteil der Mask.-Stellen ist auffällig hoch! Er umfaßt etwa die Hälfte aller Belege. Dabei müssen wir allerdings weiter differenzieren zwischen dem Wind ohne nähere Kennzeichnung, dem Wind mit Angabe der Himmelsrichtung und dem starken, stürmischen Wind. Im ersten Fall ist *rûᵃḥ* normalerweise mask. Die Belege sind Num 11,31 (geht von JHWH aus); Jes 57,13; Jer 4,11 (*rûᵃḥ ṣaḥ* Glutwind). 12; Hab 1,11 (Text z.T. verderbt); Ijob 4,15; 41,8 (dringt auch in Ritzen ein); 8,2 (*rûᵃḥ kabbîr* bildlich von einem Redeschwall); Koh 1,6 (*rûᵃḥ* steht hier 2x mit Attributen und Prädikat mask.); für 1 Kön 19,11 vgl. sofort. Ein anc.-Beleg ist Hos 4,19.

Bei den vier Wind(richtung)en ist der Sprachgebrauch nicht so einheitlich. Der am meisten genannte, aus der Wüste oft sehr heiß wehende Ostwind *rûᵃḥ* (*haq-*)*qādîm* erscheint als mask. Ex 10,13; Ez 19,12; 27,26, als fem. Ex 14,21 und Jona 4,8 (Attribut *ḥᵃrîšît* „sengend"). Für den Westwind vom Meer *rûᵃḥ jām* ist Ex 10,19 das Mask.-Attribut *ḥāzāq* „stark" bezeugt; vom Nordwind *rûᵃḥ ṣāpôn* dagegen sagt Spr 25,23 *tᵉḥôlel gāšæm* „er bringt Regen".

Offenbar als nomen unitatis konstruiert wird *rûᵃḥ* im Sinne von starker Wind, Sturm(wind); vgl. *rûᵃḥ gibbôrāh* Sir 48,24b; *rûᵃḥ gᵉdôlāh* Jona 1,4; Ijob 1,19 (zerstört Häuser); 1 Kön 19,11 (hier als späterer Zusatz neben drei Mask.-Attribu-

(1990), Sp. 385-425; J.J. Stamm, „רוּחַ" in KBL³ (1990), S. 1117-1121. Die beiden letzten Artikel erschienen etwa gleichzeitig und sind daher unabhängig voneinander. Für alle lexikalischen und theologischen Probleme, die sich an das Wort knüpfen, verweise ich auf diese Artikel.

ten!), *bᵉ-rûḥô haqqāšāh* (hart) Jes 27,8; (alle deine Hirten) *tir ᶜæh* (weidet) *rûᵃḥ* Jer 22,22; *rûᵃḥ sᵉᶜārāh* „Sturmwind" Ez 1,4; Ps 148,8; Ez 13,1 (*sᵉᶜārôt*); in gleichem Sinne steht auch *sᵉᶜārāh* allein mit der graphischen Variante *sᵉᶜārâh*. Als Plural kommt nur der Pl.fem. *rûḥôt* 11x vor; die Winde wurden also nicht als ein Kollektiv angesehen.[3] Siebenmal ist ausdrücklich von den vier Wind(richtung)en die Rede. Num 27,16 nennt JHWH *ʾᵉlohê hā-rûḥôt*.

Wie akk. *šāru(m)* mask. „Wind", *napīšu(m)* (dieses steht nicht auch für „Wind") und deren Zusammensetzungen *šār/napīš appī-* (Nase) wird *rûᵃḥ* oft im Sinn von „Hauch, Atem, Lebensgeist" gebraucht, bisweilen neben (dem häufigeren) *nᵉšāmāh*. Wenn wir uns hier auf die Aussagen beschränken, die eindeutig vom Atem des einzelnen als Voraussetzung jedes Lebens sprechen, so stehen hier nur drei Mask.-Belege, nämlich Ps 78,39, Koh 3,19 und Thr 4,20, sechs Fem.-Belegen gegenüber (s. Ri 15,19; 1 Sam 30,12; Ps 143,7; 146,4; Ijob 19,17; Koh 12,7); ein anc.-Beleg ist die bildlich gemeinte Aussage über die Königin von Saba 1 Kön 10,5 // 2 Chr 9,4. Für *rûᵃḥ Jhwh* bzw. *ʾᵉlohîm* vgl. u. S. 60. Sofern wir den wenigen Belegen eine Aussagekraft zusprechen dürfen, mag das Überwiegen der Fem.-Belege vorwiegend durch das synonyme *nᵉšāmāh* bestimmt sein.

An den weitaus meisten Stellen erscheint die Übersetzung „Geist" als die angemessenste, obwohl die ältere Bedeutung „Atem, Hauch" gewiß oft mitgedacht ist. Die Konzeption des Begriffes „Geist" ist ja eine spezifisch israelitisch-jüdische, für die wir in den anderen Sprachen des alten Orients keine Analogie finden. Wann etwa der Begriff „Geist" zuerst konzipiert wurde, läßt sich nicht sicher ausmachen. Sehr lebendig tritt er uns zuerst wohl in den Erzählungen von Elia und Elisa entgegen; ob er aber wirklich von diesen Propheten zuerst geprägt wurde, muß dahingestellt bleiben. Im Rahmen dieses Aufsatzes erscheint es mir zweckmäßig, von den Belegen auszugehen, an denen mindestens vorwiegend vom Geist von Menschen die Rede ist, um danach dann die für das AT eigentlich zentralen Aussagen vom Geist Gottes unter dem Gesichtspunkt des Genusgebrauchs zu würdigen.

Unter den etwa 42 Belegen für den Geist oder Mut des Menschen, die das Genus erkennen lassen, sind 32 als fem. konstruiert und nur fünf eindeutig als mask. Fünf weitere sind, da ein Mask.-Prädikat nur vorausgeht, als anc. anzusehen. Für die Mask.-Belege sind keine besonderen Aussagequalitäten festzustellen. Nur als mask. erscheint *rûᵃḥ* in Ijob 20,3 *rûᵃḥ mᵉbînātî jaᶜᵃnenî* „der Geist meiner Einsicht läßt mich antworten". An den anderen vier Stellen sind weitere Belege nah benachbart. Denn auf *rûᵃḥ nākôn* „gefestigter Geist" Ps 51,12 folgen zwei Fem.-Belege, nämlich *rûᵃḥ nᵉdîbāh* „williger Geist" in V. 14 und *rûᵃḥ nišbᵉrāh* „zerbrochener Geist" in V. 19! Auf *rûᵃḥ-ʾîš jᵉkalkel maḥᵃlehû* „der Geist eines Menschen nimmt in sich auf (= verarbeitet?) seine Erkrankung" Prov 18,14 folgt unmittelbar *rûᵃḥ nᵉkeʾāh* „zerschlagener Geist". Das singuläre *rûᵃḥ zᵉnûnîm hitᶜāh* „der Geist der Hurerei führte in die Irre" Hos 4,12 wird in V. 19 gefolgt von *ṣārar rûᵃḥ* (fem.) *ʾôtām* (sic?) *biknāpœ-hā* „es umhüllte sie ein Wind mit seinen Flügeln". Der Wendung Jes 57,16 *kî rûᵃḥ mil-lᵉpānaj jaᶜᵃṭôp* „denn [ihr] Geist würde vor mir kraftlos werden" geht voraus *wᵉ-ʾæt-kullām jiśśāʾ-rûᵃḥ* „sie alle trägt davon ein Wind" in V. 13. Beispiele

[3] Die ausschließliche Verwendung des Pl.fem. im Hebräischen (anders als im Aramäischen) zeigt, daß für das Sprachempfinden die Winde auch sonst kein Kollektiv waren, sondern die Summe der vier Winde bzw. der vier (Haupt-) Windrichtungen.

für einen Genuswechsel sogar innerhalb eines Verses kann man übrigens im AT auch sonst bisweilen finden.[4]

Wenn wir nun die, wie schon erwähnt, öfter nicht ganz eindeutigen Aussagen über den Geist oder Hauch Gottes – ob es auch einen Gotteswind gibt, mag hier dahingestellt bleiben – in eine Hauptgruppe zusammenfassen, so ergibt sich ein ganz starkes Überwiegen der Fem.-Belege: etwa 37 von ihnen stehen nur 4 Mask.-Belege und 5 anc. gegenüber. Unter den ersteren bilden die 10 Ez.-Belege die größte Gruppe; ein *rûᵃḥ* „trägt" (*nśᵓ*) den Propheten (3,12; 8,3; 43,5; 11,1.24) oder „kommt" (*bôᵓ*) in (*bᵉ*) jemanden (2,2; 3,24; 37,10), was immer damit jeweils gemeint sein mag.

Prädikat zu *rûᵃḥ* mask. ist *nśᵓ* in 1 Kön 18,12 und 2 Kön 2,16 (vor *waj-jašlîkehû* „dann warf er ihn hin"). Als weitere Belege für *rûᵃḥ* mask. auch hier sind nur noch zu nennen 2 Sam 23,2 *rûᵃḥ Jhwh dibbær bî* „der Geist JHWHs sprach in mir" und Jes 34,16 *wᵉ-rûḥô hûᵓ qibbᵉṣān* „und dieser sein Geist hat sie versammelt". Als anc. einzustufen sind hier Gen 6,3 (mit einem unklaren Prädikat); Jes 32,15; Ez 1,12.20; Mi 2,7. An keiner dieser fünf Stellen sind Anzeichen erkennbar, die auf *rûᵃḥ* mask. weisen könnten; die Mask.-Konstruktion bleibt also bei *rûᵃḥ* „Geist" eindeutig die Ausnahme. Einen Sonderfall unter den Fem.-Belegen stellt noch dar *rûᵃḥ-rāᶜāh meᵓet Jhwh* „ein böser Geist von JHWH" 1 Sam 16,14 – ähnlich V. 15 und 19,9) – neben einem guten *rûᵃḥ ᵓᵉlohîm* 19,20.23; für den Genusgebrauch ist also ohne jede Bedeutung, ob *rûᵃḥ* als gut oder böse charakterisiert wird.[5]

Ganz singulär ist ein personifizierter *rûᵃḥ* mask., der zum himmlischen Gefolge JHWHs gehört und in seinem Auftrag zu einem *rûᵃḥ šæqær* „Lügengeist" für Ahab wird, um diesen zu betören; vgl. dazu 1 Kön 22,21-23 // 2 Chr 18,20-22. Nicht als eigene Personen anzusehen sind hingegen die *rûḥôt* „Menschengeister" in Spr 16,2 und in der Bezeichnung JHWHs als *ᵓᵉlohê hā-rûḥot* Num 16,22 und 27,16. Für den Pl.mask. im Aramäischen vgl. S. 61.

Der Genusgebrauch bei *rûᵃḥ* erfordert also eine sorgfältig differenzierte Betrachtung. Von dem überwiegend großen Anteil der Mask.-Belege bei *rûᵃḥ* „Wind" führt ein weiter Weg zu dem nur noch ganz geringen Mask.-Anteil bei *rûᵃḥ* als Gottes- bzw. Menschengeist. Für eine Personifizierung des Geistes gibt es nur ganz wenige Zeugnisse bei eng begrenzten Gebrauchsweisen.

Ehe wir uns nun der Frage zuwenden, wie das Femininum bei *rûᵃḥ* erklärt werden kann, müssen wir zunächst einen Blick auf die anderen semitischen Sprachen werfen, die dieses Wort ebenfalls verwenden.

---

[4] Ich nenne hier als Beispiel nur Ex 2,17. Dort wird auf die Töchter des Midianiters Jetro nur einmal mit dem Pron.-Suffix Pl.fem. *-ān* Bezug genommen, aber zweimal mit dem Mask. *-m* bzw. *-ûm*. Liegt hier und in den oben genannten ähnlichen Fällen nur eine Flüchtigkeit der Masoreten vor?

[5] Ich darf hier noch eine sprachliche Anmerkung zu der umstrittenen Frage einfügen, ob in Gen 1,2 (Quelle P) *rûᵃḥ ᵓᵉlohîm* als Geist Gottes oder als Wind Gottes über den Wassern schwebt; vgl. dazu zuletzt KBL³ 1120a. Das Fem.-Prädikat *mᵉraḥæpæt* begünstigt zweifellos die (zumeist vertretene) erste Auffassung, weil beim Wind eher ein Mask.-Prädikat zu erwarten wäre. Gegen die Übersetzung Wind spricht m.E. aber auch, daß man über dem Urchaos ein aufwühlendes Gegeneinander von Winden aus allen Richtungen erwarten sollte; eine erste Ordnung brachte doch erst der erste Schöpfungstag.

In den nicht vokalisierten altsemitischen Schriftsystemen ist *rūḥ-* „Wind" von *rīḥ-* „Duft" nicht zu unterscheiden; für Nachweise dazu vgl. KBL^{3} 1117 und 1144. Über das Genus von *rḥ* „Wind" im Ugaritischen ist nach freundlicher Auskunft von O. Loretz keine Aussage möglich. Das gleiche gilt für nur vereinzelte alt- und äg.-aram. sowie phön.-pun. Belege. Anders steht es mit dem reichsaram. abgefaßten Dan 2,4-7.28; vgl. dazu und zu dem Genesis-Apocryphon E. Vogt, Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti (Roma 1971), 155f. In Dan 2,35 ist *rûḥā'* „Sturm" als anc. anzusehen, weil das mask. Prädikat *n^{e}śā'* nur vorausgeht; der Pl.mask. *rûḥê šmajjā'* „Winde des Himmels" wird in 7,2 aber als mask. konstruiert. *rû^{a}ḥ* im Sinn von „Geist, Intelligenz" wird jedoch als fem. behandelt (s. 5,12; 6,4; 7,15). Für die Belege aus dem Genesis-Apokryphon vgl. E. Vogt l.c.

Aus den Qumran-Texten sind mir im Sinn von „Geist" nur Fem.-Belege bekannt; die Mehrheit von ihnen ist allerdings lexikalisch noch nicht erschlossen. Die jüngeren aram. Sprachen und das Mittelhebräische konstruieren *rû^{a}ḥ* mehr oder weniger überwiegend als fem. Wir können allerdings aus keinem der Wörterbücher ersehen, wie groß der Anteil der Mask.-Belege ist, da der gewaltige Umfang der Literaturen in einer Vergangenheit ohne EDV Statistiken ausschloß. Offenbar ganz ungebräuchlich war die Mask.-Konstruktion, wie es scheint, in mhebr. und jaram. Texten. Das Dictionary von M. Jastrow nennt jedenfalls auf S. 1458 nur für den Plural auch Mask.-Formen; denn man unterschied damals männliche und weibliche Dämonen.[6] Für das im Mandäischen sehr gebräuchliche *ruh(a)* „Geist" verweist das Mandaic Dictionary von E.S. Drower und R. Macuch nur auf die Mandäische Grammatik von Th. Nöldeke (1875), S. 159, die von meistens fem., aber auch „nicht selten" mask. spricht.

Ebenfalls eine Minderheit stellen die Mask.-Belege im Syrischen dar; sie können aber dort nicht als Ausnahmefälle bezeichnet werden, wie die umfangreichen Beispielsammlungen im Thesaurus Syriacus von Payne-Smith, 3850-3 zeigen. Der Heilige Geist gilt jedoch immer als mask.[6a] Es gibt einen Pl.fem. und einen Pl.mask.

Ob *rūḥ* auch im Südwestsemitischen zum alten Bestand der Sprachen gerechnet werden darf, ist fraglich. Im Äthiopischen sind *nafās* „Wind" und *manfas* „Geist" an dessen Stelle getreten; asarab. fehlt der Begriff „Geist", wenn wir von vereinzeltem *rḥ qds* „Heiliger Geist" in einer späten christlichen Inschrift absehen.

(Nord-)Arab. *rūḥ* mit dem inneren Plural *arwāḥ* rechnen die Grammatiken und Wörterbücher zu den Mask.- und Fem.-Substantiven. Der Sprachgebrauch im Koran ist deutlich durch das Syrische (mit-)bestimmt, sodaß der Gedanke sich aufdrängt, ob das Wort nicht mindestens in seiner theologischen Verwendung aus dem Syrischen entlehnt ist. Daß andere Gebrauchsweisen schon (spät?) vorislamisch sein können, betont jetzt T. Seidensticker in seinem Festschriftbeitrag „Der Rūḥ der Toten" Kaškūl, S. 141-156,[7] der für diese Verwendung des Wortes ein umfang-

[6] Bei diesen Dämonen ging es offenbar um Vorstellungen erst der nachbiblischen Zeit.

[6a] In der syrischen Pschiṭta des NT vereinzelt begegnendes Fem. *rûḥâ qaddīštâ* bezeichnet nicht den Heiligen Geist der Trinität, sondern den heiligen Geist Gottes auch als Gabe an Menschen; vgl. Eph. 4,30 (frdl. Mitteilung von R. Borger) und 1 Thess 4,8.

[7] Nach freundlicher Mitteilung von H. Grotzfeld stammen die im Aufsatz zitierten Verse vielleicht von christlichen Dichtern, da in der Gegend von Ḥira das Christentum vor dem Islam weit verbreitet war.

reiches Material mit viel Literatur zusammenträgt, das allerdings für die vorislamische Dichtung recht dürftig bleibt. Es muß hier genügen, den Gedanken einer möglichen Entlehnung des Wortes und Begriffs aus dem Syrischen ins Arabische auszusprechen, ohne das noch Unsichere an ihm zu verschweigen.

Nachdem wir nun den Genuswechsel bei *rûᵃḥ* in seinen verschiedenen Verwendungsweisen im AT, wo nötig, ausführlich besprochen haben, ohne das in KBL³, THAT und ThWAT Gesagte über das für die Argumentation hier Notwendige hinaus zu wiederholen, muß nun die Frage nach dem Sinn des Fem.-Gebrauchs für *rûᵃḥ* „Geist" unter Nutzung der Beobachtungen an den anderen semitischen Sprachen gestellt und erörtert werden. Da der Geist weder bei Gott noch bei den Menschen geschlechtsbestimmt sein kann, muß sich die Frage auf die nomen unitatis-Funktion des Femininums konzentrieren. Unter den Körperteilen sind nun nicht nur die paarweise vorhandenen und die in kleiner Zahl in Zweiergruppen angeordneten Finger, Zehen und Zähne Feminina, sondern auch einige andere wie z.B. die Kehle *næpæš*, protosem. *napš-*, ar. und äth. *nafs* usw., die akk. und in Ebla mit Fem.-Endung als *napištum* bzw. *napuštum* erscheint. Wenn wir nun weiter feststellen, daß *napš-* usw. und *rûḥ-* sehr oft nebeneinanderstehen, so drängt sich die Vermutung auf, daß das in der Grundbedeutung „Wind" meist als mask. konstruierte Wort die Fem.-Konstruktion von *napš-* übernommen hat, das ja ganz überwiegend im Sinne von „Leben" gebraucht wird. Ausführliche arabische Wörterbücher wie der Ergänzungsband 8 zu Lane und die Enzyklopaedie des Islam ebenso wie das Handwörterbuch des Islam behandeln mit guten Gründen *nafs* und *rūḥ* zusammen sub *nafs*. Ob für das Hebräische zusätzlich auch das Femininum *ḥokmāh* „Weisheit" eine Rolle gespielt hat, mag vorläufig dahingestellt bleiben.[8]

Nicht ohne Belang ist aber gewiß, daß das nomen unitatis im Semitischen auch eine Steigerungsfunktion haben kann. Das wohl bekannteste Beispiel dafür ist das arab. Partizip *ᶜālim* „wissend" mit dem zugehörigen Steigerungsadjektiv *ᶜallām* „gelehrt", zu denen als ein weiterer Steigerungsbegriff das nomen unitatis *ᶜallāmaᵗ-* „hochgelahrt" tritt. Bei Hochbegriffen wie *rûᵃḥ* mag auch diese Zusatzfunktion des Genus femininum für das Sprachgefühl von einiger Bedeutung gewesen sein. Für eine m.W. noch ausstehende umfassende Untersuchung des Femininums als nomen unitatis in den semitischen Sprachen sollten solche Sonderfunktionen nicht übersehen werden.

An dieser Stelle soll noch die an sich seit langem bekannte Tatsache neu in Erinnerung gerufen werden, daß die in den Sprachen ältesten Bezeichnungen für Frauen und weibliche Tiere ohne die später sonst üblichen Fem.-Endungen gebildet werden, weil sie sich von den zugehörigen Maskulina durch einen anderen Wortstamm unterscheiden. So steht protosem. und einzelsprachlich *i/umm-* „Mutter" neben *ʾab-* „Vater", *ʾatān-* „Eselin" neben *ḥimār-* „Esel", **ᶜanz-* „Ziege" neben einzelsprachlich verschiedenen Wörtern für „Ziegenbock" usw. Auffällig ist, daß die Zahl solcher Wortpaare in den semitischen Sprachen offenbar kleiner ist als in den indo-

[8] Wenn *leb* und *lᵉbāb* „Herz" anders, als man erwarten könnte, mask. und nicht fem. ist, so liegt der Grund dafür nach Ausweis von akk. *libbum* „Leibesinneres, Herz" gewiß in dem ältesten Sprachgebrauch, der im Akkadischen immer lebendig blieb.

germanischen Sprachen, die unter sich allerdings auch wesentlich größere Verschiedenheiten erkennen lassen.[9]

Wenn die Fem.-Endung *-(a)t-* wohl schon sehr früh auch zur Kennzeichnung des weiblichen Geschlechts genutzt wurde, so lag der Hauptgrund dafür nach B. Landsberger wohl darin, daß in Herden und auf Geflügelhöfen fast immer eine größere Zahl weiblicher Tiere je einem männlichen Tier gegenübersteht. Weitere wichtige Eigentümlichkeiten des Genusgebrauchs wie vor allem von Sing.mask. neben Pl.fem. sowie sehr viel seltener von Sing.fem. neben einem kollektiven Pl.mask. können nur auf einer sehr viel breiteren Basis sinnvoll besprochen werden als der eines kurzen Aufsatzes; die Unterschiede zwischen den Einzelsprachen sind da übrigens besonders groß. Es müßte dann auch noch der Frage nachgegangen werden, ob die drei Genera im Indogermanischen bzw. die zwei im Semitischen vielleicht Reste einer wesentlich größeren Zahl von Nominalklassen nach Art der in so vielen agglutinierenden Sprachen anzutreffenden sein könnten. Ein einzelner wird diese umfangreiche und schwierige Thematik allerdings nicht bewältigen können.

Zum Schluß darf noch erneut darauf hingewiesen werden, daß die wichtigsten Wörter für den Geist auch in den klassischen Sprachen „Atem, Hauch" als Grundbedeutung haben. Das gilt für das deverbale Neutrum πνεῦμα, das neben ἄνεμος auch im Sinn von Wind gebraucht werden kann, ebenso wie für das deverbale Maskulinum *spiritus*, dessen Verwendungsweisen sich mit denen von πνεῦμα keineswegs überall decken. Den Christen erschien es dann keineswegs abwegig, das Neutrum πνεῦμα auch für den „Heiligen Geist" zu verwenden. Für die Wiedergabe beider Wörter im Deutschen wählten die frühen Missionare allerdings mit dem Maskulinum Geist ein Wort, das vor allem den Gegensatz zum Körper betont und damit gegenüber den viel älteren Wörtern des Alten und des Neuen Testaments sowie der lateinischen Übersetzung eine Sonderstellung einnimmt.

Zusammenfassung (abstract):

Aus gegebenem Anlaß erschien es mir notwendig, bei *rû^{a}ḥ* „Wind, Atem, Geist" genauer zu prüfen, wie sich die Minderheit der Mask.-Belege gegenüber der Masse der Fem.-Belege auf die verschiedenen Verwendungsweisen des Wortes verteilt. Dabei ergab sich, daß bei „Wind" die Mask.-Belege annähernd die Hälfte von allem ausmachen, während „Geist" ganz überwiegend als grammatisches Feminium behandelt wird, weil *rû^{a}ḥ* da an das Femininum *næpæš* „Kehle, Seele, Leben" angeglichen wurde. Ergänzend mußte zu der Unterscheidung von natürlichem und grammatischem Geschlecht in den flektierenden Sprachen noch einiges gesagt werden, das in seiner Bedeutung für den Genusgebrauch nicht immer angemessen gewürdigt wird.

Anschrift des Autors:
Prof. Dr. W. von Soden, Gluckweg 19, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

[9] Besonders merkwürdig ist es, daß in allen uns bekannten Semitensprachen als Wort für Tochter das *t*-Femininum zu Sohn dient, also *bi/ant-* neben *bin-*. Ob das von jeher so war, entzieht sich unserer Kenntnis. Das altindogermanische Sonderwort für Tochter **dhuktēr* blieb allerdings auch nicht allen späteren Sprachfamilien erhalten; dabei ist es besonders auffällig, daß es auch im Lateinischen durch das Femininum *filia* zu dem lat. Sonderwort *filius* ersetzt wird. Übrigens ändern sich ja auch die Wörter für die nächsten Verwandten in den Sprachen aus verschiedenen Ursachen nicht selten.

Stems and Roots

Some Statistics Concerning the Verbal Stems in the Hebrew Bible*

Arian Verheij (Amsterdam)

§ 0 Introduction

The *Verbal Stem* is one of the many intriguing features of Biblical Hebrew. Whether there is a system of stems, and if so, what kind of system, are as yet unsolved problems[1]. Statistics have played virtually no role in the discussion so far. The numerical differences between the stems have in fact been taken for granted. The present paper, by its statistical approach, aims at introducing a new element into the debate, rather than adducing evidence in support of any established position. I shall demonstrate in it that the productivity of the stems as attested in the Hebrew Bible is regular.

§ 1 Concepts, the Problem

Verbal Stem is seen in the present analysis as a morphological category with several realizations (the *stems* of qal, hifil, etc.[2]), whose distribution[3] is connected with the

---

* Paper read at the IIIrd International Conference of the *Association Internationale Bible et Informatique* (Tübingen, August 26-30, 1991).

1 Especially B.K. Waltke – M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990, pp. 354ff (henceforth to be referred to as WoC), – based to a large extent on E. Jenni, Das hebräische Pi°el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968 – , contains a very valuable attempt to give an outline of the stems as a system, transferring the discussion from the lexicon to syntax. Cf. also M.H. Goshen – Gottstein, The System of Verbal Stems in the Classical Semitic Languages, in: Proceedings of the International Conference on Semitic Studies Held in Jerusalem, 19-23 July 1965, Jerusalem 1969, 70-91, who deals with the problem mainly from a diachronical-morphological point of view.

2 The stems are for the moment assumed to be well-defined morphologically. The discussions concerning passive qal and other variants are left aside.

3 The distribution of the stems over the Hebrew Bible is not systematically addressed by the classical grammars. GKa § 51*f* signals the use of nifal instead of passive qal but does not locate this usage in particular books (cf. F.E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache II, Leipzig 1895, § 121.2.*d.g*, III, Leipzig 1897, § 99-100; Joüon § 51c). König III § 101 suggests an increase of the passive hitpael from earlier to later Biblical Hebrew (cf. WoC § 26.1.3; E.Y. Kutscher, A History of the Hebrew Language, edited by R. Kutscher, Jerusalem/Leiden 1982, pp. 36f, 127). A. Kropat, Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (BZAW 16), Gießen 1909, p. 14f, signals a preference in Chronicles for transitive and active stems/verbs, esp. hifil (cf. the diagrams 2.2.1, A2, and A3 in this article, and note 4). Concerning Qumran Hebrew, cf. E.Y. Kutscher, The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIsa[a]), Leiden 1974, pp. 358ff, E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea

vocabulary of a text. The numbers of verbal forms in each of the stems, found in a specific text (*occurrences*, *O*), and the number of verbal *roots* that are involved (*R*) will serve as parameters for a description of the productivity of the stems as attested in the text.
The question then is whether these parameters are related, statistically. If they are, we will have found a pattern, a regularity in the productivity of the stems.
Our perspective, it should be stressed, will be that of the stems, not that of the roots. The fact that many roots are found in several stems[4] will not play a role in the present analysis. Related questions, such as: how many roots occur in how many stems, which roots occur in which stems, etc. will be equally left unconsidered.

§ 2 Data

2.1 The Entire Hebrew Bible

E. Jenni and C. Westermann[5] provide figures concerning the use of the verbal stems in the whole of the Hebrew Bible. Their diagram contains, among other data, the basic parameters of *O*(ccurrences) and *R*(oots) just described. The figures from the diagram that are relevant to the present discussion are reproduced below, in an adapted format[6].

Diagram 2.1 Hebrew Bible

	O	(%)	R	O/R	O/R^2
qal	49180	(*68.8*)	1115	44.1	0.04
hi	9370	(*13.1*)	505	18.6	0.04
pi	6450	(*9.0*)	415	15.5	0.04
ni	4140	(*5.8*)	435	9.5	0.02
hitp	830	(*1.2*)	175	4.7	0.03
other	680	(*0.9*)	130	5.2	0.04
pu	460	(*0.6*)	190	2.4	0.01
ho	400	(*0.6*)	100	4.0	0.04
total	71510	(*100 %*)			

Scrolls, Harvard Semitic Studies 29, Atlanta 1986, p. 49). On Mishnaic Hebrew, M.H. Segal, A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford 1927 / repr. 1986, p. 63.

[4] This overlap can vary between books, which is one reason for occasional differences in distribution. Comparing the distributions of the stems as presented in the Appendix, one finds that the proportion of hifil in the book of Chronicles (18%) is greater than in any of the other texts (10 to 13%) (cf. note 3). The fact is, however, that the number of roots used in the qal is rather low. This causes a low proportion of verbs in the qal, and therefore a higher proportion of the other stems, especially the hifil.

[5] THAT II, p. 542. Reproduced in WoC § 21.2.3*e*.

[6] The stems are listed here in descending order of frequency of occurrence; data concerning *hapax legomena* have been omitted; the columns O/R and O/R^2 are not in THAT.

As to a possible correlation between Occurrences and Roots, we see that these figures differ according to almost exactly the same pattern. But the Roots figures vary not nearly as strongly as the Occurrences do. There are about 5 times as many qal occurrences as hifil ones, but the number of roots is only just over twice as large. This applies to the other stems as well. The numbers of occurrences are not directly proportional to the numbers of roots. Or, to put it differently, the average numbers of occurrences per root are not the same for all stems[7]. The O/R column of the diagram makes this clear.

The remarkable thing now is that, statistically, the O/R figures are correlated with the R figures in a linear correlation[8]. The question of § 1 can therefore be answered affirmatively. The more roots are used in a particular stem in the Hebrew Bible, the more often – on average – each of these roots is used in that stem. The correlation can be formalized as $O/R = qR$. This implies that the number of occurrences of a particular stem is correlated with the squared number of roots used in this stem: $O/R^2 = q$. The fifth column of the diagram shows the values of O/R^2 for each of the stems.

Two things should be considered in order to understand this result properly. In the first place, these figures are obviously not all exactly the same. But I feel confident that they are sufficiently similar to suggest, through statistical interpretation, that the productivity of the stems is described with some accuracy in the formula of $O/R^2 = q$ or $O = qR^2$. And secondly, a statistical correlation as the one just proposed does not prove anything and contains no indication as to any real state of affairs. It is no less and no more than an evaluation and interpretation of figures.

But we now understand, that, if the formula is correct, the number of qal roots may be not per chance „just over twice" as large as the number of hifil roots, as we said earlier, but, quite regularly, ca. $\sqrt{5}$ times as large.

2.2 Parts of the Hebrew Bible

The discussion so far has been about the Hebrew Bible as a whole, and about all stems. The formula just established seems to contain no reference to any specific stem or any specific text. It therefore looks as if it is valid for any stem in any text. However, the value of q has been deliberately represented as variable. It was specified so far only for the Hebrew Bible as a whole, and found to be between 0.03 and 0.04. But it may vary under specific conditions. To find out, we have to manipulate the numbers of Roots, which can be done by examining parts of the Hebrew Bible separately. We will then be able to see if the numbers of Occurrences vary accordingly. In doing so we must bear in mind the fact that small numbers are less reliable than larger ones. Deviations will be greater, relatively speaking, in

---

[7] If they were, with y occurrences per root for each stem, there would be $1115y + 505y + \ldots = 3065y = 71510$ occurrences. The value for y would be 23.33, so that we would expect to have some 26014 qal, 11782 hifil, 9682 piel, 10149 nifal, 4083 hitp, 3033 other, 4433 pual, and 2333 hofal forms.

[8] Pearson's correlation coefficient for the R and O/R columns in the diagram is 0.979. The probability of chance is < 1%.

smaller texts than in larger ones. The figures of O/R^2 for the numerically minor stems in separate books are not likely to be constant anyway[9].
As an example of a separate text we will take a look at the figures for the book of Chronicles[10].

Diagram 2.2 Chronicles

	O	(%)	R	O/R	O/R^2
qal	2829	(*65.2*)	236	12.0	0.05
hi	781	(*18.0*)	126	6.2	0.05
pi	325	(*7.5*)	81	4.0	0.05
ni	223	(*5.1*)	66	3.4	0.05
hitp	121	(*2.8*)	30	4.0	0.13
other	19	(*0.4*)	6	3.2	0.53
pu	20	(*0.5*)	14	1.4	0.10
ho	19	(*0.4*)	11	1.7	0.16
total	4337	(*100 %*)			

The diagram shows two things. In the first place, the pattern $O/R^2 = q$ applies quite neatly to the four most common stems in book of Chronicles. The figures for the less frequent stems are too small to conform to the rule, as we expected. Secondly, we see that the value of O/R^2 is higher in Chronicles than in the whole of the Hebrew Bible. The roots that occur in a certain stem are used more often, relative to their number, in Chronicles than in the entire Hebrew Bible.
The reader is referred to the samples in the Appendix[11] to find that in this respect the book of Chronicles would seem to be representative of prose in general. The poetical works that are listed, on the other hand, show a value of O/R^2 that is lower than the figure for the whole Bible. A root in a certain stem is used roughly twice as often – relative to the squared number of roots – in Genesis, Samuel, Kings, and/or Chronicles, as it is in Psalms and/or Isaiah (which is a mathematical way of suggesting that the vocabulary in poetic texts is relatively more varied than in prose ...). Obviously, the figure for all the material is somewhere between those of the constituent parts.

§ 3 Conclusion

The figures lead us, in my opinion, to an important conclusion: the distribution of the possible realizations of the morphological category of *Verbal Stem* in the Hebrew Bible is regular. The regularity is in the linear correlation between the

[9] The value of O/R^2 is greater than 0.04 if there are less than 25 roots to a particular stem in a particular text, since $O \geqq R$.
[10] The figures of Diagram 2.2 and the Appendix were retrieved from the computer facilities of the *Werkgroep Informatica*, Faculteit der Godgeleerdheid, Vrije Universiteit, Amsterdam.
[11] The Appendix covers some 45% of the verbs of the Hebrew Bible.

numbers of occurences of these realizations and the squared numbers of verbal roots used in any not too small corpus of biblical text. The multiplying factor in this correlation, however, is greater in prose than in poetry.
There are quite a number of things these figures do *not* tell us. They do not tell us what *stem* is, apart from a well-known morphological category, a parameter of any Hebrew verbal form. The question of whether and how the grammatical (or semantic) functions of the stems are related to each other is left untouched by our findings. We do not know from them why the numbers of roots differ the way they do, nor is it clear what is behind the regularity we encountered.
These are questions to which a statistical analysis may in the end not be able to provide definitive answers. Such a bird's-eye-view approach may be inadequate to penetrate the inner workings of the system (there would seem to be one, now!) of verbal stems. Yet statistics can provide a sound empirical basis for the discussion and raise it above the level of contingent examples. And even regarding the questions just mentioned, I think that a more refined analysis (taking into account e.g. the overlap between the stems, cf. § 1) will considerably clarify the matter[12].

Abstract:

The number of verbal forms of any particular stem in a specific text is statistically correlated with the squared number of verbal roots used in that stem in that text.

Address of the author:
Dr A.J.C. Verheij, 1e Nassaustraat 11-C, NL 1052 BD Amsterdam, Niederlande

[12] After the completion of this article, J. Hoftijzer delivered his valedictory lecture: Een Kwestie van Vraagstelling, Leiden 1991, in which lines for such research are set out.

Appendix

Diagram A1 Genesis

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	3861	(*76.4*)	310	12.5	0.04
hi	505	(*10.0*)	104	4.9	0.05
pi	359	(*7.1*)	78	4.6	0.06
ni	211	(*4.2*)	84	2.5	0.03
hitp	66	(*1.3*)	31	2.1	0.07
other	4	(*0.1*)	2	2.0	1.00
pu	32	(*0.6*)	12	2.7	0.22
ho	17	(*0.3*)	10	1.7	0.17
total	5055	(*100 %*)			

Diagram A2 Samuel

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	4606	(*73.4*)	315	14.6	0.05
hi	768	(*12.2*)	143	5.4	0.04
pi	405	(*6.5*)	99	4.1	0.04
ni	311	(*5.0*)	106	2.9	0.03
hitp	130	(*2.1*)	39	3.3	0.09
other	15	(*0.2*)	6	2.5	0.42
pu	11	(*0.2*)	9	1.2	0.14
ho	27	(*0.4*)	12	2.3	0.19
total	6273	(*100 %*)			

Diagram A3 Kings

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	4582	(*75.4*)	282	16.2	0.06
hi	714	(*11.8*)	134	5.3	0.04
pi	419	(*6.9*)	86	4.9	0.06
ni	207	(*3.4*)	66	3.1	0.05
hitp	92	(*1.5*)	33	2.8	0.09
other	8	(*0.1*)	1	8.0	8.00
pu	20	(*0.3*)	13	1.5	0.12
ho	32	(*0.5*)	9	3.6	0.40
total	6074	(*100 %*)			

Diagram A4 Genesis + Samuel + Kings + Chronicles

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	15878	(*73.0*)	530	30.0	0.06
hi	2768	(*12.7*)	232	11.9	0.05
pi	1508	(*6.9*)	200	7.5	0.04
ni	952	(*4.4*)	168	5.6	0.03
hitp	409	(*1.9*)	86	4.8	0.06
other	46	(*0.2*)	9	5.0	0.56
pu	83	(*0.4*)	38	2.2	0.06
ho	95	(*0.4*)	31	3.1	0.10
total	21739	(*100 %*)			

Diagram A5 Psalms

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	3486	(*60.1*)	513	6.8	0.01
hi	883	(*15.2*)	198	4.5	0.02
pi	892	(*15.4*)	190	4.7	0.02
ni	310	(*5.3*)	117	2.6	0.02
hitp	125	(*2.2*)	57	2.2	0.04
other	49	(*0.8*)	13	3.8	0.29
pu	47	(*0.8*)	29	1.6	0.06
ho	9	(*0.2*)	8	1.3	0.14
total	5801	(*100 %*)			

Diagram A6 Isaiah

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	3243	(*65.5*)	497	6.5	0.01
hi	668	(*13.5*)	189	3.5	0.02
pi	421	(*8.5*)	156	2.7	0.02
ni	392	(*7.9*)	159	2.5	0.02
hitp	87	(*1.8*)	46	1.9	0.04
other	31	(*0.6*)	15	2.1	0.14
pu	77	(*1.6*)	55	1.4	0.03
ho	32	(*0.6*)	23	1.4	0.06
total	4951	(*100 %*)			

Diagram A7 Psalms + Isaiah

	O	(%)	R	O/R	O/R²
qal	6729	(*62.6*)	697	9.7	0.01
hi	1551	(*14.4*)	280	5.5	0.02
pi	1313	(*12.2*)	248	5.3	0.02
ni	702	(*6.5*)	212	3.3	0.02
hitp	212	(*2.0*)	88	2.4	0.03
other	80	(*0.7*)	22	3.6	0.17
pu	124	(*1.2*)	76	1.6	0.02
ho	41	(*0.4*)	28	1.5	0.05
total	10752	(*100 %*)			

Für den Hebräischlehrer

Leicht verzerrt: Bibelhebräisch im Spiegel des Neuhebräischen

*Benjamin Kedar-Kopfstein (Haifa)**

0.1.0. Zu den Kennzeichen einer lebenden Sprache gehört unter anderem, daß sie dem kompetenten Benutzer diverse Register je nach Kommunikationserfordernissen zur Verfügung stellt und daß sie im Zuge ihrer alltäglichen Verwendung ständigen Abänderungen unterliegt. Unter diesen Aspekten betrachtet war das Hebräische ca. 18 Jahrhunderte eine tote Sprache. Für das Idiom der außerkanonischen klassischen Schriften, wie etwa die Qumran-Rollen und Ben-Sira, und auch für die stark abweichende Sprachform der Tannaïten dürfen wir zwar als Grundlage noch eine natürliche Sprachentwicklung im Munde des Volkes annehmen, doch danach wird das Hebr. zur reinen Literatursprache.[1]

0.2.0. Die hebr. Werke des Mittelalters legen in ihrer fast unübersehbaren Menge, ihrer thematischen Vielfältigkeit und Gedankentiefe ein eindrucksvolles Zeugnis für die schöpferische Kraft der jüdischen Diaspora ab; sie beweisen jedoch nicht die Lebendigkeit der Sprache. Neologismen und morpho-grammatische Neubildungen, wie sie in der religiösen und profanen Dichtung, in den philosophischen Abhandlungen, den halachischen Erörterungen, den Bibelkommentaren u. dgl. anzutreffen sind, stellen gelehrte Erfindungen dar, mit deren Hilfe neuentstandene Begriffe ausgedrückt werden sollten; keine von ihnen ist spontan in einem tatsächlich vollzogenen Sprechakt, sei es durch Neuerungssucht, Bildungsmangel oder Mißverständnis entstanden. Sogar wo das Hebr. als *ad hoc* benötigtes Verständigungsmedium den Rabbinen verschiedener Länder diente, oder in der Responsenliteratur, haben wir es mit einer künstlichen Hochsprache zu tun. Das läßt sich bereits aus der überaus häufigen Verwendung von Zitaten und der Übernahme ganzer Redewendungen aus der Bibel erkennen.

0.3.0. Auch die Bemühungen der sogenannten Maskilim („Aufklärer") im 19. Jhdt., den Gebrauch des gesprochenen Hebr. wieder einzuführen, zielten auf eine sich weitgehend an die Bibel anlehnende Salonsprache, die den gebildeten Juden von dem als vulgär betrachteten Jiddisch befreien sollte. Die einfachsten Aussagen

---

* Die Abkürzungen sind die in dieser Zeitschrift und im ThWAT üblichen. Dazu kommt EBI = Eliezer Ben-Iehuda, Thesaurus Totius Hebraitatis (Neudr. Jerusalem/New York 1959); s. auch Anm. 4. Im Folgenden kennzeichnet ‚...' den Begriff, „..." den engeren Wortsinn bzw. das Wort selbst oder den genauen Wortlaut.

1 Es gibt viele nützliche Zusammenfassungen der hebr. Sprachgeschichte. Unter den neueren: E.Y.Kutscher, A History of the Hebrew Language (Leiden 1982); Ch. Rabin, Die Entwicklung der hebr. Sprache (Wiesbaden 1988).

wurden unter Zugriff auf biblische Idiomatik mühselig umschrieben; Neuprägungen setzten sich mit Vorliebe aus biblischen Elementen zusammen; klangliche Ähnlichkeit zwischen biblischen Vokabeln und fremdsprachlichen Wörtern, die neuzeitliche Begriffe ausdrücken, verleitete dazu, jenen eine neue, kaum zumutbare Bedeutung aufzuzwingen.

0.3.1. Zur Illustration einige Beispiele: Für ‚Ich bin ärgerlich', ‚ich freue mich' sagte man etwa „mein Ärger wiegt schwerer denn der Meeressand" (Ijob 6,3) bzw. „es frohlocket mein Herz" (1 Sam 2,1). Für ‚Zeitung' sagte man *maggîḏ ḥ^{a}ḏašôṯ* „Verkünder der Neuigkeiten" (Jes 42,9; israelitisches Hebräisch [IH] *^{c}ittôn* von *^{c}eṯ* „Zeit"), für ‚Eisenbahnschienen' *m^{e}sillāh l^{e}rækæḇ barzæl* „gebahnter Weg für eiserne (Kampf-) Wagen" (Jes 40,3; Ri 4,3.13; IH *passê rakkæḇæṯ*). Den ‚Telegraphen' wollte man – dem Klang zuliebe – *tillê q^{e}raḇ* „Hügel des Nahkampfes" (Jos 11,13; Ps 78,9) nennen, ‚Eau de Cologne' *^{ə}eḏ qālôn* „Dunst des Leichtsinns" (Gen 2,6; Spr 18,3); (IH *tælægraṗ*, Verbalform *talgreṗ* bzw. *mê qôlôn*)[2].

1.1.0. Das Hebräisch wurde erst dann zur lebenden Sprache, als es in einer unbegrenzten Abfolge von realen Sprechakten Verwendung fand, mit anderen Worten, als es – nach Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen – zur Umgangssprache der zionistischen Einwanderer in Palästina und schließlich zur offiziellen Sprache des Staates Israel wurde[3].

1.1.1. Die Entwicklung dieses modernen Hebräisch (IH) weist gegenüber jener anderer Sprachen einige Besonderheiten auf, von denen folgende im Zusammenhang mit unserem Thema bedeutungsvoll sind: Das Hebr. verändert sich fortwährend mit fieberhafter Eile, gleichsam als müsse der lange Dornröschenschlaf ausgeglichen werden. Tatsächlich hat man ja die antike Sprache in kürzester Zeit modernen Erfordernissen anpassen müssen. Dazu treten die plötzlichen demographischen Veränderungen bei den Sprachbenutzern: jede Einwanderungswelle überträgt Elemente fremden Sprachgebrauchs auf das sich noch formierende Hebr. So ergeben sich in schneller Folge Modifikationen auf allen Ebenen der Sprache, von der Aussprache über Morphologie und Grammatik bis zur Syntax und Stilistik. Demgegenüber fehlte bis vor kurzem das konservativ-retardierende Element in der Sprachgemeinschaft: Noch etwa 10-20 Jahre nach der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 besaß die Mehrheit der führenden Menschen in Politik, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft keine gründliche hebräische Bildung. Eine solche besaßen beinah ausschließlich die Schullehrer, deren gediegene, aber vom Umgangsidiom entfernte Sprache nicht nachgeahmt, sondern mit leichtem Spott – *Ivrit schel Schabbat* „Sabbat-Hebräisch" – aufgenommen wurde. Noch mehr Bedeutung hat für die Gestaltung des Neuhebräischen, daß es sich Elemente aus allen vergangenen Sprachperioden direkt, ohne die Vermittlung diachronischer Zwischenstufen,

[2] EBI VIII, 7760.

[3] Zur Entwicklung des Neuhebr. vgl. E.M. Lipschütz, Vom lebendigen Hebräisch (Berlin 1920). Die heutige Umgangssprache behandelt: Studies on Contemporary Hebrew (Jerusalem 1987; Hrsg. S. Morag) Bd. 1 und 2.

einverleibt hat, die nunmehr – für den Laien nicht unterscheidbar – zusammenwirkend in den jeweiligen Kontexten auftreten[4]. Während sich etwa die moderne deutsche Umgangssprache aus dem Neuhochdeutschen, dieses aus dem Mittelhochdeutschen, dieses wiederum aus dem Althochdeutschen herausentwickelt hat, verwendet das IH sowohl Lexeme wie auch Strukturformen, die unverändert aus dem Bibelhebräischen, dem Hebr. der Mischna und des Mittelalters, ja auch dem Salonhebräisch der Maskilim entnommen sind. Ivrit, das Hebräisch von heute, ist nicht nur gebrauchsfähiges Kommunikationsmedium, sondern gleichzeitig Museum vergangener Sprachperioden.

1.2.0. Die Kompetenz des modernen Hebräisch-Sprechenden besteht also darin, das aus heterogenen Elementen aller vorangegangenen Perioden zusammengeschweißte IH kommunikativ zu verwenden; sie befähigt ihn jedoch keineswegs, sich der Komplexität bewußt zu sein oder sie gar zu überblicken. Diachronischer Bedeutungs- und Systemwandel sind für ihn im besten Fall synchronische Gegebenheiten; im allgemeinen neigt er dazu, den aktuellen Sprachgebrauch auch der Dekodierung anders intendierter Aussagen – nämlich auf älterem Usus fußenden – zugrunde zu legen, d.h. diese mehr oder weniger falsch zu verstehen. Im folgenden sollen Beispiele für Mißinterpretationen biblischer Texte angeführt werden, wie sie sich aus einer rein neuhebräischen Kompetenz ergeben[5].

1.3.0. Es erübrigt sich, die zentrale Rolle der hebräischen Bibel in Israel zu beschreiben, die weit über die einer Religion heiligen Schrift hinausgeht. Der Grundwortschatz stammt aus ihr; sie begleitet den im Land Aufwachsenden vom Kindergarten bis mindestens zum Abitur; man lernt ganze Abschnitte aus ihr auswendig; über die Medien werden ihre Texte verlesen und erklärt; Theater, Malerei, Dichtung und Musik präsentieren ihre Erzählungen; Bibelzitate, oft als solche unerkannt, sind zu geflügelten Worten geworden.
Beim Studium wird zwar ein sprachlich korrektes Verstehen angestrebt und in gewissem Maß erreicht. Dennoch wäre es falsch, die Wirkung eines solchen Unterrichts zu überschätzen, der ja notwendigerweise sowohl hinsichtlich des angesprochenen Publikums wie auch des behandelten Materials ziemlich begrenzt bleibt. Der unkritische Durschnittsisraeli, das israelische Kind, der Ivrit-sprechende Neueinwanderer und viele andere werden nicht selten zu einem falschen Verstehen biblischer Aussagen verleitet, gerade weil sie mit der Sprache vertraut sind: Sie haben *de faux amis* getroffen.

---

[4] Die Aufteilung in verschiedene Sprachperioden läßt sich nie akkurat durchführen und hängt daher von der jeweiligen Brauchbarkeit ab. EBI (Prolegomena) unterscheidet sechzehn Dokumentationsquellen, die größtenteils auch diachronisch unterschiedlich angesetzt werden müssen; Kutscher (a.a.O.) nennt fünf Perioden. Für unseren Zweck genügt folgende Unterscheidung:
BH = Biblisches Hebr., MH = Mittelhebr. (Nachbiblische, mischnische und mittelalterliche Sprache), NH = Neuhebr. (die in der Neuzeit wiederbelebte Sprache) und IH = Israelische Umgangssprache, Ivrit.

[5] Die hier besprochenen Beispiele stellen allgemein oder Verf. persönlich bekannte Fälle von fehlerhafter Dekodierung dar.

2.1.0. Einige auf der Klangähnlichkeit mit fremdsprachlichen Wörtern beruhende Umdeutungen biblischer Vokabeln sind aus dem Frühstadium des Neuhebräischen (NH) (s. 0.3.1) ins IH übernommen worden.
mᵉḵônāh (Bibelhebräisch [BH] ‚Sockel, Gestell') erhält die Bedeutung ‚Maschine' (vgl. „mechanisch"; griech. μηχανή, lat. machina). Irrtümlicherweise könnte man annehmen, daß der Tempelaltar auf einer Maschine befestigt war (1 Kön 7,27ff.; Esr 3,3)[6].
ḥolî raʿ (BH ‚böses Übel') bezeichnet nunmehr die ‚Cholera'. Der Prediger scheint das Weltgeschehen nicht als jämmerliches Geschehen zu beurteilen, sondern mit einer bestimmten epidemischen Krankheit zu vergleichen (Qoh 6,2)[7].
jôḇel heißt ursprünglich ‚Widder', dann aber im BH ‚Widderhorn' und schließlich das alle 50 Jahre angesetzte Halljahr, das mit dem Hörnerschall verkündet wurde. Bereits Hieronymus hatte an die klangliche Ähnlichkeit angeknüpft und das Halljahr (*šᵉnaṯ jôḇel*) mit *annus jubileus* übersetzt (vgl. Luther: „Jubeljahr"). Das NH beschritt diesen Weg in umgekehrter Richtung und setzte *jôḇel* für „Jubiläum" ein. Die sinaitische Gesetzgebung, die vom Klang des *jôḇel*-Horns eingeleitet wurde (Ex 19,13), erinnert den modernen unbefangenen Leser an eine ‚Jubiläumsfeier'. Wo an anderer Stelle präzisierend von *qæræn hajjôḇel* („Widderhorn", Jos 6,5) gesprochen wird, scheint – da *qæræn* schon im Mittelhebäischen (MH) und dann im modernen Sprachgebrauch vor allem ‚Kapital, Geldfond' bedeutet – von einem „Jubiläumsfond" die Rede zu sein[8].
Dem auf der Flucht befindlichen König David bringen treue Untertane *miškāḇ* ‚Bettlager' und mit Nahrung gefüllte *kᵉlî jôṣer* ‚Tongefäße' (2 Sam 17,28). Zwischen diesen zwei hebr. Termini steht das ungebräuchliche Wort *sappôṯ*, das wohl auch ‚Gefäße' bezeichnet. Im NH bildete man die Singularform *sappāh* im Anklang an „Sofa" und mit eben dieser Bedeutung. Der moderne Leser schließt aus dem Text, man habe David „Betten und Sofas" gebracht[9].

2.1.1. Mitunter entstanden im nachbiblischen Hebr. neue Wörter mit neuer Bedeutung infolge der veränderten Morphemsegmentierung einer BH-Wortform. Mit dieser neuen Auffassung tritt man dann irrtümlicherweise an den alten Text.
maḥmāʾāh bedeutet im NH ‚Kompliment'; dies geht auf Ps 55,22 zurück, wo man das Wort als Nominalbildung mit Präfix *m* auffaßt. So erklärt es bereits Raschi; er weist jedoch auf den etymologischen Zusammenhang mit *ḥæmʾāh* ‚Milchsahne, Butter' hin, der aber aus dem modernen Sprachbewußtsein gänzlich geschwunden ist.
Richtiger ist es, das *m* (< *min*) als Komparativmorphem zu betrachten, wie es die Paralellform *mišššæmæn* (*šæmæn* ‚Öl') erweist[10]. Der Bibelvers führt Klage über die

---

[6] EBI IV, 2988f.
[7] ib. II, 1572.
[8] ib. VII, 6198f.
[9] BH kennt *sippîm*, *sippôṯ* ‚Becken'; in unserem Vers heißt es *sappôṯ*. Auf lexikographische Probleme der bibl. Wörter selbst kann in diesem (s. KBL³ 720) und den folgenden Fällen nicht eingegangen werden.
[10] So Qimḥî (z. St.): „... mehr als *ḥmʾwt*".

vorgetäuschte Freundlichkeit des Widersachers, die sich in Worten „sanfter als Öl" und „glatter als Butter" ausdrückt. Wenn man letzteres mit „(glatten) Komplimenten" übersetzt, gehen Bild und Parallelismus der Poesie verloren.
Das Hapax legomenon *b^{c}ṣiqlonô* (2 Kön 4,42) wird seit jeher als Zusammensetzung aus dem Präpositionspräfix *b* ‚in' und *ṣiqlôn* betrachtet, für welches man aus dem Kontext die Bedeutung ‚Proviantsack' gewinnen wollte. Im NH benutzt man die Redewendung – meist im übertragenenen Sinn –[11] ‚im Ranzen (etwas mitführen)' und erklärt dementsprechend den genannten Bibelvers mit Leichtigkeit, aber falsch. Aufgrund des ugaritischen *bṣql* (*//šblt* ‚Ähre') wissen wir, daß das b zum Grundmorphem gehört: das Wort bezeichnet ‚Frischgetreide' o.ä.[12].
Eines der ersten Wörter, mit denen das israelische Kind vertraut wird, ist *kaddûr* ‚Ball'. Allenfalls darf man dieses Wort Jes 22,18 annehmen („...knäult dich zum Knäuel, einem *kaddûr*"). Unpassend jedoch ist dieser Sinn Jes 29,3, wo die Form in *ka* ‚wie' und *dûr* ‚Kreis, Reifen' zerlegt werden muß: „ich umlagere dich wie ein Reif"[13]. Doch welcher Ivrit-Sprechende kann umhin, das ihm so geläufige Wort hier zu vermuten, um dann allerdings an dem rätselhaften Ausspruch „ich umlagere dich, Ball" Anstoß zu nehmen.

2.2.0. Als gewichtiger erweist sich die Diskrepanz dort, wo Lexeme aus dem biblischen Inventar im NH bzw. IH für in der Neuzeit hinzutretende Begriffe eingesetzt werden.
Das Wort *maddā^{c}* heißt schon im MH, dann im NH ‚Wissenschaft'[14], im BH im allgemeinen ‚Einsicht, Kenntnis'. In folgendem Vers scheint es ‚Überlegung, Gedanken' zu bedeuten: „Nicht einmal in deinem *maddā^{c}* darfst du dem König fluchen" (Qoh 10,20)[15]. Für moderne Ohren klingt es, als solle die Wissenschaft nicht gegen die königliche Autorität eingesetzt werden.
In den Visionen des Propheten Ezekiel kommt einigemal das undurchsichtige Wort *ḥašmal* vor (Ez 1,4; 8,2), das von der Septuaginta mit elektron (ἤλεκτρον) wiedergegeben wurde[16]. Was die Übersetzer mit diesem griechischen Wort genau im Sinn hatten, ist strittig; als man jedoch im NH eine Bezeichnung für ‚Elektrizität' suchte, griff man auf diese alte Verknüpfung zurück und setzte dafür *ḥašmal* ein. Der junge Israeli wird damit zu der Annahme verleitet, der Bericht von der furchterregenden Vision Ezekiels erwähne die Elektrizität.
Arithmetische Übungen, also ‚Rechnen, Rechnung' und ‚Rechenunterricht' heißen im NH *ḥæšbôn*; im BH bedeutet das Wort ‚Nachdenken'. Wenn er auf den Spruch des Predigers stößt, nach dem es in der Unterwelt „keine Tätigkeit, kein *ḥæšbôn*, kein Wissen und keine Weisheit" gäbe (Qoh 9,10), wird der israelische Schüler

11 Even-Shoshan, Hammillôn Hæḥādāš S. 2260.
12 KBL^{3} 142.
13 EBI II, 911f. KBL^{3} 439. Raschi: „...wie der Kreis einschließender Truppen". Qimḥî hingegen nimmt Haplographie aus *ka-kaddur* an.
14 EBI III, 2813f.
15 Aufgrund von *jd^{c}* ‚erkennen' im euphemistischen Sinn hat man das Wort als ‚Schlafzimmer' verstanden, was dem Parallelismus gerecht wird.
16 EBI III, 1805f. Akk. *ešmarû* ‚Metall', äg. *ḥsmn* ‚Bronze'. Das griech. Wort bezeichnet eine Legierung aus Gold und Silber oder den Bernstein. Im MH sah man darin eine Engelsgestalt.

möglicherweise den tröstlichen Schluß ziehen, daß einem im Jenseits zumindest der Mathematikunterricht erspart bleibt. Die Verbalwurzel *qšr* ‚verknüpfen' wird im BH auch im Sinn von ‚sich verschwören' benutzt, wovon dann das Wort *qæšær* ‚Komplott' abgeleitet wurde. Diese Bedeutung findet sich zwar auch noch im NH, doch werden Verb (*hitp*) und Nomen hauptsächlich im modernen Begriffsbereich der Kommunikation, also ‚(telefonische) Verbindung herstellen, sich in Verbindung setzen', benutzt. So verstanden, hat König Jehu kein Komplott mit König Joram geschmiedet (2 Kön 9,14), sondern sich lediglich mit ihm in Verbindung gesetzt, und Königin Athalia nicht entsetzt ‚Verschwörung, Verschwörung' ausgerufen (ib. 11,14), vielmehr um schnelle Herstellung einer Verbindung ersucht.
Die Verbalwurzel *nsᶜ* bezeichnete ursprünglich das Herausreißen der Zeltpflöcke, dann das Weiterziehen von Ort zu Ort. Im NH steht sie aber mit der Bedeutung ‚fahren' in ausgesprochenem Gegensatz zu *hlk* ‚gehen'. In kindlicher Vorstellung haben sich demnach die Israeliten von einer Wüstenstation zur anderen in Fahrzeugen (*wajjissᵉ ᶜû*; Num 33,3-48) begeben[17].

2.2.1. Auch neuzeitliche Naturerlebnisse und -kenntnisse werden mit Hilfe kaum genau passender biblischer Vokabeln bezeichnet, womit dann der Zugang zu deren eigentlicher Bedeutung versperrt bleibt.
Die Bibel unterscheidet nur zwischen zwei Jahreszeiten: *qajiṣ* und *ḥoræp*, was noch einigermaßen den europäischen Begriffen ‚Sommer' und ‚Winter', mit denen jene gleichgesetzt wurden, entsprechen mag. Als man in der neueren Sprache das Bedürfnis empfand, vier Jahreszeiten zu benennen, nahm man für ‚Frühling' das Wort *ʾāḇîḇ*[18], das BH ‚reifende Ähren', allenfalls deren Zeit, bezeichnet, für ‚Herbst' *sᵉṯāw*[19]. Letzteres kommt nur einmal in der Bibel vor, wo es heißt, Regen und *sᵉṯāw* seien vorüber (HL 2,11). Das hebr. Wort ist demnach fast gleichbedeutend mit *ḥoræp* und bezeichnet ‚Regenzeit, Winter'[20]. Nach neuem Sprachgebrauch scheint allerdings die Freude des Dichters, daß „der *sᵉṯāw* vorbei" sei, einigermaßen verwunderlich, da ja nun nach dem Herbst der Winter seinen Einzug halten dürfte.
Die Gleichsetzung von *ʾāḇîḇ* mit ‚Frühling' wie auch das Vorhandensein eines Homonyms in dem babylonischen Ortsnamen *tel ʾāḇîḇ* (Ez 3,15; akk. *abûbu* ‚Wasserflut') hatte eine weitreichende Folge: Theodor Herzl hatte den zionistischen Zukunftsroman „Altneuland" verfaßt; der hebr. Übersetzer verlieh ihm den Titel Tel-Aviv in dem Glauben, hier vereine sich die Ruine (*tel*) mit dem wiedererwachenden Frühling (*ʾāḇîḇ*). Später wählte man dies zum Namen des jüdischen Viertels von Jaffa, aus dem sich die heutige Großstadt entwickelt hat. In dieses Tel-Aviv versetzt nun der israelische Leser auch den Propheten Ezekiel, der einst im babylonischen *tel ʾāḇîḇ* weissagte; daß hier ein fremdsprachlicher Ortsname vorliegt, kann er kaum vermuten.

---

[17] Gelegentlich zeigen sich diachronische Unstimmigkeiten auch in europäischen Sprachen. Zum angeführten Fall: Was versteht ein deutsches Kind unter „fahrender Geselle"?
[18] In etwa diesem Sinn bereits im 13. Jhdt.
[19] So die hebr. Übersetzung von Rilkes „Herbstlied": *šîr hassᵉṯāw*.
[20] Dementsprechend Jalkut Cant.: „Der *sᵉṯāw* währt sechs Monate". – EBI V,4230f.

2.2.2. Für die uns gebräuchlichen Klassifikationen und Kategorien besitzt das BH oft keine Äquivalente. So unterscheidet die Bibel sprachlich zwar vage zwischen wildem und gezähmten Tier, Fisch und Vogel, aber für ‚Säugetier' gibt es keinen Terminus. NH benutzt dafür *jôn^{e}qîm* („Saugende"), ein Wort, das BH nur auf noch an der Mutterbrust liegende Kleinkinder angewendet wird. Wo also der Dichter von „Kindern und Säuglingen" (Ps 8,3) spricht, versteht man dies als eine Angabe über „Kleinkinder und Säugetiere".

2.2.3. Die Fälle ungenauer Benennungen in Fauna und Flora sind zu zahlreich für eine Auflistung. Es gibt jedoch krasse Irrtümer auf diesem Gebiet, und von ihnen seien einige aufgeführt.
Dem bereits erwähnten Vers HL 2,11 , der vom Ende der Regenzeit kündet, folgt „...die Zeit des *zāmîr* ist gekommen" (v. 12). Das hebr. Wort meint wohl das ‚Beschneiden der Reben' (Wurzel *zmr* ‚schneiteln'); allenfalls könnte man an ‚Gesang' denken, hergeleitet von einer homonymen Wurzel *zmr* ‚singen'. Schon im Mittelalter sah man in dem Wort den Namen eines bestimmten Vogels[21], und im NH wurde es zur Bezeichnung der ‚Nachtigall'. Diesen Vogel gibt es nicht in Israel, das israelische Kind kennt ihn lediglich aus Erzählungen und Märchen. In diese Sphäre versetzt er den Bibelvers.
Schildkröten sieht das Kind jedoch des öfteren, lernt also früh deren Benennung im NH: *ṣāḇ*. Tatsächlich wird *ṣāḇ* neben Ratte, Maulwurf, Maus u.a. in der Liste Lev 11,29 genannt; die Identifikation mit ‚Schildkröte' ist mehr als ungewiß aber praktisch annehmbar. Nun kommt aber ein einziges Mal ein Homonym vor: Die Vision vom künftigen Heil verheißt, fremde Völker würden die jüdischen Exulanten „mit Pferd, Wagen, Mauleseln, *ṣabbîm* und Kamelstuten" (Jes 66,20) heimbringen. Das hebr. Wort bezeichnet hier offensichtlich eine Art Gespann, wohl ‚Wagen mit Verdeck'. Doch der schlichte Leser muß das Hapax legomenon mit dem ihm gut vertrauten Wort verwechseln und sich dann höchstens wundern, unter den Reittieren und Transportmitteln auch die Schildkröten erwähnt zu finden.
Um Homonyme handelt es sich auch im folgenden: *ṣ^{e}ḇî* ‚Hirsch' und *ṣ^{e}ḇî* ‚Zierde, Pracht'[22]. Wiederum ist ersteres ein allgemein bekanntes Wort, letzteres im IH abhanden gekommen. Das lobpreisende Epithet des judäischen Landes *ʾæræṣ haṣṣ^{e}ebî* ‚Prachtland' (Dan 11,16.41) wird allgemein mißverstanden (so schon in mittelalterlichen Illustrationen) als ‚Land des Hirsches'[23].
Unter *pardes* (Qoh 2,5), einem persischen Lehnwort[24], das etwa ‚Gartenpark' bedeutet, versteht man in Israel die ‚Orangenplantage'. Für ‚Orange' setzte man den biblischen Ausdruck *tappû^{a}ḥ zāhāḇ* (Spr 25,11) ein, der aber ‚Äpfel aus Gold' oder ‚vergoldete Äpfel' meint. Dieser Spruch vergleicht eine wohlgesetzte Rede mit Goldäpfeln in Silberschalen. Diese Hochschätzung erleidet starke Einbuße, wenn man statt des Goldes nur die in Israel einem billigen Gemüse gleichgeachteten Apfelsinen in die Schale legt.

---

21 EBI II,1351f.

22 Im Aram. noch phonetisch differenziert: *ṭbjʾ* vs. *ṣbʾ*.

23 Die israelische Post hat einen springenden Hirsch als Wahrzeichen. Damit soll wohl auch die löbliche, wenn auch nicht immer erreichte Geschwindigkeit verbildlicht werden.

24 Hiervon bekanntlich – über das Griech. – „Paradies".

2.2.4. In der nachbiblischen Zeit verspürte man, möglicherweise infolge hellenistischen Einflusses, den Bedarf nach einer Bezeichnung für ‚Weltall, Kosmos'; im BH war dafür schlicht „Erde" oder allenfalls „Himmel und Erde" gesetzt worden. So begann man das Wort *ʿôlām*, das ursprünglich lediglich für ‚größte *zeitliche* Ausdehnung' gedient hatte, auch für die ‚größte *räumliche* Ausdehnung', also im Sinn von ‚Welt' zu benutzen; z.B. in der alten Segensspruchformel „... Herr, König der Welt"[25]. Das NH führt diesen Gebrauch fort: Der schlichte Israeli versteht demnach die biblischen Wendungen *piṯḥê ʿôlām* „uralte Torespforten" (Ps 24,7. 9) und *mælæk ʿôlām* „König seit Urzeit" (Jer 10,10) als ‚Eingangstore bzw. König der Welt'.

3.1.1. Für den Begriff ‚Kultur' benutzt man das Wort *tarbûṯ*[26], das im BH eine völlig andere Bedeutung hat: von der Wurzel *rbh* ‚sich mehren' abgeleitet, bedeutet es etwa ‚Brut, Nachwuchs'. Wo Num 32,14 von der „*tarbûṯ* sündiger Menschen" gesprochen wird, ist nach modernem Sprachempfinden von einer degenerierten Kultur die Rede.
Wiederum soll auf die vielen Beispiele von inakkuraten Identifikationen verzichtet werden wie z.B. durch identische Namen für moderne Musikinstrumente und für jenen der alten Zeiten[27]. Die Ambivalenz des Lexems *šîr/šîrāh* ‚Lied' und ‚Gedicht' herrscht auch im IH; doch *mᵉšôrer*, BH ‚Sänger', ist heute ausschließlich ‚Dichter'. So entsteht der Eindruck, im Tempel hätten neben Priestern und Leviten auch ganze Gruppen von Dichtern ihren regelmäßigen Dienst versehen (Esr 2,70).

3.1.2. Im BH sind *miḵtāḇ* und *sepær* Synonyme: das erste Wort kommt von der Wurzel *ktb* ‚einkerben, schreiben', das zweite geht auf akk. *šapâru* ‚senden' zurück, doch beide bezeichnen dann ‚Schrift, das Geschriebene, Brief, Buch' u. dgl.[28] Im NH ist der Unterschied ganz scharf: *miḵtāḇ* ist ‚Brief', *sepær* ist ‚Buch'. Der naive Hebräer von heute sieht in dem *miḵtāḇ* Gottes (Ex 32,16), nämlich der göttlichen Schrift auf den Gesetzestafeln, einen von Gott gesandten ‚Brief'; andererseits ist er erstaunt, von David zu lesen, er habe eines Morgens in Eile ein Buch (*sepær*) verfaßt (2 Sam 11,14; in Wirklichkeit einen Brief an seinen General), das dann allerdings nur etwa zehn Wörter enthält.

3.1.3 *ʾôṯ* ‚Zeichen' wurde im MH zu ‚Buchstaben'[29]. Die Pluralbildung lautet *ʾôṯijjôṯ*, vielleicht zwecks Differenzierung von *ʾôṯôṯ* ‚Zeichen, Wunder'; sie findet im IH häufige Verwendung. Im BH kommt das Homonym *ʾôṯijjôṯ* von *ʾtʾ* ‚kommen' vor; das Wort bedeutet ‚die kommenden Dinge, Zukunft'. So heißt es bei

---

[25] EBI V, 4365-75. Das schwierige *hāʿolām* (Qoh 3,11) fassen Hieronymus (Vulgata: *mundus*) und Raschi als ‚Welt' auf.

[26] EBI VIII, 7894f.- Vgl. *Hēḵal hattarbûṯ*, der große Konzertsaal in Tel Aviv.

[27] Nach heutigem Sprachverstehen war Jubal (Gen 4,21) der Vater aller Geigen- und Orgelspieler (*kinnor* bzw. *ʿûgāḇ*). Im Danielbuch (Kap. 3) werden *pᵉsanṭer* (IH ‚Klavier') und *sûmponjāh* (IH *simpônjāh* ‚Symphonie') erwähnt.

[28] EBI IV, 3000f. und V, 4179ff.

[29] ib. I, 119f.

dem Propheten: „Sagt an die kommenden Ereignisse der Nachzeit" (Jes 41,23). Der israelische ABC-Schütze fühlt sich aufgefordert, die Buchstaben des Alphabets vom Ende her aufzusagen[30].

4.1.0. Gravierende inhaltliche Abweichungen entstehen dort, wo Lexeme des BH auf spätere religiöse Vorstellungen und Institutionen oder auf den profanen Bereich übertragen werden.

4.1.1. *komær* war der zweifellos würdige Amtstitel, den die Priester gewisser Gottheiten trugen (2 Kön 23,5)[31]. Die unerbittliche Ablehnung jeden Fremdkultes seitens der biblischen Autoren verleiht dem Wort dann aber eine negative Konnotation. Im späteren Hebr. und im IH bezeichnet das Wort den christlichen Geistlichen, womit dieser zu den Götzenpriestern gestellt wird. Berechtigterweise ersuchen in Israel lebende Pfarrer und Pastoren mit hebr. *kôhᵃnê dāṯ* ‚Priester' betitelt zu werden, nur daß *kôhanîm* im jüdischen Sprachgebrauch ausschließlich den Nachkommen der Aharoniden zuerkannt wird. Der Israeli wiederum neigt dazu, schon im biblischen *komær* eine Art Pfarrer zu vermuten.
Für ‚Mönch' im engeren Sinn benutzt man heute *na zîr*, das den biblischen Naziräer bezeichnete. In einem Vers wie Klgl 4,7 mag es da schon zu einem Mißverständnis kommen. Gewiß tritt ein solches bei dem im NH vom vorigen Wort abgeleiteten *minzār* ‚Kloster' ein. Wo von Niniveh ausgesagt wird „deine *minzārîm* sind (zahlreich) wie Heuschrecken" (Nah 3,17) – die vielen Wachttürme der Stadt sind gemeint – sieht der schlichte Leser ein mit Klöstern angefülltes Assyrien.

4.1.2. Für ‚Christen' sagt man *nôṣᶜrîm*, das sich von Nazareth herleitet. In der Bibel bedeutet das Wort, von *nṣr* ‚scharf beobachten' – dann sowohl ‚bewachen' wie ‚belagern' –, ‚Belagerer'. Wo der Prophet verkündet: „Belagerer kommen aus fernen Landen" (Jer 4,16), vernimmt der simple Israeli die Botschaft von der Ankunft christlicher Touristen aus dem Ausland.

4.2.1. Daß Wörter wie *tôrāh* ‚Weisung, Gesetz', *qoḏæš l* ... ‚geweiht dem...' (Ex 28,36), *kihen* ‚Priesterdienst leisten' (1 Chr 5,36) u.v.a. heutzutage im profanen Gebrauch sind, bedarf keiner Erörterung (vgl. sowohl im Hebr. wie im Deutschen das Wort „Opfer"). Die genannten Wörter können ‚Theorie, Lehre'[32], ‚reserviert für...', ‚amtieren' bezeichnen.

5.1.1. Wörter, die sich im BH auf physische Gegebenheiten beziehen, werden im späteren Hebr. nicht selten auf die geistige Sphäre übertragen. Dafür einige Beispiele:
sæḇæl ‚Fronarbeit', von *sbl* ‚eine Last tragen, Frondienst leisten', dient seit dem nachtalmudischen Schrifttum bis in die moderne Sprache hin zur Bezeichnung von

[30] BH *lᵉʾāḥôr* ‚für das Später'. Für modernes Sprachgefühl kann eine Ableitung von *ʾḥr* ‚hinten, nach' nicht ‚Zukünftiges' bezeichnen: Wie der Europäer faßt auch der Israeli die Zukunft als ‚vor ihm' liegend auf, nicht als ‚nach ihm' kommend.
[31] KBL³ 459. – EBI III, 2425.
[32] Etwa in „Relativitäts t h e o r i e ".

‚Erdulden, Leid'[33] (wohingegen die Ableitung *sabbāl* auch heute noch den ‚Last- und Gepäckträger' bezeichnet). Neh 4,11 „... die die Last schleppen" wird nunmehr auf den ersten Blick verstanden als „... die ihr Leid ertragen".
mašber, von *šbr* ‚brechen', ist die Durchbruchsstelle des Neugeborenen, ‚Mutterscheide'[34]; im NH bezeichnet es ‚Krise'. Wenn es im biblischen Text heißt „... und Söhne gelangten bis zum Geburtsdurchbruch" (Jes 37,3), so dekodiert man die Aussage nach heutigem Sprachgebrauch, die Nachfolgegeneration befinde sich in einer Krise.
miqræh ist die tatsächliche Begebenheit, der ‚Vorfall' (1 Sam 20,26), dann auch euphemistische Umschreibung für ‚Tod' (Qoh 2,14)[35]. Im modernen Sprachgebrauch bezeichnet es die völlige Unvorhersagbarkeit des Vorfalls, also ‚Zufall'. Dementsprechend wird die Aussage des Predigers, das gleiche Geschick sei allen beschieden (Qoh 9,3), verstanden, als sei alles dem Zufall unterworfen.

6.1.0. Wo Termini, die einer alten sozialen Praxis entsprachen, auf jetzt gültige gesellschaftliche Beziehungen angewendet werden, ergeben sich notwendigerweise Unstimmigkeiten; der Sprachbenutzer ist sich dieser jedoch kaum bewußt, vielmehr mißt er auch in biblischen Texten den Termini ihre jetzige Bedeutung bei.

6.1.1. Gemäß der alten Sippenordnung ‚nahm' (*lqḥ*) der Mann eine Frau oder ‚trug sie fort' (*nś'*); die Frau ist das Objekt, nie ist sie im BH in diesem Zusammenhang Subjekt dieser Verben. Da man die in der modernen Gesellschaft angestrebte Gleichstellung der Frau sprachlich vermitteln will, benutzt man heute für ‚heiraten, sich verheiraten mit...' die *hitp*-Form von der Wurzel *ḥtn*. Diese bezeichnete im BH die ‚durch Heirat zustande gekommene Sippenverwandtschaft', wie die Wörter *ḥôṯen* ‚Schwiegervater' und *ḥāṯān* ‚Bräutigam; Schwiegersohn' beweisen. Nun berichtet die Bibel mit Stolz, König Salomon habe sich mit Pharao, dem König Ägyptens, versippt (*hitp ḥtn*; 1 Kön 3,1); für moderne Ohren klingt das, als habe der für seine Vielweiberei berüchtigte König den ägyptischen König geheiratet, also auch einen Zwei-Männer-Haushalt gegründet.
Im BH heißt der ‚Ehemann' *baʿal* ‚Herr, Besitzer' (vgl. den Namen des Gottes Baal) und *'îš* ‚Mann'. Obwohl man sich in feministischen Kreisen für letzteres Wort einsetzt, ist gerade *baʿal* für ‚Ehegemahl' allgemein gebräuchlich. Das Syntagma *lᵉqaṭṭer labbaʿal* ‚dem Gott Baal weihräuchern' (Jer 11,13.17) wurde von israelischen Kindern, auch aufgrund des Slang-Ausdrucks *lᵉqatter* ‚jaulen, quängeln'[36], mißverstanden, als seien die an ihren Männern herumnörgelnden Frauen gemeint.
Das vornehme Wort für ‚Gemahlin' ist *raʿjāh*, mit dem im HL die ‚Geliebte' angeredet wird. Der ‚Geliebte' im HL wiederum wird *dôḏ* genannt, ein Wort, das auch

---

[33] EBI V, 3922ff.
[34] ib. IV, 3554. Im MH bedeutet das Wort ‚Gebärstuhl'.
[35] Bei Buber-Rosenzweig „Widerfahrnis".
[36] Vom jiddischen *kuttern*, das ursprünglich das Jaulen des geilen Katers bezeichnete. – Die Aufnahme von Fremdwörtern in die Umgangssprache und ihre hebraisierende Verarbeitung ist gang und gäbe: *lᵉpargen* ‚vergönnen', *lᵉpabreq* ‚fabrizieren', *lᵉhašprîṣ* ‚spritzen' u.v.a.

im BH den ‚Vatersbruder, Onkel' bezeichnet[37]. Nur in diesem Sinn (evtl. auch als ungehörige Anrede an einen Unbekannten, wie dtsch. „Onkel") wird das Wort heute benutzt. Es mag scheinen, als habe im HL der junge Mann mit seiner Gemahlin (HL 1,15; 4,1), die junge Dame mit ihrem Onkel (ib. 1,13; 5,10) Unterhaltungen geführt.

6.1.2. Eine besondere, keineswegs beneidenswerte Stellung nahm die kinderlose Frau, *ᶜaqārāh* ‚Unfruchtbare' in der Familienhierarchie ein. Nur göttliches Eingreifen, das die Schwachen zu Helden und die Armen satt macht, vermag der *ᶜaqārāh* sieben Söhne zu schenken (1 Sam 2,5). Das Wort kommt in eben dieser Bedeutung auch in der Verbindung *ᶜaqæræṯ habbajiṯ* ‚die Unfruchtbare im Haus' vor (Ps 113,9). Als man bei der Spracherneuerung eine Übersetzung für „Hausfrau", „housewife" suchte, verfiel man auf diese Wortform: *ᶜaqæræṯ habbajiṯ* ist heute das Standardwort für ‚Hausfrau'[38]. Die Folge ist, daß aus dem im genannten Vers geschilderten Umsturz durch Gottes Hand („die Unfruchtbare im Haus wird zur stolzen Mutter von Söhnen") eine bürgerlich-gemütliche Milieuschilderung wird: Eine brave Hausfrau erfreut sich an ihren Söhnen.

7.1.1. Im BH bedeutet *šôṭer* ‚Gerichtsschreiber, Beamter' oder dgl.; die dazugehörige Wurzel *šṭr* ‚schreiben' ist im Akkadischen belegt. Im NH ist das Wort Dienstbezeichnung des ‚Polizisten'[39]. Bei der Zusammenstellung von „Richtern und *šôṭᵉrîm*" (Deut 16,18) geht es für junge Ohren eindeutig um 'Richter und Gendarmen'.
Von der gleichen Wurzel ist im BH *mišṭār* (Ijob 38,33) gebildet, das möglicherweise die als ‚Schrift (am Himmel)' gedeuteten Sterne meint. Im NH steht das Wort für ‚Regime, Regierungsform' (etwa ‚ein demokratisches, monarchisches usw. *mišṭār*') aber auch ‚Regime, Disziplin'. Manch einer hat versucht, den Bibelvers dementsprechend zu erklären.

7.2.1. Die geschichtlichen Umstände haben es mit sich gebracht, daß im israelischen Sprachbewußtsein für das Wort *ṣāḇāʾ* die Bedeutung ‚Heer, Armee' alleinige Geltung besitzt, während der allgemeinere Sinn ‚Fron, Dienstzeit' (Dan 10,1) heute unbekannt ist[40]. Hiobs Klage „Wahrlich, schwere Mühe (*ṣāḇāʾ*) hat der Mensch auf Erden" (Ijob 7,1), wird demnach als Bekräftigung der allgemeinen Wehrpflicht aufgefaßt.
Die junge Armee in Israel brauchte hebräische Ausdrücke für militärische Rangbezeichnungen wie auch für Waffen; dabei griff man oft auf biblische Wörter zurück. BH *sægæn* ‚babylonischer Statthalter' wurde jetzt für ‚Leutnant', *særæn* ‚Philisterfürst' für ‚Hauptmann' und *ʾallûp* ‚edomitischer Häuptling' für ‚General'

37 ThWAT II, 152-167.
38 Nachträglich lieferte man dem Wort eine beschönigende Etymologie: aram., MH *ᶜiqqār* ‚Wurzel; Hauptsache'.
39 EBI VIII, 6963f.
40 ThWAT VI, 152-167.

gesetzt[41]. Aus moderner Sicht haben es die Edomiter mit ihren Vorgesetzten ernster gemeint als Babylonier und Philistäer.
tôṯaḥ ‚Keule' (Ijob 41,21) bezeichnet ‚Kanone', *rimmôn* (1 Sam 14,2) ‚Granatapfelbaum' die ‚Handgranate', *môqeš* ‚Falle, Stellholz' (Ex 34,12; Ps 106,36) die ‚Sprengmine'. In kindlicher Auffassung hat sich König Saul in größter Unvorsicht unter eine Handgranate gesetzt, und Götzenbilder sind nicht bloß Fallstricke für die Israeliten, sondern explodierende Minen.

