

orient

# Zeitschrift für Althebraistik

Verlag W. Kohlhammer

12. Band 1999 Heft 1

R.

ohne T.

Gemeinsam mit  
Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein,  
Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński,  
Hans-Peter Müller und Stanislav Segert  
herausgegeben von Udo Rüterswörden

J. Dochhorn: Die Menschen als „Kinder der Mutter der Lebenden“ – eine etymologische Parallele zu אִם כְּלִיחַי in Gen 3,20 aus dem Altäthiopischen?

H. M. Wahl: Die Sprache des hebräischen Esterbuches

I. Young: *ʿAm* Construed as Singular and Plural in Hebrew Biblical Texts

T. Zewi: Interrupted Syntactical Structures in Biblical Hebrew

G. W. Nebe: Qumranica IV: Die jüngst in Khirbet Qumran gefundene hebräische Schenkungsurkunde auf einer Tonscherbe

J. Tropper: Tempusmarkierung durch Wortstellung?

P. J. Williams: 'According to all' in MT and the Peshitta

Bibliographische Dokumentation:  
Lexikalisches Material

✓ 20

Gemeinsam mit Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein, Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Hans-Peter Müller und Stanislav Segert

herausgegeben von Udo Rüterswörden

## 12. Band 1999 Heft 1

---

Die ZAH erscheint jährlich in zwei Heften mit einem Gesamtumfang von 240 Seiten. Der Bezug des Jahrgangs 1999 kostet im Abonnement DM 299,- zuzüglich Versandkosten von DM 3,- im Inland und von DM 7,- im Ausland; das Einzelheft DM 160,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MwSt. enthalten.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 07 11 / 78 63-0; Telefax 07 11 / 78 63-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 07 11 / 78 63-0, Telefax: 07 11 / 78 63-393.

Zur Zeit ist unsere Anzeigenpreisliste Nr. 6 gültig.

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, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Autoren von Artikeln und Miscellen werden gebeten, ihre satzreifen Manuskripte bzw. Disketten mit zwei Ausdrucken an Prof. Dr. E. Jenni, Oberalpstraße 42, CH-4054 Basel, oder an Prof. Dr. U. Rüterswörden, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Altes Testament, Emil-Fuchs-Straße 1, D-04105 Leipzig, 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. 20 f., abgedruckten Umschrifttabelle gegeben werden. Gewünschter Kursivsatz wird durch schwarze, Sperrsatz durch rote, Kapitälchensatz durch grüne Unterstreichung angezeigt. Jedem Artikel und jeder Miscelle ist eine kurze Zusammenfassung in der Sprache des Artikels, dazu die Anschrift des Verfassers (möglichst mit Fax- und e-mail-Adresse) beizugeben, die am Ende der betr. Arbeit im Druck erscheinen.

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

Die Autoren von Artikeln und Miscellen 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. U. Rüterswörden, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Altes Testament, Emil-Fuchs-Straße 1, D-04105 Leipzig, zu senden.

Ein Rezensionsteil ist für die ZAH nicht vorgesehen.



orient

# Zeitschrift für Althebraistik

ISSN 0932-4461

Gemeinsam mit Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein, Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Hans-Peter Müller und Stanislav Segert

herausgegeben von Udo Rüterswörden

## Inhalt von Band 12, 1999

---

### Artikel

A. Benigni: The Biblical Hebrew Particle כִּי From a Discourse Analysis Perspective ..... 126

J. Dochhorn: Die Menschen als „Kinder der Mutter der Lebenden“ – eine etymologische Parallele zu אִם כְּלִיָּחִי in Gen 3,20 aus dem Altäthiopischen ..... 2

M. Ehrensverd: Negating the Infinitive in Biblical Hebrew ..... 146

C. L. Miller: The Pragmatics of *waw* as a Discourse Marker in Biblical Hebrew Dialogue ..... 165

H.-P. Müller: Formgeschichtliche und sprachliche Beobachtungen zu Psalm 30 ..... 192

R. North: Could Hebrew have been a cultic Esperanto? ..... 202

H. M. Wahl: Die Sprache des hebräischen Esterbuches: Mit Anmerkungen zu seinem historischen und traditionsgeschichtlichen Referenzrahmen ..... 21

M. Waltisberg: Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5\* ..... 218

I. Young: *ʾam* Construed as Singular and Plural in Hebrew Biblical Texts: Diachronic and Textual Perspectives ..... 48

T. Zewi: Interrupted Syntactical Structures in Biblical Hebrew ..... 83

### Miszellen

P. C. Beentjes: Identity and community in the Book of Chronicles: The Role and Meaning of the verb *jāḥaś* ..... 233

G. W. Nebe: Qumranica IV: Die jüngst in Khirbet Qumran gefundene hebräische Schenkungsurkunde auf einer Tonscherbe ..... 96

J. Tropper: Tempusmarkierung durch Wortstellung? ..... 104

P. J. Williams: ‘According to all’ in MT and the Peshitta ..... 107

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

ZA 7452

## Dokumentation

Dokumentation neuer Texte, bearbeitet von J. Renz .....	238
Lexikalisches Material, bearbeitet von S. Grätz, R. Heckl, J. Lanckau, U. Rütterswörden .....	110

## Register

1. Sachbegriffe und Eigennamen .....	246
2. Lexeme und Kontextformen .....	246
3. Belegstellen .....	247



# Vorwort

Mit dem Erscheinen dieses Heftes der Zeitschrift für Althebraistik verbindet sich ein Wechsel in der redaktionellen Betreuung - sie geschieht nunmehr in Leipzig.

Großer Dank ist der bisherigen Redaktion unter der Federführung von Herrn Prof. Dr. Hans-Peter Müller geschuldet, der die Zeitschrift mit begründet und zu einem achtbaren Erfolg geführt hat. Nachdrücklich eingeschlossen in diesen Dank seien die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Münster, Tübingen und anderen Orten. Herr Professor Müller wird der Zeitschrift auch weiterhin als Herausgeber mit Rat und Tat zur Seite stehen.

Aller Anfang ist schwer - dies gilt auch für die Drucklegung einer Fachzeitschrift. Gewisse Unausgeglichenheiten erwiesen sich als kaum vermeidbar; sie betreffen vor allem die Umschrift des Hebräischen. An die Autoren ergeht somit die Bitte, ernsthaft zu prüfen, ob sie das Umschriftsystem des Theologischen Wörterbuchs zum Alten Testament gebrauchen können. Für die Umschriften ist ein Zeichensatz erstellt, der im Internet unter der Adresse:

[www.uni-leipzig.de/~at/zah/fonts.htm](http://www.uni-leipzig.de/~at/zah/fonts.htm)

verfügbar sein wird.

Die bibliographische Dokumentation erstreckt sich in diesem Heft auf lexikalische Studien; sie wird alsbald wieder in gewohnter Weise erscheinen.

Leipzig, im Mai 1999

*Udo Rüterswörden*



# Die Menschen als „Kinder der Mutter der Lebenden“ - eine etymologische Parallele zu אַם כְּלֵי-חַיִּים in Gen 3,20 aus dem Altäthiopischen?<sup>1</sup>

Jan Doehhorn (Münster)

## 1. Einleitung

„Und der Mensch gab seiner Frau den Namen *Hawwa* (חַוְוָה), denn sie war die Mutter aller Lebenden (אַם כְּלֵי-חַיִּים)“ (Gen 3,20). Funktion und Inhalt dieser kurzen, notizartigen Mitteilung sind seit je umstritten. Die Mehrzahl der Forscher hält den Vers für eine Einfügung, in der Regel wird aber vermutet, daß er aus einem alten Traditionszusammenhang stamme<sup>2</sup>; als ursprünglicher Kontext wird u. a. die Überlieferung von der Erschaffung der Frau (Gen 2,18-24) angenommen<sup>3</sup>, wofür immerhin das beiden Passagen gemeinsame Motiv der Namengebung spricht (Gen 2,19-20; Gen 3,20); der Forschung scheint dabei nicht bewußt zu sein, daß schon in einem gnostischen „Erzählkommentar“ zur biblischen Urgeschichte (Hypostase der Archonten [Hyp Arch]) Gen 3,20 in diesen Kontext verlegt wird.<sup>4</sup> Dies ändert an der Plausibilität der genannten Annahme wenig, weder im positiven noch im negativen Sinne, macht aber deutlich, daß man schon in der Antike Beobachtungen an den Texten machte, die den unsrigen entsprechen - mit dem Unterschied, daß sie in der historisch-kritischen Exegese zu analytischen, in der frühjüdischen, christlichen oder

<sup>1</sup> Die vorliegende Veröffentlichung wurde durch Förderung seitens der Fritz-Thyssen-Stiftung (Köln) ermöglicht. Herrn Professor Müller danke ich für Unterstützung und kritische Anmerkungen, Frau Emmanuela Grypaiou (Tübingen) hat mich auf koptisch-gnostische Belegstellen (s. § 4d) aufmerksam gemacht.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. C. Westermann: Genesis (BKAT 1,1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983, 364-366; ähnlich O. Procksch: Die Genesis übersetzt und erklärt (KAT 1), Leipzig <sup>2,3</sup>1924, 39-40; auch G. v. Rad: Das erste Buch Mose (ATD 2,4), Göttingen <sup>12</sup>1987, 69 sieht im Übergang von Gen 3,19 zu 3,20 eine Bruchstelle, hebt jedoch hervor, daß es vor allem darauf ankomme, die Stelle im gegenwärtigen Zusammenhang zu verstehen, und zwar in dem Sinne, daß der Mensch hier gegen die Unbill der Situation das Leben „ergreife“. Dagegen meint J. De Boeken: Genesis (De Boeken van het Oude Testament), Roermond 1963, 60: „Dit vs is volkomen op zijn plaats“, er verweise auf den erblichen Charakter der Sündenstrafe.

<sup>3</sup> So J. Scharbert: Noch einmal zur Vorgeschichte der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,14), BN 67 (1993), 43-53, der in Gen 2,4b-3,24 eine „Ackerbodenerzählung“ und eine „Gartenerzählung“ verarbeitet sieht, in ersterer folgte \*Gen 3,20 direkt auf \*Gen 2,24.

<sup>4</sup> Vgl. Hyp Arch, NHC 2, 89, 4-18; dazu siehe den Exkurs unter §4d in diesem Artikel.



gnostischen Bibelauslegung hingegen eher zu narrativen Problemlösungen angeregt haben.

Was den Inhalt der Mitteilung betrifft, wirft vor allem der Name *Hawwa* und die etymologische Herleitung dieses Namens („denn sie war die Mutter aller Lebenden“) Probleme auf. Erstaunlicherweise entstehen die Schwierigkeiten dabei gerade dadurch, daß diese Etymologie - anders als so viele andere traditionelle Erklärungen biblischer Namen - vom Standpunkt moderner Sprachwissenschaft her nicht ganz von der Hand zu weisen ist: חיה und חי könnten tatsächlich zusammenhängen, beide als Derivate einer Wurzel חיה (leben), welcher im Hebräischen aufgrund des bekannten ו/ו-Wechsels die Wurzel חיה entspricht. Doch kann für die damalige Zeit ein Wissen um diesen ו/ו-Wechsel vorausgesetzt werden? Wahrscheinlich hat man einen Zusammenhang zwischen den beiden Konsonanten doch nur da ahnen können, wo man über Kenntnis einer verwandten Sprache verfügte, die in diesem Falle den Übergang von ו zu ם nicht mitgemacht hat. Je nachdem, ob man Gen 3,20 für alt hält oder nicht, wird man hier entweder an das Phönizische oder Aramäische denken, in beiden Sprachen ist eine Wurzel \*חויי belegt.<sup>5</sup>

In den phönizischen Bereich verweist eine andere Etymologie des Namens *Hawwa*, welche die vom biblischen Text vorgenommene Etymologisierung nicht notwendigerweise aufheben muß, auf jeden Fall aber eine religionshistorische Dimension erschließt, die dem biblischen Erzähler wohl kaum bewußt gewesen sein dürfte: Es existiert eine punische Verwünschungstafel, die an eine Göttin חור gerichtete ist. Schon Lidzbarski, auf dessen Edition und Kommentierung der genannten Verwünschungstafel in diesem Zusammenhang immer verwiesen wird, nahm an, daß diese Göttin der biblischen Eva (חווה) entspricht<sup>6</sup>; Eva wäre dann als „depotenzierte Gottheit“ aufzufassen. Als folgewirksam hat sich auch die Auffassung Lidzbarskis erwiesen, die Göttin חור sei eine Unterweltsgöttin (die erwähnte *tabella devotionis* wurde in einem Grab gefunden!) und schlangengestaltig (Schlangengottheiten spielen eine gewichtige Rolle in griechischen Devotiones)<sup>7</sup>; besonders die Schlangengestaltigkeit der חור wurde dankbar aufgenommen, da sie sich gut mit einer anderen Etymologisierung des Namens *Hawwa* verträgt, die sich schon lange vor Lidzbarski einer gewissen Beliebtheit erfreute: Man brachte und bringt *Hawwa* des öfteren mit dem aramäischen חורה<sup>8</sup> bzw. חויי<sup>9</sup> (Schlange)

<sup>5</sup> Siehe J. Hoftijzer / K. Jongeling: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. With Appendices by R.C. Steiner, A.M. Mosak Moshavi and B. Porten, Part One: ׀-L (HdO 1,21,1)*, Leiden - New York - Köln 1995, s. v. חויי<sub>2</sub> (S. 354-356).

<sup>6</sup> M. Lidzbarski: *Ephemeris für semitische Epigraphik. Erster Band 1900-1902*, Gießen 1902, 26-34, speziell S. 30.

<sup>7</sup> So Lidzbarski, siehe die vorhergehende Anmerkung.

<sup>8</sup> So die altaramäische Grundform, vgl. J. Hoftijzer / K. Jongeling: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. With Appendices by R.C. Steiner, A.M. Mosak Moshavi and B. Porten, Part One: ׀-L (HdO 1,21,1)*, Leiden - New York - Köln 1995, s. v. חויי<sub>1</sub> (S. 353).

<sup>9</sup> So die jüdisch-aramäische Schreibweise, vgl. G.H. Dalman: *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abkürzungen von G. H. Händler und einem Verzeichnis der Mischna-Abschnitte*, Hildesheim 1987 (Reprint der Ausgabe Göttingen 1938), 139.



zusammen.<sup>10</sup> Natürlich ergeben sich mit dieser Herleitung des Namens auch neue Möglichkeiten einer traditionsgeschichtlichen Rekomposition von Gen 3, legt sie doch die Annahme nahe, daß Eva und die Schlange ursprünglich einmal identisch gewesen seien; so nimmt z. B. H.-P. Müller an, die Schlange sei im Verlaufe der Umgestaltung der Erzählung von Eva abgespalten worden, dabei habe sich die ursprünglich Eva eignende (sexuelle) Verführungskraft in der Schlange exteriorisiert.<sup>11</sup> Es ist übrigens in diesem Falle zumindest der älteren Forschung durchaus noch bewußt, daß die Zusammenstellung des Namens *Hawwa* und des aramäischen \*חַוְוָה auch eine Vorgeschichte in der frühjüdischen und rabbinischen Bibelauslegung hat.<sup>12</sup> Auf die Bedeutung dieser Etymologie für die gnostische Exegese der Urgeschichte ist allerdings meines Wissens von seiten der Alttestamentler bisher nicht verwiesen worden.<sup>13</sup>

Biblische Etymologien sind bekanntlich nicht zuvörderst an einer sprachgeschichtlichen Herleitung des jeweils die Aufmerksamkeit an sich ziehenden Wortes interessiert<sup>14</sup>, sondern es geht vielmehr um eine *Wesenserklärung*, und die läuft im Falle von Gen 3,20 darauf hinaus, daß die Frau *Hawwa* genannt wird, weil sie die

<sup>10</sup> Vgl. H.P. Müller: Mythos-Kerygma-Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie (BZAW 200), Berlin, New York 1991, 73, Anm. 30 sowie H. Gunkel: Genesis (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1,1), Göttingen <sup>1922</sup>, 23 (dort auch Literatur).

<sup>11</sup> H.-P. Müller: o.c. (Anm. 10), 73-74. Zu Müllers Annahme, die Schlange stelle die Verführungskraft der ursprünglichen *Hawwa* in exteriorisierter Form dar, vgl. die ganz ähnliche Auffassung Philos in De Agricultura Noë § 24 (Cohn-Wendland II, 116,25), wo die Schlange als τῆς Εὔας ἡδονῆς ... συμβόλον bezeichnet wird; in beiden Fällen wird ein Aktant als Manifestation einer innerpsychischen Wirklichkeit gedeutet, vergleichbare hermeneutische Strategien finden sich auch in tiefenpsychologischer Traumdeutung und Textinterpretation.

<sup>12</sup> Vgl. den in Anm. 2 genannten Kommentar von Procksch z. St., der auf Philo, De Agricultura Noë § 21 verweist. Aber Philo läßt, entgegen den Angaben von Procksch, eigentlich nicht viel von einer solchen Etymologisierung des Namens der Eva erkennen. Eine entsprechende Herleitung des Namens findet sich dagegen im rabbinischen Genesiskommentar B<sup>c</sup>rêšit Rabbâh (BerR) zu Gen 3,20a (BerR 20,11a). Die Stelle lautet in deutscher Übersetzung nach A. Wünsche: Der Midrasch Bereschit Rabba, Hildesheim 1967 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1881), 94: „Und Adam nannte sein Weib Eva. Sie wurde ihm gegeben, um sein Leben zu verherrlichen, aber sie rieth ihm wie eine Schlange.“ Der hebräische Text ist freilich textkritisch und inhaltlich höchst problematisch, der von der Edition: J. Theodor / Ch. Albeck: Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Jerusalem <sup>1996</sup> gebotene Text ist geradezu unverständlich: / ויקרא האדם שם אשתו חוה / נתנה כחיויה / ומצחתה כחיה / ויקרא האדם שם אשתו חוה / נתנה כחיויה / ומצחתה כחיה. Schwierigkeiten bereitet v. a. die Form חיויה; M. Sokoloff: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Ramat-Gan 1992, s. v. חיויה (S. 197) weiß keine Lösung anzubieten. Sicher ist nur die Beziehung Eva-Schlange, auf die es hier ankommt. Liegt vielleicht - wie in gnostischen Texten (vgl. den Exkurs in §4 dieses Artikels) - ein Sprachspiel mit aramäisch חוה „unterweisen“ vor? Eine solche Annahme fände Rückhalt durch den o.g. Beleg bei Philo, wo Eva als φιλ[ος] καὶ συμβούλ[ος] ζῶης bezeichnet wird.

<sup>13</sup> Dazu vgl. §4d dieses Artikels.

<sup>14</sup> Zu biblischen Etymologien im allgemeinen vgl. A.F. Key: The Giving of Proper Names in the OT, JBL 83 (1964), 55-59; J. Heller: Namengebung und Namendeutung. Grundzüge der alttestamentlichen Onomatologie und ihre Folgen für die biblische Hermeneutik, Evangelische Theologie 27 (1967), 255-266.



*Mutter aller Lebenden* ist. Diese etymologische Wesenserklärung des Namens *Ḥawwa* hat verstärkend gewirkt für die Annahme, daß Gen 3,20 einen mythischen Hintergrund hat: Unter Bezugnahme auf Sir 40,1, wo von der Erde als der Mutter von allen (μητέρα πάντων) die Rede ist, hat man des öfteren vermutet, daß die Bezeichnung *Mutter aller Lebenden* in Gen 3,20 ursprünglich auf die „Mutter Erde“ gehe<sup>15</sup>; die Vorstellung von der Erde als Mutter ist bekanntlich in der Religion des Alten Israel wie auch im frühen Judentum durchaus noch aktiv, es läßt sich sogar die Beobachtung machen, daß sie im frühen Judentum verstärkt explizit formuliert wird (wohl einer allgemeinen Remythisierungstendenz entsprechend).<sup>16</sup> Die Herleitung des Namens *Ḥawwa* von der punischen Gottheit חוה kann - so zumindest Westermann<sup>17</sup> - durchaus in die gleiche Richtung weisen, aber es ist andererseits nicht unbedingt notwendig, daß Subjekt wie Prädikat der Aussage „*Ḥawwa* ist die Mutter der Lebenden“ denselben mythischen Hintergrund haben, denn auf der Ebene des biblischen Textes ist der Bezug zu einer Gottheit \*חוה mit Sicherheit, der zur Erde als Mutter mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr aktiv; letzteres ist deshalb wahrscheinlich, weil eine Identifikation der Eva mit der Erde im gegebenen Kontext keinen Sinn ergibt. Mag dem Verfasser auch die Vorstellung von der „Mutter Erde“ geläufig gewesen sein - den Titel אִם כְּלִיחַי wird er mit ihr nicht mehr in Verbindung gebracht haben.

Zur Phrase *Mutter aller Lebenden* wurde in der älteren Kommentarliteratur gelegentlich auf eine im Altäthiopischen (Ge'ez) weitverbreitete Redewendung verwiesen, und zwar die Bezeichnung der Menschen als *Kinder der Mutter der Lebenden* (ʾəḡǣla ʾəmaḥējāw)<sup>18</sup> Zu einer These ausgebaut wurde diese „Forschungstradition“ dann im Jahre 1905 von Nöldeke<sup>19</sup>: Er kommentiert diese äthiopische Redewendung mit der Bemerkung, er glaube, „die Vermutung“ sei „nicht zu kühn, daß diese Lebensmutter eben die Erde ist“ (S. 163) und stellt sie mit

<sup>15</sup> Als Beispiel sei hier nur der schon in Anm. 2 genannte Kommentar Westermanns z. St. aufgeführt, dort und auf S. 363 weitere Literatur.

<sup>16</sup> Wichtige Belege für das AT sind Hiob 1,21a; Koh 5,14a und Ps 139,15; ein Nachwirken der Mutter-Erde-Tradition ist zudem in der Schöpfungsgeschichte zu vermuten, wenn dort von einem „Hervorbringen“ der Erde die Rede ist, so beispielsweise in Gen 1,11.12. An Sekundärliteratur zur Mutter-Erde-Vorstellung in der biblischen Literatur vgl.: Th. Nöldeke: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905), 161-166; L. Köhler: Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde? ZNW 9 (1908), 77-80; H. Vollmer: Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams, ZNW 10 (1909), 324; H. Schmid: Die „Mutter Erde“ in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Jud 22 (1966), 237-243. Eine Revitalisierung der Mutter-Erde-Vorstellung in der frühjüdischen Literatur wird m. E. greifbar in 4Esra 5,45-55, wo elementare Grundtatsachen des apokalyptischen Weltbildes unter Zuhilfenahme dieser Tradition erläutert werden: Weil ja auch eine Gebärende nicht alle Kinder gleichzeitig hervorbringen kann, muß die Erde die Menschen ebenfalls nacheinander zur Welt bringen - so erklärt sich die Zeitförmigkeit der Geschichte; und wie bei einer menschlichen Mutter bringt auch unser aller Mutter, die Erde, je älter sie wird, desto schwächere Kinder hervor.

<sup>17</sup> C. Westermann, Genesis (Anm. 2), S. 365.

<sup>18</sup> So z. B. bei A. Dillmann: Die Genesis (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 11), Leipzig 1892, 81.

<sup>19</sup> Th. Nöldeke: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, ARW 8 (1905), 161-166.



der „Mutter aller Lebenden“ in Gen 3,20b zusammen. Er konzidiert freilich, die altäthiopische Literatur lasse selbst nicht mehr erkennen, daß diese Phrase die genannte Bedeutung habe, handelt es sich bei den in Ge‘ez überlieferten Texten doch bis auf wenige Inschriften um christliche oder jüdische Literatur. Gerade angesichts dieses Eingeständnisses ist es um so erstaunlicher, wie leicht aus der Vermutung Nöldekes bei seinen Lesern eine Gewißheit werden konnte. Immerhin teilt Nöldeke ja mit, daß es keine Quellen gibt! Verwunderlich ist diese „Kühnheit“ vor allem bei Forschern, die sich eher für die äthiopistische als die alttestamentliche Seite dieser Parallele interessierten. So schreibt zum Beispiel Nielsen in einem Artikel über die vorchristliche Religion Äthiopiens: „Im Äthiopischen wie im Alten Testament ist die Erde *’ēmaḥējāw* ‘Mutter der Lebenden‘.“<sup>20</sup> Das ist sie im Äthiopischen an keiner Stelle, es besteht lediglich die Möglichkeit, daß sie es einmal war. Vielleicht ist es gerade der spekulative Charakter dieser Nebeneinanderstellung des äthiopischen *’ēmaḥējāw* und des אִם כָּל־חַיִּים in Gen 3,20, was sie in der alttestamentlichen Forschungsliteratur hat zurücktreten lassen<sup>21</sup>; vielleicht hängt dieses Phänomen auch damit zusammen, daß die alttestamentliche Wissenschaft am Äthiopischen nicht mehr so viel Interesse hat, seitdem die altorientalischen Sprachen zeitnahe Parallelen in immer größerer Menge bereit halten.

Wie dem auch sei, ich bin der Meinung, daß eine interessante Idee es verdient, gelegentlich in Erinnerung gebracht zu werden. Es soll daher im folgenden die äthiopische „Parallele“ zu Gen 3,20 einer eingehenderen Untersuchung gewürdigt werden, mit der Zielsetzung, einerseits ihre Verwendbarkeit für die alttestamentliche Forschung neu zu bewerten und andererseits einen Diskussionsbeitrag zur Erforschung der äthiopischen Religionsgeschichte zu leisten. Dabei möchte ich zunächst die epigraphischen Zeugnisse zur vorchristlichen Religion Äthiopiens diskutieren (§2), anschließend soll der lexikalische Befund eingehender untersucht werden (§3), daraufhin werde ich eine konkurrierende Herleitung vorstellen, die ebenfalls eine „nicht allzu kühne“ Annahme darstellt (§4). Ich möchte vorausschicken, daß ich geneigt bin, die letztgenannte zu favorisieren.

## 2. Die Erdgottheit in der vorchristlichen Religion des aksumitischen Reiches

Die Zahl der Belege, die eine Vorstellung von der Mutter Erde in der vorchristlichen Religion des aksumitischen Reiches belegen, hat seit der Zeit Theodor Nöldekes nicht zugenommen. Wohl aber gibt es Inschriften, welche eine altäthiopische Erdgottheit bezeugen. Sie stammen sämtlich aus der Zeit des im Verlaufe seiner Herrschaft zum Christentum bekehrten Königs *’Ezānā*. Sie sind veröffentlicht in einer Publikation von D. H. Müller aus dem Jahre 1894<sup>22</sup> sowie in einer Sammlung

<sup>20</sup> D. Nielsen: Die äthiopischen Götter, ZDMG 66 (1912), 589-600, speziell 596 Anm..

<sup>21</sup> In den neueren Kommentaren (vgl. Anm. 2) wird sie noch nicht einmal erwähnt; auch schon bei H. Gunkel: o. c. (Anm. 10), 23, findet sie keine Beachtung.

<sup>22</sup> D.H. Müller: Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Nach Abklatschen von Theodore Bent ESQ (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe 43,3), Wien 1894.



von epigraphischen Zeugnissen, die E. Littmann im Zusammenhang mit der vom deutschen Kaiser befohlenen Aksum-Expedition im Jahre 1913 herausgegeben hat<sup>23</sup>.

In diesen Königsinschriften begegnet mehrfach eine Gottheit mit dem Namen *mēdr*, ein Wort, das in der altäthiopischen Literatur später allgemein die Erde, den Ackerboden und das Land als politische oder geographische Einheit (vgl. *kū'ellu mēdr gēbs* in Ex 7,21) bezeichnet, also ein Äquivalent zu griechisch γῆ und (indirekt) hebräisch ארץ darstellt. Der Name dieser Gottheit taucht dabei regelmäßig gegen Ende der Inschriften auf, wo die Gottheiten genannt werden, denen das betreffende Monument geweiht ist. Dabei begegnen zwei Varianten. Die eine ist für unsere Zwecke nicht so interessant: Dort erscheint der Name der Gottheit *mēdr* innerhalb einer Göttertriade mit von Inschrift zu Inschrift wechselnder Besetzung. Es handelt sich bei den angesprochenen Texten einmal um den altäthiopischen Text einer griechisch-sabäisch-altäthiopischen Trilingue (Littmann Nr. 4, 6, 7 - altäthiopisch: Nr. 7)<sup>24</sup>, dort heißt es in Zeile 20-21: „... schrieben wir diese Schrift und stellten sie auf und <sup>21</sup> weihten sie dem <sup>1</sup>Astar und dem <sup>2</sup>Mēdr und unserem Erzeuger *Maḥrēm*“, zum anderen um die Inschrift Littmann Nr. 10 (altäthiopisch)<sup>25</sup>, wo in Zeile 25-26 die Gottheiten Astar, Bēḥēr und Mēdr genannt werden. Der gleichen Gruppe gehört die Inschrift Rüppell I<sup>26</sup> an (ebenfalls auf <sup>3</sup>Ēzānā zurückgehend), wo in Zeile 25-26 von einer Übergabe des Thrones, der die Inschrift trägt, unter den Schutz des <sup>1</sup>Astar, des Barrās (Bēḥēr?)<sup>27</sup> und der Erde (*mēdr*) die Rede ist. Leider wird in den genannten Inschriften lediglich der Name der Gottheit genannt, so daß noch nicht einmal ihr Geschlecht, geschweige denn ihre Funktion feststellbar ist. Das altäthiopische Wort *mēdr* hilft dabei leider auch nicht weiter, es kann sowohl Masculinum als auch Femininum sein.

Etwas mehr über *mēdr* erfahren wir in der mit der Signatur Rüppell II versehenen <sup>2</sup>Ēzānā - Inschrift<sup>28</sup>, in deren Schlußabschnitt die andere Variante einer Widmung begegnet. Es heißt in der betreffenden Passage (Z. 48-50): „Und ich will stellen <sup>49</sup> diesen Thron, den ich errichtet habe, in den Schutz des Herrn des Himmels (<sup>3</sup>ēgzi<sup>2</sup>a samāj), der mich zum König gemacht hat, und der <sup>50</sup> Erde (*mēdr*), welche ihn trägt (*jēṣawēro*)“. Die Erde (*mēdr*) ist hier einer Gottheit „Herr des Himmels“ gegenübergestellt; daß damit nicht „Gott“ im Sinne einer christlich-monotheistischen Religionsauffassung gemeint ist, ergibt sich aus dem Kontext, der die Inschrift eindeutig als heidnisch ausweist. Wir dürfen daher annehmen, daß auch die Erde hier als Gottheit zu verstehen ist. Interessant für unsere Belange ist nun vor allem, daß die Prädikation „welche ihn trägt (*jēṣawēro*)“ auch indirekt etwas über das Geschlecht dieser Gottheit erkennen läßt: Sie ist - ausweislich des masculinen

<sup>23</sup> E. Littmann: Sabäische, griechische und abessinische Inschriften (Deutsche Aksum-Expedition, herausgegeben von der Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin 4); Berlin 1913.

<sup>24</sup> E. Littmann: o. c. (Anm. 23), 4-14.

<sup>25</sup> E. Littmann: o. c. (Anm. 23), 28-32.

<sup>26</sup> Veröffentlicht, übersetzt und kommentiert bei D.H. Müller: o. c. (Anm. 22), 39-44.

<sup>27</sup> Die Inschrift ist nicht gut lesbar, d'Abbadie und Littmann lesen *bēḥēr*, siehe D. Nielsen: o. c. (Anm. 20), 597.

<sup>28</sup> Veröffentlicht, übersetzt und kommentiert bei D.H. Müller: o. c. (Anm. 22), 55-51.



*jěšawěro* - offenbar als männlich gedacht. Es ist freilich angesichts der im Altäthiopischen allgemein außerordentlich häufig zu beobachtenden Genusinkongruenz die Frage zu stellen, ob man an dieser Stelle wirklich mit Sicherheit das Geschlecht von *mědr* bestimmen kann. Immerhin: Ein positiver Befund für eine weibliche Gottheit *mědr*, geschweige denn für eine Erdmutter namens *mědr* läßt sich nicht erheben.

Rüppell II, 48-50 findet eine beinahe wörtliche Entsprechung in einer christlichen Inschrift des Königs ʾEzānā (Littmann Nr. 11, 48-50)<sup>29</sup>: Dort heißt es: „48 ..Und sie stellten 49 diesen Thron, den ich errichtet habe, in den Schutz des Herrn des Himmels (ʾēgziʾa samāj), der mich zum König gemacht hat, und der 50 Erde (*mědr*), die ihn trägt (*jěšawěro*)“<sup>30</sup>. Offensichtlich konnte der König zum Zwecke der Legitimation seines Königtums als Christ ohne weiteres auf Ausdrucksformen und Vorstellungen aus seiner heidnischen Phase zurückgreifen. Littmann Nr. 11 kann so als ein frühes Beispiel eines Inkulturationsprozesses gelesen werden. Es ist allerdings die Frage zu stellen, ob nicht auch schon Rüppell II als Beleg dafür zu verstehen ist, daß der König (und damit die Reichsideologie?) sich bereits auf dem Wege zu einer monotheistischen Religion befand. Stand er vielleicht schon unter dem Einfluß christlicher Missionare? Oder ist gar jüdischer Einfluß anzunehmen? Es begegnen durchaus heidnische Gottheiten in der Inschrift, so nennt sich der König wie auch in anderen Inschriften Sohn des (Kriegsgottes) Maḥrēm (Z. 5-6: *walda maḥrēm*), und in Z. 47-48 erscheint, wenn Müller recht zu geben ist, die Gottheit Barrāš<sup>31</sup>. Ansonsten aber dominieren die Gottesnamen ʾēgziʾabḥēr und ʾēgziʾa samāj. Sind dies lediglich Antonomastien für ʾAstar und Maḥrēm<sup>32</sup> (oder Bēḥēr)? Ganz zufriedenstellend ist eine solche Erklärung nicht, der in religiöser Hinsicht so stark abweichende Sprachgebrauch der Inschrift erfordert weitergehendere Erklärungen. Der Name ʾēgziʾabḥēr ist später gängige Titulatur des christlichen Gottes, ʾēgziʾa samāj könnte eine Variante dieses Namens sein und dieselbe Gestalt meinen: Den höchsten Gott des Pantheons, der schon auf dem Wege war, als einziger Gott im monotheistischen Sinne aufgefaßt zu werden. Sicher ist diese Deutung jedoch nicht. Vielleicht sind die beiden auffälligen Gottesnamen auch als Manifestationen einer durch theologische Reflexion bedingten abstrakteren Gottesvorstellung zu werten. Auch in diesem Falle würden sie eine Suche nach neuer religiöser Identität im vorchristlichen Äthiopien bezeugen.

Übrigens ist zu vermerken, daß auch in Littmann Nr. 11, 48-50 die Erde (*mědr*) offenbar männlich verstanden ist. Littmann nimmt im Kommentar zu der genannten Stelle diesen Befund zur Kenntnis, stellt dann aber fest, daß auch die vorchristliche Religion der alten Äthiopier eine „Mutter Erde“ gekannt habe und nennt als „Beweis“ (!)<sup>33</sup> unter Bezugnahme auf Nöldeke die Wendung ʾēgʾāla ʾēmaḥējāw, aber gerade dieser „Beweis“ soll hier ja kritisch auf seine Stichhaltigkeit hin untersucht werden.

### 3. Das hohe Alter der Bezeichnung der Menschen als ʾēgʾāla ʾēmaḥējāw

Daß die Bezeichnung der Menschen als ʾēgʾāla ʾēmaḥējāw im Geʿez alt ist, wird man wohl nicht bezweifeln können. Dillmann nennt eine Fülle von Belegen, die

<sup>29</sup> E. Littmann: o. c. (Anm. 23), 32-42.

<sup>30</sup> Zitiert nach E. Littmann: o. c. (Anm. 23).

<sup>31</sup> Littmann bestreitet diese Lesung nicht nur für Rüppell I (s. Anm.), sondern auch für Rüppell II, s. hierzu D. Nielsen: o. c. (Anm. 20), 597.

<sup>32</sup> Ähnlich D. Nielsen: o. c. (Anm. 20).

<sup>33</sup> E. Littmann, o. c. (Anm. 23), 42.



allerdings durchgängig der altäthiopischen Bibelübersetzung entstammen.<sup>34</sup> Diese hat eine komplizierte Überlieferungsgeschichte, sie geht im Kern auf die Septuaginta zurück, doch ist die Arbeit von Revisoren (die vor allem unter dem Einfluß der arabischen Überlieferung standen) mehrfach belegt.<sup>35</sup> Die Breite der Überlieferung läßt freilich als sicher erscheinen, daß die Wendung den älteren Schichten der äthiopischen Bibelübersetzung angehört.

Die gewöhnliche Wörter für „Mensch“ im Ge‘ez sind *sabēʿ* und *bēʿəsi*. Die Bezeichnung des Menschen oder der Menschen als „Kind(er) der Mutter der Lebenden“ dagegen stellt eine Form obliquen Redes dar. Am ehesten wird man den hier vorliegenden Tropos als Antonomasie oder Periphrase bezeichnen können, vielleicht auch als Kenning im Sinne der in der altisländischen Literatur gängigen Praxis, Begriffe durch Mythenzitate zu umschreiben, des öfteren recht komplizierte.<sup>36</sup> Auch mit der zur Rede stehenden Wendung wird ja auf ein Hintergrundwissen angespielt, es steht nur zur Frage, welches. Fraglich ist allerdings auch, ob dieses Hintergrundwissen den altäthiopischen Schriftstellern, welche diese Wendung gebrauchten, noch bewußt war. Jede Sprache pflegt ja in Form stillgelegter Metaphern und sprichwörtlicher Redewendungen, deren ursprünglicher Anschauungshintergrund längst verblaßt ist, eine nicht unbeträchtliche Menge unbewußter kultureller Information mit sich herumzutragen, um deren Rekonstruktion sich diachrone Sprachanalyse nicht immer mit Erfolg bemüht. Mit anderen Worten: Es könnte sein, daß aus dem alten Kenning *ʿəgʷāla ʿəmaḥējāw* mit der Zeit ein ganz gewöhnliches Lexem wurde - und dafür spricht einiges: Zum einen weist in die angezeigte Richtung die Tatsache, daß von dieser Wendung ein Derivat gebildet wurde: *ʿəgʷāla ʿəmaḥējāwi* (= ad genus humanum pertinens, humanus).<sup>37</sup> Zum anderen läßt auch die traditionelle Aussprache solches vermuten: Anders, als man bei einem Kompositum mit \**ʿəmm-* [Mutter] erwarten würde, wird das *m* bei *ʿəmaḥējāw* nicht geminiert<sup>38</sup>; dies mag seinen Grund darin haben, daß man zumindest *ʿəmaḥējāw* nicht mehr als Komposit-Verbindung, sondern als eine Einheit gesehen hat. Dann ist natürlich zweifelhaft, ob man in dem Wort noch überhaupt die „Mutter der Lebenden“ erkannt hat. Auch die Tatsache, daß man das doch schon recht komplizierte Kompositum *ʿəgʷāla ʿəmaḥējāw* zum zweiten Glied

<sup>34</sup> Chr.Fr.A. Dillmann: *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1865), Sp. 803.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu E. Ullendorff: *Ethiopia and the Bible* (The Schweich Lectures 1967), London 1968, 31-55 und A. Heider: *Die äthiopische Bibelübersetzung*, 1. Heft, Leipzig 1902. Heider unterscheidet zwischen einer von der LXX abhängigen altäthiopischen Bibelübersetzung, einer „vulgären“ und einer akademischen „Rezension“, welche auf Kenntnis eines hebräischen Bibeltextes beruhe. Die Annahmen Heiders basieren freilich ausschließlich auf textkritischen Beobachtungen zum äthiopischen Buch Jeremia.

<sup>36</sup> Der Begriff „Kenning“ findet auch in der Bibelwissenschaft Verwendung, vgl. W. Bühlmann / K. Scherer: *Stilfiguren der Bibel*. Ein kleines Nachschlagewerk (Biblische Beiträge 10), Fribourg 1973, 86-87.

<sup>37</sup> Chr.Fr.A. Dillmann: *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1865), Sp. 803.

<sup>38</sup> Darauf weist W. Leslau: *Comparative Dictionary of Ge‘ez (Classical Ethiopic)*. Ge‘ez-English / English-Ge‘ez with an Index of the Semitic Roots, Wiesbaden 1987, 22 s. v. *ʿəmm* hin.



eines weiteren Kompositums gemacht hat, mag eine Lexematisierung dieser Wendung anzeigen: Vor allem im Buche Hesekiel wird das griechische  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$  mit *walda ʾəgʷāla ʾəmahējāw* wiedergegeben<sup>39</sup>, möglicherweise allerdings auch deshalb, weil der Übersetzer in  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$  einen abweichenden, gewissermaßen technischen Sprachgebrauch erkannte, dem er durch einen ebenfalls obliquen Sprachgebrauch im Äthiopischen entsprechen wollte.

Der lexikalische Befund spricht also für ein hohes Alter der zur Diskussion stehenden Wendung. In dieselbe Richtung weist eine Beobachtung, die sich am äthiopischen Bibeltext zu Gen 1,27 machen läßt: Ausgerechnet dort nämlich, wo es um die Erschaffung des Menschen geht, erscheint im Äthiopischen als Bezeichnung für Mensch *ʾəgʷāla ʾəmahējāw*.<sup>40</sup> Dieser Umstand spricht stark dagegen, daß der Bibelübersetzer der Wendung mehr entnommen hätte, als daß sie vielleicht aufgrund ihrer Klangfülle besonders feierlich wirkte. Wäre ihm die in dem alten Kompositum ehemals mit Sicherheit wirksame Konnotation der Erzeugung des Menschen durch eine Urmutter noch aufgefallen, dann hätte er das Wort kaum in einem Zusammenhang benutzt, der die Existenz des Menschen explizit auf das Schöpfungshandeln Gottes zurückführt. Damit entfällt auch der zunächst einmal naheliegende Gedanke, die zur Untersuchung anstehende Bezeichnung des Menschen gehe auf eine den äthiopischen Bibeltext voraussetzende Exegese von Gen 3,20 zurück. Diese Annahme scheint Dillmann mit seinem Übersetzungsvorschlag in Sp. 803 seines Lexikons „proles matris vivi, i. e. viventium (sive Evae Gen 3,20)“ nahelegen zu wollen. Wer diese Wendung in Gen 1,27 anführte, wird kaum an Eva gedacht haben!

Der äthiopische Bibeltext zu Gen 3,20 steht an sich der Annahme durchaus nicht entgegen, daß er etwas mit der Wendung *ʾəgʷāla ʾəmahējāw* zu tun haben könnte. Er lautet folgendermaßen: *wasamaja ʾadām sēma bēʾəsitu hējwat ʾəsma ʾəmmomu jēʾēti lahējāwān*<sup>41</sup>. Dieser Text stellt vor allem zunächst einmal eine ziemlich getreue Wiedergabe der Septuaginta<sup>42</sup> dar: Die Korrespondenz *hējwat - lahējāwān* entspricht der von ζῶη - ζώντων in der Vorlage; wie der griechische Text erwähnt der äthiopische erst in Gen 4,1 den eigentlichen Namen der Frau (Εύαν [Acc.!] = *hēwān* in Gen 4,1 Äth.). Es fällt jedoch gleichfalls ins Auge, daß in dem betreffenden Satz beide Bestandteile des Kompositums *ʾəmahējāw* vorkommen, wenn auch - bedingt durch die Vorlage - in isolierter Form und in abweichender Beugung. Man könnte durchaus versuchen, *ʾəmahējāw* als Kondensat des *ʾəsma ʾəmmomu jēʾēti lahējāwān* aufzufassen, oder aber diesen Satz als Anspielung auf die genannte Wendung. Gegen beides spricht nun aber die Tatsache, daß eben diese auch in Gen 1,27 auftaucht, wo jeder Gedanke an Eva als Urmutter nur stören kann. Es bleibt

<sup>39</sup> Chr.Fr.A. Dillmann: o. c. (Anm. 34), Sp. 803.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu die Ausgabe von J. O. Boyd: The Octateuch in Ethiopic According to the Text of the Paris Codex with the Variants of Five other Manuscripts, Part I-II (Bibliotheca Abessinica 3-4), Leyden-Princeton 1909-1911.

<sup>41</sup> *wasamaja* (und es nannte) *ʾadām* (Adam) *sēma* (den Namen) *bēʾəsitu* (seiner Frau) *hējwat* („Leben“) *ʾəsma* (denn) *ʾəmmomu* (ihre Mutter) *jēʾēti* (ist sie) *lahējāwān* (der Lebenden).

<sup>42</sup> Ausgabe: J.W. Wevers: Genesis (Septuaginta. Vetus Testamentum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 1), Göttingen 1974.



allerdings der merkwürdige Befund zu konstatieren, daß Gen 3,20 Äth. und das äthiopische ሕማኛጎ eine Eigenschaft teilen, welche beide vom hebräischen אִם כַּלְכַּל wie auch der entsprechenden Wendung in der Septuaginta unterscheidet: Es fehlt ihnen ein Korrelat zum hebräischen כַּל (griechisch πάντων). Der Apparat zur Edition der Genesisseptuaginta von Wevers vermerkt diese Eigenheit als eine Sonderlesart des äthiopischen Textes - er findet in der handschriftlichen Überlieferung und in den Versionen keine Parallele, auch in der Peschitta und anderen septuagintaunabhängigen Rezensionen des Bibeltextes nicht. Wir werden weiter unten auf dieses Phänomen zurückkommen.

An dieser Stelle kann auf jeden Fall festgehalten werden, daß das hohe Alter der Bezeichnung der Menschen als ሕማኛጎ ሕማኛጎ als gesichert gelten darf. Sie ist wesentlich älter als die äthiopische Bibelübersetzung und wird daher auf die vorchristliche Zeit zurückgehen. Die Voraussetzungen für die These Nöldekes stehen also durchaus günstig. Es bleibt aber weiterhin die Frage zu stellen, ob die These Nöldekes damit auch zwingend ist.

#### 4. Eine Alternative zur These Nöldekes

##### 4a) Jüdische Wurzeln?

Nöldeke führt die zur Diskussion stehende Wendung auf das vorchristliche äthiopische Heidentum zurück. Wir haben bereits festgestellt, daß es keine sichere Evidenz für diese Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung von ሕማኛጎ ሕማኛጎ gibt.

Was die vorchristliche Zeit des aksumitischen Reiches betrifft, stehen wir - zumindest in religionsgeschichtlicher Hinsicht - vor dem Problem, daß wir weitgehend auf Rückschlüsse von Phasen der äthiopischen (Religions-)Geschichte her angewiesen sind, die nicht so sehr im Dunkel liegen. Die etwas besser ausgeleuchteten Phasen der äthiopischen Kulturgeschichte weisen nämlich einige rätselhafte Besonderheiten auf, deren Erklärung mit großer Wahrscheinlichkeit in der so schwer auslotbaren Vorgeschichte zu suchen ist. Als besonders auffällig wurden nun von Reisenden und Forschern immer wieder zwei Phänomene benannt, die zu vielerlei Spekulationen Anlaß gaben: Zum einen die starke Affinität des äthiopischen Christentums zum Judentum<sup>43</sup>, zum anderen die Existenz eines jüdischen Stammesverbandes, der Falascha, welche - anders als sämtliche anderen Erscheinungsformen des Judentums - keinerlei Kenntnis von Mischna und Talmud besitzen und darüber hinaus auch nicht über hebräische Bibeltexte verfügen.<sup>44</sup> Daß

<sup>43</sup> Einen Überblick über die Forschungsgeschichte zum jüdischen Element im äthiopischen Christentum bietet M. Rodinson: Sur la Question des „Influences Juives“ en Ethiopie, JSS 9 (1964), 11-19, speziell 11-14.

<sup>44</sup> Zu den Falascha s. W. Leslau: Coutumes des Falashas, Paris 1957; ein alter Reisebericht (aus missionarischer Perspektive): M. Flad: Kurze Schilderung der bisher fast unbekanntem Abessinischen Juden (Falascha). Nebst einem Anhang über die heidnischen Kamanten in



ihre Halakha stark von der des „normativen“ Judentums abweicht, braucht wohl kaum noch hervorgehoben werden; die damit verbundenen Integrationsprobleme der Falascha, die inzwischen mehrheitlich in Israel leben, sind bekannt.

Sowohl der jüdische Einschlag im äthiopischen Christentum als auch die Existenz der Falascha werden nun in der Regel auf die gleiche Ursache zurückgeführt, nämlich auf ein vorchristliches äthiopisches Judentum. Wenn es ein solches tatsächlich als einflußreiche Größe gegeben hat, dann ergibt sich für die zu untersuchende Redewendung die Möglichkeit, daß sie nicht heidnische, sondern eben jüdische Wurzeln haben könnte. Immerhin weist sie ja eine gewisse Affinität zu Gen 3,20 auf. Ist sie vielleicht nicht vielmehr ein Derivat jüdischer Exegese zu diesem Text denn eine Parallele? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden, doch zunächst einmal scheint es zweckdienlich, die These vom vorchristlichen Judentum in Äthiopien zumindest ansatzweise zu erörtern.

#### 4b) Das vorchristliche Judentum in Äthiopien

Als grundlegender Beitrag zu dieser Fragestellung soll hier eine Abhandlung Ullendorfs über jüdische Elemente im äthiopischen Christentum aus dem Jahre 1956, die auch die Falascha mitberücksichtigt, näher betrachtet werden<sup>45</sup>: Ullendorf sieht die Falascha als Abkömmlinge eines vorchristlichen jüdischen Bevölkerungselements im aksumitischen Königreich (S. 255), desgleichen beurteilt er die jüdischen Elemente im monophysitischen Christentum Äthiopiens als Residuen einer jüdischen Substratkultur, die mit der Christianisierung übernommen wurden. Dabei bringt er den jüdischen Anteil in der synkretistischen Kultur des aksumitischen Reiches mit der südarabischen Herkunft der Träger dieser Kultur in Zusammenhang; bekanntlich geht das aksumitische Königreich auf eine Einwanderung südarabischer Völkerschaften nach der Zeitenwende zurück. Mit Südarabien hat Aksum auch nach der Einwanderung in Kontakt gestanden, der Austausch war nicht immer friedlich. Südarabien aber war seinerseits in erheblichem Maße jüdisch beeinflußt, ganze Stämme waren zum Judentum übergetreten (z. B. die Himyariten), dies galt auch für Arabien allgemein, wie nicht zuletzt das jüdische Element im Koran und in der islamischen Religion überhaupt zeigt; auch das arabische Christentum hatte einen stark jüdischen Charakter.

---

Abessinien, Stuttgart 1869. Die Falascha teilen mit der äthiopischen Kirche den Gebrauch des Ge'ez-Bibeltextes und des Ge'ez als Sakralsprache. Sie haben auch einen großen Teil ihrer Literatur mit der äthiopischen Kirche gemein, zahlreiche apokryphe Schriften existieren sowohl in christlicher als auch in einer Falascha-Rezension. Eine wichtige Sammlung von Falaschaliteratur in Ge'ez: A.Z. Aešcoly: Recueil de textes falachas. Introduction, textes éthiopiens (édition critique et traduction), index, Paris 1951.

<sup>45</sup> E. Ullendorff: Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity, JSS 1 (1956), 216-256.



Diese Herleitung der Falascha und des jüdischen Elements im äthiopischen Christentum ist nicht ganz unumstritten, so bevorzugt z. B. Rodinson<sup>46</sup> eine inneräthiopische Erklärung: Ein jüdischer Einschlag in christlicher Frömmigkeit könne auch durch Lektüre des Alten Testaments verursacht sein, dabei spielten im allgemeinen drei Momente eine entscheidende Rolle, zum einen die Idee des „wahren Israel“, zum anderen eine innerhalb des Christentums durchaus mögliche Hochschätzung alttestamentlicher Rituale und Gebote und zum dritten die Vorstellung, die jeweilige christliche Nation, der man angehört, stehe in besonderem Zusammenhang mit dem historischen Israel (S. 17). Man wird die Position Rodinsons wohl zumindest als Einwand ernst nehmen müssen.<sup>47</sup> Tatsächlich ist zu fragen, ob Ullendorff (S. 227) nicht zum Beispiel zu weit geht, wenn er annimmt, die Tradition vom aaronitischen Ursprung des äthiopischen Klerus, die Bezeichnung der Äthiopier als „Kinder Israel“ (*daqqa ʿəsrāʿēl*) und die Ansicht, daß sich die alte Bundeslade in Aksum befinde, müsse notwendig auf das vorchristliche nationale Erbe Äthiopiens zurückgehen, da es unmöglich sei, daß ein zum Christentum bekehrtes (heidnisches) Volk sich jüdischer Herkunft brüste. Dem ist doch entgegenzuhalten, daß auch das von der Herkunft her „heidenchristliche“ Amerika sich als „God’s own country“ sieht<sup>48</sup> und daß diese Einschätzung von einer spezifisch amerikanischen Religion, den Mormonen, sogar mit der Behauptung untermauert wird, es hätten sich israelitische Einwanderer lange vor Kolumbus in Amerika aufgehalten. Rodinson (S. 18) verweist außerdem auf englische Sekten, die England als Kolonie des Stammes Dan gesehen hätten: Der Stamm Dan sei an der *Donau* entlang wandernd nach *Dänemark* gekommen, und Dänemark ist bekanntlich das Heimatland der Angeln und Sachsen gewesen. Rodinson verweist ferner auf den Fall, daß ein komplettes italienisches Dorf, San Nicandro, sich unter Anleitung eines Propheten zum Judentum bekehrt habe; dieser Prophet sei dabei allein von der Lektüre des Alten Testaments ausgegangen und hätte zunächst von

<sup>46</sup> M. Rodinson: Sur la Question des „Influences Juives“ en Ethiopie, JSS 9 (1964), 11-19.

<sup>47</sup> Auf jeden Fall ist zu beachten, daß der jüdische Einschlag im äthiopischen Christentum sich zu einem guten Teil auf die Reformen des Königs Zar’a-Jakob zurückführen lassen, vgl. hierzu A. Dillmann: Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar’a-Jakob (Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philologisch-Historische Classe 1884, 2), Berlin 1884, speziell den Abschnitt über die theologischen Schriften des Königs (v.a. das *Maṣḥafā Bērhān*) S. 36-67. Doch dieser griff auf bereits bestehende Gepflogenheiten zurück. Zum Beispiel übernahm er mit der allgemeinen Einführung der Sabbathheiligung (neben der Heiligung des Sonntags!) die Praxis der Eustathianermöche, vgl. hierzu das soeben genannte Werk, S. 45-47. In zahlreichen Fällen konnte er sich auf in kanonischer Geltung stehende pseudapostolische Kanones berufen, auch dies ein Hinweis darauf, daß das jüdische Moment im äthiopischen Christentum älter ist als die Reformen Zar’a-Jakobs.

<sup>48</sup> Zur amerikanischen „civil religion“ vgl. R. N. Bellah: Zivilreligion in Amerika (Übersetzung aus dem Amerikanischen von H. Fässler und H. Kleger), in: H. Kleger / A. Müller: Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa (Religion, Wissen, Kultur. Studien und Texte zur Religionssoziologie 3), 19-41. Die amerikanische Zivilreligion hat stark alttestamentliches Gepräge, Propria der christlichen Erlösungs- und Gotteslehre sind großenteils ausgespart. Dies mag mit der „natürlichen Religion“ der Aufklärung zu tun haben, in der diese interessante Erscheinungsform von Religion ihre Wurzeln hat. Eine wesentliche Ursache ist jedoch auch die Israelanalogie, auf die es in diesem Zusammenhang besonders ankommt. Auf S. 26 zitiert Bellah aus Jeffersons zweiter Antrittsrede: „Außerdem werde ich die Gunst jenes Wesens nötig haben, in dessen Händen wir sind, das unsere Väter, wie einst das Volk Israel, aus ihrer Heimat in ein Land wegführte, in dem kein Mangel und keine Not waren.“ (Hervorhebung von mir). Daß eine Gesellschaft zum Zwecke einer religiösen Begründung ihres Selbstverständnisses vornehmlich auf alttestamentliche Paradigmen zurückgreift, legt sich nahe: Das Neue Testament als Produkt einer religiösen Subkultur bietet nicht den Bezugsrahmen für einen gesamtgesellschaftlich orientierten Ordnungsentwurf.



einer Existenz eines zeitgenössischen Judentums nichts gewußt.<sup>49</sup> Auch die Falascha könnten einmal solche Konvertiten gewesen sein.<sup>50</sup>

Mögen also die äthiopischen Judaismen auch teilweise auf die innere Dynamik des äthiopischen Kirchentums zurückzuführen sein, so läßt sich doch auf der anderen Seite die Plausibilität der Annahme, die äthiopische Kultur sei schon früh von Südarabien her jüdisch beeinflußt worden, nicht von der Hand weisen, allein schon aufgrund der massiven Präsenz dieser jüdischen Elemente. Wie weit dabei auch judenchristlicher Einfluß zu Beginn der Christianisierung eine Rolle gespielt hat, kann hier nicht erörtert werden.

#### 4c) Jüdische Einflüsse: der sprachliche Aspekt

Für unsere Belange von besonderem Interesse ist die Tatsache, daß den Judaismen im äthiopischen Christentum auch sprachliche Manifestationen entsprechen, für die sich ebenfalls die Frage stellt, ob hier jüdischer Einfluß zugrundeliegt: Es gibt im Äthiopischen eine große Anzahl von Wörtern, die hebräischen oder aramäischen Ursprungs sind, besonders auffällig ist der Befund beim spezifisch theologischen Vokabular. Nöldeke hat eine umfangreiche Liste solcher Lehnwörter aufgestellt.<sup>51</sup> Natürlich ist die Situation auch hier nicht immer eindeutig; Wörter wie *nabij* (Prophet), *kāhēn* (Priester) könnten hebräischer, aber auch syrischer Herkunft sein, im letzteren Falle wären sie durch Christen vermittelt. Desgleichen kann *ʿorit* (Gesetz) durch aramäische Juden genauso vermittelt sein wie durch syrische Christen; für *hajmānot* (Glaube) ist syrisch-christliche Herkunft zwingend anzunehmen (vgl. syr. *hajmānutā*), im Aramäischen ist das Wort in dieser Verwendung nicht belegt. Dagegen ist laut Nöldeke (S. 34-35) äthiopisch *gahanam* (Gehenna) wegen des auslautenden *-m* auf jüdische Tradition zurückzuführen, sowohl im Griechischen (γέεννα) als auch im Syrischen (*gīhanā*) fehlt dieses, nicht aber im Hebräischen (גהנום). Das gleiche gilt für *məṣwāt* (Almosen, Wohltätigkeit), welches er auf den aramäischen Plural \*מצותא zu hebr. מצוה zurückführt mit der Bemerkung, „dies Wort würde allein genügen, jüdischen religiösen Einfluß bei den alten Abessiniern zu konstatieren“ (S. 36), und zwar weil es sich um einen spezifisch jüdischen Terminus handelt.

Von besonderem Interesse für unser Anliegen sind jene Fälle, wo ein genuin äthiopisches Wort in seinem Bedeutungsspektrum durch ein hebräisches oder

<sup>49</sup> Er verweist hierbei auf E. Cassin: San Nicandro, Paris 1957.

<sup>50</sup> Über 'Amda-Ṣeyōn wird z. B. berichtet, er sei gegen Juden zu Felde gezogen, die zuvor Christen gewesen seien, vgl. hierzu A. Dillmann: Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob (Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philologisch-Historische Classe 1884, 2), Berlin 1884, 8-9; zu einem Aufstand verbunden mit einer Konversion zum Judentum unter Zar'a-Jacob vgl. das genannte Werk, S. 31-32.

<sup>51</sup> Th. Nöldeke: Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen, in: Ders.: Beiträge und Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Achtzehn Aufsätze und Studien, teilweise in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage, Amsterdam o. J., 31-66, von besonderem Interesse ist hier das theologische Vokabular S. 33-39.



aramäisches beeinflußt wird. Dies gilt laut Nöldeke (S. 35-36) z. B. für die Wurzel *qadasa* (heilig sein), die seinem Dafürhalten zufolge zwar echt äthiopisch ist, aber die „rein religiöse Bedeutung „heilig“, und was damit zusammenhängt, ... erst durch jüdisch-christlichen Einfluß erhalten haben“ wird (S. 35). Ich frage mich allerdings, wie eine solche Beeinflussung hier ausgemacht werden kann, da meines Wissens die äthiopische Wurzel und ihre Derivate keine Bedeutungen aufweisen, die nicht von der genannten Grundbedeutung abgeleitet werden könnten. Es bleibt wohl dennoch erwägenswert, hebräischen Einfluß auf die Wurzel zu vermuten, zumal angesichts von Derivaten wie *maqdas* und *mēqdās*, die Nöldeke für Lehnwörter hält, sowie angesichts der Wendung *qēddusa qēddusān* für „Allerheiligstes“<sup>52</sup>, die wohl als Lehnübersetzung von hebräisch קדש קדשים gelten darf. Die Lage ist etwas kompliziert, weil die hebräische und die äthiopische Wurzel etymologisch verwandt sind, aber gerade dieses wird wohl die Beeinflussung des semantischen Feldes der äthiopischen Wurzel und ihrer Derivate erheblich erleichtert haben; etymologische Verwandtschaft ist in den semitischen Sprachen ja viel eher als in den indogermanischen auch für Nicht-Sprachwissenschaftler spürbar. Eindeutiger ist die Lage bei dem Wort *malʾak* (Engel, Bote, Präfekt u. dgl.)<sup>53</sup>, auch hier fällt die Übereinstimmung in Klang und Bedeutung mit dem hebräischen Äquivalent מלאך auf, dem es wohl die theologischen Elemente seines semantischen Spektrums verdankt. Hier ist allerdings auch syrischer Einfluß denkbar. Auch die genuin äthiopische Wurzel *ḥatʾa* (Grundbedeutung: das Ziel verfehlen, nicht haben)<sup>54</sup> dürfte die Bedeutung „sündigen“ durch hebräischen, aramäischen oder syrischen Einfluß erhalten haben; die Wurzel wird in diesem Sinne eher selten gebraucht, aber es gibt ein Derivat (*ḥātēʾ*), welches ausschließlich „Sünder“ bedeutet.

Es wurden mit Sicherheit nicht nur Wörter (oder Wurzeln) semantisch beeinflußt, die mit hebräischen oder aramäischen bzw. syrischen gleichklingen: Beispielsweise verweist Ullendorff auf S. 251 der genannten Abhandlung<sup>55</sup> darauf, daß äthiopisch *mamhēr* (Lehrer, doctor ecclesiae) weitgehend bedeutungsgleich mit hebräisch חכם sei (vgl. die חכמים in der rabbinischen Literatur), doch ist die Frage zu stellen, ob hier nicht auch mit einer Parallelentwicklung aufgrund kultureller Affinität zu rechnen ist. Dies gilt m. E. auch weitgehend für die sehr detaillierten Beobachtungen Ullendorffs zur äthiopischen Musik, die er vielfach mit der des alten Israel parallelisiert.<sup>56</sup> Eher schon könnte es sich bei dem äthiopischen Wort für „Gott“, *ʾamlāk*, um eine Lehnübersetzung des hebräischen אלהים handeln, denn von der Lautung her legt es sich nahe, dieses mit Dillmann (Sp. 151) für einen inneren Plural zu einem nicht mehr erhaltenen \**malk* zu halten.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Chr.Fr.A. Dillmann: *Lexicon Linguae Aethiopiae*, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1865), Sp. 466.

<sup>53</sup> Vgl. Th. Nöldeke, o. c. (Anm. 51), 34.

<sup>54</sup> Vgl. Th. Nöldeke, o. c. (Anm. 51), 36.

<sup>55</sup> S. Anm. 45.

<sup>56</sup> Ullendorff, a. a. O., S. 236-240.

<sup>57</sup> Es gibt freilich zu *ʾamlāk* einen inneren Plural *ʾamālekt* mit Sonderbedeutung (Götzen, idola), der aber auch sekundäre Bildung sein kann.



Für die hier zu untersuchende Wendung sind die Lehnübersetzungen sowie die genannten Fälle semantischer Überformung durch die Bedeutungsfelder etymologisch verwandter Wörter insofern interessant, als  $\text{ḥ}^{\text{g}}\text{āla } \text{ḥ}^{\text{m}}\text{ḥ}^{\text{j}}\text{āw}$  formal alle Voraussetzungen für die Annahme erfüllt, daß auch hier die Mechanismen Lehnübersetzung und semantische Überformung aufgrund (weitgehender) klanglicher Übereinstimmung gegriffen haben könnten. Dies gilt allerdings nur für das zweite Wort  $\text{ḥ}^{\text{m}}\text{ḥ}^{\text{j}}\text{āw}$ , welches unstrittig ein Kompositum aus zwei Wörtern ist, die in der hebräischen Wendung  $\text{אִם כָּל־חַי}$  mit  $\text{אִם}$  und  $\text{חַי}$  sowohl in Bedeutung als auch Etymologie (bzw. Klang) Äquivalente finden. Die formale Übereinstimmung betrifft auch ein syntaktisches Phänomen: Sowohl  $\text{חַי}$  als auch  $\text{ḥ}^{\text{j}}\text{āw}$  sind kollektive Singulare. Bei aller Übereinstimmung darf aber auch nicht übersehen werden, daß dem äthiopischen  $\text{ḥ}^{\text{m}}\text{ḥ}^{\text{j}}\text{āw}$  ein Korrelat zu hebräisch  $\text{כָּל}$  fehlt. Es war schon festgestellt worden, daß dies auch für den äthiopischen Bibeltext zu Gen 3,20 gilt. Im folgenden Abschnitt soll für diesen Befund eine hoffentlich „nicht allzu kühne“ Erklärung gegeben werden.

#### 4d) Zur Auslegung von Gen 3,20 im jüdischen Milieu und zu den sprachlichen Besonderheiten des äthiopischen Bibeltextes sowie der Wendung $\text{ḥ}^{\text{g}}\text{āla } \text{ḥ}^{\text{m}}\text{ḥ}^{\text{j}}\text{āw}$

Sollte die Bezeichnung der Menschen als „Kinder der Mutter der Lebenden“ tatsächlich nicht eine Parallele zu Gen 3,20, sondern vielmehr ein Derivat dieser Stelle sein, dann müßte es wie viele andere Lehnwörter und Lehnübersetzungen dem Äthiopischen über das jüdische Milieu der Spätantike vermittelt worden sein. Dies wäre umso eher denkbar, wenn sich nachweisen ließe, daß Gen 3,20, speziell die Prädikation der Eva als „Mutter aller Lebenden“ in Gen 3,20b, im frühen Judentum Gegenstand exegetischen Interesses gewesen ist.

Ein Blick in den - freilich erst im 5. Jh. kompilierten - rabbinischen Genesiskommentar  $\text{B}^{\text{c}}\text{r}^{\text{e}}\text{s}^{\text{i}}\text{t } \text{Rabb}^{\text{ā}}\text{h}$  (BerR)<sup>58</sup> läßt nicht unbedingt vermuten, daß diese Stelle zumindest zu jener Zeit übermäßig aktiv war. Es findet sich dort (BerR 20,11b) eine Haggada, die vor allem auf das  $\text{כָּל}$  abhebt: Dieses wird dort in dem Sinne verstanden, daß Eva nicht nur Mutter der Menschen sei; und darum verband man mit der Stelle eine Erzählung, die für die Zeit der 130 Jahre, die Adam sich mit ihr geschlechtlich nicht vereinigte (vgl. Gen 5,3), zu berichten wußte, an Eva hätten sich damals männliche Geister erwärmt, so daß Eva weibliche Geister hervorbrachte.

Diese - vielleicht relativ späte - Haggada zeigt aber immerhin ein Problem an, das mit Gen 3,20b offenbar verbunden war: Die Bezeichnung Evas als Mutter aller Lebenden geht „etwas zu weit“. War sie etwa mehr als die Ahnmutter der Menschheit? Sollte man sich diese Frage auch sonst gestellt haben, dann dürfte Gen 3,20 im frühen Judentum ein exegetisches Problem ersten Ranges dargestellt haben.

<sup>58</sup> Edition: J. Theodor / Ch. Albeck: Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Jerusalem<sup>2</sup>1996.



Daß dem tatsächlich so gewesen sein könnte, legt sich aufgrund der gnostischen Exegese zu Gen 2-3 nahe. Bekanntlich ist die Gnosis in starkem Maße von jüdischer Exegese abhängig, wahrscheinlich darf man sie sogar als Abkömmling der jüdischen Religion ansehen. Rückschlüsse von gnostischer Exegese auf jüdische Vorstufen haben also ein gewisses Recht, auch wenn man hier mit großer Vorsicht verfahren muß. Und für die gnostische Exegese zu Gen 2-3, wie sie sich vor allem im Apokryphon des Johannes (Apkr Joh), dem titellosen Traktat vom Ursprung der Welt (Orig Mundi) und in der Hypostase der Archonten (Hyp Arch) niedergeschlagen hat, spielt Gen 3,20 nun allerdings eine ganz entscheidende Rolle. Dies soll im folgenden an Hyp Arch<sup>59</sup> demonstriert werden:

Nachdem zunächst (NHC 2,89,4-11) erzählt wurde, wie die Archonten Adam in Schlaf versetzt haben, um ihn wie eine Frau zu operieren (vgl. Gen 2,21-22), heißt es dann in Hyp Arch, NHC 2,89,11-16:

ΑΥΩ ΤΣΖΙΜΕ ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ 12 ΔΑΙ ΨΑΡΟΥ	Und die pneumatische Frau ging zu ihm
ΑΨΩΧΕ ΝΜΜΑϞ ΠΕΧΑΣ 13 ΧΕ ΤΩΟΥΝ ΑΔΑΜ	und sagte zu ihm: Steh auf, Adam!
ΑΥΩ ΝΤΑΡΕΦΝΑΥ ΕΡΟΣ 14 ΠΕΧΑϞ ΧΕ ΝΤΟ ΠΕΝΤΑΖ† ΝΑΕΙ ΜΠΩΝΖ	Und als er sie sah, sprach er: Du bist es, die mir das Leben gegeben hat!
15 ΣΕΝΑΜΟΥΤΕ ΕΡΟ ΧΕ ΤΜΑΑΥ ΝΝΕΤΟΝΖ	Man wird dich nennen: „Mutter der Lebenden“,
16 ΧΕ ΝΤΟΣ ΠΕ ΤΑΜΑΑΥ	denn sie ist (sic!) meine Mutter.

Der Kontext (NHC 2,89,4-11) zeigt: Hier ist Gen 3,20 in die Szene von der Erschaffung der Frau (Gen 2,21-23) eingetragen<sup>60</sup>. An die Stelle der Worte Adams in Gen 2,23 (Das ist doch Bein von meinem Bein...) ist die Bezeichnung der Frau als „Mutter der Lebenden“ aus Gen 3,20b getreten. Die Motivation dieser Benennung wird klar formuliert: Die pneumatische Frau ist auch Adams Mutter, denn sie hat ihm das Leben gegeben. Dabei wird auf Hyp Arch, NHC 2,88,12-17 Bezug genommen, wo erzählt wird, wie das Pneuma (ΠΠΝΑ) aus der adamantischen Erde (ΠΚΑΖ ΝΑΔΑΜΑΝΤΙΝΗ - eine Himmelsregion?) kommend in Adam Wohnung nimmt, den die Archonten zuvor aus Erde erschaffen hatten und den aufzurichten sie nicht in der Lage waren (Hyp Arch, NHC 2,88,6-7: ΜΠΟΥΨΘΝ ΒΟΜ ΒΕ ΝΤΟΥΝΟϞ) - auch zu diesem Motiv bietet der zitierte Abschnitt mit dem Ruf der pneumatischen Frau (ΤΩΟΥΝ<sup>61</sup> ΑΔΑΜ [Steh auf, Adam!]) eine Parallele. Pneuma und pneumatische Frau scheinen identisch.

<sup>59</sup> Edition: B. Layton: Nag Hammadi Codex II,2-7. Together with XIII,2\*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1,654, 655, Volume 1 (Nag Hammadi Studies 20), Leiden - New York 1989, 220-259; eine ältere Edition mit ausführlichem Kommentar: R.A. Bullard: The Hypostasis of the Archons (PTS 10), Berlin 1970.

<sup>60</sup> Moderne Exegeten unternehmen heute Vergleichbares, s. §1 (Einleitung) dieses Artikels sowie Anm. 3.

<sup>61</sup> Ist die Klangähnlichkeit zwischen ΤΟΥΝΟϞ und ΤΩΟΥΝ beabsichtigt? Etymologisch hängen die beiden Verben nicht zusammen. Vielleicht soll aber auf diese Weise eine Wiederaufnahme desselben Stammes (z. B. \*ἐγχευειν) in der griechischen Vorlage wiedergegeben werden.



Die Tragweite dieser hier manifest gewordenen Exegese zu Gen 3,20 darf nicht unterschätzt werden: Die Feststellung, daß die Frau (Eva), wenn sie denn Mutter der Lebenden ist, eben auch Adams Mutter gewesen sein müsse, erlaubt es dem gnostischen Schriftsteller, Gen 3,20b zum *Ausgangspunkt* der für seine narrative Auslegung von Gen 2-3 geradezu konstitutiven Konzeption von der pneumatischen Frau zu machen. Diese Konzeption hat zu einer tiefgreifenden Revision des biblischen Ausgangstextes geführt, die allerdings auf einer genauen Beobachtung der Vorlage beruht. Entscheidendes Merkmal des auf diese Weise neugeschaffenen Mythos ist, daß jene pneumatische Gestalt immer wieder die Anschläge der bösen Weltherrscher, der Archonten, durchkreuzt und mit der höheren Welt in Verbindung steht.

Für unsere Belange bedeutsam ist die Tatsache, daß die dem genannten Mythos zugrundeliegende exegetische Arbeit Kenntnis des hebräischen Bibeltextes und der aramäischen Sprache voraussetzt und somit in Kreisen vonstatten gegangen sein muß, welche einem jüdischen Milieu, das dieser Sprachen noch mächtig war, unmittelbar verbunden gewesen sind. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß gerade etymologische Arbeit zu dem Wort חַיָּה, welches auch in Gen 3,20 begegnet, für diese exegetische Arbeit grundlegende Bedeutung besaß: Es ist die auch in BerR 20,11a belegte Assoziation von חַיָּה/חַיָּה (Gen 3,20) und חַיָּה (Schlange)<sup>62</sup>, die es möglich machte, daß die pneumatische Frau in Hyp Arch, NHC 2,89,32-33 in die Schlange hineingeht; wenn diese dabei als Unterweiser (ΠΕΡΤΑΜΟ) bezeichnet wird, so liegt dem eine möglicherweise ebenfalls in BerR 20,11a belegte Assoziation von חַיָּה (Schlange) mit der aramäischen Wurzel חוּא (unterweisen) zugrunde.<sup>63</sup> Eine etymologische Assoziation erlaubt es dem Erzähler auch, die pneumatische Frau mit dem Baum im Garten in Verbindung zu bringen: In Gen 3,22 ist bekanntlich von einem הַחַיָּה עֵץ, einem Lebensbaum, die Rede, und offenbar hat man diesen mit dem Baum der Erkenntnis in der Mitte des Gartens identifiziert (was vom gnostischen Standpunkt her auch naheliegt: Erkenntnis = Leben). חַיָּה und חַיָּה hängen natürlich zusammen, und so kann der Erzähler berichten, die pneumatische Frau hätte sich in einen Baum verwandelt, als die Archonten sie aus sexueller Gier verfolgten (Hyp Arch, NHC 2,89,17-32); die Passage ist auch insofern instruktiv, als sie zeigt, wie exegetische Arbeit es ermöglichte, ursprünglich heidnische Mythen<sup>64</sup> in biblische Erzählvorlagen zu implantieren.

Die Bedeutung von Gen 3,20 und der Bezeichnung „Mutter aller Lebenden“ für die aramäischsprachige (und des Hebräischen kundige) Gnosis steht also außer Frage. Man wird weiterhin annehmen dürfen, daß man die „Mutter aller Lebenden“ aus Gen 3,20 damals nicht nur in dieser Randgruppe des Judentums, sondern auch in dem „mainstream“ näherstehenden Kreisen dieses Milieus im Munde führte, zumal es ja mit BerR 20,11b einen Text gibt, der von einer der gnostischen Exegese durchaus ähnlichen Beobachtung ausgeht, nämlich daß diese Bezeichnung Evas „etwas zu weit“ geht. Für unseren Untersuchungsgegenstand bedeutet dies: Es gibt hinreichend Anhaltspunkte dafür, daß die Wendung als *ʿəḡʾāla ʿəmaḥjāw* auch auf exegetische Arbeit an Gen 3,20 in aramäischsprachigen Kreisen zurückgehen könnte, die entweder jüdisch waren oder zumindest (wie z. B. Judenchristen oder frühe Gnostiker) mit dem Judentum in engem Zusammenhang standen.

<sup>62</sup> Vgl. Anm. 12.

<sup>63</sup> Zur Assoziation von חַיָּה (Schlange) mit חוּא (unterweisen) in Ber 20,11 vgl. Anm. 12, insbesondere die Ausführungen zur philologischen Problematik der Stelle.

<sup>64</sup> Vgl. die bekannte griechische Daphne-Sage (Ovid, *Metamorphosen* I,452 ff.). Zur Aufnahme von Baumsagen in jüdischer Haggada s. M. Gaster: *Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde 7: Der Prophet Jesaja und der Baum. Jüdische Baumsagen (mit Ergänzungen von B. Heller)*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1936), 32-52.



Ein ganz wichtiges Moment ist noch nicht zur Sprache gekommen: Wir hatten bereits festgestellt, daß sowohl als *ʿəmahējāw* als auch der äthiopische Bibeltext ein Äquivalent zu hebr. לֵב bzw. griechisch πάντων in Gen 3,20b vermissen lassen. In dem zitierten gnostischen Text haben wir dafür jetzt eine Parallele! Adam nennt dort die pneumatische Frau **ἮΝΕΤΟΝ** (die Mutter der Lebenden), ein Äquivalent zu לֵב bzw. πάντων fehlt. Dieser Sprachgebrauch findet Parallelen: Auch im Apkryphon des Johannes, NHC 2,10,18<sup>65</sup> begegnet diese Wendung, die synoptischen Parallelen weichen freilich ab und folgen der biblischen Vorlage (NHC 3,15,21: **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** [die Mutter aller Lebenden], mit leichter Variation BG 38,12: **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** [die Mutter aller]). Auch in Apkr Joh, NHC 2,23,24, steht **ἮΝΕΤΟΝ**, das gleiche bietet die Parallele NHC 4,36,16-17 (hier allerdings mit durch physische Zerstörung bedingten Lücken), eine andere Parallele (BG 60,15-16) liest **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ**; NHC 3,30,14 gestattet aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes kein Urteil, auch wenn aus Raumgründen mit Waldstein für **ἮΝΕΤΟΝ** [ἮΝΕΤΟΝ] votiert werden dürfte. Auch der titellose Traktat vom Ursprung der Welt (Orig Mundi)<sup>66</sup> liest in NHC 2,116,8, einer synoptischen Parallele zum oben diskutierten Beleg aus Hyp Arch, **ἮΝΕΤΟΝ**.

Eine dem äthiopischen als *ʿəmahējāw* sowie dem *ʿəmmomu ... lahējāwān* in Gen 3,20 Äth. entsprechende Kurzform ist also belegt - in den koptischen Texten aus Nag-Hammadi. Die Breite des Belegspiegels macht es unwahrscheinlich, daß es sich dabei um eine Eigentümlichkeit des koptischen Übersetzers handelt; auch die griechische Vorlage wird eine solche Kurzform geboten haben; die Existenz einer zugrundeliegenden aramäischen oder hebräischen Kurzform ist angesichts des zumindest anhand von Hyp Arch zweifelsfrei nachweisbaren aramäisch-hebräischen Substrats in der gnostischen Literatur nicht auszuschließen. Da es - wie §4c gezeigt hat - auch sonst genügend Spuren eines aramäisch-hebräischen Einflusses im Altäthiopischen gibt, könnte eine solche Wendung durchaus bei der Entstehung des Kompositums *ʿəmahējāw* Pate gestanden haben, wengleich dafür natürlich auch das griechische Äquivalent (etwa μήτηρ ζώντων) in Frage kommt. Es besteht damit also die Möglichkeit, *ʿəmahējāw* als eine alte Lehnübersetzung aus dem aramäischen oder hebräischen aufzufassen, die auf einen vorchristlichen jüdischen Einfluß in Äthiopien zurückgeht.

<sup>65</sup> Synoptische Edition des Apokryphon des Johannes: M. Waldstein / F. Wisse: The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), Leiden - New York - Köln 1995.

<sup>66</sup> Edition: B. Layton: Nag Hammadi Codex II,2-7. Together with XIII,2\*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P<sup>Oxy</sup> 1,654, 655, Volume 2 (Nag Hammadi Studies 21), Leiden - New York etc. 1989, 11-134.



## 5. Schluß

Es ist somit eine Alternative zu der Herleitung der äthiopischen Wendung  $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{g}^{\text{u}}\text{āla}$   $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{maḥējāw}$  aus dem altäthiopischen Heidentum und der Mutter-Erde-Vorstellung aufgezeigt worden, welche es nötig machen würde, diese nicht mehr als Parallele zu Gen 3,20, sondern als dessen Derivat aufzufassen. Diese Alternative teilt - um mit Nöldeke zu sprechen - mit der bisher des öfteren vertretenen Herleitung den Mangel an Kühnheit, d. h., sie ist leider ebenso wie jene nicht absolut zwingend. Für die alttestamentliche Wissenschaft ist ein solcher Befund sicher nicht ganz zufriedenstellend. Schön wäre es, wenn wir eindeutig wüßten, ob  $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{g}^{\text{u}}\text{āla}$   $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{maḥējāw}$  nun eine altsemitische Parallele zu Gen 3,20b ist oder vielmehr in den Bereich von dessen Wirkungsgeschichte gehört.

### *Zusammenfassung (Abstract):*

Die Umschreibung des Wortes „Mensch(en)“ mit „Kind(er) der Mutter der Lebenden“ ( $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{g}^{\text{u}}\text{āla}$   $\text{ʔ}^{\text{e}}\text{maḥējāw}$ ) im Altäthiopischen wurde von Nöldeke und anderen mit Gen 3,20 in Zusammenhang gebracht, wo Eva als „Mutter aller Lebenden“ bezeichnet wird. Nöldeke führte beide Wendungen auf eine altsemitische Erdmuttervorstellung zurück. Der vorliegende Beitrag diskutiert die These Nöldekes und bietet eine alternative Deutung der äthiopischen Redewendung: Sie könnte auch auf jüdischen Kultureinfluß im vorchristlichen Äthiopien zurückgehen, also mittelbar auf jüdische Exegese zu Gen 3,20.

### *Anschrift des Autors:*

Jan Doehorn, Wolbecker Straße 148a, 48155 Münster.



# Die Sprache des hebräischen Esterbuches. Mit Anmerkungen zu seinem historischen und traditionsgeschichtlichen Referenzrahmen

Harald Martin Wahl (Frankenau)

## I. Einleitung

Während die Syntax und Stilistik des hebräischen Esterbuches durch die basale Studie von H. Striedl<sup>1</sup> und dann die ergänzenden Beiträge von W. Dommershausen<sup>2</sup> sowie von R. Bergey<sup>3</sup> hinreichend beschrieben ist, steht dagegen eine Untersuchung des Wortschatzes noch aus<sup>4</sup>. Die vorliegende Untersuchung des Vokabulars erfasst an 101 Wörtern, davon 7 Redewendungen und 6 Namen, den für das Buch Ester charakteristischen Wortbestand. Ferner erhebt sie die verwendeten Lehn- und Fremdwörter sowie die Aramaismen und aramaisierenden Formen. Schließlich stellt sie eine Liste der „Lieblingswörter“ des Dichters auf.

Implizit wird mit der sprachgeschichtlichen Beurteilung des Buches auch die Frage nach seiner historischen Verlässlichkeit behandelt. Die Klassifizierung der Wörter nach Themen- und Lebensbereichen läßt dann Rückschlüsse darauf zu, ob und inwieweit der Dichter des Buches mit den Verhältnissen am persischen Hof vertraut gewesen ist.

Die Erhebung der Wörter, die Ester mit anderen Büchern des Alten Testaments teilt, ermöglicht es auch, die sprachliche Verwandtschaft der Texte offenzulegen. Auf diese Weise kann aus sprachlicher Sicht über das ermittelte gemeinsame Vokabular das traditionsgeschichtliche Verhältnis des Buches Ester zu anderen Texten beurteilt werden. Bislang ist die traditionsgeschichtliche Abhängigkeit nach thematischen, motivischen, strukturellen oder theologischen Kriterien untersucht worden: Schon L.A. Rosenthal<sup>5</sup> hat 1895 Strukturanalogien zur Josephsgeschichte herausgearbeitet, die unlängst von A. Meinhold bestätigt worden sind<sup>6</sup>; G. Gerlemann sieht Ester

<sup>1</sup> Vgl. H. Striedl, Untersuchung zur Syntax und Stilistik des hebräischen Buches Esther, ZAW 55, 1937, 73-108.

<sup>2</sup> Vgl. W. Dommershausen, Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift, SBM 6, Stuttgart 1968, 138-156.

<sup>3</sup> Vgl. R. Bergey, Late Linguistic Features in Esther, JQR 75, 1984, 66-78.

<sup>4</sup> Einen ersten Versuch hat bereits H.S. Gehman, Notes on the Persian Words in the Book of Esther, JBL 63, 1924, 321-328, unternommen. Allerdings stützt sich Gehman ausschließlich auf die persischen Namen, die vor allem in 1,1.10.14 und 9,7-9 aufgeführt werden (vgl. auch A.R. Millard, The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text, JBL 96, 1977, 481-488).

<sup>5</sup> Vgl. L.A. Rosenthal, Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen, ZAW 15, 1895, 278-295; sowie ders., Nochmals der Vergleich Ester, Joseph-Daniel, ZAW 17, 1897, 125-128.

<sup>6</sup> Vgl. A. Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches: Diasporanovelle I,



aufgrund thematischer Entsprechungen in enger Verwandtschaft mit Exodus<sup>7</sup>; Sh. Talmon hat auf die theologische Nähe Esters zur Weisheitsliteratur, besonders zu Kohelet, hingewiesen<sup>8</sup>. Motivgeschichtlich ist die Beziehung zur Aufstiegsge-  
schichte Davids (1 Sam 16,14 - 2 Sam 5), zur Thronfolgerzählung (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2), zu den Büchern Daniel und Jona<sup>9</sup> sowie den apokryphen Büchern Judith und Tobit betont worden<sup>10</sup>. Unsere Untersuchung wird die vorgestellte  
traditionsgeschichtliche Verwandtschaft des Esterbuches erstmals ausschließlich  
nach sprachlichen Kriterien prüfen.

## II. Wörter

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der lexikalischen Erfassung der nach sechs  
Gruppen klassifizierten Wörter: 1. Hapax legomena, 2. nur in Ester mehrfach belegte  
Wörter, 3. in Ester und im übrigen Alten Testament wenig belegte Wörter, 4. häufig  
gebrauchte Wörter Esters, 5. typische Redewendungen und 6. ausgewählte Namen.

Ausgeklammert werden Wörter, die so häufig im Alten Testament vorkommen, daß  
sie einerseits nicht lexikalisch im Rahmen dieser Untersuchung zu erfassen wären,  
andererseits ihre Häufigkeit und Verteilung keine signifikanten Aussagen zuließe.  
Hierbei handelt es sich vor allem um geläufige Verben (wie *ʾmr*, *hjh*) sowie  
Pronomen, Partikel und Adjektive (wie *hjʔ*, *lh*, *lw*, *hn*, *kl*). Von dieser Regel  
ausgenommen sind einige Belege der für Ester typischen „Lieblingswörter“ (*mlk*,  
*mlkh*, *mlkwt*). Ausgewählt werden ferner nur textkritisch gesicherte Wörter,  
umstrittene Wörter oder Konjekturen berücksichtigen wir nicht.

Im lexikalischen Teil werden alle Wörter nach drei Kriterien dargestellt: 1. nach  
ihrem Vorkommen in Ester, 2. nach den Belegen im Alten Testament und 3., sofern  
es sich nicht um Biblisches Hebräisch handelt, nach ihrer Etymologie. Zweifelsfälle  
sind mit „?“ gekennzeichnet. Am Ende jedes Abschnittes wird das Ergebnis  
zusammengefaßt, der Ertrag im Schlußteil dargestellt<sup>11</sup>.

---

ZAW 87, 1975, 306-324; sowie ders., Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches:  
Diasporanovelle II, ZAW 88, 1976, 72-93.

<sup>7</sup> Vgl. G. Gerlemann, Esther, BK 21, Neukirchen-Vluyn, 1973, <sup>2</sup>1983, 11-23: „Es hat sich  
herausgestellt, daß eine Reihe von fraglichen Notizen über Esther und Mardochai im Licht der  
Moseschilderung begrifflich und sinnvoll werden. Die Folgerung läßt sich kaum vermeiden, daß  
der Esthererzähler seine Figuren nach der Moseschilderung als vorgefundenem Muster gestaltet  
hat“ (17).

<sup>8</sup> Vgl. Sh. Talmon, 'Wisdom' in the Book of Esther, VT 13, 1963, 419-455.

<sup>9</sup> Vgl. L.A. Rosenthal, Josephsgeschichte, 278-295; ders., Nochmals der Vergleich, 125-128; sowie  
W.L. Humphreys, A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel, JBL 92,  
1973, 211-223.

<sup>10</sup> Vgl. F. Altheim/R. Stiehl, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden, Erster Band:  
Geschichtliche Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1963, 195-213; sowie künftig H.M. Wahl, Das  
Motiv des „Aufstiegs“ in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Esther und Daniel, ZAW 112,  
2000.

<sup>11</sup> Der Gegenstand der Untersuchung ist im wesentlichen der Text nach M. Als Grundlage dienen die



## 1. Hapax legomena

Unser erster Blick richtet sich auf die hapax legomena. Ein Vergleich mit anderen Texten ist daher nicht möglich. Die etymologische Bestimmung gibt Aufschluß über die Herkunft der Wörter:

1. **בהט** *kostbare Steinart, nach G unechter Smaragd* (arab., äg. Lehnwort)<sup>12</sup>

Ester 1,6

2. **רר** *kostbarer Bodenbelag, Perlmutter* (arab., äth. Lehnwort?)

Ester 1,6

3. **הנחה** *Steuererlaß* (aramais.)<sup>13</sup>

Ester 2,18

4. **חיל** *hitpalp. in Angst versetzt, von Schrecken befallen werden*

Ester 4,4

5. **יהר** *hitp. sich zum Judentum bekennen, sich als Jude ausgeben*

Ester 8,17

6. **סחרת** *edler Stein, Mineral* (arab., äg. Lehnwort)<sup>14</sup>

Ester 1,6

7. **כרפס** *feines Gewebe, Leinen* (sanskrit., austr., dann pers. Lehnwort)<sup>15</sup>

Ester 1,6

8. **ניק** *Beunruhigung, Belästigung* (aram. Lehnwort)<sup>16</sup>

Ester 7,4

Konkordanzen von S. Mandelkern und A. Even-Shoshan. Bei der Zählung häufig belegter Wörter weichen die Konkordanzen gelegentlich geringfügig von einander ab, damit erklären sich leichte Differenzen in der Anzahl der Wörter. Konjekturen sind grundsätzlich nicht berücksichtigt worden.

<sup>12</sup> Vgl. Th. O. Lambdin, *The Egyptian Loanwords in the Old Testament*, JAOS 73, 1953, 147.

<sup>13</sup> Vgl. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 634 (=ATTM).

<sup>14</sup> Vgl. Th. O. Lambdin, *Egyptian Loanwords*, 152.

<sup>15</sup> Für M. Fraenkel, *Bemerkungen zum hebräischen Wortschatz*, HUCA 31, 1960, 84-85, liegt eine gemeine semit.-idg. Wurzel vor, M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament, their Origin and Etymology*, London 1962, 94, klassifiziert es als pers. Lehnwort, M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, Berlin 1966, 67, als Aramaismus. Doch nach M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Bd. 1, 1992, 317-318, ist das ursprünglich ein Produkt einer Pflanze bezeichnende Wort aus dem Austrischen über eine iranische Quelle entlehnt worden.

<sup>16</sup> So M. Wagner, *Aramaismen*, 82; ATTM, 635.



9. סֶרְפִּיץ \**Sprößling eines Gestütes* (arab., syr., pers. Lehnwort)<sup>17</sup>

Ester 8,10

10. חִכְרִיךְ *Gewand, Mantel* (aram.)<sup>18</sup>

Ester 8,15

*Ergebnis:* Von den 10 hap.leg. sind 6 Lehnwörter (60%), je 2 äg. und pers., ferner je 1 aram. sowie äth., je 1 aram. und aramais., schließlich 2 seltene hebräische Formen. Die hap.leg. und ihre Herkunft belegen, daß der Dichter über einen reichen Wortschatz mit ausgefallenen Wörtern und selten gebrauchten Verbformen aktiv verfügt. Auffällig ist die Wortart: 8 der 10 hap.leg. sind Nomina, nur 2 Verben. Von den 8 Nomina sind wiederum 4 allein in 1,6 belegt.

Die Wörter können folgenden Themenbereichen zugeordnet werden: 3 von den 5 Nomina bezeichnen eine Steinart, die 2 anderen eine Stoffart bzw. ein Kleidungsstück. Theologisches Vokabular fehlt bei den Nomina ganz. Das ist bei den beiden Verben anders: *hjl* ist ein Verb der inneren Gemütsverfassung. Das nur in 8,17 belegte *jhd* im hitp. drückt das Bekenntnis zu einer Volks- und Religionsgemeinschaft aus. Dies verdeutlicht auch der Kontext: Erst als sich die Juden im Reich des Königs sicher wußten, bekannten sie sich (öffentlich) zu ihrem Judentum.