8.1.0. Zahlreiche der Hebräischen Bibel entnommene Redewendung und Sprichwörter kursieren im IH, wobei sich der durchschnittliche Sprachbenutzer meistens nicht der Quelle bewußt ist. Wenn jemand eine Schuld eingesteht, um Verzeihung zu erlangen, zitiert er Spr 28,13; wo man vor voreiligem Triumphieren warnen will, führt man 1 Kön 20,11 an. Bei unserem Thema sind allerdings gerade jene Fälle erwähnenswert, wo ein Bibelwort in einem ursprünglich nicht intendierten Sinn gebraucht wird.

8.1.1. Wenn man von einer vereinzelten Mahnung berichtet, die von der Mehrheit überhört wurde, kann man das auch im NH bildlich ausdrücken: „die Stimme eines Rufers in der Wüste" (Jes 40,3). Daß diese Interpretation dem poetischen Bau des Abschnitts nicht entspricht und den Akzenten nicht gerecht wird, ist in Israel esoterisches Wissen (Richtig ist: „Eine Stimme ruft: In der Wüste ...").
In einem Trostspruch heißt es: „... und deine Zerstörer werden von dir hinweggehen" (Jes 49,17). Eine alte midraschartige Auslegung ist im Sprachbewußtsein übernommen worden; sie beruht auf der Ambiguität der Präposition ‚von dir / aus dir' und des Verbs *jṣ'* ‚hinwegziehen, hervorgehen'. Der Vers wird heute allgemein zitiert, wie folgt verstanden und nur in diesem Sinn zitiert: „und deine Zerstörer werden aus dir hervorgehen"; m.a.W., die gefährlichsten Feinde entstehen Israel aus der eigenen Mitte.
Gegen das Eigenlob spricht der Vers: „Es lobe dich ein Fremder, und nicht der eigene Mund" (Spr 27,2). Die Negation „und nicht" (*w^{e}lo'*) ist im Volksmund umgebildet worden: *wālo'* ‚wenn nicht'. So ist der Spruch jetzt bekannt und wird – das Eigenlob entschuldigend – benutzt: „Es lobe dich der Fremde, wenn aber nicht – so muß es dein Mund tun."

9.1.0. Es war unsere Absicht, den sich ständig vergrößernden Abstand zwischen dem Hebräisch der Bibel und der israelischen Umgangssprache Ivrit an Hand von einigen Beispielen aufzuzeigen. Der Sprachwissenschaftler soll beschreiben, nicht beurteilen, geschweige denn verurteilen. Die ständige Weiterentwicklung einer Sprache kann und darf nicht verhindert werden; sie läßt sich auch kaum lenken. Daraus folgt notwendigerweise, daß jede Sprache sich von alten, klassischen Sprachmodellen mehr und mehr entfernt, wie es auch bei dem von uns besprochenen Hebräisch der Fall ist. Für die in Israel mit Ivrit aufwachsenden jungen Generationen bedeutet dies eine Herausforderung, wie sie an andere Völker schon seit langem erging: Um die Botschaft der hebräischen Bibel korrekt verstehen zu

[41] Jer 51,28.57; 1 Sam 29,7; Gen 36,15-43.

können, müssen sie erst deren Sprache erlernen. Diese wird ihnen in wachsendem Maße seltsamer erscheinen, doch werden sie dann die Erfahrung machen, daß nur der in Freuden erntet, der mit Tränen gesät hat.

Anschrift des Autors:
Prof. Dr. B. Kedar-Kopfstein, Orenstreet 23/81, 34734 Haifa/Romema, Israel

Berichte

An ESF Network on the Semantics of Classical Hebrew

Jacob Hoftijzer (Leiden)

In March 1991 the Executive Council of the European Science Foundation (= ESF) approved a Network on the *Semantics of Classical Hebrew*. Since then there has been a meeting of the Coordination Committee of this Network in which a first workshop has been prepared. What are the aims of this Network?

Perhaps they can best be explained by giving a short survey of the previous history of this Network. A number of years ago a Dutch committee was formed which considered the desirability of a Thesaurus for Classical Hebrew in which all scientific literature would be referred to. At the same time the feasibility of such a project was discussed. It soon became clear that, although such a project would be desirable and such a Thesaurus a great help to the scholary world, it could only be realized by internationalizing the project. Thus Prof. Dr. J. Barr and Prof. Dr. H.-J. Fabry were asked to join the committee. The new members agreed with the principle idea of a Thesaurus, but soon a new idea came up, to discuss not how to begin publishing a Thesaurus, but how to produce a data-base for Classical Hebrew semantics in which all scientific literature of a certain period (e.g. published since the second World War or quoted since) could be stored.

It also became clear that in realizing such a project one would not only meet with many practical and financial problems, but also with complicated theoretical and methodological ones. These problems could not be overcome unless they were studied for their own sake.
The committee decided to make an application for an ESF-Network to attack these problems. The idea of this Network was that three workshops and a symposium would be organized. The first workshop would be on the problems one meets in applying the different semantic methods on a relatively small text-corpus written in a language (phase) which is not spoken any more. Moreover the inter-relations of the different methods would be discussed in order to get a hierarchic system in which all methods involved could be inserted.

The second workshop would be on the formulation of a code system (functioning as a semantic meta-language) that would make it possible to incorporate the scientific literature using different semantic methods within the same framework. It has to be a symbol system that enables the collectors of the material to classify the facts, so that the problem of the different methods used in scientific literature could be

overcome and so that scholars will be able to find where there are still gaps in our understanding of the material.

The third workshop would be on how to write a computer program so that the code system mentioned above can be used for a semantic data-base.

At the end the result of the three workshops would be evaluated with a wider audience of scholars. This is necessary to reach a general synthesis and agreement that may function as the foundation for further actual study in the field of the semantics of dead languages.

At the background of this proposal lays the idea that the problems of those whose aim is the realization of a data-base of the above-mentioned type for Classical Hebrew are to a great extent the same as those with which one ist confronted when one tries to realize a comparable data-base for any other dead language (phase). For this reason the workshops and the symposium are not aimed at the relevant problems of Classical Hebrew alone, but at those of every dead language (phase) of which only a relatively small corpus is preserved.

Now the application ist approved, the work of the Network will start. The first workshop will be in June/July 1992. Before that in December 1991 the committee will have a discussion with three computer specialists who have been invited to help the committee with their advice.

Because this is an international project we will be very glad if scholars outside the committee who are interested in our work will contact us and will give us information and suggestions. The results of the workshops and the symposium will be published. The address of the secretary is: Dr. Davies, The Divinity School, St. John's St., Cambridge CB2 1TW, England.

The members of the Committee are: Prof. J. Hoftijzer, Leiden (Chairman); Dr. G.I. Davies, Cambridge (Secretary); Prof. B. Albrektson, Uppsala; Prof. M.G. Amadasi Guzzo, Rome; Prof. H.-J. Fabry, Bonn; Prof. E. Jenni, Basle; Prof. A. Lemaire, Paris; Prof. E. Lipiński, Leuven; Prof. M. Mayrhofer, Vienna; Prof. W. Richter, Munich; Prof. A.S. van der Woude, Groningen; Prof. I. Zatelli, Florence. Observers: Prof. J. Barr, Nashville; Prof. J.C. Greenfield, Jerusalem.

Address of the author:
Prof. Dr. J. Hoftijzer, Verdamstraat 40, 2313 PN Leiden, The Netherlands

Centre "Informatique et Bible" (CIB-Maredsous): Repository, Archives, Data Base, What Else?

R.-Ferdinand Poswick (Denée, Belgium)

A „center" is in the first place defined by the activity of the individuals gathered together to work toward a particular goal. The center in Maredsous (Belgium), based on the works of its founders who began to study computer sciences in 1971 (computer analysis, COBOL, Assembler, JCL IBM-360), includes exegetes, computer specialists, documentalists and clerical staff. The team has varied in size from 3 to 27 members and at present has stabilized at about a dozen.

The primary objective hat always been to produce basic publications on the Bible, its meaning and distribution. The Benedictine abbey at Maredsous has been one of the engine of the „catholic biblical movement", mainly in French speaking areas, since 1949 mostly, when it published a translation of the Bible in modern French – the first new translation since the one prepared by cannon Crampon (1894, 1904) – and initiated the distribution of a periodical devoted to biblical spirituality and formation *Bible et Vie Chrétienne* (1952-1972). The name of Fr. Georges Passelecq (1909-) is inseparable from the Maredsous Bible version as is that of Dom Célestin Charlier (1911-1976) from the periodical and the monographs series published until 1972.

The creation of an analytical Index of the whole Bible for the French language was the first product of Maredsous' computer-aided works. A classic file containig references, contexts, synonymous terms, classification of the various usages of the biblical terms (or even non-biblical depending on the context and the need to put a bridge between meanings of today and meanings of the words in biblical writing) was used: data input, checking for coherence on all possible levels, corrections and modifications, programming output suitable for electronic phototypesetting and automatic page lay-out directly from the resulting magnetic tape ... and, finally, storage and classification for further use.
With the *Table Pastorale de la Bible* (1974) published, the first data were thus present in archive form. The first programs were operational. The tool could be used for other objectives. The second, too ambitious in the eyes of the „investing" publishers totally unused to this method of working, was a multilingual concordance of the Bible using 4 French translations and an English translation with references to the original texts (Hebrew, Aramaic, Greek) as well as Latin.
Although this project could not be realized in a single printed edition and moreover was too expensive when compared to the then newly introduced PC's, the materials to build the project has been progressively collected in the center in Maredsous by the consecutive generations of bible scholars and computer experts. The biblical texts have been encoded or integrated and analyzed: Hebrew and Aramaic texts

according to the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; Greek texts from Rahlfs *Septuaginta* and from *UBS-3* New Testament as produced by the TLG (Irvine, CA); French versions: *Bible de Maredsous*; *Bible de Jérusalem*, *Bible de Segond*, *Traduction Oecuménique de la Bible (T.O.B.)*; English text of the *Revised Standard Version with the Apocrypha/Deuterocanonical Books*. To these will be added: the *Latin Vulgate* of Tübingen; the Syriac and Arabic Gospels; Allioli's German Bible; the Spanish version of the Jerusalem Bible; the Willibrord Dutch Bible; complementary French versions *Lemaître de Sacy, Osty, La Pléiade*.
Economic pressure for maintaining a team at work enlarged the electronic data fund by adding biblical Dictionnaries (see below) and the computer expertise by creating packages for library cataloguing (*Debora.Doc*) or for parish management (*Debora European Pastoral Program*).
The tool was also used to process other textual data as works of Nicolas Barré (17th c.), J.B. de la Salle (17th c.) or Columba Marmion (19th-20th c.) as well as other types of documentation such as a bibliography of computer-assisted Bible study, etc. Numerous Gigabytes of data.

Of this whole certain parts are accessible interactively, either by telecommunication or by loading onto a PC hard disk. The data accessible in telecommunication are available via the host computers of GENETEL (Bordeaux, France) in the Télétel network (VTX standard TELETEL, phone number 3615 – from outside France 33.36431515 – code: MPBIBLE). Since 1985 it offers the T.O.B. and the Maredsous versions of the Bible and the *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre (judaïsme, christianisme, islam)*. The *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* with more than 13,000 bibliographical references, was added in 1987. These data are linked to the well known STAIRS (IBM) text retrieval program which allow for a fast and broad multicriterion search. An electronic mailbox allows users of this service to address their own questions and problems in the field of the Bible.

Data that can be loaded onto an IBM PC (XT, AT or PS/2 and compatible) are mostly the Bibles linked with the FindIT (MARPEX, Toronto) search engine, namely, the *Maredsous* version, the *Bible de Jérusalem*, and the *Biblia de Jesusalén* (Spanish); but also the analysed text of the *Biblia Hebraica Stuttgartensia* compared to the lexicon of the *Revised Standard Version* (program COMPUCORD, a joint-venture with Mikrah Computing, Brooklyn, New-York).

The remaining data is stored (15th August 1991) on 684 standard magnetic tapes of 6250 BPI and on 1205 diskettes (including security copies). Diskettes or tapes can be loaded at any time onto the IBM and compatibles PCs' local network (10-NET) at the C.I.B.-Maredsous. Transitory storage of very large files is now on rewritable magneto-optic disks (July 1991). Hard disk (Winchester) capacity in the network is more than 1,5 Gigabytes (with one 600 Mb disk and two 300 Mb). The files accessibles via this network are limited to those containig data for the projects in progress (at the moment, the data necessary to create an analytical concordance of the French *T.O.B.* with refereches to Hebrew/Aramaic and Greek texts).

This accessibility is strictly governed by the center's own programs which verify the permanent coherence of the data along the work of the scholars on those data. The coherence, from the side of computer management on a long term basis, is guaranteed by a continuous maintenance and a tradition of programming in COBOL (a language which has been used in more than 70% of the applications worldwide over more than 25 years and which is now again in style in the very fast, new version for PCs introcuced by Microsoft in 1989/90).
It will most likely be necessary to wait for the arrival of very large capacity classic or optical disks (5 to 10 Gigabytes) before being able, with the same micro-budgets and micro-environment, to create a relational database for internal (and external?) use which will allow users to move quickly from one set of data to another as the need arises.
CD-ROMs projects are on the way, even though it is possible to question the value of this storage method for purposes other than mass storage of data representing a coherent and complete whole (e.g. Irvine's TLG). Probably data bases of varying size, produced for a given audience to fill a targeted need will soon be stored and transmitted on large capacity 3$^{1/2}$" inch diskettes (such as the 127 Mb magneto-optic 3$^{1/2}$" disketes recently announced by IBM).

When the association and center were being organized on a permanent and autonomous basis in '79-'80 – the work itself having begun in 1971 – I had proposed to name it *„Informathèque Biblique"* (on the patern of the French „bibliothèque" – Library). My collaborators rejected this in favor of *Centre „Informatique et Bible"*.
We recall this name to refer in the most compact and true manner to the tool constructed within the limits imposed by the center's history technology, finances and staff.
In such a „data library" („noöthèque" was another name I suggested[1]) there is, in addition to the people qualified to promote its development, conservation, and exploitation: programs, projects plans, tools for computational verification and development, data related to research or utilities programs, data being treated or being used to create new tools, archive data, data stored for later use, and an environment comprising reference tools (printed library of monographs and series in the field of exegesis, linguistics, computer science, electronic publishing, telecommunication, etc...).

There is normally also a public relation department whose role, if the center is to exist from its productivity, is academic, as well as publicity oriented and commercial. CIB-Maredsous publishes two bulletins (*INTERFACE* and *DEBORA.DOC-INFORMATIONS*), provides a semi annual technical report on telecommucications for the Belgian church leaders, takes a leading role in the organization of the A.I.B.I. (Association Internationale Bible et Informatique) the International Bible and Computer Association whose meetings (1985, Louvain-la-Neuve; 1988, Jerusalem; 1991, Tübingen) gather together leading scholars in the

[1] See „Editorial", *DEBORA.DOC-INFORMATIONS,* 1990/1, p.1.

field and allow contact with related research areas: ACH, ALLC, biblical congresses, computer congresses, etc.
CIB Maredsous' technical co-ordinates are: Centre „Informatique et Bible", Maredsous, B-5537 DENEE, Belgium; tel 32(0) 82.699647; fax 32(0) 82.223269; E-mail: BITNET/EARN: CIBMARE@BUCLLN11 or Minitel 3615 code MPBIBLE

Address of the author:
R.-F. Poswick osb, Centre „Informatique et Bible", Maredsous, B-5537 Denée (Anhée), Belgium

Bibliographische Dokumentation

Lexikalisches und grammatisches Material

bearbeitet von Bernd Brauer, Wilhelm Breder, Timothy Doherty, Benjamin Kedar-Kopfstein, Volker Kluft, Hermann Lichtenberger, Hans-Peter Müller, Rosel Pientka, Diethard Römheld und Frank Zeeb

I. Lexikalisches Material: Fortsetzung zu ZAH III, 1990, 221-231; IV, 1991, 95-114.194-209.

ḥšb

- E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Harvard Semitic studies 29), 1986, 108.
- Zu *ḥšb š-* 4QMMT B 24.31.37; C 19: „Formalistically speaking, the combination *ḥšb š* can also be found in M(ishnaic)H(ebrew of the Tannaitic literature), but the sense 'to think' is not attested elsewhere in any early Hebrew source."

ḥšbwn (*ḥæšbôn* I)

- D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), 1989, 232ff.
- *ḥšbwn* ist zwar ursprünglich von der Wurzel *ḥšb* „rechnen, planen" herzuleiten, das Nomen kann aber in der Mehrzahl der Belegstellen nicht als Entlehnung aus der Kaufmannssprache im Sinne von „Rechnung" gedeutet werden. Die Volkssprichwörter Sir 27,5.6 belegen vielmehr eine eigenständige, zu Koh.s Zeiten bereits etablierte anthropologische Sinndimension (vgl. auch Sir 9,15 und Koh 9,10): „Überlegung", „Untersuchung" bzw. bei Koh „Denkergebnis" o.ä.
- Koh 7,29.

ḥšh

- K. Koenen, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62), 1990, 45 mit Anm. 220.
- Zu Jes 57,11: „Mit dem Schweigen ist ... die Zeit der Langmut Jahwes ... gemeint. ... Jes 57,11 handelt also nicht von den pädagogischen Strafen Gottes."

ḥšk

- M. Fox, Qohelet and his Contradictions (JSOT, Suppl.Ser. 71), 1989, 303.
- *ḥāšᵉkû* Koh 12,3 bedeutet „»grow dark« in the sense of growing gloomy".

ḥšk (*ḥošæk*)

- B. Kedar-Kopfstein, Synästhesien im biblischen Althebräisch in Übersetzung und Auslegung (ZAH 1, 1988, 47-60.147-185, hier 53).
- Zur Metapher *ûbaḥošæk šᵉmô jᵉkussæh* Koh 6,4.
- Vgl. S. 55 zur Verbindung von *mšš* und *ḥošæk* Ijob 12,25.

ḥšn (*ḥošæn*)
- C. Houtman, The Urim and Thummim: A New Suggestion (VT 40, 1990, 229-232).
- Vf. hält es für erwägenswert, in Urim und Tummim ein einziges Objekt zu sehen: plurales intensivi; die Kombination beider Termini sei hendiadyoin. „Ex xxviii 30 presents a reinterpretation of the *ḥōšen*, which probably is to be dated in pre-exilic time. ... The *ḥōšen* no longer had the function of a pouch. It became no more than a breast-piece, a pectorale." (230).

ḥtm
- B.Z. Wacholder, The „Sealed" Torah versus the „Revealed" Thorah: An Exegesis of Damascus Covenant V, 1-6 and Jeremiah 32,10-14 (RQu 12, Nr. 47, 1986, 351-368, hier 353).
- *ḥtm* hat in *spr htwrh hḥtwm* CD 5,2 weniger das Versiegeln als das Deponieren im Auge; vgl. Jer 32,11.14; Dtn 3, 24-30.

ṭbjlh
- A. Wolters, The *Copper Scroll* and the Vocabulary of Mishnaic Hebrew (RQu 14, Nr. 55, 1990, 483-495, bes. 486).
- Zu *ṭbjlh* „immersion" 3Q15 I 12.

ṭbl I
- L.H. Schiffman, *Miqṣat Ma ᶜᵃśeh ha-Torah* and the *Temple Scroll* (RQu 14, Nr. 55, 1990, 435-457).
- Zu *tᵉbûl jôm* „one who has immersed during the day" (438) in 4QMMT im Verhältnis zur Mischna (mPar 3,7) und 11QTS (438-442).

ṭhr
- J. Duhaime, Étude comparative de *4QMᵃ* fgg. *1-3* et *1QM* (RQu 14, Nr. 55, 1990, 459-472, bes. 462ff.).
- Zu 'règles de pureté' *4QMᵃ 1-3* 6b-10 // *1QM* vii 3b-7.

ṭwb II
- K. Seybold, Der Schutzpanzer des Propheten, Restaurationsarbeiten an Jer 15,11-12 (BZ 32, 1988, 265-273).
- In der Wendung *šerimtikā lᵉṭôb* Jer 15,11 liegt in der Form *lᵉṭôb* wie bei Neh 6,19, Ps 39,3 und Hos 14,3 die Wurzel *ṭwb* „sprechen" zugrunde. Übersetzung: „ich habe dich doch gepanzert/gewappnet gegenüber/hinsichtlich übler Rede". [Korrektur eines fehlerhaften Exzerpts ZAH 2, 1989, 226 s.v. *šrh* III/IV].

ṭwb (*ṭôb* I)
- P. Artzi, The „God Dag". Festivity of Amenophis III (Beer-Sheva III, 1988, 17-21, engl. Abstract S. 7*).
- Zu hebr. *jôm ṭôb* und *ᶜśh jôm ṭôb* vgl. akk. *ūma banītu epēšu*.

ṭwb (*ṭôb* I)
- G. Brin, The Significance of the Form *MAH-ṬṬÔB* (VT 38, 1988, 462-465).
- Vf. bespricht den semantischen Gehalt aller sieben Belegstellen der Phrase *mah-ṭṭôb* unter Berücksichtigung des Kontextes.

ṯwb (*ṯôb* V)
- O. Loretz, Ugaritisch *ṯbn* und hebräisch *ṯwb* „Regen". Regenrituale beim Neujahrsfest in Kanaan und Israel (Ps 85; 126) (UF 21, 1989, 247-258).
- Für das Lexem *ṯwb* kann in Dtn 28,12; Jer 5,25; 17,6; Ps 85,13 die Bedeutung „Regen" postuliert werden; die von M. Dahood ebenfalls genannten Belege Ps 4,7; 68,11 müssen dagegen aus der Diskussion ausscheiden. Als offen sieht Vf. weiterhin das Verhältnis von hebr. *ṯwb* zu ugar. *ṯbn* an, eine Verbindung, der lautgesetzlich nichts im Wege steht, da eine Nominalbildung auf *-n* für die älteren Sprachstufen charakteristisch sein kann.

ṯwr (*ṯûr*) aram.
- R.G. Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (Dissertation Zürich 1987, Privatdruck).
- *mṯwrʾ* (Dan 2,45) bezeichne eine Herkunft aus den östlichen Fremdländern; vgl. für diese Konnotation sum. k u r ḫ u r - s a g und akkad. *šadû, ḫuršānu* im Sinne von „Fremdland".

ṯjp
- A. Wolters, The *Copper Scroll* and the Vocabulary of Mishnaic Hebrew (RQu 14, Nr. 55, 1990, 483-495, hier 492).
- *ṯjp 3Q15* XI 17 nicht „base du réchaud" (Ed. Milik), sondern entsprechend G. Dalmans Handwörterbuch 169 „ein Stückchen": „a little".

ṯmʾ (*ṯāmeʾ*)
- M.C.A. Korpel – J.C. de Moor, Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry (JSOT, Suppl.Ser. 74), 1988, 1-61.
- „Ugaritic *gmn* should be connected with Ethiopic *gammana* 'defile', *gᶜmūn* 'defiled, unclean'; used where Hebrew employs *ṭmʾ* ... this root is also related to Arab. *maǧana* 'be affronted', Hebr. *māgēn* 'insolent'" (42).
- KTU 1,6 I 29.
- [Vgl. auch W.G.E. Watson, Newsletters for Ugaritic Studies 39/40, 1988, 10].

ṯnʾ (*ṯænæʾ*)
- G.A. Anderson, Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance (HSM 41), 1987, 131f.
- *ṯnʾ* „offering basket" ist wahrscheinlich von der Wurzel *ṯnʾ* (als Verb phön. belegt: „aufrichten", „schenken", asarab. dito) herzuleiten, vgl. phön. *mṯn* „offering", EA: *ma-ad-ni-a* (Glosse zu IGI.KÁR) „provision, supplies", wohl *maṯniʾa* zu lesen.

ṯᶜm
- U. Seidel, Studien zum Vokabular der Landwirtschaft im Syrischen II (Altorientalische Forschungen 16, 1989, 89-139, hier 129f.).
- Vgl. die syr. Derivate der Wurzel *ṯᶜm*, die eigentlich „schmecken, kosten" bezeichnen; im Kausativ meint *ṯᶜm* aufgrund einer metaphorischen Bedeutungsübertragung den Vorgang des Veredelns.

ṭ^{c}m (*ṭa^{c}am*)
- B. Kedar-Kopfstein, Synästhesien im biblischen Althebräisch in Übersetzung und Auslegung (ZAH 1, 1988, 47-60.147-185, hier 153).
- *ṭ^{c}m* wird auch für die Begriffe „Unterscheidungsvermögen, Urteilskraft, Vernunft" gebraucht.
- 1 Sam 21,14; 25,33; Ps 34,1.9; Ijob 12,20; Spr 11,22.

ṭ^{c}m (*ṭa^{c}am*)
- P.J.N. Lawrence, Assyrian Nobles and the Book of Jonah (TynB 37, 1986, 121-132).
- *ṭa^{c}am* mit der Bedeutung „Befehl", „Erlaß" ist wahrscheinlich ein Lehnwort, das direkt aus dem Aramäischen und nicht über das Akkadische (*ṭēmu*) in das Hebräische übernommen wurde.
- Jona 3,7.
- [Vgl. E. Lipiński, ZAH 1, 1988, 66].

ṭ^{c}m (*ṭ^{e}^{c}em*) aram.
- D.N. Fewell, A Story of Stories in Daniel 1-6 (JSOT, Suppl.Ser. 72), 1988, 172f.
- „The phrase *h^{a}tîb ṭe^{c}ēm* is a technical term in wisdom... ." Vgl. hebr. *hešîb ṭa^{c}am* „in entscheidender Stunde das rechte Wort finden". Übersetzung nach Bentzen, HAT I/19, 1937, 6.
- Dan 2,14; Prov 26,16.

ṭrm (*ṭæræm*)
- P.A. Verhoef, The Books of Haggai and Maleachi (NICOT 13), 1988, 123f.
- *ṭæræm* in Kombination mit *min* komme in Hag 2,15 ein futurischer Sinn zu: „immediately after", „from the beginning of the rebuilding of the temple".

j^{ɔ}r (*j^{e}^{ɔ}or*)
- N. Lohfink, Dtn 12,1 und Gen 15,18 (M. Görg [ed.], Die Väter Israels: Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament. Festschr. J. Scharbert, 1989, 183-210, bes. 199 mit Anm. 38).
- *j^{e}^{ɔ}or* ist nicht als „geographischer" Name („Nil") zu verstehen, sondern „ein mit *nahar* nahezu gleichbedeutendes Appellativum".

jg^{c} [jg^{c}jm] (*jāge^{a}^{c} [j^{e}ge^{c}îm]*)
- R.N. Whybray, Ecclesiastes 1.5-7 and the Wunders of Nature (JSOT 41, 1988, 105-112).
- Koh 1,8 *j^{e}ge^{c}îm* sei mit „(are) in activity" wiederzugeben.

jd (*jad* I)
- B.J. Capper, „In der Hand des Ananias ...": Erwägungen zu 1QS VI,20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft (RQu 12, Nr. 46, 1986, 223-226).
- *bjd* + Personenname oder Personalpronomen im Kontext von Bankwesen und Buchführung konnte „als das Guthaben von NN" u.ä. bedeuten; hier liegt die semit. Vorlage für ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ Apg 5,4.
- 1QS VI 20; AP 81; Apg 5,4; vgl. unten Exzerpt Lohfink.

jd (*jad* I Dual)
- H.J. Hermisson, Deuterojesaja (BK XI/7), 1987, 23f.
- *jādajim* Jes 45,9b „Kraft" oder eher „Geschicklichkeit"; Auseinandersetzung mit anderen Deutungen.

jd (*jad* I)
- N. Lohfink, Kohelet und die Banken: Zur Übersetzung von Kohelet V 12-16 (VT 39, 1989, 488-495, bes. 490/1).
- In Aufnahme der oben referierten These Cappers will Vf. Koh 5,13f. so verstehen: „Das Vermögen des Mannes ... ging verloren, aber inzwischen 'hat er einen Sohn gezeugt, und er hat überhaupt nichts mehr auf seinem Konto ... Überhaupt nichts mehr kann er von seinem Vermögen, das er auf sein Konto eingezahlt hatte, abheben'." Hiph *hlk* bedeute dann „Geld (auf ein Konto) einzahlen", *nś'* „abheben"; *šmr* in *ʿošær šāmûr* (V.12) beziehe sich auf die Aufgabe der Bank, das ihr anvertraute Geld zu verwalten. V.14a rede nicht vom Tode!
- [Vgl. Ders., Kohelet (NEB), 1980, 43-45].

jd (*jād* I)
- O. Loretz, Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels: *skn* (KTU 1.17 I 26) und *jd* (Jes 56,5) (UF 21, 1989, 241-246).
- Zur bedeutungsmäßigen Parallele von ugar. *nṣb skn* und hebr. *nṣb* (hiph) *jd* - *mṣbh*, die zeigt, daß in 2 Sam 18,18; Gen 35,14.20 *jd* die Bezeichnung für eine Steinsäule oder Stele ist. In Jes 56,5 liegt eine metaphorische Verwendung von *jd* „Stele" vor, da hier Jahwe die Funktion der (fehlenden) Kinder innerhalb der alten Tradition des Totenkultes übernimmt.

jd (*jād* I)
- B. Margalit, Two Hebrew Cruxes (ZAH 3, 1990, 95-97).
- *jd* bedeutet in Ben-Sira 41,18 in Analogie zu Dtn 23,13f. „privy".

jdh I
- J. Tropper - E. Verreet, Ugaritisch *NDY, YDY, HDY, NDD* und *D(W)D* (UF 20, 1988, 339-350).
- Zu hebr. *jdh* I vgl. jetzt ugar. *ndy* „werfen; ab-, niederlegen".

jdwn (*jādôn*) Personenname
- R.S. Hendel, Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4 (JBL 106, 1987, 13-26).
- *jādôn* = „stative qal imperfect from the geminate root *dnn* ('to be strong')". Vgl. auch *dannāh* in Jos 15,49.
- Gen 6,3.

jdᶜ I
- J. Joosten, The Predicative Participle in Biblical Hebrew (ZAH 2, 1989, 128-159, hier 133).
- In Gen 33,13 hat *jdᶜ* die Bedeutung „to take in knowledge", eine Übersetzung, die auch von LXX gestützt wird.

jd^{c} I
- B. Kedar-Kopfstein, Synästhesien im biblischen Althebräisch in Übersetzung und Auslegung (ZAH 1, 1988, 47-60.147-185, hier 57).
- Zur Methapher *^{c}iww^{e}rîm kullām lo$^{>}$ jād^{e} ^{c}û.*
- Jes 56,10.

jd^{c} II
- J.A. Emerton, A Further Consideration of D.W. Thomas's Theories about *YĀDA^{c}* (VT 41, 1991, 145-166).
- Vf. bietet eine Auseinandersetzung mit der Theorie von D.W. Thomas; Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß eine Verbindung von *yāda^{c}* II homonymisch mit arabisch *wadu^{c}a* abzulehnen ist. In einigen Fällen wird statt dessen Emendation in *r^{c} ^{c}* vorgezogen.
- Jes 53,3.11; Ps 137,6; Ri 16,9; 8,16; Spr 10,9; 14,33.

jd^{c} II
- W. Johnstone, *JD^{c}* II, „Be Humbled, Humilated"? (VT 41, 1991, 49-62).
- Vf. bietet eine Auseinandersetzung mit der These von D.W. Thomas, es gebe ein *jd^{c}* (im Qal als „be humbled, humilated"). Besonders wird dabei die philologische Argumentationsbasis mit der arabischen Parallele *wd^{c}* in Zweifel gezogen. In einem zweiten Appendix wird Thomas in drei Punkten unterstützt. (1) Bei der Ausdifferenzierung handele es sich um eine innerhebräische Entwicklung; (2) eine solche Entwicklung kann zumindest im mittelalterlichen Hebräisch nachgewiesen werden, und (3) machen ältere Versionen der hebräischen Bibel dies ebenso möglich.

jd^{c}nj (*jidd^{e} ^{c}onî*)
- J. Tropper, Nekromantie (AOAT 223, 1989, 317-319).
- Der Verstorbene Ahn oder dessen im familialen Ahnenkult gebrauchtes Bild; *h$^{>}$bwt whjd^{c}nj(m)* ist Hendiadyoin. → *$^{>}$wb.*

-jhw (*-jāhû*)
- S.I.L. Norin, Sein Name allein ist hoch. Das *Jhw*-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte (CB, OT Series 24), 1986.
- Vorexilisch werden Personennamen in der Regel mit *-jhw* (*-jāhû*) gebildet, nachexilisch mit *-jh* (*-jāh*). Daneben existieren sehr alte Namensformen mit defektivem *-jh* für *-jahu* (vor 9. Jh. v.Chr.) bzw. aus nordisraelit. Gebiet *-jh* für *-jōh* neben *-jāw* < *-jahu*. Aus theologischen Gründen können *-jhw*-haltige Personennamen auch nachexilisch beibehalten werden (eindeutig theophores Element für positivwertige Personen). Im aram. Sprachraum kann *-j$^{>}$* für *-jāh* eintreten. In der babyl. Diaspora tritt eine Sonderentwicklung *-jahu* > *-jau* / *-jaw* (geschrieben *-ia-a-ma*) ein.

-jhw (*-jāhû*)
- S.I.L. Norin, Die Wiedergabe *JHWH*-haltiger Personennamen in der Septuaginta (Scandinavian Journal of the Old Testament 1988, 76-95).

- Vf. untersucht in einer differenzierten Analyse die Wiedergabe der theophoren Suffixe *-jhw* und *-jh* sowohl bei Männer- als auch bei Frauennamen in den griechischen Versionen des AT und den verschiedenen Handschriftengruppen der griechischen Überlieferung.

-jh(w) / -jw
- St. Timm, Anmerkungen zu vier neuen hebräischen Namen (ZAH 2, 1989, 188-198).
- Zu den Personennamen *mtnjhw* und *jwstr*.

-jhw / -jh (*-jāhû / -jah*)
- Z. Zevit, Onomastic Gleanings from Recently Published Judahite Bullae (IEJ 38, 1988, 227-234).
- Vf. bespricht das quantitative Verhältnis der theophoren Elemente *-jhw* und *-jh*: „it can be calculated that *-jh* names now comprise approximately ten percent of inscriptionally attested pre-exilic Hebrew nouns terminating in either *-jhw* or *-jh*" (233).

jhwʾ (*jehûʾ*) Personenname
- H.-P. Müller, Pygmaion, Pygmalion und Pumaijaton (Or 57, 1988, 192-205, hier 198/9).
- Vf. gibt mit Vorbehalt zu erwägen, „ob hinter dem Königs- und Prophetennamen u.ä. *jhwʾ* ... nicht ... der Gottesname *jhwh* steht: zu *-ʾ*... vgl. das ägyptisch überlieferte Toponym *jhwʾ*"; in dieselbe Richtung weisen die nassyr. Umschriften. Ähnliche Herrschernamenbildungen sind *dāwid* < *dôd*, *ʾelāh* 1 Kön 16,6-14, Baʿl von Tyros, Dido.

jh(w)dh (*jʿhûd[āh]*)
- B.J. Diebner, Erwägungen zur Namensform „Juda" (DBAT 29, 1989, 49-73).
- Der Unterschied zwischen beiden Namenformen ist nicht philologisch, sondern chronologisch bedingt; *jʿhûd* ist möglicherweise die jüngere Bezeichnung.
- [Eine ausführliche Diskussion über den Begriff *jh(w)d* auf Münzen und Siegelabdrücken in persischer Zeit bietet H.G.M. Williamson, The governors of Judah under the Persians (TynB 39, 1988, 59-82)].

jhwh
- G.W. Buchanan, Some Unfinished Business with the Dead Sea Scrolls (RQu 13, Nr. 49-52, 1988, 411-420, bes. 419).
- 4QLXX Lev liest für das Tetragramm IAΩ. „An examination of other literature in the Hebrew Scripture and other Aramaic and Greek sources indicates that the most likely pronounciation of the Tetragrammaton was Yahowah or Yahuwah."

jhwh
- G. Garbini, History and Ideology in Ancient Israel, 1988, 57f., aber auch 188[7] (= Storia e ideologia nell'Israele antico, 1986).
- Jes 12,2; 26,4 und Inschrift Ḫirbet Bet Lei (TSS I, 57f.) mit *jh jhwh* legen nahe, daß *jh* vor dem Gottesnamen *ursprünglich* ein „generic term" (58: „Gott") ist, der

sekundär zum Gottesnamen *jah*(*wh*) wurde. Vgl. dazu, daß *jh-* bzw. *-jh* und *il-* bzw. *-il* in theophoren Personennamen füreinander eintreten können.

jhwh
- E.A. Knauf, Midian (ADPV), 1988, 44f.48f.77.
- *jhwh* ist nicht mit den amurritischen Namen mit *ḥwj* zu verbinden. Vielmehr handelt es sich um einen „Einwortnamen", der „nur aus einem Imperfekt" besteht (44); solche Namen sind im Asarab. überaus häufig auch für Personen, Stämme u.ä. belegt. Etymologisch von arab. *hwj* „wehen" abzuleiten, welche Wurzel im Hebr. möglicherweise tabuisiert wurde (45[220]); der Name weist seinen Träger als eine Gestalt des syrisch-arabischen Wettergottes aus (48). *jahwij* ist das Wort „einer Sprache, die auf dem Wege war, 'Arabisch' zu werden, ohne es schon zu sein" (77).

jhwh
- H. Kruse, Der wunderbare Name (ZkTh 112, 1990, 385-405).
- Vf. schließt auf eine vormosaische Form des Gottesnamens und bestimmt diese als *yaw* (*yau, yô, ya*) in Verwandtschaft zu dem arischen Götternamen *dyaus* (*dyaus-pitar* „Himmelsvater"), z.B. „Zeus" (aus *yeu* mit früh geschwundenem *d*) und „Jupiter" (Jovis) sowie theophores ^{d}*ia* in eblaitischen Personennamen, ferner Ṛg-Veda I, 164, 133a. Der Name selbst werde durch einen „tautologischen Relativsatz" erklärt mit dem Wesenskern einer Verallgemeinerung. Die vom MT auf eine aramäische Aph^{c}el-Form zurückgeführten Aussagen haben dabei im Imperfekt einen durativisch-iterativischen Charakter mit kausativer Nuance: „ER wird es gelingen lassen, Er wird es schaffen". Eine phönizische Parallele liege in *jākin* (Wz. *kwn* „werden, sein") zu *jākin-ēl* und in ägyptischem *ḫpr* vor. Vf. versteht sodann die Verbindungen *jhwh ṣebā*^{ɔ}*ôt* und *jhwh* ^{ɔæ}*lōhîm* nicht als Genitivverbindungen, sondern verbal: „ER schafft Heere" bzw. „ER schafft Götter".

jhwh
- T.N.D. Mettinger, Namnet och Närvaron. Gudnamn och Gudsbild i Böckernas Bok, Örebro 1987.
- Vf. bietet eine allgemeinverständliche Darstellung zum Gottesnamen *JHWH* und anderen Gottesnamen bzw. -ephitheta.
- [Vgl. jetzt auch: Ders., In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, Philadelphia 1988].

jhwsp (*j^{c}hôsep*)
- S.C. Layton, Jehoseph in Ps 81,6 (Bibl 69, 1988, 401-411).
- Die Namensform *j^{c}hôsep* stellt den in der Zeit der Hasmonäer unternommenen Versuch dar, die Anfangssilbe *jô-* als ursprüngliches theophores *jhw-* zu interpretieren.
- Ps 81,6.

***jwd**
- G.W. Nebe, Der Buchstabenname Yod als Ersatz des Tetragramms in *4Q511*, Fragm. 10, Zeile 12? (RQu 12, Nr. 46, 1986, 283-284).

- Gegen M. Baillet (DJD VII, 1982, 226f.) ist in *4Q511* 10,12 in *jwd* nicht ein Ersatz des Tetragramms, sondern ein Schreibfehler für *jdw* zu sehen.

jwm (*jôm* I)
- M. Baldacci, Studi ugaritici e poesia biblica (BibO 164, 32, 1990, 96f.).
- *jômô* Ijob 1,4: „il suo giorno natale" aufgrund eblaitischer Parallele *in* UD.

jwm (*jôm* I)
- D.J.A. Clines, Job 1-20 (WBC 17), 1989, 78f.
- *jômô* Ijob 1,4: „his 'day' as equivalent to his life (cf. 30:25 'one hard of day', one whose life is hard, BDB, 399a § 4a), or his unhappy fate (similarly Budde), perhaps even as meaning the day of his disaster (as 18:20 ...)". Vgl. aber zu 1,4 S. 15.

jwm (*jôm* I)
- M. Rotenberg, The Meaning of *kajjôm* in Eight Places in the Bible (Leshonenu 48/9, 1983/4, 60-62).
- *kajjôm* Gen 25,31.33; 1 Sam 2,16; 9,27; 1 Kön 1,51; 22,4f. (= 2 Chr 18,3f.); Jes 58,4 bedeutet nicht „diesen Tag, jetzt", sondern „erst einmal, zuerst".

jwm (*jôm* I)
- K.L. Younger, Ancient Conquest Accounts (JSOT, Suppl.Ser. 98), 1990, 215f.
- *kᶜjôm tāmîm* Jos 10,13 ist nach Analogie altorientalischer Kriegsberichte konventionelle Übertreibung.

jwm → *ṭwb* Artzi

jwn (*jāwān*)
- E. Lipiński, Les Japhétites selon Gen 10,2-4 et 1 Chr 1,5-7 (ZAH 3, 1990, 40-53, hier 45).
- Zu *jāwān* vgl. akk. $^{kur/uru}$*Ia-am-na-a-a* aus der Zeit Sargons II; weiter zur Spezifizierung und Unterscheidung von „Griechen" und „Ioniern".

jwsp Tribalname / Personenname
- E. Schuller, *4Q372* 1: A text about Joseph (RQu 14, Nr. 55, 1990, 349-376).
- Photographie, Übersetzung, Transkription und Kommentar. – „I suppose ... that *4Q372* 1 is not an exegetical reflection on *Genesis*, but rather a text in which the figure of Joseph stands for the northern tribes" (368).

jwstr → *-jhw*

jwrh → *ʾhbh* Grossberg

jṯwr (*jᶜṯûr*)
- E.A. Knauf, Ismael (ADPV), ²1989, Addenda.
- Vgl. zu *jᶜṯûr* safait. *jṯr* als Äquivalent von arab. *jṯwr*. Durch aram. Vermittlung ist der Name nicht vor dem 7. Jh. v.Chr. in die alttestamentliche Tradition eingegangen.

jld
- M.Ch.A. Korpel, A rift in the cloud, Münster 1990, bes. 247ff.

- „The verb *yld* G means both 'to bear' and 'to beget'. In this respect it resembles the Ugaritic verb *qny* G, which could be used for the procreation by man and woman alike." Zu hebr. *jld*: „In only 14 times from a total of 207 does a male person appear to be the subject of the verb."
- Ps 2,7; Dtn 32,18.

jld
- S.B. Parker, The Birth Announcement (JSOT, Suppl.Ser. 67), 1988, 133-149.
- „The literary remains of Ras Shamra and the Hebrew Bible have preserved in diverse settings a small number of examples of the traditional birth announcement. This takes the form of a third person passive from the verb *yld*, the noun *bn* as subject, and the preposition *l* followed by a pronominal suffix or noun referring to the prime beneficiary or beneficiaries of the birth..." (149).
- KTU 1.17 II 8-14; 1.23:52-53.60; Jer 20,15; Jes 9,5; Rut 4,17a; Ijob 3,3; Gen 18,10.

jld (*jælæd*)
- L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) (BZAW 188), 1990, bes. 82f.96-98.
- Zur pl. Bezeichnung einer nicht lebensfähigen Fehlgeburt in Ex 21,22aβ; vgl. CH 209, 211, 213.

jll
- D. Jarden, Aus dem biblischen Lexikon des Salomo ibn Gabirol (Sinai 99, 1986, 77f.).
- Aus einem Gedicht Gabirols (Ausgabe Jardens Bd. 1, Nr. 103), in dem *tôlālaj* parallel mit *bikjî* „mein Weinen" steht, kann geschlossen werden, daß er das biblische hap.leg. *tôlālênû* Ps 137,3 von *jll* „heulen" ableitete.

jm → *ʾnjh, thwm*

jnh
- R. Gelio, Osservazioni critiche sul *māšāl* di Qoh 7,5-7 (Lateranum 54, 1988, 1-15).
- In Koh 7,7 ist MT *mtnh* nicht *mattānāh*, sondern *môtāneh* zu vokalisieren und von der Wurzel *jnh* abzuleiten.

jsd pi
- J.J.M. Roberts, Jahweh's Foundation in Zion (ISA 28:16) (JBL 106, 1987, 27-45).
- Statt *jissad* ist in Jes 28,16 besser *jôsēd* (qal Ptz.) in einer Konstruktion mit *hinneh* als futurum instans: „I am about to lay as a foundation" zu lesen.

jsp
- W.H. Shea, Protosinaitic Inscription No. 357 (UF 20, 1988, 301-308).
- Zu protosinaitisch *jṯpn* wird die Ableitung von der Wurzel *jsp* erwogen.

jʿṣ → *ʾḥjmʿṣ*

j^{c}r II (*ja^{c}ar*)
- H.-P. Müller, Hld 4,12-5,1: ein althebräisches Paradigma poetischer Sprache (ZAH 1, 1988, 191-201, hier 199).
- In *ja^{c}rî ^{c}im dibšî* Hld 5,1a kann *ja^{c}ar* II nur „Honig", nicht „Wabe" bedeuten; „allenfalls ist *ja^{c}ar* 'Wabe' im Sinne von 'Honig' metonymisch verwendet. *d^{e}baš* ist dann etwas anderes Süßes."

jph
- B. Gosse, La beauté qui égare Israël. L'emploi des racines *yph*; *ypy*; *yp^{c}h* dans le livre d'Ezéchiel (BN 46, 1989, 13-16).
- Bei Ez ist der Gebrauch der Lexeme *jph*, *jpj* und *jp^{c}h* stark ambivalent: „Jérusalem fut d'abord égarée par sa propre beauté, d'où sa déchéance".

jph (*jāpæh*)
- H.-P. Müller, Das Bedeutungspotential der Afformativkonjugation (ZAH 1, 1988, 74-98).
- *jopjāpîtā* Ps 45,3 ist eine von den nominalen Bildungstypen *qatil* und *qatul* abweichende Form der Adjektivkonjugation zu einer Reduplikationsform **jopjāpê* (84).

jṣ^{ɔ}
- G.W. Vera Chamaza, Hizkijjahū rey de Judá (Institución San Jerónimo 20), Valencia 1988, 118f.
- Vf. bietet eine Übersicht über den Gebrauch von *jṣ^{ɔ}* im AT; *jṣ^{ɔ}* wird nur euphemistisch von der Kapitulation 2 Kön 18,31 gebraucht.

jṣ^{ɔ}
- J. Hughes, Secrets of the Times (JSOT, Suppl. Ser. 66), 1990, 170.
- *ṣ^{ɔ}t hšnh* ist mit nachbiblischem *mwṣ^{ɔ}t šbt* zu vergleichen; es bezeichnet „the period immediately after the end of the calendar year".
- Ex 23,16.

jṣ^{ɔ}h
- A. Wolters, The *Copper Scroll* and the vocabulary of Mishnaic Hebrew (RQu 14, Nr. 55, 1990, 483-495, bes. 486).
- Zu *jṣ^{ɔ}h* „outlet" *3Q15* VII 14.

jṣg
- M.S. Moore, The Balaam Tradition (SBL, DissSer 113), 1990, 75 [55].
- *jṣg* häufig „in explicit magico-religious contexts".

jṣhr (*jiṣhār*)
- H.G. Schöttler, Gott inmitten seines Volkes (TTS 43), 1987, 246ff.
- *jṣhr* benennt ein frisch gepreßtes, nicht weiterverarbeitetes Öl (im Gegensatz zu *šmn*, zu dem es gegen L. Köhler, ZAW 46, 1928, 219f., kein archaisches Synonym ist).
- Sach 4,14.

jṣw^{c} (*jāṣû^{a} ^{c}*)
- M. Oeming, Das wahre Israel (BWANT 128), 1990, 138 mit Anm. 9.

- Die 1 Chr 5,1 für „Bett" gewählte Vokabel hat vielleicht einen negativen Beiklang; neutraler wäre *mṭh* oder *mškb*.

jqwš (*jāqôš*)
- H.-P. Müller, Das Bedeutungspotential der Afformativkonjugation (ZAH 1, 1988, 74-98, bes 85).
- *jāqôštîlāk* (Jer 50,24) als ein Beispiel für Substantivkonjugation; diese kommt ebenso bei *ʾôr* und *ʿêpā* (Ijob 10,22; Am 4,13) vor.

jrʾ
- M.I. Gruber, Fear Anxiety and Reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and other North-West Semitic Languages (VT 60, 1990, 411-422).
- Hebr. *jrʾ* und akk. *palāḫu* erhalten in der Nähe von hebr. *rāpû yādayîm* Zef 3,16 bzw. akk. *nīd aḫi* u.ä. eher eine Entsprechung zu englisch „anxiety" als zu „fear".

jrbʿl (*jʿrubbaʿal*) Personenname
- J.C. de Moor, The rise of Yahwism (BiblEthL XLI), 1990, 201[409].
- Der Name wird in Übereinstimmung mit Ri 6,31f. jussivisch als „Let Baal contend" erklärt; vgl. KTU 1.18 I 12-14.

jrh → *ʾhbh* Grossberg

jrjdh
- A. Wolters, The Fifth Cache of the Copper Scroll: „The Plastered Cistern of Manos" (RQu 13, Nr. 49-52, 1988, 167-176, bes. 176).
- „It may be that *yĕridâ* is the name for ... a flight of steps descending into the cistern."
- Vgl. Ders., RQu 14, Nr. 55, 1990, 486: *yrydh* „descent" 3Q15 I 13; X 1.

jrjmw Personenname
- M. Dahood. Love and Death and their Biblical Reflections (J.H. Marks – R.M. Good [edd.], Love and Death in Ancient Near East. Festschr. M.H. Pope, Guilford 1987, 98f.
- *jrjmw* = *jʿrājāmô*; *jrj* ist archaische Form von *jrh* + *mw* (Suffix): „He hurled them into the waters".
- Ps 66,7.

jrk (*jārek*)
- Y. Ratzhabi, Biblical Euphemisms for Human Genitals (BethM 34, 1989/90, 192-196) (neuhebr.).
- Zu *bāšār, šor, jārek; rægæl, bošæt* u.a. als Euphemismen. → *kp*

jrmjh(w) (*jirmʿjāh*[*û*]) Personenname
- R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte (BWANT 121), 1987, 75.
- Vf. schlägt Ableitung von *rwm* hiph Jussiv (*jārem*) vor: „Gott möge ihn erhöhen"; eine Ableitung von *rmh* sei unwahrscheinlich.

jrmjh(w) (*jirmʿjāh*[*û*]) Personenname
- J. Stamm, Der Name Jeremia (ZAW 100 Supplement, 1988, 100-106).

- Vf. bespricht die Formen des Prophetennamens im MT und deren Verständnis nach den alten Übersetzungen. Unter den verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten tendiert Vf. dazu, den Namen etymologisch mit *rmh* II „locker sein", im pi „sich lockern", zu verbinden; Bedeutung: „Jahwe löste (aus dem Mutterleib)".

jrqwn (*jerāqôn*)
- O. Borowski, Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake/Ind. 1987, 158ff.
- „Rostpilz" (?); die immer parallel dazu genannte Erkrankung *šdpwn* meint den „Brandpilz".

jśr'l (*jiśrā'el*)
- J. Høgenhavn, Gott und sein Volk bei Jesaja (Acta Theologica Danica 24), 1988, 5ff.
- Vf. bietet kurzen Forschungsüberblick zur Etymologie und analysiert dann die Denotation von *jśr'l* bei Jes (Am, Hos, Mi): *jśr'l* kann bei Jes (und Mi) neben dem Nordreich (so bei Am und Hos) auch die Gesamtbevölkerung beider Reiche meinen. Vgl. auch Jes 5,7; 8,14.18 und die mit *jśr'l* zusammengesetzten Gottesepitheta.

jśr'l (*jiśrā'el*)
- O. Margalith, On the Origin and Antiquity of the Name „Israel" (ZAW 102, 1990, 225-237).
- In der Aussprache „Išrael" (KTU 4.623 3) ist die Bedeutung des Namens „der gerade/gerechte Gott" von *jāšār* „gerecht". „Das Nordreich würde den Namen Isarel aussprechen, woraus Israel wurde" (237). Eine semantische Parallele findet Vf. in dem Königsnamen von Ur l u g a l KI.EN.GI „king of Sumer", literally „king of (the) Land (of the) God (of) Reeds (tubes, pipes)" oder „king of (the) Land (of the) God (of) right/truth/faith" (234).
- Vgl. Ders., ZAW 103, 1991, 274: Hinweis auf M. Krebernik, Die Personennamen der Ebla-Texte, 1988, 29.231 (*iš-ra--il*), 7.63.90.207 (*i-šar*), 7.208 (*i-šar--il*) und mit Vorbehalt /*jišar*/ S.68.

jśr'l (*jiśrā'el*)
- E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Harvard Semitic Studies 29), 1986, 91.
- „the laity" 4QMMT B 74, S. 8:6, 9:6 oppositiv zu *kwhnjm* und *bnj 'hrwn*.

jśskr (*jiśśākār*)
- M. Görg, Toponymie und Soziographie. Zur nichturbanen Bevölkerungsstruktur Nordpalästinas im 14. Jahrh. v.Chr. (BN 45, 1988, 51-61).
- Das auf der Ortsnamenliste im Totentempel Amenophis' III. bezeugte *s3-k3-r'* (= *skr*) läßt an althebr. *śkr* „Lohn" denken. Als soziogeographische Bezeichnung kann es zur Klärung des Stammesnamens Issachar beitragen.

jšn I
- Th.H. McAlpine, Sleep, Divine and Human, in the OT (JSOT, Suppl.Ser. 38), 1987, bes. 31-78.
- Wortfelduntersuchung zu „schlafen", „Bett" etc.; vgl. I. Kottsieper, ZAW 100, 1988, 461.

jšr (*jāšār*)
- A. Tonina, „Ksiega Jasar" i jej plady w Biblii Hebrajskiej (Ruch Biblijny i liturgiczny 40, Kraków 1987, 186-190).
- Zu *spr hjšr*, das Vf. von der Wurzel *šjr* nach griech. τῆς ᾠδῆς mit der Bedeutung „gefallen, angenehm sein" nach arab. *jasira* ableiten möchte: „Buch des Liedes".

jt (*jāt*) aram.
- L. Díez Merino, Diacronía de la partícula aramea *Yât* (RQu 13, Nr. 49-52, 1988, 497-512).
- Die ursprüngliche Form der Nota accusativi im Aram. war *wât*, der gegenüber *jât*, speziell in westpalästinischen Dialekten, eine spätere Entwicklung repräsentiert. Ferner zur Nota accusativi *jât* in den Targumen und beiden Talmuden sowie in späteren aram. Dialekten.

jtr (*jætær* I)
- J. Hausmann, Israels Rest (BWANT 124), 1987, bes. 200f.
- Zu Bildung und Gebrauch der Wurzel *jtr* I und des Nomens *jætær* I; vgl. H.Ch. Schmitt, ZAW 100, 1988, 317.

jtrw (*jitrô*) Personenname
- E.A. Knauf, Midian (ADPV), 1988, 87f.
- Vf. diskutiert alternative Deutungen des altwestsemit. Namens.

jtrwn (*jitrôn*)
- K. Berger, Die Bedeutung der wiederentdeckten Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza für das AT (ZAW 103, 1991, 113-121, hier 115 mit Anm. 7).
- Vf. zählt Wörter aus der im Titel genannten Weisheitsschrift auf, die „biblisch nur oder fast ausschließlich in Kohelet" begegnen und so auf „ein weisheitliches Sprachkontinuum", eine Fachsprache, hinweisen: *skl, jtrwn, hbl, lhg, swp*.
- Vgl. zu Ders., Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Kommentar und Übersetzung (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 1), 1989, jetzt H.P. Rüger, Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza, 1991, wo u.a. eine viel spätere, nämlich mittelalterliche Datierung vertreten wird.

jtrwn (*jitrôn*)
- M. Fox, Qohelet and his Contradictions (JSOT, Suppl.Ser. 71), 1989, 61.
- Übersetzung: „adequate gain" oder „return".

k- (k^e-)
- E. Jenni, Zur Semantik der hebräischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche (ZAH 3, 1990, 133-166).
- Untersuchung der ca. 1280 Stellen des AT, an denen ein Vergleich mit k^e- + Gottes-, Menschen-, Körperteil-, Tier- und Dingbezeichnung vorliegt. „Ein erster Hauptteil diskutiert die satzsyntaktischen Rahmenbedingungen der Vergleiche; ein zweiter katalogisiert die Stellen nach den semantischen Kategorien, denen die beiden verglichenen Größen angehören." (166).

k- → *jwm* Rotenberg

k-, k$^{>}$šr (*k^{c}-, ka $^{>a}$šær*)
- E. Jenni, Zur Semantik der hebräischen Vergleichsätze (ZAH 2, 1989, 14-44).
- Zur Lexikographie der Präposition *k^{c}-* und der nebensatzeinleitenden Verbindung *ka $^{>a}$šær* sowie der satzäquivalenten Infinitivkonstruktionen mit *k^{c}-*; die betr. Vergleichssätze werden „nach semantischen Gesichtspunkten (Übereinstimmung von Haupt- und Nebensatz in bezug auf Verbinhalt, Zeitlage, Realitätsbezug usw.) in eine Anzahl von Inhaltstypen eingeteilt und übersichtlich gegliedert. Es wird gefragt, unter welchen Bedingungen die Wiedergabe von *ka $^{>a}$šær* vergleichend mit 'wie', 'je nachdem wie', 'wie wenn', 'weil' oder temporal mit '(sobald) als / wenn' erfolgen kann." (44).

kbwd (*kābôd*)
- U. Struppe, Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu *k^{c}bôd JHWH* (Österreichische Biblische Studien 9), 1988.
- Vgl. H.C.S(chmitt), ZAW 100, 1988, 465f.

kbrh II (*k^{c}bārāh*)
- M. Cogan – H. Tadmor, II Kings (AB 11), 1988, 8.65.
- *kibrat-$^{>}$āræṣ* 2 Kön 5,19 bedeutet entsprechend akk. *bēr qaqqari* „a mile of land".

kwhn
- M. Delcor, Réflexions sur la fête de la Xylophorie dans le Rouleau du Temple et les textes parallèles (RQu 12, Nr. 48, 1987, 561-569).
- Der Hohepriestertitel lautet in 11QTS 15,15; 23,9 *hkwhn hgdwl*, dagegen sonst in Qumran *hkwhn* (1QS 6,5; 1QSa 2,19) oder *kwhn hr$^{>}$š* (1QM 15,4; 16,13; 18,5).

kwhn
- C. Newsom, Songs of the Sabbat Sacrifice (Harvard Semitic Studies 27), 1985, 23ff.36f.98 et passim.
- Vf. bespricht die Angelologie von 4QŠirŠabb: *kwhn* wird von den Engeln gebraucht („angelic priest"). *kwhnj qwrb* (*qutl*-Bildung von *qrb* „Mitte") sind „priests who are present in the innermost part of the Sanctuary" (36).

kwhn
- M.O. Wise, The Teacher of Righteousness and the High Priest of the Intersacerdotium: Two Approaches (RQu 14, Nr. 56, 1990, 587-613).
- S. 589ff. zum titularen Gebrauch von *hkwhn*.

kwk
- A. Wolters, The *Copper Scroll* and the Vocabulary of Mishnaic Hebrew (RQu 14, Nr. 55, 1990, 483-495).
- „tomb chamber, crypt" (489).

kwkb (*kôkāb*)
- J.H. Hayes, Amos. His Time and His Preaching, Nashville 1988, 176f.

- *kwkb* Am 5,26 wird unter Verweis auf pers. *kaukaba* als ein Kultgerät (auf einer Stange getragene Sternabbildung) gedeutet.
- Num 24,17.

kwkb (*kôkāb*)
- A. Tsukimoto, Emar and the Old Testament - Preliminary Remarks (AJBI 15, 1989, 3-24, hier 8f.).
- Zu *NŚʾ* + Objekt *kôkab ʾæ lohêkæm* Am 5,26 vgl. aus Emar die Wendung 1-*en kakkab*(MUL) *kaspi* (KÙ.BABBAR) *ša* ᵈ*Da-gan be-el Ḫu-ul-la-aš ti*!-*ši* „One silver star of Dagan, lord of Ḫullaš, she shall carry" RPAE 156:25f. Übersetzung „a star of your god(s)", nicht „your star gods". → *kjmh*.

***kwn** (*kawwān*)
- W. McKane, Jeremiah (ICC), 1986, 170.
- Vf. erwägt, ob *kwn* Variante zu *kjwn* „Saturn" Am 5,26 ist und mit Raschis *migrāʾôt gᵉdôlôt* eine kuchenartige Repräsentation einer Astralgottheit darstellt.
- Jer 7,18.
- [Vgl. zu *kwn* und nbabyl. *kamānu* E. Lipiński, ZAH 1, 1988, 66.]

kwpr → *klj*

kwšn (*kûšān*)
- E.A. Knauf, Midian (ADPV), 1988, 52 mit Anm. 261f.
- „*Kûšān* könnte die Selbstbezeichnung der sabäischen Kolonie in Dedan gewesen sein"; vgl. asarab. $^{ʾ}kws_1$ „?". Die „Kuschiterin" Num 12,1 (nicht 12,8!) und die „Kuschiten" 2 Chr 21,16 haben keine reale Existenz; sie sind literarisch von Hab 3,7 abhängig.

kwšrwt (*kôšārôt*)
- J.C. de Moor, The Rise of Jahwism (BiblEThL 91), 1990, 119[91].
- Aus der Parallelität von *bkwšrwt* mit *bjth* und *ṣḥyḥh* ergibt sich: „after their long isolation the prisoners are led back into the merry circle of the Canaanite goddesses of conception and childbirth, the Ugaritic *ktrt*"; diese erscheinen als *Kāšarātu* in Emar.

kzb
- S. Sekine, Die tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 175), 1989, 108.
- Zur Bedeutung von *kzb* in Jes 57,11; neben diesem finden sich von den insgesamt 16 Belegen nur ganz wenige mit Gott als Objekt, wie z.B. Ps 78,36. „Zudem gibt es keinen Beleg ..., wo ohne konkrete Absicht irgendjemand betrogen wird. Die meisten Belege setzen die Bedeutung, im Umgang mit Menschen bewußt zu betrügen oder zu belügen, voraus."

kzbj (*kŏzbî*) Personenname
- E.A. Knauf, Midian (ADPV), 1988, 88[406].163f.

- Vf. vermutet nach dem Kontext des Vorkommens des Personennamens, daß dieser „eine böswillige Entstellung (im Lichte von hebr. *KZB* „lügen") des Namens der Göttin *al-Kutbā* ist " (88).
- Num 25,15.18.

kḥd
- S. Wagner, *kḥd* als Rechtsterminus (BN 38, 1987, 68-71).
- *kḥd* bedeutet „verborgen halten", „verhüllen". Wird *kḥd* in juristischer Sprache verwendet, ist es mit „verhehlen" oder „verheimlichen" wiederzugeben.

kḥlmjm (*kᶜḥolmîm*) Kontextform
- A.M. Harman, The Setting and Interpretation of Psalm 126 (RefTR 44, 1985, 74-80).
- Vf. diskutiert mögliche Auflösungen von *kᶜḥolmîm*, dessen Bedeutung sowie Konsequenzen für den Kontext.
- Ps 126,1.

kj
- J. Cook, Orthographical Pecularities in the Dead Sea Biblical Scrolls (RQu 14, Nr. 54, 1989, 293-304).
- S. 297 zu *kjʾ* anstelle von *kj*.

kj (*kî*)
- D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), 1989, 200-212.
- Die Partikel *kj* ist bekanntlich deiktisch und verstärkend. Ihre Verwendung als (unspezifisches und daher multifunktionales) Hypotaxesignal ist demgegenüber sekundär. Bei Koh finden sich neben den üblichen Verwendungsweisen eine, die für Koh typisch zu sein scheint: *kj* dient der Einleitung einer kommentierenden Aussage und ist mit „nun / fürwahr" o.ä. zu übersetzen.
- Koh 2,21-23.24b-26; 6,8; 7,7; 8,6-7.12b; 9,4-5.11-12; 11,1-2.6.

kj (*kî*)
- A. Schoors, Emphatic and Asseverative *kî* in Koheleth (H.L.J. Vanstiphout u.a. [edd.], Scripta signa vocis. Festschr. J.H. Hospers, 1986, 209-215).
- „In sum, in Koheleth emphatic *kî* occurs several times, but in most of the instances an alternative understanding ... is possible." (213).

kj (*kî*)
- J. Unterman, From Repentance to Redemption (JSOT, Suppl.Ser. 54), 1987, 76-79.
- „It is abundantly clear that it is incorrect to interpret 24,7a »YHWH will give his people a heart to recognize that He is God«. Rather, 24,7a means that YHWH will give his people a heart to be obedient to him because He is God".

kjdwn (*kîdôn*)
- M. Heltzer, Akkadian *katinnu* and Hebrew *kīdōn* „Sword" (JCS 41, 1989, 65-68).
- Bedeutung: „Krummschwert"; möglicherweise churritischen Ursprungs.

kjdwn (*kîdôn*)
- R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte (BWANT 121), 1987, 287-289.
- Vf. diskutiert die Übersetzungsgeschichte des Begriffes: *kjdwn* meint in Jer 6,23 nicht ein Krummschwert, sondern eine Lanzenart mit kurzem Schaft (Deminutivendung *-ôn*), die als Wurfwaffe im Nahkampf Verwendung fand; möglicherweise ein Hinweis auf skythische (nicht babyl.) Reiter.

kjwm → *jwm* Rotenberg

kjwn (*kijjûn*)
- O. Loretz, Die babylonischen Gottesnamen Sukkut und Kajjamānu in Amos 5,26 (ZAW 101, 1989, 286-289).
- Kurze Bemerkungen zu *skt* (^{d}S u g - k u d) und *kjwn* (^{d}*Kajjamānu*); kolometrische Analyse von Am 5,21-27. → ZAH 1, 233 s.v. *skwt*
- [Vgl. E. Lipiński, ZAH 1, 1988, 66.]

kjmh (*kîmāh*)
- C.H. Gordon, Eblaitica (ders. u.a. [edd.], Eblaitica, Winona Lake / Ind. 1987, 19-30, hier 25).
- Vgl. eblaitisch *kà^{l}-ma-tù^{l}* = m u l - m u l MEE IV, Nr. 792, ferner ^{d}m u l = *kak-kab* Nr. 791. → *kwkb* Tsukimoto

kl
- J. Cook, Orthographic Pecularities in the Dead Sea Biblical Scrolls (RQu 14, Nr. 54, 1989, 293-304).
- S. 295 zu *kwl* anstelle von *kl*.

kl
- J.C. Kesterson, The Indication of the Genitive Relationship in *1QS* (RQu 13, Nr. 49-52, 1988, 513-523).
- S. 523 zu *kl* als Nomen regens in Genitivreihen.

kl$^{\circ}$jm (*kil$^{\circ}$ajim*)
- O. Borowski, Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake / Ind. 1987, 150f.
- *kl$^{\circ}$jm* < *kl$^{\circ}$* „zurückhalten“: „Agriculturally, *kil$^{\circ}$ayim* means «one kind imprisoned, confined by the other», i.e., the effect which one plant exerts over the other when sown in close proximity or mixed together“.

klb (*kælæb*)
- M.A. Zipor, What Were the *k^{e}lābîm* in Fact? (ZAW 99, 1987, 423-428).
- Die im Phön. angenommene Bedeutung für *klb* „männliche Hierodule“ (vgl. KAI 37 B 10) läßt sich für das AT nicht belegen. Für die vom Vf. diskutierten Stellen muß an der Bedeutung „Hund“ festgehalten werden.
- Ri 7,5f.; 1 Kön 21,19; 22,38.

klj
- A. Wolters, Notes on the Copper Scroll (3Q*15*) (RQu 12, Nr. 48, 1987, 589-596, hier 596).
- *kljn kwprjn* „expiatory vessels“ 3Q*15* 10,11.

klil (*kālîl*)
- R. Rendtorff, Leviticus (BK III/1), 1985, 27.
- Gegen Köhlers Vermutung in KBL^2 440a (vgl. KBL^3 457a, ferner THAT I, 829), *kljl* sei in der Bedeutung „Ganzopfer" „früh durch *ʿwlh* zurückgedrängt" worden: „Dies läßt sich ... aus den alttestamentlichen Texten nicht wahrscheinlich machen." Diskussion von *kālîl* und Vergleich mit *kll* in kanaan. Opferriten.

kmn (*kammon*)
- E. Lipiński, Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique (ZAH 1, 1988, 61-73, hier 67).
- Für *kammon* „Kümmel" Jes 28,25.27 und seine Entsprechungen in den Nachbarsprachen ist eine Herkunft aus einem „substrat linguistique méditerranéen" anzunehmen.

kmr
- B. Margalit, Ugaritic Contributions to Hebrew Lexicography (ZAW 99, 1987, 391-404, hier 392f.).
- Ugar. *kmr* entspricht althebr. *kmr*(*r*) „be dark, black". Die Wurzel *kmr* erscheint zur Bezeichnung von:
  1. „the colour of an oven" Klgl 5,10,
  2. „the darkness of night" Ijob 3,4-5,
  3. „the black spots, resembling flea-bites which characterize the incipient stage of »black (bubonic) plague«" Dtn 32,24 und
  4. „the sight of blackened corpses lying in the streets, the victims of »hunger and the sword«" Jes 51,20.

kmr (*komær*)
- W. Zwickel, Räucherkult und Räuchergeräte (OBO 97), 1990, 222[144].
- *kmr* 2 Kön 23,5 „ein mit dem syrischen Kult verbundener Priester"; pejorative Konnotation ist möglich, jedoch nicht hauptsächlich.

knh
- A. Wolters, The *Copper Scroll* and the Vocabulary of Mishnaic Hebrew (RQu 14, Nr. 55, 1990, 483-495, hier 486).
- „base".

knʿn (*kᵉnaʿan*)
- K. Engelken, Kanaan als nicht-territorialer Terminus (BN 52, 1990, 47-63).
- *knʿn* sei aus einem territorialen Begriff für palästinische Stadtstaaten zu einem soziologischen Begriff für ein ausbeuterisches Städtesystem (konnotativ: ausbeuterische Händler) geworden und hätte retrospektiv seine territoriale Bedeutung wiedererlangt.

ks (*kes*)
- V. Turgman, De l'autorité de Moïse, Eilsbrunn 1987, 35.
- *ks* Ex 17,16 wird wieder mit *ksʾ* identifiziert: „forme secondaire" nach *qitl*, nicht *qittēl*.

ks^{3} (*kisse^{3}*)
- E. Lipiński, Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique (ZAH 1, 1988, 61-73, hier 67).
- U.a. wird zur Dissimilation *ss* > *rs* in aram. *kursī* > *korsē* „Thron" auf *j^{e}kars^{e}mennāh* < **j^{e}kass^{e}mennāh* Ps 80,14 und auf die Dialektform *Darmešeq* < *Dammešeq* hingewiesen.

ksh/^{3} (*kæsæh/^{3}*)
- B. Kedar-Kopfstein, Glossen zur traditionellen biblischen Philologie (ZAH 2, 1989, 205-209, hier 208f.).
- Nach dem Kontext in Ps 81,4; Spr 7,20: „ein festgesetzter Zeitpunkt", in Ps 81,4 ein bestimmter Feiertag; zu den antiken Übersetzungen und der jüdisch-mittelalterlichen Auslegungsgeschichte. Aquila, Sym., Hier.: „Vollmondstag".

kslḥjm (*kasluḥîm*)
- G.A. Rendsburg, Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concernig the Origin of the Philistines (JNWSL 13, 1987, 89-96).
- Bezeichnung für Menschen aus Unterägypten; Vf. stützt sich vornehmlich auf archäologische Daten.

ksmt (*kussæmæt*)
- U. Seidel, Studien zum Vokabular der Landwirtschaft im Syrischen II (Altorientalische Forschungen 16, 1989, 89-139, hier 108).
- Zu hebr. *kussæmæt* „Emmer" vgl. syr. *kunnātā* „Emmer".

k^{c}t ḥjh → *^{c}t*

kp (*kap*)
- S.H. Smith, „Heel" and „Thigh": The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives (VT 40, 1990, 464-473).
- Zu *^{c}qb* und *kp rgl*. „At one level *kp* ist juxtaposed with *yrk* to denote the region of the sexual organs, while in another it may function independently as a term of power. In this latter sense it is frequently used of an act of deliverance into or out of the hand of an enemy." (472).
- Gen 25,26; 32,16; Hos 12,3.

kp
- A. Wolters, The *Copper Scroll* and the Vocabulary of Mishnaic Hebrew (RQu 14, Nr. 55, 1990, 483-495, hier 489).
- „bank edge".

kph (*kippāh*)
- A. Tsukimoto, Emar and the Old Testament – Preliminary Remarks (AJBI 15, 1989, 3-24, hier 23 mit Anm. 64).
- Zu *kph* „reed" kurzer Hinweis auf [SA]G.KI 2-KÁM.MA *ki-pa-ú* „the second width (of the field) is reeds" aus Emar RPAE 147,13.

kpjr (*k^{e}pîr*)
- E. Hope, Problems of Interpretation in Am 3,4 (BiTrans 42, 1991, 201-205).
- In einigen Kontexten einfach „hunting lion" oder „killer lion".

kpjr (*kᶜpîr*)
- W.G.E. Watson, Some Additional Word Pairs (JSOT, Suppl.Ser. 67), 1988, 179-201.
- Zur Ähnlichkeit in der Anwendung des Wortpaares *kpjr//tnjm* im Althebr., Ugar. und in Qumran.
- Ez 32,2; KTU 1.5 I 14-16; 1QH V 9-10.

kpr
- M. Dahood, Love and Death and Their Biblical Reflections (J.H. Marks – R.M. Good [edd.], Love and Death in Ancient Near East. Festschr. M.H. Pope, Guilford 1987, 95).
- *kopær* IV „Lösegeld", III „Henna" und *kᶜpîr* „Junglöwe" seien mit eblaitisch *kà-pá-lu* „Kupfer" zu verbinden. Das althebr. Lexem *kpr* „Kupfer" wird in *kprjh* Ez 38,13 gesucht.

kpr (*kopær*)
- J. Segal, Double Meanings in the Song of Songs (Dor lᵉDor 16, 1987, 250-251; neuhebr.).
- *kprjm* Hld 7,12: „Henna", „Dörfer".

kprjh → *kpr*

krb
- E. Otto, Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im „Bundesbuch" (OBO 85), 1989, 91.
- Zum Zusammenhang von *krb* mit einer Orakel-, Eides- oder Ordalpraxis (vgl. B.S. Jackson, Theft, 1972, 237 mit Anm. 1).
- Ex 22,7.

krjt ʾrbᶜ (*kirjat ʾarbaᶜ*) Ortsname
- C.H. Gordon, Eblaitica (ders. u.a. [edd.], Eblaitica, Winona Lake / Ind. 1987, 19-30, hier 25.)
- Hebr. *krjt ʾrbᶜ* meine „The city of the divine Four"; vgl. den assyr. Ortsnamen *arba-ilu* „Four is God".

krkm (*karkom*)
- H.-P. Müller, Hld 4,12-5,1: ein althebräisches Paradigma poetischer Sprache (ZAH 1, 1988, 191-201, hier 197).
- Zu *karkom* vgl. sanskrit *kuṅkumam* „Safran".
- Hld 4,14.

***krk**
- W. Eilers, Apokopierte Vollreduplikation (OrS 33-35, 1984-86, 90).
- *krk** „(um)wickeln" = apokopierte Vollreduplikation zur Basis *kr* „rund, rollen". Volle Reduplikation dieser Basis in *kikkār* (**karkar*) „Umkreis, Scheibe", „Talent".

krm (*kæræm*)
- U. Seidel, Studien zum Vokabular der Landwirtschaft im Syrischen II (Altorientalische Forschungen 16, 1989, 89-139, hier 116-118).

- Zu der Verwendung von syr. *karmā*.

krm (*kæræm*)
- W.G.E. Watson, Some Additional Word Pairs (JSOT, Suppl.Ser. 67), 1988, 179-201, hier 197.
- Erhellung der dunklen Stelle in Mi 1,6 durch den Vergleich mit Standardausdrücken im Assyr. und Babyl.: „in Mic 1:6 *ʿy* corresponds to *tīlu*, '(ruin-)heap' and *krm*, like Akkadian *karmu* does not mean 'vineyard', but 'heap of ruins'."
- Erra V 29.

krml (*karmæl*)
- J. Segal, Double Meanings in the Song of Songs (Dor leDor 16, 1987, 250-251; neuhebr.).
- *krml* Hld 7,6: „Karmesin", „Berg Karmel".

krʿ
- H.J. Hermisson, Deuterojesaja (BK XI/7), 1987, 76f.
- *krʿ* ist zwar kein kultischer Spezialterminus, bezeichnet aber dennoch einen Huldigungsakt (Kniefall) und kommt insofern der Bedeutung von *hštḥwh* nahe.
- Jes 45,23.

krʿ
- W.G.E. Watson, Lexical Notes (Newsletter for Ugaritic Studies 35, 1986, 11-12).
- Hebr. *krʿ* entspricht mit seinem sexuellen Beiklang ugar. *hbr* in KTU 1.23 II 49.55.

ktb
- B. Kedar-Kopfstein, Synästhesien im biblischen Althebräisch in Übersetzung und Auslegung (ZAH 1, 1988, 47-60.147-185, hier 53).
- Zur Verbindung von *ktb* mit *ʾozæn*.
- Ex 17,14.

ktm (*ketem*)
- E. Lipiński, Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique (ZAH 1, 1988, 61-73, hier 68).
- Vgl. akk. *kutimmu/kuttimmu*, sum. k ù - d í m „orfèvre".
- Spr 25,1.

Anschrift der Autoren:
Alttestamentliches Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Universitätsstr. 13-17, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

Dokumentation über neu entdeckte Texte

bearbeitet von Sigrid Loersch

1. W.F. Albright Institute of Archaeological Research, Cultic Inscriptions Found in Ekron (BA 53, 1990, 232, Abb.).
Der kurze Zwischenbericht zu der noch laufenden Ergrabung des Tel Miqne-Ekron östl. der israel. Hafenstadt Ashdod erwähnt, daß in einem monumentalen Kultgebäude aus dem 7. Jh. v.Chr. Vorratskrüge für Olivenöl entdeckt wurden, von denen 15 Inschriften enthalten. Die Sprache kann Althebräisch, Phönizisch oder Philistinisch sein. Als bedeutendste Inschriften werden genannt: „sanctified to Asherat", „for the shrine" und „oil". – Vgl. BAR 16/2, 1990, 41 mit Anm. 18.

2. G. Barkay, A Bowl with the Hebrew Inscription קדש (IEJ 40, 1990, 124-129, Abb. 125 u. im Anhang).
Eine 1984 in Jerusalem erworbene, in Privatbesitz befindliche Keramikschale trägt auf der Innenseite die Inschrift *qdš*, ein Hinweis auf vermutlich rituelle Bestimmung. Aus archäologischen und paläographischen Gründen in das 8. Jh. v.Chr. zu datieren. Herkunft unbekannt.

3. I. Beit-Arieh, The Edomite Shrine at Ḥorvat Qitmit in the Judean Negev. Preliminary Excavation Report (Tel Aviv 18, 1991, 93-116, Abb. 16 u. 17).
Bei der vom Verf. geleiteten, noch nicht abgeschlossenen Ergrabung der 1979 entdeckten Kultstätte Ḥorvat Qitmit, 10 km südl. Arad, wurden 5 Tonscherben mit Inschriften gefunden. Identifizierbar sind nur bei einer von ihnen die Buchstaben *qws*. Es handelt sich um den Eigennamen des edomitischen Hauptgottes Qaus. Paläographisch ist die Schrift edomitisch, archäologisch ist die Zeit gegen Ende des ersten Tempels wahrscheinlich.

4. A. Lemaire, Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique (Sem 37, 1987, 47-55, Abb. 47).
Auf dem Antiquitätenmarkt in Jerusalem fand sich ein Siegel, ein Skarabäoid aus schwarzem Stein, mit der zweizeiligen Inschrift (1) *lnmš bn* (2) *mkyhw. nmš* ist ein paläographisch und biblisch (1 Kön 19,16; 2 Kön 9,2.14.20; 1 Chron 22,7) gut bezeugter Eigenname; *mkyhw*, „qui est comme YHWH?" Herkunft judäisch, paläographisch etwa auf das 7. Jh. v.Chr. zu datieren.

5. H. Sader, Deux épigraphes phéniciennes inédites (Syr 67, 1990, 315-322, Abb. 316, 317, 319, 320).
Beide Gegenstände befinden sich in einer Privatsammlung in Beirut.
1. Pfeilspitze aus Bronze, von einem Antiquitätenmarkt, angeblich aus der Gegend von Tyrus. Auf der Vorderseite *ḥṣ pdy*, Rückseite *bn qry*. *pdy* ist Eigentümername, *qry* Patronym. Aus paläographischen Gründen auf den Anfang des 9. Jh. v.Chr. zu datieren.
2. Bronzeamulett in fast quadratischer Form, ebenfalls von einem Markt und angeblich aus der Gegend von Tyrus. Auf der Vorderseite figürl. Darstellungen (u.a.

Horuskind). Auf der Rückseite neben figürl. Darstellungen eine phönizische Inschrift 2 Zeilen, fragmentarisch: (1) *šm* (2) *nṣr*. Bedeutung vielleicht „le nom (des Besitzers oder der Gottheit) est protégé“ oder „que le nom protège“, „le nom est protecteur“. Paläographisch in die Zeit vom 4. bis zum 2./1. Jh. v.Chr. zu datieren.

6. L.E. Stager, Why Were Hundreds of Dogs Buried at Ashkelon? (BAR 17, 1991, 26-42, Abb. 38).
Der Leiter der noch im Gang befindlichen Ergrabung in Ashkelon stellt kurz eine im Hundefriedhof gefundene Keramikschale vor, die eine Inschrift trägt, aus welcher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Wort *ᶜgm* „cakes“ identifiziert wurde, möglicherweise ein Hinweis auf Kuchen als Opfergabe. Phönizisch, 5. Jh. v.Chr.

7. J.-M. de Tarragon, La pointe de flèche inscrite des Pères Blancs de Jérusalem (RB 98, 1991, 244-251, Abb. 245, 247).
In der Sammlung der Weißen Väter von St. Anna in Jerusalem befindet sich seit mindestens 45 Jahren eine Pfeilspitze, bisher nicht veröffentlicht. Herkunft unbekannt, Material Kupferlegierung. Auf der Vorderseite altphönizische Inschrift: *ḥṣ ᵓdnšᶜ* „flèche (d')Adōnišuᶜa“. Der Eigenname *ᵓdnšᶜ* bedeutet „Mon Seigneur sauve“ oder „Mon Seigneur (est) salut“. Von der Inschrift auf der Rückseite ist nur ein Resch zu entziffern. Paläographisch ins 11. Jh. v.Chr. zu datieren.

8. A. Yardeni, Remarks on the priestly blessing on two ancient amulets from Jerusalem (VT 41, 1991, 176-185, Abb. 179).
Die Verfasserin war vom Israel Museum beauftragt, den Textbestand der beiden 1979 in einer Grabhöhle in Ketef Hinnom gefundenen Amulette (vgl. ZAH 1, 1988, 143 Nr. 18) eingehender als bisher zu untersuchen. Sie entziffert von der Inschrift des Amuletts I: (1) [ ].*h̊ẘ* (2) [ ] (3) [ ] (4) *.hbr̊ÿt̊*[w] (5) [*h*]*ḥsd l ᵓh* (6) *b šmry* [ ] (7) [ ] (8) *h ᶜl m̊š̊*[k] (9) *bh..ᵓ/hmk*l (10) *.wmhr/dᶜ* (11) *ky bw gᵓl* (12) *h ky yhwh* (13) [y]*šyb̊n̊w* [ ] (14) *.wr ybr*[*k*] (15) *k yhwh w* (16) [*y*]*šmrk* [*y*] (17) [ᵓ]*r yhwh* (18) [*p*]*n̊*[*yw*]; von der Inschrift des Amuletts II: (1) [ ]ᵓ/*t*/*zbẘ ẘ* (2) [ ]*l̊n̊yhw* (3) [ ]ᵓ/*d*/*r*. *yh*[ ] (4) [ ]*w ᶜ*/*ṭr*/*d*[ ] (5) [ ] *ybr*[*k*] (6) *k yhwh w* (7) [*y*]*šmrk* (8) *yᵓr yh* (9) [*w*]*h̊ pnyẘ* (10) [ᵓ*l*]*yk w*[*y*] (11) *śm lk š* (12) *l̊*[*m*] (13) [ ] (14) [ ] (15) *m*.[] (16) *dl* [ ] (17) [ ] l [ ]. Amulett I enthält in 14-18, Amulett II in 5-12 Teile des Priestersegens Num 6,24-26 MT. Möglicherweise enthält Amulett I in 4-6 Fragmente von Dtn 7,9 MT. Die Verfasserin datiert aus paläologischen Gründen in das frühe 6. Jh. v.Chr.

9. Abschließend sei auf ein wichtiges Werk zur Epigraphik hingewiesen: W.E. Aufrecht, A Corpus of Ammonite Inscriptions (Ancient Near Eastern Studies 4), 1989; das Werk umfaßt u.a. ein Corpus von 147 epigraphischen Zeugnissen, neben den bekannten längeren Inschriften eine große Zahl von Siegeln; neben der Einleitung (Language, onomastics, paleography, iconography, Deir ᶜAllā plaster texts) verdienen das Glossar und die Bibliographie besondere Beachtung.

Anschrift der Autorin:
Dr. Sigrid Loersch, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge, Bundesrepublik Deutschland

Dokumentation über Neuveröffentlichungen aus den Qumranfunden

bearbeitet von H. Lichtenberger

M.S. Smith, 4Q*462* (Narrative) Fragment 1: A Preliminary Edition (RQu 15, 1991, 55-77). Veröffentlichung eines aus zwei Stücken zusammengesetzten Fragments von 4Q*462*, Photographie (PAM 41 789), hebr. Text, engl. Übers., Kommentar; erhalten 19 Zeilen, keine vollständig. Schrift späthasmonäisch-frühherodianisch. Historische Anspielungen unklar; Ägypten als Exilsort (Z. 13)? Restitution Jerusalems (Z. 19, vgl. 16).

Orthographie: *yod* und *waw* meist deutlich zu unterscheiden (gegen Ed. 56). – Tetragrammaton: vier Punkte (wie 1QS 8,14; 4QSam^{c} Fragm. 1.3, III,7; 4Q*175* (Testimonia) 1.19; 4Q*176* (Tanḥumim) 1-2, I, 6.7.9; II, 3; 8-11, 6.8.10; vgl. auch 1QJes^{a} 33,7 (Jes 40,7) supralinear. In 4Q*462*, 7 ist der Raum zwischen 2. und 3. Punkt ähnlich größer wie in 4Q*176* (zur Schreibweise des Gottesnamens in den Qumrantexten H. Stegemann, Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten, in: M. Delcor (Hrsg.), Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu (BETL 46), Paris-Löwen 1978, 195-217).

Sprachliche Besonderheiten:

Verwendung von Konsekutivtempora (vgl. 64-66).

Z. 5 *ryqmh* (66f., ist *rwqmh* vorzuziehen), vgl. KBL^{3} 1204, 1QM 5,6.9.14; 7,11; 4Q*161* (Jes ^{a}) 8-19,19. Verf. erwägt Anspielung an Ex 3,21 (*ryqm*) und übersetzt „empty-handed"; *-h* wäre zu vergleichen den Qumranformen von *m$^{\circ}$d* : *m$^{\circ}$dh/ mw$^{\circ}$dh*, vgl. J.H. Charlesworth, Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls, Tübingen 1991, 382.388.

Z. 7 *rbym* nicht als qumranischer term. techn. zu verstehen.

Z. 8 *m$^{\circ}$ḥd* „locked up, hidden" (Jastrow 39)? Besser *m^{c} $^{\circ}$uḥad* „vereint"?

Z. 10 ... *^{c}br q]ṣ ḥḥwšk wqṣ ḥ$^{\circ}$wr b$^{\circ}$*; zu Finsternis-Licht s. den häufigen Qumransprachgebrauch, zu *qṣ ... b$^{\circ}$* Gen 6,13; Ez 7,2; Dan 9,26.

Z. 11 *ḥḥbyb* vgl. Jastrow 418; *ḥbb* Dtn 33,3; 4Q*502*, 95, 1.1 (Charlesworth, Concordance 250).

Z. 12 *wy^{c}bwdw* statt *wy^{c}bdw* vgl. E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Harvard Semitic Studies 29), Atlanta 1986, 50-52. *wytqymw* impf. consec.hitp *qym*.

Z. 13 *ntnw bmṣrym šnyt* vgl. Ex 14,16; Dtn 28,68; Hos 11,5; 11QTS 56,17.

Z. 14 *plšt wmṣrym* vgl. 1QM 1,2-4.

Z. 15 *tqbl ṭm[$^{\circ}$h* vgl. bMen 96b.

Z. 16 *^{c}z pnyh* vgl. Dtn 8,23; Dan 8,23; Qoh 8,1. *ytšnh* fehlende Metathesis, vgl. Qimron (aaO.) 83. *^{c}dh* fehlerhaft anstelle *^{c}dyh* „ihr Schmuck"(?) oder *^{c}dh* „Unreinheit", vgl. auch Jastrow 1043.

Anschrift des Autors:
Prof. Dr. H. Lichtenberger, Ossenkampstiege 61, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

Kohlhammer

Zeitschrift für Althebraistik

Jährlich 2 Hefte zu je 120 Seiten
Format: 15,5 x 23,2 cm
Abonnementspreis des Jahrgangs 1992:
DM 149,– incl. Versandkosten
Einzelheft: DM 80,– zuzüglich Versandkosten
ISSN 0932-4461

Die in der Alttestamentlichen Wissensschaft wie in den orientalistischen Fächern weitgehend vernachlässigte althebräische Philologie und Linguistik hat in der „Zeitschrift für Althebraistik" (ZAH) ein eigenes Organ gefunden.

Der Begriff „althebräisch" bezieht sich dabei auf die Sprache des Alten Testaments und der Qumranliteratur, der epigraphischen Dokumente des Alten Israel, der ältesten Zeugnisse des samaritanischen Hebräisch u. ä. Auf der Basis der jeweils neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse, aber ohne Bindung an eine linguistische Schulmeinung, soll die neue Zeitschrift dazu dienen, die Althebraistik im Kreise der orientalischen Sprachwissenschaften zu konsolidieren. Bibelinterpreten aller Religionen und Konfessionen verhilft sie zu einer verläßlichen philologisch-linguistischen Basis ihrer Arbeit.

Jeder Jahrgang enthält:
Artikel aus dem gesamten Gebiet der althebräischen Lexikographie und Grammatik sowie zur Semitistik, soweit diese für die Althebraistik von Relevanz ist, dazu entsprechende Miszellen, eine **bibliographische Dokumentation** mit kurzen Inhaltsangaben zu lexikalischen sowie grammatischen Daten und neuem Textmaterial, schließlich diverse **Register.**

Kohlhammer
Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart · Berlin · Köln

179/1-991 343/97 MFG

orient

Zeitschrift für Althebraistik

Verlag W. Kohlhammer 5. Band 1992 Heft 2

Gemeinsam mit
Johannes Hendrik Hospers,
Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein,
Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński,
Stanislav Segert und Wolfram von Soden
herausgegeben von Hans-Peter Müller

J. Hoftijzer: Überlegungen zum System der Stammesmodifikationen im klassischen Hebräisch

É. Lipiński: Les Chamites selon Gen 10,6–10 et 1 Chr 1,8–16

H.-P. Müller: Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6

S. Powels: Indische Lehnwörter in der Bibel

J. Tropper: Dualische Personalpronomina und Verbalformen im Althebräischen

E. Bons: Zu *jsd* II „beratschlagen“ (Ps 2,2; 31,14; CD 2,7)

W. Nebe: Zwei vermeintliche Ableitungen von *twk* „Mitte“ im Qumran-Hebräischen

A. Lange: Computergestützte Textrekonstruktion und Transkription der Qumrantexte

16. JAN. 1993

Zeitschrift für Althebraistik ISSN 0932-4461

Gemeinsam mit Johannes Hendrik Hospers, Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein, Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Stanislav Segert und Wolfram von Soden

herausgegeben von Hans-Peter Müller

5. Band 1992 Heft 2

Die ZAH erscheint jährlich in zwei Heften mit einem Gesamtumfang von 240 Seiten. Der Bezug des Jahrgangs 1993 kostet im Abonnement DM 189,– inclusive Versandkosten, das Einzelheft DM 102,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MwSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 7863-0, Telex 7-255820.
Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1992. Printed in Germany.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlags.

Der Vertrag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Autoren von Artikeln und Miszellen werden gebeten, ihre satzreifen Manuskripte bzw. Disketten mit zwei Ausdrucken an Prof. Dr. E. Jenni, Oberalpstraße 42, CH-4054 Basel, oder an Prof. Dr. H.-P. Müller, Alttestamentliches Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität, Universitätsstraße 13–17, D-4400 Münster, zu senden.

Die Sprachen der Beiträge sind deutsch, englisch und französisch.

Es wird gebeten, für Abkürzungen die in ZAH 1/1988, S. 2–19, abgedruckten Verzeichnisse zugrunde zu legen; die Abkürzungen der biblischen Bücher der „Bibel-Einheitsübersetzung" gelten nur für Autoren deutschsprachiger Artikel. Soweit irgend möglich, sollen semitische u. ä. Zitate in Transkriptionen nach der in Heft 1/1988, S. 20f., abgedruckten Umschrifttabelle gegeben werden. Gewünschter Kursivsatz wird durch schwarze, Sperrsatz durch rote, Kapitälchensatz durch grüne Unterstreichung angezeigt. Jedem Artikel und jeder Miszelle ist eine kurze Zusammenfassung in der Sprache des Artikels beizugeben, die am Ende der betr. Arbeit im Druck erscheint.

Verlag und Schriftleitung gehen davon aus, daß der Abdruck ihnen angebotener Beiträge die Rechte Dritter nicht verletzt.

Die Autoren von Artikeln und Miszellen erhalten ein Freistück des Heftes, an dem sie mitgearbeitet haben; sie erhalten ferner 25 Sonderdrucke ihres Beitrags kostenlos sowie weitere Sonderdrucke zum Selbstkostenpreis des Verlags.
Für die bibliographische Dokumentation zu lexikalischen und grammatischen Daten und die Dokumentation über jeweils neu entdeckte und publizierte Texte, auch aus Qumran, werden die Autoren einschlägiger Artikel und Bücher gebeten, ihre Arbeiten – gegebenenfalls leihweise – an Prof. Dr. H.-P. Müller (o. g. Adresse) zu senden.

Ein Rezensionsteil ist für die ZAH nicht vorgesehen.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

Artikel

Überlegungen zum System der Stammesmodifikationen im klassischen Hebräisch[1]

Jacob Hoftijzer (Leiden)

Im Deutschen[2] findet sich eine Anzahl von Wortpaaren wie „trinken - tränken", „sitzen - setzen", „liegen - legen", „fallen - fällen" usw. Der erste Teil dieser Paare beschreibt eine Handlung oder einen Zustand, der zweite Teil hingegen die Verursachung einer solchen Handlung oder eines solchen Zustandes. So gibt beispielsweise *trinken* die Trinkhandlung wieder, während *tränken* die Verursachung hiervon ausdrückt, also einen anderen trinken lassen. Dieser Effekt wird durch Vokalwechsel (Umlaut) erzielt. Die Anzahl dieser Wortpaare ist jedoch beschränkt, und es sieht nicht danach aus, als ob sich dieser Typ weiter ausbreitete: so können wir uns vor unserem geistigen Auge vorstellen, vor etwas zu *zittern* und zu *zaudern*; daß man uns aber in Kürze *zettert* oder *zäudert*, dürfte wohl nicht im Bereich des Wahrscheinlichen liegen.

Im Hebräischen finden wir trotz erheblicher Unterschiede eine vergleichbare Situation. Anders als in unseren Sprachen liegt dieses Modell nicht einer beschränkten Anzahl von Wortpaaren zugrunde, sondern umfaßt vielmehr das gesamte System der Verbalflexion. Weiterhin geht es nicht um eine Größenordnung von zwei, sondern von sieben Elementen, welche in den Grammatiken als Qal, Pi^{c}el, Hiph^{c}il, Niph^{c}al, Pu^{c}al, Hitpa^{c}el und Hoph^{c}al bezeichnet werden. Diese folgen einem eigenen Konjugationsschema, bestehend aus dem Perfectum, Imperfectum, Imperativ, Infinitiv (zwei Formen) und dem Participium[3]. Im Verlauf der folgenden Ausführungen wird bei der Beschreibung dieses Systems vom „System der sieben Stammesmodifikationen"[4] die Rede sein. Derjenige, welcher die hebräische Sprache un-

---

[1] Bei den vorliegenden Ausführungen handelt es sich um den überarbeiteten Text, der im Rahmen meiner Emeritatsvorlesung am 17. Mai 1991 zu Leiden gehaltenen Rede. Ich möchte die Gelegenheit nutzen, Herrn Drs. H.R. v.d. Laan für die Erörterung der rechnerischen Implikationen meiner Ausführungen zu danken. Die Verantwortung für die Erstellung und Interpretation des Zahlenmaterials liegt jedoch ganz auf meiner Seite. Für die Übersetzung ins Deutsche danke ich Herrn Drs. C.H. Reintges.

[2] Vergleichbare Erscheinungen finden sich natürlich auch in anderen Sprachen wie z.B. im Niederländischen. Im Rahmen dieser Ausführungen wird auf diesen Aspekt jedoch nicht näher eingegangen, da dieser allein Paradigmacharakter hat.

[3] Für Bemerkungen über das System der Stammesformationen siehe Anm. 6.

[4] Neben diesen sieben am häufigsten gebrauchten Stammesformationen existiert noch eine Anzahl selten vorkommender Stammesmodifikationen; man konsultiere z.B. Gesenius-Kautzsch-Cowley (1910), § 54 h, 55, Joüon (1947), § 53 h, 59, Joüon & Muraoka (1991), § 53 h. Bei der Beschreibung der Funktionalität der Stammesmodifikationen werden sie jedoch in der Regel nicht berücksichtigt wie z.B. im Schema von Gesenius-Kautzsch-Cowley (1910), § 39 f, Joüon (1947), § 40 a, Joüon & Muraoka (1991), § 40 a. Bei einer umfassenden Beschreibung

terrichtet, wird danach trachten müssen, den Anfänger so früh wie möglich mit dem System und dessen Konjugation vertraut zu machen. Auf die Frage nach der Funktion einer bestimmten Stammesformation geben die meisten Grammatiken jedoch keine eindeutige Antwort: In der bekannten Schulgrammatik von Lettinga wird vom Pi^{c}el ausgesagt, daß es primär eine faktitive Bedeutung hat (Qal groß sein, Pi^{c}el groß ziehen), daneben aber auch eine intensive (Qal aufbrechen, Pi^{c}el zerschmettern), eine iterative (Qal begraben, Pi^{c}el viele begraben) und selbst eine deklarative Bedeutung (Qal heilig sein, Pi^{c}el für heilig erklären) aufweisen kann[5]. Nicht nur innerhalb einer spezifischen Stammesformation läßt sich die Abwesenheit einer eindeutigen Interpretation konstatieren, sondern auch bei der Beschreibung der Beziehungen der Stammesformationen zueinander: so wird nicht nur dem Pi^{c}el, sondern auch dem Hiph^{c}il eine deklarative Bedeutung zugewiesen[6].
Bei dieser Herangehensweise – die für sich legitim ist – wird jedoch von der Denkwelt und den spezifischen Problemen des Lesers, des Exegeten und Übersetzers ausgegangen. Im Rahmen dieser Methodik wird jedoch eine Beschreibung der Funktionalität des Systems der Stammesformationen innerhalb des Sprachsystems selbst von vornherein ausgeschlossen[7].

---

der Funktionalität des Systems der Stammesformationen sollten sie jedoch mit einbezogen werden (für das passive Qal s.u.). In der Fachliteratur wird auf die Erscheinung „Stammesformation" auch mit anderer Terminologie Bezug genommen, siehe hierfür Goshen-Gottstein (1969), 70, Anm. 1, Richter (1978), 58, Irsigler (1981), § 13.1.2.2.(2), Waltke & O'Connor (1990), § 21.1; vgl. auch Segert (1965), 6, Boonstra (1982), 25ff. Für die Bezeichnung von Stammesmodifikationen ist im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes auch der Begriff „Stammesformation" verwendet worden. – Das Phänomen eines Systems von Stammesmodifikationen beschränkt sich tatsächlich nicht auf das Hebräische, sondern ist den semitischen und auch anderen Sprachen eigen. Unsere Ausführungen beziehen sich ausschließlich auf das klassische Hebräisch, da meines Erachtens jede Sprache bzw. jedes Stadium einer Sprache eine eigene, angemessene Beschreibung verdient und zum anderen die Zusammensetzung des Systems der Stammesformationen in jeder Sprache/Sprachphase sehr unterschiedlich sein kann.

[5] Siehe Lettinga (1976), § 41 i.

[6] Siehe Lettinga (1976), § 41 n. Gleiche funktionale Überlappungen werden auch bei anderen Stammesformationen konstatiert.

[7] Die zuletzt genannte Methode von Sprachbeschreibung wird auch in den folgenden Ausführungen angewendet. Meines Erachtens ist innerhalb dieses Systems jede Stammesmodifikation als gleichwertig anzusehen, und zwar in dem Sinne, daß jeder einzelnen eine bestimmte Rolle im System zukommt. Darum steht von der Perspektive des Systems aus gesehen keine Stammesformation mehr oder weniger zentral. Diese Auffassung weicht von der in der Fachliteratur häufig vertretenen Meinung ab.
So teilt Gesenius-Kautzsch-Cowley (1910), § 38, die Stammesmodifikationen in „verbal stems proper" und „verbal derivates" (nämlich das Qal im Gegensatz zu den übrigen Stammesformationen) ein. Die letzteren werden als „derivative stems" „from the pure stem" (ibid. § 39 c) interpretiert. Wie buchstabengetreu man diese „Ableitung" verstehen muß, ergibt sich aus § 38 c. Hier werden die denominalen Verben als „verbs derived from nouns" analysiert.
Man vergleiche noch die folgenden Autoren:
1) Joüon (1947), § 40 a, wo die übrigen Stammesformationen als „les conjugaisons derivées ou augmentées", welche eine „forme augmentée" besitzen „par rapport à la conjugaison simple" (i.c. das Qal) angedeutet werden. Vergleiche auch Joüon & Muraoka (1991), § 40 a.

Die zuletzt genannte Beschreibungsmethode hat die Erfassung der Funktionalität des Systems im ganzen sowie die seiner Teile, nämlich jeder einzelnen Stammesformation, zum Ziel. Ansätze in dieser Richtung sind bereits in deutlicher Weise erfolgt. Es sei in diesem Zusammenhang nur auf das bekannte Werk von Jenni über das Pi^{c}el verwiesen[8]. Diese Studie zielt nicht nur darauf, die Funktion des Pi^{c}els von der Sprache und den Sprachdaten her zu beschreiben, sondern trachtet auch danach, die Funktionalität des Pi^{c}els gegenüber der anderer

2) Schneider (1985), § 29.1, spricht von den „abgeleiteten Stämmen des Verbs", die „durch formale Abwandlung des Grundstammes" entstanden seien, wodurch „dem hebräischen Verb bestimmte Bedeutungs-Abwandlungen gewonnen werden".
Meines Erachtens haben Waltke & O'Connor (1990) zurecht Vorbehalte gegen diese Einteilung in einen Grundstamm oder eine Basis-Stammesformation einerseits und hiervon abgeleiteten (erweiterten oder abgewandelten) Stammesformationen (ibid. § 21.1.) andererseits: „the term may be misleading if it is allowed to obscure the relationship of the Qal to the system as a whole". Folgende Bemerkung ist ebenso von Wichtigkeit (ibid. § 21.1, Anm. 4): „there can be no doubt that all the stems are of the same order of phenomenon".
Irsigler (1981), § 13.2.1. trifft über die übrigen Stammesmodifikationen folgende Aussage: „Zum Grundstamm treten lexikalische Morpheme (Stammformative) hinzu, die die abgeleiteten Stämme markieren" (vgl. auch Richter [1978], 71). Allerdings macht Irsigler (ibid. § 13.1.2.2.[2]) an anderer Stelle eine Bemerkung über die übrigen Stammesformationen, die deutlich macht, daß er in dieser Frage anders denkt als die meisten der oben genannten Autoren. So bezeichnet er die übrigen Stammesformationen als „die abgeleiteten Verbalstämme, die sog. Stammesmodifikationen ..., in denen der verbale Wortstamm durch lexikalische Morpheme („Stammformative") erweitert und dadurch an lexikalischer Bedeutung modifiziert ist". Das Verdienstliche dieser Stellungnahme liegt darin, daß die übrigen Stammesmodifikationen nicht mehr vom Qal abgeleitet werden, sondern von dem „Wortstamm". Hierbei handelt es sich um eine Größe außerhalb des Systems. Nach Irsigler (ibid.) ist das Qal „der einfache, durch kein lexikalisches Morphem erweiterte verbale Wortstamm", also ein Wortstamm mit einem grammatikalischen Null-Morphem. Meines Erachtens sollte jedoch der konsonantische Stamm mit der eventuell dem Stamm inhärenten Vokallänge als ein Basismorphem analysiert werden, das, durch die Zufügung von Vokalen, Reduplikationen von Stammradikalen oder bestimmten Präfixen erweitert, der Bildung einer bestimmten Stammesmodifikation zugrunde liegt. Der Vorteil einer solchen Auffassung liegt u.a. darin, daß das Qal nicht länger als Träger der Basisbedeutung aufgefaßt werden müßte. Der konsonantische Stamm, von dem im Prinzip auch nominale Formen abgeleitet werden können, wäre dann der Träger der Basisbedeutung (z.B. die Handlung des Tötens), ungeachtet der Beziehung des grammatikalischen Subjekts zu der in der Verbalform ausgedrückten Handlung (z.B. Agens oder Patiens). Durch den Einsatz des Qals (und der anderen Stammesmodifikationen) wird eine bestimmte semantische Ladung übermittelt, die beispielsweise die Ausführung einer Handlung durch das grammatikalische Subjekt der Verbform oder den Zustand, in dem sich das grammatikalische Subjekt befindet, beinhaltet. Irsigler (1981), § 13.1.3.1. interpretiert zwar den konsonantischen Stamm als „Basismorphem" oder „Basis", führt aber den Begriff „Wortstamm" ein, der mit dem Qal identisch ist und dem so – meines Erachtens zu Unrecht – eine Art Mittelstellung zwischen der Basis und den übrigen Stammesmodifikationen zukommt.

[8] Siehe Jenni (1968), (1973), weiterhin Ryder (1974), Leemhuis (1977) und andere Studien, die später genannt werden.

Stammesmodifikationen abzugrenzen und so innerhalb des Systems der Stammesmodifikationen zu beschreiben[9].

Wir wollen hier nicht auf die Frage nach der Richtigkeit der Lösungsvorschläge, die Jenni und andere, welche im Prinzip auf dieselbe Weise zu Werk gehen, zum Problem der Funktion einer bestimmten Stammesformation vorgeschlagen haben, eingehen. Vielmehr liegt es in unserer Absicht, von einem anderen Einfallswinkel her zu beginnen. Hierbei ist es auch unser Ziel, die Struktur der Sprache und des hierauf basierenden funktionalen Systems zu erfassen. Ein solches Unterfangen kann man jedoch nicht beginnen, ohne eine deutliche Fragestellung vor Augen zu haben. Im Rahmen dieser Studie soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit bereits die zugrunde liegende Problemstellung unbewußt ein Hindernis auf dem Wege der Problemlösung darstellen kann.
Es scheint auf der Hand zu liegen, daß die Leitfragen in unserem Fall lauten müssen: Was ist die Funktion des Qals, die Funktion des Pi^{c}els, die Funktion des Hiph^{c}ils usw.? Bei einer solchen Fragestellung nimmt man jedoch ein großes System als gegeben an, worin in jedem der Fälle das Pi^{c}el oder das Hiph^{c}il auf stets dieselbe Art und Weise funktionieren. Eine derartige Vorannahme kann jedoch zumindest in Zweifel gezogen werden.
So hat dann auch Jenni in seiner Untersuchung schon von dieser Herangehensweise Abstand genommen. Jenni hat die Verbalstämme nach Bedeutungstypen in zwei Gruppen (transitiv versus intransitiv) untergliedert und die Meinung vertreten, daß das Pi^{c}el in jedem der beiden Fälle eine unterschiedliche Funktion besitzt[10]. Hieraus folgt, daß innerhalb des Systems der Sprache selbst nicht von *der* Funktion des Pi^{c}els die Rede sein kann, jedenfalls eine solche nicht als von selbst redend unterstellt werden sollte.

---

[9] Siehe Jenni (1968), 15ff.; weiter Leemhuis (1977), in dessen Studie die Beziehung zwischen den D- und H-Stammesformationen im Vordergrund der Untersuchung steht. Goshen-Gottstein (1985) 283, Anm. 13, warnt meines Erachtens zurecht davor, daß man bei der neuen Methodik das Augenmerk vor allem auf das Verhältnis einer Stammesformation zu einer bestimmten anderen richtet, ohne daß deren Stellung innerhalb des größeren Zusammenhangs des Systems der Stammesmodifikationen eingehender untersucht würde. Jenni (1968) macht in seiner Untersuchung über das Pi^{c}el in großem Umfang Gebrauch von der bekannten Studie von Goetze (1942), die sich vor allem auf akkadisches Sprachmaterial stützt. Meines Erachtens ist die Übertragung von bestimmten sprachlichen Strukturen des Akkadischen auf das Hebräische (siehe z.B. Jenni [1967], 148) nicht angemessen, insofern diese Strukturen im Hebräischen nicht oder nicht mehr vorkommen. Vgl. hierzu u.a. Claassen (1971), 4.

[10] Siehe Jenni (1968), 275, wo bei den Schlußfolgerungen zwischen transitiven und intransitiven Verben unterschieden wird. Eine solche Einteilung zwischen transitiven und intransitiven Verben findet man auch in einer neueren Studie über die Stammesmodifikationen im Modernen Hebräisch (Junger [1987], 63ff.). Eine Klassifizierung der Verbalstämme nach semantischen Typen findet sich u.a. auch bei Bean (1976), 120ff.; Léonard (1990), 139ff. Siehe hierzu auch die Bemerkungen von Segert (1975), 86, Weingreen (1983), 28. Jenni folgt in seiner Methodologie dem Vorbild Goetzes (1942) bei dessen Studie des akkadischen Systems der Stammesmodifikationen. Aus Platzgründen ist es innerhalb der folgenden Bemerkungen nicht möglich, eine kritische Würdigung des Wertes der benutzten semantischen Kategorien vorzulegen.

Es bedarf keiner langen Beweisführung, um die Schwierigkeit einer solchen Methode der Sprachbeschreibung zu verdeutlichen, handelt es sich bei dem Forschungsobjekt doch um eine nicht mehr gesprochene Phase der Sprachentwicklung, für die keine Informanten mehr vorhanden sind, und für die daher niemand vollständige Sprachkompetenz haben kann. Am Beginn einer solchen Untersuchung ist sowohl die Funktion wie auch die Einteilung in Bedeutungstypen, die (eventuell) die Art dieser Funktion beeinflussen, unbekannt.
So scheint dann der Verweis auf andere Faktoren, die bei der Funktionalität des Systems der Stammesmodifikationen im klassischen Hebräisch ebenso eine Rolle gespielt haben könnten, eher Verwirrung zu stiften als zur Lösung des Problems beizutragen. Selbst wenn jedoch bei einer so angelegten Untersuchung mehr Unsicherheiten geschaffen als Lösungen angeboten werden können, so ist diese Herangehensweise doch einer solchen vorzuziehen, in der durch die Vertuschung von „verwirrenden" Faktoren eine Scheinsicherheit suggeriert wird.

Es ist bekannt, daß das Hebräische einmal noch eine weitere Stammesformation besessen hat, nämlich das passive Qal. Jedoch ist nicht bekannt, ob zur Zeit der Abfassung der klassisch hebräischen Texte (oder eines Teiles davon) diese Stammesmodifikation noch in Gebrauch war. Das ältere Schrifttum war in konsonantischer Schrift verfaßt, welche eine definitive Klärung dieser Frage nicht zuläßt[11]. Das Jahrhunderte später hinzugefügte System von Vokal- und Punktationszeichen verkörpert ein Stadium des Hebräischen, das diese Stammesformation nicht mehr oder genauer nur noch eine Form davon kannte, nämlich das Participium, das bis heute bewahrt geblieben ist[12]. Hieran zeigt sich, daß ein System von

---

[11] Zu diesem Thema siehe z.B. Siebesma (1988), 188ff. (= Siebesma [1991], 146ff.). Eine ausführliche Wiedergabe zum Problem des passiven Qals findet man schon bei Böttcher (1868), § 904-6, 1022. Für weitere Implikationen der möglichen Existenz eines passiven Qals im klassischen Hebräisch siehe Anm. 12.

[12] Hier wird dann auch ein schwieriges Problem der Beschreibung der klassisch hebräischen Grammatik angeschnitten. In dem Jahrhunderte später zugefügten tiberischen Vokalisierungs- und Punktationssystem war das passive Qal mit Ausnahme des Participiums unbekannt. Man kann jedoch die Möglichkeit nicht gänzlich ausschließen, daß zur Zeit der Entstehung der klassisch hebräischen Texte oder eines Teiles hiervon ein passives Qal existierte. Mit anderen Worten: das oben genannte Vokalisierungs- und Punktationssystem verkörpert eine Sprachstruktur des Hebräischen, die nicht notwendigerweise mit derjenigen der Entstehung der klassischen Texte identisch ist. Der ältere, rein konsonantisch geschriebene Text läßt in vielen Fällen keine definitive Bestimmung der Stammesformation zu. Selbst unter Zuhilfenahme der Interpretation des Kontextes können Schwierigkeiten auftreten. Diese Unsicherheiten konfrontieren die Forschung nach dem System der Stammesformationen mit Problemen. Jenni (1968) hat seine Untersuchung auf den *textus receptus* mit dem tiberischen System gestützt, wobei er jedoch nicht immer konsequent ist (siehe z.B. ibid. 93; ebenso Siebesma [1988], 35 [= Siebesma {1991}, 18]). Dieser Entschluß ist aus praktischen Gründen nur zu begreiflich. Weiterhin muß auch das durch das tiberische Vokalisierungs- und Punktationssystem verkörperte Sprachsystem analysiert werden. Andererseits kann die Beschreibung der Funktionalität des klassisch hebräischen Systems der Stammesformationen nicht als vollständig angesehen werden, wenn sie nicht auch die Analyse der Sprachsituation zur Zeit der Entstehung der klassischen Texte – sofern dies aufgrund der unsicheren Überlieferung möglich ist – zum Ziel

Stammesmodifikationen kein statisches Gebilde war und daß hierin Veränderungen möglich waren. Es gibt einige Hinweise darauf, daß in der Periode der Entstehung der klassisch hebräischen Texte eine weitere Verschiebung innerhalb des Systems stattgefunden hat. Von den Verbalstämmen, bei denen uns ein Pu^{c}al aus den Quellen bekannt ist[13], ist bei mehr als 36% allein das Participium überliefert. Das ist mehr als zweimal soviel als beim Hoph^{c}al, beinahe viermal soviel als beim Hitpa^{c}el der Fall, während bei den anderen Stammesformationen der Prozentsatz noch niedriger liegt. Dies könnte nun auf einen Prozeß hinweisen, in dem der Gebrauch von anderen Formen des Pu^{c}als zurückging[14]. Da aber jede Veränderung innerhalb eines Systems Einfluß auf die Funktionalität der übrigen Elemente dieses Systems ausübt oder wenigstens ausüben könnte, muß eine solche Möglichkeit ernsthaft erwogen werden. Daß das Pu^{c}al in dieser Periode einem Veränderungsprozeß unterworfen gewesen ist, ist auch noch von einer anderen Seite her wahrscheinlich.
In seiner Dissertation hat Siebesma vor einigen Jahren darauf hingewiesen, daß bei einem Teil der Verbalstämme ein Prozeß der Ineinanderschiebung des Niph^{c}als und des Pu^{c}als deutlich wird, der im vorzugsweisen Gebrauch des Imperfectums des Niph^{c}als und des Perfectums des Pu^{c}als seinen Niederschlag findet. In einer Anzahl von Fällen ist dieser Prozeß so weit fortgeschritten, daß man in der Tat von „zwei komplementären Formen eines Schemas“[15] sprechen kann.

Die vorliegenden sprachlichen Daten rufen eine Anzahl Fragen auf. In dem Falle einer Ineinanderschiebung von zwei Stammesmodifikationen, welche durch Siebesma für einen Teil des Materials konstantiert wird, muß zumindest von einer

---

hat. Siehe hierzu auch die Bemerkungen von Brockington (1969), 563, Fokkelman (1969/70), 301, Beyer (1970), 193, Degen (1970/71), 50ff.
Die innerhalb dieser Studien genannten Prozentzahlen und Berechnungen basieren auf dem *textus receptus*. Der hieraus resultierenden Schwierigkeiten bin ich mir bewußt. Im Verlauf der folgenden Ausführungen wird deutlich werden, daß in der Periode des klassischen Hebräisch Sprachveränderungen auf dem Gebiet der Stammesmodifikationen stattgefunden haben, welche ihren Einfluß auf das Funktionieren der Stammesformationen innerhalb des Systems ausgeübt haben.

[13] Dies bezieht sich auf die Formen, die im *textus receptus* als Pu^{c}al vokalisiert und punktiert sind (vgl. die Bemerkungen in Anm. 12). Unsere Berechnungsweise ist anders als die der meisten Autoren: Formal identische Verbalstämme – auch wenn diese homonym sind – wurden als ein einziger Stamm betrachtet. Diese Herangehensweise wurde gewählt, da es in vielen Fällen nicht mit Sicherheit auszumachen ist, ob ein Stamm homonym ist oder nicht. Bei diesen Berechnungen beträgt die totale Summe der Verbalstämme, von denen eine zum verbalen Paradigma gehörende Form bekannt ist, gut 1300. Nach Jenni (1973), 61, liegt die Anzahl bei über 1500; siehe u.a. auch Léonard (1990), 30.

[14] Jenni (1973), 66, ist sich wohl des Phänomens bewußt, daß eine auffallend große Zahl von Participial-Formen für das Pu^{c}al belegt sind, sieht hier jedoch – wenn wir ihn recht verstanden haben – einen Zusammenhang mit der Funktion des Pu^{c}als. Meines Erachtens erweist sich diese Interpretation angesichts der Tatsache, daß auch vom passiven Qal lediglich das Participium übriggeblieben ist, zumindest als fragwürdig. Man vergleiche hier ähnliche Entwicklungen beim passiven Qal (das P^{cc}il) im Aramäischen. Für die hohe Frequenz des Participiums Pu^{c}al siehe auch Siebesma (1988), 126 (= Siebesma [1991], 98).

[15] Siehe Siebesma (1988), 175 (= Siebesma [1991], 137).

Verwischung von funktionalen Unterschieden die Rede sein. Wo dieser Prozeß zum Abschluß gekommen ist, ist dieser Unterschied selbst vollständig aufgehoben[16].
Unabhängig von der Frage, ob die Verwischung oder gar Aufhebung von distinktiven Funktionen nur für einen Teil des Materials zutrifft, sollte ein solcher Befund Konsequenzen für die Beschreibung der Funktionalität des Systems der Stammesmodifikationen haben. Der theoretische Ausgangspunkt der Abgrenzbarkeit der Funktion einer Stammesformation gegenüber der einer anderen wird damit aber hinfällig[17]. Weiterhin sollte bei der Untersuchung die Einbeziehung eines Prozesses von Sprachveränderung, wodurch bei allen Verbalstämmen oder einem Teil der Stämme eine bestimmte Stammesmodifikation auf eine einzige Form reduziert wird wie z.B. das Participium, Konsequenzen für die Beschreibung der Funktionalität des Systems der Stammesmodifikationen haben. Die Annahme einer Stammesmodifikation als funktionale Größe neben einer anderen erweist sich in den Fällen als schwierig, wo diese Stammesformation nicht mehr vollständig vorhanden ist. Hierbei muß man sich die Frage stellen, inwieweit auch in denjenigen Fällen von einer Ineinanderschiebung von Stammesformationen die Rede sein kann, in denen das Participium des passiven Qals oder des Pu^{c}als das der anderen (passiven) Stammesformationen verdrängt bzw. verdrängt hat[18] und inwiefern dies Konsequenzen für die Beschreibung der Funktionalität des Systems der Stammesmodifikationen hat.

Das bisher Gesagte bezog sich auf einen Prozeß von Sprachveränderung, bei dem ein Teil der Formtypen von bestimmten Stammesmodifikationen eliminiert wird oder eliminiert zu werden droht. In diesem Zusammenhang müssen wir uns noch eine weitere Frage stellen: War in der Periode, aus der die klassisch hebräischen Texte tradiert sind, überhaupt jede Stammesmodifikation – ganz oder teilweise – für jeden Verbalstamm vorhanden? Meines Erachtens ist es nicht legitim, dies als selbstverständlich vorauszusetzen, selbst wenn man von der Annahme ausgeht, daß es ursprünglich der Fall gewesen sein müßte[19]. Im heutigen Hebräisch trifft dies sicher nicht zu, und Frau Dr. Junger hat in ihrer Dissertation über das System der

---

16 Meines Erachtens muß bei der Beurteilung eines sprachlichen Phänomens wie des hier genannten von einer einseitigen diachronischen Herangehensweise, die in unserem Fach noch stets bei einer großen Anzahl von Untersuchungen anzutreffen ist, Abstand genommen werden, da hierbei – oft unbewußt – impliziert wird, daß das, was einst die Funktion einer sprachlichen Erscheinung ausmachte, es trotz Veränderungen in der Sprachstruktur auch bleiben muß.

17 Siehe auch Anm. 16.

18 Siehe in diesem Zusammenhang u.a. die Bemerkung von Siebesma (1988), 209 (= Siebesma [1991], 164), daß in bestimmten Fällen das passive Participium Qal die Funktion des Participiums Niph^{c}al übernommen hat.

19 In diesem Zusammenhang ist die Feststellung von Schneider (1985), § 29.1, kennzeichnend: „Nicht von jeder Wurzel sind alle sieben Stämme zu belegen". Der Sachverhalt liegt aber eher so, daß nur bei einer geringen Anzahl von Verbalstämmen dies der Fall ist. Von den über 1300 Verbalstämmen, von denen uns wenigstens eine zum verbalen Paradigma gehörende Form bekannt ist, sind allein für 8 Fälle alle sieben Stammesmodifikationen bezeugt. Von diesen 8 ist von lediglich 4 das Participium des passiven Qals belegt.

Stammesformationen im modernen Hebräisch hieraus mit vollem Recht die Konsequenzen gezogen[20]. Sollten wir eine vergleichbare Situation für das klassische Hebräisch annehmen oder wenigstens in Erwägung ziehen? Der Sachverhalt ist nicht einfach zu klären.

Das klassische Hebräisch ist uns lediglich aus einem relativ kleinen und zudem nicht homogenen Textcorpus bekannt[21]. Die Texte wurden nicht mit der Absicht verfaßt, uns ein Bild der klassisch hebräischen Sprache in all ihren Facetten zu geben. Darum stößt man auch im Verlauf der Untersuchung stets wieder auf neue Fragen, die aufgrund des zur Verfügung stehenden Materials nicht oder nur sehr unvollständig beantwortet werden können. So liegt es auch durchaus im Bereich des Möglichen, daß eine bestimmte Stammesformation, die für einen Verbalstamm nicht überliefert ist, in der gesprochenen Sprache doch vorhanden war[22]. Die Frage ist also, ob es plausibel zu machen ist, daß eine bestimmte Stammesmodifikation oder -modifikationen von einem bestimmten Verbalstamm nicht existiert haben. Im Verlauf der folgenden Ausführungen werden wir versuchen, diese These zu untermauern.

Die Tatsache, daß von den über 1300 Verbalstämmen nur vier bekannt sind, die über alle sieben Stammesmodifikationen sowie das Participium des passiven Qals verfügen, hat für sich genommen wenig Aussagekraft[23]. Die relevanten Hinweise sind woanders zu suchen.

---

[20] Siehe Junger (1987), 119ff. Nach ihrer Meinung ist – vorbehaltlich anderer Faktoren – die Funktionalität einer bestimmten Stammesmodifikation von der Anwesenheit oder Abwesenheit der anderen Stammesmodifikationen desselben Stammes abhängig. Die Art dieser Interdependenz wird durch die Anzahl und die Art der anderen Stammesformationen bestimmt. Im letzten Fall spricht Junger (ibid. 108ff.) von einem „configurational subsystem". Meines Erachtens verdient die hier vorgenommene methodische Entscheidung Beachtung.

[21] Für Untersuchungen, welche die grammatikalische Seite dieses Problems darstellen, konsultiere man z.B. Kropat (1909), Polzin (1976), Hoftijzer (1981) und Hurvitz (1982). Der Meinung von De Moor (1986), 36, daß erst die synchrone Beschreibung des klassischen Hebräisch abgeschlossen sein muß, bevor man sich dann in zweiter Linie einer diachronischen Fragestellung widmen kann, wobei also mit anderen Worten die „Unterordnung einer diachronen linguistischen Untersuchung unter einer synchronen" postuliert wird, kann hier nicht zugestimmt werden. (De Moor meint mit „synchroner Untersuchung" hier eine Form der Beschreibung, in der das gesamte klassisch hebräische Sprachmaterial unbeachtet sprachlicher Unterschiede studiert wird, während diese Unterschiede bei einer „diachronen Untersuchung" durchaus miteinbezogen werden.) Da durch eine bestimmte Sprachentwicklung Verschiebungen innerhalb eines Funktionsmusters auftreten können, liegt die Gefahr bei einer solchen synchronen Beschreibung meines Erachtens darin, daß heterogenes Sprachmaterial, aus dem sich keine zusammenfassenden Schlußfolgerungen ziehen lassen sollten, zusammengetragen wird.

[22] So kommt z.B. bei dem Stamm *ʾ-d-r* von den sog. aktiven Stammesformationen nur die Hiphʿil-Form in den Texten vor, von der lediglich ein Beleg vorhanden ist (Jes. xlii 21). In einem derartigen Fall kan man jedoch nicht ausschließen, daß auch beispielsweise eine Qal-Form im klassischen Hebräisch existiert hat.

[23] Siehe Anm. 13 für die hier angewandte Berechnungsweise. Bei den bezeichneten vier Verbalstämmen handelt es sich um *g-l-h, y-d-ʿ, y-l-d, p-q-d*. Von mehr als 75% der Verbalstämme ist das Qal, von gut 34% das Piʿel, von gut 36% das Hiphʿil, von 32% das Niphʿal, von gut 14% das Puʿal, von 17% das Hitpaʿel und von gut 8% das Hophʿal bekannt. Selbst wenn

So findet sich beispielsweise bei dem Stamm *n-ḥ-m* von den drei aktiven Stammesmodifikationen (Qal, Pi^{c}el und Hiph^{c}il) in den Texten keine Form des Qals oder des Hiph^{c}ils, während ungefähr 60 Pi^{c}el-Formen[24] belegt sind. Nun ist aber das Qal bei einer ansehnlich größeren Zahl von Verbalstämmen belegt als das Pi^{c}el[25]; das Hiph^{c}il hingegen ist ungefähr ebenso häufig wie das Pi^{c}el[26]. Weiterhin ist die Häufigkeit der in den Texten vorkommenden Qal-Formen größer als die der Pi^{c}el-Formen und die Frequenz der Hiph^{c}il-Formen wiederum höher als die der Pi^{c}el-

---

von allen Stämmen alle Stammesformationen im klassischen Hebräisch existierten, illustriert das oben angegebene Zahlenmaterial, daß die Wahrscheinlichkeit des Belegs aller Stammesmodifikationen für einen bestimmten Stamm sehr gering ist. Das Participium des passiven Qals ist bezeugt für 13% der Verbalstämme. Hierdurch wird die Wahrscheinlichkeit, daß von einem Stamm alle Stammesformationen inclusive des Participiums des passiven Qals belegt sind, noch geringer. Bei dieser Herangehensweise wird das Participium des passiven Qals bewußt nicht in Zusammenhang mit dem „echten" Qal gesehen, da es funktional deutlich unterschieden ist.

[24] Siehe Jenni (1968), 247. Als Beispiel für weitere Verbalstämme, bei denen kein Qal oder Hiph^{c}il, wohl aber eine relativ große Anzahl von Pi^{c}el- oder allomorphen Formen belegt sind, vgl. die folgenden:
(1) *b-q-š* (222 Belege, siehe Jenni [1968], 248f.),
(2) *n-s-h* (36 Belege, siehe ibid. 250),
(3) *ṣ-w-h* (485 Belege, siehe ibid. 248),
(4) *š-r-t* (97 Belege, siehe ibid. 272).
Auffallend ist in diesem Zusammenhang der Stamm *d-b-r* (1081 Belege, siehe ibid. 164ff.) mit der Stammbedeutung „sprechen", weil für diesen Stamm kein Hiph^{c}il und vom Qal nur eine Infinitiv-Form (Ps. li 6) und 39 aktive Participia, jedoch keine finite Verbform belegt sind, während vom Pi^{c}el zahlreiche finite Verbalformen bezeugt sind.

[25] Vergleiche die in Anm. 23 genannten Prozentsätze. Unter der Kategorie „Pi^{c}el" wurden auch allomorphe Formen wie das Polel, welcher das Pi^{c}el bei Verba mediae-infirmae und mediae-geminatae ersetzt und das Pilpel mit einbezogen. Jenni (1968), 19, ist einen anderen Weg gegangen, obwohl er zugibt, daß es den Anschein habe, daß beispielsweise das Polel in bestimmten Stämmen das Pi^{c}el ersetze. In einer umfassenderen Untersuchung zu diesem Thema sollte man jedoch die hier vorgenommenen Entscheidungen kritisch überprüfen. Die Begründung, die Jenni für seine Auswahl gibt, ist auffallend: „Es ist nicht von vornherein gesichert, daß ihnen (sc. dem Polel, dem Pilpel usw.) dieselbe Funktion wie dem Pi^{c}el eignet". Wenn man nun diese Möglichkeit in Erwägung zöge, implizierte dies, daß in den Fällen eines Auftretens des Polels oder des Pilpels etc. und der Abwesenheit eines Pi^{c}els das Qal bzw. das Hiph^{c}il eine andere Funktion hat als in den Fällen, wo ein Pi^{c}el anzutreffen ist, weil jede Stammesformation innerhalb des gesamten Systems funktioniert. Die Probleme, die sich bei einer solchen Auffassung ergeben, wenn man die Fälle eines Nebeneinanders von Pi^{c}el- und Polel/Pilpel-Formen für ein und denselben Verbalstamm in seine Analyse mit einbezöge, sollen hier nicht weiter vertieft werden. Bei den Berechnungen wurde die Anzahl des Auftretens von Verbalformen einer bestimmten Stammesmodifikation (bei einem bestimmten Verb) mit berücksichtigt. Als vorrangiges Berechnungsprinzip erwies sich jedoch die Quantität der Verbalstämme bei einer bestimmten Stammesformation. Bei diesem Prinzip ist sicherlich ein Zufallselement mit einzubeziehen, nämlich das des individuellen Gebrauchs einer bestimmten Stammesformation eines entsprechenden Verbalstammes zur Realisierung ihrer Erzählabsicht durch die Autoren. Bei der zuerst genannten Methode kommt neben diesem Zufallselement noch ein Weiteres zur Geltung, nämlich das der benötigten Quantität einer bestimmten Form der Verbalflexion der entsprechenden Stammesformation eines Verbalstammes.

[26] Vgl. das in Anm. 23 genannte Zahlenmaterial.

Formen[27]. Vor diesem Hintergrund erweist sich das Fehlen von Qal- und Hiphʿil-Formen des Stammes *n-ḥ-m* als signifikant, und es spricht vieles dafür, einen derartigen Befund damit zu erklären, daß das Qal und das Hiphʿil für diesen Stamm in der Zeit des klassischen Hebräisch nicht oder nicht mehr vorkamen[28]. Vergleichbare Schlußfolgerungen könnte man auch für weitere Verbalstämme treffen. So existieren keine Qal- und Piʿel-Formen des Stammes *n-g-d*, wohl aber 334 Hiphʿil-Formen[29]. Auch hier liegt die Schlußfolgerung auf der Hand, daß man einen Verbalstamm vor sich hat, von dem im klassischen Hebräisch zwar Hiphʿil-Formen, aber keine Qal- oder Piʿel-Formen vorhanden waren[30].

Wenn man nun Listen anfertigte, aus denen ersichtlich würde, von welchem Stamm welche Stammesformationen vorkommen, könnte man mit aller Vorsicht bestimmte Regelmäßigkeiten entdecken.
Zur Illustration dieses Sachverhaltes sei noch einmal das Beispiel des Stammes *n-ḥ-m* herangezogen. Soeben wurde ausgeführt, daß bei *n-ḥ-m* wahrscheinlich von den drei aktiven Stammesmodifikationen lediglich das Piʿel vorhanden war. Von den sogenannten passiven Stammesformationen kommen bei diesem Stamm sowohl das Niphʿal, als auch das Puʿal und das Hitpaʿel vor. Vom Niphʿal ist eine ansehnliche Zahl von 48 Fällen belegt[31], wobei zu berücksichtigen ist, daß im allgemeinen die Formen der sogenannten passiven Stammesmodifikationen seltener auftreten als die der aktiven[32]. Dies bedeutet, daß bei einem Verbalstamm, bei dem nach aller Wahrscheinlichkeit von den aktiven Stammesmodifikationen lediglich das Piʿel existierte, das Niphʿal durchaus vorhanden sein konnte. Vor diesem Hintergrund

---

27 Für eine derartige Berechnung siehe z.B. Léonard (1990), 32f. Zur Beurteilung einer solchen Berechnungsmethode siehe Anm. 25.

28 Jenni (1968), 247, sucht dagegen bei seiner Analyse nach einer „transitiven Grundbedeutung", von der aus die Semantik des Piʿels dieses Verbalstammes erklärt werden kann. Der Hintergrund einer derartigen Auffassung ist in der Erklärung des Piʿels dieses Stammes als „Resultativ", für die ein Qal („Grundstamm") als unentbehrlich betrachtet wird, zu suchen. So postuliert Jenni (ibid. 230) denn auch für einen Stamm, bei dem „ein Qal normalerweise nicht gebildet wird" einen „hypothetisch erschlossenen ... Grundstamm". Bei dieser Theorie erscheinen jedoch folgende Punkte vom methodologischen Standpunkt aus als zumindest fragwürdig: Erstens wird bei dieser Auffassung die Möglichkeit einer Abwesenheit des Qals bei bestimmten Verbalstämmen im klassischen Hebräisch nicht wirklich in Erwägung gezogen. Zum Zweiten wird eine linguistische Erscheinung, welche in der Sprache nicht anwesend ist und daher rekonstruiert werden muß, als Ausgangspunkt der Beschreibung genommen (vgl. hierzu auch Anm. 9). Diese Einwände beziehen sich ebenfalls auf Jennis Analyse von weiteren Verbalstämmen, von denen keine Qal-Form belegt ist.

29 Siehe Léonard (1990), 35.

30 Als Beispiele für Verbalstämme mit einer ansehnlichen Anzahl von Hiphʿil-Formen, aber keinem Beleg für Qal- oder Piʿel-Formen dienen hier die folgenden:
(1) *y-š-ʿ* (157 Belege),
(2) *n-k-h* (481 Belege),
(3) *š-k-m* (65 Belege),
(4) *š-l-k* (112 Belege).
Siehe hierzu Léonard (1990), 35.

31 Siehe Siebesma (1988), 86 (= Siebesma [1991], 61).

32 Siehe hierzu Jenni (1973), 61; Bean (1976), viii.

ist es bemerkenswert festzustellen, daß von den 102 Stämmen, bei denen von den aktiven Stammesformationen allein das Pi^{c}el bekannt ist, nur von zehn Niph^{c}al-Formen nachzuweisen sind (also fast 10%), während von den 473 Stämmen, bei denen von den aktiven Stammesmodifikationen lediglich das Qal überliefert ist, von immerhin 109 das Niph^{c}al bekannt ist (also 23%). Von den 80 Stämmen, bei denen von den aktiven Stammesformationen nur Hiph^{c}il-Formen überliefert sind, gibt es 22 Stämme, die auch Niph^{c}al-Formen (also 27,5%) haben. Dieser signifikante Unterschied macht deutlich, daß, – obwohl die Kombination Pi^{c}el-Niph^{c}al für einen bestimmten Verbalstamm möglich war –, es auch eine Anzahl von Fällen gegeben haben muß, bei denen das Pi^{c}el nicht nur ohne Qal und Hiph^{c}il, sondern auch ohne Niph^{c}al auftrat. Diese Vermutung wird durch eine Anzahl vergleichbarer Beobachtungen bestätigt. So sind z.B. von dem Stamm *h-p-k* 50 Qal-Formen belegt und keine einzige Pi^{c}el- oder Hiph^{c}il-Form. Auch in diesem Falle scheint sehr wahrscheinlich zu sein, daß von diesem Stamm nur eine einzige aktive Stammesformation, nämlich das Qal, vorhanden war[33]. Von diesem Stamm ist weiterhin nur eine begrenzte Anzahl von Hitpa^{c}el-Formen bekannt[34]. Dies bedeutet, daß bei einem Verbalstamm, bei dem von den aktiven Stammesmodifikationen nach aller Wahrscheinlichkeit nur das Qal vorkam, wohl Hitpa^{c}el-Formen auftreten konnten. Es ist dann auch auffallend, daß von den 473 Stämmen, von deren aktiven Stammesformationen nur Qal-Formen vorhanden sind, sich bei 35 Stämmen Hitpa^{c}el-Formen (also 7,4%) finden lassen, während es von den 102 Stämmen, von deren aktiven Stammesmodifikationen lediglich Pi^{c}el-Formen bekannt sind, es 20 Stämme gibt, für die Hitpa^{c}el-Formen (also 19,6%) vorkommen. Von den 348 Stämmen, von deren aktiven Stammesmodifikationen das Pi^{c}el und noch ein oder zwei andere bekannt sind, lassen sich 114 Stämme nachweisen, von denen Hitpa^{c}el-Formen bekannt sind (also 32%). – Diese signifikanten Unterschiede machen es glaubhaft, daß – obwohl für einen bestimmten Stamm eine Kombination von Qal und Hitpa^{c}el möglich war – es eine Anzahl von Fällen gegeben haben muß, wo das Qal nicht nur ohne das Pi^{c}el oder das Hiph^{c}il, sondern auch ohne das Hitpa^{c}el

---

[33] Das Pi^{c}el und das Hiph^{c}il sind bei einer verhältnismäßig geringeren Anzahl von Verbalstämmen nachweisbar als das Qal. Der Prozentsatz liegt etwa bei 50% (vgl. auch Anm. 23) Vor diesem Hintergrund ist die völlige Abwesenheit von Pi^{c}el- und Hiph^{c}il-Formen von *h-p-k* jedoch bemerkenswert, da in den Texten andererseits eine große Anzahl von Belegen für das Qal anzutreffen ist. Vergleichbare Fälle mit nicht nachweisbaren Pi^{c}el- und Hiph^{c}il-Formen, aber Belegen für das Qal, für die dieselben Schlußfolgerungen gezogen werden können, sind die folgenden:
(1) *ḥ-n-h* (über 140 Belege),
(2) *n-ṣ-r* (gut 55 Belege),
(3) *r-ḥ-ṣ* (gut 65 Belege),
(4) *š-p-k* (gut 100 Belege).

[34] Man findet die folgenden Belege für das Hitpa^{c}el von *h-p-k:*
(1) Gen. iii 24,
(2) Richt. vii 13,
(3) Job xxxvii 12,
(4) Job xxxviii 14.

vorkam[35]. Die Gründe, warum hier soviel Nachdruck auf diese Ausführungen gelegt wird, sind die folgenden. Wenn bei verschiedenen Verbalstämmen im klassischen Hebräisch nicht alle sieben Stammesformationen vorhanden waren – wobei wir die Frage des passiven Qals unberücksichtigt lassen – muß man sich die Frage stellen, ob dies nicht Einfluß auf die Funktionalität einer bestimmten Stammesformation gehabt haben könnte. So kann meines Erachtens nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, daß das Pi^{c}el im Falle des Vorhandenseins der beiden anderen aktiven Stammesmodifikationen Qal und Hiph^{c}il auf dieselbe Weise funktioniert hat als im Falle, wo entweder eine oder jede der beiden Stammesformationen nicht vorkam. Bei einer Stammesformation handelt es sich um einen Formtyp, welcher in einem System von Formtypen funktioniert, und man sollte daher ernstlich in Betracht ziehen, daß eine unterschiedliche Zusammensetzung des Systems der Stammesmodifikationen die Funktionalität einer bestimmten Stammesformation beeinflußt[36]. Es erscheint daher ratsam, vor dem Versuch einer Beschreibung der Funktion von Stammesmodifikationen erst einmal der Frage nachzugehen, in welchen Zusammensetzungen das System auftrat und welche Gesetzmäßigkeiten hier wirksam waren.

In ihrer im letzten Jahr verteidigten Dissertation weist Frau Dr. Léonard auf eine für die Erforschung der Stammesformationen interessante Erscheinung. Sie hat auf die Tatsache hingewiesen, daß für die sogenannten schwachen Verbalstämme verhältnismäßig mehr Formen vom Hiph^{c}il als für andere Stammestypen vorkommen und daß für die schwachen Verbalstämme verhältnismäßig mehr Stämme, für die es ein Hiph^{c}il gibt, belegt sind, als für die anderen Stammestypen[37]. Sie verbindet hiermit freilich keine weitergehenden Schlußfolgerungen[38]. Dieser Aspekt erscheint jedoch in folgender Hinsicht nicht unwichtig. So ist von den 142 Stämmen des Typs mediae-infirmae in den Texten von 70 Fällen das Hiph^{c}il bekannt (also beinahe 50%), während bei der Gesamtheit der Verbalstämme nur von etwa 37% Hiph^{c}il-Formen belegt sind. Im Falle des Hoph^{c}als, welches eng mit dem Hiph^{c}il verbunden ist, findet sich eine analoge Erscheinung. Bei den 142 Stämmen des Typs mediae-infirmae ist in den Texten von 20 ein Hoph^{c}al belegt (also gut 14%), während bei der Gesamtzahl der Verbalstämme von 8,3% Hoph^{c}al-Formen bekannt sind. Diese hohe Quotierung von Hiph^{c}il und Hoph^{c}al korrespondiert mit einer vergleichsweise niedrigen Quotierung von Pi^{c}el und Pu^{c}al, die gleichfalls eng miteinander in Bezie-

---

[35] Von den 450 Verbalstämmen mit Belegen für ein oder mehrere Pi^{c}el-Formen sind für mehr als 22% auch ein oder mehrere Pu^{c}al-Formen nachweisbar. Von den 768 Stämmen ohne einen Beleg für das Pi^{c}el oder ein Pi^{c}el-Allomorph sind von 9,5% ein oder mehrere Pu^{c}al-Formen bezeugt. Von den gut 470 Stämmen, von denen ein Qal, aber kein Pi^{c}el oder Hiph^{c}il bekannt ist, ist von weniger als 10% ein Pu^{c}al nachweisbar. Von den 80 Fälle, in denen wohl ein Hiph^{c}il, aber kein Qal oder Pi^{c}el nachweisbar sind, ist von 7,5% ein Pu^{c}al belegt. Diese statistischen Gegebenheiten machen es wahrscheinlich, daß Verbalstämme mit Qal- und/oder Hiph^{c}il-Formen, jedoch ohne Pi^{c}el- als auch Pu^{c}al-Formen existiert haben. Man könnte die Reihe derartiger Beispiele noch erweitern.

[36] Zu einem im Prinzip vergleichbaren Resultat kommt Junger (1987), 119f., für das moderne Hebräisch.

[37] Siehe Léonard (1990), 36ff.

[38] Siehe Léonard (1990), 49.

hung stehen, sowie deren allomorphen Formationen[39]. Bei den 142 Stämmen des Types mediae-infirmae ist in den Texten von 31 Fällen ein Pi^{c}el oder dessen allomorphe Form (also gut 21,8%) und von 6 Fällen ein Pu^{c}al (also gut 4,2%) nachweisbar, während bei der Gesamtzahl der Stämme von gut 34,5% ein Pi^{c}el und von 14,8% ein Pu^{c}al bekannt ist[40]. Man wird daher ernstlich in Erwägung ziehen

---

[39] Die enge Beziehung zwischen Hiph^{c}il und Hoph^{c}al einerseits, Pi^{c}el und Pu^{c}al andererseits wird allgemein angenommen. Man konsultiere z.B. Gesenius-Kautzsch-Cowley (1910), § 119f.; Joüon (1947), § 40 a; Joüon & Muraoka (1991), § 40 a.
Die relativ enge Beziehung zwischen dem Pi^{c}el und dem Pu^{c}al findet ihre Bestätigung in dem in Anm. 35 präsentierten statistischen Material über das Vorhandensein von Pu^{c}al-Formen bei Verbalstämmen, bei denen die Anwesenheit bzw. Abwesenheit von Pi^{c}el-Formen nachweisbar ist. Der Zusammenhang zwischen dem Hiph^{c}il und dem Hoph^{c}al wird durch die Tatsache bestätigt, daß für 15% von den 481 Verbalstämmen mit einem Nachweis für Hiph^{c}il-Formen auch ein oder mehrere Hoph^{c}al-Formen bezeugt sind. Von den 737 Stämmen, für die ein oder mehrere aktive Stammesformationen, aber kein Hiph^{c}il nachweisbar sind, sind lediglich für 3,5% ein oder mehrere Hoph^{c}al-Formen belegt. Bei den Verbalstämmen ohne Nachweis von Qal- oder Pi^{c}el-Formen, aber mit Belegen für eine Hiph^{c}il-Form beträgt der Prozentsatz von Hoph^{c}al-Formen in den Texten 20%. Bei den Stämmen, bei denen ein Qal, aber kein Pi^{c}el oder Hiph^{c}il in dem Textmaterial bezeugt ist, liegt der Prozentsatz bei 3%. Für Verbalstämme mit Pi^{c}el, aber ohne Qal und Hiph^{c}il ist eine Hoph^{c}al-Form nicht zu belegen (0%).

[40] Für das Pu^{c}al oder besser dessen allomorphe Formen lassen sich bei den Verbalstämmen des Typs mediae-infirmae die folgenden Belegstellen finden:
(1) *ḥ-y-l* (Polal, 5 Belege: Ps. li 7; Prov. viii 24,25; Job xv 7; xxvi 5);
(2) *k-w-l* (Polpal; 1 Beleg: 1 Kön. xx 27);
(3) *k-w-n* (Polal; 2 Belege: Ez. xxviii 13; Ps. xxxvii 23);
(4) *r-w-m* (Polal; 2 Belege: Ps. lxxv 11; Neh. ix 5);
(5) *r-w-*^{c} (Polal; 1 Beleg: Jes. xvi 10);
(6) *š-w-b* (Polal; 2 Belege: Jer. viii 5; Ez. xxxviii 8).
Das macht also 13 Fälle pro 6 Stämme.
Für das Pi^{c}el und dessen allomorphe Formationen ist in den Texten eine Relation von 197 Fälle pro 31 Stämme nachweisbar. Hierbei sind 6 Stämme mit insgesamt 132 Belegen bekannt (*k-w-l; k-w-n;* ^{c}*-w-r: q-w-m; r-w-m; š-y-r*).
Von diesen 197 Belegen findet man 108 in poetischen oder prophetischen Texten, die sich grammatikalisch ähnlich verhalten (siehe herzu u.a. Hoftijzer [1965], 59ff.; die hier unter einer spezifischen grammatikalischen Fragestellung erzielten Resultate haben sich auch in anderen Studien als zutreffend erwiesen). Diese 108 Belege sind über 29 Verbalstämme verteilt; die verbleibenden 89 Belegstellen sind über 14 Verbalstämme verteilt. Von den 13 Pu^{c}al-Formen finden sich 9 in poetischen oder prophetischen Texten und sind über 4 Verbalstämme verteilt. Weitere 4 Fälle findet man im verbleibenden prosaischen Textmaterial, welche über 3 Verbalstämme verteilt sind. – Beim Pi^{c}el und seinen allomorphen Formationen fällt die verhältnismäßig geringe Zahl der Verbalstämme im prosaischen Textmaterial auf, wenn man die Situation in den poetischen Texten zum Vergleich heranzieht. Dies könnte darauf hinweisen, daß die Quotierung von Pi^{c}el-Formen bei den Verba mediae-infirmae in Prosa und vergleichbarem Textmaterial niedriger war als in den poetischen Texten. Der hier zutage tretende Unterschied zwischen Prosa und Poesie berührt übrigens nicht die im gesamten Sprachmaterial konstatierbare, unterschiedliche Quotierung von Hiph^{c}il- und Hoph^{c}al-Formen einerseits, Pi^{c}el- und Pu^{c}al-Formen andererseits. Für poetische und verwandte Texte findet man für 58 Stämme eine Hiph^{c}il-Form, für prosaische Texte dagegen für 56 Stämme. Für das Hoph^{c}al findet man in der Poesie 12 Verbalstämme, in Prosa dagegen 15 Stämme. Der hier konstatierte Befund spricht auch für eine Unterscheidung nach Literaturgenren bei der Untersuchung des Systems

müssen, ob nicht ein Zusammenhang zwischen der hohen Quotierung des Hiphᶜils und des Hophᶜals einerseits und zwischen der niedrigen Quotierung des Piᶜels und des Puᶜals andererseits besteht. Sollte diese Annahme sich als korrekt erweisen, ergäben sich hieraus notwendigerweise Konsequenzen für die Beschreibung der Stammesformationen. Die Stämme des Typs mediae-infirmae sind bezüglich ihrer Semantik nicht homogen. Daraus ergibt sich, daß die relativ hohe Quotierung von Hiphᶜil und Hophᶜal nicht im Zusammenhang mit einem Bedeutungstyp stehen kann. Man muß daher die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß sich das Funktionsfeld des Hiphᶜils und des Piᶜels einerseits und das des Hophᶜals und des Puᶜals andererseits überlappen und in einem bestimmten Kontextverband für denselben Bedeutungsgehalt sowohl die eine als auch die andere Stammesformation gebraucht werden konnte. Hieraus folgt, daß nicht jede Stammesmodifikation ein eigenes Funktionsfeld hätte, das vollständig von dem einer anderen Stammesformation abgegrenzt werden kann, wie in neueren Untersuchungen erwogen zu werden scheint. Dies könnte darauf hinweisen, daß der Gebrauch einer bestimmten Stammesformation nicht notwendigerweise ein Indiz für deren Funktion erbrächte, welches spezifisch für eben diese Stammesformation wäre, und das somit bei der Verwendung einer anderen Stammesmodifikation als Möglichkeit ausgeschlossen werden könnte. Man sollte mit anderen Worten der Frage nachgehen, inwieweit bei der Analyse und Interpretation der Funktionalität einer bestimmten Stammesmodifikation von Markiertheit bzw. Unmarkiertheit gesprochen werden kann[41].

Die Reihe der Überlegungen könnte noch ausgebreitet werden[42]. Aus Platzgründen scheint es uns jedoch geraten, zu einer zusammenfassenden Würdigung zu kom-

der Stammesmodifikationen. Es lassen sich bei Bean (1976), 88ff., Siebesma (1988), 53f. (= Siebesma [1990], 31f.), und Léonard (1990), 75ff., Ansätze zu einer derartigen Herangehensweise finden, wobei jedoch sowohl die angewandte Methodik als auch die erziehlten Ergebnisse divergent sind.

[41] Die Meinung, daß jede Stammesmodifikation ihr eigenes Funktionsgebiet hat, welches sich nicht mit dem anderer Stammesmodifikationen überschneidet, findet man beispielsweise bei Jenni (1973), 62 vertreten: „Die Erwartung, daß in einem offenbar noch lebendigen System von Stammesmodifikationen einer morphologisch einheitlichen, von anderen Formen klar unterschiedenen grammatikalischen Kategorie auch eine einheitliche semantische Funktion zukommt, durch die sie sich von den anderen Kategorien des Systems abhebt, ist als die einfachere und den Erkenntnissen der neueren Linguistik angemeßenere Hypothese vorzuziehen..."

Eine mit der im Rahmen der vorliegenden Ausführung vertretenen Ansicht vergleichbare Auffassung findet man bei Tropper (1990), 7, der in der Untersuchtung des ugaritischen Systems der Stammesmodifikationen auch funktionale Überschneidungen von bestimmten Stammesformationen annimmt. Funktionale Überschneidung wird jedoch nicht als funktionale Übereinstimmung wie in der oben zitierten Grammatik von Lettinga verstanden. In der vorliegenden Studie wird bei der Beschreibung von funktionalen Überlappungen nicht vom Denkgebäude des Lesers, Übersetzers und Interpreten, sondern vielmehr von Gegebenheiten des Systems der Sprache selbst ausgegangen.

[42] So könnte der verhältnismäßig niedrige Prozentsatz von Niphᶜal-Formen bei den verba mediae-infirmae (bei den mehr als 140 Stämmen nur 16%, während bei 32% der Gesamtzahl der Verbalstämme ein Niphᶜal belegt ist) näher kommentiert werden, um lediglich ein Beispiel

men. In den letzten Jahrzehnten sind dank der Studien von Jenni und Ryder neue Wege in dem Gebiet der Erforschung der Stammesmodifikationen beschritten worden. Das ist eine erfreuliche Erscheinung. Dissertationen wie die von Bean, Siebesma und Léonard lehren uns, daß noch viele Fragen offen bleiben und daß weitere Forschung nötig sein wird[43]. Im Rahmen dieses Aufsatzes sollten jedoch nicht neue Lösungsvorschläge präsentiert, sondern vielmehr der Akzent auf die Nützlichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Fragestellung gelegt werden; d.h. wenn wir nach einer deutlich abgrenzbaren Funktion des Pi^{c}els, des Qals, des Hiph^{c}ils usw. suchen, haben wir uns dann nicht bereits – möglicherweise unbewußt – an eine Reihe von Vorurteilen gebunden, ohne nach der Berechtigung dieser Vorurteile zu fragen? Es liegt klar vor Augen, daß die hier angeschnittenen Probleme in vielen Fällen schwierig zu beantworten sind – wenn eine definitive Antwort überhaupt im Bereich des Möglichen liegt – da wir es mit einem nicht mehr gesprochenen Stadium der Sprache zu tun haben, das uns in einem relativ begrenzten und darüber hinaus nicht homogenen Corpus von Texten überliefert ist. Dennoch sollten wir uns einer so gelagerten Fragestellung und der damit im Zusammenhang stehenden Forschungsaufgabe nicht entziehen. Meines Erachtens ist die hier beschriebene Herangehensweise mit der ihr eigenen Relativität und Unsicherheit einer solchen vorzuziehen, in der die Sachlage vereinfacht und auf diese Weise den Problemen aus dem Weg gegangen wird[44].

---

aufzuführen. Innerhalb dieser, mehr methodischen Grundfragen berührenden Ausführungen müssen jedoch aus Platzgründen weitere Details unterbleiben.

[43] Am Schluß seines Buches bemerkt Bean (1976), 172: „Original research is sometimes destructive. It produces negative results which are helpful, but often time must elapse before new, positive understandings can develop. Many of the results of the research reported in this dissertation are negative and destructive". Selbst wenn man kritisch bestimmten Aspekten von Beans Herangehensweise gegenübersteht wie z.B. Siebesma (1988), 44f. (= Siebesma [1991], 23f.), wird man sich der hier – wie auch durch Léonard (1990) - vertretenden Ansicht, daß die funktionale Struktur des Systems der Stammesformationen kompliziert und darüber hinaus für Veränderungen (andere Sprachphasen oder andere Literaturgenren) sensibel ist, anschließen könnnen. Diese Auffassung hat beide Autoren - Léonard übrigens im stärkeren Maße als Bean – veranlaßt, mit verschiedenen Methoden zu experimentieren. Es wäre meines Erachtens nicht billig, den Autoren zur Last zu legen, daß viele ihrer Versuche keine oder wenig konkret faßbare Resultate geliefert haben. So will Siebesma (1988), 218 (= Siebesma [1991], 172) dann auch seine Studie als „einen ersten Ansatz für die Erforschung der passiv/reflexiven Stammesformationen" verstanden wissen. Die Vorläufigkeit einer solchen Untersuchung mindert jedoch ihren - meines Erachtens – erheblichen Wert nicht.

[44] Man könnte eine derartige Herangehensweise auch bei den übrigen semitischen Sprachen und anderen Sprachphasen des klassischen Hebräischs zur Anwendung bringen oder es zumindest in Erwägung ziehen. Im Rahmen dieser Ausführungen haben wir uns jedoch auf das klassische Hebräisch beschränkt, weil unserer Meinung nach jede Sprache und jede Sprachphase eine eigene Struktur hat und trotz aller Verwandtschaft mit anderen Sprachen und Sprachstadien einer eigenen Herangehensweise bedarf. Innerhalb der vorliegenden Studie wurde das klassisch hebräische epigraphische Material nicht berücksichtigt, obwohl dies in einer abgerundeteren Untersuchung selbstverständlich der Fall sein müßte. Soweit wir das Material bis jetzt überblicken, ist es jedoch nicht notwendig, daß aus dem textus receptus gewonnene Bild zu revidieren.

Literaturverzeichnis

Bean (1976) – A.F. Bean, A Phenomenological Study of the Hithpa^{c}el Verbal Stem in the Hebrew Old Testament, Diss. Faculty of the Southern Baptist Theological Seminary 1975, 1976.

Beyer (1970) – K. Beyer, Rezension, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft cxx (1970), 192-195.

Böttcher (1868) – F. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und mit ausführlichen Registern versehen von F. Mühlau, II, Leipzig 1868.

Boonstra (1982) – F. Boonstra, Nieuwere theorieën omtrent de verbaalstammen in de klassiek-semietische talen (oorsprong, relaties en funkties), morphologisch-semasiologisch onderzoek, Meppel 1982.

Brockington (1969) – L.H. Brockington, Rezension, The Journal of Theological Studies NS xx (1969), 562-564.

Claassen (1971) – W.T. Claassen, On a Recent Proposal as to a Distinction between Pi^{c}el and Hiph^{c}il, Journal of Northwest Semitic Languages i (1971), 3-10.

Degen (1970/71) – R. Degen, Zur neueren hebraistischen Forschung, Die Welt des Orients vi (1970/71), 47-79.

Fokkelman (1969/70) – J.P. Fokkelman, Rezension, Nederlands Theologisch Tijdschrift xxiv (1969/70), 299-301.

Gesenius-Kautzsch-Cowley (1910) – Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by E. Kautzsch, Revised ... by A.E. Cowley, Oxford 1910.

Goetze (1942) – A. Goetze, The So-called Intensive of the Semitic Languages, Journal of the American Oriental Society lxii (1942), 1-8.

Goshen-Gottstein (1969) – M.H. Goshen-Gottstein, The System of the Verbal Stems in the Classical Semitic Languages, Proceedings of the International Conference on Semitic Studies Held in Jerusalem 19-23 July 1965, Jerusalem 1969, 70-91.

Goshen-Gottstein (1985) – M.H. Goshen-Gottstein, Problems of Semitic Verbal Stems. A Review, Bibliotheca Orientalis xlii (1985), 278-283.

Hoftijzer (1965) – J. Hoftijzer, Remarks Concerning the Use of the Particle *^{3}t* in Classical Hebrew, Oudtestamentische Studien deel xiv (hrsg. v. P.A.H. De Boer), Leiden 1965, 1-99.

Hoftijzer (1981) – J. Hoftijzer, A Search for Method. A Study in the Syntactic Use of the H-locale in Classical Hebrew (= Studies in Semitic Languages and Linguistics xii), Leiden 1981.

Hurvitz (1982) – A. Hurvitz, A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, Paris 1982.

Irsigler (1981) – H. Irsigler, Einführung in das Biblische Hebräisch I (Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik) (= Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Band 9/1), St. Ottilien 1981.

Jenni (1967) – E. Jenni, Faktitiv und Kausativ von *^{3}bd* „zugrunde gehen", Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner (= Supplements to Vetus Testamentum, Bd. xvi), Leiden 1967, 143-157.

Jenni (1968) – E. Jenni, Das hebräische Pi^{c}el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.

Jenni (1973) – E. Jenni, Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen, Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, The Hebrew University Mount Scopus-Givat Ram Jerusalem, Jerusalem 3-11 August 1969, Bd. iv (hrsg. v. A. Shinan), Jerusalem 1973, 61-70.

Joüon (1947) – P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rom 1947.

Joüon & Muraoka (1991) – P. Joüon & T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew, vol. I/II (= Subsidia Biblica 14/I,II), Rom 1991.
Junger (1987) – J. Junger, Predicate Formation in the Verbal System of Modern Hebrew (= Functional Grammar Series 7), Dordrecht/Providence 1987.
Kropat (1909) – A. Kropat, Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen (= Beiheft zur ZAW xvi), Gießen 1909.
Leemhuis (1977) – F. Leemhuis, The D and H Stems in Koranic Arabic. A Comparative Study of the Function and Meaning of the fa^{cc}ala an ^{ʾ}af^{c}ala Forms in Koranic Usage, Leiden 1977.
Léonard (1990) – J.M. Léonard, Enquête sur l'émergence du hifil en hébreu biblique (Thèse de doctorat en Théologie à Montpellier), 1990.
Lettinga (1976) – J.P. Lettinga, Grammatica van het Bijbels Hebreeuws, Leiden 1976.
De Moor (1986) – J.C. De Moor, De talen van het Oude Testament. – Inleiding tot de studie van het Oude Testament (hrsg. v. A.S. v.d.Woude), Kampen 1986, 29-51.
Polzin (1976) – R. Polzin, Late Biblical Hebrew: towards a Historical Typology of Biblical Hebrew Prose (= Harvard Semitic Monographs 12, hrsg. v. F.M. Cross), Missoula 1976.
Richter (1978) – W. Richter, Grundlagen einer althebräischen Grammatik I (Das Wort [Morphologie] = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd. 8), St. Ottilien 1978.
Ryder (1974) – St.A. Ryder II, The D-stem in Western Semitic (= Janua Linguarum, Series Practica 131, hrsg. v. C.H. v.Schooneveld), The Hague/Paris 1974.
Schneider (1985) – W. Schneider, Grammatik des Biblischen Hebräisch, München 1985.
Segert (1965) – S. Segert, Aim and Terminology of Semitic Comparative Grammar, Rivista degli Studi Orientali xl (1965), 1-8.
Segert (1975) – S. Segert, Verbal Categories of Some North West Semitic Languages. A Dialectic Approach, Afroasiatic Linguistics ii (1975), 83-94.
Siebesma (1988) – P.A. Siebesma, De functie van de Nif^{c}al in het Bijbels Hebreeuws in haar relatie tot de andere passief-reflexieve stamformaties, met name de Pu^{c}al en de Hof^{c}al, Diss.phil. Leiden 1988.
Siebesma (1991) – P.A. Siebesma, The Function of the Niph^{c}al in Biblical Hebrew in Relation to other Passive-Reflexive Verbal Stems and to Pu^{c}al and Hoph^{c}al in particular (= Studia Semitica Neerlandica 28), Assen/Maastricht 1991.
Tropper (1990) – J. Tropper, Der ugaritische Kausativstamm und die Kausativbildungen des Semitischen. Eine morphologisch-semantische Untersuchung zum Š-Stamm und zu den umstrittenen nicht-sibilantischen Kausativstämmen des Ugaritischen (= Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens – Palästinas, Bd. 2), Münster 1990.
Waltke & O'Connor (1990) – B.K. Waltke & M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990.
Weingreen (1983) – J. Weingreen, The Pi^{c}el in Biblical Hebrew. A Suggested New Concept, Henoch v (1983), 21-29.

Zusammenfassung (abstract):

Dieser Artikel behandelt die Funktion der Stammesformationen im klassischen Hebräisch. Dabei wird der Fragestellung, von der aus man sich der Problematik nähert, besondere Aufmerksamkeit gewidmet: Darf man überhaupt nach *der* Funktion des Qals, des Pi^{c}els, des Hiph^{c}ils, usw. fragen?
Der Autor stellt die mögliche Abhängigkeit der Funktion einer bestimmten Stammesformation a.) von dem semantischen Typus her, zu welchem der Stamm gehört, b.) von der Frage her, ob eine bestimmte Stammesformation von einem bestimmten Stamm vollständig

vorkam oder nicht, und c.) von der Frage her, welche Stammesformationen von einem bestimmten Stamm überhaupt vorkamen, zur Diskussion.
Weiterhin wird auf die Möglichkeit des Auftretens von markierten und unmarkierten Formen innerhalb des funktionalen Systems der Stammesformationen im klassischen Hebräisch hingewiesen.