## 2. Nur in Ester mehrfach belegte Wörter

Eine Reihe seltener Wörter sind in Est mehrfach, mindestens zweimal, gebraucht. Die Klassifizierung der Wörter nach Themenbereichen veranschaulicht ihr sprachliches Milieu. Zum Vergleich mit anderen Texten können die nur in Est belegten Wörter nicht herangezogen werden:

11. אֲבָדָן *Vernichtung, Untergang* (syr., mand., dann aram. Lehnwort)<sup>19</sup>

Ester: 8,6; 9,5

12. אָדָר *Adar* (akk. Lehnwort)<sup>20</sup>

Ester: 3,7.13; 8,12; 9,1.15.17.19.21

13. אַחֲשֵׁרֶץ \**herrschaftlich, königlich* (pers. Lehnwort)<sup>21</sup>

<sup>17</sup> So M. Hutter, *Iranische Elemente im Buch Esther, Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Alten Orients* hg. v. H.D. Galter, Graz 1986, 57.

<sup>18</sup> So M. Wagner, *Aramaismen*, 118.

<sup>19</sup> M. Wagner, *Aramaismen*, 17-18; ATTM, 504; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Ergänzungsband, Göttingen 1994, 303 (= ATTM).

<sup>20</sup> So M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 14-16. Nach M. Wagner, *Aramaismen*, 20, ist der Monatsname im Exil aus dem babyl. als Aramaismus übernommen worden. M. Wagner bietet eine Übersicht über die Monatsnamen und ihre Verwendung im Alten Testament.

<sup>21</sup> Nach M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 24, von apers. *xšāça*.



Ester: 8,10.14

14. ביתן *Palast* (akk., dann aram. Lehnwort)<sup>22</sup>.

Ester: 1,5; 7,7.8

15. הרו *Indien* (sansk., awest., elam., dann apers. Lehnwort?)<sup>23</sup>

Ester: 1,1; 8,9

16. חור *weißes Gewebe, Linnen* (ra., ja., syr., aram.?)<sup>24</sup>

Ester: 1,6; 8,15

17. כתר *Krone, Kopfgewinde* (akk., arab., sam., pers. Lehnwort)

Ester: 1,11; 2,17; 6,8

18. פור *Los* (akk. Lehnwort)<sup>25</sup>

Ester: 3,7; 9,24.26.28.29.31.32

Das vom akk. *pūru* entlehnte und auch assyr. in der Redewendung *pūru karāru* das *Los werfen* belegte Wort wird in Est als Fremdwort gebraucht, das mit *gwrl* übersetzt wird (3,7; 9,24).

19. פרשה\* *genaue, bestimmte Angabe* (äga., ja., syr., dann aram.)<sup>26</sup>

Ester: 4,7; 10,2

20. פתשנן *Abschrift* (pers., dann aram. Lehnwort)<sup>27</sup>

Ester: 3,14; 4,8; 8,13

*Ergebnis:* Die 10 nur in Est belegten Wörter kommen je zwei- bis dreimal vor, nur *dr* und *pwr* fallen mit jeweils 8 Belegen aus der Reihe. Von den 10 Wörtern sind nicht weniger als 8 Lehnwörter (80%): 3 aram., 2 pers. und akk., sowie 1 elam.. Bei den beiden übrigen nur in Est belegten Wörtern *hwr* und *pršh* handelt es sich möglicherweise um Aramaismen, sicherlich zumindest um aramaisierende Formen (20%).

Wiederum fällt die Wortart auf: Von den 10 Belegen sind 9 Substantive und nur 1 Adjektiv. Die Themenbereiche und das Milieu der Wörter entspricht der höfischen

<sup>22</sup> M.Ellenbogen, *Foreign Words*, 50, hält es für ein akk. Lehnwort von *bitānu*. Nach A.L. Oppenheim, *On Royal Gardens in Mesopotamia*, JNES 24, 1965, 328-333, ist *bjtn* ein aram. Lehnwort, das auf das akk. *bitānu* zurückgeht.

<sup>23</sup> Nach H.S. Gehman, *Notes*, 322, von apers. *hi<sup>2</sup>dav*.

<sup>24</sup> Vgl. ATTM, 575; ders., ATTM II, 345.

<sup>25</sup> Vgl. J. Lewy, *Old Assyrian puru<sup>2</sup>um and pūrum*, RHAs 5, 1939, 117-124; B.A. Hallo, *The First Purim*, BA 46, 1983, 19-29.

<sup>26</sup> Vgl. G. R. Driver, *Problems and Solutions*, VT 4, 1954, 237-238; M. Jastrow, *Titel* [Anm. 39], 1243-1244.

<sup>27</sup> So M. Wagner, *Aramaismen*, 97; H.S. Gehman, *Notes*, 326; M. Hutter, *Iranische Elemente*, 55; K. Beyer, *Texte*, 672.



Szenerie des Buches: Von 10 Wörtern sind 7 der höfischen Sprache zuzuordnen, <sup>ʔdr</sup> ist eine kultisch-kalendarische und insofern auch eine höfische, *hdw* eine geographische Bezeichnung; *pwr* und <sup>ʔbdn</sup> sind theologisches Vokabular.

### 3. In Ester und im Alten Testament wenig belegte Wörter

Mit 53 Belegen stellen die nur wenig in Est belegten Wörter die größte Gruppe dar. Auffälligerweise kommen diese Wörter auch sonst im Alten Testament nicht zahlreich vor. Der Vergleich der selten belegten Wörter in Est und den übrigen Texten im Alten Testament läßt Rückschlüsse auf die literarische Verwandtschaft zu:

21. אָנרָה *Brief, königliches Schreiben* (mpers., syr., akk. dann aram. Lehnwort)<sup>28</sup>

Ester: 9,26.29

Übrige: Neh 2,7.8.9; 6,5.17.19; 2 Chr 30,1.6

<sup>ʔgrt</sup> ist 10 mal belegt, davon zweimal in Est (20%) und zweimal in 2 Chr (20%). Die übrigen 6 Belege (60%) entfallen auf Neh.

22. אַחְשֵׁרָפֶת *persischer Statthalter, nach G σατράπης Satrap* (apers. Lehnwort)<sup>29</sup>

Ester: 3,12; 8,9; 9,3

Übrige: Esra 8,36

23. אִיכָכָה *wie*

Ester: 8,6

Übrige: Hld 5,3; Sir 10,31

24. אִלּוּ *wenn* (arab., ja., dann aram. Lehnwort)<sup>30</sup>

Ester: 7,4

Übrige: Koh 6,6

25. אָנַס *drängen, nötigen* (arab., syr., dann aram. Lehnwort)<sup>31</sup>

Ester: 1,8

Übrige: Sir 20,4; 31,21

26. אִתְּפֵךְ *hitp. wagen, sich zusammennehmen*

Ester: 5,10

Übrige: Gen 43,31; 45,1; 1 Sam 13,12; Jes 42,14; 63,15; 64,11

Im Sinne von *wagen, sich zusammennehmen, an sich halten* kommt <sup>ʔpq</sup> nur in der Josephserzählung, bei Deuterijosaja, Tritijosaja und Est vor.

<sup>28</sup> M. Wagner, Aramaismen, 19.

<sup>29</sup> Nach M. Ellenbogen, Foreign Words, 23, Lehnwort aus apers. *xšathrapāvan*.

<sup>30</sup> So M. Wagner, Aramaismen, 24-25.

<sup>31</sup> M. Wagner, Aramaismen, 27; sowie ATTM, 516.



27. אַרְגָּמָן *mit rotem Purpur gefärbte Fäden oder Wolle* (heth., akk. oder phön. Lehnwort)<sup>32</sup>

Ester: 1,6; 8,15

Übrige: Ex 26-28; 35-39; Num 4,13; Ri 8,26; Jer 10,9; Ez 27,7.16; Spr 31,22; Hld 3,10; 7,6; 2 Chr 2,13; 3,14; 39,24

Von den insgesamt 35 Belegen wird das Wort allein 25 mal in Ex (71,4%) bei den Anweisungen für den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte sowie die Kleidung der Priester verwendet. In den Büchern Num, Ri und Jer taucht das Wort je einmal auf, häufiger dagegen ist es in Spr, Hld, 2 Chr und Est (s. auch *tklt*).

28. בָּהֵל *pi. hasten; pu. in Eile sein, erhasstet; hiph. sich beeilen* (pi. aram.)<sup>33</sup>

Ester: 2,9; 6,14; 8,14

Übrige: Ps 2,5; 83,16; Ijob 22,10; 23,16; Spr 20,21; Koh 5,1; 7,9; Dan 11,44; 2 Chr 26,20; 32,18; 35,21;

*bhl* ist in Est nur im pi., pu. und hiph. je einmal belegt. Insgesamt ist es 39 mal belegt, davon 24 im niph. Im niph. tritt es zumeist in Jes, Jer, Ez und den Ps auf. Die übrigen 15 Belege verteilen sich auf die Stämme pi. 8 (10), pu. (2) und hiph. (3). Das pi. *hasten, sich eilen* ist ein Aramaismus.

29. בִּוּךְ *niph. aufgeregt, verwirrt sein* (arab., aram.?)<sup>34</sup>

Ester: 3,15

Übrige: Ex 14,13; Joel 1,18

30. בּוּץ *Byssus; feines, weißes Gewebe* (drawid., akk. Lehnwort)<sup>35</sup>

Ester: 1,6; 8,15

Übrige: Ez 27,16; 1 Chr 4,21; 15,27; 2 Chr 2,13; 3,14; 5,12

Von den 8 Belegen stammen 2 aus Est (25%), 5 aus dem ChrG (62,5%) und einer aus Ez.

31. בֹּזָה *Beute, Plünderungsgut*

Ester: 9,10.15.16

Übrige: Dan 11,24.33; Esra 9,7; Neh 3,36; 2 Chr 14,13; 25,13; 28,14;

<sup>32</sup> Vgl. M. Wagner, Aramaismen, 28-29, hält es für einen Aramaismus; wie jedoch R. Gradwohl, Die Farben im Alten Testament. Eine terminologische Studie, BZAW 83, Berlin 1963, 66-73, nachgewiesen hat, ist es ursprünglich ein akk. oder phön. Lehnwort. Aus ug. *argmn* ist *ʾrgmn* nicht abzuleiten. Wie J. Sanmartín, *Ris argmn* in den ug. Ritualen, UF 10, 1978, 455-456, gezeigt hat, ist das ug. *argmn* nicht mit „Purpur“ zu übersetzen, es bedeutet „so gut wie an allen Stellen [...] Tribut, Abgabe“ (455).

<sup>33</sup> Vgl. ATTM, 529; ATTM II, 318.

<sup>34</sup> So Ch. Rabin, Etymological Miscellanea, ScrHier 8, 1961, 388.

<sup>35</sup> Th.O. Lambdin, Egyptian Loanwords, 147-148, erklärt es als äg. Lehnwort. Schlüssiger ist die Erklärung von S. Powels, Indische Lehnwörter in der Bibel, ZAH 5, 1992, 188-189, wonach *bwz* ein über das assyrische vermittelte Lehnwort aus dem Drawidischen ist. Als Ursprungsformen im Sanskrit kommen *pañci / pañi-* (Baumwollknäuel) 2. *picu-* (Baumwolle), 3. *piñca-* (Baumwolle) in Frage.



Von den 10 Belegen entfallen 3 auf Est (30%). Auffällig ist die Verteilung, *bzh* kommt neben Est nur in den späten chronistischen Büchern Dan, Esra, Neh und der 2 Chr vor.

32. בעח *niph.* sich erschrecken; *pi.* jmd. erschrecken, aufschrecken

Ester: 7,6

Übrige: 1 Sam 16,14.15; 2 Sam 22,5; Jes 21,4; Ps 18,5; Ijob 3,5; 7,14; 9,34; 13,11.21; 15,24; 18,11; 33,7; Dan 8,17; 1 Chr 21,30

*bʿt* ist im *niph.* insgesamt nur dreimal je einmal in Est, Dan und 1 Chr belegt (je 33,3%). Von den übrigen 13 Belegen im *pi.* entfallen allein 8 auf Ijob (61,5%) und 3 auf Sam.

33. בקשה *Verlangen, Begehren* (aramais.)<sup>36</sup>

Ester: 5,3.6.7.8; 7,2.3; 9,12

Übrige: Esra 7,6

34. נזר *niph.* abgeschnitten, beschlossen sein (mhebr., arab., ja., syr., aram.)<sup>37</sup>

Ester: 2,1

Übrige: Jes 53,8; Ez 37,11; Ps 88,6; Klgl 3,54; 2 Chr 26,21

35. גליל *drehbar; Walze; runde Stange, Ring*

Ester: 1,6

Übrige: 1 Kön 6,34.34; Hld 5,14

36. גנה *Garten*

Ester: 1,5; 7,7

Übrige: Num 24,6; Jes 1,29.30; 61,11; 65,3; 66,17; Jer 29,5.28; Am 4,9; 9,14; Ijob 8,16; Hld 6,11; Koh 2,5

37. נזו *Schatz, Schatzkammer* (apers. Lehnwort)<sup>38</sup>

Ester: 3,9; 4,7

Übrige: Ez 27,24

38. דחף *q.* eilen, treiben, wegstoßen; *niph.* sich beeilen (aramais.)<sup>39</sup>

Ester: 3,15; 6,12; 8,14

Übrige: 2 Chr 26,20; Sir 33,12

Das nur im *q.* und *niph.* auftretende Verb ist insgesamt nur fünfmal und zudem nur in sehr späten Texten belegt.

<sup>36</sup> Ges<sup>18</sup>, 172.

<sup>37</sup> So ATTM, 542; ATTM II, 325; sowie I. Kottsieper, Die Sprache der Ahiqarsprüche, BZAW 194, Berlin/New York 1990, 195.

<sup>38</sup> Nach M. Ellenbogen, Foreign Words, 57, von apers. *ganza*; so auch M. Hutter, Iranische Elemente, 56-57.

<sup>39</sup> Vgl. M. Jastrow, Dictionary, 293.



39. זוע *q. zittern, aufrütteln; pilp. bedrängen*

Ester: 5,9

Übrige: Hab 2,7; Koh 12,3; Sir 48,12; (34,13; 37,30)

40. זמן *Zeit, Frist, Stunde* (akk., dann aram. Lehnwort)<sup>40</sup>

Ester: 9,27.31

Übrige: Koh 3,1; Neh 2,6; Sir 43,7

41. טבעה *Siegelring* (akk., phön., dann äg. Lehnwort)<sup>41</sup>

Ester: 3,10.12; 8,2.8.10

Übrige: Gen 41,42

*ṭb<sup>c</sup>t* ist in der Bedeutung von Siegelring (des Herrschers) nur sechsmal belegt, alle übrigen Belege bezeichnen Ringe an der Lade oder an den Schaubrottischen. Sie entstammen dem kultischen Kontext (vor allem in Ex 25-30; 36-39).

42. יגון *Kummer, Qual*

Ester: 9,22

Übrige: Gen 42,38; 44,31; Jes 35,10; 51,11; Jer 8,18; 20,18; 31,13; 45,3; Ez 23,33; Ps 13,3; 31,11; 107,39; 116,3;

Von den 14 Belegen entfallen je einer auf Est und Ez, je 4 auf Jer und Ps (je 28,6%), je 2 auf Gen und Jes. Im Pentateuch und dem DtrG fehlt *jgwn* bis auf die beiden Belege aus der Josephsgeschichte ganz.

43. יוחר *was übrig bleibt, Vorteil, Gewinn* (aramais.)<sup>42</sup>

Ester: 6,6

Übrige: 1 Sam 15,15; Koh 2,15; 6,8.11; 7,11.16; 12,9.12

Das insgesamt neunmal jeweils einmal in Est und 1 Sam belegte Wort kommt häufiger, siebenmal, nur in Koh vor (77,7%). Der Komparativ *jwtr mn* ist nur in Est 6,6 und Koh 12,12 belegt<sup>43</sup>.

44. ישת *hiph. ausstrecken, entgegenstrecken* (ja.)<sup>44</sup>

Ester: 4,11; 5,2; 8,4

Übrige: Sir 4,31; 7,32; 31,14

Das insgesamt sechsmal belegte Wort kommt je dreimal (50%) nur in den späten Texten Est und Sir vor.

<sup>40</sup> So ATTM, 569; ATTM II, 342; nach M. Wagner, *Aramaismen*, 49, ein Aramaismus. I. Young, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, FAT 5, Tübingen 1993, 153, bestimmt die Form als spätes biblisches Hebräisch.

<sup>41</sup> Nach Th.O. Lambdin, *Foreign Words*, 151, von äg. *ḡb<sup>c</sup>.t*; dem folgt M. Ellenbogen, 75. W. v. Soden, *Zum hebräischen Wörterbuch*, UF 13, 1981, 162, grenzt das Wort von akk. *tibbutum / timbuttu* „Harfe, Grille“ ab.

<sup>42</sup> Vgl. T. Kronholm, *jtr*, ThWAT 3, 1079-1082; sowie ATTM, 602; ATTM II, 360.

<sup>43</sup> Vgl. R. Bergey, *Late Linguistic Features*, 75-76.

<sup>44</sup> So M. Wagner, *Aramaismen*, 63.



45. כָּנַס *q. sammeln, versammeln* (aramais.)<sup>45</sup>

Ester: 4,16

Übrige: Jes 28,20; Ez 22,21; 39,28; Ps 33,7; 147,2; Koh 2,8; 2,26; 3,5; Neh 12,44; 1 Chr 22,2

*kns* ist in Jes, Est, Neh und 1 Chr nur einmal, in Ez, Ps und Koh zwei- bzw. dreimal bezeugt. In der Bedeutung von *Menschen sammeln, versammeln* findet es sich im q. nur in 1 Chr 22,2 und Est. In Ez 22,21 sammelt Jahwe die Juden zum Gericht, in 39,28 sammelt er sie im verheißenen Land. Nach Est 4,16 versammelt Mordechai die Juden Susas, um mit ihnen zu fasten.

46. כָּשַׁר *q. beliebt, gelingen, tauglich sein, recht sein*<sup>46</sup>

Ester: 8,5

Übrige: Koh 10,10; 11,6; Sir 13,4

Das davon abgeleitete Nomen *kšrw* ist ein Spezialausdruck bei Koh (2,21; 4,4; 5,10).

47. לָוִי *q. begleiten; niph. sich anschließen*

Ester: 9,27

Übrige: Gen 29,34; Num 18,2.4; Jes 14,1; 56,3.6; Jer 50,5; Sach 2,15; Ps 83,9; Koh 8,15; Dan 11,34; Sir 41,12

Im q. nur in Koh und Sir je einmal belegt, die übrigen 11 Belege verteilen sich vor allem auf Num und Jes.

48. מֵרֹר *Myrrhe* (arab., asarab., ug., dann akk. Lehnwort?)<sup>47</sup>

Ester: 2,12

Übrige: Ex 30,23; Ps 45,9; Spr 7,17; Hld 1,13; 3,6; 4,6.14; 5,1.5.13;

Neben dem je einen Beleg aus Ex und Est ist das Wort ausschließlich in der weisheitlich-poetischen Sprache beheimatet. Von 11 Belegen stammen 7 aus dem Hld (63,6%).

49. מִנָּה *Teil, Anteil, Geschick*

Ester: 2,9; 9,19.22

Übrige: Ex 29,26; Lev 7,33; 8,29; 1 Sam 1,4.5; 9,23; Neh 8,10.12; 2 Chr 31,19; Sir 26,3; 41,21

Von den 14 Belegen stammen 3 aus Est (21,4%), die 6 Belege aus Ex, Lev und 1 Sam (42,8%) stehen in kultischem Kontext (Opfervorschriften).

50. רוּחַ *Ruhe, Ruheort*

Ester: 9,16.17.18

Übrige: 2 Chr 6,41

<sup>45</sup> Vgl. ATTM, 607; ATTM II, 364.

<sup>46</sup> Nach I. Young, *Diversity*, 152, gehört der Beleg in Est zum späten biblischen Hebräisch.

<sup>47</sup> AHw, 676; ausführlich G.W. van Beek, *Frankincense and Myrrh*, BA 23, 1960, 70-95, zur kulturgeschichtlichen Bedeutung.



51. עָתִיד *bereit, fähig, fertig* (aram.)<sup>48</sup>

Ester: 3,14; 8,13

Übrige: Dtn 32,35; Jes 10,13; Ijob 3,8; 15,24

52. פָּחָה *Statthalter* (akk. Lehnwort)<sup>49</sup>

Ester: 3,12; 8,9; 9,3

Übrige: 1 Kön 10,15; 18,24; 20,24; Jes 36,9; Jer 51,23.28.57; Ez 23,6.12.23; Hag 1,1.14; 2,2.21; Mal 1,8; Esra 8,36; Neh 2,7.9; 3,7; 5,14.14.15.18; 12,26; 2 Chr 9,14

Von den 28 Belegen entfallen je 3 auf Est, 1 Kön, Jer und Ez (je 10,7%). Allein 7 Belege stammen aus Neh (25%) und 4 aus Hag (14,3%). Neben den Propheten liegt ein deutliches Schwergewicht auf den späten chronistischen Büchern. Im Pentateuch fehlt das Wort völlig.

53. פָּקִיד *Beauftragter, Aufseher, Vorsteher, Verwalter*

Ester: 2,3

Übrige: Gen 41,34; Ri 9,28; 2 Kön 25,19; Jer 20,1; 29,26; 52,25; Neh 11,9.14.22; 12,42; 2 Chr 24,11; 31,13

Von den 13 Belegen entfallen je einer auf Est, Gen, Ri und 2 Kön (je 7,7%), 2 auf 2 Chr, 3 auf Jer (23,1%) und 4 auf Neh (30,8%). Die Belege sind schwerpunktmäßig auf Jer, Neh und 2 Chr verteilt. Die bei den Propheten auftretenden Belege stammen ausschließlich aus Jer. Der einzige Beleg im Pentateuch findet sich in der Josephsgeschichte.

54. פְּרוּי *offenes Land, Bewohner des offenen Landes*

Ester: 9,19

Übrige: Dtn 3,5; 1 Sam 6,18

Der Plural in der Bedeutung *Bewohner des offenen Landes* ist nur in Est belegt.55. פֶּרְתָמִים *Vornehme, Edle* (apers. Lehnwort)<sup>50</sup>

Ester: 1,3; 6,9

Übrige: Dan 1,3

56. פֹּתוּם *Ausspruch, königliche Anordnung, Edikt* (pers. Lehnwort)<sup>51</sup>

Ester: 1,20

<sup>48</sup> So ATTM II, 397.<sup>49</sup> Vgl. AHW, 120, Nr. 18; so auch M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 131, von akk. *pāhātu*.<sup>50</sup> Nach W. Hinz, *Zur achämenidischen Hofverwaltung*, ZDMG 108, 1958, 130, findet sich das apers. Wort in der Form *pīr-ra-tam-ma* schon in den elam. Persepolis-Tafeln. Die substantivierte Bezeichnung *Oberster, General* entspricht dem Gebrauch in Est. M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 140, schlägt die Ableitung von apers. *fratama* vor.<sup>51</sup> Nach H.S. Geman, *Notes*, 325-326, geht das Wort auf das gleichbedeutende apers. *\*paiti-gāma* zurück (dem folgen M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 142 sowie W. Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden 1975, 186). Dagegen hält I. Young, *Diversity*, 71, das Wort für ein „Indo-European loan in Hebrew since it exhibits an unusual form and the noun has no known Semitic root“.



Übrige: Koh 8,11; Sir 5,11; 8,9

Von den 4 Belegen entfallen je einer auf Est und Koh, daneben kommt das Wort noch zweimal bei Sir vor.

57. צהל *q. wiehern, jubeln, schreien* (aram.?)<sup>52</sup>

Ester: 8,15

Übrige: Jes 10,30; 12,6; 24,14; 54,1; Jer 5,8; 31,7; 50,11;

58. קבל *pi. annehmen, empfangen, aufnehmen* (aram.)<sup>53</sup>

Ester: 4,4; 9,23.27;

Übrige: Ijob 2,10; Spr 19,20; Esra 8,30; 1 Chr 12,19; 21,11; 2 Chr 29,16.22; Sir 15,2; 41,1; 50,12

Von den 13 Belegen entfallen 3 (23,1%) auf Est, ebensoviele auf Sir, 4 auf das ChrG (30,1%) und je ein Beleg auf Ijob, Spr und Esra. Die Belege verteilen sich auf die späte weisheitliche Literatur und Esra, Est, Chr. Als *hiph. ptz. pl. fem. ist qbl* noch in Ex 26,5; 36,12 belegt.

59. קהל *niph. sich versammeln*

Ester: 8,11; 9,2.15.16.18

Übrige: Ex 32,1; Lev 8,4; Num 16,3; 17,7; 20,2; Jos 18,1; 22,12; Ri 20,1; 2 Sam 20,14; 1 Kön 8,2; Jer 26,9; Ez 38,7; 2 Chr 5,3; 20,26

Von den 19 Belegen entfallen im *niph.* 5 auf Est (26,3%), 3 auf Num, je 2 auf Jos und 2 Chr und je ein Beleg auf die übrigen Bücher. Bei der Verteilung der Belege ist die breite Streuung auffällig. *qhl* kommt sowohl im Pentateuch (Ex - Num) als auch in den Geschichtsbüchern (Jos, Ri, 2 Sam, 1 Kön), den Propheten Jer, Ez und in der Chr vor. In den Ps und der Weisheitsliteratur fehlt der Begriff im *niph. ganz*.<sup>54</sup>

60. קום *pi. bekräftigen, jmd. etwas zur Pflicht machen, einsetzen, anordnen* (aramais.)<sup>55</sup>

Ester: 9,21.27.29.31.31.31.32

Übrige: Ez 13,6; Ps 119,28.106; Rut 4,7

*qwm* ist im *pi.* 11 mal belegt, davon stammen 7 Belege aus Est (63,6%), auffälligerweise alle aus Est 9.

61. ררו *Weite, Errettung, Befreiung*

Ester: 4,14

Übrige: Gen 32,17

<sup>52</sup> Vgl. M. Jastrow, Dictionary, 1264.

<sup>53</sup> So M. Wagner, Aramaismen, 99; ATTM, 677-678; ATTM II, 404.

<sup>54</sup> Vgl. D. Michel, Qohelet, EdF 258, Darmstadt 1988, 4-8, zur Bedeutung von *qhl* bei Kohelet, sowie I. Young, Diversity, 151-157.

<sup>55</sup> Vgl. ATTM, 681-682; ATTM II, 406; I. Kottsieper, Sprache, 229.



62. רצפה *Steinplaster, Mosaikfußboden* (akk. Lehnwort?)<sup>56</sup>

Ester: 1,6

Übrige: Ez 40,17.18; 42,3; 2 Chr 7,3

63. שבר *q. prüfen, untersuchen, pi. hoffen, warten* (aram.)<sup>57</sup>

Ester: 9,1

Übrige: Jes 38,18; Ps 104,27; 119,166; 145,15; Rut 1,13; Neh 2,13.15

*šbr* ist nur in Neh im q., ansonsten im pi. belegt, dort wiederum dreimal im Ps und je einmal in Jes und Est.64. ששון *Freude, Jubel*

Ester: 8,16.17

Übrige: Jes 12,3; 22,13; 35,10; 51,3.11; 61,3; Jer 7,34; 15,16; 16,9; 25,10; 31,13; 33,9.11; Joel 1,12; Sach 8,19; Ps 45,8; 51,10.14; 105,43; 119,111; Sir 15,6

Die Belege verteilen sich auf 7 Bücher, neben Est vor allem auf Jes, Jer und Ps. Von den 23 Belegen entfallen 2 auf Est (8,7%), 6 auf Jes (26%), 7 auf Jer (30,4%), 5 auf die Ps (21,7%) und je ein Beleg auf Joel, Sach und Sir.

65. שאר *Rest, Übrige*

Ester: 9,12.16

Übrige: Jes 10,19.20.21.22; 11,11.16; 14,22; 16,14; 17,3; 21,17; 28,5; Zef 1,4; Mal 2,15; Esra 3,8; 4,3.7; Neh 10,29; 11,1.20; 1 Chr 11,8; 16,41; 2 Chr 9,29; 24,14

Von den 25 Belegen entfallen 2 auf Est (8%), 11 auf Jes (44%), je 3 auf Esra und Neh (je 12%), je 2 auf 1 Chr und 2 Chr (je 8%) und je ein Beleg auf Zef und Mal. Die Belege verteilen sich auffällig auf Jes 10-21 (44%) sowie Esra, Neh, 1/2 Chr (40%). Nach der Gesamtverteilung ist *šʔr* nur bei den Propheten Jes 10-21, Zef, Mal sowie den späten historischen Büchern Esra, Neh, Est und 1/2 Chr belegt.66. שוה *q. gleich sein, ähnlich sein, gemäß sein*

Ester: 3,8; 5,13; 7,4

Übrige: Jes 40,25; Ijob 33,27; Spr 3,15; 8,11; 26,4

*šwh* ist im q. nur achtmal belegt, davon dreimal in Est (37,5%). Auffällig ist die Verteilung der übrigen Stellen: Neben dem einen Beleg aus Deuterocesaja, entfallen die vier übrigen auf die Weisheitsliteratur. Singulär ist das Verb im Ijobbuch. Wie in Est findet sich *šwh* dreimal in den Spr.67. שליט *q. herrschen, Macht haben, gewinnen* (aram.)<sup>58</sup>

Ester: 9,1

Übrige: Koh 2,19; 8,9; Neh 5,15

Von den 4 Belegen im q. stammen je 1 aus Est und Neh (je 25%), die 2 übrigen aus Koh (50%). Im hiph. ist *šlṭ* einmal in Ps und noch zweimal in Koh (5,18; 6,2) belegt.

<sup>56</sup> AHw, 959-960; 989; ausführlich J. Maier, Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der „Tempelrolle“ von Qumran, FS G. Fohrer, BZAW 150, Berlin/New York 1980, 60-61.

<sup>57</sup> So M. Wagner, Aramaismen, 108.

<sup>58</sup> So M. Wagner, Aramaismen, 113; ATTM, 710; ATTM II, 422.



68. שרביט *Stab, Zepter* (akk., dann aram.)<sup>59</sup>

Ester: 4,11; 5,2.2; 8,4

Übrige: Sir 37,17 (*Zweig*)

69. שש *weißer Marmor, Alabaster* (äg. Lehnwort)<sup>60</sup>

Ester: 1,6.6

Übrige: Hld 5,15; in der Form *šjš* noch in 1 Chr 29,2.

70. חור *Reihe, Gehänge, Bänder* (ug., akk, dann sum. Lehnwort<sup>61</sup>, und sam., ja.)<sup>62</sup>

Ester: 2,12.15

Übrige: Hld 1,10.11; 1 Chr 17,17

71. תכלת *blauer, violetter Purpur* (phön. Lehnwort)<sup>63</sup>

Ester: 1,6; 8,15

Übrige: Ex 25-28; 35-36; 38-39; Num 4; 15; Jer 10,9; Ez 23,6; 27,7.24; 2 Chr 2,6.13; 3,14; Sir 6,30; 45,10

Von den insgesamt 49 Belegen wird das Wort allein 32 mal in Ex und dann sechsmal in Num (zusammen 77,6%) bei den Anweisungen für den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte sowie die Kleidung der Priester verwendet.

72. חמרוק *Säuberung, Salbung, Schönheitspflege*

Ester: 2,3.9.12

Übrige: Spr 20,30

73. חקף *Stärke, Macht, Gewalt* (aram.)<sup>64</sup>

Ester: 9,29; 10,2

Übrige: Dan 11,17

Das Verb *ṭqp* ist nur viermal in Ijob 14,20; 15,24; Koh 4,12; 6,10 belegt.

*Ergebnis:* Von den 53 aufgeführten Belegen sind 17 Lehnwörter (32,1%): je 4 akk. und aram., 3 äg., 2 apers., je 1 sum., phön. und pers.; ein Zweifelsfall ist das akk. oder phön. <sup>3</sup>*rgmn*. Rechnen wir die unsicheren Wörter hinzu, liegen 10 Aramaismen

<sup>59</sup> Schon Th. Nöldeke, Rez. E. Kautzsch, Die Aramaismen, ZDMG 57, 1903, 417, erklärt das Wort als aram. Lehnwort; ihm folgen M. Wagner, Aramaismen, 116, sowie M. Fraenkel, Bemerkungen zum hebräischen Wortschatz, 73. Nach J.M. Sasson, A Note on ŠARBÎṬ, VT 22, 1972, 111, ist das Verb aber von der semitischen Wurzel *\*rbṭ* „to tie, bind“ abgeleitet.

<sup>60</sup> Schon L. Köhler, Hebräische Vokabeln II, ZAW 55, 1937, 166-168, weist darauf hin, daß die Übersetzung des ägyptischen *šš* mit Marmor nicht hinreichend ist. „Es ist der glänzend weiße Kalk-Alabaster (Calciumcarbonat CaCO<sub>3</sub>)“ (167); vgl. M. Ellenbogen, Foreign Words, 164, und Th.O. Lambdin, Egyptian Loan Words, 155.

<sup>61</sup> AHw, 1397.

<sup>62</sup> HAL, 1575; M.Jastrow, Dictionary, 1656.

<sup>63</sup> So R. Gradwohl, Farben, 67-68.

<sup>64</sup> So M. Wagner, Aramaismen, 120; ATTM, 726; ATTM II, 431.



(19,2%) und 7 aramaisierende Formen (13,4%) vor. Auch die Gruppe der wenig belegten Wörter demonstriert, daß der Dichter von Est über einen reichen Sprachschatz verfügt, der stark von aramäischen Einflüssen geprägt ist. Die zahlreichen aramäischen und aramaisierenden Wörter deuten auf ein sehr spätes sprachgeschichtliches Stadium des biblischen Hebräisch hin<sup>65</sup>.

Die Verteilung der 53 nur selten in Est und im Alten Testament gebrauchten Wörter überrascht: 13 Wörter sind nur in Est und jeweils einem anderen Buch belegt. Es handelt sich um 2 Wörter aus der Gen (*tb<sup>c</sup>t*, *rwh*), 1 aus Spr (*tmrwq*), 2 aus Koh (*lw*, *ptgm*), 2 aus Dan (*prtmjm*, *tqp*), 2 aus Esra (*hšdrpn*, *bqš*), 1 aus 2 Chr (*nwh*) und 3 Wörter aus Sir (*ns*, *jšt*, *šrbjt*). Von den beiden Belegen aus Gen stammt *tb<sup>c</sup>t* aus der Josephsgeschichte, ansonsten finden sich keine weiteren Belege, weder im Pentateuch noch im DtrG. Alle übrigen Belege stammen aus der späten Weisheitsliteratur (Koh, Spr und Sir), den späten chronistischen Werken (Esra, 2 Chr) und Dan. So läßt sich aus diesen Wörtern ein deutlicher Bezug zur späten Weisheit und den späten chronistischen Werken eindeutig ablesen.

Auch die Verteilung der übrigen 40 Belege spricht eine eindeutige Sprache: 6 Belege stammen aus der Gen, davon allein 4 aus den Josephserzählungen, 5 aus Ex, 2 aus Lev, 3 aus Num, 2 aus dem Dtn (18 aus dem Pentateuch). Je ein Beleg stammt aus Jos und Ri, 6 entfallen auf die Bücher Sam, 4 auf die Bücher Kön. Nur ein Beleg (*b<sup>c</sup>t*) stammt aus der Exposition der Aufstiegs Geschichte Davids (1 Sam 16,14 - 2 Sam 5) und nur ein Beleg (*qhl*) aus der Thronnachfolgeerzählung (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2), was eine sprachliche Verwandtschaft mit Est widerlegt. Auch die 5 Belege, die Est mit Ex gemeinsam hat, wie *rgmn*, *mwr* und *tklt*, sprechen nicht für eine traditions geschichtliche Abhängigkeit, da die Worte einem Est unbekanntem kultischen Kontext entlehnt sind.

Nur 12 der Belege entfallen somit auf die älteren historischen Bücher. Bei den Propheten sind Wörter, auf die wir in Est stoßen, 13 mal in Jes, neunmal in Ez, achtmal in Jer, sowie siebenmal im Dodekapropheten belegt. Auffällig sind die vielfachen Berührungspunkte zu den späten Texten in Jes.

Eine große Nähe schlägt sich in den gemeinsamen Belegen mit den späten chronistischen Büchern nieder. Insgesamt entfallen 32 Belege auf die drei Bücher, die sich wie folgt verteilen: fünfmal Esra, 10 mal Neh und 17 mal 1/2 Chr. Ein weiterer Vergleich verdeutlicht die Nähe von Est zu diesen Büchern: Entfallen auf die 6 Bücher Jos bis 2 Kön insgesamt nur 12 Belege, so sind es bei der Chr allein 17. Auch zum Ps, Dan und der späten Weisheitsliteratur ist die sprachliche Verwandtschaft groß: Während nur ein Beleg aus Klgl, 2 Belege aus Rut, 3 aus Spr und 6 aus Ijob stammen, hat Est 6 Wörter mit dem Hld und 9 mit Ps gemeinsam. Auffällig ist vor allem die am Umfang der Bücher gemessene hohe Gemeinsamkeit mit Koh und Sir. 10 Wörter teilt Est mit Koh und sogar 12 mit Sir.

Einen Sonderfall stellen die beiden synonym gebrauchten Lehnwörter *rgmn* und *tklt* dar. Beide Wörter sind zweimal in 1,6; 8,15 nebeneinander gebraucht, beide Wörter sind vielfach bezeugt. Jedoch konzentrieren sich beide Belege auf wenige Kapitel in

<sup>65</sup> Das hat auch R. Bergey, *Late Linguistic Features*, 70-78, an fünf für Est typischen Sprachfiguren unterstrichen.



Ex und Num: Die Wörter *ʔrgmn* und *tklt* stammen aus der Kultsprache, sie werden bei den Anweisung für die Einrichtung der Stiftshütte und die Kleidung der Priester gebraucht. Über diese dicht gedrängten Belege hinaus ist *ʔrgmn* je einmal in Ri, Jer und Spr; zweimal in Ez und Hld, dreimal in 2 Chr erwähnt. *tklt* kommt einmal in Jer, zweimal in Sir und je dreimal in Ez und 2 Chr vor. Ex und Num einmal ausgenommen bestätigen auch diese Belege die Tendenz. Die Belege verteilen sich auf die großen Propheten, Sir und die Chr. Auch *ʔb<sup>c</sup>t* ist neben einem Beleg in der Josephsgeschichte und 5 Belegen in Est nur im kultischen Kontext in Ex 25-30; 36-39 belegt.

Die Wortarten verteilen sich auf 31 Substantive, 19 Verben, 1 Fragewort (*ʔkhh*), 1 Präposition (*ʔlw*) und 1 Adjektiv (*ʔtjd*). Ein deutlicher Überhang besteht zwischen Substantiven und Verben, der allerdings nicht so gravierend wie bei den hap.leg. sowie den nur in Est belegten Wörtern ist.

Die den Themen- und Lebensbereichen zugeordneten Wörter entsprechen dem Ort der Handlung: Die überwiegende Zahl der Wörter stammt aus der höfisch-administrativen Sprache. Es sind Bezeichnungen für Ämter oder Insignien, wie *ʔhšdrpn*, *ʔb<sup>c</sup>t*, *pḥh* oder *pqjd*. Bei Hof übliche Materialien und Stoffe bezeichnen *bwš*, *mwr* und *ršph*. Wörter wie *ʔpq*, *b<sup>c</sup>t*, *zw<sup>c</sup>*, *jgwn*, *šhl* und *śśwn* drücken eine Gemütsregung aus. Die Wörter *zmn*, *juwr*, *kns*, *qbl*, *qhl* und *šʔr* können als theologisches Vokabular bezeichnet werden. Mit *gnh*<sup>66</sup> und *przj* und sind nur zwei Wörter für geographische Angaben belegt.

#### 4. Häufig gebrauchte Wörter Esters

Einige Wörter benutzt der Dichter immer wieder. Dabei handelt es sich einerseits um Wörter, die sich im Alten Testament sonst nur selten finden, andererseits aber auch um geläufige Wörter des Alten Testaments. Ausgeklammert werden geläufige Verben (wie *ʔmr*, *hjh*) sowie Pronomen, Partikel und Adjektive (wie *hj<sup>ʔ</sup>*, *lh*, *lw*, *hn*, *kl*), deren Erhebung keine eindeutigen Rückschlüsse sowohl auf die Sprache des Dichters als auch auf die sprachliche Verwandtschaft zu anderen Texten zuließe:

74. אשה *Frau*

Ester: 1,9.17.20; 2,3.3.8.9.11.12.12.13.14.15.17; 3,13; 4,11; 5,10.14; 6,13.13; 8,11

Übrige: 758 Belege

Von den 781 Belegen entfallen 21 auf Est. Der Singular ist nur viermal in 5,10.14; 6,13.13 mit Suff. belegt, dort bezeichnet er *Seresh*, die Frau Hamans. Alle übrigen Belege beziehen sich auf die Frauen allgemein und als Komposita auf das Frauenhaus und deren Hüter. Est 3,13 und 8,11 meint ausdrücklich die jüdischen Frauen.

<sup>66</sup> *gnh* ist ein Zweifelsfall, da das Wort auch der höfisch-administrativen Sprache zugeordnet werden kann.



75. בִּירָה *Schloß, Burg, Tempel* (akk. Lehnwort)<sup>67</sup>

Ester: 1,2.5; 2,3.5.8; 3,15; 8,14; 9,6.11.12

Übrige: Dan 8,2; Neh 1,1; 2,8; 7,2; 1 Chr 29,1.19; 2 Chr 17,12; 27,4

Von den 18 Belegen entfallen 10 auf Est (55,5%), die übrigen gleichmäßig auf Dan, Neh und 1/2 Chr. Weder im Pentateuch noch im DtrG, noch in den Propheten, noch im Psalter, noch in der Weisheitsliteratur ist das Wort belegt. Offensichtlich handelt es sich um einen geläufigen Ausdruck der späten chronistischen Literatur und ein vielgebrauchtes Wort in Est.

76. בֵּית *Haus*

Ester: 1,8.9.22; 2,3.8.9.9.10.11.13.13.14.16; 4,13.14; 5,1.10.11; 6,4.12; 7,8.8.9; 8,1.2.7; 9,4

Übrige: 2021 Belege

Von den 2048 Belegen im Alten Testament entfallen 28 auf Est. Als Kompositum dient das Wort zur Bezeichnung vom Königshaus, Frauenhaus, Haus des Weingelages und Haus Hamans. Der Titel *rb bjt* begegnet im Alten Testament nur in 1,8.

77. דָּת *Verordnung, Gesetz, königliche Anordnung* (pers. Lehnwort)<sup>68</sup>

Ester: 1,8.13.15.19; 2,8.12; 3,8.8.14.15; 4,3.8.11.16; 8,13.14.17; 9,1.13.14

Übrige: Dtn 33,2; Esra 8,36

Von 21 (22) Belegen entfallen 20 auf das Esterbuch (95,2%), *dt* kommt nur einmal in Esra und als Qere im Mosesegen vor. *dt* ist also ein mit einer einzigen Ausnahme nur in Est belegter Begriff, der nicht in den c. 5 - 7 verwendet wird.

78. יְהוּדִי *jüdisch, Jude, aus Juda stammend* (äga., ja.)<sup>69</sup>

Ester: 2,5; 3,4.6.10.13; 4,3.7.13.14.16; 5,13; 6,10.13; 8,1.3.5.7.7.8.9. 9.11.13.16.17.17; 9,1.1.2.3.5.6. 10.12.13. 15.16.18.19. 20.22.23.24.24. 25.27.28.29.30.31; 10,3.3

Übrige: 2 Kön 16,6; 25,25; Jer 32,12; 34,9; 38,19; 40,11.12; 41,3; 43,9; 44,1; 52,28.30; Sach 8,23; Neh 1,2; 2,16; 3,33.34; 4,6; 5,1.8.17; 6,6; 13,23; 1 Chr 4,18

Von den 76 Belegen entfallen 52 (68,4%) auf Est. Nirgendwo im Alten Testament ist die Vokabel dichter gestreut als in den c. 8 - 10. Beim Singular *jhwdj* ist das Verhältnis noch deutlicher. Von den 10 Belegen sind nur Sach 8,23 und Jer 34,9 nicht aus Est, dort dient der Singular ausschließlich dazu, Mordechai als einen Juden zu charakterisieren. Somit bleiben 44 Belege in Ester, die von *hjhwdjm* sprechen. *jhwdjm* ist nur in Jer belegt, mit *wjhwdjm*, *hjhwdjm*, *bjhwdjm* oder *ljhwdjm* wird allgemein das jüdische Volk der Gola bezeichnet.

Auch die übrigen Belege sprechen eine deutliche Sprache: Von den 24 Belegen entfallen je zehn auf Jer und Neh, das sind jeweils über 41,6%, die übrigen 4 Belege (16,6%) verteilen sich auf zweimal 2 Kön (8,2%) sowie je einmal Sach und 1 Chr (je 4,1%). *jhwdjm* ist nur in Jer belegt.

<sup>67</sup> So M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 49, von akk. *birtu*.

<sup>68</sup> HAP, 115; nach M. Ellenbogen, *Foreign Words*, 61, dagegen von pers. *dāta*.

<sup>69</sup> So ATTM, 595; ATTM II, 356.



79. יקר *Kostbarkeit, Ehre, Pracht* (aram. Lehnwort)<sup>70</sup>

Ester: 1,4.20; 6,3.6.6.7.9.9.11; 8,16

Übrige: Jer 20,5; Ez 22,25; Sach 11,13; Ps 49,13.21; Ijob 28,10; Spr 20,15

10 der 17 Belege (58,8%) stammen aus Est. Die übrigen verteilen sich gleichmäßig auf prophetische und weisheitliche Literatur. Ps 49,13.21 sind sprachlich identisch, motivgeschichtlich und thematisch mit Koh 3,19 verwandt.

80. מדינה\* *Provinz, Statthalterschaft, Verwaltungsbezirk* (aram. Lehnwort)<sup>71</sup>

Ester: 1,1.3.16.22.22.22; 2,3.18; 3,8.12.12.12.12.13.14.14; 4,3.3.11; 8,5.9.9.9.9.11.12.13.13.17.17; 9,2.3.4.12.16.20.28.28.30

Übrige: 1 Kön 20,14.15.17.19; Ez 19,8; Koh 2,8; 5,7; Klgl 1,1; Dan 8,2; 11,24; Esra 2,1; Neh 1,3; 7,6; 11,3

Von 53 Belegen entfallen 39 auf Est, das entspricht weit über zwei Drittel (73,6%). Das Wort ist nicht gleichmäßig über das Buch verteilt, in den c. 5 - 7 fehlt es ganz. Mit der Ausnahme der vier Belege in 1 Kön 20,14-19 und des einen bei Ez sind die übrigen 9 Belege auf Dan, Esra, Neh, Koh und den Klgl verteilt.

81. מלך *König*

Ester: 196 Belege

Übrige: 2329 Belege

Von den 2526 Belegen des Wortes *mlk* entfallen 196<sup>72</sup> auf das Buch Est. Allein 169 mal ist die Form *hmlk* als Substitut für Achashverosh erwähnt, nimmt man die 5 Belege von *whmlk* (3,15; 5,1; 7,7.8.8) hinzu, sind es sogar 174 Vorkommen. Die übrigen 22 Belege sind Komposita (wie Haus des Königs, Königreich, Königsthron). Mit 138 Belegen Differenz ist *mlk* die meist gebrauchte Vokabel des Buches.

82. מלכה *Königin*

Ester: 1,9.11.12.15.16.17.17.18; 2,22; 4,4; 5,2.3.12; 7,1.2.3.5.6.7.8; 8,1.7; 9,12.29.31

Übrige: 1 Kön 10,1.4.10.13; Hld 6,8.9; 2 Chr 9,1.3.9.12

Von den 35 Belegen entfallen allein 25 auf Est (71,42%). Jeweils 4 Belege stammen aus 1 Kön und 2 Chr (je 11,42%). Die übrigen beiden Belege, die einzigen im Plural, entfallen auf das Hld (5,71%).

83. מלכות *Königtum, Königreich, königlich*

Ester: 1,2.4.7.9.11.14.19.19.20; 2,3.16.16.17; 3,6.8; 4,14; 5,1.1.1.3.6; 6,8.8; 7,2; 8,15; 9,30

Übrige: 65 Belege

Von den 91 Belegen im Alten Testament entfallen 26 auf Est (28,57%). Die übrigen 65 sind auffälligerweise fast ausschließlich auf die Bücher Dan und das chronistische Geschichtswerk (Esra, Neh und 1/2 Chr) verteilt.

<sup>70</sup> So M. Wagner, *Aramaismen*, 62-63; ATTM, 599-600; ATTM II, 358-359.

<sup>71</sup> So M. Wagner, *Aramaismen*, 72; ATTM, 553; ATTM II, 332.

<sup>72</sup> Die Zählweise variiert: L.B. Paton, *The Book of Esther*, ICC, Edinburgh 1908, ND 1951, 95, kommt auf 190 Belege. Er irrt allerdings darin, daß sich alle Belege auf den König Persiens beziehen. Die beiden Belege in 2,6 erwähnen den König von Juda und den König von Babel.



84. משחה *Trinkgelage, Weingelage, Gastmahl*

Ester: 1,3.5.9; 2,18.18; 5,4.5.6.8.12.14; 6,14; 7,2.7.8; 8,17; 9,17.18.19.22

Übrige: Gen 19,3; 21,8; 26,30; 29,22; 40,20; Ri 14,10.12.17; 1 Sam 25,36.36; 2 Sam 3,20; 1 Kön 3,15; Jes 5,12; 25,6.6; Jer 16,8; 51,39; Spr 15,15; Ijob 1,4.5; Koh 7,2; Dan 1,5.8.10.16; Esra 3,7

Von den 46 Belegen entfallen allein 20 auf Est (43,5%). Ansonsten verteilen sie sich wie folgt: fünfmal in Gen, viermal in Dan (8,7%), je dreimal in Ri, Jes (je 6,5%) und je zweimal in 1 Sam sowie Jer (je 4,3%). Außer den 5 Belegen in Gen taucht *mšth* im Pentateuch nicht mehr auf, auch im DtrG ist es mit nur 7 Belegen spärlich vertreten, was auch für die Propheten (fünfmal) und die Weisheitsliteratur (viermal) gilt. Im Psalter fehlt das Wort ganz. Verhältnismäßig häufiger ist das Wort in den späten chronistischen Büchern belegt, auch wenn es in der Chronik selbst fehlt.

85. סריס *Eunuch* (aam., akk. Nachbildung)<sup>73</sup>

Ester: 1,10.12.15; 2,3.14.15.21; 4,4.5; 6,2.14; 7,9

Übrige: Gen 37,36; 39,1; 40,2.7; 1 Sam 8,15; 1 Kön 22,9; 2 Kön 8,6; 9,32; 20,18; 23,22; 24,12; 25,19; Jes 39,7; 56,3.4; Jer 25,2; 34,19; 38,7; 41,16; 52,25; Dan 1,3.7.8.9.10.11.18; 1 Chr 28,1; 2 Chr 18,8; Sir 30,20

Von 43 Belegen entfallen 12 auf Est (27,9%). Auffällig ist die Verteilung auf die übrigen Bücher. 7 Belege entfallen auf Dan (16,2%), 6 auf 2 Kön (13,9%), 5 auf Jer (11,6%) und 4 auf die Josephserzählung der Genesis (9,52%). Die verbleibenden 8 Streubelege verteilen sich auf die fünf Bücher 1 Sam, 1 Kön, Jes, 1/2 Chr, Sir.

86. עין *Auge*

Ester: 1,17.21; 2,4.4.9.15; 3,6.11; 5,2.8; 7,3; 8,5.8

Übrige: 856 Belege

Von den 868 Belegen im Alten Testament entfallen 13 auf Est. <sup>c</sup>*jn* kommt vor allem in der Redewendung *Gunst* oder *Gefallen in den Augen von jemandem finden* vor.

87. עם *Volk*

Ester: 1,5.11.16.22.22.22; 2,10.20; 3,6.6.8.8.8.11.12.12.12.12.14; 4,8.11; 7,3.4; 8,6.9.9.11.13.17; 9,2; 10,3

Übrige: 1819 Belege

Von 1850 Belegen im Alten Testament entfallen 31 auf Est. In den c. 5-6 ist das Wort nicht belegt.

88. שער *Tor*

Ester: 2,19.21; 3,2.3; 4,2.2.6; 5,9.13; 6,10.12

Übrige: 365 Belege

Von den 365 Belegen im Alten Testament entfallen 11 Belege auf Est, sie verteilen sich auf die c. 2-6.

<sup>73</sup> Nach H. Zimmern, Zu einigen neueren assyriologischen Fragen, ZA 34, 1922, 91-92, Nachbildung von akk. *ša rēši*; so auch AHw, 947. 972.



חלה s. unter 5.

*Ergebnis:* Von den 15 häufig gebrauchten Wörtern sind 4 Lehnwörter (26,6%): 2 akk. und je 1 aram. sowie pers. Lehnwort. Mit *jhwđj* ist 1 äga., ja. Form belegt. Einen Sonderfall stellt die akk. oder aam. Nachbildung *srjs* dar. Dieser Befund erhärtet die schon bei den wenig belegten Wörtern festgestellte Neigung des Dichters zu Fremdbzw. Lehnwörtern und Aramaismen. Der Gebrauch dieser Wörter demonstriert wiederum sein sprachliches Wissen und Geschick.

Von den 15 „Lieblingswörtern“ Esters ist zunächst der Befund für *mlk* auffällig. Mit 196 Belegen ist es *die* Vokabel des Dichters. Da das Wort als Ersatz für den Namen des Königs dient, erklärt sich auch, warum der Name Achashverosh mit 29 Belegen im Vergleich zu denen der drei anderen Protagonisten wenig gebraucht wird.

Auffällig ist auch der Befund für *dt*: Das Wort *dt* kommt neben Est nur noch einmal in Esra vor. *mlkh* ist zu 71,42% in Est und sonst nur in 1 Kön, 1 Chr und Hld belegt. *mlkwt* verteilt sich auf Est, Dan und die Bücher des chronistischen Geschichtswerkes.

Überproportional häufig vertreten sind Belege wie *bjrh*, *srjs*, *mdjnh*, die Est vor allem mit Dan, Esra, Neh und Chr teilt. Von der Weisheitsliteratur sind nur Ijob, Spr Koh und Sir vertreten. Über das in der Gen belegte *mšth* hinaus kommen Belege aus dem Pentateuch nicht mehr vor, die Geschichtsbücher sind ebenso wie die prophetischen Bücher mäßig vertreten. Den vornehmlich in Est belegten Wörtern ist gemeinsam, daß prozentual der Hauptteil der alttestamentlichen Belege, mindestens 43,5%, maximal sogar bis zu 95,2%, aus Est stammen.

Die Wortart ist eindeutig: Alle 14 Wörter sind Substantive, nur *jhwđj* kann sowohl Substantiv als auch Adjektiv sein. Dem entsprechen die Themen- und Lebensbereiche: 5 der 6 Wörter beschreiben die höfisch-administrative Wirklichkeit. Dazu gehören die Wörter *bjrh*, *dt*, *jqr*, *mdjnh*, *mšth* und vor allem *mlk*, *mlkh*, *mlkwt* sowie *srjs*. Als theologisches Vokabular können wir vor allem *jhwđj* und eingeschränkt *‘m* anführen.

## 5. Typische Redewendungen

Der Dichter des Esterbuches liebt formelartige Ausdrücke, Höflichkeitsformen und Redewendungen. Wir haben 7 für die Sprache des Dichters typische Beispiele herausgegriffen, die größtenteils nur in Est belegt sind:

89. חרה *eštaf. sich beugen, niederfallen*

Ester: 3,2.5

Übrige: Ps 95,6; 2 Chr 29,29

*ħwh* kommt im *eštaf.* mit vorangestelltem *kr<sup>c</sup>* *niederwerfen, huldigen* als Redewendung nur in Est (50%) und je einmal in Ps sowie 2 Chr vor.



90. להשמיד ולהרג ולאבד *auszurotten, zu töten und zu vernichten*

Ester: 3,13; 7,4; 8,11

Die triadische Formel bekräftigt mit den drei nicht synonymen, aber in ihrer Intention gleichbedeutenden Verben die geplante vollständige Vernichtung aller Juden. Diese Formulierung ist nur in Est belegt.

91. מלא לב *q. Herz erfüllt sein, Mut fassen*

Ester: 7,5

Übrige: Koh 8,11

92. נשא חסד *q. Gunst finden*

Ester: 2,15.17; 5,2

Der Ausdruck  $ns^{\prime} \text{ } \dot{h}sd$  sowie das synonyme  $ns^{\prime} \text{ } \dot{h}n$  kommen nur in Est vor.

93. וצום ובכי ומיספד *und Fasten und Weinen und Wehklage*

Ester: 4,3

Die triadische Formel, zweigliedrig im pl. auch in 9,31 belegt, kommt nur in Est vor.

94. רב ביה *Vorsteher des Hauses, Palastvorsteher*

Ester: 1,8

Der Titel (Amtsbezeichnung) eines Vorsteher des Königshauses ist im Alten Testament singular.

95. עלה על-העץ *q. am Holz (Pfahl) aufhängen, pfählen; niph. aufgehängt werden*

Ester: 2,23; 5,14; 6,4; 7,9.10; 8,7; 9,13.14.25

Übrige: Gen 40,19.22; 41,13; Dtn 21,22

Von den 13 Belegen entfallen 9 (69,2%) auf Est und 4 auf das übrige Alte Testament. Der Ausdruck ist eine in Ester gängige Redewendung, die der Dichter verwendet, wenn von der geplanten oder durchgeführten Hinrichtung die Rede ist. Daneben kommt die Redewendung nur noch in Dtn 21,22-23<sup>74</sup> und dreimal in der Josephsgeschichte vor (Gen 40,19.22; 41,13).

*Ergebnis:* Von den 7 Beispielen sind 4 ausschließlich in Est belegt. Die Redewendungen  $ml^{\prime} \text{ } lb$  und  $tlh^{\prime} \text{ } \text{ } ^{\prime}l-h^{\prime} \text{ } s$  kommen außerhalb des Buches vor; diese in der Josephsgeschichte und dem entsprechenden Gesetz im Dtn, jene nur in Koh. Das seltene  $hwh$  ist im eštaf. als Redewendung zusammen mit  $kr^{\prime}$  nur noch je einmal im Ps und in 2 Chr belegt.

Auch die Themenbereiche der Redewendungen weichen von den bisherigen Ergebnissen ab, da der theologische Sprachgebrauch dominiert. Der Titel  $rb \text{ } bjt$  und die Höflichkeitsformel  $ns^{\prime} \text{ } \dot{h}sd$  sind der höfischen Sprache zuzuordnen,  $ml^{\prime} \text{ } lb$  ist eine Gemütsäußerung. Die übrigen 4 Belege können jedoch im weiteren Sinne einem theologischen Sprachgebrauch zugerechnet werden.

<sup>74</sup> Nach E. Nielsen, Deuteronomium, HAT I, 6, Tübingen 1995, 203-208, ist Dtn 21,22-23 gattungskritisch „ein eigentümliches Mischgebilde“ (205), das auf die Deuteronomisten zurückgeht.



## 6. Namen<sup>75</sup>

Die Auswahl der Namen erfolgt nach ihrer Bedeutung für die Erzählung, so konzentrieren wir uns auf die vier Protagonisten Achashverosh, Ester, Mordechai und Haman, dann die Königin Vashti und den Ort der Handlung Susa. Die Namen der übrigen Personen eignen sich schon deshalb nicht zum Vergleich, da sie im Alten Testament sonst nicht belegt sind<sup>76</sup>:

96. אַחַשְׁוֵרֶשׁ *Achashverosh*, nach *G Artaxerxes, Xerxes* (apers., akk., äg., elam., aram.)<sup>77</sup>

Ester: 1,1.1.2.9.10.15.16.17.19; 2,1.12.16.21; 3,1.6.7.8.12; 6,2; 7,5; 8,1.7.10.12; 9,2.20.30; 10,1.3

Übrige: Dan 9,1; Esra 4,6

Der Name des persischen Regenten ist von Est 1,1 an 29 mal belegt, bis auf die beiden Belege bei Dan und Esra (je 5,8%) ausschließlich in Est (78,3%).

97. אֶסְתֵּר *Ester* (akk., pers.)<sup>78</sup>

Der Name der Jüdin Ester, die zuvor *hdsh* hieß (2,7), ist von Est 2,7 an 55 mal ausschließlich in Est belegt.

98. הַמָּן *Haman* (elam., apers.)<sup>79</sup>

Der Name Haman ist von Est 3,1 an 54 mal ausschließlich in Est belegt.

99. וַשְׁתִּי *Vasthti* (elam., pers.)<sup>80</sup>

Ester: 1,9.11.12.15.16.17.19; 2,1.4.17

<sup>75</sup> Der Eigenname des Gottes Israels sowie seine Derivate fehlen in Ester ganz (vgl. künftig H. M. Wahl, Glaube ohne Gott. Zur Rede vom Gott Israels im hebräischen Buch Esther, BZ 44,2000).

<sup>76</sup> Vgl. ausführlich H.S. Gehman, Notes, 321-328, der die persischen Namen in 1,1.10.14 und der Liste 9,7-9 untersucht hat, sowie M. Hutter, Iranische Elemente, 51-66; A.R. Millard, Persian Names, 481-488; R. Zadok, Notes, 105-110.

<sup>77</sup> Vgl. F. Altheim/R. Stiehl, Die aramäische Sprache, 203-205; H.S. Gehman, Notes, 322; M. Hutter, Iranische Elemente, 52; R. Stiehl, Das Buch Esther, WZKM 53, 1956, 9-13.

<sup>78</sup> M. Hutter, Iranische Elemente, 52, hält eine Ableitung des Namens von der babylonischen Göttin *Ištar* (so zuerst P. Jensen, Elamitische Eigennamen, WZKM 6, 1892, 70) aus orthographischen Gründen für unwahrscheinlich. Nach ihm geht Esther auf das apers. *\*star* „Stern“ zurück (so schon R. Zadok, Notes, 107).

<sup>79</sup> Die genaue Bestimmung des Namens ist umstritten: Nach M. Hutter, Iranische Elemente, 52, handelt es sich bei dem Namen um „eine hebraisierte Wiedergabe des elamischen Götternamens *Humpan / Human*“. Nach R. Zadok, Notes 107, geht der Name auf altpers. *\*Hauma-dāta* zurück.

<sup>80</sup> P. Jensen, Elamitische Eigennamen, 61-62, versucht den Namen von der elam. Göttin *Mašti* abzuleiten. Doch ist sogar die Existenz einer gleichnamigen elam. Gottheit fraglich. Dennoch gilt eine elam. Herkunft als sicher (vgl. F. Altheim/R. Stiehl, Die aramäische Sprache, 203; H.S. Gehman, Notes, 322-323).



Der Name der Königin ist von 1,9 - 2,17 10 mal ausschließlich in den ersten beiden Kapiteln und nur in Est belegt.

100. מרדכי *Mordechai* (elam., pers.)<sup>81</sup>

Der Name Mordechai ist insgesamt 60 mal belegt, davon ab Est 2,5 an allein 58 mal in Est. Bei den Belegen aus Est handelt es sich immer um dieselbe Person, ein zweiter Mordechai wird in den Listen der Heimkehrer (Esra 2,2; Neh 7,7) aufgeführt<sup>82</sup>.

101. שושן *Susa* (aramais. von elam., apers., akk. und sum.)<sup>83</sup>

Ester: 1,2.5; 2,3.5.8; 3,15.15; 4,8.16; 8,14.16; 9,6.11.12.13.14.15.15.18

Übrige: Dan 8,2; Neh 1,1

Von den 21 Belegen entfallen 19 auf Est (90,5%), die übrigen beiden je auf Dan und Neh.

Ergebnis: Die hebräische Form <sup>3</sup>ḥšwrwš läßt sich gut mit apers., akk., elam. und aram. Namen in Einklang bringen, ebenso der elam., apers., akk. und sum. belegte Name der Reichshauptstadt mit der aramais. Form šwšn; bei den Namen <sup>2</sup>str, hmn und mrdkj läßt sich eine akk., pers., elam., bei wštj wohl eine elam. Provenienz vermuten. Das Milieu, dem die Namen entstammen, entspricht ganz der höfisch-administrativ geprägten Sprache Est: Über das ganze Buch hin symbolisieren die Namen des Königs, der beiden Königinnen und der Residenzstadt den Hof und die persische Monarchie.

Die Namen der Protagonisten Ester, Haman und Mordechai sind wie auch der Name von Königin Vashti ausschließlich in Est belegt. Daß der Name des Königs Achashverosh noch je einmal bei Dan und Esra vorkommt, ist mit seiner historischen Bedeutung und der Situierung der Bücher leicht zu erklären. Auffällig ist allerdings, daß die Namen Ester und Mordechai in der späteren Literatur völlig fehlen. Weder die jüdische Tradition erwähnt Ester oder Mordechai im Lob der Väter (Sir 44-50), noch kommen sie in den Schriften Qumrans vor<sup>84</sup>, noch führt sie die christliche Überlieferung unter den Glaubenszeugen auf (Hebr 11). Die Protagonisten des Esterbuches haben außerhalb dieses Buches im biblischen Schrifttum keine erkennbaren Spuren hinterlassen (2 Makk 15,36). Aus dem Befund ist ferner abzulesen, daß der Autor bei den Namen der Protagonisten und der Residenzstadt nicht auf bereits im Alten Testament erwähnte Personen oder Namen zurückgegriffen hat. Die Namen der Protagonisten und der Königsstadt lassen daher keine traditionsgeschichtlichen Rückschlüsse zu.

<sup>81</sup> Nach M. Hutter, *Iranische Elemente*, 52, ist der theophore Name Mordechai vom babylonischen *Marduk* abgeleitet. Daneben hat E.M. Yamauchi, *Mordechai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavations*, VT 42, 1992, 272-275, auf über 30 elamitische Belege hingewiesen. Die Historizität Mordechais bezweifelt D.J.A. Clines, *In Quest of the Historical Mordechai*, VT 41, 1991, 129-136.

<sup>82</sup> Vgl. A.H.J. Gunneweg, *Esra*, KAT 19/1, Gütersloh 1985, 51-52.

<sup>83</sup> So S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, Neukirchen-Vluyn 1970, 340-341.

<sup>84</sup> Vgl. F. Altheim/R. Stiehl, *Die aramäische Sprache*, 201; Sh. Talmon, *Was the Book of Esther Known at Qumran?*, DSD 2, 1995, 249-267.



### III. Auswertung

1. Der Dichter des Buches Ester verfügt über einen reichen Wortschatz, der eine genaue Kenntnis semitischer und fremdsprachiger Wörter demonstriert. Die Untersuchung der 101 Wörter, Redewendungen und Namen führt im einzelnen zu folgendem Ergebnis: Über das Buch verteilt sind 10 hap.leg. und 10 nur in Est mehrfach belegte Wörter (19,8%). Nimmt man die Zweifelsfälle und die 6 Namen hinzu, wird der hebräische Wortschatz des Dichters vor allem durch 41 drawid., austr., akk., pers., äga., äg. und aram., aber auch elam., sum. und phön. Lehnwörter ergänzt (40,6%)<sup>85</sup>. Weiterhin sind 15 Aramaismen (14,9%) sowie 8 aramaisierende Formen (7,9%) in Est belegt<sup>86</sup>. Addiert machen die Fremd- und Lehnwörter sowie Aramaismen und aramaisierende Formen insgesamt 64 von 101 aus, das entspricht 63,3% der erhobenen Wörter und Redewendungen.

Die Verwendung der für das alttestamentliche Hebräisch überaus fremden Wörter zeigt, daß der Dichter erheblichen sprachlichen Einflüssen aus der Umwelt Israels ausgesetzt war. Sein sprachliches Geschick unterstreichen auch die seltenen Verbformen. Aktiv und bewußt hat er diese Wörter in seinen Wortschatz aufgenommen. Das beweist schon der Gebrauch der Synonyme: Auch dort, wo ihm hebräische Synonyme zur Verfügung standen, wie beispielsweise für *ḥštrn*, *bjtn*, *dt*, *pwr* oder *ptšgn* benutzt er Lehnwörter, die in den Ohren des Hebräers wie Fremdwörter klingen<sup>87</sup>. Sprachgeschichtlich weisen sowohl die Lehnwörter als auch die Aramaismen und aramaisierenden Formen auf ein sehr spätes Stadium des biblischen Hebräisch hin.

Die vom Dichter benutzten Lehn- und Fremdwörter entsprechen ihrer geographischen Herkunft nach den eigenen Angaben des Buches über die Extension des persischen Reiches, das sich von Indien bis Äthiopien erstreckt hat (1,1; 8,9). Sprachlich zumindest wird dieser Horizont durch die entlehnten Wörter in Est nachweislich abgeschritten.

<sup>85</sup> Die in 1,10.14 sowie in 9,7-9 aufgeführten Namen bleiben unberücksichtigt. Wie M. Hutter beobachtet hat, tragen die Söhne Hamans (9,7-9) vorzarathustrische oder elamitische Namen, die als heidnisch gelten. Dagegen tragen die judenfreundlichen Personen zarathustrische Namen, woraus er schließt: „Vielleicht hat der Verfasser des Estherbuches diese Scheidung nicht von ungefähr getroffen, sondern aus einer Sympathie für den monotheistischen zarathustrischen Glauben, der seiner eigenen religiösen Bindung ähnlich war“ (M. Hutter, *Iranische Elemente*, 54).

<sup>86</sup> Nach M. Wagner, *Aramaismen*, 145-146, machen die lexikalisch sicheren Aramaismen im Verhältnis zum Wortbestand des Estherbuches 5,3%, die Anzahl der aramäischen Lehnwörter 1,35% und die Anzahl der entlehnten aramäischen Stämme 1,3% aus. Mit 5,3% der Aramaismen ist Est mit 2,2% Abstand zu Koh das Buch mit dem höchsten Anteil an Aramaismen (übersichtliche Tabelle).

<sup>87</sup> Vgl. M. Hutter, *Iranische Elemente*, 55-58.



Die 21 am häufigsten gebrauchten Lieblingswörter des Dichters sind mit den in die Liste aufgenommenen Namen der Protagonisten folgende:

1.	מלך	König	196
2.	מרדכי	Mordechai	58
3.	אסתר	Ester	55
4.	המן	Haman	54
5.	יהודי	jüdisch, Jude	52
6.	מדינה	Provinz, Verwaltungsbezirk	39
7.	עם	Volk	31
8.	אחשוורוש	Achashverosh	29
9.	בית	Haus	28
10.	מלכות	königlich, Königtum	26
11.	מלכה	Königin	25
12.	אשה	Frau	21
13.	דת	Verordnung	21
14.	משתה	Trinkgelage	20
15.	שושן	Susa	19
16.	עין	Auge	13
17.	סריס	Eunuch	12
18.	שער	Tor	11
19.	בירה	Schloß, Burg, Tempel	10
20.	ושתי	Vashti	10
21.	יקר	Kostbarkeit, Ehre, Pracht	10

Die Themenbereiche und das Milieu des Vokabulars entsprechen der höfisch-administrativen Szenerie des Buches: Der überwiegende Teil der untersuchten Wörter ist der höfisch-administrativen Sprache zuzuordnen (31 Wörter). Die zweitgrößte Gruppe bilden Wörter, die Materialien (Edelsteine und Gewebearten) benennen (15 Wörter). Im weiteren Sinn gehören auch diese Realien zur höfischen Sprache, da sie den Glanz des höfischen Lebens beschreiben. Theologisches Vokabular und Wörter, die eine Gemütsregung beschreiben, sind jeweils mit 14 Wörtern vertreten. Nur 3 Wörter sind Ortsangaben, <sup>3</sup>*dr* ist ein kultisch-kalendarisches Wort<sup>88</sup>.

Bei den 21 am meisten gebrauchten Wörtern ist das Verhältnis noch deutlicher: Lassen wir die 6 Namen unberücksichtigt, sind 12 der übrigen 15 Wörter der höfisch-administrativen Sprache zuzuordnen. *bjt* ist als Bezeichnung für das Königshaus, Frauenhaus und Haus des Statthalters hinzuzurechnen, nur einmal ist es im Sinne eines privaten Wohnhauses gebraucht. <sup>5</sup>*jn* gehört innerhalb der Formel *Gunst in den Augen finden* auch zur höfischen Sprache. <sup>6</sup>*m* und *jhwdj* ordnen wir dem theologischen Sprachgebrauch zu, <sup>7</sup>*šh* ist eine allgemeine Vokabel.

2. Der Wortschatz des Dichters läßt auch Rückschlüsse auf den historischen Gehalt des Buches zu: Der Gebrauch von apers. sowie pers. Namen, Lehnwörtern und

<sup>88</sup> Die übrigen Wörter lassen sich nicht eindeutig klassifizieren, oder es sind Partikel und Namen.



Fachausdrücken, die der höfisch-administrativen Lebenswelt entstammen, legen nahe, daß der Dichter gut über den persischen Hof unterrichtet gewesen ist. Auch persönliche Kontakte und möglicherweise auf eigene Anschauung zurückgreifendes Wissen sind nicht auszuschließen<sup>89</sup>. Den Stand der gegenwärtigen Forschung<sup>90</sup> hat H. Gunkel schon 1916 antizipiert. Er resümiert: „Wir schließen also mit großer Sicherheit, daß der Verfasser im Palast von Susa gut Bescheid gewußt hat. Man wird daher anzunehmen haben, daß der Erzähler des Buches in der Stadt Susa zu Hause gewesen ist“<sup>91</sup>. Allerdings darf dies nicht zu dem voreiligen Schluß verleiten, daß der Dichter noch in persischer Zeit geschrieben hat. Da Susa nachrichtlich bei der Eroberung (331) von Alexander (\*356 - †323) nicht zerstört worden ist, kann diese Kenntnis auch aus späterer Zeit stammen<sup>92</sup>.

3. Die Verteilung der in Est und anderen Texten belegten Wörter beleuchtet die sprachliche Nähe Est zu einzelnen Büchern: Bei den wenig in Est und im übrigen Alten Testament belegten Wörtern ist eine deutliche Nähe zur Josephsgeschichte sowie späten Texten der Propheten Jes, Jer und Ez abzulesen. Die meisten Wörter teilt Est jedoch mit den späten chronistischen Büchern Esra, Neh und Chr. Bei der Weisheitsliteratur sind es vor allem die Bücher Koh und Sir, mit denen Est zentrale Wörter gemeinsam hat. Einige Wörter teilt Est mit dem Hld und Dan. Nur je ein Wort aus dieser Gruppe ist in der Aufstiegsgeschichte Davids und der Thronnachfolgerzählung belegt.

Bei den häufig in Est belegten Wörtern verschiebt sich der Befund leicht. Auffälligerweise kommt, von dem in Gen 19,3; 21,8; 26,30; 29,22 auftretenden *mšth* und dem nur in der Josephsgeschichte belegten *srjs* einmal abgesehen, keines der Lieblingswörter Est im Pentateuch vor. Auf eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit von Est zu Ex kann aufgrund des sprachlichen Befundes nicht geschlossen werden<sup>93</sup>. Die Geschichtsbücher und Propheten sind nur mäßig vertreten. Von der Weisheitsliteratur ist nur Ijob, Spr, Koh und Sir belegt. Wie schon bei den wenig belegten Wörtern ist dagegen der gemeinsame Wortgebrauch bei 8 von 15 Lieblingswörtern von Est und Dan, Esra, Neh sowie der Chr auffällig.

Aus dem gemeinsamen Vorkommen des Vokabulars ist eine partielle sprachliche Übereinstimmung Est sowohl mit der Josephserzählung<sup>94</sup> als auch mit Dan ersichtlich, worin unsere Untersuchung ältere Hypothesen bestätigt. Sie widerlegt dagegen die Nähe sowohl zu Ex als auch zur Aufstiegsgeschichte Davids sowie zur Thronnachfolgerzählung. Eine Verwandtschaft mit Jdt und Tob kann die Studie nicht stützen, da Est keines der erhobenen Wörter mit den apokryphen Büchern teilt;

<sup>89</sup> Vgl. M. Hutter, *Iranische Elemente*, 60-61.

<sup>90</sup> Vgl. R. Mayer, *Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel- und Estherbuches*, FS H. Junker, Trier 1961, 127-135; C.A. Moore, *Archaeology and the Book of Esther*, BA 38, 1975, 62-79; P. Amiet, *Suse, cinq mille ans d'histoire*, Paris 1988, 121-137; sowie E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1990, ND 1991, 279-303.

<sup>91</sup> Vgl. H. Gunkel, *Esther*, RV 2,19-20, Tübingen 1916, 59.

<sup>92</sup> Vgl. H. Bengston, *Griechische Geschichte*, HAW III, 4, München 1950, <sup>5</sup>1977, 337-347; G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994, 9-14.

<sup>93</sup> So besonders G. Gerleman, *Esther*, 11-23.

<sup>94</sup> So auch aus syntaktischen Gründen H. Striedl, *Untersuchung*, 81.



das gilt auch für die prophetische Weisheitserzählung Jona. Mit Rut teilt Est die Wörter *qwm* und *šbr* doch ist aus diesem dürftigen Befund kein traditionsgeschichtlicher Schluß abzuleiten.

Positiv gesprochen zeigt sich neben der Verwandtschaft mit der Josephsgeschichte und Dan eine bislang nicht erkannte Nähe des Buches sowohl zu den späten Texten der drei großen Propheten Jes, Jer und Ez als auch zu den späten Weisheitsbüchern Koh und Sir. Vor allem aber ist die bislang wenig beachtete sprachliche Beziehung zu den Büchern des chronistischen Geschichtswerkes Esra, Neh und Chr auffällig<sup>95</sup>.

#### *Zusammenfassung (abstract):*

Die vorliegende Untersuchung erhebt an 101 typischen Wörtern, davon 7 Redewendungen und 6 Namen, den Wortschatz des hebräischen Buches Ester: Von den 101 Wörtern sind 10 hap.leg. und 10 nur in Ester mehrfach belegte Wörter. Von den 7 Redewendungen sind 4 nur in Ester belegt. Etymologisch sind von den 101 Wörtern und Redewendungen 41 Lehn- und Fremdwörter, 15 Aramaismen und 8 aramaisierende Formen, was insgesamt einen Anteil von 63,3% ausmacht. Nach der Häufigkeit des Vorkommens werden die 21 „Lieblingswörter“ des Dichters aufgelistet.

Die Klassifizierung der Wörter in Themen- und Lebensbereiche legt nahe, daß der Dichter gut, möglicherweise sogar durch eigene Anschauung, über die Verhältnisse am persischen Hofe unterrichtet war. Ein gewisser historischer Gehalt des Buches ist sprachlich auch durch die Verwendung von persischen Namen, Lehn- und Fremdwörtern unverkennbar.

Die Erhebung der Wörter, die das Buch Ester mit anderen alttestamentlichen Texten teilt, legt die sprachliche Verwandtschaft offen: Die lange erkannte Verbindung mit der Josephsgeschichte und dem Danielbuch wird bestätigt. Eine Nähe zum Buch Exodus, zur Aufstiegs Geschichte Davids, zur Thronnachfolgeerzählung und zu den Büchern Judit und Tobit kann die Untersuchung jedoch nicht belegen. Stattdessen zeigt sich eine bislang nicht erkannte Nähe vor allem zu den Texten des chronistischen Geschichtswerkes (Esra, Nehemia, Chronik) sowie den späten Weisheitsbüchern Kohelet und Sirach.

#### *Anschrift des Autors:*

Harald Martin Wahl, Rieschstraße 12, 35110 Frankenau, Tel. (036455)238, Fax 7287

<sup>95</sup> Vgl. Sh. Talmon, 'Wisdom', 419-455; R. Gordis, Religion, Wisdom and History in the Book of Esther - A New Solution to an Ancient Crux, JBL 100, 1981, 382-388. - Den Herren Professores H.-P. Müller, Münster, sowie U. Rütterswörden, Leipzig danke ich für die mit kritischen Anmerkungen verbundene Durchsicht, Herrn stud. theol. A. Dietz, Mainz, für die wiederholte Korrektur des Manuskriptes.



# ‘Am Construed as Singular and Plural in Hebrew Biblical Texts: Diachronic and Textual Perspectives\*

Dr. Ian Young (University of Sydney)

It has long been realized in Biblical Hebrew grammar that collective nouns<sup>1</sup> such as ‘am „people“, gôy „nation“, or hayil „army“, are regularly construed with verbs as both singular and plural.<sup>2</sup> It has also for a long time been remarked that in Late Biblical Hebrew (LBH = post-exilic) books, especially Chronicles, there is a tendency for this variation to give way to an almost exceptionless construction of the collective nouns as plural. Thus, compare I Chronicles 11:13 *wēha‘ām nāsû* (plural verb) „and the people fled“ with its parallel in 2 Samuel 23:11 *wēhā‘ām nās* (singular verb)<sup>3</sup>. This is thus put forward as a generally accepted feature of LBH.<sup>4</sup>

The plan in the current study is to focus on the word ‘am „people“ as a particularly prominent member of the class of collective nouns, and to investigate not only the Masoretic text (MT) but other Hebrew texts. Such a study raises questions about the relationship between textual study of the Hebrew Bible and the writing of a historical grammar of Hebrew.

---

\* Many thanks are due to Professors Avi Hurvitz and Victor Sasson who read earlier drafts of this article and by their stimulating comments greatly improved it. Any faults which still remain are naturally my own responsibility.

<sup>1</sup> On collectives in general see B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, 1990), p.113-114.

<sup>2</sup> E.g. GKC 145 b-g, p.462-463; Brockelmann - VG, vol.II, p.178-179; Joüon, 150e, p.459; reproduced with additional comments in P. Joüon-T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome, 1991), II, p.553.

<sup>3</sup> A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen* (BZAW 16; Giessen, 1909), p.28-30; G. Gerleman, *Synoptic Studies in the Old Testament* (Lund, 1948), p.16-17; R. Polzin, *Late Biblical Hebrew Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Missoula, 1976), p.40-42; A. Bendavid, *Leshon Miqra u-Lshon Hakamim* (Tel Aviv, 1967), volume I, p.70.

<sup>4</sup> M. F. Rooster, *Biblical Hebrew in Transition The Language of the Book of Ezekiel* (JSOT/SS 90; Sheffield, 1990), p.94-96.



(1) The MT (According to Leningrad Codex B19<sup>A</sup>).

(a) With Verbs

(i) Introduction to Table 1

The starting point for this study of the MT is the Leningrad Codex as printed in the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Following is a table of the numbers of times ‘am as subject is construed with singular or plural verbs. The specific verbs are third person perfect and imperfect, and participles. The first column records the number of times a singular or plural verb was the first verb construed with ‘am. The second column shows the total number of verbs construed with ‘am. The basic criterion for this initial survey was simply that the word ‘am was the unambiguous subject of the verb. It was felt to be premature to make distinctions already at this point. Thus no distinction is made in the table between main clause verbs („the people fled,“ see above) and those in a subordinate clause (e.g. Ex 5:1: „let my people go in order that they might hold a feast ...“) Further distinctions based on word order will be attempted later, in table two.

It was decided to include phrases where ‘am is the governing noun in a construct chain, like „the people of Judah“ (e.g. II Kgs 14:21)<sup>5</sup>, but to exclude cases of double subjects (e.g. „all the people ... and the commanders of the forces,“ II Kgs 25:26), and appositional phrases such as „my people, Egypt“ (Isa 19:25). Thus also, once a pronoun related to ‘am which could be taken as the subject of the verb intervened between ‘am and a verb, the counting in column two was stopped. We discuss pronouns and the more general patterns beyond these particular types of verbs below.

It should be noted that assembling such a list sometimes involves choices in difficult contexts. Thus in some cases where it was decided to leave out an example because it was judged that the relationship between a verb and ‘am was too problematic or *vice versa* other scholars may feel more confident in their understanding. Nevertheless, the intention is not so much to provide exact figures, but rather an impression of the general trend of the evidence. In this context it should also be remarked that the numbers are simply too small for any meaningful statistical analysis. It is a matter rather for scholarly assessment of probabilities. The figures in brackets express the percentage of singular verbs in relation to the total number of verbs in each book, but these again are intended as mere guides helping comparison of the various books, not as in any way prescriptive.

<sup>5</sup> As does also e.g. Kropat, *Syntax der Chronik* (note 3), p.29.



(ii) Table 1: 'am as subject of verbs, overall figures.

Book <sup>6</sup>	First Verb		(% singular)	Total Verbs		(% singular)
	Singular	Plural		Singular	Plural	
Genesis <sup>7</sup>	2	0	(100)	2	0	(100)
Exodus <sup>8</sup>	35	23	(60)	36	43	(46)
Leviticus <sup>9</sup>	1	2	(33)	1	4	(20)
Numbers <sup>10</sup>	17	8	(68)	23	23	(50)
Deuteronomy <sup>11</sup>	5	5	(50)	7	13	(35)
Joshua <sup>12</sup>	7	12	(37)	8	20	(28)
Judges <sup>13</sup>	9	10	(47)	9	18	(33)
Samuel <sup>14</sup>	40	36	(53)	41	49	(46)
Kings <sup>15</sup>	15	30	(33)	16	47	(25)

<sup>6</sup> Books with no examples do not appear.

<sup>7</sup> Gen 41: 40, 55.

<sup>8</sup> Initial verb singular: Ex 1:20; 4:31; 5:12; 8:18; 12:27, 34; 13:17; 14:5; 15:16, 16; 16:4; 17:2, 3, 3, 6; 18:13, 14, 15; 19:9, 16, 23; 20:18-19, 21; 24:3; 32:1, 1, 6, 7-8, 21, 31; 33:4, 10, 10; 34:10; 36:6.

Initial verb plural: Ex 5:1; 7:16, 26; 8:4, 16; 9:1, 13; 10:3; 14:31; 15:24; 16:30; 17:4; 19:8, 14, 17, 21; 20:18; 24:2, 7; 32:3, 35; 33:8; 36:5.

<sup>9</sup> Initial verb singular: Lev 9:24. Plural: Lev 20:2, 4.

<sup>10</sup> Initial verb singular: Num 11:1, 2, 10, 32; 12:15; 20:1, 3; 21:5, 6, 7; 22:5, 11; 23:9, 24; 24:14; 25:1, 2.

Initial verb plural: Num 11:8, 13, 35; 12:16; 14:1, 11, 39-40; 31:32

<sup>11</sup> Initial verb singular: Deut 4:33; 9:12; 27:16-26; 28:33; 31:16.

Initial verb plural: Deut 5:28 (25); 10:11; 17:13; 20:11; 27:15.

Normally parallel expressions were counted as separate occurrences since, as shown below, they have the potential to vary from each other. Nevertheless, it was decided to count Deuteronomy 27:16-26 as one occurrence, so as not to give a completely unbalanced picture of the book. On this passage and its importance, see below.

<sup>12</sup> Initial verb singular: Josh 4:11; 6:20, 20-21; 7:3; 8:20; 24:16, 21.

Initial verb plural: Josh 3:16; 4:10, 19; 5:5; 6:5, 5, 20; 8:11, 13, 16; 10:21; 24:24.

<sup>13</sup> Initial verb singular: Judg 5:13 (vs MT accent), 18; 9:36, 42, 43; 20:8; 21:2, 9, 15.

Initial verb plural: Judg 2:4, 7; 5:11; 7:7, 8; 9:37, 49; 10:18; 11:11; 16:24; 21:4.

<sup>14</sup> Initial verb singular: I Sam 4:3, 4; 9:13; 10:11; 11:12; 12:18; 13:6, 8, 11; 14:3, 24, 26, 26, 28, 30, 31, 32, 32, 45; 15:15, 21; 17:27. II Sam 1:4; 2:27; 3:35; 6:19; 15:12; 17:2, 3; 18:3, 6, 16; 19:3, 4, 4, 9, 10, 40; 20:12; 23:11.

Initial verb plural: I Sam 2:24; 6:19; 8:7, 19; 10:24; 11:4, 5, 7, 15; 12:19; 13:4, 6, 7; 14:33, 34, 40, 41, 45; 17:30; 26:5; 30:6. II Sam 2:28; 3:32, 34, 36; 13:34; 14:15; 15:23, 23, 30; 18: 4, 5, 7; 20:15; 22:44; 23:10.

<sup>15</sup> Initial verb singular: I Kgs 3:8; 8:44; 12:27; 16:16, 22; 18:24, 39. II Kgs 6:30; 7:16; 8:21; 11:14 (see below, note 26), 20; 21:24; 23:3, 30.

Initial verb plural: I Kgs 1:39, 40, 40; 3:2; 8:50, 66; 12:5, 9, 10, 16, 30; 16:15; 18:21, 30, 37; 19:21; 22:44. II Kgs 4:41, 42, 43; 7:17, 20; 11:18; 12:4; 14:4, 21; 15:4, 35; 18:36; 21:24.



Isaiah <sup>16</sup>	13	8	(62)	13	8	(62)
Jeremiah <sup>17</sup>	9	20	(31)	9	28	(24)
Ezekiel <sup>18</sup>	1	9	(10)	1	14	(7)
Hosea	2	2		2	2	
Joel	0	2		0	2	
Amos	0	2		0	2	
Micah	1	0		1	0	
Nahum	0	1		0	1	
Habakkuk	1	0		1	0	
Zephaniah	1	1		1	1	
Haggai	0	2		0	2	
(Total XII) <sup>19</sup>	5	10	(33)	5	10	(33)
Psalms <sup>20</sup>	5	5	(50)	5	8	(38)
Job <sup>21</sup>	0	1	(0)	0	2	(0)
Proverbs <sup>22</sup>	4	0	(100)	4	0	(100)
Lamentations <sup>23</sup>	0	1	(0)	0	3	(0)
Daniel <sup>24</sup>	2	0	(100)	2	0	(100)
Ezra-	2	13	(13)	2	20	(9)
Nehemiah <sup>25</sup>						
Chronicles <sup>26</sup>	3	25	(11)	3	31	(9)

<sup>16</sup> Initial verb singular: Isa 1:3; 3:5; 5:13; 8:6, 12; 9:12, 18; 29:13; 30:19; 32:18; 52:4, 5, 6.

Initial verb plural: Isa 9:1, 8; 25:3; 30:5, 6; 43:21; 63:18; 65:10.

<sup>17</sup> Initial verb singular: Jer 2:11, 13; 6:22; 23:33; 26:9; 31:2; 48:46; 49:1; 50:41.

Initial verb plural: Jer 2:31, 32; 4:22; 5:23-24, 31; 6:21; 8:7; 14:10, 11-12; 15:1-2, 20; 16:10; 18:15; 31:14; 33:24; 35:16; 36:9; 41:13, 14; 50:6 (*Qere*; *Ketib* is singular!).

<sup>18</sup> Initial verb singular: Ezek 33:6.

Initial verb plural: Ezek 13:21; 22:29; 24:19; 33:2, 31; 39:13; 45:16; 46:3, 18.

<sup>19</sup> Initial verb singular: Hos 4:14; 10:5; Mic 2:8; Hab 3:16; Zeph 1:11.

Initial verb plural: Hos 4:6; 11:7; Joel 2:26, 27; Am 1:5; 3:6; Nah 3:18; Zeph 3:12; Hag 1: 2, 12.

<sup>20</sup> Initial verb singular: Ps 73:10; 81:12, 14; 102: 19; 106:48.

Initial verb plural: Ps 18:44-45; 59:12; 74:18; 85:7; 89:16-17.

<sup>21</sup> Job 34:20.

<sup>22</sup> Prov 11: 14; 29:2, 2, 18.

<sup>23</sup> Lam 1:11.

<sup>24</sup> Dan 9:26; 12:1.

<sup>25</sup> Initial verb singular: Ezra 4:4-5; Neh 5:13.

Initial verb plural: Ezra 3:1, 11, 13, 13; 10:1, 9; Neh 8:1, 5, 6, 9, 12, 16; 11:2.

For Ezra-Nehemiah as a unity see H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16; Waco, 1985), p.xxi-xxii. For a contrary position see G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel* (London, 1988), p.157-158. In either case, both books present quite a similar treatment of ‘am. Therefore, we have generally treated them as a unity. On Polzin’s source division of Nehemiah see below, with note 81.

<sup>26</sup> Initial verb singular: II Chron 6:34; 10:5; 23:13.



It is clear that of those books with ten or more examples, three stand out as having a conspicuously lower proportion of singular verbs than plural: Ezekiel, Chronicles and Ezra-Nehemiah. The evidence from Chronicles and Ezra-Nehemiah is the basis of the belief that collective nouns such as *‘am* were almost always construed as plurals in Late Biblical Hebrew. Rooker has recently argued that the evidence from Ezekiel should be understood in the context of Ezekiel’s language being transitional from Early Biblical Hebrew to LBH.<sup>27</sup>

**(iii) Influence of *Kol* „all“**

Firstly, before proceeding, we must ask the question whether the patterns of singular and plural verbs in various books in the MT are conditioned by other linguistic factors which arise from the context of each occurrence. Thus it should be noted that included within the figures given above are those instances which involve the word *kol* „all“ as in „and all the people answered“ (Ex 24:3). It is possible that this decision may change the proportions of initial verbs slightly in favour of plurals. The book most affected, Samuel, has by our count 24 examples of initial verbs with *kol*, of which 15 are plural and only 9 singular (=38% singular), which is somewhat lower than the overall ratio of singular to plural in Samuel.<sup>28</sup> The other books which have a number of examples show less of a deviation from their proportions. Thus Exodus has 6/10 singular, which is exactly its overall proportion of singular to plural in the first column of the table, above. Nevertheless, overall it seems to be the case that were we to remove all the examples with *kol* the proportion of singulars would increase somewhat.<sup>29</sup> However, this would not significantly affect the *overall* patterns which are the focus of this study.

---

Initial verb plural: I Chron 11:13; 16:36, 43; 29:9; II Chron 6:39; 7:14; 10:9, 10, 16; 12:3; 20:33; 21:19; 23:6, 17, 21; 26:1; 27:2; 30:3, 13; 32:4, 8; 33:17, 25, 25; 36:1.

II Chron 23:13 (par. II Kgs 11: 14) has a singular participle, following a singular verbal adjective acting as a participle (cf. BDB, p.970b). We have treated the verbal adjective neutrally i.e. neither counting it as a verb, nor seeing it as grounds not to count the following participle.

<sup>27</sup> Rooker, *Ezekiel*, (note 4), p.94-96.

<sup>28</sup> *Kol* with singular: I Sam 12:18; 14:24. II Sam 3:35; 6:19; 17:2, 3; 19:9, 40; 20:12.

With plural: I Sam 10:24; 11:4, 15; 12:19; 13:7; 14:34. II Sam 2:28; 3:32, 34, 36; 15:23, 23, 30; 18:4, 5.

<sup>29</sup> GKC 146c, p.467 notes that usually *kol* is treated as an attribute of the noun, so that the predicate usually agrees in number and gender with the noun. Nevertheless, as in this case, there is evidently a residual influence from *kol* towards pluralisation of the predicate.



(iv) Influence of Word Order

The second column of the table above („Total Verbs“) shows a much higher proportion of plurals to singulars than the first column. This reflects the fact long observed that „[n]ot infrequently the construction begins in the singular (especially when the predicate precedes...), but is carried on, after the collective subject has been mentioned, in the plural.“<sup>30</sup> Thus the possible patterns in MT include most prominently, an initial singular or plural verb, followed by a string of other plural verbs. Having two singular verbs in a row, as in Exodus 17:3b<sup>31</sup>, is quite unusual. No example was found which began with a plural verb, then switched to a singular verb.<sup>32</sup>

The tendency to construe as plural the further away from the subject one moves is a possible factor affecting the profiles in certain books. Thus there is an observable tendency to construe the first verb as plural when the subject ‘am appears before the verb. This is shown below in Table Two.

Table 2: ‘am as subject following and preceding first verb.

Book	(1) Verb-Subject			(2) Subject-Verb		
	First Verb		(% singular)	First Verb		(% singular)
	Singular	Plural		Singular	Plural	
Genesis	2	0	(100)	-	-	-
Exodus	33	6	(85)	2	17	(11)
Leviticus	1	1	(50)	0	1	(0)
Numbers	11	7	(61)	6	1	(86)
Deuteronomy	5	1	(83)	0	4	(0)
Joshua	6	9	(40)	1	3	(25)
Judges	4	8	(33)	5	2	(71)
Samuel	36	19	(65)	4	17	(19)
Kings	13	14	(48)	2	16	(11)
Isaiah	10	3	(77)	3	5	(38)

<sup>30</sup> GKC 145g, p.463.

<sup>31</sup> On this verse in the Samaritan Pentateuch, see below. Other examples of two singular verbs include Josh 24:16 (the combination „answered and said“), II Sam 19:10 (*wyhy* + Niph‘al participle); I Kgs 3:8 (parallel Niph‘al verbs).

<sup>32</sup> Note, however, Exodus 16:46 (RSV) „and the people (*hā‘ām*) shall go out (singular verb) and gather (plural verb) a day’s portion every day, that I may prove them (singular pronominal suffix on verb), whether they will walk (singular verb) ...“. The pronoun, however, clearly intervenes and influences the following verb, thus the final verb is not one of those counted in the table. Note that this verb also is plural in the Samaritan Pentateuch.



Jeremiah	5	5	(50)	4	15	(21)
Ezekiel	0	6	(0)	1	3	(25)
Total XII	2	6	(25)	3	4	(43)
Psalms	4	3	(57)	1	2	(33)
Job	0	1	(0)	-	-	-
Proverbs	4	0	(100)	-	-	-
Lamentations	-	-	-	0	1	(0)
Daniel	2	0	(100)	-	-	-
Ezra-Nehemiah	2	10	(17)	0	3	(0)
Chronicles	2	15	(12)	1	10	(9)

From this table we see how significant word order can be. Focussing only on those sentences where the verb precedes *‘am*, most of the books achieved a higher proportion of singular verbs. Thus Exodus, already high in singular verbs, reaches 85% in this category. In contrast, in Subject-Verb sentences, Exodus’ proportion of singulars is very low indeed. We note that the Book of Jeremiah is peculiar in that the overwhelming word order in its *‘am* sentences is subject-verb, and this is revealed to have drastically affected its profile in table one. Nevertheless, it is clear that the results from table two are not uniformly different from those of table one. Interestingly, certain books actually show a decline in singular verbs when the verb precedes *‘am*. Note that Numbers as a whole prefers singular verbs overwhelmingly in Subject-Verb sentences, and has a corresponding drop in its proportion of singular verbs compared to table one when only Verb-Subject sentences are counted. A similar tendency is prominent also in Judges. Finally, we should note that even when the evidence is viewed this way, there is still a gap, albeit not so wide, separating Chronicles, Ezra-Nehemiah and Ezekiel from those other books with a significant number of examples. There is still considerable individuality in the profiles of the various books.

#### (v) Participles

Participles functioning as predicates have been included (after some hesitation) in the above figures. This is on the basis that they seem to appear in similar syntactical contexts to the perfect and imperfect verbs whose subject is *‘am*. Indeed there is some textual evidence that finite verbs could shift to become participles and *vice versa*.<sup>33</sup> Note, however, that even were we to remove the participles from the above tables, the figures would not change significantly. Indeed, it must be admitted that

<sup>33</sup> Thus compare II Sam 18:5 in MT (perfect) and 4QSam<sup>a</sup> (participle). Also note the variant noted in Kennicott (below, note 51) in Isa 30:19 (MT imperfect, variant = participle). BHS recommends reading the participle in Isaiah, comparing the Syriac version and the Targum. Furthermore, participles have always figured in the discussion, see e.g. Kropat (note 3.).



due to the small numbers of participles in ʿam sentences it is difficult to give any definite answer to the question of whether participles do in fact behave similarly to the perfect and imperfect verbs in their corresponding books. It might be expected, for example, that since there is a tendency to Subject-Verb word order in sentences where the verb is a participle that an unusually high proportion of participles might be plural. This is observable in Samuel, where of eight participles attested as the initial verb in ʿam sentences, only one is singular.<sup>34</sup> However, it should be emphasized that the solution here is probably not that Samuel treats *participles* differently to the other verbs. Instead, note that it is the case that six of the seven plural participles in Samuel are found following the subject. Samuel has a strong tendency to put *any* verb which follows the subject into the plural. There is no clear evidence that participles are being treated differently to the other verbs for any other reason than that they are almost always found in subject-verb sentences with the normal consequences of this word order on the number of the verb in each book.<sup>35</sup> There thus seems no unambiguous evidence at this stage to indicate that it is wrong to include participles in our discussion along with the other sorts of verbs. In any case we must emphasize again that, even were participles ultimately shown to behave differently to perfect and imperfect verbs, none of the books has a particularly noticeable proportion of participles in ʿam sentences, so this factor is unlikely to work as an overall solution to the differing proportions of singular and plural verbs in ʿam sentences.

#### (vi) Niphʿal verbs

Finally, another „mechanical“ factor which might be considered is whether a verb in a stem such as the Niphʿal might behave differently in an ʿam sentence. This is worth bearing in mind, since there certainly seems to be a preponderance of singulars in the examples found, but the evidence is too meagre to base firm conclusions on it.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Plural participles: I Sam 2:24; 14:33; 26:5; II Sam 13:34; 15:23, 23; 20:15.

Singular participle: II Sam 15:12.

<sup>35</sup> Total participles in the Pentateuch come out at three singular - two plural, and the Bible overall, excluding Samuel, at 8-13.

Plural participles: Ex 20:18; 36:5; Jdg 9:37; I Kgs 1:40; 3:2; 16:15; 22:44 (par. II Kgs 12:4; 14:4; 15:4, 35); II Chron 27:2; 33:17; Ez 3:13, 13; Neh 8:9; Lam 1:11 (Ex 36:5 and Neh 8:9 in Verb-Subject sentences).

Singular participles: Ex 8:18; 18:14; Num 11:10; Jdg 9:36, 43; II Kgs 11:14; II Chron 23:13; Ps 81:14 (all in subject-verb sentences).

<sup>36</sup> Niphʿal verbs in this survey included: Ex 18:14; Josh 8:20; II Sam 2:27; 18:7 (the only plural); 19:10 (not initial); I Kgs 3:8 (two verbs); Jer 26:9; Ezek 33:6 (Ezekiel's only singular verb at all!).



**(vii) A Discernable Principle Behind Choice of Singular or Plural?**

We have thus found so far that while some contextual factors are relevant to the proportions of singular and plural verbs in <sup>c</sup>*am* sentences, they do not seem able to provide a general explanation for the choice of singular or plural verbs in these contexts. It seems correct to say that the overriding factor in most cases, especially those involving initial verbs, was a choice by the writer or a scribe as to which way to construe the collective noun <sup>c</sup>*am*. This is especially clear in a case like Judges 9:36-37. Verse 36 has Ga'al saying „Behold, there come people down“ (RV) *hinnēh-<sup>c</sup>ām yôrēd*. In verse 37 Ga'al repeats his comment, but this time the verb is in the plural *hinnēh-<sup>c</sup>ām yôrēdīm*.

One might of course argue that the choice of singular or plural verb is explicable by some semantic distinction such as whether the author conceived of the people acting as a whole or as many individuals. However, we discarded this as a productive theory due to a number of factors. Firstly, we might wonder why, in the case of an initial singular verb, if the singular idea is so strong, the next verb is almost always plural. Secondly, the impression gained by comparing different books, e.g. Exodus with Judges, was that verbs in very similar contexts were treated more according to the tendency of the book than according to some clear semantic principle. Thirdly, even within the same book, parallel or near parallel passages show variability in the number of the verb with <sup>c</sup>*am*. We have already referred to Judges 9:36-37. Another example in the MT is found when Exodus 15:24 is compared with 17:3. The context in both verses is the same: the people have no water „and the people murmured against Moses.“ However in Exodus 15 the MT has a singular verb, while in chapter 17, the verb is plural. Fourthly, the amount of ingenuity required to find some semantic distinction implied by the use of a different number of verb with <sup>c</sup>*am* renders a large proportion of such explanations unconvincing due to their subjectivity. Thus, one could perhaps suggest in Judges 9:36-37 that the first verb is singular since Ga'al sees the people as a group, while in the following verse he sees them as many individuals, hence the verb is plural. It is possible that such considerations played some part in the choosing process, but we believe it impossible to discover any hard and fast rules that the authors must have followed. Even in regard to influential „mechanical“ factors such as word order, authorial/scrival choice is still evident in the distribution of the singular and plural forms.

It is clear also in the many passages in the Chronicler which are parallel with Samuel or Kings that a set of „rules“ for construing the verb with <sup>c</sup>*am* was not being followed throughout the Biblical literature. These parallel passages are commonly cited as evidence of the Chronicler updating the language of his sources in favour of the general LBH tendency to construe collectives (almost) exclusively as plurals, since most cases of variation in the parallel passages involve a singular verb in Samuel or Kings appearing as a plural in Chronicles.<sup>37</sup> As an aside, note that this is

<sup>37</sup> See the examples cited by Kropat, Gerleman, Polzin and Rooker (notes 3 and 4).



not always the case. II Chronicles 10:5 is one of the rare singular verbs in ʿam sentences in Chronicles, whereas in the parallel in I Kings 12:5 the verb is plural. It has long been realized, of course, that it was not the *MT* version of Samuel and Kings which formed the Chronicler's sources.<sup>38</sup>

Variability, such as we have detailed, within the same genre of literature, even between virtually identical sentences, would seem to rule out any convincing linkage of the grammatical treatment of ʿam with the type of literature in which it is found, e.g. poetry vs. prose.<sup>39</sup> Rather, variability is the norm within most books and most passages in the Biblical texts, an issue to which we shall return in section 4(c).

## (b) Pronouns and other features

We have chosen participles, and third person perfect and imperfect verbs as the initial focus of this study because they have been seen as showing a pattern of usage which could be taken as reflecting a chronological progression from early to late Hebrew. The usage of other linguistic forms - most notably pronouns with ʿam - shows interesting patterns, but these are somewhat different to those of the verbs.

### (i) First and Second Person Forms, Adjectives

Not all linguistic forms that can be construed with ʿam show an equal variability of number. Thus, while third person verbs, pronouns, pronominal suffixes etc. are the most variable, second and first person forms are much less variable. In regard to first person forms, Exodus 17:3 and Deuteronomy 31:16-18 were the only examples found in *MT* where the ʿam speaks and refers to itself in the first person singular (Exodus 17:3: me - my children - my cattle). Otherwise an ʿam refers to itself as „we“.

The second person forms are more variable, especially in the Pentateuch and Isaiah, but again the overwhelming tendency throughout the Biblical books is to prefer the

<sup>38</sup> Gerleman (note 3); W. E. Lemke, „The Synoptic Problem in the Chronicler's History“, *HTR* 58 (1968), p.349-363. This observation, of course, does not absolve us from having to explain the linguistic features of the actual texts in our possession cf. A. Hurvitz, „Terms and Epithets Relating to the Jerusalem Temple Compound in the Book of Chronicles: The Linguistic Aspect,“ in: D. P. Wright, D. N. Freedman, A. Hurvitz (eds), *Pomegranates and Golden Bells Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, 1995), p.181 n. 61.

<sup>39</sup> The only poetic examples worth special note are the unusual number of singular verbs in Num 23:9 (two in a row), and Num 23:24 (five - but influenced by the word „lion“?). Both are, furthermore, in subject-verb sentences. As noted, however, this preference for singular in subject-verb sentences is typical of the Book of Numbers in general. I thank Prof. Sasson for bringing this issue to my attention.



plural. Thus for example I Samuel 12:6-7: „And Samuel said to the people (*hā<sup>c</sup>ām*): The Lord, who appointed Moses and Aaron and who brought up your fathers (*ʿābōtēkem*) from the land of Egypt - now therefore stand still (*hityaššēbū*; imperative) and I will enter into judgement with you (*ʿittēkem*) before the Lord...“. Imperative verbs are mostly overwhelmingly plural, although a number of singular forms are found in Isaiah, the Minor Prophets, and Psalms.<sup>40</sup> Attributive adjectives such as *rab* „great“ are almost always singular.<sup>41</sup> Participles used as attributives show variation, but these are quite rare.<sup>42</sup> This leaves us with the third person forms as the most variable element represented by a significant number of examples in Biblical Hebrew in relation to *ʿam*, and therefore this section of the study will continue to concentrate upon them.

## (ii) Third Person Forms, especially Pronominal Suffixes

If we start with Chronicles, Ezra-Nehemiah and Ezekiel, our three books which both have a number of usages of *ʿam* and heavily prefer to use plural verbs with it, we encounter few surprises. Each of these books uses overwhelmingly plural forms of pronouns etc. with *ʿam*. Ezra-Nehemiah actually has no singular forms at all and Ezekiel's example is in a difficult context.<sup>43</sup> Chronicles, on the contrary, does have a few examples. In the case of third person pronominal suffixes on nouns, verbs and prepositions, we found 34 examples relating to *ʿam*. Of these only 2 were singular (or 6% for the sake of giving an easily comparable figure). Of these, interestingly, one (II Chron 1:11) is in a passage unparalleled in the MT of Kings.<sup>44</sup>

It is not possible, however, to say that this low number of singular forms is related to the corresponding low number of third person singular verbs with *ʿam* in Chronicles tabulated above. When one surveys the other books, we find no exact correspondence between the treatment of the verbs and the number of other singular forms in those books. Thus Jeremiah has 67 third person suffixes, but only three (at most) of these are singular (or 4.5%).<sup>45</sup> It is not possible to argue that Jeremiah is unique, due

<sup>40</sup> Isaiah 26:20; Micah 6:3,5; Psalms 50:7; 78:1; 81:9. Note that the examples from Psalms 50 and 78 have the suffix *-āh* („emphatic“ imperative). Could this perhaps have impeded any scribal tendencies to levelling?

<sup>41</sup> An exception is Ezek 3:5. An example of a predicative adjective in the plural is Ex 5:5.

<sup>42</sup> The impression given is that the distribution of singular and plural participles used as attributive adjectives corresponds to the distribution of the third person pronominal suffixes discussed below, i.e. singular prominent in Pentateuch and Isaiah, plural the norm elsewhere.

<sup>43</sup> Ezek 13:10: *hūʿ*.

<sup>44</sup> The other example is II Chron 6:34/I Kgs 8:44. Passages such as II Chron 6:34ff present a problem in that one may have an extended speech which discusses a once introduced subject *ʿam*. For the statistics quoted in this section, counting was limited in such passages to the occurrences in the first two verses after the occurrence of *ʿam*. They are thus intended to be indicative, not precise.

<sup>45</sup> Jer 2:11 (a *Tiqqun Sopherim*); 15:8, 8 (both textually and contextually difficult; the latter feminine = Jerusalem?).



perhaps to its high number of Subject-Verb sentences. When we move on to Samuel and Kings, the two books used in most demonstrations of the differences between Early Biblical Hebrew and the LBH of Chronicles, we find a similar picture. Again using third person suffixes we find that out of 16 examples in Samuel, only 2 are singular (12.5%).<sup>46</sup> Out of 25 examples in Kings, again only 2 are singular (8%).<sup>47</sup> Thus it does not seem possible to make out a convincing case that the Chronicler's preference for plurals in these aspects of his language is due to the date of his composition. Except for the verbs with which we began this study, the Chronicler's treatment of ʿam is not clearly different to that in other Biblical books.<sup>48</sup>

This said, it should be pointed out that there are some biblical books which show a striking difference to the pattern just described. Thus the three Pentateuch books with significant numbers of ʿam sentences have a much higher proportion of singular forms. This is not only in third person forms but in second person forms as well. Thus, for example, Exodus 33:5: „You (NB: ʾattem) are a stiff-necked people (ʿam). If for a single moment I should go up among you (*beqirbēkā*) then I would consume you (*wēkillitīkā*). And now - put off your ornaments (ʿedyēkā) from upon you (*mēʿālekā*) that I may know what to do with you (*lāk*).“ To give a comparison with the other books we will again concentrate on third person suffix forms. In Exodus we counted 19/59 singular forms (32%), in Numbers 14/32 (44%), and in Deuteronomy 7/35 (20%). It should be noted that one encounters mixtures of singular and plural forms even within the same verses. Thus Deuteronomy 9:13-14: „The Lord said to me: I have seen this people and it (*hūʾ* - sing.) is a stiff-necked people. Let me alone and I will destroy them (pl.), and blot out their (pl.) name from under heaven, and I will make you into a nation mightier and greater than him (sing).“

Probably the most interesting book of all is Isaiah. It will be noted in the tables of verbs above, that Isaiah is one of the books with a significant leaning toward singular forms of the verb with ʿam, in fact preferring singular forms for the initial verb nearly two-thirds of the time overall (table 1) and over three-quarters of the time in verb-subject sentences (table 2). As we have seen, however, the situation with the verbs does not necessarily have a correlation with other grammatical forms. Thus, we have seen that although Samuel has more singular forms for the initial verb than plural, it has a very low number of, for instance, third person singular pronominal suffixes. Exodus and Numbers, while also having over a 50% preference for singular verbs in the initial position showed a 30-45% proportion of singular third person suffixes. Isaiah, however, which shares a similar proportion of singular verbs, actually has a significantly different profile in regard to the other grammatical forms. Choosing third person suffixes again, Isaiah has 41 of these and 27 of these

<sup>46</sup> I Sam 9:16; 14:20.

<sup>47</sup> I Kgs 8:44. II Kgs 8:21.

<sup>48</sup> We think it would be dangerous at present to argue that Ezra-Nehemiah's lack of any singular forms is significant, given the very small numbers even in the much larger books like Jeremiah. This sort of argument should be based on a broader data base.



are singular (66%). Interestingly, if one divides the book in two, nine of the plural forms and only two singular are found in the second half of the book, making the profile of the two halves of the book quite different and increasing the proportion of singular forms in the first half of the book to 25/30 (83%)! One could explain this dichotomy in the book of Isaiah as related to the chronological difference between First and Second Isaiah, or equally it may be related to the fact that Isaiah seems to have been copied in two halves, i.e. the book has two separate scribal histories.<sup>49</sup>

Thus in relation to the Masoretic Text as presented in BHS we can say the following: 1. In regard to participles, and third person perfect and imperfect verbs, three books stand out by having a significant preference for construing <sup>ʿ</sup>am as plural - Ezekiel, Chronicles, and Ezra-Nehemiah. 2. In regards to the other grammatical forms, exemplified by third person pronominal suffixes on nouns, verbs, and prepositions, these three books are merely part of a wider number of books with an extreme preference for plural forms with <sup>ʿ</sup>am. 3. In contrast to these books, other books, most notably Isaiah, have a strong preference for singular forms, not only in verbal forms but also in the suffixes.

### (c) Variants Within the Masoretic Tradition

Masoretic manuscripts from the Middle Ages generally represent a state of almost complete textual unity.<sup>50</sup> The differences between these various manuscripts, collected in such a work as that of Kennicott,<sup>51</sup> are overwhelmingly involved with minute details such as the presence or absence of medial vowel-letters. Nevertheless, it should be noted that a number of variants involve plural vs. singular verbs in the <sup>ʿ</sup>am sentences discussed in this article. Thus, for instance, while the BHS text at Joshua 24:24 reads *wayyō<sup>ʿ</sup>mērū hā<sup>ʿ</sup>ām*, Kennicott notes five manuscripts which have the verb in the singular. To give an idea of the extent of these variants, one should note that there are six verbs so affected each in Exodus and Numbers, according to Kennicott.<sup>52</sup> Very interestingly, participles are almost never involved in variation in number according to Kennicott.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> See J. Cook, „The Dichotomy of 1QIsa<sup>a</sup>“, in Z. J. Kapera (ed), *Intertestamental Essays in Honour Of Józef Tadeusz Milik* (Krakow, 1992), p.7-24, with references to earlier literature. Note that dividing the initial verbs listed in table 1 into the two halves of the book, one arrives at 10-5 (67%) for the first half and 3-3 (50%) for the second, a significant, if not as striking a difference. If one divides the verbs as in table 2, in verb-subject sentences, the proportions are almost identical 7-2 (78%) and 3-1 (75%), but different in subject-verb sentences 3-3 (50%) to 0-2 (0%). One must always remember, however, how small the numbers of examples are.

<sup>50</sup> The phrase is from E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis/Assen/Maastricht, 1992), p.35.

<sup>51</sup> B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum Cum Variis Lectionibus* (2 volumes; Oxford, 1776-1780).

<sup>52</sup> Ex 14:31; 17:2; 20:18; 24:3, 7; 32:1. Num 11:8, 13; 14:39-40; 21:5, 7; 25:2. Note that there is no consistent movement singular to plural or plural to singular, although the latter seems more numerous.



In evaluating such variants one must be cautious. Firstly, it is doubted by many textual scholars whether one could make a compelling case that any of these variants reflects an ancient tradition, rather than being merely variants created by normal scribal processes during the Middle Ages themselves.<sup>54</sup> Secondly, many of the variants are attested by only a small number of manuscripts. Of course, number of manuscripts itself may be an illusion, since many manuscripts could have been copied from one source.<sup>55</sup> Thirdly, it should be noted that the problem of variations between singular and plural verbs is not absolutely limited to cases involving collective nouns.<sup>56</sup> Such variations, which are orthographically quite minor - in the case of perfect and imperfect verbs involving only the consonant *waw* - were not uncommon in the scribal tradition. Of course they were not anywhere near as common as the variability, even in medieval manuscripts, in spelling of medial vowel letters. Nevertheless, the final vowel on verbs, since the word was complete both with or without it, was also subject to a certain amount of variability which was generally held in check by awareness of the grammatical context. However, in cases like collective nouns where the tradition had long accepted *both* singular and plural verbs construed with them the grammatical context would not have formed such a barrier. Thus the endings on such verbs seem to have formed a category whose potential for variability lay somewhere between the medial vowel letters and the rest of the consonantal text.

In contrast to these verbs, the other grammatical elements construed with ‘*am* show much less variability. When they do vary, interestingly, it is not usually between singular and plural, but rather changes of person. Thus for example, Ex 13:5 „to your fathers“; variant: „our fathers“.

The claim in this section is not that these variations in medieval manuscripts necessarily reflect ancient variations in the Biblical texts. Rather we wish to emphasise what such variations may tell us about scribal techniques.<sup>57</sup> It is well accepted that by the medieval period scribes copying Biblical texts were extremely

<sup>53</sup> An exception is I Sam 26:5 in one manuscript. The shift from predicative to attributive participle is also attested, see Jdg 9:43, and cf. note 33 above for a variation involving an imperfect and a participle.

<sup>54</sup> See M. H. Goshen-Gottstein, „Hebrew Biblical Manuscripts Their History and Their Place in the HUBP Edition,“ *Bibl* 48 (1967), p.243-290; F. M. Cross, „Problems of Method in the Textual Criticism of the Hebrew Bible,“ in W. D. O’Flaherty (ed.), *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley, 1979, p.38-39; Tov, *Textual* (note 50), p.39.

<sup>55</sup> Tov, *Textual* (note 50), p.39.

<sup>56</sup> Sometimes the reading seems influenced by the immediate context e.g. at I Sam 14:33 where the immediate context is ambiguous: the singular verb „and he said“ (referring to Saul) is plural in one manuscript.

<sup>57</sup> Cf. Goshen-Gottstein, „Hebrew manuscripts“ (note 54), p.249-250: „[T]hese witnesses provide an excellent illustration of textual dynamics, and they deepen our knowledge of the development of the Bible in the technical sense.“



scrupulous in copying the text that lay before them, in theory, down to the last letter. Nevertheless, it is clear that psychologically, even for these medieval scribes, there was a difference between the status of medial vowel letters and the rest of the consonants, so that either consciously or unconsciously such vowel letters could occasionally be added (or subtracted) without drastic consequences. Similarly, we would suggest that the same process can be observed, albeit to a lesser extent, with final vowel letters on verbs, especially those in contexts (such as with collective nouns) which were ambiguous as to which was the appropriate number for the verbs.

One may thus suggest a hierarchy of variability in the normal processes of scribal transmission. The most variable elements were medial vowel letters. Next in order of variability come final vowel letters in ambiguous contexts, i.e. for our purposes especially including the presence or absence of the plural marker *waw* on perfect and imperfect verbs in *ʿam* sentences. Much more stable than this category in the Medieval texts are the person, number and gender of pronouns and participles in ambiguous contexts. As we have mentioned, these rarely change in our Medieval texts, and in the pronominal suffixes, for example, person seems more variable than number. Finally, the rest of the consonantal text shows almost complete invariability in the Medieval period. It should be noted that the main processes leading to the creation of these variants, at least by the Medieval period, were seemingly unconscious, rather than, say, a conscious aim to revise the text.

## (2) The Samaritan Pentateuch

### (a) Comparison with MT

The Samaritan Pentateuch shows a strong distinction between the two sets of evidence we have discussed. The verbs which are the subject of the tables above show a fair degree of variability from MT and even within the Samaritan tradition. The pronouns etc with *ʿam* are almost invariant. The only exception to this that was found is Exodus 1:11 where the Samaritan has *ʿnwtm* (with third person plural masculine suffix) for MT *ʿannōtō* (singular suffix).<sup>58</sup>

In contrast to this almost complete agreement between the MT and Samaritan Pentateuch, the construction of perfect and imperfect verbs shows a good deal of variability in number. No example of variation was found involving a participle, however. Since there is some variability within the Samaritan tradition itself in regard to these verbs, we shall use as our starting point the text recently published by Tal.<sup>59</sup> In Exodus we find that the number of the *initial* verb with *ʿam* varies ten

<sup>58</sup> Note, however, that the subject (1:9) is „the people of the children of Israel“, so this verse may be contaminated by these other elements from being a pure *ʿam*-sentence.

<sup>59</sup> A. Tal, *The Samaritan Pentateuch Edited According to Ms 6(c) of the Shekhem Synagogue* (Tel Aviv, 1994).



times, consisting of seven cases where MT is singular and Samaritan plural, and three cases of the opposite.<sup>60</sup> This excludes Exodus 20:18 where the Samaritan has an extra, singular verb before the plural participle shared by MT. Among other (non-initial) cases in Exodus we notice that the unusual phenomenon of two singular verbs in a row in Exodus 17:3 is resolved into the more common singular-plural order in Tal's Samaritan text.<sup>61</sup>

In Leviticus, the only singular form of any description related to ‘am, the verb in Lev. 9:24, is also plural in Samaritan Pentateuch. Numbers has two differences in initial verbs, one being singular in MT and plural in Samaritan Pentateuch, the other being the opposite.<sup>62</sup> Deuteronomy has eleven consecutive cases where Samaritan Pentateuch has the repeated formula „and the people shall say ‘Amen’“ in Deut 27:16-26 in plural, whereas MT has them all singular. It should be noted that the Samaritan text thus achieves consistency in this passage since both it and MT have two plural verbs in verse 15 - „and the people shall answer and say ‘Amen’“. If one thinks of this passage as having been written by an „original“ author who originally construed ‘am as singular or plural or both, then one must concede that somewhere in the textual transmission of either the MT or the Samaritan Text a thorough revision was undertaken, changing plural to singular or singular to plural. We shall return to this point later.

#### Excursus: The Samaritan Pentateuch as a Source for Ancient Hebrew

It is important in this context to discuss the place of the language of the Samaritan Pentateuch as a source for ancient Hebrew. This is because it has been common in much recent scholarship to treat the variations of the Samaritan Pentateuch solely as evidence of a late form of Hebrew.<sup>63</sup> Indeed it must be admitted that a prominent characteristic of the Samaritan Pentateuch is that it often has standard language features in places where the MT Pentateuch has archaic or otherwise unusual or difficult linguistic items.<sup>64</sup> It has been suggested that the Samaritan text is aiming for the consistency of language which is so obviously lacking in the MT.<sup>65</sup> Nevertheless, one should not allow these prominent features to completely eliminate

<sup>60</sup> Singular to plural: Ex 1:20; 4:31; 12:27; 20:18-19; 24:3; 33:10, 10. Plural to singular: Ex 15:24; 16:30; 24:2.

<sup>61</sup> Note the variant reading noted in A. von Gall, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen, 1918) for this verse.

<sup>62</sup> Num 12:15; 14:1.

<sup>63</sup> E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll IQIsa<sup>a</sup>* (Leiden, 1974), p.15, 73-74.

<sup>64</sup> B. K. Waltke, „The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament,“ in: J. B. Payne (ed), *New Perspectives on the Old Testament* (Waco, 1970), p.213-220; Cf. idem, *Prolegomena to the Samaritan Pentateuch* (PhD thesis, Harvard University, 1965), p.285-300.

<sup>65</sup> S. Talmon, „The Samaritan Pentateuch,“ *JJS* 2 (1951), p.146-148.



all evidence from the Samaritan text as testimony to Early Biblical Hebrew. In this it would be well to heed recent work in the field of textual criticism. The language of the Samaritan Pentateuch is only part of a wider phenomenon of updating in the Samaritan text. Thus in general in textual criticism there has been a tendency to discount the variant Samaritan readings as evidence for the „original“ text of the Bible because it is clear that the Samaritan text contains many secondary readings when compared to the MT Pentateuch. However, „many“ does not equal „all“. Even if it be admitted that the Samaritan Pentateuch more often has the inferior reading (linguistically or otherwise) compared with the MT, this does not automatically mean that all Samaritan variants are necessarily inferior. Every single variant in the Samaritan text needs to be evaluated, not instantly assumed to be due to late editing of the text.<sup>66</sup> As is clear from the Qumran scrolls, the Samaritan text is in almost every detail a very ancient text.<sup>67</sup> Finally, it is of course the case that even a reading which is decided to be a later element in the text, still is of interest, since it provides evidence for the way the Biblical text and language were transmitted by ancient scribes.

### (b) A Consistent Tendency in the Samaritan Text?

Our specific case of the grammatical number of <sup>c</sup>am with verbs cannot be treated in terms of any „general tendencies“ of the Samaritan text. Thus one could get the impression from the scholarly literature that the Samaritan Pentateuch generally pursues a policy of construing the verb with <sup>c</sup>am as plural.<sup>68</sup> In actual fact, while this could be said to be the case in Deut 27, the rest of the Samaritan evidence certainly does not point in this direction. Outside of Deuteronomy, of the 13 differences between the Samaritan text and MT Pentateuch, it is certainly true that the majority - nine - are MT singular to Samaritan plural. However, looking at these cases alone obscures the fact that the Samaritan Pentateuch maintains virtually the same proportions of singular to plural verbs in its <sup>c</sup>am sentences. Thus, Exodus, the book most affected, changes from having 60% singular verbs in initial position in table 1 to 53%. There seems to be no patterning in the variations linked, for example, to the question of word order dealt with in table 2. We do not in any case end up with a consistent text. Nor do we have a text whose proportions are in any way similar to Chronicles. Whatever may be the significance of the two to one ratio of the shift of singular to plural verbs in the Samaritan text, we should not lose sight of the fact that every third case represents a situation where the MT verb is plural to Samaritan's singular. It is not some presumed consistent tendency of the Samaritan Pentateuch

<sup>66</sup> Cf. E. Tov, „Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules,“ *HThR* 75 (1982), p.435; Cross, „Problems“ (note 54), p.54; Tov, *Textual* (note 50), p.298-299.

<sup>67</sup> Tov, *Textual* (note 50), p.80-100.

<sup>68</sup> Gerleman, *Synoptic* (note 3), p.16-17 (he explicitly makes a comparison with Chronicles); Talmon „Samaritan Pentateuch“ (note 65), p.147-148; Waltke „Samaritan Pentateuch“ (note 64), p.219, cf. *Prolegomena* (note 64), p.297-298; Kutscher, *Isaiah Scroll* (note 63), p.398.



which is important, but the realization of how inconsistently our texts have transmitted the number of the verbs with ʿam, to the extent that one time out of every six MT and Samaritan Pentateuch disagree on this feature.

(c) Variants Within the Samaritan Tradition

It should be noted that just as with the Masoretic tradition, so too the Samaritan tradition preserves variants within itself as to the number of ʿam. Using Von Gall's edition,<sup>69</sup> note again that these variants are not concerned with pronouns and such like, but once again solely with the perfect and imperfect verbs we have been discussing. The trend of the variants in Von Gall is that they are mostly singular verbs, in place of plural.<sup>70</sup> Thus the Samaritan evidence supports the hierarchy of variability discovered in the Medieval MT manuscripts, to a large extent. We again find that the final vowel letter used to mark the plural on perfect and imperfect verbs has a level of variability somewhere between that of the medial vowel letters, and that of the rest of the consonantal text. However, comparison with MT would seem to indicate that the pronouns and participles are nearly as invariant as the rest of the consonantal text.

(3) Qumran Biblical Manuscripts

While large in number, the vast majority of the Qumran Biblical manuscripts which have been published are extremely fragmentary. Therefore the amount of data coming from them is quite small, and the following judgements are likely to be impressionistic.

As might be expected by now, there is evidence of variation in the grammatical number of verbs in ʿam sentences. Again, changes in number in pronouns/pronominal suffixes are rarer than the verbs. Nevertheless, there seems more variation in this category than was found in the Medieval MT or Samaritan tradition. One of the few examples in my survey is interestingly the same passage as provided the only Samaritan Pentateuch example - Exodus 1:9-12. In 2QExod<sup>a</sup> verse 12 reads ʾwtm ... y[r]bw ... yšršw for MT ʾtw ... yrbh ... yprš. In contrast to most of the textual evidence discussed so far, participles<sup>71</sup> and second person forms<sup>72</sup> are involved in

<sup>69</sup> See note 61.  
<sup>70</sup> E.g. Ex 17:2 variants have two singular verbs, rather than a singular-plural pattern. Note that this is also a variant registered by Kennicott for the MT tradition.  
<sup>71</sup> For participles see note 33.  
<sup>72</sup> Examples of variations involving second person forms are found at Deut. 4:33 in 4QDeut<sup>m</sup>: MT šmʿt „you (m.s.) heard“, 4QDeut<sup>m</sup> šmʿtm „you (m.pl.) heard“, and the shift of person at Deut 31:17 in 4QDeut<sup>c</sup>: MT wʿzbtym „and I will abandon them (m.pl.)“, 4QDeut<sup>c</sup> „... you (m.s.)“. Note also ʾt[h] for MT ʾtm at Ex 13:4 in the text called 4QD<sup>t</sup>. Note that the intention in this section



some variation at this stage of the tradition. Nevertheless, as might be expected by now, the largest proportion of examples of variation are found to involve third person perfect and imperfect verbs. Thus e.g. 4QNum<sup>b</sup> at Num 11:35 has singular *ns*<sup>c</sup> for MT plural.<sup>73</sup> The impression given by the relatively few legible contexts is that the general proportion of disagreements from MT *versus* agreements with MT would be similar to that found in the Samaritan Pentateuch, i.e. about one in six. Of course, with more complete manuscripts one could perhaps clearly discern tendencies in individual texts. In this regard the almost complete IQIsa<sup>a</sup>, although according to Kutscher its „linguistic anomalies ... reflect the Hebrew and Aramaic currently spoken in Palestine towards the end of the Second Commonwealth“<sup>74</sup>, provides us with no clear evidence in regard to <sup>c</sup>*am* sentences. Thus although in the much quoted example in Isaiah 9:18 the verb is plural to MT singular, the reverse is the case in Isaiah 63:18. Nevertheless, it must be admitted that the other two examples (not initial verbs) in the scroll are plural to MT singular.<sup>75</sup>

The evidence from the Qumran scrolls, therefore, fits in with our suggested hierarchy of variability. Final vowel letters in ambiguous contexts are found to exhibit variability only second to medial vowel letters. The difference is that the other categories of evidence, participles, pronouns and the like exhibit a much higher degree of variability than was the case in either the MT or Samaritan traditions.

---

is to deal with the actual Biblical scrolls, rather than Biblical texts used in other genres. 4QDt<sup>i</sup> has actually recently been argued to be not a biblical manuscript, but a selected or excerpted text. Texts of this genre may share specific textual characteristics different to the Biblical scrolls. See J. A. Duncan, „Considerations of 4QDt<sup>i</sup> in Light of the 'All Souls Deuteronomy' and Cave 4 Phylactery Texts,“ in J. Trebelle Barrera and L. Vegas Montaner, *The Madrid Qumran Congress* (Leiden, 1992), vol. I, p.199-215, esp. p.203, 206. However, with such fragmentary texts, and at such an early stage of investigation, there are many uncertainties in this sort of judgement. We have thus decided to classify everything on the list of E. Ulrich, „An Index of the Passages in the Biblical Manuscripts from the Judean Desert“ *DSD* 1 (1994), p.113-129; *DSD* 2 (1995), p.86-107 as „Biblical manuscripts.“

73 This reading is paralleled neither in the MT nor Samaritan Pentateuch. Other variants include two verbs in 2QExod<sup>a</sup> 1:12; three in 4QDeut<sup>c</sup> 31:16-17; and Josh 6:5b in 4QJosh<sup>a</sup>. This last example is a little more complicated than normal since it is a III-*He* verb form and hence involves the change of one vowel letter for another, not merely the presence or absence of the *waw*, thus MT *w<sup>c</sup>hw*, 4QJosh<sup>a</sup> *w<sup>c</sup>lh*.

74 Kutscher, (note 63), p.3.

75 Isa 6:10 has one plural verb in a cluster of singulars; Kutscher, *Isaiah* (note 63), p.399: „it would seem that the scribe erred here.“ In Isa 30:19, both MT and the scroll have a third person singular verb as the first verb after <sup>c</sup>*am*. In the MT the following verb is second person singular, but in the scroll it is plural. The text consulted was M. Burrows (ed), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery Volume I The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven, 1950).

Note that the variations come from a wide variety of text „types“ from Qumran. Thus e.g. 4QNum<sup>b</sup> is classed as „pre-Samaritan“, 4QSam<sup>a</sup> as „non-aligned“ yet related to the *Vorlage* of the Septuagint, and IQIsa<sup>a</sup> as „Qumran practice“ according to Tov's classification: Tov, *Textual* (note 50), p.99, 109, 116.



#### (4) General Discussion

##### (a) Summary of the Evidence

Many scholars have noted the peculiarities of Chronicles' treatment of collective nouns such as 'am, and this has usually been attributed to Chronicles' chronological position. In our survey we found sufficient evidence to agree with those scholars who see Chronicles, Ezra-Nehemiah, and Ezekiel as unusual in the fact that these books in the overwhelming number of cases use plural verbs with 'am as subject.

What has less often been noted by scholars is that other peculiar patterns of usage emerge when one surveys the use of other grammatical categories with 'am. The most variable category of these we found to be third person pronominal suffixes attached to prepositions, nouns, and verbs. Here we discovered that Chronicles, Ezra-Nehemiah and Ezekiel fit in with a much larger group of other books in having practically no singular third person suffixes construed with 'am. In this aspect, for instance, Chronicles' sources Samuel and Kings are very similar to the usage of language of Chronicles. Nevertheless, we found that other books had a sharply different pattern of usage. Thus, while the Pentateuch generally has a much higher proportion of third person singular pronominal suffixes, the most unusual book is, without doubt, Isaiah, and especially the first half of the book, with an overwhelming preference for singular forms.

##### (b) A Chronological Interpretation

Having discovered these patterns in the Masoretic text, the question becomes one of interpretation. As mentioned, the dominant explanation of the peculiarities as regards the treatment of the verb with 'am in Chronicles, Ezra-Nehemiah, and Ezekiel has been chronological. That is, Chronicles and Ezra-Nehemiah, if not by the same author,<sup>76</sup> are at least both representative of Late i.e. post-exilic Biblical Hebrew. Ezekiel's language reflects the shift during the exile from pre-exilic to post-exilic Hebrew.

##### (i) Collective Nouns in Daniel and Esther

As a preliminary remark, it must be stated that the specific usage of the word 'am does not allow one to confidently state that other books, whose content presupposes a post-exilic dating, like Daniel and Esther, share the habit of Chronicles in

---

<sup>76</sup> See the discussion in H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge, 1977), p.5-70.



construing collectives like *ʿam* consistently as plural. Thus in Daniel the two verbs used in 9:26 and 12:1 with *ʿam* are both singular. Also, even though in 11:32 we have three plural elements with *ʿam*,<sup>77</sup> we also find a third person singular suffix in the form *ʾēlōhāw*. In Esther, singular grammatical elements also slightly outnumber plurals.<sup>78</sup> If such a pattern were found to be general in these books it would undermine confidence that the tendency to take collectives almost exclusively as plurals was a general feature of Late Biblical Hebrew, and could support a position like Rendsburg's that this was a feature of the Chronicler's idiolect (i.e. his individual dialect).<sup>79</sup>

Unfortunately, it is difficult to achieve more certainty on this question due to the lack of the same volume of information which Chronicles provides. Thus, for instance, a collective like *qāhāl* „congregation“ is not attested at all in either Daniel or Esther. The attested collectives in the Hebrew of these books are very meagre and their testimony is ambiguous.<sup>80</sup> Thus we find *hēlō* „his army“ in Daniel 11:26 construed with a singular verb. However, Chronicles itself construes „army“ with an initial singular verb twice (2 Chron 16:7; 24:23) as opposed to once with a plural verb (2 Chron 24:24). Or, in Daniel 9:11 we find the expression „all Israel“ with a plural verb, but this is the solitary occurrence. Therefore, the evidence is too meagre to be compelling. Nevertheless, the number of times collectives are construed as singular in Daniel and Esther certainly does not allow one any degree of confidence to state that these books treated collectives in the same way as did Chronicles and Ezra-Nehemiah. It should be noted that Polzin, in fact, never claimed that the treatment of collectives was uniform throughout all the Late Biblical Hebrew books. He mentions both the „Nehemiah's Memoirs“ section of the book of Nehemiah, and Esther as differing from Chronicles in this regard.<sup>81</sup>

## (ii) Chronological Development Within Samuel and Kings?

It should also be noted that a more minute investigation of two of the books with a significant number of occurrences, Samuel and Kings, does not achieve any remarkably different results than are presented for the books as a whole. Thus I and II Samuel display almost equal proportions of initial singular and plural verbs to

<sup>77</sup> A construct ending and two verbs.

<sup>78</sup> Five third person masculine singular suffixes, four plural; two plural participles, two singular.

<sup>79</sup> G. Rendsburg, „Late Biblical Hebrew and the Date of 'P'“, *JANES* 12 (1980), p.67.

<sup>80</sup> Note that there are many collectives construed as singular in the Aramaic section of Daniel, see e.g. „the beasts of the field“ and „all flesh“ in Dan 4:9. However, the Aramaic evidence is not seen as relevant in this case, cf. Kropat, *Syntax der Chronik* (note 3), p.74; Polzin, *Late Biblical Hebrew* (note 3), p.42.

<sup>81</sup> Polzin separates „Nehemiah's Memoirs“ (Neh 1:1-7:5 and 12:27-13:31) from the rest of the book of Nehemiah. On collectives see Polzin, *Late Biblical Hebrew* (note 3), p.73 (Nehemiah's Memoirs), 74 (Esther).



each other.<sup>82</sup> I and II Kings do differ slightly more from each other, but there seems no significance in this variation if one wished to argue for a chronological development in the language of the book as the subject matter moves toward the exile. Note that II Kings has the higher proportion of singular verbs over I Kings.<sup>83</sup> Narrowing the focus even further, we see that although the first half of II Kings has a higher proportion of singular over plural verbs than the second half of II Kings, those specific chapters dealing with the period from Josiah's reign to the exile actually have more singular than plural verbs used with ‘am. Thus there seems no clear evidence of a chronological development within Kings in this matter.<sup>84</sup> Instead, when a significant number of examples is found, the proportions of singular and plural verbs with ‘am in the various parts of these books seem generally to conform to the overall proportions of the book in which they are found. This is reminiscent of the opinion of James Barr that the meaningful unit for the study of variable Hebrew spelling patterns in the Bible is the book and not the purported sources that make up the book.<sup>85</sup> Nevertheless, one should not forget what was discovered about the two halves of the book of Isaiah (above, with note 49).

### (iii) Polzin's Treatment of Collectives

While on the subject of sources within books, this is also a convenient place to discuss R. Polzin's use of the treatment of collectives as part of his attempt to date the language of the Priestly Document in the Pentateuch. Although very few of the ‘am sentences fall within Polzin's corpus of P,<sup>86</sup> nevertheless, we wish to make a few general remarks. Polzin differentiates two parts of the P-document: P<sup>g</sup> (the groundwork of P) and P<sup>s</sup> (secondary additions to P).<sup>87</sup> One of the features which Polzin finds uniting both P<sup>g</sup> and P<sup>s</sup> against Polzin's samples of earlier classical Hebrew is the increasing tendency to treat collective nouns as grammatically plural. Polzin firstly finds that P<sup>s</sup> construes collectives as plurals 10/19 times.<sup>88</sup> Investigating his examples, one wonders whether a construction like „all the congregation of the sons (pl.) of Israel“ (Ex 16:1, 2) is really strictly a collective and not simply a plural? One also wonders whether every singular collective which

<sup>82</sup> I Samuel 22 singular - 21 plural (51%); II Samuel 18-15 (55%).

<sup>83</sup> I Kings 7-17 (29%); II Kings 8-13 (38%). Note that II Kings' proportion of plurals is boosted by the repetition of the formula „the people still sacrificed and burned incense“, which is used at I Kgs 22:44; II Kgs 12:4; 14:4; 15:4, 35.

<sup>84</sup> II Kings chapters 1-13:5-7 (42%); chs. 14-21:1-6 (14%) including three uses of the formula noted in the previous note; chs. 22-25: 2-0(100%). I wish to thank Prof. Avi Hurvitz for bringing this issue to my attention.

<sup>85</sup> J. Barr, *The Variable Spellings of the Hebrew Bible* (Oxford, 1989), p.21. On the relevance of Barr's work see further below.

<sup>86</sup> Only Ex 36:5, 6; Lev 9:24. Ex 36:5 has a plural verb, the other two are singular (with Leviticus following up with two plural verbs).

<sup>87</sup> Polzin, *Late Biblical Hebrew* (note 3), p.87.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.98.



Polzin cites displays the same pattern and proportion of variation as <sup>c</sup>*am*. Note that although Polzin's examples happen to be mostly verbs in verb-subject relationship, this is not always the case (e.g. Gen. 48:6). In any event, a proportion of 9 singular - 10 plural verbs, even strictly in verb-subject relationship, would not be particularly remarkable in the context of the first column of table two, above. It is a higher proportion (47%) than, for example, the Books of Joshua and Judges, and comparable with Kings or Jeremiah. Polzin is not dealing with books of course, but rather their presumed sources. Thus, Polzin's „JE“ sample, made up of passages from Exodus and Numbers has a 7:2 ratio of singular to plural elements with collectives (78%).<sup>89</sup> This is much higher than any proportion for <sup>c</sup>*am* achieved in this study, except for the proportions derived from focussing on verb-subject sentences alone. Interestingly, if one combines the figures for the Books of Exodus and Numbers from table 2, above, one arrives at a 77% proportion of singular to plural verbs. This raises the question whether Polzin's statistics reflect the sources of the Biblical books or just simply the overall ratios of the books he is sampling? We will return to this point later. Even granting Polzin's statistics, there is still of course the problem that a *typologically* later form of language need not be chronologically later.<sup>90</sup>

Similar comments apply to Polzin's finding that P<sup>s</sup> construes singular collectives as plurals 15/21 times.<sup>91</sup> Since Polzin is effectively arguing that the relative proportions reflect a chronological progression, it is important to note that they are potentially quite misleading. The clearest example of this is the realization that six of his examples of plural verbs relate to the use of the Hiph'il of *bw*<sup>7</sup> in an almost identical context within the space of six verses in Exodus 35: 21-25. Indeed, the majority of Polzin's examples in general come from Exodus 35-36. They overwhelmingly relate to phrases such as „every man who ...“. Again one wonders whether these sorts of collectives behave in the same way as do the words like <sup>c</sup>*am* „people“, and *qāhāl* „congregation“ which make up the majority of Polzin's examples in Chronicles. Note also that even taking Polzin's raw figures, the proportion of singular to plural is not much different to e.g. Jeremiah in table one. When one notes also that 17 out of his 21 examples involve *kol* „all“ and 13 are subject-verb word order sentences, we must seriously doubt whether chronology is the overriding factor at work in these verses.

#### (iv) Non-Biblical Qumran Documents

In favour of the chronological interpretation of the evidence relating to verbs with <sup>c</sup>*am* presented in the table above might be the tendency observed in important non-

<sup>89</sup> Ibid., p.98.

<sup>90</sup> P. R. Davies, *In Search of „Ancient Israel“* (JSOT/SS 148; Sheffield, 1992), p.103. On Polzin's over-precise use of statistics see Rooker, *Ezekiel* (note 4), p.39.

<sup>91</sup> Polzin, *Late Biblical Hebrew* (note 3), p.103.



Biblical Qumran documents to treat *ʿam* as plural. Qimron provides an enumeration for *ʿam*, relating that it is construed 21 times as plural and only 4 times as singular.<sup>92</sup> However, it should be noted here that Qimron seems to have included in this count not only verbal forms, but all possible grammatical forms together, i.e. including pronominal suffixes. Counting in this way would lead even to a book like Samuel coming out with a heavy preponderance of plural forms, since it is only the verbs in many books, both „early“ and „late“, which provide a significant number of singular forms. The majority of his examples come from the Community Rule, War Scroll and Temple Scroll. Checking up these references, although one would concur that there seems a strong preference for plural verbs with *ʿam*, one should note both that there are much fewer of these than a superficial reading of Qimron would indicate, and the syntax of these occurrences is limited to but one possible type of Biblical usage. Note that there are actually only seven initial verbs that would be allowed in this study in these three Scrolls. A number of Qimron’s references are unacceptable, for instance War Scroll 8:9; 16:7; and 17:13, where the subject of the verb is not just the people, but the Levites as well. Also, Temple Scroll 29:7 and 59:13 contain variations on the formula „I will be their God and they shall be my people“, which is made up invariably of plural grammatical elements throughout the Biblical tradition.

Of the seven initial verbs in the three Scrolls, the Community Rule has two plural, the War Scroll three plural, while the Temple Scroll has one plural and one singular. While one may be impressed that all the (small) number of grammatical elements construed with *ʿam* in the first two scrolls are plural, a few observations need to be made. Firstly, in every occurrence but one of „people“ in these three scrolls according to Qimron’s listing, the word order is subject-verb. The one time that the verb precedes the subject, the verb is used in the singular (11QT 58:6). Furthermore, each of the occurrences of „people“ before plural verb involves the word *kol* „all“. This fits in with the tendencies of the Masoretic Biblical text discussed above to favour plural verbs both when the subject „people“ precedes the verb, and when the word *kol* is involved. In fact, the combination of *kol* with a subject-verb sentence occurs twenty times in the *ʿam* sentences dealt with in the tables above, and of these only two of the verbs are in the singular.<sup>93</sup> Thus, one might say that the Qumran Hebrew usage is not very different to what might be expected even of Early Biblical Hebrew under such circumstances.

One must certainly admit that if it indicates anything the evidence at least from the Community Rule and War Scroll indicates a preference for taking *ʿam* as plural. Nevertheless, the points noted above make the testimony of these scrolls more ambiguous than it would at first seem. It is perhaps well to bear in mind that although Qumran Hebrew can be safely included within the broad category of Classical Hebrew, the link between Qumran Hebrew and Late Biblical Hebrew is not

<sup>92</sup> E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Atlanta, 1986), p.83. For the limits of the corpus covered by his investigation see page 15.

<sup>93</sup> Ex 18:14 (Niph’al participle), II Sam 17:3.



uncomplicatedly direct.<sup>94</sup> The construction of *ʿam* as plural in certain Qumran texts may be better explained in terms of a preference for a particular syntactical construction which led almost inevitably to *ʿam* being construed as plural. Thus, the evidence from these Qumran texts is only strictly comparable to a small sub-section of the Biblical evidence.

#### (v) The Mishnah

The chronological interpretation of the evidence may also be strengthened by appeal to the overwhelming tendency of the Mishnah to treat *ʿam* as plural. Treatment of *ʿam* as singular in the printed text of the Mishnah is almost non-existent.<sup>95</sup> Nevertheless, note that despite this almost total lack of optionality in the number of *ʿam*, the medieval Mishnah manuscripts still reflect some variation in this matter.<sup>96</sup> One could argue from the Mishnah (c.200 C.E.) and the Qumran Scrolls evidence that post-Biblical Hebrew took *ʿam* as plural almost exclusively. Ezekiel, Chronicles, and Ezra-Nehemiah would thus reflect that this process was well underway in the exilic/post-exilic period, in distinction to earlier Biblical Hebrew which treated *ʿam* as optionally singular or plural.

As with the Qumran evidence, however, one must note a few points which make the evidence of the Mishnah a little more ambiguous. Most important is the question of the relationship of the language of the Mishnah to the Biblical Hebrew tradition. It is widely accepted in recent scholarship that Mishnaic Hebrew is not simply a genetic descendant of Biblical Hebrew, in the sense that Late Biblical Hebrew eventually mutated into Mishnaic Hebrew. Rather, Mishnaic Hebrew is taken as a form of language that co-existed with Biblical Hebrew for some period of time.<sup>97</sup> It is thus true to say that the late *attestation* of Mishnaic Hebrew does not mean that a form of language with (many of) those characteristics did not exist much earlier in time. Therefore the specific characteristics of Mishnaic Hebrew are not necessarily late. Even if one wished to directly connect Chronicles etc. with Mishnaic Hebrew in their treatment of *ʿam*, this need not be expressed in purely chronological terms.

<sup>94</sup> S. Morag, „Qumran Hebrew: Some Typological Observations“, *VT* 38 (1988), p.148-164.

<sup>95</sup> In the edition of the text by Philip Blackman (second edition, N.Y, 1990) the only singular grammatical element discovered was the third person singular suffix on the word *ûbaʿāqēbō* in Sotah 8:6. It should be noted that one would actually expect a situation more like the variability of the Biblical evidence in view of the general remarks on collective nouns by M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford, 1927), p.215.

<sup>96</sup> Thus note that the well-regarded manuscripts Kaufman A50 and Parma De Rossi 138 have a singular, rather than plural verb with *ʿam* in Tamid 7:3.

<sup>97</sup> See e.g. G. A. Rendsburg, *Diglossia in Ancient Hebrew* (New Haven, 1990); I. Young, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew* (Tübingen, 1993), p.79-81. For convenient summaries of recent scholarship, with bibliography, see: R. C. Steiner, „A Colloquialism in Jer 5:13 from the Ancestor of Mishnaic Hebrew“, *JSS* 37 (1992), p.11-26; A. Saenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language* (Cambridge, 1993), p.166-173.



Chronicles, Ezekiel, and Ezra-Nehemiah (and many Qumran Scrolls?) may have simply been those books written in a geographical/social milieu which was heavily influenced by proto-Mishnaic Hebrew, as opposed to other contemporary writings.

#### (vi) The Samaritan Pentateuch

The evidence from the Samaritan Pentateuch is often tied in with the evidence from Mishnah and Qumran Scrolls as indicating a general tendency of Post-Biblical Hebrew to construe collective nouns as plural. As we have already seen, however, the impression sometimes given, that the situation in the Samaritan Pentateuch is comparable with that in Chronicles, is simply erroneous.<sup>98</sup> One could perhaps see it as significant that when the Samaritan Pentateuch differs from MT in respect to singular or plural verbs with ‘am, it deviates in favour of plural twice as often as singular. However, as we have already argued, the Samaritan Pentateuch cannot be treated as if its deviations are all simply later than the MT. Also, the cases where the Samaritan Pentateuch has a singular verb where MT has plural do not seem to point to any clear pluralising tendency. Thus the Samaritan Pentateuch can only provide very weak support for the chronological interpretation of the evidence.

#### (vii) Third Person Pronominal Suffixes

A chronological interpretation of the distribution of third person pronominal suffixes in ‘am sentences is also possible, if more problematic. One would have to try and justify why Isaiah is so far different to the other Biblical books. One could explain the Pentateuch’s intermediate position as due to the mixing of early and late sources.<sup>99</sup> One could also explain the Deuteronomistic history books as having been redacted around the same period as Jeremiah and Ezekiel. Thus one would have a shift in usage during the course of the seventh century from a strong preference for singular forms (the first half of Isaiah, the early Pentateuchal sources) to a strong preference for plural ([most of] the rest of the Bible). This theory would perhaps run into problems when dealing with the Psalms, and Minor Prophets. Both of these books have a proportionately significant minority of singular forms, often clustered in chapters or sections generally considered late by scholars. Note for instance the string of singular grammatical forms in Obadiah 13-14, Zechariah 13:9, or Psalm 144:15.<sup>100</sup> These objections could be overcome, however, by suggesting that

<sup>98</sup> See above, with note 68.

<sup>99</sup> Of the limited examples which fall within Polzin’s corpus of P texts, all examples found were plural: Ex 6:7-8; Lev 9:7, 22, 24; Num 13:32.

<sup>100</sup> For the second part (vs. 12-15) of Psalm 144 as late see A. Hurvitz, *Bein Lashon Le-Lashon* (Jerusalem, 1972), p.164-169.



occasional clusterings such as these in late books are due to the influence of the earlier style on late authors.

### (c) A Textual Interpretation

#### (i) Methodological Issues

A basic methodological issue which must be raised is how confident we can be that the patterns we observe in our current Biblical text are due to the original authors of those works, rather than being a result of the scribal transmission of those books? A number of the arguments for the chronological interpretation of the evidence are vulnerable to this approach. In particular, the evidence from Qumran and the Mishnah can be interpreted in more than one way. One may, for instance, accept that the non-Biblical Qumran scrolls and the Mishnah evidence that in the Second Temple period and later there were in existence non-Biblical texts which displayed a similar pluralising tendency to the received text of Chronicles etc. However, rather than taking these texts as adding to the case that Late Classical Hebrew in general construed *am* consistently as plural, one could argue that these texts simply indicate that there were circles of *scribes* in existence in the later period who could have been inclined to update the language of Biblical texts in this way. With Chronicles and Ezra-Nehemiah one wonders whether their lateness of composition made them achieve „canonical“ status later than other Biblical books, which meant that their text and hence their language was in general more available for updating than the older, more authoritative books?<sup>101</sup> Whether this possibility has any validity or not, it is clear that a case can be made that at least some scribes in the Second Temple Period took it upon themselves to update the language of their texts, Biblical or not. We once again quote the famous words of Kutscher regarding IQIsa<sup>a</sup> that its „linguistic anomalies ... reflect the Hebrew and Aramaic currently spoken in Palestine towards the end of the Second Commonwealth.“<sup>102</sup> That is, Kutscher considered that this version of Isaiah had been linguistically revised and updated, in comparison with the MT of Isaiah.

Unfortunately, there is very much that is unknown about the history of the Biblical text. The Qumran Biblical texts, for instance, while much older than texts previously known are still very far removed from the time of the original authors.<sup>103</sup> The scribal

<sup>101</sup> A similar suggestion is in Gerleman, *Synoptic Studies* (note 3), p.6-7, although he believes that it was the more prestigious texts which were subject to greater scribal activity - in his opinion, to make them look more archaic.

<sup>102</sup> See note 63. On linguistic updating see further: M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985), p.56-60; Tov, *Textual* (note 50), p.259-260; Waltke, „Samaritan Pentateuch“ (note 64), p.213-220.

<sup>103</sup> The Daniel manuscripts might perhaps be the closest in time. Cf E. Tov, „Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism“, *JJS* 39 (1988), p.8.



processes we see evidenced in the Qumran texts need not have been the rule in preceding centuries, especially as the Biblical text's status changed in the various communities. We do not know how representative the Qumran texts are of the state of the Biblical text in their own time, not to speak of the preceding centuries. The numerical preponderance of the proto-MT in the latter Second Temple Period<sup>104</sup> probably tells us more about the socio-religious background of the time than the value of the MT as a witness to any „original“ form of the text. We are still stuck somewhere on the chain of scribal transmission of texts, left with only clues as to what might have transpired before this time.

Nevertheless, it should be noted that recent work by textual scholars has had much to say on the question of whether the MT is to be considered „the“ text of the Bible, in the sense that it represents in some direct way the „original“ text of the Bible. Their answer is that the MT is by no means uncomplicatedly the „best“ text of the Bible. One may refer to the recent standard work by Tov.<sup>105</sup> A common idea among modern text-critics is the „decentralizing“ of the MT.<sup>106</sup> The MT is now seen as merely „a“ text of the Bible, rather than „the“ text. The Qumran Biblical texts, in particular, have indicated a great diversity in the forms of the Biblical books in the later Second Temple period. The preservation of the MT has been seen as more likely due to its link with the surviving authoritative group in Judaism i.e. Rabbinic Judaism. Similar things might be said about the preservation of the Samaritan text by the Samaritans, or indeed about the Greek Septuagint by the Church.<sup>107</sup> The fact that these texts managed to survive, while others did not, was unlikely to have been because they were necessarily superior witnesses to an original form of the Bible. They are considered most likely to have been chosen for religious-political reasons, rather than on the basis of some rational method of text evaluation.<sup>108</sup>

Thus when discussing Biblical Hebrew, one must be careful to keep clearly in mind the nature of the sources. It is no longer possible to assume that MT simply represents the original Biblical texts, and that the other Hebrew Biblical texts simply represent later perversions of the original. Kutscher's great study of IQIsa<sup>a</sup> has done a disservice to Hebrew language scholarship, by influencing many scholars consciously or unconsciously to think in this way. For those engaged in the linguistic study of the Hebrew Bible, therefore, we must always bear in mind an alternative explanation for the patterns we discover in MT. That is, a textual, rather

<sup>104</sup> Tov, *Textual* (note 50), p.115.

<sup>105</sup> See note 50.

<sup>106</sup> The phrase is from E. Ulrich, „The Biblical Scrolls from Qumran Cave 4: An Overview and a Progress Report on their Publication“, *RQu* 14 (1989), p.223. Cf. also A. S. van der Woude, „The Dead Sea Scrolls: Some Issues“, *SEA* 57 (1992), p.87-93.

<sup>107</sup> In addition to the references cited in notes 50 and 106, see E. Tov, „A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls“, *HUCA* 53 (1982), p.11-27, esp. p.19.

<sup>108</sup> B. Albrektson, „Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible“, *VTS* 29 (1978), p.49-65. Professor Sasson has raised the question of whether these two factors need to be seen as mutually exclusive.



than linguistic explanation. One cannot, in view of the opinions of the textual scholars, simply without discussion treat the MT - although it is convenient, and the only complete witness to the Hebrew text of the entire Jewish scriptures - as if it represents the very words of the original authors. This it may be, but merely to assume this would be very dangerous indeed.

Recent scholars working on this history of Biblical Hebrew have based themselves quite naturally on the MT. Hurvitz, one of the leading scholars, has stated the methodological dilemma clearly. He is quite aware that the language of the texts he is investigating could reflect a late scribal updating of much earlier works. He is also aware that the MT is subject to mistakes and corruptions. Nevertheless, he correctly states that linguistic investigation must base itself on actual texts, not reconstructed or hypothetical ones. Therefore he considers the burden of proof is upon anyone who wishes to deal with another text than the MT.<sup>109</sup> This is undoubtedly a well considered point of view, and probably reflects the best approach where no textual evidence is available. Nevertheless, one must beware of letting this position become an excuse for simply ignoring the long history behind the text. Investigators of the language of the Hebrew Bible must always bear in mind the textual perspective when interpreting their findings.

## (ii) A Scribal Interpretation of the Evidence Regarding the Verbs

In line with what has been said, we must therefore now pose the question whether there are any grounds which would lead us to seriously entertain a textual explanation of our findings relating to the grammatical number of *‘am*. The evidence we have described above relating to the Medieval Masoretic manuscripts, the Samaritan Pentateuch, and the Qumran Biblical texts showed us that the distinction between plural and singular in perfect and imperfect verbs was fairly volatile in the various scribal traditions. This is much more the case than say, the third person pronominal suffixes. It would be possible, therefore, to argue from this evidence that at least the differences in proportions of singular versus plural verbs in various Biblical books in the MT are due to the processes of scribal transmission, rather than reflecting the original shape of the book. Thus we could even consider that the seemingly random mixture of singular and plural verbs with *‘am* reflects the steady but haphazard accumulation of the judgements (or mistakes) of many scribes as to the grammatical number of *‘am*. Against this, however, it must be remarked that there is no reason to expect grammatical consistency from the Biblical authors, if the present texts have indeed granted us any contact with their original style. It is clear that it is not only in our specific case that all the texts we currently have display a remarkable variety. On the contrary, all areas of Biblical grammar are marked by a

<sup>109</sup> A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel A New Approach to an Old Problem*, (Paris, 1982), p.19. Quoted with approval by Rendsburg, *Diglossia* (note 97), p.31-32. See also Hurvitz, *Bein Lashon* (note 100), p.182-184.



lack of uniformity in usage.<sup>110</sup> Therefore, while the details of the distribution of forms will have changed, we have no reason, according to our current knowledge of the texts, to *a priori* suppose that our texts must have started out being grammatically consistent.

Nevertheless, comparison with the many other categories of linguistic variation embedded in our Biblical texts (e.g. the constant switching between synonymous words) shows us one clear difference that sets the variety in our ‘am sentences somewhat apart. This is that, at a certain stage, seemingly sometime toward the end of the Second Temple Period, it no longer became acceptable to make changes even of the scale of the substitution of a synonym, into the texts. Both the Masoretic and Samaritan traditions reached this stage of conservatism.<sup>111</sup> This meant the effective end of such material variants by the time of our medieval manuscripts. On the other hand, despite the ideal of letter perfect copying in the Masoretic tradition, it is clear that changes were still occurring in the texts. Even our Medieval Masoretic manuscripts have revealed to us a psychological hierarchy in the „exact“ copying of the text. At one end of the scale, the overwhelming majority of differences in the Masoretic manuscripts are to do with the presence or absence of medial vowel letters. They are thus still variable to a degree. At the other end of the scale, however, as we have just mentioned, scribal changes such as rephrasings, or substitution of parallel words, which must have been instrumental in leading to the textual variety evidenced in the Qumran scrolls, are effectively prohibited. At the same time we have noted in regard to the Medieval manuscripts, the final *waw* marking the plural of perfect and imperfect verbs in ambiguous contexts such as with collective nouns is unstable. This instability, in view of the much greater stability of the consonantal text, would seem to indicate that the scribes treated the plural ending in ‘am sentences more like the medial vowel letters than the consonantal text.

If this observation is correct we would thus be approaching the variations between singular and plural verbs with ‘am from the wrong angle if we grouped them together with other sorts of textual variations e.g. substitution of words, phrases etc.<sup>112</sup> The phenomena under discussion in the present article would have more of a relationship with the variability of the spelling of medial *matres lectionis* in the Hebrew texts than with the other aspects of textual criticism. In this connection it should be noted that the patterns of distribution of initial singular and plural verbs with ‘am are very reminiscent of the many tabulations of *plene* and defective

<sup>110</sup> See Bendavid, *Leshon* (note 3), p.13-59.

<sup>111</sup> For these developments see J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran 4Qpaleo Exod<sup>m</sup> and the Samaritan Tradition* (Atlanta, 1986), p.261-306, esp. p.303-306. For an example of variation involving synonyms, see the alternation *kap/yad* „hand“ at the end of verse one of the parallel texts II Sam 22 = Psalm 18.

<sup>112</sup> I.e. such as the presence of the verb „to hear“ in the Samaritan Pentateuch - as opposed to the MT - of Ex 20:18; or such a substitution of consonants as in 1QIsa<sup>a</sup> 9:8 „all the people shouted (*wyr‘w*)“ vs MT „all the people knew (*wyd‘w*).“







the previous paragraph, it should be noted that consistency of spelling of certain otherwise variable forms is attested within individual books. Thus, note the case of *hā-lôʿ* „is not?“ The Book of Samuel is an example of a book that consistently spells this expression *plene* i.e. with *waw* (34 times). On the other hand, Chronicles spells it consistently defectively (18 times).<sup>116</sup>

Beyond the analogy with medial *matres lectionis*, however, the observable facts from the texts show us only occasional random movement, singular to plural, and plural to singular, in the verbs. They do not for the most part give us the picture of wholesale, consistent changes in verbs within different versions of books, but only a minority of variant cases. If one were to postulate on the basis of the general textual evidence that a large number of verbal forms had been changed singular to plural in Chronicles, one would wish to see evidence of a more large scale revision of a text than the occasional shifts observable in our texts. For medial *matres lectionis*, for example, our Qumran texts clearly evidence a variety of quite different spelling styles. On the contrary, it is hard to find evidence of large scale deviation from the MT patterns of the spellings of singular and plural verbs with ʿam in our other Hebrew texts. This said, however, we have already suggested that there may be one exception to this situation. This is the cursing scene on Mt Gerizim in Deuteronomy 27, especially verses 15-26, in MT and Samaritan Pentateuch. Here, while both texts agree on plural verbs with ʿam in verse 15, the MT is thenceforth consistently singular, while the Samaritan continues consistently plural. As noted above, if one believes there was once an original text, which construed ʿam as singular or plural or both, somewhere in the textual transmission of either or both MT or Samaritan Pentateuch, a thorough revision was undertaken, making the MT and Samaritan texts consistently different at this point. It is therefore possible to argue that we have evidence which suggests a large scale revision of verbs with ʿam could have been undertaken in Chronicles, Ezra-Nehemiah and Ezekiel, giving the high preference for plural verbs observable in our current texts. A possible motivation for this could be the desire to produce a more consistent text.<sup>117</sup> Nevertheless, in response to this it should be noted that we have not discovered actual evidence of consistent changing of these language features in the course of scribal transmission across a whole text, rather than a short, homogenous section.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.155-158. For another example, see Barr's discussion of Chronicles' treatment of the name David (p.161, 166). Note especially Barr's comment on p.158: „... Chronicles, in particular, was capable of a strong standardization, and one strikingly contrary to the use of other books.“

<sup>117</sup> Thus e.g. Talmon, „Samaritan Pentateuch“ (note 65), p.146: „[Chronicles] has long been recognized as embodying a systematised text. In this very book, more than in others, including Sam.-Kings, scholars have discovered emendations of late editors who intended to produce a linguistically and exegetically straightforward text.“



### (iii) Other Grammatical Features

With the other grammatical features construed with <sup>ʿ</sup>*am*, exemplified by the third person pronominal suffixes, the picture is again different. While very occasionally we observe these forms changing in the period of the scribal tradition for which we have evidence, they are for the most part quite stable. Even though the third person pronominal suffixes were potentially variable, we do not see any significant variation in the texts in our hands. As will always be the case unless we discover many, much older Biblical texts than we have, such an observation does not mean they could not have been much more unstable in an earlier period. Nevertheless, the available evidence points to stability, seemingly of a similar order to the rest of the consonantal text.

### (5) Conclusions

We have discovered two patterns relating to the grammatical treatment of <sup>ʿ</sup>*am* in the Biblical texts. With participles, perfect and imperfect verbs the Books of Chronicles, Ezra-Nehemiah, and Ezekiel stand out by having <sup>ʿ</sup>*am* almost always construed with plural forms of these verbs. In regard to other language features, especially third person suffixes, it is Isaiah, and to a lesser extent the Pentateuch books, which stand out due to their high proportion of singular elements with <sup>ʿ</sup>*am*. In regard to these two groups of evidence we have presented two possible ways of interpreting them. On the one hand, we may follow a chronological interpretation. On the other, we may argue that the evidence is explicable due to the textual history of the books in question.

We must now attempt to weigh these two explanations in the balance. It is important to remember Hurvitz's stricture at this point, that although the existence of variant Biblical texts and the influence of scribes in forming our present texts are always possible, we must deal with the actual texts in front of us, and the actual evidence we have. Thus, we must declare a textual explanation of the distribution of the „other“ grammatical elements exemplified by the third person suffixes to be unproven. Always we must bear in mind that there may be scribal processes hidden from us which caused, say, the Book of Isaiah, to favour singular suffixes. Nevertheless, on the principle of dealing with actual texts and evidence, there is simply not enough evidence for variability in these language features in the textual evidence to support the textual interpretation. One response to this might be to suspend judgement in the hope that extensive, earlier textual evidence becomes available. Or, on the current evidence one might prefer a chronological explanation or perhaps one which explained Isaiah's position as due to dialectal factors.

In regard to the third person perfect and imperfect verbs (but not, seemingly, the participles), one is on firmer ground when arguing for a textual interpretation.



Firstly, the variability in all branches of the textual tradition in regard to these forms, coupled with the analogy with the variability of the internal *matres lectionis*, would seem to argue very strongly that the specific distribution of singular and plural forms in our texts is not directly due to the original authors of those texts. Thus it is even possible that, for example, the Book of Samuel originally displayed a uniform treatment of the grammatical number of verbs referring to ʿam, and that the current inconsistency is due to a long and haphazard scribal treatment of these forms. Even if one believed that Samuel was originally written with a mixture of singular and plural verbs, due perhaps to specific nuances intended by the author to be conveyed by the different numbers, still the general variability evident in the textual evidence would tend to argue that the specific distribution of forms in the MT of Samuel is unlikely to reflect the distribution in the most ancient form of the book. Thus, for example, one might wish to declare extremely doubtful Polzin's use of fairly precise statistics to prove that the distribution of these features in the P-document reflects its date of composition.

In regard to the interpretation of the mostly consistent plural verbs with ʿam in Chronicles, Ezra-Nehemiah, and Ezekiel, points may be made on both sides. In favour of the textual interpretation there is the demonstrably close relationship between the variable spelling of final *waw* on verbs in ambiguous contexts and the variable spelling of internal *matres lectionis*. For the consistent spelling of these few books we may invoke the analogy with occasional words being spelled consistently in regard to internal *matres lectionis* in individual books as opposed to a general variability in other Biblical books.<sup>118</sup> We may also point to the imposition of consistency on the passage in Deuteronomy 27, in the MT and Samaritan Pentateuch. However, we must admit that at present the textual approach lacks solid evidence of this sort of consistency being imposed on larger textual units in regard to their treatment of ʿam. That is, while we actually have in our possession variant Biblical texts with significantly different spelling patterns in regard to internal *matres lectionis*, we do not have the same evidence for the final *waw* on verbs in ʿam sentences (admittedly a much more specific case). A moment's consideration of the normal understanding of the relationship between Chronicles and its sources in Samuel-Kings will of course show that scholars have usually presumed that the Chronicler was in fact engaged in just such an updating of the language. However, the specific point under debate here is whether there is any evidence which could lead one to suggest that in this case at least the updating was not actually undertaken by the Chronicler himself, but rather the later scribal tradition.

The chronological interpretation in regard to Chronicles, Ezra-Nehemiah and Ezekiel, on the contrary, has some strong, if not unassailable, evidence in its favour. Thus there is the coincidence that it is only the three exilic/post-exilic books which display this consistency in preferring the plural with ʿam. Also, despite other ways of seeing their evidence, it is a fact that the Dead Sea Scrolls and Mishnah are

<sup>118</sup> See above, with note 116.



sources attested from a late period. Therefore, there is still much to be said for the chronological interpretation. Nevertheless, the limited evidence from Daniel and Esther would seem to indicate that not all Late Biblical Hebrew sources were as consistent in their preference to treat *ʿam* as plural. Therefore, one might wish to consider regional/dialectal favours (as well as chronological?) as linking the three books, Chronicles, Ezra-Nehemiah and Ezekiel. It is perhaps from this angle, rather than simply as witness to chronological development, that the evidence from Mishnaic and Qumran Hebrew should be seen.

*Abstract:*

It has long been realized that collective nouns such as *ʿam* „people“ are regularly construed with both singular and plural verbs in Biblical Hebrew. This study investigates the syntax of *ʿam* in the MT, Samaritan Pentateuch and the Qumran Biblical scrolls not only with verbs, but also e.g. with pronominal suffixes. It investigates the opinion that certain books construe *ʿam* as plural due to the late date of their composition. Some support is found for this position. However, it is important in investigating Biblical Hebrew to bear in mind the long textual history behind the current form of the books. From this perspective a rival thesis is investigated, that the current patterns of grammatical concord with *ʿam* in our texts are the result of the scribal transmission of the texts, not the „original“ author’s intention.

*Address of the author:*

Dr. Ian Young, Department of Semitic Studies, University of Sydney, NSW 2006  
Australia



# Interrupted Syntactical Structures in Biblical Hebrew

*Tamar Zewi (University of Haifa)*

## 1.

Several syntactical structures in Biblical Hebrew can be constructed in two ways. The first and more regular way produces a continuous sequence whose components are bound together uninterruptedly. The second way creates a broken structure which maintains the features of the original one, but is twisted and frequently interrupted by components with other syntactical roles. Although interrupted syntactical structures are less common than continuous ones, their distribution is wide enough to allow their consideration as normal Biblical Hebrew constructions, and they should not be treated as abnormal.

This paper presents, demonstrates and discusses several interrupted syntactical structures in Biblical Hebrew. It seeks to show that the tendency to break syntactical structures by twisting their original structure or by inserting other non-related syntactical components should be regarded as an independent feature in Biblical Hebrew, which deserves linguistic attention. The interrupted syntactical structures in Biblical Hebrew might serve as mere stylistic variants but very often they tend to mark the logical pattern of a phrase or a sentence.

Several representative Bible translations of these structures into Arabic and English are examined in this paper beside the original texts, since they shed interesting light on the topic. Bible translations, early and late, do not always retain the nuance of interrupted structures in the target languages, either because they regard them as abnormal and correct them or because their own syntax does not allow similar structures in the translation.

Interrupted syntactical phrases and sentence types employed extensively in Biblical Hebrew are sentences involving extraposition, sentences involving prolepsis, logical subjects separated from their predicates by adverbials and conjunctions, predicate constituents separated by a subject, object complements separated from their transitive verb and attributes, and appositions and attributive clauses separated from their head. Each of these structures has been noted and examined in Biblical Hebrew studies before, but rarely are they considered as sharing a common syntactical feature, and their similar treatment and frequent rendering by other structures in Bible translations have scarcely won comment.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> An examination of several patterns of interrupted syntactical structures in Biblical Hebrew appears in Revell 1989:12-22. Revell asserts that the purpose of these patterns „is to allow the insertion... of material more immediately significant for the understanding of the clause,“ and he entitles them „clauses with discontinuous constituents (ibid.:12).“ Revell’s general approach to the topic is followed in this paper.



## 2. Sentences involving extraposition

Extrapositions actually are twisted syntactical structures, deviating from normal syntactical sequences not involving extraposition. Extrapositions appear to be the most prominent case of broken structures formed and accepted as part of normal language syntax. Since extrapositions developed clear syntactical signs by isolating the extraposed sentence part and referring to it with a resumptive pronoun, and since they are so widespread in Biblical Hebrew and other Semitic languages, they became defined as an independent syntactical sentence type. This should not prevent recognition that sentences involving extraposition are the most prominent and most typical case of an interrupted syntactical structure. Many cases of extraposition should be explained as constructed in order to syntactically mark the logical structure of a sentence, but others are mere stylistic variants.

Since extrapositions in Biblical Hebrew have been treated extensively in many studies,<sup>2</sup> only a few instances are presented below. Bible translations maintain extraposition structure only partially. Therefore, the following instances are examined in relation to several Arabic and English translations as representatives of this tendency.

### 2.1 Examples

Genesis 48:7 - *wa'ānī bəḥo'i mippaddān metā 'ālay rāḥel bə'ereṣ kəna'an baddereḳ*. The structure involving extraposition is very well kept in the Arabic Bible translation of Saadya Gaon (= *Tafsīr Saadya Gaon*) and *alkitāb almuqaddas*. In *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, the extraposed pronoun *אני*, is isolated by the Arabic conjunction *fa*: *wa-'anā fa-fi maji'i min fadān mātat 'alayya rāḥil fi balad kan'an fi l-ṭariq*. Again in *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*, the extraposed pronoun is even more clearly isolated by an Arabic particle specially used for marking an extraposed sentence part, *wa'ammā*... *fa*:<sup>3</sup> *wa-wa'ammā 'anā fa-fi maji'i min fadān mātat 'anī rāḥil fi balad kan'an fi l-ṭariq*, and in *alkitāb almuqaddas* the translation is a little different but the extraposed sentence part is still isolated: *wa-'anā ḥīna ji'tu min fadān mātat 'indī rāḥil fi 'arḍ kan'an fi l-ṭariq*. The structure of extraposition is also clearly kept in the *Authorized King James Version*: „And as for me, when I came from Padan, Rachel died by me in the land of Canaan in the way.“ However, for some reason the *JPS* translation prefers to suggest another interpretation in parenthesis instead of extraposition: „I [do this because], when I was returning from Paddan, Rachel died, to my sorrow, while I was journeying in the land of Canaan.“ The new interpretation by the *JPS* of the extraposed part should

<sup>2</sup> See e.g. Driver 1892:264-274, §196-§201, Kautzsch 1910:457-458, §143, Joüon 1947:477-478, §156, Waltke & O'Connor 1990:76-77, §4.7 and especially Gross 1987 and Khan 1988:67-104. Regarding nominal fronting in verbal clauses see also Gross 1993, 1994.

<sup>3</sup> For the usage of this particle see Wright 1896:292, §367, d, Reckendorf 1921:370-371, §182,6.



probably be rejected. The extraposition is in place here as in many other Biblical passages, and it should not be eliminated or replaced by another suggestion.

Judges 17:5 - *wəhā'is mīkā lō bēt 'ēlohīm*. There is no translation for this verse in *Tafsīr Saadya Gaon*. As for the other translations, the structure involving extraposition is not maintained either in the Arabic translation of *alkitāb almuqaddas* or in both English translations. The Arabic translation of *alkitāb almuqaddas* removes the resumptive pronoun and attaches the possessive particle *li* to *wəhā'is mīkā*. Thus, the verse *wəhā'is mīkā lō bēt 'ēlohīm* is translated: *wa-kāna lil-rajul mīhā bayt lil-'āliha*. *Authorized King James Version* translates the extraposition of this verse into an ordinary English possessive sentence: „And the man Micah had an house of gods,“ and so also does the *JPS*: „Now the man Micah had a house of God.“ The avoidance of transferring the extraposition structure into the translations shows that the translations consider the original Biblical Hebrew structure in this case as a dispensable stylistic variant.

Isaiah 42:3 - *qāne(h) rāsūš lō yišbōr ūfištā kehā lō yaqabbennā*. *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*, which is the only edition of Saadya Gaon containing the book of Isaiah, translates both parallel parts of the verse as extrapositions, although the original Biblical Hebrew structure has extraposition only in the second one: *hattā qašaba marḏūda lā yaksiruhā wa-fatīla hāmida lā yuṭfi'uhā*. The Arabic translation of *alkitāb almuqaddas* partially ignores the extraposition by removing the retrospective pronoun. Nevertheless, it keeps the original word order. A sentence which begins with a noun rather than a verb is still considered an extraposition in Arabic. Its translation is: *qašaba marḏūda lā yaqšifu wa-fatīla hāmida lā yuṭfi'u*. *Authorized King James Version* also maintains the original sequence but not the resumptive pronoun: „A bruised reed shall he not break, and the smoking flax shall he not quench,“ but the *JPS* ignores the extraposition: „He shall not break even a bruised reed, or snuff out even a dim wick.“ These translations show again that the extraposition is sometimes considered as a non-essential stylistic variant.

### 3. Sentences involving prolepsis

Sentences involving prolepsis are in fact extrapositions in subordinate clauses. Such structure allows the subject of the subordinate clause to move backward as an object complement of the verb in the principal sentence. The subject of the subordinate clause is also a retrospective pronoun which refers to the object of the principal sentence, the latter being its explicit subject. Thus, a syntactical structure involving prolepsis is interrupted firstly by having an extraposed constituent and secondly by having a subordinate particle separating the extraposed part from the following clause. Since prolepsis has already been examined elsewhere,<sup>4</sup> only a few instances

<sup>4</sup> Zewi 1996 and more references there.



are mentioned here. Sentences involving prolepsis are difficult to translate by keeping the original sequence as extrapositions. This is demonstrated in the instances presented below from several of their translations into Arabic and English.

### 3.1 Examples

Genesis 31:5 - *wayyōmer lāhen roʿe(h) ʿānokī ʿet pānē(y) ʿābīkēn kī ʿēnennū ʿelay kiṭāmol šilšom*. - The prolepsis is retained in the translation of *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*: *fa-qāla lahunna huwaḏā ʿanā ʿarā wajh ʿabīkunna ʿid laysa huwa maʿī miṭl ʿamsi wa-mā qablahu*. A similar structure is also found in *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*, containing extraposition after the verb ʿarā, but the prolepsis is obscured, since the separating particle ʿid is eliminated. The prolepsis is found again in the translation of *alkitāb almuqaddas*: *wa-qāla lahumā ʿanā ʿarā wajh ʿabīkumā ʿannahu laysa naḥwī ka-ʿamsi wa-ʿawwal min ʿamsi*. *Authorized King James Version* maintains the prolepsis: „And said unto them, I see your father’s countenance, that it is not toward me as before.“ However, the *JPS* translation eliminates the prolepsis: „I see that your father’s manner toward me is not as it has been in the past.“

Genesis 40:6 - *wayyābō ʿālēhem yōsef babboqer wayyar(?) ʿotām wəhinnām zoʿāfm*. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, eliminates the prolepsis: *fa-daḥala ʿilayhimā yūsuf bil-ḡadā wa-raʿā wujūhahumā kāliḥa*. *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition* is generally similar. *alkitāb almuqaddas* maintains the original word order: *fa-daḥala yūsuf ʿilayhimā fī l-ṣabāḥ wa-nazarahumā wa-ʿidā humā muḡtammāni*. *Authorized King James Version* also maintains the original sequence: „And Joseph came in unto them in the morning, and looked upon them, and, behold, they were sad.“ The *JPS* translation, by contrast, eliminates the prolepsis and ignores the additional nuance of *wəhinnē(h)* in the Biblical Hebrew text: „When Joseph came to them in the morning, he saw that they were distraught.“

Exodus 32:22 - *ʿattā yādaʿtā ʿet hāʿām kī bəraʿ hū*. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition* keeps the prolepsis: *ʿanta ʿālim bil-qawm ʿannahum šarīrūna*, and so does *Derenbourg edition* and *alkitāb almuqaddas*. The *Authorized King James Version* also keeps the prolepsis: „Thou knowest the people, that they are set on mischief.“ The *JPS*, however, in this case too, eliminates the prolepsis: „You know that this people is bent on evil.“

### 4. Logical subjects separated from their predicates by adverbials and conjunctions

The occurrence of adverbials and conjunctions separating logical subjects from their predicates has been observed in many Biblical Hebrew and Semitic studies. An



important work discussing this topic in Biblical Hebrew and Arabic is that by Blau 1977, dealing with sentence adverbials which actually are logical subjects separated from the rest of the sentence.<sup>5</sup> Adverbials and conjunctions separating logical subjects from their predicates are not discussed here, further, but a few representative instances accompanied by interesting Arabic and English translations are given.

#### 4.1 Examples

Genesis 24:45 - *ʔānī ʔerem ʔkālle(h) laḡabber ʔel libbī*. This sequence is followed in both editions of *Tafsīr Saadya Gaon* but *alkitāb almuqaddas* translates: *wa-ʔid kuntu ʔanā lam ʔafraḡ baʕdu min l-kalām fi qalbī* putting the translation of *ʔerem* into Arabic = *baʕdu*, after the verb according to Arabic rules. *Authorized King James Version* translates: „And before I had done speaking in mine heart,“ and the *JPS*: „I had scarcely finished praying in my heart.“ In all these translations there is no sense of a syntactical separation between subject and predicate, which appears in the original Biblical Hebrew passage.

Genesis 42:22 - *wəgam dāmō hinnē(h) niḡrāš*. This clause is translated in both editions of *Tafsīr Saadya Gaon* and in *alkitāb almuqaddas* with a presentative particle before *dāmō*, deviating from the original sequence. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, is: *wa-huwaḡā nahnu muṡālibīna bi-damihi*. *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*, is: *wal-ʔān huwaḡānā muṡālibūna bi-damihi*. *alkitāb almuqaddas* translates a little differently: *fa-huwaḡā damuhu yuṡlabu*. *Authorized King James Version* translates: „Therefore, behold, also his blood is required.“ The *JPS* paraphrases the passage: „Now comes the reckoning for his blood.“ None of these translations exhibits the syntactical separation between subject and predicate found in the original passage.

Leviticus 22:11 - *wəkoḡen kī yiqne(h) nefēš qinyan kaspō hū*. The translations of both editions of *Tafsīr Saadya Gaon*, *alkitāb almuqaddas* and *Authorized King James Version* avoid putting the noun initially. The *JPS* paraphrases the passage and turns it into different syntactical construction: „But a person who is a priest’s property by purchase.“ This special very common Biblical Hebrew structure does not show up in these translations either.

The sense of syntactical separation between subject and predicate probably could not be captured by the Arabic and English translations as it would have created ungrammatical structures in these languages.

<sup>5</sup> For discussion of several adverbials and conjunctions in this role and other references see Zewi 1992, 234-240, §4.6.1.8, 242-254, §4.7. For similar separation between an extraposed sentence part and the rest of the sentence see e.g. Khan 1988:69-70, §3.2-§3.4.



## 5. Predicate constituents separated by a subject

Simple nominal sentences presenting predicate-subject word order, in which long predicates are divided by subject components into two parts are common in Biblical Hebrew as variants of predicate-subject sequence whose full predicate precedes its subject. This structure was noted by Biblical Hebrew scholars such as Muraoka and Rosén.<sup>6</sup> Because of a tendency toward an opposite subject-predicate word order in nominal sentences of Arabic and English, where Biblical Hebrew might prefer predicate-subject, the translation is frequently reversed, thus creating continuous predicates following their subject.<sup>7</sup>

### 5.1 Examples

Genesis 32:19 - *wəʾāmartā ləʿabdəkā ləyaʿāqob minhā hī šəlūhā la(ʿ)donī ləʿesāw*. All Arabic and English translations cited below reverse the Biblical Hebrew sequence to subject-predicate. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, translates: *fa-qul li-ʿabdika li-yaʿqub hiya hadiyya mabʿūta li-sayyidi li-ʿisuwa*. *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*, translates similarly. *alkitāb almuqaddas* translates: *taqūlu li-ʿabdika yaʿqub huwa hadiyya mursala li-sayyidi ʿisuwa*. *Authorized King James Version* translates: „Then thou shalt say, They be thy servant Jacob’s; it is a present sent unto my lord Esau.“ The *JPS* translates: „You shall answer, ‘Your servant Jacob’s; they are a gift sent to my lord Esau.’“

Exodus 31:17 - *bēnī ūbēn bənē(y) yiśrāʿel ʾōt hī ləʿolām*. All Arabic and English translations presented below again exhibit a reversed subject-predicate word order. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, translates: *fī mā baynī wa-bayna banī ʾisrāʾil hiya ʿalāma lil-dahr*, and does *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*. *alkitāb almuqaddas* translates: *huwa baynī wa-bayna banī ʾisrāʾil ʿalāma ʾilā l-ʾabad*. *Authorized King James Version* translates: „It is a sign between me and the children of Israel for ever.“ The *JPS* translates: „It shall be a sign for all time between me and the people of Israel.“ However this is not always the case. In some instances an attempt is made to retain the original word order, as in the following example.

Isaiah 40:28 - *ʾēlohē(y) ʿolām Yhwh bōrē(ʿ) qəṣōtī hāʾāreš*. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, does not contain a translation of Isaiah. *Derenbourg edition* translates: *ʾallāh rabb l-ʿalamīna ḥāliq ʾaqāšī l-ʾarḍ*. Here the word order is reversed, but the original word order is kept in *alkitāb almuqaddas*: *ʾilāhu l-dahr l-rabb ḥāliq ʾaṭrāf l-ʾarḍ*. *Authorized King James Version* manages to maintain the

<sup>6</sup> See Revell 1989:14ff, Muraoka 1985:15, Rosén 1965:169, §2, and Zewi 1992:109, note 16, 1994:155, note 30. This variant of simple nominal sentences is even more frequent in Syriac. For its occurrence in Syriac see e.g. Goldenberg 1983:100-102, §2.