Anschrift des Autors:
Prof. Dr. J. Hoftijzer, Verdamstraat 40, NL-2313 PN Leiden, Niederlande

Les Chamites selon Gen 10,6-20 et 1 Chr 1,8-16

Édouard Lipiński (Leuven – Bruxelles)

Le relevé des „fils de Cham", énumérés dans la Liste des Peuples après les „fils de Japhet"[1], comptait à l'origine 28 noms. La structure de cette liste a été obscurcie par l'insertion d'un passage sur les Kassites et la Mésopotamie (Gen 10,8-12; 1 Chr 1,10), probablement de date plus haute[2], par la mention des Philistins (Gen 10,14; 1 Chr 1,12) et de Sidon, le premier-né de Canaan (Gen 10,15; 1 Chr 1,13), ainsi que par un développement sur l'habitat des Canaanéens (Gen 10,19).

Les „Chamites" occupent les pays du Sud, comme le suggère le nom de leur ancêtre *Ḥām*, dont le nom signifie probablement „chaud"; ce sont des Africains et les habitants des zones voisines d'Arabie, de Palestine et de Syro-Phénicie. Le coeur de cette région est constitué par l'Égypte qui sera souvent qualifiée de *Ḥām* dans le langage poétique (Ps 78,51; 105,23.27; 106,22). L'auteur attribue à Cham quatre fils (Gen 10,6; 1 Chr 1,8), dont les deux premiers, Kûsh (Gen 10,7; 1 Chr 1,9) et Miṣrayim (Gen 10,13-14; 1 Chr 1,11-12), se voient chacun attribuer sept descendants. Pût n'en a point, mais Canaan en reçoit dix, de manière à arriver à un total de vingt-huit (4 x 7). Ces dix fils de Canaan se subdivisent en deux groupes: cinq peuples préisraélites de la Palestine et cinq cités syro-phéniciennes (Gen 10,15-18; 1 Chr 1,13-15).
On examinera successivement les sous-groupes du texte biblique, en accompagnant chaque nom d'éclaircissements tirés d'autres sources.

1. Fils de Cham: „Fils de Cham: Kûsh, Miṣrayim, Pût, Canaan" (Gen 10,6; 1 Chr 1,8).

1.1 Kûsh – L'hébreu *Kûš*, tout comme l'akkadien *Kûšu/Kûsi*, transcrit le nom égyptien *K(ɜ)š* de la Basse-Nubie, dont les villes principales étaient Kerma et Napata, dans la moitié septentrionale de l'actuel Soudan[3]. Les princes égiptisés de Napata (Gebel Barkal) occupèrent au cours de la seconde moitié du VIIIe siècle la plus grande partie de l'Égypte et fondèrent la XXVe dynastie, dite „éthiopienne" (*c.* 715-656 av. J.-C.), qui dut affronter les visées assyriennes sur le pays et appuya le royaume de Juda et les cités phéniciennes contre les rois d'Assyrie, Sennachérib,

---

[1] E. Lipiński, „Les Japhétites selon Gen 10,2-4 et 1 Chr 1,5-7", ZAH 3, 1990, p. 40-53. Voir aussi Yu. B. Tsirkin, „Japheth's Progeny and the Phoenicians", E. Lipiński (éd.), Phoenicia and the Bible (Orientalia Lovaniensia Analecta 44), Leuven 1991, p. 117-134.

[2] E. Lipiński, „Nimrud et Aššur", RB 73, 1966, p. 77-93.

[3] K. Zibelius, Afrikanische Orts- und Völkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten (BTAVO B/1), Wiesbaden 1972, p. 165-169. Pour les aspects historiques, on peut se référer à LexÄg III, col. 888-901; IV, col. 526-532; RLA VI, p. 374-375. Voir également K.A. Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.), Warminster 1973, 1986[2]; J.D. Clark – J.D. Fage (éd.), The Cambridge History of Africa, Cambridge 1978-82; G. Mokhtar (éd.), General History of Africa II, Paris-London-Berkeley 1981, p. 226-340.

Asarhaddon et Assurbanipal. Si Jérusalem parvint à tenir tête à Sennachérib en 701 av. J.-C.[4], les rois de Juda durent par la suite reconnaître l'hégémonie assyrienne, tout comme le fit Baal Ier, roi de Tyr[5]. Asarhaddon parvint à occuper Memphis en 671 et la guerre reprit sous Assurbanipal qui obligea ses vassaux syro-palestiniens à participer à la campagne „sur mer et sur terre" contre les pharaons kûshites[6]. Il occupa Memphis et Thèbes, forçant Taharqa (690-664 av. J.-C.) à se retirer en Nubie.

Le règne de la dynastie kûshite, connue comme telle à Jérusalem (2 Rois 19,9; Is 37,9), est à l'origine de l'assimilation de l'Égypte à Kûsh en Am 9,7, puis Soph 2,12 et 3,10, où „les fleuves de Kûsh" sont une appellation poétique du delta du Nil (cf. Is. 18,1). Kûsh est du reste associée souvent à l'Égypte et les auteurs bibliques semblent parfois se servir des deux noms comme de termes synonymes[7], bien que la situation géographique de la Nubie fût alors connue (Éz 29,10). La mention de Kûsh en tête des „fils de Cham" implique une prépondérance des Kûshites et indique que la liste n'est pas antérieure au VIIe siècle av. J.-C.

Le nom propre de *Kûšî(y)/Kûšay(a)*, „Nubien", était utilisé chez les Sémites de l'Ouest à l'époque de la dynastie „éthiopienne" en Égypte, voire dès la première moitié du VIIIe siècle av. J.-C. En effet, un certain *Ku-si-i*, probablement un Phénicien, est nommé dans un document de Kalḫu qui doit remonter à cette époque, mais dont la date est perdue[8]. Les autres attestations du même anthroponyme à Kalḫu sont incertaines[9], mais *Kûšî* est le patronyme du prophète Sophonie (Soph 1,1), qui n'était certainement pas un Kûshite. De même, le recensement du district de Qipān, qui appartenait à la province assyrienne de Harran, signale un certain *Ku-sa-a-a*, fils de *Si-i'-a-qa-ba* et frère de *Še-er-ma-na-ni*[10]. Comme son père et son frère portent des noms indiscutablement araméens, on ne peut pas le considérer comme un Égyptien ou un Nubien. Plusieurs documents de Ninive, qui datent du VIIe siècle av. J.-C., nomment des gens qui portent le nom de *Kûšay(a)*: un témoin

4 ANET, p. 287-288; J. Briend - M.-J. Seux, Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël, Paris 1977, p. 118-122; F.J. Gonçalves, L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, Louvain-la-Neuve 1986.

5 ANET, p. 290; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 129-131.

6 ANET, p. 294-297; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 131-132.

7 Is 11,11; 20,3-5; 43,3; 45,14; Éz 30,4-9; Nah 3,9; Ps 68,32.

8 ND 6219, publié par J.V. Kinnier Wilson, The Nimrud Wine Lists (Cuneiform Texts from Nimrud I), London 1972, n° 6, ligne 21, p. 134 et pl. 14; cf. p. 93.

9 ND 10038, publié par St. Dalley – J.N. Postgate, The Tablets from Fort Shalmaneser (Cuneiform Texts from Nimrud III), London 1984, n° 120, ligne 2', p. 237 et pl. 38, et ND 10051, édité par J.V. Kinnier Wilson, op.cit. (n. 8), n° 19, ligne 24/25, p. 147 et pl. 33. Sur ces deux tablettes, on pourrait tout aussi bien restituer [*Si*]-*si-i* ou [*Na*]-*si-i*, par exemple.

10 K 2017, publié d'abord par C.H.W. Johns, An Assyrian Doomsday Book or Liber Censualis of the District round Ḫarran, in the Seventh Century B.C. (Assyriologische Bibliothek XVII), Leipzig 1901, n° 1. Voir à présent F.M. Fales, Censimenti e catasti di epoca neo-assira (Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente. Studi economici e technologici 2), Roma 1973, n° 1, col. II, 38-45, p. 19.

Ku-sa-a-a[11], un conducteur de char *Ku-sa-a-a*[12], un cocher *Ku-sa-a-a*[13]. Deux témoins, appelés *Ku-sa-ia-a*, apparaissent dans des contrats de Kannu>, en Assyrie orientale[14]. Ces documents datent des dernières décades de l'Empire néo-assyrien et reflètent un milieu fort aramaïsé. Le *š* ouest-sémitique est représenté dans tous ces noms par le signe cunéiforme *sa*, comme c'est la règle générale en néo-assyrien[15]. Le fait qu'un de ces *Ku-sa-a-a* soit un conducteur de char, un entraîneur de chevaux, un écuyer ou un palefrenier, LÚ.(GIŠ.)GIGIR[16], et un autre, un cocher, *mukīl appāti*, suggère d'y voir un surnom ethnique qui pouvait comporter une allusion à la région d'où provenaient les chevaux dits ^{kur}*Ku-sa-a-a*, très appréciés en Assyrie au VIIe siècle av. J.-C.[17], tout comme l'était le harnais *ša* ^{kur}*Ku-u-si*, „de Kûš", mentionné dans une lettre[18]. Il s'agit de chevaux „nubiens" ou de race nubienne, importés d'Égypte, comme en Israël au temps de Salomon, selon 1 Rois 10,28-29. Sargon II n'hésitait pas d'écrire vers 716 que le roi d'Égypte, probablement Osorkon IV[19], lui avait apporté en présent „douze grands chevaux d'Égypte

---

11 K 179, publié dans ADD 2 = J. Kohler – A. Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden, Leipzig 1913, n° 286 = Th. Kwasman, Neo-Assyrian Legal Documents in the Kouyunjik Collection of the British Museum (Studia Pohl : Series Maior 14), Roma 1988, n° 398, ligne 12.

12 K 309a, publié dans ADD 207 = J. Kohler – A. Ungnad, op.cit. (n. 11), n° 509 = Th. Kwasman, op.cit. (n. 11), n° 136, ligne 29.

13 K 8103+, publié dans ADD 815, rev., col. II, 9. Cf. K.L. Tallqvist, Assyrian Personal Names, Helsingfors 1914, p. 119a. En revanche, la lecture *Ku-sa-a-a* dans ADD 429,15 a été corrigée en *Ku-sa-ni* par Th. Kwasman – S. Parpola, Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part I: Tiglath-Pileser III through Esarhaddon (State Archives of Assyria VI), Helsinki 1991, n° 334, ligne 15.

14 VAT 5389 et VAT 5388 publiés dans VAS I, Leipzig 1907, n°s 86 et 89, et P 350, publié par F.E. Peiser, „Ein neuer assyrischer Kontrakt", OLZ 8, 1905, 130-134. Ces textes sont transcrits dans J. Kohler – A. Ungnad, op.cit. (n. 11), n° 179, ligne 27; n° 180, lignes 29 et 33; n° 181, lignes 27 et 33, également dans S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyrern nach Mesopotamien deportierter Samarier (10 Stämme) (Beih. z. OLZ 1), Berlin 1907, p. 3-4 et 11-12. Pour une localisation approximative de Kannu>, cf. E. Lipiński, „Apladad", Or NS 45, 1976, p. 53-74, en particulier p. 57-63.

15 Cf., par exemple, E. Lipiński, „La correspondance des sibilantes dans les textes araméens et les textes cunéiformes néo-assyriens", P. Fronzaroli (éd.), Atti del Secondo Congresso Internazionale di Linguistica Camito-Semitica (Quaderni di Semitistica 5), Firenze 1978, p. 201-210.

16 Deux interprétations de ce logogramme s'affrontent: J.V. Kinnier Wilson, op.cit. (n. 8), p. 50, et CAD, s.v. *mugirru*, lisent *ša mugirri*, „cocher"; S. Parpola, rec. dans JSS 21, 1976, p. 172, et OLZ 74, 1979, col. 35, et Th. Kwasman – S. Parpola, op.cit. (n. 13), p. 309, lisent en revanche *sūsānu*, dont la traduction oscille entre „écuyer" et „cocher".

17 J.N. Postgate, Taxation and Conscription in the Assyrian Empire (Studia Pohl : Series maior 3), Rome 1974, p. 11; S. Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal II (AOAT 5/II), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1983, p. 33-34. Il convient donc d'écarter la définition „susianisches Pferd" d'A. Salonen, Hippologica Accadica, Helsinki 1955, p. 36, et de supprimer l'article *Kūsi* de W. Röllig dans RLA V, p. 375b.

18 K 527, publié dans ABL 32. Voir à présent S. Parpola, op.cit. (n. 17) I (AOAT 5/I), Kevelaer - Neukirchen - Vluyn 1970, n° 29.

19 K.A. Kitchen, op.cit.^{2} (n. 3), p. 376.

auxquels il n'y a pas de pareil dans (mon) pays"[20]. Cet emploi hippologique de ^{kur}*Ku-sa-a-a* explique peut-être pourquoi deux hommes, porteurs de noms biens assyriens, sont qualifiés de LÚ.SAG $^{(kur)}$*Ku-sa-a-a*[21]. On notera toutefois la présence de Nubiens (^{kur}*Ku-sa-a-e*) à Kalḫu[22], probablement en 732 av. J.-C.[23], sinon avant cette date.

Les graffiti phéniciens d'Abu Simbel, gravés au retour de la campagne nubienne des généraux de Psammétique II, en 591, mentionnent un certain *Kšy* [24], qui était certainement un Phénicien capable d'écrire dans sa langue maternelle. C'était peut-être un mercenaire de l'armée de Psammétique II, mais son nom, qui ne résulte évidemment pas de l'expédition à laquelle il a pris part, et son habileté à écrire le phénicien suggèrent plutôt d'y voir un marchand surnommé *Kšy* parce qu'il trafiquait avec la Nubie[25]. Des objets de facture phénicienne sont effectivement venus au jour dans la nécropole kûshite de Ṣanam, face à Napata, qui fut en usage de *c.* 750 à 550 av. J.-C.[26].

Le nom propre *Kšy* était encore utilisé à l'époque des Perses Achéménides. Ainsi, les papyrus araméens d'Éléphantine mentionnent un *Kūšî bar ᶜAzzûr* et un *Pesow bar Kūšay*[27]. Les inscriptions élamites de Persépolis attestent la forme phénicienne ou perse *Ku-ši-ia* et la forme araméenne *Ku-ša-a-ia* du même anthroponyme[28]. Darius I prétendait du reste que son hégémonie s'étendait sur le pays de Kûsh[29], ce que suggère aussi Esth 1,1; 8,9 et que pourraient confirmer des bas-reliefs de Persépolis qui représentent des négroïdes apportant des présents au Grand Roi[30]. Les Lybiens et les Kûshites sont encore mis en rapport avec l'Égypte dans Dan 11,43.

Le nom du pays de Kûsh était donc bien connu dans le milieu biblique du VIIIe au Ve siècle av. J.-C. et le nom de Kûshite était alors largement employé chez les Sémites de l'Ouest comme nom propre ou surnom, soit que l'individu ainsi appelé

---

20 E. Weidner, „Šilkan(ḫe)ni, König von Muṣri, ein Zeitgenosse Sargons II.", AfO 14, 1941-44, p. 40-53 (Voir p. 43-44, col. B, 5-11); cf. ANET, p. 286b; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 111-112. Voir aussi ND 2765, publié d'abord par H.W.F. Saggs, „The Nimrud Letters, 1952 - Part II", Iraq 17, 1955, p. 126-160 (voir p. 134-135); cf. à présent S. Parpola, The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West (State Archive of Assyria I), Helsinki 1987, n° 110, en particulier rev. 10-11.

21 K 1577 publié dans ADD 1076,I,2 et II,4. Voir aussi K 1944a, dans ADD 1135,2.

22 ND 10048, publié par J.V. Kinnier Wilson, op.cit. (n. 8), n° 9, rev. 21', p. 138 et pl. 20.

23 St. Dalley – J.N. Postgate, op.cit. (n. 9), p. 22.

24 CIS I, 112 c^{1}, c^{2}; M. Lidzbarski, Kanaanäische Inschriften, Gießen 1907, n° 43; J. Friedrich, „Kleinigkeiten zum Phönizischen, Punischen und Numidischen. 2. Ein kurzer phönizischer Graffito aus Abu Simbel", ZDMG 114, 1963, p. 226-227.

25 On peut noter qu'une pierre précieuse, appelée *piṭdāh*, peut-être du topaze, était importée de Kûsh selon Job 28,19.

26 F.L. Griffith, „Oxford Excavations in Nubia", Annals of Archaeology and Anthropology (Liverpool) 10, 1923, p. 73-76 et 110-114.

27 A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford 1923, n°s 23,8 et 53,4. Dans le second texte, le *k* de *Kšy* n'est pas certain.

28 R.T. Hallock, Persepolis Fortification Tablets (OIP 92), Chicago 1969, p. 718b.

29 Akkadien ^{kur}*Ku-ú-šu*: VAB III, p. 89, ligne 19. Vieux-perse *Kūša-*, *Kūšiya-*: R.G. Kent, Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, New Haven 1953^{2}, p. 180b. Cf. G. Posener, La première domination perse en Égypte, Le Caire 1936, p. 186.

30 G. Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis, Berlin 1966, p. 100-102.

eût des traits négroïdes, soit qu'il eût participé à une expédition au pays de Kûsh ou eût trafiqué avec cette région, soit qu'il eût quelque rapport avec l'élevage et le dressage des chevaux de race nubienne. Par contre, les mentions des Kûshites à une époque plus haute sont probablement anachroniques. Ainsi, si le messager qui annonça à David la mort d'Absalom porte le nom de „Kûshite"[31], c'est que le récit n'est probablement pas antérieur au VIIIe/VIIe siècle av. J.-C., quand des Kûshites étaient au service du palais de Jérusalem (Jér 38,7-13; 39,16-18) et quand on savait d'expérience qu'ils étaient noirs (Jér 13,23). Le choix d'un messager noir s'explique sans doute par le désir d'en faire un porteur de mauvaise nouvelle, bien que la présence d'un Kûshite soit alors un anachronisme. C'est aussi d'un anachronisme que se rend coupable le Chroniste quand il fait venir Sheshonq avec une armée non seulement de Libyens, mais aussi de Kûshites et de Sukkiens (2 Chr 12,3), et quand il évoque une invasion de Zérah le Kûshite au temps du roi Asa (2 Chr 14,8-14; 16,8) ou considère les Arabes comme des voisins des Kûshites (2 Chr 21,16).
La situation se présente d'une manière différente dans Gen 10,8 et 1 Chr 1,10 où Kûš désigne les Kassites qui sont normalement appelés *Kaššû* dans les textes cunéiformes[32]; toutefois, la forme grecque Κοσσαῖοι[33] atteste une prononciation **Košš-* dans la seconde moitié du Ier millénaire av. J.-C., qui pouvait être à l'origine d'une orthographe sémitique *Kwš* favorisant la confusion des Kassites avec les Kûshites. Le texte actuel de la Liste des Peuples reflète cette confusion, à laquelle les Septante donnent leur aval en y transcrivant *Kwš* d'une manière uniforme par Χους. Ailleurs, les Septante traduisent *Kûš* et *Kûšî* par „Éthiopie" et „Éthiopien", selon l'acception que ces termes avaient dans l'Antiquité.

1.2 Miṣrayim – l'hébreu *Miṣrayim*, tout comme l'akkadien *Miṣir/Muṣur*, désigne l'Égypte[34]. La forme hébraïque et araméenne (*Miṣrayin*) ne s'explique pas par un emploi du duel qui se rapporterait à la Haute-Égypte et à la Basse-Égypte, pas plus que *Nah^arayim* ne se réfère pas au Pays des Deux Fleuves. La désinence *-ayim/ayin* est en l'occurrence une terminaison de noms de lieux, tout comme dans *ʾEp̄rayim, Dotayin, Ḥorōnayim, S^ep̄arwayim* ou *Yirūšālayim*. Le nom sémitique de l'Égypte doit provenir du cananéen *miṣru*[35] et avoir la même acception que l'akkadien *miṣru*, „territoire", c'est-à-dire une étendue délimitée de terre dépendant d'une autorité, d'une juridiction, par opposition aux terres libres et aux friches, ouvertes aux nomades. Le nom poétique *Māṣōr* de l'Égypte, attesté en 2 Rois 19,24; Is 19,6; 37,25; Mich 7,12, provient vraisemblablement de la variante akkadienne *Muṣur* du toponyme.

---

31 2 Sam 18,21-23.31-32; cf. Ps 7,1, où les versions ont „Kûshite".

32 J.A. Brinkman, „Kassiten", RLA V, Berlin-New York 1976-80, p. 464-473.

33 Cf. F.H. Weissbach, „Κοσσαῖοι", PW XI/2, Stuttgart 1922, col. 1499-1503.

34 Il n'y a pas lieu de retenir l'existence d'un autre pays de ce nom aux abord du Taurus. On trouvera une synthèse de ce problème dans A. Lemaire – J.-M. Durand, Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu, Genève-Paris 1984, p. 85-88. On notera toutefois que *Masuwari* était le nom néo-hittite de Til-Barsip: J.D. Hawkins, „The Hittite Name of Til Barsip", AnSt 33, 1983, p. 131-136; J. Singer, „A New Stele of Hamiyatas, King of Masuwari", Tel Aviv 15-16, 1988-89, p. 184-192.

35 Le terme ugaritique *miṣr* est employé en ce sens dans KTU 1.3,V,8.

1.3 Pût – Le nom de *Pût* est encore attesté dans Jér 46,9; Éz 27,10; 30,5; 38,5; Nah 3,9, et il apparaît en akkadien (*Pu-ú-ṭa*) et en vieux-perse (*Pūtaya-*) vers 500 av. J.-C.[36]. C'est le nom d'une tribu libyenne de Cyrénaïque qui servit à désigner cette région depuis la XXIIe dynastie égyptienne (*c.* 950-750 av. J.-C.), qui en était originaire[37]. Les Septante traduisent donc correctement *Pût* par Λίβυες (Jér 26,9; Éz 27,10; 30,5; 38,5; Nah 3,9), sauf dans la Liste des Peuples où ils se contentent de la transcription Φουδ (Gen 10,6; 1 Chr 1,8). Les auteurs bibliques associent Pût à Kûsh et à l'Égypte (Nah 3,9), ou bien aux Kûshites et aux Lybiens (Jér 46,9; Éz 30,5), voire à la Perse et à la Lydie (Éz 27,10) ou à la Perse et à Kûsh (Éz 38,5). Ils le connaissent comme un pays de guerriers (Nah 3,9; Jér 46,9). C'est seulement chez des exégètes modernes que l'on rencontre la confusion de Pût avec le „Punt" (*Pwnt*) des textes égyptiens[38], pays localisé dans les parages de l'Érythrée. Le terme géographique de Pût pouvait être connu en Israël et Juda dès le temps de Sheshonq Ier, qui appartenait à la dynastie „libyenne", mais son association fréquente à Kûsh invite à y voir un ethnique qui n'est pas entré dans l'usage avant la fin du VIIIe ou le VIIe siècle av. J.-C.

1.4 Canaan – Le nom de Canaan, attesté probablement dès la seconde moitié du IIIe millénaire[39], se rattache apparemment à une racine *kn*^{c}, dont le sens est inconnu[40]. Dès le VIIe siècle av. J.-C., ce nom désignait en fait la Phénicie, comme l'indiquent son emploi dans Is 23,11[41] et l'usage biblique de l'ethnique „Cananéens" dans l'acception „marchands phéniciens"[42]. Plus tard, les Septante traduiront „Canaan" et „Cananéen" par Φοινίκη (Ex 16,35; Jos 5,1), la „Cananéenne" deviendra Φοίνισσα (Ex 6,15) et „Sidon" elle-même sera rendue en grec par Φοινίκη (Is 23,2).

---

[36] VAB III, p. 89, ligne 18; R.G. Kent, op.cit. (n. 29), p. 197b. Cf. G. Posener, op.cit. (n. 29), p. 186-187.

[37] K. Zibelius, op.cit. (n. 3), p. 113-114, LexÄg III, col. 1015-1033; H. Goedicke, „Ein geographisches Unicum", ZÄS 88, 1963, p. 83-97; E. Graefe, „Der libysche Stammesname *P(j)d(j)/pjt* im spätzeitlichen Onomastikon", Enchoria 5, 1975, p. 13-17. Voir aussi G. Walser, op.cit. (n. 30), p. 99-100.

[38] Ce point de vue fut défendu par W.M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, p. 114ss., et se retrouve jusque dans les commentaires de J. De Fraine, Genesis (BOT I/1), Roermond-Maaseik 1963, p. 104, ou de J. Bright, Jeremiah (AB 21), Garden City 1965, p. 306, pour ne citer que deux exemples. Pour le Punt voir K. Zibelius, op.cit. (n. 3), p. 114-117.

[39] Le théonyme ^{d}BE *Kà-na-na-um/im*, attesté souvent à Ebla, a été interprété dans le sens de „Seigneur de Canaan": G. Pettinato – H. Waetzoldt, „Dagān in Ebla und Mesopotamien nach den Texten aus dem 3. Jahrtausend", Or NS 54, 1985, p. 234-256, en particulier p. 238 et 242.

[40] F.-M. Abel, Géographie de la Palestine I, Paris 1933, p. 254; M. Weippert, „Kanaan", RLA V, Berlin-New York 1976-80, p. 352-355 (voir p. 352).

[41] Nous rattachons le poème original d'Is 23 à la chute de Sidon en 677 av. J.-C.: E. Lipiński, „The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23", H.L. Ginsberg Volume (EI XIV), Jerusalem 1978, p. 79*-88*.

[42] Éz 16,29; 17,4; Soph. 1,11; Zach 14,21; Job 40,30; Prov 31,24.

Beyrouth portera le nom de Laodicée en Canaan[43] et, selon Philon de Byblos, Canaan (Χνᾶ) changea son nom en Φοίνικος[44].
La Liste des Peuples reflète déjà la même acception du nom „Canaan". C'est la raison pour laquelle elle ne nomme aucune cité de la Phénicie méridionale ou proprement dite, à l'exception de Sidon dont le nom a été ajouté en Gen 10,15; 1 Chr 1,13 en fonction de sa mention en Gen 10,19, passage selon lequel le territoire des Cananéens englobait toute la Palestine.

2. Fils de Kûsh: „Fils de Kûsh: Séba, Hawila, Sabta, Raᶜma, Sabteka. Fils de Raᶜma: Shéba, Dedân" (Gen 10,7; 1 Chr 1,9).

2.1 Séba – L'hébreu *Sᵉbāʾ* (LXX Σαβα) apparaît encore avec Shéba au Ps 72,10 et, avec Miṣrayim et Kûsh, dans Is 43,3 et 45,14. Les gens de Séba se distinguaient par leur „haute taille" (Is 45,14), ce qui invite à les identifier aux Soudanais. Le midrash sur l'épouse kûshite de Moïse (Nomb 12,1), rapporté par Flavius Josèphe (Ant.Jud. II,10), identifie Saba/Séba, la capitale des Éthiopiens, avec Méroë, dont la description évoque plutôt toute la région, dite „île de Méroë", entre l'Atbara et le Nil Bleu ou Asta-Soba (Ἀστοσαβας, *Astosapes*)[45]. Cependant, Pline l'Ancien mentionne à dix-sept jours en amont de Méroë une ville appelée *Sape* par Bion[46] et Ptolémée IV,7,10 signale des Σαπαῖοι au sud de Méroë. Ces indications nous amènent dans la région du confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu, où se trouve l'antique Soba, située sur la rive droite du Nil Bleu, à environ 20 km en amont de son confluent avec le Nil Blanc, c'est-à-dire du site moderne de Khartoum.
Les informations des auteurs antiques se rattachent à une longue tradition de l'ethnographie grecque dont le plus ancien témoignage se lit chez Hérodote II,30-31, selon lequel la garnison d'Éléphantine avait déserté en Éthiopie au temps de Psammétique Ier (664-610 av. J.-C.) et avait été installée par le roi des Éthiopiens à quatre mois de navigation d'Éléphantine, au confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu. Cet épisode est connu aussi de Strabon, de Diodore et de Pomponius Méla[47]. Strabon XVI,4,8 semble avoir été induit en erreur par l'existence d'un port de Saba sur la Mer Rouge et d'une ville ou d'une région de Saba en Nubie méridionale. Il pense en effet que les transfuges d'Éléphantine habitaient aussi une région nommée Τηνεσσίς, c'est-à-dire *Tȝ-Nḥsy*, „Nubie", située à l'intérieur des terres à partir du port de Saba. En réalité, il doit s'agir de la même région de Saba, au sud de Méroë.
Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de mettre en doute la connaissance que l'auteur de la Liste des Peuples pouvait avoir de cette région de la Nubie méridionale. Il considère *Sᵉbāʾ* comme un fils de Kûsh et l'épisode des transfuges se situe dans la

[43] G.F. Hill, Phoenicia. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, London 1910, p. 80-81; P. Bordreuil – N. Tabet, Syria 62, 1985, p. 180-181; 63, 1986, p. 421, 423-424.
[44] Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique I,10,39.
[45] Strabon, Géographie XVII,1,2; Pline, Histoire naturelle V,53. Selon W. Huss, „Die Quellen des Nils", CdÉ 65, 1990, p. 334-343, les informateurs de Strabon n'auraient pas compris qu'il s'agissait du Sobat, au Soudan méridional.
[46] Pline, Histoire naturelle VI,191.
[47] Strabon, Géographie XVI,4,8; XVII,1,2; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique I,67; Pomponius Méla, Chorographie III,85.

seconde moitié du VIIe siècle ap. J.-C., époque dont date la plupart des informations de notre auteur.
La ville de Soba fut à l'époque de l'Antiquité tardive la capitale du royaume nubien d'Alwa qui se convertit au christianisme monophysite vers 580[48]. C'est un site très étendu, mais les investigations archéologiques menées en 1950-52 sur les deux plus grands tells de Soba n'ont mis au jour que des constructions de brique crue, dépourvues de caractère monumental[49]. Il faut donc attendre d'autres fouilles systématiques qui permettraient de mettre au clair le passé de cette ville dont le nom est encore mentionné au Xe siècle ap. J.-C. par Ibn Selim el-Aswāni dans sa description de la Nubie conservée partiellement dans l'*al-Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī[50]. Le site devait déjà être important à l'époque du royaume de Méroë, comme le suggère la découverte d'un lion en pierre sculptée de style méroïtique[51]. Quant au port de Saba sur la Mer Rouge, il n'est attesté qu'à l'époque des Lagides et se trouvait peut-être dans les environs d'Assab, en Érythrée, si cette ville a conservé le toponyme antique[52]. Il n'est cependant pas possible d'exclure absolument l'identification de *S^ebā'* avec cette Saba, solution que A. Dillmann avait préférée autrefois[53].

2.2 Hawila – La localisation de *Ḥ^awîlāh*, que les Septante appellent généralement Ευιλατ, peut s'établir en fonction de quatre données.

2.2.1 L'expression „de Hawila au Mur qui est à l'est de l'Égypte", utilisée à propos d'Ismaël (Gen 25,18) et d'Amaleq (1 Sam 15,7), indique que Hawila est une région relativement proche de la Mer Rouge. On peut penser au „Mur du Prince" que Amménémès Ier (1991-1962 av. J.-C.) avait érigé à l'entrée du Wādī Ṭumilāt pour repousser les Asiatiques[54] et qui est probablement à l'origine de la tradition, attestée encore à l'époque musulmane, selon laquelle un pharaon aurait construit une muraille ininterrompue depuis Péluse jusqu'à Héliopolis[55]. Le dicton se rapporterait alors à cette tradition.

2.2.2 La mention de Hawila parmi les descendants de Kûsh, c'est-à-dire de la Nubie (Gen 10,7; 1 Chr 1,9), laisse entendre que cette contrée se trouve nettement au sud

48 W.Y. Adams, Nubia: Corridor to Africa, London 1977, p. 433-507.
49 P.L. Shinnie, Excavations at Soba (Sudan Antiquities Service Occasional Papers 3), Khartoum 1955, p. 18-27.
50 On en trouvera une traduction chez J.L. Burckhardt, Travels in Nubia, London 1819, p. 493-521.
51 B. Porter – R.L. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings VII. Nubia, the Desert and outside Egypt, Oxford 1952, p. 273; P.L. Shinnie, op.cit. (n. 49), p. 16-17; id., Meroe: A Civilization of the Sudan, London – New York 1967, p. 97.
52 On trouvera une discussion, quelque peu touffue, des données antiques chez J. Desanges, Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique, Rome 1978, p. 295-296, cf. aussi p. 275.
53 A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig 1892^6.
54 Pap. Ermitage 1116B, recto, 66-68. Cf. G. Posener, Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie, Paris 1956, p. 55-57.
55 Encyclopédie de l'Islam IV, Leiden 1973-78, p. 1165-1166.

de la péninsule sinaïtique et vraisemblablement sur le rivage occidental de la Mer Rouge. Ceci exclurait, semble-t-il, les rapprochements faits avec le nom de la tribu *Ḥwlt*, mentionnée dans les inscriptions safaïtiques[56], et avec celui de la ville de Ḥāyil, au Nefoud, dans le nord de l'Arabie Saoudite[57]. Il faudrait écarter aussi l'identification de Hawila avec la tribu sabéenne de Ḫawlān, qui vivait dans la partie septentrionale du Yémen[58]. L'incompatibilité géographique se double ici d'une différence dans la forme même des noms.

2.2.3 La Liste des Peuples associe aussi Hawila à l'Ophir (Gen 10,29; 1 Chr 1,23), vu que les deux contrées étaient connues comme productrices de l'or. Hawila est présentée comme l'Eldorado de l'Antiquité en Gen 2,11, où il est dit que le Pishôn „contourne tout le pays de Hawila, où il y a de l'or". Or, Pishôn semble être le *P3-šn-wr*, „le grand circuit" des Égyptiens[59], à savoir l'océan entourant le monde qui leur était connu. On a supposé que l'expression s'appliquait plus spécialement aux eaux à l'est et au sud de l'Égypte, c'est-à-dire aux branches orientales du Nil et à la Mer Rouge. Les Égyptiens auraient admis que ces eaux venaient se confondre avec celles des sources du Nil au sud et complétaient ainsi le „grand circuit" enfermant le désert oriental de l'Égypte et le désert de Nubie. Le pays de Hawila se trouverait donc du côté africain de la Mer Rouge. En effet, on y trouvait non seulement de l'or, mais aussi la cornaline, en hébreu *šoham*, dont fait mention Gen 2,12. Les mines d'or du désert de Nubie étaient si abondantes dans l'Antiquité qu'elles semblent avoir donné à cette contrée son nom, puisque „or" se disait *nbw* en Égyptien et *noub* en copte. Aux riches filons de quartz aurifère s'ajoutaient ceux de cornaline, variété rouge de quartz calcédoine. Il convient de noter à ce propos que les copies néo-assyriennes de la litanie *Lipšur* qualifient la Nubie, appelée *Meluḫḫa*, de *šad sāmti*, „montagne de cornaline"[60], et que Pline fait état de la cornaline que l'on trouvait en Égypte[61].

2.2.4 Le *Périple de la Mer Érythrée* 7, écrit au Ier siècle ap. J.-C.[62], mentionne le port africain d'Αυαλιτής, sur le détroit de Bab el-Mandeb; ce nom rappelle celui de *Ḥawîlāh*/Ευιλατ, avec la seule métathèse des deux voyelles *ī*/*ā*. On identifie traditionnellement Awalitès à la moderne Zeila, située en Somalie, par 11° 20' N., à l'est

---

[56] G. Lankester Harding, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions, Toronto 1971, p. 209. Ce sont les Χαυλοταῖοι situés sur la route d'Égypte en Babylonie par Ératosthène, que cite Strabon, Géographie XVI,4,2, et les *Avalitae* de Pline, Histoire naturelle VI,157.

[57] Le site se trouvait sur une ancienne route de caravanes, comme le suggère un graffito palmyrénien trouvé dans la région: F.V. Winnett – W.L. Reed, „An Archaeological – Epigraphical Survey in the Ḥā'il Area of Northern Saudi Arabia", Berytus 22, 1973, p. 53-113 (voir p. 89, n° 204).

[58] G. Lankester Harding, op.cit. (n. 56), p. 209. Ce rapprochement est pris en considération par E.A. Knauf, Ismael (ADAP), Wiesbaden 1985, p. 64.

[59] H. Gauthier, Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques V, Le Caire 1928, p. 138.

[60] E. Reiner, „*Lipšur* Litanies", JNES 15, 1956, p. 129-149 (Voir p. 132, ligne 33).

[61] Pline, Histoire naturelle XXXVII, 141.

[62] C'est la date retenue par A. Dihle, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer, Köln 1965, p. 9-35.

de Djibouti. Le village d'Abalit, sur la côte nord de la baie, pourrait en avoir conservé le nom[63]. Ces sites de la terre ferme n'ont cependant rien livré qui soit antérieur au XVe siècle de notre ère[64] et la petite île de Saad-Din, à quelque 7 km au nord de Zeila, n'a fourni jusqu'ici qu'un matériel archéologique ne remontant pas au-delà du XIIe siècle[65]. Cette région semble par ailleurs trop éloignée du détroit de Bab el-Mandeb que les indigènes, selon le *Périple*, traversaient régulièrement en bateaux pour pratiquer du commerce, ce que confirment des témoignages cités par Strabon[66]. Aussi conviendrait-il peut-être de prospecter la région de l'actuelle Dēr Elua, au nord de Djibouti, qui pourrait conserver aussi la trace du toponyme antique.

En raison de la situation du port d'Awalitès près de l'extrémité méridionale de la Mer Rouge, le dicton „de Hawila au Mur" signifierait „d'un bout à l'autre" de la Mer Rouge, puis „de bout en bout" sans plus, comme on disait „de Dan à Bersabée". La mention du bdellium de Hawila en Gen 2,12 se justifierait aussi, puisque cette gomme aromatique trouverait sa place parmi les produits exportés d'Awalitès selon le *Périple*: „aromates, un peu d'ivoire, de l'écaille, très peu de myrrhe, mais d'excellente qualité". Dans l'hypothèse où les noms de *Ḥawîlāh*/Ευιλατ et de Αυαλιτής pourraient être identifiés, c'est la relation toponymique entre le désert de Nubie et ce port qui demanderait une explication. La question se corse du fait que le site de Hawelti, à une dizaine de kilomètres au sud-est d'Axum, a livré des monuments d'art sud-arabique qui remonteraient au Ve/IVe siècle av. J.-C.[67]. Or, le toponyme actuel présente également une ressemblance frappante avec celui de Hawila.

En conclusion, Hawila est probablement le nom sémitique du désert de Nubie et des contrées situées plus au sud, entre le Nil et la Mer Rouge. C'est la raison pour laquelle Hawila est comptée parmi les fils de Kûsh et entourée par le Pishôn (Gen 2,11). Pays de mines d'or, elle est mentionnée aussi avec l'Ophir (Gen 10,29; 1 Chr 1,23), sans que ce rapprochement ait quelque signification géographique. Son nom ressemble beaucoup à celui du port d'Awalitès, dont la situation expliquerait le mieux le dicton de Gen 25,18; 1 Sam 15,7 et dont on aurait eu connaissance par les marchands sabéens. Il faut en effet supposer que certains ports africains leur étaient connus de haute date, puisque des inscriptions sabéennes et des monuments attestent l'existence de colonies sud-arabiques à l'intérieur de l'Éthiopie septentrionale au moins dès le Ve siècle av. J.-C.[68], notamment à Hawelti, dont le nom rap-

[63] R. Mauny, „Le Périple de la Mer Érythrée et le problème du commerce romain en Afrique au sud du limes", Journal de la Société des Africanistes 38, 1968, p. 19-34 (voir p. 25, n. 1).

[64] A.T. Curle, „The Ruined Towns of Somaliland", Antiquity 11, 1937, p. 315-327 (voir p. 323).

[65] Ibid., p. 316 et 320.

[66] Strabon, Géographie XVI,4,19; XVII,1,5.

[67] H. de Contenson, „Les monuments d'art sud-arabe découverts sur le site de Haoulti (Éthiopie) en 1959", Syria 39, 1962, p. 64-87.

[68] C'est à cette époque, selon la „chronologie basse", que remonteraient les plus anciennes épigraphes sabéennes d'Éthiopie, mais les fouilles italiennes sur le site d'ad-Durayb, dans le Wādī Yalā (Yémen), apportent la preuve qu'il faut remonter considérablement les dates de la „chronologie basse" des inscriptions sud-arabiques. Cf. A. de Maigret – Ch. Robin, „Les

pelle pareillement celui de Hawila. C'est par ce biais que l'on pourrait aussi justifier la double mention de Hawila dans la Liste des Peuples: parmi les fils de Kûsh, d'une part, parmi les descendants de Yoqtân, d'autre part (Gen 10,29; 1 Chr 1,23). Malheureusement, le toponyme n'est pas attesté jusqu'ici dans les inscriptions de Saba.

En revanche, la racine *ḥwl* est connue en sabéen, où elle a l'acception générale de „pourtour", conformément au verbe sémitique *ḥwl*, „tourner"[69]. Quant au substantif éthiopien *ḥawʿlʿt*, il signifie „obélisque", sens dérivé vraisemblablement de „fût" ou „tronc".

2.3 Sabta – Le toponyme *Sabtāh* (Gen 10,7) ou *Sabtāʾ* (1 Chr 1,9), en grec Σαβαθα, ne peut être identifié au nom de l'antique capitale du Hadramaout, *Sʾbwt*, c'est-à-dire *Šabwat*. Mentionné après Séba et Hawilah, il doit plutôt être rapproché de la Σαβάτ de Ptolémée qui la nomme entre le promontoire des Κολοβοί et le golfe d'Adoulis, aujourd'hui Zula[70], la situant par conséquent dans la région de Massawa (Érythrée). Ce nom de lieu évoque les nombreux toponymes égyptiens qui comportaient le mot *sbty*, „muraille", „forteresse", devenu en copte *sobt, sabt, sabte, sabet*, et préservé par le *Ṣaft* de la toponymie moderne de l'Égypte[71]. Si ce rapprochement est correct, on pourrait songer à un point fortifié égyptien aux approches du pays de Punt, d'autant plus qu'il était proche du port lagide de *Berenice Panchrysos*, „tout en or"[72], vraisemblablement identique à Bérénice-lès-Σαβαί, entre les Κολοβοί et Σαβαί même. Strabon XVI,4,10, à la suite d'Artémidore, qualifie cette dernière de „ville de belle grandeur"; il faut probablement corriger son nom en Σαβάτ, en conformité avec le texte de Ptolémée[73] et, dans l'hypothèse, par analogie avec les toponymes en *sbty* et la *Sabtāh/Sabtāʾ* de la Liste des Peuples. La désinence *-āh/-āʾ* de la forme hébraïque du toponyme est typique des noms propres abrégés en sémitique occidental. Or, l'égyptien *sbty* n'est précisément employé dans la toponymie égyptienne qu'en composition avec d'autres mots.

2.4 Raʿma – Le toponyme *Raʿmāh* (Gen 10,7) ou *Raʿmāʾ* (1 Chr 1,9) apparaît encore en Éz 27,22, où il est associé à *Šʿbāʾ*, son „fils" selon Gen 10,7; 1 Chr 1,9. Cette association, jointe à la transcription greque Ρεγμα, a conduit certains auteurs à identifier Raʿma avec un prétendu nom de lieu minéen *Rġmt*[74], qui doit se lire en

---

fouilles italiennes de Yalâ (Yémen du Nord): nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie du Sud préislamique", CRAI 1989, p. 255-291.

69 S. Bochart, Geographia sacra seu Phaleg et Chanaan, Caen 1646, avait proposé d'expliquer Hawila par *ḥwl*, „sable", et cette explication („Sandgebiet"?) est encore retenue dans M. Görg – B. Land (éd.), Neues Bibel-Lexikon 6, Zürich 1991, p. 59.

70 Ptolémée, Géographie IV,7,2.

71 Sur *sbty*, on peut voir J. Yoyotte, „Études géographiques II. Les localités méridionales de la région memphite et 'le Pehou d'Héracléopolis'", RÉg 15, 1963, p. 87-119 (voir p. 106-114).

72 Pline, Histoire naturelle VI,170.

73 On notera que Σαβαί est citée par Strabon XVI,4,10 d'après Artémidore lequel, à son tour, dépendait pour cette région d'Agatharchide. Les possibilités d'une erreur ι/τ étaient donc multiples.

74 J. Skinner, Genesis (ICC), Edinburgh 1910, p. 203; W. Zimmerli, Ezechiel (BKAT XIII/2), Neukirchen – Vluyn 1969, p. 656, pour nous limiter à deux exemples.

réalité *Rgmtm*[75], ce qui exclut tout rapprochement. Comme dans le cas de Sabta, il faut songer ici à une forme abrégée d'un toponyme nubien, en l'occurrence *Pr-Rᶜ-ms-sw-mrī-ʾImn*, „Maison de Ramsès, aimé d'Amon", qui avait été la capitale de la province égyptienne de Kûsh et était située à ᶜAmāra, à environ 250 km en amont de Wadi Halfa[76]. Le site en conservait encore le nom à l'époque romaine, puisque Ptolémée y localise sa Πρίμις Μεγάλη[77]. La forme hébraïque du nom, muni de la désinence hypocoristique *-āh/-āʾ*[78], en garde les consonnes *rᶜm*, mais omet le *p* initial, tout comme dans *Raᶜmᵉses* (Ex 1,11; 12,37; Nomb 33,3.5), abréviation de *Pr-Rᶜ-ms-sw-mrī-ʾImn*, „Maison de Ramsès, aimé d'Amon". On retrouve le même procédé en néo-assyrien où *Pr-Spdw*, „Maison de Sopdu", cité princière du Delta oriental, située à Ṣaft el-Ḥenna, à 10 km à l'est de Zagazig, est rendue indifféremment par ^{uru}*Pi-Šap-tu* et ^{uru}*Šap-tú*[79]. Cette identification de Raᶜma présente le grand avantage de rattacher ce nom à la Nubie et de justifier la classification de Raᶜma parmi les „fils" de Kûsh.

2.5 Sabteka – Le nom de *Sabtᶜkāh* (Gen 10,7) ou *Sabtᶜkāʾ* (1 Chr 1,9), en grec Σαβαχαθα, Σεβεχαθα, avec inversion des consonnes *t* et *k*, ou Σεβεθαχα d'après le *Codex Alexandrinus* (1 Chr 1,9), est selon toute vraisemblance le nom du deuxième souverain de la dynastie „éthiopienne". Il fut le successeur de Sabaka (*c.* 716-702 av. J.-C.), dont on aurait pu lire le nom dans la Liste des Peuples en y corrigeant *Sbth/ʾ* en *Sbkh/ʾ*, et régna d'environ 702 à 690 av. J.-C. Comme son prédécesseur, il fut inhumé à El-Kurru, en Nubie[80]. Malgré ses douze années de règne, Sabataka n'a laissé qu'un nombre restreint de monuments. En particulier, la documentation égyptologique ne fournit aucun renseignement sur sa politique étrangère, bien que Sabataka doive être le souverain kûshite qui tenta de porter secours à Jérusalem assiégée en 701 par Sennachérib[81]. On sait que celui-ci infligea aux Égyptiens et à leurs alliés une défaite à la bataille d'Elteqé, qu'il décrit de la manière suivante: „Ils firent appel aux rois du pays de Muṣur, aux archers, aux chars, aux chevaux du roi

---

[75] G. Lankester Harding, op.cit. (n. 56), p. 271. On peut déjà trouver la lecture correcte chez K. Conti Rossini, Chrestomathia Arabica Meridionalis epigraphica, Roma 1931, n° 71,2, p. 80, cf. p. 238.

[76] LexÄg I, Wiesbaden 1972, col. 171-172.

[77] Ptolémée, Géographie IV,7,6; cf. K.-H. Priese, „Zur Ortsliste der römischen Meroe-Expeditionen unter Nero", Meroitica 1, 1973, p. 123-126 (voir p. 124).

[78] On notera que la même désinence est attribuée au toponyme Πρίμις Μικρά (Qaṣr Ibrim) par Olympiodore de Thèbes, qui l'appelle Πρίμα: Photius, Bibliothèque LXXX,62a. Cf. LexÄg V, Wiesbaden 1984, col. 43-45.

[79] M. Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige (VAB VII), Leipzig 1916, p. 10, ligne 93, respectivement, le Prisme Rassam et le Cylindre A. On notera que le même phénomène est attesté plus tard par les auteurs grecs. C'est ainsi que le site nubien de *Pr-nbš* (cf. H.S.K. Bakry, „Psammetichus II and His Newly Discovered Stela at Shellâl", OrAnt 6, 1967, p. 225-244 et pl. LVI-LIX) est appelé Πνούψ par Ptolémée, Géographie IV,7,6, mais *Nups* par deux sources, Bion et Juba, cités par Pline, Histoires naturelle VI, 178 et 179.

[80] LexÄg V, col. 514-520; H. von Zeissl, Äthiopen und Assyrer in Ägypten, Glückstadt 1955², p. 23-24 et 27-29.

[81] Cf. F.L. Yurko, „Sennacherib's Third Campaign and the Coregency of Shabaka and Shebitku", Serapis 6, 1980, p. 221-240.

de Meluḫḫa[82], forces sans nombre, et ils vinrent à leur secours. Ayant établi leur ordre de bataille devant moi dans le plat pays d'Elteqé, ils fourbirent leurs armes. En me confiant à Assur, mon Seigneur, je combattis contre eux et je leur infligeai une défaite. Mes mains capturèrent vivants, en plein combat, les combattants en char et les fils royaux de Muṣur, ainsi que les combattants en char du roi de Meluḫḫa. J'assiégeai, je conquis Elteqé et Timna, j'y fis des prisonniers"[83]. L'armée de Sabataka fut sauvée d'un désastre complet grâce à quelque épidémie qui dut ravager les rangs assyriens et qui fut attribuée par les Judéens à l'intervention de l'Ange du Seigneur (2 Rois 19,35; 2 Chr 32,21), par les Égyptiens à celle du dieu de Memphis[84]. Ces événements valurent à Sabataka une certaine renommée en Judée et dans les pays limitrophes, grâce à quoi son nom trouva place dans la Liste des Peuples, parmi les descendants de Kûsh. En revanche, c'est à l'erreur d'un rédacteur que l'on doit attribuer la mention de Taharqa en 2 Rois 19,9 et Is 37,9. Taharqa (690-664 av. J.-C.) fut le successeur de Sabataka et il combattit contre Asarhaddon, le successeur de Sennachérib. La confusion s'explique ainsi sans recours à des hypothèses aussi ingénieuses que peu convaincantes.
La raison pour laquelle l'auteur de la Liste des Peuples eut ici recours au nom d'un personnage connu, comme il l'avait déjà fait pour Tugdamme et Ulysse[85], est très simple: ses connaissances toponymiques du pays de Kûsh étaient épuisées, comme l'indique son recours, pour les deux derniers noms, à des toponymes d'Arabie, dont il ne fit pourtant que des „petits-fils" de Kûsh. Les noms de Séba et de Sabta lui suggérèrent spontanément celui du roi Sabataka.

2.6 Shéba – Pour aboutir au chiffre de 7 descendants de Kûsh, l'auteur dut en chercher à l'est de la Mer Rouge, mais il ne fit de Shéba et de Dedân que des „petits-fils" de Kûsh pour bien marquer leur éloignement géographique, ethnique et linguistique. Le pays de *Š^{e}bāʾ*, en sud-arabique *S^{1}bʾ*, c'est-à-dire *Šbʾ*, et en grec Σαβα, était en rapports avec les régions du Croissant fertile au moins depuis le début du VIIIe siècle av. J.-C. Un document des archives de Ninurta-kudurri-uṣur, gouverneur de Suḫu et de Mari dans la première moitié du VIIIe siècle, fait état d'une attaque menée sur le Moyen-Euphrate contre une caravane „des gens de Téma et de Shéba, dont l'habitat se trouve loin", ^{lú}*Te-ma-ʾ-a-a* ^{lú}*Šá-ba-ʾ-a-a šá a-šar-šú-nu ru-qu*[86]; cette caravane ne comptait pas moins de deux cents dromadaires chargés de diverses marchandises, ce qui montre l'importance du trafic. C'est dans la même région, près de ʿAna, que l'on a du reste trouvé un sceau inscrit sud-arabique que l'on peut attribuer aussi au VIIIe siècle av. J.-C.[87]. Par ailleurs, on n'hésitera plus guère à dater de la même époque les graffiti de type sud-arabique trouvés à Hamat sur l'Oronte[88], qui pourraient constituer des invocations, comme

82 Appellation néo-assyrienne de Kûsh/Éthiopie.
83 ANET, p. 287-288; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 120.
84 Hérodote, Histoires II, 141.
85 Cf. E. Lipiński, art.cit. (n. 1), p. 50-51.
86 A. Cavaignaux – B.Kh. Ismail, „Die Statthalter von Suḫu und Mari im 8. Jh.v.Chr.", Baghdader Mitteilungen 21, 1990, p. 321-456 (voir p. 346-347 et 417, n° 2, col. IV,26-38).
87 F.V. Winnett – W.L. Reed, Ancient Records from North Arabia, Toronto 1970, p. 90.
88 B. Otzen, „The Aramaic Inscriptions", P.J. Riis – M.-L. Buhl (éd.), Hama II/2. Les objets de la période dite syro-hittite, København 1990, p. 267-318 (voir p. 301-304).

des épigraphes araméennes découvertes sur le site dans les mêmes conditions: peut-être *ḫly*, „sauve!", *ḫmrʾ*, „grâce!"[89]. En 734 ou 733 av. J.-C., des marchands sabéens sont présents sur la Méditeranée, dans la région de Gaza, où ils payent hommage à Téglat-Phalasar III, ainsi que le font d'autres tribus arabes, notamment les gens de Téma[90]. C'est aussi dans les environs de Gaza que Sargon II reçoit en 716 le tribut du Sabéen Yiṯaʿamar, ^{m}*Itʾ-ʾam(-a)-ra* ^{kur}*Sa-ba-ʾa-a*[91]. Ensuite, vers 695 av. J.-C., Sennachérib fait état des présents de Karibʾil, roi de Shéba, ^{m}*Ka-ri-bi-*DINGIR LUGAL ^{kur}*Sa-ba-ʾ*[92], qui est probablement le *mukarrib* de Shéba, Karabʾil Watar bin Ḏamarʿalî, connu par des inscriptions sabéennes que l'on devra par conséquent dater vers 700 av. J.-C.[93]. Quant à ^{m}*Itʾ-ʾam(-a)-ra*, il doit être identifié au *mukarrib* Yiṯaʿamar Bayyin bin Šumuhūʿalî, attesté pareillement par l'épigraphie sabéenne[94].

Il n'est donc point étonnant qu'un cachet sud-arabique soit venu au jour à Béthel[95], que trois tessons portant des signes sud-arabiques aient été trouvés à Jérusalem, dans les fouilles de la Cité de David, où ils appartenaient à une strate archéologique du VIIe siècle av. J.-C.[96]. C'est la date que l'on peut assigner aussi au Ps 72, psaume royal qui mentionne les présents des „rois de Shéba" (Ps 72,10.15), ainsi qu'à la visite de la reine de Shéba[97], qui s'insère très bien dans nos connaissances sur l'Arabie antique des VIIIe-VIIe siècles. Les relations commerciales de Shéba avec Tyr sont évoquées, vers la même époque, dans Éz 27,22-23 (cf. 38,13)[98]. Parmi

---

[89] Nous lisons les deux graffiti (ibid., p. 303 et 304) de gauche à droite et supposons que la dernière lettre du second graffito est un *aleph* qui exerce la même fonction que le *hé* paragogique de l'impératif hébreu (Joüon § 48d). Les deux verbes *ḫly* et *ḫmr* sont attestés en sabéen: A.F.L. Beeston – M.A. Ghul – W.W. Müller – J. Ryckmans, Dictionnaire sabéen, Louvain-la-Neuve – Beyrouth 1982, p. 60 et 61.

[90] On trouvera une reconstitution du texte de base de Téglat-Phalasar III et une traduction chez I. Ephʿal, The Ancient Arabs, Jerusalem 1982, p. 34-36, en particulier lignes 27-34; cf. aussi p. 227-229.

[91] ANET, p. 285a et 286a; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 112.

[92] D.D. Luckenbill, The Annals of Sennacherib (OIP II), Chicago 1924, p. 138, lignes 48-49.

[93] RÉS 3945; 3946.

[94] RÉS 3916.

[95] J.L. Kelso, The Excavation of Bethel (1934-1960) (AASOR XXXIX), Cambridge Mass. 1968, pl. 118; G. Van Beek – A. Jamme, „An Inscribed South Arabian Clay Stamp from Bethel", BASOR 151, 1958, p. 9-16; id.-id., „The South Arabian Clay Stamp from Bethel again", BASOR 163, 1961, p. 15-18; id.-id., „The Authenticity of the Bethel Stamp Seal", BASOR 199, 1970, p. 59-65; Y. Yadin, „An Inscribed South Arabian Clay Stamp from Bethel", BASOR 196, 1969, p. 37-45; R.L. Cleveland, „More on the South Arabian Clay Stamp Found at Beitin", BASOR 209, 1973, 33-36.

[96] Y. Shiloh, „The Material Culture of Judah and Jerusalem in Iron Age II: Origins and Influences", E. Lipiński (éd.), The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations (Orientalia Lovaniensia Analecta 19), Leuven 1985, p. 113-146 (voir p. 142-144); id., „South Arabian Inscriptions from the City of David, Jerusalem", PEQ 119, 1987, p. 9-18.

[97] 1 Rois 10,1-10.13; 2 Chr 9,1-9.12. Cf. M. Noth, Könige (BKAT IX/1), Neukirchen – Vluyn 1968, p. 223-227.

[98] E. Lipiński, „Products and Brokers of Tyre according to Ezekiel 27", Phoenicia and Its Neighbours (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, p. 213-220; M. Liverani, „The Trade Network of Tyre according to Ezek. 27", M. Cogan – I. Ephʿal (éd.), Ah, Assyria ... Studies in Assyrian

les produits importés de Shéba, Éz 27,22 mentionne d'abord les „aromates de première qualité" et le récit de la visite de la reine de Shéba souligne à trois reprises que les dromadaires de sa caravane étaient chargés d'aromates[99]. De même, selon Jér 6,20, l'encens était importé de Shéba et, d'après Is 60,6, les Sabéens devaient apporter de l'or et de l'encens. Les aromates ou épices figurent aussi, en bonne place, parmi les présents offerts par les Sabéens à Téglat-Phalasar III et à Sargon II[100]. Du reste, la tradition biblique relative à Shéba rélève d'autres traits qui l'apparentent aux textes mésopotamiens du VIIIe siècle. Ainsi Job 6,19 associe-t-il les „convois de Shéba" aux „caravanes de Téma", tout comme les textes de Ninurta-kudurri-uṣur et de Téglat-Phalasar III mentionnent ensemble „les gens de Téma et de Shéba"[101]. Bien que les Sabéens pussent s'adonner parfois au pillage (Job 1,15), c'était le commerce qui les caractérisait, plus précisément le troc, comme le suggère 1 Rois 10,13; 2 Chr 9,12, où l'on voit la reine de Shéba emporter „tout ce dont elle manifesta l'envie".

Le royaume de Shéba semble disparaître de l'horizon des auteurs bibliques après le VIe siècle av. J.-C. et il n'est pas mentionné, à ce jour, dans les textes néo-babyloniens[102]. La raison en est probablement l'entrée en scène d'intermédiaires puissants qui se sont assuré le contrôle de la „route des aromates" et ont acheminé ces produits de luxe jusqu'à la Transjordanie et la Méditerranée. La mention de Shéba dans la Liste des Peuples se situerait ainsi, de préférence, entre le VIIIe et le VIe siècle av. J.-C.

2.7 Dedân – Dedân, l'actuelle El-ᶜUlā, occupait une position clef sur la route menant de l'Arabie méridionale à la Méditerranée[103]. Son association à Shéba dans Gen 10,7; 1 Chr 1,9, puis dans Gen 25,3; 1 Chr 9,32 et Éz 38,13, est donc bien naturelle. Elle peut même avoir une raison plus profonde si une colonie sabéenne avait précédé à Dedân celle du royaume de Maᶜin[104]. En tout cas, „un roi de Dedân", *šarru šá Da-da-na*, est mentionné dans les inscriptions de Nabonide[105] et une inscription lihyanite se réfère à „Karabʾil, fils de Matiᶜʾil, roi de Dedân", *Krbʾl bn Mtᶜʾl mlk Ddn*[106]. Vu que Dedân était le siège d'un gouverneur perse à l'époque achéménide, *pḥt Ddn*[107], et que le patronyme de Karabʾil se rattache à

History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to H. Tadmor (ScrHier XXXIII), Jerusalem 1991, p. 65-79. L'association de Shéba et de Raᶜma dans Éz 27,22 indique qu'il y a eu harmonisation avec Gen 10,7.

99 1 Rois 10,2.10; 2 Chr 9,2.9.

100 Voir ci-dessus, notes 90 et 91.

101 Voir ci-dessus, notes 86 et 90.

102 En revanche, Shéba est mentionnée sous les formes *Šbʒ* et *Šbʒt* dans les inscriptions hiéroglyphiques de Darius I. Cf. E.P. Uphill, „An Ancient Egyptian Maritime Link with Arabia", Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland 18, 1988, p. 163-170.

103 W.F. Albright, „Dedan", Geschichte und Altes Testament, Tübingen 1953, p. 1-12.

104 E.A. Knauf, „Supplementa Ismaelitica", BN 22, 1983, p. 25-33 (voir p. 26-28).

105 W.G. Lambert, „A New Source for the Reign of Nabonidus", AfO 22, 1968-69, p. 1-8 (voir p. 6, ligne 20).

106 A. Jaussen – R. Savignac, Mission archéologique en Arabie I-II, Paris 1909-14, n° 138. Cf. W.F. Albright, art.cit. (n. 103), p. 2-6.

107 Ibid., n° 349. Cf. I. Ephᶜal, op.cit. (n. 90), p. 204-205, avec la bibliographie antérieure.

l'anthroponymie royale du VIIe siècle, on sera enclin à dater cette inscription de la première moitié du VIe siècle[108], époque à laquelle semblent remonter aussi les inscriptions du Djebel Ġunaym et de Bani ᶜAṭiya qui parlent de „guerre(s) contre Dedân", *ḏr(r) Ddn*[109]. Ces données permettent de supposer que Dedân était connu en Israël et Juda dès le VIIe siècle, même indépendamment de la connaissance que l'on avait des Sabéens dont les caravanes devaient transiter par Dedân. Le nom de l'oasis devait se prononcer *Dadān*, comme l'indiquent les textes néo-babyloniens, (uru)*Da-da-nu/na*[110], et la transcription grecque Δαδαν·

3. Fils de Miṣrayim: „Miṣrayim engendra les Ludim, les Anamim, les Lehabim, les Naphtuhim, les Patrusim, les Kasluhim (, d'où sortirent les Philistins,) et les Kaphtorim" (Gen 10,13-14; 1 Chr 1,11-12).

3.1 Ludim – Les *Lûdîm* sont les Lydiens, les gens du pays de *Lûd*[111], la Lydie, que la Bible appelle aussi „Magog"[112]. Sa situation à la pointe occidentale de l'Anatolie, entre la Mysie au nord, la Carie au sud et la Phrygie à l'est, et la langue indo-européenne de sa population ont amené maints auteurs à corriger *Lûdîm* en *Lûbîm*, „Libyens", mieux placés pour être des descendants de Miṣrayim. Toutefois, cette émendation du texte ne trouve aucun appui dans la tradition textuelle, alors que les Lydiens sont encore associés à l'Égypte, à Kûsh et à Pût dans Jér 46,8-9. Or, cette association s'explique par l'alliance conclue entre Psammétique Ier (664-610 av. J.-C.) et Gygès, roi de Lydie (*c.* 685-652 av. J.-C.), qui avait envoyé des troupes en Égypte. C'est ce qu'on apprend par une inscription d'Assurbanipal, qui fait allusion à la mort de Gygès[113]:
„Les cavaliers qu'il envoyait constamment pour s'enquérir de ma santé cessèrent de venir. J'ai été informé qu'il était devenu infidèle à la parole donnée au dieu Aššur, mon créateur, et qu'il s'était confié à ses propres forces, devenant orgueilleux. Il a envoyé des troupes à Psammétique, roi d'Égypte, qui avait secoué mon joug. Aussi ai-je prié Aššur et Ištar: 'Que son corps soit jeté devant son ennemi, ses os dispersés!' Ce que j'ai demandé à Aššur est arrivé. Son corps fut jeté devant ses ennemis. Ses os furent dispersés. Les Cimmériens, qu'il avait défaits en invoquant mon nom, se levèrent et balayèrent tout son pays. Après sa mort, son fils hérita du trône".
C'est cette présence de troupes lydiennes en Égypte, vers le milieu du VIIe siècle, qui justifie la mention des *Lûdîm* parmi les descendants de Miṣrayim. Ces contingents comprenaient notamment des Cariens, que l'on retrouve plus tard en

[108] Les basses datations de W. Caskel, Liḥyan und Liḥyanisch, Köln 1954, p. 37,78,101-102, peuvent désormais être négligées.
[109] F.V. Winnett – W.L. Reed, Ancient Records from North Arabia, Toronto 1970, p. 102-103 et 105, n°s 20-23 et 33; G.L. Harding, „The Thamudic and Lihyanite Texts", Bulletin of the Institute of Archaeology of the University of London 10, 1972, p. 36-52 (voir p. 45, n° 39).
[110] R. Zadok, Répertoire géographique des textes cunéiformes 8. Geographical Names according to New and Late Babylonian Texts (BTAVO B/7,8), Wiesbaden 1985, p. 115.
[111] Gen 10,22; 1 Chr 1,17; Is 66,19; Éz 27,10; 30,5.
[112] E. Lipiński, art.cit. (n. 1), p. 41-43.
[113] Cf. C. Cogan – H. Tadmor, „Gyges and Ashurbanipal. A Study in Literary Transmission", Or NS 48, 1977, p. 65-85 (voir p. 79).

Égypte[114] où ils ont laissé un nombre relativement élevé d'inscriptions[115]. Les textes des Achéménides les nomment souvent avec les gens de Pût (Libyens) et de Kûsh (Nubiens)[116], tout comme le fait Jér 46,9 qui ne fait manifestement pas la distinction entre Cariens et Lydiens. Ce pourrait être aussi le cas de la Liste des Peuples[117].

3.2. Anamim – La leçon *ᶜᵃnāmîm* (*ᶜnmym*) est contredite par le Pentateuque samaritain et par une partie des manuscrits de la Septante qui lisent *ᶜynmym*, peut-être *ᶜên mayîm*, littéralement „source d'eaux"[118]. Ce nom, qui doit désigner un lieu ou un peuple soumis de quelque manière à l'influence égyptienne, n'a pas reçu jusqu'ici d'explication satisfaisante. Mentionné avant les Lehabim, qui sont probablement les „Libyens", il pourrait se rapporter à une oasis du désert occidental ou Libyque, qu'on aurait appelée en hébreu „Source d'eaux". Ce serait peut-être l'Oasis du Sel, le Wādī Naṭrūn d'aujourd'hui, situé dans une dépression à mi-chemin entre le Caire et Alexandrie, ou bien le Fayūm, une oasis très étendue à 70 km environ au sud du Caire. Les anciens Égyptiens dénombraient „Sept Oasis", dont les autres sont plus éloignées du Delta et de la vallée du Nil: Farafra, Baharieh, Khargeh, Daḫleh, Siwa.

3.3 Lehabim – Les *Lᶜhābîm*, qui ne sont mentionnés que dans la Liste des Peuples, sont d'ordinaire considérés comme identiques aux *Lûbîm*, „Libyens". Il est vrai que l'orthographe égyptienne *Rb, Rbỉ, Rby, Rbt*[119], les Λιβύη, Λίβυες, Λίβυσσαι du grec et les anthroponymes *Lby* et *Lbt*, „Libyen" et „Libyenne", du punique[120] ne favorisent pas cette interprétation. L'insertion d'un *h* dans *Lûb(îm)* n'en rappelle pas moins le cas de certaines racines „creuses" en syriaque, ainsi *bht* < *bwt*, „avoir honte", ou *rhṭ* < *rwẓ*, „courir". En outre, l'onomastique safaïtique comporte les noms *Lhb* et *Lhbt*[121], dont l'étymologie n'est pas claire et qui pourraient signifier „Libyen" et „Libyenne". Par conséquent, on peut considérer *Lhb* comme une variante araméenne ou syrienne de *Lûb*, sans toutefois en avoir la certitude.

3.4 Naphtuhim – Le gentilice pluriel *Npṯḥym* est formé à partir de *Nō-Ptaḥ*, „Cité de Ptaḥ", un des noms de la ville de Memphis. Ce toponyme, en égyptien *Nỉw.t Ptḥ*,

---

114 LexÄg III, col. 333-337.

115 O. Masson – J. Yoyotte, Objets pharaoniques à inscription carienne (IFAO, Bibliothèque d'Étude XV), Le Caire 1956; O. Masson, Carian Inscriptions from North Saqqâra and Buhen, London 1978.

116 On trouvera les références dans l'article de R. Schmitt, „Karer", RLA V, Berlin – New York 1976-80, p. 423-425.

117 On notera qu'un *ʾš hld*, peut-être „homme lydien", est nommé dans une inscription phénicienne d'Égypte qui doit dater du VIe siècle av. J.-C.: RÉS 535 = 935. Il porte néanmoins un nom et un patronyme phéniciens.

118 Cf. Gen 16,7; 24,13.43. L'éventuel rapprochement avec l'arabe *ġannām*, „pasteur", n'expliquerait pas la variante *ᶜynmym*.

119 K. Zibelius, op.cit. (n. 3), p. 142-144.

120 F.L. Benz, Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions (Studia Pohl 8), Rome 1972, p. 133 et 337-338. „Libyens" se dit *Lwbym* en néopunique.

121 G. Lankester Harding, op.cit. (n. 56), p. 521.

est attesté épigraphiquement[122] et il devait être assez courant en Palestine, puisque sa forme abrégée *Nop* apparaît dans plusieurs textes bibliques[123]. La vocalisation *Nop* suppose un emprunt remontant probablement au IIe millénaire av. J.-C., quand le mot égyptien „cité" (*nỉw.t*) se prononçait *nō* ou *nū*, alors que sa prononciation plus récente, attestée à partir du VIIe siècle av. J.-C., était *nē*, comme l'indiquent les transcriptions, d'abord la néo-assyrienne *ni-ʾ* ou *né-ʾ*, puis la grecque (νη) et la copte (*nē*)[124]. La vocalisation Νεφθαλιμ des Septante ne peut être prise en considération, car les traducteurs grecs se sont contentés de reprendre le nom de la tribu de Nephtali. En conclusion, les **Noptaḥîm* sont tout simplement des „Memphites".

3.5 Patrusim – Le gentilice pluriel *Patrusîm* provient du toponyme *Patrôs* qui est attesté en Is 11,11; Jér 44,1.15; Éz 30,14. Il correspond à l'akkadien *Pa-tú-ri-si* ou *Pa-tu-ri-su/si*[125], le signe *ri* pouvant se lire aussi *re*. Ce nom transcrit l'égyptien *P3-t3-rsy*, „la terre du Sud"[126]. La forme akkadienne et les transcriptions grecques Παθουρης et Παθωρης de la Septante n'indiquent pas nécessairement que l'orthographe correcte du toponyme en hébreu était *Ptrys* avec une prononciation *Patorês*, puisqu'une différence du même genre, *nō/nū*, puis *nī/nē*, apparaît dans la prononciation du mot *nỉw.t*, „cité". Les transcriptions de la Septante paraissent cependant se baser sur une *Vorlage* qui serait *Ptwrs* ou *Ptrys* et qui correspondrait à la vocalisation des textes cunéiformes.
Dans les inscriptions d'Asarhaddon[127] et en Is 11,11, Patros est nommé entre Muṣur/Miṣrayim et Kûsh, c'est-à-dire entre la Basse-Égypte et la Nubie. Il ne fait donc pas de doute que ce toponyme désigne la Haute-Égypte. C'est aussi le sens de l'opposition entre Miṣrayim et Patros en Jér 44,1.15. En revanche, la Liste des Peuples semble attribuer à Miṣrayim un sens très large et juxtapose Memphis (**Noptaḥ*) et Patros. Il ne faudrait toutefois pas en conclure que Patros désigne la Thébaïde seule, d'autant moins que Éz 30,14 distingue Patros de Thèbes (*Noʾ*).

3.6 Kasluhim – Les *Kasluḥîm* du texte hébreu deviennent des Χασλωνιεμ ou des Χασμωνιεμ dans la version des Septante. La première transcription grecque se rattache au toponyme Χασλων, en hébreu *Kᵉsālôn*, attesté en Jos 15,10, au pays de Juda. La seconde leçon du grec évoque le nom de *Ḥešmôn*, localité de Juda mentionnée dans Jos 15,27 et peut-être lieu d'origine des Hasmonéens. On a cependant supposé que la *Vorlage* de cette leçon serait *Nsmnym*, le nom des Nasamons d'Hérodote qui habitaient les bords de la Grande Syrte et le Sud-Ouest de la Cyré-

122 A. Badawi, „Zwei Denkmäler des Großen Gaugrafen von Memphis Amenophis *Ḥwjj*", ASAÉ 44, 1944, p. 181-206 et pl. XVI-XXIV (voir p. 201).
123 Is 19,13; Jér 2,16; 44,1; 46,14.19; Éz 30,13.
124 E. Edel, Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen, Wien 1980, p. 15-20.
125 S. Parpola, Neo-Assyrian Toponyms (AOAT 6), Kevelaer – Neukirchen – Vluyn 1970, p. 276.
126 J. Leibovitch, „Pathros", Bulletin de l'Institut d'Égypte 35, 1935, p. 69-82.
127 R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO, Beih 9), Graz 1956, p. 9, § 9, lignes 5-7; p. 36, § 24, ligne 3; p. 72, § 44, lignes 4-5; p. 86, § 57, lignes 8-9; p. 96, § 65, ligne 16; p. 101, § 67, ligne 6; p. 118, § 96, ligne 3.

naïque[128]. Cette hypothèse attrayante perd toutefois de vue la possibilité, sinon la grande probabilité, que les leçons de la Septante ne présupposent pas, en l'occurrence, un autre texte hébreu, mais sont de simples adaptations d'un gentilice totalement inconnu.

L'ancienne idée de S. Bochart, qui voulait identifier les *Kasluḥîm* aux habitants de la Colchide[129], a aujourd'hui plus de chances de correspondre aux données dont on dispose. Aux dires des prêtres, très probablement memphites, le pharaon Sésostris aurait poussé jusqu'en Colchide, dont les habitants seraient les descendants des soldats du conquérant égyptien[130]. La légende de Sésostris dont Hérodote II,102-110 nous a conservé la plus ancienne version actuellement connue[131], lui a été racontée par les prêtres qui ne l'ont sûrement pas inventée pour les besoins du „père de l'histoire". C'est dire que la légende doit être plus ancienne que Hérodote.

Les Κόλχοι du rivage oriental du Pont-Euxin ne font leur apparition chez les auteurs grecs qu'au temps d'Eschyle[132] et de Pindare[133], vers 500 av. J.-C., mais la Colchide est mentionnée dès le VIIIe siècle av. J.-C. dans les textes cunéiformes urartéens qui l'appellent ^{kur}*Qu-ul-ḫa* ou ^{kur}*Kul-ḫa*-[134]. Ces graphies, comparées au grec, supposent une prononciation *Kolḫa*-[135], à moins que le *l* ne soit qu'une notation défectueuse du phonème *ś*, une fricative latérale ou une sifflante latéralisée[136] que l'écriture cunéiforme ne pouvait pas marquer et dont l'articulation présentait une certaine difficulté. C'est ainsi que l'akkadien *Kaldu* ne note que l'appendice latéral de *ś* de *Kśd* et un cas semblable aurait pu se produire dans le cas de *Kolḫa*, articulé *Koslḫa*- dans un effort visant à rendre la sifflante avec son appendice latéral. Ce n'est pas dans le milieu grec qu'on aurait cherché à la prononcer de la sorte, puique la sifflante a été précisément éliminée en grec dans le groupe ancien -*sl*-[137]. Si l'hypothèse *Kslḥ* = *Kolḫa* est correcte, le groupe -*sl*- n'aurait pu être transmis à l'auteur de la Liste des Peuples que par un intermédiaire proche-oriental, qui aurait eu également connaissance de la légende de Sésostris. Car c'est celle-ci qui justifierait la présence des Colchidiens parmi les descendants de

---

128 Hérodote, Histoires II,32-33; IV,172-173.190. L'hypothèse a été proposée par W.M. Müller dans OLZ 5, 1902, col. 474.

129 S. Bochart, Geographia sacra seu Phaleg et Chanaan, Caen 1646.

130 Hérodote, Histoires II,103-105.

131 M. Malaise, „Sésostris, pharaon de légende et d'histoire", CdÉ 41, 1966, p. 244-272.

132 Eschyle, Prométhée enchaîné 414.

133 Pindare, Odes pythiques IV,11.212; fragm. 172,5.

134 I.M. Diakonoff – S.M. Kashkai, Répertoire géographique des textes cunéiformes 9. Geographical Names according to Urartian Texts (BTAVO B/7,9), Wiesbaden 1981, p. 68-69.

135 G.A. Melikišvili, Die urartäische Sprache (Studia Pohl 7), Rome 1971, p. 21-22. On notera que les signes cunéiformes en *q* (par exemple *qu*) devaient se prononcer comme *k*-; c'est ainsi que *Qulmēru* (I.M. Diakonoff – S.M. Kashkai, op.cit. [n. 134], p. 69) correspond à l'akkadien *Kullim(m)eri/Kulmera* (S. Parpola, op.cit. [n. 125], p. 213-214) et à l'hébreu *Klmr* (Éz 27,23; cf. E. Lipiński, art.cit. [n. 98], p. 219, n. 29).

136 C'est la raison de l'incompatibilité de *ś* et de *l* contigus en hébreu; cf. K. Koskinen, „Kompatibilität in den dreikonsonantigen hebräischen Wurzeln", ZDMG 114, 1964, p. 16-58 (voir p. 57).

137 A. Meillet – J. Vendryes, Traité de grammaire comparée des langues classiques, Paris 1960[3], p. 51-52, § 70.

Miṣrayim. Comme le dit Hérodote II,104, „manifestement, en effet, les Colchidiens sont de race égyptienne".
Cette conjecture trouve un appoint dans la glose „d'où sortirent les Philistins", puisque ces derniers sont probablement originaires d'Anatolie[138]. Leur provenance exacte n'a guère d'importance dans le cas qui nous occupe: il suffit qu'on ait pu les mettre en rapport avec un peuple lointain de la même aire géographique. Quant à la légende de Sésostris, les Philistins étaient bien placés pour la connaître, voisins qu'ils étaient de l'Égypte. Il n'est donc pas impossible que la Philistie soit la source de l'information concernant les *Kslḥym* descendants de Miṣrayim.
Il est vrai qu'on transpose d'ordinaire les mots „d'où sortirent les Philistins" et qu'on les place après „Kaphtorim" pour harmoniser la Liste des Peuples avec Am 9,7; Deut 2,23 et Jér 47,4. Effectivement, il se peut que la mention des Philistins ait été à l'origine une glose interlinéaire qu'un scribe a mal insérée dans le texte. Une insertion contraire à l'opinion reflétée par d'autres textes bibliques et maintenue par toute la tradition manuscrite indique néanmoins que le rattachement des Philistins aux Kasluhim apparaissait comme une chose plausible.

3.7 Kaphtorim – Les *Kaptōrîm*, dont la Septante et le Targum font des Cappadociens en lisant *k* à la place de *r*, sont assurément les Crétois. En dépit des hésitations de quelques archéologues, c'est une identification que l'on peut considérer comme acquise[139]. Elle était connue en Palestine vers l'époque de la composition de la Liste des Peuples, puisque le parallélisme „Philistins" // „île de Kaphtor" (Jér 47,4) paraît être l'équivalent de „Kerétiens" // „Philistins" (Soph 2,5) ou „Philistins" // „Kerétiens" (Éz 25,16), ces derniers étant très probablement des Crétois, comme l'ont compris les Septante. La mention de la Crète parmi les descendants de Miṣrayim s'explique par les contacts entre l'île et l'Égypte, qui reprirent au VIIe siècle av. J.-C.[140], mais peut-être aussi par la présence de mercenaires crétois dans les armées égyptiennes[141].

4. Fils de Canaan: „Canaan engendra (Sidon, son premier-né,) le Hittite, le Jébuséen, l'Amorite, le Girgashite, le Hivvite, l'Arqite, le Sinite, l'Arwadite, le Ṣemarite, le Hamatite" (Gen 10,15-18; 1 Chr 1,13-16).

4.1. Hittite – *Ḥēt* est l'ancêtre des *Ḥittîm* qui forment une des populations préisraélites de la Palestine selon les listes bibliques. Le nom de „Hittites" que leur

[138] On trouvera les principaux arguments en faveur de l'origine anatolienne des Philistins chez I. Singer, „The Origin of the Sea Peoples and Their Settlement on the Coast of Canaan", M. Heltzer – E. Lipiński (éd.), Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.) (Orientalia Lovaniensia Analecta 23), Leuven 1988, p. 239-250 (voir p. 243-244).
[139] On trouvera l'essentiel des données chez M. Weippert, „Kreta. A. Philologisch", RLA VI, Berlin – New York 1980-83, p. 225-230. On y ajoutera les données mariotes réunies par H. Limet, „Les relations entre Mari et la côte méditerranéenne sous le règne de Zimri-Lim", Phoenicia and Its Neighbours (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, p. 13-20 (voir p. 17-18).
[140] H.-V. Herrmann, „Kreta. B. Archäologisch", RLA VI, Berlin – New York 1980-83, p. 230-240 (voir p. 236-237); P. Salmon, La politique égyptienne d'Athènes, Bruxelles 1981[2], p. 8-10.
[141] Ils pourraient se trouver parmi „les hommes de bronze venus de la mer", que mentionne Hérodote II,152.

donne la Bible s'inspire de l'usage néo-assyrien et néo-babylonien du toponyme *Ḫatti* pour désigner les pays à l'ouest de l'Euphrate, en somme toute la Syrie-Palestine[142]. La Palestine était englobée dans cette entité géographique dès le IXe siècle av. J.-C.

4.2 Jébuséen – Le *Y^{e}bûsî* est l'ancien habitant de Jérusalem selon plusieurs textes bibliques[143] et les Jébuséens sont mentionnés dans la liste stéréotypée des peuplades préisraélites de la Palestine[144]. Le Chroniste a conclu de leur nom que *Y^{e}bûs* était un ancien nom de Jérusalem (1 Chr 11,4-5). Ce toponyme est déjà employé dans Jug 19,10, où il n'est identifié avec Jérusalem que par un glossateur. Il n'est pas attesté en dehors de la Bible et son interprétation au sens de „région aride"[145] n'est pas correcte, vu que la racine sémitique du verbe „se dessécher" est *ybš*.