<sup>7</sup> For this tendency in Arabic see Wright 1898:253-254, §115-§117, Reckendorf 1921:8-9, §4. Also see discussion in Zewi 1997:513-514, §3.







eliminating even the attributive clause  $\text{ʔāšer ʿāsīṭī}$  following  $\text{ʔēlohay}$  as a separating element between the two objects. The *JPS* translation is: „He said, „You have taken my priest and the gods that I made, and walked off!“

1 Samuel 18:4 - *wayyitpaššet yəhōnātān ʔēt hamməʿil ʔāšer ʿālāw wayyittənehū ləqāwiq ūmaddāw wəʿaḏ ḥarbō wəʿaḏ qaštō wəʿaḏ ḥāgorō*. There are no translations of Saadya Gaon of this verse either. However, *alkitāb almuqaddas* solves the problem in a way that resembles its treatment of the above instance. It translates the conjunctive *wāw* before the second object by a particle meaning „with“: *wa-ḥalaʿa yūnātān l-jubba llatī ʿalayhi wa-ʔaʿtāhā li-dāwud maʿa ṭiyābihi wa-sayfihi wa-qawsihi wa-minṭaqatihi*. *Authorized King James Version* does not diverge from the original sequence: „And Jonathan stripped himself of the robe that was upon him, and gave it to David, and his garments, even to his sword, and to his bow, and to his girdle.“ The *JPS*, however, places *ūmaddāw* immediately after the first object before the verb and adds „together with“ before the other objects, eliminating the separation between the objects in a way similar to the translation of *alkitāb almuqaddas*. Its translation is: „Jonathan took off the cloak and tunic he was wearing and gave them to David, together with his sword, bow, and belt.“

Isaiah 54:14 - *bišəḏāqā tikkōnāni raḥāqī meʿošeḡ kī lō ʔirāʔi ūmimməḥittā kī lō ʔiqrab ʔelāyik*. As mentioned above, *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, does not have a translation of Isaiah. *Derenbourg edition* translates: *wa-bil-ʿadl tuṭabbatīna tabʿudīna min l-jašam bal lā taḥāfihi wa-min l-ndiqāḡ fa-ʔinnahu lā yaqrubuki*. The translation of *alkitāb almuqaddas* is: *bil-birr tuṭabbatīna baʿīda ʿan l-ḡulm fa-lā taḥāfīna wa-ʿan l-rtiʿāb fa-lā yadnū minkī*. *Authorized King James Version* translates: „In righteousness shalt thou be established: thou shalt be far from oppression; for thou shalt not fear: and from terror; for it shall not come near thee.“ The *JPS* translates: „You shall be established through righteousness. You shall be safe from oppression, and shall have no fear; from ruin, and it shall not come near you.“ All four translations do not divert at all from the original sequence. The original word order is undoubtedly maintained, since the structure is not a mere interrupted syntactical structure, but presents a recognized pattern of parallelism involving ellipsis.

## 7. Attributes, appositions, and attributive clauses separated from their head

Attributes, appositions, and attributive clauses separated from their head are treated last, since they seem at first sight the least organized and intentional of all syntactical types reviewed in this paper. The most detailed paper dealing with this feature is Gottstein’s (1949), entitled „Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew.“ Gottstein considers most appearances of relative clauses separated from their head as afterthought or anacoluthon, but he is not satisfied with this occasional definition and asserts that many instances related to this language usage are intentional and have common origin.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Gottstein 1949:38 speaks about anacoluthon as an insufficient explanation for all occurrences of this



Afterthought or anacoluthon might truly be a good explanation for several appearances of attributes, appositions, and attributive clauses separated from their head. However, afterthought and anacoluthon are generally not regarded as a feature of language rules and characteristics but as deviating from them.<sup>10</sup> The large number of attributes, appositions, and attributive clauses separated from their head in Biblical Hebrew and the fact that all of them are non-restrictive relative clauses<sup>11</sup> suggest that this way is intentionally chosen as a syntactical means for presenting an additional less important piece of information in a clause.<sup>12</sup> Therefore, in most cases the separation between attributes, appositions, and attributive clauses and their head should be considered neither an unintentional afterthought or anacoluthon nor a mark of unorganized spoken language,<sup>13</sup> but a genuine Biblical Hebrew syntactical variant, resembling all other syntactical types discussed above.

The Arabic and English translations presented below show a few difficulties in rendering the true spirit of the original Biblical Hebrew structures, since most Arabic and English translations do not easily tolerate the break in the sequence of a head and its attributes.

### 7.1 Examples

Attribute - Genesis 14:12 - *wayyiqəḥū ʾet lōṭ wəʾet rəḳušō ben ʾāhī ʾābram wayyeleḳū*. *Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasid edition*, keeps the original word order: *wa-ʾaḥaḏū lūt wa-sarḥahu bn ʾaḥī ʾabrām wa-maḏaw*, but *Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition*, attaches the attribute to its head: *wa-ʾaḥaḏū lūt bn ʾaḥī ʾabrām wa-sarḥahu wa-maḏaw*. The translation of *alkitāb almuqaddas* also attaches the

---

phenomenon but he still speaks about „deviations from the straight path of logical thought,“ and he explains the various examples as different degrees of afterthought. See Gottstein 1949:36ff for instances and discussion.

<sup>10</sup> The term anacoluthon is used here and in Gottstein 1949 in the generally accepted meaning defined by e.g. Crystal 1985:15 as „a syntactical break in the expected grammatical sequence within a sentence“ and by e.g. Bussmann 1996:20 as „sudden change of an originally planned sentence construction to an alternative, inconsistent one during sentence production due to unplanned speech.“ Note that the term anacoluthon is sometimes differently employed as parallel to an intentional extraposition structure, e.g. Reckendorf 1921:366: „Isolierung des natürlichen Subjects (Anakoluth).“

<sup>11</sup> As Gottstein rightly remarks in Gottstein 1949: 39, note 10.

<sup>12</sup> This syntactical variant is frequent, for instance, in appositions of private names e.g. 1 Samuel 4:4, 30:5, 1 Kings 2:32 and Judges 3:9. It is thus more reasonable to regard it as an intentional special syntactical variant than as an afterthought, since it appears not occasionally but in several instances presenting a similar context.

<sup>13</sup> Jespersen claims that „In written and printed language this phenomenon, anakoluthia, is of course much rarer than in speech“ (Jespersen 1924:28). Another term similar to afterthought and anacoluthon and frequently related to spoken language features is „sentence-plus.“ For this term, other references and instances demonstrating „sentence-plus“ in spoken Amharic see Goldenberg 1981:53.



attribute to its head: *wa-ʾaḥaḏū lūt bn ʾaḥī ʾabrām wa-ʾamlākahu wa-maḏaw*. An attachment of the attribute to its head appear in the translations of *Authorized King James Version* and the *JPS* too. *Authorized King James Version* translates: „And they took Lot, Abram’s brother’s son, who dwelt in Sodom, and his goods, and departed.“<sup>14</sup> The *JPS* translation is: „They also took Lot, the son of Abram’s brother, and his possessions, and departed.“ Most Arabic and English translations could not tolerate the gap between the head and its attribute.

Attributive clause - Joshua 1:15 - *wašaḥtem laʿeres ʾaruššaṭaḱem wirištem ʾotāh ʾāšer nātan lakem moše(h) ʿeḥeḏ Yhwh bəʿeḥer hayyarden mizraḥ haššāmeš*. A translation of *Tafsīr Saadya Gaon* is not available. However, *alkitāb almuqaddas* maintains the original sequence: *tumma tarjiʿūna ʾilā ʾarḍ mirāṭikum wa-tamtalikūnahā llatī ʾaʿṭākum mūsā ʿabd l-rabb fi ʿabr l-ʾurdunn nahwa surūq l-šams*. *Authorized King James Version* maintains the original sequence as well: „Then ye shall return unto the land of your possession, and enjoy it, which Moses the Lord’s servant gave you on this side Jordan toward the sunrising.“ The only translation which organizes the whole sentence differently, eliminating the gap between the head and its attributive clause, is the *JPS*: „Then you may return to the land on the east side of the Jordan, which Moses the servant of the Lord assigned to you as your possessions, and you may possess it.“ The gap between the head and its attributive clause is tolerated at least in two translations, and it is more easily maintained than when a short attribute is employed, as in Genesis 14:12 above, rather than an attributive clause.

Apposition - 2 Kings 10:29 - *raq ḥāṭāʿē(y) ʾarāḥāʿām ben nabāt ʾāšer heḥēṭi ʾel yiśrāʾel lō sār yehū meʾaḥāreḥem ʿeglē(y) hazzāhāḥ ʾāšer bēt ʾel waʾāšer baḏān*. A translation of *Tafsīr Saadya Gaon*, again, is not available. The translation of *alkitāb almuqaddas* adds the particle ʾay = „namely,“ before the apposition,<sup>15</sup> but keeps the original sequence: *wa-lakinna ḥaṭāyā yarubʿām bn nabāt llaḏi jaʿala ʾisrāʾil yuḥṭiʿu lam yajid yāhū ʿanhā ʾay ʿujūl l-ḏahb llatī fi bayṭ ʾiyl wa-llatī fi dān*. *Authorized King James Version* likewise introduces the phrase „to wit“ = „namely“ again before the apposition: „Howbeit from the sins of Jeroboam the son of Nebat, who made Israel to sin, Jehu departed not from after them, to wit, the golden calves that were in Beth-el, and that were in Dan.“ The *JPS*, similarly, adds „namely“ before the apposition: „However, Jehu did not turn away from the sinful objects by which Jeroboam son of Nebat had caused Israel to sin, namely, the golden calves at Bethel and at Dan.“ All translations tolerate the gap between the head and its apposition by marking the apposition more clearly.

<sup>14</sup> This translation even introduces the circumstantial clause *wāhū yošeḥ bisādom* before *wəʾeṭ rāḱušō*, and translates it as an attributive clause following the first attribute.

<sup>15</sup> The particle probably has the same origin as a similar phrase in *Authorized King James Version* below.



## 8. Conclusions

This paper sought to show that sentences involving extraposition, sentences involving prolepsis, logical subjects separated from their predicates by adverbials and conjunctions, predicate constituents separated by a subject, object complements separated from their transitive verb, and attributes, appositions, and attributive clauses separated from their head share one common feature typical of Biblical Hebrew syntax. These patterns are all interrupted structures thus constructed to syntactically reflect logical division of phrases or sentences or mere stylistic variants.

Although these patterns are normal constructions of Biblical Hebrew syntax, Bible translations might find difficulties in transferring their special nuance to their own languages. The difficulties arise partly because the translators consider these patterns ungrammatical in Biblical Hebrew and tend to correct them in their translation, and partly because these patterns create ungrammatical constructions in the target languages.

## Bibliography

Abbreviations:

*Authorized King James Version* = Carroll, R. & Prickett, S. eds. 1997. *The Bible, Authorized King James Version*. Oxford.

*alkitāb almuqaddas* = *Arabic Bible Translation. dār l-kitāb l-muqaddas fi l-šarq l-ʿawsaṭ*. 1987.

*JBL* = *Journal of Biblical Literature*

*JPS* = *Tanakh, a New Translation of the Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Text*. 1985. The Jewish Publication Society. Philadelphia.

*JSS* = *Journal of Semitic Studies*

*Tafsīr Saadya Gaon, Derenbourg edition* = Derenbourg, J. & Others. eds. 1893-1899. *Oeuvres complètes de R. Saadia ben Josef al-Fayyūmī I-II, Version arabe du pentateuque*. Paris. (repr. 1979, Hildesheim & New York)

*Tafsīr Saadya Gaon, Ḥasīd edition* = Ḥasīd, A. 1968. *The Book of the Pentateuch with the Translations of Onkelos and Saadia Gaon*. Jerusalem.

*ZAH* = *Zeitschrift für Althebraistik*

Berlin, A. 1985. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington.

Blau, J. 1977. *An Adverbial Construction in Hebrew and Arabic*. Jerusalem.

Bussmann, H. 1996. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London & New York. (trans. and eds. from 2nd German edition Trauth, G. & Kazzazi, K.)

Crystal, D. 1985. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford & New York. (2nd ed.)



- Driver, S. R. 1892. *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*. Oxford. (3rd ed.)
- Goldenberg, G. 1981. Les mémoires d'Aläqa Lämna et l'étude de l'amharique parlé. *Rassegna di studi etiopici* 28. Rome.
- Goldenberg, G. 1983. On Syriac Sentence Structure. in: Sokoloff, M. ed. *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*. Bar-Ilan University, Ramat-Gan:97-140
- Gottstein, M. H. 1949. Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew. *JBL* 68:35-47
- Gross, W. 1987. *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 27). St. Ottilien.
- Gross, W. 1993. Die Position des Subjekts im hebräischen Verbalsatz, untersucht an den asyndetischen ersten Redesätzen in Gen, Ex 1-19, Jos - 2 Kön. *ZAH* 6:170-187
- Gross, W. 1994. Zur syntaktischen Struktur des Vorfeldes im hebräischen Verbalsatz. *ZAH* 7:203-214
- Jespersen, O. 1924. *The Philosophy of Grammar*. London.
- Joüon, P. 1947. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome. (2nd ed.)
- Kautzsch, E. ed. 1910. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford. (28th ed. trans. Cowley, A. E.).
- Khan, J. 1988. *Studies in Semitic Syntax*. Oxford.
- Muraoka, T. 1985. *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*. Jerusalem & Leiden.
- O'Connor, M. 1980. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, Indiana.
- Reckendorf, H. 1921. *Arabische Syntax*. Heidelberg.
- Revell, E. J. 1989. The conditioning of Word Order in Verbless Clauses in Biblical Hebrew. *JSS* 34:1-24
- Rosén, H. 1965. On Some Types of Verbless Sentences in Biblical Hebrew. *Report of 3rd World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem:167-173 (in Hebrew)
- Waltke, B. K. & O'Connor, M. 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana.
- Wright, W. 1896, 1898. *A Grammar of the Arabic Language*. Cambridge. (3rd ed.)
- Zewi, T. 1992. *Syntactical Modifications Reflecting the Functional Structure of the Sentence in Biblical Hebrew*. Doctoral thesis. The Hebrew University of Jerusalem. (in Hebrew).
- Zewi, T. 1994. The Nominal Sentence in Biblical Hebrew. in: Goldenberg, G. and Raz, Sh. eds. *Semitic and Cushitic Studies*. Wiesbaden:145-167
- Zewi, T. 1996. Subordinate Nominal Sentences Involving Prolepsis in Biblical Hebrew. *JSS* 41:1-20
- Zewi, T. 1997. Saadia Gaon's Translations to Nominal Sentences in the Pentateuch. *Massorot* 9-11:511-526 (in Hebrew)



*Abstract:*

This paper presents, demonstrates and discusses several structures in Biblical Hebrew which are twisted and frequently interrupted by components with other syntactical roles. These structures generally maintain features of the original unbroken ones, and they might serve as mere stylistic variants, although very often they tend to mark the logical pattern of a phrase or a sentence. The paper also seeks to show that the tendency to break syntactical structures by twisting their original structure or by inserting other non-related syntactical components is wide enough to be regarded as an independent feature in Biblical Hebrew, which deserves linguistic attention.

The corpus of this paper includes the original Biblical Hebrew texts and several Bible translations into Arabic and English. Bible translations, early and late, do not always retain the nuance of interrupted structures in the target languages, either because they regard them as abnormal and correct them or because their own syntax does not allow similar structures in the translation. The variations employed by these translations shed interesting light on the topic.

The types of interrupted syntactical structures discussed in this paper are sentences involving extraposition, sentences involving prolepsis, logical subjects separated from their predicates by adverbials and conjunctions, predicate constituents separated by a subject, object complements separated from their transitive verb and attributes, and appositions and attributive clauses separated from their head.

*Adress of the author:*

Dr. Ms. Tamar Zewi, Department of Hebrew Language, University of Haifa, Haifa 31905, Israel



## Miszellen

### Qumranica IV\*: Die jüngst in Khirbet Qumran gefundene hebräische Schenkungsurkunde auf einer Tonscherbe

G. Wilhelm Nebe (Heidelberg)

Aus Khirbet Qumran und den elf Höhlen der Umgebung sind bisher nur einige wenige hebräische und griechische Krugaufschriften und ca. zwanzig hebräische Ostraka mit Personennamen und Alphabeten bekannt. Am interessantesten ist die Krugaufschrift aus Höhle 4 (1. Jh. vor Chr.) „Wohlbefinden möge leuchten von dem Krug (פך)“ oder „Friede möge erleuchten dein Antlitz (אפים wie bh. Gen 3,19 uö.)“.<sup>1</sup> Die abschließende Edition allen Inschriftenmaterials steht noch aus.<sup>2</sup> Die wenigen erhaltenen Inschriften geben nur einen ganz bescheidenen Einblick in das Alltagsleben der essenisch-asiatischen Gemeinschaft.

Welch Wunder, daß Ausgräber in Khirbet Qumran auch heute noch fündig werden können. J.F. Strange unternahm 1996 eine kleine Expedition dorthin. J. Caulfield, einer seiner Voluntäre, entdeckte zwei beschriftete Scherben. Eine archäologische Altersbestimmung ist nicht möglich, aber eine paläographische der Schrift. Es handelt sich um eine spätherodianische Halbkursive aus dem 1. Jh. nach Chr. mit besonderer Nähe zur Schrift der Kupferrolle (3Q 15). Die Aufschriften sind hebräisch. Die Edition haben F.M. Cross und E. Eshel besorgt.<sup>3</sup>

Ostrakon Nr. 2 enthält nur ganz fragmentarischen hebräischen Text von vier Zeilen. Erkennbar sind nur der Personennamen „[Jose]f, der Sohn des Natan [...]“ ([יוס]פ בן נתן[...]) (Zeile 3) und vielleicht „seine Söhne von En[gedi] . . .“ ([ב]ניו מעי[ן] גדי[...]) (Zeile 4)<sup>4</sup>

Eine kleine Sensation scheint Ostrakon Nr.1 darzustellen. Es handelt sich um eine Scherbe, die in der Mitte durchgebrochen ist. Die Zusammengehörigkeit der beiden Teile wird durch die Beschriftung gesichert. Von der linken Seite der Scherbe fehlt

\* Qumranica III ist in ZAH 11, 1998, 205-209 erschienen.

<sup>1</sup> Zu Text und Übersetzungsvorschlägen und Photo siehe R. de Vaux, Discoveries in the Judaean Desert VI, Oxford 1977, 15ff und Planche III.

<sup>2</sup> Sie ist vorgesehen von J.B. Humbert (Ed.), Fouilles de Khirbet Qumran et de 'Ain Feshkha IV: Numismatique - Inscriptions et graffiti, Göttingen-Fribourg (in Vorbereitung).

<sup>3</sup> Ostraka from Khirbet Qumran, IEJ 47, 1997, 17-28 (Photo der Ostraka Seite 19.27). Siehe ZAH 11, 1998, 117. - Soeben hat sich auch A. Yardeni zu Ostrakon Nr. 1 geäußert: A Draft of a Deed on an Ostrakon, IEJ 47, 1997, 233-237. Ihre Lesung von Zeile 8 ist überzeugend, die von Zeile 4 überzeugt mich nicht. Wie die Ersteditoren denkt auch sie an eine Vertragsskizze.

<sup>4</sup> So F.M. Cross-E. Eshel (s. Anm. 3).



ein Stück. Erhalten sind 15 oder 16 Zeilen hebräischer Text. Die Entzifferung ist nicht einfach. Die Lesung wird erschwert, weil die Scherbe offenbar schon früher in Gebrauch war und vor der letzten Beschriftung nicht vollständig gereinigt wurde (Palimpsest).<sup>5</sup>

Im folgenden gebe ich zunächst die Transkription und Übersetzung der Edition wieder.

<u>Transkription</u> (Cross-Eshel)	<u>Übersetzung</u> (Cross-Eshel)
בשנת שתיים ל.	1. In year two of the [
בירחו נתן חני ב]	2. in Jericho, Ḥōnī son of [ ...] gave
לאלעזר בן נחמני]	3. to 'El'azar son of Naḥmānī [
את חסדי מחולנ]	4. Ḥisday from Ḥōlōn[
מהיום הזה ל>ע>ול]	5. from this day to perpetui[ty
וא>ת> תחומי הבית ו]	6. and the boundaries of the house and [
והתאנים הזו]תים	7. and the fig trees, the ol[ive trees, and
וכמלותו ליחד]	8. when he fulfills (his oath) to the Community[
זהני]	9. and Ḥōnī [
לו את חס]די	10. to him Ḥis[day(?)
ואת ...]	11. and the [
וביר ...ה]	12. And by the agency of [
ל]ן]	13. (?)
[מן חסדי עבד ח]ני	14. Ḥisday servant of Ḥ[ōnī (?) from]
חלון ]	15. Ḥōlōn [

Legt man die Lesung der Edition zugrunde, so ergibt sich folgender Sachverhalt: Es handelt sich um eine Schenkungsurkunde in hebräischer Sprache. Ein gewisser Honi übergibt seinen Sklaven namens Hisday aus Holon in Moab zusammen mit Haus und Ländereien mit Baumbestand als Schenkung einem gewissen Eleazar, Sohn des Nahamani, der offenbar die יחדר-Gemeinschaft in Khirbet Qumran repräsentiert. Die Schenkung geschieht in Erfüllung des Eides gegenüber der יחדר-Gemeinschaft.

Dieses Ostrakon ist damit die erste Urkunde, die über die Praxis der יחדר-Gemeinschaft Auskunft gibt. Erstmals ist יחדר als Bezeichnung dieser Gemeinschaft in einem nichtliterarischen Text belegt. Erstmals ist ein Mebaqqer, ein „Fürsorger“ der Gemeinde, mit Namen bekannt. Die Urkunde beweist, daß die in die Gemeinschaft Eintretenden ihren Besitz der Gemeinde überschrieben haben. Problematisch ist die Übereignung eines Sklaven, da es nach den Berichten von Philo (Quod omnis § 79) und Josephus (Ant XVIII, 21) bei den Essenern keine Sklaven gegeben hat. Der Gesetzesteil der Damaskusschrift enthält aber Anweisungen die Sklavenhaltung betreffend (CD XI, 12; XII, 9-11), was auf die Essener in Stadt und Land bezogen gedeutet wird. Mit dem Ostrakon scheint also endlich das fehlende Bindeglied zwischen Gemeinschaftsregeln und Praxis dieser

<sup>5</sup> So F.M. Cross-E. Eshel, aaO. (Anm.3), 23.



Regeln in Khirbet Qumran und zwischen den Handschriften aus Höhle 1-11 und der Besiedlung in Khirbet Qumran gefunden zu sein.

Unsere folgende Transkription und Übersetzung versucht eine Entzifferung von Ostrakon Nr. 1 in strengem Bezug zur Form der Schenkungsurkunde. Unter den Handschriften vom Toten Meer gibt es eine nabatäisch-aramäische Schenkungsurkunde, 5/6Hev 7 aus dem Babata Archiv, ausgestellt in Mahoz Eglten (=Mahoza) im Juli 120 nach Chr.,<sup>6</sup> und zwei griechische, 5/6Hev 19 ebenfalls aus diesem Archiv, ausgestellt in Mahoza am 16.4. 128 nach Chr.,<sup>7</sup> und XHev/Şe 64 aus dem Archiv der Salome Komaiße, ausgestellt in Mahoza am 9. November 129 nach Chr.<sup>8</sup> Diese drei Urkunden sind im Unterschied zu dem hebräischen Ostrakon Doppelurkunden, auf Papyrus geschrieben.

## Transkription

בשנת שטים ל] נאלח ציון (?) ]  
 בירחו נתן חני ב]ן .. מן .. ]  
 לאלעזר בן נחמני ]מן .. ]  
 את הסדי מנחילנ ]בן .. ]  
 מהזים הזה לעול]ם ] 5  
 ונה]תחומו הבית ו]הסדי]  
 והתאנים הזי]תים שבו ]  
 וכול אילנ א]ח]ר שבו ]  
 וזוני נ]תן כול הזה ]  
 לו את הסד]י ואת התאנים] 10  
 ואת הזי]ת]ים]ם] .. ]  
 ובירדו יהיה ]המתנה הזואת]  
 ללוד  
 חוני על נפשה ]כת]ב]ה]  
 חילון ]העד ] 15  
 ]העד ]

## Übersetzung

<sup>1</sup>Im Jahr zwei der [Freiheit Zions (?)] <sup>2</sup>in Jericho. Es hat gegeben Honi, der Sohn [des .. aus ..] <sup>3</sup>dem Eleazar, dem Sohn des Nahmani [aus ..] <sup>4</sup>das Feld von Helon, [dem Sohn des ..] <sup>5</sup>von heute für immer. <sup>6</sup>Und seine Grenze ist das Haus. Und zwar [das Feld] <sup>7</sup>und die Feigen- und die Öl-[bäume auf ihm,] <sup>8</sup>und alle anderen Bäume

<sup>6</sup> K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband, Göttingen 1994 (als \*nV 7 gezählt); A. Yardeni, EI 25, 1996, 383-403.

<sup>7</sup> Edition: N. Lewis, The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters, Greek Papyri, Jerusalem 1989, 83-87 und Plate 20.21.

<sup>8</sup> Edition: H. Cotton, Discoveries in the Judaean Desert XXVII, Oxford 1997, 203-223.



[auf ihm.] <sup>9</sup>Und Honi hat ge[geben dies alles] <sup>10</sup>ihm: Das Feld [und die Feigen-]  
<sup>11</sup>und die Ölbäume[ und ...] <sup>12</sup>Und in seiner Hand/Gewalt wird sein [diese  
 Schenkung] <sup>13</sup>dem Lazar. <sup>14</sup>Honi, sich verpflichtend, hat es geschrieben. <sup>15</sup>Helon,  
 [Zeuge. <sup>16</sup>..., Zeuge.]

### Kurzkommentar

- Zeile 1: Die Datierung ist für eine Urkunde ungewöhnlich. Eine Schenkung sollte ein festes Datum enthalten und nicht nur das Jahr angeben. בשנת שתיים kommt der Datierung auf Münzen am nächsten, dort aber ב שנת Die Edition schließt das 2. Aufstandsjahr des 2. jüdischen Aufstands (133/4 nach Chr.) aus. In Khirbet Qumran sind aber wohl gemerkt wenige Münzen aus dieser Zeit gefunden worden. Das 2. Jahr des 1. jüdischen Aufstandes (67 nach Chr.) scheint dem paläographischen Befund gerechter zu werden.
- Zeile 2: Ausgestellt ist die Urkunde in Jericho, geschrieben wie in 3Q 15, V,13. Jericho ist in römischer Zeit Toparchie (Plinius, Nat.Hist. V, 14. 70; Josephus, Bell. III, 54f). In gr5/6Hev 16,16 (127 nach Chr.) heißt es über Engedi „ein Dorf im Raum Jericho in Judaea“. Nach 3Q 15, V,13 gibt es eine Straße von Jericho nach Sokoka (vielleicht Khirbet Qumran). -  
 נתן „er hat gegeben“ (der Vertrag besiegelt diese Tatsache) wie 5/6Hev 7,2.33 „er hat gegeben“ (יהב), „Schenkung“ (מתנה); 5/6Hev 19 „er vermachte“ (δαταίθημι Aorist Medium) und in der nabatäischen Unterschrift „ich habe gegeben“ (יהבת); XHev/Şe 64 „Schenkung“ (δόσις). - Es folgt der Name des Schenkenden mit Vatersnamen und Herkunftsort oder „von dort“. Erhalten ist nur בן .. מן .. . Zur Schreibung חוני siehe Zeile 9.14. Zeile 2 könnte die Zeilenlänge des Ostrakon festlegen. Ganz sicher ist das jedoch nicht. Es könnte noch gefolgt sein „aus seinem freien Willen“ (מרצונו) wie 5/6Hev 7,2: מן רעונו. Die Wendung fehlt aber in 5/6Hev 19 und XHev/Şe 64. Vielleicht auch hier.
- Zeile 3: Diese Zeile nennt den Begünstigten der Schenkung. אלעזר בן נחמני. Zum PN siehe Neh 7,7. Es wird in der Zeile noch der Herkunftsort gestanden haben oder „von dort“.
- Zeile 4: Die Zeile nennt das Objekt der Schenkung. Die Edition liest „Hisday aus Holon“, A.Yardeni<sup>9</sup> „diese Sack(leinen)“ (אח הסקים הלל[ין]). Ich bevorzuge הסרי „das Feld“ mit ס für ś und י für -ē. Zu סרי siehe auch Zeile 10. Die Lesung einer Liegenschaft wird dem Folgenden des Vertrages eher gerecht. Es muß um ein Objekt gehen, das von Nachbarliegenschaften abgegrenzt werden muß. - Ich sehe im folgenden zwischen einem מ und ח ein ג, dessen Fuß mit ח verbunden ist. Möglicherweise ist ein ו/ו zwischen ח und dem folgenden ל zu lesen. Da in Zeile 15 חילון in den Unterschriften des Vertrages zu finden ist, kann es sich nur um einen PN handeln. חלן ist ein biblischer PN (Num 1,9 uö.). Der Vatersname und eventuell der Her-

<sup>9</sup> S. Anm. 3.







- auf Liegenschaften können mitverkauft werden oder auch nicht.<sup>14</sup> Das ן von לבנ bzw. das ן von אילנ scheint am Kopf ein kleines Häkchen wie in der Buchschrift vom Anfang des 2. Jh.s nach Chr. zu haben. Oder gehört dies zum Buchstaben nicht hinzu? - Ich ergänze am Zeilenende noch שבו.
- Zeile 9: Das Vertragsformular verlangt die Konfirmation, die Bestätigung der Schenkung. Die Schriftreste lassen nur [נתן] vermuten. Ein übergroßer Abstand zwischen ן und ו ist auffällig.
- Zeile 10: In Zeile 10 lese ich לו את ה'ס'י' mit etwas überzeilig nachgetragendem Artikel vor סרי und wieder mit großem Abstand zwischen ס und ר. Stimmt die Lesung, beweist Zeile 10, daß es ab Zeile 9 um die Bestätigungsklausel geht. Am Zeilenende vermute ich ואת החאנים.
- Zeile 11: Ich vermute [ ן ] ואת ה'ז'י' mit einem schmalen ה wie in Zeile 5, einem ז mit auffällig linkem Kopf wie Zeile 5 und 7 und einem schmalen ן wie Zeile 1.
- Zeile 12: Die Zeile enthält wohl die Vollmachtsklausel in einer einfachen Form. Auffällig ist das vorgezogene ביר mit 3. mask. Sing. Suffix, auf Eleazar bezogen: „dem Eleazar wird [diese Schenkung] sein in seiner Hand/Macht“.
- Zeile 13: Zwei ל am Zeilenanfang erscheinen mir ganz sicher zu sein. Vielleicht paßt ein ganz kleines ם zwischen beide ל, und vielleicht ist ein ן ausgefallen. Das ז unterscheidet sich mit seinem Kopf von den übrigen ז, zur Form vergleiche aber die Schreibung von ז in 3Q 15. Der Strich unter dem ז gehört nicht zu einem Buchstaben. Vom ן ist kaum noch etwas zu sehen. Ich vermute, der Schreiber hat anstelle von אלעזר die Kurzform ליר gewählt, vergleiche Λαζαρ. - Mit der Vollmachtsklausel ist das eigentliche Vertragskorpus abgeschlossen.
- Zeile 14: Die letzten Zeilen können nur Unterschriften enthalten. Ich vermute חוי ohne Vatersnamen. על נפשו eher als hebräisch על נפשו. Der Schenkende bestätigt durch seine Unterschrift die Schenkung.
- Zeile 15: חלון erscheint mir paläographisch eindeutig, vielleicht auch nur חלון. Es ist der Name des früheren Eigentümers, unter dessen Namen die Liegenschaft bekannt ist. Zu fragen ist, ob Helon ebenfalls mit על נפשו unterschrieben hat. Die Buchstabenreste könnten unter Umständen dies nahelegen. Eine Schenkungsurkunde wird aber normalerweise nur vom Schenkenden mit על נפשו unterschrieben. So 5/6Hēv 7; 5/6Hēv 19 enthält eine nabatäische Zusammenfassung aus Sicht des Schenkenden; in XHēv/Şe 64 ist die nabatäische Unterschrift nicht erhalten. Helon dürfte diesen Vertrag also eher als Zeuge unterschrieben haben.
- Zeile 16: Wahrscheinlich folgte noch eine weitere Zeile mit Text. Buchstaben sind nicht mit Sicherheit auszumachen. Wahrscheinlich erfolgte in Zeile 16 die

<sup>14</sup> Das beweist der Kaufvertrag P.Oxy., VIII, 1105, 9 (81-99 nach Chr.), zitiert bei A. Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud, Jerusalem 1935, 97. Vergleiche auch die Wendung „die Tiefe und die Höhe“, zum Beispiel XHēv/Şe 21,4 aramäisch [א] עומקא ורומא; Mur 24 F, 11 hebräisch זרם ורם.



Unterschrift eines zweiten Zeugen. In 5/6Hēv 7 unterschreiben 6<sup>15</sup>, in 5/6Hēv 19 mindestens 6, wenn nicht 7, in XHēv/Şe 64 5 Zeugen.

Die Schriftreste des Ostrakon sind zwar oft nur zu erahnen, sie passen aber ohne weiteres zum Formular der Schenkungsurkunde. Der Fundort des Ostrakon kann der Ursprungsort des Vertrages sein, da Khirbet Qumran in römischer Zeit zur Toparchie Jericho gehört. Eleazar kann ein Bewohner von Khirbet Qumran oder dem Umkreis gewesen sein. Er hat sein Dokument in Khirbet Qumran verloren. Dies Dokument bescheinigte ihm die Übereignung eines Landstückes mit Baumbestand von einem gewissen Honi. Auffällig ist in dieser Schenkungsurkunde das Fehlen eines festen Datums in Zeile 1 und die kurze Grenzbestimmung des Objekts. Letzteres kann damit zusammenhängen, daß das Objekt keiner ausführlichen Abgrenzung bedarf, weil der Vorbesitzer mitgenannt ist und zudem auch als Zeuge unterschreibt. Erhalten sind der Spezifizierungsteil des Objekts, ein Teil der Bestätigungs- und ein Teil der Vollmachtenklausel und die Unterschrift des Schenkenden und von den wahrscheinlich zwei die Richtigkeit des Vertrages bestätigenden Zeugenunterschriften nur eine einzige. Entgegen der Erstedition und A. Yardeni halte ich das Ostrakon nicht für einen Vertragsentwurf, sondern für eine reguläre Schenkungsurkunde.

Die Frage ist, wieso eine Urkunde auf einer Tonscherbe und nicht auf Papyrus. Unter den Funden vom Toten Meer ist diese Urkunde vom Material her einmalig, vergleiche aber den jüngst herausgegebenen Heiratsvertrag von Marescha.<sup>16</sup>

Ist unsere Lesung des Vertrages richtig, ergibt sich keine Nähe zur Gemeinschaftspraxis der essenisch-asiäischen Gemeinde. Das Ostrakon stellt auch keinen Zusammenhang her zwischen den 11 Höhlen und Khirbet Qumran.<sup>17</sup>

Auffällig ist die hebräische Sprache des Ostrakon. Verträge in hebräischer Sprache sind vor allem aus der Zeit des 2. jüdischen Aufstandes bekannt. Der Gebrauch des Hebräischen als einer Sprache von Verwaltung und Recht kann mit einer Art Renaissance des Hebräischen unter Bar Kosiba zusammenhängen.<sup>18</sup> Vielleicht hat es eine solche Renaissance bereits in der Zeit des 1. Aufstandes gegeben.

An sprachlichen Besonderheiten zeigt dies Hebräisch: Š ist mit ס geschrieben bei סרי (Zeile 4.10); ʿ ist ausgelassen bei עולם (Zeile 5); trotz Possessivsuffix enthält חרומי fälschlich den Artikel (Zeile 6); der Artikel ist vergessen und nachgetragen bei הסר[ן] (Zeile 10); - ē ist mit י bezeichnet bei סרי (st.abs.) (Zeile 4), aber mit ה bei יהיה (Zeile 5) und יהיה (Zeile 12); - ē ist durch ו bezeichnet bei ירוח (Zeile 2), חרומי (Zeile 6), בידו (Zeile 12); - i- durch י bei אילני (Zeile 8) und -u- durch ו bei כול (Zeile 8). „Baum“ wie mischnischhebräisch, 5/6Hēv 44-46 und aramäisch; auffällig ist die eher

<sup>15</sup> Siehe A. Yardeni, aaO. (Anm.6).

<sup>16</sup> E. Eshel-A. Kloner, An Aramaic Ostrakon of an Edomite Marriage Contract from Maresha, Dated 176 B.C.E., IEJ 46, 1996, 1-22.

<sup>17</sup> Das ergibt auch A. Yardenis Lesung von Zeile 8.

<sup>18</sup> Siehe H.B. Rosen, Die Sprachsituation im römischen Palästina. In: G. Neumann (Ed.), Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit, Köln-Bonn 1980, 215-239, insbesondere 223-226.



griechische Namensform ליר anstelle von אלעזר (Zeile 13). Die Unterschrift על נפשוֹן [כתב] (Zeile 14) ist aramäisch, wie in den Privatverträgen üblich. Spezifisch protomischnische Züge wie zum Beispiel in anderen hebräischen Verträgen, 4QMMT und 3Q 15 fehlen.<sup>19</sup>

#### Zusammenfassung (abstract):

Das 1996 in Khirbet Qumran gefundene hebräische Ostrakon, wohl aus der Zeit des 1. jüdischen Aufstandes (67 nach Chr.), wird neu gelesen, übersetzt und kurz kommentiert. Es ist unter den Dokumenten vom Toten Meer die erste Schenkungsurkunde auf einer Tonscherbe. Es handelt sich um eine reguläre Schenkungsurkunde, dem Schenkungsformular entsprechend. Das Ostrakon zeigt keine Praktizierung der essenisch-asiadäischen Gemeinschaftsregel und ist nicht Bindeglied zwischen den Höhlenfunden und Khirbet Qumran. Es gehört zu den wenigen Privatverträgen in hebräischer Sprache, seine Orthographie ist fehlerhaft, die Sprache zeigt keine spezifisch protomischnischen Züge.

#### Anschrift des Autors:

Dr.G. Wilhelm Nebe, Krahnengasse 12, 69117 Heidelberg, Bundesrepublik Deutschland

<sup>19</sup> Das Relativpronomen ist nicht erhalten. Die maskuline Pluralendung ist ם (Zeile 7.11.). Anstelle von ם ist nicht ן gebraucht.



## Tempusmarkierung durch Wortstellung?

Josef Tropper (Berlin)

In einem kürzlich in der *Zeitschrift für Althebraistik* 10/2 (1997, 139-168) erschienenen Beitrag „Tense and Mood in Biblical Hebrew“ versuchte B. Peckham nachzuweisen, daß Tempus (und teilweise auch Modus) in althebräischen Verbalsätzen entgegen herkömmlicher Auffassung nicht durch die verbalen Kategorien, sondern allein durch Wortstellung, Satztyp und syntaktischen Kontext ausgedrückt würde(n):

„The common assumption of grammarians that tense, like mood, in biblical Hebrew is determined by the form of the verb (*qtl* or *yqtl*) is the basic impediment to understanding the Hebrew tenses. A better theory, although it is only partially worked out and sporadically used, is that tense, and sometimes mood, is marked in Hebrew by word order, and specifically by the position of the verb (*qtl* or *yqtl*), in the various types of clauses.“ (S. 139).

Peckhams Konzeption beruht jedoch auf fragwürdigen Prämissen, die nicht näher begründet werden:

- Es wird als sicher gegeben vorausgesetzt, daß das Althebräische genau zwei (eigentliche) verbale Kategorien besitzt, nämlich *qātal* und *yiqtol*. Die Möglichkeit, daß in *yiqtol* zwei verschiedene Kategorien zusammengefloßen sind, eine Lang- und eine Kurzform der Präfixkonjugation, wird nicht in Erwägung gezogen, obwohl das Hebräische in suffixlosen Formen der Verbalklassen II/III-*infirmae* sowie im Hif'il-Stamm entsprechende Differenzierungen bezeugt.
- Peckham setzt voraus, daß *qātal* und *yiqtol* eine klare Aspektendifferenzierung (im Sinne von „punctual act“ vs. „continuous act“), aber keinerlei Tempusdifferenzierung zum Ausdruck bringen. Diese Prämisse wäre nur dann überzeugend, wenn Tempus und Aspekt in keiner Beziehung zueinander stünden.
- „*wayyiqtol* is the consecutive form of *qātal*, NOT a *yiqtol* clause, and [. . .] *wəqātal* is consecutive *yiqtol*, NOT a *qātal* clause“ (S. 142, Anm. 8). Peckham liefert für diesen paradox anmutenden Tatbestand keine Begründung.
- Nach Peckham gibt es „three significant word orders [. . .]: subject or subjective modifiers first; object or objective modifiers first; verb or verbal modifiers first. Apart from first position, the word order of the remaining clausal elements is not significant for time, tense or aspect“ (S. 142f.). Aus welchem Grund aber sollte jeweils nur das erste Satzglied für die Tempusmarkierung von Bedeutung sein? Warum spielen nur Subjekt, Objekt und Verb, nicht aber adverbiale Bestimmungen hinsichtlich der Tempusmarkierung eine Rolle? Man beachte in diesem Zusammenhang, daß Peckham (S. 148) Textbeispiele wie Hos 4,13, *ʿal-rāʾšê hæhārîm yēzabbēhû / wēʿal-haggēbāʿôt yēqatṭerû*, zur Kategorie „Verb First *Yiqtol* Clauses“ stellt, obwohl die beiden Verbalformen hier jeweils am Satzende begegnen.



- Alle „conjunctive clauses“ – dazu zählen Sätze, die durch funktional so unterschiedliche Partikeln eingeleitet sind wie *kî*, *ʔim*, *ʔašær*, *hen*, *h<sup>a</sup>loʔ*, *ʔæræm*, *ʔáz* – verhalten sich nach Peckham (1997, 148-152) hinsichtlich Tempus und Aspekt gleich.

Peckhams Tempustheorie berücksichtigt ferner den sprachhistorischen und sprachvergleichenden Befund in keiner Weise. Dabei drängen sich gerade auf diesem Gebiet viele Fragen und Probleme auf: Könnte man auch die Tempussysteme anderer semitischer Sprachen mit der von Peckham vorgeschlagenen Theorie besser fassen? Sind auch dort Wortstellung und andere syntaktische Merkmale die einzigen Kriterien für Tempusmarkierung? Fungierten denn Verbalformen auch im Proto-semitischen vollkommen tempuslos? Und schließlich: Wie ist es zu erklären, daß die verbalen Kategorien des Hebräischen in nachbiblischer Zeit eindeutig zur Tempusdifferenzierung gebraucht werden, wo sie doch vorher diese Funktion nicht einmal in Ansätzen gehabt haben sollen? Peckham sieht keine Notwendigkeit, sich mit solchen Fragen auseinanderzusetzen: „This theory of tenses is descriptive and practical. It may have linguistic, historical, and comparative justification, but these are not explored“ (S. 143, Anm. 11).

Einmal angenommen, die Prämissen von Peckhams Theorie ließen sich begründen – wie würde die damit erzielte Lösung konkret aussehen? Wir hätten dann im Althebräischen ein überaus komplexes System vor uns, in dem je nach Satztyp – Peckham (S. 142) differenziert fünf „types of clauses“, nämlich „consecutive“, „disjunctive“, „paratactic“, „conjunctive“ und „asyndetic clauses“ – und Wortstellung (drei Möglichkeiten) Sätze mit *qātal* oder *yiqtol* teilweise ganz verschiedene Tempora und Zeitstufen markieren würden, was insgesamt 30 verschiedene Kombinationsmöglichkeiten ergibt. Es erstaunt in diesem Zusammenhang, daß Peckham selbst seine Konzeption dennoch für einfacher und klarer hält als sprachhistorisch orientierte Theorien (S. 144, Anm. 11).

Das beschriebene komplexe System, das Peckham in „Table 1“ (S. 145) als Diagramm zusammenfaßt, enthält zudem Funktionsangaben, die auf Anheb unwahrscheinlich anmuten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Nach Peckham würde ein *qātal*-Satz des Typs „conjunctive clause“ bei Subjekt-Erstposition präsentisches Tempus, bei Objekt-Erstposition aber präteritales Tempus markieren. Hier – und zwar nur bei diesem Satztyp – lägen also diametral verschiedene temporale Funktionen vor, je nachdem, ob ein Satz mit dem Subjekt oder einem Objekt beginnt, eine Annahme, die schwerlich zutreffen kann. Und selbst wenn sie zuträfe, wäre nicht nachvollziehbar, warum es eine entsprechende, von Subjekt- bzw. Objektstellung abhängige, Funktionsopposition bei den anderen Satztypen nicht gibt.

Das von Peckham entworfene komplexe Funktionssystem von Verbalsätzen wird nur durch relativ wenige ausgewählte Beispielsätze gestützt. Mögliche Gegenbeispiele oder etwaige Problemfälle kommen dabei nicht zu Wort. Noch problematischer ist die Tatsache, daß eine Reihe der herangezogenen Textbeispiele schwerlich die ihnen zugeschriebenen Funktionen zum Ausdruck bringen. Ich beschränke mich auf die Nennung dreier solcher Problemfälle:



- *YHWH ʿoz lʿammô yitten / YHWH y<sup>e</sup>bārek ʿæt- ʿammô baššālôm* (Ps 29, 11). Nach Peckham (S. 146) drücken die vorliegenden *yiqtol*-Sätze hier „durative or habitual actions in the past“ aus. Der gebotenen Übersetzung, „Yhwh gave strength to his people, Yhwh blessed his people with wellbeing“, ist jedoch keine durative oder habituelle Aktionsart zu entnehmen. Man beachte, daß die Mehrzahl der Kommentatoren diese Sätze jussivisch oder futurisch wiedergeben.
- *h<sup>a</sup>bel h<sup>a</sup>bālîm ʿamar qohælæt* (Koh 1,2). Nach Peckham (S. 147) markiert der *qātal*-Satz hier „simultaneous time which, following on a present, future, modal or nominal clause, is present tense“. Peckhams Übersetzung lautet: „Vanity of vanities’, says Qohelet“. Die Möglichkeit einer präteritalen Wiedergabe von ʿamar, die sich in diversen einschlägigen Übersetzungen findet, wird von Peckham nicht in Erwägung gezogen.
- *kî-hûʔ ʿal-yammîm y<sup>e</sup>sādāh / w<sup>e</sup>ʿal-n<sup>e</sup>hārôt y<sup>e</sup>kôn<sup>e</sup>nəhā* (Ps 24,2). Nach Peckham (S. 150) stehen sich hier ein *qātal*- und ein *yiqtol*-Satz mit gleicher Tempusfunktion („present“) aber unterschiedlicher „Time“-Funktion („simultaneous“ vs. „incomplete or progressive“) und Aspektfunktion („punctual“ vs. „continuous“) gegenüber: „Because he founds it (scil. the earth) on the seas, and maintains it on the rivers“. Da der Text jedoch eindeutig auf die Welterschöpfung Bezug nimmt, überzeugt diese Übersetzung nicht. Vielmehr ist für beide Sätze eine präteritale Wiedergabe gefordert. Auch ein Aspektunterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Satz scheint nicht gegeben zu sein. *y<sup>e</sup>sādāh* und *y<sup>e</sup>kôn<sup>e</sup>nəhā* dürften als synonyme Parallelismen fungieren.

Die obigen Ausführungen führen zu dem Schluß, daß Peckhams Tempustheorie – eine von vielen „neuen“ Theorien zu den Funktionen des althebräischen Verbalsystems – auf keinem verlässlichen Fundament beruht und zumindest in dieser Form nicht zu halten sein dürfte. Peckhams Beitrag bleibt aber insofern von großem wissenschaftlichen Interesse, als er plausibel macht, daß Tempus und Modus nicht allein durch morphologische, sondern auch durch syntaktische Faktoren bedingt sind. Es bleibt weiteren Untersuchungen vorbehalten, die relevanten syntaktischen Faktoren näher zu bestimmen. Vor einer Überbetonung des Faktors der Wortstellung ist jedoch zu warnen.

#### *Zusammenfassung (abstract):*

Der vorliegende Beitrag setzt sich kritisch mit einer These B. Peckhams auseinander („Tense and Mood in Biblical Hebrew“, *Zeitschrift für Althebraistik* 10/2, 1997, 139-168), wonach Tempus in althebräischen Verbalsätzen durch Wortstellung markiert wird. Die betreffende These beruht auf fragwürdigen Prämissen und berücksichtigt den sprachhistorischen Befund nicht. Mehrere der von Peckham herangezogenen Textbeispiele sind hinsichtlich der zugrundeliegenden Tempusverhältnisse anders zu interpretieren.

#### *Anschrift des Autors:*

Privatdozent Dr. Josef Tropper, Stindestraße 20, D-12167 Berlin  
e-mail: josef=tropper@rz.hu-berlin.de



## 'According to all' in MT and the Peshitta

P.J. Williams (Cambridge)

It is a striking feature of the Peshitta Old Testament<sup>1</sup> that corresponding to the occurrence in MT of the sequence *kl* 'according to all' or 'according to every' about eighty-six times<sup>2</sup> (not including the one occurrence of *kakkol* with the definite article in Jb 24:24), the Peshitta only has the sequence  $\text{ʔ}yk\ kl$  seven times. This is striking because Syriac is so closely cognate to Hebrew that one might well expect a literal rendering of the Hebrew preposition *k* 'according to' by Syriac  $\text{ʔ}yk$ , and of Hebrew *kl* 'all' by Syriac *kl*. The Peshitta seems to avoid representing the Hebrew literally in the overwhelming majority of cases. There is a number of devices the Peshitta uses to do this:

1. Omission of an equivalent of *k*, but retention of *kl*, e.g. Gen 6:22

MT 'And Noah did *according to all* that God had commanded him.'

Peshitta 'And Noah did *all* that God had commanded him.'

The Peshitta does the same in Gen 7:5, Ex 39:32, 40:16, Num 2:34, 30:1, Dt 4:34, 1 Sam 25:12, 2 Sam 3:36, 7:17 (2x), 9:11, 1 Ki 5:20, 2 Ki 21:8, Jer 11:4, 35:10, 36:8 and 50:29.

2. Omission of *kl*, but use of  $\text{ʔ}yk$ , e.g. Ex 39:42

MT 'According to all that the LORD commanded Moses'

Peshitta 'As the Lord commanded Moses'

The Peshitta does the same in Num 1:54, 8:20, Dt 1:41, 12:8, 17:10, 18:16, 24:8, 26:14, Jos 10:32, 10:37, 11:23, 21:42 (Hebrew versification), 1 Ki 8:39, 8:43, 8:56, 9:4, 21:26, 22:54, 2 Ki 11:9, 14:3, 15:34, 16:11, 16:16, 18:3, 23:32, 23:37, 24:9, 24:19, Jer 50:21, 52:2 and Ezek 24:24.

3. Other forms of paraphrase. These include the use of  $\text{ʔ}ykn$  'just as', e.g. Ex 29:35, Jos 1:17, 4:10, 10:35, 2 Chron 6:33, 23:8, 26:4, 27:2, 29:2; *klmdm* or *kl mdm* 'whatever', e.g. Ex 25:9, 31:11, Dt 1:3, 2 Sam 15:15, 2 Chron 7:17, Esth 4:17, Jer 42:20; *km*<sup>3</sup> 'as much as', e.g. Ex 21:30; *kl m*<sup>3</sup> 'all what', e.g. Ruth 3:6;  $\text{ʔ}yk\ m$ <sup>3</sup> 'according to what', e.g. 1 Chron 6:34; or the use of a preposition other than  $\text{ʔ}yk$  to represent 'according to', e.g. 1 Chron 17:15 (2x).

<sup>1</sup> For the Peshitta I have used the volumes of *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, produced by the Peshitta Institute, Leiden, except where these were not available. For Jeremiah, Ruth, Esther and Chronicles I have used 7a1 as produced in A.M. Ceriani, *Translatio Syro Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI. photolithographice edita*, Milan, 1876-1881.

<sup>2</sup> This figure is approximate because there is some doubt about the definition of MT in 2 Sam 7:22.



All these translations have in common that they do not represent literally both elements 'according to' and 'all'. They may represent either element, or paraphrase both, but do not represent both literally. Sometimes a more major restructuring of the phrase takes place in order to avoid a literal translation. Take, for instance, 2 Ki 15:3, where we read:

MT 'And he did what was right in the eyes of the LORD according to all that Amaziah his father had done.'

Peshitta 'And he did what was right before the Lord as Amaziah his father.'

Here the Peshitta has reduced the number of clauses by one due to its omission of several words. Other such radical paraphrases may be found in 1 Sam 25:30, 2 Sam 3:36 (mentioned above), 7:22, 2 Ki 10:30, 23:25, 24:3, Jer 35:18 and Ezek 18:24.

In seven cases (Dt 4:8, 20:18, 29:20, 30:2, 1 Ki 14:24, 2 Chron 36:14 and Jer 26:20) Hebrew *kkl* is literally represented by Syriac  $\text{ʔyk kl}$ . However, six of these seven occasions (all except Dt 30:2) have a suffix on Syriac *kl*. The one other case (Dt 30:2) provides an exception to the tendency stated above. Here the Peshitta reads:

$\text{ʔyk kl mdm dmpqd ʔnʔ lk}$

'According to all that I am commanding you'

Here, however, 7a1 omits *kl mdm*.

The explanation for why the Peshitta is so divergent from MT at these points is clearly not to be sought in supposing that the Peshitta translated a *Vorlage* other than MT. The supposition that the variations could occur in all the Hebrew books at exactly the point of this construction is implausible. Neither is it likely that literal representation of MT was avoided as part of a deliberate translation strategy. The avoidance takes place in every book of the Peshitta despite the fact that in some other matters of translation technique Peshitta books are not similar. A possible explanation for the data is that the sequence  $\text{ʔyk kl}$  was avoided for euphonic reasons. The word  $\text{ʔyk}$ , we know, is certainly a phonetic oddity since the middle *y* is not pronounced. Perhaps the juxtaposition of two *kaphs* was avoided in this case. The six occasions where  $\text{ʔyk kl}$  occurs followed by a suffix may have been more euphonic to Syriac ears, and therefore were permitted. On the other hand, Syriac may not have represented *kkl ʔsr* literally because to do so would not have been idiomatic Syriac, and because *kkl ʔsr* in Hebrew shows little semantic opposition to *kʔsr*.<sup>3</sup>

Finally, it should be noted that on fourteen occasions BHS suggests that the lack of formal correspondence between the Peshitta and MT points to a Hebrew textual variant (see BHS's notes at Dt 24:8, 26:14, Jos 10:32, 10:35, 10:37, Ruth 3:6, 1 Sam 25:12, 2 Sam 3:36, 9:11, 15:15, 1 Ki 5:20, 8:39, 2 Ki 10:30 and Esth 4:17). The type of variant BHS suggests varies from supposing that the Peshitta had a *Vorlage* without *k* (e.g. Ruth 3:6) to supposing that the Peshitta had a *Vorlage* with *kʔsr* instead of *kkl* (e.g. Jos 10:32). In all cases BHS's notes are equally misguided and it is to be hoped that future critical editions of the Hebrew Bible will not repeat its mistakes. Although it is a time-consuming process, the production in scholarly

<sup>3</sup> Ernst Jenni (*Die hebräischen Präpositionen Band 2: Die Präposition Kaph*, Stuttgart, Berlin and Köln, 1994, 20) says, '... *kkl ʔsr* ist daher wohl nur als stilistisch steigernde Variante zu *kʔsr* zu betrachten.' I would like to thank Professor Jenni for commenting on a previous draft of this article.



editions of other such pseudo-variants can only be avoided by considering the translation of each construction by a version as a whole.

*Abstract:*

The Peshitta uses a number of devices to avoid a literal translation of MT's *klk* 'according to all'. It is erroneous to attribute its translation to a non-Masoretic *Vorlage*.

*Address of the author:*

Dr P.J. Williams, Tyndale House, 36 Selwyn Gardens, Cambridge, CB3 9BA, England



# Bibliographische Dokumentation

## Lexikalisches und grammatisches Material

Bearbeitet von Sebastian Grätz, Raik Heckl, Jörg Lanckau, Udo Rütterswörden

### I. Lexikalisches Material

#### ʾbl

- RÖSEL, H.N.: *Kleine Studien zur Auslegung des Amosbuches*, BZ NF 42/1 (1998), 2-18, bes. 7.
- Ob eine zweite homonyme Wurzel oder zwei Bedeutungen vorliegen, bleibt umstritten, wohl aber wird darauf verwiesen, „daß der Hörer von Am 1,2 auch die verbreitetere Bedeutung „trauern“ mithörte (vgl. Klgl 1,4). Dies gilt umso mehr, als ʾbl in den verwandten Versen Am 8,8; 9,5 gleichfalls ‘trauern’ bedeutet.“ (7).
- Am 1,2.

#### ʾbnjm

- CHARLIER, P.: *Les pierres du pharaon. Étude lexicographique sur les obnâyim d'Exode 1,16*, *Analecta Bruxellensia* 2 (1997), 146-151.
- „Les deux seuls emplois des *obnâyim* dans l'Ancien Testament voient donc leurs significations, ‘briques d'accouchement’ et ‘tour de potier’, reliées dans la théologie et l'écriture égyptiennes par le rôle de Meskhenet et de Khnoum lors de l'accouchement, et par certaines graphies du tour-*nehep*. Ces références égyptiennes constituent de plus le contexte des deux mentions du terme hébreu: enfentement et dieu-potier créateur.“ (151)

#### ʾdm

- BARR, J.: *Ein Mann oder die Menschen? Zur Anthropologie von Genesis 1*; in: H.-P. MATHYS (Hg.), *Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt* (Biblich-Theologische Studien 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 75-93.
- „Wo das Wörterbuch im Eintrag für אדם für Gen 1,26 jetzt nur den kollektiven Gebrauch vermerkt, sollte es in Zukunft mindestens die Möglichkeit offenlassen, daß אדם individuelle Bedeutung hat; angebracht wäre auch der Hinweis, die Priesterschrift dürfte das Wort ursprünglich kollektiv verstanden haben, der Text aber die individuelle Bedeutung ‘Mann’ zulassen - und so sei es wahrscheinlich schon in biblischer Zeit aufgefaßt worden.“ (91f.)



**ʔ<sup>o</sup>dôm (ON)**

- LEMAIRE, A.: *D'Édom à l'Idumée et à Rome*, *Antiquités Sémitiques* 2 (1997), 81-101.

**ʔhb**

- ZEHNDER, M.: *Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten*, *Bib.* 79 (1998), 153-179, bes. 154-167.
- ʔhbh, 53x im AT, referiere außer den 11 Belegen im Hld nur noch 3x (Gen 29,20; 2 Sam 13,15; Spr 5,19) auf eine intime Beziehung, aber ansonsten immer das Verhältnis JHWH-Israel. 2 Sam 19,1; 1 Kön 11,2; Ps 109,4,5 zeigten eine zwischenmenschliche Beziehung, wobei die Komponente der Intimität fehle. Für ʔhb wird ein etwa analoger Gebrauch aufgeführt. Ähnlich auch die Argumentation zu *hps*, *nšq*, *šb<sup>c</sup>*, *n<sup>c</sup>m*, sowie *qšr* (niph.) (an die *npš*). Die Bezüge zu Intimität seien ausschließlich solche zu heterosexuellen Beziehungen; dies, die Bezugnahme auf den Bund und das Fehlen der eindeutig sexuell konnotierten Verben *škb* und *jd<sup>c</sup>* sind für den Vf. u.a. Gründe, gegen die Annahme einer homosexuellen Implikation von ʔhb zu argumentieren.
- ʔhbh: 1 Sam 18,3; 20,17; 2 Sam 1,26; ʔhb: 1 Sam 18,1; 20,17.

**ʔj / ʔjjm**

- RUPRECHT, E.: *Wer sind die „Könige der Inseln“? : Zur Semantik von ʔj*, *ZAW* 110 (1998), 607-609.
- „ʔj hat im Singular die Bedeutung ‘Küste’ und nicht ‘Insel’, wie die Septuaginta behauptet. Der Plural bezeichnet das von Küsten umschlossene Stück Land: *a.* die einzelne Insel und *b.* die von Meeresküsten umschlossene Erdscheibe, den ganzen Erdkreis mit seinen Bewohnern. Mehrfach sind auch die Küsten des Erdkreises als die Enden der Welt gemeint.“ (609)
- Gen 10,5; Jes 11,11f.; 20,6; 23,2.6; 24,15f.; 40,15.28; 41,1.5; 42,1.4.10.12.15; 49,1; 51,5; 59,18; 66,1.19; Jer 2,10; 25,22; 31,10; 47,4; Ez 26,16.18; 27,3.6.15.35; Zef 2,11; Ps 72,10; 97,1; Est 10,1; Dan 11,18.

**ʔk**

- JONGELING, K.: *The Hebrew Particle ʔk*, *Dutch Studies on Near Eastern Languages and Literatures* 3 (1997), 75-108.

**ʔl (GN)**

- MAIER, C., TROPPER, J.: *El - ein aramäischer Gott?*, *BN* 93 (1998), 77-88.
- Vf. legen dar, daß die These, wonach Els Aufstieg engstens mit dem Aufstieg der Aramäer verknüpft ist, nicht aufrecht zu erhalten sei. „Vor allem aber spricht der ugaritische Textbefund gegen eine Situierung Els im aramäischen Bereich. El ist vom Typus her ein ‘alter’ Gott. Er wurde im fruchtbaren Halbmond schon lange verehrt, bevor die Aramäer sesshaft wurden.“

**ʔljhrp (PN)**

- GÖRG, M.: *Elihoref - oder: ein Name, der keiner war?*, *BN* 89 (1997), 5-10.



- Nach eingehender Diskussion der bisherigen Vorschläge zu dem Element *hrp* in der Beamtenliste 1 Kön 4,3 weist Vf. auf äg. *hrp*, u.a. „leiten, beaufsichtigen“, als Nomen „der Leiter, der Meister“. „Der Name wäre demnach zu übersetzen mit „(Mein) Gott ist Führer“ oder „Mein Gott ist Erster“ o.ä. Dabei kann, muß man aber nicht annehmen, daß der zweite Bestandteil ein Lehnwort aus dem Ägyptischen ist, da die Basis auch im Semitischen vertreten ist“ (8). Da die äg. Verwendung von *hrp* ausschließlich auf menschliche - nicht jedoch auf göttliche - Funktionen zielt, wäre ggf. als alternative Erklärung von Montgomerys Konjektur ausgehend ein administrativer Ausdruck, <sup>l</sup>(h)*hrp* „über die Administration“, zu lesen.

<sup>lp</sup>

- HUMPHREYS, C.J.: *The Number of People in the Exodus from Egypt : Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers i and xxvi*, VT 48 (1998), 196-213.
- Die mathematische Analyse stützt u.a. die Übersetzung von <sup>lp</sup> (<sup>l</sup>*ælap*) mit „Truppe“.
- Num 3,46

<sup>mwn</sup>

- ROGERS III, C. L.: *The Meaning and Significance of the Hebrew Word <sup>mwn</sup> in Proverbs 8,30*, ZAW 109 (1997), 208-222.
- Zwar stützen die lexikalischen, textuellen und kontextuellen Argumente die Bedeutung „Handwerksmeister/Architekt“, der Autor schlägt aber vor, das Wort nicht als Prädikat, sondern als Apposition zum vorhergehenden Pronominalsuffix zu verstehen. Dies vermeide zugleich die theologischen Schwierigkeiten: JHWH ist der <sup>mwn</sup>, wenn der Satz laute: „I was close to Him (the Lord in His role as) master workman.“ Die Weisheit bleibt Beobachterin.

<sup>mnh</sup>

- KSELMAN J.A.: *Two Notes on Psalm 37*, Bib. 78 (1997), 252-254.
- Es wird vorgeschlagen, in Ps 37,3 unter Beibehaltung des MT <sup>mûnâ</sup> in seinem normalen Sinn „Treue, Zuverlässigkeit“ zu verstehen.
- DIERKSEN, P.B.: *1 Chronicles 9,26-33: Its Position in Chapter 9*, Bib. 79 (1998), 91-96, bes. 94f.
- Der Vf. votiert für folgende Übersetzungen von <sup>b<sup>ex</sup></sup>*mûnâ*: in 1 Chr 9, 22 „wegen (ihrer) Treue“, in 9,26 „ständig“ und in 9,31 wiederum „in Treue“ bzw. „treu“.

<sup>rs</sup>

- SEELY, P. H.: *The Geographical Meaning of „Earth“ and „Seas“ in Genesis 1:10*, WTJ 59 (1997), 231-255.
- „A final OT concept which implies the earth is a flat continent, not a globe, is the belief that it was spread out over the sea (...). In summary, there is no OT verse which implies the sphericity of the earth.“ (239) Vf. weist auf eine Fülle von kulturhistorischem Vergleichsmaterial hin.



**ʔšm**

- HENNING-HESS, H.: *Bemerkungen zum ASCHAM-Begriff in Jes 53,10*, ZAW 109 (1997), 618-626.
- Die Vfn. bestimmt die Grundbedeutung mit „Wiederherstellen einer gestörten Lebenssituation“ (620). Als Vollzug dessen und zur gleichzeitigen Bewusstmachung des Verstoßes wird ein spezielles ʔšm-Opfer nach Lev 5,14-26 für unvorsätzliche oder unbewusste Vergehen verlangt, wobei das Opfertier immer ein Widder ist. Die Argumentation kulminiert in der Entscheidung, daß in Jes 53,10 die o.g. Grundbedeutung sichtbar werde, die allerdings prozesshaft von der Bereitschaft des ʿbd bis hin zu seiner Leistung der Haftpflicht für die „Vielen“ verstanden wird. Die Vfn. weist auf Differenzen zum priesterlichen Denken und zu opfertheologisch geprägter Christologie/Soteriologie hin und verwendet ein Modell qualitativer Stufen.

**ʔšrh**

- BURNS, J. B.: *Female Pillar Figurines of the Iron Age. A Study in Text and Artifact*, AUSS 36 (1998), 23-49.
- Wortuntersuchung zu ʔšrh und sachverwandten Begriffen im AT und Inschriften. „From the foregoing, it can be inferred that the terracotta pillar figurines were intended to portray Asherah as a protecting and nourishing mother, who presided over the household in life and death, and to invoke her blessing.“ (44).

**bwš**

- VAN GROL, H.W.M.: *Schuld und Scham: Die Verwurzelung von Ezra 9,6-7 in der Tradition*, EstB 55 (1997), 29-52.
- U.a. Untersuchung des Wortgebrauch von bwš, ʿšmh, Derivaten und sachverwandten Termini.

**bmh**

- EMERTON, J. A.: *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, PEQ 129 (1997), 116-132.
- „The preceding discussion, which has concentrated on the philological and exegetical aspects of the problem, has endorsed some views expressed in recent scholarly publications on *bāmā* but questioned or rejected others. The Old Testament tells us much about *bāmôt*, but a precise definition eludes us. We do not know whether the word could be used of any local sanctuary, or whether there was something that differentiated *bāmôt* from other sanctuaries.“ (129)

**bmhl**

- MÜLLER, W.W.: *Zum biblischen Personennamen Bimhāl (1Chr 7,33)*, BN 91 (1998), 12-15.
- Vf. stellt zur Diskussion, „daß der biblische Personenne Bimhāl, dessen hebräische Form bisher nicht befriedigend erklärt werden konnte, in seiner griechisch überlieferten Form Βαμαηλ als ‘Fürwahr bei Gott’ gedeutet werden kann, was durch einen



epigraphischen Fund von der Arabischen Halbinsel und durch weitere Parallelen gestützt wird. (15)“

- 1 Chr 7,33

### **brjt**

- GROSS, W.: *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998.
- OTTO, E.: *Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient*, ZAR 4 (1998), 1-84.
- HE-WON, RO: *Where was the Nativity of Berith in the History of Ancient Israel?*, Yonsei Journal of Theology 2 (1997), 1-18.

### **bāšān (ON)**

- GÖRG, M.: *Namenkundliches zum nördlichen Ostjordanland*, BN 92 (1998), 12-15.
- Der Name Baschan mit der metaphorischen Dimension einer sprichwörtlichen Fruchtbarkeit erscheint in der Herkunftsangabe eines Amtsträgers der Ramesidenzeit der 19. und 20. Dyn.  $R^c$ -*mšš-m-pr-R<sup>c</sup>* (Ramsesempepe): *D3-r<sup>2</sup>-b3-s3-n3* (=Drbsn). Die Interpretation der Hieroglypheninschrift (Stele von Abydos) läßt den Vf. weitere Fragen zur Verbindung mit der dtr Mosetradition aufwerfen.
- Ex 34,29-35; Dtn 3,1-12; Am 4,1; Ps 68,16

### **gn, gnh**

- RÜTERSWORDEN, U.: *Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung*, ThLZ 123 (1998), 1153-1162.
- Bei diachroner Betrachtung ergibt sich, daß *gn* vorwiegend den königlichen bzw. göttlichen Lustgarten bezeichnet, *gnh* dagegen eher den Nutzgarten.

### **gt**

- MICHAUX-COLOMBOT, D.: *La gat de Gédéon, pressoir ou fief?*, UF 29 (1997), 579-598.
- „‘Wine-press’ has always been the accepted translation for the biblical Hebrew word *gat*. This word is supposed to derive from the Ugaritic *gt* which, we now know, is not a ‘wine-press’. It was thought to be a royal agricultural business unit. (...) ‘Winepress’ would only be a secondary meaning, a popular derivation grafted on to the notion of private property.” (596)

### **dbr**

- LIPÍŃSKI, E.: „Leadership”. *The Roots DBR and NGD in Aramaic*, FS O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 501-514.

### **dāgôn (PN)**

- OREL, V.: *The Great Fall of Dagon*, ZAW 110 (1998), 427-432.



- Anhand eines Bildbeispiels wird gezeigt, daß die Hand oder der Kopf einer Gottheit mit *dāgôn* bezeichnet werden konnte, einer phönizischen Variante des hebr. *dāgān*.
- 1 Sam 5,2-4

**hbl**

- CARRIÈRE, J.-M.: „*Tout est vanité*“. *L'un des concepts de Qohélet*, EstB 55 (1997), 463-477.
- MILLER, DOUGLAS B.: *Qohelet's Symbolic Use of הבל*, JBL 117 (1998), 437-454.
- „This essay argues that the author of Ecclesiastes adopted הבל, „vapor“, as a symbol by which to represent the entirety of human experience. On the one hand, Qohelet has taken הבל in three different directions, so that three senses, or ‘Referents,’ of the term may be discerned, each of which happens to be metaphorical. The three Referents of הבל are: ‘Insubstantiability,’ ‘Transience,’ and ‘Foulness.’ On the other hand, Qohelet carefully constructs these three metaphorical senses of הבל into a single symbol embodying all three.“ (443).

**hnh, whnh, hn**

- ZEWI, T.: *On Similar Syntactical Roles of inūma in El Amarna and hnh, whnh and hn in Biblical Hebrew*, JANES 25 (1997), 71-86.

**-hr**

- DIJKSTRA, M.: *The element -hr in Egypto-Semitic names*, BN 94 (1998), 5-10.
- Der Vf. begründet, warum s. E. das äg. theophore Element *-hr* eine Transkription des sem. *-ʿilu* sein kann - mindestens ebenso plausibel wie eine Transkription des sem. *-haddu*.

**zkr**

- GÖRG, M.: *Erinnere Dich! Ein biblischer Weg zum Lernen und Leben des Glaubens*, MThZ 49 (1998), 23-32.
- Literarhistorische Untersuchung und theologische Deutung der Belege von *zkr* im inf. abs. und verwandten Formen.

**ḥdql (Tigris) → prt****ḥl**

- MITTMANN, S.: *Sakraler Wein und die Flüssigkeiten Hin und Log*, FS W. Röllig, AOAT 247, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1997, 269-280.
- Der inschriftlich belegte Ausdruck *ḥl* enthält *ḥl* „Profanes“ mit der Präposition *k*.



**ḥlq**

- V. MUTIUS, H.-G.: *Die Bedeutung von wyḥlq in Genesis 14,15 im Licht der komparativen Semitistik und der aramäischen Qumranschrift Genesis Apokryphon XXII,8ff.*, BN 90 (1997), 8-12.
- Im Hinblick auf die Syntax der Stelle, das ar. Verb ḥalaqa „umringen/umzingeln“, sowie die jüd. Interpretation kann ein eigenständiges Homonym ḥlq „umzingeln/umringen“ in Erwägung gezogen werden.
- Gen 14,15

**ḥpnj (PN)**

- MYKYTIUK, L. J.: *Is Hophni in the 'Izbet Šarḥa Ostrakon?*, AUSS 36 (1998), 69-80.
- Nach Analyse des Ostrakons wird die im Titel genannte Frage verneint.

**ṭwb**

- KLOPFENSTEIN, M.A.: „Und siehe, es war sehr gut (Genesis 1,31). Worin besteht die Güte der Schöpfung nach dem ersten Kapitel der hebräischen Bibel?, in: H.-P. MATHYS (Hg.), *Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt* (Biblisch-Theologische Studien 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 56-74.
- SCHOORS, A.: *ṭwb in the Book of Qoheleth*, FS O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 687-700.

**jād wāšēm**

- VAN WINKLE, D. W.: *The meaning of yād wāšēm in Isaiah LVI 5*, VT 47 (1997), 378-385.
- In Auseinandersetzung mit den Vorschlägen von G. Robinson und S. Japhet, den Ausdruck mit „Teil“ oder „Anteil“ zu übersetzen, schlägt der Vf. vor, daß *jād wāšēm* mit „Gedächtnisstele, Denkmal“ (memorial stele, monument) übersetzt werden sollte. Dafür werden auch archäologische Befunde angeführt (383). Gleichwohl wird konzidiert, „that *yād* can mean 'portion' and that *šēm* is used in the semantic field of land possession“ (382).

**jkl**

- SNYMAN, S. D.: *A note on pth and ykl in Jeremiah XX 7-13*, VT 48/4 (1998), 559-563.
- „This short note argues against a tendency in the exegesis of Jer. xx 7-13 to equate *pth* and *ykl* in verses 7 and 10. Taking the chiasmic pattern of the pericope into account, it seems better to distinguish between a divine (verses 7-9) and a human (verse 10) side in the interpretation of this passage.“ (560) Der Vf. verweist zur Begründung auf jeweils unterschiedliche Bedeutungen der beiden Verben in Jer 20,7-13.
- Jer 20,7-13

**jm → ʾrṣ**

- OSM, Y.: *The Great Fall of Dagon*, JA W 110 (1998), 47-52



**j<sup>c</sup>d (nw<sup>c</sup>dw)**

- RÖSEL, H.N.: *Kleine Studien zur Auslegung des Amosbuches*, BZ NF 42/1 (1998), 2-18, bes. 10.
- nw<sup>c</sup>dw (niph.) bezeichne in Am 3,3 „das Zusammentreffen, welches Miteinander-sprechen einschließt.“ (10)
- Am 3,3; Neh 6,2.7

**ja<sup>c</sup>el (PN)**

- LAYTON, S. C.: *Ya<sup>c</sup>el in Judges 4: An Onomastic Rejoinder*, ZAW 109 (1997), 93f.
- Der Personennamen sollte nicht zu ja<sup>c</sup>al revokalisiert und als jiqtol 3mS von \*<sup>c</sup>lh gelten, sondern als qatil-Basis-Nomen jā<sup>c</sup>el (Bergziege) gelesen werden.

**jšq**

- FLEMING, D.: *The Biblical Tradition of Anointing Priests*, JBL 117 (1998), 401-414.
- Vf. weist auf altorientalisches Vergleichsmaterial zur Priestersalbung hin.

**jqr**

- KRÜGER, TH.: „Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit (Kohélet 10,1)“, BN 89 (1997), 62-75.
- jqr bedeutet hier nicht „schwerwiegend“, „ins Gewicht fallend“, sondern „wertvoll“, eine Bedeutungsansetzung, die durch die Analyse des Kontexts gedeckt wird.
- Koh 10,1.

**jr<sup>c</sup>**

- TROPPER, J.: *Auch Götter haben Angst. Anmerkungen zu den ugaritischen Texten KTU 1.5.II:6-7 und 1.6.VI:30-32 sowie zum Wortfeld „Angst haben“ im Semitischen*, Aula Orientalis 14 (1996), 136-139.

**kbd**

- SMITH, M.S.: *The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions : Notes from Anthropology and Psychobiology*, JBL 117 (1998), 427-436.
- „In sum, cognate usage comports with the reconstruction that outside of technical usage, Biblical Hebrew קִבֵּר serves as a part for the whole (pars pro toto) denoting the insides.“ (433f.)

**kbš → rdh****khl → hl****knjm**

- HIMBAZA, I.: *La troisième et la quatrième plaies d'Égypte*, BN 94 (1998), 68-78.



- Übersicht über die Deutungen von *knjm* und *ʿrb*: „je soutiens donc l’hypothèse selon laquelle Dieu a envoyé des poux et des taons respectivement comme troisième et quatrième plaies en Égypte.“ (78)

**krwb → śrp**

**ktb**

- SCHAACK, T., *Die Ungeduld des Papiers. Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verbums katab im Kontext administrativer Vorgänge*, BZAW 262, Berlin, New York 1998.
- Die untersuchten Texte „(...) zeigen weitgehend den Versuch eines differenzierenden und bewußten Umgangs mit den Eigenschaften des Mediums schon von der Königszeit an bis hin zu den jungen Teilen des Alten Testaments.“ (351) Für Einzelheiten muß daher auf die Studie selbst verwiesen werden.
- 2 Sam 11; 1 Kön 21; 2 Kön 10; Est 3; 6; Esr 1-6; 2 Chr 30 u.a.

**lbn**

- BAILEY, R. C.: „*They Shall Become as White as Snow*“: *When Bad is turned into Good*, Semeia 76 (1996), 99-113.
- Erwägungen zu Jes 1,18. „It appears that the formula to be made white as snow is not a blessing in the Hebrew Bible. Rather it is a curse. (...) The signs of the judgement are red, as the signs of guilt, and white, the sign of punishment.“ (108)

**mwqš**

- RÖSEL, H.N.: *Kleine Studien zur Auslegung des Amosbuches*, BZ NF 42 (1998), 2-18, bes. 12.
- Der Vf. schlägt vor, wieder der älteren Auffassung zu folgen: *mwqš* bezeichne eine „Falle“ bzw. den für die Funktion wichtigsten Teil der Falle.
- Am 3,5.

**mark<sup>c</sup>bôt ʿammî-nādīb**

- BARBIERO, G.: *Die „Wagen meines edlen Volkes“ (Hld 6,12): eine strukturelle Analyse*, Bib. 78 (1997), 174-189.
- „Ich nehme die zwei Wörter *ʿammî-nādīb* in ihrem gewöhnlichen Sinn ‘mein Volk, ein edles’ oder ‘mein edles Volk’ und sehe darin einen Hinweis auf das Volk Israel.“ (187) „Die ‘Wagen meines edlen Volkes’ sind in unserem Kontext als eine militärische Metapher zu verstehen, die synonym zu den ‘geordneten Heeren’ (V. 4.10) steht.“ (188)

**mšḥr**

- BROWN, W. P.: *A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3aγ-b*, JBL 117 (1998), 93-96.



- Vf. liest nach LXX *miššahaḥar* und übersetzt den Versteil - mit Konjekturen - : „In holy splendor, out of the womb, towards the dawn go forth! Like (the) dew, I have begotten you.“
- Ps 110,3.

**nbi<sup>2</sup>** (*nābī<sup>2</sup>*)

- FENTON, T.L.: *Deuteronomistic Advocacy of the nābī<sup>2</sup>: 1 Samuel ix 9 and questions of Israelite prophecy*, VT 47 (1997), 23-42, hier 33-35.
- Der ursprüngliche Sinn von *nābī<sup>2</sup>* (von dem *nb<sup>2</sup>* abgeleitet ist und das als ar. und aram.-syr. Lehnwort existiert), der zum ältesten uns bekannten Stadium des Bibl. Hebr. gehört, sei „Sprecher“ oder „Mund“ (Gottes) und nicht „Gerufener“. Eine spezifische Verbindung zu akk. *nabūm* (*nabūm*) sei unwahrscheinlich, da Berufung hier Designation mit der Implikation „herbeigerufen“ (eines Königs durch einen Gott) und nicht den theologischen Terminus im Sinne einer spirituellen Mission meine. *nb<sup>2</sup>* meine „sagen“ und nicht „herbeirufen“.
- Ex 4,10.16; 6,30; 7,1

**ngd** → **dbr****nḥh**

- LORETZ, O.: *Ugaritisch nḥw und hebräisch nḥh II im Kontext der Legende vom syrisch-ephraemitischen Krieg*, UF 29 (1997), 511-528.
- „Zusammenfassend ergibt sich, daß jene Lexikographen einen erfolgreichen Weg beschritten haben, die die ugaritische Verbform *twḥ* von *y/wḥ* ableiten und die *yḥ* mit der Basis *nḥw* verbinden. Für die hebräische Lexikographie ergibt sich daraus, daß in HAL die Einführung eines Lemmas *nḥh* II für Jes 7,2 zu begrüßen und um den Beleg 2 Sam 17,12 ergänzt werden sollte.“ (520f).

**nḥl**

- BONEBAKKER, S.: *The Root n-ḥ-l in Arabic sariqa Terminology*, Dutch Studies on Near Eastern Languages and Literatures 3 (1997), 133-161.

**npš**

- HUROWITZ, VICTOR A.: *A forgotten meaning of nepeš in Isaiah LVIII 10*, VT 47 (1997), 43-52.
- *naepæš* meint in Jes 43,10 „(Lebens-) Erhaltung“ (sustenance). Dies entspricht dem Gebrauch des akkadischen, poetischen Terminus *napištum*.

**sō<sup>2</sup>** (PN)

- SCHIPPER, B.U.: *Wer war „Sō<sup>2</sup>, König von Ägypten“ (2 Kön 17,4)?*, BN 92 (1998), 71-84.
- Die Summe aller historischer Einzelbeobachtungen spreche für eine Identifikation mit dem Herrscher des Ost deltas *Osorkon IV.* (22./23. Dyn.), wobei der Autor via negationis



- vorgeht.  $\delta^{\circ}$  sei eine - durch DtrH verkürzte - Form von äg. *Wsrkn*, die Ableitung selbst sei jedoch letztlich nicht zu beweisen.
- 2 Kön 17,4.

**smr**

- DIJKSTRA, M.: *The Other Side of Darkness: Once more smr in the Deir 'Alla Inscription*, ZAW 109 (1997), 272-274.
- Der Vf. schlägt vor, daß die Worte  $\epsilon^{\text{tm}}$  und *smr* des Satzes  $\epsilon^{\text{tm}} w^{\circ} w^{\circ}[l] smr$  der Zeile 7 vielleicht zwei unterschiedliche Teile der Nacht bzw. die erste und die letzte Nachtwache bedeuten können.

**$\epsilon^{\text{dr}}$**

- VON MUTIUS, H.-G.: *Eine völlig verkannte Nominalform im Kontext von Genesis 29,4?*, BN 94 (1998), 15-21.
- Sowohl der Kontext als auch Midrasch Genesis Rabba z. St. legen in Gen 29,4 die Lesung  $\epsilon^{\text{addār}}$  „Hirt“ nahe.

**$\epsilon^{\text{z(z)}}$  (la $\epsilon^{\text{a}}$ zā $\epsilon^{\text{z}}$ el) (GN)**

- FAUTH, W.: *Auf den Spuren des biblischen  $\epsilon^{\text{Azazel}}$  (Lev 16). Einige Residuen der Gestalt oder des Namens in jüdisch-aramäischen, griechischen, koptischen, äthiopischen, syrischen und mandäischen Texten*, ZAW 110 (1998), 514-534, bes. 516f.
- Der Vf. bestätigt u.a., daß das Element in PN bzw. das Theonym  $\epsilon^{\text{Azazel}}$  (Kraft Els oder Macht Gottes) zum Lexem  $\epsilon^{\text{z(z)}}$  gehört, und evtl. eine Potenz neben JHWH bezeichnet. Die Studie soll „die These von  $\epsilon^{\text{Azazel}}$  als einer originär dem kanaanäischen El bzw. dem ihm zugeordneten Götterkreis nahestehenden Gestalt“ (534) stützen, indem nachbibl. Belege herangezogen werden.
- Lev 16,8.10.26

**$\epsilon^{\text{tm}}$  → smr**

**$\epsilon^{\text{lh}}$  → ja $\epsilon^{\text{el}}$**

**$\epsilon^{\text{lm}}$**

- NIEHR, H.: *Zur Semantik von nordwestsemitisch  $\epsilon^{\text{lm}}$  als „Unterwelt“ und „Grab“*, FS W. Röllig, AOAT 247, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1997, 295-305.
- Die Bedeutung von  $\epsilon^{\text{lm}}$  als Unterwelt, Grab, die nordwestsemitisch bezeugt ist, kann auch in Ez 26,20; Klgl 3,6; Ps 29,10; 143,3; Jer 10,10; Koh 12,5 zugrunde gelegt werden.

**$\epsilon^{\text{m}}$**

- VOGELS, W.: *„Her Man with Her“ (Gn 3:6b)*, EeT(O) 28 (1997), 147-160.
- Für Gen 3,6 schlägt Vf. vor, „that the text means that *the man supported the woman.*“ (157)



**‘ār (ON)**

- WEIPPERT, M.: *Ar und Kir in Jesaja 15,1*, ZAW 110 (1998), 547-555.
- Der Vf. bestimmt ‘ār als die moabitische Provinz Moab (=Arḏ al-Karak), qīr als deren oder als gesamtstaatliche Hauptstadt.
- Jes 15,1

**‘rb → knjm****‘rwd**

- WENNINGER, S.: *Die altsabäische Personenwidmung RES 4982*, WO 29 (1998), 140-146; bes. 142f. Anm. 18.
- Kein Zusammenhang mit dem unsicheren arabischen ‘ard.

**‘rm / ‘wr (‘rwm)**

- KÜBEL, P.: *Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen*, BN 93 (1998), 11-22.
- Der Vf. weist auf ein Wortspiel mit ‘ārum (klug) und ‘ērom (nackt) in einer nicht näher qualifizierten Vorstufe der Paradieseserzählung hin, dessen Funktion er zu erklären versucht: Die nackte, sich dadurch häuten könnende Schlange gilt als fähig, sich selbst zu verjüngen. Sie ist klug: sie weiß, was „gut“ i.S. von lebensspendend ist. Sie weist auf ihre scheinbare Lebensquelle, den Lebensbaum, der in Wirklichkeit JHWH selbst repräsentiert, und täuscht die Menschen, die Klugheit erhoffen, aber Nacktheit ernten.

**plg**

- FOUTS, D.M.: *Peleg in Gen 10:25*, JETS 41 (1998), 17-21.
- Denkbar wäre, „that the notice of the division of the earth in the days of Peleg may instead be an incidental reference to the widespread canalization of the land of Mesopotamia. This view recognizes the semantic field of the word but limits its meaning to canals or smaller streams of water, following its primary usage in the OT.“ (20)

**pqd**

- SPENCER, J.R.: *PQD, the Levites, and Numbers 1-4*, ZAW 110 (1998), 535-546.
- Die semit. Wurzel PQD hat je nach Sprache spezifische und einmalige Konnotationen, wobei allerdings, wie z.B. im Akk., weder Wurzelbedeutung noch Grenzen der erweiterten Bedeutungen genau bestimmt sind. PQD wird allgemein semitisch für militärische (Inspektion, Musterung) und kultische (Divination, Omenbefragung) Aktivitäten gebraucht. In diesem Sinne meint der hebr. Terminus spezifische militärische Aktionen bei der Rekrutierung einer Armee, in Num 1-4 die Musterung der Leviten, die ausersehen sind, das Heiligtum, d.h. das Kultzentrum sowie den Kult selbst *militärisch* zu verteidigen.
- Num 1-4



**prt** (Flußname)

- BEAUDRY, M.; NODET, É: *Le Tigre et l'Euphrate en Benjamin*, Bib. 79 (1998), 97-102.
- „Basing themselves on biblical texts, rabbinic interpretation and the writings of Flavius Josephus the authors suggest seeing these two names [i.e. wādi-'n-Nimr and wādi-'l-Ġazal] as a transposition of the names of the rivers Tigris and Euphrates to the territory of the tribe of Benjamin. (102)“

**pth** → **jkl**

**qwl dmmh dqh** (qôl d<sup>c</sup>māmāh daqqāh)

- HÖFFKEN, P.: *Einige Aspekte des Textes „Elia am Horeb“ - 1 Könige 19*, BZ NF 42/1 (1998), 71-80, bes. 78f.
- Der Ausdruck bezeichne ein akustisches Phänomen, aber „auch eines von feiner/dünnner/zermahlener Qualität“ (*dqh*), „(...) eine Art sprechender Stille“ (*dmmh*) „(...) mit durchaus bedrohlichem, 'beklemmenden' Charakter“ (Verbalsinn von *dqq*).
- 1Kön 19,12

**qtr**

- BEYHL, F.E.: *Anmerkungen zum Drachenblut und zum Namen der Insel Soqotra*, ZDMG 148, 1998, 35-82, bes. 57-63.
- „Wir können wohl davon ausgehen, daß die ältere Bedeutung von *q-t-r*, nämlich 'tropfen usw.', sich noch im Arabischen erhalten hat, während alle andern Sprachen damit das 'durch Tropfen (und Eindicken) gewonnene edle Produkt, das als Duftstoff oder Räuchermittel verwendet wird', und den Vorgang des Räucherns bezeichnen, ein bemerkenswertes Beispiel von Bedeutungsverengung (...).“ (59)

**qir** → **är**

**r<sup>h</sup>** → **nbj<sup>h</sup>**

**rdh**

- WEIPPERT, M.: *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1*, in: H.-P. MATHYS (Hg.), *Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt* (Biblich-Theologische Studien 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35-55.

**rḥ r<sup>c</sup>h**

- ROUTLEDGE, R.: „*An Evil Spirit from the Lord*“ - *Demonic influence or divine instrument?*, EQ 70 (1998), 3-22.
- Untersuchung zu *rḥ r<sup>c</sup>h* und sachverwandten Begriffen; zum Himmlischen Hofstaat gehörten nach Ansicht des Vf. auch negative Größen.



## rḥm

- ZEHETBAUER, M.: *Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen - eine kleine Theologiegeschichte*, BN 90 (1997), 67-83.
- HEALY, J. F.: *The Kindly and Merciful God. On Some Semitic Divine Epithets*, FS O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 349-356.

## rk

- GRADWOHL, R.: *Waren Leas Augen hässlich?*, VT 49/1 (1999), 119-123.
- Aus inhaltlichen Gründen und im Vgl. zum Gebrauch von *khh* schlägt der Vf. vor, mit Targum Onkelos *rak* mit „zart“ zu übersetzen.
- Gen 29,17

## śrp

- MORENZ, L.D., SCHORCH, S., *Der Seraph in der Hebräischen Bibel und in Altägypten*, Or. 66 (1997), S. 365-386 (Tab. LI).
- *śārāp* in Jes 6 kann in Zusammenhang mit äg. *srf* / *sfr* interpretiert werden. „Es zeigt sich, daß die Seraphim aus Jesajas Vision in wesentlich mehr Einzelheiten als bisher gesehen in den ägyptischen Vorstellungen um den *sr(r)fl sfr(r)*-Greifen Parallelen finden (...) Der damit bestätigten lautlichen Nähe des hebräischen *śārāp* zum ägyptischen *srf* tritt eine Bedeutungsverwandtschaft der beiden Wurzeln an die Seite: Das ägyptische *srf* kann mit 'warm/ heiß sein, verbrennen' übersetzt werden, hebräisch *ŚRP* heißt 'verbrennen'.“ (381f.)
- ZARRAS, K.: Σεραφίμ (Hs 6,1-7) και Χερουβίμ (Ieζ 1,5-11 και 10,1), DBM 16 (1997), 16-30.
- Jes 6,2ff. u.a.

## šdj

- LUTZKY, H.: *Shadday as a goddess epithet*, VT 48 (1998), 15-36.
- Die Vfn. führt *šaddāj* auf *šad* (Brust) mit einem im frühen Westsemit. belegten fem. Suffix *-(a)j* zurück. Die Untersuchung läuft auf den Vorschlag hinaus, *šaddāj* als Epitheton der Göttin Aschera zu verstehen.
- Gen 49,25f.; Ex 6,3; Ez 1,24 u.ö.

## šdh

- GÖRG, M.: *Zu einer bekannten Paronomasie in Koh 2,8*, BN 90 (1997), 5-7.
- Im Hintergrund des hebr. Ausdrucks steht äg. *šdt*, die Bezeichnung einer stillenden Frau mit einer Bedeutungsentwicklung zu einer prominenten Erzieherin am Königshof. „Die Paronomasie *šiddā w=šiddōt* ist nach allem zu Recht mit einer Wiedergabe wie „Damen über Damen zu verstehen“. (7)



**šwrr**

- FIRTH, D. G.: *A Note on the Meaning of šwrr in the Psalms*, OTEs 11 (1998), 40-49.
- „Mitchell Dahood has proposed that the word šwrr should be translated as ‘slanderer’ rather than its more traditional renderings of ‘foe’ or ‘watchful foe’.“ The evidence suggests „that šwrr should instead be seen as a term defining a group of enemies actively conspiring against someone.“ (40)

**šqwšym mšmm**

- BLUM, E.: *Der „Schiquz Schomem“ und die Jehud-Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29, BN 90 (1997), 13-27.*
- Nach eingehender Analyse der Ikonographie kommt Vf. für Dan 9,27 zu der Übersetzung „Und auf greulichstem Flügel ist/sitzt ein Verwüster“.
- Dan 9,27

**tnn (tannîm)**

- BRÜNING, C.: *„Lobet den Herrn, ihr Seeungeheuer und all ihr Tiefen!“ : Seeungeheuer in der Bibel*, ZAW 110 (1998), 250-255.
- *tannîn* ist wahrscheinlich die (See-)Schlange, nach der das Sternbild des Drachens benannt wurde, welches dann wegen seiner großen Bedeutung im Alten Orient sehr früh im Mythos zum Ungeheuer und dann zu den Ungeheuern der Urzeit gesteigert wurde: zoologischer und mythischer Sinn stehen nebeneinander. (253)
- Ps 148,7

**Allgemein**

- WATSON, W.G.E.: *Non-Semitic Words in the Ugaritic Lexicon (2)*, UF 28 (1996), 701-719.
- In Fortsetzung zu seinem Artikel in UF 27 (1995), 533-588 gibt Vf. etymologische Hinweise, die auch für das Hebräische von großem Wert sind. Für die Stichworte kann nur auf die beiden Artikel selbst verwiesen werden.
- COHAVI-RAINEY, Z.: *Egyptian Influence in the Amarna Texts*, UF 29 (1997), 97-114.
- Die untersuchten Ausdrücke sind auch für das hebräische Lexikon relevant.