4.3 Amorite – Les Amorites sont une des populations préisraélites de la Palestine et de la Transjordanie. Ils sont cités dans la liste stéréotypée des peuplades dépossédées par Israël, mais leur mention n'est qu'un reflet de l'usage néo-assyrien du toponyme *Amurru* pour désigner les régions à l'ouest de l'Euphrate, en Syrie-Palestine[146]. Son emploi dans les Annales assyriennes en fait pratiquement un synonyme de *Ḫatti*, par exemple dans ce texte d'Adadnirari III: „De l'Euphrate à la grande mer du coucher du soleil je soumis à mes pieds le Hatti, l'Amurru en son entier: Tyr, Sidon, le pays d'Omri, Édom, la Philistie"[147]. Cet emploi du toponyme *Amurru* n'est par aussi évident dans les inscriptions néo-babyloniennes[148] et il est donc probable que l'emploi de „Hitttite" et „Amorite" dans la liste „classique" des populations préisraélites de Canaan est inspiré par la terminologie néo-assyrienne.

4.4 Girgashite – Le *Girgāšî*, en grec Γεργεσαῖος, fait également partie de la liste stéréotypée des peuplades préisraélites[149]. Un nom propre *Girgišu* apparaît dans les textes ugaritiques et phénico-puniques, mais c'est toujours un nom de personne[150]. Il est peut-être identique au *Qrqš* des textes égyptiens qui appellent ainsi une ethnie anatolienne, alliée aux Hittites lors de la bataille de Qadesh, en 1275, et identifiée parfois aux Cariens[151], bien que l'égyptien *Qrqš* fasse plutôt penser aux Gerghites (Γέργις) de Troade[152], censés descendre de Teukros[153]. L'ethnique aurait

142 S. Parpola, op.cit. (n. 125), p. 157-158; R. Zadok, op.cit. (n. 110), p. 157.

143 Jos 15,63; Jug 1,21; 19,11; 2 Sam 5,6.8; 1 Chr 11,4.6; cf. Zach 9,7.

144 Gen 10,16; 15,20; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Deut 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Jug 3,5; 1 Rois 9,20; Esd 9,1; Neh 9,8; 1 Chr 1,14; 2 Chr 8,7.

145 H.Y. Priebatsch, „Jerusalem und die Brunnenstraße Merneptahs", ZDPV 91, 1975, p. 18-29 (voir p. 19), suivi par E. Otto, „Jerusalem", RLA V, Berlin – New York 1976-80, p. 278-281 (voir p. 279).

146 S. Parpola, op.cit. (n. 125), p. 17-18.

147 ANET, p. 281b; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 95.

148 R. Zadok, op.cit. (n. 110), p. 23.

149 Gen 10,16; 15,21; Deut 7,1; Jos 3,10; 24,11; Neh 9,8; 1 Chr 1,14. Cf. F.-M. Abel, op.cit. (n. 40), p. 322-325; O. Margalith, „The Girgasi", Shnaton 7-8, 1983-84, p. 259-263 (en hébreu).

150 F. Gröndahl, Die Personennamen der Texte aus Ugarit (Studia Pohl 1), Rom 1967, p. 332 et 384; F.L. Benz, op.cit. (n. 120), p. 103 et 299.

151 Cf. S. Heinhold-Krahmer, „Karkiša", RLA V, Berlin – New York 1976-80, p. 446-447.

152 Xénophon, Helléniques III,1,15.19.22.

été utilisé comme nom de personne, muni éventuellement d'une désinence *-y* ou *-m*, attestée à Carthage. Tout ceci n'explique toutefois pas comment les Girgashites sont entrés dans la liste des populations préisraélites de la Palestine et ont pu passer pour des descendants de Canaan.

L'énumération des contrées et des chefs mèdes dans les inscriptions de Sargon II comporte un toponyme [kur*K*]*ar-ka-si-a*[154], qui est vraisemblablement identique à kur/uru*Kār-Kaššî* des textes oraculaires d'Asarhaddon[155], dont il résulte que ce „Bourg Kassite" était un centre important de la Médie. Or on sait que la campagne de Sargon II en 716 av. J.-C. fut suivie d'une déportation de populations originaires de cette zone des montagnes du Zagros vers la région du Torrent d'Égypte, où les ostraca de Tell Djemmeh[156] livrent, au VIIe siècle, au moins trois noms propres iraniens et peut-être trois autres noms d'assonance kassite[157]. Il ne serait guère surprenant qu'on ait qualifié ces déportés de *Karkassaya* en assyrien, d'après le nom d'un centre important de leur pays d'origine, ce qui donnerait *Gargaššay/Gargašší* dans les idiomes ouest-sémitiques, qui rendent le *s* néo-assyrien par *š* et le *k* par *g*[158], ce dont le nom de *Sargōn* > *Šarrukēn* est un excellent exemple. Cette nouvelle interprétation de *Girgāšî*, qui en fait un déporté du Zagros, permettrait de dater cette forme de l'ethnique du VIIe siècle av. J.-C., époque à laquelle remonte une grande partie des informations de la Liste des Peuples.

Il convient évidemment de se poser aussi la question de l'anthroponyme *Grgš*(*y*/*t*/*m*) de Carthage. Se rattache-t-il à l'onomastique ugaritienne du XIIIe siècle av. J.-C. ou désigne-t-il des Mèdes déportés en Philistie, puis émigrés en Afrique? D'après les écrits talmudiques, les Girgashites avaient cherché refuge en Afrique du Nord au temps de Josué[159] et Procope affirme au VIe siècle qu'on pouvait lire à Tigisi (Aïn el-Bordj), à 60 km au sud-est de Constantine, une double inscription phénicienne: „Nous sommes ceux qui ont fui devant la face du brigand Josué, fils de Navé"[160]. La cité romaine de Gergis, sur l'actuelle péninsule de Zarzis, au sud de l'île de Djerba, est peut-être à l'origine de la tradition talmudique d'une migration de Girgashites en Afrique, mais elle n'explique pas l'origine de l'histoire de Procope.

---

153 Hérodote, Histoires V,122; VII,43. Cf. J.P. Brown, „The Mediterranean Seer and Shamanism", ZAW 93, 1981, p. 374-400 (voir p. 397-399); M. Görg, „Dor, die Teukrer und die Girgasiter", BN 28, 1985, p. 7-14.

154 H. Winckler, Die Keilschrifttexte Sargons II., Leipzig 1889, pl. 44 C, ligne 36.

155 On trouvera les références dans l'index de J. Starr, Queries to the Sungod (State Archives of Assyria IV), Helsinki 1990, p. 364-365.

156 Publiés par J. Naveh, „Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh", IEJ 35, 1985, p. 8-21 et pl. 2-4.

157 N. Naʾaman – R. Zadok, „Sargon II's Deportations to Israel and Philistia (716-708 B.C)", JCS 40, 1988, p. 36-46, en particulier p. 38-42.

158 E. Lipiński, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I (Orientalia Lovaniensia Analecta 1), Leuven 1975, p. 89 et 97-99.

159 Talm. Jér., Shebiit 6,1; cf. Tosephta, Shabbat 7,25; Mekhilta 68.

160 Procope, Guerre des Vandales II,10. Cf. St. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord I, Paris 1913, p. 338-343.

4.5 Hivvite – Les Hivvites sont pareillement une des peuplades préisraélites de la Palestine selon la liste stéréotypée, dans laquelle ils sont particulièrement bien représentés[161]. Cet ethnique est par ailleurs inconnu, ce qui se comprend si *Ḥiwwî* n'est que le mot *ḥwt* augmenté de l'afformante adjectivale *-î*. Ce terme est bien attesté en ugaritique[162] et on le retrouve dans le toponyme biblique *ḥwt Yā'îr*, „Pays de Yaïr"[163], vocalisé toujours *ḥawwot* comme si c'était un pluriel[164] et généralement mal traduit. Le nom de *Ḥiwwî* dérive de ce substantif auquel l'afformante *-î* s'ajoute en faisant tomber la finale féminine, tout comme dans *Y^{e}hûdî* qui provient de *Y^{e}hûdāh* ou dans *Timnî* qui dérive de *Timnāh*. Le Hivvite est donc tout simplement l'„indigène", l'„autochtone", mais cette acception n'était probablement plus comprise à l'époque biblique, puisque le mot *ḥwt* n'était plus alors employé dans le langage courant.

4.6 Arqite – Les cinq noms de peuplades préisraélites sont suivis de cinq gentilices dérivés de toponymes de la Syro-Phénicie septentrionale. Le premier, *^{c}Arqî*, désigne l'habitant de la ville que les tablettes cunéiformes appellent *Ir-* ou mieux *Er-qàt/qa-ta*, puis *Ar-qa-a*, les sources égyptiennes *^{c}3qty/m*, les textes araméens *^{c}Arqā*, grecs Ἀρκά ou Ἀρκή, latins *Arca Caesarea Libani* et arabes *^{c}Irqā*[165]. On avait pensé que le nom de la ville apparaisssait déjà dans les textes d'Ebla sous la forme *A-ru$_{12}$-qá-tù*^{ki}[166], que l'Αρουκαῖος de la Septante semblait confirmer, mais la nature semi-vocalique du /l̥/ > /ʾ/ à Ebla[167] permet d'identifier *A-ru$_{12}$-ga-tù*^{ki} avec *La-ru$_{12}$-ga-tù*^{ki}, qui est connue à Ugarit (*Lrgt*) comme la ville sainte du dieu-lune Yariḫ[168].

Le site de l'antique Arqa correspond à l'actuel Tell ^{c}Arqa, un puissant tertre tabulaire à 17,5 km au nord de Tripoli, au Liban, dont l'occupation remonte au moins au Bronze Moyen. Mentionnée dès le début du IIe millénaire dans les textes égyp-

---

161 Gen 10,17; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Deut 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Jug 3,5; 1 Rois 9,2; 1 Chr 1,15; 2 Chr 8,7. Cf. R. North, „The Hivites", Bibl 54, 1973, p. 43-62.

162 KTU 1.4,I,42; 1.103,1.3.5.6.7.16.35.37.41.45.50.51.53.55.56.59; 2.18,4; 2.33,9; 2.36,4.16.17.18 (+ Ugaritica VII, p. 129, lignes 1.3.4.5); 2.39,20; 2.42,10; 2.47,2.9.13; 2.49,10; 2.70,15; 3.3,4; 3.8,10; 6.26,3; etc. Cf. aussi la transcription syllabique *ḫu-wa-tum* dans Ugaritica V, p. 243, n° 137, II, 10'.

163 Nomb 32,41; Deut 3,14; Jos 13,30; Jug 10,4; 1 Rois 4,13; 1 Chr 2,23.

164 Également dans la forme suffixée *hawwotêhem* en Nomb 32,41.

165 PW II, col. 117-118; J. Starcky, „Arca du Liban", Cahiers de l'Oronte 10, 1971-72, p. 103-113; S. Wild, Libanesische Ortsnamen (Beiruter Texte und Studien 9), Beirut 1973, p. 129; J.D. Hawkins, „Irqata", RLA V, Berlin – New York 1976-80, p. 165-166.

166 G. Pettinato, „Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla", Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici I, Roma 1983, p. 107-118 (voir p. 108).

167 H.-P. Müller, „Neue Erwägungen zum eblaitischen Verbalsystem", L. Cagni (éd.), Il bilinguismo a Ebla, Napoli 1984, p. 167-204 (voir p. 192-193).

168 KTU 1.100,26. Il est donc probable que le dieu NI.DA.KUL de (L)arugatu soit une divinité lunaire. La ville est citée aussi dans la grande liste géographique d'Ebla sous la graphie *A-ru$_{9}$-ga-at*^{ki}: G. Pettinato, „L'Atlante geografico del Vicino Oriente Antico attestato ad Ebla e ad Abū Ṣalābīkh", Or NS 47, 1978, p. 50-73 et pl. VII-XII (voir p. 57, col. VIII,2; p. 68, n° 163).

tiens d'exécration, Arqa est conquise par Thoutmès III[169] et reste dans la mouvance égyptienne jusqu'à l'époque d'El-Amarna[170], mais semble passer alors sous l'autorité d'Abdi-Ashirta d'Amurru[171] et de son fils Aziru, qui fait mourir le roi Aduna d'Arqa[172]. En 853, dix mille soldats d'Arqa (*Ir-qa-na-ta-a-a*) prennent part à la bataille de Qarqar contre Salmanasar III[173] et Téglat-Phalasar III incorpore la ville à la province assyrienne de Ṣimirra[174]. Les fouilles de 1972-1975 et de 1978-1981[175] ont identifié des tombes des VIIIe-VIIe siècles sur le tell même, ce qui impliquerait une réduction notable de l'habitat du Fer II sur le tell et sa dispersion ou ruralisation, comme le confirme le relevé des vestiges d'habitat dans la plaine dès le Fer II. L'importante participation des gens d'Arqa à la bataille de Qarqar et la mention de l'Arqite dans la Liste des Peuples indiquent toutefois que le territoire d'Arqa représentait une entité non négligeable à l'époque néo-assyrienne. L'épigraphie phénicienne se limite jusqu'ici à deux inscriptions sur jarres des VIIIe-VIIe siècles av. J.-C.[176].

4.7 Sinite – Le gentilice *Sînî* dérive du nom de la ville que les textes ugaritiques appellent *Syn* et les textes akkadiens *Sí-ia(-an)-ni/na*, *Si-e-a-ni*, le gentilice étant ^{kur}*Ši-a-na-a-a* en néo-assyrien. Il ne fait donc pas de doute que le *yōd* médian de *Syny* n'est pas une *mater lectionis*, mais une consonne, et que le gentilice devait se prononcer *Siyānî*. La ville se laisse aisément localiser à Siānō, à 8 km à l'est de Djēblē, en Syrie du nord-ouest où le tell homonyme marque l'emplacement de l'antique Siyān[177].

---

169 ANET, p. 241b. Cf. A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, p. 130-132.

170 EA 72,4; 88,6; 100,3.8.10.15.18.23; 103,12.36.

171 EA 62,13.17?.22.

172 EA 75,26; 139,15; 140,10.

173 ANET, p. 279a; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 86. Cf. H. Tadmor, „Azriyau of Yaudi", Studies in the Bible (ScrHier VIII), Jerusalem 1961, p. 232-272 (voir p. 245, n. 49); R. Zadok, „Historical and Onomastic Notes", WO 9, 1977-78, p. 35-56 (voir p. 55-56).

174 ANET, p. 283b; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 101. Cf. K. Kessler, „Die Anzahl der assyrischen Provinzen des Jahres 738 v. Chr. in Nordsyrien", WO 8, 1975-76, p. 49-63.

175 E. Will – J.M. Dentzer – J.-P. Thalmann, „La première campagne de fouilles à Tell ᶜArqa", BMB 26, 1973, p. 61-79; E. Will, „Tell ᶜArqa", Les Dossiers de l'Archéologie 12, 1975, p. 44-49, J.-P. Thalmann, „Tell ᶜArqa (Liban Nord). Campagnes I-III (1972-1974). Chantier I. Rapport préliminaire", Syria 55, 1978, p. 1-151; id., „Tell ᶜArqa 1978-1979. Rapport provisoire", BMB 30, 1978, p. 61-75; id., „Les niveaux de l'Âge du Bronze et de l'Âge du Fer à Tell ᶜArqa (Liban)", Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici I, Roma 1983, p. 217-221; id., „Tell ᶜArqa de la conquête assyrienne à l'époque perse", Transeuphratène 2, 1990, p. 51-57.

176 P. Bordreuil, „Une inscription phénicienne sur jarre provenant des fouilles de Tell ᶜArqa", Syria 54, 1977, p. 25-30 (cf. ZAW 91, 1979, p. 138); id., „De ᶜArqa à Akshaph", La toponymie antique, Leiden 1977, p. 177-184; id., „Nouveaux apports de l'archéologie et de la glyptique à l'onomastique phénicienne", Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici III, Roma 1983, p. 751-755 et pl. CXLII-CXLIII (voir p. 751-753).

177 E. Forrer, Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches, Leipzig 1921, p. 58; J. Nougayrol, PRU IV, Paris 1956, p. 16-17; M. Liverani, Storia d'Ugarit (StSem 6), Roma 1962 (voir l'index à la p. 161); H. Klengel, Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z. II, Berlin 1969, p. 353-355 et 367-368.

Siyān était la capitale d'une principauté contiguë au royaume d'Ugarit et joue, de ce fait, un rôle important dans les textes de Ras Shamra. Elle réapparaît en 853, quand son roi Adonibaal prit part à la bataille de Qarqar, où la coalition anti-assyrienne mit en échec Salmanasar III[178]. Téglat-Phalasar III occupa la ville en 738 et annexa son territoire à l'Empire assyrien, l'incorporant probablement à la province de Ṣimirra[179].

4.8 Arwadite – Le gentilice *ʾArwādî* dérive de *ʾArwad* (Éz 27,8.11), en grec Ἀραδος[180], avec le gentilice Ἀράδιος. Le toponyme est déjà attesté, semble-t-il, dans la grande liste géographique d'Ebla, qui pourrait le mentionner sous deux graphies différentes, *ʾÀ-ru$_9$-ad*^{ki} et *ʾÀ-ra-wa-ad*^{ki}, auxquelles correspond la même forme *ʾÀ-ur$_4$-ad*^{ki} dans le texte parallèle de Tell Abū Ṣalābīkh[181]. Les tablettes d'Alalakh mentionnent Arwad sous les graphies *Ar-ma(-ad)-dá/de$_4$*[182] et celles d'El-Amarna sous les formes *Ar-wa-da*[183] ou *Eri-wa-da*[184]. À la fin du IIe et au Ier millénaire av. J.-C., les textes cunéiformes utilisent les graphies *Ar-ma-da, A-rú-a-da, A-ru(-ad)-da*, avec des variantes[185]. Ils se réfèrent toujours à l'actuelle île syrienne d'Er-Ruwād, située à 2,5 km de la côte, face à Tartous, l'ancienne Antarados, d'où provient l'appellation „île d'Antarados" qui désigne parfois Arwad[186]. La ville fut édifiée sur le plus grand îlot d'une chaîne de récifs qui se prolonge au sud jusqu'à Tripoli. Son périmètre de 1,5 km montre l'exiguïté du site qui obligeait à construire des maisons à plusieurs étages[187]. Le tracé du port, qui a fait l'objet d'une prospection sous-marine[188], et une section d'un imposant „rempart de mer" d'époque gréco-romaine sont les seuls vestiges architecturaux de l'Antiquité[189].
Malgré l'exiguïté de l'île, Arwad joua un rôle important depuis le milieu du IIe millénaire av. J.-C. En effet, dès la campagne de Téglat-Phalasar Ier (1115-1077 av. J.-C.)[190], les sources cunéiformes impliquent l'existence de dépendances continentales d'Arwad qui lui procuraient les produits agricoles nécessaires à la subsistance de sa population, mais aussi l'espace requis pour l'établissement d'une nécropole. Arwad paie le tribut à Assurnasirpal II (883-859 av. J.-C.)[191] et, en 853, son roi

178 ANET, p. 279; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 86.
179 ANET, p. 282-283; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 101.
180 Par exemple, 1 Macc 15,23; Flavius Josèphe, Ant. Jud. XIV, 323.
181 G. Pettinato, art.cit. (n. 168), p. 56, col. III,17; p. 58, col. IX,13; p. 65, n° 63; p. 69, n° 197; cf. id., art.cit. (n. 166), p. 108.
182 Al. T. 146,22; 174,3; 181,12; 198,43.
183 EA 98,14; 101,13.16; 105,12.16.18.87; 149,59.
184 EA 104,42.
185 S. Parpola, op.cit. (n. 125), p. 37; R. Zadok, op.cit. (n. 110), p. 29. Cf. aussi l'ethnique *A-ru-a-di-ia* à Ugarit (PRU VI,79,7.8).
186 Itinéraire d'Antonin de Plaisance, p. 159,7: Itineraria et alia geographica (Corpus Christianorum. Series Latina 175), Turnhout 1965, p. 129.
187 Strabon, Géographie XVI,2,13.
188 H. Frost, „Rouad, ses récifs et mouillages. Prospection sous-marine", AAAS 14, 1964, p. 67-74; ead., „The Arwad Plans 1964. A Photogrammetric Survey of Marine Installations", AAAS 16, 1966, p. 13-28.
189 Cf. R. Savignac, „Une visite à l'île de Rouad", RB 25, 1916, p. 565-592 et pl. I-IV.
190 ANET, p. 275a; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 71.
191 ANET, p. 276b.

Mattanbaal envoie 200 soldats à Qarqar pour faire face à Salmanasar III[192]. La réduction des pays vaincus en provinces, sous Téglat-Phalasar III (744-727 av. J.-C.), semble priver Arwad de ses dépendances continentales, incorporées à la province de Ṣimirra. En 701, Abdile'ti, roi d'Arwad, paie le tribut à Sennachérib[193] et son successeur Mattanbaal III est requis de faire exécuter des travaux pour Asarhaddon (680-669 av. J.-C.)[194]. Un „service d'ost" est ensuite imposé à Yakinlu, dont le fils Azzibaal se voit désigner par Assurbanipal (668-630 av. J.-C.) pour succéder à son père[195]. Un roi d'Arwad, dont le nom n'est pas cité, figure au VIe siècle parmi les personnages de la cour de Nabuchodonosor II à Babylone, où l'on employait alors des charpentiers arwadiens et giblites[196], signe de leur renommée dans le domaine de la menuiserie et des constructions navales. Vers la même époque, Éz 27,8 fait indirectement allusion à la marine puissante d'Arwad qui servira plus tard la cause des Achéménides.
La présence d'Arwad dans la Liste des Peuples n'a besoin d'aucune justification. Sa mention avec Arqa et Siyān, puis avec Ṣimirra et Hamat, suggère une source d'époque néo-assyrienne, la seule période à laquelle les documents cunéiformes signalent ces villes ensemble.

4.9 Ṣemarite – Le gentilice *Ṣ[e]mārî* dérive du nom de la ville de Ṣimirra, en égyptien *Ḏmr* et en akkadien *Ṣumur* dans les lettres d'El-Amarna[197], mais *Ṣamuru*, puis *Ṣimirra, Ṣimer(a)* ou *Ṣimiri* dans les documents assyriens[198]. La prononciation du toponyme au VIIIe-VIIe siècle av. J.-C. devait se rapprocher de *Ṣimir*, que l'on retrouve encore dans la Σιμυρα de Strabon XVI,2,12. On s'accorde généralement à localiser Ṣimirra au Tell Kazel, à 28 km au sud de Tartous et à 3,5 km en amont de l'embouchure du Nahr el-Abraš, sur la rive droite[199]. C'est le plus grand tell de la région, occupé continuellement du Bronze Moyen à l'époque hellénistique, comme l'ont montré les sondages et les fouilles[200].
Située au débouché de la Trouée de Homs, l'unique voie de passage entre la Syrie intérieure et la Méditérranée, Ṣimirra fut occupée par Thoutmès III lors de sa

192 Cf. ci-dessus, note 178.
193 ANET, p. 287; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 119.
194 ANET, p. 291; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 128.
195 ANET, p. 294a, 296a, 297a; I. Starr, op.cit. (n. 155), n° 89.
196 E.F. Weidner, „Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten", Mélanges syriens R. Dussaud II, Paris 1939, p. 923-935 et pl. I-V (voir p. 929); ANET, p. 308.
197 On trouvera les nombreuses références dans EA II, p. 1580. Les mentions éventuelles de Ṣumur dans les textes d'Ebla, proposées par G. Pettinato, art.cit. (n. 166), p. 108 et 109, n. 8, sont très incertaines.
198 S. Parpola, op.cit. (n. 125), p. 310.
199 A. Honigmann, „Simyra", PW IIIA, col. 217; M. Dunand – N. Saliby, „À la recherche de Simyra", AAAS 7, 1957, p. 3-16; K. Kessler, art.cit. (n. 174), p. 60, n. 50 avec bibliographie; H. Klengel, „Ṣumar/Simyra und die Eleutheros-Ebene in der Geschichte Syriens", Klio 66, 1984, p. 5-18. Voir cependant H. Sader, Berytus 38, 1990 (1992), p. 16-22.
200 M. Dunand – A. Bounni – N. Saliby, „Fouilles de Tell Kazel", AAAS 14, 1964, p. 3-14; E. Gubel, „Tell Kazel (*Ṣumur/Simyra*) à l'époque perse", Transeuphratène 2, 1990, p. 37-49; L. Badre, „Recent Phoenician Discoveries at Tell Kazel", Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici, Roma 1991, p. 627-639; L. Badre – E. Gubel – M. Al-Maqdessi – H. Sader, „Tell Kazel I", Berytus 38, 1990 (1992), p. 9-124.

sixième campagne en Syrie[201] et son importance est mise en relief par le nombre élevé des mentions de *Ṣumur* dans la correspondance amarnienne[202]. Téglat-Phalasar Ier descendit en bateau d'Arwad à Ṣimirra (*Ṣamuru*)[203], distante d'environ 18 km, et Téglat-Phalasar III l'annexa à l'Empire assyrien[204], dont elle devint une capitale provinciale. Deux de ses gouverneurs, Iddin-aḫḫē et Mannu-ki-aḫḫē, remplirent au VIIe siècle la charge d'éponyme et c'est probablement à cette époque que remontent les informations de l'auteur de la Liste des Peuples concernant Arqa, Siyān, Arwad et Ṣimirra.

4.10 Hamatite – La ville de Hamat (*Ḥamat*) sur l'Oronte, l'actuelle Ḥama, est déjà citée dans les textes économiques et administratifs d'Ebla sous les graphies *ʾÀ-ma-tùki* et *ʾÀ-ma-atki*[205]. Bien que les fouilles de 1932-1938 attestent une occupation continue du tell de l'actuelle citadelle depuis le néolithique jusqu'à l'époque islamique[206], la ville n'est probablement plus mentionnée dans les textes proche-orientaux avant le début du Ier millénaire av. J.-C., quand Hamat apparaît comme l'État principal de la Syrie centrale[207]. Il y joua un rôle de premier plan jusqu'à la conquête assyrienne et la répression de sa révolte par Sargon II, en 720 av. J.-C., quand les Hamatites vaincus furent incorporés à l'armée assyrienne et 6.300 Assyriens félons déportés à Hamat[208]. Comme Hamat n'apparaît pas plus tard comme siège d'un gouverneur provincial, il est vraisemblable que son importance diminua après 720, mais la ville demeura le chef-lieu d'un district (*nagiu*) à l'époque assyrienne[209]. La Chronique babylonienne fait état d'une „province de Hamat", *piḫat* kur*Ḫa-ma-a-t[ú]*, en 605 av. J.-C.[210], et la Chronique dite de Nabonide mentionne la ville en 554[211]. Mentionnée dans la Liste des Peuples après Ṣimirra, Hamat complète la liste des 28 descendants de Cham; son choix, dans ce contexte, se comprend le mieux, si la source de l'auteur remontait au VIIe siècle av. J.-C., à l'époque de l'Empire néo-assyrien.

---

201 ANET, p. 239a. Cf. A. Alt, op. cit (n. 169), p. 125-132.

202 Cf. ci-dessus, n. 197.

203 ANET, p. 275a; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 71.

204 ANET, p. 282b, 283b; J. Briend – M.-J. Seux, op.cit. (n. 4), p. 101.

205 G. Pettinato, art.cit. (n. 168), p. 54, nos 63 et 72; id., art.cit. (n. 166), p. 109. Cf. MEE 1, Napoli 1979, index à la p. 276a; MEE 2, Napoli 1980, index à la p. 358b. G. Pettinato adopte la transcription *É-ma-tùki* / *É-ma-atki*.

206 Hama I-IV, København 1948-90.

207 J.D. Hawkins, „Hamath", RLA IV, Berlin – New York 1972-75, p. 67-70; id., CAH III/1, Cambridge 1982², p. 372-441 (passim). Voir aussi M. Noth, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde II, Neukirchen-Vluyn 1971, p. 148-160.

208 J. Nougayrol dans A. Finet, „Le trône et la rue en Mésopotamie", La voix de l'opposition en Mésopotamie, Bruxelles 1973, p. 2-27 (voir p. 12-13, n. 48).

209 S. Parpola, The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West (State Archives of Assyria I), Helsinki 1987, nos 173,5-6; 174,6-7.

210 D.J. Wiseman, Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum, London 1956, p. 68, ligne 6.

211 S. Smith, Babylonian Historial Texts, London 1924, p. 111, col. I, 9. Cf. ANET, p. 305b. En revanche, il ne semble pas que kur*Am-mat* des tablettes de Nérab (nos 8,9,12,14,16) soit Hamat; cf. I. Ephʿal, „The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion", Or NS 47, 1978, p. 74-90 (voir p. 85).

En somme, la Liste des Peuples regroupe sous le chef de „Chamites" des populations de l'Afrique de Nord-Est, du versant occidental de la Péninsule Arabique, de la Syrie-Palestine et, par le biais des relations entretenues par l'Égypte, de l'île de Crète, d'Anatolie et de Transcaucasie. Les informations de l'auteur paraissent dater de l'époque de la dynastie „éthiopienne" en Égypte et de l'Empire des Sargonides; elles remontent probablement au VIIe siècle av. J.-C., ce qui confirme les conclusions de l'analyse des noms „japhétites". Les connaissances que cette liste révèle sont étendues et, semble-t-il, correctes, même en ce qui regarde la Nubie. Ses limites ont toutefois amené l'auteur à y introduire le nom d'un souverain kûshite, Sabteka, afin de rester fidèle à son schéma numérique. En revanche, la vocalisation massorétique des noms ne repose pas sur une tradition qui remonterait à l'époque de la composition de la liste.

Sommaire (abstract):

La liste des Chamites en Gen 10,6-20 et 1 Chr 1,8-16 contenait à l'origine 4 noms de fils de Cham, 7 noms de descendants de Kûsh, 7 noms de descendants de Miṣrayim et 10 noms de fils de Canaan, dont 5 ethniques de la Palestine „préisraélite" et 5 ethniques du Nord-Ouest de la Syro-Phénicie. Le choix de ces 28 noms se justifie historiquement et paraît correct, bien que Sabteka soit un pharaon, et pas une peuplade ou une ville, et que les Kasluhim, – si ce sont des Colchidiens, – ne puissent passer pour des descendants de Miṣrayim que dans le cadre de la „légende de Sésostris". Les informations de l'auteur de cette liste semblent dater, dans leur ensemble, du VIIe siècle av. J.-C.

Adresse de l'auteur:
Prof. Dr É. Lipiński, Ad. Lacomblélaan 50/11, B-1040 Bruxelles, Belgique

Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6

Hans-Peter Müller (Münster)

Die folgenden Bemerkungen zu einem der meist kommentierten Texte des Alten Testaments[1] wollen einige Beobachtungen zu Form und Wortschatz von (I.) Jes 6,1-5 und zu religionsgeschichtlichen Parallelen von (II.) V. 6f. einerseits sowie (III.) 8-11 andererseits zur Diskussion stellen, die, weithin erst durch den Fortschritt der altorientalischen Philologie möglich geworden, auch für das theologische Verständnis des Textes Bedeutung gewinnen können. Ein weiterer Abschnitt (IV.) trägt einen Vorschlag zu Text und Interpretation der schwierigen Verse 12f. vor, der nicht nur der hebräischen Vorlage, sondern auch der divergenten Evidenz aus den antiken Übersetzungen in kritischer Weise gerecht zu werden sucht. Der Artikel schließt (V.) mit einer Bemerkung zum Gesamteindruck der Visionserzählung.

I. Die Gotteserscheinung V. 1-5

1. Die Schilderung der Gotteserscheinung geschieht nach einem auch in Traumerzählungen verwendeten Aufbauschema[2], das in ein zunächst statisch-starres Bild Schritt für Schritt Bewegungselemente einbringt, die sich schließlich zum geradezu Dramatischen steigern, bis sie am Ende wieder abklingen. In Jes 6,1-4 lassen sich sechs Schritte unterscheiden:
(1.) Wie es nach Verben der Wahrnehmung überhaupt naheliegt, erscheint der wahrgenommene Gegenstand im Akkusativ mit Partizip + Adverbial (Lokalbestimmung); dabei kann man den Akkusativ mit seinen Dependenten als Objektsatz auffassen. So ergibt sich V. 1a:

> *... wā'ær'ê 'æt-'ᵃdônaj jôšēb 'al-kissē'* ...
> „... sah ich den Allherrn auf einem ... Thron."

(2.) Aus der von *wā'ær'ê* abhängigen Objektphrase mit Partizip, nämlich *'æt-'ᵃdônaj jôšēb* ..., ergeben sich in V. 1b und 2aα zwei selbständige beschreibende Nominalsätze mit entsprechenden Partizipien, und zwar dadurch, daß an die Stelle

---

[1] Vgl. zum folgenden Vf., Formgeschichtliche Untersuchungen zum Apc Joh 4f., Diss. theol. Heidelberg 1963, bes. 38-43; Ders., Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kap VI 1 - VIII 18, in: P. A. H. de Boer (ed.), Studies on Prophecy (VTS 26), 1974, 25-54, bes. 24-32.

[2] Vgl. zum Aufbauschema von Traumerzählungen W. Richter, Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung, BZ N.F. 7, 1963, 202-220, bes. 204.207f.210.213, wo verschiedene Traumschilderungen analysiert werden, dazu die Zusammenfassung 215f., ferner Vf., Die Konstruktionen mit *hinnē* „siehe" und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund, ZAH 2, 1989, 45-76, bes. 70.

des Substantivs im Akkusativ *ʾæt-ʾᵃdônaj* Substantive im Nominativ, nämlich *šûlâw* und *śᵉrāpîm*, treten[3]:

wᵉšûlâw mᵉlēʾîm ʾæt-hahêkāl
śᵉrāpîm ʿômᵉdîm mimmaʿal lô
„seine Schleppen füllten den Tempel.
Seraphim standen über ihm[4]".

Die statische Starre, die das Visionsbild in seiner Exposition kennzeichnet, setzt sich weiter in dem verblosen Nominalsatz von V. 2aα fort:

šēš kᵉnāpajim šēš kᵉnāpajim lᵉʾæḥād
„sechs Flügel hatte ein jeder".

(3.) Erst in V. 2b finden sich innerhalb der eigentlichen Visionsschilderung finite Verben, und zwar bezeichnenderweise solche im Doppelungsstamm, der hier – wie ursprünglich das akkadische Präsens *iparras*, dem der Doppelungsstamm in dieser Funktion genetisch entspricht – bei Verben der betr. Bedeutungsklasse eine durativische oder frequentative Bedeutung verwirklicht[5]; wie die vorangehenden Partizipien vermeiden die dabei präterital gebrauchten Präformativkonjugationen die Stellung am Satzanfang. Die drei kurzen Sätze lauten:

---

[3] Nominalsätze dieser Art werden sonst gern mit *wᵉhinnē* „und siehe" eingeleitet: Gen 28,12f.; Ex 3,2b; Ez 1,4.15; Sach 1,8 sowie in Traumschilderungen Gen 37,7a; 40,9f. u.ö.; vgl. Vf., ZAH 2, 70.

[4] Dabei ist *mimmaʿal lô* „über ihm" nicht im Sinne des schützenden Sich-Aufrichtens und Schwebens über der Gottheit zu verstehen, so daß wir etwa an geflügelte Uräen als ikonographisches Vorbild für dieses Detail der Vision zu denken hätten (so zuletzt O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1-12 [ATD 17], ⁵1981, 127, nach dem Vorgang von K. R. Joines, O. Keel u.a.; vgl. Anm. 63); vollends ist κύκλῳ αὐτοῦ der LXX lediglich eine tendentiöse Änderung (vgl. I. Engnell, The Call of Isaiah [UUÅ 1949:4], 1949, 13). Vielmehr bedeutet die Wendung nichts anderes als das weniger pathetische *ʿālâw* in dem parallelen Motiv *kol ṣᵉbāʾ haššāmajim ʿômēd ʿālâw* „das ganze Himmelsheer stand über ihm" 1Kön 22,19bβ: *ʿMD ʿal* meint in den Erzählungen von Gen 18,8; Ri 3,19 und in den Jes 6 entsprechenden Visionen von Ez 1,22.26; Sach 4,14 das aufwartende Stehen des Dieners vor dessen sitzendem Herrn, den er dabei überragt; daß der stehende JHWH umgekehrt den Träumenden oder Visionär überragt, setzt *ʿal* in Gen 28,13 bzw. Am 9,1 voraus. *ʿMD mimmaʿal lô* Jes 6,2 unterscheidet sich von *ʿMD ʿal* an den genannten Stellen nur durch größeren phonetischen Aufwand.

[5] So zuerst B. Landsberger, Prinzipienfragen der semitischen, speziell der hebräischen Grammatik, OLZ 29, 1926, 967-976 (= H.-P. Müller [ed.], Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen [WdF 633], 1991, 435-446, hier 441[12]), danach W. von Soden, Tempus und Modus im älteren Semitischen, in: Müller, das. 463-493, hier 478, und H.-P. Müller, Zur Geschichte des hebräischen Verbs. Diachronie der Konjugationsthemen, BZ 27, 1983, 34-57, bes. 43f.; Ders., Das Bedeutungspotential der Afformativkonjugation, ZAH 1, 1988, 74-98.159-190, bes. 167-169. Als das dem akkadischen *iparras* entsprechende nordwestsemitische Präsens-Futur *jaqattul* u.ä., zu dessen umstrittener Evidenz BZ 27, 43[60], zu vergleichen ist, im Hebräischen ausstarb, sind seine Reste vermutlich unter Übernahme von dessen Vokalismus ins Pi^{cc}el übergegangen, während sich im Qal solcher Durativverben lediglich einige Verbalnomina wie *bārûk* „gesegnet", *dôbêr* „sprechend" u.ä. hielten. – Oder geht die Präsens-Futur-Bedeutung von *iparras* bzw. *jaqattul* umgekehrt auf eine frühe Temporalisierung des Doppelungsstamms zurück? Wie sich „Tempus" und Stamm in frühester Zeit zueinander verhielten, ist ohnehin eine offene Frage.

bištajim j^{e}kassê pānâw
bištajim j^{e}kassê raglâw
ûbištajim j^{e} ^{c}ôpēp
„mit zweien bedeckten sie[6] (ständig) ihr Antlitz,
mit zweien bedeckten sie (ständig) ihre Füße,
und mit zweien flogen sie (ständig)[7]."

(4.) Bei den folgenden Afformativkonjugationen *w^{e}qārā^{ɔ}* ... *w^{e} ^{ɔ}āmar* V. 3a kann man im Zweifel sein, ob es sich um Konsekutivtempora handelt, die als solche die Funktion der vorangehenden finiten Verben übernehmen, hier also eine Durativ- bzw. Frequentativbedeutung wie *j^{e}kassê* und *j^{e} ^{c}ôpēp* haben, oder ob es sich um solche Perfecta copulativa handelt[8], für die W. von Soden unlängst eine habitative Bedeutung angenommen hat, in der sich die alte Stativfunktion der Afformativkonjugation fortsetzt[9]; die in V. 3a bezeichnete Handlung gehört jedenfalls noch ganz dem unveränderlich-göttlichen Bereich an, den schon V. 1f. schildernd vorführen:

w^{e}qārā^{ɔ} zê ^{ɔ}æl-zê w^{e} ^{ɔ}āmar
„Da rief einer dem anderen (ständig) zu und sprach: ...".

(5.) Erst mit dem Imperfectum consecutivum *wajjānû ^{c}û* „da erbebten" von V. 4a kommt ein Punktualis – in Opposition zu den schildernden Sätzen von V. 1-3a – ins Spiel, d.h. die narrative Bezeichnung eines einmaligen dramatischen Geschehens, das die ebenfalls einmalige (momentan-punktuelle[10]) Reaktion des Propheten – wieder im Imperfectum consecutivum: *wā^{ɔ}ômar* 5a – auslöst; aus dem Bild, das die V. 1-3 exponierten, entwickelt sich nun eine Handlung[11], die aus dem unveränderlich-göttlichen Bereich in den menschlichen führt, in den der zu berufende Prophet gehört. Syntaktisch wird der narrative Punktualis durch die Stellung des Verbs an der Satzspitze, die freilich schon in 3a eintrat, unterstrichen:

---

[6] Die Singulare *j^{e}kassê* und *j^{e} ^{c}ôpēp* in V. 2b beziehen sich ebenso auf *l^{e} ^{ɔ}æḥād* 1bβ zurück wie *haqqôrē^{ɔ}* 4a auf auf *zê* in *zê ^{c}al-zê* 3aα.

[7] Wie sich das Schweben V. 2bβ zu dem Stehen von 2aα verhält, darf man nicht fragen: die Einzelelemente des Bildes stehen rein additiv beieinander wie etwa in den Beschreibungsliedern des Hld.s, die auf kultische Beschreibungshymnen zurückgehen und mit Jes 6,1b.2a durch den Nominalstil verbunden sind.

[8] Zur Funktion des Perfectum consecutivum als „tempus frequentativum zum Ausdruck *vergangener*, resp. in der Vergangenheit wiederholt beendigter Handlungen u.s.w., nach Temporibus oder Tempusäquivalenten, welche *in der Vergangenheit andauernde* oder *wiederholte* Handlungen darstellen", vgl. GKa § 112e(-l); ähnlich R. Meyer, HGr III, 1972, 101,4b. Daß das Perfectum copulativum gerade im Polel häufig ist (G. Bergsträßer, HGr II, 1929 = 1962, 9n[b]), mag mit der oft durativischen Bedeutung der Polel-Verben zusammenhängen.

[9] Gab es im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und Verwendung von Verbformen?, ZAH 4, 1991, 32-45.

[10] Hierzu und zum Terminus Punktualis vgl. GAG § 79a.

[11] Zum entsprechenden Übergang von der Afformativ- zur Präformativkonjugation in der Traumerzählung vgl. Richter, aaO. (Anm. 2) 204f.

wajjānû ᶜû ʾammôt hassippîm ...
„da erbebten die Zapfen der (d.h. in den) Schwellen ....“

Man mag einen Widerspruch darin sehen, daß auf die durativisch-frequentativen bzw. habitativen Handlungen der Saraphen ein einmaliges Erbeben reagiert. Ein solcher Hiat aber würde sich ohnehin, spätestens in V. 5, ergeben, da auch die Berufung des Propheten ein einmaliges Geschehen ist, das sich von den Vorgängen am Gottesthron her ergibt und sich zugleich von ihnen abhebt.

(6.) Die dramatische Bewegung des Erbebens (4a) klingt ab, wenn V. 4b ein nun wieder voranstehendes Subjekt mit der präteritalen Präformativkonjugation des Niphᶜal eines Zustandsverbs verbindet, die hier ingressive Bedeutung hat[12]:

wᵉhabbajit jimmālēʾ ᶜāšān
„und das Haus ward voll Rauch“.

Der Reaktion einer Gegenstandswelt auf die Gegenwart Gottes in V. 4 folgt in V. 5 die des Propheten. Zu *kî-nidmêtî* „denn ich muß verstummen“ sind dabei in ähnlichem Zusammenhang *wᵉnæʾᵉlāmtî* „ich verstummte“ Dan 10,15, ferner *wʾnj nʾlmtj* „ich aber verstumm(t)e“ 1QH 12,32 zu vergleichen.

2. Das Aufbauschema von Jes 6,1-4 hat nicht nur an den Stilmerkmalen einer Traumerzählung mit deren schrittweisem Übergang vom starren zum allmählich bewegten Bilde seine Entsprechung, sondern kehrt ähnlich auch in Anwesenheits- bzw. Entrückungsvisionen wie 1Kön 22,19-22; Ez 1,4-3,11; 1Hen 14,8-16,4; 71; Offb. 4f. wieder, die alle ein königliches Gottesbild voraussetzen[13].
Eine strukturanaloge Anwesenheitsvision ist auch die in einer ähnlichen konventionellen Topik ablaufende Schilderung des thronenden Gottes Nergal in Z. 51ff. der „Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen“, einem nach W. von Soden um das Jahr 670 v.Chr. niedergeschriebenen Text[14]; die Thronvision Nergals ist darin der Schlußpunkt u.a. einer Unterweltsbeschreibung, die nacheinander Namtar,

---

[12] Das althebräische Niphᶜal hat weithin die Funktion des altsemitischen (akkadischen) Stativs des Grundstamms von Nomina und von intransitiv-fientischen resultativen Verben übernommen; kommt von konjugierten Adjektiven eine Präformativkonjugation des Niphᶜal vor, so ist diese ingressiv wie die betr. Präformativkonjugation des Qal. Vgl. zum einzelnen Vf., Die Konjugation von Nomina im Althebräischen, ZAW 96, 1984, 245-263, bes. 258f.; Ders., ZAH 1 (Anm. 5), 173-176.

[13] Vgl. Vf., Formgeschichtliche Untersuchungen (Anm. 1), 37ff.

[14] Vgl. zu Einführung, Umschrift, Übersetzung, Kommentar und Photographien des in gehobener jungbabylonischer Prosa verfaßten Textes W. von Soden, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen nebst einigen Beobachtungen zur Formgeschichte des Aḫiqar-Romans, ZA 43, 1936, 1-31, dazu die Neubearbeitung von A. Livingstone, Court Poetry and Literary Miscellanea, Helsinki 1989, 68-76, sodann die Nachträge und Verbesserungen von Sodens anläßlich des Wiederabdrucks seines o.g. Artikels in: W. von Soden, Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von L. Cagni und H.-P. Müller (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di studi asiatici. Series minor XXXII), 1989, 29-61, bes. 60f.; danach u.a. die Zeilenzählung und weitgehend die Übersetzung. – Zur konventionellen Topik der Unterweltsbeschreibung denkt von Soden (ZA 43, 3 = Cagni - Müller, 31) an eine „Anlehnung an die sog. Göttertypenlehre (vgl. z.B. KB VI 2,2ff.)“; zur Datierung ZA 43, 9 = Cagni - Müller, 37.

Namtartu und verschiedene Dämonen vorführt. Wir können dabei das Analyseschema z.T. wiederverwenden, das wir oben zu Jes 6,1-4 gebrauchten.
(1.) Der Einführung des visionär erlebten Gegenübers durch ein Verb der Wahrnehmung in Jes 6,1a entspricht in etwa die Wendung: [I]GI^{min}-*ja ki-i ad-ku-ú* UR.SAG ^{d}*Nergal*(U.GUR) *ina* ^{giš}GU.ZA *šarru*(LUGAL)-*ú-ti a-ši-ib* „Als ich meine Augen aufhob, saß der kriegerische Nergal auf dem Thron der Königsherrschaft" (Z. 751a), wobei der Objektphrase *ʾæt-ʾᵃdônaj jôšēb* ein Verbalsatz mit Stativ (*ašib*) gegenübersteht.
(2.) Den beschreibenden Nominalsätzen Jes 6,1b.2a, die ein Königsinsignium bzw. den Hofstaat des königlichen JHWH einführen, sind die in der Unterweltsvision folgenden Verbalsätze mit Stativen an die Seite zu stellen: „mit der Königstiara war er bedeckt (*a-*[*p*]*i-ir*), mit seinen beiden Händen hielt er (*ṣa-bit*) zwei wütige Keulen (?) gefaßt ..." bzw. „die Anunnakū, die großen Götter, neig[ten] sich (*kàn-*[*šú* ...])[15] zur Rechten (und) zur Linken" (Z. 51b.52); die Anunnakū werden dabei ähnlich loziert wie das *mîmînô* und *miśśᵉmôlô* „zu seiner Rechten und zu seiner Linken" JHWH stehend aufwartende „Himmelsheer" von 1Kön 22,19bβ.
(6.) Eine Jes 6,4b ähnliche Wendung ist der Satz *a-ra-al-lu ma-li pu-luḫ-tu* „die Unterwelt war voll Furchtbarkeit" (Z. 53a), wobei *jimmālēʾ* an *mali* eine lexikalische Isoglosse hat.
Die Reaktion des Visionärs auf die Schauung der Gottheit ist ebenfalls Jes 6,5 vergleichbar: „[Als ich] ihn erblickte, zitterten meine Beine, sein wütiger Schreckensglanz schlug mich nieder ...".
Im folgenden Kontext dient die Thronvision der unmittelbaren Exposition für den Vorwurf Nergals an den Kronprinzen „Kummā" in Z. 58-68, dieser habe die Unterweltsgöttin Ereškigal, Nergals Gattin, verhöhnt (Z. 58); vor allem aber werden ihm in Z. 60 „Not, Gewalttaten und Aufstände" angekündigt, zumal auch sein Vater nach Z. 67a das Ohr „seiner (eines Gottes) Rede verschlossen" und sich auch anderweitig vergangen habe. Für Vater und Sohn[16] gilt die abschließende Unheilsankündigung: „euch wird der furchtbare Schreckensglanz seiner (eines Gottes) Majestät ... niederwerfen" (Z. 67b). Danach wird die Zerknirschung „Kummās" drastisch dargestellt. Am Schluß erscheint dessen Gelübde: „Damit die Eide[17] nicht unheil-

[15] Livingstone, aaO. (Anm. 14) 72, liest *kam*[*-su*] „knelt" von *kamāsu*(*m*) II „sich beugen, knien"; nach den Photographien bei von Soden (Tafeln III, IV und VI) handelt es sich dabei um eine Fehllesung.

[16] Von Soden (ZA 43, 6-8 = Cagni - Müller, 34-36; Ders., Einführung in die Altorientalistik, 1985, 211) identifiziert den mit einem Decknamen als „Kummā" bezeichneten Kronprinzen als Assurbanipal, dessen Vater als Asarhaddon; ihnen werde in einem „konstruierten Mythos" (vgl. Anm. 65) von einer „assyrischen Nationalpartei" Sanherib als Vorbild entgegengehalten; ähnlich Livingstone, aaO. (Anm. 14) XXVIII.

[17] Zu *adê* „Eide" ist an die vorangehende Ankündigung Nergals (Z. 58ff.) zu denken, deren Gültigkeit damit der eines beeideten Vertrags (CAD s.v. *adû* A: „a type of formal agreement ... concluded by means of religious ceremonies"; AHw s.v. *adû* I: „Eid") gleichgestellt wird; vgl. zu nassyr. *adê* und altaram. *ʿdn*, *ʿdj* u.ä. A. Lemaire – J.-M. Durand, Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-Ilu, 1984, 23-34.91-106 u.ö., und K. Watanabe, Die *adê*-Vereidigung anläßlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons (Bagdader Mitteilungen, Beiheft 3), 1987, 6-25. Von einer Eidverletzung des „Kummā", für die hier Unheilsfolgen angedroht werden könnten, war jedenfalls vorher, soweit der Text erhalten ist, nicht die Rede.

voll nahen und sich nicht an mich herandrängen, werde ich, [was *Nergal*] gesagt hat, stets tun" (Z. 74/5). Die Unheilsankündigung hat also die Funktion, das Angekündigte durch Motivation zu rechtzeitiger Umkehr noch zu verhindern[18].

3. Das Wortfeld, das die tragenden Begriffe in Jes 6,1ff. konstituieren, ist durch die bis ins 3.Jt.v.Chr. zurückreichende Vorstellung vom (göttlichen) Königtum determiniert: zu ihm gehören die Nomina *ʾadônaj* „Allherr"[19] (vgl. V. 8.11), *kissēʾ* „Thron", *hêkāl* „Palast > Tempel", *šûl* „Schleppe", die im Verhältnis zueinander oppositiven Verben *JŠB* „sitzen, thronen" und *ʿMD* „stehen, stehend aufwarten" (vgl. 1Kön 22,19) und schließlich die die Vision auf *einen* Nenner bringenden Begriffe *mælæk* „König" und *JHWH ṣʿbāʾôt* „JHWH der Heere" in V. 5. Die mit Hilfe dieses Wortfelds artikulierte Vorstellung von JHWH als König ist bekanntlich ein Kernelement der für die Prophetie Jesajas strukturgebenden Zionsmythologie[20].

Daß sowohl (a.) *kissēʾ*, offenbar aus sumerisch ^{giš}g u - z a / z í „Sitz" als auch (b.) *hêkāl*, sicher aus sumerisch ʾ à - g a l[21] „großes Haus", wandernde Kulturwörter sind, ist natürlich kein Zufall: die Prägekraft sumerischer Errungenschaften und Institutionen hinterließ in den semitischen Sprachen ihre Spuren.

a. Einer Ableitung von akkadischem *kussīʾum/kussû(m)* und seinen semitischen Isoglossen von sumerischem g u - z a / z í scheint freilich entgegenzustehen, daß

Daß das Eintreffen der Unheilsankündigung dennoch durch künftiges Wohlverhalten abgewendet werden soll, kann man nicht dagegen geltend machen: die Ankündigung gilt für den Fall ausbleibenden Wohlverhaltens; *adû* ist gleichsam eine beeidete Drohung des Gottes. Zur Ankündigung als „Eid" vgl. denselben Sprachgebrauch in neuassyrischen Prophetensprüchen TUAT II 1, 1986, 61:III 10.13; vgl. Watanabe, aaO. 11 (1.8.23).13(1.12.55).24b, K. Hecker, TUAT II 1, 61 Anm.10a.

[18] Mit dieser Funktion stimmt überein, daß die letzte Zeile (75) das ganze angebliche Erlebnis bzw. dessen Weitergabe – der Text enthält lediglich ein rückbezügliches *annû* „dies" – als NAM.BÚR.BI-*ja* „Löseritus" auch magisch wirksam machen will.

[19] Zu */aj/* als Steigerungsafformativ in *ʾadônaj*, das hier der Grund für die Übersetzung *All*herr" ist, vgl. – in Auseinandersetung mit G. Dalman und W. W. Graf Baudissin – O. Eißfeldt, Hebräisches *āh* und ugaritisches *āy* als Steigerungsafformative, in: Ders., Kleine Schriften V, 1973, 212-215, bes. 215. Hier ist weiter zu fragen; vielleicht fällt auch auf *šaddaj* somit ein Licht.

[20] Zur Überlieferungsgeschichte der Formel *jôšēb hakkʿrûbîm* „Cherubenthroner", der betr. Semantik von *JŠB* „sitzen, thronen" und der Gottesbezeichnung *JHWH ṣʿbāʾôt* „JHWH der Heere" im Blick auf die Zionstradition vgl. B. Janowski, Keruben und Zion, in: D. R. Daniels u.a. (edd.), Ernten, was man sät. FS K. Koch, 1991, 231-264, so daß darauf hier nicht eingegangen werden muß. Wie sich „das im Tempel Salomos aufgestellte *Kerubenpaar*" (S. 235) gerade als „Thronsitz des unsichtbaren Zionsgottes" (241) zu den Saraphen von Jes 6 einerseits und, was wichtiger wäre, zu dem *ṣʿbāʾ haššāmajim* von 1Kön 22,19 andererseits verhält, bedürfte nun eingehender Erörterung.

[21] So besser als die konventionelle Umschrift é - g a l; vgl. St. Lieberman, The Sumerian Loanwords in Old-Babylonian Akkadian I (Harvard Semitic Series 22), 1977, 125 (No.8, besonders zu É = *ʾà* im Aakk. und Ababyl.). 216f. (No. 163); zu É = *ʾà* im Aakk. jetzt auch W. von Soden - W. Röllig, Das akkadische Syllabar, ^{4}1991, 34(Nr. 174, als aus dem Sum. übernommen). 12*(wonach *ʾà* präsargonisch und in Ebla auch für *ha* und *ḥa* steht). - Vgl. zum folgenden auch É. Lipiński, Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique, ZAH 1, 1988, 61-73, bes. 65.67.

zwar /*u*/ in der ersten Silbe, nicht aber die Längung des 2., konsonantischen Radikals aus dem Sumerischen erklärt werden kann; assyrisches /*-ī*ʾ*u-*/ in der 2. Silbe – im Unterschied etwa von /*-ā*ʾ*u-*/ in *šamā*ʾ*um* „Himmel" und /*-ū*ʾ*a-*/ in *šadū*ʾ*um* „Gebirge"[22] – erklärt sich leichter aus sumerisch g u - z í als aus g u - z a . Eine akkadische Nominalbildungsklasse, nach der *kussī*ʾ*um/kussû(m)* gebildet worden wäre, wüßte ich aber umgekehrt ebensowenig zu benennen wie eine Verbalwurzel, von der das ohnehin als Primärnomen kategorisierbare Wort abzuleiten wäre[23].
Im Aramäischen, Arabischen u.ö. setzen sich der /*u*/-Laut der 1. Silbe, die Längung des 2. Radikals und der /*i*/-Laut der 2. Silbe fort: die Längung des 2. Radikals wird dissimilatorisch aufgelöst; der /*i*/-Laut der 2. Silbe wird meist zum Semikonsonanten. Für alle drei Merkmale ist etwa biblisch-aramäisches *kors*ᶜ*jēh* „sein Thron" – im Unterschied von *korsāwān* „Throne" –, beides Dan 7,9, charakteristisch, ebenso syrisches *kûrs*ᶜ*jā*, arabisches *kursijjun* neben *kirsijjun* und Tigre *kursi*.
Daß /*u*/ aus g u - z í > *kussī*ʾ*um/kussû(m)* in hebräischem *kissē*ʾ vor dem gelängten 2. Radikal nicht erhalten blieb, sondern, wie es sonst bei /*a*/ in geschlossener druckloser Silbe der Fall ist, zu /*i*/ umgelautet wird, ist im Hebräischen nicht ohne Parallele[24]; /*i*/, das im Hebräischen durch Tondehnung zu /*ē*/ wird, entspricht dagegen den semitischen Isoglossen. /*-*ʾ/ wie in assyrischem *kussī*ʾ*um* blieb, vom Aramäischen abgesehen, in den nordwestsemitischen Sprachen erhalten, so daß wir mit einer Entlehnung aus dem Assyrischen rechnen können.
b. Die auffällige Phonemfolge /*h*/ + /*ê*/ > /*aḭ*/ in *hêkāl*, dem noch im Äthiopischen und Arabischen *haikal* entspricht, erklärt sich dagegen am ehesten daraus, daß schon sumerisch ʾ à - g a l als /*hai-gal*/ oder /*hai-kal*/[25] zu lesen ist. Dabei hat sich die Silbe /*hai-*/, vielleicht über monophthongisches *hkl* im Ugaritischen (vgl. *hkl* im Aramäischen von Hatra KAI 242,4)[26] oder eher über aramäisches *hjkl* /*haḭkal*/, bis in die jüngeren semitischen Sprachen wie das Hebräische, Äthiopische und Arabische gehalten. Umgekehrt scheint ein mutmaßlicher Schwund des /*h*/ in

---

[22] Im Ugaritischen ist der 3. Radikal von *ksʾ* „Thron" – *ʒ*, *ʒ* oder ʾ – nach UT 8.13; 19.1277 kasusspezifisch. – *ksʾ* in der Gottesbezeichnung *Jrḫ w-Ksʾ* KTU 1.123:6 stammt offenbar nicht von der gleichen Bildung, sondern ist vielmehr zu hebr. *kæsæh* Ps 81,4 / *kæsæʾ* Spr 7,20 „Vollmond" (vgl. B. Kedar-Kopfstein, ZAH 2, 1989, 208f.) – ohne Längung des 2. Radikals – zu stellen; zu Lit. und möglichen Isoglossen vgl. KBL³ s.v. Ebensowenig steht *ksjh* Ex 17,16, falls überhaupt der Text korrekt ist, mit *kissē*ʾ im Zusammenhang.

[23] Gegen H.-J. Fabry (Art. *kisseʾ*, ThWAT IV, 1984, 247-272, bes. 247f.), der umgekehrt zu sumerisch g u - z a an eine Entlehnung *aus* dem Akkadischen denkt, wo er es auf *kasû(m)* „binden (von Schilf und Rohr)" zurückführen will. Vgl. zu g u - z í u.ä. Lieberman, aaO. (Anm. 21) 285f.(No. 278).

[24] V. Christian (Untersuchungen zur Laut- und Formenlehre des Hebräischen, in: Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 228/2, 1953, 15.146) verweist dazu auf *ʾumm* > *ʾimm* > *ʾēm* „Mutter", *šum* > *šim* > *šēm* „Name", *hum(ū)* > *him* > *hēm* „sie", *ʾattum(ū)* > *ʾattim* > *ʾattæm* „ihr" und eben auf *kissē*ʾ „Thron", wo /*u*/ in unbetonter geschlossener Silbe zu /*i*/ wird wie in *ḫusrān* > *ḫæsrôn* „Mangel" u.ä., *ᶜōmæq* „Tiefe" neben Pl. constr. *ᶜimqê* u.ä. Vgl. Fabry, aaO. (Anm. 23) 248.

[25] Vgl. A. Falkenstein, Das Sumerische (HO I 2,1-2/1), 1959, 24.

[26] DISO 64; vgl. syr. *haḭklā*.

der akkadischen Ableitung *ekallu(m)*[27] in den westsemitischen Sprachen ebenso folgenlos geblieben zu sein wie der Monophthong */î/* in *ekallu(m)* und hinter der soeben notierten Schreibung *hkl* gegenüber *hjkl*[28]. Die Lesung des Keilschriftzeichens *ʾà* (É) als */hai/* scheint jetzt auch für Ebla durch die lexikalische Gleichsetzung von ^{d}E n - k i mit *ʾà-u$_9$ /ḥajju/* (MEE 4 290:VE 803)[29] bestätigt zu werden.

Ein weiteres letztlich aus sumerischem ʾ à - g a l abgeleitetes hebräisches und biblisch-aramäisches Lehnwort ist die auffällige Maskulinbildung *šēgal* für „Königin" Ps 45,10; Neh 2,6 oder „Palastfrau" Dan 5,2f.23[30], dem die keilschriftliche (meist neuassyrische) Verbindung MUNUS.É.GAL oder MUNUS.KUR „Königin" entspricht, falls dies nach W. von Soden[31], B. Landsberger[32] und R. Borger[33] *ša$_{(12)}$ ekalli* zu lesen ist, dem u.a. spätbabylonisches ^{munus}*šá* É.GAL Murašû 28,1; 50,4(?) an die Seite zu stellen ist[34]; dem */g/* in *šēgal* scheint im Neuassyrischen ein */k/* zu entsprechen[35]. Ob auch das hebräische Verb *ŠGL* „beschlafen" Dtn 28,30; Jes 13,16; Jer 3,2; Sach 14,2 als Denominativ zu *šēgal* in der Bedeutung „als *šēgal* behandeln" auf *ša ekalli* zurückgeht[36], hängt davon ab, ob wir die in Dan 5,2f.23 vorauszusetzende Bedeutung von *šēgal* als „Palastfrau" in dem verallgemeinerten Sinn von mittelhebräischem *šēgal* „Beischläferin" schon für die o.g. Belegstellen voraussetzen dürfen, was schwer zu

---

[27] Anders S. Kaufman, The Akkadian Influences on Aramaic (AS 19), 1974, 27, der den Erhalt des */h/* im Akkadischen erwägt; in Anm. 75 verweist er auf „the possible occurrence of *abarakku* ‚steward' as *hbrk* in the Azitawadda inscription", wozu jetzt eblaitisch *ʾà-ba-ra-ku$_{17}$*(TIK)(*-um*) u.ä. zu stellen ist (vgl. M. Krebernik, *hbrk b^{c}l* in den phön. Karatepe-Inschriften und *ʾà-ba-ra-gú* in Ebla, WO 15, 1984, 89-92, und Lipiński, aaO. [Anm. 21] 61f.).

[28] Krebernik (WO 15 [Anm. 27], 90/1[10]) denkt zu häufigem westsemitischem */aị/* in *haịkal* umgekehrt an sekundäre Angleichung eines monophthongisierten Lehnworts an eine Nominalstruktur *faị^{c}al*.

[29] Vgl. M. Krebernik, Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla, ZA 72, 1982, 178-236; 73, 1983, 1-47, bes. 72, 221.222.233; 73,31, dazu Ders., *hbrk b^{c}l* (Anm. 27), 90 mit Anm. 10, und B. Kienast, ^{d}É-a und der aramäische „Status emphaticus", in: L. Cagni (ed.), Ebla 1975-1985, 1987, 37-47, bes. 37, aber auch Anm. 1 das., ferner unsere Anm. 21.

[30] *šēgal* ist Dan 5,2f.23, wo der Plural und der Kontext die Übersetzung „Palastfrauen" nahelegt, ebensosehr neuassyrisches Lehnwort wie das jeweils danach parallel gebrauchte biblisch-aramäische *l^{e}ḥēnā* „Kebsweib" aus vorwiegend assyrischem, nicht eindeutig identifizierbarem *laḫḫi/anatu*.

[31] AHw s.v. *ekallu(m)* 2; vgl. aber Anm. 34.

[32] Akkadisch-hebräische Wortgleichungen. FS W. Baumgartner (VTS 16), 1967, 176-204, bes. 198-204.

[33] Assyrisch-babylonische Zeichenliste (AOAT 33), 1978, Nr. 324 (554.558); vgl. CAD E s.v. „*ekallu* in **ša ekalli*", bes. e (S. 61f.).

[34] Vgl. auch MUNUS.ŠÀ.É.GAL; dazu AHw s.v. *ekallû(m)* 2, wo die Lesung *ekallītu* in Erwägung gezogen wird; vgl. W. von Soden, ZA 45, 1939, 44.51, dazu Borger, Zeichenliste (Anm. 33), 133 unten. Zum Pl. MUNUS.É.GAL.MEŠ ZA 45, 44:40 erwägt von Soden, AHw s.v. *ekallu(m)* 2c, an frühere Königinnen zu denken; zu Z. 41 will er das., anders als seinerzeit in ZA 45, ebenfalls *ša ekalli* lesen. Von *ekallītu* würde kein Weg zu hebräisch *šēgal* führen; doch ist zu MUNUS.É.GAL = *ša ekalli* auch Landsberger, aaO. (Anm. 32), 199, zu vergleichen und danach W. G. Lambert, RA 63, 1969, 66, der auch für die Übersetzung „royal consort" eintritt, gegen „palace woman", das sich für *sēg^{e}lâtēh* Dan 5,2f.23 empfiehlt.

[35] Vgl. Lipiński, aaO. (Anm. 21) 72: „L'origine néoassyrienne de l'emprunt découle de la transcription du *k* intervocalique par un *g* hébreu". Für den Fall einer späteren, nämlich exilischen oder nachexilischen Entlehnung wollte Landsberger (aaO. [Anm. 32] 199 sub α) eher mit hebräischem **šēkāl* rechnen.

[36] So KBL[1]; in Dtn 28,30 wäre dann eventuell pi zu lesen, wozu pu Jer 3,2 paßt.

entscheiden ist; überzeugende Alternativen[37] sind nicht vorhanden. – Eine ähnliche akkadische Verbindung, nämlich *arad ekalli* „Diener des Palasts" > „Baumeister", scheint dem jüdisch-aramäischen *ʾrdjkl* „Architekt" aus Elephantine AP 14,2 und aramäischem *ʾrdklʾ wbnjh* „Architekt und Baumeister" aus Hatra KAI 237,2 zugrunde zu liegen[38]. Sumerisches ʾà - g a l hat, wie die Zahl der Ableitungen zeigt, als wanderndes Kulturwort auf den hebräisch-aramäischen Wortschatz also mehrfach eingewirkt.

II. Die Mundreinigung V. 6f.

1. Völlig unbeachtet ist m.W. bislang, daß Jes 6,6f. einem Mundreinigungsritual entspricht, so wie Jer 1,9; Ez 2,8-3,3; Offb. 10,8-11 Mundöffnungsrituale darstellen.
a. Die „Mundreinigung" (akk. *mīs pî*, sum. k a - l u ḫ - ù - d a) geschieht nach TuL 102,6; 119,14; 120,13; Racc. 119,28/9 u.ö. unter anderem durch eine Fackel (*gizillû*), also wie in Jes 6,7 mittels Feuers, dagegen nach TuL 10,2,1; 103,15f.; 104,23f.; 120,13; CT 17 39,71 u.ö. mittels Weihwassergefäßen (*agubbû*); eine Reihe von Texten wie etwa AfO 12, 43, Vs. 17 nennt als Mittel der Mundreinigung nacheinander „Weihrauchgefäß" (*niḫnakku*)[39], „Fackel" und „Weihwassergefäß".
Die Mundreinigung wird oft vor der „Mundöffnung" (akk. *pīt pî*, sum. k a - d u ḫ - ù / ḫ u - d a, k a - n u - d u ḫ - u - d a u.ä.) genannt[40]. Beide Rituale[41] dienen der Weihung eines Gottesbildes, das umgekehrt „ohne Mundöffnung keinen Weihrauch riecht, kein Brot ißt (und) kein Wasser trinkt" (*ina lā pi-it pî qut-ri-in-ni ul iṣ-ṣi-in a-ka-la ul ik-kal me-e ul i-šat-ti*) TuL 120,2; IV R 25,65f. Die Mundreinigung wird aber auch an Menschen[42], etwa dem Beschwörungspriester von Eridu (*āšipu Eridi*) CT 16 5,177, und an Opfertieren, ja sogar an einer zuvor verunreinigten Stadt CT 17 40,38ff.41 vollzogen[43]. Die Mundöffnung wird wiederum nicht nur an Gottesbildern, sondern auch an heiligen Gegenständen geübt[44]; in Ägypten wird sie auch auf

---

37 KBL³ (s.v. *ŠGL*) zählt drei Ableitungen auf, entscheidet sich aber für eine andere als die hier erwogene.

38 Vgl. M. Ottosson, Art. *hêḵāl*, ThWAT II, 1977, 408-415, bes. 409 (Lit.). Einen entsprechenden genetischen Zusammenhang von hebräischem *hêkāl*, *šēgal* und einer aramäischen Entsprechung zu akkadischem *arad ekalli* hat schon H. Zimmern (Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, 1917, 7.8.26) diskutiert.

39 Vgl. TuL 106,41; 112 in der Zeichnung nach Z. 44; 113,6; 117,11; 119,14.

40 AHw s.v. *mīsu*(*m*) I 3c, *pītu*(*m*) I 4b. [Korrekturzusatz: Zum Konsekrierungsritual eines Kultbilds vgl. jetzt M. Dietrich – O. Loretz, „Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (Ugaritisch-Biblische Literatur 9), 1992, 25-37].

41 E. Ebeling, der in TuL 100-122 (Nr. 26-29) akkadische Texte dazu beigebracht hatte, wollte S. 100, Anm. a, was schon zuvor H. Zimmern (Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer, FS Th. Nöldeke II, 1906, 959-967, bes. 961) angedeutet hatte, beide Riten identifizieren, mithin auch die terminologische Differenz schon bei ihren sumerischen und akkadischen Bezeichnungen vernachlässigen.

42 Vgl. TuL 118,15ff., wo an den Fall gedacht zu sein scheint, daß der Betr. von seinem unbekannten (!) Schutzgott (*i-lí ul i-di* 116,1 u.ö., *ilu-šu* 119,15) verlassen worden ist und krank wurde.

43 AHw s.v. *mīsu*(*m*) I 3; CAD s.v. *mīsu* A b, ferner AHw s.v. *mesû*(*m*) II 1e; CAD s.v. *mesû* 1a4'.

44 AHw s.v. *pītu*(*m*) I 4b; vgl. die „Öffnung" des Gesichts, der Ohren, ja sogar der Beine das. 5-7. Im abgeschwächten Sinn von „Weihung" kann *pīt pî* auch eine Bronzetrommel (LILIZ)

Tote angewendet[45]. Die enge Verbindung zwischen beiden Ritualen hat offenbar im fließenden Übergang zwischen Vorgängen wie Jes 6,6f. einerseits und Jer 1,9; Ez 2,8-3,3; Offb. 10,8-11 andererseits ihre Entsprechung.
Im Fall von Jes 6,6f. scheint das schwächer legitimierte Amt des Propheten seine Legitimation aus der Analogie des besser legitimierten Amtes des Priesters aufzubauen, wobei wir auf das Analogon des Beschwörungspriesters unter III 1 zurückkommen werden.
b. Im einzelnen besteht die Mundreinigung Jes 6,6f. aus einer rituellen Handlung (V. [6.[46]]7a) und einem Deutewort (7b), dessen Afformativkonjugationen im Koinzidenzfall (*hinnē nāgaʿ zæ̂ ...*[47]) freilich die gleichzeitige magische Wirkung auch der Worthandlung anzudeuten scheinen. Der chiastisch aufgebaute V. 7b (Verb + Nomen mit Suffix 2.mask.sing. :: Nomen mit Suffix 2.mask.sing. + Verb) enthält die Opposition einer weiteren Afformativkonjugation mit *wᵉ-* (*wᵉsār*) gegenüber einer folgenden Präformativkonjugation (*tᵉkuppār*). *wᵉsār* kann nach *nāgaʿ* „berührt (hiermit)" nur Perfectum copulativum, und zwar ebenfalls zur Bezeichnung des Koinzidenzfalls, sein: „dein Vergehen ist (hiermit) gewichen". *tᵉkuppār* hat danach keine futurische Bedeutung; vielmehr könnte man auch hier wieder an eine durativische Funktion von *KPR* „sühnen" denken, da die Wirkung der Handlung länger anhalten soll oder überhaupt als endgültig gedacht ist[48].

2. Von linguistischem Interesse ist der Vorgang Jes 6,6f., insofern er das Paradigma einer weithin magischen Handlung an einem Menschen darstellt. Übersieht das magische Sprechen, Handeln und Denken zumindest für unser Verständnis, daß magische Sprache und magisches Handeln zwar auf menschliche Vorgänge und Begriffe von der Gegenstandswelt wirken können, aber nur auf dem Umweg über den Menschen auch auf die Gegenstandswelt selbst, so fallen hier die Wirkung magischen Handelns und Sprechens an der Gegenständlichkeit und am Menschen

IV R 23 Nr. 1 3,23 (= Racc. 30:23) oder die Waffe eines Gottes ARM XXI 333,69'f. zum Objekt haben (vgl. ARM XXII 446,55'-57'); auf die beiden zuletzt genannten Texte hat mich W. von Soden freundlicherweise aufmerksam gemacht.

45 RÄR 487-490; LexÄg IV 223f.

46 Für das Instrument der Handlung, das einzelne Stück glühender Holzkohle, verwendet der Text in *riṣpā* das Nomen unitatis zu *ræṣæp*; vgl. Anm. 110.

47 Dem Qal *nāgaʿ* geht in V. 7a die Hiphʿil-Bildung *wajjagaʿ* „und er ließ (scil. sie, nämlich die Holzkohle) ... berühren" voran – zumindest im Sinne der Masoreten.

48 An eine gleichzeitige logische Unterordnung der in *tᵉkuppār* vorliegenden Präformativkonjugation unter die vorangehenden Afformativkonjugationen *nāgaʿ* ... *wᵉsār* zu denken, eine Unterordnung, wie wir sie vor allem aus der frühen althebräischen Poesie, aber auch aus dem Ugaritischen und Arabischen kennen (vgl. Vf., BZ 27 [Anm. 5], 52-54 [Lit.]), ist nicht ganz ausgeschlossen. Zwar verbietet es der beinahe tautologische Charakter der beiden Wendungen in V. 7b, an ein final-konsekutives Verhältnis von 7bα zu 7bβ zu denken oder in 7bβ eine gegenüber 7bα weiterführende Handlung zu finden. Immerhin kann die PK-Handlung von 7bβ als die AK-Handlung von 7bα begleitend, allenfalls begründend angesehen werden: „dein Vergehen ist gewichen, indem deine Verfehlung gesühnt wird". Man vergleiche dafür ein von C. Brockelmann (- M. Fleischhammer, Arabische Grammatik, [15]1962, § 92e) gegebenes arabisches Beispiel: *ǧāʾu ʾābāhum jabkūna* „sie kamen zu ihrem Vater, indem sie weinten"; zur Sequenz Perfekt + *fa-/wa-* mit Subjunktiv im Arabischen vgl. das. § 93 und H. Reckendorf, Arabische Syntax, Nachdruck 1977, § 230.231.

zusammen. Während magisches Sprechen an der Referenz, nicht am Signifikat wirken will, mithin Bedeuten als unmittelbares Bewirken mißverstanden wird[49], handelt es sich dagegen bei der Worthandlung von V. 7 zugleich um ein Bedeuten, das sich an das Verstehen wendet und – wie bei allen kommunikativen Handlungen – in seiner Wirksamkeit auch vom Verstehen des Adressaten abhängig ist. Zwar deutet die für den Koinzidenzfall von Wort und Handlung gebrauchte Afformativkonjugation offenbar die magische Wirkung gerade der Worthandlung an. Bewirken und Bedeuten fallen dabei aber zusammen, sofern der bewirkende Akt an dem Propheten mit dessen Verstehen verknüpft ist, auf das das Deutewort zielt; der Betroffene ist also nicht wie ein toter Gegenstand lediglich das bewußtlose Objekt einer dynamistischen Manipulation.

Daß die Handlung des Saraphen nach Analogie einer priesterlich vollzogenen Mundreinigung erfolgt, bestärkt den kommunikativen Charakter der ins Außermenschliche erhobenen symbolischen Handlung freilich nur im Blick auf den Hörer bzw. Leser der Berufungserzählung. Wenn also der Vorgang auf der Metaebene des Erzählens – im Unterschied von der Objektebene des Erzählten – sich insbesondere an das Verstehen eines Hörers bzw. Lesers wendet, so ist die Vorstellung einer rein magischen Wirkung dessen, was der Saraph verrichtet, vollständig nur auf dieser Metaebene ausgeschlossen: der unmittelbar betroffene Prophet kann den ins Außermenschliche sublimierten Ritus in seiner Vision magisch oder auf sein Verstehen bezogen erlebt haben; für den Rezipienten der Berufungserzählung steht V. 6f. aber im Zusammenhang des seinem Verstehen aufgegebenen Sinns einer prophetischen Sendung.

III. Der Verstockungsauftrag V. 8-11

1. Die Rolle eines der Verstockung dienenden Propheten empfängt Jesaja nach 6,8-11 aus einer göttlichen Ratsversammlung, was bekanntlich einer ähnlichen Rollenübernahme durch den „Geist" in 1Kön 22,19-22[50] und sogar noch der Buchübergabe an das „Lamm" in Offb. 5 entspricht[51].

---

[49] Vgl. zur Formulierung J. Pieper, Bewirken und Bedeuten, in: Ders., Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden, 1963, 123-138, bes. 129.133/4, zur Sache Vf., Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnehme und Sprache, in: Ders., Mythos - Kerygma - Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie (BZAW 200), 1991, 264-309, bes. 293, ferner das. 226f.

[50] Wie das zeitliche Abfolgeverhältnis von 1Kön 22,19-22 und Jes 6 zu bestimmen ist, von Texten also, die beide das spezifisch Jerusalemische Gottesbild repräsentieren, bleibt ambivalent: sachlich – wenn man so will: überlieferungsgeschichtlich – ist 1Kön 22,19-22 bei weitreichender Übereinstimmung die primitivere Gestaltung und damit eine Voraussetzung von Jes 6; literarisch (redaktionsgeschichtlich) stellt 1Kön 22,19-22(-23) eine späte Erweiterung von *22,2-37 dar, wenn man sich vielleicht auch nicht eine so tief gestaffelte Differenzierung zutrauen mag, wie E. Würthwein (Die Bücher der Könige 1.Kön.17 - 2.Kön.25 [ATD 11,2], 1984, 257) sie vorschlägt.

[51] Vgl. zum folgenden Vf., Formgeschichtliche Untersuchungen (Anm. 1), 41-43; Ders., Die himmlische Ratsversammlung, ZNW 54, 1963, 254-267; Ders., VTS 26 (Anm. 1), 29-32; Ders., ZA 69, 1979, 159f. mit Anm. 3, dazu H. Wildberger, Jesaja (BK X), 1972, 234ff., und O. H. Steck, Bemerkungen zu Jesaja 6, BZ 16, 1972, 188-206, bes. 193ff.

Darüber hinaus besteht eine Strukturübereinstimmung zwischen dem Frage-Antwort-Spiel in Jes 6,8 und der Berufung eines Beschwörers in der assyrischen Beschwörungsserie Maqlû I 53ff.[52], den das Hochgottpaar Anu und Antu zu *Bēlit ṣēri* „der Herrin der Steppe" sendet, damit er die krankmachenden Zauberer mit einer Beschwörung an ihrem Tun hindere[53]; auf sie hat m.W. als erster I. Engnell hingewiesen[54]. Es entsprechen einander die Fragen Maqlû I 53 // Jes 6,8aβ

man-nu lu-uš-pur ...	„Wen soll ich senden ..."
ʾæt-mî ʾæšlaḥ	„Wen soll ich senden ..."

ebenso wie die folgenden In-Anspruch-Nahmen höchster Vollmacht in Maqlû I 61 // Jes 6,8b

šap-ra-ku/rak al-lak	„Ich bin gesandt, ich gehe"
ʾú-ra-ku/ak a-dib-bu-ub	„Ich bin beordert, ich rufe" und
hinnᶜnî šᶜlāḥēnî	„Hier bin ich! Sende mich!".

Die Übereinstimmung von Maqlû I 53ff. und Jes 6,8 setzt – wie auch in der ähnlichen Ratsversammlungsszene KTU 1.16 V 10ff. – die Funktion der Berufenen als Heiler voraus, worauf auch *ˌwᶜšāb' wᶜrāpāʾ lô* „(daß) er (nicht) wieder heil werde"[55] Jes 6,10bβ zurückkommt. Jes 6,8(-11) nämlich will – ähnlich wie Ez 2,5 – die scheiternde und darum von Sinnverlust bedrohte prophetische Sendung Jesajas im syrisch-ephraimitischen Krieg, auf die sich 7,2-8,18 bezieht, rückschauend nach Analogie einer magisch-priesterlichen Funktion legitimieren, wobei die längere Zeit nach dem visionären Erlebnis[56] fixierte Berufungserzählung gar nicht umhin-

---

[52] Einführung, Transkription und Übersetzung: G. Meier, Die assyrische Beschwörungsszene Maqlû (AfO, Beiheft 2), 1937 = 1967, 9.

[53] Zum Beschwörungspriester als einem von der Gottheit ausgehenden Emissär vgl. A. Falkenstein, Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht (LSS N.F. 1), 1931, 25.69.87.

[54] aaO. (Anm. 4) 42.

[55] Das masoretische *wāšāb* mit *Ṭipḥā* sucht eine Verbindung zum Vorangehenden herzustellen und in *šāb* das Ziel der Wendung zu markieren: „und (daß) sein Herz (es nicht) einsehe und es umkehre". Aber der Gedanke an Umkehr im Sinne der Buße, der bei Jesaja allenfalls noch in *šûba* 30,15 belegt wäre – *šᵉʾār jāšûb* 7,3 könnte auch „ein Rest wird (aus dem Krieg) zurückkehren" bedeuten –, erforderte doch wohl etwas mehr sprachlichen Aufwand. Dann ist eher *wᶜšāb* zu lesen und dieses als Formverb (Modalverb) zur folgenden Konjugationsform mit *wᶜ-* (*wᶜrāpāʾ*) zu ziehen; zur Verwendung von *ŠŪB* als Formverb, ebenfalls mit folgendem *wᶜ-* + Konjugationsform, u.zw. Afformativkonjugation, vgl. *wᶜšābā wᶜhājᶜtā* V. 13a (dazu Anm. 73). – *RPʾ* ist hier intransitiv-reflexiv gebraucht: „sich Heilung verschaffen > heil werden".

[56] Nimmt man einen literarischen Zusammenhang zwischen Kap. 6 und 7,2-8,18 an, so legt 7,16 nahe, an einen Zeitraum von etwa zwanzig Jahren zu denken. Die Zeitangabe in V. 16a (wovon 15b abhängig ist) kann einerseits nach 8,4a auf zwei bis drei Jahre, andererseits aber auch nach 1QSa 1,10f. auf etwa zwanzig Jahre zielen: 1QSa 1,10f. verbietet den Geschlechtsverkehr vor Vollendung des zwanzigsten Lebensjahres, wenn einer „[Gut] und Böse erkennen kann", womit an den Abschluß der sexuellen Reifung gedacht ist. Hält man die ähnlichen Formeln Gen 2,9.17; 3,6; Jes 7,15f.; 1QSa 1,10f. (vgl. 2Sam 19,36; Jer 4,22) für Adoleszenzmetaphern, so ließe sich an eine Abfassung der „Denkschrift" etwa zwanzig Jahre nach den Ereignissen denken, als man aus sicherer Distanz auf die Erfüllung von 7,16b und anderer Ankündigungen innerhalb 7,2-8,18 zurückblicken konnte. – Auf die Spätdatierungen O.

kann, enttäuschende Folgeerfahrungen mitzuberücksichtigen[57]. Umgekehrt wird das Skandalon des anschließenden Verstockungsauftrags, wenn man dessen Ursprung in eine göttliche Ratsversammlung verlegt, eher vermehrt als vermindert: man muß hoch greifen, um das Außerordentliche verständlich zu machen, daß ein göttlicher Heilungsversuch mißlingen konnte; zugleich aber wird die Gottheit selbst in einen Widerspruch verwickelt. Daß der Autor der Gottheit einen Selbstwiderspruch nachsagen muß, um der scheiternden Sendung einen Sinn abzugewinnen, zeigt die Tiefe des Befremdens, zugleich aber auch die Ehrlichkeit der Auseinandersetzung mit einem rätselhaften JHWH, die den Autor bestimmen.

Neben Maqlû I 53ff. und KTU 1.16 V 10ff. finden sich weitere Parallelen zu den göttlichen Beratungsszenen von Jes 6,8; 1Kön 22,19-22 und Offb. 5,1-5 in

- der sumerischen Sage von Bilgameš und Agga von Kiš Z. 51-62[58],
- dem akkadischen Mythos vom Raub der Schicksalstafeln durch Anzû, nämlich ababyl. II 2ff., assyr. II 23ff.[59], und
- ganz fragmentarisch in dem parodistischen assyrischen Kultkommentar KAR 143:4f.[60].

Hinzu kommt eine nicht ganz so nahe Parallele aus dem Mythos von Atramḫasīs[61]. Als die Igigū sich gegen Ellil empören, wird dessen Minister Nusku zu den Rebellen geschickt, wo er sich nach der Weisung Ellils auf eine ähnliche Weise legitimieren soll (I 122-131):

„In der Versammlung [aller Götter]
verbeuge dich, tritt hin, [*erzähle*] unser [*Wort:*]
‚Gesandt hat mich (*iš-pu-ra-an-ni*) [euer Vater Anu]
...
Wer (*ma-an-nu-um-mi*) [will gehen in den] Kampf?
Wer [will ausziehen in die] Schlacht?"

Der Befehl wird nach Z. 134ff. ausgeführt, wie er gegeben wurde. Die Handlungswende, die die Beratungsszene letztlich einleitet[62], ist die Menschenschöpfung.

Kaisers können wir hier nicht ausführlich eingehen; vgl. lediglich Anm. 66 und 69f. Die in diesem Artikel dargestellten Beobachtungen scheinen sie nicht zwingend zu bestätigen.

57 Daß Jesaja mit seiner Botschaft im syrisch-ephraimitischen Krieg nicht den Jes 7,9b geforderten Glauben fand, zeigen 7,13b; 8,6.12 und vor allem 8,16-18, wonach er seine öffentliche Verkündigung zunächst einmal einstellt; vgl. Vf., VTS 26 (Anm. 1).

58 Vgl. die Neubearbeitung: W. H. Ph. Römer, Das sumerische Kurzepos ‚Bilgameš und Akka' (AOAT 209/1), 1980, ferner J. Cooper, JCS 33, 1981, 224-241, und die englische Übersetzung T. Jacobsens, The Harps That Once ... . Sumerian Poetry in Translation, 1987, 345-355.

59 Vgl. ANET, S. 111ff.

60 Vgl. W. von Soden, ZA 51, 1956, 130-165, bes. 132f.

61 Zu Transkription, Übersetzung und Kommentar vgl. W. von Soden, Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasīs-Mythus. „Haupttext" und Parallelversionen, ZA 68, 1978, 50-94, bes. 61.

62 Daß solche Beratungsszenen auch sonst Wendungen der epischen Handlung vorbereiten bzw. anzeigen, haben die folkloristischen Forschungen A. B. Lords in Balkanländern gezeigt, wo mündliches Rhapsodentum derzeit noch lebendig war: Der Sänger erzählt, 1965, 107ff.; englische Fassung 1960.

Die konkrete Beauftragung wird in KTU 1.16 V 10ff., 1Kön 22,19-22 und Offb. 5,1-5 noch dadurch motiviert, daß sie den göttlichen Vorsitzenden der Versammlung, der auf seine die Szene eröffnende Frage keine befriedigende Antwort erhält (vgl. auch Bilgameš und Agga Z. 53: „My warriors are all frowning"), aus einer Verlegenheit befreit. Dürfen wir also die betr. Ratlosigkeit der Versammelten auch als Hintergrund von Jes 6,8 voraussetzen, so würde dies legitimieren, warum ein Mensch wie Jesaja mit dem folgenden Verstockungsauftrag eine Rolle übernimmt, die in ihrem Bezogensein auf einen innergöttlichen Widerspruch eigentlich nur einem halbgöttlichen Wesen angemessen wäre, insbesondere einem Wesen von so unheimlicher Art, wie es offenbar die Saraphen sind[63].

2. Wenn Jesaja mit seinem Verstockungsauftrag in V. 9f. also die Rolle des „Geistes" von 1Kön 22,19-23 übernimmt, der, indem er eine falsche Heilsankündigung inspiriert, zum „Lügengeist" im Munde der betr. Propheten wird, so hat dieses Motiv eines göttlichen Betrugs[64] an Ilias II 1ff. eine nahe Parallele: danach lockt Zeus den Heerführer Agamemnon durch einen täuschenden Traum (οὖλος ὄνειρον) in einen Kampf, dessen unglückliches Ende beschlossen ist; das trügerisch verheißungsvolle Omen hilft dem Göttervater aus einer Verlegenheit, die Zwist und Mißtrauen der Olympier ihm bereiten[65]. Da der Verstockungsauftrag m.E. die Funktion hat, einer gescheiterten Verkündigung nachträglich einen Sinn zu sichern, wird das aus dem Scheitern des Propheten erwachsende Theodizeeproblem dadurch beschwichtigt, daß JHWH aus einer den Unglauben Israels ohnmächtig hinnehmenden zu der ihn verursachenden Instanz wird: das auf den Unglauben Israels später folgende Gericht läßt dann wenigstens keinen Zweifel an der Macht JHWHs

---

[63] Uns erscheint die Verbindung der Saraphen von Jes 6 mit dem (feurig oder glühend gedachten ?) Schlangennumen, das nach 2Kön 18,4 im Jerusalemer Tempel verehrt wurde, offenbar weil es nach der Ätiologie von Num 21,6-9 durch Analogiezauber gegen den Biß von *hann^{e}ḥāšîm haśś^{e}rāpîm* „den Schlangen, (nämlich) den S.", wirksam war, wahrscheinlicher zu sein als die mit den ägyptischen Uräen (gegen O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 [SBS 84/85], 1977, 110-123, vgl. auch J. de Savignac, Les „Seraphim", VT 22, 1972, 320-325), wie immer man dabei die von Keel beigebrachten Siegeldarstellungen interpretieren mag. Gerade den geflügelten Saraphen, deren dabei verwendete Bezeichnung *śārāp ʃ^{e}ᶜôpēp* so unmittelbar an Jes 6,2 erinnert, kennt das Jesajabuch – wie wir meinen: in authentischen Worten – auch in 14,29 und 30,6. Sollte der Saraph, wie Num 21,6-9 suggeriert, letztlich „nomadischen" Ursprungs sein, besser: bei halbseßhaften Bevölkerungen in Kulturlandnischen verehrt worden sein, so ließe sich die Schlangenverehrung bei den soziokulturell ähnlich gestellten vorislamischen Arabern vergleichen; vgl. dazu J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, ^{2}1897 = 1961, 212ff., und M. Höfner, WdM I 1, 1965, 441f.553f.; Dies., in: H. Gese - M. Höfner - K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, 1970, 314.380.

[64] Zur Vorstellung, daß ein Gott, auch JHWH, den Menschen betrügt, vgl. J. J. M. Roberts, Does God lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature, in: J. A. Emerton (ed.), Congress Volume Jerusalem 1986 (VTS 40), 1988, 211-220.

[65] Hier am ehesten handelt es sich um „konstruierte Mythen" im Sinne eines von W. von Soden gebildeten Begriffs: Reflektierte und konstruierte Mythen in Babylonien und Assyrien, in: Gedenkschrift J. Aro (StOr 55:4), 1984, 149-157, hier auch S. 154 zu der oben zitierten „Unterweltsvision". Vgl. Anm. 14.

aufkommen; der Prophet aber wehrt auf diese Weise zugleich den Rückschluß von seinem Mißerfolg auf eine bloße Anmaßung seines göttlichen Auftrags ab[66].

3. Welche die Gerichtsfolgen der Verstockung sind, ergibt sich in V. 11 als Antwort auf eine anklagende Frage: *ʿad-mātaj ʾᵃdônaj* „wie lange, du Allherr?" ist zwar eine Herausforderungsfrage, wie wir sie aus den Klagen des Einzelnen und des Volkes im Psalter und aus den šu-ila-Gebeten kennen[67]; sie wird aber in V. 11b[68] wie eine Informationsfrage beantwortet[69]. Die uneingeschränkte Unheilsankündi-

---

[66] Die von O. Kaiser (Dach Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1-12 [ATD 17], ^{5}1981, 133-135; Ders., Art. Jesaja /Jesajabuch, TRE 16, 1987, 636-658, bes. 642f.646f.) vorgeschlagene exilische Datierung fast der gesamten auf Jesaja zurückgeführten Verkündigung nimmt zu Jes 6(-8,18) insbesondere am Verstockungsauftrag ihren Anlaß, den Kaiser „als ein Stück theologischer Vergangenheitsbewältigung" beurteilt, und zwar so, „daß die Erzählperspektive auch hier über die Zeit des Propheten auf die Zeit der Zerstörung des judäischen Reiches und seiner Städte ausgreift" (TRE 16, 647). Versteht man den Verstockungsauftrag dagegen, was Kaiser fragwürdig erscheint, als „den nachträglich vom Propheten in das ursprüngliche Erleben eingetragenen Ausdruck der Enttäuschung über seinen Mißerfolg in der Entscheidungszeit des syrisch-ephraimitischen Krieges" (das. 643), so trägt der Verstockungsauftrag nicht die Last einer Vergangenheitsbewältigung eines exilischen Israel, dessen Theodizeeproblem er unnötig vermehren würde, sondern beantwortet nur die Sinnfrage wegen des Verkündigungsschicksals eines prophetischen Individuums, das auf diese Weise Entlastung von Legitimitätsdefiziten, vielleicht auch von Selbstvorwürfen sucht. Wie könnte das exilische Israel seine Katastrophe etwa als Strafe für Indolenz gegenüber einer „in der Verkündigung des Propheten implizit enthaltenen Umkehrerwartung" (642) deuten, wenn mit dieser Verkündigung von vornherein nur Verstockung intendiert, sie also nicht eigentlich ernst gemeint war? Ein Sinnwiderspruch, für den man das Exil hielt, würde so um einen nur noch tieferen Widerspruch vermehrt, der das Vertrauen in die Gerechtigkeit und Güte JHWHs nur um so stärker belastete. Daß dagegen der Prophet im syrisch-ephraimitischen Krieg es mit Zweifeln an der Authentizität seines göttlichen Auftrags zu tun hatte, zeigen auch 8,12a und sein resignierter Rückzug 8,16-18; der mögliche Zweifel an der Gerechtigkeit und Güte des rätselhaften, in sich widersprüchlichen JHWH gegenüber einem Israel, das die Glaubensforderung von 7,9b mißachtet hatte, dürfte dagegen für den enttäuschten Propheten kein so großes Problem gewesen sein.

[67] Vgl. E. Jenni, Art. *mātaj* wann?, THAT I, 1971, 933-936, hier Nr. 4.

[68] Die Antwort reicht nicht über V. 11b hinaus: in V. 12-13bα ist von JHWH in 3. Person die Rede; hier, in einem Deutewort zu 6,1-11 (siehe sogleich), redet wie in 1Kön 22,23 u.ä. nicht mehr JHWH selbst.

[69] Diese Feststellung bestärkt nicht die Vermutung, „daß die dem Propheten auf die Frage nach der Dauer des ihm erteilten Verstockungsauftrags gegebene Antwort über seine Situation auf die Zeit des Resultates verweist", als solle „die Verstockung ... währen, bis die Städte verlassen, die Häuser menschenleer und die Äcker wüst daliegen" (Kaiser, TRE 16 [Anm. 66], 647). Zunächst kann ein Jesaja erteilter Verstockungsauftrag doch wohl auch für eine sehr viel spätere Redaktion schwerlich über dessen Lebenszeit hinausreichen. Sodann entspricht die in V. 11 angekündigte Totalverwüstung Judas nicht der Situation der Exilszeit. Schließlich fehlen den Versen 11-13 – vielleicht anders als 8,18 mit der Wortverbindung *ʾôt wᵉmôpēt* (dazu W. Werner, Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie. Ein redaktionskritischer Versuch zu Jes 6,1-8,18, BZ 29, 1985, 1-30, bes. 5) – Kennzeichen einer eindeutig deuteronomistischen Sprache, obwohl andererseits Exilstheologie nicht mit deuteronomistischer Theologie identisch sein muß, wie die Berührungen mit Deuterojesaja zeigen, auf die R. Rendtorff (Zur Komposition des Buches Jesaja, VT 34, 1984, 295-320; Jesaja 6 im Rahmen der Komposition

gung zunächst von V. 11b deckt sich mit den Unheilsankündigungen, zu der die zunächst ambivalenten, dann aber am Nicht-Glauben ihrer Adressaten gescheiterten Orakel 7,4-9 und V. 13f.16f. in 8,5-7 und V. 12-14(15) überwechselten; die Erfüllung dieser Unheilsankündigung ist offenbar auch dasjenige, worauf der Prophet nach 8,17 zu warten beschließt. Der rückschauende Verstockungsauftrag 6,9f. setzt insofern 8,5-7.12-14(15).17 voraus; 6,9-13bα ist die endgültige Überbietung dieser Verlautbarungen.

IV. Das Deutewort V. 12f.

Auf die Visionserzählung 6,1-11 folgt in V. 12-13bα ein Deutewort[70], in dem JHWH nicht mehr als sprechender Teilnehmer der geschauten Szenerie erscheint, sondern von ihm in 3. Person die Rede ist; ebenso folgt auf die weithin parallele Visionserzählung 1Kön 22,19b-22 in V. 23 ein Deutewort mit Rede von JHWH in 3. Person.

Letztlich scheinen solche Deuteworte im Anschluß an Visionserzählungen auf die Struktur eines Sehersprüchs im Unterschied zu Prophetenworten[71] zurückzugehen: die Ich-Rede JHWHs fehlt auch im Sehersprüch[72]; entsprechende Deuteworte des Jesajabuches sind 9,6b zu V. 1-6a, 17,14b zu V. 12-14a und 30,29-33 zu V. 27f., freilich in zweifellos unechten Worten.

1. Die Verse 12-13bα bieten eine uneingeschränkte Unheilsankündigung, die als solche dem Verstockungsauftrag von V. 9f. und der Antwort auf die Prophetenfrage in 11 entspricht.
Ist der Unheilscharakter von V. 12 schwer zu bestreiten, so ergibt sich die Funktion von V. 13a als dessen bloße Steigerung aus der Wendung *wᵉšābā wᵉhājᵉtā lᵉbāᶜēr* „so muß es (scil. das in 13aα genannte ‚Zehntel') wieder verbrannt werden"[73]. *lᵉbāᶜēr* bezeichnet dabei die (abermalige) Zerstörung, mag man nun an das bei Jesaja häufige *BᶜR* I „(ver-)brennen"[74] oder an *BᶜR* II „abweiden > plündern"[75]

des Jesajabuches, in: J. Vermeylen [ed.], The Book of Isaiah [BiblEThL 81], 1989, 73-82) wieder aufmerksam macht.

[70] Inhaltlich gehen V. 12-13bα kaum über (9-)11 hinaus: die Ankündigung einer Deportation in 12 entfaltet die Wendungen *ᶜārîm mēᵓên jôšēb* und *bāttîm mēᵓên ᵓādām* von 11; die Abwehr des Restgedankens in 13abα entspricht der Absolutheit der Unheilsankündigung von 9-11, bes. von 10bβ, wo bereits jede Heilung Israels ausgeschlossen wird. Neu ist allenfalls die in 13bα verborgene Anspielung auf pagane Weihestätten bzw. deren Desakralisierung, wie sie schon zur Zeit Jesajas denkbar ist; dazu s. IV 2. So entfällt m.E. ein wesentlicher Grund, 12-13bα auf einen Bearbeiter zurückzuführen. Da Deportationen schon z.Zt. Tiglatpilesers III gang und gäbe waren, ergibt sich auch aus diesem Motiv kein zwingender Anhaltspunkt für eine spätere Datierung.

[71] Vgl. zum Unterscheid von Sehersprüch und Prophetenwort D. Vetter, Sehersprüch und Segensschilderung, 1974; vorher Ders., Untersuchungen zum Sehersprüch im Alten Testament, Diss. theol. Heidelberg 1963.

[72] Vgl. Vf., Die aramäische Inschrift von Deir ᶜAllā und die älteren Bileamsprüche, ZAW 94, 1982, 214-244, bes. 140.

[73] Wie im Fall von ‚*wᵉšāb' wᵉrāpāᵓ lô* in V. 10bβ (vgl. Anm. 55) ist *wᵉšābā* in der Wendung 13aβ Formverb (Modalverb) zum folgenden *wᵉhājᵉtā lᵉbāᶜēr*; es wird im Deutschen durch das Adverb „wieder" übersetzt.

[74] So auch Peschiṭtā *wthwᵓ ljqdnᵓ* „so wird es dem Brand übergeben".

denken; auch *B ᶜR* II hat nirgends den positiven Sinn von „als (fruchtbare) Weide dienen". Allerdings paßt *B ᶜR* I im Kontext besser: numinose Bäume, an die die Wendung *kā ʾēlā wᵉkā ʾallôn* in 13bα denken läßt, werden nach dem Fällen, das sie desakralisiert (s. IV 2a.b), verbrannt, nicht abgeweidet; an *B ᶜR* I läßt auch *ûbāᶜᵃrû* „und brennen werden" Jes 1,31 mit seiner ähnlichen Topik denken (s. IV 2c). Wie der Verstockungsauftrag, so reagiert auch die absolute Unheilsankündigung auf das Scheitern der Verkündigung Jesajas im syrisch-ephraimitischen Krieg: da Israel der Warnung von 7,9b nicht entsprochen hatte, waren bereits in 7,17; 8,7.8a*.13-15 Unheilsankündigungen ergangen[76], die nun in 6,(11-)12-13bα radikalisiert werden; wieder soll wenigstens an der Macht JHWHs kein Zweifel aufkommen.
So ergibt sich zunächst für V. 12-13 die Übersetzung:

„JHWH wird die Menschen hinwegführen,
während die Verlassenheit groß ist im Lande.
Und ist noch ein Zehntel darin,
so wird es wieder verbrannt ....".

2. Bei der Interpretation der textlich verderbten Wendung von V. 13bα muß man m.E. von drei Instanzen ausgehen: (a) dem Charakter von V. 12.13a als uneingeschränkter Unheilsankündigung, die in einer vergleichenden Wendung wie *kā ʾēla wᵉkā ʾallôn* ... schwerlich neutralisiert oder gar ins Gegenteil verkehrt werden kann, (b) den Lesarten in 1QJesᵃ und den antiken Übersetzungen und (c) einer kaum beachteten Sachparallele, die V. 13abα an der Unheilsankündigung 1,29-31 hat.
a. Daß in dem Vergleichssatz V. 13bα *ʾēlā* und *ʾallôn* nebeneinanderstehen, will nicht nur die numinose Eindruckskraft des mit beiden Begriffen bezeichneten Gegenstandes durch ein Hendiadyoin steigern, so daß sich die paraphrasierende Wiedergabe „wie ein heiliger Baum" empfiehlt: *ʾēlā* und *ʾallôn* sind je für sich keine botanischen Speziesbezeichnungen im neuzeitlichen Sinne[77]; jeder der beiden Begriffe beschwört vielmehr einen emotionalen Gehalt, einen Stimmungsrest, wie er sich aus der jahrhundertealten Funktion eindrucksvoller Bäume als Heiligtümer ergibt[78], auf die das folgende *maṣṣæbæt* „Säule, Mazzebe" zurückverweist. Das Nebeneinander von *ʾēlā* und *ʾallôn* ist vielmehr auch geeignet, in *ʾēlā* die Konnotation „Göttin" anklingen zu lassen, zumal der Zusammenhang von Inschriften und Zeichnungen sowohl auf der von R. Hestrin bearbeiteten Schale von Lakisch (13.Jh.v.Chr.)[79] als auch im Bildensemble auf den Krugscherben von Kuntillet

[75] Vgl. Jes 5,5, ferner 3,14; dazu F. C. Fensham, The Root *b ᶜr* in Ugaritic and in Isaiah in the Meaning „to pillage", JNWSL 9, 1981, 67-69.
[76] Vgl. Vf., VTS 26 (Anm. 1), 42ff.
[77] Vgl. die entsprechenden grundsätzlichen Bemerkungen zu zoologischen Bezeichnungen bei Vf., Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir ᶜAllā, in: J. Hoftijzer - G. van der Kooij, The Balaam Text from Deir ᶜAlla Re-Evaluated, 1991, 185-205, bes. 189-201.
[78] Zu *ʾēlā* als heiligem Baum von Sichem vgl. Gen 35,4; Jos 24,26, von Ophra Ri 6,11.19, von Jabeš 1Chr 10,12, ferner Hos 4,13; Ez 6,13; Ges[18] s.v. 2. Zu *ʾallôn* als Stätte der Klage Gen 35,8; Hos 4,13; vgl. Ges[18] s.v. 2.
[79] The Lachish Ewer and the ʾAsherah, IEJ 37, 1987, 212-223, bes. 215; Understanding Asherah, BAR 17/5, 1991, 50-59, bes. 52. Der Text lautet: *mtnšj l[rb]tj ʾlt*; Hestrins Übersetzung: „Mattan. An offering to my Lady ʾElat".

ᶜAğrūd (9.-8.Jh.v.Chr.)[80] eine symbolische Identifikation von Baum und *ʾlt* „Göttin" bzw. *ʾšrth* „seine (*jhwhs*) Aschera" vorauszusetzen scheinen[81]. *ʾēlā* Jes 6,13 bezeichnet dann beides: denotativ wie *ʾallôn* einen numinosen Baum, konnotativ wie *ʾlt* auf der Schaleninschrift von Lakisch, im Ugaritischen, Phönizischen u.ö. die mit dem Baum verbundene Göttin.

b. Wichtige Hinweise zur Herstellung und Interpretation von V. 13bα scheint mir einerseits LXX durch die Wiedergabe von *ʾᵃšær* mit ὅταν, andererseits 1QJesᵃ durch die Lesungen *mšlkt* statt *bᶜšallækæt* und *bmh* statt *bm* zu geben.

Was den Gebrauch des *ʾᵃšær* angeht, so geschähe eine Unterscheidung seiner Verwendung als Relativpartikel von derjenigen als Konjunktion[82], hier im adverbiellen, nämlich temporellen[83] oder konditionellen[84] Sinn von „wenn", ohnehin mehr nach Analogie (neu-)indogermanischer Grammatiken als mit Rücksicht auf seinen semitischen Charakter: *ʾᵃšær* stellt jede mögliche Art unterordnender Beziehung des folgenden Satzes von dem ihm vorangehenden oder (seltener) ihn umschließenden Satz her; seiner syntaktischen Funktion als Satzweiser (marker) entspricht es, daß *ʾᵃšær* lediglich das Faktum einer (parenthetischen) Hypotaxe, nicht dessen semantische Eigenart festlegt, welche vielmehr dem Hörer/Leser aus dem Inhalt der so verbundenen Sätze zu erschließen bleibt.

Weder LXX noch Symmachus setzen mit ὅταν ἐκπέσῃ bzw. ἥτις ἀποβαλοῦσα[85] das im masoretischen Text überlieferte *bᶜšallækæt* „beim Fällen/Gefälltsein" voraus[86]. Beide scheinen vielmehr auf das in 1QJesᵃ überlieferte Partizip hoph *mšlkt* „gefällt" zurückzugehen: ὅταν ἐκπέσῃ „wenn sie herausfällt", dem offenbar *dnpl* (*mn qᶜrth*) „die (aus ihrem [der Eichel] Kelch[87]) fällt" in Peschiṭta entspricht, wendet den Begriff sinngemäß ins Aktiv um[88]; ἥτις ἀποβαλοῦσα (+ τὰ φύλλα bei Theodoret) kommt, wiederum aktivisch, mit dem Partizip des von 1QJesᵃ überlieferten Textes überein, wenn auch offenbar in transitiver, aktivischer Bedeutung („die [die Blätter] abwirft"), die auch in *quae projecit* (*fructus suos*) der Vetus Latina bzw. *quae expandit* (*ramos suos*) der Vulgata vorliegt[89]. Die dann doch wohl als ursprünglich anzu-

---

[80] Vgl. Vf., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ᶜĀğrūd und Ḫirbet el-Qōm, ZAH 5/1, 1992, 15-51.

[81] Zur ikonographischen Identität von Baum und Göttin vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder (OBO 74), 1987, 33f.38ff.; Dies., Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: M. Küchler - Chr. Uehlinger, Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), 1987, 201-225 (Lit.).

[82] So etwa KBL³ s.v., sofern dort I. und II. unterschieden werden.

[83] Ges¹⁸ s.v. 9 mit Belegen.

[84] KBL³ s.v. IIg; Ges¹⁸ s.v. 10 mit Belegen.

[85] Von Symmachus also wird *ʾᵃšær* in dem uns geläufigen Sinne als Relativpronomen aufgefaßt; zu Vetus Latina und Vulgata s. sogleich.

[86] Lediglich die Quinta des Origenes folgt mit ἐν τῇ ἀποβολῇ zumindest in der grammatischen Struktur dem MT. Vgl. Anm. 94.

[87] Zur Bedeutung von syr. *qᶜrt* möchte ich einstweilen auf die Waltonsche Polyglotte verweisen.

[88] Vgl. S. Iwry, *Maṣṣebāh* und *Bāmāh* in 1Q Isᵃ 6,13, JBL 76, 1957, 225-232, hier 229.

[89] τὰ φύλλα geht ebenso wie *ṭrpwhj* „seine (jungen) Blätter" in der Paraphrase des Targum Jonathan zu V. 13bα und vielleicht auch noch *fructus suos* und *ramos suos* offenbar auf eine Ableitung des pluralisch verstandenen *mṣbt-* von der in aramäischen Dialekten bezeugten

sehende Wendung *ʾᵃšær mošlækæt* wäre somit der Anfang eines temporellen oder konditionellen Nominalsatzes („wenn gefällt ist"), wie er, ohne *ʾᵃšær*, auch in *wᵉ ᶜôd bāh ᶜᵃśîrijjā* „und ist noch ein Zehntel darin" von V. 13aα vorliegt. Das Hoph von *ŠLK* wird auch in Ez 19,12, im Kontext einer antizipierenden Unheilsankündigung, auf eine symbolisch bedeutsame Pflanze bezogen: *lāʾāræṣ hušlākā* „zu Boden ist sie geworfen". – Das zu fem. *mošlækæt* gehörige Subjekt ist das unmittelbar folgende *maṣṣæbæt* „Säule, Stele"[90]. Die archaisierende Femininbildung auf *-t* ist – entgegen dem üblichen *maṣṣēbā* – bekanntlich auch 2Sam 18,18 sowie phönizisch und punisch[91] belegt. Die diesen Isoglossen entsprechende Bedeutung „Säule, Stele" hat sich anscheinend in griechischen Übersetzungen von Jes 6,13bβ gehalten: so in στήλωσις bei Aquila[92] und in στήλωμα bei Theodotion[93].

Das auf *maṣṣæbæt* folgende attributive *bām* „(die Säule) bei ihnen"[94] ist zwar schwierig, aber doch nicht unmöglich: eine formal ähnliche Verbindung von *mṣbt* mit einer attributiven Präpositionalwendung liegt in der phönizischen Formel *mṣbt bḥjm* „eine Stele (der Toten) bei den Lebenden" CIS I 58,1; 59,1; 116,1 vor. Doch wäre zu fragen, worauf sich an unserer Stelle der Pl. mask. in *bām* bezieht: das Hendiadyoin *ʾēlā* und *ʾallôn* bezeichnet, wie wir vermuteten, nur *einen* Gegenstand, was auch diejenigen hebräischen Handschriften bezeugen, die *bāh*, also auf die Baumbezeichnung bezogenes Fem. sing., lesen[95]. Ist also *bām* im Sinne von *bāh* zu verstehen? – Suggestiv könnte aber auch die von 1QJesᵃ gebotene Lesung *mṣbt bmh* „Säule einer Opferhöhe" scheinen[96]. Aber *bmh* kann auch bloße orthographische Variante zu *bm* sein, da das Pronominalsuffix 3.mask.pl. zumindest in dem insoweit archaisierenden Qumranhebräisch häufig *-mh* lautet[97] und *-mh* „ihre" auch in *lšwnmh* „ihre Zunge" der Handschrift 1QJesᵃ zu Jes 41,17 erscheint[98]. Zudem hat

---

Wurzel *NṢB* „pflanzen" zurück, woran auch das Targum, die Peschitta und eine Randlesart der Syro-Hexapla bei ihren Übersetzungen von *maṣṣabtāh* von V. 13bβ dachten (s. unten c). Das anaphorische Possessivpronomen der Vetus Latina und Vulgata *suos* paßt als kontextuelle 3. Person *sing.* besser zu hebräisch *mṣbth* von V. 13bβ als zu dem pluralischen *bm* von 13bα. Das auf τὰ φύλλα bei Symmachus nach Theodoret folgende ἵσταται μόνη scheint auf eine Dittographie oder Doppelübersetzung von *mṣbt*, hier als *muṣṣæbæt*, zurückzugehen; vgl. M. H. Goshen-Gottstein, The Book of Isaiah 1 (The Hebrew University Bible), 1975, 24.

90 Also nicht *ʾēlā* und *ʾallôn*, das – trotz seines Charakters als Hendiadyoin – den Pl. **mšlkwt* erwarten ließe.

91 Vgl. DISO 164.

92 J. H. Schleusner (Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos III, London 1829, 105) hat dazu die Wiedergaben *statio, erectio columnae, columna*. – Vgl. LXX Cod. Alex. zu 2Sam 18,18 für *maṣṣæbæt*.

93 Schleusner, aaO. (Anm. 92), hat *columna*. – Vgl. Aquila zu Ri 9,6 für *muṣṣāb*.

94 Unter den griechischen Übersetzungen hat *bām* an (τῶν ἑστηλομένων) ἐν αὐτοῖς in der Quinta des Origenes eine eindeutige Entsprechung; sie ist allerdings die einzige Übersetzung, die zu V. 13bα, so gut sie es vermag, MT folgt. Vgl. Anm. 86.

95 Vgl. die Angaben im Apparat von BHS.

96 Dies gilt insbesondere auch insofern, als **bāmā* in das von *ʾēlā*, *ʾallôn* und *maṣṣæbæt* gebildete Wortfeld passen würde, wenn die von uns gegebene Deutung richtig ist; doch könnte die Suggestion auch auf einem Zirkelschluß beruhen.

97 Vgl. E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Harvard Semitic Studies 29), 1986, § 322.18.

98 Vgl. W. H. Brownlee, The Text of Is 6,13 in the Light of DSJesᵃ, VT 1, 1951, 296-298.

der Schreiber von 1QJes[a] *mšbt* von *bmh* durch eine Zäsur getrennt, also offenbar nicht an „Säule einer Opferhöhe" gedacht, sondern *bmh* – in welchem Sinn auch immer[99] – als Anfang von V. 13bβ aufgefaßt; freilich kann er dabei, wie MT und die Versionen zu 13bβ es schon im Fall von *maṣṣæbæt* taten (s. unten 4), den Gedanken an eine Opferhöhe aus einem Prophetentext eliminiert haben wollen. So ergibt sich die Übersetzung:

„... wenn die Säule bei ihnen gefällt ist"

oder allenfalls

„... wenn eine Opferhöhensäule gefällt ist".

Der in V. 13bα zu 13a beigebrachte Vergleich will besagen: ein im Gericht zunächst noch verschontes Zehntel wird schließlich ebensowenig Bestand haben wie numinose Bäume, wenn bei einer Desakralisierung des heiligen Hains bzw. einer Opferhöhe erst einmal die Mazzebe, der Mittelpunkt einer solchen Kultstätte[100], gefällt ist; auch ein „Rest" Israels wird ebenso wie die sakralen Bäume, die es in heidnischer Weise pflegt, dem Feuer verfallen.

Anders als MT setzen LXX und Peschitta mit ihrem auf ὅταν ἐκπέσῃ folgenden ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς eine Verbindung *mi*(*n*) + *maṣṣābat*[101] bei Voraussetzung von < *mmṣbt* > + Pronominalsuffix 3.fem.sing. voraus, wobei eine Lesung *mmṣbth* freilich eher einem *mṣbth* von V. 13bβ entspricht, also auch von dort eingedrungen sein könnte[102]. Denn der Vorlage von LXX hat nicht 13bβ gefehlt, sondern es sind vielmehr die Worte *mṣbt bm*(*h*) *zr*ᶜ *qdš* aus 13bα und 13bβ infolge aberratio oculorum ausgefallen, wie K. Budde[103], I. Engnell[104], H. Wildberger[105] u.a. mit Recht voraussetzen. Dazu wird eine solche Annahme insofern auch von dem *quae projecit fructus suos* der Vetus Latina gestützt, als *fructus suos* mit seinem anaphorisch auf *quae* (*projecit*) bezogenen Possessivpronomen *3.sing.* besser zu hebräischem *mṣbth* von V. 3bβ als zu dem pluralischen *bm* von 13bα paßt[106]. Dagegen hat Peschitta sowohl am Ende von V. 13α (*mn q*ᶜ*rth*) als auch von 13bβ (*nṣbth*) das Singularsuffix *-h*, entspricht darin also weder der LXX, noch dem MT; immerhin ist also auch Peschitta ein Zeuge für 13bβ. Mit I. Engnell[107] aufgrund von ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς LXX und *mn q*ᶜ*rth* Pesch. statt des MT zu V. 13bα *mimmaṣṣabtāh* zu lesen, entspräche zwar der relativ naheliegenden Annahme einer Haplographie, die zu *maṣṣæbæt* geführt haben könnte, hätte aber doch nicht nur 1QJes[a], sondern auch die übrigen Versionen gegen sich.

---

99 Vgl. J. Sawyer, The Qumran Reading of Is 6,13, ASTI 3, 1964, 111-113.

100 Die Mazzebe dürfte dabei in ähnlicher Weise für *jhwh* stehen wie die Bäume für Aschera; vgl. Anm. 81, ferner Vf., ZAH 5, 1992, 31, mit Hinweis auf M. Weippert.

101 Vgl. *maṣṣābā* „Posten" 1Sam 14,12 und das häufigere Mask. *maṣṣāb* in der Bedeutung „Standort" Jos 4,3.9.

102 Ganz aus dem Rahmen fällt *dnpl mn q*ᶜ*rth* „die aus ihrem (scil. der Eichel, in Rückbezug auf das vorangehende *blwṭ* ʾ) Kelch fällt" für/statt *bšlkt* (besser: *mšlkt*) *mṣbt* (*bm*?) in V. 13bα der Peschitta, dem in 13bβ *nṣbth* „ihre Pflanze" für/statt *mṣbth* gegenübersteht.

103 ZAW 41, 1923, 167.

104 AaO. (Anm. 4) 19.

105 AaO. (Anm. 51) 234.

106 Das gleiche gilt von *quae expandit ramos suos* der Vulgata, obwohl hier gegenüber MT kein Textdefizit vorliegt. Offenbar folgt Vulgata in 13bα der LXX.

107 AaO. (Anm. 4) 64.

c. Eine letzte Bestätigung scheint mir das bisher entwickelte Verständnis von Jes 6,13abα durch die Sachparallele in 1,29-31 zu finden: nach 6,13abα wie nach 1,29-31 wird es Israel ergehen wie bei der Desakralisierung eines heiligen Hains; dieser Gedanke wäre zudem durch 6,10 vorbereitet, wenn die dort auf Israel angewendeten Vorstellungen der Taubheit und Blindheit, wie ein Vergleich mit Ps 115,5b.6a; 135,16b.17a nahelegt, mit ihrem Vokabular der Götzenpolemik entstammen[108].
Die motivischen Übereinstimmungen zwischen Jes 6,13abα und 1,29-31 sind die folgenden. Den Begriffen *ʾēlā* und *ʾallôn* 6,13bα entsprechen mit ähnlichen numinosen Konnotationen *ʾêlîm* 1,29a und wieder *ʾēlā* V. 30a; die Vorstellung eines heiligen Hains haftet dabei, deutlicher als in 6,13 und mit 17,10b.11 vergleichbar[109], an *haggannôt* „die (einzelnen) Gärten" 1,29b und *gannā* „(einzelner)[110] Garten" V. 30b. Die Partizipialkonstruktion *‚mošlækæt' maṣṣæbæt* 6,13bα erinnert an *kᵉ ʾēlā nôbælæt ʿālêhā* „wie der heilige Baum, dessen Laub welkt" 1,30a; das bei Theodoret für Symmachus zu 6,13 bezeugte τὰ φύλλα mag zugleich wegen 1,30 nach 6,13, wo es allenfalls an V.bβ eine Basis hat, übernommen worden sein. Das Mittel der Vernichtung ist in 6,13a und 1,31b der Brand, womit die Ableitung des *lᵉbāʿēr* 6,13a wiederum von *BʿR* I „(ver-)brennen" eine Bestätigung findet. Während in 6,13 der Zusammenhang zwischen angekündigtem Gericht und der Pflege heiliger Bäume durch den Vergleich in V. 13bα lediglich angedeutet ist, erscheint dieser in 1,29-31 ausdrücklich. Im übrigen betont 1,31 die Restlosigkeit der Vernichtung, was der Abwehr des Restgedankens in 6,13abα entspricht.

3. Jes 6,13bβ will der uneingeschränkten Unheilsankündigung von V. 12-13bα einen Lichtblick gegenüberstellen, und zwar durch Umdeutung des wegen der an ihm haftenden idolatrischen Assoziationen ohnehin ärgerlichen Begriffs *maṣṣæbæt*, der dabei in der Form *maṣṣabtāh* zum Subjekt des eindeutig positiv-wertigen Prädikats *zæraʿ qōdæš* „ein heiliger Same" bzw. *zrʿ hqdš* „der heilige Same" 1QJesᵃ wird.
Was aber bedeutet *maṣṣabtāh* in solcher positiv-wertigen Umdeutung? Einen wichtigen Hinweis gibt zunächst eine Kommentarnotiz des Hieronymus, worin dieser für Aquila *Semen sanctum erit germen eius* in Anspruch nahm[111]; *germen eius* „sein Sproß" – ebenso wie τὰ φύλλα des Symmachus bei Theodoret und *ṭrpwhj* „seine (jungen) Blätter" des Targum Jonathan, beide zu V. 13bα[112] – entspricht dabei dem masoretischen *maṣṣabtāh*. Dasselbe Verständnis von *maṣṣabt-* liegt auch der Übersetzung *ʿrj zrʿ dqdwšʾ nṣbthwn* „siehe, ein heiliger Same ist ihre Pflanze" des Targum Jonathan und dem *zrʿ hw qdjšʾ nṣbth* „der heilige Same ist seine/ihre Pflanze" der Peschiṭta, beide zu 13bβ, zugrunde, ja sogar noch einer im Prädikat abweichenden Randlesart der Syro-Hexapla, nämlich *ʾrʿ qdjšʾ nṣbtʾ djlh* „das

[108] Vgl. G. K. Beale, Isaiah VI 9-13: a Retributive Taunt against Idolatry, VT 41, 1991, 257-278.
[109] Vgl. zu den heiligen Gärten von 17,10b.11 mit deren raschem Wachstum W. Baumgartner, Das Nachleben der Adonisgärten auf Sardinien und im übrigen Mittelmeergebiet, in: Ders., Zum Alten Testament und seiner Umwelt, 1959, 247-273.
[110] Die Endung /-ā/ dient auch hier der Markierung eines Nomen unitatis; vgl. Anm. 46.
[111] Bei F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta II, 1875 = 1964, 442[21].
[112] S. S. 180 mit Anm. 89.

heilige Land ist seine/ihre Pflanze"[113]; das Suffix schwankt zwischen einem dem masoretischen *-āh* entsprechenden Singular in den syrischen Übersetzungen und einem Plural des Targum. – Offenbar haben wir also für hebräisches *maṣṣabtāh* an eine Bedeutung „sein Sproß, seine Pflanze", allenfalls auch „seine Pflanzung", zu denken, die sich von einer in aramäischen Dialekten bezeugten Wurzel *NṢB* „pflanzen" herleitet, die in dieser Bedeutung im Hebräischen sonst nicht belegt ist. – So ergibt sich für V.13bβ die Übersetzung „ein heiliger Same ist sein Sproß / seine (scil. des Landes) Pflanze/-ung", wobei sich das Pronominalsuffix 3.fem.sing. im Sinne des Glossators nur auf *hā'ārāṣ* in V. 12 zurückbeziehen kann[114]. Die Wendungen *zæra' hā'ᵃᵉlôhîm* Mal 2,15 und *zæra' haqqādôš* Esra 9,2 mögen einen Hinweis auf die Zeit der Zufügung von Jes 6,13bβ.

4. Der masoretische Text von Jes 6,13bα ist dann am ehesten eine bewußte Entstellung des von uns angenommenen Originaltextes nach Maßgabe der Glosse von V. 13bβ, worin das Stichwort *maṣṣabtāh* zur Bezeichnung eines Hoffnungsträgers geworden ist; *maṣṣæbæt* in V. 13bα nimmt dazu die Bedeutung von *maṣṣabtāh* in 13bβ an, womit der Prophetentext ein idolatrisches Ärgernis endgültig verliert[115]. So ergibt sich: „... wie heilige Bäume, bei denen beim Fällen / Gefällt-Werden ein Sproß bleibt". Den Gedanken an eine Mazzebe scheinen zu 13bβ nur Aquila und Theodotion zugelassen zu haben.

V. Schlußbemerkung

Wir umreißen abschließend einen Gesamteindruck, den die Visionserzählung hinterläßt.
Der strengen Form, die wir vor allem in der Schilderung der Gotteserscheinung, im Grunde aber im ganzen Text vorfinden, steht eine verwirrende Divergenz seiner Inhalte, insbesondere der religionsgeschichtlichen Herkunft seiner Einzelmotive gegenüber. Eine so diffuse Erlebniswelt wie die des Traums oder der Vision bedarf überhaupt wie kaum eine andere der Bändigung durch eine konventionelle Darstellungsgestalt, wie sie offensichtlich den Versen 1-5 zugrunde liegt. Was aber die Visionserzählung als ganze angeht, so verwirklicht sie einmalig die Ordnung eines

---

113 Bei Field, aaO. (Anm. 111), der zu φυτόν oder φύτευμα rückübersetzte.

114 Vgl. K. Marti, Das Buch Jesaja (KHC X), 1900, 69.

115 Eine ganze Reihe von Versionen scheint einerseits *mṣbt* in V. 13bα, andererseits *mṣbth* in 13bβ im Sinne von *maṣṣāb* „Standort" Jos 4,3.9 oder *maṣṣābā* „Posten" > „Aufstellung" 1Sam 14,12 umgedeutet oder mißverstanden zu haben. So erklären sich zu *mṣbt* (*bm*) in 13bα:
- ἵσταται des Symmachus, als Doppelübersetzung neben τὰ φύλλα des Symmachus bei Theodoret,
- τῶν ἑστηλωμένων ἐν αὐτοῖς für *mṣbt bm* in der Quinta des Origenes und
- *mn q'rth* „aus ihrem Kelch" der Peschiṭta

sowie zu *mṣbth* 13bβ außer ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς der LXX
- ἡ ἀντίστασις αὐτῆς bei Symmachus nach Euseb bzw. ἡ στάσις αὐτῆς bei Symmachus nach Prokop,
- das eigenartige *id quod steterit in ea* als Subjekt zu dem Prädikat *semem sanctum* in der Vulgata, für das sich Hieronymus auf den hebräischen Text und auf Theodotion beruft, und
- syrisch *qwjmh* (Brockelmann, Lex Syr 654b) im Codex Curzon der Syro-Hexapla

(vgl. Field, aaO. [Anm. 111]).

synkretistischen Ensembles, dem möglicherweise keine öffentliche Verbindlichkeit ihrer religiösen Vorstellungsinhalte entspricht: zwar ist die Funktion des Textes die rückblickende Legitimation einer gescheiterten prophetischen Sendung; vermutlich aber liegt das Legitimierende in der Ausnahmehaftigkeit ihrer religiösen Erfahrung als solcher und also nicht in der legitimierten Normativität der dabei bemühten Inhalte. Eine überlieferungsgeschichtliche Fragestellung, die in Jes 6 das Dokument des für einen bestimmten Zeitpunkt fixierbaren Status der altisraelitischen Religionsgeschichte sucht, übersieht die Freiheit individueller Schöpferkraft, die sich gerade in der Vision von den inhaltsbezogenen Konventionen normativer Kollektive zu lösen vermag[116].

Ohnehin wird angesichts des Scheitern einer prophetischen Sendung die Beantwortung des resultierenden Theodizeeproblems in einer Art Flucht nach vorn gesucht. JHWH fällt aus seiner offenbar als normal angesehenen Rolle, angekündigtes Unheil durch eine darin implizierte Aufforderung zur Umkehr noch einmal aufhalten zu lassen[117]; ein außerordentliches Theodizeeerfordernis gibt dem Text den Anlaß, aus einer Fülle von religionsgeschichtlich uneinheitlichen Motiven einen fragilen Kosmos zu bilden, der angesichts einer ungewöhnlichen Fragestellung wenigstens für einen Augenblick befriedigt.

Zusammenfassung:

Jes 6,1-4(5) folgt einem auch in Traumerzählungen verwendeten Aufbauschema, das in ein zunächst statisch-starres Bild Schritt für Schritt Bewegungselemente einbringt, wobei in V.2b Präformativkonjugationen des Doppelungsstamms für Durativ bzw. Frequentativ in der Vergangenheit eintreten; zum Aufbauschema von V.1-4 werden u.a. Z.51ff. der „Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen" verglichen. Das mit dem königlichen Gottesbild verbundene Wortfeld läßt sich in Einzelelementen bis ins Sumerische zurückverfolgen, wozu etymologsiche Einzeluntersuchungen vorgelegt werden. – Zu V.6f. werden Texte zum Mundreinigungsritual verglichen. – Für V.8-11 lassen sich Maqlû I 53ff., göttliche Beratungsszenen wie KTU 1.16 V 10ff. u.ä. sowie Atramḫasīs I 122-131 zum Vergleich heranziehen, speziell zur Verstockung außer 1Kön 22,19-23 auch Ilias II 1ff. – Text, Übersetzung, Inhalt und Funktion des Deuteworts in Jes 6,12-13bα und des Nachtrags in V. 13bβ werden mit Hilfe antiker Übersetzungen erhoben.

Anschrift des Autors:
Prof. Dr. H.-P. Müller, Rockbusch 36, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

[116] Prinzipiell gilt diese Feststellung auch, wenn wir nicht mit der prophetischen Echtheit des Textes rechnen: auch ein später Interpret ist in ihrem Sinne ein individueller Schöpfer. Umgekehrt aber mag die besagte Feststellung freilich eine Handhabe bieten, mit größerer Unbefangenheit die Möglichkeit prophetischer Echtheit zu erwägen.

[117] Daß diese Normalität auch für außerisraelitische Prophetie gilt, habe ich in: Die Funktion (Anm. 77), bes. 186-188.204, angedeutet.

Indische Lehnwörter in der Bibel

Sylvia Powels (Berlin)

Es gibt eine Reihe von Lehnwörtern in der Bibel, deren Etymologie allgemein als indisch angesehen wird. Die Ausdrücke stammen vorzugsweise aus der Botanik, der Fauna und dem Mineralreich und bezeichnen nur in Ausnahmefällen andere Gegenstände. Der ausgedehnte Fernhandel des Altertums, der sich von der Atlantikküste bis nach Indien und Südostasien erstreckte, machte den Import indischer Produkte möglich. Allerdings treten bei der Etymologisierung verschiedener Ausdrücke, die in Texten aus der älteren Zeit auftauchen, Probleme auf. Einige Fachgelehrte, von denen sich am weitesten C. Rabin vorgewagt hat, interpretieren durchweg alle in Frage kommenden Wörter als indisch, wobei sogar einige Ausdrücke, die eindeutig semitisch zu sein scheinen, mit einer indischen Etymologie versehen werden. Dieses Vorgehen vermittelt jedoch ein falsches Bild der kulturhistorischen Zusammenhänge.
Es ist deshalb nicht das Anliegen dieses Aufsatzes, die indische Theorie zu unterstützen, sondern vielmehr einige der in Frage kommenden Wörter einer kritischen Analyse zu unterziehen, wobei vorwiegend indische und auch iranische Quellen zugrunde gelegt werden. Vorausgeschickt werden muß allerdings, daß nicht in jedem Falle die Diskussion alter Kultur- und Wanderwörter zu einem schlüssigen Ergebnis führen kann.
Da es sich bei den Lehnwörtern überwiegend um Pflanzennamen handelt, sollen zunächst einige botanische Ausdrücke diskutiert werden. Die Übersetzung aller Ausdrücke erfolgt nach KBL³.

1. *ʾăhālôt* Ps 45:9; Hld 4:14 und *ʾăhālîm* Spr 7:17 „das aromatische Aloeholz, botanisch Aloexylon agallochum, Aquilaria agallocha"

Beide Formen sind Pl.-Formen, abgeleitet vom Sing. *ʾāhāl* und werden an allen Stellen zusammen mit anderen Gewürzen und Duftstoffen genannt, die bei kultischen Räucherungen Anwendung fanden (Myrrhe, Weihrauch, Narde, Kassia). Die Wiedergabe des Wortes in den LXX ist an allen drei Stellen unterschiedlich: Ps 45:9 σταχτός „tröpfelnd"; Spr 7:17 οἶκος „Haus, Wohnung" (wörtliche Übersetzung von hebr. *ʾōhel* „Zelt") und Hld 4:14 ἀλώθ (Transliteration des hebr. Wortes). Die V übersetzt *aloë* in Hld und Spr, aber *gutta* „Tropfen" in Ps.
Hier liegt offenbar die Quelle für die spätere Übersetzung des Ausdruckes mit „Aloe". In Wirklichkeit handelt es sich jedoch nicht um die zur Gattung Liliaceae gehörige echte Aloe (botanisch Aloe vera), sondern um den in Indien beheimateten Baum Aquilaria agallocha, der zur Gattung der Thymelaeaceae gehört und dessen aromatische Rinde als Räuchermittel benutzt wurde. Dies trifft auf die echte Aloe in keiner Weise zu. Hier handelt es sich um den aus den Blättern der Pflanze gewonnenen Saft, der eingedampft wird. Die fertige Droge besteht aus einer braunen festen Masse und ist ein starkes Abführmittel.

Der botanische Name Aquilaria agallocha ist eine Verballhornung der Tamil-Bezeichnung des Baumes: *akil*. Aus der portugiesischen Form dieses Namens *aguila* wurde *aquila*; hieraus wiederum entstand französisch *bois d'aigle*, englisch *eagle-wood*, deutsch Adlerholz. Burrow/Emeneau[1] nennen folgende Formen: Tamil/Malayāḷam *akil*; Kannaḍa *agil*; Tulu *agiḷu*. Als Lehnwort erscheint der Ausdruck im Sanskrit als *agaru-/aguru-* „A. agallocha" (Baum und Holz), daraus Pāli *agalu-, aggalu-, akalu-* „ein spezielles Salböl"; Prākrit *agaru-, agaluya-, agaru(a)-*; Hindi *agar, agur*[2]. In den neuindoarischen Sprachen findet sich neben A. agallocha auch die Bedeutung „Sandelholz"[3].

Im Gegensatz zur echten Aloe ist A. agallocha im Akk. nicht belegt. Die echte Aloe heißt *ṣibaru/ṣiburu*[4]; daraus syr. *ṣabrā, ṣabbārā, ṣaurā*[5]; arab. *ṣabr* „Aloe". Auch im Altäg. läßt sich A. agallocha nicht identifizieren. Jedoch sind dort eine Reihe von Pflanzennamen noch nicht eindeutig bestimmt. Zum Beispiel wird der Ausdruck *ḫt-ʿwꜣ* mit „Aloe" übersetzt. Er bedeutet wörtlich „fauliges Holz". Diese Übersetzung kann aber nicht zutreffen, denn bei der Droge Aloe handelt es sich um den Saft aus den Schnittflächen der Blätter[6]. Andererseits sind die aromatischen Stoffe, denen A. agallocha seine Anwendung verdankt, das Produkt einer Altersdegeneration des Holzes, die zur Zerstörung der Holzsubstanz führt. Um diesen Prozeß zu beschleunigen, gräbt man in Indien das frische Holz in den Boden ein und läßt es dort verrotten.

Dioskurides, ein Zeitgenosse Neros und berühmtester Pharmakologe des Altertums, war der erste, der eindeutig zwischen der Aloe ἀλόη[7] und A. agallocha ἀγάλλοχον[8] unterschied und die Herkunft von A. agallocha aus Indien bestätigte. Die Bezeichnung ἀγάλλοχον, heute Bestandteil des botanischen Namens der Pflanze, ist ebenso wie Aquilaria der indische Name, wahrscheinlich abgeleitet von einer Prākrit-Form (s.o.).

In den arab. Materia-Medica-Texten heißt die Aloe *ṣabr*; für A. agallocha werden die Namen *ʿūd* (oft mit der Bezeichnung der Provenienz wie *ʿūd hindī, ʿūd mandalī* usw.) sowie *yalanǧūǧ* (mit Varr., aus dem Persischen) verwendet.

Die Transliteration ἀλώθ für *ʾăhālôt* führte zu der griech. Form ἀλόη, die die echte Aloe bezeichnet[9]. Davon abgeleitet sind syr. *ʾalwā, ʾalway*; jüdisch-aram. *ʾalwā*; christl.-palästinensisch *ʿalwā, ʿalwaytā*; mand. *ʾalway; ʿalwayā*; arab. *ʾalw, ʾalwa* und äth. *ʿelu̯ā*. Die gelegentliche Schreibung des Wortes mit *ʿayin* /ʿ/ hängt mit dem vollständigen phonetischen Schwund der Laryngale im späteren Aramäisch zusammen. Es handelt sich hier nicht um ein semit. Lehnwort im

---

1 Burrow, T. and M.B. Emeneau, A Dravidian Etymological Dictionary, Oxford 1961, Nr. 14.

2 Turner, R.L., A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, 3 vols., London 1969-73, Nr. 49.

3 Turner ibid.

4 AHw 1097.

5 Brockelmann-Lex Syr 620.

6 Germer, R., Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten (Dissertation der Universität Hamburg), Hamburg 1979, S. 294f.

7 Berendes, J., Des Pedanios Dioskurides aus Anazarbos Arzneimittellehre in fünf Büchern, Wiesbaden 1970 (Ndr. d. Ausg. Stuttgart 1902), III. Buch, Kap. 22(25).

8 ibid. I. Buch, Kap. 21.

9 ibid. III. Buch, Kap. 22(25).

Griechischen, wie Crone[10] auf Grund dieser Schreibung fälschlich vermutet; vielmehr sind Schwankungen dieser Art schon in biblischen Handschriften zu beobachten.

2. *bu/ûṣ* 1Chr 4:21; 15:27; 2 Chr 2:13; 3:14; 5:12; Est 1:6; 8:15; Ez 27:16 (ältester Beleg) „ein feines und kostbares weißes Gewebe, Byssus"

Dieser Begriff gilt als letztlich indisch. Die Etymologisierungsversuche aus dem Altäg., von Lambdin[11] diskutiert, bleiben unbefriedigend. Der Ausdruck ist in den semit. Sprachen weit verbreitet: syr. *būṣā*, Adjektiv *buṣānā*; akk. *būṣu*, *buṣinnu*; phön. *b(w)ṣ*; äth. *bīsōs*; arab. *bazz*, *bīsat*; die entlehnte Form im Griechischen lautet βύσσος.
Die LXX übersetzen mit βύσσος auch den parallelen Ausdruck *šēš* „Leinen" (botanisch Linum usitatissimum), ein Lehnwort aus dem Altägyptischen. Die altäg. Form *sšr* (Var. *ššr*) trug oft den Zusatz: *sšr/ššr-nsw* (ab XVIII. Dynastie *šs-nsw*) „königliches Leinen"[12]. Die Bedeutung „Leinen" für *šēš* steht fest; demgegenüber ist bei *bu/ûṣ* nicht klar, um welche Faserpflanze es sich handelt. Zu denken wäre hier an Baumwolle. Feine Baumwollstoffe (Musseline) wurden ab 3500 v. Chr. in Indien hergestellt, wie archäologische Funde bestätigt haben. Einer der Hauptabnehmer indischer Baumwolle in alter Zeit war Babylon. Gleichzeitig befand sich hier das Zentrum des Zwischenhandels nach Persien und Ägypten. Der Anbau in westlicher Richtung bis nach Vorderasien und Ägypten erfolgte aber erst später.
Neben den Bibelstellen sind die beiden ältesten Belege für den Ausdruck das defektiv geschriebene *bṣ* in der Klmw-Inschrift (Zençirli, 9. Jh. v. Chr.) und nassyr./nbabyl. *būṣu* (ca. 1000-600 v. Chr.)[13].
Bei einem Zwischenhandelsprodukt ist in der Regel davon auszugehen, daß es mit einem einheimischen Namen bezeichnet wird. Als Ursprungsformen aus dem Sanskrit kommen in Frage: 1. *pañci-/pañcī-* „Baumwollknäuel, von dem Garn abgesponnen wird"[14]; 2. *picu-* „Baumwolle"[15] und 3. *piñca-* „Baumwolle"[16]. In den neuindoarischen Sprachen erscheinen Formen wie assamesisch *p̃ãzi* „Baumwollknäuel, -garn"; Bengali *p̃ãij* „Knäuel, besonders der Baumwolle"[17]. Alle diese Formen stammen aus dem Dravidischen: Tamil *pañci, pañcu* Baumwolle"; Toda *poj* „Baumwollblüte"; Kannaḍa *pañci, pañjike* „Baumwollknäuel, von dem Garn gesponnen wird"[18]. Diese Ausdrücke, die fast durchweg das Produkt und nicht die Pflanze selbst bezeichnen, können – wenn auch nicht mit letzter Sicherheit – als

10 Crone, P., Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton/New Jersey 1987, p. 267.
11 Lambdin, Th.O., Egyptian Loanwords in the Old Testament, JAOS 73 (1953), p. 145-155/p. 147f.
12 Gardiner, Sir A., Egyptian Grammar, Oxford 1978, p. 526.
13 The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (ed. I.J. Gelb, B. Landsberger, A.L. Oppenheim, E. Reiner), Chicago/Glückstadt 1964-1984, Bd. B: 350 *būṣu* D „byssus".
14 Turner, a.a.O. Nr. 7688.
15 Monier-Williams, Sir M., A Sanscṛit-English Dictionary, Oxford 1979, p. 624.
16 ibid. p. 625.
17 Turner, a.a.O. Nr. 8162.
18 Burrow/Emeneau, a.a.O. Nr. 3173.

Ursprungsformen von *bu/ûṣ* angesehen werden. Der dravidische Ursprung der Bezeichnungen erklärt die erstaunliche Tatsache, daß der Name der wichtigsten indischen Textilfaser in der älteren vedischen Literatur überhaupt nicht und in der frühklassischen äußerst selten erscheint. Die eingewanderten Arier haben die Technik der Baumwollherstellung von der einheimischen, in der Gangesregion ansässigen Bevölkerung übernommen. Später spielte die Baumwolle jedoch besonders in der Oberschicht eine große Rolle. Manus Gesetzeskodex schreibt vor, daß „das Opfergarn der Brahmanen die Baumwolle, das der Kṣatriyas der Flachs und das der Vaiśiyas die Wolle" zu sein habe[19].
Eine weitere Bestätigung des indischen Ursprungs stellen auch die griech. Quellen dar. Herodot scheint die Pflanze in Ägypten noch nicht vorgefunden zu haben. Er berichtet aber, „daß die Inder Kleider tragen, die aus Wolle von Bäumen hergestellt sind"[20]. Diese Aussage bezieht sich wohl auf die Art Gossypium arboreum, die eine Höhe von drei Metern erreichen kann, neben der niedrigeren Art Gossypium herbaceum. Beide Arten wurden in Indien kultiviert. G. arboreum war auch die Stammpflanze, die der assyr. König Sanherib (705-681 v. Chr.) in Assyrien anbauen und aus deren Produkt er Kleider herstellen ließ. An einer anderen Stelle erwähnt Herodot σινδὼν βυσσίνη „feine, indische Leinwand, aus Byssos hergestellt"[21]. Im Onomastikon des Pollux[22] wird βύσσος als feiner, gelblicher Flachs bei den Indern und daraus bereitetes Leinen beschrieben. Hier wird die Baumwolle offenbar noch mit dem bekannten Flachs verwechselt oder für eine Flachsart gehalten. Strabo und spätere Schriftsteller sprechen von Baumwolle.

3. *karpas* Est 1:6 „feines Gewebe, Leinen"

karpas ist ein Hapax legomenon in der Bibel und erscheint in einer Beschreibung der Ausstattung des pers. Königshofes (Est 1:6): *ḥûr karpas û-tᶜkēlet ʾāḥûz bᶜ-ḥablê-bûṣ wᶜ-ʾargāmān* ... „Da hingen weiße, rote und blaue Tücher, mit leinenen und scharlachroten Schnüren eingefaßt, ...". Der Ausdruck ist sonst für Israel nicht belegt. Die LXX haben ihn transkribiert: χάρπασος; S bietet eine Übersetzung: *ᶜmār kûbā* „Dornenwolle".
Wir haben hier die indische Bezeichnung für die Baumwollstaude vor uns, botanisch Gossypium herbaceum; vgl. Sanskrit *ka/ārpāsa-, kārpāsī-*; Pāli *kappāsa-*; Urdu *karpās* > neupers. *kirpās, karbās* „weißes Baumwollgewand, feines Leinen, Musselin" = arab. *kirbās* „feine, weiße Leinwand (oder Baumwolle)". Auch dieses Wort scheint nicht ursprünglich altindisch gewesen zu sein, sondern aus dem Austrischen zu stammen. Mayrhofer hält es für ein Lehnwort[23]. Wie sein Vorkommen im Buche Esther beweist, ist es über eine iranische Quelle entlehnt worden. Weitere in semit. Sprachen vorkommende Formen sind: syr. *karbāsā* „carbasus"; jüdisch-aram. *karpᶜsā* „feine Leinwand, Batist, Musselin". Die ins Persische und

19 Mānava-Dharmaśāstra, ed. Jolly, II,44.
20 Herodot, Historien (ed. H.W. Haussig). Deutsche Gesamtausgabe, Stuttgart 1971, VII:65.
21 Herodot, ed. Haussig, a.a.O. II:86.
22 2. Ed. Bekker, 7:75.
23 Mayrhofer, M., Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. I (bisher erschienen Lfg. 1-8), Heidelberg 1986-90, Bd. I, S. 317f.

Semitische entlehnten Formen bezeichnen nicht mehr wie ursprünglich die Pflanze, sondern das Produkt. Hinsichtlich der Verwirrung, die in der alten Zeit in bezug auf die Faserpflanzen herrschte, ist es nicht verwunderlich, daß der Ausdruck sowohl „Baumwolle" als auch „Leinen" bezeichnen konnte. Die feinen Gewebe ähneln sich, und was die Baumwolle betraf, so war die Pflanze noch nicht bekannt. Entgegen der Meinung Zoharys[24], wonach sie bereits in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten in Palästina angebaut worden sein soll, verbreitete sich die Kenntnis der Herstellung von Baumwollstoffen in Persien und Arabien erst zu Beginn der christlichen Ära.
Spätgriech. κάρπασος (> lateinisch *carbasus*) bezeichnet allgemein eine Art feinen Flachses und bei den Medizinern eine Gewächs mit giftigem Saft. Der Ausdruck erscheint bei Dioskurides nicht.

4. a) *qinnāmôn* Ex 30:23; Spr 7:17; Hld 4:14 „Zimt";
b) *qᵉṣîʿāh* Ps 45:9 „Kassia, Zimtblüten (die für Räucherwerk getrockneten Blüten von Arten von Cassia)";
c) *qiddāh* Ex 30:24; Ez 27:19 „Zimtblüte, Zimtnägelchen, Flores Cassiae"

Zu a) Die Etymologie von Hebr. *qinnāmôn* und seinen verwandten Formen in anderen semit. Sprachen (vgl. syr./jüdisch-aram. *qunnāmā*; samaritanisch *qinnāmon*) ist bis heute ungeklärt. Übereinstimmung besteht lediglich darin, daß es sich um ein Lehnwort handelt. Auf die verschiedenen Etymologisierungsversuche kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden.
Der griech. Historiker Herodot weist auf den phön. Ursprung des Namens hin[25]. Er erwähnt an derselben Stelle, daß das importierte Produkt aus getrockneten Rindenstücken bestand (griech. κάρφη), womit sichergestellt wird, daß es von einer zimtähnlichen Pflanze stammt. Im Phönizischen ist das Wort zwar nicht belegt; wir besitzen hier jedoch einen Beweis für das hohe Alter des Zimthandels. Da zur damaligen Zeit nur das Produkt, nicht aber der zimtliefernde Baum bekannt war, ist die Annahme zulässig, daß dieses mit einem semit. Namen bezeichnet wurde. Hier bietet sich das allgemeinsemit. *qnh/ʾ* „Rohr, Stengel" an, denn sowohl Zimt als auch die als Handelsware ähnliche Cassia (vgl. weiter unten) wurden als – z.T. ineinandergesteckte – Röhren importiert. Die getrocknete Rinde der Zimt bzw. Cassia liefernden Bäume rollt sich beim Trocknen automatisch zu Röhren auf. Eine Etymologie läßt sich hier nicht mit Sicherheit festlegen; jedoch ist m.E. eine Urverwandtschaft mit *qnh/ʾ* nicht auszuschließen.
Zu b) *qᵉṣîʿāh* ist im Alten Testament ein Hapax legomenon; es wird nur an der angegebenen Stelle neben Aloe und Myrrhe als Bestandteil des Salböls für den König genannt. Das Wort ist im Hebräischen ein Lehnwort und wird übersetzt als „Kassia, Zimtblüten". Die Griechen übernahmen es als κασσία (richtiger κασία > lateinisch *casia*) „Kasienlorbeer, gemeiner oder wilder Zimt". Bereits bei Herodot werden κασία und κιννάμωμον unterschieden[26]. Dioskurides beschreibt mehrere Arten, wobei er die „... korallenähnliche, sehr dünne, lange und feste, die voll von

[24] Zohary, M., Pflanzen der Bibel, Stuttgart ²1986, S. 79.
[25] Herodot, ed. Haussig, a.a.O. III:111.
[26] Herodot, ed. Haussig, a.a.O. III:107.

Röhren ist ..." empfiehlt. Hier wird auf die Ähnlichkeit der Handelsware mit dem Zimt, nämlich auf die ineinandergesteckten Röhren hingewiesen[27].
Die biblische Bezeichnung ist sicherlich – wie *qinnāmôn* – ein von den Phöniziern übernommener Ausdruck, wenngleich er in den Quellen nicht belegt ist. Geht man einerseits davon aus, daß hier ein Fremdwort vorliegt, und wird andererseits die Tatsache berücksichtigt, daß die Heimat der Cassia (botanisch Cinnamomum cassia, Gattung Lauraceae) in China liegt, wo sie nachweisbar bereits seit 2700 v. Chr. medizinische Verwendung gefunden hat, so erscheint es naheliegend, den Ursprung des Wortes in diesem Raum zu suchen. Die bei den Chinesen kultivierten und medizinisch verwendeten Gewächse der Gattung Lauraceae sind bei Duke/Ayensu[28] aufgeführt. C. cassia heißt chinesich *ròu guì*. Das Ideogramm *guì* (*kuei*) bedeutet Cassia-Rinde, und zwar in erster Linie von C. cassia[29].
Der hebr. Form *qᵉṣiʿāh* steht der aus drei Ideogrammen bestehende chinesische Name von Laurus nobilis, ebenfalls zur Gattung Lauraecae gehörig, am nächsten. Er heißt *yuè guì zǐ*, der Baum selbst kommt aber hier nicht in Betracht.
Zu c) Die Übersetzung von *qiddāh* Ex 30:24 in den LXX ist καλάμου εὐώδους „aromatisches Rohr" (V: *cassia*). Daher stammt die Übersetzung „Zimtblüte, Zimtnägelchen" (Flores cassiae).
qiddāh hat jedoch mit Zimt und Cassia nichts zu tun; es handelt sich vielmehr mit großer Wahrscheinlichkeit um das Gummiharz des indischen Weihrauchbaumes Boswellia thurifera, Sanskrit *kunda-*[30]. Das Wort ist alt in der indischen Literatur und erscheint bereits im Epos Mahābhārata mit der Bedeutung „Jasminum multiflorum oder J. pubescens"; daher Pāli *kunda-* „Jasmin"; Prākrit *kuṁda-* „ein Blütenbaum". Damit hängt auch die Form Sanskrit *kunduru-* „Boswellia thurifera und sein Harz"[31] zusammen, die über Pahlavi/neupers. *kundurak* als *kundur* „indischer Weihrauch" ins Arabische übernommen wurde[32]. Die Heimat von Boswellia thurifera sind die Gebirgszüge Zentralindiens und die Koromandelküste. Dagegen ist der wertvollere echte Weihrauch von der Stammpflanze Boswellia carteri in Somalia und Ḥaḍramaut endogen.
Die hebr. Form *qiddāh* hat das ursprüngliche /*n*/ assimiliert. Diese Assimilation ist für bestimmte semit. Sprachen typisch, u.a. für das Hebräische. Sollte es sich bei *qiddāh* tatsächlich um indischen Weihrauch gehandelt haben, so wäre dies der Beweis für den phön. Handel mit dem Produkt und der älteste Hinweis auf sein Vorhandensein im Mittelmeerraum.
Zusammenfassend kann über den Zimthandel folgendes gesagt werden: die Ausdrücke *qinnāmôn* und *qᵉṣiʿāh* bezeichnen die Rinde von C. cassia; es handelt sich bei *qinnāmôn* um ein phön. Wort und bei *qᵉṣiʿāh* um ein Lehnwort aus dem Importland der Cassia. Aus phonetischen Gründen läßt sich die genaue Quelle nicht

---

27 Dioskurides, ed. Berendes, a.a.O. I. Buch, Kap. 12.
28 Duke, J.A. and E.S. Ayensu, Medicinal Plants of China (Medicinal-Plants of the World, Vol. 4), 2 vols., Algonac/Michigan 1985, Vol. II, pp. 387-89.
29 Unschuld, P.U., Pen-Ts'ao, 2000 Jahre traditionelle pharmazeutische Literatur Chinas, München 1973, S. 246.
30 Turner, a.a.O. Nr. 3296.
31 ibid. Nr. 3298.
32 Ghaleb, E., Dictionnaire des Sciences de la Nature; 3 vols.; Beirut 1965-66, Nr. 19619.

ausmachen. Es steht jedoch fest, daß es sich auf keinen Fall um ein indisches Lehnwort handeln kann. Das Produkt des auf Ceylon und in Südwestindien beheimateten echten Zimtbaumes (botanisch Cinnamomum zeylanicum) war bis zur Ankunft der Portugiesen nur den Einheimischen bekannt. Importiert wurde bis in die jüngste Zeit ausschließlich die Cassia, im Altertum jedoch bereits über Zwischenhandelshäfen in Indien. Die indischen, persischen und arab. Bezeichnungen weisen auf den Ursprung der Pflanze hin, vgl. Hindi *dārcīnī, dāracīnī* „chinesisches Holz"; pers. *dār cīnī*; arab. *dār ṣīnī*. Im Altindischen ist C. zeylanicum unbekannt. Das im Bhāvaprakāśa vorkommende Wort *guḍatvac-* mit der Bedeutung „aromatische Rinde von Laurus cassia"[33] weist nicht auf C. zeylanicum hin. Auch in den Dravida-Sprachen scheint es erstaunlicherweise keinen Ausdruck für C. zeylanicum zu geben.
Importiert wurde die Cassia über Zwischenhandelshäfen in Indien und Südarabien. Dies kann aus Angaben von Dioskurides gefolgert werden, der glaubte, Cassia wachse in Arabien und die beste Zimtsorte in Mosylon, d.h. an der ostafrikanischen Küste im Gebiet des heutigen Somalia[34]. Auch der Autor des Periplus ist ähnlicher Ansicht, wenn er berichtet, daß die größte Menge an Cassia in Opone (im heutigen Somaliland südlich des Kap Guardafui) produziert wird[35].

5. *karkōm* Hld. 4:14 „Safran, Curcuma longa, Crocus sativus"
Nach Mayrhofer[36] stammt dieses Kulturwort aus einer unbekannten Quelle. Die zu erwartende Form altindisch **kurkuma-* ist durch die mittelindische Lautform ersetzt worden[37]. Diese Form lautet Sanskrit/Pāli *kuṅkuma-* „Crocus sativus, Safran" und Prākrit *kuṁkuma-*[38]. Eine offensichtliche Verwandtschaft dieses Wortes besteht mit den Formen in den semit. Sprachen: akk. *kurkanû* „Curcuma, Gelbwurz"; althebr./neuhebr./jüdisch-aram. *karkōm* „Safran"; syr. *kurkəmā* „crocus sativus"; mand. *karkum* „Name eines Dämonen"; asarab. *kmkm* „aromatische Substanz"; Soqoṭri *kerkham* „Safran" und gleichzeitig mit griech. κρόκος „Safran" > lateinisch *crocus* (Fremdwort).
Die Frage, ob die indische Form die ursprüngliche ist, wurde bisher nicht geklärt. in Anbetracht der Tatsache, daß die Heimat des Crocus sativus in Kleinasien liegt, ist ein indischer Ursprung des Wortes unwahrscheinlich. Andererseits ist die Pflanze aber auch Bestandteil der ayurvedischen Medizin, was auf ihren Anbau in Indien zur Zeit der klassischen Werke der indischen Materia Medica schließen läßt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, daß die drei wichtigsten gelben Farbstoff liefernden Färberpflanzen nicht nur als Farbstoff und Gewürz, sondern auch in der Medizin Verwendung fanden. Diese drei Färberpflanzen – Curcuma longa (Sanskrit *haridrā-*; arab. *hurd/kurkum* „Gelbwurz"); Crocus sativus (Sanskrit

33 Monier-Williams, a.a.O. p. 356.
34 Dioskurides, ed. Berendes, a.a.O. I. Buch, Kap. 12.
35 Casson, L., The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary, Princeton/New Jersey 1989, § 13.
36 Mayrhofer, M., Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, 4 Bde., Heidelberg 1956-1980, Bd. I, S. 219.
37 Pagel in: Zeitschrift für Indologie und Iranistik I:249.
38 Turner, a.a.O. Nr. 3214.

kuṅkuma-; arab. *kurkum/zaᶜfarān* „Safran“) und Carthamus tinctorius (arab. *qurṭum/ᶜuṣfur* „Färberdistel“) – werden in der indischen Materia Medica nicht verwechselt. Als Handelsware jedoch sehen sie sich sehr ähnlich, da sie zumeist in Pulverform auf dem Markt erscheinen. Dies erklärt, weshalb bei den Arabern eine totale Unsicherheit hinsichtlich ihrer Definition herrschte, wie es allgemein bei importierten Drogen der Fall war. Zwei der drei Färberpflanzen sind in Indien heimisch: C. longa und C. tinctorius.
Dioskurides hält den korykischen Safran in Kilikien von dem dortigen Korykos (Vorgebirge mit einem Tal, wo der Safran wuchs, heute Kurku oder Korghos) für den besseren[39]. Griech. κρόκος ist mit ziemlicher Sicherheit vom Namen dieses Gebirges abgeleitet.
Bezüglich der genauen Übersetzung von hebr. *karkōm* neige ich zu der Annahme, es mit „Safran“ zu übersetzen. Hebr. *karkōm* wird an der betreffenden Stelle zusammen mit anderen angenehm duftenden Pflanzen genannt. Der echte Safran duftet stark und ist darüber hinaus das kostbarste der drei Gewürze, denn er ist sehr mühsam zu sammeln. 150 Blüten liefern nur ein einziges Gramm Krokusnarben[40]. Curcuma longa dagegen besitzt einen eher unangenehmen Geruch. Auch in den späteren talmudischen Quellen bedeutet *karkōm* eindeutig „Safran“. Erst die Araber wurden im Mittelalter mit C. longa bekannt.

6. *nērd* Hld 1:12; 4:13,14 „Narde“ (botanisch Nardostachys jatamansi)

Das nach Moschus und Patchouli durftende Öl der Narde war im Altertum sehr kostbar und wurde daher oft verfälscht. Die echte Narde (botanisch Nardostachys jatamansi, Gattung Valerianaceae) stammt aus dem Himalaya, vorzugsweise aus den Regionen von Nepal, Bhutan und Sikkim.
Die Narde zählt zu den Baldriangewächsen und ist mehrjährig. Alle Teile enthalten ein aromatisches Öl, besonders aber das Rhizom, dessen Öl zusammen mit anderen Ölen zur Herstellung der kostbaren Nardensalbe diente, die im Altertum als wertvolles Schönheitsmittel galt. Daneben wurde die Narde als Beigabe zum Weihrauch im Tempel und als Droge zur Behandlung von Nervenkrankheiten verwendet.
Die ältesten Belege für die Narde sind neben den biblischen akk. *lardu/laradu* „Nardenwurzelgras“[41] und asarab. *rnd*[42]. An der betreffenden Stelle werden vier Aromata genannt: *rnd ḏrw kmkm qsṭ* (*ḏrw* „Harz von Pistacia lentiscus“; *kmkm* siehe unter Nr. 5; *qsṭ* „Kostus“, d.i. botanisch Costus speciosus/Aucklandia costus: Sanskrit *kuṣṭha-*). Jüngere Formen sind: mhebr./jüdisch-aram. *nardā*; mand./syr. *nardīn/nardōn*; pers./arab. *nardīn*. Die Araber haben auch eine einheimische Bezeichnung: *sunbul* „Ähren“ (übersetzt aus griech. ναρδό-σταχυς „die ährenförmige Blüte der Narde“ > lateinisch *spica nardi* > englisch *spikenard*).

39 Dioskurides, ed. Berendes, a.a.O. I. Buch, Kap. 25.
40 Zohary, a.a.O. S. 206.
41 AHw 538.
42 CIS IV:682.

Alle diese Ausdrücke stammen aus einer indischen Quelle: Sanskrit *narada-/nalada-*, auch fem. *naladā-*[43]. Die Form *nalada-* erscheint bereits im Atharvaveda und im Suśruta-Saṃhitā, einem Werk der klassischen ayurvedischen Medizin.
Dioskurides, aus dessen Werk die Araber schöpften, beschreibt neben der indischen verschiedene andere Nardenarten[44]. Die indische Narde beschreibt er offenbar nur nach Berichten, denn er wendet dem Rhizom, aus dem das Öl vorzugsweise gewonnen wird, wenig Aufmerksamkeit zu. Wahrscheinlich hatte er bei der Beschreibung im Westen bekannte Baldrian-Arten vor Augen. Die doldig erscheinende Blütenrispe dieser Arten wird bei ihm als Ähre bezeichnet, während bei der echten indischen Narde der kurze, stark behaarte Stamm einer Ähre gleicht[45].

7. a) *šenhabbîm*			„Elfenbein“
b) *kō/ôf*	}	1 Kön 10:22; 2Chr 9:21	„Affe“
c) *tu/ûkiyyîm*			„Pfauen?, Hühner?, Affen?“

Zu a) Bezüglich der Wörter *šenhabbîm* und *kō/ôf* ist die hochinteressante Tatsache zu beobachten, daß in zwei verschiedenen Kulturkreisen Bezeichnungen auftreten, die offenbar eine Verbindung zueinander haben. Im Falle von Sanskrit *ibha-* „Elefant“ finden sich in Ägypten die verwandten Formen altäg. *3bw* „Elefant, Elephantine“, demotisch *jb* „Elephantine“ und koptisch *ihb* „Elephantine“. Ebenso verhält es sich mit Sanskrit *kapi-* „Affe“ gegenüber altäg. *gf*, demotisch *k(w)f* und koptisch *kapi* bzw. akk. *uqūpu*. Bisher neigte man dazu, die biblischen Ausdrücke *šenhabbîm* und *qō/ôf* entweder aus dem Indischen oder aus dem Ägyptischen – je nachdem, wo man das Land Ophir/Punt lokalisierte – abzuleiten. Dies führt jedoch zu keiner Lösung, weil das Land Ophir/Punt nicht das Herkunftsland der genannten Handelsartikel sein mußte.
Es ist bekannt, daß die phön. und arab. Kaufleute das Geheimnis der Herkunft der von ihnen gehandelten Waren strengstens hüteten. In diesem Zusammenhang berichtet beispielsweise Strabo, daß die Phönizier sogar ihre Schiffe versenkten, um nicht das Geheimnis der Herkunft ihrer Zinn- und Bleiquellen auf den nordwestlich der spanischen Küste gelegenen Inseln preiszugeben[46].
Das mit *ibha-* wohl zusammenhängende altgriech. ἐλέφας bedeutet ursprünglich „Elfenbein“, hat aber bereits seit Herodot die Bedeutung „Elefant“. Zur Zeit des Handelsmonopols der Phönizier kam Elfenbein entweder als Rohmaterial oder in verarbeiteter Form aus Afrika; erst seit Alexander dem Großen auch aus Indien. So stammt das im Alten Testament erwähnte Elfenbein aus Afrika. Dies wird auch durch die in Megiddo und Schomron gefundenen Stücke, deren Datierung in die Endzeit des israelitischen Königreiches (721. v. Chr.) fällt, bestätigt. Ihre Untersuchung hat eine eindeutige Herkunft aus Afrika ergeben[47].