# Vorwort

Dankenswerterweise hat sich Herr Dr. Johannes Renz bereit erklärt, inskünftig an der Erstellung der bibliographischen Dokumentation mitzuwirken; sein Bereich umfaßt die Inschriften.

In diesem Teil der Dokumentation wird durchweg eine auf der Originalpublikation beruhende eigene Transkription sowie eine eigene deutsche Übersetzung beigegeben, auch wenn in der Veröffentlichung keine Übersetzung geboten wird.

Die Dokumentation soll in keiner Weise die Lektüre der Originalpublikation ersetzen; auf Zitate wird daher möglichst verzichtet. In der Terminologie der DIN 1426 handelt es sich um indikative Referate, keinesfalls um ersetzende; das gewählte Verfahren soll die Achtung vor der Leistung der Publikaoren zum Ausdruck bringen und auch etwaige Schutzrechte unberührt lassen.

Leipzig, im Januar 2000

*Udo Rütterswörden*



## The Biblical Hebrew Particle ׀ From a Discourse Analysis Perspective

Antonella Benigni

The number of studies devoted to the particle ׀<sup>1</sup> documents the complexity of the problems raised by its interpretation. The general approach aims for the identification of its manifold functions according to the different contexts. The results of this kind of research is well summarized in Pedersen's definition of this particle as „the most comprehensive of all Hebrew particles“<sup>2</sup>. Besides, the few attempts to include its many functions in a unitary system resulted in the identification of some connections among them, but failed to outline the situation completely.

In order to summarize the outcome of more than one century of research, I will mention only the main interpretative trend, pointing out those positions that deviate widely from it<sup>3</sup>, whenever I deem it necessary.

### 1 Status Quaestionis

As far as etymology is concerned<sup>4</sup>, only a few scholars question the widely accepted original deictic meaning of the particle ׀ and propose either the relative or the presentative meaning<sup>5</sup>.

The issue of the particle functions, instead, has raised a more complex interpretative system. In order to draw a clear outline of, the particle ׀ functions are gathered under the heads of the emphatic-asseverative particle<sup>6</sup> and conjunction<sup>7</sup>. Each time a function is referred to, it will be exemplified with a Biblical passage.

<sup>1</sup> Aiming for a thorough examination of the studies devoted to the particle ׀, I set the starting point for my survey in Gesenius 1829-1832. The nature of the studies is various: it consists of dictionaries, grammatical and syntactic handbooks, monographs devoted to the general understanding of the particle or to some of its particular functions and studies that examine single Biblical passages where it is found. See bibliography for a thorough view.

<sup>2</sup> Pedersen 1926, page 118.

<sup>3</sup> For further investigations, a thorough bibliography is provided at the end of the article.

<sup>4</sup> Not all the studies devoted to the particle ׀ inquire into the etymological issue.

<sup>5</sup> Blau 1976 (page 107, note 1), applies the definition „presentative“ to particles whose role is to introduce new or surprising elements in the text.

<sup>6</sup> As far as this function is concerned, scholars use both the terms of particle and adverb.

<sup>7</sup> The use of the terms particle and conjunction by some scholars does not seem related to a clear logic.



כִּי would perform the emphatic-asseverative function in oath sentences, in conditional sentences apodosis and in declaratory sentences.

- Oath Sentence: Jer 22:5:

ואם לא תשמעו את־הדברים האלה בי נשבעתי נא־מִיְהוָה כִּי־לחרבה יהיה הבית הזה  
If they don't listen to these words, I swear by myself - God's utterance - that this house will turn out a ruin.

- Conditional Sentence: Isa 7:9b:

אם לא תאמינו כי לא תאמנו  
If you don't believe, you will not be established.

- Declaratory Sentence: Gen 18:20:

וַיֹּאמֶר יְהוָה וְזַעֲקַת סֹדֹם וְעֹמֹרָה כִּי־גְדוֹלָה וְחַטָּאתָם כִּי־כבֵּדָה מֵאֵד  
Yhwh said: „The cry of Sodom and Gomorrah is great and their sin is very heavy.“

A particular *iter* to explain the emphatic function, corresponding to the English „how“, was traced by Haupt<sup>8</sup>, Montgomery<sup>9</sup> and Ginzberg<sup>10</sup> who availed themselves of Assyrian and Ugaritic parallelisms.

With regard to כִּי as a conjunction, its most acknowledged function is the subordinative one<sup>11</sup>. As subordinative conjunction, the particle כִּי would be introductory in direct speech, noun clauses, both subjective and objective, causal clauses<sup>12</sup>, temporal clauses, conditional clauses, consecutive clauses, concessive clauses and adversative clauses.

- Direct Speech: Gen 4:23:

וַיֹּאמֶר לִמֶּךָ לְנָשָׁיו עֲדָה וְצִלָּה שְׁמֹעַן קוֹלִי נָשִׁי לִמֶּךָ הָאִזְנָה אָמַרְתִּי כִּי אִישׁ הֲרַגְתִּי לַפְעֵעֵי וַיִּלְדֵּךְ לְחִבְרָתִי

And Lamech said to his wives Adah and Zillah: „Hear my voice, wives of Lamech, listen to my speech: ‘I killed a man because of my wound and a child because of my hurt’“.

- Subjective Clause: Gen 37:26:

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־אָחָיו מִה־בִּצְעֵךְ כִּי נִהַרְגַת אֶת־אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת־דַּמּוֹ

<sup>8</sup> Haupt 1925.

<sup>9</sup> Montgomery 1942.

<sup>10</sup> Ginzberg 1935.

<sup>11</sup> Some scholars point out a coordinative function as well. With regard to this, Andersen 1974, who works out his theory according to tagmemic principles, deserves mention.

<sup>12</sup> With regard to כִּי as a particle introducing causal clauses, Claassen 1983 deserves a particular mention since he focused on a multi-level distinction of the causal relationship:

- first level, the כִּי clause expresses the cause of the event described in the main clause;

- second level, the כִּי clause expresses evidence and motivation relationships. The clause expressing evidence shows the motivation on which the speaker/narrator founds the statement made in the main clause; the clause expressing motivation provides the reason why a question has been made, explains the motivation of a previous statement by offering details about it and specifies why a particular word or name has been used in a certain context. On the basis of these remarks, Claassen rightly states that the particle כִּי points out the speaker's position *vis-à-vis* the listener's, traces the structure of an argumentation and marks the breaks in the narrative or in the argumentations.



- Judah said to his brothers: „What gain is it that we kill our father and conceal his blood?“
- Objective Clause: Gen 3:6:  
 ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל  
 The woman saw that the tree was good for food and that it was pleasant to the eyes. And the tree was desirable to cause to have insight.
  - Causal Clause: Gen 3:14  
 ויאמר יהוה אלהים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה  
 Yhwh said to the serpent: „Because you did this, cursed be you more than all the beasts and than every animal of the field“.
  - Temporal Clause: Gen 4:12:  
 כי תעבד את האדמה לא תספק תתקחה לך נע ונר תהיה בארץ  
 When you till the ground, it will not give you anymore its strength. A vagabond and a wanderer you will be on the earth.
  - Conditional Clause Num 5:20:  
 ואת כי שטית תחת אישך וכי נשמאת ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך  
 And you, if you turned aside while married and you were defiled and a man gave to you his semen besides your husband...
  - Consecutive Clause: Gen 20:9:  
 ויקרא אבימלך לאברהם ויאמר לו מה עשית לנו ומה חטאתי לך כיהבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה  
 Abimelech called Abraham and said to him: „What have you done to us, and wherein have I sinned against you that you have brought on me and on my kingdom a great sin?“
  - Concessive Clause: Isa 54:10:  
 כי ההרים ימושו והגבעות תמוטנה וחסדי מאתך לא ימושו וברית שלומי לא תמוט אמר מרחמך יהוה  
 „Even if the mountains depart and hills are removed, my mercy will not depart from you and the covenant of my peace will not be removed“, Yhwh, who has pity on you, says.
  - Adversative Clause: Gen 18:15:  
 ותכזש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה ויאמר לא כי צחקת  
 Sarah deceived, saying: „I didn't laugh“ - for she was afraid. And he said: „No, but you did laugh“.

In order to provide a unitary interpretation of the functions, some scholars focus on relationships of derivation among them. Gesenius<sup>13</sup> and Gesenius-Buhl<sup>14</sup>, derive from the relative meaning the causal meaning and link to the latter one the function of **כי** as an explicative conjunction and its use after *verba affectuum*. König<sup>15</sup>, instead, connects the casual function of **כי** to its declaratory meaning. Furthermore, Gesenius, König, Joüon<sup>16</sup> and Brockelmann<sup>17</sup> connect the adversative value of **כי** to the causal one, since the adversative clause is considered as a logical development of a causal clause, whose content contradicts the previously denied statement. Attempting to find an unitary explanation of the particle **כי** functions, Thorion<sup>18</sup> goes even further, tracing back a common development of four kinds of **כי**-clauses,

<sup>13</sup> Gesenius 1829-1842, 1839 (II), s.v. **כי**.

<sup>14</sup> Gesenius-Buhl 1954, s.v. **כי**.

<sup>15</sup> König 1897 (III), pages 537-538.

<sup>16</sup> Joüon 1923, page 526 note 2.

<sup>17</sup> Brockelmann 1956, page 132.

<sup>18</sup> Thorion 1984, pages 2-37.



namely the conditional, causal, concessive and consecutive ones. These clauses, according to Thorion, would share the same basic structure of the double conditional sentence scheme and would differ only in the way their members are combined<sup>19</sup>. Finally, most scholars consider the direct speech introduced by כִּי as the object of the *verbum dicendi*.

Other interpretations of the particle כִּי are related to the alleged functions such as the vocative and interrogative particle<sup>20</sup>, and as a particle introducing solemn divine statements or dramatic descriptions<sup>21</sup> and motivation in legal codes<sup>22</sup>.

- vocative particle: Isa 30:19:

כִּי־עַם בְּצִיּוֹן יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם בְּכּוֹ לֹא־תִבְכֶּה

O people dwelling in Zion, in Jerusalem you will not weep anymore.

- interrogative particle: Hos 13:9:

שֶׁחֶתֵךְ יִשְׂרָאֵל כִּי־בִי בַעֲזֹרְךָ

Should I destroy you, Israel, who, please, will be your helper?

- divine statements: Ex 20:5c:

כִּי אֲנִכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קָנָא

... I, YHWH your God, am a jealous God ...

- motivation in legal codes: Deut 22:26:

וְלֹנֶעַר לֹא־תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לִנְעָר חַטָּא מוֹת כִּי כַּאֲשֶׁר יִקָּוּ אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ וּרְצָחוּ נַפֶּשׁ  
כֵּן הִרְבֵּר הַזֶּה

To the girl you will not do anything; the girl has no sin worth of death, for, as when a man rises against his neighbour and murders him, so is this matter.

Most scholars dwell upon the possible combinations of כִּי with other particles, as well. Here is a rough sketch of their outcome:

- כִּי נִם introduce concessive clauses;
- כִּי הֲלוֹ, הֲלוֹ כִּי introduce a question;
- כִּי אִם, כִּי אֲמֵנִם, כִּי הִנֵּה, אֲךָ כִּי emphasize the following statement;
- כִּי אִם can operate both as a phrase or as two independent particles. As a phrase, it can have an adversative, isolating or restrictive meaning, or it can focus on a single word in the clause. As independent particles, they introduce two different clauses.

- כִּי נִם: Isa 1:15:

וּבִפְרֹשְׁכֶם כַּפֵּיכֶם אֵעָלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי־תִרְבּוּ חַפְלָה אֵינִנִּי שְׁמַעַי יְדִיכֶם דְּמוּיִם מִזֶּאֱוֹן

And when you spread out your hands I will conceal my eyes from you, even though you multiply prayer I don't hear: your hands are full of blood.

<sup>19</sup> The members of the double conditional sentence are: positive protasis - positive apodosis, negative protasis - negative apodosis. Interchanged members between the couples cause a loss of exactness and coherence. Conditional and causal sentences would be characterized by coherence, while concessive and consecutive ones would be characterized by unpredictability.

<sup>20</sup> Dahood 1973, 1979.

<sup>21</sup> Muilenburg 1961.

<sup>22</sup> Gemser 1953 and Muilenburg 1961.



- הכי: 2 Sam 9:1:  
 ויאמר דוד הכי יש-עוד אשר נותר לבית שאול ואעשה עמו חסד בעבור יהונתן  
 David said: „Is there any left to the house of Saul that I may use with him kindness because of Jonathan?“
- כי אף: Prov 15:11:  
 שאול ואברון נגד יהוה אף כילבות בני-אדם  
 Sheol and destruction are before Yhwh; even more the hearts of the human beings.
- אמנם כי: Job 12:2:  
 אמנם כי אתם-עם ועמכם תמות חכמה  
 Truly you are the people and wisdom will die with you.
- הנה כי: Isa 3:1:  
 כי הנה הארון יהוה צבאות מסיר מירושלם ומיהודה משען ומשענה כל משען-לחם וכל משען-מים  
 The Lord, Yhwh of hosts is taking away from Jerusalem and from Judah stay and staff.
- אך כי: 1 Sam 8:9:  
 ועתה שמע בקולם אך כיהעוד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם  
 Now then, hearken to their voice; you shall solemnly warn them, and show them the ways of the king who shall reign over them.
- אם כי (as a phrase): Gen 15:4:  
 והנה דבר-יהוה אליו לאמר לא יירשך זה כיהאם אשר יצא ממעיך הוא יירשך  
 And behold, the word of God came to him: „This one will not be your heir, but he who will come out from your bowels will be your heir“.
- אם כי (as independent particles): Jer 26:15:  
 אך ידע תדעו כי אם-ממתים אתם אתי כידם נקי אתם נתנים עליכם ואל-העיר הזאת ואל-ישביה  
 But know for certain that, if you put me to death, you will bring innocent blood on yourselves, on this city and on its inhabitants...

A unitary view of the particle **כי** functions has not yet been reached. One of the factors that prevented it, is to be ascribed to the lack of a real contextual analysis of the **כי**-clause. Consequently, the starting point for the present research is the narrowing of the analysis to a coherent text sample<sup>23</sup>.

Leading clues for a new research come from Zorell<sup>24</sup>, who, ascribing the particle **כי** in direct speech context to the words of the speaker, denies its recitative function in favour of the causal one, Claassen (see n.12), who points out manifold causality levels in Biblical Hebrew, Muraoka<sup>25</sup>, who reappraises and bounds the notion of emphasis, and Bandstra, who links emphasis to topicalization devices<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Bandstra already pointed to this necessity.

<sup>24</sup> Zorell 1957, s.v. **כי**, and 1933.

<sup>25</sup> Muraoka 1985, pages 158-164. According to the author, **כי** has a demonstrative value and from this value the occasional use of **כי** as an emphatic-demonstrative particle and its function as a particle introducing direct speech, is derived.

<sup>26</sup> Despite the new and interesting approach to the problem, the outcome of Bandstra 1982 does not offer a new contribution to the research. Bandstra follows Givón's theory about clause level ordering and applies it to sentence level. According to Givón 1977, the old information tends to be at the beginning of the clause whereas the new one tends to be at the end. Following Givón, Bandstra sorts out the traditionally accepted **כי**-clauses into two categories:

1) **כי**-clauses placed before the main clause. They convey old information and the introductory particle **כי** can have temporal, conditional and concessive meaning.







(foreground and background) and linguistic perspective (recovered information, main narrative level, advanced information).

The use of the verbal forms together with the presence of text deictics allows us to understand the articulation of the Biblical text.

In the last twenty years Weinrich's theory has been applied to Biblical Hebrew by Schneider<sup>34</sup>, Niccacci<sup>35</sup> and Longacre<sup>36</sup>. The results of their work have been a thorough description of the Biblical Hebrew verbal system, even though they are lacking in the prominent distinction between active and stative verbs and in its often substantial consequences<sup>37</sup>.

Longacre singles out five narrative levels inside the narrative text:

- The storyline is developed by means of the imperfect with waw-consecutive. Inside this level it is possible to single out a secondary storyline characterized by the use of the perfect: the perfect is generally used when a noun is preposed in the clause, implying therefore topicalization and a break in the narration. The perfect, however, can also encode a preparatory or resultant action or a flashback.
- In the second narrative level background activities are placed. Continued background activities are expressed by the imperfect, while the durative<sup>38</sup> ones are expressed by the participle often in connection with הנהגה in a clausal initial position. According to Schneider<sup>39</sup>, the imperfect has two other functions inside the narrative text: it can be used as *praesens historicum* in the climax of a narration (the narrator shifts from the narrative verbal form to the direct speech forms) and it can insert a narrator's remark inside the narration.
- The third narrative level provides the setting: the forms used here are היתה-clauses, nominal clauses and ו-cliches. These clauses offer relevant details for the understanding of the narration.
- The fourth level is the irrealis level, i.e. all the negative clauses expressed principally by the negation and the perfect.
- In the fifth level there are text cohesive elements such as temporal phrases or clauses, which offer general references belonging to the knowledge shared between the writer and the reader.

As far as direct speech is concerned, Longacre makes a distinction among predictive, procedural/instructional, hortatory, expository and juridical discourses. Only general remarks about direct speech will be taken into consideration here, without dwelling on each single kind of discourse.

<sup>34</sup> Schneider 1974.

<sup>35</sup> Niccacci 1986.

<sup>36</sup> Longacre 1992.

<sup>37</sup> During the examination of the Biblical text, I availed myself of this distinction whenever I deemed it necessary. Following it, I consider the *qatal* form as the neutral form of a stative verb since it develops from an original stative and the *iqtil* form as the neutral form of a process verb, since it develops from an original process form.

<sup>38</sup> With regard to this distinction, Driver 1892, pages 27-49, states that the imperfect multiplies the action, while the participle prolongs it.

<sup>39</sup> Schneider 1974, chapter 48.



- The storyline is carried out by the waw consecutive plus the perfect (often in prophetic contexts or in conditional sentences), imperfect (often in connection with the preposition of a noun in the clause), volitive forms, imperatives and noun clauses. Niccacci<sup>40</sup> claims that the noun clauses are used also to express background elements, contemporary to the main action.
- The perfect can have either a past-perspective function (it presents introductory or explanatory elements) or a future-perspective function (in prophetic or promise contexts).
- In the direct speech context it is possible to find the waw consecutive plus the imperfect form: according to Schneider it would be used to develop a short narration inside direct speech<sup>41</sup>.

### 3 A Sample of the Particle כִּי Functions According to a Discourse Analysis Perspective

From the analysis of the Biblical books according to textual-linguistic principles, the particle כִּי appears to be a macrosyntactic sign, whose function is to mark a textual level-shift and a break in the text: the כִּי-clauses, moving from the main expression sequence and therefore belonging to a different level from the main clause - be it either in a narrative or in a discursive context -, would introduce information aimed at widening its contents.

Their level-shifting and their consequent casting into a different narrative / discursive level is generally confirmed by a shift in the verbal forms<sup>42</sup>.

From this perspective, two kinds of כִּי-clauses stand out: those that shed light on their context, giving explanations or details about it (from now on „explanatory כִּי-clauses“) and objective כִּי-clauses. The objective כִּי-clauses could be ascribed to the explanatory clauses as well, by virtue of their declaratory-explanatory function: the particle כִּי, marking a level shift inside the narration/discourse (and perhaps holding its original deictic meaning), would present the content of the declaratory sentence that is actually expressed in the clause following the particle.

However, the two categories will be kept distinct from one another and under the heading of „explanatory כִּי-clauses“ simple clauses and conditional clauses will be gathered, whereas under „objective כִּי-clauses“ simple objective clauses and objective clauses belonging to oath formulas will be listed.

Each kind of clause has been analysed within its narrative or discursive context, and a sketch of it is given for every example.

<sup>40</sup> Niccacci 1986, page 111.

<sup>41</sup> Schneider 1974, chapter 48.

<sup>42</sup> The lack of shift can be ascribed to the manifold functions of some verbal forms: this is the case of the imperfect in simple explanatory כִּי-clauses in a discursive context. See below.



### 3.1 Explanatory כִּי-Clauses

#### 3.1.a Simple Explanatory כִּי-Clauses in a Narrative Context.

The perfect is the most common verbal form in this kind of clause. It has a retrospective value: through the perfect, previous events (i.e. previous to the chronological framing of the main sequence) are given. Though less frequent, the participle is another typical verbal form of this kind of clause: the explanation expressed by these clauses lies in habitual-continuous actions contemporary with the chronological framing of the narration. In the same context, it is also possible to find imperfect predicates and noun clauses: the first one expresses continuous past actions as motivation, while the noun clauses offer details belonging to the background of the narration.

1 Sam 2:17:

- (a) ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את־פני יהוה  
(b) כי נאצו האנשים את מנחת יהוה:

„The sin of the servants was very great in the sight of Yhwh: these men had treated Yhwh's offerings with contempt.“

After a digression (1 Sam 2:12; 2:16), the main narrative thread is resumed in 2:17a with the use of the consecutive imperfect. 2:17b, i.e. the כִּי-clause, expresses through the use of the perfect, the motivation of the previous statement.

#### 3.1.b Explanatory Conditional כִּי-Clauses in a Narrative Context.

This kind of clause is very rare in a narrative context. The particle כִּי functions with regard to the entire conditional sentence: it is the entire conditional sentence that expresses the details or the explanation. Traditionally, either adversative, isolating or restrictive meaning is assigned to the nexus כִּי אִם in the first position in the clause; less frequently the two particles are considered independent, introducing each a different clause. Actually the two particles must be taken into consideration separately. כִּי, as a macrosyntactic sign, marks a level shift inside the narration, while אִם, as a conditional conjunction, introduces the protasis of a conditional sentence whose function is to express an explanation or a detail with regard to the context. In the two examples from the present corpus the apodosis have a perfect consecutive verbal form and a nominal predicate.

Esth 2:14:

- (a) בערב היא באה  
(b) ובבקר היא שבה אל־בית הנשים שני אל־יד שעשנו סרים המלך  
שומר הפילגשים  
(c) לא־תבוא עוד אל־המלך  
(d) כי אִם־חפץ בה המלך  
(e) ונקראה בשם:



„In the evening she was used to going and in the morning she was used to going back to a second harem under guard of Shaashgaz, king's eunuch, guard of the concubines. She would have not gone back to the king: indeed if the king desired her, she would be called by name.“

2:14 belongs to a description starting in 2:12. In 2:14a and b the predicate is a participle that expresses a habitual action in the past. In 2:14c the predicate is an imperfect: it describes a future action with regard to the time of the narration. In 2:14d and e, i.e. the כִּי sentence, are the protasis (אם) and the apodosis (consecutive perfect) of a conditional sentence. The conditional sentence gives details with regard to the previous statement (2:14c).

### 3.1.c Simple explanatory כִּי-clauses in a discursive context.

The most typical verbal form of this kind of clause is the perfect. This form never has a primary role within direct discourse. Its normal function is retrospective. The participle is quite a rare verbal form in this context: it expresses a continuous action contemporary to the moment of uttering. The imperfect is rather frequent in this kind of clause, despite its primary role inside the main level of the direct speech: in this environment it can have the value of atemporal or gnomic present or future or modal. Finally, the explanatory כִּי-clauses can also be a nominal clause.

Jdg 5:23:

(a) אורו מרוז

(b) אמר מלאך יהוה

(c) ארו אורו ישביה

(d) כי לא-באו לעזרת יהוה לעזרת יהוה בגבורים:

„Curse Meroz - the angel of God said - curse for ever her inhabitants: they did not come to the rescue of God, to the rescue of God with the strong men.“

The verb of the כִּי clause (5:23d) is a perfect. The כִּי-clause is within the direct speech and it has a perfect as predicate. This clause gives the motivation for the curse expressed in the previous clauses (5:23a and c) on the first level of the direct speech. The motivation lies in something which happened in the past.

Job 3:10:

(a) כי לא סגר דלחי בטני

(b) ויסתר עמל מעיני

„Since he did not close my womb's doors (the womb where I came from) to conceal trouble from my eyes.“

The כִּי-clause breaks a sequence of modal clauses with the imperfect and introduces the explanation of the previous wishes (Job 3:9: „Its twilight stars be darkened, let it seek light in vain, nor see the eyes of dawn“) with the perfect (3:10a). The following clause (3:10b) expresses a consequence with a consecutive imperfect.



Ps 25:16

(a) פנה-אלי

(b) ורחנני

(c) כי-יחיד ועני אני:

„Turn toward me and be gracious toward me: I am desolate and afflicted.“

The כִּי-clause (25:16c) is a nominal clause whose function is to give the motivation for the previous requests expressed by the imperative (main discursive level: 25:16a and b). The motivation lies in a condition contemporary with the moment of the utterance.

### 3.1.d Explanatory Conditional כִּי-Clauses in a Discursive Context.

This kind of clause is more frequent in the discursive context than in the narrative one. The general remarks regarding the same kind of clause in a narrative context, also apply here. Very often these conditional sentences are contracted in only one clause, according to either one or the other of these patterns:

- אִם + כִּי + protasis;
- אִם + כִּי + apodosis.

The missing elements are generally inferable from the previous clause.

Complete conditional sentences are less frequent in this context: among them there are also the ones whose apodosis is represented by אִף.

Esth 5:12:

(a) ויאמר המן

(b) אף לא הביאה אסתר המלכה עם-המלך אל-המשתה

(c) אשר-עשתה

(d) כי אס-אותי

(e) וגם-למחר אני קרוא-לה עם-המלך:

Aman said: „Indeed queen Esther did not invite with the king to the feast she made, anybody but me, and also tomorrow I am invited at her place with the king.“

In 5:12b the direct speech begins with a retrospective perfect. The כִּי-string (5:12d) contains a contracted conditional sentence used by the speaker to state his previous sentence (5:12b-c) more precisely. The *nota accusativi* with the 1st person pronoun is the object of the apodosis, while the only element belonging to the protasis is the conjunction אִם: all the other elements are inferable from the previous sentence. I suggest the following reconstruction and its translation:

\* אִם הביאה אסתר המלכה עם-המלך אל-המשתה הביאה אותי \*

„If queen Esther invited (somebody) with the king at the feast she made, she invited me“.



1 Sam 23:3:

(a) ויאמרו אנשי דוד אליו

(b) הנה אנחנו פה ביהודה יראים

(c) ואף כִּי-נלך קעלה אל-מערכות פלשתים:

„The men of David told him: ‘Behold, we are scared here in Judah: how much more if we go to Keilah against the ranks of the Philistines’“.

The כִּי-clause (23:3c) is placed inside the direct discourse and must be considered in connection with the previous clause (23:3b), which describes through a participle a contemporary fact to the moment of the uttering. The כִּי-string, a conditional sentence whose apodosis is וַאֲפִי and whose protasis has no introductory conjunction<sup>43</sup>, widens the previous statement pointing out a possible future analogous situation.

## 3.2 Objective כִּי-Clauses

### 3.2.a Simple Objective כִּי-Clauses in a Narrative Context.

The most common verbal form of this kind of clause is the perfect: the events described in the objective clause are previous to the chronological framing of the main clause. The participle is another kind of predicate: it describes events which are contemporary or in progress with regard to the main clause. Nominal clauses can also be found in this context: elements belonging to the background of the narration are presented here as objects of the main clause.

1 Sam 3:20:

(a) וידע כל-ישראל מִדָּן ועד-באר שבע

(b) כי נאמן שמואל לנביא ליהוה:

„From Dan to Beersheba, all Israel knew that Samuel had been confirmed as a prophet by Yhwh.“

The כִּי-clause belongs to the narration. In the previous clause (3:20a) the main narrative level is developed (imperfect consecutive), while the כִּי-clause (3:20b), whose syntactical function is objective, breaks the main narrative string and presents an event belonging to the past through the perfect.

### 3.2.b Simple objective כִּי-clauses in a discursive context

Here the perfect is the most frequent verbal form: the content of these clauses is previous to the main clause. Nominal clauses are rather frequent in this context: they express elements belonging to the background. Participles and imperfects are less

<sup>43</sup> As it is stated in Joüon 1923, pages 512-513, a conditional sentence can be formulated through the juxtaposition of the two clauses without the introductory conjunctions.



frequent: the first express contemporary or action in progress, whereas the second can have both the values of the future and gnomic present.

Job 10:9:

זכרנא (a)  
 כִּי־כחמר עשיתני (b)  
 ואל־עפר תשיבני: (c)

„Remember that you made me like mud. And back to dust will you re-  
 turn me?“

The content of the כִּי clause (10:9b), whose predicate is a perfect, is previous to the chronological setting of the main clause, whose predicate is an imperative.

### 3.2.c Objective כִּי-Clauses Belonging to Oath Formulas

These objective כִּי-clauses are only in a discursive context. Before considering their role within the oath formula, a few remarks about the oath sentences must be provided. According to Thorion<sup>44</sup>, oath sentences are made up of three parts, statement (שבע), formula (כה יסף / כה יעשה / כה יעשה וכה יסף), and content. The כִּי-conjunction, alone or in manifold combinations with אִם and אֲשֶׁר, would introduce the content of the oath: many of the combinations with אִם would have a conversive value<sup>45</sup>. From a quick survey of the oath sentences taken into consideration by Thorion, the relation of אִם to the presence of a condition on which the very oath content depends, stands out. Therefore, כִּי and אִם within oath sentences work separately: כִּי introduces the content of the oath (corresponding to an apodosis), whereas אִם introduces the condition (protasis). The particle כִּי is functional to the introduction of the oath content as depending on the oath statement: these כִּי-clauses are objective clauses. As it has already been noticed with regard to explanatory conditional sentences, they can be lacking in some of their elements with the consequent juxtaposition of the introductory particles (e.g.: כִּי אִם). It is now possible to trace four components of the complete oath sentence: 1) Statement; 2) Formula; 3) Condition (=protasis); 4) Content (=apodosis and object of the statement). Their presence is haphazard, but one of them alone is enough to characterize the sentence as an oath sentence: the most steady element is the formula. When the oath condition lacks, the content clause is a simple objective clause (without any connotation as apodosis). As far as the oath content is concerned, Thorion sorts out two kinds of contents: vow or promise and exactness of

<sup>44</sup> Thorion 1984, page 39.

<sup>45</sup> Van Leeuwen 1973, page 34 and following, states that oath clauses introduced by אִם are conditional sentences without apodosis. According to him the apodosis would be the self-curse formula כה יעשה (...) אלהים וכה יסף (traceable only in some oath sentences in 1-2 Sam, 1-2 Kings and Ruth) and from it he would derive the conversive value of אִם. He exemplifies the meaning inversion in 2 Kgs 6:31. „May God make this to me ... Elisha’s head surely will not stay attached to him“ would derive from: „May God make this to me ... (אִם) if today Elisha’s head stays attached“.



the statement. The first one is addressed to the future, the second one to the past or to the present.

The occurrence of the perfect consecutive (i.e. the most typical verbal form in the apodosis) in some of the content clauses could add further proof for their interpretation as apodosis clauses.

1 Sam 26:10:

- (a) ויאמר דוד
- (b) חייהוה
- (c) כי אם-ייהוה ינפנו
- (d) אריומו יבוא
- (e) ומת
- (f) או במלחמה ירד
- (g) ונספה:

„David said: ‘As God lives. If God strikes him and his day comes, he will die, or if he goes to the battle, he will be swept away.’“

In 26:10b there is the oath formula. The oath statement is lacking. The particle כִּי in 26:10c is in the proleptic position and must be related to the two content clauses (26:10e and g). In 26:10c the first of the two conditions of the oath is expressed: the second one is in 26:10d. The verbal form of the condition clauses is the imperfect with a future value, while the verbal form of the content-apodosis clause (26:10e) is the perfect consecutive. The same verbal pattern is repeated in 26:10f and g: 26:10f is another condition (without אם), whereas 26:10g is another content-apodosis clause. This oath sentence belongs to the vow or promise oath category.

1 Sam 26:16:

- (a) לא-טוב הדבר הזה
- (b) אשר עשית
- (c) חייהוה
- (d) כי בני-מות אתם
- (e) אשר לא-שמרתם על-ארניכם על-משיח יהוה
- (f) ועתה ראה אי-הנית המלך ואת-צפחת המים
- (g) אשר מראשתו:

„What you did is not good. As God lives: You are dead men, you who did not watch over your Lord, over the anointed of God. Now look: where is the king’s spear and the jar of water that was near his head?.“

The oath sentence (26:16c-e) lacks in the oath statement and of the condition clause. The כִּי nominal clause (26:16) is the oath content and refers to the present. This is an oath of the exactness of the statement.

Finally, a few remarks must be made with regard to all the possible combinations of the particle כִּי with other particles and to the etymology issue. Following what I have already stated about כִּי אם and according to the interpretation I gave to כִּי ואף in 1 Sam 23:3 as well, I think that the particles of every other possible combination must be considered separately. Therefore כִּי must be considered as a macrosyntactic sign -



according to the framework outlined so far - and its own function must be ascribed to the other particle.

With regard to the etymology, I agree with the widespread opinion of its original deictic value. In the light of the results of the present research, this etymology could be very productive if one believes that etymology can be operating in the spoken language. In my opinion two kinds of problems must be born in mind when one ventures into this field: the first one relates to the rather unlikely consciousness of the speaker about the original meaning of the words he uses (modern languages testify semantic reappraisal and shifts), the second one is the huge distance in time that does not allow us to guess the degree of linguistic competence of the writer.

## Bibliography

- AEJMELEAUS, A. *Function and Interpretation of kî in Biblical Hebrew*, JBL 105 (1986), 193-209.
- ALBRIGHT, W.F., *Two Little Understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley*, BASOR 89 (1943), 7-11.
- ALBRIGHT, W.F., *An Archaic Hebrew Proverb in Amarna Letters from Central Palestine*, BASOR 89 (1943), 29-31.
- ALBRIGHT, W.F., *The refrain 'And God saw kî tob'*. In *Mélanges bibl. A. Robert*, Paris, 1957, 2-26.
- ANDERSEN, F.J., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*. JBL.MS 14. Nashville-New York, 1970.
- ANDERSEN, F.J., *The Sentence in Biblical Hebrew*. Janua Linguarum, Series Practica 231. The Hague (Paris-New York), 1974.
- BACH, E., *Order in Base Structures*. In: LI 1975, 307-343.
- BANDSTRA, B.L., *The Syntax of Particle Ky in Biblical Hebrew and Ugaritic*. Diss. Yale Univ., 1982.
- BANDSTRA, B.L., *Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective*. In: BODINE 1992, 109-123.
- BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*. Oxford, 1961 (Italian Translation: *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, 1968).
- BERGEN, R.D. (ed.by), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas-Winona Lake 1994.
- BEYER, K., *Althebräische Grammatik: Laut- und Formenlehre*. Göttingen, 1969.
- BEYER, K., *Althebräische Syntax in Prosa und Poesie*. In *Tradition und Glaube*. Göttingen, 1971, 76-96.
- BLAU, J., *Adverbia als psychologische und grammatische Subjecte/Prädikate im Bibelhebräisch*. VT 9, 1959, 130-137.
- BLAU, J., *A Grammar of Biblical Hebrew*. PLO n.s. 12. Wiesbaden, 1976.
- BLAU, J., *An Adverbial Construction in Hebrew and Arabic: Sentence Adverbials in Frontal Position Separated from the Rest of the Sentence*. Proceedings - Israel Academy of Sciences and Humanities 6.1. Jerusalem, 1977.



- BODINE, W.R. (ed. by), *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake (Ind.), 1992.
- BODINE, W.R. (ed. by), *Discourse Analysis of Biblical Literature. What it is and what it offers*. The Society of Biblical Literature. Semeia Studies. Atlanta 1995.
- BOLING, R.G., *Judges*. Anchor Bible Commentary 6A. New York, 1975.
- BRIGGS, Ch.A., *The Book of Psalms*. ICC 1-2. Edinburgh, 1905; 1907.
- BROCKELMANN, C., *Zur Syntax der Sprache von Ugarit*. Or. 10, 1941, 223-240.
- BROCKELMANN, C., *Hebräische Syntax*. Neukirchen, 1956.
- BROWN, F.; DRIVER, R.S.; BRIGGS, Ch.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1951.
- BUTH, R., *Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax*. In BODINE 1995, 77-102.
- CLAASSEN, W.T., *Speaker-oriented Functions of Kî in Biblical Hebrew*. JNWSL 11, 1983, 29-46.
- COATS, G.W., *Self-Abasement and Insult Formulas*. JBL 89, 1970, 14-26.
- COHEN, D., *L'aspect verbal*. Paris, 1989.
- CONTINI, R., *Tipologia della frase nominale nel semitico nordoccidentale del I millennio a.C.*. Pisa, 1982.
- DAHOOD, M., *Punic hkkbm 'l and Isa 14, 13*. Or. 34, 1965, 171.
- DAHOOD, M., *Vocative kî and wa in Biblical Hebrew*. MUSJ 48, 1973, 49-63.
- DAHOOD, M., *Interrogative kî in Ps. 90:11; Is. 36,19; Hos. 43,9*. Bib. 60, 1979, 573-574.
- DENNISTON, J.D., *The Greek Particles*. Oxford, 1954.
- DE REGT, L.J., *Word Order in Different Clause Types in Deuteronomy 1-30*. In JONGELING, K.; MURRE-VAN DER BERG, H.L.; VAN ROMPAY, L., 1991, 152-172.
- DRIVER, S.R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and some Other Syntactical Questions*. Oxford, 1892<sup>3</sup>.
- DRIVER, S.R. - GRAY, G.B. *The Book of Job*. ICC, Edinburgh, 1986 (latest impress.).
- EISSFELDT, O., *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen, 1964<sup>3</sup> (Italian Translation: *Introduzione all'Antico Testamento*, Biblioteca Teologica 1-3. Brescia, 1974).
- EVEN-SHOSHAN, A., *A new Concordance of the Bible*. Jerusalem, 1989.
- FRANKFORT, T., *Le kî de Joel 1,12*. VT 10, 1960, 445-448.
- GARBINI, G., *Le lingue semitiche*. IUO. DSASM 20. Napoli, 1984<sup>2</sup>.
- GEMSER, B., *The Importance of Motive Clause in Old Testament Law*. VT Congress Sup. 1, 1953, 50-65.
- GESENIUS, G., *Thesaurus Linguae Hebraeae atque Chaldaeae Veteris Testamenti*. 1-3, Lipsiae, 1829-1842.
- GESENIUS, W., *Gesenius' Hebrew Grammar* (ed. by E. Kautzsch; rev. by A.E. Cowley). Oxford, 1910.
- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch* (bearb. von F. Buhl). Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1954.
- GIBSON, A., *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis*. Oxford, 1981.
- GINSBERG, H.L., *Notes on „The birth of the gracious and beautiful Gods“*. JRAS, 1935, 56.



- GIVÒN, T., *The drift from VSO to SVO in Biblical Hebrew: the Pragmatics of Tense-Aspect*. In: LI 1977, 181-254.
- GIVÒN, T., *On Understanding Grammar*. London, 1979.
- GOLDENBERG, G., *On direct Speech and the Hebrew Bible*. In JONGELING, K.; MURRE-VAN DER BERG, H. L.; VAN ROMPAY, L., 1991, 79-96.
- GORDIS, R., *The asseverative kaph in Ugaritic and Hebrew*. JAOS 63, 1943, 176-178.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H., *Hebrew Syntax and the History of the Bible Text. A Peshier in the MT of Isaiah*. Textus 8. Jerusalem, 1973, 100-106.
- GROSS, W., *Verbform und Funktion, wayyiqtol für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte*. MUS.ATSAT. St. Ottilien, 1976.
- GROSS, W., *Zur Syntagmen-Folge im hebräischen Verbalsatz. Die Stellung des Subjekts in Dtn 1-15*. BN 40, 1987, 63-69.
- GUNKEL, H. - BEGRICH, J., *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen, 1933.
- HAUPT, P., *Brief Notes*. JAOS 45, 1925, 316-323.
- HETZRON, R., *The Presentative Movement or why the Ideal Word Order is V.S.O.?* In: LI 1975, 346-368.
- HOFTIJZER, J., *The Nominal Clause Reconsidered*. VT 23, 1973, 446-510.
- HOLLADAY, W.L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT*. Leiden, 1971.
- HOSPERS, J.H., *General Linguistics and the Teaching of Dead Hamito-Semitic Languages*. SStLL 9. Leiden, 1978.
- JANZEN, J., *Kugel's adverbial kî tob*. JBL 102, 1983, 99-106.
- JONGELING, K., MURRE-VAN DER BERG, H. L., VAN ROMPAY, L., (ed. by) *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax presented to Professor Hofstijzer on the Occasion of His sixty-fifth Birthday*. SStLL 17. Leiden (New York, Kobenhavn, Köln), 1991.
- JONGELING, K., *On the VSO Character of Classical Hebrew*, in MURRE-VAN DER BERG, H. L., VAN ROMPAY, L., 1991, 103-111.
- JOÜON, P., *Grammaire del l'hébreu biblique*. Roma, 1923.
- JOÜON, P. - MURAOKA, T., *A grammar of Biblical Hebrew*. Roma, 1991.
- KHAN, G., *Studies in semitic syntax*. LOS 38. Oxford, 1988.
- KOEHLER, L. - BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, 1958.
- KOEHLER, L. - BAUMGARTNER, W. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 1-4. Leiden, 1967-1992.
- KOENIG, E., *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 1-3. Leipzig, 1895-1897.
- KRINETZKI, L., *Bibelhebräisch*. SUPa.KT Bd.2. Passau, 1981.
- KUGEL, J.L., *The adverbial use of kî tob*. JBL, 99, 1980, 433-435.
- KUTSCHER, E.Y., *A history of the Hebrew Language* (Ed. by R. KUTSCHER). Jerusalem, 1982.
- LAMBERT, M., *Traité de grammaire hébraïque*. PIRHT.CMas. Serie III. Hildesheim, 1972.
- LI, Ch.N., *Word order and word order change*. Austin, 1975.
- LI, Ch.N. - THOMPSON, S.A. (ed. by), *Subject and topic: A new typology of language*. New York (San Francisco, London) 1976.



- LI, Ch.N., *Mechanism of Syntactic Change*. Austin, 1977.
- LONGACRE, R.E., *Discourse perspective on the Hebrew verb: Affirmation and restatement*. In: BODINE 1992, 177-189.
- LONGACRE, R.E., *Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose*. In: BERGEN 1994, 50-98.
- LONGACRE, R.E., HWANG, S.J.J., *A Textlinguistic Approach to the Biblical Hebrew Narrative of Jonah*. In: BERGEN 1994, 336-358.
- LOWERY, K.E., *The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse Grammar*. In: BODINE 1995, 103-130.
- MAC CARTER, P.K., *I Samuel*. AncB 8. New York, 1980.
- MAC CARTHY, D.J., *The use of w<sup>e</sup>hinnēh in Biblical Hebrew*. Bib. 61, 1980, 330-342.
- MAC DANIEL, T.F., *Philological studies in Lamentations II*. Bib. 49, 1968, 210-217.
- MANDELKERN, S., *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*. Graz, 1955.
- MATTHEWS, P.H., *Syntax*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge, 1981 (Italian Translation: *Sintassi*. Serie di Linguistica e Critica Letteraria. Bologna, 1982).
- MEEK, T.J., *Result and Purpose Clauses in Hebrew*. JQR 46, 1955-1956, 40-43.
- MEEK, T.J., *Translation problems in the OT*. JQR 50, 1959, 45-54.
- MEEK, T.J., *I Kings 20: 1.10*, JBL 78, 1959, 73-75.
- MEIER, S.A., *Speaking of speaking. Marking direct discourse in the Hebrew Bible*. VT.S 46. Leiden, 1992.
- MEYER, R., *Hebräische Grammatik*, 1-4. Sammlung Göschen. Berlin, 1966-1972.
- MONTGOMERY, J.A., *Ras Shamra Notes VII*. JAOS 62, 1942, 49-51.
- MOORE, C.A., *Esther*. AncB 7B. New York, 1988.
- MOSCATI, S.; SPITALER, A.; ULLENDORFF, E.; VON SODEN, W., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*. PLO N.S. 6. Wiesbaden, 1964.
- MUILENBURG, J., *The literary character of Isaiah 34*. JBL 59, 1940, 339-365.
- MUILENBURG, J., *Psalm 47*. JBL 63, 1944, 235-256.
- MUILENBURG, J., *The linguistic and rhetorical usages of the particle kî in the Old Testament*. HUCA 32, 1961, 135-160.
- MURAOKA, T., *Emphatic words and structures in Biblical Hebrew*. Jerusalem, 1985.
- NICCACCI, A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*. SBFA. Jerusalem, 1986.
- NICCACCI, A., *Analysis of Biblical Narrative*. In: BERGEN 1994, 175-198.
- OBERHUBER, K., *Zur Syntax des Richterbuches. Der einfache Nominalsatz und die sog. nominale Apposition*. VT 3, 1953, 2-45.
- O'CALLAGHAN, O.T., *Echoes of canaanite literature in the Psalms*. VT 4, 1954, 164-176.
- PEDERSEN, J., *Israel: Its Life and Culture*. 1-2. London 1926.
- PFEIFFER, E., *Glaube im Alten Testament*. ZAW 71, 1959, 151-164.
- POLZIN, R., *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*. Missoula (Montana), 1976.
- POLZIN, R., *Biblical Structuralism*. SemSup. Philadelphia, 1977.



- POPE, M.H., *Job*. AncB 15. New York, 1965.
- RABIN, Ch., *Semitic languages*. In EJ 14, 1971, 1149-1156.
- REDSLOB, G., *De Particulae Hebraicae kj Origine et Indole*. Lipsiae, 1835.
- REVELL, E.J., *Conditional Sentences in Biblical Hebrew Prose*. In *Semitic Studies. In honor of Wolf Leslau*, 2. Wiesbaden, 1991, 1278-1290.
- RICHTER, W., *Grundlagen einer althebräischen Grammatik* 1-3. MUS.ATSAT 8, 10, 13. St. Ottilien, 1978-80.
- SANDERS, G., *On the explanations of constituent order universals*. In LI 1975, 389-436.
- SCHLIEBEN-LANGE, B., *Linguistische Pragmatik*. Stuttgart, Berlin-Köln-Mainz, 1975 (Italian translation: *Linguistica Pragmatica*, Serie di Linguistica e Critica Letteraria, Bologna, 1980).
- SCHNEIDER, W., *Grammatik des biblischen Hebräisch*. München, 1974.
- SCHONEVALD, J., *Jer 31,29-30*. VT 13, 1963, 339-341.
- SCHOORS, A., *The particle kî*. OTS 21, 1981, 240-276.
- SCHOORS, A., *Emphatic or asseverative kî in Kohelet*. In: *Scripta signa vocis*. Groningen, 1986, 209-215.
- SCHWARTZ, A., *Verb-anchoring and verb-movement*. In: LI 1975, 437-462.
- SOGGIN, J.A., *Introduzione all'Antico Testamento*. BCR 14. Brescia, 1979.
- SPERBER, A., *A Historical grammar of Biblical Hebrew*. Leiden, 1966.
- STÄHLI, H.P., *Hebräische Kurzgrammatik*. Göttingen, 1984 (Italian Translation: *Grammatica ebraica*, Brescia, 1986).
- STRACK-JEPSEN, *Hebräische Grammatik*. München, 1952.
- TALSTRA, E., *Textgrammar and Hebrew Bible, I: Elements of a Theory*. BiOr 35, 1978, 169-174.
- TALSTRA, E., *Biblical Hebrew clause types and clause hierarchy*. In: JONGELING, K., MURRE-VAN DER BERG, H. L., VAN ROMPAY, L., 1991, 180-193.
- THORION, Y., *Studien zur klassischen hebräischen Syntax*. MSA.AS Band 6. Berlin, 1984.
- TSEVAT, M., *Some biblical notes*. HUCA, 24, 1952-1953, 107-114.
- VAN DER MERWE, C.H.J., *The old hebrew particle gam*. MUS.ATSAT 34. St. Ottilien, 1990.
- VAN DER MERWE, C.H.J., *Discourse Linguistics and Biblical Hebrew*. In: BERGEN 1994, 13-49.
- VAN LEEUWEN, C., *Die Partikel ʿim*. OTS 18, 1973, 15-48.
- VENNEMANN, T., *An Explanation of drift*. In: LI 1975, 269-305.
- VRIEZEN, T.C., *Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes kî*. BZAW 77, 1958, 266-275.
- WALTKE, B.K. - O'CONNOR, M., *An introduction to Biblical Hebrew syntax*. Winona Lake (Ind.), 1990.
- WEINGREEN, J., *A practical grammar for Classical Hebrew*. Oxford, 1959.
- WEINRICH, H., *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*. Stuttgart, 1964 (Italian Translation: *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*. Serie di Linguistica e Critica Letteraria, Bologna, 1978).
- WILLIAMS, R.J., *Hebrew syntax: An outline*. Toronto, 1980.



WOELLER, U., *Zur Übersetzung von kî in Gen 8,21 und 9,6*. ZAW 94, 1982, 637-638.  
WOLFF, H.W., *Hosea*, BKAT 14/1. Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1965 (English Translation: Hosea. A Commentary on the Book of the Prophete Hosea, Philadelphia, 1974).  
ZORELL, F., *Gibt es im Hebräischen ein „kî recitativum“?*. Bib. 14, 1933, 465-468.  
ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*. Roma, 1957.

*Abstract:*

This study rises from the need to shed light on the acknowledged manifold functions of the Biblical Hebrew particle ׀ and avails itself of the outcomes of discourse analysis and textual-linguistics research as applied to Biblical Hebrew.

The study has been carried out throughout the prose texts of I Samuel and Esther and the poetic texts of Job and Deborah's Song.

From this study the particle ׀ appears to be a macrosyntactic sign whose role is to mark textual level-shifts and breaks in the text, whether it has an explanatory function or introduces objective clauses.

*Address of the author:*

Antonella Benigni, Via del Gallo 18, I - 06123 Perugia, Italien



# Negating the Infinitive in Biblical Hebrew

Martin Ehrensverd

## I. Introduction<sup>1</sup>

One of the more interesting combinations of a negative with the infinitive construct in BH is אֵין + infinitive.<sup>2</sup> This construction has long been regarded as a trait of LBH syntax. It is described in several grammars and articles,<sup>3</sup> but to my knowledge it has not been the object of any exhaustive treatment. None of the grammars and articles even come close to citing all the instances, let alone analyze them. This has led to two conclusions that are wrong in my opinion, 1) that it is LBH and can be used to late-date texts and 2) that all occurrences of אֵין negating an infinitive can be analyzed as one construction. In the following, I will show why.

## II. The double status of אֵין

It is essential to realize that אֵין is used in two different ways in BH:<sup>4</sup> 1) to indicate non-existence or absence and 2) as a simple negative. The syntactic properties of the two uses are quite different and for my purpose here I have chosen examples involving infinitives to illustrate this. (1) and (2) are examples of the first use:

1. וְאָדָם אֵין לְעֵבֵד אֶת־הָאָרֶץ.

And there was no man to till the ground. (Gen 2:5)

2. כִּי אֵין זֹולָתְךָ לְגֹאֵל.

For there is no-one besides you to redeem it. (Ruth 4:4)

In both cases, the infinitive phrases serve as complements, and the sentences would be grammatical without them, אֵין אָדָם ‘man was non-existent’ and אֵין זֹולָתְךָ, ‘there is no-one besides you.’ אֵין indicates non-existence or absence and in no way does it negate the infinitives. The following two examples show how BH can use אֵין to negate infinitives.

<sup>1</sup> Many thanks to W.Th. van Peursen, Leiden, for helpful suggestions.

<sup>2</sup> Abbreviations: BH: Biblical Hebrew; BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia; MH: Mishnaic Hebrew; LBH: Late Biblical Hebrew; SBH: Standard Biblical Hebrew; QH: Qumran Hebrew.

<sup>3</sup> E.g. Ewald, *Hebräische Sprachlehre*, §321c (for full references, see bibliography); Driver, *Tenses*, §202; Gesenius/Kautzsch/Cowley, *Grammar*, §114l, Soisalon-Soininen, ‘Der Infinitivus constructus mit ל; Carmignac, ‘Emploi de la negation אֵין’; Qimron, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, §400.12; Joüon/Muraoka, *Grammar*, §124l, 160j; van Peursen, ‘Negation’; Hurvitz, ‘Further Comments’.

<sup>4</sup> See Joüon/Muraoka, *Grammar*, §160g, and Muraoka, *Emphatic*, 109.



3. הנה אשר-אין מִשְׁפָּטִים לְשִׁתּוֹת הַכּוֹס שְׁתּוּ יִשְׁתּוּ

If those who did not deserve to drink the cup must drink it. (Jer 49:12)

4. כִּי אֵין לְבוֹא אֶל-שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בְּלִבּוֹשׁ שָׂק.

For there was no entering the king's gate clothed with sackcloth. (Est 4:2)

Here אֵין is a pure negative. As I see it, the infinitive phrase is the subject of each clause and in (4), אֵין is the sole predicate whereas in (3), מִשְׁפָּטִים אֵין is the predicate.<sup>5</sup>

### III. The impersonal אֵין + infinitive construction

(4) is almost always cited as an example of the use of אֵין to negate infinitives. It is an example that exactly matches most of the QH instances of אֵין associated with infinitives, and further, it matches modern Hebrew usage.<sup>6</sup> It is important to note that it is an impersonal construction, not to be confused with the personal אֵין + infinitive construction, see (12)-(17) below. It can be rendered literally into English as 'there is no ...ing...' (as in 'there is no entering the king's gate') and it can carry slightly different modal values of lack of permission and possibility. Note also that אֵין negates the whole clause as opposed to (18)-(21) below. The presence or absence of ל in this and other uses of אֵין + infinitive does not seem significant. This is in accordance with the fact that the presence or absence of ל with infinitives in BH sometimes seems to have no significance, especially when the infinitive, as in the אֵין + infinitive constructions, is the subject of a clause.<sup>7</sup> The use without ל in (9), (15), (16), and (18) certainly seems to be the same as in the parallel instances with ל, and ל when found with the infinitive in the אֵין + infinitive constructions is probably part of the non-semantic, external 'wrapping' of speech.<sup>8</sup> The same goes for ל in the parallel construction of אֵין ל + infinitive, see (75) below.

As the instances show, surface word order is not significant either as it is the constituent structure that is decisive. Compare, e.g., (7) with (8) where the con-

<sup>5</sup> When I use the terms 'subject' and 'predicate' in this article, I use them in the sense of logical subject and predicate. Therefore, I see the negation, be it אֵין or אֵין ל, as the predicate since this is the more universal and the infinitive clause is the more specific. See Baasten, 'Nominal clauses', 1-2, for the distinction between grammatical, logical, and psychological subject.

Alternatively, one could analyze (4) and similar constructions as if a dummy subject 'there' was implicit in אֵין. אֵין would then also function as the head of the predicate, the complement of which in this case is the whole clause (this is the view of Swiggers, 'Nominal Sentence Negation', 178, if I understand him correctly). But the difference in that case between the infinitival complement here and in instances such as (1) would be that it is here grammatically indispensable since the אֵין here is the negating אֵין and not the אֵין indicating non-existence or absence.

<sup>6</sup> Glinert, *Modern Hebrew*, §28.4.

<sup>7</sup> See Joüon/Muraoka, *Grammar* §124 l, m and note the fluctuation within a single sentence cited there: הנה שמע מזבח טוב להקשיב מִחֵלֶב אֵילים Behold, to obey is better than sacrifice, and to hearken than the fat of rams. (1 Sam 15:22)

<sup>8</sup> Moshe Azar has coined this term in Hebrew, ה'עטיפה' החיצונית, הלא-סמנטית של הרבור, 'The Definite Article', 27.



stituent structure is the same though the surface word order is different. Compare also (12) with (13) and with (15) - all three instances have identical constituent structure as far as the negation, the prepositional phrase, and the infinitive is concerned though the surface word order in all three is different.

I have found ten more (possible) instances of the impersonal אֵין + infinitive construction, (5)-(11):

5. כִּי־כָתַב אֲשֶׁר־נִכְתַּב בְּשֵׁם־הַמֶּלֶךְ וְנִחְתוּם בְּטַבְעַת הַמֶּלֶךְ אֵין לְהָשִׁיב

For there is no taking back an edict written in the name of the king and sealed with the king's ring. (Esth 8:8)

6. זָרַעְתֶּם הַרְבֵּה וְהִבֵּא מַעַט אָכַל וְאֵין לְשִׂבְעָה שָׂתוּ וְאֵין לְשִׂכְרָה לְבוֹשׁ וְאֵין לֶחֶם לוֹ

You have sown much, but bring in little; eating, but there is no being satisfied; drinking, but there is no getting drunk; putting on clothes, but there is no being warm for anyone. (Hag 1:6)

In the four instances in (5) and (6), as in (4), אֵין negates the whole clause. Proposing the אֵין indicating non-existence or absence would not make sense in these instances, because it would result in preposterous translations, like:

5'. \*There exists no-one to take back an edict...

In the following five instances, (7) - (10), it is not clear whether the אֵין associated with the infinitive is the negating אֵין or the אֵין indicating non-existence or absence:

7. הִנְנוּ לְפָנֶיךָ בְּאִשְׁמֹתֵינוּ כִּי אֵין לָעֲמוּד לְפָנֶיךָ עַל־זֹאת

Here we are before you in our guilt, for there is no standing before you because of this/for there is no-one [here] to stand before you because of this. (Ezr 9:15)

8. וְאֵין עֹמֵד לְהִתִּיצֵב

And there is no standing against you/and there is [=exists] no-one to stand against you. (2 Chr 20:6)

9. אֵין עָרַךְ אֵלֶיךָ

There is no comparing with you/there is [=exists] no-one to compare with you. (Ps 40:6)

10. עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגָרֵעַ

To it there is no adding and from it there is no taking/to it there is nothing to add and from it there is nothing to take. (Qoh 3:14)

The difference in meaning between the two options is in each case very slight, and this makes it hard to decide which one is the more likely. So all we can say is that (7) - (10) are possible candidates to the construction.

Prov 17:16 is another instance where the status of אֵין is unclear:

11. לְמַה־זֶּה מַחִיר בִּיד־כֶּסֶל לְקִנּוֹת חֲכָמָה וְלִב־אֵין

Why should a fool have a price in his hand to buy wisdom, when he has no mind? (Prov 17:16)



All modern translations and commentaries available to me understand the verse according to the constituent analysis apparent in the translation above, but both the Septuagint and the Vulgate translate according to a different analysis:

11'. Quid prodest habere divitias stultum cum sapientiam emere non possit.

What good is it for a fool to have wealth when he cannot buy wisdom.<sup>9</sup>

11''. Ἰνα τί ὑπῆρξεν χρηήματα ἄφρονι κτήσασθαι γὰρ σοφίαν ἀκάρδιος οὐ δύνησεται  
Why has the fool wealth? For a senseless man will not be able to purchase wisdom.

None of the commentaries available to me note that this alternative analysis is possible, but three linguistic authorities analyze  $\text{וְאֵין}$  as negating the infinitive.<sup>10</sup> This analysis, yielding a translation like (11') may be correct and it makes quite good sense in the context, maybe even better sense than the usual analysis. This may then be another instance of the impersonal  $\text{וְאֵין}$  + infinitive construction.

#### IV. The personal $\text{וְאֵין}$ + infinitive construction

As mentioned, of instances where  $\text{וְאֵין}$  negates the infinitive we can distinguish between an impersonal and a personal construction. One good reason for making such a distinction, apart from the fact that it can be done, is that it seems that native Hebrew speakers did it - the impersonal construction is in frequent use in Ben Sira and QH,<sup>11</sup> but the personal construction - as far as I can see - is only attested there twice, and instead QH uses  $\text{לֹא/אֵל}$  + imperfect. In Tannaitic Hebrew<sup>12</sup>, the impersonal construction is attested once while the personal construction is frequently used.<sup>13</sup> (12) is an example of the personal construction:

12. וְגַם לְלוּיִם אֵין־לְשֵׂאת אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־כְּלָיו לְעִבְדָּתוֹ

And so the Levites no longer need to carry the tabernacle or any of the things for its service. (1 Chr 23:26)

The two constructions differ in that the subject of the assumed underlying clause, the clause usually used for translation into English, is personal and overt, governed by a preposition. This prepositional phrase may then, together with  $\text{וְאֵין}$ , be analyzed as the predicate of the clause where in the other construction,  $\text{וְאֵין}$  is the sole predicate. So the predicate of (12) is  $\text{וְגַם לְלוּיִם אֵין}$  (גַּם לְלוּיִם אֵין) (with  $\text{וְאֵין}$  functioning as head) and the subject is  $\text{לְשֵׂאת אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־כְּלָיו לְעִבְדָּתוֹ}$ .

<sup>9</sup> Both the Vulgate and the LXX understand  $\text{וְלֹב וְלִבְיָהּ}$  as a hendiadys.

<sup>10</sup> König, *Syntax*, §397f; Bergsträsser, *Grammatik*, vol. 2, §11m; Muraoka, *Emphatic*, 102.

<sup>11</sup> See the instances below, (52) - (69).

<sup>12</sup> I.e. the Hebrew of the Mishna and other early rabbinic sources.

<sup>13</sup> See below, (83) - (86).



I have found 5 more (possible) instances of the personal אִין + infinitive construction in BH:

13. אִין לְהֵם לְסוּר מֵעַל עֲבֹדָתָם.

They did not need to depart from their service. (2 Chr 35:15)

14. וְאִין־לָנוּ אִישׁ לְהַמִּית בְּיִשְׂרָאֵל.

And it is not for us to put any man to death in Israel. (2 Sam 21:4)

The syntactically most straightforward way of reading this is to take אִישׁ as the subject, אִין לָנוּ as the predicate and the infinitive phrase as a complement, but the resulting translation is difficult:

14'. \*We do not have a man to kill in Israel.

The only other possibility is to regard אִישׁ as the preposed object of the infinitive, as is common in Aramaic. This feature is not common in BH, but there are some occurrences<sup>14</sup> and among them this instance, because this analysis results in the contextually necessary translation in (14) and it is then an occurrence of the personal אִין + infinitive construction.

With the preposition אִתָּא<sup>15</sup> and אִין following the infinitive we have:

15. וְגַם־הַיֹּשִׁיב אִין אוֹתָם.

They cannot do good either (literally: and doing good is not with them/in them). (Jer 10:5)

As in the previous instances, the prepositional phrase associated with אִין provides the subject of the underlying clause used in the English translation, and again the absence of ל does not seem to be significant.

Provided that מַשָּׂא can be regarded as an infinitive, there is another instance that belongs here:

16. אִין־לְכֶם מַשָּׂא בְכַתְּףֵי.

You need not carry it on your shoulders/you do not have (it as) a burden on your shoulders. (2 Chr 35:3)

<sup>14</sup> E.g.: לְבוֹא חַמָּס שְׁבָעִים בְּנֵי־רִבְעֵל וְדָמָם לְשׁוֹם עַל־אֲבוּמֶלֶךְ אָדוּיָהִם

That the violence done to the seventy sons of Jerubbaal might come and to lay their blood upon Abimelech their brother. (Jdg 9:24)

See Gesenius/Kautzsch/Cowley, *Grammar* §142f n. 2 and Carmignac, 'Un aramaïsme biblique et qumrânien'. Carmignac claims to have been the first to discover this feature in BH, but he overlooked the passage in Gesenius/Kautzsch/Cowley, *Grammar* showing that Kautzsch discovered it before him. See also (51) for a parallel, unambiguous instance in Ben Sira.

This word order is common in Aramaic, see Folmer, 'Aramaic Language', 536-42.

<sup>15</sup> Note that it is the preposition and not the object marker, even though the preposition here has the form of the object marker.



There seems to be a few instances in BH of infinitives with a  $\text{נ}$ -prefix.<sup>16</sup> It would make sense here to regard  $\text{מִשָּׂא}$  as an infinitive seeing that the construction in that case is parallel to the other instances of the personal  $\text{אִין}$  + infinitive construction, (12)-(15). The other option, regarding  $\text{מִשָּׂא}$  as a mere noun as expressed in the alternative translation, is also a possibility.

It is likewise unclear whether (17) belongs here:

17.  $\text{וְאִין לְבֵית אַחֲזִיָּהוּ לְעֶצֶר פָּח לְמַמְלָכָה}$

The house of Ahaziah had no-one to assume power over the kingdom/The house of Ahaziah could not assume power over the kingdom. (2 Chr 22:9)

The difference in meaning between the two options is, as was the case in (7)-(10), very slight and again it is very hard to decide which option is the more likely.

## V. $\text{אִין}$ as an internal negator

Apart from these two  $\text{אִין}$  + infinitive constructions where  $\text{אִין}$  negates whole clauses we find instances of  $\text{אִין}$  negating an infinitive where  $\text{אִין}$  functions as an ‘internal negator in nominal compounds’<sup>17</sup>, as (most probably) in (18) and (19):

18.  $\text{אַל־תִּהְיוּ כְסוּסִים כְּפָרָדִים אִין הַבַּיִת}$

Be not like a horse or a mule, without understanding. (Ps 32:9)

19.  $\text{כִּי כָל־הַכֹּהֲנִים הִנְמַצְּאִים הִתְקַדְּשׁוּ אִין לְשִׁמּוֹר לְמַחֲלָקוֹת}$

For all the priests who were present had sanctified themselves, without regard to their divisions. (2 Chr 5:11)

Unless the  $\text{אִין}$  + infinitive constitutes a nominal clause of their own in (18) and (19), these instances do not belong with either the personal or the impersonal construction. There is no indication that they are separate clauses and I see no good reason why they should be considered as such. (20) and (21) are two more possible instances of  $\text{אִין}$  negating an infinitive without negating the clause:

20.  $\text{וַיִּנְצְלוּ לָהֶם לְאִין מִשָּׂא}$

And they took for themselves until they could carry no more. (2 Chr 20:25)

As in (16), this depends on whether or not we can regard  $\text{מִשָּׂא}$  as an infinitive. As opposed to the construction in (16) with  $\text{אִין לָהֶם}$ , the construction with  $\text{לְאִין}$  + infinitive is not attested anywhere else in BH. On the other hand, the verbal sense is here unquestionable and therefore I see it as (at least) parallel to an infinitive. The construction of  $\text{לְאִין}$  + infinitive is in use in QH.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> See Joüon/Muraoka, *Grammar* §49e.

<sup>17</sup> This term is coined by Swiggers, see ‘Nominal Sentence Negation’, 176.

<sup>18</sup> IQM 18.2, IQH<sup>a</sup> 3.27; 8.28. See Hurvitz, *Post-exilic Hebrew*, 39; Qimron, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, §400.09; Peursen, ‘Negation’, 237.



מֵאֵין עוֹד פְּנוּת אֶל־הַמִּנְחָה.

Because he does not turn to the sacrifice (Literally: out of no turning to the sacrifice). (Mal 2:13)

The editors of BHS believe that the text probably should read מֵאָן, 'he refuses', and not מֵאֵין, but as the text stands, אֵין functions as an internal negator.

## VI. Proposed instances of אֵין + infinitive where אֵין in fact does not negate the infinitive

Other instances that scholars have classified as אֵין + infinitive constructions are certainly not instances of the negating אֵין and should be treated separately. (1) is one instance, and here follow some more:

וְהַשׁוֹרָה אֵין־לְהַבִּיאַ לְאִישׁ הָאֱלֹהִים.

And there is no present to bring to the man of God. (1 Sam 9:7)

This is not the negating אֵין, אֵין here indicates the absence of a gift to bring. The infinitive phrase is a mere complement, just as in (1) and (2).

יְהוָה אֵין־עֹמֵד לְעֹזֹר בֵּין רַב לְאֵין כַּח עֹזְרֵנוּ יְהוָה.

O Lord, it is nothing for you to help/there is no-one besides you to help/there is no-one like you to help between the mighty and the weak. (2 Chr 14:10)

אִם־אֵין־לְךָ לְשֵׁלֶם.

If you have nothing with which to pay. (Prov 22:27)

Again the infinitive phrases serve as complements.

## VII. The impersonal לֹא + infinitive construction

Scholars have noted that אֵין + infinitive has a close parallel in לֹא + infinitive.<sup>19</sup> The following three instances seem to be impersonal and to match the impersonal אֵין + infinitive construction completely.

כִּי לֹא לְהוֹרִישׁ אֶת־יֹשְׁבֵי הָעִמְק.

For there was no driving out the inhabitants of the plain. (Jud 1:19)

הִשָּׁם כִּי לֹא לְהִזְכִּיר בְּשֵׁם יְהוָה.

Hush! For there is no mentioning the name of the Lord. (Amos 6:10)

לֹא לְשֵׂאת אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כִּי אִם־לְלֵוִים.

There is no carrying the ark of God except for the Levites. (1 Chr 15:2)

<sup>19</sup> Driver, *Tenses*, §202; Joüon/Muraoka, *Grammar* §160j; Hurvitz, 'Further Comments' 136.



Sometimes the infinitive continues a preceding verb and virtually has the value of a finite form.<sup>20</sup> I have found two such infinitives preceded by לֹא in BH:

28. וּבְחַלְלוּ יָצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְכֹרְתוֹ לְבְנֵי יוֹסֵף בֶּן־יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהַתְחִישׁ לְבִכּוּרָהּ  
 And because he polluted his father's couch his birthright was given to the sons of Joseph the son of Israel, and he was not enrolled in the genealogy according to the birthright. (1 Chr 5:1)

29. וּבְהִכָּנְעוֹ שָׁב מִמֶּנּוּ אַף־יְהוָה וְלֹא לְהַשְׁחִית לְכִלָּהּ  
 And when he humbled himself the wrath of the Lord turned from him, and he did not destroy him completely. (2 Chr 12:12)

As opposed to (25) - (27), the infinitive phrase does not seem to be the subject but rather the predicate, together with לֹא. The subject is understood from the context. These two instances, then, are of a quite different character than any of the attested אֵין + infinitive constructions and are excluded from the comparison.<sup>21</sup>

### VIII. The personal אֵין + infinitive construction

With a prepositional phrase between the infinitive and אֵין we have an exact syntactic match of the personal אֵין + infinitive construction. I have found four instances of the personal אֵין + infinitive construction in BH:<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Joüon/Muraoka, *Grammar* §124p.

<sup>21</sup> There are two instances of אֵין + infinitive that do not form clauses of their own but are complements to a verb:

a. כֹּל הַבָּאִישׁ [נְהַיֵּשׁן] עַל־עַם לֹא־יִזְעִילוּ לָמוּ לֹא לְעֶזֶר וְלֹא לְהוֹעִיל

Every one comes to shame through a people who cannot profit them, neither for help nor for profit. (Isa 30:5)

b. בַּעַת הַהֵיאָה יֵאָמֵר לְעַם־הַהָאָה וְלִירוּשָׁלַם

רוּחַ צָח שָׁפִיטִים בַּמִּדְבָּר הַרְבֵּה בַת־עַמִּי לֹא לְזָרוֹת וְלֹא לְהִבָּר

At that time it will be said to this people and to Jerusalem, „A hot wind from the bare heights in the desert toward the daughter of my people, not to winnow or cleanse“. (Jer 4:11)

None of the attested uses of אֵין + infinitive match these.

Further, there are two instances of בְּלֹא + infinitive:

c. אוּ בְכֹל־אֶבֶן אֲשֶׁר־יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיִּפֹּל עָלָיו

Or used a stone, by which a man may die, and without seeing him cast it upon him. (Num 35:23)

d. לָמָּה תִשְׁקַד־כֶּסֶף בְּלוֹא לֶחֶם וַיִּגִּיעַכֶּם בְּלוֹא לְשִׂבְעָה

Why do you spend your money for that which is not bread, and your labor for that which does not satisfy. (Isa 55:2)

In (c) and (d) the use of בְּלֹא + infinitive comes close to the use of אֵין + infinitive in (19) and (20) respectively.

<sup>22</sup> And I have found three instances of לֹא negating a nominal clause with an infinitive as subject that show a similar surface syntax (cp. [3]):

a. לֹא נָכוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן

It is not right to do so. (Ex 8:22)

b. הֲלוֹא שׁוֹב לָנוּ שׁוֹב מִצְרָיִם

Would it not be better for us to go back to Egypt. (Num 14:3)



30. הֲלוֹא לָכֶם לִדְרֹעַת אֶת־הַמִּשְׁפָּט?

Is it not for you to know justice. (Mic 3:1)

31. הֲלֹא לָכֶם לִדְרֹעַת?

Is it not for you to know. (2 Chr 13:5)

32. לֹא לָכֶם לְהִלָּחֵם בְּזֹאת.

It is not for you to fight in this battle. (2 Chr 20:17)

33. לֹא־לְךָ עֲזֹיָהוּ לְהַקְטִיר לַיהוָה.

It is not for you, Uzziah, to burn incense to the Lord. (2 Chr 26:18)

## IX. לְבַלְתִּי + infinitive

The most common negative with infinitives is לְבַלְתִּי.<sup>23</sup> This combination occurs 86 times in BH, almost exclusively in SBH texts, and it never constitutes a nominal clause, it is always a complement, and almost always of a preceding verb. An example:

34. וַיֵּאָחֲזוּ הַכֹּהֲנִים לְבַלְתִּי קַח־תִּפְסָף מֵאֵת הָעָם וּלְבַלְתִּי חֹזֵק אֶת־בֵּדֶק הַבַּיִת.

So the priests agreed that they should take no more money from the people, and that they should not repair the house. (2 Kgs 12:9)

None of the attested uses of אֵין + infinitive are comparable to לְבַלְתִּי + infinitive, except perhaps (19).

c. לֹא־לָכֶם וְלֹנוּ לִבְנוֹת בַּיִת לֵאלֹהֵינוּ.

You have nothing to do with us in building a house to our God. (Ezra 4:3)

23 Other negatives used with infinitives in BH:

לְבַלְתִּי is used twice:

a. מִבְּלֵי וַיִּכְלַח יְהוָה לְהִבְיֵאֵם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־דִּבֶּר לָהֶם.

Because the Lord was not able to bring them into the land which he promised them. (Deut 9:28)

b. מִבְּלֵי הַשְּׂאִיר־לוֹ כֹּל.

Because he has nothing left. (Deut 28:55)

לְבַלְתִּי is also used twice:

c. מִבְּלַתִּי וַיִּכְלַח יְהוָה לְהִבְיֵאֵם אֶת־הָעָם הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לָהֶם.

Because the Lord was not able to bring this people into the land which he swore to give to them. (Num 14:16)

d. וַתִּזְנֶי אֶל־בְּנֵי אַשּׁוּר מִבְּלַתִּי שִׁבְעַתָּךְ.

You played the harlot with the Assyrians, because you were insatiable. (Ezek 16:28)

The use of מִבְּלֵי and מִבְּלַתִּי with infinitives comes close to the use of מֵאֵין in (21).

Finally, לְבַלְתִּי is used with an infinitive five times, all in the formula:

e. עַד־בְּלַתִּי הַשְּׂאִיר־לוֹ שְׂרִיד.

Until there was no survivor left to him.

(Num 21:35, Deut 3:3, Josh 8:22; 10:33, 2 Kgs 10:11)



## X. Positive counterparts to the negated constructions

Both the personal and impersonal לֹא/אִין + infinitive constructions have positive counterparts. (35) - (40) are examples of the positive counterpart of the *impersonal* לֹא/אִין + infinitive construction.

35. אִם-אֵשׁ לְהַמִּין וּלְהַשְׁמִיל מִכָּל אֲשֶׁר-דָּבַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ.<sup>24</sup>

One cannot turn to the right hand or to the left from anything that my lord the king has said. (2 Sam 14:19)

36. הִישׁ לְדַבְּרֵךְ אֶל-הַמֶּלֶךְ.

Should one speak on your behalf to the king. (2 Kgs 4:13)

37. בְּמַחְנֵזֶרֶסָן עָדִיו לְבָלוּם.

Which one must curb with bit and bridle. (Ps 32:9)

38. הֲלָרָשָׁע לְעֹזֵר.

Should one help the wicked. (2 Chr 19:2)

39. מָה לַעֲשׂוֹת לִי...

What should one do. (2 Kgs 4:13, Isa 5:4, 2 Chr 25:9)

40. לְהַכּוֹת חֲמֵשׁ אֶרְשָׁשׁ פְּעָעִים.

It was necessary to strike five or six times times. (2 Kgs 13:19)

And counterparts to the personal constructions:

41. כְּדַבְּרֶךָ עָלֵינוּ לַעֲשׂוֹת.<sup>25</sup>

We must do as you have said. (Ezra 10:12)

42. וְעָלֵי לָחֵת לָךְ עֶשְׂרֵה כֶּסֶף וַחֲגִירָה אֶחָה.

And I would have given you ten pieces of silver and a girdle. (2 Sam 18:11)

43. וְעֲלֵיהֶם לְחַלֵּק לְאֶחְיָיהֶם.

And their duty was to distribute to their brethren. (Neh 13:13)

44. וְלָנוּ הַסִּגִּירוֹ בְיַד הַמֶּלֶךְ.

And our part shall be to surrender him into the king's hand. (1 Sam 23:20)

45. יֵשׁ לַיהוָה לָחֵת לָךְ הַרְבֵּה מִזֶּה.

The Lord is able to give you much more than this. (2 Chr 25:9)<sup>26</sup>

In the Hebrew inscriptions, I have found no instances of negated infinitives, nor any examples of positive counterparts to the לֹא/אִין + infinitive constructions.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Note that אִם-אֵשׁ functions as a negation here, providing another parallel to the impersonal לֹא/אִין + infinitive construction (יֵשׁ = אֵשׁ).

<sup>25</sup> כְּדַבְּרֶךָ.

<sup>26</sup> Syntactically related instances:

a. יֵשׁ-לִּי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע.

It is in my power to do you harm. (Gen 31:29)

b. טוֹב לָנוּ עֲבַד אֶת-מִצְרַיִם מִמָּוֶת בְּמִדְבָּר.

It would have been better for us to serve the Egyptians than to die in the wilderness. (Ex 14:12)

c. אִם-טוֹב בְּעִינֶיךָ לָבוֹא אִתִּי בָבֶל בֹּא.

If it seems good to you to come with me to Babylon, come. (Jer 40:4)



## XI. The evidence from Ben Sira

As far as I can see, the personal **אין** + infinitive construction is not attested in Ben Sira, but the impersonal **לא** + infinitive construction is attested six or seven times:

46. **אין לבזות דל משכיל ואין לכבד כל איש חמוס**

One should not despise a poor man who is wise, and one should not honour any man of violence (10:23 [A+]B).

47. **כי אין בשאול לבקש תענוג**

For in Sheol there is no seeking of joys. (14:16 A)

48. **אין לאמר**

One should not say... (39:21 B<sup>1+2</sup> and 39:34 Bmg)

49. **אין לבקש עמוה משען**

And with it there is no need to seek (other) support. (40:26 B+M)

(50) is ambiguous:

50. **אין חייו למנוח חיים**

One cannot consider his life a life<sup>28</sup>/ his life is not to be considered a life. (40:29 B[+M])

This is either the impersonal **אין** + infinitive construction and then **חייו** is the preposed object, or alternatively, **חייו** is the subject of the verbal act contained in the infinitive. The infinitive is then either **qal**<sup>29</sup> or **nif'al** where the **ה** is elided.

The impersonal **לא** + infinitive construction is also attested in Ben Sira:

51. **לא כל איש להביא אל ביה**

One should not bring every man home. (11:29 A)

The object precedes the infinitive as in (14). One could argue that this example stands out from the other examples since **לא** may belong to **כל** and is thus negating

<sup>27</sup> I used as corpus Ahituv, *Handbook of Hebrew Inscriptions*. Negated infinitives are attested in one Punic and a couple of Aramaic inscriptions, see Hurvitz, 'Further Comments', examples *p* and *r*. There are also attestations in Biblical Aramaic (Dan 6:9; Ezra 6:8) and in Syriac (Nöldeke, *Syrische Grammatik*, §286).

<sup>28</sup> In BH, there is no attestation of the **qal** of **מנה** in the sense of 'to consider something as something' but **חשב** in the **nif'al** is used this way. Usually the preposition **כ** is used, but there are examples comparable to this one where there is no **כ**:

a. **הלא נכריוח נחשבנו לו**

Are we not regarded by him as foreigners. (Gen 31:15)

b. **כי נאמנים נחשבו**

For they were considered faithful. (Neh 13:13)

<sup>29</sup> The infinitive is neutral in respect of voice, as in:

**יהי השער לסגור**

And the gate was to be closed. (Josh 2:5)

See Joüon/Muraoka, *Grammar*, §124s.



the whole clause. I maintain, however, that this is the same construction as in the other instances of impersonal לא + infinitive where לא is the sole predicate negating the whole clause.

## XII. The evidence from Qumran

In QH we also find the impersonal infinitive construction with both אין and לא. With אין:

52. ואין לצעוד על אחד מכול דבריו  
And there is no infringing even one of his words. (1QS 3.10-11)
53. ואין להשנות  
And there is no altering anything. (1QS 3.16)
54. ואין להשיב על תוכחחכה  
And there is no replying to your reproach. (1QH<sup>a</sup> 7.28-29)
55. ואין להניף יד  
And it was not possible to wave the hand. (1QH<sup>a</sup> 8.33)
56. ואין לשלוח פעם  
And it was not possible to take a step. (1QH<sup>a</sup> 8.34)
57. ואין לה[ר]ים קול  
And it was not possible to raise the voice. (1QH<sup>a</sup> 8.35-36)
58. ואין להשיב על תוכחחכה  
And there is no replying to your reproach. (1QH<sup>a</sup> 12.30)
59. ואין לעבור חוקיהם  
And there is no transgressing their laws. (1Q34 bis 3.2.2)
60. אין עוד להשתפח לבית יהודה  
There will no longer be any joining with the house of Juda. (CD 4.11)
61. ואין להרג[נ]יעה  
And there is no interrupting her. (4Q184 1.12)
62. [ו]אין לערב במ  
[And] there is no mixing with... [ (4QOrd<sup>b</sup> 10.23)
63. ואין להט  
And there is no... [ (4QOrd<sup>b</sup> 12.3)
64. ואין לעבור פיהו  
And there is no transgressing his command. (4QapPs<sup>b</sup> 14.3)
65. ואין להבי למחני הק[ו]דש כלבים  
And there is no bringing dogs into the holy camp. (4QMMT B58)
66. אין להאכילם מהק[ו]דש  
And there is no feeding them from the sacred food. (4QMMT B71)
67. אין לקדם [ו]ל[א]חר ממועדה[ם] /כי אין [להת]ק[ו]דש וּלְהַתְּאָחֵר מִמוּעֲדָהּ.  
For they cannot come before or after their appointed times. (4Q266 2.1.2 / 4Q268 1.4)
68. ואין להשיבה  
There is no returning it. (4Q270 2.2.10)



עמו אור לאין חקר ואין לדעתנו. (4Q392 1.7)  
 With him there is a light that cannot be inspected nor can it be known. (4Q392 1.7)

Since we do not have the context in all instances, some of these are not certain. Some are also ambiguous in the same way as (7) - (10), but we can still safely say that the construction is quite frequently used in QH. The same goes for the impersonal לא + infinitive construction:

70. ולוא ללכת עוד בשרירות לב אשמה.

And not to walk in the stubbornness of a guilty heart. (1QS 1.6)

71. ולוא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם ולוא לקדם עתיהם.

ולוא להתאחר מכול מועדיהם ולוא לסור מחוקי אמתו

And there is no infringing any of God's orders concerning their appointed times, and there is no advancing their appointed times and no retarding anyone of their feasts, and there is no straying from his reliable precepts. (1QS 1.13-15)

72. ולוא לשוב מאחרו.

And there is no turning from him. (1QS 1.17)

73. ולוא לסור ימין ושמאול.

And there is no straying to the left or to the right. (1QS 3.10)

74. ואשר לוא להוכיח ולוא להתרובב עם אנשי השחת.

And there shall be no reproaching or arguing with the men of the pit. (1QS 9.16)

75. ולוא הסר דרכו מכול עול.<sup>30</sup>

And there shall be no changing one's path because of any wickedness. (1QS 9.20)

76. לוא לעבור על דברכה.

There is no transgressing your command. (1QH<sup>a</sup> 12.24)

77. ולוא להשיב.

And there is no replying. (1QH<sup>a</sup> 2.1.12)

78. ולוא להפרד.]

And there is no separating [... (1QH<sup>a</sup> 5.1.14)

79. כתוב שלוא לרבעה כלאים.

It is written that there is no letting it mate with another species. (4QMMT B 77)

80. שלוא לזרוע שרו וכן.]

And there is no sowing of one's field and [... (4QMMT B 78)

As far as I can see from an examination of Charlesworth's Graphic Concordance, the personal לא + infinitive construction is not attested in the texts at the base of that (which is the large majority of QH texts). The Wacholder/Abegg concordance, however, revealed two examples of the personal אין + infinitive construction:

81. ואין לו להשב יגע.

And he shall not give back the fruit of his toil. (4Q368 10.2.5)<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Without ל and with the same meaning as corresponding instances with ל.

<sup>31</sup> We would expect the infinitive hif'il to have a yod as a vowel letter, but this yod is sometimes not written by Qumran scribes (albeit usually when the infinitive is not prefixed by ל); see Qimron, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 310.14.



82. ואין עמו להבריל בין האור לחשך  
And it is not for him to separate light from darkness. (4Q392 1.5)

### XIII. The evidence from Tannaitic Hebrew

There are no examples of the impersonal אין + infinitive construction in the Mishna, and in other Tannaitic Hebrew texts there is only one example:<sup>32</sup>

83. אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם  
There is no arguing against the words of him who spoke and the world came into being. (Mekhilta b-shallah 6)<sup>33</sup>

However, the personal אין + infinitive construction is well attested in MH in the common phrase:

84. אין עליך לומר/לדון  
You should not say/argue... (e.g. Mekhilta Neziqin 15)<sup>34</sup>

And further:

85. אין לי לפרש  
I cannot explain it. (Mishna Pesahim 9.6)

86. אין לנו לעשות  
We should not do. (Mekhilta b-shallah 1)<sup>35</sup>

The Hebrew Bar Kochba letters have no negated infinitives.<sup>36</sup>

### XIV. Summary and discussion

I have made two important distinctions in this paper: one is between the negating אין and the אין indicating absence or non-existence, and one is between the negating אין with infinitive, constructed impersonally and the one constructed personally.

I have shown that אין negating an infinitive in BH, even though sparsely attested, is not one but several constructions. Two of them were more interesting, the ones I have termed the personal and the impersonal construction. The argument to distinguish between them was partly that it can be done, there is a clear semantic and syntactic difference between them, and partly that native speakers of Hebrew seem to have done it: one of the constructions, the impersonal, is quite frequently attested

<sup>32</sup> See Sharvit, 'Modal Infinitive Sentences', 419-20; van Peursen, 'Negation', 228.

<sup>33</sup> Ed. Horovitz-Rabin, 112.

<sup>34</sup> Ed. Horovitz-Rabin, 299; Pérez Fernández, *Grammar of Rabbinic Hebrew*, 148.

<sup>35</sup> Ed. Horovitz-Rabin, 86.

<sup>36</sup> See Milik in Benoit et al. (eds.), *Les grottes de Murabba'at*; Kutscher, 'The Hebrew Letters of Bar Koseba'; Naveh, *On Sherd and Papyrus* 106-17.



in the Hebrew of Ben Sira and of the Dead Sea Scrolls whereas the other, personal construction is attested there only twice. The opposite situation holds in Tannaïtic Hebrew, one attestation of the impersonal construction and many of the personal. As for the matching constructions with  $\text{לֹ}$  - they are both attested in BH, but only the impersonal construction is attested in QH. Some authorities believe that the use of  $\text{לֹ}$  is stronger than the use of  $\text{לֹ}$ ,<sup>37</sup> but I see no way of substantiating this. In addition, in IQS 3.10 ([52] and [73]) the two are used in the same line giving the impression that they were (or at least could be) used indiscriminately, at least in QH. The most interesting question involved is whether the constructions with  $\text{לֹ}$  are useful in the linguistic dating of texts. As mentioned, scholars have long regarded what they saw as one construction as late and Hurvitz, Schoors, and Seow<sup>38</sup> all use the occurrences in Qoh 3:14 to date Qohelet late. This is very doubtful. Firstly, as mentioned in connection with (10), the occurrences are ambiguous. Secondly, if we grant that these are indeed occurrences of the *impersonal* construction, it is attested for sure in Esther and Haggai only, (4) - (6). These books are dated on clear internal evidence as post-exilic, but there is a very important difference between them: Whereas Esther shows many LBH features, Haggai shows none. On the contrary, Haggai is written in SBH,<sup>39</sup> and arguing that the author wrote his two chapters in perfect SBH except for the verse that contains the three instances of the impersonal  $\text{לֹ}$  + infinitive construction would be bad methodology. This is all the more so when the perspective is broadened: if we include the six ambiguous instances in (7) - (11) in the discussion as occurrences of the construction, we do get another two LBH instances (Ezra and Chronicles), but then we also get the two occurrences in Qohelet the dating of the Hebrew of which is disputed, and one in Proverbs the Hebrew of which is mostly SBH with few traits of LBH, and one in Psalm 40 which is SBH. All we can say on the basis of this distribution is that the construction seems slightly more frequent in LBH, but there is not nearly enough evidence for any kind of certainty. In addition, sound methodology requires that we can show that any word or construction that is presumed to be LBH has a counterpart in SBH that fulfills the same function,<sup>40</sup> a so-called linguistic contrast. Such contrasts have been proposed for this construction,  $\text{לֹ}$  + infinitive and  $\text{לֹ}$  + imperfect.<sup>41</sup> As for  $\text{לֹ}$  + infinitive, as mentioned in connection with (34), it is used as a complement mostly continuing a verb and never independently and does not provide a contrast. As for

<sup>37</sup> Driver, *Tenses*, §202; Hurvitz, 'Further Comments', n.16 p.136.

<sup>38</sup> Hurvitz, Review of Fredericks, 145-47; Schoors, *The Preacher*, 183-84; Seow, 'Dating of Qoheleth', 663-64.

<sup>39</sup> See Hurvitz, 'The Hebrew Language in the Persian Period', 215 and 'Early and Late', 20: The language of [Haggai and (proto-)Zechariah] has still not recognizably moved away from SBH ... It seems that the reason for this is rooted mainly in the character of the prophetic literature which tends to be formulated in a semi-poetic language, a language that differs from prose in its strong adherence to the classical style and in its avoidance of clear linguistic innovations... [my translation, M.E.].

<sup>40</sup> See Hurvitz, 'Continuity and Innovation' for an excellent introduction to the methodology of distinguishing LBH from SBH.

<sup>41</sup> See Bergery, *The Book of Esther*, 75-77 and *Late Linguistic Features*, 71; Hurvitz, 'Further Comments', *passim*; Seow, *Dating of Qohelet*, 663.



אֵל/לֵא + imperfect, it is a personal construction and (naturally) it constitutes a verbal clause. Both these features are in opposition to our construction, so to posit this as a linguistic contrast is not straightforward. However אֵל/לֵא + imperfect is sometimes used with an impersonal meaning as a general command/request and in that way does provide a contrast. A better match does exist in SBH texts, however, the impersonal אֵל + infinitive construction, but there are only two occurrences in SBH, (25) and (26). The positive counterpart to the impersonal constructions occurs more often, see (35) - (40), another indication that the impersonal אֵל and יֵא + infinitive constructions were in use in SBH, albeit not very frequently. So, with a distribution like this, it is not very helpful that the construction is frequent in Ben Sira and the DSS and it should not be used to date Qohelet or any other text late.

Similarly, the *personal* יֵא + infinitive construction is not of much help either. We have four unambiguous occurrences in BH, (12) - (15): two in Chronicles, one in Jeremiah and one in 2 Samuel. Now, the Hebrew of Jeremiah shows some signs of lateness, but it is mostly SBH, so in this case it sides with 2 Samuel which gives two SBH and two LBH occurrences. If we allow the ambiguous instances to count, (16) and (17), we get two more LBH occurrences, but since the construction is not attested in the Hebrew of Ben Sira and only twice in QH, though frequently in MH, this is by far not enough evidence to judge the construction as late even though we have a better linguistic contrast in אֵל/לֵא + imperfect than before. As with the impersonal construction, we have a perfect match in the personal אֵל + infinitive construction, (30) - (33), but the evidence from the distribution of that is also inconclusive, one occurrence in Micah and three in Chronicles: it is possibly more frequent in LBH but again, there is not nearly enough evidence to substantiate this.

Even if one does not divide and conquer as I have attempted, and considers the personal and the impersonal יֵא + infinitive constructions together, there does not emerge a picture of LBH distribution. The slight overweight of ambiguous LBH instances cannot in any way be used to label the constructions as late.

### Bibliography:

AHITUV, Sh., *Handbook of Hebrew Inscriptions, From the Period of the First Commonwealth and the Beginning of the Second Commonwealth (Hebrew, Philistine, Edomite, Moabite, Ammonite and the Bileam Inscription)* (The Biblical Encyclopaedia Library VII; Jerusalem: Bialik Institute, 1992). [in Hebrew]

AZAR, M., *The Definite Article in the Mishna According to the Kaufmann Manuscript*, Hebrew Linguistics vol. 33-34-35 (Festschrift Gad Sarfatti; 1992), 17-31. [in Hebrew]

BAASTEN, M.F.J., *Nominal Clauses Containing a Personal Pronoun in Qumran Hebrew*. In: T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11-14 December 1995* (STDJ 26; Leiden: Brill, 1997), 1-25.

BERNOIT, P.; MILIK, J.T.; VAUX, R. de (eds.), *Les grottes de Murabba'at. Discoveries in the Judean Desert II* (Oxford: Clarendon, 1961).