---

[43] Monier-Williams, a.a.O. p. 530.
[44] Dioskurides, ed. Berendes, a.a.O., Buch I, Kap. 6-8.
[45] Vgl. die Abbildung bei Zohary, a.a.O. S. 205.
[46] Aly, W., Strabonis Geographica (Antiquitas Reihe 1, Abhandlungen zur Alten Geschichte, ed. A. Alföldi, Bd. 9), 2 Bde., Bonn 1968, III.5.11.
[47] Feliks, J., The Animal World of the Bible, Tel Aviv 1962, p. 48.

Der Elefant selbst war in Ägypten schon im 4. Jt. v. Chr. ausgestorben bzw. ausgerottet; in Mesopotamien und Syrien dagegen noch verbreitet. Thutmosis III. (1490-1436 v. Chr./XVIII. Dynastie) reiste zur Elefantenjagd nach Asien. Ähnliches berichten assyr. Königsinschriften des 11.-9. Jh. v. Chr. von der Elefantenjagd im Zweistromland. Aus der späteren Zeit gibt es keine Nachrichten mehr.
Die indische Bezeichnung *ibha-* „Elefant", um die es hier geht, gehört ausschließlich der jüngeren Sprache an[48]. Sie wird zuerst im Mānava-Dharmaśāstra[49] erwähnt, das zeitlich etwa zwischen 200 v. bis 200 n. Chr. einzuordnen ist. Da eine aus derselben Quelle stammende Bezeichnung für Elfenbein bzw. den Elefanten in Mesopotamien nicht vorkommt, sondern dort vielmehr die Bezeichnungen *pīlu/pīru* verwendet werden, muß gefolgert werden, daß hebr. *šenhabbîm*, griech ἐλέφας und lateinisch *ebur* aus einer äg. Quelle stammen, wo das Wort seit dem Alten Reich belegt ist.
Sanskrit *ibha-* scheint im Indischen ein Lehnwort zu sein und ist auf dem Wege des Elfenbeinhandels dorthin gelangt. Für eine Entlehnung spricht auch, daß das Wort nicht die einzige Bezeichnung für den Elefanten ist. Es steht neben *gaja-*, *nāga-* (gekürzt aus *nāga-hasta-* „Rüsselhand"; ins Äthiopische als *nagē* entlehnt), *pīlu-*, *hastī* (im Rigveda, Atharvaveda und den Saṃhitās nachweisbar) und weiteren Bezeichnungen.
Kontakte zwischen Ägypten und dem Osten existierten mindestens seit dem Feldzug des Achämeniden Kambyses II. (528-522 v. Chr.), mit großer Wahrscheinlichkeit schon früher. Die Politik der Achämeniden bot günstige Voraussetzungen für die Verbreitung von Kultur- und Lehnwörtern, da neben der altpers. Hofsprache und dem Aramäischen auch andere Sprachen offiziell verwendet wurden. In der Dareios-Inschrift von Susa, wo der König den Bau seiner Residenz in Susa beschreibt, wirkten fast alle Völkerschaften des Reiches mit. Wir erfahren, daß das verwendete Elfenbein (*piruš*) aus Äthiopien, Sind (am oberen Indus) und Arachosia (einer östlichen Provinz) gebracht worden war[50].
Zu b) Auf ähnliche Weise mag das Kultur- und Wanderwort *kapi-* „Affe" Verbreitung gefunden haben. Die Sanskrit-Form *kapi-* ist bereits im Rigveda belegt. Unklar bleibt aber das Verhältnis zu anderen, ähnlich klingenden Formen, wie altäg. *gf*; akk. *uqūpu* und griech. κῆβος, κῆπος. Nach Mayrhofer[51] sind iran. Wörter wie mittelpers. *kabīg* ‹*kpyk*›, neupers. *kab/pī* indischen Ursprungs. Verwandte Formen erscheinen auch in zwei Dravida-Sprachen: Parji *kovva* und Gondi *kowwĕ*.
Eine Verbindung wie beim Elfenbein könnte auf Grund der Tatsache hergestellt werden, daß die alten Ägypter nach Angaben des Geschichtsschreibers Diodor nicht nur Elfenbein, sondern auch Affen aus Äthiopien bezogen. Wenn nach der Susa-Inschrift des Dareios Elfenbein aus dieser Gegend nach Persien exportiert wurde, wäre dies auch hinsichtlich der Affen denkbar.
Angesichts des hohen Alters dieses Wortes auch im Indischen und seines Vorkommens in zwei Dravida-Sprachen ist es sicher nicht abwegig, anzunehmen, daß wir

[48] Mayrhofer 1986-90, Bd. I, S. 194.
[49] Manus Gesetzeskodex; vgl. Anm. 19.
[50] Kent, R.G., Old Persian Grammar, Texts, Lexicon (AOS 33), New Haven/Conn. 1953, p. 143:43; 144:§ 3i.
[51] Mayrhofer 1986-90, Bd. I, S. 300f.

hier eines der ältesten Wanderwörter vor uns haben, wobei jedoch nicht mit Sicherheit zu ermitteln ist, ob die Wanderbewegung von Westen nach Osten wie bei *ibha-* oder umgekehrt erfolgt ist. Eine Rolle haben dabei sicher die alten Handelsbeziehungen zwischen Mesopotamien und Harappa gespielt.
Zu c) Problematisch war bisher die Etymologie des Wortes *tu/ûkiyyîm* (Pl.; in den LXX nicht vorhanden; V. *pavos*). Die V-Übersetzung hat zu der Auffassung geführt, der Ausdruck bedeute „Pfauen" und bei der Suche nach einer Etymologie stellte sich heraus, daß in den Dravida-Sprachen ähnlich klingende Formen existieren, wie Tamil *tōkai*; Malayāḷam *tōka*; Kannaḍa *tōke*; Telugu *tõka*[52]. Alle diese Formen bezeichnen aber nicht den Vogel, sondern bedeuten „Pfauenschwanz" oder allgemein „etwas Hängendes". Der Vogel hingegen heißt *mayil* (Sanskrit *mayūra-*) oder *śiki* (Sanskrit *śikhi-*). Daneben existiert eine Reihe von weiteren Namen. Eine Entlehnung aus dem Indischen wäre – auch aus kulturhistorischen Gründen – nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Beispielsweise zeigt eine Elfenbeinschnitzerei aus Megiddo aus dem 13. Jh. v. Chr. einen Greif mit Pfauenkopf. Auf der anderen Seite gibt es aber einen äg. Text aus dem Mittleren Reich (2025 - ca. 1570 v. Chr.), der eine interessante Parallelstelle bietet. Es handelt sich um die Geschichte vom schiffbrüchigen Seemann, einem Papyrus, der von Golenischeff im Reichsmuseum von St. Petersburg entdeckt wurde. Der Papyrus, der die Bezeichnung P Leningrad 1115 trägt, befindet sich heute in Moskau.
In dieser Geschichte erhält der schiffbrüchige Seemann vom Schlangenkönig neben anderen kostbaren Dingen „Stoßzähne von Elefanten, Windhunde, Meerkatzen (*gwf*) und Paviane (*kyw*)[53]. In diesem Text werden demnach zwei Affenarten genannt: *gwf*, Varr. *gf*, *gif* „langschwänziger Affe, Meerkatze" (Gattung: Cercopithecus) und *ky* „Pavian" (Gattung: Papio). Beide Ausdrücke erscheinen bereits im Altägyptischen.
Das initiale /t/ in der hebr. Form *tu/ûkiyyîm* ist der äg. fem. Artikel, der oft in äg. Lehnwörtern in anderen Sprachen vorausgesetzt wird. Auf diese Weise entsteht die Form *tky*, Pl. *tkyym*. Ein weiteres Beispiel für das /t/-Präformativ ist äg. *msḥ* „Krokodil" > arab. *timsāḥ*[54].

7. *karmîl* 2 Chr 2:6,13; 3:14; Hld 7:6 „Karmesin und die damit gefärbten Zeuge"

Bei dieser Form handelt es sich um eine Ableitung aus Sanskrit *kṛmi-* „Wurm, Made" (häufige Schreibung *krîmi-*). Das Wort ist bereits im Atharvaveda und Yajurveda belegt. Es hat sich über den Iran weiter nach Westen verbreitet; vgl. mittelpers. *‹klm›/kirm* „Wurm, Drache, Schlange"; neupers. *kirm* „Wurm, Schlange", lateinisch *vermiculus* > französisch *vermeil* „hochrot"[55].
Hebr. *karmîl* „Karmesin und die damit gefärbten Zeuge" stammt aus dem Adj. *kṛmila-* „Würmer habend, wurmig"; das dazugehörige Subst. lautet *kṛmilikā-* „mit

[52] Burrow/Emeneau, a.a.O. Nr. 2916.
[53] Hieroglyphentext transkribiert vom Leningrader Papyrus 1115: Blackman, Middle Egyptian Stories 47:3, Vers 165; englische Übersetzung: Lichtheim, M., Ancient Egyptian Literature. A Book of Reading, Berkeley/Los Angeles/London 1973, p. 214.
[54] Albright, W.F., Archaeology and the Religion of Israel, Baltimore 1946, p. 212, Anm. 16.
[55] Mayrhofer 1986-90, Bd. I, S. 394f.

roter Farbe eingefärbter Leinenstoff". Von einer verwandten Form, nämlich Sanskrit *kṛmija-* „wurmerzeugt" (wie Seide), sind arab. *qirmiz* „der Wurm von Coccus baphica, Kermes (die getrockneten Weibchen der Kermesschildlaus, Coccus ilicis, die einen roten Farbstoff abgeben), Cochenille" sowie syr. *qermez* abgeleitet. Dieser Ausdruck erscheint im Königsspiegel Pañcatantra.
Bei den indischen Ausdrücken handelt es sich ursprünglich um allgemeine Bezeichnungen für ein von Würmern (z.B. Seidenwürmern) erzeugtes Produkt, die jedoch später auf den roten Farbstoff des in Indien beheimateten Lack-Insekts (Coccus lacca) übertragen wurden. In hellenistischer Zeit war der indische Farbstoff ein Handelsprodukt[56]. Die Wörter für „Lack" stammen aus dem Indischen, vgl. Sanskrit *lākṣā-*: Pāli *lākhā-* usw. Bereits Ktesias von Knidos, der von 405-398/7 v. Chr. Leibarzt von Artaxerxes II. war, berichtet in seinem Buch „Indika", der ersten ausführlichen Kunde von Indien für die Griechen, über die Gewinnung dieses Farbstoffs. Von der Qualität her stellt er ihn über denjenigen persischer Herkunft[57].

8. *piṭdāh* Ex 28:17; 39:10; Ez 28:13; Ijob 28:19 „Topas"

Hebr. *piṭdāh* erscheint nur an den angegebenen Bibelstellen und besitzt keinerlei verwandte Formen in den anderen semit. Sprachen. Die traditionelle Bedeutung des Wortes scheint „Topas" zu sein, wie aus den Übersetzungen hervorgeht; vgl. LXX τοπάζιον, V *topazius*, S *zarqā*.
In der Bibel bezeichnet *piṭdāh* einerseits den zweiten Edelstein in der ersten Reihe des hohepriesterlichen Brustschildes (Ex 28:17; 39:10), andererseits ist er Bestandteil des Schmuckes des Königs von Tyrus (Ez 28:13). Ijob 28:19 gibt einen Hinweis auf die Herkunft des Steines: *piṭdat-kûš* „äthiopischer Topas".
Von seiner phonetischen Struktur her ist *piṭdāh* ein Fremdwort, denn eine Aufeinanderfolge des Konsonanten /*ṭ*/ und /*d*/ kommt im Hebräischen nicht vor, es sei denn, sie wird durch einen Vokal oder anderen Konsonanten unterbrochen; vgl. *ʾāṭād* „Dornbusch"; *ṭirdāh* „Bemühung".
Ausgehend von dieser fremden phonetischen Struktur ist mehrfach der Versuch einer Erklärung aus dem Indischen gemacht worden. Auf Grund der vorzugsweise gelben Farbe des Edelsteines wurde eine Ableitung von Sanskrit *pīta-* „gelb, gelbe Farbe, gelber Edelstein, Topas" vorgeschlagen[58]. Hier muß eingeschränkt werden, daß der allgemeine Ausdruck *pīta-* in den indischen lexikographischen Werken nicht nur den Topas bezeichnet, sondern darüber hinaus eine Reihe von anderen Dingen, die eine gelbe oder goldene Farbe besitzen, u.a. verschiedene Pflanzen. Andererseits besitzen die Inder zahlreiche weitere Namen für den Topas[59].
Im dreisprachigen hebr.-aram.-arab. Wörterbuch der Samaritaner, genannt *ʾammēlîṣ*, finden wir die interessanten Gleichungen *piṭdāh - dḥṭʾ - ʾasfar* neben

---

56 Casson/Periplus, a.a.O. § 6: λάκκος χρομάτινος.
57 Forbes, R.J., Studies in Ancient Technology, Leiden 1954, p. 106.
58 Scheftelowitz, J., Indische Kultureinflüsse, Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete 7 (N.F. 4), 1926, S. 270-85/S. 279; Koehler, L. in: ZAW 55 (1937). S. 168f.
59 Garbe, R., Die indischen Mineralien, ihre Namen und die ihnen zugeschriebenen Kräfte, Hildesheim 1974.

piṭdāh - brqn - lāmi ᶜ. Hier wird *piṭdāh* mit den arab. Äquivalenten *ʾaṣfar* „gelb" und *lāmi ᶜ* „glänzend" gleichgesetzt[60].
Nach den vorhandenen Zeugnissen ist ein indischer Ursprung von *piṭdāh* nicht auszuschließen. Zunächst mußten in Palästina alle Edelsteine importiert werden, da dort kein einziger vorkommt. Zusammen mit den importierten Produkten wurden zum größten Teil auch deren Namen entlehnt. Daß zu den eingeführten Waren der Phönizier auch indische und ostasiatische gehörten, wurde bereits festgestellt. Die Angabe bei Ijob 28:19, daß *piṭdāh* aus Äthiopien (*kûš*) stammt, wird von einigen auf die im Roten Meer liegende Insel Ǧazīrat Zabarǧad (St. John's Island) bezogen, auf der im Jahre 1900 alte Bergwerke erschlossen worden sind[61]. Hier konnte aber nachgewiesen werden, daß nicht der gelbe indische Topas, sondern der grünlich-gelbe, durchsichtige Chrysolith gewonnen wurde. Eine Verwechslung scheint dabei nicht vorzuliegen, denn schon im Altertum wurden τοπάζιον und χρυσολίθος unterschieden.

9. *sappîr* Ex 24:10; 28:18; 39:11; Jes 54:11; Ex 1:26; 10,1; 28:13; Ijob 28:6,16; Hld 5:14; Klgl 4:7 „Lapislazuli, Lazurstein"

Der Vorschlag einer Ableitung von hebr. *sappîr* und der verwandten semit. Formen von Sanskrit *śanipriya-* „dem Saturn lieb (ein dunkelfarbener Stein: Smaragd oder Saphir)" wurde zum ersten Mal von de Lagarde 1866 gemacht[62]. Andere schlossen sich an. Obwohl bis heute der Gegenbeweis nicht angetreten worden ist[63], kann diese Etymologie nicht überzeugen. Das Wort ist jung und taucht nicht in der Literatur, sondern nur in den lexikographischen Werken auf. Außerdem ist *śanipriya-* im Indischen kein feststehender Edelsteinname. Nach Mayrhofer handelt es sich um die volksetymologische Umformung einer Übernahme des westlichen Edelsteinnamens[64]. Auf keinen Fall liegt in dem indischen Wort die Ursprungsform vor. Von den semit. Formen ist die hebräische die älteste. Allerdings bezeichnet sie nicht den Saphir, sondern den Lapislazuli oder blauen Lazurstein, der akk. *uqnū* und ugar. *iqnu* heißt. Die Gleichsetzung *ugnū* = *sappîr* wird durch die Angabe in Ijob 28:6 unterstützt, daß der *sappîr* Goldstaub enthalte. Dies trifft nicht auf den durchsichtigen Saphir, wohl aber auf den Lapislazuli zu, der aus Aluminium-Calcium-Natriumsilikat mit eingesprengten Körnern aus Schwefelkies besteht. Auch bei den Griechen bezeichnet σάπφειρος den Lapislazuli, denn nach der Beschreibung des Theoprast erscheint er wie mit Gold bestreut.

---

60 Ben-Ḥayyim, Z., The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans, Bde. I-II, III: Pt. 1,2, IV,V, Jerusalem 1961-77 (hebr.), Bd. II, p. 564, lines 188, 189.

61 Quiring, H., Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 38 (1954), S. 193-213.

62 De Lagarde, P., Gesammelte Abhandlungen, Osnabrück 1956 (Ndr. der Ausgabe 1866), Nr. 182.

63 KBL^3 722

64 Mayrhofer 1956-1980, Bd. III, S. 295.

Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, alle in der Bibel vorkommenden Wörter, denen ein indischer Ursprung zugeschrieben wird, zu diskutieren. Dazu gehören die Wörter hebr. *ʾānāk* Am 7:7,8 „Blei" ggüb. Sanskrit *nāga-* „Blei, Zinn", ein bereits in klassischen Texten auftauchendes Kulturwort, das seinen Ursprung wahrscheinlich in den bleireichen Gegenden von Kleinasien und Armenien hat; hebr. *ʾappiryôn* Hld 3:9 „Tragsessel, Sänfte (der Braut)"/Sanskrit *par/lyaṅka-* „Bett, Ruhebett, Sänfte"; hebr. *kadk/ḳōd* Jes 54:12; Ez 27:16 „rubinartiger Edelstein"/Sanskrit *karkoda-/karkoṭika-* „zwei mineralogische Bezeichnungen"; hebr. *kinnôr* Gen 4:21; 1 Sam 10:5; 1 Kön 10:12; Jes 5:12; Ez 26:16 „Kastenleier"/Sanskrit *kiṁnarī-* „die Laute der Caṇḍāla, Schlagzither"; hebr. *ʿtāʾāh* Lev 11:30 „Gecko" ggüb. Sanskrit *lattikā-* „eine Eidechsenart"; das vieldiskutierte Verhältnis zwischen den semit. und indoeuropäischen Wörtern für „Pferd" (*sûs - aśva-*) sowie *minnît* Ez 27:17 „Minnît-Weizen" ggüb. Tamil *uṇṭi* „gekochter Reis" und *pannag* ibid. „(bäuerliches Produkt)" ggüb. Sanskrit *bhaṅga-* „Hanf"[65]. Auf diese Ausdrücke wird an anderer Stelle ausführlich eingegangen werden.

Zusammenfassung (abstract):

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Wege der Vermittlung der Kulturwörter im Einzelfall sehr unterschiedlich sind und jedes Wort seine eigene Geschichte hat. Es ist bemerkenswert, daß auch Wörter aus dem dravidischen Sprachbereich vertreten sind: *ʾăhālîm/ʾăhālôt* ← Tamil/Malayāḷam *akil*, Kannaḍa *agil; bu/ûṣ* ← Tamil *pañci/u* → Sanskrit *pañci/ī*. Hier handelt es sich um indische Handelsprodukte, die schon in ältester Zeit auf dem Land- und Seeweg in den Vorderen Orient gelangt sind. Bei den aus dem Indoarischen stammenden Wörtern können wir mehrere Vermittlungsstufen unterscheiden. Bei der älteren Stufe hat offenbar keine Vermittlung über das Persische stattgefunden. Kriterien dafür sind Parallelformen im Akkadischen (*nērd* ← akk. *lardu/laradu* ← Sanskrit *nar/ladu-*) bzw. lautliche Ähnlichkeit der hebr. Form mit der indischen Form im Gegensatz zur iranischen Form (*karmîl* ← Sanskrit *kṛmilika-* → mittel-/neupers. *kirm*). Bei *qiddāh* handelt es sich auch um eine ältere Form, die möglicherweise einer nicht überlieferten phönizischen entspricht.
Bei der jüngeren Stufe erfolgte die Vermittlung während der Perserzeit über iran. Quellen, vgl. hebr. *karpas* ← neupers. *kirpās* ← Sanskrit *karpāsa-*. Auch hier ist die Sanskrit-Form der hebr. Form ähnlicher als die neupersische; d.h. hebr. *karpas* geht auf eine ältere pers. Form zurück.
Bei den ältesten Kulturwörtern – zu ihnen gehören *qinnāmôn*, *šenhabbîm* und *ko/ôf* handelt es sich nicht um echte indische Lehnwörter. Bei *qinnāmôn* könnte es sich um eine – auf die äußere Form des Handelsproduktes Bezug nehmende – Eigenbezeichnung der Phönizier handeln; *šenhabbîm* und *qo/ôf* gehören zu den ältesten Kultur- und Wanderwörtern und haben auf Grund eines gemeinsamen Vorkommens in beiden Bereichen – sowohl in ägyptischen als auch im indischen – semantisch verwandte Formen entwickelt.
Die Wörter *qᵉṣîʿāh* und *karkōm* sind nicht identisch. Die Cassia wurde aus China über Zwischenhandelshäfen in Indien und Südarabien importiert; *karkōm* „Safran" hat sich – aus Kleinasien stammend – schon in alter Zeit sowohl nach Osten als auch nach Westen hin verbreitet und erscheint daher bereits im Altindischen.
Ein besonderes Problem stellen die Wörter aus dem Mineralbereich dar. Weder hebr. *sappîr* noch *piṭdāh* können überzeugend aus dem Indischen erklärt werden. Sanskrit *śanipriya-* ist ausschließlich lexikalisch und im Indischen kein feststehender Edelsteinname; Sanskrit *pīta-*

[65] Vgl. zu diesen beiden Ausdrücken Rabin, C., Rice in the Bible, JSS 11 (1966), pp. 2-9.

bezeichnet eine größere Anzahl von unterschiedlichen Gegenständen und Pflanzen, die eine gelbe oder goldene Farbe besitzen.
Es ist letztendlich schwer möglich, die komplizierten Wanderbewegungen alter Kulturwörter bis in alle Einzelheiten nachzuvollziehen. Bei den aus dem östlichen Bereich stammenden sind bisher die entsprechenden Quellen, besonders die der indischen Materia Medica, nicht genügend berücksichtigt worden. Sie können jedoch dazu beitragen, bisher verschlossene kulturhistorische Zusammenhänge wenigstens zum Teil aufzuhellen.

Anschrift der Autorin:
Dr. S. Powels, Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, Reichensteiner Weg 8-10, D-1000 Berlin 33, Bundesrepublik Deutschland

Dualische Personalpronomina und Verbalformen im Althebräischen

Josef Tropper (Berlin)

Im vorliegenden Artikel soll die Frage erörtert werden, ob es im Althebräischen Dualformen in den Bereichen der Personalpronomina und des Verbums gibt. Da eine isolierte Behandlung des Problems von vorneherein nicht erfolgversprechend ist, wird vorerst kurz der entsprechende ursemitische, ugaritische und altkanaanäische Befund vorgestellt werden.

1. Die semitischen Sprachen kennen drei Numeri, einen Singular (Einzahl), einen Plural (Mehrzahl) und einen Dual (Zweizahl). Der extensive Gebrauch des Duals im Altakkadischen[1], im Ugaritischen, im Klassischen Arabisch und im Altsüdarabischen sowie Spuren des Duals in allen anderen semitischen Sprachen zeugen davon, daß die Kategorie des Duals im Ursemitischen ein produktiver Numerus war[2]. Das ursemitische Paradigma verfügte über spezifische Dualformen nicht nur beim Nomen, sondern auch beim Personalpronomen und Verbum (jeweils 1., 2. und 3. Person). Das Paradigma war wahrscheinlich lediglich insofern eingeschränkt, als im Pronominalbereich und in der 1. und 2. Person des Verbalbereiches jeweils nur eine Dualform für beide Genera vorgesehen war. Semantisch war der Dual ursprünglich nicht auf die Bezeichnung natürlicher Paare beschränkt, sondern wurde allgemein für die Zweizahl von Personen oder Objekten gebraucht.[3]

2. Das Ugaritische verwendet C.H. Gordon zufolge den Dual am extensivsten von allen bezeugten semitischen Sprachen.[4] Der Dualgebrauch des Ugaritischen läßt sich am besten anhand des Mythos KTU 1.23:30ff exemplifizieren, weil hier von zwei Frauen erzählt wird und sich die dort verwendeten Dualformen orthographisch leicht von entsprechenden (femininen) Pluralformen unterscheiden lassen. Die beiden Frauen werden im Text als *mšt ᶜltm* (*/mušta ᶜlîtêmi/* Št-Part. f.du. zu √ *ᶜly*, Z. 31 u.ö.) bezeichnet, d.h. „zwei (Dirnen), die sich für den Geschlechtsakt anbieten"[5]. Kein geringerer als der Gott Ilu – so der Text – verliebt sich in sie und küßt ihre (: der beiden Frauen) Lippen (*špthm* = */šapatêhu/imā/*, Z. 49.50.55). Durch den Kuß werden die beiden (*klat*, Z. 57) schwanger, kreißen (*tqtnṣn* = */tiqtanVṣāni/* Gt-Präs. 3.f.du., Z. 51.58) und gebären Söhne (*tldn* = */talidāni/* G-Präs. 3.f.du., Z. 52.58; *tld* = */talidā/* G-Prät. 3.f.du., Z. 58). Die Nachricht, daß die

---

[1] Siehe bes. R.M. Whiting, The Dual Personal Pronouns in Akkadian, JNES 31 (1972), 331-337.

[2] Siehe Ch. Fontinoy, Le duel dans les langues sémitiques (Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège 179), Paris 1969, 131-209.213.

[3] Siehe Fontinoy, Le duel, 213f.

[4] Siehe C.H. Gordon, UT, § 8.5.: „No Semitic language uses the dual more widely than Ugaritic."

[5] Siehe dazu J. Tropper, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Kevelaer/Neunkirchen-Vluyn 1989, 156-159.

Frauen geboren haben (*ylt* = */yalattā/* < **yaladtā* G-Perf. 3.f.du., Z. 53.60), wird dem Gott Ilu sogleich übermittelt.

Das Textbeispiel enthält eine ganze Reihe von Dualformen und zeigt in wünschenswerter Deutlichkeit, daß der Dual im Ugaritischen a) allgemein für die Zweizahl verwendet wird, und daß er b) im Nominalbereich, im Pronominalbereich und im Verbalbereich (Prä- und Suffixkonjugation) produktiv ist.

Bemerkenswert ist im übrigen die Tatsache, daß das Ugaritische im Gegensatz zum Klassischen Arabisch auch Dualformen der 1. Person kennt: Pronominalsuffix *-ny* und Suffixkonjugation *qatalnayā*[6]; vielleicht auch Präfixkonjugation *naqtulā(ni)*[7]. Dualsuffixe der 1. Person sind sonst nur noch in den Amarnabriefen Syrien-Palästinas (dazu unten) und (außerhalb des Semitischen) im Ägyptischen nachweisbar.

3. Auch in den Amarnabriefen Syrien-Palästinas sind Dualformen beim Personalpronomen[8] und Verbum belegt. Dieser Befund ist insofern bemerkenswert, als der Dual im zeitgenössischen Akkadisch Mesopotamiens mit Ausnahme einiger Reste im Nominalbereich[9] völlig obsolet geworden ist. Wir haben deshalb allen Grund zur Annahme, daß der ausgedehnte Dualgebrauch dieser Briefe einen ebensolchen Dualgebrauch im Altkanaanäischen widerspiegelt. Hier sind einige Beispiele:

1. *ù* ^{I}*sú-ra-ta* ... *ù* ^{I}*en-da-ru-ta* ... šu-ni-*ma en-né-ri-ru**na-az-a-qú i-na* 50 ^{giš}GIGIR.ḪI.A *a-na mu-ḫi-ia* „Surata und Endaruta, diese (beiden) sind mir zur Hilfe geeilt (\ wurden zu meiner Hilfe gerufen) zusammen mit fünfzig Streitwagen" (EA 366:22-26 [südl. Palästina]).
2. [*yu-wa*]-*ši-ra* LUGAL-*ru* ^{lú}MAŠKIM-*šu* [*ù yu*]-*pa-ra-aš be-ri*-ku-ni „der König soll seinen Kommissär herschicken, damit er zwischen uns beiden entscheidet" (EA 113:17-18 [Byblos]).[10]
3. *ù a-nu-um-ma* 2 DUMU.MEŠ ^{I}*la-ab-a-ya* te-ed-[di]n-na KÙ.BABBAR.MEŠ-šu-ni *a-na* ... „die beiden Söhne Lab^{3}ayas haben ihr Geld den ... gegeben" (EA 246, Rs. 5-7 [Megiddo]).
4. *li-i*[*l*$_{5}$*-ma-ad* ^{I}LUGAL-*r*]*i* EN-*ia ki-ma* G[AZ.M]EŠ \ mi-ḫi-ṣa ^{I}*tu-u*[*r-ba-ṣú ú*] ^{I}*ia-ap-ti-ḫa-da* „der König, mein Herr, möge erfahren, daß Turbaṣu und Japtiḫ-Hadda getötet (\ erschlagen) worden sind" (EA 335:8-10 [südl. Palästina]).

In diesen vier Textbeispielen begegnet a) ein Personalpronomen 3.c.du. *šunī(ma)*, b) ein Pronominalsuffix 3.c.du. *-šunī*[11] c) ein Pronominalsuffix der 1.c.du. *-kunī*[12], d) eine Verbalform der Präfixkonjugation-Kurzform (Präteritum) 3.m.du.

---

[6] Siehe UT, §§ 6.9 und 9.7.

[7] Als Belege könnten *nmgn* (KTU 1.4:III:36), *nlḥm* und *nšt* (KTU 1.23:72) in Frage kommen.

[8] Siehe dazu W.L. Moran, The Dual Personal Pronouns in Western Peripheral Akkadian, BASOR 211 (1973), 50-53.

[9] Siehe W. von Soden, GAG, § 61 c.

[10] Sind wie in EA 117 drei Personen in einen Streit verwickelt, wird das Pluralsuffix verwendet: *ū yuparriš bēri*nu (EA 117:67).

[11] Weitere Belege: EA 245:45 (Megiddo) und EA 250 (7x [südl. Palästina]). Unsichere Belege sind EA 197:11.12 (Damaskusregion) und EA 1:86 (Ägypten).

[12] Weitere Belege: EA 34:33 (Zypern); 70:16; 116:33 (jeweils Byblos). Warum die Form *-kunī* hier für die 1.c.du. und nicht wie in Ugar. V, Nr. 54:21 (*lū šulmu ana muḫḫikunī* „Grüße an euch beide!"), für die 2.c.du. steht, ist ein ungelöstes Rätsel.

teddinnā[13] e) eine Verbalform der (passiven) Suffixkonjugation 3.m.du. *miḫiṣā* < **maḫiṣā* (Vokalharmonie) „sie wurden erschlagen". Vergleichbar mit dem ugaritischen Befund wird auch hier der Dual allgemein für die Zweizahl von Personen verwendet.

Aus dem Textbeispiel 1 folgt, daß eine Zweizahl von Personen auch (bereits) mit pluralischen Verbalformen konstruiert werden kann: Beide im betreffenden Beispiel belegten Verbalformen, *ennerirū* und die kanaan. Glosse *naz/ṣ ᶜaqū* (vgl. hebr. √ *ṣ/zᶜq*), sind formal eindeutig 3.m.pl. (jeweils N-Stamm), obwohl daneben das Personalpronomen der 3.c.du. begegnet. Der gleiche Befund liegt im Brief EA 250 vor: Obwohl auch hier von einer Zweizahl von Personen die Rede ist und im Brief sieben Mal das Pronominalsuffix der 3.c.du. begegnet, weisen alle betreffenden Verbalformen pluralische Endungen auf (Z. 5: *turriṣû-mi*; Z. 10: *tubiḫ(ḫ)ûna*; Z. 15 und Z. 40: *tiqbûna*). Dieser Befund zeigt, daß der Dual im betreffenden Briefkorpus zwar beim Personalpronomen noch produktiv ist, im Verbalbereich aber bereits zunehmend durch den Plural ersetzt wird.

4. Nach traditioneller Auffassung findet sich der Dual im Althebräischen im Gegensatz zum Ugaritischen und Altkanaanäischen nur noch im Nominalbereich, näherhin bei wenigen Substantiven als Bezeichnung für Dinge, „die beständig zu einem Paare verbunden erscheinen"[14]. Von Resten eines Duals im Pronominal- und Verbalbereich wissen weder die älteren noch die jüngeren grammatischen Nachschlagewerke des Althebräischen etwas zu berichten, ja, das Problem wird überhaupt nicht diskutiert. Dieses Schweigen ist erstaunlich, denn in den letzten Jahrzehnten haben mehrere Autoren, vor allem P.C. Couprie[15], V. Christian[16], C. Fontinoy[17], E.F. Campbell[18] und D. Michel[19], auf mögliche Dualreste im Pronominal- und Verbalbereich hingewiesen, ohne freilich einen entscheidenen Beweis für ihre Auffassung erbringen zu können. Solche Reste glauben die genannten Autoren überall dort entdecken zu können, wo maskuline Personalpronomina (= PP), maskuline Pronominalsuffixe (= PS) oder maskuline Verbalendungen der Suffixkonjugation (= VS) auf eine Zweizahl von weiblichen Substantiven bezogen sind. Den betreffenden Formen lägen alte Dualformen zugrunde, die von den Masoreten nicht mehr als solche erkannt und fälschlich als maskuline Formen vokalisiert worden wären. Im einzelnen könnten die folgenden Texte Dualformen enthalten:

---

13 Die Form *teddinnā* beweist, daß das Präfix der 3.m.du. im Altkanaanäischen wie das der 3.m./f.pl. /*t*/ lautet.

14 BLe, 513 a.

15 De dualis van het pronomen personale in het hebreeuws, GThT 52 (1952), 153.

16 Untersuchungen zur Laut- und Formenlehre des Hebräischen (Österreichische Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 228/2), Wien 1953, 39f. Christian vertritt unter anderem die Auffassung, daß auch die längere Variante des Pronominalsuffixes der 3.m.pf. lautend auf -(*ê*)*mô* (Ps 2,3.4.5 u.a.) ein altes Dualsuffix der 3. Person widerspiegeln könnte. Diese Behauptung ist jedoch völlig unbegründet und wird deshalb im Folgenden nicht weiter diskutiert.

17 Le duel, 59-60.

18 Ruth (The Anchor Bible), Garden City, N. Y. 1975, bes. 65 (mit Verweis auf F.I. Andersen).

19 Grundlegung einer hebräischen Syntax, Teil 1, Neukirchen-Vluyn 1977, 86 (mit Verweis auf O. Rössler).

1. Gen 18,20: PS 3.c.du. mit Bezug auf die Städte Sodom und Gomorra.
2. Gen 19,9: PS 3.c.du. mit angeblichem Bezug auf 2 Frauen; allerdings 2 PSS 3.f.pl. in V. 8.
3. Gen 31,9: PS 2.c.du. mit Bezug auf zwei Frauen; allerdings mehrere PSS und VSS f.pl. in VV. 5-6.
4. Ex 1,21: PS 3.c.du. mit Bezug auf 2 Frauen; allerdings PS 3.f.pl. in V. 18.
5. Ri 16,3: 3 PSS 3.c.du. mit angeblichem Bezug auf zwei Torpfosten.
6. Ri 19,24: 3 PSS 3.c.du. mit Bezug auf zwei Frauen.
7. 1 Sam 6,7-12: 8 PSS 3.c.du. mit Bezug auf zwei Kühe.
8. Ez 23,36ff.45ff: mehrere PSS 3.c.du. mit Bezug auf zwei Frauen, allerdings im bunten Gemisch mit PSS 3.f.pl.
9. Sach 5,10: PP 3.c.du. (*hemmāh*) mit Bezug auf zwei Frauen.
10. Spr 6,21: 2 PSS mit Bezug auf „Gebot" und „Weisung".
11. Rut 1,8-13: 4 PSS 2.c.du. und 1 VS 2.c.du. mit Bezug auf zwei Frauen; allerdings 4 PSS 3.f.pl. in VV. 9.14.19.
12. Rut 1,19; 4,11: jeweils PS 3.c.du. nach dem fem. Zahlwort *šty-* „zwei".
13. Rut 1,22: PP 3.c.du. (*hemmāh*) mit Bezug auf zwei Frauen.

Dieser kurze Überblick zeigt bereits, daß die Annahme von Dualformen keineswegs an allen genannten Stellen überzeugend ist. Das Beispiel 2 ist hinfällig, weil sich das umstrittene PS der Form *mehæm* aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht auf die in V. 8a genannten Frauen, sondern auf die in V. 8b genannten Männer bezieht. Ähnliches gilt für das Beispiel 5: Die verwendeten PSS beziehen sich nicht nur auf die (beiden) Torpfosten, sondern ebenso auf die dort genannten Türflügel und Türriegel. Ferner ist das Beispiel 1 zu streichen, weil sich das PS – formal 3.m.pl. – dort nicht strikt auf die beiden Städte, sondern sinngemäß auf deren Bewohner bezieht. Die Beispiele 3 und 4 zeichnen sich dadurch aus, daß auf die weiblichen Substantive zuerst (korrekt) mit (einem) femininen PS(S) und erst später mit einem maskulinen PS Bezug genommen wird. Anstatt im letzteren Fall Dualsuffixe zu postulieren, liegt es näher, sie als maskuline Formen zu belassen, die in ganz allgemeiner Weise, ohne auf das Genus der bereits weiter entfernten Bezugswörter zu achten, auf diese zurückverweisen. Das Beispiel 8, in dem die postulierten dualischen PSS bunt mit femininen PSS wechseln, ist ebensowenig überzeugend, zumal der betreffende Abschnitt überhaupt textkritisch sehr problematisch ist und es im AT bekanntermaßen eine ganze Reihe von Texten gibt, an denen maskuline PSS für weibliche Bezugswörter gebraucht werden.[20] Das Beispiel 7 ist deshalb nicht beweiskräftig, weil im AT auch auf eine Mehrzahl von femininen Tieren meist mit maskulinen PSS verwiesen wird.[21] Ähnliches gilt für die

[20] Für die Beispiele siehe GKa, § 135 o und Brockelmann-Synt., § 124 b. Auf eine Mehrzahl von weiblichen Substantiven wird an folgenden Stellen mit maskulinen PSS Bezug genommen: Gen 32,16; 41,23; Ex 2,17; Num 27,7; 36,6; Ri 21,22; 1 Sam 9,20; Jes 3,16; Am 4,1f; Ijob 1,14-15; 39,3; Spr 6,21; Dan 8,9.

[21] Gen 32,16; 1 Sam 9,20; Ijob 1,14-15; 39,3.

Beispiele 5 (Türpfosten) und 10 (Gebot und Weisung): Für eine Mehrzahl von nichtpersonalen Substantiven können im AT maskuline PSS gebraucht werden.[22]
Nachdem wir die unsicheren Texte ausgeschieden haben, bleiben die Beispiele 6, 9, 11, 12, 13 als eventuelle Belege für Dualformen übrig. Sie werden im Folgenden in der Reihenfolge 12, 11, 6, 9/13 eingehend diskutiert.
4.1. Das PS *-hm* der Form *štyhm* (Rut 1,19 und 4,11 = Beispiel 12) kann nicht 3.m.pl. sein: Warum sollte gerade ein Zahlwort, das formal eindeutig als feminin markiert ist, ein maskulines Suffix tragen? Wollte man das feminine Genus nicht explizit ausdrücken, hätte man die (maskuline) Form *šnyhm* wählen können. Und wie wäre außerdem in Rut 1,19 ein maskulines Suffix unmittelbar vor zwei femininen Suffixen (*bʾnh*; *ʿlyhn*) zu rechtfertigen? Die Annahme liegt also nahe, daß *štyhm* ein Dualsuffix (**-himā*) enthält. Diese Vermutung wird auch dadurch gestützt, daß die klassisch-arabische Dualpartikel *kilā/kiltā*, die syntaktisch wie hebr. *šny(m)/šty(m)* gebraucht wird, immer Dualsuffixe nach sich zieht: *kilāhumā* bzw. *kiltāhumā* „sie beide".[23] Fungiert *kil(t)ā* als nomen regens in einer Constructusverbindung, so steht das folgende Substantiv im (Genitiv) Dual: *kiltā l-ǧannatayni* „die beiden Gärten". Dasselbe gilt für ugaritisch *ṯn/ṯt* „zwei" und gewiß auch für ugar. *kla(t)* „beide": *ṯt mrkbtm* „zwei Wagen" KTU 4.145:7; *ṯt qštm* „zwei Bogen" KTU 4.63:I:2 u.ö.; *klat ydh* „seine beiden Hände" KTU 1.3:I:11. In allen diesen Beispielen wird der Dual doppelt markiert, und zwar am Zahlwort selbst und zusätzlich am folgenden Suffix bzw. Substantiv. Ein formal dualisches Wort schließt also Dualsuffixe nicht aus, sondern verlangt geradezu danach.
Angesichts der genannten sprachlichen Parallelen ist die Form *štyhm* somit ein verläßlicher Hinweis auf die Existenz von Dualsuffixen im Althebräischen. Die Form beweist aber freilich lediglich, daß sich Dualsuffixe in gewissen geschützten Positionen – etwa wie hier nach einem dualischen Zahlwort – gehalten haben und läßt keinerlei Folgerungen bezüglich der Produktivität dieser Suffixe im Althebräischen zu.
Daß neben der Form *štyhm* im AT auch zweimal eine Form *štyhn* mit PS 3.f.pl. belegt ist, widerlegt unsere Auffassung nicht, sondern zeigt vielmehr nur, daß Dualsuffixe selbst in geschützten Positionen im Laufe der Zeit obsolet geworden sind. Beide Belege für *šthn*, 1 Sam 25,43 (redaktionelle Glosse zur Abigailgeschichte[24]) und Ez 23,13 (Nachtrag zu Ez 23[25]), sind offenbar viel später zu datieren als die *štyhm*-Belege der Ruterzählung. Ist das PS *-hm* der Form *štyhm* als Dualsuffix zu bestimmen (etwa */šittêhimā/*), dann könnten auch Formen wie *šnyhm* „sie beide" (Rut 1,5; Gen 2,25 u.a.) oder *šnykm* „ihr beide" (Gen 27,45 u.a.) alte Dualsuffixe enthalten.

---

[22] Gen 41,23 (Ähren); Dan 8,9 (Hörner).
[23] Siehe W. Fischer, Grammatik des Klassischen Arabisch (Porta Linguarum Orientalium, N.S. 11), Wiesbaden 1972, § 109.
[24] 1 Sam 25,43f hebt sich inhaltlich (Davids andere Frauen) und formal (*wᵉ-X qātal*-Konstruktionen) von der vorhergehenden Erzählung ab.
[25] Siehe W. Zimmerli, Ezechiel I (BK 13/1), Neukirchen-Vluyn ²1979, 545: „Diese ‚Wiederaufnahme' [der Worte von V. 5b] ... erweckt den lebhaften Verdacht, daß 12-14a einen ausmalenden Nachtrag darstellt. Sein Zustandekommen ist wieder aus dem Drang zu größerer historischer Vollständigkeit zu verstehen".

4.2. Die formal maskulinen Suffixe von Rut 1,8-13 (Beispiel 11) lassen sich nur im Kontrast zu den femininen Suffixen der VV. 9 und 14 verstehen. Aus diesem Grund soll hier das ganze Gespräch Noomis mit ihren beiden Schwiegertöchtern Orpa und Rut (Rut 1,8-14) vorgestellt werden:

wt ʾmr nᶜmy lšty kltyh
lknh šbnh ʾšh lbyt ʾmh yᶜšh yhwh ᶜmkm ḥsd kʾšr ᶜśytm ᶜm-hmtym
wᶜmdy (9) *ytn yhwh lkm wmṣʾn mnwḥh ʾšh byt ʾyšh*
wtšq lhn wtśʾnh qwln wtbkynh (10) *wt ʾmrnh-lh* ... (11) *wt ʾmr nᶜmy*
šbnh bnty lmh tlknh ᶜmy·hᶜwd-ly bnym bmᶜy whyw lkm lʾnšym (12)
šbnh bnty lkn ... (13) *hlhn tśbrnh* ... *hlhn tᶜgnh ʾl bnty ky-mr-ly*
{mʾd} mkm ...
(14) *wtśnh qwln wtbkynh ᶜwd* ...

„Noomi sprach zu ihren beiden Schwiegertöchtern: ‚Geht weg, kehrt um, eine jede zum Haus ihrer Mutter! Es möge der Herr euch beiden Huld erweisen, wie ihr beide sie den Toten und mir erwiesen habt! (9) Und es gewähre der Herr euch beiden, daß ihr Ruhe findet, eine jede im Hause ihres Mannes!' Und sie küßte sie. Diese aber erhoben ihre Stimmen und weinten. (10) Und sie sprachen zu ihr ... (11) Noomi aber sprach: ‚Kehrt um, meine Töchter! Warum wollt ihr mit mir ziehen? Kann ich noch Söhne in meinem Leib haben, die eure Männer werden könnten? (12) Kehrt um, meine Töchter! Geht weg! ... (13) Wollt ihr darauf warten ... wollt ihr euch dafür einschließen ...? Nicht doch, meine Töchter! Fürwahr, mein Schicksal ist bitterer als das von euch beiden! ...' (14) Da erhoben sie ihre Stimmen und weinten noch mehr ...".

Der zitierte Textabschnitt weist eine Reihe von Pronominalsuffixen auf, die im Text fett markiert sind. Dabei fällt auf, daß die Suffixe der 2. Person *-km*, die der dritten Person *-hn* bzw. *-n* lauten.[26] Alle Formen der Präfixkonjugation, die sich auf die beiden Schwiegertöchter Noomis beziehen, sind eindeutig als 3.f.pl., die Imperative als f.pl. zu bestimmen. Die einzige Form der Suffixkonjugation lautet dagegen *ᶜśytm* (V. 8) und kann als 2.m.pl. bestimmt werden. Kurz: Alle Formen der 2. Person sind maskulin, alle sonstigen Formen feminin. Dies dürfte jedoch reiner Zufall sein. Wesentlicher ist, daß alle Formen der 2. Person in, alle Formen der 3. Person außerhalb der wörtlichen Rede begegnen. Diese konsequente Trennlinie wurde bisher m.W. weder erkannt noch erklärt. Sie zwingt zur Annahme, daß die Suffixe innerhalb der wörtlichen Rede Dualsuffixe sind. Spricht Noomi direkt zu ihren beiden Schwiegertöchtern, so redet sie diese nämlich mit „ihr beide" im Dual an. Folglich verwendet der Text dualische PSS bei den Formen *ᶜmkm*, *lkm*, *mkm* (vokalisiere etwa /*ᶜimmākimā*/ etc.) und eine dualische Verbalendung bei *ᶜśytm* (vokalisiere etwa /*ᶜaśītimā*/). Außerhalb der wörtlichen Rede fehlt dagegen dieser direkte Bezug. Folglich werden die neutraleren Pluralsuffixe verwendet, wie in den Sätzen „und sie (: Noomi) küßte sie (*lhn*)" (V. 9b), „sie erhoben ihre Stimmen (*qwln*)" (VV. 9b.14a) oder später in V. 19 „die ganze Stadt geriet ihretwegen (*ᶜlyhn*)[27] außer sich".

[26] Weitere Pronominalsuffixe der 3.f.pl. begegnen in Rut 1,19 (*ᶜlyhn*, *bʾnh*).

[27] Die Textvariante *ᶜlyhm* (Text J) ist als sekundäre Angleichung an *štyhm* (V. 19a) zu erklären.

Eine Ausnahme stellen die Imperfekt- und Imperativformen dar, die auch in der wörtlichen Rede pluralisch konstruiert werden. Dieser Befund läßt sich am besten durch die Annahme erklären, daß die entsprechenden Dualformen, die bereits altkaananäisch nicht mehr produktiv zu sein scheinen, im Althebräischen ganz obsolet geworden sind. Daß wir gerade im Buch Rut auf mehrere Dualsuffixe stoßen, dürfte kein Zufall sein. Dieses Buch zeichnet sich nämlich auch durch andere archaische morphologische Merkmale aus, etwa die *tī*-Endung der Suffixkonjugation 2.f.sg. (*yrdty* 3,3; *škbty* 3,4) sowie die Formen der Präfixkonjugation 2.f.sg. (*tdbqyn* 2,8.21; *tᶜśyn* 3,4) und 3.m.pl. (*yqṣrwn* 2,9; *yšᵓbwn* 2,9) mit sogenanntem *nun paragogicum*.

4.3. Auch die drei formal maskulinen PSS der 3. Person von Ri 19,24 (Beispiel 6) können dem Kontext nach problemlos als Dualsuffixe erklärt werden: „Siehe, da ist meine jungfräuliche Tochter und seine Nebenfrau. **Beide** (Text: *ᵓôtām*) will ich euch hinausbringen; ihr könnt sie **beide** (Text: *ᵓôtām*) vergewaltigen und mit **beiden** (Text: *lāhæm*) tun, was euch gefällt". Die Tatsache, daß der zu Ri 19,24 weitgehend parallele Vers Gen 19,8 an den betreffenden Stellen feminine Pluralsuffixe verwendet (*ᵓæthæn, lāhæn*), spricht nicht gegen einen Dualgebrauch in Ri 19,24, zumal Ri 19,1-11 als unablösbarer Teil von Ri 19-20 ursprünglicher zu sein scheint als Gen 19,1-11.[28] Es ist vielleicht wiederum kein Zufall, daß die betreffenden dualischen PSS in einer wörtlichen Rede begegnen.

4.4. In Sach 5,10 und Rut 1,22 (Beispiele 9 und 13) wird das formal maskuline Personalpronomen *hmh* (*hemmāh*) „sie" für eine Zweizahl von weiblichen Personen verwendet. Die Vermutung, daß es sich dabei um eine alte Dualform handeln könnte, wird dadurch relativiert, daß Hld 6,8 *hmh* auf eine Mehrzahl von weiblichen Personen bezieht: *ššym hmh mlkwt* „es sind sechzig Königinnen". Sehen wir uns Sach 5,9-10 und Rut 1,22 genauer an:

In Sach 5,9-10 steht *hmh* zwar im Einklang mit dem formal maskulinen PS in *bknpyhm* „an ihren Flügeln" (V. 9a), zugleich jedoch im krassen Kontrast zu dem femininen PS in *lhnh* „für sie (f.pl.)" (V. 9aß). Es ist somit unwahrscheinlich, daß *hmh* hier eine Dualform darstellt.

Für Rut 1,22 gilt, daß die Form *hmh* im Widerspruch zu den vielen PSS f.pl. der Verse 9, 14 und 19 steht. Aus diesem Grund ist auch hier die Annahme einer Dualform unwahrscheinlich. Rut 1,22b dürfte im übrigen gar kein integraler Bestandteil der alten Ruterzählung, sondern eine erläuternde Glosse sein, die die Heimkehr Noomis (V. 22a) nachträglich zeitlich einordnet und dabei das Thema des nächsten Kapitels bereits vorausnimmt: „Und zwar kamen sie zu Beginn der Gerstenernte nach Bethlehem". Die Glosse hebt sich vom Kontext zum einen durch die *wᵉ-X qātal*-Konstruktion, zum anderen durch den Gebrauch des (unspezifischen) maskulinen Personalpronomens anstelle der sonst im Text verwendeten (spezifischen) femininen Formen ab.[29]

Zusammenfassend können wir festhalten, daß sich aufgrund syntaktischer und sprachvergleichender Beobachtungen im Pronominal- und Verbalbereich des Althebräischen zumindest die folgenden Dualformen nachweisen lassen: a) zwei duali-

[28] Siehe C. Westermann, Genesis II (BK 1/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 366.

[29] Campbell (Ruth, 78) bietet eine andere Erklärung für *hmh*: „*Hēmmāh* here is not the pronoun, but the emphasizing particle found in Ugaritic epic as *hm/hmt*".

sche Pronominalsuffixe der 3. Person *-hm* = **-himā* nach dem femininen Zahlwort *šty*(*m*) „zwei" (Rut 1,19; 4,11); b) wahrscheinlich weitere drei solche Dualsuffixe in Ri 19,24; c) vier dualische Pronominalsuffixe der 2. Person *-km* = **-kimā* (Rut 1,8-13); d) eine Dualendung der 2. Person *-tm* = **-timā* der Suffixkonjugation (Rut 1,8). Alle genannten Dualformen beziehen sich auf weibliche Substantive. Es kann als sicher gelten, daß es zumindest ebensoviele Dualformen im AT gibt, die sich auf männliche Substantive beziehen. Diese unterscheiden sich orthographisch jedoch nicht von den entsprechenden Pluralformen und lassen sich deshalb nicht mehr mit Sicherheit eruieren.

Der Befund läßt die Schlußfolgerung zu, daß die dualischen Personalpronomina im Althebräischen nicht mehr produktiv sind; sie sind nur noch in alten oder archaisierenden Texten des AT bewahrt und begegnen unseren Beobachtungen zufolge auch hier nur noch als Suffixe entweder in wörtlichen Reden oder in der geschützten Position nach dem Zahlwort „zwei". Für die Dualformen der Suffixkonjugation gelten offensichtlich ähnliche Einschränkungen. Im eigentlichen Verbalbereich, d.h. in den Präfixkonjugationen und im Imperativ, scheint es überhaupt keine Dualformen mehr zu geben.

Abstract:

The dual is a productive category in Ugaritic. In Old Canaanite it is productive in the personal pronoun but has a restricted distribution in the verbal paradigm. In Biblical Hebrew the dual has survived in a few relics only. In the present article nine dual pronominal suffixes and one dual form in the suffix conjugation of the verb are identified in Biblical Hebrew. No dual forms are found in either the prefix conjugations or the imperative.

Anschrift des Autors:
Dr. J. Tropper, Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, Reichensteiner Weg 8-10, D-1000 Berlin 33, Bundesrepublik Deutschland

Miszellen

Zu *jsd* II "beratschlagen" (Ps 2,2; 31,14; CD 2,7)

Eberhard Bons (Trier)

Im biblischen Hebräisch ist das Verb יסד II nur zweimal belegt. Grundsätzlich stellt sich bei so selten bezeugten Wörtern das Problem, daß eine genaue Bedeutungsbestimmung beträchtliche Schwierigkeiten bereitet, es sei denn, das Wort wird durch den Kontext eindeutig semantisch determiniert, oder es kann eine konsensfähige etymologische Ableitung vorgenommen werden, die genügend aussagekräftiges Material zur Bedeutung des betreffenden Wortes abwirft.
Das biblische Hebräisch kennt den Verbalstamm יסד in zwei Bedeutungen, und zwar (so KBL^3 398f) als „festgründen" (יסד I) und als „sich zusammentun", „sich verschwören" (יסד II). Während für יסד I eine recht große Zahl an Belegen vorliegt, wird nach einhelliger Auffassung יסד II nur in Ps 2,2; 31,14 verwendet, und zwar dort im niph. Die LXX übersetzt יסד II jeweils mit Formen von (ἐπι)συνάγεσθαι „sich versammeln"; das Psalterium Gallicanum liest in beiden Fällen *convenire*[1], das Psalterium iuxta Hebraeos *tractare* in Ps 2,2 und *inire consilium* in Ps 31,14. Blickt man in moderne Psalmenkommentare und Wörterbücher, so scheinen wie in den antiken Versionen die beiden Deutungen „zusammenkommen", „sich versammeln"[2] sowie „beratschlagen"[3] als adäquat zu gelten. Zwar divergieren diese Übersetzungen nicht völlig, dennoch stellt sich angesichts ihrer fehlenden Äquivalenz die Frage, ob die Bedeutung von יסד II genauer eingegrenzt werden kann. Eine ausführliche Behandlung dieses Problems steht m.W. noch aus. Im folgenden werden daher zunächst die niph.-Belege von יסד I (1) von denen von יסד II (2) abgegrenzt. Anschließend soll die Frage der Bedeutung von יסד II erörtert werden (3). Zuletzt wird diskutiert, ob ein Beleg von יסד in der Damaskusschrift entgegen der vorherrschenden Interpretationspraxis nicht eher יסד II als יסד I zuzurechnen ist (4).

1. Die niph.-Belege von יסד I
Obwohl auch יסד I im niph. begegnet, ist die semantische Abgrenzung der insgesamt vier biblischen Belege wenig problematisch. Am wenigsten anzweifeln läßt sich die Interpretation von Jes 44,28: Dort wird der Stadt Jerusalem zugesagt:

---

[1] Vgl. die von P. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, Bd. II, Reims 1714, 11, 59, gesammelten Übersetzungen mit den Verben *congregari* und *colligere*.

[2] Vgl. etwa E. König, Die Psalmen, Gütersloh 1927, 387; A. Maillot/A. Lelièvre, Les Psaumes, Bd. I, Genève 1962, 194.

[3] H.-J. Kraus, Psalmen, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ^{5}1978, übersetzt in Ps 2,2 mit „schließen sich zusammen" (143), in Ps 31,14 mit „beraten" (392); P.C. Craigie, Psalms 1-50, Waco, Texas 1983, liest im ersten Fall „join together" (62), im zweiten Fall „scheming together" (257). Die Übersetzung „beratschlagen" vertritt GesB 304; vgl. auch F. Zorell, Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Roma 1950, 316 (*consilium inierunt*).

תִּבָּנֶה, und bezüglich des Tempels heißt es in einer parallelen Formulierung: תִּוָּסֵד. An dieser Stelle werden also die Verben בנה und יסד jeweils in der 2. pers. sg. masc.[4] niph. parallelisiert; logisches Objekt sind die Stadt und der Tempel, das logische Subjekt (Agens) hingegen kann wegen des passivischen Verbsinns fehlen. Die Bedeutung „gründen" im Sinne von „aufbauen" erscheint hier als sicher, was nicht nur durch das parallelisierte תִּבָּנֶה, sondern auch noch durch die LXX (θεμελιώσω[5]) bestätigt wird. Was nun den zweiten Beleg, Ex 9,18, angeht, ist eine ebenso schlüssige Ableitung des Wortsinns aus dem Kontext mangels Vokabulars aus demselben Wortfeld nicht möglich. Hier wird dem Pharao ein Hagelschlag angedroht, wie es ihn in Ägypten לְמִן־הַיּוֹם הִוָּסְדָה nicht gegeben habe. Unter der Voraussetzung, daß das feminine Enklitikon sich anaphorisch auf das zuvor genannte Ägypten als Land bezieht[6] und im Sinne eines genetivus objectivus zu verstehen ist, empfiehlt sich hier aber ebenfalls die Interpretation „gründen".[7] So hat auch die LXX das Wort übersetzt (ἔκτισται[8]).

2. Die niph.-Belege von יסד II

Von diesen beiden Belegen können die übrigen, Ps 2,2 und Ps 31,14, syntaktisch und semantisch klar abgegrenzt werden. Ps 2,2 liest: וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ־יָחַד עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ. Folgende Unterschiede zu den beiden bisher zitierten Stellen sind hier zu notieren:

a) Das Verb wird im Plural gebraucht.

b) Grammatisches Subjekt ist eine Personengruppe (רוֹזְנִים) und nicht ein Bauwerk oder ein Land. Dabei bezieht sich das Adverb יָחַד auf das Subjekt zurück.

c) Der Satz weist eine mit עַל eingeleitete präpositionale Bestimmung auf.

Darüber hinaus liefert der Kontext einige Kriterien, die zusammen mit den bisher beobachteten Phänomenen für die Bedeutungsbestimmung von נוֹסְדוּ wichtig sind.

d) In Ps 2,2 haben wir einen chiastisch geformten Parallelismus vor uns, in dem die רוֹזְנִים neben den מַלְכֵי־אֶרֶץ stehen. Die Handlung der letzteren wird eindeutig als „sich hinstellen" (יִתְיַצָּבוּ) beschrieben. Da nun נוֹסְדוּ kein Objekt hat, liegt es

---

[4] Wird die Form so verstanden, so hätte die Präposition ־ל zu Beginn des Satzes eine double-duty-Funktion; außerdem kann das Verb als 3. pers. sg. fem. verstanden werden, ohne daß ein exakter Parallelismus zustande kommt; vgl. hierzu D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, Bd. 2, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1986 (OBO 50/2), 336f.

[5] Zur abweichenden 1. pers. sg. vgl. D. Barthelémy (s. Anm. 4), 336.

[6] Vgl. Joüon, § 134g.

[7] Vgl. zum möglichen ägyptischen Hintergrund der Aussage B. Couroyer, Un égyptianisme biblique: „Depuis la fondation de l'Égypte" (Exode, IX,18), in: RB 67 (1960) 42-48.

[8] Die auffällig erscheinende finite Verbform, die von der Konstruktion des hebräischen Satzes abweicht, ist durch den Relativsatz begründet, der anstelle der hebräischen Infinitivkonstruktion steht. Dieser ist charakterisiert durch eine spezielle Form der Attraktion des Relativums, bei der es vor das Bezugswort tritt wie etwa auch in Mt 24,38; Lk 1,20; gerade bei ἡμέρα als Bezugswort ist diese Konstruktion mehrfach belegt, so daß die Abweichung in Ex 9,18 mit Sicherheit auf das Konto der Übersetzer geht. Vgl. auch F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen [16]1984, § 294 Anm. 8.

nahe, hierin auch ein intransitives Verb zu erkennen, so daß die רוֹזְנִים nicht nur als grammatisches, sondern auch als logisches Subjekt des Satzes fungieren. Das sich auf sie beziehende יָחַד mag man als Ballastvariante verstehen, die zur Bildung eines aus drei Wörtern bestehenden Pendants zum ersten Satz dient. Man kann außerdem darüber spekulieren, ob יָחַד, das vielfach zur Kennzeichnung gemeinschaftlichen *Handelns* dient[9], die Aufgabe hat, ein aktivisches Verständnis des Satzes zu unterstützen, also einer passivischen Lesart („... werden gegründet“) vorzubeugen.

e) In Ps 2,3 werden die Subjekte von נוֹסָדוּ als Redende gekennzeichnet.[10] Dabei ist die wörtliche Rede am Wechsel von der 3. pers. pl. zur 1. pers. pl. erkennbar, und da bereits mit den in V. 2 genannten Personen grundsätzlich ein Subjekt, das der Sprecher des Psalms zitieren kann, zur Verfügung steht, erübrigt es sich, V.3 als Äußerung des Sprechers anzusehen. Außerdem ist durch den in V. 2 vorausgehenden Ausdruck עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁחוֹ[11] ein Thema angegeben, auf das sich die Enklitika in V. 3 beziehen.

Wenn diese Beobachtungen zum Kontext von Ps 2,2 zutreffen, dann scheint hier יסד im niph. einerseits ein Reden zu implizieren, andererseits intransitiv gebraucht zu werden. Letztere Charakterisierung ist insofern nicht widersprüchlich, als die einer Rede immanente Handlung („Sprechakt“, „Sprecherhandlung“), z.B. Zweifeln, in einem Verb zum Ausdruck kommt, während der Inhalt des Sprechens als eine Art Objektsatz in einer wörtlichen Rede geliefert wird.[12] Denselben Sachverhalt meint Fox, wenn er von יסד als einem „virtual verb of speaking“ spricht.[13]

Steht nun fest, daß יסד im niph. in Ps 2,2 eine Rede impliziert, dann stellt sich die Frage nach der Sprecherhandlung. Setzt man die Bedeutung des Verbs nicht voraus, so kann sie allenfalls aus dem anschließenden V. 3 abgeleitet werden. Dort rufen die Sprecher in zwei Sätzen mit Verben in der 1. pers. pl. + He cohortativum sich selbst zu einem Handeln auf, das vom Vokabular her in den Kontext des Aufstandes gegen einen Machthaber einzuordnen ist.[14] Somit muß יסד hier als ein auf eine Handlung ausgerichtetes gemeinschaftliches Sprechen begriffen werden.

In Ps 31,14 (בְּהִוָּסְדָם יַחַד עָלַי) ist die Situation ähnlich, wenn auch nicht so eindeutig. Unterschiede zu den Belegen von יסד I niph. können jedoch deutlich erkannt werden.

---

[9] Vgl. H.-J. Fabry, Art. יָחַד, in: ThWAT III, 595-603, hier 600.

[10] Vgl. zum folgenden auch M.V. Fox, The Identification of Quotations in Biblical Literature, in: ZAW 92 (1980) 416-431, hier 422f.

[11] Auf die in der Sekundärliteratur angezweifelte Originalität dieses Ausdrucks (vgl. etwa H.-J. Kraus [s. Anm. 3], 143) soll hier nicht eingegangen werden.

[12] Zur Argumentation vgl. P. von Polenz, Deutsche Satzsemantik, Berlin/New York 1985, 240f.

[13] Vgl. M.V. Fox (s. Anm. 10), 423.

[14] Zur Thematik des gesamten Psalms 2 vgl. exemplarisch E. Zenger, „Wozu tosen die Völker ...?“ Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hgg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag für Heinrich Groß, Stuttgart 1986 (SBB 13), 405-511; F. Diedrich, Psalm 2 – Überlegungen zur Endgestalt des Psalms, in: J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22, Würzburg 1988 (FzB 60), 27-71.

a) Durch das Enklitikon der 3. pers. masc. plur., das hier an den inf. cs. von יסד angehängt ist, wird gekennzeichnet, daß wiederum eine Mehrzahl von Subjekten dieses Handeln ausübt.
b) Diese Subjekte sind ebenso wie in Ps 2,2 Personen, denn das Enklitikon bezieht sich anaphorisch auf die im selben Vers schon genannten רַבִּים. Auch wird das gemeinschaftliche Handeln durch יַחַד unterstrichen.
c) Ebensowenig wie in Ps 2,2 ist in Ps 31,14 ein Objekt von בְּהִוָּסְדָם erkennbar, wohl eine präpositionale Ergänzung mit עַל.
d) Da der Sprecher das Wirken der Feinde als üble Rede (דִּבָּה) bezeichnet, die er hört (V. 14a), und das logische Subjekt, auf das er sich bezieht, nämlich die Feinde, gleich bleibt, scheint auch hier יסד eine Rede zu implizieren. Zudem läßt sich der Ausdruck מָגוֹר מִסָּבִיב (wie in Jer 20,10) als wörtliche Rede verstehen[15], wenn auch aus diesen Worten die Sprechhandlung nicht eindeutig hervorgeht. Spätestens der letzte Satz des Verses zeigt aber, daß auch hier die Feinde ein Handeln planen, und zwar dem Sprecher nach dem Leben zu trachten (לָקַחַת נַפְשִׁי זָמָמוּ). Somit ergibt sich, daß die im Enklitikon genannten Personen nicht als Betroffene einer Handlung (genetivus objectivus) angesehen werden dürfen, sondern als selbst handelnde, speziell durch ihr Reden planende Gruppe (genetivus subjectivus).

3. Zur Bedeutung von יסד in Ps 2,2; 31,14
Aus der Untersuchung der beiden Belege Ps 2,2; 31,14 lassen sich folgende Schlüsse ziehen:
a) יסד im niph. impliziert jeweils ein gemeinschaftliches Sprechen mehrerer Personen. Eine passivische Interpretation im Sinne von „gegründet werden" ist darum ausgeschlossen.
b) Dieses Sprechen steht im Zusammenhang mit einem Vorhaben, das entweder als solches negativ gefärbt ist wie im Fall von Ps 31,14 das Trachten nach dem Leben, oder das Vorhaben wird, wenn es selbst nicht eindeutig bewertet werden kann wie in Ps 2,2 das Abschütteln der Herrschaft (ist dies Befreiung oder Aufruhr?), durch den Kontext mißbilligt: Jahwe lacht und spottet über die Versuche der Könige und Herrscher (Ps 2,4).
Angesichts der geringen Zahl der Belege kann eine Bedeutungsbestimmung des Verbs יסד II nur mit Vorbehalten erfolgen. Ja, man wird nur vorsichtig folgern können, was das Verb in Ps 2,2; 31,14 bedeutet. Um dagegen das Bedeutungsspektrum des Wortes zu erfassen und um zu sicheren Aussagen über seine Denotation und seine Konnotationen zu gelangen, bedarf es einer größeren Anzahl von Belegen. Trotzdem: Wie oben gezeigt wurde, haben die beiden Stellen große Gemeinsamkeiten, was Syntax und Semantik angeht. Wegen der implizierten Rede, wegen der Mehrzahl von (logischen) Subjekten und der Handlungsorientierung liegt es daher nahe, das Verb nicht nur als ein Sich-Versammeln (vgl. LXX) oder Sich-Zusammentun (letzteres nach KBL[3] 399) zu interpretieren, sondern als ein Sich-Beraten oder Beratschlagen, das möglicherweise böse Absichten hegt.

[15] So übersetzt etwa A. Weiser, Die Psalmen I. Psalm 1-60, Göttingen [10]1987, 184, die Stelle. Vgl. auch M.V. Fox (s. Anm. 10), 423 Anm. 16. Weitere Überlegungen hierzu sind einer ausführlichen Untersuchung des Verfassers zu Ps 31 vorbehalten.

Bisher wurde die Frage nach etymologischen Verwandten von יסד II noch nicht gestellt. Sofern man sich überhaupt von einer Suche danach Anhaltspunkte für die semantische Bestimmung des Verbs verspricht, wird meist in der Wurzel *סוד „sich verbünden“ die Herkunft von יסד II erkannt und die unterschiedliche Konsonantengestalt auf eine Metathesis zurückgeführt.[16] Einen solchen etymologischen Zusammenhang zu beweisen ist wahrscheinlich genauso schwierig wie ihn zu bestreiten. Fest steht lediglich, daß das biblische Hebräisch die Wurzel סוד nicht in der angegebenen Bedeutung kennt. Nur im Buch Jesus Sirach begegnet eine Wurzel סוד, jedoch im hitp. Gemeinsam ist allen vier Stellen die an eine Einzelperson gerichtete Empfehlung bzw. Warnung, mit bestimmten Personen(gruppen) enge Kontakte zu pflegen (Sir 8,17; 9,3.14 jeweils nach H^A; 42,12 nach H^B).[17] Diese Kontakte mögen durchaus Gespräche implizieren, wie die Begründung der Warnung in 8,17 zeigt: Der Einfältige kann das סוד des Angesprochenen nicht für sich behalten. Den vier Belegen sind allerdings die Aspekte des gemeinschaftlichen Beratens und der angestrebten, möglicherweise unrechtmäßigen Handlung unbekannt. Da sie außerdem im hitp. formuliert sind und nicht im niph., kann weder die Austauschbarkeit von יסד II niph. und סוד hitp. behauptet werden, noch kann man aus dem einen Verb Schlüsse über die Semantik des anderen ziehen. Unabhängig davon, ob man die etymologische Verwandtschaft zwischen beiden ablehnt oder nicht, führt also der Vergleich kaum zu verwertbaren semantischen Ergebnissen. Diese Situation könnte sich jedoch ändern, wenn wir eines Tages über weitere Belege verfügen sollten.

4. נוסדו in CD 2,7

Die Qumran-Schriften kennen Belege von יסד im niph.[18], in denen für das Verb mangels rekonstruierbaren Kontextes weder die eine noch die andere Deutung behauptet werden kann (5Q 13, 1, Z.3 ויוסד[19]; 4Q 380, 2, Z.3 יוסדו[20]). Erhalten ist dagegen der Kontext von נוסדו (also in bezug auf den Konsonantentext dieselbe Form wie in Ps 2,2) in CD 2,7[21], wo die Unterscheidung der Gesetzestreuen von den Gesetzesuntreuen zur Diskussion steht. Über letztere wird gesagt: ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם. Subjekt des mit ידע beginnenden Satzes ist eindeutig

[16] Vgl. etwa P. Humbert, Note sur yāsad et ses dérivés, in: B. Hartmann u.a. (Hgg.), Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, Leiden 1967 (VTS 16), 135-142, hier 137. Zur Behauptung der Metathesis zwischen סוד und יסד vgl. Brockelmann-VG I, 275. Auch H.-J. Fabry, Art. סוד, in: ThWAT V, 775-782, hier 776, spricht von „verbalen Belegen“ von סוד in Ps 2,2.

[17] Als weniger eindeutig erscheint der einzige qal-Beleg von סוד in Sir 7,14 (nach H^A). Er sei darum nicht zum Vergleich mit den Formen von יסד II herangezogen.

[18] Der Konsonantentext läßt sich hier allerdings auch als hoph. interpretieren.

[19] DJD III, 182.

[20] E.M. Schuller, Non-Canonical Psalms form Qumran, Atlanta 1986 (HSS 28), 258.

[21] Vgl. die Textausgaben, so S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries. Vol. 1: Fragments of a Zadokite Work, Cambridge 1910; L. Rost, Die Damaskusschrift, Berlin 1933.

Gott. Er erkennt die Werke der Frevler, bevor sie – so manche Übersetzungen des Textes[22] – gegründet wurden. Sicherlich ist diese Übersetzung philologisch vertretbar. Sie mag auch gedanklich einsichtig erscheinen, und zwar aus folgenden Gründen:

a) Dem Satz geht die Bemerkung voraus, daß Gott die Frevler nicht vom Anfang der Zeiten an erwählt hat (כי לא אל בחר בהם מקדם עולם). Damit wäre auf ein anderes zeitliches Stadium angespielt, das noch weit vor der Lebenszeit der Frevler liegt. Man käme so zu der zeitlichen Reihenfolge: Nicht-Erwählung der Frevler von Anfang an – Stadium vor dem „Gegründetwerden", in dem Gott schon ihre Taten kannte – „Gegründetwerden" – die späteren Taten.

b) Auch könnte CD 2,7 Assoziationen zu Jer 1,5 hervorrufen, wo positiv das Erkennen des Propheten durch Gott in die Zeit vor sein Werden im Mutterschoß fällt.[23]

c) Schließlich wird an wenigen alttestamentlichen Stellen nach der Konjunktion בְּטֶרֶם eine Art Schöpfungswerk genannt (Spr 8,25 Berge und Hügel; Ps 90,2 Berge); dabei werden aber andere Verben als יסד gebraucht: טבע hoph. in Spr 8,25; ילד pu. in Ps 90,2.

d) Ohne weiteren Kommentar nennt Rabin einige Stellen, die seiner Ansicht nach gegen die Übersetzung von נוסדו in CD 2,7 im Sinne von „beratschlagen" sprechen. So kennt PsSal 14,4 die Metapher vom Eingewurzeltsein von Menschen. 1QS 3,15 sagt von Gott, daß er den Plan von Menschen festgesetzt habe, „bevor sie sind" (לפני היותם הכין כול מחשבתם). Schließlich formuliert äthHen 9,11 – Rabin bezieht sich auf die Ausgabe von Charles – „and Thou knowest all things before they came to pass...[24]

Dennoch können die Argumente a)-d) nicht völlig überzeugen, und zwar aus folgenden Erwägungen:

e) Das Verb יסד I hat nirgendwo im AT und, soweit mir bekannt ist, auch nirgendwo in den Qumran-Schriften ein menschliches Objekt. Daß Menschen wie die Erde (אֶרֶץ z.B. Ps 24,2) oder die Fundamente eines Gebäudes „gegründet" würden[25], ist eine Vorstellung, die höchstens als metaphorisch (vgl. KBL[3] 398) gelten

---

[22] So schon S. Schechter (s.o. Anm. 21), XXXII („and ere they were established"); Th.H. Gaster, The Dead Sea Scriptures, Garden City 1956, 63 („even before the foundations of them were laid"); M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, München 1957, 289 („ehe sie aufgerichtet waren"); Ch. Rabin, The Zadokite Documents, Oxford [2]1958, 6 („before they were established"); J. Maier/K. Schubert, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, München/Basel 1982 (UTB 224), 170 („bevor sie gegründet wurden"). Zu den anderen Übersetzungen s.u.

[23] Darauf weist schon W. Bacher, Zu Schechters neuem Geniza-Funde, in: Zeitschrift für hebräische Bibliographie 15 (1911) 13-26, hier 24, hin.

[24] Ch. Rabin, The Zadokite Documents (s.o. Anm. 22), 7 (Apparat). Er ist der einzige mir bekannte Übersetzer der Damaskusschrift, der die Bedeutung „sich beraten" in CD 2,7 explizit verwirft. Das Zitat aus äthHen findet sich bei R.H. Charles, The Apocrypha und Pseudepigrapha of the Old Testament, Bd. II, Oxford 1913, 193. Analog übersetzt S. Uhlig, Der Äthiopische Henoch, Gütersloh 1984 (JSHRZ V,6), 526: „Und du weißt alles, bevor es geschieht ..."

[25] Vgl. zu diesen Verwendungsweisen von יסד R. Mosis, Art. יָסַד, in: ThWAT III, 668-682, hier 674ff.

kann. Aber was entspricht dem Gründen in der Bildhälfte auf der Seite der Sachhälfte? Ist diese Frage nicht gelöst, dann kann die von zahlreichen Übersetzern gewählte Wiedergabe des Satzes mit „bevor sie geschaffen wurden“[26] nur als Verlegenheitslösung gewertet werden, die das Problem des Gegründetwerdens von Menschen zu umgehen sucht. Dasselbe gilt für die von älteren Übersetzern und Kommentatoren vorgenommene, durch den Text jedoch nicht gedeckte Ersetzung von נוסדו durch נוצרו „sie wurden gebildet“[27], also durch ein Verb, dessen logisches Subjekt Gott und dessen Objekt im AT Menschen sein können (Gen 2,7f; Jer 1,5).

f) Würde נוסדו passivisch verstanden im Sinne von „gegründet werden“, so entstünde eine Art Stilbruch: Vor und nach diesem Nebensatz wird von Gott in der 3. pers. sg. geredet als einem, der erwählt bzw. nicht erwählt, erkennt, verabscheut usw. Warum sollte aber das Erschaffen von Menschen in diesem Kontext, in dem Gott ohnehin als Handelnder dargestellt wird, plötzlich im Passiv beschrieben werden?[28] Zu einem Gottes Wirken verschleiernden passivum divinum besteht ja kein Anlaß.

Sprechen die vorgenannten beiden Argumente gegen die Interpretation von נוסדו im Sinne von „gegründet werden“, so lassen sich positiv Gründe für die Interpretation „beratschlagen“ anführen. Dabei können die Ergebnisse der obigen Untersuchung von Ps 2,2; 31,14 aufgenommen werden:

g) Wiederum liegt ein personales Subjekt im Plural vor, das auf ein Handeln hinwirkt. Zwar hat auch hier der Nebensatz בטרם נוסדו kein Objekt, das irgendwie durch das Agieren der Frevler verändert würde, aber von ihren *Taten* (מעשיהם) ist gleich anschließend die Rede: Sie hat Gott schon im voraus gekannt. Somit ist wie in Ps 2,2; 31,14 auch hier – abgesehen vom pluralischen menschlichen Subjekt – der Aspekt der Handlungsorientierung vorhanden. Daß schließlich die Aktionen

---

[26] G. Vermès, Les Manuscrits du désert de Juda, Tournai/Paris 1953, 160 („avant même qu'ils fussent créés“); H. Bardtke, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer. Die Sekte von Qumran, Berlin 1958, 260 („bevor sie geschaffen wurden“); J. Carmignac/É. Cothenet/H. Lignée, Les Textes de Qumran traduits et annotés, Bd. 2, Paris 1963, 154 („avant leur formation“); Ph.R. Davies, The Damascus Covenant. An Interpretation of the „Damascus Document“, Sheffield 1983 (JSOT Supplement Series Bd. 25), 237 („before they came into being“); E. Lohse, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, Darmstadt [4]1986, 69 („bevor sie geschaffen wurden“); M.A. Knibb, The Qumran Community, Cambridge 1987, 25 („before they were created“); A. Dupont-Sommer/M. Philonenko (Hgg.), La Bible. Écrits intertestamentaires, Paris 1987, 145 („avant qu'ils ne fussent créés“).

[27] So erstmals W. Bacher, Zu Schechters neuestem Geniza-Funde (s.o. Anm. 23), 24; seinem Vorschlag schlossen sich an M.J. Lagrange, La Secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas, in: RB 9 (1912) 213-240, 321-360, hier 216 Anm. 4; R.H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English (s.o. Anm. 24), Bd. II, 803; W. Staerk, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus. Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten, Gütersloh 1922, 17 Anm. 7; vgl. auch P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 921.

[28] Aus diesem stilistischen Grund scheint wohl bei A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von W.W. Müller, Tübingen 1960, 135, das Aktiv gewählt worden zu sein („bevor Er sie schuf“).

der Frevler nicht positiv gewertet werden können, versteht sich in diesem Kontext von selbst. Der einzige Aspekt, der im Vergleich zu Ps 2,2; 31,14 in CD 2,7 völlig fehlt, ist die direkte oder referierte Rede. Worüber die Frevler mit welchem Ziel beratschlagen – sollte diese Übersetzung zutreffen –, wird in der ohnehin knappen und abstrahierenden (מעשיהם!) Formulierung nicht gesagt.

Die in e)-g) dargelegten Argumente führen somit zu dem Ergebnis, daß die Übersetzung von בטרם נוסדו in CD 2,7 zwar (philologisch akzeptabel) lauten kann „bevor sie gegründet wurden", daß aber die Alternativübersetzung „bevor sie sich [darüber] berieten" mit guten Gründen vertreten werden kann oder gar den Vorzug verdient. Zu den unter a)-d) vorgetragenen Argumenten ist folgendes zu sagen:

Ad a) Nach der hier vorgelegten Lösung ginge das gemeinsame Planen von bösen Taten ihrer Ausführung voraus, und lange vorher hätte Gott schon davon gewußt. Das erste Stadium wäre also die Nicht-Erwählung vom Anfang der Zeit an, das zweite das Wissen Gottes über die Vorhaben der Frevler, das dritte die Planung der bösen Taten, das vierte die Ausführung. Im wesentlichen bliebe dabei eine zeitliche Reihenfolge, wie sie in a) dargestellt wird, erhalten; es würde sogar die zeitliche und sachliche Verbindung zwischen dem zweiten, dritten und vierten Stadium klarer hervortreten. Denn das Wissen Gottes und das Beratschlagen der Menschen beziehen sich dann auf denselben Gegenstand, nämlich die Taten.

Ad b) Die Analogien zwischen CD 2,7 und Jer 1,5 sind begrenzt. In Jer 1,5 ist eindeutig Gott derjenige, der (im Aktiv!) den Propheten formt. Auch die anschließende Rede vom Hervorkommen aus dem Mutterschoß verweist in wesentlich unverwechselbarerer Weise auf die Entstehung Jeremias durch das Wachsen im Mutterleib und das Geborenwerden, als dies in CD 2,7 der Fall wäre, in dessen Kontext nichts über das Geschaffenwerden des Menschen verlautet.

Ad c) Die Konjunktion בְּטֶרֶם verbindet sich nicht nur mit Verben aus dem Wortfeld des Erschaffens, wie etwa Rut 3,14 zeigt. Eine irgendwie geprägte Redeweise liegt also nicht vor.