- BERGEY, R., *The Book of Esther - Its Place in the Linguistic Milieu of Post-Exilic Biblical Hebrew Prose: A Study in Late Biblical Hebrew*. (Doct. diss., Dropsie College, 1983; Ann Arbor, Mich., UMI, 1985).
- BERGEY, R., *Late Linguistic Features in Esther*, JQR 75 (1984-85), 66-78.
- BERGSTRÄSSER, G., *Hebräische Grammatik*, vol. 2 (Leipzig, 1929).
- CARMIGNAC, J., *Un aramaïsme biblique et qumrânien: l'infinitif placé après son complément d'object*, RdQ 5 (1966), 503-20.
- CARMIGNAC, J., *L'emploi de la négation ׀\* dans la Bible et à Qumran*, RdQ 8 (1974), 407-13.
- CHARLESWORTH, J.H., *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* (Tübingen/Louisville: Mohr-Siebeck/Westminster-John Knox, 1991).
- DRIVER, S.R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and some Other Syntactical Questions*, (3<sup>rd</sup> revised and improved ed.; Oxford: Clarendon, 1892).
- EWALD, H., *Hebräische Sprachlehre*, (8<sup>th</sup> ed.; Göttingen, 1870).
- FOLMER, M.L., *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation* (OLA 68; Leuven: Peeters, 1995).
- GESENIUS, W., *Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch* (28<sup>th</sup> ed.; Leipzig: Vogel, 1909).
- GLINERT, L., *The grammar of Modern Hebrew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- HURVITZ, A., *The Transition Period in Biblical Hebrew: A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms* (Jerusalem: Bialik Institute 1972). [in Hebrew]
- HURVITZ, A., *The Hebrew Language in the Persian Period*, in B. Mazar (general ed.), *The History of the People of Israel vol. 6*, in Ch. Tadmor (ed.), *Return to Zion - The Days of Persian Rule* (Jerusalem 1983), 210-23; 306-9. [in Hebrew]
- HURVITZ, A., *Review of D.C. Fredericks, Qohelet's Language: Re-evaluating its Nature and Date*, HebStud 31 (1990), 144-54.
- HURVITZ, A., *Continuity and Innovation in Biblical Hebrew - the Case of 'Semantic Change' in Post-Exilic Writings* in T. Muraoka (ed.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics* (Abr-Nahrain Supplement 4; Louvain: Peeters, 1995), 1-10.
- HURVITZ, A., *Early and Late in the Language of the Bible - the Nature and Character of Late Biblical Hebrew*, in M. Bar-Asher (ed.), *Chapters in the periods of Hebrew*. Shoshanna Bahat Memorial Volume (Jerusalem: Academy of the Hebrew Language, 1997), 15-28. [in Hebrew]
- HURVITZ, A., *Further Comments on the Linguistic Profile of Ben Sira: Syntactic Affinities with Late Biblical Hebrew*. In: T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of the Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997* (STDJ 33; Leiden: Brill, 1999), 132-45.
- JOÜON, P., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Translated and Revised by T. Muraoka (2 vols.; Subsidia Biblica, 14/1-2; Rome: Pontifical Institute, 1991).
- KÖNIG, E., *Historisch comparative Syntax der hebräischen Sprache* (Leipzig, 1897).



- KUTSCHER, E.Y., *The Hebrew and Aramaic Letters of Bar-Koseba and his Contemporaries. Part II: The Hebrew Letters*, Leshonenu 26 (1961), 7-23; = Hebrew and Aramaic Studies (Jerusalem: Magnes Press, 1977), \*54-70. [in Hebrew]
- Mekhilta de Rabbi Ishmael: H.S. Horovitz and I.A. Rabin (eds.), *Mekhilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus* (2<sup>nd</sup> ed.; Jerusalem: Bamberger & Wahrman, 1960).
- MURAOKA, T., *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem/Leiden: Magnes Press/Brill, 1985).
- NAVEH, J., *On Sherd and Papyrus. Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods* (Jerusalem: Magnes, 1992). [in Hebrew]
- NÖLDEKE, Th., *Kurzgefasste syrische Grammatik* (2<sup>nd</sup> ed.; Leipzig, 1898).
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (trans. J.F. Elwolde; Leiden: Brill, 1997).
- PEURSEN, W.Th. van, *Negation in the Hebrew of Ben Sira*, in T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of the Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997* (STDJ 33; Leiden: Brill, 1999), 223-43.
- QIMRON, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29; Atlanta: Scholars, 1986).
- SCHOORS, A., *The Preacher Sought Pleasing Words: A Study in the Language of Qoheleth* (OLA 41; Louvain: Peeters, 1992).
- SEOW, C.L., *Linguistic Evidence and the Dating of Qohelet*, JBL 115 (1996), 643-66.
- SHARVIT, S., *Modal Infinitive Clauses in Mishnaic Hebrew*, in M. Bar-Asher et al. (eds.) *Studies in Bible and Exegesis 3* (Moshe Goshen-Gottstein in memoriam; Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1993), 413-37.
- SOISALON-SOININEN, I., *Der Infinitivus constructus mit לָּ im Hebräisichen*, VT 22 (1972), 82-90.
- SWIGGERS, P., *Nominal Sentence Negation in Biblical Hebrew: The Grammatical Status of לֹא*, in K. Jongeling, H.L. Murre-Van den Berg, and L. Van Rompay (eds.), *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax Presented to Professor J. Hoftijzer on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (SSLL 17; Leiden: Brill, 1991), 173-79.
- WACHOLDER, B.Z.; Abegg, M.G.; Bowley, J., *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls, Fascicle 4* (Washington D.C.: Biblical Archeological Society, 1996).



*Abstract:*

וְאֵין combined with an infinitive is commonly regarded as a single construction and a trait of Late Biblical Hebrew Syntax used to date biblical texts late. However, a close analysis shows that וְאֵין + infinitive is not one but several constructions: firstly, there is a clear syntactic difference between the negating וְאֵין and וְאֵין indicating absence or non-existence, and secondly, there is a clear semantic and syntactic difference between negating וְאֵין + infinitive used in personal and impersonal constructions, a difference that is also reflected in the distribution of the constructions in post-biblical Hebrew. A subsequent examination of the distribution of the negating וְאֵין + infinitive constructions in the Hebrew Bible shows that both constructions are attested in texts written in Standard Biblical Hebrew, and they occur only slightly more frequently in Late Biblical Hebrew texts. Therefore, occurrences of negating וְאֵין + infinitive can not be used to argue that a given text is late.

*Address of the author:*

Martin Ehrensvärd, Dept. of Semitic Studies, Faculty of Theology, University of Aarhus, 8000 Aarhus C, Denmark.

E-mail: christen@teologi.au.dk. Telefax: +45 86130490.



# The Pragmatics of *waw* as a Discourse Marker in Biblical Hebrew Dialogue<sup>1</sup>

Cynthia L. Miller (University of Wisconsin-Madison)

## 1. Introduction

Few morphemes are as ubiquitous in Biblical Hebrew as the conjunction *waw*. While the uses of *waw* as a phrasal and clausal connector have long been documented by grammarians,<sup>2</sup> the uses of *waw* at a macrostructural level have received much less attention.<sup>3</sup> One of the most interesting, but hitherto ignored, macrostructural contexts in which *waw* occurs relates to dialogue, namely, *waw* at the beginning of a direct quotation.<sup>4</sup> An example of *waw* in this dialogic environment appears in (1):

(1) 2 Kgs 7:12-13

וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ לַיְלָה  
וַיֹּאמֶר אֶל-עֲבָדָיו אֲנִידָה-נָא לָכֶם אֶת אֲשֶׁר-עָשׂוּ לָנוּ אֲרָם יָדְעוּ כִּי-רַעֲבִים אָנַחְנוּ וַיֵּצְאוּ  
מִן-הַמַּחֲנֶה לְהַחֲבֹה בַשָּׂדֶה (Q) לֵאמֹר כִּי-יֵצְאוּ מִן-הָעִיר וְנִחַפְּשֵׁם חַיִּים וְאֶל-הָעִיר נָבֵא:  
וַיֵּעַן אֶחָד מֵעֲבָדָיו וַיֹּאמֶר וַיִּקְחוּ-נָא חֲמֹשֶׁה מִן-הַסּוּסִים הַנִּשְׂאָרִים אֲשֶׁר נִשְׂאָרוּ-בָּהּ הַנֶּגַם  
כְּכֹל-הַמּוֹן (Q) יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִשְׂאָרוּ-בָּהּ הַנֶּגַם כְּכֹל-הַמּוֹן יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-תָּמוּ וְנִשְׁלַחַה וְנִרְאָה:

The king arose by night

1A and he said to his servants, „Let me tell you what Aram has done to us. They know that we are starving. So they have gone out of the camp to hide themselves in the countryside thinking, ‘Indeed, they will go out from the city and we will capture them alive and enter their city.’“

<sup>1</sup> A shorter version of this paper was delivered at the 1995 annual meeting of the Society of Biblical Literature in the Linguistics and Biblical Hebrew Section. A preliminary analysis is presented in Miller 1996:262-68. I am grateful to William Adler and W. Randall Garr for their comments.

<sup>2</sup> As representative of the grammarians’ treatment of conjunctive *waw* operating at the level of phrase and clause, see GKC §§104d, 120, 154; IBHS §39.2; Blau 1976: §§104-105; Joüon-Muraoka: §§104, 176-77; and Gibson 1995:272-79.

<sup>3</sup> Andersen is a notable exception to this generalization. He examines varieties of coordination based in part on the level of the grammatical hierarchy where coordination occurs (Andersen 1974:§§4, 11). He does not, however, consider *waw* as a discourse marker, nor does he examine instances of speech-initial *waw*. See also the discussion in IBHS §38.1.

<sup>4</sup> The corpus considered includes the following narrative portions of the Hebrew Bible: Genesis to 2 Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther, Ruth. The examples were collected solely by reading the biblical text. Because no electronic database was available for extracting the data, it is possible that a few examples have been inadvertently omitted.



- 1B One of his servants answered and said, „*And* let them take five of the horses which are left, since those who are left in it, behold they will be like the whole multitude of Israel which was finished off, so let us send and see.“<sup>5</sup>

In the second quotation (1B), the first word of the quotation begins with conjunctive *waw* - וַיִּקְחוּ אֵת חֲמִשָּׁה מִן־הַסּוּסִים ‘and let them take five of the horses.’ A coordinating conjunction is ordinarily understood as joining two syntagms of the same type so as to form a syntagm which is also of the same type.<sup>6</sup> But to which preceding clause is this clause conjoined? The conjunction cannot be construed as linking the quotation to the preceding quotative frame (i.e., ... וַיִּקְחוּ should not be understood as linked to the preceding clauses ... וַיִּאמֶר ... וַיֵּעַן).<sup>7</sup> The *waw* is clearly not functioning as a clausal conjunction to join the following clause to the preceding clause.<sup>8</sup> Nor is *waw* functioning as a „pleonastic *waw*“ or „epexegetical *waw*.“ These observations are important, for they suggest that speech-initial *waw* does not function solely as a coordinating conjunction on the syntactic level.<sup>9</sup>

Most grammarians implicitly recognize that speech-initial *waw* does not provide a link to an immediately preceding clause. Instead, they explain instances of speech-initial *waw* on the basis of the verbal form (or type of clause) that follows it. The grammar by Joüon-Muraoka, for example, suggests that in example (1), *waw* „appears to have no other purpose than to indicate the [following] jussive more clearly“ (§177l). Although speech-initial *waw* does sometimes bear a syntactic relation to the clause that it heads, no example of speech-initial *waw* bears only a clausal syntactic function.

Speech-initial *waw* as a descriptive category has been almost entirely ignored by Hebrew grammarians, though Gesenius notes that *waw copulativum* may appear „at the beginning of a speech in loose connexion with an act or speech of another person“ (§154b). He does not, however, consider the distribution or significance of *waw* in speech-initial position. More recently, Bandstra (1995:50) notes that *waw* appears at the beginning of direct discourse in Ps 2:6, but his discussion centers on the use of verse-initial *waw* in Hebrew poetry to mark thematic transition or discontinuity.

<sup>5</sup> The translation understands a dittography in (1B). Cf. the NJPS rendering without dittography: „Let a few of the remaining horses that are still here be taken – they are like those that are left here of the whole multitude of Israel, out of the whole multitude of Israel that have perished – and let us send and find out.“

<sup>6</sup> Lehmann 1988:182. Not all coordination involves two identical syntagms and such instances have been much discussed in the linguistic literature. For one recent discussion of „unbalanced coordination,“ see Johannessen 1998.

<sup>7</sup> The term „quotative frame“ refers to the clause that introduces direct or indirect speech.

<sup>8</sup> Contrast the use of *waw* to connect an indirect quotation to the quotative frame which introduces it; see the example in (4) and the discussion there.

<sup>9</sup> This is not to suggest, however, that speech-initial *waw* is completely independent of the syntactic structure of the sentence, as is sometimes argued for discourse markers in English (e.g., Murphy 1993:163-67). On the interaction of syntactic and discourse-pragmatic functions of *waw*, see the discussion in connection with (11) below.



The syntactic and pragmatic functions of speech-initial *waw* are important for at least two reasons. First, when *waw* appears at the beginning of direct discourse, it is clearly not functioning as simply a clausal conjunction, but rather on a macrostructural level. On the basis of the distribution of quotations introduced with *waw* within dialogue, it will become clear that speech-initial *waw* is connected to specifiable discourse-pragmatic functions. Speech-initial *waw* thus provides a relatively clear-cut case for the use of *waw* as a discourse marker; these uses of *waw* must not be neglected for a complete understanding of the syntax and pragmatics of this important conjunction.<sup>10</sup>

But speech-initial *waw* is important for a second reason. Given the centrality of dialogue to Biblical Hebrew narrative, it is important to understand what speech-initial *waw* contributes to the dialogue. To the extent that an understanding of *waw* as a discourse marker assists us in comprehending the locutions (and illocutions) of biblical dialogue, we will have made strides in solving some of the exegetical questions of biblical narrative.<sup>11</sup> One such exegetical difficulty, in 1 Sam 10:12, is examined in §6 below.

## 2. Preliminary considerations

### 2.1. Discourse markers

Linguists concerned with macrostructural features of language have identified a functional class of linguistic devices known as *discourse markers*.<sup>12</sup> Discourse markers serve to index „the contextual coordinates within which an utterance is produced and designed to be interpreted“ (Schriffrin 1987:315). Although linguistic expressions that function as discourse markers are not entirely devoid of their own linguistic properties (in terms of morphology, syntax, or semantics), at the level of the discourse they mark the location of an utterance with respect to its emerging context. That is, discourse markers are pragmatic indicators whose primary function is connective – „they function as instructions from the speaker to the hearer on how to integrate the host unit into a coherent mental representation of the discourse“ (Mosegaard Hansen 1998:75). Discourse markers, then, are discourse-pragmatic: they signal the pragmatic relationship of an utterance to its broader context. There are two dimensions in which language has been described as pragmatic, and both are important to the discussion. On the one hand, speech is pragmatic in that it is intentional, purposive, social behavior. On the other hand, speech is pragmatic in that it is indexical – the linguistic signal bears a relationship to its context of use

<sup>10</sup> For a discussion of macrosyntactic markers in Biblical Hebrew generally (though speech-initial *waw* is not included), see Schneider 1993:§54. The grammar by van der Merwe, Naudé and Kroeze discusses discourse markers, but does not include *waw* among them; see §44 on discourse markers and §§21, 31, and 40.8 on uses of *waw*.

<sup>11</sup> The term „illocution“ is from Austin 1962.

<sup>12</sup> There are a variety of views concerning the identification of discourse markers and their functions; see the overview in Jucker and Ziv 1998:1-12 and Mosegaard Hansen 1998:9-36.



(Silverstein 1987:17-38). Both types of discourse-pragmatic functions are relevant to an understanding of speech-initial *waw* (see §7 below).

In English, for example, the conjunction *and* functions as a discourse marker, especially in oral language. To function as a discourse marker, the conjunction must be syntactically detachable from the sentence (i.e., syntactically nonessential). Ordinarily, it is also in initial position in an utterance. An examination of the uses of *and* when it serves as a discourse marker reveals a variety of diverse, but specifiable functions: to introduce an utterance as part of an uncompleted interactional unit, to regain control of the conversation and forestall diversions, or to link a question in a pre-arranged set of questions.<sup>13</sup> These functions are not ordinarily described in grammars, but speakers of English routinely employ them, albeit without metalinguistic awareness that they do so.<sup>14</sup> The conjunction thus operates both at a local (syntactic) level and at a global (macrosyntactic) level within the discourse. Speech-initial *waw* is similarly detachable from the sentence that it introduces and does not provide a syntactic link to a preceding sentence, as discussed in connection with (1). It is reasonable then to assume that speech-initial *waw* is functioning on the macrostructural level as a discourse marker.

## 2.2. Dialogic structure

The initial step of analysis must consider the distribution of speech-initial *waw* within dialogue, since ordinarily the individual locutions that comprise a dialogue cohere without being joined by *waw*. To specify precisely where speech-initial *waw* occurs, the structural components of dialogue must be elucidated.<sup>15</sup>

Dialogue is pragmatically structured in terms of contiguous, alternating turns of talk, which linguists call *adjacency pairs*.<sup>16</sup> The first part of an adjacency pair produces the expectation of a relevant rejoinder in the second part. For example, an offer by one speaker produces the expectation of the acceptance (or rejection) of the offer by the second speaker. Similarly, a question in the first part calls for an answer in the second part, as illustrated in (2):

(2) Gen 16:8

וַיֹּאמֶר הָגָר שִׁפְחַת שָׂרַי אֵימָהָ בָּאת וְאַנְהָ תֵּלְכִי 1A  
וְתֹאמְרִי מִפְּנֵי שָׂרַי וְגִבְרֹתַי אֲנִכִּי בִרְחֹת: 1B

1A He said, „Hagar, servant of Sarai, where have you come from? And where are you going?“

<sup>13</sup> Schriffrin 1986:41-66 and 1987:128-52. Many other analyses of *and* as a discourse marker have been offered; see, e.g., Heritage and Sorjonen 1994.

<sup>14</sup> On the inability of native speakers to perceive their own use of discourse markers, see Watts 1989:203-37.

<sup>15</sup> For a more detailed discussion of the structuring of dialogue in Biblical Hebrew narrative, see Miller 1996:233-97. Dialogue in Jonah is analyzed by Person 1996.

<sup>16</sup> Sacks, Schegloff, and Jefferson 1974.



1B She said, „From Sarai, my mistress, I am fleeing.“

The adjacency pair is a pragmatic structure, not a syntactic structure, and usually has two parts – a first part (here, the question) which is labelled (1A) and the second part (here, the answer) which is labelled (1B). The central notion is that in cooperative conversation the paired halves of an adjacency pair cohere pragmatically depending upon the extent to which the second part provides an appropriate response to the first part. This generalization holds for the adjacency pair in (2) – no *waw* introduces the quotation of the second part in (1B).

First parts may be followed by a variety of „appropriate responses,“ some of which are preferred by the speaker of the first part, others of which are dispreferred. Second parts, then, can be typed according to the extent to which they provide a preferred or dispreferred response to the first speaker.<sup>17</sup> Second parts that disagree with or contradict the first part are, in most cases, strongly dispreferred.<sup>18</sup> For example, in (2), a response that does not provide the requested information would be a dispreferred answer.<sup>19</sup>

The notion of markedness will also figure prominently in the following analysis. Markedness describes the „relationship between the two poles of an opposition.“<sup>20</sup> The nature of a markedness opposition may be *privative*, where the presence of a feature at one pole signals the absence of the feature at the opposite pole, or *equipollent*, where the presence of a feature at one pole signals the logical opposite of that feature at the other pole. In addition, the marked construction is usually morphologically or syntactically indicated; the unmarked construction is not.

The markedness opposition examined here is between direct quotations introduced with *waw* and quotations introduced without *waw*. Quotations introduced with *waw* comprise the marked member in that they are morphologically indicated, they have limited distribution, and they have specifiable discourse-pragmatic functions. Quotations without *waw* are the unmarked member of the opposition for a variety of reasons. They are the most frequent and have the broadest distribution; most importantly, speeches in adjacency pairs, generally, and dialogues, more particularly, normally cohere without *waw*. Furthermore, the markedness indicated by speech-initial *waw* is privative, rather than equipollent. That is, the marked construction bears specifiable discourse-pragmatic functions; the unmarked construction may or may not bear those same functions.

<sup>17</sup> Levinson 1983:307.

<sup>18</sup> Not all disagreeing responses are dispreferred. As Pomerantz (1985:57-101) notes, after self-deprecations, disagreement is the preferred response. For example: Speaker A: *I'm really disorganized most of the time*. Speaker B: *It's not that you're disorganized, you're just a very busy person*.

<sup>19</sup> For a dispreferred response to a question, see 2 Kgs 9:22: 'When Joram saw Jehu, he said, „Have you come in peace, Jehu?“ He [Jehu] said, „How can there be peace as long as all the idolatry and witchcraft of your mother Jezebel abound?“'

<sup>20</sup> Batistella 1990:1; see also Andrews 1990.



### 2.3. Dialogic contexts of speech-initial *waw*

Specification of precisely where speeches introduced with *waw* occur within dialogue requires a consideration of two relevant parameters. The first parameter examines the participants of the speech event. Is the speech introduced with *waw* connected to a previous speech by the *same* speaker, or a *different* speaker? The second parameter examines the placement of a speech introduced with *waw* within the structure of the dialogue. That is, is the speech introduced with *waw* connected to an immediately preceding (or proximal) speech, or to an earlier (or distal) speech? These two parameters yield four logical possibilities:

Distribution of speech-initial *waw* within dialogue

Participant structure:	Exchange structure – quotation is connected to:	
	proximal quotation (immediately precedes)	distal quotation (other speeches intervene)
different speaker	Category #1 – (usually second part)	[does not occur]
same speaker	Category #3 – (related to literary trope)	Category #2 – (usually first part)

Three of the four possibilities are attested; in no instance does speech-initial *waw* connect two non-adjacent speeches by different speech participants. Setting aside Category #3 as well, which is related to a literary trope, we can see that Categories #1 and #2 are maximally differentiated by the two parameters. Speech-initial *waw* does not occur indiscriminately within biblical dialogue, but rather within certain clearly defined positions.

Categories #1 and #2 are differentiated by an additional parameter, namely, the position of the quotation introduced with *waw* within the adjacency pair. In Category #1, *waw* joins utterances produced by two different speakers; the quotation introduced with *waw* appears in the second part of the adjacency pair. In Category #2, *waw* joins utterances produced by the same speaker; the quotation introduced with *waw* appears in the first part of the adjacency pair. The correlation of the three parameters – same/different speech participant, proximal/distal quotation, first/second part of adjacency pair – thus produces maximal redundancy, which results in maximal perceptibility of the discourse-pragmatic functions of *waw* in both categories.

### 2.4. Excluded data

Three kinds of quotations introduced with *waw* are excluded from the following discussion.<sup>21</sup> The first type involves instances such as (3):

<sup>21</sup> Also excluded are instances in which the *waw* is not immediately initial in the quotation, for



(3) 2 Kgs 5:6

וַיָּבֵא הַסֵּפֶר אֶל-מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְעַתָּה כָּבוֹא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֵלַיךְ ...

He brought the letter to the king of Israel which said, „And now when this letter comes to you....“

Comparison to epigraphic Hebrew letters demonstrates that *וְעַתָּה* reflects the epistolary convention for marking the transition from the *praescriptio* of a letter to its body.<sup>22</sup> Thus a portion of a letter (or its essential content) is represented conventionally as a direct quotation within biblical narrative; information concerning sender and addressee that would normally have been included in the *praescriptio* of the letter has been incorporated into the surrounding narrative.<sup>23</sup> The conjunction *waw* before *וְעַתָּה* thus functions on a macrostructural level within the abstracted letter, rather than within a dialogue.<sup>24</sup>

A second kind of quotation that will be excluded involves indirect speech. In a few instances of indirect speech, the quotation is introduced with *waw*:

(4) Exod 25:2

דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה מֵאִתּוֹ כָּל-אִישׁ ...

“Speak to the Israelites that they might take (lit. and let them take) for me a wave offering from each man....“

The instance of indirect speech is embedded within direct speech. The quotation of indirect speech is introduced with *waw* followed by a jussive. (It is impossible to understand the quotation as direct speech, on the basis of the deictic indicators, especially the personal pronouns.) Examples of this construction in Genesis through 2 Kings involve a volitive verb form at the beginning of the indirect quotation, whether jussive (Lev 16:2; 22:2; 24:2), perfect consecutive (Num 15:38), or imperative (Num 17:17).<sup>25</sup>

A third type of speech-initial *waw* that will not be discussed involves quotations without a quotative frame:

(5) 1 Sam 9:27

הִמָּה יוֹרְדִים בְּקִצֵּה הָעִיר  
וְשָׂמוּ אֶל-שְׂאוֹל אָמַר לְנֹעַר וַיַּעֲבֵר לְפָנָיו

example, Gen 42:10 (where a negative particle and vocative precede the clause with *waw*) and Judg 6:13 (where a politeness particle and vocative precede).

<sup>22</sup> Pardee 1982:149-50. See examples of this use in Arad 1:1-2, 2:1, 3:1, 5:1-2, 6:1, 7:1-2, 8:1, 10:1, 11:2, 16:3, 17:1, 18:3, 21:3, 40:4; Lachish 3:4, 4:2, 9:3. Müller (1994:163-64) notes that *waw* begins the body of the letter in KAI 50:2 and in the letter from Ḥorvat ‘Uza (line 2).

<sup>23</sup> See also the example of another letter in 2 Kgs 10:1-3, and the similar example of an orally transmitted message in 1 Sam 25:6-8.

<sup>24</sup> Priejs (1964:106) incorrectly assumes that *waw* in these cases functions to strengthen and reinforce *עַתָּה*.

<sup>25</sup> See Joüon-Muraoka §177f.







he is my elder brother - for him and for Abiathar the priest and for Joab the son of Zeruah.”

In this exchange there are two adjacency pairs. In the first adjacency pair (1A-1B), Bathsheba secures her son's agreement in principle to her as-yet-unspecified request. In the second adjacency pair (2A-2B), Bathsheba makes her request explicit and Solomon strongly objects to that request with a quotation beginning with *waw*.<sup>28</sup> When a request is followed by compliance (as in 1B), the preferred response, no *waw* joins the two halves of the adjacency pair. When, however, a request is followed by refusal (the dispreferred response), speech-initial *waw* may be present, as in (2B).

A similar example appears in (7):

(7) 1 Sam 22:12-14

	וַיֹּאמֶר שְׂאוּל שְׂמוּעָנָא בֶן־אֲחִישָׁוֶב	1A
	וַיֹּאמֶר הִנְנִי אֲדֹנָי:	1B
2A	וַיֹּאמֶר אֵלָיו (Q) שְׂאוּל לְמָה קִשְׁרָתָם עָלַי אַתָּה וּבְנֵי־יָשָׁי בְּחַתֶּךָ לֹא לָתֵם וְחָרֵב וְשְׂאוּל לֹא בֵּאלֹהִים לְקוֹם אֵלַי לְאַרְבַּב בְּיּוֹם הַזֶּה:	2A
2B	וַיַּעַן אֲחִימֶלֶךְ אֶת־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר וּמִי בְּכָל־עַבְדֵיךָ כְּדוֹד נֶאֱמָן וְחַתָּן הַמֶּלֶךְ וְסֵר אֶל־מִשְׁמַעְתְּךָ וְנִכְבַּד בְּבֵיתְךָ:	2B

1A Saul said, „Listen, now, son of Ahituv.“

1B He said, „Here I am, my lord.“

2A Saul said to him, „Why have you conspired against me, you and the son of Jesse by giving him provisions and a sword and inquiring for him of God that he may rise against me in ambush, as it is this day.“

2B Ahimelek answered the king and said, „And who among all of your servants is like David – trusted, and the son-in-law of the king, and one who turns aside to your bidding, and honored in your house?“

In (2A) Saul accuses Ahimelek the priest of treason with David. In (2B) Ahimelek objects to Saul's accusation with a rhetorical question introduced with *waw* in which he proclaims David's loyalty and trustworthiness.<sup>29</sup>

Thus far, both of the examples have involved a response which is a rhetorical question. Indeed, instances of speech-initial *waw* in Category #1 frequently involve rhetorical questions, and rhetorical questions do not appear in the other two categories.<sup>30</sup> Other types of sentences, however, also appear in Category #1. Consider the example in (8):

<sup>28</sup> Müller (1994:164) explains *waw* in this instance as occurring at the dramatic beginning of a speech before a question.

<sup>29</sup> Other examples where speech-initial *waw* introduces an objection to proposals or commands include Num 14:13-19; 2 Sam 24:3; 2 Kgs 1:10; and 2 Chr 25:9.

<sup>30</sup> Joüon-Muraoka suggest that sometimes *waw* „expresses a nuance of emotion rather than a logical link“ and that „this *waw* of emotion is particularly frequent in questions“ (§177m).



## (8) Num 12:13-14

- וַיַּעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר אֵל נָא רַפָּא נָא לָהּ: 1A  
 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֵבִיָּה יִרְק יִרְק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תְכַלֵּם שִׁבְעַת יָמִים 1B  
 וְאַחֲרַיִם מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחֲרַיִם תֵּאָסֶף:

- 1A Moses cried out to YHWH, „O God please heal her!“  
 1B YHWH said to Moses, „And had her father even spit in her face, would she not bear her shame seven days? Let her be shut outside of the camp for seven days and afterward she will be brought in.“

In this example, Moses asks God to heal Miriam (1A). God’s response in (1B) begins with *waw* and contains an unmarked conditional sentence.<sup>31</sup> Many of the grammars cite this verse as an example in which *waw* introduces the protasis of a conditional sentence.<sup>32</sup> While *waw* may be used to introduce an otherwise unmarked protasis, there are two lines of argument to suggest that here *waw* also functions as a discourse marker.<sup>33</sup> First, whenever *waw* introduces the protasis of a conditional sentence which appears in initial position within a speech quotation, that speech always functions as an objection to the preceding speech within the dialogue. There are no examples of speech-initial *waw* introducing a conditional sentence in which the speech bears some other relationship within the dialogic exchange. A second line of argument is found in examples such as (9):

## (9) 2 Kgs 1:9-10

- וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שְׂרֵי־חַמְשִׁים וַחֲמִשִּׁין וַיַּעַל אֵלָיו וְהִנֵּה יוֹשֵׁב עַל־רֹאשׁ הַהָר 1A  
 וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ דָּבָר רָדָה: 1B  
 וַיַּעֲנֶה וַיֹּאמֶר וַיְדַבֵּר אֶל־שֵׂר הַחֲמִשִּׁים וְאִם־אִישׁ אֱלֹהִים אֲנִי תִרְדּוּ אִשׁ מִן־הַשָּׁמַיִם וְתֹאכְלוּ 1B  
 אֹתְכֶם וְאֹת־חַמְשֵׁיכֶם

He [the king] sent to him [Elijah] a captain of fifty and his fifty men. So he went to him and behold he was sitting on the top of the mountain.

- 1A He spoke to him, „Man of God, the king says, ‘Come down!’“  
 1B Elijah answered and said to the captain of fifty, „And if I am a man of God, let fire come down from heaven and consume you and your fifty!“

<sup>31</sup> The LXX translates the *waw* in this instance with  $\epsilon\iota$ .

<sup>32</sup> Joüon-Muraoka §167b. Revell (1991:1288-89), however, suggests that such unmarked conditional sentences (which he calls „asyndeton conditional sentences“) may be translated in a variety of ways; they should thus be distinguished from grammatically indicated conditional sentences.

<sup>33</sup> See also the implicit conditional with speech-initial *waw* in 1 Sam 9:7: וְהִנֵּה נֶלְדָּ וּמִהָנִיבָא לְאִישׁ: (‘And if we go, then what will we bring to the man’). On this verse, Joüon-Muraoka suggests that „the virtual conditional sense is due to the double *Waw* (§b), and not to *waw* (§167) n. 2). This instance of speech-initial *waw* is also significant in that both the LXX and Qumran attest to its presence.



In this example, the protasis of the conditional sentence (1B) is explicitly marked with  $\text{אם}$ .<sup>34</sup> Speech-initial *waw* appears as a discourse marker to introduce a refusal to comply with the order contained in the previous quotation.<sup>35</sup>

The stridency with which a quotation introduced with *waw* rejects or objects to the speech event of the previous quotation varies widely. Thus far we have seen refusals and objections, but *waw* may introduce the speeches of inferiors who seek to modify the proposals or commands enunciated by their superiors, as in (1) repeated here:

(1) 2 Kgs 7:12-13

- |    |  |
|----|--|
|    | וַיִּקֶם הַמֶּלֶךְ לַיְלָה   |
| 1A | וַיֹּאמֶר אֶל־מַעֲבָדָיו אֲמִידֶה־נָא לָכֶם אֵת אֲשֶׁר־עָשׂוּ לָנוּ אָרָם יָדְעוּ כִּי־רַעֲבִים אָנֹכְנוּ וַיֵּצְאוּ מִן־הַמִּחָנֶה לַהֲחַבֵּה בַשָּׂדֶה (Q) לֵאמֹר כִּי־יֵצְאוּ מִן־הָעִיר וְנִתְפָּשׂוּ חַיִּים וְאֶל־הָעִיר נָבֵא:                  |
| 1B | וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדָּיו וַיֹּאמֶר וַיִּקְחוּ־נָא חֲמֹשֶׁה מִן־הַסּוּסִים הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאָרוּ־בָהּ הַיּוֹם כְּכֹל־הַמּוֹן (Q) יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִשְׁאָרוּ־בָהּ הַיּוֹם כְּכֹל־הַמּוֹן יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־תָּמוּ וְנִשְׁלַחַה וְנִרְאָה: |

The king arose by night

1A and he said to his servants, „Let me tell you what Aram has done to us. They know that we are starving. So they have gone out of the camp to hide themselves in the countryside thinking, ‘Indeed, they will go out from the city and we will capture them alive and enter their city.’“

1B One of his servants answered and said, „And let them take five of the horses which are left, since those who are left in it, behold they will be like the whole multitude of Israel which was finished off, so let us send and see.“

In (1A), the king suggests that the absence of the Aramean army is a ruse to lure the people out of the besieged city into an ambush; implicitly the king expresses his inclination to remain safely within the city. In (1B), one of his servants suggests an alternative plan of action. The servant’s counter-proposal is introduced with *waw*.<sup>36</sup>

We may summarize all of these instances by saying that a quotation within Category #1 functions within dialogue as a dispreferred response to the preceding quotation. In (6) and (9), the response is a refusal to honor a request. In (8), the response is a refusal to comply with a request immediately. In (7), the response denies the preceding accusation. In (1), the response presents a counter-proposal to a preceding proposal. Elsewhere, speech-initial *waw* in Category #1 may introduce the objection to a statement (1 Sam 15:14; 2 Sam 14:13; 2 Kgs 7:19).<sup>37</sup>

<sup>34</sup> The LXX also has both the conjunction and a conditional particle ( $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\iota$ ).

<sup>35</sup> See also Exod 4:1 where Moses’ objection to God’s command is introduced with speech-initial *waw* and an explicitly marked conditional sentence (... וְהָן לֹא־יִאֱמִינוּ לִי ‘And if they do not believe me...’).

<sup>36</sup> The LXX reads  $\delta\eta$  rather than  $\kappa\alpha\iota$  for speech-initial *waw* in 2 Kgs 7:13. For an example where the objection is to a previous counter-proposal, see 1 Sam 9:7.

<sup>37</sup> Speech-initial *waw* in Num 20:3 is exceptional in that the quotation of the people is presented as if it is the first part of the adjacency pair. However, it is likely that the quotation is intended to represent



The observation that speech-initial *waw* introduces a dispreferred response when it joins a quotation to an immediately preceding quotation by a different speaker provides insight into the enigmatic conversation in (10):

(10) 2 Kgs 2:9-10

- וַיְהִי כְעִבְרָם וְאֵלִיהוּ אָמַר אֶל-אֵלִישָׁע שְׂאֵל מָה אֶעֱשֶׂה לְךָ בְּטָרָם אֲלֶקַח מֵעַמְּךָ 1A  
 וַיֹּאמֶר אֵלִישָׁע וַיְהִינָא פִי־שְׁנַיִם בְּרוּחֶךָ אֵלַי: 1B  
 וַיֹּאמֶר הַקְּשִׁית לְשִׂאוֹל אִם-תִּרְאֶה אֹתִי לֶקַח מֵאֲתֶךָ יְהִי לְךָ כֵן וְאִם-אֵין לֹא יְהִי: 2A

- 1A When they passed over, Elijah said to Elisha, „Ask what I may do for you before I am taken from you.“  
 1B Elisha said, „*And* please let me have a double portion of your spirit.“  
 1C He [Elijah] said, „You have asked a difficult thing. If you see me taken from you, thus it will be granted to you. And if not, then it will not be.“

Elijah gives Elisha the opportunity to make one last request (1A). Elisha presents his request in (1B). Elijah’s response in (1C) explicitly indicates that Elisha’s request is a difficult one. The use of *waw* to introduce Elisha’s request in (1B) probably indicates his own recognition that the request he makes, although elicited, goes beyond ordinary bounds, and is thus dispreferred.<sup>38</sup>

We might hypothesize that the use of speech-initial *waw* to introduce an objection is related to the social status of the speech participants involved.<sup>39</sup> But such does not seem to be the case. Instead, *waw* as a discourse marker introducing an objection/dispreferred response may be used when the speaker is of superior status: God (Num 12:14), a master (1 Sam 9:7), a prophet (1 Sam 15:14; 2 Kgs 1:10), or an army commander (2 Sam 18:11). Conversely, speech-initial *waw* may introduce a dispreferred response when the speaker is of inferior status: a servant (2 Kgs 7:13), a prophet speaking to God (Exod 4:1; Num 14:13), a priest to the king (1 Sam 22:14), a soldier to an army commander (2 Sam 18:12), an army commander to the king (2 Sam 24:3), or an army commander to a prophet (2 Kgs 7:19). Thus, the use of *waw* to indicate a dispreferred response does not seem to correlate with the social status of the speech participants.<sup>40</sup> Indeed, both superior and inferior may use speech-initial *waw* within the same dialogic exchange in (11):

(11) 2 Sam 18:10-12

- וַיִּרְא אִישׁ אֶחָד 1A  
 וַיַּגִּד לַיּוֹאָב וַיֹּאמֶר הִנֵּה רָאִיתִי אֶת-אֲבִשָׁלָם תְּלוּי בְּאֵלֶּה:

the fragment of an exchange between Moses and the people; only the people’s quotation is represented in order to focus on their complaint.

<sup>38</sup> The LXX represents the conjunction with ἤ rather than καί in this verse.

<sup>39</sup> On the representation of social status in biblical narrative, see Miller 1996:269-81; Revell 1996:267-322; and Wilt 1996:237-55.

<sup>40</sup> In some cases, the social status of the speech participants cannot be determined, e.g., 1 Sam 10:12. In other cases, it is difficult to know how to rank the social status of participants. For example, how are Solomon and Bathsheba ranked in 1 Kgs 2:22 – superior (king) to inferior (subject) or inferior (son) to superior (mother)?



- 1B וַיֹּאמֶר יוֹאָב לְאִישׁ הַמַּגִּיד לוֹ וַהֲנֵה רָאִיתָ וּמַדּוּעַ לֹא־הִכִּיתוּ שָׁם אֶרְצָה וְעָלִי  
 לְתַת לְךָ עֶשְׂרֵה כֶּסֶף וְחִנְרָה אֶחָד:  
 1C וַיֹּאמֶר הָאִישׁ אֶל־יוֹאָב וְלֹא (K) וְלוֹ (Q) אֲנֹכִי שָׁקַל עַל־כַּפֵּי אֶלֶף כֶּסֶף  
 לֹא־אֲשַׁלַּח יָדִי אֶל־בֶּן־הַמֶּלֶךְ ...

A certain man saw [it]

- 1A and he told Joab, „Behold, I saw Absalom hanging in an oak tree.“  
 1B Joab said to the man who told him, „*And* behold, you saw [him], so why did you not strike him there to the ground? Then I would have given you 10 pieces of silver and a belt!“  
 1C The man said to Joab, „*And* even if I was weighing in my hands a thousand shekels of silver, I would not touch the son of the king...“

In (1B) Joab rebukes the man for his reticence to kill Absalom. In (1C) the man responds with an objection to Joab’s rebuke. Both responses are dispreferred, and both are introduced with *waw*.

In summary, the use of *waw* in Category #1 signals to the hearer that the following quotation bears an appropriate and logical connection to the preceding quotation, even though the response is dispreferred. As noted above, speech-initial *waw* is a marked construction and there is a cross-linguistic tendency for dispreferred responses to be marked syntactically. Speech-initial *waw* introduces a dispreferred response precisely because adjacent speeches within an adjacency pair normally cohere in cooperative conversation by virtue of their semantics and pragmatics. The ordinary pragmatic connection between speeches in an adjacency pair does not require syntactic marking with a conjunction and, indeed, there are no examples in biblical narrative of speech-initial *waw* before a preferred response.

Because speech-initial *waw* is the marked member of a privative opposition, quotations without *waw* may or may not be dispreferred. In (2), the response to the question is preferred. In (12), the response to the request is dispreferred. Neither response is introduced with *waw*.

(12) Gen 24:54-55

- 1A וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי לְאֲדֹנָי:  
 1B וַיֹּאמֶר אַחִיהָ וְאִמָּהּ תֵּשֶׁב הַנְּעָר אִתָּנוּ יָמִים אוֹ עֶשְׂרִי אַחַר תֵּלֶךְ:

- 1A He [Abraham’s servant] said, „Send me back to my master.“  
 1B Her brother and her mother said, „Let the girl remain with us about ten days. Afterwards you may go.“

All preferred responses in biblical narrative lack *waw*. Dispreferred responses are optionally marked with *waw*. When a dispreferred response is marked with speech-initial *waw*, the author has chosen to indicate explicitly the discourse-pragmatic function of the speech within the conversation.



#### 4. Category #2

In the second category, speech-initial *waw* connects two speeches by the same speaker that are not contiguous within the dialogic exchange. An example appears in (13):

(13) 2 Sam 16:2-3

	וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־זִיבָא מַה־אַלֶּה לָךְ	1A
	וַיֹּאמֶר זִיבָא הַחֲמוּרִים לְבֵית־הַמֶּלֶךְ לְרֹכֵב וְהַלֶּחֶם (Q) וְהַקִּיץ לְאֹכֹל הַנְּעָרִים וְהַיַּיִן לְשִׁתּוֹת הַיָּעָף בַּמִּדְבָּר:	1B
	וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֶּה בֶן־אֲדֹנָיִךְ	2A
	וַיֹּאמֶר זִיבָא אֶל־הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי אָמַר הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵית יִשְׂרָאֵל אֶת מַמְלַכּוֹת אָבִי:	2B

- 1A The king said to Ziba, „What are you doing with these?“  
 1B Ziba said, „The donkeys are for the king’s household to ride, and the bread and the figs are for the young men to eat, and the wine is for anyone to drink who grows faint in the wilderness.“  
 2A The king said, „And where is your master’s son?“  
 2B Ziba said to the king, „He is staying in Jerusalem because he said, ‘Today the house of Israel will return my father’s kingdom to me.’“

Two question-answer adjacency pairs appear in this dialogue. In the first (1A-B), David questions Ziba concerning the provisions which he has brought. In the second (2A-B), David asks him about his master. David’s second question in (2A) is linked to his first question in (1A) with speech-initial *waw*.

Conjunctions on the phrasal or clausal level ordinarily join constituents of the same syntactic category. Speech-initial *waw* in Category #2 joins two speeches of the same pragmatic category, thus extending the syntactic use of *waw* at the level of phrase or clause. As a discourse marker conjoining two speeches by the same participant, speech-initial *waw* in Category #2 is used when the two speeches pragmatically perform the same type of speech event (e.g., request, question). Thus, *waw* signals to the hearer (or reader) that a connection should be made between the speech event at hand and a previous speech event of the same type by the same speaker.<sup>41</sup>

In some instances, both discourse functions of speech-initial *waw* that we have described may be present, as in (14):

<sup>41</sup> See also the instances in 1 Sam 21:9 (where speech-initial *waw* links David’s request for a weapon to his previous request for provisions in vv. 3-4) and 2 Kgs 4:14 (where speech-initial *waw* links Elisha’s question concerning the Shunamite woman with his previous question in v. 13).



(14) 2 Sam 13:24-27

- וַיָּבֹא אֲבִשָׁלוֹם אֶל־הַמֶּלֶךְ  
 1A וַיֹּאמֶר הִנְהֵינָא גֹזִיִּים לְעִבְדֶּךָ יִלְד־נָא הַמֶּלֶךְ וְעִבְדָיו עִם־עִבְדֶּךָ:  
 1B וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־אֲבִשָׁלוֹם אֶל־בְּנֵי אֶל־נָא גִלְדִּי כָלֵנוּ וְלֹא נִכְבֵּד עָלֶיךָ  
 וַיִּפְרָצְבוּ וְלֹא־אָבָה לָלֶכֶת וַיִּבְרָכְהוּ:  
 2A וַיֹּאמֶר אֲבִשָׁלוֹם וְלֹא יִלְד־נָא אֶתְנוּ אֲמֹנוֹן אָחִי  
 2B וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה יִלְד־ עִמָּךְ:  
 וַיִּפְרָצְבוּ אֲבִשָׁלוֹם וַיִּשְׁלַח אֹתוֹ אֶת־אֲמֹנוֹן וְאֵת כָּל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ:

Absalom came to the king.

- 1A He said, „Look, your servant has shearers. May the king and his servants go with your servant.“  
 1B 1B The king said to Absalom, „No, my son. Let us not all go with you, so that we will not burden you.“  
 He [Absalom] pressed him, but he [David] was not willing to go, but he blessed him.  
 2A Absalom said, „*And* [if] not, let Amnon my brother go with us.“  
 2B The king said to him, „Why should he go with you?“  
 Absalom pressed him, so he sent Amnon with him and all of the king’s sons.

In this dialogue between David and Absalom, Absalom’s initial request is given in (1A); but David refuses in (1B).<sup>42</sup> Absalom’s speech in (2A) begins with *waw*. The quotation begins with an elliptical, unmarked condition (‘and if not’) which may be used to introduce an objection to the previous speech.<sup>43</sup> However, his speech also contains a reiteration of his original request which syntactically parallels the first request. In this instance, then, *waw* as a discourse marker operates on three levels: (1) to introduce the protasis of a conditional sentence, (2) to index a dispreferred response by reiterating a request which has already been strongly refused, and (3) to connect the present request to the initial request. The first function is syntactic; the latter two pragmatic.

A similar example is found in (15):<sup>44</sup>

(15) Exod 2:18-20

- וַתְּבֹאנָה אֶל־רַעוּאֵל אֲבִיהֶן  
 1A וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרַתָּן בָּא הַיּוֹם:

<sup>42</sup> A few Hebrew mss. read וְלֹא. The LXX reads καὶ ἐλ μὴ.

<sup>43</sup> The only other instance of the pointing וְלֹא is found in 2 Kgs 5:17, where it also begins a dispreferred quotation. On the form, see GKC §104g.

<sup>44</sup> For additional examples of speech-initial *waw* operating on two levels, see 1 Sam 28:16 (where Samuel’s accusation is connected to his previous accusation [v. 15a] while simultaneously objecting to Saul’s feeble response in v. 15b); 2 Sam 18:22 (where Ahimaaz re-iterates his previous request to run [v. 19] and objects to Joab’s refusal to allow him to run [v. 20]); and 2 Kgs 5:17 (where Naaman’s revised request is connected to his previous offer [v. 15] and objects to Elisha’s refusal of the offer [v. 16]).



- 1B וַתֹּאמְרוּן אִישׁ מִצְרֵי הַצִּיְלָנוּ מִיַּד הָרְעִים וְגַם־הִלֵּה דָלָה לָנוּ וַיִּשַׁק אֶת־הַצֹּאן: 1B  
 2A וַיֹּאמֶר אֶל־בָּנָתָיו וַאֲיוּ לְמָה זֶה עָזַבְתֶּן אֶת־הָאִישׁ קִרְאָן לוֹ וַיֹּאכֵל לֶחֶם: 2A

So they came to Reuel their father,

1A and he said to them, „Why have you hurried to come today?“

1B They said, „An Egyptian saved us from the control of the shepherds, and in fact he rolled away the stone for us and he watered the flock.“

2A He said to his daughters, „*And* where is he? Why is it that you abandoned the man? Call him and let him eat food.“

Reuel's question to his daughters in (2A) is connected to his previous question in (1A). But the question in (2A) secondarily serves as an objection to his daughters' failure to exercise hospitality to their benefactor.<sup>45</sup>

Categories #1 and #2 of speech-initial *waw* are clearly distinguished, in spite of a few dialogues in which the structural and pragmatic features of both categories are present. Structurally, Category #1 occurs in the second part of an adjacency pair, whereas Category #2 occurs in the first part of an adjacency pair. In terms of discourse-pragmatics, speech-initial *waw* in Category #1 signals to the hearer/reader to connect the following speech to the preceding speech as a dispreferred response, whereas Category #2 signals to the hearer/reader to examine the preceding dialogue for a similar speech event by the same speaker.

### 5. Category #3

In the third category of speech-initial *waw*, the quotation with *waw* occurs in a string of quotations attributed to the same speaker:

(16) Gen 17:1-16 (excerpts)<sup>46</sup>

- וַיְהִי אֲבָרָם בְּתִשְׁעִים שָׁנָה וַתִּשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא יְהוָה אֶל־אֲבָרָם  
 1 וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֵל שְׂדֵי הַתְּהַלְלֶךָ לִפְנֵי יְהוָה תָּמִים: וְאַחַנְנָה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וְאַרְבָּה  
 אֹתְךָ בְּמֵאד מְאֹד:  
 וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל־פָּנָיו  
 2 וַיִּדְבֹּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: אֲנִי הִנֵּה בְּרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתְ לְאֵב הַמּוֹן גּוֹיִם: ...  
 3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אֲבָרָהָם וְאַתָּה אֶת־בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אֶתָּה וְזָרַעְךָ אַחֲרָיִךְ לְדֹרֹתָם: ...  
 4 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אֲבָרָהָם שְׂרִי אֲשַׁתְּךָ לֹא־תִקְרָא אֶת־שְׁמֹנָה שְׂרִי כִּי שְׂרָה שְׁמֹנָה: ...

<sup>45</sup> DCH (2:597) translates the quotation in this verse with „So where is he?“, thus giving implicit attention to the pragmatics of the dialogue. Similarly, HALOT notes that *waw* in this verse introduces a „consequence or question (oral style)“ (1:259, §26) and cites three other instances where the speech introduced with *waw* falls into Category #1 (2 Sam 24:3; 1 Kgs 2:22; 2 Kgs 4:41).

<sup>46</sup> The LXX translates the conjunction with δέ in 17:9. In 17:19, the LXX reads *va!*. Because Hebrew does not have a precise equivalent for „yes“, the septuagintal translators must have been translating *ad sensum*. For a discussion of the strategies for stating a positive response in Biblical Hebrew, see Greenstein 1989:51-59.



When Abram was 99 years old, YHWH appeared to him

1 (17:1-2) and said to him, „I am El Shaddai. Walk before me and be perfect. And I will establish my covenant between me and between you and I will cause you to be very numerous.“

Abram fell on his face.

2 (17:3-8) God spoke with him (saying), „As for me, behold, my covenant is with you and I will make you the father of many nations...“

3 (17:9-14) God said to Abraham, „And as for you, you will keep my covenant, you and your descendants after you throughout their generations...“

4 (17:15-16) God said to Abraham, „As for Sarai, your wife, you shall not call her Sarai, but Sarah will be her name...“

In this example there are four consecutive quotations attributed to the deity; the third quotation begins with *waw*.

Understanding the use of speech-initial *waw* in this context requires attention first to an unusual feature of biblical narrative – successive speeches attributed to a single individual, or put differently, the segmentation of a single individual’s speech by multiple quotative frames. Each „speech“ attributed to the speaker serves a separate function within the dialogue, particularly, or the narrative, generally. We can illustrate the use of this trope in dialogue with the following adjacency pair:

(17) Gen 47:3-4

	וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-אֶחָיו מַה-מְעֹשִׂיכֶם	1A
	וַיֹּאמְרוּ אֶל-פַּרְעֹה רְעָה זָאֵן עֹבְדֵיךָ גַּם-אֲנַחְנוּ גַּם-אֲבוֹתֵינוּ:	1B-1
	וַיֹּאמְרוּ אֶל-פַּרְעֹה לְנוֹר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן כִּי-כָבֵד הָרָעַב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְעַתָּה יִשְׁבוּ-נָא עִבְדֵיךָ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן:	1B-2

1A Pharaoh said to his [Joseph’s] brothers, „What is your occupation?“  
 1B-1 They said to Pharaoh, „Your servants are shepherds, both we and our fathers.“  
 1B-2 They said to Pharaoh, „We have come to sojourn in the land because there is no pasture for your servants’ herds because the famine in the land of Canaan is severe. So now please allow your servants to settle in the land of Goshen.“

The adjacency pair begins with Pharaoh’s question. The answer given by the brothers (1B-1) responds directly to his query. They continue, however, with an explanation for their presence in Egypt and a request to be allowed to settle there (1B-2). The use of the quotative frame in (1B-2) thus serves to segment their locution into the two salient speech acts that it performs.<sup>47</sup> Ordinarily, a character’s speech is introduced with only one quotative frame, even when it includes multiple speech acts.<sup>48</sup> The narrator has chosen to introduce both parts of a character’s single turn of

<sup>47</sup> Another way to describe this phenomenon draws upon Goffman’s analogy of parts of dialogue to „moves“ in a language game (1981:24, 70-73). The brothers’ turn of talk is, thus, divided into two „moves.“

<sup>48</sup> As two examples among many, see Gen 19:18-20 (containing a refusal and a counter-proposal) and Judg 20:4-7 (containing an answer to a question and a request).



talk with separate quotative frames.<sup>49</sup> The additional quotative frames are entirely redundant to the narrative in terms of introducing which character is speaking to whom.<sup>50</sup>

God's speech in (16) is similarly divided by quotative frames into four successive speeches. The first quotation (17:1-2) introduces the overreaching topic of the conversation - God tells Abram that he is making his covenant with him. In the second quotation (17:3-8), God indicates his own responsibilities in the covenant. In the third quotation (17:9-14), God enumerates Abram's responsibilities in the covenant; this is the only quotation beginning with *waw*. In the fourth quotation (17:15-16), God enumerates Sarai's responsibilities in the covenant. The quotative frames thus segment God's speech topically. The topical divisions are also indicated within the quotations themselves by word order. In each case, the quotation begins with an extraposed element in initial position - the personal pronouns *אני* (17:3) and *וארה* (17:9), and the personal name with epithet *שרי אשתך* (17:15).

An examination of lengthy speeches that are not segmented with quotative frames reveals that topics within them are also indicated largely through word order. A change of topic (or discourse focus) is regularly indicated by placing the topical elements in initial position.<sup>51</sup> The change in topic may be, but is not necessarily, introduced with *waw*:

(18) Gen 17:18-20

1A וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־הָאֱלֹהִים לוֹ יִשְׁמָעֵאל יְחִיָּה לְפָנֶיךָ:  
 2A וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶבְל שָׂרָה אִשְׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֵן וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזָרְעוֹ אַחֲרָיו: וְלִישְׁמָעֵאל שָׁמַעְתִּיד ...

1A Abraham said to God, „If only Ishmael might live before you!“

2A God said, „Instead Sarah your wife will bear a son to you, and you shall call his name Isaac and I will establish my covenant with him as an everlasting covenant for a remembrance after him. *And concerning Ishmael*, I have heard you....“

<sup>49</sup> In 2 Kgs 22:9-10, the two utterances attributed to Shaphan perform different purposes: the first recounts his compliance with the king's directives, the second informs the king of the discovery of the Book of the Law. Similarly, the two instances of reported speech attributed to Tamar in Gen 38:25 accomplish two purposes. The first relates that she is pregnant by the man who owns the items; the second requests an identification of the owner of the items. The first is introduced with a quotative frame that explicitly identifies that the reported utterance was transmitted by a messenger (רָאָה וְהִיא שְׁלָחָה אֶל־חָמִידָה לֵאמֹר 'she sent [a message/messenger] to her father-in-law [saying]'); the same is probably true of the second as well, though it is introduced only with *וַחֲמָר* 'and she said'. By representing Tamar's message in two parts, the narrator draws attention to the locution that provides the climax of the story. See also the example in Gen 24:23-25.

<sup>50</sup> A slightly different formulation of the narrative function of successive speeches by the same individual is given in Revell 1997:91-110. For other explanations, see Shiloah 1963:251-67; Cassuto 1983[1951]:38; Conroy 1978:130; Bar-Efrat 1989:43; and Meier (1992:73-81).

<sup>51</sup> van der Merwe, Naudé, and Kroeze 1999:§47.



God's response to Abraham begins with a re-iteration that Sarah will bear the son of the covenant. The change of topic to Ishmael is indicated by word order and coordination.<sup>52</sup>

It is now possible to specify more clearly the use of *waw* at the beginning of the third quotation in (16). As already noted, the first quotation sets up the general premise of the conversation (God's covenant with Abram), whereas the following three quotations enumerate the responsibilities of the various individuals connected with the covenant. The *waw* at the beginning of the third quotation serves to link Abram's responsibilities with the previous quotation that enumerates God's responsibilities. In other words, the two linked quotations describe the obligations of the speaker (God) and the addressee (Abram). What is interesting is that the fourth quotation, which gives the responsibilities of Sarai, is not introduced with *waw*. In that quotation, the topic is indicated solely by the occurrence of *שרי אשתך* in initial position. There is a contrast, then, between the quotations referring to the obligations of the speech participants, which are linked with *waw*, and that of the non-speech participant, which is not introduced with *waw*.

A similar use of speech-initial *waw* occurs in Gen 9:1-17, where God's blessing and covenant on the post-flood world are segmented by direct speech quotations. In 9:1-7, God blesses humanity and states humans' responsibilities. In 9:8-11, God describes his covenantal actions; the quotation is linked with *waw* to the previous quotation. In 9:12-16, God enumerates the sign of the covenant. In the closing quotation in 9:17, God summarizes the covenant. The latter two quotations are not introduced with *waw*.

In these two passages (Genesis 9 and 17), speech-initial *waw* is redundant in terms of segmenting the topics of the speech (a function performed both by the quotative frames and by the word order of each quotation); rather, *waw* serves primarily as a discourse marker to link the salient quotations involving the speech participants.

In pentateuchal passages where legislation is framed as divine speech, speech-initial *waw* is also found:

(19) Num 3:5-15, (excerpts)

1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: הִקְרַב אֶת-מִטָּה לְוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן

וְשָׂרְתוּ אֹתוֹ: ...

2 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְאֲנִי הִנֵּה לֹקְחֹתִי אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת

כָּל-בְּכוֹר ...

3 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַר סִינַי לֵאמֹר: פֶּקֶד אֶת־בְּנֵי לְוִי לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפָּחָתָם ...

1 (3:5-10) YHWH spoke to Moses (saying), „Bring the tribe of Levi near, and set them before Aaron the priest, so that they may assist him...”

2 (3:11-13) And YHWH spoke to Moses (saying), „I myself accept (lit. and I behold I accept) the Levites from the midst of the Israelites in place of every firstborn...”

<sup>52</sup> As another example, see Gen 6:13-21.



3 (3:14-15) And YHWH spoke to Moses in the wilderness of Sinai (saying), „Enroll the Levites by the house of their fathers and by their families...”

The use of speech-initial *waw* in such passages is much less clear, although it does appear to be similarly connected to the notion of a change of topic involving one of the speech participants, either the speaker (Exod 30:18; Num 3:12; 18:8) or the addressee (Exod 30:23; 31:13; Lev 20:2). In two instances, speech-initial *waw* seems to function on the clausal level to introduce a „consecutive” perfect form (Exod 30:18; Josh 22:28);<sup>53</sup> these examples suggest that, at least in these cases, the interposition of quotative frames may be a secondary addition to the text.

Speech-initial *waw* in Category #3 occurs in connection with a narrative trope involving the use of multiple quotative frames to segment a lengthy speech. The discourse-pragmatic function of *waw* in such cases intersects with the use of word order to highlight a change of topic relating to one of the speech participants.

## 6. The crux in 1 Sam 10:12

Understanding the discourse-pragmatic features of speech-initial *waw* provides an additional perspective from which to examine longstanding exegetical difficulties in the biblical text. The example in (20) contains many problematic features, but the interpretation of the second part of the adjacency pair is particularly enigmatic:

(20) 1 Sam 10:11-12

וַיְהִי כִּלְיֹדְעוֹ מֵאַחַמּוּל שְׁלוֹשׁ וַיֵּרְאוּ וְהָיָה עִם־נֹבְאִים נֹבָא  
 1A וַיֹּאמְרוּ הָעָם אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ מַה־זֶּה הָיָה לְבֶן־קִישׁ הֲגַם שְׂאוּל בְּנֹבְיָאִים:  
 1B וַיַּעַן אִישׁ מִשָּׁם וַיֹּאמֶר וּמִי אָבִיהֶם

When all those who knew him [Saul] previously saw that he prophesied with the prophets,

1A the people said to one another, „What has happened to the son of Kish? Is even Saul among the prophets?”

1B A man from there answered and said, „*And* who is their father?”

It is not possible here to examine the various viewpoints concerning prophetism in ancient Israel, nor all of the complexities of this passage. What can be noted is that the narrative presents two direct quotations that are structured as if they are parts of an adjacency pair, even though the first part (1A) represents the sentiments of a group rather than an individual. The relationship between the two halves of the adjacency pair is complicated, however, by uncertainty concerning the interrogative sentences present within them.

<sup>53</sup> In Exod 30:18, the perfect consecutive is וַיִּקְשֶׁיָּךְ; in this and 88 other cases the form is consecutive in spite of the stress pattern (Joüon-Muraoka §43b). In Josh 22:28, the LXX reads *ἐάν* instead of the conjunction. The latter passage is also exceptional in that speech-initial *waw* does not introduce a quotation relating directly to any speech participant.



In the first half of the adjacency pair, is the second interrogative sentence a real question („Is Saul really among the prophets or not?“ i.e., there is some uncertainty about his inclusion in the group),<sup>54</sup> or is the question rhetorical? As a rhetorical question, interpretations range from simple amazement that Saul should be included among the prophets (though he in fact is included)<sup>55</sup> to denial that Saul is really one of the prophets.<sup>56</sup>

The interrogative sentence in the second half of the adjacency pair is open to similar debates. As a real question, the sentence presents a procedure for determining Saul's legitimacy with the prophets – find out who their prophetic father is and he will be able to interpret their gibberish;<sup>57</sup> or alternatively, locate their prophetic father and then it will be obvious why Saul is among the prophets.<sup>58</sup> As a rhetorical question, the sentence may be arguing that determining the prophets' physical father is unnecessary since prophetism is not determined by genealogy;<sup>59</sup> or, the rhetorical question may mean that the prophets are of obscure and lowly origin.<sup>60</sup>

Rather than evaluating the interpretation of each sentence atomistically, we can look instead at the ways in which the various interpretations view the relationship between the paired halves of the adjacency pair. The central questions in interpretation, then, are these: Do both quotations present similar evaluations of Saul's inclusion among the prophets, or does the second quotation contradict the evaluation offered in the first?

The preceding analysis of speech-initial *waw* suggests that the second quotation (1B) belongs to Category #1: the quotation is in the second half of the adjacency pair, and the quotation is linked to an immediately preceding quotation by a different speaker. In addition to these factors, two other features of the quotation correlate with Category #1 examples: (1) rhetorical questions appear only in Category #1 and, (2) Category #1 quotations are often introduced by ... ויאמר ... ויען in the quotative frame (see Exod 4:1; 1 Sam 22:14-15; 1 Kgs 2:22; 2 Kgs 7:13; 7:19). As a member of Category #1, the quotation in (1B) should be interpreted in such a way that it presents a pragmatically dispreferred response. That is, regardless of the proposition that is expressed in the first part of the adjacency pair, the second part should be understood as expressing a point of view in opposition to, or at variance with, that of the first.

A brief survey of exegetical treatments of the passage reveals that most interpreters view the two parts of the adjacency pair as expressing similar sentiments. For example, Hertzberg (1964:86) interprets (1A) as a statement that a reasonable, well-placed young man such as Saul the son of Kish does not belong among a band of eccentric prophets. The question in (1B) is a „contemptuous aside“ that reinforces the first statement by suggesting that the prophets „had no father,“ that is, they were

54 Phillips 1968:190-91.

55 Lindblom 1973:33; Ackroyd 1971:84-85; and Klein 1983:92-93.

56 Sturdy 1970:206-13; Baldwin 1988:91-92; and McCarter 1980:183-84.

57 Phillips 1968:191 and Ackroyd 1971:85.

58 Williams 1966:344-48; McCarter 1980:184; and Fokkelman 1993:428-29.

59 Driver 1960:83.

60 Hertzberg 1964:86 and Mauchline 1971:99-100.



of obscure origin. Similarly, Ackroyd (1971:85) suggests that the first quotation expresses surprise at the divine power in Saul, and the second quotation inquires concerning the leader or interpreter of the ecstasies and thus the meaning of their behavior and Saul's place among them. In his view, both quotations reinforce the perspective that Saul's behaviour is incongruous and unusual. A variation of this understanding of the adjacency pair suggests that the first question is a real question, which inquires concerning Saul's position with the prophetic band; the second question furthers the inquiry by inquiring concerning the prophetic authority figure of the band (Phillips 1968:190-92). In all of these interpretations, both of the quotations in (1A) and (1B) express similar evaluations of Saul and his relationship to the ecstatic prophets. Although these interpreters disagree on many relevant aspects of the passage, they agree that the second half of the adjacency pair does not present an objection or dispute to the first half.

A second understanding of the relationship of the parts of the adjacency pair is represented by McCarter's suggestion (1980:183-84) that the first quotation expresses surprise that the prophetic group has absorbed such an unlikely person as Saul. The second quotation objects to this assessment; the rhetorical question („Who is their father [i.e., prophetic leader]?“) contradicts the previous quotation by implicitly claiming that Saul, in fact, is their leader and thus has a place among the prophets.<sup>61</sup> Rashi and Driver (1960:83) similarly see the second quotation as an objection to the proposition that Saul does not belong among the prophets. Their understanding of the rhetorical question differs from McCarter, however, in that they interpret the father as the genealogical father of the prophets. Prophecy, then, is by divine inspiration and not by human genealogy. Regardless of their divergence in their understandings of the lexical components of the verse (especially the sense of  $\text{אב}$  as metaphorical or literal), these interpreters have correctly understood the pragmatics of the reported speech within the adjacency pair.

Although an understanding of the pragmatics of speech-initial *waw* does not solve all of the issues involved in untangling this passage, it does assist in narrowing the range of interpretive possibilities to those in which the second half of the adjacency pair is pragmatically dispreferred as a response to the first. Interpretations in which the two halves of the adjacency pair express opposing positions are to be preferred over those that do not. Thus, the presence of *waw* at the beginning of the second quotation provides an important means for deciphering the pragmatic connection of one quotation to another. As an indicator of the contextual coordinates of the discourse, *waw* clearly functions as a discourse marker.

Within the broader narrative, the discourse-pragmatic function of *waw* in this passage is also significant. Because the quotations of this adjacency pair do not purport to represent any single conversation, and indeed, the first quotation represents the combined sentiments of a group, the speeches represent instead the reception of Saul and his kingship in ancient Israel (so also Fokkelman 1993:427). The fact that the quotations exhibit the syntactic features of two pragmatically

<sup>61</sup> Similarly Williams (1966:347), who sees the objection in the second quotation as meaning „If one knows who the leader of the group is, then one knows why Saul is with the prophets“; that is, Samuel is their leader.



opposed quotations suggests that the adjacency pair has been exploited as a narrative trope to highlight the profound uncertainty in ancient Israel concerning the nature and legitimacy of Saul's leadership.

## 7. Conclusions

In closing, two related matters must be considered, the first historical, the second sociolinguistic. The historical issue involves the distribution of speech-initial *waw* within the narrative portions of the Hebrew Bible. The sociolinguistic issue relates to the possibility that this construction reflects a feature of spoken Hebrew.

Evidence for diachronic change is reflected in the distribution of speech-initial *waw* within the biblical text. Category #3 appears only in the Pentateuch and only in P. As noted above, this category is connected to a literary trope in which multiple quotative frames introduce the speech of a single speaker. Categories #1 and #2 appear primarily in early Biblical Hebrew prose and are entirely absent in the narratives of Ezra-Nehemiah, Esther, and Daniel. The single example of speech-initial *waw* in Chronicles appears in 2 Chr 25:9; there is no parallel passage in the deuteronomistic history.<sup>62</sup> Where speech-initial *waw* does occur in the deuteronomistic history; the Chronicles parallel does not have *waw* (see 2 Sam 24:3//1 Chr 21:3). Within the Pentateuch, Categories #1 and #2 appear only in J apart from one anomalous example in P.<sup>63</sup>

Because there are no audio recordings (or written transcriptions) of speech from the biblical era, the sociolinguistic issue can be approached only obliquely by comparison to the use of discourse markers in oral and written versions of spoken languages. The evidence from those languages suggests that there is a higher percentage of sentence-initial coordinators in oral language as opposed to written language (Mithun 1988:356). Discourse markers are also more prevalent in oral language than in written language (Mosegaard Hansen 1998:91-111). The distribution of speech-initial *waw* in the biblical text thus suggests that its use as represented in Categories #1 and #2 was probably a feature of the somewhat earlier spoken language which fell out of use in the post-exilic period. Speech-initial *waw* in Category #3 is attested only in P and was a literary construct (perhaps based upon the oral use of *waw* as a discourse marker).

In conclusion, speech-initial *waw*, which at first glance might appear inconsequential, actually indexes significant discourse-pragmatic functions within dialogue. Recognizing these discourse-pragmatic functions of speech-initial *waw* crucially depends upon a recognition of the relevant pragmatic features of the dialogue in order to group examples into three categories. The first two categories are maximally differentiated on the basis of the speech participants, their connection to a proximal

<sup>62</sup> Kropat (1909:§§6, 23) describes the various ways in which the uses of phrasal and clausal *waw* differ in early Biblical Hebrew and Late Biblical Hebrew, but does not discuss the examples of speech-initial *waw*.

<sup>63</sup> The only example in P is Num 20:3-5; see the discussion in n. 37.



or distal quotation, and their position within the adjacency pair. The third category relates to a narrative trope.

In Category #1, speech-initial *waw* is discourse-pragmatic in the sense that it indexes the purposive, social intention of the speaker – the quotation is dispreferred within the adjacency pair. In Categories #2 and #3, speech-initial *waw* is discourse-pragmatic in the sense that it indexes the relationship of the quotation to its context of use. In Category #2, the context of use relates to a previous speech of the same type by the same speaker; in Category #3, the context of use relates primarily to the participants of the speech event. Critically, however, speech-initial *waw* indicates a *marked* pragmatic connection between speeches within dialogue. Where *waw* is absent, no claim can be made for or against similar discourse-pragmatic functions; the absence of *waw* before a quotation is the unmarked member of the opposition. Where speech-initial *waw* is present, an appreciation of the ways in which it serves as a contextual coordinate within dialogue helps us to unlock the subtleties of reported speech in the biblical text and thus offers an important resource for biblical exegesis.

## 8. Bibliography

- ACKROYD, P. R. (1971). *The First Book of Samuel*. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- ACKROYD, P. R. and Lindars, B. (eds.) (1968). *Words and meanings: Essays presented to David Winton Thomas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANDERSEN, F. I. (1974). *The sentence in Biblical Hebrew*. Janua Linguarum Series Practica 231. The Hague: Mouton.
- ANDREWS, E. (1990). *Markedness theory: The union of asymmetry and semiosis in language*. Sound and Meaning: The Roman Jakobson Series in Linguistics and Poetics. Durham and London: Duke University Press.
- ATKINSON, J. M. and Heritage, J. (eds.) (1985). *Structures of social action: Studies in conversation analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words*. Ed. by J. O. Urmson and M. Sbisà. 2d ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BALDWIN, J. G. (1988). *1 and 2 Samuel: An introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries 8. Leicester: Inter-Varsity Press.
- BANDSTRA, B. L. (1995). *Marking turns in poetic text: 'Waw' in the Psalms*. In Talstra 1995:45-52.
- BAR-EFRAT, S. (1989). *Narrative art in the Bible*. Trans. D. Shefer-Vanson. Bible and Literature 17. JSOT/SS 70. Sheffield: Almond.
- BATISTELLA, E. L. (1990). *Markedness: The evaluative superstructure of language*. SUNY Series in Linguistics. Albany: State University of New York.
- BLAU, J. (1976). *A grammar of Biblical Hebrew*. Porta Linguarum Orientalium 12. Wiesbaden: Harrassowitz.
- CASSUTO, U. (1983 [1951]). *A commentary on the Book of Exodus*. Trans. I. Abrahams. Jerusalem: Magnes and The Hebrew University.



- CLINES, D. J. A. (ed.) [=DCH] (1993-). *The dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- CONROY, C. (1978). *Absalom, Absalom! Narrative and language in 2 Samuel 13-20*. AnBib 81. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- DAVIES, J.; Harvey, G.; and Watson, W. G. E. (eds.) (1995). *Words remembered, texts renewed: Essays in honour of John F. A. Sawyer*. JSOT/SS 195. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DONNER, H. and Röllig, W. [=KAI] (1962). *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. 3 vols. Wiesbaden: Harrassowitz.
- DRIVER, S. R. (1960 [1913]). *Notes on the Hebrew text and the topography of the books of Samuel*. 2d ed. rev. Oxford: Clarendon.
- FOKKELMAN, J. P. (1993). *Narrative art and poetry in the books of Samuel*. Vol. 4: Vow and desire. *Studia Semitica Neerlandica* 31. Assen: Van Gorcum.
- GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, E. A. [=GKC] (1910). *Gesenius' Hebrew grammar*. 2d ed. Oxford: Clarendon.
- GIBSON, J. C. L. (1995). *Coordination by vav in Biblical Hebrew*. In Davies, Harvey, and Watson 1995:272-79.
- GOFFMAN, E. (1981). *Forms of talk*. University of Pennsylvania Publications in Conduct and Communication. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- GREENSTEIN, E. L. (1989). *The syntax of saying 'yes' in Biblical Hebrew*. *JANES* 19:51-59.
- HAIMAN, J. and THOMPSON, S. A. (eds.) (1988). *Clause combining in grammar and discourse*. *Typological Studies in Language* 18. Amsterdam: Benjamins.
- HERITAGE, J. and SORJONEN, M.-L. (1994). *Constituting and maintaining activities across sequences: And-prefacing as a feature of question design*. *Language in Society* 23:1-29.
- HERTZBERG, H. W. (1964). *I & II Samuel: A commentary*. Trans. by J. Bowden. Old Testament Library. London: SCM Press.
- HICKMANN, M. (ed.) (1987). *Social and functional approaches to language and thought*. New York: Academic.
- JOHANNESSEN, J. B. (1998). *Coordination*. *Oxford Studies in Comparative Syntax*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- JOÜON, P. and Muraoka, T. (1993). *A grammar of Biblical Hebrew*. *Subsidia Biblica* 14. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- JUCKER, A. H. and ZIV, Y. (eds.) (1998). *Discourse markers: Descriptions and theory*. *Pragmatics and Beyond New Series* 57. Amsterdam: Benjamins.
- KAYE, A. S. (ed.) 1991. *Semitic studies in honor of Wolf Leslau*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- KLEIN, R. W. (1983). *I Samuel*. *Word Biblical Commentary*. Waco, Tex.: Word Books.
- KOEHLER, L. and BAUMGARTNER, W. [=HALOT] (1994-). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill.
- KROPAT, A. (1909). *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen*. BZAW 16. Gießen: Alfred Töpelmann.



- LEHMANN, C. (1988). *Towards a typology of clause linkage*. In Haiman and Thompson 1988:181-225.
- LEVINSON, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- LINDBLOM, J. (1973). *Saul inter Prophetas*. Annual of the Swedish Theological Institute 9:30-41.
- MAUCLINE, J. (1971). *1 and 2 Samuel*. New Century Bible. London: Oliphants.
- MCCARTER, P. K. (1980). *1 Samuel: A new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- MEIER, S. A. (1992). *Speaking of speaking: Marking direct discourse in the Hebrew Bible*. VT.S 46. Leiden: E. J. Brill.
- VAN DER MERWE, C. H. J.; Naudé, J. A.; and Kroeze, J. H. (1999). *A Biblical Hebrew reference grammar*. Biblical Languages: Hebrew 3. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MILLER, C. L. (1996). *The representation of speech in Biblical Hebrew narrative: A linguistic analysis*. Harvard Semitic Monographs 55. Atlanta: Scholars Press.
- MITHUN, M. (1988). *The grammaticization of coordination*. In Haiman and Thompson 1988:331-59.
- MOSEGAARD HANSEN, M.-B. (1998). *The function of discourse particles: A study with special reference to spoken standard French*. Pragmatics and Beyond New Series 53. Amsterdam: Benjamins.
- MÜLLER, H.-P. (1994). *Nicht-junktiver Gebrauch von w- im Althebräischen*. ZAH 7:141-74.
- MURPHY, M. L. (1993). *Discourse markers and sentential syntax*. Studies in the linguistic sciences 23:163-67.
- PARDEE, D. G. (1982). *Handbook of ancient Hebrew letters*. Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 15. Chico, Calif.: Scholars Press.
- PERSON, R. F. (1996). *In conversation with Jonah: Conversation analysis, literary criticism, and the Book of Jonah*. JSOT/SS 220. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- PHILLIPS, A. (1968). *The ecstasies' father*. In Ackroyd and Lindars 1968:183-94.
- POMERANTZ, A. (1985). *Agreeing and disagreeing with assessments: Some features of preferred/dispreferred turn shapes*. In Atkinson and Heritage 1985:57-101.
- PRIJS, L. (1964). *Ein 'Waw der Bekräftigung'?* BZ (n.s.) 8:105-109.
- REVELL, E. J. (1991). *Conditional sentences in Biblical Hebrew prose*. In Kaye 1991:1278-90.
- REVELL, E. J. (1996). *The designation of the individual: Expressive usage in biblical narrative*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 14. Kampen: Kok Pharos.
- REVELL, E. J. (1997). *The repetition of introductions to speech as a feature of Biblical Hebrew*. VT 47:91-110.
- SACKS, H.; Schegloff, E. A.; Jefferson, G. (1974). *A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation*. Language 50:696-735.
- SCHRIFFRIN, D. (1986). *Functions of 'and' in discourse*. Journal of Pragmatics 10:41-66.



- SCHRIFFRIN, D. (1987). *Discourse markers*. Studies in Interactional Sociolinguistics 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, W. (1993). *Grammatik des biblischen Hebräisch*. München: Claudius Verlag.
- SHILOAH, M. (1963). "וַיֹּאמֶר ... וַיֹּאמֶר" [*And he said ... and he said*]. In Weiser and Luria 1963, 251-67.
- SILVERSTEIN, M. (1987). *The three faces of 'function': Preliminaries to a psychology of language*. In Hickman 1987:17-38.
- STURDY, J. (1970). *The original meaning of 'Is Saul also among the prophets?'* (1 Samuel X 11, 12; XIX 24). VT 20:206-13.
- TALSTRA, E. (ed.) (1995). *Narrative and comment: Contributions to discourse grammar and Biblical Hebrew presented to Wolfgang Schneider*. Societas Hebraica Amstelodamensis. Kampen: Kok Pharos.
- WALTKE, B. K. and O'Connor, M. [=IBHS] (1990). *An introduction to Biblical Hebrew syntax*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- WATTS, R. J. (1989). *Taking the pitcher to the 'well': Native speakers' perception of their use of discourse markers in conversation*. Journal of Pragmatics 13:203-37.
- WEISER, A. and LURIA, B. Z. (eds.) (1963). *Sefer Korngreen*. Israel Society for Biblical Research. Tel Aviv: Niv.
- WILLIAMS, J. G. (1966). *The prophetic 'father': A brief explanation of the term 'sons of the prophets.'* JBL 85:344-48.
- WILT, T. (1996). *A sociological analysis of nā<sup>3</sup>*. VT 46:237-55.

*Abstract:*

When the conjunction *waw* appears at the beginning of a direct speech quotation, it does not function as a phrasal or clausal coordinator. Instead, speech-initial *waw* functions on a macrostructural level as a discourse marker, a pragmatic indicator of the contextual coordinates of discourse. Attention to the structural features of dialogue reveals three contexts within which speech-initial *waw* occurs, each with its distinct discourse-pragmatic function. In the first category, speech-initial *waw* introduces a dispreferred response to a previous quotation. In the second category, speech-initial *waw* links two non-adjacent speeches by the same speaker. In the third category, speech-initial *waw* functions within a narrative trope.

*Address of the author:*

Dr. Cynthia L. Miller, Department of Hebrew and Semitic Studies, University of Wisconsin, 1220 Linden Drive, 1344 Van Hise Hall, Madison, WI 53706.  
Email: cmliller2@facstaff.wisc.edu



# Formgeschichtliche und sprachliche Beobachtungen zu Psalm 30

Hans-Peter Müller (Münster)

## I.

1. Der die Verse 2-6 umfassende erste Teil von Psalm 30 zerfällt, was wiederum seinen ersten Abschnitt, V. 2-4, angeht, in

- einen Aufgesang (2) mit einer begründeten Ankündigung des Gotteslobs, die strukturell, nicht dagegen funktionell, das Lobgelübde am Ende eines Klage- und Bittpsalms des einzelnen, wie wir es etwa in Ps 13,6b vor uns haben, wieder aufnimmt<sup>1</sup>, und
- eine erste kurze Erzählung der erfahrenen Errettung (3f.), die ihrerseits wieder
  - eine Anrede (3a),
  - einen Rückblick auf die der Errettung vorangehende Klage (3b $\alpha$ ) und
  - einen dreifachen Bericht von JHWHs Eingreifen (3b $\beta$ .4a.4b) enthält.

Die durch *kī dillitāni* „du hast mich heraufgezogen“ (2a $\beta$ ) evozierte Vorstellung des Heraufholens eines Eimers (*d<sup>e</sup>lī<sup>2</sup>*) wird mit geringerer metaphorischer Anschaulichkeit durch die Verbform *hæ<sup>e</sup>litā* „du hast mich heraufgebracht“ (4a) und durch die oppositive Wurzel *JRD* „hinabsteigen“ (4b<sup>3</sup>.10a) aufgenommen. Nominal entsprechen der Vorstellung des Heraufziehens bzw. Heraufbringens drei Bezeichnungen des Totenreichs, hier als Sphäre der Todesgefahr, aus der JHWH erretten kann: *š<sup>e</sup>ʾôl* „Unterwelt“<sup>4</sup> (4a), *bôr* „Zisterne“ (4b) und *šāḥat* „Grube“ (10a).

<sup>1</sup> Der funktionelle Unterschied zwischen dem Lobgelübde (Ps 13,6b) und der Ankündigung des Gotteslobs (30,2) liegt darin, daß, was im Gelübde an JHWH adressiert war, als Ankündigung vor einer Öffentlichkeit verlautet, was die entsprechende Ankündigung in 66,16 sehr deutlich erkennbar macht. - Abkürzungen nach ZAH 1, 1988, 2-16, und TRE.

<sup>2</sup> Die nach der konventionellen Hebraistik vielleicht naheliegende Frage, ob *DLHI* denominal oder *d<sup>e</sup>lī* deverbale abgeleitet werden soll, ist nicht zu beantworten. AHW 155 erwägt zu akk. *dalū* „schöpfen“ mit Vorbehalt einer denominalen Ableitung von *dalū(m)* „Eimer“. Eher ist wohl damit zu rechnen, daß die Wurzel *DLĪ* gleichgewichtig verbal und nominal realisiert wird, was auch die reiche komparatistische Aufstellung zu *DLW/Y* bei D. Cohen u.a., *Dictionnaire des racines sémitiques* 4, Leuven 1993, 262f., nahelegt.

<sup>3</sup> Da das Q<sup>r</sup>ê einen unregelmäßigen starken Inf.cs. von *JRD* ergäbe, der auch zu der regelmäßigen schwachen Bildung des Inf.cs., nämlich *b<sup>e</sup>ridī*, in V. 10a im Gegensatz stünde, wird man in 4b mit dem ohnehin verlässlicheren K<sup>t</sup>ûb und mehreren Versionen (vgl. BHK) wie in 28,1 das Part. q. act. pl.cs. lesen: *mijjô<sup>r</sup> dē-bôr* „aus denen ...“ bzw. „anders als die, die in die Zisterne hinabsteigen“ - letzteres, wenn man von einer Metonymie der primären Funktion von *min* ausgeht, den Ort einzuführen, „von“ dem „weg“ eine Bewegung erfolgt (HALAT s.v. la), wie sie auch der komparatistischen Verwendung zugrunde liegt.

<sup>4</sup> *Min-š<sup>e</sup>ʾôl* oder *‘mišš<sup>e</sup>ʾôl* behandelt *š<sup>e</sup>ʾôl* wie einen Namen; dies ist um so auffälliger, als *min* seine volle Form meist nur vor dem Artikel behält.



2. Folgt der Text in seinem ersten Abschnitt, V. 2-4, den Motiven der Gattung 'individuelles Danklied', so schließt in 5f. ein kurzer 'Hymnus' an, der von JHWH in 3. Person spricht<sup>5</sup>. Er gliedert sich in

- eine doppelte Aufforderung zum Gotteslob mit der Anrede *h<sup>a</sup>sîdâw* „ihr seine Getreuen“ (5) und
- eine mit *kî* „denn“ eingeleitete Begründung, die in zwei polaren Doppelwendungen gegeben wird, welche das Sein des Menschen vor Gott auf ambivalent-meristische Begriffe bringen (6).

Sollen wir uns vorstellen, daß V. 5f. der Hymnus ist, den die seitens des Erretteten zum Dankopfer Geladenen dabei JHWH darbringen? Die *h<sup>a</sup>sîdîm* JHWHs wären dann die Teilnehmer des betreffenden Opfermahls, an die auch Ps 52,11, ebenfalls ein Danklied des einzelnen nach einer Klageerhörnung, zu denken scheint<sup>6</sup>. Was der Gerettete nach V. 3bß.4 erzählt, geht so in den *zekaer godšô*, d.h. JHWHs „heiliges Gedächtnis“, ein (5b), d.h. in den Schatz der Erinnerungen, den die (mutmaßlichen) Opferteilnehmer und (danach) die weitere Kultgemeinde, ihre eigene Identität stärkend, von JHWHs Taten aufbewahrt.

In V. 6a liegt bei *b<sup>e</sup>appô* und *biršônô* Beth existentiae in der Bedeutung „ist“ vor<sup>7</sup>. Entsprechend übersetzt K. Seybold, ohne dies freilich grammatisch zu begründen: „Ein(en) Augenblick währt sein Zorn, lebenslang sein Wohlgefallen“<sup>8</sup>. Erklärte man *b<sup>e</sup>*- als lokale Präposition, hätte der Satz kein Subjekt. Septuaginta nahm *rōgæz* „Aufregung, Zorn“ - statt *ræga<sup>c</sup>* MT - und *hajjîm* als Subjekte an und übersetzte halbsbrecherisch: ὅτι ὀργή ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ καὶ ζωὴ ἐν τῷ θελήματι αὐτοῦ „denn Zorn ist in seiner Leidenschaft und (im Deutschen besser: aber) Leben in seinem Wollen“<sup>9</sup>. Denkt man dagegen an Beth existentiae, so haben *appô* und *r<sup>e</sup>šônô* die Subjektfunktion<sup>10</sup>, und *ræga<sup>c</sup>* // *hajjîm* sind temporale Adverbiale. Entsprechend übersetzt Vulgata iuxta Hebr. wenigstens im ersten Versviertel richtig: *quoniam ad momentum est ira eius* mit *ira* als Subjekt und *ad momentum* als temporalem Adverbial<sup>11</sup>. - Den Temporaladverbialen *ræga<sup>c</sup>* und *hajjîm* von 6a entsprechen in 6b

<sup>5</sup> Vgl. zu den Gattungen 'individuelles Danklied' und 'Hymnus' H. Gunkel - J. Begrich, Einleitung in die Psalmen (HK, Erg.-band zur II. Abteilung), Göttingen 1933, 265-292 bzw. 32-94, zu Ps 30 und dessen Verbindung von 'Danklied des Einzelnen' und 'Hymnus' 276f., dazu C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1983, 76-84.

<sup>6</sup> Vgl. H. Ringgren, חֲסִידֵי ה' *hāsîdî*, ThWAT III, Stuttgart u.a. (1977) 1982, 83-88, hier 86.

<sup>7</sup> Vgl. Vf., Das Beth existentiae im Althebräischen, in: M. Dietrich - O. Loretz (edd.), Vom Alten Orient zum Alten Testament. FS W. von Soden (AOAT 240), Kevelaer - Neukirchen 1995, 361-378, hier 363; der Aufsatz bringt viele weitere Beispiele.

<sup>8</sup> Die Psalmen (HAT I 15), Tübingen 1996, 124.

<sup>9</sup> Vgl., auch zu Pesch., BHS. - Targ. und Pesch. haben auch in Jes 54,7 *rōgæz* statt des masoretischen *ræga<sup>c</sup>* gelesen; vgl. BHK.

<sup>10</sup> *b<sup>e</sup>*- kann 1 Kön 13,34a; Ps 55,19; 1 Chr 9,33b geradezu Subjektanzeiger werden; vgl. Vf., aaO. (Anm. 7), 364.

<sup>11</sup> Die Fortsetzung lautet *et vita in repropitiacione eius* „und Leben in seiner Versöhnung“, worin das Verhältnis von Subjekt und Adverbial wie in der Septuagintaübersetzung des ganzen Verses faktisch vertauscht ist. - Ähnlich widersprüchlich ist das Verhältnis von 6a zu 6b bei Symmachos: οἴτι ἐπ' ὀλιγοστών ἡ ὀργή αὐτοῦ / (ζωή) ἐν τῇ διαλλαγῇ (αὐτοῦ).



*bā<sup>c</sup>æræb* „(jeweils<sup>12</sup>) am Abend“ und *labbōqær* „(jeweils) am Morgen“; innerhalb des Parallelismus membrorum wird mit der Wahl der asyndetischen Adverbiale in 6a einerseits und der der Präpositionalwendungen in 6b andererseits ein bewußter Wechsel der Stilmittel gesucht<sup>13</sup> - wie noch einmal mit dem Wechsel der Präpositionen *b<sup>e</sup>*- und *l<sup>e</sup>*- in 6b.

In V. 6b ist *jālîn* wohl zu streichen. „Am Abend übernachtet das Weinen“ ergibt keine schöne Metaphorik<sup>14</sup>. Ohne diese finite Verbform enthält 6b wie 6a zwei kurze, parallele Nominalsätze.

## II.

1. Schon H. Gunkel bemerkte, daß der Psalm mit V. 6 „einen vorläufigen Schluß erreicht“ hat; auch sonst zerfallen Psalmen freilich „in zwei, einander parallel laufende Teile“<sup>15</sup>. Darüber hinaus beobachtet jetzt E. Zenger<sup>16</sup>, daß „die beiden Danksagungserzählungen 3-4 und 7-12 ... ihr je eigenes Profil“ haben. „Während 3-4 mehr den äußeren Vorgang der Rettung in den Blick nimmt, beschreibt 7-12 die innere Verwandlung des Beters ... 2-4 spielt auf schwere Krankheit und Spott von Feinden an; (in) 7-8 bleibt die Not unbestimmt, von Feinden ist gar nicht mehr die Rede.“ Zenger folgert daraus, daß 7-13 „als eine ‘Fortschreibung’ des ‘Grundpsalms’ 2-6 ... zu begreifen“ sei. Als weitere Argumente dienen ihm sowohl der Hinweis auf „die andere sprachliche Gestalt von 7-12 (Redezitate, argumentatives Ringen mit JHWH, Imperative, Metaphern für die Veränderung des Lebensgefühls)“, „Stichwort und Motivbezüge“ zwischen beiden Teilen des jetzigen Psalms sowie, den Prinzipien seiner ‘kanonischen Psalmenauslegung’ entsprechend, die Beobachtung, „daß 7-13 zahlreiche Stichwort- und Motivbezüge zu den Nachbarspsalmen 27 28 31 hat“<sup>17</sup>.

2. Der die Verse 7-13 umfassende zweite Teil des Psalms zerfällt in

- ein Reflexionsmotiv (V. 7f.), das die überstandene Abwendung Gottes (8) auf die eigene frühere Überhebung zurückführt (7),
- einen Rückblick auf die Klage (9)
- mit deren Zitierung (10f.), die wieder

<sup>12</sup> Zur Allzeitigkeit von *bā<sup>c</sup>æræb* und *labbōqær* vgl. E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen I: Die Präposition Beth, Stuttgart u.a. 1992, 298.

<sup>13</sup> In *b<sup>e</sup>appô ... bîršônî ... bā<sup>c</sup>æræb ... bækâ* ist dazu mit Seybold (aaO. [Anm. 8], 226) eine Alliteration zu vermuten.

<sup>14</sup> BHS will *jālîn* allerdings metri causa streichen; aber der ursprüngliche Abschlußvers 6 ist ohnehin länger als die vorangehenden Verse.

<sup>15</sup> Die Psalmen (HK II 2), Göttingen <sup>5</sup>1968, 127.

<sup>16</sup> In: F.-L. Hossfeld - E. Zenger, Die Psalmen: Psalm 1-50 (NEB), Würzburg 1993, 186-190, hier 186. Zu Ps 30 als „gedoppelte(m) Dank“ vgl. M. Millard, Die Komposition des Psalters (FAT 9), Tübingen 1994, 51 mit Anm. 279, 142.

<sup>17</sup> Zenger folgert daselbst, „daß die Fortschreibung (V.) 7-13 mit der (nach)exilischen Zusammenstellung der Psalmengruppe 26-32 (die ihrerseits nochmals später durch 25 33 34 zur Teilgruppe 25-34 erweitert wurde) in Verbindung zu bringen ist“; vgl. zum Kontext von Ps 30 im Psalter Millard, aaO. (Anm. 16), 141f.



- eine Motivation des Eingreifens Gottes (10)<sup>18</sup>,
  - die Bitte um Gottes Zuwendung (11a) und
  - die Bitte um Gottes Eingreifen (11b)
- enthält, sowie schließlich
- eine zweite kurze Erzählung der erfahrenen Errettung (12);
  - ein ebenfalls kurzer Abgesang besteht aus einem erneuerten Lobgelübde (13).

Die Versfü gung ist in V. 7-13 noch unregelmäßiger als in 2-6: der zweite Psalmteil bezeichnet geradezu einen Übergang zur Prosa; auch darin mag ein Hinweis auf dessen spätere Entstehung liegen, weshalb Emendationen metri causa gerade hier fehl am Platze sind.

3. In der Tat sind außer Rückbeziehungen von 7-13 auf 2-6 eine Reihe sprachlicher Beobachtungen für die Vermutung, daß 7-13 eine jüngere Ergänzung zu 2-6 ist, bezeichnend.

a. In V. 7a stellt das althebräische Hapax legomenon \*šālû, hier in der Form mit Suffix *b<sup>e</sup>šalwî* „in meiner Sorglosigkeit“, einen Aramäismus dar; šālû begegnet biblisch-aramäisch in der Bedeutung „Nachlässigkeit“ Dan 6,5; Esr 4,22; 6,9. Dabei ist /-û/ bei Wurzeln *tertiaefirmae* einerseits dritter, vokalischer Radikal der Wurzel ŠLŪ, andererseits offenbar zugleich das auch auf dreikonsonantige Wurzeln übertragene Endmorphem zur Markierung eines zustandsbezeichnenden Verbalnomens, das wie einerseits in *š<sup>e</sup>bû* „Angelegenheit“ Dan 6,18, andererseits in *malkû* „Königsherrschaft“ u.ä. zur Bedeutungsverschiebung ins Abstrakte neigt<sup>19</sup>; im Hebräischen entspricht ihm das Endmorphem /-û/-. Ein weiterer althebräischer Beleg<sup>20</sup> für ein solches Verbalnomen III: *û* mit /-û/ ist *šāhû* „Schwimmen“ oder „Überschwemmen“<sup>21</sup> in einem ebenfalls späten Text, nämlich Ez 47,5<sup>22</sup>. - Bei *b<sup>e</sup>šalwî* Ps 30,7a ist allerdings auffällig, daß vor dem Suffix /-î/ das sonst in vergleichbaren Fällen des Aramäischen eintretende Femininmorphem /-t/<sup>23</sup> bzw. /-t-/<sup>24</sup> nicht begegnet. D. Michel findet in der Opposition \*šālû versus *šalwā*<sup>25</sup> das

<sup>18</sup> Die Motivation ist naiv: V. 10a betont, daß der Tod des Betenden JHWH keinen Vorteil, 10b dagegen, daß er ihm sehr wohl einen Nachteil bringt.

<sup>19</sup> Vgl. die Beispiele BLA 197g'''. Zur Übertragung von (/ -û/ und) /-û/ von Wurzeln *tertiaefirmae* auf dreikonsonantige Wurzeln vgl. jetzt auch E. Lipiński, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* (OLA 80), Leuven 1997, 226 (§ 29.48).

<sup>20</sup> Bei *šāhû* „Riedgras“ (< ägypt. *ihj*, *ijh*) und *tōhû wābōhû* „Leere und Öde“ Gen 1,2; Jer 4,23 handelt es sich um Lehnwörter; vgl. R. Meyer, *Hebräische Grammatik II*, Berlin 1969, § 52,4a.

<sup>21</sup> Zu *šāhû* „Überschwemmung“ vgl. W. von Soden, *Ist im Alten Testament schon vom Schwimmen die Rede?*, ZAH 4, 1991, 165-170, hier 166f.

<sup>22</sup> Vgl. BL 458x', die als entsprechende Bildungen III: *ī š<sup>e</sup>bî* „Wegführung“ und *š<sup>e</sup>bî* „Zierde“ nennen. Zur späten Datierung von Ez 40-47 vgl. Th.A. Rudnig, *Zu scheiden heilig und profan. Der sog. Verfassungsentwurf (Ez. 40-48) im Wachstumsprozeß des Ezechielbuches. Eine redaktionskritische Untersuchung*, Diss. theol. Münster 1999.

<sup>23</sup> Etwa im St. cs. *r<sup>e</sup>cû* „Wille“ u.ö.

<sup>24</sup> Etwa im St. det. *galūtā* „Gefangenschaft“ u.ö.; vgl. hierzu und zu Anm. 23 BLA 197g'''.  
<sup>25</sup> Beispiele für den Wechsel /-û/ > /-w/ vor /ā/ bei M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966, 134.



Gegenüber von Collectivum und ‘feminin’ gebildetem Nomen unitatis<sup>26</sup>, wonach \*šālû - wie wohl auch der aramäische Abstraktionsplural šljn „Ruhe“ Aḫiqar 130<sup>27</sup> - masculinum ist; ein vergleichbares Collectivum III: ī ist šbj „Gefangenschaft“ > „Gefangene“ im Sam’alischen KAI 215,8 und Reichsaramäischen KAI 233,15.16; Cowley 71,14<sup>28</sup>.

Könnte šalwī 7a noch eine religiös wertneutrale „Sorglosigkeit“ bezeichnen, wie sie außer Septuaginta (ἐν τῇ εὐθυμίᾳ μου), Symmachos (ἐν τῇ ἡρεμίᾳ μου) u.a. auch das zugehörige Adjektiv šālēw „ungestört, sorglos“ meint, so berührt 7b mit l<sup>e</sup>ōlām „in Ewigkeit“ den Aspekt der Überhebung, der Hybris, deren sich der Betende bezieht; eine Theodizee wird angedeutet, indem der Betende wie in ähnlichen altorientalischen Texten die Ursache seiner Not in einem eigenen Vergehen sucht<sup>29</sup>, wofür er sich umgekehrt in Sätzen wie Ps 51,7 auch wieder entschuldigen kann<sup>30</sup>.

b. *biršōnkā* in 8 nimmt *biršōnō* von 6a auf. \*b<sup>e</sup> - hat hier aber nicht die Funktion der Existenzanzeige, sondern wie in *b<sup>e</sup>šalwī* 7a die Bedeutung „in“ vor der Bezeichnung einer geistigen Aktivität<sup>31</sup>. Hat der Ergänzter auch *b<sup>e</sup>* - in 6a im gleichen Sinne (miß-)verstanden? Er hätte dann, ebenso wie die Septuagintafassung des Psalms das Beth existentiae nicht mehr gekannt oder es doch an dieser Stelle nicht identifiziert. - Auffällig ist die Pleneschreibung des Pronominalsuffixs in  $\text{הַיְיָ־וְהַיְיָ־וְהַיְיָ}$  in 8a, die an Qumranschreibungen erinnert.

c. Eine offenbar jüngere Analogiebildung nach Segolata vom Typ *qatl* > *qall*, die mit den Pluralformen der Segolata übereinstimmt<sup>32</sup>, mag, wenn schon nicht unmittelbar in *-har<sup>e</sup>ri* MT<sup>33</sup>, so doch in *-har<sup>e</sup>rē* cj.<sup>34</sup> (von \**harr*) 8a vorliegen. - Spät

<sup>26</sup> Grundlegung einer hebräischen Syntax 1, Neukirchen 1977, 66f.

<sup>27</sup> J. Hoftijzer - K. Jongeling, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions 2 (HO I 21/2), Leiden u.a. 1995, 1101; anders I. Kottsieper, Die Sprache der Aḫiqarsprüche (BZAW 194), Berlin - New York 1990, 235, der an sing.abs. nach *qatlān* denkt.

<sup>28</sup> Hoftijzer - Jongeling, aaO. (Anm. 27), 1142.

<sup>29</sup> Seybold (aaO. [Anm. 8], 125; ders., Die Psalmen. Eine Einführung [UTB 382], Stuttgart u.a. 1986, 169ff.) verweist nach dem Vorgang O. Keels (Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Einsiedeln - Neukirchen <sup>2</sup>1977, Tafel XXV) auf ein Dankgebet des Nebre an Amun aus dem 13. Jh. v. Chr. (Übersetzung J. Assmann, TUAT II 6, 1991, 872-875) mit einem ähnlichen Motiv, worin ein Schuldeingeständnis mit dem Lob des vergebungsbereiten Gottes verbunden wird (Z. 10b): „War zwar der Diener bereit, die Sünde zu tun, so ist doch der Herr bereit zur Gnade“. Die anschließenden Sätze entsprechen Ps 30,6: „Der Herr von Theben zürmt nicht den ganzen Tag lang - wenn er zürmt, ist es einen Augenblick, und nichts bleibt zurück“.

<sup>30</sup> Vgl. aus einem akkadischen ‘Handerhebungs’-Gebet an Šamaš:

„Als ich noch klein war, wußte ich nicht Bescheid  
und kannte nicht den Frevel, den ich begangen hatte;  
ich war klein und sündigte  
und überschritt gar sehr die Grenze meines Gottes“;

Übersetzung W. von Soden in: A. Falkenstein - W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich - Stuttgart 1953, 322. Sonst spielt das Motiv ‘Sünde und Strafe’ in den Š u - i l a - Gebeten eine relativ bescheidene Rolle; vgl. W.R. Mayer, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen ‘Gebetsbeschwörungen’ (StP.SM 5), Rom 1976, 111-118.

<sup>31</sup> Vgl. Jenni, aaO. (Anm. 12), 347f.

<sup>32</sup> Vgl. BLe 570t, wo ohne Begründung Aramaismus vermutet wird.

<sup>33</sup> MT dachte wie die jüngeren griechischen Versionen und Vulgata an Sing. mit Suffix 1.sing. oder



ist sicher die Conjugatio periphrastica *hājīti nibhāl* „war ich erschrocken“ 8b statt einer finiten Niph'al-Bildung *\*nibhaltī*, die in Jes 21,3 und Ijob 21,6 belegt ist. Conjugationes periphrasticae aus einem Partizip und finiten Formen von *HJH* „sein“ gestatten vor allem im Kolloquialhebräisch und in der jüngeren Sprache Nuancierungen einer zuständlich-zeitlosen Aussage, wie sie durch einen Nominalsatz mit bloßem Partizip realisiert würde, nach Aspekten und/oder Aktionsarten und vor allem Tempora<sup>35</sup>. Sie treten auch dann ein, wenn wie im vorliegenden Falle das Tempus auch durch die entsprechende finite Form angezeigt werden kann; wie etwa auch im Ägyptischen im Übergang zum Koptischen werden synthetische (morphologisch gebildete) Formative mehr und mehr durch analytische (syntaktisch gebildete) ersetzt<sup>36</sup>. Im Rabbinischen nimmt der periphrastische Gebrauch des Partizips bekanntlich zu<sup>37</sup>.

4. Die Sequenz „ich rief“ (V. 9a) - „höre“ (11a) - „sei mir ein Helfer“ (11b) entspricht einer Grundstruktur des in den Psalmen sich spiegelnden Gottesverhältnisses, wonach der Klage- und Bittpsalm (9-11) die Zuwendung (11a) und das Eingreifen (11b) Gottes herbeizuführen sucht<sup>38</sup>. V. 10aa steht zu den Vorstellungen von 4a in leichtem Widerspruch: während 4a an ein Heraufbringen aus „Unterwelt“ und „Zisterne“ denkt, soll nach 10 das Hinabsteigen in die „Grube“ noch verhindert

mit altertümelndem bzw. euphonischem *Ḥirāq compaginis* (vgl. dazu Ps 113,5-9: *hammagbiḥi* u.ä.; 101,5; 110,4; 114,8; 123,1). - Liegt Analogiebildung zum Plural nach Segolata vor, insbesondere wenn man wie in Jer 17,3 den Singular *h<sup>h</sup>rārī* „meinen Berg“ liest? Zu masoretischem *h<sup>h</sup>rārī* Jer 17,3 verweist E. Brønno (Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes [AKM 28], Leipzig 1943, 116-118) auf *λααραρι* in der Secunda zu Ps 30,8, was sowohl den betr. Punktationsvorschlag zu Ps 30,8, als auch die Vermutung Bauers und Leanders für die Singularform bestätigen mag. Ist dagegen an *Ḥirāq compaginis* „den Berg“ zu denken, könnte */-i/ < \*/-i/* vor nominalem Genitiv eine alte Status-constructus-Endung sein, die im Äthiopischen und Akkadischen */-a/* bzw. */-a(m)/* lautet; im Akkadischen und Hebräischen hätte vor Genitiv ein Wechsel */-a/ > /-e/ > /-i/* infolge Vokalreduktion stattgefunden, dessen Ergebnis, nämlich *\*/-i/*, sich auch durch den Assimilationseffekt zum */-i/* des Genitivs empfahl; vgl. W. von Soden, Status rectus-Formen vor dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen, JNES 19, 1960, 163-171, bes. 170b/171a; mit GAG<sup>3</sup>, § 64a, dazu Vf., ZAH 2, 1989, 60f.<sup>85</sup>

<sup>34</sup> Vgl. BHK mit Hinweis auf Targ. *lṭwrj<sup>3</sup> 'wšjn<sup>3</sup>* „auf feste (schirmende) Berge“, ferner L. Wächter, ZAW 78, 1966, 64f. (Lit.). In der Wendung »*l<sup>h</sup>hārē 'ōz*« ersetzt *'ōz* ein Adjektiv, wie häufig im Hebräischen, das an Adjektiven arm ist. - Die von Septuaginta in τῶ κάλλει μου vorausgesetzte Lesung *-h<sup>h</sup>dārī* beruht auf Verschreibung.

<sup>35</sup> Vgl. vorläufig Vf., Zu den semitisch-hamitischen Konjugationssystemen, ZAH 11, 1989, 140-152, hier 150f., zum temporalen Gebrauch von Partizipien mit und ohne *HJH* P. Joüon - T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew III, Rom 1991, § 121c-h, zur Sprache von Qumran E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Atlanta 1986, § 400.01.

<sup>36</sup> Vgl. H. Jungrathmayr, Die analytische Sprachform in Afrika, in: Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität XXX/4, 1993, 125-151, hier 127-131.

<sup>37</sup> Vgl. M.H. Segal, A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford 1927, § 324-327.

<sup>38</sup> Vgl. zu diesen Funktionen des Klage- und Bittpsalms Westermann, aaO. (Anm. 5), 39-60.



werden: gemeint ist mit beiden Metaphern, wie gesagt, die Rettung aus Lebensgefahr<sup>39</sup>; Metaphorik ist insbesondere in der Bildhälfte widerspruchstolerant<sup>40</sup>.

a. Der Terminus *mispēd*, der in V. 11a den Rückblick auf die vorangehende Klage von 9-11 aufnimmt, bezeichnet wie das Verb *SPD* die Toten- und die Notklage<sup>41</sup>; hier ist an letztere gedacht. Zu beiden kann auch das Anlegen des in 11b genannten *šaq* „Trauer- und Klagegewand(es)“ gehören. Die parallelen Opposita sind *māhōl* „Tanz“<sup>42</sup> und *šimhā* „Freude(ngewand)“; an ein Kleidungsstück ist zu *šimhā* sowohl wegen des zugeordneten Verbs <sup>2</sup>*ZR* Pi<sup>c</sup>el „gürten > (Kleid) anlegen“<sup>43</sup>, als auch wegen des oppositiven *šaq* zu denken.

b. In V. 13a greift *j<sup>e</sup>zammærkā* „will dir singen“ auf *zamm<sup>e</sup>rū* „singt“ 5 zurück. *l<sup>e</sup>ōlām* 13b wiederholt mit gegenteiliger Funktion die gleiche Wendung aus V. 7<sup>44</sup>, wodurch sich für 7-13 eine Inklusion ergibt: was vorher dem Ausdruck hybrider Selbstüberhebung diente, weitet nun das augenblickliche Gotteslob auf alle künftige Zeit aus; so wird das *jiddōm* „schweigt nicht“ von 13a zeitlich ausgedehnt<sup>45</sup>. - Die Konjunktion *l<sup>e</sup>ma<sup>c</sup>an* „damit“ stellt zwischen göttlichem Eingreifen und menschlichem Dank eine logische, eine konsekutiv-finale Verbindung her, was zum enthusiastischen Stil der Verse 2-6 nicht recht paßt: offenbar soll zwischen Rettung und Dank ein sinngebender Zusammenhang hergestellt werden, der die vorangehende Not und Klage (3a. 9-11) mit einschließt; der ganze Ablauf hat endlich das Lob JHWHs vermehrt, das nun nicht mehr aufhören soll.

<sup>39</sup> Eine ganz ähnliche Sequenz von Motiven enthält das in Anm. 29 erwähnte ägyptische Dankgebet: „Ich rief zu dir ... (Rückblick auf die Klage), und du bist gekommen (Zuwendung des Gottes), daß du mich rettetest“ (sein Eingreifen); „du rettetest den, der in der Unterwelt ist“ (Metapher für die überstandene Lebensgefahr).

<sup>40</sup> Der „Staub“, der JHWH nach V. 10aß nicht lobt, kann entsprechend der Staub sein, in den der Tote als in seinen Ursprung zerfällt (Gen 3,19; Ps 146,4; Koh 3,20; 12,7a), und der Staub, der die Unterwelt füllt (Jes 26,19; Ps 22,30; Hi 17,16; 20,11; 21,26).

<sup>41</sup> Vgl. zum Verhältnis von Toten- und Notklage J. Scharbert, *רַעַף sāpad*, ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 901-906, bes. II vs. IV.

<sup>42</sup> Anschaulich dafür ist Ex 15,20 vor dem kurzen Lobpsalm V. 21. In Koh 3,4 hat *māhōl* an dem semantisch äquivalenten *r<sup>e</sup>qōd* „hüpfen, tanzen“ als Oppositum zu *s<sup>e</sup>pōd* „trauern“ eine Entsprechung. - Wenn Theodotion *l<sup>e</sup>māhōl* in Ps 30,12 mit (εἰς) αὐλόν wiedergibt (vgl. F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt II, Oxford 1875 = Hildesheim 1964, 131b), so bestärkt dies die Vermutung, daß in *al-mhlt* Ps 53,1; 88,1 der Hinweis auf ein Musikinstrument zu sehen ist, vgl. GesB s.v. *maḥ<sup>a</sup>lat* (sic!); KBL<sup>3</sup> s.v. *mḥ<sup>a</sup>lat* I.

<sup>43</sup> An ein ähnliches Schwanken zwischen der Bezeichnung einer inneren Bewegung und der eines Kleidungsstücks, dessen Wahl die Bewegung ausdrückt, ist bei *wat<sup>e</sup>azz<sup>e</sup>rēnī ḥajil* „du hast mich mit Kraft umgürtet“ Ps 18,40 (vgl. *wataz<sup>e</sup>rēnī ḥajil* 2 Sam 22,40) zu denken: der Ausdruck kriegerischen Kraftgefühls ist dagegen das Anlegen des <sup>2</sup>*ēzōr* „Hüftschurz(es)“. Umgekehrt hat die Lesung εἰς χαράν für *l<sup>e</sup>māhōl* (vgl. A. Rahlfs, Septuaginta X: Psalmi cum odis, Göttingen 1967, 122) den Begriff der inneren Bewegung für den der Ausdruckshandlung eingesetzt; Hieronymus ist mit *in chorum* in Ps iuxta Hebr. gegenüber *in gaudium* in Ps. iuxta LXX dagegen wieder dem hebräischen Text gefolgt.

<sup>44</sup> Allerdings kann man auch an eine redaktionelle Verbindung mit *l<sup>e</sup>ōlām* in Ps 29,10b denken.

<sup>45</sup> καὶ οὐ μὴ καταυγῶ „und ich werde nicht durchbohrt werden“, das möglicherweise auf Verschreibung <sup>2</sup>*eddāqēr* (BHS) zurückgeht, würde zu einem solchen Zusammenhang nicht beitragen.



c. Wenn das endmorphemlose Nomen *kābōd* 13a lediglich eine redaktionelle, also nachträgliche Stichwortbeziehung zu Ps 29,2f.9 herstellt<sup>46</sup>, könnte das durch ἡ δόξα μου in Septuaginta bezeugte Suffix 1.sg. ursprünglich sein. So wäre 'k<sup>e</sup>bōdi' das wiederhergestellte Prestige des Geretteten, das durch das Hohnlachen seiner Feinde nach 2b, worauf zurückgegriffen würde, in Frage stand: die Verminderung oder Vernichtung des *kābōd* des Betenden bedauern die Klage- und Bittpsalmen des einzelnen in Ps 4,3; 7,6 (vgl. Hi 19,9)<sup>47</sup>; nach der Rettung wäre es umgekehrt die „Ehre“ des Betenden, die nun - ähnlich wie in 57,9(?) - das Lob JHWHs vermehrt. Aquila, Symmachos und Theodotion folgen - wie die Secunda des Origenes - allerdings dem masoretischen Text mit δόξα für *kābōd* als Subjekt zu μελωδῆσθαι σου bzw. mit ἔδῃ σε / σοι für *j<sup>e</sup>zammærkā*, ohne aber einen plausiblen Sinn zu gewinnen; phantasievoll ergänzt das Targum den Text zu der Subjektwendung *jaqîrê 'almā'* „die Honoratioren der Welt“. - Eine Alternative zur Septuaginta bietet dagegen Peschitta mit *zmr lk šwbh'* „ich singe dir Ehre“, dem u.a. eine Aquila-Variante mit μελωδήσω σοι δόξαν entspricht<sup>48</sup>; zu *kābōd* als Objekt zu ZMR „singen“ ist Ps 66,2 zu vergleichen.

d. Die doppelte Anrede JHWH *lōhāj* „JHWH, mein Gott“ 13ba nimmt abschließend die gleiche einleitende Anrede von 3a wieder auf. - *l<sup>e</sup>ólām ódækkā* „in Ewigkeit will ich dich preisen“ sucht nicht nur dem durch Rettung und Dank neu begründeten Gottesverhältnis des Betenden Kontinuität zu verleihen<sup>49</sup>, sondern das Gotteslob zugleich zeitlich ins Unendliche auszudehnen: der Augenblick wird zum Ein-für-Allemaal<sup>50</sup>.

### III.

Einen Hinweis auf die Abfassungszeit von V. 7-13 gibt wohl das Überschriftenelement *šîr-ḥ<sup>a</sup>nukkat habbajit* „Lied der Weihe des Hauses (Tempels)“, das die als ursprünglich anzunehmende Überschrift *\*mizmōr*<sup>51</sup> *l<sup>e</sup>dāwid* sprengt<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Vgl. Zenger, aaO. (Anm. 16), 186.

<sup>47</sup> Vgl. C. Westermann, כבד *kbd* schwer sein, THAT I, München - Zürich 1971, 794-811, hier 800.

<sup>48</sup> Vgl. Field, aaO. (Anm. 42), 131b<sup>27</sup>, wo in Anm. 29 weitere Bezeugungen von entsprechenden Verben in der 1.sg. genannt werden.

<sup>49</sup> In punischen Weihinschriften haben Abschlußformeln wie *tšm<sup>c</sup> ql<sup>2</sup> brk<sup>2</sup>* „mögest du seine Stimme hören (und) ihn segnen“ KAI 108,4f. u.ä.ö. oder jede der beiden Wendungen allein die gleiche Funktion; vgl. Vf., Punische Weihinschriften und alttestamentliche Psalmen im religionsgeschichtlichen Zusammenhang, Or. 67, 1998, 477-496.

<sup>50</sup> Zur zeitlichen und räumlichen Extension des einmal begründeten Gotteslobs vgl. Vf., Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (BZAW 109), Berlin 1969, 26-29. - Entsprechend heißt es in dem Anm. 29 erwähnten ägyptischen Dankgebet: „ich spende ihm Lob, so hoch der Himmel ist und so weit der Erdboden reicht, ich verkündige seine Mächterweise dem, der stromauf, und dem, der stromab zieht. ... Erzählt von ihm Kindern und Kindeskindern, die noch nicht geboren sind! ...“.

<sup>51</sup> LXX hat vor *mizmōr* noch *lam(m<sup>c</sup>)naššē<sup>h</sup>* gelesen; anders Aquila und Symmachos, die *mizmōr šîr* durch μελωδῆμα ἔσματος bzw. ἔσμα ὠδῆς wiedergeben.

<sup>52</sup> Vgl. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 6, Berlin 1899, 171: „In die gewöhnliche Überschrift Psalm Davids eingesprengt hat sich eine andere, die im Widerspruch dazu steht, also



*šîr* paßt zu *mizmôr* semantisch, zumindest ursprünglich, dann nicht, wenn *šîr* das ‘Vokallied’ oder den ‘Sprechgesang’, *mizmôr* dagegen das ‘Lied mit Instrumentalbegleitung’ bezeichnet<sup>53</sup>. Das Verb *ZMR* wird in Ps 71,22; 98,5; 147,7 mit der Bezeichnung eines Musikinstruments, nämlich mit *b<sup>e</sup>kinnôr* ‘zur Kastenleier’, verbunden; vgl. *hódû ... b<sup>e</sup>kinnôr // b<sup>e</sup>nēbæl ‘āsôr zamm<sup>e</sup>rû ...* ‘lobt ... auf der Kastenleier, auf der zehnsaitigen Harfe musiziert ...’ 33,2<sup>54</sup>. Gegen eine semantische Unterscheidung von *ŠÎR* und *ZMR* spricht allerdings die zeugmatische Verbindung *‘āsîrā wa<sup>a</sup>zamm<sup>e</sup>rā* Ps 27,6b; 57,8; 108,2 (vgl. 144,9) sowie die - weitgehend nachträgliche (?) - Kombination der Nomina *šîr* und *mizmôr* in Ps 48,1 und vielen anderen Überschriften allermeist von Psalmen des Volkes; beides gestattet, auch auf einen - sekundär (?) - unterschiedslosen Gebrauch der betr. Lexeme zu schließen<sup>55</sup>.

*šîr-h<sup>a</sup>nukkat habbajit* läßt an eine Entstehung von V. 7-13 zu oder besser nach der Tempelweihe von 165/4 vor Chr. denken, von der 1 Makk 4,51bff. erzählt. Zu vermuten wäre dazu, daß der Verfasser von V. 7-13 das Stichwort *h<sup>a</sup>sîdâw* im Sinne von Ἀσιδαῖοι 1 Makk 2,42; 7,13; 2 Makk 14,6 verstand<sup>56</sup> und auf die Partei gesetzestreuer Juden bezog, die den Makkabäeraufstand trug; der Vokativ *h<sup>a</sup>sîdâw* wurde offenbar als Aufruf an die eigene religiöse Gruppierung umgedeutet.

---

eigenartig und wertvoll ist: Lied auf die Tempelweihe.“ Auch B. Duhm und Gunkel (aaO. [Anm. 15], 128) hielten *šîr-ḥanukkat habbajit* für „einen spätere(n) Zusatz“, ebenso H. Schmidt, H.-J. Kraus, Psalmen. 1. Teilband (BK XV 1), Neukirchen <sup>2</sup>1961, 241, u.a. Zenger (aaO. [Anm. 16], 187) übersetzt: „Ein Psalm. Ein Lied zur Tempelweihe. Von David“; ganz ähnlich Seybold, aaO. (Anm. 8), 124.

<sup>53</sup> So L. Delekat, Probleme der Psalmenüberschriften, ZAW 76, 1964, 280-297, hier 280-283, vgl. zur Diskussion aber auch KBL<sup>3</sup> s.v. *šîr* 3.

<sup>54</sup> Außerhalb von Psalmenüberschriften wird *NŠH*, das dem *lam(m<sup>e</sup>)naššē<sup>a</sup>h* vieler Überschriften zugrunde liegt, mit *b<sup>e</sup>kinnôrôt* und anderen Bezeichnungen von Musikinstrumenten verbunden, nämlich in 1 Chr 15,21; Hab 3,19 (Unterschrift), was immerhin an Instrumentalisierung beim Psalmenvortrag denken läßt.

<sup>55</sup> Sir 44,5 spricht von der zu erforschenden (*HQR*) Regel (*ḥwq*) des *mizmôr*, den 49,1 allerdings mit Weingelagen in Verbindung bringt, wobei an erotische Lieder - zur Instrumentalbegleitung ? - gedacht sein mag. Im Sinne von Sir 44,5 gebrauchte man äquivalent mit *ḥōq* im Griechischen νόμος (W. Schadewaldt, Die frühgriechische Lyrik [Tübinger Vorlesungen 3], Frankfurt 1989, 135); doch fehlt eine Übersetzung von *ḥwq* in Septuaginta zu Sir 44,5. - Eigenartig ist, daß nur *mizmôr*, nie *šîr* vor Personennamen gebraucht wird.

<sup>56</sup> Schon Wellhausen (aaO. [Anm. 52], 172) wollte zu V. 5 an die Asidäer denken und so allerdings den ganzen Psalm in die Zeit der Makkabäerkriege datieren; Duhm, Kraus (aaO. [Anm. 52], 241) u.a. dachten an eine sekundäre Übertragung des ganzen Individualpsalms „auf die Gemeinschaft und ihren Kult“ nach der Tempelwiederherstellung.



*Zusammenfassung (abstract)*

Eine genaue formgeschichtliche und philologische Analyse von Ps 30 kann das Verständnis des bekannten 'individuellen Danklieds' präzisieren und nuancieren. Bei  $b^e$ - in  $b^e$  *appô* und  $biršônô$  V. 6a liegt - anders als bei  $biršônâ$  8a - 'Beth existientiae' vor: „einen Augenblick währt sein Zorn, lebenslang sein Wohlgefallen“. V. 7-13 sind eine späte 'Fortschreibung' des 'Grundpsalms' der Verse 2-6 (E. Zenger), was u.a. an einigen semantischen und morphologischen Merkmalen deutlich wird: \*šālû in  $b^e$  *šalwî* 7a ist Aramaismus; -*har<sup>r</sup>rê* bzw. -*har<sup>r</sup>rê* cj. 8a von \**harr* ist jüngere Analogiebildung nach Segolata vom Typ *qatl* > *qall*; spät ist auch die Conjugatio periphrastica *hajjîf nibhâl* 8b. Einen Hinweis auf die Abfassung von 7-13 zu oder besser nach der Tempelweihe 165/4 vor Chr. gibt das Überschriftелеment *šîr h<sup>n</sup>nukkat habbajit*.

*Anschrift des Autors*

Prof. Dr. H.-P. Müller, Rockbusch 36, 48163 Münster, Bundesrepublik Deutschland



## Could Hebrew have been a cultic Esperanto?

Robert North S.J. (Rome)

The title and theme are due to Knauf's provocative 1990 „Was 'Biblical Hebrew' a language?"<sup>1</sup>. There was a similar 1971 title of Ullendorff. Much of the documentation here was involved in my 1993 *Biblica* research on „brain“ in the Bible<sup>2</sup>. Now will be added chiefly some dialogue with Rendsburg's *Diglossia* and with some insights of Garbini. As for the Esperanto, it will hopefully help toward the solution of a question which was scarcely posed before Philip Davies in 1992: *If biblical Hebrew never existed as a used language, then how and why did it come to originate?*

### Knauf's many mini-languages

We may begin with our rendition of this statement of Knauf (p. 11). „It is undeniable that the Hebrew parts of the Old Testament are in a code which has all the earmarks of a natural language: a limitedly-recognizable phoneme system, a grammar, a vocabulary, 'dialects' like hymnic and prosaic, and even a history, from archaic Judges 5, through standard-classical, down to 'sub-classic' Qoheleth, Sirach and Qumran. But an entirely different question is whether that language was ever spoken by anyone ... Indeed even as a *written* language in no time or place did Biblical Hebrew ever serve as a means of communication (letters, permits, receipts)“.

Facile refutation of these bold statements springs immediately to mind. What of the Lachish Letters? the tax-receipt „for the king“ ostraca? the Siloam inscription? the Gezer calendar? and the Deir 'Alla Balaam documents? Knauf is well aware of these, and takes them up one by one, with observations which he claims tend to prove his own thesis.

In general what he aims to show is that these inscriptions were indeed part and proof of genuinely *used* language; but he means by this rather *many* separate languages, *none* of which can be reasonably called „biblical Hebrew“<sup>3</sup>.

Knauf focuses chiefly the northerly dialects, or what he calls rather „the Israelite languages“ in plural. His clearest case is the word for „year“, which is *št* [*šat(t)*], not *šana(t)* as in what he calls Judaeon (which in this case happens to coincide with

<sup>1</sup> E.A. Knauf, War „Biblich-Hebräisch“ eine Sprache?, ZAH 3 (1990) p. 11-23.

<sup>2</sup> R. North, Brain and Nerve in the Bible, Bib. 74, 1993, p. 577-587.

<sup>3</sup> Note further Knauf's Place Name Provinces in Semitic-Speaking Ancient Near East, PLPS A/8/ii, 1956, p. 83-110; and fn. 53 below. In A. Sáenz-Badillos, A History of the Hebrew Language, tr. J. Elwolde, Cambridge 1993, p. 62-64, The Language of the Inscriptions, is quite updated, including 'Ajrud, Izbet Sart'a, the silver Nm 6:24, and the ivory pomegranate; on p. 42 Meshah is suggested to have used an Israelite scribe; and p. 54 accounts for the obsolescence of greater Akkadian influence demanded by H.P. Bauer (1910; Historische Grammatik with P. Leander, 1922).



biblical Hebrew). This *šat* is one of the only eight real nouns in the Samaria ostraca; and along with more obscure phonemic and grammatical details is said to prove that „Israelite“ at least was a separate language. Knauf invokes here the fact that Phoenician and Ugaritic also use *šat* for year. He thereby seems to make of this fact a criterion of northerly pertinence as distinct from the „Judaean language“. Thus it is a bit surprising that the rest of his article scarcely follows up any relevance of Phoenician or even Ugaritic<sup>4</sup>.

The brief Gezer Calendar, dated around 900 when Gezer was under North-Israel rule as in 1 Kgs 9,15, shows both similarities and differences vis-à-vis the Deir ‘Alla (called here Sukkoth) inscriptions. This fact constitutes the chief basis for maintaining that there was not one but *several* (North-)“Israelite“ languages, none of which was really „standard“<sup>5</sup>.

Knauf’s p. 16 further makes a remarkable statement which we may render „While the profane [Sukkoth] inscriptions of the same stratum already show pure Aramaic, the language of the Bileam inscriptions is *not yet Aramaic, but also no longer Canaanite*“<sup>6</sup>. These last words, which we have italicized, may be taken to mean not of course that the or an Aramaic language was just then first coming into existence, but rather that a local group’s use of Aramaic borrowings was just then becoming so strong that there was question of henceforth calling their language „Aramaic“ instead of whatever it had been called before<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Knauf p. 13 n. 8 disapproves J.H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods; Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Harvard SemSt 31, Atlanta 1986, for failing to distinguish north and south in concluding chiefly from theophoric names that polytheism was not as prevalent as the biblical strictures would lead us to think. - Coastal Phoenician lacks the rich Biblical Hebrew Aramaic „substratum“, says I. Young, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, FAT 5, Tübingen 1992, (p. 63-) 70, adding that Phoenician/Aramaic represent „the battle of two prestige-languages for the role of *lingua franca* in Syria-Palestine“ [p. 203-5 his review of Knauf]; further *The „Northerners“ of the Israelite Narrative in Kgs [1 Kgs 17- 2 Kgs 10], ZAH 8 (1995) 63-70*. - The „extreme view“ apparently attributed in a note 4 to Garbini, that Phoenician itself was the language used in North-Israel, is concluded to be untenable in a chapter of the 1992 doctorate of Françoise Briquel-Chatonnet, *Hébreu du Nord et Phénicien: étude comparée de deux dialectes cananéens*, OLoP 23 (1992) p. 89-126. - Even Punic (as well as South-Arabian) is included by L.C. Scott, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*, HSM 47, Atlanta 1990.

<sup>5</sup> Note J. MacDonald, *Some Distinctive Characteristics of Israelite Spoken Hebrew*, BiOr 32, 1975, p. 162-175, with whom Y.T. Radday and H. Shore, *Genesis, an Authorship-Study in Computer-Assisted Statistical Linguistics*, Rome Biblical Institute 1985, agree that the language of direct speech differs notably from that of narrative.

<sup>6</sup> „A stage before definitive separation of Aramaic from Canaanite“ in the view of H.-P. Müller, *Die Sprache der Texte von Deir ‘Alla im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen*, ZAH 4, 1991, (1-)31. - On „East-Jordan Canaanite“, see K.P. Jackson, *The Ammonite Language of the Iron Age*, HSM 27, Chico CA 1983 (p. 77-80 on Abinadab seal in Knauf 23); W. Aufrecht, *A Corpus of Ammonite Inscriptions*, ANET 4, Lewiston 1989.

<sup>7</sup> Attention should be called here to the Dan Aramaic inscription then not yet discussed: É. Puech, *La stèle araméenne de Dan*, RB 101, 1994, p. 215-241; H.-P. Müller, *Die aramäische Inschrift von Tel Dan*, ZAH 8, 1995, p. 121-139 [and T. Muraoka there, 11, 1998, p. 74-81]; P.-E. Dion, *Balaam l’Araméen d’après de nouveaux documents du VIII<sup>e</sup> siècle*, EeT 22, 1991, p. 85-87.



His p. 20 will insist that when biblical Hebrew came into being after the fall of Judah, Aramaic was not only the official language there but also in part the language of common people's daily use. Moreover already in footnote 4 of his second page he had stated, „Just as the authors of [OT] dissertations today can presume their readers know the main European languages and some Latin, Greek, Hebrew, Aramaic, and Arabic, so the author of Job expected of his public a good knowledge of Aramaic and a smattering of Phoenician and Arabic“<sup>8</sup>. Though there was no occasion for mentioning Ugaritic here, it is emphasized that Aramaic was more familiar to the biblical people than Phoenician was<sup>9</sup>.

These references to Aramaic are mentioned in passing because of what will concern us farther on. But for Knauf they are not as important as the existence of many mini-languages, including Judaeen and at least two Israelite, amid what is called „Canaanite“ (and by some Moabite, Edomite, Ammonite). His proof that so many mini-languages were in use in the production of the inscriptions which are commonly attributed to Biblical Hebrew, suffices for his forceful conclusion (p. 21) „Biblical Hebrew was not a language that was ever spoken by anyone. ... There was no updating of the spelling of the compositions which had been handed down, other than their definitive literary formulation in the fifth century. ... Not only is Biblical Hebrew no [used] language, but there was also no 'Old-Hebrew' in existence from the 8th to the 6th century; there were just some five languages, distinct though nearer to each other than to Phoenician and the other Canaanite languages“.

### Ullendorff's Proto-Mishnaic vocabulary pool

Knauf's p. 11 is satisfied that Ullendorff no less than himself answers with an emphatic No the question „Is Biblical Hebrew a language?“, though he must immediately go on to reject what Ullendorff's answer really means: Biblical Hebrew

<sup>8</sup> Our Job is a translation from an original Aramaic, according to N.H. Tur-Sinai, *The Book of Job: A New Commentary*, Jerusalem 1957, xxx; approved by André Lemaire, *Aramaic Literature and Hebrew Literature: Contacts and Influences in the First Millennium B.C.E.*, Ninth Congress C (Jerusalem 1988) 9-24; p. 23; denied by Kaufmann there p. 55; and by G. Rendsburg, „Linguistic Variation and the 'Foreign Factor' in the Hebrew Bible“, *IsrOrSt* 15 (1995) p. 179 though A. Ibn Ezra had also favored an Aramaic Job original; advertence by James Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Eisenbrauns 1987, p. 226, amid four senses of Aramaism. - Rendsburg's *Israel Oriental Studies* 15,179 also rejects the view that the Job original had been Arabic: F.H. Foster, *Is the Book of Job a translation from an Arabic Original?*, *AJSL* 49 (1932) p. 31-45; A. Guillaume, *The Arabic Background of the Book of Job*, in the S.H. Hooke *Festschrift*, *Promise and Fulfilment*, ed. F.F. Bruce, London 1963, p. 106-127; and *Studies in the Book of Job*, London 1968.

<sup>9</sup> Little can be added from N.M. Waldman, *The Recent Study of Hebrew: A Survey of the Literature and Selected Bibliographies*, Winona Lake 1989, p. 9-15 cognates, in *Biblical Hebrew* p. 1-78; *Aramaic Influence and Language Change* [2 Kgs 18,26 ..] p. 79-86. - The „common but altogether untenable“ view that Old-Hebrew dialects arose from a post-Exodus Takeover (*Landnahme*) attributed by Knauf p. 13 n. 7 to p. 110 of the Neukirchen 1985 edition of Winfried Thiel's 1976 dissertation *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* could not be verified in the 1980 edition available to me.



was a „linguistic fragment“ or *part* of a real language, namely the presumed „Old Hebrew“ which meanwhile continued in use until it was transformed into „Middle“ or Mishnaic Hebrew. Ullendorff reaches his conclusions by an approach very different from Knauf's, inquiring into the total lack in Biblical Hebrew of so many words without which a real *used* language could not exist. One such word, incidentally, was „brain“, which accounted for my interest in the present problem (fn.<sup>2</sup> above).

Ullendorff says, „I am simply interested to know whether the words, forms, and constructions that *happen* to occur in this corpus of relatively modest size, which we call the Hebrew Bible, would be adequate to serve as a basis for the ordinary day-to-day requirements of a normal speech community”<sup>10</sup>. There is no word for „comb“ or „spoon“, though the use of these is firmly attested by archeology.

In our Hebrew Bible there are some 300,000 words in all, but only some 7500 *different* words (p. 253 = p. 5), as compared with 40,000 of a *small* and 500,000 words of a *large* English dictionary. Moreover of the 7500-some words, there is only one single occurrence of at least 1500, or perhaps as many as one-third (p. 262 = p. 14): 2440 in Rabin's estimate<sup>11</sup>. It seems obvious that only a quirk of chance saved *these* words from perishing in the oblivion which must have been the fate of the other words useful or necessary if Biblical Hebrew had been a real used language.

„To consider that which is preserved in the Masoretic text as sufficient even for the limited needs of daily life in ancient Palestine“ is a fallacy pilloried by G.R. Driver<sup>12</sup>. Albright calculates, „the known biblical Hebrew vocabulary cannot represent over a fifth of the local stock of North-west Semitic words in use between 1400 and 400 B.C.”<sup>13</sup>. Ullendorff's footnote purports to give from a letter of Albright some justification for this „gloomy, pessimistic“ calculation. More relevant would it have been to note that the Albright statement glides casually from „Biblical Hebrew“ to „Northwest Semitic“; and in fact appears *not* in the adjacent article on the Biblical Languages (by Ryder), but in a section of the „Archaeology“ article entitled „Light from Ugarit on the Bible“ - almost as if Albright considered it to be obvious that the vocabulary-pool out of which the measly 7500 words of Biblical Hebrew have been saved from extinction *included* also the not-so-different „Ugaritic dialect of Canaanite“<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> E. Ullendorff, *Is Biblical Hebrew a Language?*, BSOAS 34, 1971, p. 241 (-255) = (his) *Studies in Semitic Languages and Civilizations*, Wiesbaden 1977, p. 3 (-17).

<sup>11</sup> C. Rabin, *Millîm bo'dôt*, in *Enšiqlopediyâ miqra'î't*, Jerusalem 1962, vol. 4, p. 1066-70. Ullendorff attributes his figure of 1500 hapax to a „Jewish Encyclopedia vi, p. 226-9”.

<sup>12</sup> G.R. Driver, *Hebrew Notes*, JBL 68, 1949, p. 58. His *Colloquialisms in the OT*, *Mélanges Marcel Cohen*, Hague 1990, is more relevant to Rendsburg below.

<sup>13</sup> W.F. Albright, *The Archaeology of the Ancient Near East*, in *Peake's Commentary on the Bible*<sup>2</sup>, ed. M. Black, London 1962, p. 62. On p. 68 there, E. T. Ryder estimates only some 5000 separate words in the Bible (instead of over 7500, „too low“ says Ullendorff p. 243 = p. 5 n.12).

<sup>14</sup> Stephen A. Kaufmann, *The Classification of the North West Semitic Dialects of the Biblical Period and Some Implications Thereof*, *Ninth World Congress of Jewish Studies* (1985 - C: panel Hebrew and Aramaic), ed. M. Bar-Asher, Jerusalem 1988, p. 41-55, in a paper aimed to show that the Deir' Alla inscriptions are slightly more Aramaic than Canaanite, begins on p. 41 with Cyrus Gordon's latest ever-changing view: Ugaritic and Biblical Hebrew were the same language (in 1965



This view seems shared by the very outset of Ullendorff's paper (p. 241 = p. 3). „The major part of the OT is written in a Canaanite tongue clearly distinguished from [Daniel/Ezra] Aramaic. While we have no knowledge of the precise nature of the language spoken by the Hebrew immigrants into Canaan, it is likely that from a linguistic point of view the OT owes more to the vanquished Canaanites than to the conquering Hebrews“.

Leaving aside the historical presupposition of „immigrants“ (from Egypt? or even ultimately from Ur or Harran) „vanquishing“ Canaanites, which would hardly go unchallenged today, the above citation poses neatly the precise question with which we are concerned. What indeed *was* that language spoken by the so-called „Hebrew immigrants“ (Egyptian (?) if after 400 or even 100 years there; or if not, the Amarna-wise crumbling Akkadian of their „origins“? or more plausibly, the language of their long wandering through Aram, which had somehow meanwhile replaced Amarna-Akkadian as *the* international language?)

In spite of his saying that we do not know, Ullendorff will end up by holding that we know quite well (p. 250 = p. 20): it was a proto-Hebrew language [he seems to require already a „Canaanite“<sup>15</sup> picked up on the fringes of Egypt before the „vanquishing“] out of which Biblical Hebrew drew a relatively small part, but which went on being used until it was transformed gradually into the basically identical Middle Hebrew, a spoken Mishnaic Hebrew<sup>16</sup>.

By way of proof, assuming as „obvious“ that the Mishnaic Hebrew so well described by Segal was the „continuation“ of Biblical Hebrew, Ullendorff notes only some few of the 300 roots it „retrieves“ while losing 250<sup>17</sup>. The surprising absence of *šā'ā*, „hour“ from the Bible had already been studied by James Barr<sup>18</sup>. To this are added chiefly „comb“, „spoon“, and „kitchen“<sup>19</sup>. Ultimately Ullendorff seems to be saying:

with M. Dahood he had held that Ugaritic is a Canaanite dialect). But Ugaritic is not even to be classed with Canaanite, held J. Blau *On Problems of Polyphony and Archaism in Ugaritic Spelling*, JAOS 58 (1968), p. 523-6, and *A Grammar of Biblical Hebrew*, Wiesbaden 1976, p. 1.

<sup>15</sup> It may be doubted that exegetes commonly make Hebrew the language of Adam and Eve (Knauf ZAH 3, p. 13), but „the language of the Patriarchs was [already] the language of Canaan“, according to Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica [L'hébreu, trois mille ans d'histoire 1992]*, tr. Vanna Lucattini Vogelmann, Firenze 1994, p. 13.

<sup>16</sup> See also J. Fellman, *The Linguistic Status of Mishnaic Hebrew*, JNWS 5, 1977, 21s; A. Samely, *Is Targumic Aramaic Rabbinic Hebrew? a Reflection on Midrashic and Targumic Rewording of Scripture*, JJS 45, 1994, p. 92-100; D. Goodblatt, *Palestinian Talmud: Language, The Study of Ancient Judaism*, ed. J. Neusner, Hoboken 1982, vol. 2, p. 201-8 (= p. 63-70). G.M. Schramm, *Hebrew Language Scholarship (under Biblical Languages: Hebrew): ABD 4*, p. 211-4, is pretty much limited to Masoretic. - H.-P. Müller, *Zur Theorie der historisch vergleichenden Grammatik dargestellt am sprachgeschichtlichen Kontext des Althebräischen*, in A.S. Kaye, ed., *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau 2*, Wiesbaden 1991, p. 1100-1118; p. 1104 fn. 15 sees Ullendorff's p. 17 (Mishna from a colloquialization of OT diction) as relevant to gradual use of the participle to supply lack of distinction between present and future in the standard-biblical „fientisch“ longform-preformative.

<sup>17</sup> M. H. Segal, *Mishnaic Grammar*, English 1927 reprinted 1958. „but the 1936 Hebrew edition goes far beyond it“; p. 99-134.

<sup>18</sup> J. Barr, *Biblical Words for Time*, London 1969; *Semantics of Biblical language*, Oxford 1962.

<sup>19</sup> So E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem/Leiden 1982, p. 135: „Non-



Needful words not found in the Bible must have come from *somewhere*; - *Atqui*: many of them turn up in the Mishnah; - *Ergo*: Mishnah must represent the total and *real* language of which Biblical Hebrew gives us only a fragment.

### Rendsburg: Hebrew as mutant, like Egyptian and Arabic

In turning now to Rendsburg's Diglossia, we may note at once that he claims to reach conclusions fully in agreement with this lengthy citation from Ullendorff: „The language of the Mishnah, principally derived from these oral sources, was in fact the product of the colloquial used during the Biblical period; the amalgam of its standard and sub-standard versions ... Perhaps BH, in its Masoretic garb, is simply the literary counterpart to the Mishnaic colloquial“<sup>20</sup>. To this Rendsburg frankly adds that this view, and also similar insights of Chomsky and Bendavid, have really anticipated the conclusions which he himself will have reached<sup>21</sup>. He points out how he hopes to have gone farther.

The principal base of Rendsburg's Diglossia is Kurt Sethe's 1925 demonstration that we possess literary Egyptian in six successive stages, of which each is the colloquial „used“ form of the preceding one: Old Egyptian becomes Middle Egyptian, New Egyptian becomes Demotic, and especially Demotic becomes Coptic<sup>22</sup>. This simplified model was used also by Pulgram to show a similar development of Latin<sup>23</sup>. Independently but in basic agreement, diglossia has been detected also in Arabic by Corriente and Blau<sup>24</sup>. Rendsburg maintains (p. 31) „Biblical Hebrew remained relatively stable [while] popular Hebrew underwent the development found in all languages ... finally becoming attested as Mishnaic Hebrew“.

---

biblical Hebrew Vocabulary: ... 3. New Hebrew elements. Here belong those elements which most probably existed in the original stock of Hebrew, but do not appear in BH [mostly agriculture; no list] but *š'hol* 'spleen' is a good example (Arabic cognate *šuhāl*)“. I am grateful for a letter of John Pairman Brown (Nov. 5, 1992) on the „thousands of words“ in Mishnaic Hebrew not in the Hebrew Bible, including „Old Semitic“ *pyl*, „elephant, ivory“ in Kilaim 8,6 for Ezek 27,25 and possibly a *mks* „publican“ of origin different from the „tax“ of Nm 31,28; but the rest he indicates are admittedly post-biblical.

<sup>20</sup> G. A. Rendsburg, Diglossia in Ancient Hebrew, AOS 72, New Haven 1990, p. 15-16 from Ullendorff p. 249 = p. 11.

<sup>21</sup> W. Chomsky, Hebrew, the Eternal Language, Philadelphia 1964, p. 161; A. Bendavid, *Leshon ha-miqra' ʿo leshon hakamim?* Tel Aviv 1951, <sup>2</sup>1967-71 (*û-lshon*).

<sup>22</sup> K. Sethe, Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptischen Sprache, ZDMG 79, 1925, p. 290-318; his diagram in English in Rendsburg, Diglossia p. 29. - H.-W. Fischer-Elfert, Randnotiz zur spätägyptischen Diglossia (P BM 10298), GöMisZ 127 (1992) p. 44-47.

<sup>23</sup> E. Pulgram, Spoken and Written Latin, Lg. 28, 1950, 458-486.

<sup>24</sup> J. Blau, The Beginnings of Arabic Diglossia: a Study of the Origins of Neoarabic, AfAsL 4/4, 1977, p. 1-28; F. Corriente, Marginalia on Arabic Diglossia and Evidence Thereof in the Kitab al-Agani, JSS 20, 1975, p. 38-61; S. Altoma, The Problem of Diglossia in Arabic: a Comparative Study of Classical and Iraqi Arabic, Harvard diss. 1969; B. H. Hary, Multiglossia in Judaeo-Arabic, Cairene Purim Scroll, ÉtJudMédv 14, Leiden 1992.



Though this conclusion does seem to support or coincide with Ullendorff, we may here interpose a caution. Ullendorff supposes a pre-biblical existing proto-Mishnaic language with an extensive vocabulary-pool from which biblical Hebrew then drew the relatively few words it needed. This procedure seems to turn upside-down the Sethe-Rendsburg model, in which biblical Hebrew would be the pre-existing standard, and Mishnaic its colloquial corruption which only later *becomes* standard. This is doubtless the more common view even now. We are familiar with the apparently similar phenomenon of a classical Latin being progressively colloquialized as it continues in use for the preservation of religious traditions.

The bulk of Rendsburg's Diglossia is devoted to enumerating long lists of cases in which our Hebrew Bible is „ungrammatical“ or does not conform to its more commonly attested norms<sup>25</sup>. These cases for him point up *within* our Bible itself, sometimes but by no means only in reported oral statements, portions of the „second language“ or real *used* language of the biblical people. It must be admitted that much of what we call corruptions or mistakes in the use of a standard language, are in fact elements of the nascent local variations which we call „dialects“. But it is far from clear that a simple tabulation of the ungrammaticalities occurring within the use of a standard language, suffices to prove and constitute a „second language“<sup>26</sup>.

Moreover Rendsburg is careful to justify the fact that he seeks these evidences solely within the Masoretic text, admitting its inadequacies. And as for the archeologically attested inscriptional materials of the relevant period, which loom so large for Knauf and indeed for most Semitists, Rendsburg courageously maintains (p. 32) „By and large the language [of the small corpus of Iron Age inscriptions from Israel] is identical to BH, and few colloquialisms seem to have penetrated them“<sup>27</sup>.

Finally we may call attention to an echo of Rendsburg's position in the arresting titles of the two key chapters in A. Sperber's *Historical Grammar*. Under the title „Two Hebrew dialects combined form biblical Hebrew“, he devotes a hundred pages to pre-Masoretic pronunciation, largely preserved from Hebrew in Jerome's commentaries but from Greek in his onomastica. Under a subhead „Two dialects of biblical Hebrew“ he asserts that Israel and Judah are the respective homelands of these dialectal differences. His other key chapter bears the title „The composite character of the Bible“. Sperber's emphatic declarations are supported by very little

<sup>25</sup> Rendsburg has published many specialized word-studies in support of his thesis, including *The Northern Origin of „The Last Words of David“*, *Bib.* 69, 1988, p. 113-121; *More on the Hebrew šibbōlet*, *JSS* 33, 1988, p. 255-8; *The Ammonite Phoneme /T/*, *BASOR* 269, 1988, p. 73-79; *Morphological Evidence for Regional Dialects in Ancient Hebrew*, *Linguistics and Biblical Hebrew*, ed. W.R. Bodine, Winona Lake 1992, p. 65-88; *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms*, *SBL monograph* 43, Atlanta 1990 (p. 29); *Phoenician scribes wrote the account of the Temple-building and dedication*; *Israelian Hebrew Features in Genesis 49*, *Maarav* 8, 1992, p. 161-170.

<sup>26</sup> See now D. C. Fredericks, *A North Israelite Dialect in the Hebrew Bible? Questions of Methodology*, *HebStud* 37, 1997, p. 7-20.

<sup>27</sup> His p. 23 n. 70 insists that his understanding of „colloquialisms“ differs greatly from that of G. Abramson, *Colloquialisms in the Old Testament*, *Semitics* 2, 1971-2, p. 1-16 meaning rather idioms. Unsupportive of Rendsburg is S. Ólafsson, *On Diglossia in Ancient Hebrew and its Graphic Representation*, in the A. Czapkiewicz memorial, *FoLor* 28, Warsaw 1991, p. 193-205; 3 fig.



prose, but a dense mass of cited cases, which constitute a veritable mine for research-scrutiny, but are hard to use for an evaluation of whether they tend more to favor the Knauf position or its alternatives<sup>28</sup>.

### Naville's ill-starred parallel with Coptic

In view of the importance which Coptic has for the Sethe-Rendsburg model, it seems imperative to dispose of a view understandably passed over in complete silence by modern experts. And in fact despite the prestige of the Schweich Lectures and of himself as excavator of Maskhuta and Yehudiyya, Naville's pronouncements on the origins of biblical Hebrew are embarrassingly mingled with outdated fantasies, immediately and adequately refuted by Gressmann<sup>29</sup>. What then are we forced to say here of the man who for better or worse pioneered the view that biblical Hebrew was not a „used“ language but an artificial literary creation?

Naville's earlier volume and its subsequent French form start out squarely with the assertion that the Pentateuch was written in an Amarna-style cuneiform, in conformity with Moses' background<sup>30</sup>. In supporting this view, he admits on p. 21 that if Abram as an Aramean had brought from Mesopotamia any more cursive language than his undoubted cuneiform, it would have been Aramaic and not any Hebrew or *y<sup>h</sup>hūdīt*. Also, throughout their Egyptian stay the Israelites always considered themselves Arameans, so that the use of this language in the eventual Elephantine diaspora may not be considered an abandonment of their linguistic tradition.

The 1915 Schweich Lectures start out with a chapter on the deficiencies of the Higher Criticism, which as noted from A. van Hoonacker in the preface shows no approval for Naville's view<sup>31</sup>. Cuneiform is discussed in the second lecture, and Aramaic in the third. Thus in none of these books does he get around to explaining his view of what Biblical Hebrew really was, and how it arose.

That task was left for his 1920 French volume on the evolution of Egyptian and its relation to the Semitic languages<sup>32</sup>. His essential claim is that the biblical books, including now the Prophets written mostly in Aramaic, were transcribed after 176 B.C. into an entirely new alphabet invented for that purpose; and that just as in the case of Coptic so sweeping a change could not remain merely a matter of external form, but involved a revision of the language of composition itself. On the analogy with Coptic, Naville claimed that square-script Hebrew was invented to utilize and unite the various Aramaic-related dialectal differences actually in use<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> A. Sperber, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew: A Presentation of Problems with Suggestions to their Solution*, Leiden 1968.

<sup>29</sup> H. Gressmann, *L'archéologie de l'Ancien Testament*, RThPh 48 (NS 4/18), 1916, p. 26-53; p. 36 on Naville's tracing of the early Arameans, starting from Mesopotamia.

<sup>30</sup> É. Naville, *Archaeology of the Old Testament: Was the Old Testament Written in Hebrew?*, Library of Historical Theology, London 1913, p. 11 = *L'Archéologie de l'AT: l'AT a-t-il été écrit en Hébreu?*, tr. A. Segond, Paris/Neuchâtel sans date.

<sup>31</sup> É. Naville, *The Text of the Old Testament*, Schweich Lectures 1915, London 1916.

<sup>32</sup> É. Naville, *L'évolution de la langue égyptienne et des langues sémitiques*, Paris 1920; p. 152-178, *L'hébreu*; his p. 154 proceeds chiefly from the fact that Coptic was a new writing-system based on a principle absolutely different from that previously in use; this change to writing *yehūdīt* in the new (Biblical Hebrew) alphabet was made by „the rabbis“ near the Christian era (p. 158) though Ezra had „united“ the whole Bible in Aramaic (p. 191).

<sup>33</sup> É. Naville, *La Haute Critique dans le Pentateuque*, Paris/Neuchâtel 1921, further answered the „courteous“ P. Humbert, *M.É. Naville et la critique du Pentateuque*, in RThPh NS 9 N° 38, 1921, p. 59-88, citing E. Doumergue, *Moïse et la Genèse d'après .. Naville*, Paris 1920. - See recently D. van



## Rab-Shaqeh Speaking Yehudit and Aramaic

We will return now to a point which we have seen varyingly emphasized by all the above scholars, the prominence and indeed dominance of Aramaic among the various dialects claimed to be identifiable in the background of the biblical Hebrew record<sup>34</sup>. This situation is most vigorously and picturesquely exemplified in the episode of 2 Kgs 18,26. Sennacherib's official, called the Rab-Shaqeh, came and stood before the walls of Jerusalem, and called for the king to come and hear him. The king, Hezekiah, sent instead the minister Eliakim and two assistants<sup>35</sup>. To them, ostensibly, is addressed the lengthy and eloquent speech of verses 19-25. Only with verse 26 we learn two items of great importance. The Rab-Shaqeh's words were really intended not for the king or his three officials but for the beleaguered population of Jerusalem who were listening. And the harangue has been, thus far at least, in what is called *y<sup>e</sup>hūdīt*, „the language of Judah“. Clearly dismayed by the force of his arguments, the trio ask him to continue in Aramaic instead.

This episode raises issues enormously momentous for our present discussion: issues which are passed over with surprising brevity and assurance by almost all the commentators. Like Begg in the New Jerome Commentary, they mostly say that *y<sup>e</sup>hūdīt* was just a word for (biblical) Hebrew as in Neh 13,24, and that Aramaic was known only by the highly educated<sup>36</sup>. Hobbs adds that only with the Persian period Aramaic had become the language of the general population<sup>37</sup>. Specialized studies by Ben-Zvi and others point up the greater complexity of the situation<sup>38</sup>.

The more recent researches which we have been citing above tend to regard the *y<sup>e</sup>hūdīt* of 2 Kgs 18,26 as a term for the language actually spoken in daily use, *differing* from biblical Hebrew and varyingly akin to neighboring language-uses like Ammonite and Aramaic itself. The case of Job is especially noticed (fn.<sup>8</sup> above). Garbini's brief advertence in the English volume of his ever-forceful and original

---

Berchem, L'égyptologue genevois Édouard Naville, Genève 1989, cited by J. Leclant in the CRAI (1991) 126-7.

<sup>34</sup> Chaim Rabin, „The Emergence of Classical Hebrew“, The World History of the Jewish People I/V (The Age of the Monarchies II. Culture and Society, ed. A. Malamat) 71-78, begins by calling this origin „surrounded by mystery“, but cites with approval the role of Aramaic in S. Moscati, *Il semitico di nord-ovest*, in the *Festschrift* for G. Levi della Vida, *Studi orientalistici*, Roma 1956, vol. 2, p. 202-221. Note W. von Soden, *Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung der Verbalformen?*, *ZAH* 4, 1991, p. 32-45: No!; also his *Sprache, Denken und Begriffsbildung im AT*, *Mainzer Akademie geist./soz. Abh. N° 6 für 1973*, p. 34-40.

<sup>35</sup> P. Bordreuil, F. Israel, [Isa 22,20] 2 Rois 18,18; 19,2] À propos de la carrière d'Elyaqim: du page au majordomo (?): *Sem. 4ls* (1991s) 81-87; 2 fig.

<sup>36</sup> C. T. Begg, 2 Kings, New Jerome Biblical Commentary, ed. R. E. Brown, *al.*, Englewood Cliffs NJ 1990, p. 182.

<sup>37</sup> T. R. Hobbs, 2 Kings, *Word Comm.* 23, Waco 1985, p. 258.

<sup>38</sup> E. Ben-Zvi, *Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?*, *JBL* 109, 1990, p. 79-92 [much later than the three current views: an Assyrian / an Aramean or Judahite called Assyrian / a real Judean]. - See also A. R. Millard, *Please speak Aramaic: Buried History* 25, 1989, p. 67-73 [and his *The Knowledge of Writing in Iron Age Palestine*, *TynB* 46, 1995, 207-217].



attacks on biblical cruces, insists that *yehûdî* „was certainly not used in the monarchical period to denote the language of the Israelites of the two kingdoms“, and considers anachronistic in 701 B.C. an international („imperial“) Aramaic<sup>39</sup>.

But as for the diffusion of *some* kind(s) of Aramaic around Jerusalem, already in 1957 we had occasion to point out that a diagram of the distinguished expert Haiim Rosén, aimed primarily to show the divergences of other West-Semitic dialects from Moabite, really proves biblical Hebrew more different from Moabite than from biblical Aramaic<sup>40</sup>. Several experts today maintain that the various speech-usages attested in the biblical homeland all form a „linguistic continuum“ with Aramaic<sup>41</sup>.

We must here take into account the historical connections previously always assumed to exist between the Aramaic-speaking „Arameans“ and the biblical people from beginning to end of what the Bible tells us about them. It has been generally agreed from Deut 26,5 that their „father“ was called an Aramean at one of the earliest stages at which they are encountered. Even if Abraham, and with him the racial group of which he formed a chief part already (allegedly) in Mesopotamia, is called Aramean, it is far from clear that these „earlier Arameans“ are identical with or even related to the racial entity which much later became prominent there<sup>42</sup>. It is these „later Arameans“ whose Aramaic language from roughly the Iron Age became the extremely important medium of communication throughout the whole Middle East as far as Elephantine.

And even if Abraham is called by the same name Aramean which later became common as an *ethnic* designation in the same area, it is not an attested fact that the Aramaic *language* was spoken by any „Abrahamic clan“. Still it is likely that such a migratory group would carry with them some language or dialect *of their own*, and to that extent (ambiguously) „Aramaic“. The attested fact of proto-Hebrews as some kind of Arameans could retain its validity even in the recently-burgeoning supposition that the biblical people never had any roots *inside* Mesopotamia at all, and that their „remembrance“ of them is mythical<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London/Philadelphia 1988, 46.

<sup>40</sup> H. B. Rosén, *Ha- 'Ivrit še-lānū*, *Our Hebrew Language in the Light of Linguistics*, Tel Aviv 1955, diagram p. 22; my review in *Or.* 25, 1957, 388-391.

<sup>41</sup> Notably W. R. Garr, *Dialect Geography of Syria-Palestine 1000-586 B.C.E.*, Philadelphia 1985, p. 205, Canaanite Hebrew was rather near to Aramaic; rejected by Knauf, *ZAH* 3, p. 13 n. 8.

<sup>42</sup> R. A. Bowman, *Arameans, Aramaic, and the Bible*, *JNES* 7, 1948, 65-90; J. C. Greenfield, *Aramaic Studies and the Bible*, 1980 Vienna Congress, *VT.S* 32, Leiden 1981, 111-130; H. Tadmor, *On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire*, in the *Festschrift for Prince Takahito Mikasa*, ed. M. Mori, *al.*, Wiesbaden 1991, p. 419-423; p. 422 accepts „the ability of an Assyrian envoy to deliver an eloquent speech in the ‘Judean tongue’“.

<sup>43</sup> R. North, *Symposium on the Mythic in Israel's Origins* (Roma Accademia dei Lincei, Feb. 10-11, 1986), *Bib.* 67, 1986, 440-448. In acceptance of this report of a meeting in which he had played so large a part, along with an inquiry as to his views on our present topic, Professor Giovanni Garbini under date of January 30, 1994, kindly informed me he feels that „brilliant“ approaches (Knauf, Ullendorff) tend to obscure the real problem of the origins of biblical Hebrew, namely „the artificiality of the Masoretic interpretation and the corruption of our biblical text“, comparing the vowels of Origen's *Secunda* which force a complete rewriting of the Joüon and Gesenius-Kautzsch grammars.



Also being redimensioned nowadays is the far more emphatic biblical „remembrance“ of a liberation from Egypt, after a sojourn there of some hundred(s of) years, by Abraham himself briefly and then by all his descendants. Some take the „400 years“ as a mystical number or a typical number-exaggeration, or as meaning really „4 generations“. But even this minimum is a decisive period of time in which the use of their own language by a minority group would be likely to have given way to the use of (or notable contamination by) the official local language.

Acts 7,22 says, possibly as a literary flourish, that Moses was given an education in Egyptian scholarship. Some exegetes have noted that an Egyptian court-training would have included also Mesopotamian laws and language<sup>44</sup>. The Amarna letters show that cuneiform was indeed then a chancery language for Egypt's dealing even with nearby Canaan. And despite Naville there remains food for thought in the question, „What language *did* the (wandering?) biblical people use?“, and in the fact that biblical Hebrew shows virtually no trace of Egyptian influence in grammar or vocabulary.

These few historical facts (or largely *possibilities* opened out by the biblical text) tend perhaps to support the „linguistic continuum“ view. Aramaic itself, or some Canaanite dialect-variant of it, was already the likeliest „used“ language of the biblical people at the time of their installation in Canaan. This was the beginning of their history anyway, according to a currently popular view; but the same judgement holds in any plausible interpretation of their „recorded“ history. The question thus becomes, not so much when or where, but rather *how* and *why* „Biblical Hebrew“ was invented to be the vehicle of their traditions.

### Philip Davies' solely socio-political origins of Hebrew

Precisely to this question a head-on answer has now been offered, not on any linguistic grounds at all, by a highly original and thought-provoking little volume which risks being rejected out-of-hand as destructive of the whole basis of both the Jewish and the Christian religions<sup>45</sup>. It in fact holds that the *whole* of our Hebrew Bible *and* its language, with purely *civil* aim having nothing to do with religion except slightly as part of a unitive general culture, were created out of nothing (though incorporating scraps of tradition) by scribes paid by the Persian government to support their takeover of administration in Judah<sup>46</sup>.

These (heuristic) scribes were organized in four main „colleges“, named for (1) Moses, the legal documents; (2) David, the liturgical poetry; (3) Solomon, wisdom; (4) dizzily named for W. F. Albright, because it had (not „would have had“

<sup>44</sup> H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, P 1946, has thoroughly studied these problems.

<sup>45</sup> Philip R. Davies, *In Search of „Ancient Israel“*: JSOT.S 143, Sheffield 1992: Ch. 6, „Who Wrote the Biblical Literature, and Where?“, ch. 7, „How Was the Biblical Literature Written, and Why?“, p. 120 „an exercise in imagination whose purpose is purely heuristic .: not to be taken as a hypothesis“, but really set forth (p. 130-3) as not merely a hypothesis but a fact.

<sup>46</sup> See however D.W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Israel, a socio-archeological approach*: JSOT.S 109, Sheffield 1991.



p. 121) „a highly optimistic view of what was historical“. Actually the role assigned to the scribes is not so different from that filled by Albright in his century: „preserving, annotating, amplifying“ and eruditely making acceptable to a conservative populace the older traditions. „The production of a large-scale and complete history from the creation to the beginning of the [Persian-era: p. 117] society of Yehud was not the primary task“ (p. 132), but rather classifying, copying, and filling the gaps of scraps of various existing fragmentary scrolls. However, these salaried scribes (far different from Albright) had to *invent* the overall tradition. „There *was* no pre-existent history to be written about, no ‘tradition’, and so various accounts had at first to be invented ... Such an absence follows from what I have said [in chapters 1-5] about the non-existence of ‘ancient Israel’,, (p. 132; note further p. 119 on the „non-Exodus“ and Egypt).

We have perhaps been unfair in thus leaping to the „colleges“ and their function without first following the sociological presentation of why such scribes *must* have existed in the allegedly Ezra’s day<sup>47</sup>. We begin with the arresting statement of p. 107, „Even in modern societies with 90% literacy, fewer than 1% write books“. No source is indicated for this plausible-enough statistic, nor is it implied whether or not another percent or more write for periodicals. And as for the likely „reading public“ of the 95% *non-literate* societies, readers must have been mostly among those who *wrote* the books: surely much less than the above 1%, though p. 108 seems to admit as many as 5% of Judah as scribal. „Writing is an economically supported activity .. [arising] from ideological, economic, and political preconditions (p. 106). ... The origin of biblical literature [is] certainly within the temple and court“, cooperating even if possibly as two separate power-centers suggested in the Ezra books<sup>48</sup>. In any case, despite their non-religious aim, the Temple would have been the depository of scribal products (p. 111)<sup>49</sup>.

Finally (though already p. 102), „Biblical Hebrew“, despite exegetes’ claims of early and late and Knauf’s north and south, was an „artificial scribal language“ (p. 104), created by scribes partly (pure) Aramaic-speaking, partly („colloquial/oral“) „Hebrew“-speaking. This *Bildungssprache* is a post-Iron-Age-Judah scholarly construct, scarcely differing from that claimed by Knauf. *Why* this creation of the scribes was necessary for embodying their socio-political *content* is not made clear and is ultimately not the focus of Davies’ interest. His later chapters will go on to explain how the purely civil-political („Bible“) books produced by the (heuristic!)

<sup>47</sup> The „lien social“ plays no relevant role in C. Fontinoy, *La langue, lien social; ombres et incertitudes concernant les origines de l’hébreu biblique*, in the *Festschrift for É. Lipiński, Immigration and Emigration within the Ancient Near East*, ed. K. Van Lerberghe & A. Schoors, OLA 65, Louvain 1995, p. 65-77; perhaps more in S.B. Noegel, *Dialect and Politics in Isaiah 24-27*, *Aula Orientalis* 12, 1994, p. 177-192.

<sup>48</sup> Intriguing though not mentioned here is the Temple of Haggai explained as a bank in operation: David Clines at Rome SBL meeting.

<sup>49</sup> „The Significance of the Temple Archive“ is a subtitle on p. 40 of Roger T. Beckwith, „Formation of the Hebrew Bible“, in J. Mulder, ed., *Mikra*, CRINT 2/1, Assen/Philadelphia 1988, p. 39-86; but despite Beckwith’s titles, his whole article is really only about the Canon, with no hint of scribal activity or the origins of Biblical Hebrew (nor is there anything here relevant on p. 21-23, „The Scribes“ by M. Bar-Ilan).



scribal colleges later became sacred (Scripture) and canonical. If he has given us a challenging model for the How and Why of the *content* of the books, we must still seek a model for the How and Why of the origin of „Biblical Hebrew“.

### The Esperanto model

It does not seem unreasonable to seek in modern experience a parallel for the alleged ancient creation of an artificial language. The best known is Esperanto, with two million users (2000 within the USA: wherefore the prestigious Modern Language Association offered in Chicago a seminar in Esperanto, but no one showed up)<sup>50</sup>. The language was invented in 1877 by the Polish oculist and linguist Ludovic L. Zamenhof. He combined Indo-European elements chiefly of western Europe, „hoping“ (*esperanto*) that it would become an easily-learned second language for international use.

It did in fact have relatively quick and wide acceptance chiefly in Europe; and its universal organization founded at Rotterdam in 1908 has received recognition from UNESCO. It is used at least once each week for a Vatican newscast; and its *Biblia Revuo* published at Ravenna since 1964 has only recently been renamed. How many Esperanto users have found it to be of genuine practicality rather than just a fad or „hope“ is of course hard to decide.<sup>51</sup>

In any case, the word and concept of Esperanto as an artificial language made up by combining elements of the actually used languages in its nearby background, is now widely understood and utilized. As thus defined, it is evidently applicable to the situation which has been claimed for the late origins of biblical Hebrew. But almost equally instructive may prove to be the *differences* in concept between the two, and the question of *why* such an artificial language should be invented.

All the recent researches which we have been investigating, though often using a sensational title or approach, ultimately claim chiefly that biblical Hebrew was a literary or even poetic *language*, something beyond the easily-recognized fact that *no* literary writing is identical with oral use in common daily life by the relevant people<sup>52</sup>. And this claim really is acceptable to *all* who have seriously studied biblical Hebrew and have some acquaintance with the inscriptional materials of the cognate then-contemporary languages and especially of Aramaic.

Doubtless most of those who have dedicated their lives to the study of the Bible tend to think of its language as *the* real vital existing reality, in comparison with which all

<sup>50</sup> Martin Marty, M.E.M.O.[-random], CCen 108 (1991) p. 471.

<sup>51</sup> S. Levin, Can an Artificial Language be More than a Hobby?, *Aspects of Internationalism, Language and Culture*, ed. I. Richmond (8 papers on Esperanto from 1985-90 conferences of the Center for World Languages), NY 1993, p. 1-8.

<sup>52</sup> In tacit opposition to Davies' purely secular-political not religious origin, Garbini's letter (fn. 43 above) still holds the (virtually universal) majority opinion that our biblical Hebrew involves a limited number of texts, „all of religious origin“ and of postexilic redaction, hence does not represent the literarization of the „whole“ of the language commonly spoken at Jerusalem before the exile.



those cognates are mere shadows or spinoffs. But a moment's reflection would force these scholars to agree that in the known historical background it was rather Aramaic which held the position of the most important and real widely used and influential language. Moreover the Canaanite inscriptional materials in part show closer relations with Aramaic than with biblical Hebrew.

It nevertheless would have been a rather colossal achievement, far surpassing Zamenhof's, to have invented out of the whole cloth a brand-new language for a very restricted literature destined to have the importance of biblical Hebrew in world history. Those who maintain, or are at least not unfavorable to, such a hypothesis, seem to have given but little attention to the concrete physical circumstances in which such a change would have been made.

Davies is an audacious exception, though focusing the content rather than the language-origination itself. A fuller exception, though a totally uninfluential one, was Naville. He maintained that it was about the time of Christ when some important Jewish authorities turned to putting their religious traditions into the new language of their own creation. „Creation“ of course here can only mean as in the case of Esperanto, recombining elements of familiar existing languages. Naville was quite explicit in claiming that the emergence of the Coptic language was an example of similar procedure, though the „whodunit?“ remains obscure. He further claimed that in the case of Coptic this was done for greater convenience and accessibility, since the new language would have been more easily used than its Egyptian predecessor subject to so much corruption and divergence. This would be true also of the Sethe model which we noted as used by Rendsburg.

But it seems likelier that the motive for introducing the new and invented Biblical Hebrew language would have been just the opposite. The aim was not wider accessibility, but the preservation of sacred traditions in an arcane and ritual language, which the common people would recognize as only vaguely familiar. To this extent Biblical Hebrew was something like medieval Latin, understood and even used with great facility by the clergy (scribal schools!), but chiefly for the perpetuation and discussion of religious traditions. It is thus in fact that most scholars both Jewish and Christian doubtless regard the origins of Mishnaic Hebrew, rather than as the ampler preexisting language from which Biblical Hebrew was drawn according to Ullendorff.

As for the date of this great changeover, the Ezra-period seems to be agreed by all who do not offer any other specific proposal. For the implantation of a new language, the need of civil authority postulated by Davies seems agreed by Knauf<sup>53</sup>. Exegetes in general relate this period, as culmination of immediately-preceding scribal activities in Babylon, to the actual formulation and ordering of our Pentateuch (-Kings). Jerome wrote „I have no objections whether you wish to call Moses the author of the Pentateuch or Esdras the reviser (*instaurator*) of the same

<sup>53</sup> Knauf, ZAH 3, p. 12: „a standard language presumes specific social and political conditions, notably an administration that can establish and impose it“, invoking his Haben Aramäer den Griechen das Alphabet vermittelt?, WO 18, 1987, 45-48 [now see B. Sass, Studia alphabetica, OBO 102, Fribourg/Wiesbaden 1991]; further Knauf's Midian, Wiesbaden 1988, 137.



work<sup>54</sup>. Thus also Robert Bellarmine: „Until the time of Esdras, the Scriptures were not edited in the form of books available in easy and convenient form, but were dispersed among various annals and papers [4 Kgs 22 ...]. But it was Esdras who after the Captivity collected and edited them in a single corpus, adding to Deuteronomy the last chapter concerning the life of Moses, and various other transitional remarks<sup>55</sup>.

It remains significant and in need of explanation that amid the lavish praise of Nehemiah and others in Sirach 49,11 (180/130 B.C.) Ezra is totally unmentioned. This leads Garbini and others to maintain that Ezra never existed and is a mythic fabrication of scribes to impose authority upon their tampering with received texts: In 159 B.C., „with this name, which no one ever bore, there really came into being that ‘Judaism which, through Pharisaism, has come down to our own days’, Dead Sea Scrolls included<sup>56</sup>. Admitting that much of his argumentation is plausible, we have maintained that it would still hold good in the likelihood that Ezra really existed in more or less the functions his books attribute to him, but was „mythologized“ by later scribes.<sup>57</sup>

That this could have occurred for the imposition of their „newly created“ biblical Hebrew near the time of Sirach cannot be altogether excluded. But we remain always speaking of a „hypothetical construct“ which despite the erudite reasonings we have surveyed above retains a chiefly „heuristic“ value.

<sup>54</sup> *Adversus Helvidium*, ch. 7: Migne PL 23 (Hieronymus 2), 190; *Dogmatic and Polemical Works*, ed. J. N Hritz, *Fathers of the Church* 53, Washington 1965, p. 19 with no note; the edition of M. Ignazia Danieli, *La perenne verginità di Maria*, CTePa 70, Roma 1988, p. 40 adds a note on the proliferation of Jewish tradition regarding Ezra’s „funzione restauratrice“; and her p. 43 notes that she there uses a *7bis* (and an *8bis* but with no 8, though Migne has 8 as well as 7 twice) „to avoid confusion with the usual citation of Migne“. Her *7bis* is 9 in H. Hurter’s <sup>2</sup>1894 p. 264, her *8bis* is his 10, her 9 is his 11 and so on to her final number 22, his 24 (though he has a 45 by misprint for 15 p. 274).

<sup>55</sup> R. Bellarmine, *Controversiae: the 1721 Milan edition* (I, p. 166) cited in A. van Hoonacker, *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica*, posthumously published by J. Coppens, *Verhandelingen der Vlaamse Academie Letteren* 11/11, Brussels 1949, p. 78; the text does say „life“ (*vita*) of Moses rather than „death“ as some exegetes think more relevant.

<sup>56</sup> G. Garbini, *History and Ideology* (fn. 39 above) p. 169; the citation is from the outset of the article p. 153, P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Turin 1976, 51. But Garbini’s p. 155 admits the parallel of Ezra with the Moses of J.A. Soggin, *A History of Israel, from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt*, London/Philadelphia <sup>1</sup>1984, p. 133-7: a „historically elusive“ figure „put to use“ only in the exilic period. (In relation to Soggin’s p. 276 is mentioned his privately expressed agreement with Garbini).

<sup>57</sup> R. North, *Ezra (person)*, ABD, NY 1992, vol. 2, p. 727.



**Abstract:**

There have been five approaches to show that the *Vorlage* of our Masoretic Hebrew Bible was written in a language invented for that purpose, not ever anywhere in actual use. Knauf's claim is based on linguistic analysis of the inscriptions discovered by archeology, among which he finds five dialects close to Aramaic but none identical with Biblical Hebrew. Ullendorff shows that the small vocabulary of Hebrew was insufficient for the needs of a used language, and was drawn from the larger vocabulary pool of an existing proto-Mishnaic. Rendsburg's *Diglossia* aims to find within the ungrammaticalities of the Hebrew Bible evidence of existing separate dialects. He, like the understandably forgotten pioneer Naville, bases himself chiefly on a comparison with the transit from Demotic Egyptian to Coptic. No one of these really faces the question of when and how such a significant change would likely have been made, until Davies locates it by entirely politico-economic and not linguistic analysis in the Ezra-era. Conclusion: the alleged change would have been similar to the creation of Esperanto out of neighboring languages but to facilitate wider use, whereas Biblical Hebrew would have been rather an arcane medium to protect sacred writings.

**Address of the author:**

Prof. Dr. Robert North, S.J., Pontificio Istituto Biblico, via della Pilotta, 25, I-00187 Roma, Italia



# Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5\*

Michael Waltisberg, München

Nachdem das Deboralied lange Zeit fast unangefochten als einer der ältesten Texte des Alten Testaments und als womöglich einzige authentische Quelle für die Richterzeit gegolten hat<sup>1</sup>, ist in neuerer Zeit das Problem der Datierung von Ri 5 virulent geworden. Innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft scheint die Mehrheit noch der These vom hohen Alter des Deboraliedes anzuhängen<sup>2</sup>, es fehlt aber auch nicht an Stimmen, die den Text spät datieren.<sup>3</sup> Das Hauptargument ist dabei für beide Seiten die Sprache von Ri 5. Für die Vertreter der traditionellen Frühdatierung trägt sie archaische Züge und muss deshalb älter als die Sprache der klassisch-althebräischen Literatur sein. Im folgenden will ich dagegen zeigen, dass es Anzeichen gibt, welche die späte Entstehung des Deboraliedes nahelegen, und dass seine Sprache keinen deutlich archaischen Charakter trägt. Ein besonderes Augenmerk gilt in diesem Zusammenhang der Existenz von Aramaismen.<sup>4</sup> Ob darüber hinaus im Deboralied Merkmale des israelitischen Dialekts des Althebräischen erkennbar sind, scheint mir dagegen für die Frage der Datierung von eher untergeordneter Bedeutung zu sein.<sup>5</sup>

## 1. Morphologie

### 1.1. Das Afformativ der AK 2Sing fem:

Die zweite Hälfte von Ri 5,7 lautet:

(1) *ʔaḏ šaq-qamti dḥorā šaq-qamti ʔem b-yiśrāʔel*  
'bis du aufstandest, Debora, bis du aufstandest, eine Mutter in Israel'.

Die hier vorliegende Endung {-ti} der AK von *q-w-m* 'aufstehen' wird üblicherweise aus inhaltlichen Gründen als 2Sing fem und nicht als 1Sing comm interpretiert. Die Form der 2Sing fem mit der Schreibung <-ty> ist im Alten Testament einige Male

\* Für viele wertvolle Hinweise bin ich Herrn Prof. Dr. Christoph Levin und Herrn Dr. Stefan Weninger zu Dank verpflichtet.

<sup>1</sup> Erste Kritiker dieser Sicht, die Ri 5 zugleich spät datierten, nennt Bechmann (1989:212 Fn 78).

<sup>2</sup> Vgl. in neuerer Zeit etwa Knauf (1994:229) oder Neef (1995:292).

<sup>3</sup> Gegenwärtige Vertreter der Spätdatierung sind etwa Levin (1985:190) oder Bechmann (1989:212).

<sup>4</sup> Zur Problematik von Aramaismen im Alten Testament vgl. Wagner (1966) oder Hurvitz (1968).

<sup>5</sup> Ein solcher Nachweis würde die Herkunft des/der Verfasser von Ri 5 aus dem Norden belegen, wäre aber für das Problem der Datierung wenig aussagekräftig. - Zu möglichen israelitischen Eigentümlichkeiten im Deboralied siehe etwa Knauf (1990:18).



belegt<sup>6</sup>, und bei ihrem Vorkommen ist zu fragen, ob es sich um das ältere Afformativ, das im Althebräischen zu {-t} geworden ist, oder um eine aramäisch beeinflusste Bildung<sup>7</sup> handelt. Natürlich ist bekannt, dass Poesie gerne archaisierende Tendenzen zeigt. Da aber im selben Vers das im Alten Testament nur äußerst spät belegte Relativum *šæ-* begegnet, vermute ich, dass die vorliegende Form der AK 2Sing fem das Ergebnis von aramäischem Einfluss ist. Versuche, in dem Schriftbild <šqmt> den notabene einzigen althebräischen Beleg für eine Kausativbildung mit dem Präfix {š-} zu sehen (Knauf 1990:18), sind erfolglos. Das sogenannte Šaṣṣel ist zwar in meist älteren semitischen Sprachen reichlich belegt, doch gibt es keine Grundlage für seine Ansetzung im Althebräischen. Die Belege im sogenannten Amarna-Kanaanäischen aus der Zeit zwischen dem 15. und 13. Jh. v. Chr. beweisen die Existenz des auch im Althebräischen üblichen Kausativmarkers {h-} (Sivan 1984:174ff; Rainey 1996:190ff). Gleichzeitig weisen sie nach, dass ein Šaṣṣel in der Muttersprache der kanaanäischen Schreiber nicht existiert (Rainey 1996:194). Aus diesem Grund ist es höchst unwahrscheinlich, dass eine Form des Šaṣṣels Jahrhunderte später in Ri 5 erhalten geblieben ist. Gegen eine kausative Form in v 7 sprechen zudem inhaltliche Erwägungen. Nach dem vorausgehenden Kontext deutet nichts auf eine transitive Satzstruktur mit zwei Aktanten hin.

### 1.2. Die Endung des Pl mask {-in}:

Es ist unbestritten, dass diese Endung in späten Texten des Alten Testaments neben dem üblichen {-im} als Aramaismus häufiger vorkommt. Einmal erscheint sie auch im Deboralied, und zwar in v 10:

(2) *rokbe ʾātonot šhorot yošbe ʾal middin w-holke ʾal dərək šihu*

‘die ihr auf weißen Eselinnen reitet, auf Decken (?) sitzt und auf dem Weg geht, sinnet’.

Es ist das einzige Mal, dass die Endung {-in} im Deboralied gebraucht wird, und zwar an einem Hapaxlegomenon, dessen Bedeutung nicht ganz fest steht. Sonst finden wir nur die regelmäßige Form auf {-im} auch an einigen Lexemen wie *mhaššim* (v 11) oder *ham-mišpīayim* (v 16), die für uns semantisch genauso unklar sind. Handelt es sich um das Ergebnis einer nachträglichen Überarbeitung, die bis auf dieses eine Vorkommen die Endung {-in} durch die geläufigere Form mit /m/ ersetzt hat?<sup>8</sup> Oder geht die Endung doch auf aramäischen Einfluss zurück, der sich

<sup>6</sup> Hauptsächlich in den Büchern Jeremia und Ezechiel; siehe Bauer-Leander (1922:310) und Joñon-Muraoka (1996:132).

<sup>7</sup> Im Aramäischen lautet die Endung der AK 2Sing fem regelmäßig auf {-ty} (→ [-ti:]) aus, vgl. den äg.-aram. Beleg <myty> ‘du (fem) bist gestorben’ in Muraoka-Porten (1998:130). Die Orthographie des Syrischen hält den ehemals vorhandenen Auslaut auch nach dessen Abfall immer noch fest (→ [qtalt], geschrieben [qtlty]).

<sup>8</sup> Dies dürfte Knauf (1990:18) im Sinn haben, wenn er schreibt, dass »auch ein Plural auf -n stehengeblieben« ist.



bei diesem semantisch unklaren Lexem durchsetzen konnte?<sup>9</sup> Die Herkunft dieses Beleges ist dunkel. Die Form kann das Ergebnis eines Abschreibefehlers sein, sie kann aber ebensogut ein Aramaismus sein. Angesichts der übrigen jungen Elemente im Deboralied ist die zweite These vielleicht vorzuziehen, nur bleibt dann zu fragen, weshalb diese Endung nicht häufiger im Deboralied vorkommt.

### 1.3. Der abweichend gebildete Pl von Wurzeln II gem:

Im Deboralied finden sich zwei Belege für den Plural von Wurzeln II gem mit wiederholtem oder regelmäßig gelängtem, aber zweimal geschriebenem zweitem Radikal. Der erste Beleg von *ʕam* 'Volk' in Ri 5,14 lautet:

(3) *minni ʔæp̄rayim šāršām ba-ʕāmāleq ʔahāræḳā binyāmin ba-ʕāmāmæḳā*  
'aus Ephraim (ihre Wurzel ist in Amaleq), hinter dir her, Benjamin, unter deinen Völkerscharen'<sup>10</sup>.

Der zweite so gebildete Plural von einem Substantiv der Wurzel *h-q-g* findet sich in Ri 5,15:

(4) *bi-ālaggoṭ rʔuḅen gḏolim hiqqe<sup>11</sup> leb*  
'in den Abteilungen Rubens, groß sind die Herzensentscheidungen'.

Diese Bildungen mit zweimal geschriebenem zweitem Wurzelkonsonanten sind im Alten Testament nur sehr spät und äußerst selten belegt. Gegenüber unzähligen Belegen für die beiden regelmäßigen Pluralformen *ʕammim* 'Völker' und *huqqim* 'Satzungen' gibt es diese abweichenden Bildungen nur hier und in Neh 9,22 (*ʕāmāmim*) bzw. Neh 9,24 (*ʕamme*, geschrieben *ʕimmy*) sowie in Jes 10,1 (*hiqqe*, geschrieben *ḥqqy*). Aus diesem Grund haben Ewald (1863:485), Bauer-Leander (1922:570) und Beyer (1969:54) in diesen Formen aramäischen Einfluss vermutet. Dieser bleibt jedoch etwas unsicher, da es sich um Reste einer gemeinsemitischen inneren Pluralbildung handeln könnte. Im Althebräischen ist hierzu der Pl der sogenannten Segolata zu vergleichen, der nach dem Schema [*qVʕal* + Pl-Marker {-*im*}] gebildet wird.<sup>12</sup> Die Bildungsweise dieser Pluralform ist also alt, jedoch nicht ihre Anwendung auf Substantive von Wurzeln II gem.<sup>13</sup> Im Altaramäischen kommen

<sup>9</sup> Dies dürften Joüon-Muraoka (1996:271) meinen, wenn sie *middin* als ein Beispiel für »the Aramaic ending {-in}« anführen.

<sup>10</sup> Wie die Übersetzung zeigt, ist die erste Hälfte des Verses unverständlich. Vgl. z. St. etwa Budde (1897:44ff) oder Burney (1918:132ff) mit zahlreichen Emendationsvorschlägen.

<sup>11</sup> Geschrieben *ḥqqy*. Ist es als Plural zu *hoq* 'Satzung' oder zu einer im Hebräischen sonst nicht belegten Nebenform \**heq* gemeint (Joüon-Muraoka 1996:301; vgl. arab. *hiqq*=*u-n* / *hiqqat*=*u-n*)? In der Kommentarliteratur wird das Wort gerne durch das in v 16 vorkommende *hiqre leb* 'weise Erwägungen' ersetzt; siehe Moore (1895:154.157), Budde (1897:46) oder Lindars (1995:259).

<sup>12</sup> Auf die Beziehung dieser Bildung zu in anderen afroasiatischen Sprachen verbreiteten Pluralformen mit /a/ nach dem zweiten Radikal hat als erster Greenberg (1955) hingewiesen.

<sup>13</sup> Dies belegt auch das Ugaritische: Der Plural der Substantive von Wurzeln II gem wird mit gelängtem zweitem Radikal gebildet (vgl. *r̄bm* [→ *rabbu:ma*] 'viele' oder *ḥ̄ṯm* [→ *ḥiṯṯu:ma*] 'Pfeile'), während der Plural der Nomina des Schemas *qVʕl*=*u* wie im Althebräischen lautet (vgl.



diese Pluralformen mit zweimal geschriebenem zweitem Radikal anscheinend nicht vor (Degen 1969:52). Erst im Reichsaramäischen sind sie vom 5. Jh. v. Chr. an belegt (Segert 1975:198; Beyer 1984:453)<sup>14</sup>, und von hier scheinen sie auch das Althebräische erfasst zu haben. Auf diese Weise erklärt sich auch die seltene und späte Verwendung dieser Formen im Alten Testament. Für ein frühes Nebeneinander der beiden Pluralbildungen von Wurzeln II gem gibt es angesichts der alttestamentlichen und epigraphischen Beleglage keinen Hinweis. Aus diesem Grund ist es gerechtfertigt, diese abweichenden Bildungen als Aramaismen zu betrachten.

## 2. Lexikon

### 2.1. Der D-Stamm der Wurzel *t-n-y* 'besingen':

In Ri 5,11 wird der D-Stamm der äußerst seltenen Wurzel *t-n-y* 'besingen' verwendet.<sup>15</sup> Der Beleg lautet:

(5) *miq-qol mħaššim ben mašlabbim šām yṭannu šidqoṭ YHWH šidqoṭ pirzono b-yiśrāʾel*

'(von der Stimme der Schöpfenden?) zwischen den Tränkrinnen, dort besingen sie die Heilstaten YHWH's, die Heilstaten seines Landvolkes (?) in Israel'<sup>16</sup>.