Ad d) In PsSal 14,4 werden die ὅσιοι κυρίου mit einer Pflanzung (φυτεία) verglichen, die auf ewig eingewurzelt ist (ἐρριζωμένη); sie werden folglich niemals ausgerissen werden (ἐκτιλήσονται). Hier wird auf Menschen das Bild vom Pflanzen und Ausreißen angewandt, ein Bild, das im AT mehrfach begegnet (Jes 27,6; Jer 12,2; Ez 17,6-9; Am 2,9). Es handelt sich hierbei um ein verbreitetes, letztlich auch plausibles Bild, dem nicht das sonst nicht belegte und schwer verständliche „Gründen" von Menschen subsumiert werden sollte. Was die beiden anderen von Rabin angeführten Belege angeht, so ist in keinem Fall von einem Gegründetwerden von Menschen die Rede. Für die Deutung von נוסדו in CD 2,7 sind die beiden Stellen daher ohne Belang. Sollte dagegen die oben vertretene Übersetzung dieses Verbs[29] zutreffen, dann wäre damit ein dritter Beleg des seltenen Wortes יסד II gefunden.

[29] Ohne seine Position ausführlich zu begründen bzw. die Gegenposition zu widerlegen, übersetzte so F.F. Hvidberg, Menigheden av den Nye Pagt i Damaskus, Kopenhagen 1928, 38 („og førend de lagde Raad op"). Er beruft sich auf E. Meyer, Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus. Eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit, Berlin 1919 (= APAW.PH 9), 20 („ehe sie ihre Pläne faßten"). Beide Übersetzungen werden aber in den späteren Ausgaben der Damaskusschrift, die vorhin zitiert wurden, nirgendwo, auch nicht als Alternativmöglichkeit, genannt.

Zusammenfassung:

Dieser Artikel beschäftigt sich mit der semantischen Bestimmung des im biblischen Hebräisch nur zweimal belegten Verbs יסד II. In Ps 2,2; 31,14 bedeutet יסד jeweils das gemeinschaftliche Beratschlagen mehrerer Personen, das ein als negativ qualifiziertes oder zu qualifizierendes Handeln zur Folge hat. Die verbreitete Übersetzung „sich zusammentun“ o.ä. kann dabei die Aspekte des Redens sowie des Planens einer Handlung nicht wiedergeben. Abschließend werden Argumente dafür geliefert, daß נוסדו in CD 2,7 entgegen der vorherrschenden Übersetzungspraxis nicht auf יסד I, sondern auf יסד II zurückzuführen ist, so daß damit ein weiterer Beleg des seltenen Verbs gefunden wäre.

Anschrift des Autors:
Dr. E. Bons, Am Deimelberg 39, D-5500 Trier, Bundesrepublik Deutschland

Zwei vermeintliche Ableitungen von *twk* "Mitte" im Qumran-Hebräischen

Wilhelm Nebe (Heidelberg)

I

Die Vorveröffentlichung der von J. Strugnell und E. Qimron herausgegebenen, dem Mischnisch-Hebräischen nahestehenden Qumranschrift *4QMMT*[1] liest in
B 81[2] מתוככים [והם] – ebenso ist in B 47 ergänzt –
und in B 44[3] תיכם[ה לה ואין].
Mtwkkym in B 81 steht vielleicht *mt ʿrbym* „sie vermischen sich" (Ptz.) und *lhtykm* in B 44 vielleicht *bwʾ* mit *ʿl* „verkehren mit, beischlafen" parallel.
E. Qimron versteht *mtwkkym* als Ptz. polel und *lhtykm* als Inf. cstr. hiph mit Suffix 3.mask. Pl. von einem Verbum תוך mit der Bedeutung „to have intercourse with". Das Verbum sei vom Subst. „Mitte" abgeleitet.[4]
Ich kann dieser denominalen Ableitung des Verbs der Bedeutung „beischlafen" nicht zustimmen. Das nachbiblische Hebräisch kennt für das von *twk* „Mitte" abgeleitete Verbum im 2. Stamm nur die Bedeutung „in die Mitte versetzen, vermitteln".[5] Ich möche beide Formen in *4QMMT* lieber von einer im Hebräischen bisher nicht belegten Wurzel תכך herleiten.
In einer punischen Fluchtafel ist *ʾtk* „ich binde" belegt,[6] Impf. qal einer Wurzel *ntk*[7] oder *tkk*[8]. Die Wurzel *tkk* liegt wohl auch dem targ.- und syro-aram. Wort *tikk(t)ā* „Band, Fessel, Kette" zugrunde[9], > arab. *tikka*.[10] Fraglich ist es, ob das biblisch-hebr. hap.leg. (tiberisch) *tukkū* in *whm tkw lrglk* in Dtn 33,3 von einer Wurzel *tkk* herrührt. Saadya (gestorben 942) übersetzt „sie folgen deinen Spuren" (arab. *wahum yaqfūna āṯāraka*). Raschi (gestorben 1105) denkt an eine Ableitung von *twk* „Mitte" > „sich in der Mitte plazieren". Die heutigen Deutungen bei KBL[3].[11]

---

[1] An Anonymously received Pre-Publication of 4QMMT, The Qumran Chronicle (Appendix A), Cracow, Nr. 2, 1990, 1-9.
[2] Bei E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Atlanta 1986, §500.3, S. 115, als B 76 gezählt.
[3] Bei E. Qimron (siehe Anm. 2) als B 39 gezählt. Die Vorveröffentlichung (siehe Anm. 1) liest fälschlich ein *ḥ* anstelle von *k*.
[4] E. Qimron (siehe Anm. 2).
[5] J. Levy, WTM IV, 631a; E. Ben-Yehuda, מלון הלשון העברית, Nachdruck New York – London 1960, 7681f.
[6] DISO 228; KAI Nr. 89,2.
[7] J. Friedrich – W. Röllig, Phönizisch-Punische Grammatik, Rom 1970, §151.
[8] J. Friedrich – W. Röllig (s. Anm. 7) §164.
[9] J. Levy, ChWb 536f; C. Brockelmann, LexSyr 822b.
[10] S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Nachdruck Hildesheim 1982, 55.
[11] 1593f.

Ich lese *mtwkkym* in *4QMMT* als hitpolel (mit assimiliertem *t*) „sich miteinander verbinden" und übersetze das Hiph *htyk* mit „jemanden (Akkusativ) zur Bindung veranlassen".
Nicht ganz auszuschließen ist vielleicht eine Herleitung beider Formen von einer Primärwurzel *twk* „sich verbinden", einer Wurzel mit Gegensinn (*didd*) zu qumran- und syro-aram. *twk* „ablassen, weichen".[12] Zur erklären bleibt dann die Wahl der Stammesmodifikationen.

II

Sehr schwierig ist die Deutung des bisher nur im Qumran-Hebr. belegten Wortes תכם aus vorwiegend anthropologischem Kontext:[13]

1QS 4,20f	מתכמי בשרו
1Q36, 14,2	בתכמי בש[ר]
4Q511, 28-29,4	בתכמי [ב]שרי
48-51,II,3	בתכמי בשרי
1QH 5,28	בתכמי עבדכה
7,4f	תכמי
17,25	בתכמי/ו
f47,5	ותכמ[י]

Das Wort wird heute fast einstimmig mit „Mitte, Inneres" (Sing. und Pl.) und „Glieder" (Pl.) übersetzt. Eine überzeugende sprachliche Erklärung des Wortes steht aber immer noch aus.
Die gute Bezeugung des Wortes verbietet eine Emendation des Wortes zu *tks* oder *ktm*, und *tkmy* als nomen regens einer Constructus-Verbindung widerspricht einer Abtrennung eines Suffixes *-mw*.[14] Eine Herleitung vom Verbum *tkn* „festsetzen" oder vom Verbum *kwn* „feststehen" scheitert am durchgängigen *m* bei *tkm*.
Y. Yadin übersetzt das Wort mit „die inneren Teile des Körpers" und denkt an eine sprachliche Verwandschaft mit arab. *taḥima* „an Verdauungsstörungen leiden".[15] Das Wort liege vielleicht dem nicht eindeutig zu klärenden Namen für eine Speise *twkmyd(h)* im späteren Hebräisch (*PesR* 23; *BerR* 91,6) zugrunde.[16] Spätsyrisch ist

---

[12] ATTM 722; C. Brockelmann, LexSyr 818b.

[13] Siehe zuletzt H. Lichtenberger, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde (SUNT 15), Göttingen 1980, 138f Anm. 55, und M. Baillet, DJD VII, 235.

[14] Zur Deutung *-mw* wie *-ām* als erstarrtes Possessivsuffix der 3.mask.Pl. wie bei *kullām* „sie alle" wie BLe 529y siehe unten.

[15] JBL 74, 1955, 40-43. Zum arab. Wort siehe G.W. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum I-IV, Halle 1830/37, I, 187a; E.W. Lane I, 299; R. Dozy, Supplément aux Dictionnaires Arabes, Leiden-Paris 1927, 142b; H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden [4]1968, 81a.

[16] „ein spezielles Sabbatgericht, aus Eingeweiden hergerichtet." J. Levy, WTM IV, 632a: „Name einer schmackhaften Sabbatspeise"; vielleicht sei aber der Text nicht in Ordnung. M. Jastrow (DictTalm 1653a) denkt an eine Emendation zu *t(w)kbrh*. M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat Gan 1990, 577a: „type of food dish" mit Hinweis auf S. Krauss (Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targumim I.II, Nachdruck Hildesheim 1964, II, 584) < τεμαχίτης. S. Krauss (Additamenta ad librum Aruch Completum A. Kohut, New York 1955, 408f) verweist auf pers. *tuḫm-rēz*, nach F. Steingass

tuḫma zwar in der Schreibung *k* für *ḫ* belegt,[17] die durchgehende qumran-hebräische Schreibung von *tkm* mit *k* erlaubt aber keine Herleitung aus einer arab. Wurzel *tḫm*.

H. Michaud denkt an ein pers. Lehnwort *tkmy* < pers. *tokmeh* „Gelenk, Knöchel".[18] Die Deutung paßt wohl zu *1QH* 7,4f, aber nicht zu den anderen Belegstellen. Zu erwägen wäre auch altpers. *taumā-*, mittelpers. *twxm*, neupers. *tuxm* „Same, Korn, Ursprung, Familie, Geschlecht",[19] das neusyr. als *twḥm*ᵓ[20] und neuostaram. (Ṭuroyo) als *tuxm(o)*[21] belegt ist. Auch diese Herleitung scheitert an der Lautwiedergabe von pers. *ḫ* mit hebr. *k*.[22] Außerdem stellt sich die Frage, wieso die Qumran-Hebräer für einen anthropologischen Terminus ein pers. Lehnwort gewählt haben sollen, wenn ihnen genügend hebr. Wörter für „Inneres, Mitte" wie *ᵓmṣᶜ* (mischnisch), *bṭn, gw, ḥdr, mᶜh, qrb* zur Verfügung standen.

Wie steht es um ein primäres *tkm*? Ugar. gibt es nach J. Aistleitner *tkm* vielleicht für den Namen einer Eiche.[23] Der Belegsatz lautet *wẓy bᵓaln tkm btk mlbr ᵓilšᵓiy* „und geh heraus von der Eiche *tkm* in die Mitte der Ruine/Steppe *ᵓIlšᵓiy*".[24] Ich würde *tkm* als *tk* mit adverbiellem *-m* „(von Eiche) Mitte" verstehen.[25]

Nach M. Mansoor sollen die mittelalterlichen Hebraisten das hebr. Wort *tkm* „Mitte", Pl. „innerer Teil (des Körpers), Mitte" noch gekannt haben.[26] Er zitiert als Beleg den Artikel תכם bei E. Castell (Lexicon Heptaglotton, London 1669, 3895). Castell sagt dort aber ausdrücklich, daß die Wurzel תכם in arab. *tkᵓm* (< *ᵓkᵓm* = Pl. von *ᵓakama* „Hügel") und *tkm* belegt sei.[27]

(Persian-English Dictionary, London 1977, 289a) „an omlet; hashed meat, upon which eggs are poured and fried". Ist *tḫmyr(ḥ)* „Gesäuertes" (Verbum *ḫmr* „gären") oder „Rostbraten" (Verbum *ḫmr* „rösten") zu lesen möglich?

17 R. Payne-Smith, ThSyr 4408: „stomachi cruditas", von neusyr. *twkmᵓ* = *tükmā, tō-* „Gußeisen, Eisenlegierung" = Azerbaijan-türkisch (A.J. Maclean, Dicitionary of the Dialects of vernacular Syriac, Nachdruck Amsterdam 1972, 317a) unterschieden.

18 Bulletin trimestriel de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, 19, 1956, 77. Der Aufsatz war mir nicht zugänglich. Will Michaud das Wort von pers. *tukma* „Knopf, Knoten" (F. Steingass [siehe Anm. 16] 319a) herleiten?

19 P. Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie, Nachdruck 1974, Nr. 378; H. Hübschmann, Persische Studien, Straßburg 1895, Nr. 251; H.S. Nyberg, A Manual of Pahlavi II, Wiesbaden 1974, 194; E. Ebeling, Das Aramäisch-Mittelpersische Glossar Frahang-I-Pahlavik im Lichte der Assyriologischen Forschung (MAOG XIV, Heft 1), Leipzig 1941, 12; F. Steingass (siehe Anm. 16) 288f.

20 R. Payne-Smith, ThSyr 4422.

21 H. Ritter, Ṭūrōyō. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ᶜAbdîn. Wörterbuch, Beirut 1979, 544.

22 Eine Wiedergabe von pers. *ḫ* durch *k* liegt im Aramäischen vielleicht vor bei *krwz* „Herold" < pers. *ḫrausa*. Vielleicht ist aber A. Shaffer (Or[NS] 34, 1965, 32-34) im Recht, der *krwz* von hurrit. *kirenzi/*kirezzi* „Bekanntmachung" herleitet.

23 WUS Nr. 2758.

24 C.H. Gordon, UT, Text Nr. 75, I,19ff.

25 Vgl. S. Segert, A Basic Grammar of the Ugaritic Language, Berkeley – London 1984, §52,2.

26 JSS 3, 1958, 52f. und The Thanksgiving Hymns, Leiden 1961, 138 Anm. 7.

27 Meine schon lange gehegte Vermutung, daß Mansoor Castell falsch verstanden hat, hat sich nach Einsichtnahme in Castells Lexikon bestätigt.

Bei *ṯkm* ist gedacht an arab. *ṯakam* „1) Via, medium viae; ductus (*viae*); 2) Medium hominum ac turbae" und *ṯukam* „Ductus viae", beide zu einem Verbum *ṯakama* „1) Legit secutusque fuit (*vestigia*) *c.a.*; institit inhaesitque (*negotio*) *c.a.*; 2) Substitit, commoratus fuit, permansitque (*in loco*) *c.b*" gehörig.[28] Arab. *ṯkm* ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit hebr. *škm* „Schulter" und dem Verbum „auf der Schulter tragen; Joch, Verantwortung auf sich nehmen; > früh, eifrig, unablässig tun" etymologisch verwandt.[29] Qumran-hebr. *tkm* paßt nicht in dieses etymologische Verwandtschaftsverhältnis, es sei denn man rechnet mit einem Aramaismus *ṯ* > *t*.
Kann *tkm* als *twk* „Mitte" mit Affix *-m* gedeutet werden? Die vergleichende Semitistik verweist auf die Adjektivendungen *-am, -im, -um, -ām* im Arabischen und auf *-ām* (*-am*) im Aethiopischen.[30] Das Akkadische kennt ein Adverbial auf *-um* (Lokativ), auch mit Präposition, abhängigem Genitiv oder mit Pronominalsuffix.[31] Ein Adverbialsuffix *-m* gibt es auch im Ugaritischen.[32] Das Althebräische kennt die Endung *-m* (tiberisch *-ām/ -ōm*) bei Adverbien wie *ywmm* „täglich", bei (tiberisch) *śāfām* „Lippenbart" (= Lokativ „auf der Lippe" ?) von *śfh* „Lippe" und bei Eigennamen. BLe deuten das Affix *-m* im Althebräischen als erstarrtes Personalsuffix 3.mask.Pl. (wie bei *kullām* „sie alle, insgesamt"),[33] C. Brockelmann sieht im Affix bei *śfm* und bei einigen Eigennamen ein Nominalsuffix und im Adverbial *-ām* Reste von alter Mimation,[34] R. Meyer deutet die Endung zwar wie BLe, kennt aber auch noch Reste alter Mimation im Althebräischen.[35]
Sollte *tkm* aus *twk* mit Affix *-m* zusammengesetzt sein, hätte *tkm* anders als die wenigen althebräischen Beispiele für das Affix *-m* die Verbindung mit einem Pronominalsuffix und mit einem folgenden Genitiv aus kanaanäischer Zeit bewahrt.

---

[28] G.W. Freytag (siehe Anm. 15) I, 223b. Er denkt an eine Verwandtschaft mit arab. *ṯukn* „Planities et aequalitas *viae*; recta et regia"J.G. Hava (al-faraid arabic-english dictionary, Beirut 1970) 70b: neuarab. Wurzel *ṯakama* „to be incessantly, occupied about; to track a.o.", *ṯakima* „to remain (a place)", *ṯakam* „middle of a way, track of a road.".

[29] Richtig KBL^3 1383f mit Hinweis auf ugar. *ṯkm* (J. Aistleitner, WUS Nr. 2866), altsüdarab. *ṯkm* (J.C. Biella 544), Geez *sakama* (W. Leslau, CDG 496b), amharisch *säkkämä* „tragen" (W. Leslau, Hebrew Cognates in Amharic, Wiesbaden 1969, 76), *šḫauri škum* „set out at night" (W. Leslau, Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon, Berkeley – Los Angeles 1958, 53 mit M. Bittner). J.C. Biella zieht meiner Meinung nach zurecht auch die arab. Wurzel mit *ṯ* heran.

[30] C. Brockelmann, VG I, 396; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden 1969, §12.22. Zu Ge^{c}ez/Amharisch *qastām/qastam* < *qast* „Bogen" siehe A. Dillmann, Grammatik der aethiopischen Sprache, Nachdruck Graz 1959, §122 (s. 232); F. Praetorius, Die Amharische Sprache, Nachdruck Hildesheim 1970, §145; M. Cohen, Traité de Langue Amharique (Abyssinie); Paris 1970. 35.

[31] W. von Soden, GAG §66.

[32] S. Segert (siehe Anm. 25) §55.2. Das Aramäische, Phönizische und Mischnisch-Hebräische kennen kein Adverbialaffix *-m*. Man könnte das Affix *-ām* höchstens in aram. *kēn-ām-ā* „so" (ATTM 607) oder im *-m* von *kym* „ebenso" (Sfire III,1) (DISO 118; R. Degen, Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. vor Chr., Wiesbaden 1969, §44) vermuten. Zum mandäischen *-ām* in *^{c}wm^{ɔ}m^{ɔ}* siehe T. Nöldeke – A. Schall, Mandäische Grammatik, Darmstadt 1964, §120.

[33] 504jk; 529y.

[34] VG I,396.474.

[35] HGr §41,6, aber §96,1b.

Das ist sehr unwahrscheinlich. Außerdem erwartete man für das Qumran-Hebräische wenigstens auch einmal die Schreibung *twkm*.
Meiner Meinung nach hat die richtige sprachliche Erklärung von *tkm* davon auszugehen, daß es sich bei dem Wort um eine Nominalform mit Nominalpräfix *ta-* handelt.

- Vom Verbum I ʾ *ʾkm* „schwarz sein" ≠ biblisch-, qumran-, mischnisch-hebr., Sir; aber aram. (Ahiqar, qumran-aram.[36]). Die durchgängige Schreibung von *tkm* ohne ʾ im Qumran-Hebräischen steht dieser Herleitung entgegen, obwohl die Synonymität mit *ḥdr* „Dunkelkammer" einiges für sich hätte.[37]
- Vom Verbum I*w, y*, das außer im Akkadischen[38] und im Arabischen[39] semitisch (vor allem im Aramäischen und Hebräischen) ungebräuchlich ist.
- Vom Verbum II infirm, hebr. ungebräuchlich[40], aber syro-aram. *kām* „verbergen, festhalten"[41], arab.(II) *kawwama* „anhäufen", *kaum(a)* „Haufen"[42]. Für das Qumran-Hebräische wäre eine Schreibung des Diphthongs *au* oder des Monophthongs *ō* mit *w* wahrscheinlich.
- Vom Verbum III infirm. II=III arab. *kamma* „bedecken, verbergen", *kamm* „Menge, Quantität"[43]. III *ā, ī, ū* akkadisch *kamû(m)* „binden"[44], *kamû* „Fesseln"(?)[45], *kamûtu* „Gebundenheit"[46], *kamītu* „Gebundenheit"[47], *kimūtu* „das Binden"[48], *kamîs* „gebunden"[49]; *kamû(m)* ist wohl gemerkt auch in anthropologischem Kontext gebräuchlich (Zusammenhang mit Krankheit und Hexerei, durch Dämonen und Götter verursacht). Syro-aram. *kmāyūṯā* „quantitas, summa"[50]; arab. *kamā* (IV) „verbergen"[51].

Die semitische Wurzel *km* II oder III infirm kann „verbergen, bedecken; binden; kompakt, mengenmäßig sein" bedeuten. Phönizisch und Hebräisch ist bisher keine Wurzel *km* II oder III infirm bezeugt.[52] Das kann aber zufällig sein.

---

36 ATTM 510; I. Kottsieper, Die Sprache der Ahiqarsprüche, Berlin 1990, 187. Vergleichend semitistisch D. Cohen, Dictionnaire des Racines Sémitiques, Paris 1970/76, 18f.
37 Vgl. zum Alten Testament H.W. Wolff, Anthropologie des AltenTestaments, München 1973, 103.
38 AHw 1456a.
39 J.G. Hava (siehe Anm. 28) 892a.
40 Das Primärwort *kymh* „Siebengestirn" stammt vielleicht aus dem Akkadischen, siehe S.A. Kaufman, The Akkadish Influences on Aramaic, Chicago 1974, 64.
41 C. Brockelmann, LexSyr 321a.
42 H. Wehr (siehe Anm. 15) 754a.
43 H. Wehr (siehe Anm. 15) 747b.
44 AHw 433b. W. von Soden denkt an eine Verwandtschaft mit arab. *kmī* „verbergen".
45 AHw 434a.
46 AHw 434ab.
47 AHw 432a.
48 AHw 478b.
49 AHw 432a.
50 C. Brockelmann, LexSyr 330b.
51 G.W. Freytag (siehe Anm. 15) IV,61a; J.G. Hava (siehe Anm. 28) 666a.
52 J. Aistleitner (WUS Nr. 1327) gibt für ugar. *kmm* keine Bedeutung an.

Nach den bisher veröffentlichten Qumrantexten ist die unvermehrte Form *tkm* nicht belegt, nur תכמי (nomen regens einer Constructus-Verbindung) und תכמי/ו (mit Pronominalsuffix).
Das Wort könnte Nominalform mit *ta*-Präfix einer Wurzel IIIī sein: *takmē*. Da bisher keine Schreibung des Wortes mit Suffix 1.Sing. ־ני oder 3.mask. Sing. ־ו bezeugt ist, wird diese Herleitung wenig wahrscheinlich sein.
Ich vermute *takm* (tiberisch *tekem*), das heißt eine Nominalform mit *ta*-Präfix einer Wurzel II=III (wie tiberisch *temes* vom Verbum *mss* oder *tęḇęl* vom Verbum *bll*) oder IIIī (wie tiberisch *taᶜar* wohl vom Verbum *ᶜrh*), wie eine Nominalform *qatl* gebildet.[53]
Als Bedeutung von *tęḳęm* schlage ich vor „Verbindung, Bindung, Band, Zusammenhalt, Summe, Masse". תכמי בשר „die Bindungen der Körperteile" (*1QS* 4,20f; *1Q36*,14,2; *4Q511*,28-29,4;48-51, II,3). *1QH f* 47,5 steht מבנית „(vom Körper) Bau", in *1QH* 7,4f אושי מבניתי „Fundamente meines (Körper-) Baus" und עצמי „mein Gebein" und in *4Q511*,28-29,4 wahrscheinlich מגבל „Vermischung (aus Lehm und Wasser materialiter von der Schöpfung her)" parallel. Der Körper, das Fleisch des Menschen besteht aus einer Verbindung vieler Einzelteile.

Zusammenfassung (abstract):

Es wird vorgeschlagen, *mtwkkym* in *4QMMT*[47].81 als Hitpolel einer im Hebräischen bisher nicht sicher, aber im Aramäischen und wahrscheinlich auch im Punischen belegten Wurzel *tkk* „sich miteinander verbinden" (hitpolel) und [*h*]*tyk* in *4QMMT* 44 als Hiph dieser Wurzel „jemanden zur Bindung veranlassen" (hiph) zu verstehen. – Der anthropologische Terminus *tkm* im Qumran-Hebräischen wird als Nominalform *mit ta*-Präfix einer bisher im Hebräischen nicht belegten Wurzel *km* II=III oder IIIī gedeutet und als Übersetzung „Bindung, Zusammenhalt, Masse" vorgeschlagen. – Sowohl für *mtwkkym*, [*h*]*tyk* in *4QMMT* als auch für *tkm* wird eine sprachliche Herleitung von *twk* „Mitte" abgelehnt.

Anschrift des Autors:
Dr. Wilhelm Nebe, Krahnengasse 12, D-6900 Heidelberg, Bundesrepublik Deutschland

[53] BLe 497z.

Bericht

Computergestützte Textrekonstruktion und Transkription der Qumrantexte

Armin Lange (Münster)

Am Institutum Judaicum Delitzschianum wird derzeit an Hand der Qumrantexte eine Methode entwickelt, beschädigte Texte und Fragmente antiker Handschriften zu rekonstruieren und zu restaurieren (Computer Aided Textreconstruction and Transcription CATT). CATT bezeichnet dabei kein Programm, sondern eine Methode, die sich die Fähigkeiten bestimmter Graphikprogramme (image processing programs) für die Rekonstruktion und Transkription antiker Handschriften zu Nutzen macht.[1]

Die hierfür verwendete Software ist in der Lage, jene Hilfeleistungen, die dem Textbearbeiter sonst von einem Photolabor gegeben werden, im Computer vorzunehmen. Für diesen Zweck müssen zunächst Photographien der zu bearbeitenden Handschriften mit Hilfe eines Scanners digitalisiert werden. Anschließend können die einzelnen phototechnischen Bearbeitungsschritte in beliebiger Kombination und Reihenfolge ausgeführt werden:

1. Eine Lupenfunktion ermöglicht es, Textstellen um ein vielfaches zu vergrößern, so daß einzelne Buchstaben den gesamten Bildschirm einnehmen können.
2. Jedes Bild kann in ein Negativ verwandelt werden.
3. Eine Schneidefunktion ermöglicht es, zerbrochene Textstücke bzw. ganze Buchstaben auszuschneiden und beliebig im Text zu verschieben, so daß Fragmente (z.B. zerbrochene Kolumnen) zusammengefügt, einzelne Buchstaben besser verglichen und Textlücken mit der Hand des Schreibers rekonstruiert werden können.
4. Ein Hell-Dunkel- und ein Kontrastregler ermöglichen es, verdunkelte Textstellen wieder aufzuhellen.
5. Bei Schwarz-Weiß-Photographien verfügen image processing programs über die Möglichkeit, den Grauwert eines jeden Bildpunktes umzurechnen (greyadjustment). Auf diese Weise lassen sich Abschattierungen, die für das menschliche Auge nicht mehr wahrnehmbar sind, in denen sich aber noch Schrift erhalten hat, wieder in lesbare Schrift verwandeln. In der Praxis bedeutet das, verdunkelte oder ver-

---

[1] Bisherige Versuche im Bereich von Epigraphik und Altorientalistik, eingescannte Photographien im Computer zu bearbeiten, hatten nicht die Textrekonstruktion zum Ziel. Die Inschriften bzw. Tontäfelchen sollten lediglich vermessen und abgezeichnet werden: Vgl. z.B. W. Hameter, Vorarbeiten für ein Unternehmen zur Herstellung druckfertiger Umzeichnungen von Inschriften mittels EDV, in: P. Ducrey u.a. (Hgg.), Actes du Colloque „Epigraphie et Informatique", Lausanne 1989, S. 189-193, und P. Damerow/R. Englund/H. Nissen, Zur rechnergestützten Bearbeitung der archaischen Texte aus Mesopotamien (ca 3200-3000 v.Chr.), MDOG 121, 1989, S. 139-152.

blaßte Textpassagen können auf diese Weise restauriert und lesbar gemacht werden.

Die sich aufzeigenden Perspektiven sind deutlich:
1. Überall, wo mit zerstörten Handschriften oder Drucken gearbeitet wird, vermag CATT ein Photolabor zu ergänzen und zu ersetzen. Was sonst nur die Infrarotphotographie sichtbar machte, wird jetzt im Computer lesbar. Für die Rekonstruktion eines Textes stehen völlig neue Lesehilfen zu Verfügung.
2. Die einzelnen Bilddateien können für die Photopublikation aufbereitet werden – eine Möglichkeit, die hohen Druckkosten von Photopublikationen zu senken.
3. Texte können in Form einer Bilddatenbank (z.B. auf einer CD-ROM) publiziert werden.

Anschrift des Autors:
Mag.theol. A. Lange, Institutum Judaicum Delitzschianum, Westfälische Wilhelms-Universität, Wilmergasse 1-4, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

Bibliographische Dokumentation

Lexikalisches und grammatisches Material

bearbeitet von Bernd Brauer, Wilhelm Breder, Timothy Doherty, Benjamin Kedar-Kopfstein, Volker Kluft, Hermann Lichtenberger, Hans-Peter Müller, Rosel Pientka, Diethard Römheld und Frank Zeeb

I. Lexikalisches Material: Fortsetzung zu ZAH III, 1990, 221-231; IV, 1991, 95-114.194-209; V, 1992, 91-112.

l- (*lᶜ-*)
- E. Jenni, Jer 3,17 „nach Jerusalem": ein Aramaismus (ZAH 1, 1988, 107-111).
- *lᶜ-* wird für den Direktionalis im klassischen Hebräisch zwar in festen idiomatischen Ausdrücken gebraucht, nimmt aber „in freien lokal-direktionalen Aussagen" eine „späte aramaisierende Lehnbedeutung" an, da *ʿl* und *l* hier für *ʾl* eintreten. → *ʾl*.
- Jer 3,17; 1 Sam 9,12; Esra 1,11; 2 Chr 8,11.

l- (*lᶜ-*)
- D.D. Hopkins, Ps 15 and 24, Ann Arbor/Michigan 1990 (= Diss. rel., Nashville/Tennessee 1984).
- Zu *lᶜhāraʿ* Ps 15,4: *lᶜ-* „with respect to".

l- (*lᶜ-*)
- J.H. Hospers, Das Problem der sogenannten semantischen Polarität im Althebräischen (ZAH 1, 1988, 32-39).
- Zur Ambivalenz von *lᶜ-*.

l- → *b, mbwl*

lʾ (*loʾ*)
- G.E. Whitney, *LŌʾ* ('Not') as 'Not Yet' in the Hebrew Bible (Hebrew Studies 29, Madison/Wisconsin 1988, 43-48).
- Vf. bestätigt die 1679 von C. Nolde, Concordantiae particularum ebraeo-chaldaicarum, aufgestellte Vermutung, daß *loʾ* mit *nondum* „not yet" wiedergegeben werden kann.
- Gen 29,7; 2 Sam 23,5; Ps 78,30.31; Ijob 22,15.16; 23,16; Jer 37,4; Ez 4,14; 5,9; Hag 1,2; Esra 3,6; 5,16.

lʾ
- J. Cook, Orthographical Pecularities in the Dead Sea Biblical Scrolls (RQu 14, 1989, 293-305).
- *lwʾ* für *lʾ* (295).

l'
- J.C. Kesterson, Cohortative and Short Imperfect Forms in *Serakim* and *Dam. Doc.* (RQu 12, 1986, 369-382).
- „Verbs with the Negative *l'*" (374f).

lb (*leb*)
- P. Joyce, Divine Initiative and Human Response in Ezekiel (JSOT, Suppl.Ser. 51), 1989, 108f.
- In Ez 11,19-20; 36,26-27 hat *leb* die Bedeutung „locus of the moral will" und „symbol of inner reality as distinct from more outward appearance".

lb (*leb*)
- R. Lauha, Psychophysischer Sprachgebrauch im AT. Eine struktursemantische Analyse von *lb*, *npš* und *rwḥ* (AnAcScFen, Dissertationes Humanorum Literarum 35), Helsinki 1985.
- Vgl. VT 37, 1987, 128.

lb (*leb*)
- W.G.E. Watson, The Unnoticed Word Pair »eye(s)« // »heart« (ZAW 101, 1989, 398-408).
- „Within the pair the terms »eye(s)« and »heart« are normally synonymous even in distant parallelism. Rarely, there is antithesis between the components (...) and occasionally there is some degree of progression (the heart desires what the eyes see; inner turmoil causes the eyes to weep)." (408).

lb qmj (*leb qāmāj*)
- E. Lipiński, Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique (ZAH 1, 1988, 61-73, bes. 68).
- Vgl. akk. *libba qamû*.
- Jer 51,1; EA 359.

lbwš
- A. Wolters, Notes on the Copper Scroll (3Q15) (RQu 12, 1987, 589-596).
- 3Q15 III,9 *lbwšj* „my vestments" (593f).

lbnh (*l^{e}bōnāh*)
- W. W. Müller, Het belang van de wierookhandel voor het antieke Zuid-Arabië (Phœnix 33, 1987, 30-54, bes. 31f.).
- Kurze Übersicht zur Etymologie: *lbn* „weiß" > altsüdarab. **libān* > althebr. *l^{e}bōnāh*.

lhg → *jtrwn*

lwḥ (*lû^{a}ḥ*)
- K.A.D. Smelik, Ostracon, schrijftafel of boekrol? Jer 36; Jes 30,8 en twee ostraca uit Saqqara (NedThT 44, 1990, 198-207).
- *lwḥ* bezeichnet in Jes 30,8 wahrscheinlich ein Ostrakon, wobei der Parallelismus membrorum zu *spr* den Gebrauch unterschiedlicher Schriftmaterialien zum Ausdruck bringt.

lḥm
- I.S. Greenfield, Smitten by Famine, Battered by Plague (Dt. 32:24) (J. H. Marks – R. M. Good [edd.], Love and Death in the Ancient Near East. Festschr. M. H. Pope, Guilford 1987, 151f.).
- „Understanding *lĕḥūmê* as »eaten« does not fit the nature of Resheph ... I would ... propose that the more basic, concrete etymological meaning of *lḥm* »battered« rather than »battled« be applied in this verse" (152).

lḥm
- J.C. De Moor, „O Death, Where Is Thy Sting?" (L. Eslinger – G. Taylor [edd.], Ascribe to the Lord. Biblical and other studies in memory of Peter C. Craigie [JSOT, Suppl.Ser. 67], 1988, 99-107).
- „The *kp mlḥmy* [ ] of the Ugaritic text KTU 1.5 II 23 and the *lḥmy ršp* of Deut 32:24 would seem to explain each other mutually. The former can hardly be anything else than a participle of the D-stem of *LḤM* ... The form *lḥmy* is best taken then as an active participle of the G-stem." (105, Anm. 21) [KTU 1.5 II 23 liest *w*/a*p.mlḥmy*!].

lḥmm Kontextform
- H. Kuhn, Why Are Job's Opponents Still Made To Eat Broom-Root? (BiTrans 40, 1989, 332-336).
- Zu punktieren ist entweder *l^{e}ḥummām* „to warm themselves" = „they burn for warmth" oder *laḥmām* „to sell/make embers/coals of broom to earn their bread" (335).
- Ijob 30,4.

lṭš
- J.F.A. Sawyer, Cain and Hephaestus. Possible Relics of Metal Working Traditions in Gen 4 (AbrNahrain 24, 1986, 155-166, hier 161f.).
- Das Wort hat eine aggressive Konnotation: Herstellung scharfer Waffen für den Kampf.

ljn
- K. Berge, Die Zeit des Jahwisten (BZAW 186), 1990, 150-153.
- Die Verwendung des Wortes *ljn* impliziert stets „ein Geschehen, das eine Nacht bis zum nächsten Morgen andauert" (153).

lkjš (*lākîš*) Ortsname
- R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte (BWANT 121), 1987, 124-126.
- Ausführliche Forschungsgeschichte zur Identifizierung und Bedeutung des antiken *lākîš*. Die Gleichsetzung mit *Tell ed-Duwēr* ist ziemlich sicher.

lmd (*limmud*)
- J.H. Hayes – S. A. Irvine, Isaiah. The Eighth-Century Prophet, Nashville 1987, 163.
- Für *b^{e}limmudāj* Jes 8,16 wird die Übersetzung „with the things taught by me" erwogen.

lmh (*lāmāh*)
- D. Michel, »Warum« und »Wozu«? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 48, 1988, 191-210).
- *maddû*^{a} ^{c} fragt nach einer vorfindlichen, objektiven Begründung für ein Geschehen; Fragerichtung ist die Vergangenheit. *lāmāh* nach dem bei einem Geschehen intendierten oder immanenten Sinn; Fragerichtung ist die Zukunft.

lmk (*læmæk*) PN
- Y.T. Radday, Humour in Names (ders. – A. Brenner [edd.], On Humour and Comic in the Hebrew Bible [JSOT, Suppl.Ser. 92 = Bible and Literature Ser. 23], 1990, 59-97, hier 78).
- Gen 4-5 *lmk* „is inexplicable in Hebrew. However it may be a palindrome of *melek* = »king« and then mean »king in reverse« or non-king."

lmmtjm Kontextform
- M. Dahood, Love and Death and their Biblical Reflections (Marks – Good [edd.], siehe zu *lḥm* Greenfield, 93-99, hier 98).
- Lies *l*^{c}*mo metîm* „waters of the dead" (Ijob 33,22); zu *mo* < *mô* < *maw* < *mawu* „Wasser" vgl. eblaitisch *ma-wu* „Wasser" (CBQ 41, 1979, 606). In Jes 53,8 sind mit *lmw* „to the Waters (sic!)" die Wasser des Todes gemeint.
- Ps 66,7.

l^{c}**z**
- W.H. Propp, Water in the Wilderness (HSM 40), 1987, 24.
- „*lō* ^{c}*ēz* has been taken as an Aramaism and a sign of lateness, but existence of a cognate in Arabic *laǵaza* shows that the root is common Semitic, part of a large group of roots containing *lāmed* and ^{c}*ayn* (or *ǵayn*) that refer to activities of the mouth."
- Ps 114,1.

lqḥ
- A. Bonora, «Accogliere la Vita» in Pr 11,30 (RivBiblIt 37, 1989, 313-316).
- Kontextspezifische Analyse von *loqe*^{a}*ḥ* in Spr 11,30; Übersetzung: „Il frutto del giusto è un albreo di vita // ma chi (r)accoglie la vita è saggio" (315).

lqḥ
- W. Schottroff, Der Zugriff des Königs auf die Töchter. Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel (EvTh 49, 1989, 268-285).
- In 1 Sam 8,11-17 soll *lqḥ*, das den Zugriff des Königs bezeichnet, in den Ohren der Hörer die Nuance eines „despotischen Übergriffs" annehmen.

lqḥ
- E. Zenger, Le thème de la «Sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque (A. de Pury [ed.], Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, Genf 1989, 301-335).

- „La construction *lqḥ* + *l*^{c} définit la réception dans «la maison» de gens qui n'appartiennent pas à la famille" (308).

m$^{\circ}$d
- J. Cook, siehe zu *l* $^{\circ}$, 296.
- Orthographische Varianten: *mw* $^{\circ}$*d, mw* $^{\circ}$*dh, m* $^{\circ}$*dh* (296).

m$^{\circ}$d
- H. Stegemann, Zu Textbestand und Grundgedanken von 1QS III,13 - IV, 26 (RQu 13, 1988, 95-131).
- Anstelle *swdh* in 1QS 4,1 ist *mwdh* „gar sehr, zutiefst" zu lesen (104).

m$^{\circ}$wmh (*m*^{c} $^{\circ}$*ûmāh*)
- A. Faber, Indefinite Pronouns in Early Semitic (Y. Arbeitman [ed.], Fucus. A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of A. Ehrman [Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science IV, 58], 1988, 221ff.).
- Althebr. *m* $^{\circ}$*wmh* ist wie vergleichbare, ebenfalls ausschließlich in negativen oder irrealen Aussagen gebrauchte Indefinitpronomina der semitischen Nachbarsprachen aus einem Fragewort und der Partikel */-ma/* zusammengesetzt: */māh/* (mit konsonantischem */h/* + */-u-/* („fossilized nominative case marker" [227], unter Einfluß des folgenden Labials erhalten) + */-ma/* > */maüma/* mit intervokalischem / $^{\circ}$/. Das auslautende */*-a/* wurde durch die Pänultima-Betonung und die */-ma/* vorausgehende Morphemgrenze geschützt. Bei der Partikel */-ma/* handelt es sich um eine protosemit. zu rekonstruierende Negation, vgl. althebr. *mah-* (1 Kön 12,16), arab. *mā*, äth *-m*, tschadisch **wa*, ostkuschitisch **ma* $^{\circ}$, äg. **mbV*, berberisch *ma* (?) und **war*. Erst als diese Negation außer Gebrauch kommt, muß (!) *m* $^{\circ}$*wmh* mit einer gesonderten Negation konstruiert werden: X-*ma* „not-X" > „not ... any-X" (232).

m$^{\circ}$s II
- D.A. Diewert, Job XXXVI 5 and the Root *M* $^{\circ}$*S* II (VT 39, 1989, 71-77).
- *w*^{c}*lo* $^{\circ}$ *jim* $^{\circ}$*ās* Ijob 36,5 ist von der Wurzel *m* $^{\circ}$*s* II „melt" abzuleiten, da *jim* $^{\circ}$*ās* hier absolut gebraucht ist, so daß *m* $^{\circ}$*s* I „despise" wegen des fehlenden Objekts nicht angenommen werden kann; Übersetzung: „and he will not cower".

mbwl (*mabbûl*)
- C.H. Gordon, Eblaitica (ders. et al. [edd.], Eblaitica, Winona Lake 1987, 19-28, hier 28).
- Vgl. zu hebr. *mbwl* „Sintflut" eblait. *ma-ba-lum* (= sum. A.K U L: „water" + „heavy").

mbwl (*mabbûl*)
- O. Loretz, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe (Ugaritisch-Biblische Literatur 7), Münster 1988, 165-171, bes. 165.
- In Ps 29,10 stellt *mbwl* den einzigen Beleg für den „Himmelsozean" dar, der als Thronsitz Jahwes vorgestellt wird.

mbwl (*mabbûl*)
- D.T. Tsumura, „The Deluge" (*mabbûl*) in Psalm 29:10 (UF 20, 1988, 351-355).
- Zu *mabbûl* vgl. akk. *abūbu*(*m*) „Sintflut, Wasserflut". In *lammabbûl* Ps 29,10 wird die Präpositon *l*^{e}- temporal („before") verstanden. Vf. übersetzt Ps 29,10: „The Lord has sat enthroned since before the Deluge – the Lord has been enthroned as king from eternity." (355).

mbnjt
- C. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta 1985, 40.221 u.ö.
- „The non-biblical form *mbnjt* occurs in 1QS XI 8 as a metaphor for the community and in 1QH VII 4,9 as a metaphor for the body. Here ‹4Q403 I 41; 4Q405,14-15 I 6; 11QShirShabb 2-1-9 7›, translate probably 'structure'" (221).

mgg*
- I. Kottsieper, *MGG* – „Krieg führen, kämpfen". Eine bisher übersehene nordwestsemitische Wurzel (UF 20, 1988, 125-133).
- Ausgehend von EA 84 und 362 s.v. *ma-a-ga-mi* postuliert Vf. eine Wurzel *MGG* für den nordwestsemit. Raum, die „ein *terminus technicus* für die Führung eines Krieges und entsprechende militärische Aktionen war" (133). Im aram. Aḥiqar findet sich eine *qutl* Bildung mit der Bedeutung „Kriegstruppe, Garnison"; eine *qatl* Bildung *m*(ᶜ)*gꜣ* „Kriegsmann, Soldat" wird als Entlehnung in das Äg. erwogen.

mgdwn → *hr*

mgdl I (*migdāl*)
- R. Liwak, siehe zu *lkjš*, 124-126.
- *migdāl* bezeichnet im chronistischen Geschichtswerk die Türme im Zusammenhang der Stadtmauer Jerusalems sowie bestimmte Befestigungs- bzw. Beobachtungsanlagen; es folgen archäologische Beispiele.
- Chr passim.

mgdl
- C. Newsom, siehe zu *mbnjt*, 241.
- *mgdl* „magnification": „*mem*-prefix nouns with verbal meanings are relatively common in Q(umranic) H(ebrew)".
- 4Q 403 1 II 25.

mgdl ᶜdr (*migdal ᶜedær*)
- B.J. Diebner, „Die Lage von *mgdl ᶜdr* ist unbekannt". Anmerkungen zu einer identifizierbaren „symbolischen" Ortslage (DBAT 29, 1989, 123-129).
- *mgdl ᶜdr* (Gen 35,21) wird mit *mgdl ᶜdr* bei Jerusalem identifiziert (Mi 4,8), was aber nur für die judäische Interpretation gilt. In der Reihe von wichtigen Ortslagen leistet *mgdl ᶜdr* die „Definition" des orthodoxen Israel (das aus Mesopotamien stammt) im Sinne der „zwölf Stämme".

mgl (*maggāl*)
- U. Seidel, Studien zum Vokabular der Landwirtschaft im Syrischen II (Altorientalische Forschungen 16, 1989, 89-139, hier 125).
- Zu hebr. *maggāl* vgl. syr. *magglā* (Wurzel *NGL*) „Rebmesser".

mgn I
- M. O'Connor, Semitic *mgn** and Its Supposed Semitic Origin (JAOS 109, 1989, 25-32).
- Die Hypothese W. von Sodens, die Wurzel *MGN** sei eine Entlehnung aus dem Sanskrit, ist heute nicht mehr haltbar, da nicht Wurzeln, sondern Substantive entlehnt werden und die weite Verbreitung der Wurzel in den semitischen Einzelsprachen hiergegen spricht. Vielmehr handelt es sich um eine Wurzel, die aus dem Nordwestsemit. in andere semit. Sprachen und ins Hurritische eingedrungen ist.

mgn I (*māgen*)
- M. O'Connor, Yahwe, the Donor (Aula Orientalis 6, 1988, 47-60).
- Vf. leitet *māgen* von der Wurzel *MGN* I „geben" mit unsicherer Vokalisation ab: „donor".

mgš (*muggāš*) Kontextform, *ngš* hoph?
- H. Utzschneider, Künder oder Schreiber? Eine These zum Problem der „Schriftprophetie" auf Grund von Maleachi 1,6-2,9 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 19), Frankfurt 1989, 25f.
- Die Kontextform *mgš* (MT: *muggāš*) Mal 1,11 wird als deverbales Substantiv „Darbringung" *maggāš* (*maqtal* von der Wurzel *NGŠ*) gedeutet: „... an allerlei Orten wird verbrannt Darbringung für meinen Namen und reine Gabe" (25).

mdbr II (*midbār*)
- B.J. Segal, Double Meanings in the Song of Songs (Dor leDor 16, 1987, 250f.; neuhebr.).
- *midbārêk nā'wêh* Hld. 4,3: „lieblicher Mund"; „Oase".

mdbr qdš (*midbār qādeš*) Ortsbezeichnung
- Loretz, siehe zu *mbwl*, 165-171, bes. 165.
- In Ps 29,8b ist mit *mdbr qdš* die Gegend um Qadeš am Orontes gemeint.

mdw^{c} → *lmh*

mdj (*mādaj*)
- I.M. Diakonoff, ערי מדי. The Cities of the Medes (M. Cogan – I. Eph^{c}al [edd.], *AH, ASSYRIA* ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography. Festschr. H. Tadmor [Scripta Hierosolymitana 33], 1991, 13-20).
- „... the ערי מדי of the Bible are Ḫarḫar and its neighboring townships. Ḫarḫar is thought to have been the same as Karaḫar, a Hurrian city-state of the third millennium B.C.E. ... . In Assyrian times, the neighbors of Ḫarḫar were, to the east and north, Kišessu (and later Madāi and possibly Kār-Kaššî), to the south-east, Ellipi, to the south-west and west, apparently the Assyrian provinces of Bīt-Ḫambān and Parsuā. This places Ḫarḫar somewhere to the west of the Ha-

madān-Kirmānšāh line. It probably belonged to the districts later called Syromedia (by Ptolemy VI, 2.6), surely on account of its population being partly semitized." (18).
- 2 Kön 17,6.

mdjbt (*mᶜdîbot*) Kontextform
- B.A. Levine, The Epilogue to the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destining of Israel (J. Neusner et al. [edd.], Judaic Perspectives on Ancient Israel, Philadelphia 1987, 9ff., hier 15).
- *mᶜdîbot* < *mᵓdîbôt* < *madᵓîbôt* (Synkopierung!) „I shall ... cause the body [*npš*!] to suffer pain".
- Lev 26,16.

mdjn (*midjān*)
- E.A. Knauf, Midian (ADPV), 1988, 77-79.
- Es handelt sich um eine „proto-arabische", „stark' gebildete Ableitung einer Wurzel II$^{\infty}$ oder III$^{\infty}$ *yāᵓ*. Vf. sieht sich außerstande, „mit letzter Sicherheit" zwischen *DYN* und *MDY* zu entscheiden, hält aber die Annahme für wahrscheinlicher, es sei *faᶜlān* zu *MDY* „sich erstrecken". „Dabei ist an die langgezogenen ... Gebirgstäler im Land Midian zu denken" (alle Zitate 78f.).

mdjnh (*mᶜdînāh*)
- E.M. Cook, „In the Plain of the Wall" (Dan 3:1) (JBL 108, 1989, 115f.).
- Vf. übersetzt „«city», as in later Aramaic". Gemeint ist Babylon.

mdrs
- C. Newsom, siehe zu *mbnjt*, 297.
- „The reading is certain but the meaning is obscure. *mdrs* does not occur in BH. ... Given the following phrase *dbjrj plᵓ*, the meaning 'treading place' is perhaps the least incongruous.".
- 4Q 405 19,2-3.

mhr
- J. Carmignac, L'infinitif absolu chez Ben Sira et à Qumrân (RQu 12, 1986, 251-261).
- Inf. abs. in 1QM 15,11. Bezug auf Ps 37,2 (259).

mhr (*mohar*)
- E. Lipiński, La donation matrimoniale dans l'ancien droit hébraïque (P. Vavroušek – V. Souček [edd.], Šulmu. Papers on the Ancient Near East, Presented at (the) International Conference of Socialist Countries 1986, Prag 1988, 173-193).
- Zu akk. *te/irḫatu(m)*, ugar. *trḫ* und hebr. *mohar*. *mohar* von *mhr* I läßt an eine Errungenschaft denken, die Kosten verursacht hat, ähnlich „prix" oder „achat". „Le *mohar* paraît ainsi correspondre à la notion de »compensation« exigible pour une fille allant quitter le domicile paternel." (175).

mwṯh (*môṯāh*)
- W. Zwickel, *mōṯāh* = „Jochhaken" (BN 57, 1991, 37-40).

- Gegen HAL, 526 plädiert Vf. im Anschluß an GesB, 404 für „Jochhaken" (mit erklärender Skizze und Abbild).
- Lev 26,13; Ex 34,27; Jer 27,8.11.12.

mwsd
- C. Newsom, siehe zu *mbnjt*, 113f.
- Der Plural *mwsdjm* ist in 4Q 400 2,2 wie *JSD* pi im jüngeren Bibelhebräisch auf Personen bezogen: „referring to groups thus established by God ... close in meaning to *swd* and one might also understand *mwsd* here simply as a biform of *swd*" (114).

mwṣ$^{\circ}$wt* → *mḥr $^{\circ}$h*

mwṣq (*mûṣāq*)
- H.-G. Schöttler, Gott inmitten seines Volkes (TTS 43), 1987, 109ff.
- *mwṣqwt* sind weder die „Gießröhren" (von *jṣq* I) noch die „Schnauzen" (von *ṣwq* I); *mwṣqwt* ist vielmehr Bezeichnung des metallischen Materials der *nrtjh* in Sach 4,2: „und sieben Lampen auf ihm – alles Gußteile" (235), da *jsd* I das Gießen *metallener* Gegenstände bezeichnet.

mwqš (*môqeš*)
- Sh.M. Paul, Amos - A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia), Minneapolis 1991, 111.
- Die Falle „swoops because of the *mwqš*, which is obviously none other than the 'bait' or 'decoy' that is attached to the trap."
- Am 3,5.

mwrh
- J.C. Reaves, The Meaning of Moreh Ṣedeq in the Light of 11Q Torah (RQu 13, 1988, 287-298).
- *mwrh ṣdq* „true lawgiver" (298).

mwt → *$^{\circ}$ḥrjt*

mwt
- A.J.O. van der Wal, *LŌ$^{\circ}$ NĀMŪT* in Habakkuk I 12: A Suggestion (VT 38, 1988, 480-483).
- Vf. betont für *lo$^{\circ}$ nāmût* den modalen Aspekt der PK-Form und übersetzt: „We should not die!".

mzbḥ (*mizbe^{a}ḥ*)
- W. Zwickel, Räucherkult und Räuchergeräte (OBO 97), 1990, 178 Anm. 34.
- *mzbḥ* bezeichnet „ursprünglich sicher den Ort, an dem geopfert wird. Ex 30,26 ist ein Stufenaltar gemeint, wie er in Tell Mubārak gefunden wurde".

mzh* (*māzœh**)
- J. C. De Moor, siehe zu *lḥm*, 105 Anm. 20.
- „A Phoenician amulet from Arslan Tash is headed by *lḥšt lmzh* ... cf. Y. Avishur, Phoenician Inscriptions and the Bible (Jerusalem 1979), 2.267f (in Hebrew)."
- Dtn 32,24.

mzkjr (*mazkîr*)
- N. Avigad, Hebrew Seals and Sealings and Their Significance For Biblical Research (VTS 40), 1988, 7-16.
- „Recently, a Moabite seal was found at Amman belonging to a *mazkîr*" (vgl. M. Abu Taled, ZDPV 101, 1985, 21-29). „He is repeatedly mentioned in association with the *ʾăšer ʿal habbayit* and the *sōpēr*" (9f).

mḥbrwt (*maḥbᵉrôt*)
- H. Donner, Psalm 122 (W. Claassen [ed.], Text and Context. Old Testament and Semitic Studies. Festschr. F. C. Fensham [JSOT, Suppl.Ser. 48], 1988, 81ff., bes. 84).
- Bedeutung der Wurzel *ḥbr* II „(sich) zusammenfügen".
- Ps 122,3.

mḥwt (*māḥôt*) Kontextform
- E. Lipiński, siehe zu *lb qmj*, 68.
- Vgl. akk. *maḫḫūtu*, „prophétesse", „visionnaire".
- Spr 31,3.

mḥnh → *mlḥmh*

mḥrʾh (*maḥᵃrāʾāh*)
- Y. Minokami, Die Revolution des Jehu (GTA 38), 1989, 114.
- *mḥrʾwt*, mit **ḥrj* ‚Kot, Unrat' zusammenhängend, ist stärker als *mwṣʾwt*, das ‚Ausflüsse, Abzugskanäle für Fäkalien', bedeutet: „Es ist die Düngerstätte, wo man die Notdurft zu verrichten pflegt. An eigentliche Bedürfnisanstalten ist nicht zu denken. Solche existieren zum öffentlichen Gebrauch im Orient nicht" (Šanda, EHAT 9/2, 117).
- 2 Kön 10,27.

mḥrb Personen-, Ortsname
- E. Lipiński, Deux notes d'épigraphie palmyrénienne (FolOr 24, 1987, 135-140).
- In der palmyr. Inschrift Tadmorea Nr. 35 (J. Cantineau, Syria 12, 1931, 116-141, und Syria 19, 1938, 81-82) *ʿbd mḥrbzn lšlmt* darf *mḥrbzn* nicht als iran. Fremdwort verstanden werden, sondern kann mit dem in safait. Inschriften belegten arab. *muḥārib* „guerrier" verglichen werden. *zn* könnte als Demonstrativpronomen *znh* „ceci" – geschrieben ohne das finale /-*h*/ als mater lectinonis – verstanden werden. Übersetzung: „Muḥārib a fait ceci pour Shalmat". Es ist aber auch möglich, *zn* als Personenname *zann* „bourdon" zu verstehen, wie safait. Inschriften belegen. Übersetzung: „(Ceci) a fait Muḥarib Zann pour Shalmat".

mḥrt (*mŏḥᵒrāt*)
- N.L. Collins, The Start of the Pre-exilic Calendar Day of David and the Amalekites: A Note On 1 Samuel XXX 17 (VT 41, 1991, 203-210).
- Vf. erklärt die Form *lᵉmŏḥᵒrātām* mit Raschi als Nomen *mḥrt* mit Präfix *lᵉ*- und Suffix -*m*, das auf die Amalekiter verweist. Gemeint ist, daß nach deren Kalender im Gegensatz zum davidischen der Tag mit dem Sonnen*aufgang* beginnt. Eine Emendation erübrigt sich damit an dieser Stelle.

mṭh (*maṭṭæh*)
- A.G. Auld, Tribal Terminology in Joschua and Judges (Convegno sul tema: Le origini di Israele [Accademia Nazionale dei Lincei], Rom 1987, 87-98).
- Die Bedeutung „(Volks-)Stamm" ist erst nachexilisch anzusetzen.

mṭh (*maṭṭæh*)
- B. Groneberg, GIŠ.RU = eblaitisch *ma-du-um* (RA 82, 1988, 71-73).
- Zu hebr. *maṭṭæh – šebæṭ* vgl. MEE 4,16:413 GIŠ.RU = eblaitisch *ma-du-um.*

mṭh (*maṭṭæh*)
- W.H. Propp, siehe zu *l ᶜz*, 83 mit Anm. 112.
- *maṭṭæh* „Zweig" heißt „Stock", da die in *maṭṭæh* enthaltene Wurzel *nṭj* „ausstrecken" bedeutet.
- Ex 17,5.

mṭr (*māṭār*)
- M.C.A. Korpel, The Literary Genre of the Song of the Vineyard (W. van der Meer – J.C. De Moor [edd.], The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry [JSOT, Suppl.Ser. 74], 1988, 119-155).
- In 29 von 36 Belegstellen des Verbs *mṭr* im AT erscheint Jahwe als der Spender des Regens. „Most interesting are the texts in which *mṭr* is used metaphorically, e.g. Deut. 32:21 ... and Isa. 5:10 ...".
- Jes 5,6b.

mj (*maj*)
- O. Loretz, siehe zu *mbwl*, 111-113.
- In Ps 29,3 dürfte die Formulierung *mjm rbjm* als Umschreibung des Mittelmeeres zu verstehen sein.

mj (*mî*)
- P.B. Dirksen, Song of Songs III 6-7 (VT 39, 1989, 219-225).
- Hld. 3,6 ist *mj* nicht mit „what", sondern mit „who" – bezogen auf die Braut – zu übersetzen.

mjʾmn Personenname
- M. Görg, Zum judäischen Personennamen MYʾMN (BN 38/9, 1987, 33-35).
- Der epigraphisch belegte Personenname sei von äg. *mrj-jmn* „Geliebte Amuns" her zu erklären.

mkwh (*mikwāh*)
- W. von Soden, Die Nominalform *taqtûl* im Hebräischen und Aramäischen (ZAH 2, 1989, 77-85, bes. 82); vgl. ders., Kränkung, nicht Schläge in Sprüche 20,30 (ZAW 102, 1990, 120f.).
- Statt *makkôt* ist Spr 20,30 *mikwat* oder, mit Annahme von Haplographie des <*w*>, *mikwôt* „Brandnarben" zu lesen; vgl. Lev 13,24f.28.

Anschrift der Autoren:
Alttestamentliches Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Universitätsstraße 13-17, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

Register zu Artikeln und Miszellen

bearbeitet von Frank Zeeb

Die Aufnahme von Stichwörtern erfolgt in den Originalsprachen der jeweiligen Beiträge und richtet sich weitgehend nach den Wünschen der Autoren.

1. Sachbegriffe und Namen

Abalit 143
Abu Simbel, Graffiti 138
Affe 194-196
Afformativkonjugation 165
  im Koinzidenzfall 172
Alltagshebräisch 15
Aloe 186-188
Amorite 155
Anamim 151
Aramaismen 17.40
Archaismen im Buch Ruth 207
Arqa ..... 157f.
Arqite ..... 157f.
Arwad ..... 159f.
Arwadite ..... 159f.
Asarhaddon 136.152.160
Aschera, Jahwes 23.28-35.180
Assurbanipal 136.150
Atavismen, sprachliche ..... 17.38.40.45.50f.
Bauer, H. 6
Baumwolle ..... 188f.
Baumwollstaude 189
Baumwollstoffe 188.190
BH verbal system 12-14
Biblisches/modernes Hebräisch, Klangähnlichkeit 75
Bilgameš und Agga 175
Briefformular, altisraelitisches ... 15.21-26.33
Briefpräskript
  akkadisches 22f.37
  Ebla ..... 23^{20}
  Mari 22
Canaan ..... 140f.
Cassia 190-192
Chamites 135-162
Cinnamomum cassia 191
Colchide 153
Dedân ..... 149f.
Deutewort 178-184
Dialekte (althebräische) 17.51
Dioskurides ..... 187.190f.
Diphthongschreibungen ..... 25^{30}
Dobrovský, J. 52-56
  biography 52
  correspondence ..... 54f.
  dissertation on Hebrew script ..... 53f.
  Hebraica 53-55
  unpublished Hebrew studies 55
  working in Hebrew studies ..... 53f.
  works ..... 52f.
Doppelungsstamm, durativisch oder frequentativ 164
Driver, S.R 2.6
Dual 201-208
  im Althebräischen 204-208
  im Altkanaanäischen ..... 202f.
  im Ugaritischen ..... 201f.
  im Ursemitischen 201
Dualformen 1.Pers. 202
Dualsuffix
  am Zahlwort 206-208
  in wörtlicher Rede 206-208
Edelsteine ..... 197f.
Einwortsatz 50
Elefant ..... 194f.
Elephantine 138
  Ostrakon RHR 130,1945,20 ..... 24^{28}
Elfenbein ..... 194f.
Elfenbeinhandel ..... 194f.
Elteqé 146
Ergativfunktion von *qāṭûl* ..... 23^{23}
Evolution 51
Ewald, H. 1.5
faux amis Bibelhebräisch - Ivrit 74-84
Gattungssprache ..... 17.50f.
Genus im Semitischen 57-63
Girgashite ..... 155f.
Gotteserscheinung 163-171.185
Grußformel 35-37
Hamatite 161
Harappa 196

Hawila 142-145
Hebräische Bibel, Rolle im modernen Israel 74
Ḫirbet el-Qōm 15-51
Hifʿil ..... 125f.
Hitpaʿel 126
Hittite ..... 154f.
Hivvite 157
Hofʿal 128
Hoheslied 17.40
Holophrase 50
hwā qāṭel 1-14
frequentative function ..... 11f.
in past tense contexts 9-11
Hymnus 47-49
Imperfectum consecutivum 165
Indikativ-Jussiv-Ambiguität 51
Involution 51
iparras-form 7
Iterativity in the past ..... 4f.
Ivrit schel Schabbat 73
Jébuséen 155
„JHWH von Samaria" 23
„JHWH von Teman" ..... 26f.34f.
Jussivische AK 44-47.50
Jussivisches Perfekt im Arabischen 31
Kûsh 135-139
Kaphtorim 154
Karmesin ..... 196f.
Kasluhim 152-154
Ketef Hinnom, Silberamulette ..... 33.40f.
Klassisches Hebräisch, synchrone Beschreibung ..... 124[21]
Kolloquialsprache 15-51
Konsonantischer Stamm ..... 118f.[7]
KPR, durativisch 172
Kulturwörter, Wanderung von 186-200
Kuntillet ʿAǧrūd ..... 15-51.179f.
lange Endvokale ..... 23[24]
Kush, neuassyrische Belege 135-139
Kuschitische Dynastie ..... 135f.
l- „allgemeinster Relationalis" 42
l-auctoris 21
Lebende Sprache, Kennzeichen 72
Lehabim 151
Lehnwörter, indische in der Bibel 186-200
Ludim ..... 150f.
Lydien ..... 150f.
Mandäisch 61
Maskilim („Aufklärer") ..... 72f.
Memphis 152
Mer Rouge ..... 143f.
Miṣrayim 139
Mischnahebräisch ..... 18.72.73f.
Modi ..... 44f.
Morphemgruppe */-ā́t-ā/* ..... 31f.
Mundöffnung ..... 171f.
Mundreinigung 171-173
Naphtuhim ..... 151f.
Narde ..... 193f.
Neologismen 51
Neuhebräisch 72-84
und ältere Sprachstufen ..... 73f.
Veränderungen ..... 73f.
Nifʿal ..... 122.126f.
eines Zustandsverbes 166
Nil ..... 143f.
Nomen unitatis ..... 62f.
Nominalsatz ..... 49f.
jussivischer 21.45
Nubie 141-143
Objektphrase mit Partizip ..... 163f.
Ophir 143.194
Pût 140
Participium passivi Qal 122
Patrusim 152
Perfect consecutive
→ Modi
expressing modality 2-14
habitative aspect 5
iterative function 1-14
Perfect, precative use 3
→ Jussivisches Perfekt
Perfectum copulativum 165.172
„Perfekt im Koinzidenzfall" ..... 22f.49f.
Personalpronomina, dualische 201-208
Pfau 194.196
Philistins 154
Piʿel 118-120.125-127
Pilpel ..... 125[25]
Pishôn 143
Pleneschreibung, innersyllabische ..... 30[59]
Polel ..... 125[25]
Popularhebräisch 16
Präsens, akkadisches 164
Puʿal ..... 122.126f.
Punkation, masoretische ..... 121[12]
Punktualis 165
Punt 140.194
Qal, passives 121f.124
semantischer Wert ..... 117[4]
Qohelet 17
Qumranhebräisch 18
Raʿma ..... 145f.

Ratsversammlung, göttliche 173-175
Raub der Schicksalstafeln durch Anzû 175
Realadäquanz der Logik ..... 46[131]
Referenz 173
Repetition in the past 1-14
rûʾḥ, Genus 57-63
Séba ..... 141f.
Sabta 145
Sabteka ..... 146f.
Safran ..... 192f.
Saphir 198
Saraph ..... 176[63]
Segensformeln 20-35
Segert, S., editor of Dobrovský's works 53
Sehersprüch 178
Seidenwürmer 197
Ṣemarite ..... 160f.
Sennachérib 135f.146f.160.189
Shéba 147-149
Signifikat 173
Sinite ..... 158f.
Smaragd 198
Sondersprachliche Schriften 17
Sprachkompetenz moderner Israelis 74
Sprachsystem ..... 121[12]
Sprachveränderung ..... 123f.
Sprechakte, volksreligiöse 15
Stammesformationen ..... 117f.[4]
Stammesmodifikationen 117-134
einer Wurzel ..... 123f.
Funktion ..... 120f.
neuhebr. ..... 123f.
ŠU-ILLA-Gebet 177
Synchronie ..... 50f.
t-Präformativ, im Ägypt. 196
Textus receptus ..... 121[12]
Theodizee 176.185
Topas ..... 197f.
Totensegnung 40-44
Traumerzählung 163
Umgangssprache ..... 15f.
Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen ..... 166f.
Verbal stems 64-71
→ auch Stammesmodifikationen
productivity 64
statistical distribution 64-71
statistical relation to roots 64-71
statistical variations, text groups 66-71
statistics concerning 64-71
Verbalformen, dualische 201-208
Verbalsatz, jussivischer 33
Voranstellung des Subjekts 40
Verbalstämme, statistische Verteilung ..... 124f.[23].128[35]
Verhaltenswissenschaft 51
Verstockungsauftrag 173-178
Verteilung der Stämme bei schwachen Verben 128-130
Volksreligion 15-51
w, *wᵉ*- „und-Anschlüsse" 38f.50
w- in relativer Funktion 42.50
wᵉ- als Prädikatsanzeiger 39.50
wᵉqāṭal continuing another verbal form 3
in Mishnaic Hebrew ..... 2[9]
Theories of iterative function 5-7
Weihrauch, indischer 191
Weihrauchbaum 191
yiqṭol ..... 12f.
Short Form ..... 13f.
expressing iterativity ..... 12f.
expressing modality ..... 12f.
Zenon ..... 46[131]
Zimt 190
Flores cassiae 190-192
Kassia ..... 190f.
Zimthandel 190-192

2. Lexeme und Kontextformen

a) Hebräisch

ʾadônaj 168
ʾDR ..... 124[22]
ʾahālôt 186-188.199
ʾahālîm 186-188.199
ʾelā 179f.183
ʾallôn 179f.183
ʾārûr ..... 20[11]
ʾšrh, *ʾšrth*. 27-35.42-44.180
ʾt 37
ʾet/*ʾæt* 34
bûṣ ..... 188f.[19]
bjt ..... 25[30]
BᶜR I, II 178f.183
bmh 181f.183
bārûk X 34
BRK II ..... 23.26.33.39[96]
brk 20-26.32-35.42-44.46
brkt 23-25.33f.36.46
bᵉšem JHWH 26
bt → *bjt*
bᵉtimnāt-ā 32
girgāšî ..... 155f.
gæšæm 58
DBR ..... 125[24]
dᵉdān ..... 149f.

dôdî 30
HJH ʿîm 34
hêkāl 168
-himā Dualsuffix 206
hmh 207
HPK ..... 127[33]
hšlm 36
hšālôm + Nominativ .. 37.50
wᵉqāṭal 1-14
w/h-šālôm ʾattā ..... 37.39f.
wʿt 25.36.39.50
zrḥ 47
zæraʿ qodæš ..... 183f.
ḥiwwî 157
ḥᵃwîlāh 142-145
ḥām 135
ḥᵃrîšît 58
ḥittîm ..... 154f.
jᵉbûsî 155
jhwh 18.20f.33.42f.58
JSD I Ni ..... 209f.
JSD II 202-217
JŠB 168
kôf 194
kûš 135-139
-kimā Dualsuffix 206
*KMM** 222-223
KNʿ 140
kisseʾ ..... 168f.
kasluḥîm 152-154
KPR 172
kaptorîm 154
karkom ..... 192f.
karmîl 196f.199
karpas 189f.199
kšy (PN) 138
l- ..... 23.26.42.48[146]
lʾšrt ..... 33.42f.48[146]
leb ..... 62[8]
lᵉbāb ..... 62[8]
lᵉhabîm 151
lûdîm ..... 150f.
MSS ..... 47f.
maṣṣæbæt 179.183
maṣṣabtāh 182-184
miṣrajim 139
mšlkt ..... 180f.
NGD 126
NZL ..... 47f.
NḤM ..... 125f.
næpæš 62
npṯḥjm 151
nerd 193f.199
nᵉšāmāh 59
*NTK** 218
sᵉbāʾ ..... 141f.
sabtʿkāh ..... 146f.
SWD Hitp. 213
sînî 158
sappîr ..... 198f.
ʿMD 168
ʿMD ʿal ..... 164[4]
ʾᵃnāmîm 151
ʿntbjtʾl ..... 30f.
ʿntjhw 30
pût 140
piṭdāh ..... 197f.
patrusîm 152
ṣābāʾ 82
ṣᵉmārî ..... 160f.
qiddāh 191f.199
qinnāmôn 190-192
qᵉṣîʿāh 190-192
qāšæh 59
RʾH ʾæt-šᵉlôm ..... 40[104]
rûᵃḥ 57-63
rûᵃḥ (haq-)qādîm 58
rûᵃḥ zᵉnûnîm 58
rûᵃḥ nākôn 59
rûᵃḥ jām 58
rûᵃḥ nᵉdîbāh 59
rûᵃḥ nišbᵉrāh 59
rûᵃḥ saʿārāh 59
rûᵃḥ ṣaḥ 58
rûᵃḥ ṣāpôn 58
RḤP D ..... 60[5]
śārāp ..... 176[73]
šᵉbāʾ 147-149
ŠGL ..... 170f.
šᵉgal ..... 170f.
šûl 168
ŠLḤ II 25
ŠLK Ho 181
šmrn ..... 23.26f.
šālôm ..... 26.37.39f.
šenhabbîm ..... 194f.
štjhm 205
tbk 218-223
twk 218-223
tûkijjîm 194
*TKK** 218
tkm 219-221

b) Neuhebräisch

ʾābîb 77
bᵉṣiqlonô 76
dôd ..... 81f.
zāmîr 78
ḥolî raʿ 75
ḥæšbôn ..... 76f.
ḥašmal 76
ḤTN Hitp. 81
jôbel 75
jônᵉqîm 78
kaddûr 76
komær 80
lᵉqaṭṭer 81
maddāʿ 76
maḥmāʾāh 75
mᵉkônāh 75
minzār 80
miqræh 81
mašber 81
mišṭār 82
nôṣrîm 80
nazîr 80
NSʿ 77
sæbæl ..... 80f.
sæpær 79
sᵉtaw 77
ʿôlām 79
ʿôt ..... 79f.
ʿᵃqārāh 82
ṣāb 78
ṣᵉbî 78
šôṭer 82
tappûᵃḥ zāhāb 78
tarbût 79

c) Aramäisch

ʾrdjkl 171
ʾrdklʾ 171
hjkl 169
korsāwān 169
korsᵉjeh 169
kûrsʿjā, syr. 169
ruḥ(a) (Mandäisch) 61
rûḥāʾ 61

d) Altkanaanäisch

dwdh moab. 30
kunī, Suff. 3. Pers. Dual 203
miḫiṣā 203

miṣru 139
šunī(ma), Suff. 3. Pers. Dual 203
tedinnā ..... 202f.

e) Ugaritisch

-ny 202
iqnu 198
bṣql 76
hkl 169
ḫwt 157
klat 205
ksʾ ..... 169^{22}
mṣr ..... 139^{35}
mšt ʿltm ..... 201f.
tk 220
tn/tt 205

f) Akkadisch

abûbum 77
Amurru 155
arad ekalli 171
da-da-nu ..... 149f.
ekallītu ..... 168^{34}
ekallum 170
karābum ..... 25f.
kussīʾum/kussûm ..... 168f.
kûš/su 135-139
lardu/laradu 193.199
mīs pî 171
napīšum 59
napi/uštum 62
pīt pî 171
Sāmirīna 27
ṣibaru/ṣiburu 187
ša$_{(12)}$ *ekalli* ..... 170f.
šapārum ..... 25f.
šārum 59
šulmu 26.37
uqnû 198

3. Belegstellen

a) Altes Testament

Gen 10,6-20 135-162
Gen 17,20 24
Gen 18,20 204
Gen 19,9 204
Gen 31,9 204
Gen 47,22 4
Ex 1,21 204

g) Protosemitisch

bi/ant ..... 62^{9}
napš 62
rīḥ 61
rūḥ 61

h) Arabisch

ṯkm ..... 220f.
baraka 35
rūḥ 61
ʿallām 62
ʿallāma 62
ʿālim 62
ki/ursijj^{un} 169
kurkum ..... 192f.
kilā/kiltā 205
nafs 62
haikal 169

i) Altsüdarabisc

ḤWL 145
rnd 193

j) Äthiopisch

haikal 169
kursi, Tigre 169
manfas 61
nafās 61
nafs 62

k) Ägyptisch

3bw 194
gf ..... 194f.
k(3)š 135
nbw 143
p3-šn-wr 143
qrqš 155

l) Griechisch

ἄωεμος 63
βύσσος 188
ἐλέφας 194
(ἐπι)συνάγεσθαι 209
κάρπασος 190
κασία, κασσία ..... 190f.
κῆβος 195
κιννάμωμον ..... 190f.
Κοσσαῖοι 139
κρόκος ..... 192f.
πρόκος 63
Σαπακαθα 146
τοπάζιον 197

m) Latein

filia ..... 63^{9}
spiritus 63

n) Indoeuropäisch

**dhuktēr* ..... 63^{9}

o) Indische Sprachen

akil Tamil 187.199
dārcīnī Hindi 192
ibha Sanskr. ..... 194f.
kapi Sanskr. 194
ka/ārpāsa Sanskr./Pali/Urdu 189.199
kṛila Sanskr. 196f.199
kunda- Sanskr./Pali 191
kuṅkuma Sanskr. 192
lākṣā- Sanskr. 197
pañci Tamil/Sanskr. 188
pīta- Sanskr. 197
śanipri ja- Sanskr. 198
tōkai Tamil 196

p) Sumerisch

ʾÀ-GAL 168
^{giš}GU-ZA/ZÍ ..... 168f.
KA-DUḪ-Ù/ḪU-DA . 171
KA-LUḪ-Ù-DA 171
KA-NU-DUḪ-U-DA .. 171

Ex 9,18 ....209f.
Ex 19,13 75
Ex 33,7 4
Num 6,24 ....33.40f.
Num 23,22 49
Num 24,6.8 49
Ri 4,4 Syr 10
Ri 14,1 32
Ri 14,17 Syr 10
Ri 16,2 Syr 10
Ri 16,3 ....204f.
Ri 19,24 ....204.207
Ri 19,30 4
Rut 1,8-13 ....204.206f.
Rut 1,19; 4,11 ....204f.
Rut 1,22 ....204.207
Rut 2,17 Syr 10
1 Sam 2,22 4
1 Sam 6,7-12 204
1 Sam 17,34f ....4f.
2 Sam 7,6 Syr 9
2 Sam 11,14 79
2 Sam 17,28 75
2 Sam 20,9 37
1 Kön 3,1 81
1 Kön 18,29.29 Syr 10
1 Kön 22,19-22 . 166.173.176
2 Kön 4,42 76
2 Kön 5,21 37
2 Kön 9,14; 11,14 77
2 Kön 9,17 37
Jes 1,29-31 183
Jes 6 163-185
Jes 29,3 76
Jes 40,3 83
Jes 41,23 ....79f.
Jes 44,28 ....209f.
Jes 49,14 83
Jer 1,5 ....214.216
Jer 10,10 79
Jer 38,7-13; 39,16-18 139
Ez 1,4-3,11 166
Ez 1,4; 8,2 76
Ez 3,15 77
Ez 23,36ff.45ff. 204
Hos 14,9 30
Nah 3,17 80
Hab 3,3 34
Sach 5,10 .... 204.207
Ps 2,2 202-217
Ps 8,3 78
Ps 24,7.9 79
Ps 31,14 202-217
Ps 55,22 .... 75f.
Ps 72 148
Ps 87,4 .... 43^{115}
Ps 113,9 82
Ps 118,26f 26
Ps 129,8b 24
Ijob 38,33 82
Spr 6,21 ....204f.
Spr 27,2 83
Hld 2,11 ....77f.
Qoh 6,2 75
Qoh 9,10 ....76f.
Qoh 9,3 81
Qoh 10,20 76
1 Chr 1,8-16 135-162
2 Chr 26,8.13 Syr 10

b) Althebräisches Material

Arad-Ostraka ....21^{16}.25.33
Ḫirbet Bêt Lej 27
Ḫirbet el-Qōm 3 ....20.40-44
Ḥorvat ᶜUza
21^{16}.24.33.36.38-40
K. ᶜAǧrūd 1 ....19.20f.42
K. ᶜAǧrūd 2 19
K. ᶜAǧrūd 3 .... 19.21
K. ᶜAǧrūd 4 .... $19.47.48^{146}$
K. ᶜAǧrūd 5 ....19.21-33
K. ᶜAǧrūd 6 .... 19.33-34.35f.
K. ᶜAǧrūd 7 ....19.34f.
K. ᶜAǧrūd 8 ....19.44-47
Murabaᶜāt-Papyrus 25.39

c) Zwischentestamentliche Literatur

1 Hen 14,8-16,4 166
PsSal 14,4f. 214.216

d) Qumran

4QMMT .... 18^{9}.218f.
CD 2,7 202-217

e) Neues Testament

Mt 6,7 Syr 9
Offb 4f 166.173

f) Westsemitisches Material

AP 22,125 .... 30f.
AP 44,3 30
CIS I 58,1; 59,1; 116,1 ... 181
CIS IV:682 193
EA 113:17f. .... 202f.
EA 246, Rs. 5-7 .... 202f.
EA 250 203
EA 335:8-10 .... 202f.
EA 366:22-26 .... 202f.
Hermopolis-Papyri . 1,2;2,2;
.... $3,1f;4,2;6,1f;8,1;24^{28}$
Hermopolis-Papyri 5,1 ... 26
KAI 50 ....24f.36f.38f.
KAI 50,2 .... 37f.39
KAI 89,2 218
KAI 181,12 30
KTU 1.4 VII 27ff 48
KTU 1.14 IV 38f 29
KTU 1.16 V 10ff ... 174.175f.
KTU 1.23:30ff .... 201f.
KTU 1.43:13 29
KTU 2.31:41 29

g) Altorientalisches Material

ABL 407,6 .... 25f.
Atramḫasîs I 122-131 .. 175f.
IV R 28, Nr. 2 48
KAR 143:4f 175
Maqlû I 53ff 174

h) Klassische Autoren

Herodot II,30f 141
Herodot III,107ff 190
Herodot VII,65 189
Ilias II,1ff 176
Periplus 13 192

cristianesimo nella storia

a Historical, Exegetical, and Theological Research Review of the Institute for Religious Science in Bologna, published every four months, edited by Giuseppe Alberigo

The Journal publishes researches on the whole chronological period of Christianity, with particular attention to historical and cultural aspects which faced Christians from their common Judaic and Old Testament origins.

The review also develops some themes of general interest with the support of Italian and foreign scholars.

Cristianesimo nella storia periodically includes bibliographical reports on the most relevant historiographical problems. It guarantees reviews of the most significant books published in the area of exegetical, historical, and theological sciences by specialists in each field.

Editorial Board: v. San Vitale 114, I-40125 Bologna, Italy
Administration: EDB, v. Nosadella 6, I-40123 Bologna, Italy

Annual subscription price: Lit. 65.000

Hans-Peter Müller /
Otto Kaiser /
James A. Loader

Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Ester

(Das Alte Testament Deutsch, Band 16/2). 4., völlig neubearbeitete Auflage 1992. VIII, 280 Seiten, kart. DM 50,–; bei Subskription der Reihe DM 42,50,–
ISBN 3-525-51237-6

Ein weiterer völlig erneuerter ATD-Band.

Für diese Neubearbeitung wurden das Hohe Lied erstmals durch H:-P. Müller, Münster, und das Buch Ester durch J. A. Loader, Pretoria, ausgelegt. Auch der Kommentar von O. Kaiser, Marburg, zu den Klageliedern ist durchgehend revidiert und teilweise völlig neu gestaltet.

H.-P. Müller ordnet die Liebeslyrik des Hohen Liedes in den Zusammenhang der Liebeslyrik des Hellenismus ein und zeigt, wie ihre spielerische Mythologisierung des Eros eine gewisse religiöse Ersatzfunktion einnimmt. O. Kaiser folgt in seiner Auslegung der Klagelieder noch einmal dem Weg der Klage über die Zerstörung Jerusalems vom 6. bis zum 4. Jh. v. Chr. und beobachtet dabei die immer stärkere Einbindung in die Gedankenwelt der im Entstehen begriffenen jüdischen Bibel. J. A. Loaders Kommentierung des Esterbuches arbeitet die indirekte Theologie des Buches, in dem das Wort Gott nicht ein einziges Mal fällt, deutlicher als seine Vorgänger heraus.

Damit entspricht der Band dem Stand der gegenwärtigen Forschung.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen/Zürich