Es ist unbestritten, dass diese Wurzel einen Aramaismus darstellt (Wagner 1966:119). Da protosemitisch /θ/ im Althebräischen mit /š/ zusammengefallen ist, lautet ihre echthebräische Entsprechung *š-n-y*. Der protosemitischen Wurzel *θ-n-y*, mit der in den meisten semitischen Sprachen auch das Zahlwort für 'zwei' gebildet wird, entsprechen einzelsprachlich akk. *š-n-i*: 'zum zweiten Mal tun', D-Stamm 'wiederholen, erzählen', ugar. *θ-n-y* 'erzählen', syr. *t-n-y* 'wiederholen', D-Stamm 'erzählen' und eben althebr. *š-n-y*<sup>17</sup> 'wiederholen'. Der stimmlose interdentale Frikativ war im Altaramäischen wohl noch erhalten und wurde mit dem Zeichen für ⟨š⟩ geschrieben. Er hat sich später zum stimmlosen Plosiv /t/ verschoben, was in der

*rʾašm / rʾašt* [raʾašu:ma / raʾaša:t=u] 'Köpfe' zum Singular *rʾiš* [raʾiš=u] (Sivan 1997:63). Daneben gibt es aber auch Formen wie *rʾišt* [raʾiša:t=u] 'Köpfe' oder *rbbt* [ribaba:t=u] 'Zehntausende' vom Singular *rbt* [ribbat=u] (Sivan ebd.). - Arabische und altäthiopische Pluralformen von Wurzeln II gem mit /a/ nach dem zweiten Radikal (vgl. arab. *ʾumam*=*u-n* 'Nationen' vom Singular *ʾummat*=*u-n* oder äth. *ħəgəg* 'Gesetze' von *ħəgg*) zeigen die Anwendung der Schemata des internen Plurals und müssen nicht notwendigerweise alt sein.

<sup>14</sup> Die Orthographie des Syrischen hält die ehemaligen Formen mit /a/ zwischen den beiden übereinstimmenden Radikalen auch nach dem Ausfall dieses Vokals immer noch fest (Beyer 1984:129): *ʾammə:*, geschrieben ⟨*ʾmmʾ*⟩.

<sup>15</sup> Dieselbe Wurzel im D-Stamm findet sich nur noch in Ri 11,40: *l-ṭannoṭ* 'zu besingen'. - Zur Verwendung dieses Verbs in heroischen Kontexten vgl. Wolters (1988:454).

<sup>16</sup> Der Anfang von v 11 ist im MT unübersetzbar. Dies gilt auch für *pirzono*, das im Alten Testament nur noch in Ri 5,7 (*prāzon*) vorkommt. Die Übersetzung gibt eine der vielen Möglichkeiten wieder, vgl. KBL<sup>3</sup>:908.

<sup>17</sup> Davon zu trennen ist die protosemitische Wurzel *š-n-y* 'sich ändern, anders sein', die im Hebräischen unverändert erhalten geblieben ist.



Orthographie vom 7. Jh. v. Chr. an sichtbar wird (Hug 1993:50ff). Diese Schreibung ist in Ri 5,11 belegt.

Dagegen hat schon Klostermann (1893:15) vorgeschlagen, die Vokalisation des MT nach der LXX abzuändern und die Konsonanten ⟨ytnw⟩ als eine Form der PK im G-Stamm von *n-t-n* ‘geben, setzen’ zu lesen (→ [yittnu] ‘sie geben, sie setzen’). Gegen diese Emendation spricht aber, dass eine Verbindung des Verbs *n-t-n* mit *šdāqot* im Alten Testament so nicht belegt ist, da auch noch ein *l-YHWH* nötig wäre (Budde 1897:44). Das so entstehende Syntagma wäre darüber hinaus auch spät. Nur ein einziges Mal kommt in Ijob 36,3 die Verbindung von *n-t-n* mit *šadāq* ‘Gerechtigkeit’, einem Substantiv derselben Wurzel wie *šdāqot*, vor. Die Stelle lautet:

(6) *ʔæššā defi l-me-rāhoq u-l-ṗofāli ʔætten šadāq*  
 ‘ich will mein Wissen von fern holen und meinem Schöpfer Recht verschaffen’.

Eine Beziehung zum Kontext in Ri 5,11 besteht offensichtlich nicht. Die Tatsache, dass mit *yṯannu* ein Aramaismus vorliegt, ist daher anzuerkennen.

## 2.2. Das Substantiv *plaggot* ‘Unterabteilungen’:

Dieses Wort findet sich zweimal im Deboralied, und zwar in den parallelen Notizen in v 15 (siehe oben Beleg 4) und v 16. Gegenüber v 15 lautet v 16 leicht abweichend:

(7) *li-ṗlaggot rʔuben gḏolim hiqre leb*  
 ‘in den Abteilungen Rubens, groß sind die weisen Erwägungen’.

Daneben kommt das Wort nur noch in Ijob 20,17 vor, wo aber wegen des Parallelismus zu *nāhār* ‘Fluss’ eine Bedeutung ‘Bach, Rinnsal’ anzusetzen ist. Mit leicht abweichender Vokalisation, aber gleicher Bedeutung wie in Ri 5,15.16 gibt es noch *pluggot* in 2 Chr 35,5. Angesichts des aramäischen *pluggāthon* ‘ihre Abteilungen’ in Esra 6,18 und des späten und vereinzelt Vorkommens dieses Wortes im Althebräischen ist ein Aramaismus nicht auszuschließen (Bechmann 1989:146 Fn 81).<sup>18</sup> Gegen diese Annahme spricht aber, dass die Wurzel *p-l-g* ‘teilen’ im Semitischen weit verbreitet ist<sup>19</sup>, und es sich deshalb um ein Erbwort handeln könnte. Es ist möglich, dass *plaggā* in der Bedeutung ‘Unterabteilung’ ein Aramaismus ist, nur lässt sich ein solcher nicht schlüssig nachweisen.

## 2.3. Die Wurzel *m-h-q* ‘zerschlagen’:

Dieses Verb ist im Alten Testaments nur in Ri 5,26 ein einziges Mal belegt, so dass seine Bedeutung nach dem Kontext und dem unmittelbar folgenden *m-h-š* ‘zerschmettern’ erschlossen werden muss. Das Verb erscheint in folgendem Zusammenhang:

<sup>18</sup> Wagner (1966) führt dieses Lexem nicht als Aramaismus auf.

<sup>19</sup> Vgl. etwa akk. *palg-u* ‘Kanal’, äth. *fäläg* ‘Bach’ oder arab. *f-l-ğ* ‘spalten’.



(8) *w-hālmā sistrā māhāqā rošo u-māhāšā w-hālpā raqqāto*

‘und sie hämmerte Sisera, zerschlug seinen Schädel und zerschmetterte und durchbohrte seine Schläfe’.

Zur Erklärung des dritten Radikals /q/ anstelle des echthebräischen /š/ gibt es verschiedene Möglichkeiten:

1. Es handelt sich um die aramäische Lautung einer protosemitischen Wurzel mit emphatischem Lateral als drittem Radikal (Wagner 1966:74). Dieselbe Wurzel liegt einzelsprachlich in akk. *m-x-š* ‘schlagen’, ugar. *m-x-š* ‘id.’, aram. *m-h-ʔ* (← \**m-h-š*: /š/ → /ʔ/ neben /h/) ‘id.’ oder arab. *m-x-d* ‘heftig schütteln’ vor. Dieser ursprüngliche Lateral erscheint im Althebräischen als /š/, während er im Altaramäischen mit dem Graphem für ⟨q⟩, ab dem 6. Jh. v. Chr. (Beyer 1984:101) mit demjenigen für ⟨š⟩ notiert wird.<sup>20</sup> In diesem Fall liegt die altaramäische Form dieser Wurzel vor, die aber mit der reichsaramäischen Orthographie von *ytannu* in v 11 kontrastiert. Für diese Diskrepanz bieten sich zwei Erklärungen an: a) v 11 ist später als v 26 entstanden; b) es liegt in v 26 im Falle der aramäischen Entwicklung von ⟨q⟩ → ⟨š⟩ ein Übergangsstadium vor, das auch im aramäischen Vers Jer 10,11 belegt ist, wo nebeneinander die beiden Formen *ʔarqā* und *ʔaršā* ‘Erde’ vorkommen.
2. Die Orthographie mit ⟨q⟩ ist der Reflex einer israelitischen Dialektform (Gileadismus) derselben protosemitischen Wurzel, denn die gleiche orthographische Repräsentation des ursprünglichen Laterals mit ⟨q⟩ findet sich auch in der Bileam-Inschrift von Tell Deir ʔAlla (Knauf 1990:18; zur Sache siehe Müller 1991:6ff)<sup>21</sup>. Dieses Argument gilt nur, wenn das Deboralied aus dem Norden des althebräischen Sprachgebietes stammt, und es tatsächlich sprachliche und orthographische Parallelen in der Deir ʔAlla-Sprache und dem Israelitischen gegeben hat.
3. Es liegt gar nicht eine protosemitische Wurzel mit emphatischem Lateral als drittem Radikal vor, sondern eine Wurzel *m-h-q*, die so auch im Arabischen mit der Bedeutung ‘vernichten, auslöschen’ belegt ist (Burney 1918:154). Dieselbe Wurzel gibt es außerdem im Jüdisch-Aramäischen mit der etwas ferner liegenden Bedeutung ‘abwischen, schinden’. Semantisch wäre eine Verbindung von althebr. *m-h-q* zu dieser Wurzel, besonders in ihrer arabischen Bedeutung, gut denkbar.

Die ersten zwei Vorschläge gehen aus semantischen Gründen von einem Zusammenhang mit althebr. *m-h-š* aus und bemühen sich um die Erklärung der abweichenden Lautung. Dazu ist zu sagen, dass weder Alt- und Reichsaramäisch noch Israelitisch eine Form der Wurzel *m-h-q* belegen. Die dritte Lösung dagegen ist die einfachste, nur besteht hier das Problem, dass eine Wurzel *m-h-q* mit geeigneter Bedeutung im Semitischen nicht allzu verbreitet ist. Alles in allem ist die dritte Lösung aber vorzuziehen, da die Existenz einer protosemitischen Wurzel

<sup>20</sup> Die Orthographie mit ⟨q⟩ im Altaramäischen deutet entweder an, dass das ursprüngliche Phonem noch erhalten war (Voigt 1992:37), oder dass der Laut auf seinem Weg zum stimmhaften /š/ schon der stimmhafte uvulare Frikativ war (Beyer 1984:99).

<sup>21</sup> Vgl. zur Bileam-Inschrift auch die Untersuchung von Weippert-Weippert (1982).



*m-h-q* nach dem arabischen und aramäischen Befund erschlossen werden kann.<sup>22</sup> Eine eigene Wurzel und kein unabsichtlicher Aramaismus liegt auch deshalb nahe, weil *m-h-q* und *m-h-š* nebeneinander im selben Vers vorkommen.<sup>23</sup> *M-h-q* ist also weder ein Aramaismus noch ein Gileadismus, sondern eine weitere protosemitische Wurzel, die nur zufällig bloß einmal im Alten Testament vorkommt.

### 3. Verbalsystem

Nach verbreiteter Ansicht zeigt sich die archaische Sprache des Deboraliedes am deutlichsten in seiner Verbalsyntax: „... klar ist, dass das Debora-Lied sich dadurch [d.h. durch seine Verbalsyntax] - und m.E. *nur* dadurch - als ein archaischer althebräischer Text zu erkennen gibt, einer der wenigen, die wir besitzen“ (Weippert 1990:454).

Im Zusammenhang mit der archaischen Verbalsyntax wird gerne auf den in der ugaritischen Dichtung gebräuchlichen Wechsel zwischen PK-KF und AK zur Darstellung vergangener individueller Sachverhalte hingewiesen, der als sprachgeschichtlich älterer Zustand auch im Deboralied vorliegen soll (Knauf 1992:190). Betrachtet man sich aber den Text von Ri 5 genauer, so erkennt man, dass PK zur Darstellung von Sachverhalten der Vergangenheit gar nicht so häufig ist. Unter Ausschluss aller PK-Formen mit deutlich auslösender (jussivischer) Funktion bleiben folgende vier Formen, wo PK die Vergangenheit meint:

In v 28 steht PK-KF regelkonform nach *wa-*, und in v 6 und v 8 (vielleicht auch v 11? Vgl. oben Beleg 5) haben die PK-LF-Formen iterative Funktion. So bleibt ein Beleg, wo PK-KF als Punktualis der Vergangenheit vermutet werden kann. Er findet sich im teilweise unverständlichen v 8:

(9) *yibhar ʔəlohim ḥāqāšim (ʔāz lāḥaem šʕārim)*

(am ehesten:) ‘man wählte sich neue Götter’ (Fortsetzung unübersetzbar).

Angesichts des wiederkehrenden Schemas von Abfall und Rettung im Richterbuch scheint es nicht völlig ausgeschlossen, dass hier nicht PK-KF, sondern PK-LF intendiert ist, die regelgerecht den Iterativ der Vergangenheit meint. Es bleibt noch die PK-LF *ʔšlhnḥ*<sup>24</sup> in v 26, die als eine Art historisches Präsens fungieren dürfte.

<sup>22</sup> Auf jeden Fall handelt es sich um eine protowestsemitische Wurzel.

<sup>23</sup> Falls nicht mit Sellin (1934:162) oder Knauf (1990:18) *u-māḥāšā* als Glosse zu streichen ist. Aber auch dann spricht im Falle von *m-h-q* nichts für einen Gileadismus und nichts gegen eine eigene protosemitische Wurzel. - Keine Glosse, sondern ursprünglichen Text vermutet Lindars (1995:277).

<sup>24</sup> Burney (1918:152ff) und Freedman (1960:102) haben in dieser Orthographie den Rest einer freien Verwendung des *Energicus* vermutet. Dazu ist zu sagen, dass es in den semitischen Sprachen keine Formen des *Energicus* gibt, die in ursprünglich langes /a/ enden und <-nh> geschrieben würden. Zudem wäre dies hier das einzige Vorkommen einer solchen Form im Alten Testament überhaupt (Ex 1,10 ist nach dem Samaritanus unazupunktieren). Ob es überhaupt einen protosemitischen *Energicus* mit gelängtem /n/ und folgendem Vokal gegeben hat, ist trotz des arabischen *Energicus* I nicht ganz sicher (vgl. die Belege in Rainey 1996:234ff, Sivan 1997:105ff und die These Kreberniks



Andere PK-LF-Formen in v 17 und v 29 scheinen die Gegenwart zu meinen.<sup>25</sup> Ob in v 13 im zweimaligen *yraq* PK oder AK vorliegt, ist nicht eindeutig. Wegen v 11 und v 14 spricht aber alles für AK.<sup>26</sup> Sonst verwendet das Deboralied mit seinem parataktischen und asyndetischen Stil ca. 42 AK-Formen für vergangenen Sachverhalt, wovon vier in v 17 und v 28 in perfektischem Sinn auch die Gegenwart meinen könnten. Da also nicht völlig feststeht, ob eine freie Form der PK-KF als Punktualis der Vergangenheit in Ri 5 vorkommt, ist ein Vergleich mit der Verbalsyntax der ugaritischen Dichtung zumindest gewagt. Ebenso ist im Deboralied nicht nachweisbar, dass PK in archaischer Weise für die Gleichzeitigkeit verwendet wird. Aus diesen Gründen können wir schließen, dass in Ri 5 keine echt archaische Verbalsyntax mit dem Wechsel zwischen AK und PK-KF vorliegt.

Es ist auch nicht verwunderlich, wenn generell in althebräischer Dichtung bis in hellenistische Zeit Elemente kanaänisch-archaisierenden Stils zu finden sind, denn es ist bekannt, dass Poesie oft eine eigene, altertümliche Sprache mit einer vom Prosagebrauch leicht abweichenden Grammatik besitzt. Die freiere Verwendung der Verbalformen ist deshalb nicht auffällig, und oft zitierte Beispiele für PK-KF als Punktualis der Vergangenheit wie Ex 15,5, Dtn 32,10, Ps 8,6; 116,3, Ijob 3,3; 15,7 und vielleicht Ri 5,8 können keine Frühdatierung begründen. Es verbietet sich daher, das Alter eines poetischen Textes wie des Deboraliedes allein nach seiner Verbalsyntax zu bestimmen (Soggin 1981:634).

Umgekehrt ist es natürlich ebenso unmöglich, die Verbalsyntax des Deboraliedes als Argument für die Spätdatierung zu verwenden. Die Fügung *w*-AK für individuellen Sachverhalt der Vergangenheit in v 26 (siehe Beleg 8) könnte als aramäische Syntax interpretiert werden. Es gibt aber noch andere Erklärungsmöglichkeiten. Es kann eine „Systemüberschneidung“ vorliegen, bei der nicht nur *wa*-PK-KF, sondern auch *w*-AK zur Darstellung des Progresses in der Vergangenheit verwendet werden kann (Müller 1998:148ff). Möglich wäre auch, dass es sich um einen Fall von bloßer Koordination mittels *Waw copulativum* handelt (Spieckermann 1982:124). Nach von Soden (1991:39) kann mit *w*-AK auch generell eine Steigerung der Handlungsausage in definitivem Sinn ausgedrückt werden.<sup>27</sup>

1993:129). Im Althebräischen gehen die erhaltenen Energicus-Formen mit Suffixen sicherlich auf den Energicus II mit der Endung {-an} zurück (Joüon-Muraoka 1996:173). Formen des Energicus im Ugaritischen mit Suffix 3Sing mask, die {-nh} geschrieben werden, müssen nicht notwendigerweise Energicus I {-anna} + Suffix {-hu;} sein, sondern könnten wie die entsprechenden althebräischen (meist poetischen) Formen mit erhaltenem /h/ (→ {-aenuh}); siehe Joüon-Muraoka 1996:173) mit Nicht-Assimilation des /h/ erklärt werden. - Die richtige Lesung ist mit Budde (1897:48) *tišlähannä* mit Suffix 3Sing fem, das sich auf *yādāh* 'ihre Hand' zurückbezieht (Pendenskonstruktion).

<sup>25</sup> Mit Gross (1976:144 Fn 4) gegen Robertson (1972:32).

<sup>26</sup> So richtig Budde (1897:44). - PK-KF eines sonst nicht belegten D-Stammes von *r-d-y* ist äußerst unwahrscheinlich (gegen Lindars 1995:251; siehe Burney 1918:130ff) und wäre nach ?*āz* 'damals' außerdem ungrammatisch.

<sup>27</sup> Die Fülle der Lösungsvorschläge für die Fügung *w*-AK zeigt an, dass in der Frage des sogenannten *Waw*-Perfekts noch keine Übereinstimmung erzielt wurde. Ob diese Konstruktion, die in späten Texten unbestritten unter aramäischem Einfluss häufiger vorkommt, bereits in vorexilischer Zeit zu den syntaktischen Möglichkeiten des Althebräischen gehörte, ist eine offene Frage, die erst der



Auch die in Ri 5,11.19.22 belegte Erscheinung, dass nach der temporalen Partikel *ʔáz* im Sinne von ‘damals’ regelmäßig AK folgt, könnte als später Sprachgebrauch interpretiert werden. Bekanntlich ist im Althebräischen mit seinem relativen Tempussystem nach *ʔáz* die Konstruktion mit PK-LF<sup>28</sup> häufiger als diejenige mit AK (Bartelmus 1982:63ff; Hendel 1996:159ff). Dies ändert sich erst unter aramäischem Einfluss zugunsten der dann allein gebräuchlichen Konstruktion mit AK, und hier könnte man eine Verbindung zum Sprachgebrauch im Deboralied sehen. Da aber schon früh auch AK nach *ʔáz* ‘damals’ vorkommt, ist eine solche Vermutung unsicher.

#### 4. Sprachgebrauch

Der Nachweis von drei sicheren und zwei möglichen Aramaismen<sup>29</sup> reicht noch nicht aus, um das Deboralied als ganzes spät zu datieren. Es bedarf weiterer textinterner und inhaltlicher Kriterien, zu denen vor allem das Verhältnis zum parallelen Prosabericht in Ri 4 zählt. Wellhausen fand insbesondere in der Yael-Episode Ri 4,17-22 // Ri 5,24-27, dass der Prosabericht von der poetischen Fassung abhängig sei.<sup>30</sup> Die Forschung hat sich seither weitgehend auf Wellhausens Beweisführung verlassen. Allerdings stellte schon Budde (1897:38) fest, dass die Darstellung im Prosabericht „an sich die natürlichere“ ist, da Yael in ihr Pflock und Hammer genau in der Art handhabt, wie es beim Aufrichten eines Zeltes - bei den Beduinen typische Frauenarbeit - üblich ist. Es lässt sich nun wahrscheinlich machen, dass gegen Wellhausen der Prosabericht die Vorlage von Ri 5 ist. Der Vergleich zwischen Prosa und Poesie ist immer heikel, letztlich bleibt aber keine andere Wahl, als die Texte zu befragen, die wir besitzen.

Bei grundsätzlich großer Nähe differiert der Wortgebrauch der Yael-Episode in Ri 4 und 5 erheblich. Die poetische Version hat eine gewisse Vorliebe für ungewöhnliche und seltene Lexeme, und so finden sich in den vier Versen, die einige Wiederholungen enthalten, nicht weniger als vier äußerst selten oder nur hier belegte Wörter: *seṗael* ‘Schale’ (5,25) sowie *halmut* ‘Hammer’, *m-h-q* ‘zerschlagen’ und *h-l-p* ‘durchbohren, zerschneiden’ (5,26).

In 5,25 wird nach dem eher neutralen *n-t-n* ‘geben’ der H-Stamm von *q-r-b* ‘darbringen’ verwendet, der „zu einem terminus technicus in der Kultsprache geworden ist“ (Bechmann 1989:157). Dieses Lexem fällt an dieser Stelle wegen des profanen Zusammenhangs in 5,24-27 und wegen seines eher späten Vorkommens im

---

literarkritische Befund beantworten wird. - Zum Waw-Perfekt vgl. vorläufig die im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten.

<sup>28</sup> Neuerdings plädiert Tropper (1998:171ff) in wenig überzeugender Weise für PK-KF nach *ʔáz*.

<sup>29</sup> Es scheint mir nicht gerechtfertigt, deutlich aramaisierende Erscheinungen wie den Pl von Wurzeln II gem oder die Form des Verbs *t-n-y* als dialektale Varianten zu bezeichnen und damit ihre chronologischen Implikationen zurückzuweisen (Burney 1918:172; Lindars 1995:247.291). Es ist zwar nicht ausgeschlossen, aber doch wenig wahrscheinlich, dass das Israelitische derart parallele Entwicklungen unabhängig vom Aramäischen durchgemacht hat.

<sup>30</sup> Die inhaltsbezogenen Argumente sind in Wellhausen (1963:215ff) aufgeführt.



Alten Testament auf. In 4,19 heißt es dagegen schlicht *wat-tašqehu* ‘und sie gab ihm zu trinken’.

In beiden Fassungen bittet Sisera um Wasser, und beide Male gibt ihm Yael Milch (*hālāb*). Im Parallelismus von 5,25 reicht Yael außerdem noch das inhaltlich überflüssige *hæmlā* ‘Dickmilch’. Zugunsten dieses Parallelismus membrorum fehlt dafür in der poetischen Fassung, woher Yael die Milch nimmt: aus dem Schlauch (*nod*; 4,19).

Der Gebrauch der Präposition *l* ‘zu ... hin’ in 5,26 in der Wendung *š-l-h yād* ‘die Hand ausstrecken’<sup>31</sup> ist auffällig und nur noch in Spr 31,20, im nachexilischen ‘Lob der tüchtigen Hausfrau’, belegt. Weil eher die Präpositionen *b*, *ʔæl* oder *ʔal* zu erwarten wären, könnte man poetischen Stil erwägen. Ganz vorsichtig lässt sich aber auch ein später Gebrauch der Präposition *l* vermuten, wie es die Parallelstelle in den Sprüchen nahelegt. Im Prosabericht wird in 4,21 *wat-tiqqah* ‘und sie nahm’ mit direktem Objekt verwendet.

In beiden Fassungen greift Yael zuerst zum Pflock. In 5,26 steht nur *lay-yāteḏ* ‘zum Pflock’, während in 4,21 genauer *ytaḏ hā-ʔohæl* ‘der Zeltpflock’ gesagt wird. Es mag sein, dass in der poetischen Fassung wegen der Erwähnung von *ʔohæl* in 5,24 oder aus metrischen Gründen die Näherbestimmung mit ‘Zelt’ fehlt. Der Ausdruck wirkt aber meiner Ansicht nach im Prosabericht sachgemäßer und natürlicher.

Das Wortpaar *yād* ‘Hand’ und *yāmin* ‘Rechte’ in 5,26 begegnet noch in anderen poetischen Texten wie Ps 74,11; 138,7 oder Jes 48,13 und wird dort nur mit ‘Hand’ übersetzt (Bechmann 1989:157ff). Es scheint aber nicht unmöglich, dass in 5,26 tatsächlich zwei Hände gemeint sind, wie es Lindars (1995:277) anhand einer ugaritischen Parallele wahrscheinlich macht. Dazu passt, dass im Parallelismus von 5,26 die beiden Wörter *yāteḏ* ‘Pflock’ und *halmuṭ* ‘Hammer’ stehen. Übersetzt man *yād* und *yāmin* nur mit ‘Hand’, kann es sich bei *halmuṭ* um eine zusätzliche Explikation handeln. Genausogut ist aber auch ein Äquivalent für das in 4,21 vorkommende *maqḡæbæṭ* ‘Hammer’ möglich.

Gegenüber dem erwähnten *maqḡæbæṭ* ist das 5,26 vorkommende *halmuṭ* ‘Hammer, Schläger’ eine ungewöhnliche Bildung. Dieses Konkretum, das von *h-l-m* ‘schlagen’ abgeleitet und mit dem sonst Abstrakta bildenden Derivationsuffix {-*ut*} versehen ist, dürfte an dieser Stelle wegen des Wortspiels mit dem darauf folgenden Verb *h-l-m* verwendet worden sein.

*Halmuṭ* wird in einer Genitivverbindung durch *ʔāmelim* ‘Schwerarbeiter’ näher erläutert. Die Wurzel *ʔ-m-l* ‘sich mühen’ ist innerhalb des Alten Testaments fast nur in weisheitlichem Kontext und somit äußerst spät belegt. Trotz ihrer Verbreitung in semitischen Sprachen<sup>32</sup> kann ihr Vorkommen am Anfang des 1. Jt.s v. Chr. für das Althebräische nicht nachgewiesen werden. Im Alten Testament kommt *ʔāmel* noch einmal in den Sprüchen, zweimal in Ijob und fünfmal in Kohelet vor.

<sup>31</sup> Vgl. zu dieser Wendung Humbert (1962).

<sup>32</sup> Vgl. etwa akk. *ne:mel=ū* ‘Erwerb’, aram. *ʔ-m-l* ‘sich mühen’ oder arab. *ʔ-m-l* ‘arbeiten’.



Die Mordszene<sup>33</sup> endet in 5,27 mit dem Partizip Passiv *šādud* ‘verheert, verwüstet’, das hier in auffälliger Weise die Tatsache von Siseras Tod umschreibt. Das Lexem gehört in den prophetischen Kontext, wo es die weitaus meisten Belege hat, und nur vereinzelt findet es sich in anderen alttestamentlichen Büchern wie den Sprüchen, Ijob und den Psalmen. Der Beleg im Deboralied ist der einzige in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments. Die Tatsache von Siseras Tod wird in 4,22 mit den Worten *w-hinne sistrā noṗel meṗ* ‘und siehe, Sisera lag tot da’ beschrieben.

Vergleicht man mit dem poetischen Wortgebrauch von Ri 5,24-27 das Vokabular des Prosaberichts insgesamt, so werden in 4,17-22 abgesehen von dem seltenen, für die Mordszene aber unerlässlichen Lexem *raqqā* ‘Schläfe’ keine wirklich auffälligen Wörter verwendet<sup>34</sup>, die sich als Reminiszenz an die poetische Fassung deuten ließen.

Es kommt hinzu, dass die Prosafassung in den Ablauf der Ereignisse gut eingefügt ist und einen klaren und konsistenten Aufbau hat. Im Deboralied hingegen steht die Yael-Episode unverbunden, da die Flucht Siseras, die in 4,15-17 geschildert wird, unerwähnt bleibt. Ohne sie bleibt der Ablauf aber unklar. Der Leser weiß nicht, wer der Mann ist, der in 5,25 um Wasser bittet: *mayim šāʔal* ‘Wasser erbat er’. Auch wenn man den poetischen Stil in Rechnung stellt, ist diese Lücke ohne Kenntnis des Prosaberichts kaum zu überbrücken.<sup>35</sup> Erst zwei Zeilen weiter erfahren wir, dass es sich bei diesem Mann, dem Mordopfer, um Sisera handelt.<sup>36</sup>

Abschließend kann man sagen, dass sich die poetische Fassung sprachlich und sachlich viel ungezwungener aus dem natürlichen und leicht verständlichen Prosabericht ableiten lässt als umgekehrt. Bei der poetischen Version dürfte es sich deshalb um eine sekundäre verkürzte Nachdichtung der ausführlichen Prosafassung handeln. Der/die Verfasser des Deboraliedes haben Ri 4 offenbar gekannt. Es ist außerdem nicht völlig ausgeschlossen, dass die Kenntnis des Prosaberichts beim Leser vorausgesetzt wird (s.o.). Ri 5 wäre dann eine Art poetische Antwort auf den Prosabericht in Ri 4.

<sup>33</sup> In 5,26 häufen sich buchstäblich die sprachlichen Auffälligkeiten. Erinnert sei nur an den Gebrauch der Präposition *l*, das Wort *halmuṭ*, die Wurzel *ʕ-m-l*, die Konstruktion mit *w-AK* und die Wurzel *m-h-q*. Es scheint doch unwahrscheinlich, dass dieser Vers aus alter Zeit stammt.

<sup>34</sup> Einzige Ausnahmen sind in 4,18 das Hapaxlegomenon *šmikā* ‘Decke(?)’ und in 4,21 *š-n-h* ‘herabsteigen, eindringen’. Beide kommen in Ri 5 nicht vor.

<sup>35</sup> Man könnte einwenden, dass poetischer Sprachgebrauch tendenziell immer prägnanter und damit elliptischer als Prosa ist (so Lindars 1995:274: »economy of the narrative«). Solch konziser Stil darf aber nicht zu weit gehen und das Verständnis eines Textes behindern.

<sup>36</sup> Die Folge der drei Verben *k-r-ʕ* ‘niederknien’, *n-p-l* ‘fallen’ und *š-k-b* ‘liegen’ in 5,27 hat Wellhausen (1963:217) zur Vermutung veranlasst, dass Sisera während der Tat stand und durch Yaels Schlag zu Boden ging. Warum steht dann aber *ben ragləhā* ‘zwischen ihre Füße’? Sisera kann der Yael doch unmöglich zwischen die Füße gefallen sein! Der Text ist anders zu verstehen: Yael steht breitbeinig über dem liegenden oder sitzenden Sisera, der durch ihren Schlag unter ihr zusammenbricht. Die Szene in 5,27 ist dieselbe wie in 4,21.



## 5. Schluss

Die hier zusammengestellten Argumente mögen einzeln für sich betrachtet nicht viel Gewicht haben. Nimmt man aber den weitgehend späten Wortgebrauch im Deboralied, den Bechmann (1989:131-167) bei der Untersuchung der semantischen Konnotationen nachgewiesen hat, die unzweifelbare Existenz von Aramaismen in verschiedenen Teilen des Deboraliedes und die Abhängigkeit der poetischen Yael-Episode von der parallelen Prosafassung in Ri 4 ernst, so kommt man nicht umhin, das Deboralied spät zu datieren. Über die Entstehungszeit lassen sich nun anhand der sicheren Aramaismen einige Vermutungen anstellen. Da die Wurzel *t-n-y* vor dem 7. Jh. v. Chr. und der abweichende Pl von Wurzeln II gem vor dem 5. Jh. v. Chr. nicht möglich sind, ist die Entstehung des Textes vor diesen Jahrhunderten ausgeschlossen. Die griechische Übersetzung der LXX wiederum zeigt den Terminus ante quem für die Entstehung von Ri 5 an. Da mit der Übersetzung im 3. Jh. v. Chr. begonnen wurde, können wir schließen, dass das Deboralied zwischen dem 5. und 3. Jh. v. Chr. entstanden ist. Die weitere Arbeit am Text des Deboraliedes muss sich nun darauf konzentrieren, die literarische Schichtung genau festzustellen<sup>37</sup> und die zahlreichen inhaltlichen Unklarheiten zu erhellen.

## 6. Literaturverzeichnis

- Bartelmus R.:  
 1982 *HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes“ - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems* (ATS 17). St. Ottilien.
- Bauer H. - Leander P.:  
 1922 *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Halle (= Hildesheim 1991).
- Baumgartner W. - Stamm J. J. (u.a.):  
 1967ff *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (KBL<sup>3</sup>). Leiden.
- Bechmann U.:  
 1989 *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion* (Dissertationen. Theologische Reihe, Bd.33). St. Ottilien.
- Beyer K.:  
 1969 *Althebräische Grammatik. Laut- und Formenlehre*. Göttingen.  
 1984 *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Göttingen.
- Budde K.:  
 1897 *Das Buch der Richter* (KHC, Abt. VII). Freiburg i.Br.

<sup>37</sup> Ich habe hier die Frage ausgespart, ob es einen erkennbaren alten Kern des Deboraliedes gibt, der dann in später Zeit ergänzt wurde (so Schulte 1990). Es ist angesichts der parallelen Prosafassung in Ri 4 nicht nachweisbar, dass im Deboralied eine gänzlich fremde Tradition später zum jetzigen Text erweitert wurde. Trotzdem dürfte Ri 5 das Ergebnis literarischen Wachstums sein, vgl. vorläufig Richter (1963:69-89) und Bechmann (1989:189).



- Burney C.F.:  
 1918 *The book of Judges. With introduction and notes* (LBS). Oxford (= New York 1970).
- Degen R.:  
 1969 *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10. - 8. Jh. v. Chr.* Wiesbaden.
- Ewald H.:  
 1863 *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes.* 7. Aufl., Göttingen.
- Freedman D.N.:  
 1960 *Archaic Forms in Early Hebrew Poetry.* In: ZAW 72, S. 101-107.
- Greenberg J.H.:  
 1955 *Internal a-plurals in Afroasiatic (Hamito-Semitic).* In: Lukas J. (Hrsg.): *Afrikanistische Studien* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 26). Berlin, S. 198-204.
- Groß W.:  
 1976 *Verbform und Funktion. Wayyiqtol für die Gegenwart?* (ATS 1). St. Ottilien.
- Hendel R.S.:  
 1996 *In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood.* In: ZAH 9, S. 152-181.
- Hug V.:  
 1993 *Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh.s v. Chr.* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 4). Heidelberg.
- Humbert P.:  
 1962 *Étendre la main.* In: VT 12, S. 383-395.
- Hurvitz A.:  
 1968 *The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew.* In: IEJ 18, Nr. 1, S. 234-240.
- Joüon P. - Muraoka T.:  
 1996 *A Grammar of Biblical Hebrew* (subsidia biblica 14). 2. Aufl., Rom.
- Klostermann A.:  
 1893 *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seine Entstehungsgeschichte.* Leipzig.
- Knauf E.A.:  
 1990 *War 'Biblisch-Hebräisch' eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur.* In: ZAH 3, S. 11-23.  
 1992 *Besprechung von Voigt R. M.: Die infirmen Verbaltypen des Arabischen und das Biradikalismusproblem.* In: WO 23, S. 187-193.  
 1994 *Die Umwelt des Alten Testaments* (Neuer Stuttgarter Kommentar - Altes Testament 29). Stuttgart.
- Krebernik M.:  
 1993 *Verbalformen mit suffigierten n-Morphemen im Ugaritischen.* In: Irsigler H. (Hrsg.): *Syntax und Text* (ATS 40). St. Ottilien, S. 123-150.



- Levin Ch.:  
1985 *Der Dekalog am Sinai*. In: VT 35, S. 165-191.
- Lindars B.:  
1995 *Judges 1-5. A New Translation and Commentary*. Ed. by Mayes A.D.H., Edinburgh.
- Moore G.F.:  
1895 *A Critical and Exegetical Commentary on Judges (ICC)*. Edinburgh (= 8. Aufl., 1966.).
- Müller H.-P.:  
1991 *Die Sprache der Texte von Tell Deir 'Allā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen. Mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen*. In: ZAH 4, S. 1-31.  
1998 *Zu den semitisch-hamitischen Konjugationssystemen*. In: ZAH 11, S. 140-152.
- Muraoka T. - Porten B.:  
1998 *A grammar of Egyptian-Aramaic* (HO. Erste Abteilung, Bd. 32). Leiden-New York-Köln.
- Neef H.-D.:  
1995 *Der Stil des Deboraliedes (Ri 5)*. In: ZAH 8, S. 275-293.
- Rainey A.F.:  
1996 *Canaanite in the Amarna Tablets. A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect Used by the Scribes from Canaan. Vol. II: Morphosyntactic Analysis of the Verbal System* (HO. Erste Abteilung, Bd. 25). Leiden - New York - Köln.
- Richter W.:  
1963 *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18)*. Bonn.
- Robertson D.A.:  
1972 *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL, DissSer Nr. 3). Missoula, Montana.
- Schulte H.:  
1990 *Richter 5: Das Debora-Lied. Versuch einer Deutung*. In: Blum E. (u.a.; Hrsg.): *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, S. 177-191.
- Sellin E.:  
1934 *Das Deboralied*. In: Alt A. (u.a.): *Festschrift Otto Procksch. Zum sechzigsten Geburtstag am 9. August 1934 überreicht*. Leipzig, S. 149-166.
- Segert S.:  
1975 *Altaramäische Grammatik*. Leipzig.
- Sivan D.:  
1984 *Grammatical analysis and glossary of the Northwest Semitic vocables in Akkadian texts of the 15th-13th C.B.C. from Canaan and Syria* (Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Bd. 214). Neukirchen-Vluyn.



- 1997 *A grammar of the Ugaritic language* (HO. Erste Abteilung, Bd. 28). Leiden-New York-Köln.
- Soggin J.A.:  
1981 *Bemerkungen zum Deboralied, Richter Kap. 5*. In: ThLZ 9, 106. Jg., S. 625-639.
- Spieckermann H.:  
1982 *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129). Göttingen.
- Tropper J.:  
1998 *Althebräisches und semitisches Aspektsystem*. In: ZAH 11, S. 153-190.
- Voigt R.:  
1992 *Die Lateralreihe /š ṣ ž/ im Semitischen*. In: ZDMG 142, S. 37-52.
- von Soden W.:  
1991 *Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung von Verbalformen?* In: ZAH 4, S. 32-45.
- Wagner M.:  
1966 *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*. Berlin.
- Weippert M.:  
1990 *Die Petition eines Erntearbeiters aus Məṣad Hāšavyāhū und die Syntax althebräischer erzählender Prosa*. In: Blum E. (u.a.; Hrsg.): *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, S. 449-466.
- Weippert M. - Weippert H.:  
1982 *Die 'Bileam'-Inscription von Tell Dēr 'Allā*. In: ZDPV 98, S. 77-103.
- Wellhausen J.:  
1963 *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. 4. Aufl., Berlin.
- Wolters A.:  
1988, *Proverbs xxxi 10-31 as heroic hymn: a form-critical analysis*. In: VT 38, S. 446-457.

*Zusammenfassung (abstract)*

In den ersten zwei Teilen dieses Beitrags werden mehrere Aramaismen im Text von Ri 5 nachgewiesen und der archaische Charakter der Verbalsyntax des Deboraliedes bestritten. Dabei wird darauf hingewiesen, dass poetische Texte bis in späte Zeit Elemente kanaänisch-archaisierenden Stils zeigen. Im letzten Teil werden die beiden Yael-Episoden in Ri 4,17-22 // 5,24-27 nach ihrem Sprachgebrauch miteinander verglichen. Das Ergebnis ist, dass der Prosabericht die Quelle für die poetische Fassung sein dürfte. Aufgrund des vorgeführten sprachlichen Befundes ist das Deboralied in den Zeitraum zwischen dem 5. und 3. Jh. v. Chr. zu datieren.

*Anschrift des Autors:*

M. Waltisberg, Christoph-Probst-Str. 8/926, 80805 München



## Miszellen

### Identity and community in the Book of Chronicles: The Role and Meaning of the verb *jāḥas*

Pancratius C. Beentjes (Utrecht, The Netherlands)<sup>1</sup>

In numerous publications on the Book of Chronicles, Joel Weinberg has offered a lot of sociological and statistical material dealing with the topic of *community* in post-exilic Judah and Jerusalem, especially in the Persian period.<sup>2</sup> The topic of *identity* in the Book of Chronicles has explicitly been brought to the front by Jonathan E. Dyck in an essay of which one should be aware of its full title: 'The Ideology of Identity in Chronicles'.<sup>3</sup> In this fine essay Dyck describes how the concept of ethnicity that we find in Ezra-Nehemia was rooted in the experience of the Exile, and that its full expression and further development was determined by the nature of the relationship between the post-exilic community and its neighbours. "Whereas Ezra-Nehemia makes a clear distinction between the "Israelite" community and the other people living in the land of Israel, the Chronicler maintains an 'all Israel' perspective throughout the book".<sup>4</sup>

Preparing a commentary on the Book of Chronicles and investigating the genealogies in 1 Chronicles 1-9, the present author came across a specific aspect of 'identity and community' in the Book of Chronicles, viz. the use and function of the

<sup>1</sup> Revised text of a paper read at the First International NOSTER Conference on 'Religious Identity and the Invention of Tradition' (4-6 January 1999) at Soesterberg (Netherlands), organized by the Netherlands School for Advanced Studies in Theology and Religion in cooperation with the Faculty of Theology of the Westfälische Wilhelms-Universität, Münster (Germany) and the Faculty of Theology of the Catholic University, Louvain (Belgium).

<sup>2</sup> Joel P. Weinberg, 'Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten', ZAW 98 (1986) 72-95; id., '„Wir“ und „sie“ im Weltbild des Chronisten', Klio 66 (1984) 19-34; id., *The Citizen-Temple Community* (JSOT.S 151), Sheffield 1992; Id., *Der Chronist in seiner Mitwelt* (BZAW 239), Berlin 1996.

<sup>3</sup> Jonathan E. Dyck, 'The Ideology of Identity in Chronicles', in: M. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible* (Biblical Interpretation Series, 19), Leiden 1996, 89-116. In this article Dyck also adduces further observations relating to the still ongoing scholarly debate with respect to the question whether Ezra-Nehemia and Chronicles were painted with the same brush, in other words whether these books share a common authorship. With regard of this problem, see S. Japhet, 'The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew', VT 18 (1968), 332-372; Id., 'The Relation between Chronicles and Ezra-Nehemia', in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, 298-313; H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977, 37-70.

<sup>4</sup> Dyck, 'Ideology of Identity', 105. See also his recently published monography: Jonathan E. Dyck, *The Theocratic Ideology of the Chronicler* (Biblical Interpretation Series, 33), Leiden 1998.



verb *jāḥas*.<sup>5</sup> The root *jḥs* is unattested in other Semitic languages. The only connection might be the Arab. *whs* ('isolate') as has been suggested in 1910 by F. Schulthess.<sup>6</sup>

The verb *jāḥas*, always in *hitpa<sup>c</sup>el*, is found twenty times in the Hebrew Bible, with no less than fifteen occurrences in the Book of Chronicles.<sup>7</sup> It can hardly be an accident that the vast majority of these fifteen occurrences, namely ten, is found in the so-called „genealogical hall“ of the Book of Chronicles (1 Chron 1-9); the expression „genealogical hall“ has most probably been coined by Julius Wellhausen.<sup>8</sup>

It is of great interest to examine very carefully what entities within the „genealogical hall“ are involved with the verb *jāḥas* (*hitp.*). To start answering this question in a *negative* way: the verb *jāḥas* is not used relating to Judah (2:2-4:23), Levi (5:27-6:66)<sup>9</sup> and Benjamin (8:1-40), which are precisely the tribes that in the post-exilic period, i.e. in the Chronicler's own days, the 4th Century BCE, constitute the people of Israel. These three 'sons of Israel' are presented to have remained loyal to the House of David and to the Temple. The positioning of Levi exactly in the *middle* of the „genealogical hall“ bespeaks the Chronicler's central interest in Temple and cult.

Between the genealogy of Judah (2:3-4:23) and that of Levi (5:27-6:66) we are told of the tribe of Simeon (4:24-43), the tribe of Reuben (5:1-10), the tribe of Gad (5:11-17) and Half-Manasseh (5:18-26). Between the genealogy of Levi (5:27-6:66) and that of Benjamin (8:1-40), the Chronicler pays attention to the tribe of Issachar (7:1-5), the tribe of Naphtali (7:13), the tribe of Manasseh (7:14-19), the tribe of Ephraim (7:20-29), and the tribe of Asher (7:30-40). In the Chronicler's own days, all those tribes mentioned between Judah and Levi, on the one hand, and between Levi and Benjamin on the other, had in fact disappeared from the historical and geographical scene.<sup>10</sup>

It is a major manoeuvre by the Chronicler to create and to establish an ideal community, which not by chance is called *kol jīsrā<sup>c</sup>el* for the first time in 1 Chron 9:1, serving as the summarising conclusion of 2:3-8:40.<sup>11</sup> From 1 Chron

<sup>5</sup> In the Hebrew Bible, the noun *jāḥas* is only found in Neh 7:5. In Qumran literature it is attested in 4QD<sup>a</sup> 5.2<sub>14</sub> (= Damascus Document [4Q 266]); 4QTohB<sup>a</sup> 1<sub>2</sub> (= Purification Rules [4Q 275]) and 4QTohD 1<sub>3</sub> (= Purification Rules [4Q 279]).

<sup>6</sup> F. Schulthess, 'Zwei etymologische Versuche: I. *jāḥas*', ZAW 30 (1910) 61-62.

<sup>7</sup> 1 Chron 4:33; 5:1.7.17; 7:5.7.9.40; 9:1.22; 2 Chron 12:15; 31:16.17.18.19. Moreover in Ezra 2:62; 8:1.3; Neh 7:5.64.

<sup>8</sup> M. Oeming, *Das wahre Israel: Die „genealogische Vorhalle“ 1 Chronik 1-9* (BWANT 128), Stuttgart 1990, 9. At the very end of his monograph, however, Oeming favours the notion 'proleptic summary' ('proleptisches Summarium').

<sup>9</sup> Many Bible translations, e.g. RSV, NEB, REB, offer here a deviating numeration, viz. 6:1-81.

<sup>10</sup> The tribes of Dan and Zebulon are not mentioned in the „genealogical hall“!

<sup>11</sup> H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (NCBC), Grand Rapids MI 1982, 86; S. Japhet, *I & II Chronicles* (OTL), London 1993, 206.



11:1 onwards, the expression *kol jisrāʾel* is used about forty-five times in the Book of Chronicles<sup>12</sup> and must therefore be considered one of its favourite characteristics.

Let us now have a closer look at the use and function as well as at the meaning of the verb *jāḥas* (hitp.) which hints at a formative concept by the Chronicler. Within the „genealogical hall“, the verb *jāḥas* (hitp.) is used in three clusters:

- (1) Framed by the genealogies of Judah (2:2-4:23) and Levi (5:27-6:66), the verb functions with respect of Simeon (4:33), Joseph (5:1)<sup>13</sup>, Reuben (5:7), and Gad (5:17).
- (2) Framed by the genealogies of Levi (5:27-6:66) and Benjamin (8:1-40), the verb *jāḥas* (hitp.) occurs four times, each time in combination with the characteristic formulae *gibbôrê ḥ<sup>a</sup>jālîm* (7:5 [Issachar]; 7:7; 7:40 [Asher])<sup>14</sup> or *gibbôrê ḥājîl* (7:9); both expressions are only found in this chapter.<sup>15</sup>
- (3) Framed by the first (8:29-38) and second (9:35-44) genealogy of Saul, the verb *jāḥas* (hitp.), on the one hand, is connected to the first occurrence of the essential notion 'all Israel' (9:1) and, on the other hand, to the gatekeepers (9:22). The latter group is set out by the Chronicler in a section (9:17-26) which provides a 'disproportionate amount of detail'<sup>16</sup> with respect of this specific group of Temple personnel. As compared to Ezra-Nehemia, where no levitical lineage is indicated for them (Ezra 2:42 / Neh 7:45; Neh 11:19; 12:25),<sup>17</sup> the Chronicler does his very best to present the gatekeepers as being an inner-levitical group from old. No wonder that precisely 1 Chron 9:17b-33 is unparalleled in Biblical literature; it is a deliberate move from the Chronicler's own desk!<sup>18</sup> It is not by chance, therefore, that in 9:22 'Samuel the seer' is explicitly mentioned in the same breath as David, having installed the gatekeepers in their office. For according to 1 Chron 6:12-13, Samuel is a Levite himself!

The Chronicler (or his source) created the section on the gatekeepers (9:17-26) in order to provide them with an unambiguous position as Levites, most probably reflecting the situation of his own days. It is presented as if this is a continuous tradition going back as early as to Phinehas and the wilderness tabernacle, and was re-established by David and Samuel. Within this theological rather than historical

<sup>12</sup> H.J. Zobel, *jisrāʾel*, in: G.J. Botterweck & H. Ringgren (eds), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VI, Grand Rapids MI 1990, 418. One should add 1 Chron 28:8 to his list.

<sup>13</sup> In a fascinating midrashic way referring to Gen 49:4, the Chronicler in 5:1 brings Joseph to the fore. The tradition that the right of the firstborn Reuben is transferred to Joseph and/or his sons is found nowhere else in the Hebrew Bible, but is attested in the Targumim and Rabbinic literature (*Genesis Rabbah*).

<sup>14</sup> Not 7:10, as given by William Johnstone, *I & II Chronicles, Vol. I: I Chronicles 1 - 2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations* (JSOT.S 253), Sheffield 1997, 69.

<sup>15</sup> Within the Book of Chronicles the expression *gibbôrê ḥ<sup>a</sup>jālîm* is found only once more: 1 Chron 7:11 (cf. 1 Chron 11:26).

<sup>16</sup> Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 90.

<sup>17</sup> Japhet, *I & II Chronicles*, 214 erroneously listed Neh 11:9 instead of Neh 11:19, and mentioned Ezra 10:45, a verse which, however, does not exist.

<sup>18</sup> As to the setting of 1 Chron 9, see P.B. Dirksen, '1 Chronicles 9:26-33: Its Position in Chapter 9', *Bib.* 79 (1998), 91-96.



pattern, the verb *jāḥas* (hitp.) is a crucial element too. It appears to function as the parallel or supplement of their installation by David and Samuel. So doing, the Chronicler in 9:19-22 runs ahead of 1 Chronicles 23-27 (entirely 'Sondergut') where all four classes of Levites, including the gatekeepers, are described in full.

Using the verb *jāḥas* (hitp.), the Chronicler does not so much refer to the *process* of registration as to the *result* of having been registered, viz. that one belongs to a family or group and that such a registration entitles to specific rights and privileges. The verb *jāḥas* (hitp.) does not express "the genealogical relationship of the individual members in a temporal sequence of generations; it expresses a relationship that is present and timeless ..."; "it assigns someone to a specific circle with reference to the present and therefore timelessly ...; the "enrollment" referred to is not meant diachronically but synchronically".<sup>19</sup>

That the verb *jāḥas* (hitp.) indeed refers to membership of a group, i.e. explicitly deals with the question who are concretely reckoned among a specific circle is excellently demonstrated in 2 Chron 31:16-19 and Ezra 2:62 (cf. Neh 7:64). Though Bible translations render 2 Chron 31:16-19 in quite different ways, which, on the one hand, is caused by a probable textual corruption in verse 15 (*b<sup>ec</sup>arē*)<sup>20</sup> and, on the other hand, by the question to what extent verse 16 is to be considered parenthetical, the purport of *jāḥas* (hitp.) in this pericope (vv. 16.17.18.19) is unequivocal. There is no doubt whatsoever that this passage deals with special privileges exclusively given to certain groups: priests and Levites who derive their rights to the fact that they have been registered.

Ezra 2:62 reports how priests belonging to the line of Hobaiah, the line of Hakkoz, and the line of Barzillai, after their return from Exile, unsuccessfully searched for their names among those enrolled in the genealogies. Since their names could not be traced, they were deemed disqualified and debarred from officiating; they actually lost their priestly rights.<sup>21</sup>

Harking back to the verb *jāḥas* (hitp.) in the „genealogical hall“ of 1 Chronicles 1-9, it is not by chance that the Chronicler by using such a special concept of 'having

<sup>19</sup> R. Mosis, *jāḥas*, in: G.J. Botterweck & H. Ringgren (eds), TDOT, Vol. VI, Grand Rapids MI 1990, 55-59 (57).

<sup>20</sup> "The phrase 'in the cities of the priests' is impossible at this point in the text because (a) it creates a contradiction within the passage itself, ascribing to the priests 'in the cities' (v. 15) the office actually executed in the Temple ...; (b) it also creates an unnecessary doublet to v. 19, where the priests in their cities are explicitly referred to, with the full designation of these cities ...; (c) finally, with this rendering, the passage overlooks the most important constituent of the priesthood, the priests of Jerusalem. The original version is still preserved in the LXX, where 'in the cities' (*b<sup>ec</sup>arē*) is represented by *διὰ χειρός* (literally 'at the hand'), which clearly reflects the Hebrew idiom *b<sup>yad</sup>* or *al yad* (1 Chron 26:28; 29:8; 2 Chron 23:18 etc.), rendered variously by the translations according to the various contexts: 'by', 'under', 'in the care of', etc. (cf. RSV of 1 Chron 24:19; 2 Chron 23:18; 1 Chron 26:28). When this slight error is restored, the contradiction and the doublet disappear, and the passage refers to the priests who actually officiate in the Temple"; Japhet, *I & II Chronicles*, 970.

<sup>21</sup> The mere fact that the verb *jāḥas* (hitp.) is also found in Ezra-Nehemia does, from a methodological point of view, not imply that Chronicles and Ezra-Nehemia must share a common authorship. It is more likely that this root is encountered in both literary complexes, since Chronicles and Ezra-Nehemia are more or less contemporary works.



been registered' breathes new life into all those tribes which actually had disappeared in his own days. "The genealogies describe Israel as it always was, its inner structure and hierarchy, and its geographical place. It treats of space, not time".<sup>22</sup> Once the relation of people to territory is established, they are given an identity. Or to say it in William Johnstone's words: "By possession of land identity is established".<sup>23</sup> In the „genealogical hall“ of the Book of Chronicles, the verb *jāḥaś* (hitp.) is used as a literary and theological 'glue' in order to save all those 'forgotten tribes' from oblivion and to put them permanently on the literary map of the Book of Chronicles, so that all the 'invisible sons of Israel' should be reckoned among the ideal Israel, which is given the notion 'all Israel'.

*Abstract:*

The root *jāḥaś* which in the Hebrew Bible is only found in the Book of Ezra-Nehemia (5 times) and in the Book of Chronicles (15 times), is unattested in other Semitic languages. The accumulation in the Book of Chronicles appears to aim at a very special meaning, viz. that the verb does not so much refer to the *process* of registration as to the *result* of having been registered. An analysis of *jāḥaś* in 1 Chronicles 1-9 is adduced as conclusive evidence for such a special meaning.

*Address of the author:*

Prof. Dr. Pancratius C. Beentjes  
Katholieke Theologische Universiteit Utrecht  
P.O. Box 80101  
NL-3508 TC UTRECHT  
The Netherlands

<sup>22</sup> Dyck, *'Ideology of Identity'*, 110.

<sup>23</sup> Johnstone, *I & II Chronicles*, 69.



# Dokumentation neuer Texte

Johannes Renz

## I Eisenzeit i & ii

A. LEMAIRE, Nouveaux sceaux et bulles paléo-hébraïques (EI 26, 1999, 106\*–115\*). — Veröffentlicht werden 22 beschriftete Siegel und -Abdrücke, die meisten stammen aus dem Antikenhandel, Nr. 2–6; 17 aus der Sammlung Moussaieff, Nr. 8; 10f.; 13; 19; 22 aus der Sammlung Borowski. Der Transkription, Übersetzung und dem ausführlichen Kommentar sind Photos aller Siegel beigelegt. Die Texte sind nach ihrer wahrscheinlichen Herkunft angeordnet.

Aus Nordisrael könnten die # 1–4 stammen:

# 1: Skaraboid, grüner Stein, evt. Malachit oder „pierre d'Élat“, 15 × 10,5 × 7 mm. „... avec des traces de bronze sur le bord inférieur gauche de la face gravée plate, restes probables d'une monture avec sertissage en bronze“ (106\*). Das Siegel ist durch zwei horizontale Striche in zwei Register geteilt. Im oberen Hauptregister befindet sich ein nach links weisender Greif, vor ihm das *Anḥ*-Zeichen. Das untere Register enthält die Inschrift *Inmš* „Nimši zugehörig“. Die Ikonographie legt eine Datierung in die Mitte des 8. Jh. v.Chr. und die Herstellung in Samaria nahe.

# 2: Skarabäus, Steatit, 18,5 × 13 × 8 mm. Im oberen der drei, durch horizontale Linien getrennten Register befindet sich ebenfalls ein – nunmehr nach rechts weisender – Greif mit *Anḥ*-Zeichen. Das untere Register enthält eine Zickzacklinie. Im mittleren Register steht die Inschrift *[l]s'dyw* „Sa'adyau [zugehörig]“. Paläographisch wie ikonographisch ist das Siegel wie # 1 in die Mitte bzw. das zweite Viertel des 8. Jh. zu datieren.

# 3: Skaraboid, aus weißlich aussehendem Lapislazuli, 15 × 11 × 6 mm. Das obere der beiden durch eine horizontale Linie getrennten Register wird von einer Abbildung der löwenköpfigen ägyptischen Göttin Sachmet ausgefüllt (vergleichbar dem Siegel des *'spyw* in DEUTSCH/HELTZER 1995 Nr. 63 [ZAH 9/2, 220 # 63]). Das untere Register enthält die zweizeilige Inschrift: *ldml' b // n pqḥyw* „Damlā, dem Sohn des P<sup>q</sup>ahyau, zugehörig“. Das theophore Element *-yw* macht eine Entstehung in Nord-Israel wahrscheinlich, datiert wird das Siegel in die Mitte bzw. das dritte Drittel des 8. Jh. v.Chr.

# 4: Skaraboid, rotbrauner Stein ([?] Jaspis), 18 × 13 × 8 mm. Das anikonische Siegel enthält die zweizeilige Inschrift: *lyklyw // bn . s'ry* „Y<sup>k</sup>kolyau, dem Sohn des Sa'ari, zugehörig“. Die theophore Endung *-yw*, die Ausführung der Schrift wie des ganzen Siegels, die Ähnlichkeit zum Siegel WSS (ZAH 11/1, 109) Nr. 371 machen eine Entstehung im dritten Viertel des 8. Jh. v.Chr. in Nordisrael wahrscheinlich.



Die #5–6 können geographisch nicht eindeutig zugeordnet werden:

# 5: Skaraboid, Elfenbein, 17 × 14 × 6,5 mm. Die oberste Reihe des Siegels beinhaltet die Inschrift, in der Mitte befindet sich die Abbildung einer Flügelsonne, darunter folgt in der Mitte eine Kartusche mit Pseudohieroglyphen, eingerahmt von zwei Urüsschlangen mit weiteren Pseudohieroglyphen. Die einzeilige Inschrift lautet: *lšlm* „Šallum zugehörig“. Die Motive, die Nähe zu den Siegeln WSS Nr. 328 und 377 datieren das Siegel in die Mitte des 8. Jh., Abweichungen von den genannten Siegeln lassen das vorliegende Siegel aber als „imitation ‘provinciale‘“ (107\*) einer Nordreichsvorlage erscheinen, aus dem Nordreich oder aus Juda.

# 6: Skaraboid, blauer Lapislazuli, 9 × 7 mm; auf der Rückseite des kleinen Siegels findet sich eine Furche wie bei einem Getreidekorn. Oberhalb einer Grundlinie befindet sich die Inschrift: *lbršh* „B<sup>o</sup>rōšā zugehörig“. Paläographisch gehört die Inschrift der Mitte des 8. Jh. an.

Wahrscheinlich jüdische Siegel:

# 7: Skaraboid, Karneol, rotbraun, 10 × 10 × 6,8 mm. Die Inschrift *ntn* „Nātān (zugehörig)“ datiert das Siegel möglicherweise ans Ende des 8. oder ins 7. Jh. Die Herkunft könnte jüdisch oder philistäisch sein.

# 8: Skaraboid, schwarzer Stein, 19 × 13 × 6 mm. Das oberste, durch eine Doppellinie abgetrennte Register enthält eine geflügelte Urüsschlange. Die zweizeilige Inschrift steht im mittleren und unteren, durch eine einfache Linie getrennten Register: *lhwš' // yhw* „Hauša'yāhū zugehörig“. Paläographisch datiert die jüdische Inschrift ans Ende des 8. oder den Beginn des 7. Jh.

# 9: Skaraboid, Knochen oder Elfenbein, 13 (Durchmesser) × 7 mm. Die Zeilen der zweizeiligen Inschrift des anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt: *l'h' ' // lyhw* „'Āḥā, (dem Sohn des) 'Alāyāhū, zugehörig“. Dem Material entsprechend sind die Buchstaben schematisch, etwas unbeholfen ausgeführt. Ḥ und ' der ersten Zeile sind spiegelverkehrt. Paläographisch wird die Inschrift etwa ans Ende des 8. oder ins 7. Jh. v.Chr. datiert.

# 10: Skaraboid, Elfenbein, 15 × 14 × 8 mm. Die beiden Zeilen der Inschrift des anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt: *lšm' . // ḥnn* : Šāmā', (dem Sohn des) Ḥānān, zugehörig“. Paläographisch datiert das Siegel etwa ins 7. Jh.

# 11: Skaraboid, Elfenbein, 13,4 × 12 × 8,6 mm. Die beiden Zeilen der Inschrift des anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt, die untere Zeile ist stärker abgenutzt: *l'lyqm // bn m'šyhw* „'Elyāqīm, dem Sohn des Ma'a ēyāhū, zugehörig“. Paläographisch wird die Inschrift ins 7. Jh. datiert.

# 12: Skaraboid, Knochen oder Elfenbein, 15 × 14 mm. Die beiden Zeilen der Inschrift des besonders in der zweiten Zeile schwer lesbaren anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt: *m'z // bḡy* . „Mā'ōz, (dem Sohn des) (?) Buqqī, (zugehörig)“. Der letzte Buchstabe von Zeile 1 könnte auch ein S sein. Eine Datierung ins 7. Jh. ist möglich, aber unsicher.

# 13: Skaraboid, Kalkstein „crème orange / briqué“, 14 × 13 × 7,5 mm. Die beiden Zeilen der Inschrift des anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt: *lšm' bn // y'znyhw* „Šāmā', dem Sohn des Ya'azanyāhū, zugehörig“.



Paläographisch läßt sich das Siegel etwa ins 7. Jh. datieren. Ungewöhnliche Formen von ' , ' , B, M und (hauptsächlich) Z lassen möglicherweise auf einen ungeübten Graveur schließen.

# 14: Skaraboid, brauner Kalkstein mit schwarzen Flecken, 15 × 13,5 × 8,5 mm. Die beiden Zeilen der Inschrift des stark abgenutzten anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt: *lyxn // yhw'z* „PN, (dem Sohn des) Y'hō'āz, (zugehörig)“. Paläographisch wird das Siegel ins 7. oder an den Beginn des 6. Jh. v.Chr. datiert.

# 15: Skaraboid, grauer Kalkstein, 16 × 13 mm. Das obere der beiden durch zwei horizontale Linien getrennten Register nimmt etwa 2/3 der Fläche ein und trug ursprünglich eine jetzt kaum mehr erkennbare Abbildung (Lemaire vermutet eine Sphinx). Das untere Register enthält die Inschrift: *yšm'ni* oder *yšm' :* „Yišmā' / Yišm'ōn (zugehörig)“. Der letzte vertikale Abstrich ist als Worttrenner oder als Teil eines N deutbar.

# 16: Skaraboid, Kalkstein, 15 × 13 mm. Die beiden Zeilen der Inschrift des stark abgenutzten anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt: *lnryhw // 'zr* „Nēriyāhū, // (dem Sohn des) 'Ezer (oder 'Azzūr), zugehörig“. Zeile 1 ist schwer lesbar.

# 17: Bronzeplakette, auf beiden Seiten graviert, 10,7 × 9,4 × 4,4 mm. Auf einer Seite befindet sich die Abbildung (?) von zwei Vögeln: *l'bdy // D* (oder B, ' ) H (oder S) Š (oder M) „'Abdī (oder Bōdī), // (dem Sohn des) PN, zugehörig“. Zeile 2, die wohl das Patronymikon enthielt, ist nicht deutbar; das ' der ersten Zeile ist, falls überhaupt als Buchstabe zu deuten, nachträglich eingeflickt. Der Typ eines Bronzesiegels, sowie die Ikonographie datieren das Siegel am ehesten ans Ende des 7. Jh.

# 18: Bronzeplakette, auf beiden Seiten graviert, 13 × 12 mm. Auf einer Seite befindet sich die Abbildung, möglicherweise drei Vögel. Die andere, durch zwei Horizontalen in zwei Register geteilte Seite beinhaltet die zweizeilige, wohl unvollständig eingravierte Inschrift: *hxxylhw // kp'* „PN, (dem Sohn des) KP', (zugehörig)“. Nach dem Ḥ der ersten Zeile sind wohl zwei Buchstaben angesetzt, aber nicht ausgeführt. Auch K der zweiten Zeile ist unvollständig. Falls KP' richtig gelesen sein sollte, läge möglicherweise ein hypokoristischer Name von der Wurzel KPR vor (113\*). Die Datierung entspricht # 17.

# 19: Siegelabdruck auf einem nagelförmigen Tongegenstand, 25 × 23 × 11,6 mm. Das oberste der drei durch eine bzw. zwei Horizontalen getrennte Register des Siegels trägt die Abbildung eines Fisches, das mittlere und das untere die ursprünglich zweizeilige Inschrift. Die zweite Zeile, wohl das Patronymikon tragend, ist durch Fingerabdrücke völlig zerstört. Erhalten ist: *lnḥmyhw* „Nehemia, [dem Sohn des PN], zugehörig“. Der Abdruck stammt möglicherweise vom selben Siegel wie das von R. DEUTSCH, *Messages from the Past*, Tel Aviv 1997, 109f. Nr. 65 (s.u.) publizierte und läßt sich damit zu: *lnḥmyhw // yhw'b* „Nehemia, (dem Sohn des) Joab, zugehörig“ rekonstruieren.



# 20: Fragment eines Siegelabdrucks, 11 × 6 × 2 mm. Nur der untere Teil des Siegels ist erhalten: *hwš'*, falls vollständig, der PN Hosea.

# 21: Zwei Siegelabdrücke desselben Siegels, 14 × 11,5 × 5,4 mm und 13 × 10 × 7 mm. Die beiden Register des anikonischen Siegels sind durch zwei Horizontalen getrennt. Die zweizeilige, schlecht erhaltene Inschrift lautet: *l'lyrm // bn š'l* „Elyārīm, dem Sohn des Šū'āl, zugehörig“.

# 22: Bulla, 14 × 10,5 × 3,4 mm. Auf der Rückseite der Bulla finden sich Spuren des zugehörigen Papyrus-Dokuments, an dem mit einer Kordel die Bulla befestigt war. Die beiden Register der zweizeiligen Inschrift des anikonischen Siegels sind durch zwei Horizontalen getrennt: *šdqyhw' // bn ḥnny'* „Šidqīyāhū, dem Sohn des Ḥ<sup>a</sup>nānī, zugehörig“. Paläographisch wird die Inschrift in die Zeit um das Jahr 600 v.Chr. datiert. A. Lemaire vergleicht und identifiziert mit dem Siegelinhaber den Jer 36,12 genannten königlichen Beamten *šdqyhw bn ḥnnyhw* (114\*).

Alle 22 Siegel enthalten nur Personennamen, meist mit Patronymikon, mit *bn* „Sohn“ angeschlossen (# 3; 4; 11; 13; 21; 22), auch ohne *bn* (# 9; 10; 12; 14; 16; 17; 18; 19); die Vatersangabe kann auch ganz fehlen (# 1; 2; 5; 6; 7; 8; 15; 20).

P. KYLE MCCARTER, Two Bronze Arrowheads with Archaic Alphabetic Inscriptions (EI 26, 1999, 123\*–128\*; vgl. ders., Over the Transom: Three More Arrowheads, BAR 25/3, 1999, 42f.).

— Veröffentlicht werden mit Photo, Zeichnung, Transkription, Übersetzung und Kommentar zwei Bronzepfeilspitzen aus New Yorker Privatbesitz. Die im Antikenhandel erworbenen Pfeilspitzen stammen angeblich aus Ras Schamra. Die eingravierten Inschriften befinden sich jeweils auf der Vorder- und Rückseite. Die beiden Exemplare erweitern das bereits bekannte Corpus meist aus dem Libanon stammender frühphönizischer Pfeilspitzen, die paläographisch ins 11. Jh. v.Chr. zu datieren sind (letzte Zusammenstellung bei DEUTSCH/HELTZER 1995, 24–27; ZAH 9/2, 219). Mikroskopische Untersuchungen ergaben, daß die Pfeilspitzen mit einem Stahlinstrument (!) eingraviert worden waren. Nr. 1 ist rückläufig geschrieben und in die Mitte, Nr. 2 linksläufig und ans Ende des 11. Jh. zu datieren.

# 1: 7,6 × 2,4 cm: *ḥš ytršdq // 'š 'm'*  
„Pfeil des *ytršdq*, // des Gefolgsmannes des *'m'*“

# 2: 9,5 × 2,9 cm: *ḥš . ykb 'l // 'ḥ . šmb 'l*  
„Pfeil des *ykb 'l*, // des Bruders des *šmb 'l'*“

R.W. YOUNKER, An Ammonite Seal from Tall Jalul, Jordan: The Seal of 'Aynadab Son of Zedek'il (EI 26, 1999, 221\*–224\*).

— Publiziert wird ein ammonitisches Siegel aus *T. Ġalūl*, Jordanien, mit Photo, Lesung und Kommentierung. Das Siegel dürfte 1994 ausgegraben worden sein, wurde aber zunächst übersehen und erst 1996 auf dem Schutthaufen des Areals C2, von woher es wohl letztlich stammt, gefunden. Obwohl nicht *in situ* gefunden, läßt sich damit archäologisch die Datierung auf das 7. bis 5. Jh. eingrenzen, paläographisch kommt am ehesten das späte 7. Jh. in Frage (222\*). Skaraboid, rotbrauner Stein mit schwarzen Flecken, 1,8 × 1,6 cm. Die drei Register des Siegels sind jeweils



durch eine doppelte Horizontale getrennt; das mittlere Register enthält als Abbildung einen geflügelten Greif. Die Inschrift verteilt sich auf alle drei Register: *l'yndb // b // n šdq'l* „*yndb, // dem Sohn des šdq'l, zugehörig*“.

I. BEIT-ARIEH, „עשרת“ Ostrakon from Ḥorvat ‘Uza (EI 26, 1999, 227\*; 30–34; hebr.). — Während der Ausgrabungskampagnen zwischen 1982 und 1996 in Ḥorvat ‘Uzzā / Ḥ. Ġazze wurden insgesamt 38 beschriftete Objekte, darunter 34 hebr. Ostraka (vgl. HAE I [ZAH 8/3, 324f.] 443ff.), 2 hebr. beschriftete Krüge und ein edomitisches Ostrakon (vgl. HAE I 2 Anm. 4), gefunden (30). Nur die wenigsten sind klar lesbar und deutbar, darunter das hier in Photographie, Zeichnung, Lesung und Kommentar vorgestellte Ostrakon, das im südwestlichen Raum des Gebäudes Nr. 397 innerhalb der Festung gefunden wurde. Das Ostrakon stammt von einer kleinen Schüssel; die Beschriftung befindet sich auf der Außenseite, die Schrift ist im rechten Winkel zu den Töpferspuren, von der Basis der Schüssel zum Rand hin angeordnet, die schlecht erhaltenen Zeilenenden befinden sich auf dem Rand.

Die 10 Zeilen umfassende Inschrift listet in tabellarischer Form 9 Personennamen mit Patronymikon auf (Z. 2–10). Die Überschrift (Z. 1) weist die Personengruppe als ‘*šrt*, als militärische Einheit von 10 Mann, aus (vgl. atl. Ex 18,21.25; Dt 1,15; akkad. *rab ešerte*; ugar. *rb ‘šrt*). Zur Deutung und der Tatsache, daß die militärische Einheit 10 Mann hier offenbar weniger als 10 Mann umfaßt, vgl. S. 33.

1	‘ <i>šrt</i>	(Militärische Einheit von) 10 (Mann)
2	[ <i>m</i> ]nḥm bn ḥ[...]	M <sup>c</sup> naḥḥem, Sohn des [...]
3	nryhw bn smk[yhw]	Nērīyāhū, Sohn des S <sup>c</sup> makyāhū
4	nryhw bn mšk[n]y[hw]	Nērīyāhū, Sohn des Miškanyāhū
5	ntnyhw bn ḥtḇ	N <sup>c</sup> tanyāhū, Sohn des ḥtḇ
6	’wryhw bn šlm[yhw]	’Urīyāhū, Sohn des Šelemyāhū
7	gdlyhw bn ’wryḥ[w]	G <sup>d</sup> dalyāhū, Sohn des ’Urīyāhū
8	yḏnyhw bn špṭ[yhw]	Y <sup>d</sup> donyāhū, Sohn des Š <sup>c</sup> paṭyāhū
9	hwdwyhw bn ‘[...]	Hōdūyāhū, Sohn des [...]
10	[...] x x	[...]

A. MAZAR, Beth Shean During the Iron Age II: Stratigraphy, Chronology and Hebrew Ostraka (EI 26, 1999, 231\*; 91–100; speziell 94–99; hebr.).

— Im Oktober 1990 wurden zu Beginn der 2. Kampagne der wiederaufgenommenen Ausgrabungen in *T. Bēt Š<sup>c</sup>an / T. el-Ḥōšn* in Areal S mehrere beschriftete Fragmente eines Kruges gefunden. Da die Fragmente vom selben Gefäß stammen, können sie zu ein und derselben Inschrift gehören. Archäologisch wie paläographisch können sie ins 8. Jh (vor 743 v.Chr.), etwa in die Zeit der Samaria-Ostraka datiert werden. Die nur sehr bruchstückhaft erhaltene Inschrift wird am ehesten eine Verwaltungsliste, bestehend aus Personennamen und Zahlen (in Form von den hieratischen Ziffern entnommenen Zahlzeichen), gewesen sein. Vorgestellt werden die Texte mit Photo, Zeichnung, Umschrift und Kommentierung.



# 1: Fragment 1: 10 × 9 cm:

- |   |                   |                                   |
|---|-------------------|-----------------------------------|
| 1 | [...] x [...] x   |                                   |
| 2 | zm' . 5           | x Zammā' 5 ...                    |
| 3 | 'l' . zm' 1 1     | † (?) Elā (Sohn des) Zammā' 2 ... |
| 4 | [...] žm' 1 [...] | [...] Zammā' 1 [...]              |
- rechts oben, um 90° versetzt:
- |   |             |             |
|---|-------------|-------------|
| 1 | [...] 'b 1  | [...] 'āb 1 |
| 2 | [...] 1 1 1 | [...] 3     |

# 2: Fragment 2: 6 × 6 cm:

- |   |                    |                               |
|---|--------------------|-------------------------------|
| 1 | [...] x [...]      |                               |
| 2 | [...] i' : ddt 1 1 |                               |
| 3 | [...] yr . 1 1 1   |                               |
| 4 | [...] . 'šdā [...] | [...] (?) der aus Asdod [...] |
| 5 | [...] x [...]      |                               |

# 3: Fragment 3: 4 × 7 cm:

- |   |                  |                           |
|---|------------------|---------------------------|
| 1 | [...] b' † [...] |                           |
| 2 | xb' . 'z' [...]  | (?) 'Abā (Sohn des) 'Uzzā |
| 3 | y . hā [...]     |                           |
| 4 | [...] ' [...]    |                           |

# 4: Fragment 4: 25 × 30 mm:

- |   |             |               |
|---|-------------|---------------|
| 1 | b 'ly [...] | Ba'alyā [...] |
| 2 | yh [...]    |               |

Y. SHOHAM, Hebrew Bullae from the City of David (EI 26, 1999, 234\*; 151–175; hebr.).

— Während der 5. Ausgrabungskampagne wurden insgesamt 45 hebr. Bullae in Areal G (Stratum 10, Zerstörung: 587 v.Chr.) gefunden. Die meisten sind bereits publiziert und in WSS integriert. Da eine Gesamtpublikation in der Serie Qedem durch J. NAVEH und Y. SHOHAM vorgesehen ist, wird auf diese Publikation verwiesen. Eine Zusammenstellung aller Siegellegenden findet sich auf S. 170.

A. KLONER – E. ESHEL, A Seventh-Century BCE List of Names From Marescha (EI 26, 1999, 233f.\*; 147–150; hebr.).

— Während der Ausgrabungen 1995 wurde in Marescha / T. Sandaḥanna in Anlage 147, einem Kolumbarium östlich der Stadt, dessen Funde primär aus dem 3.–2. Jh. v.Chr., aber auch aus der persischen und eisenzeitlichen Zeit stammen, ein mit Tinte beschriebenes Ostrakon gefunden, das paläographisch ins 7. Jh. v.Chr. datiert wird. Maße: 6,2 × 6,4 cm. Der Text besteht aus einer Liste von Personennamen mit



Zahlen-/Maßangaben (realisiert durch hieratische Zeichen), etwa einer Liefer- oder Rationenliste. Vorgestellt wird der Text mit Photo, Zeichnung, Umschrift und Kommentierung.

1	<i>bñ gr xx x</i>	Sohn des Gēr ... ([?] hierat. Zeichen)
2	<i>'yr . [...]</i>	'yr [...]
3	<i>'ryhw . 1 1 1 1/4</i>	'Urīyāhū 3 1/4
4	<i>xx . šby 1 1</i>	[...] Š <sup>c</sup> bī 2
5	<i>[...]' 1 1</i>	[...] 2
6	<i>[...]</i>	[...]

R. DEUTSCH, Seal of Ba'alīs Surfaces. Ammonite King Plotted Murder of Judahite Governor (BAR 25/2, 1999, 46–49; 66).

— Publiziert werden zwei ammonitische Siegel mit Photo, Zeichnung (Nr. 1) und Übersetzung. Beide stammen aus dem Antikenhandel, Nr. 2 aus der Sammlung Moussaieff.

# 1: Skaraboid, brauner Achat mit weißen Streifen, 0,5“ Durchmesser. Das Siegel ist durch zwei horizontale Doppellinien in drei Register unterteilt. Das mittlere Register enthält die Abbildung einer geflügelten Sphinx (ähnlich WSS Nr. 965); die dreizeilige Inschrift verteilt sich auf alle Register: *[l]b 'lyš['] // mlk // b[n 'm]n* „*b 'lyš*‘, König der Ammoniter“. *b 'lyš*‘ wird mit dem gleichnamigen ammonitischen König in Verbindung gebracht (vgl. WSS Nr. 860: *lmlkm 'wr 'bd b 'lyš*‘ und Jer 40,14), Zeile 3 freilich fast vollständig ergänzt.

# 2: Bulla, etwa 0,5“ Durchmesser. Die beiden Register des anikonischen Siegels sind durch zwei horizontale Linien getrennt. Auf der Rückseite finden sich Eindrücke des zugehörigen Papyrus-Dokuments und der Kordel, mit der die Bulla befestigt war. Paläographisch wird das Siegel in die 1. Hälfte des 7. Jh. datiert. Die zweizeilige, schwer lesbare Inschrift könnte lauten: *lbrk'l // hmik*. „*brk'l*, dem König, zugehörig“.

F.M. CROSS, King Hezekiah's Seal Bears Phoenician Imagery (BAR 25/2, 1999, 42–45; 60) — R. DEUTSCH, First Impression. What We Learn from King Ahaz's Seal (BAR 24/3, 1998, 54–56; 62) — ders., Messages from the Past, 1997 (s.u.), 49–51 und 35 Nr. 199.

— Veröffentlicht mit Photo, Lesung und Kommentar wurden zwei Bullae der jüdischen Könige Ahas und Hiskia, die ersten Siegelabdrücke von jüdischen oder israelitischen Königen überhaupt. Beide stammen aus der Sammlung Moussaieff.

# 1: Bulla. Auf der Rückseite finden sich Eindrücke des zugehörigen Papyrus-Dokuments und der Kordel, mit der die Bulla befestigt war. Das anikonische Siegel enthält in drei, nicht durch horizontale Striche abgegrenzten Zeilen die Inschrift: *l'hz . y // hwtm . mlk . // yhdh* „Ahaz, (dem Sohn des) Jotam, dem König von Juda, zugehörig“. N.B. die jüdische Vollform *yhwtm* gegenüber masoretischem *ywtm*.

# 2: Bulla, 0,4“ Durchmesser. Das Siegel ist identisch mit dem einer bereits früher publizierten, schlecht erhaltenen Bulla (HBTJ Nr. 199), auf der allerdings nur ... *nyhw* gelesen werden konnte. In der Mitte des Siegels befindet sich ein



geflügelter Skarabäus, der eine Mistkugel dreht. Die zweizeilige Inschrift beginnt unterhalb der Abbildung und wird oben fortgeführt: *lhꜣzqyhw 'hꜣz mlk // yhdh* „Hiskia, (dem Sohn des) Ahaz, dem König von Juda, zugehörig“.

R. DEUTSCH, *Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah Through the Destruction of the First Temple. Shlomo Moussaieff Collection and an Up to Date Corpus*, Tel Aviv 1997.

— Die Texte werden im folgenden Heft der ZAH vorgestellt.



# Register

bearbeitet von Raik Heckl und Jörg Lanckau

Die Aufnahme von Stichwörtern erfolgt in den Originalsprachen der jeweiligen Beiträge und richtet sich im wesentlichen nach den Wünschen der Autoren.

## 1. Sachbegriffe und Eigennamen

adjacency pairs .....	168	internal negator .....	151
Affirmativ .....	219	<i>yiqtol</i> .....	104
Aramaismen .....	218	Kausativmarker .....	219
Aramaismus .....	195	markedness .....	169
Aspekt .....	104	Metrum .....	195
Beth existentiae .....	193	Modus .....	104
Biblical Hebrew		negative .....	146
..... 126.130.131.132.146.163.165.187.202–17		Parallelismus membrorum .....	194.227
conjunction .....	167	personal .....	147
coordination .....	166	pragmatics .....	165
dialogue .....	165	<i>qātal</i> .....	104
direct conjunction .....	126	quotation .....	166
direct conversation .....	169	Temporaladverbial .....	193
direct quotation .....	165	Tempus .....	104
discourse marker .....	165	Verbalnomen .....	195
Etymologie .....	3.4	Verbalsyntax .....	224
Falascha .....	11	Waw .....	165–91
<i>ḥēlon</i> .....	99	Wurzel tertiae infirmae .....	195
impersonal .....	147	Wurzeln II gem. (Pl.) .....	220
indirect speech .....	171		
infinitive .....	146ff.		

## 2. Lexeme und Kontextformen

Hebräisch	<i>hlm</i> .....	227	<i>mlk</i> .....	40	
<sup>ʔ</sup> <i>ēm kol ḥaj</i> .....	2	<i>jāḥaś</i> .....	233–37	<sup>ʿ</sup> <i>am</i> .....	48–82.60
<sup>ʔ</sup> <i>jn</i> .....	146	<i>jaḥaś</i> .....	234	<sup>ʿ</sup> <i>ml</i> .....	227
<sup>ʔ</sup> <i>zr</i> .....	198	<i>jhwǝdj</i> .....	40	<i>pūr</i> .....	25
<sup>ʔ</sup> <i>rgmn</i> .....	27	<i>jrd</i> .....	192	<i>pḥh</i> .....	31
<i>ḥj</i> .....	3	<i>jwt̄r mn</i> .....	29	<i>pr̄tmjm</i> .....	31
<i>ḥwh</i> .....	3.41	<i>k</i> .....	107	<i>qhl</i> .....	32
<i>ib<sup>ʿ</sup>t</i> .....	29	<i>kī</i> .....	126ff.193	<i>qwm</i> .....	218
<i>ḥqq</i> .....	220	<i>kkl</i> .....	107	<i>rḥm</i> .....	123
<i>bā<sup>ʿ</sup>æræb</i> .....	194	<i>kns</i> .....	30	<i>šimḥā</i> .....	198
<i>be<sup>ʔ</sup>appō</i> .....	193	<i>l</i> .....	147	<i>š<sup>ʾ</sup>r</i> .....	33
<i>biršōnō</i> .....	193	<i>labbōqær</i> .....	194	<i>šālū</i> .....	195
<i>bwš</i> .....	27	<i>lō<sup>ʔ</sup></i> .....	147	<i>šanā</i> .....	202
<i>delī</i> .....	192	<i>māḥōl</i> .....	198	<i>šrb̄t</i> .....	34
<i>dt</i> .....	40	<i>mhq</i> .....	222	<i>tny</i> .....	221



Ägyptisch  
*ḡb<sup>c</sup>.t* ..... 29  
 Akkadisch  
*bitānu* ..... 25  
*pāhātu* ..... 31  
*pūru* ..... 25  
*pūru karāru* ..... 25  
 Altassyrisch

*puru<sup>2</sup>um* ..... 25  
 Altäthiopisch  
*ḥējāw* ..... 16  
*ʾəḡ<sup>u</sup> āla ʾəmaḥējāw*  
 ..... 5.8.9.10.11.16  
 Altpersisch  
*fratama* ..... 31

*ganza* ..... 28  
*xšaça* ..... 24  
 Elamitisch  
*pīr-ra-tam-ma* ..... 31  
 Ugaritisch  
*argmn* ..... 27

### 3. Belegstellen

Gen  
 1 ..... 122  
 1,26 ..... 110  
 1,27 ..... 10  
 1,31 ..... 116  
 2,5 ..... 146  
 2,18 ..... 2  
 2,19-20 ..... 2  
 2,21-22 ..... 17  
 2,21-23 ..... 17  
 2,23 ..... 17  
 2-3 ..... 17.18  
 3 ..... 4.121  
 3,6 ..... 120.128  
 3,14 ..... 128  
 3,19 ..... 96  
 3,20 ..... 2-20  
 3,22 ..... 18  
 4,1 ..... 10  
 4,12 ..... 128  
 4,23 ..... 127  
 5,3 ..... 16  
 6,22 ..... 107  
 9,1-17 ..... 183  
 10,25 ..... 121  
 14,12 ..... 91.92  
 14,15 ..... 116  
 15,4 ..... 130  
 16,8 ..... 168  
 17,1-16 ..... 180  
 17,18-20 ..... 182  
 18,15 ..... 128  
 18,20 ..... 127  
 20,9 ..... 128  
 24,45 ..... 87  
 24,54-55 ..... 177  
 29,4 ..... 120  
 29,17 ..... 123  
 31,5 ..... 86  
 31,15 ..... 156  
 31,29 ..... 155

32,19 ..... 88  
 37,26 ..... 127  
 38,25 ..... 182  
 40,6 ..... 86  
 42,10 ..... 171  
 42,22 ..... 87  
 47,3-4 ..... 181  
 48,6 ..... 70  
 48,7 ..... 84  
 49,4 ..... 235  
 49,25f ..... 123  
 Ex  
 1,9-12 ..... 65  
 1,11 ..... 62  
 2,18-20 ..... 179  
 4,1 ..... 175.176.185  
 5,1 ..... 49  
 7,21 ..... 7  
 8,22 ..... 153  
 13,5 ..... 61  
 14,12 ..... 155  
 15,24 ..... 56  
 17,3 ..... 57.63  
 17,3b ..... 53  
 18,21 ..... 242  
 18,25 ..... 242  
 20,5 ..... 129  
 20,18 ..... 63  
 25,2 ..... 171  
 30,18 ..... 184  
 30,23 ..... 184  
 31,13 ..... 184  
 33,5 ..... 59  
 35,21-25 ..... 70  
 Lev  
 5,14-26 ..... 113  
 16 ..... 120  
 16,2 ..... 171  
 20,2 ..... 184  
 22,2 ..... 171  
 22,11 ..... 87

24,2 ..... 171  
 Num  
 1-4 ..... 121  
 1,9 ..... 99  
 3,5-15 ..... 183  
 3,12 ..... 184  
 3,46 ..... 112  
 5,20 ..... 128  
 12,13-14 ..... 174  
 12,14 ..... 176  
 14,3 ..... 153  
 14,13 ..... 176  
 14,16 ..... 154  
 15,38 ..... 171  
 17,17 ..... 171  
 18,8 ..... 184  
 20,3 ..... 175  
 35,23 ..... 153  
 Dtn  
 9,13-14 ..... 59  
 9,28 ..... 154  
 27,16-26 ..... 63  
 28,55 ..... 154  
 30,2 ..... 108  
 31,16-18 ..... 57  
 Jos  
 1,15 ..... 92  
 2,5 ..... 156  
 22,28 ..... 184  
 24,24 ..... 60  
 Ri  
 5 ..... 202.218-32  
 5,7 ..... 218  
 5,11 ..... 221.222  
 5,14 ..... 220  
 5,15 ..... 220  
 5,15-16 ..... 222  
 5,23 ..... 135  
 5,26 ..... 222  
 9,24 ..... 150



1 Sam	7,19..... 175.176.185	Sach	13,9..... 73
2,12..... 134	9,22..... 169	Mal	2,13..... 152
2,16..... 134	10,15..... 172	Ps	2,6..... 166
2,17..... 134	10,29..... 92	13,6..... 192	24,2..... 106
3,20..... 137	12,9..... 154	25,16..... 136	29,11..... 106
5,2-4..... 115	13,19..... 155	30..... 192-201	30,7..... 195
8,9..... 130	14,21..... 49	32,9..... 151.155	51,7..... 196
9,7..... 152.174.176	15,3..... 108	52,11..... 193	144,15..... 73
9,9..... 119	18,26..... 210	Ijob	3,9..... 135
9,27..... 171.172	22,9-10..... 182	3,10..... 135	10,9..... 138
10,11-12..... 184	25,26..... 49	12,2..... 130	20,17..... 222
10,12..... 167.184	Jes	21,6..... 197	36,3..... 222
12,6-7..... 58	1,15..... 129	Prov	15,11..... 130
15,14..... 175.176	3,1..... 130	17,16..... 148	22,27..... 152
15,22..... 147	5,4..... 155	31,20..... 227	Rut
16,14..... 22	7,9..... 127	4,4..... 146	Koh
18,4..... 89.90	9,18..... 66	1,2..... 106	Est
21,9..... 178	10,1..... 220	1-10..... 21-47	2,14..... 134
22,12-14..... 173	19,25..... 49	4,2..... 147	5,12..... 136
22,14..... 176	21,3..... 197	8,8..... 148	Dan
22,14-15..... 185	30,5..... 153	1-12..... 22	Esra
23,3..... 137.139	30,19..... 129	2,42..... 235	2,62..... 236
23,20..... 155	40,28..... 88	4,3..... 154	4,22..... 195
26,10..... 139	42,3..... 85	6,9..... 195	6,18..... 222
26,16..... 139	48,13..... 227	9,15..... 148	10,12..... 155
2 Sam	54,10..... 128	Neh	7,45..... 235
5..... 22	54,14..... 89.90	9,22..... 220	9,24..... 220
9,1..... 129	55,2..... 153	Hag	
9-20..... 22	Jer	1,6..... 148	
13,24-27..... 179	4,11..... 153		
14,13..... 175	10,5..... 150		
14,19..... 155	10,11..... 223		
16,2-3..... 178	17,3..... 197		
18,10-12..... 176	22,5..... 127		
18,11..... 155.176	26,15..... 130		
18,12..... 176	36,12..... 241		
21,4..... 150	40,3..... 155		
24,3..... 176.187	40,14..... 244		
1 Kön	49,12..... 147		
1-2..... 22	Ez		
2,20-22..... 172	47,5..... 195		
2,22..... 176.185	Hos		
12,5..... 57	4,13..... 104		
2 Kön	13,9..... 129		
1,9-10..... 174	Am		
1,10..... 176	6,10..... 152		
2,9-10..... 176	Ob		
4,13..... 155	13-14..... 73		
4,14..... 178	Jon		
5,6..... 171	1-4..... 22		
5,17..... 179	Mich		
6,31..... 138	3,1..... 154		
7,12-13..... 165.175	Hag		
7,13..... 175.176.185			



11,19.....	235	20,6.....	148	IQS 3.10-11.....	157
12,25.....	235	20,17.....	154	IQS 3.16.....	157
13,13.....	155	20,25.....	151	4QapPs <sup>b</sup> 14.3.....	157
13,24.....	210	22,9.....	151	4QD <sup>a</sup> 5.2 <sub>14</sub> .....	234
1 Chr		25,9.....	155.187	4QTohB <sup>a</sup> 1 <sub>2</sub> .....	234
5,1.....	153	26,18.....	154	4QTohD 1 <sub>3</sub> .....	234
11,13.....	48	31,16-19.....	236		
15,2.....	152	35,3.....	150	Apkr Joh.....	17
21,3.....	187	35,5.....	222	Hyp Arch.....	17
23,26.....	149	35,15.....	150	Hyp Arch NHC	
2 Chr		App 7,22.....	212	2,89,4-11.....	17
1,11.....	58			2,89,11-16.....	17
5,11.....	151				
10,5.....	57	Qumran			
12,12.....	153	1QHa 7.28-29.....	157		
13,5.....	154	1QHa 8.33.....	157		
14,10.....	152	1QHa 8.34.....	157		
19,2.....	155	1QHa 8.35-36.....	157		
		1QIsa <sup>a</sup> .....	66.74.75		















