

Orient

Zeitschrift für Althebraistik

Verlag W. Kohlhammer

14. Band 2001 Heft 1

Gemeinsam mit
Rüdiger Bartelmus, Ernst Jenni,
Benjamin Kedar-Kopfstein,
Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński,
Hans-Peter Müller, Johannes Renz,
Stanislav Segert und Loren T. Stuckenbruck
herausgegeben von Udo Rüterswörden

R. Borger: Johannisbrot in der Bibel
und im Midrasch

R. Heckl: Die starke Bildung des Imperfekts
bei einigen Formen der Verba primae Nun

A. Rubin: A Note on the Conjugation of ל"ה
Verbs in the Derived Patterns

B. J. Schwartz; A. Focht: שָׁמַח – Constantly

P. Van Hecke: Polysemy or Homonymy
in the Root(s) r^h in Biblical Hebrew

I. Young: 'Edah and Qahal as Collective Nouns
in Hebrew Biblical Texts

W. Herrmann: Die Kombination יה יהוה

H. Jacobson: *Nebel*

Dokumentation neuer Texte, bearb. von J. Renz

Bibliographische Dokumentation:

Qumran, bearb. von S. Ahrnke, M. Hoffmann,
L. Stuckenbruck

ZA 7452 ✓ 255

Gemeinsam mit Rüdiger Bartelmus, Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein, Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Hans-Peter Müller, Johannes Renz, Stanislav Segert und Loren T. Stuckenbruck

herausgegeben von Udo Rütterswörden

14. Band 2001 Heft 1

Die ZAH erscheint jährlich in zwei Heften mit einem Gesamtumfang von 240 Seiten. Der Bezug des Jahrgangs 2001 kostet im Abonnement DM 299,- zuzüglich Versandkosten von DM 7,-; 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 63-266, Telefax: 07 11 / 78 63-393. Zur Zeit ist unsere Anzeigenpreisliste Nr. 10 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. Rütterswörden, Universität Bonn, Ev. Theol. Seminar Altes Testament, Am Hof 1, D-53113 Bonn, 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. Rütterswörden, Universität Bonn, Ev. Theol. Seminar Altes Testament, Am Hof 1, Bonn, zu senden.

Ein Rezensionsteil ist für die ZAH nicht vorgesehen.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

ZAH 7452

Gemeinsam mit Rüdiger Bartelmus, Ernst Jenni, Benjamin Kedar-Kopfstein,
Hermann Lichtenberger, Edward Lipiński, Hans-Peter Müller, Johannes Renz,
Stanislav Segert und Loren T. Stuckenbruck

herausgegeben von Udo Rütterswörden

Inhalt von Band 14, 2001

Artikel

- R. Borger: Johannisbrot in der Bibel und im Midrasch:
Über Fortschritt, Rückschritt und Stillstand in der biblischen Philologie ... 1
- J. A. Cook: The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach 117
- P. Van Hecke: Polysemy or Homonymy in the Root(s) *rʿh* in Biblical Hebrew.
A Cognitive-Linguistic Approach 50
- R. Heckl: Die starke Bildung des Imperfekts bei einigen Formen
der Verba primae Nun – Ein Problem des Verbalsystems? 20
- R. Heckl: *Ḥelāb* oder *ḥālāb*? Ein möglicher Einfluss der frühjüdischen
Halacha auf die Vokalisation des MT in Ex 23,19b; Ex 34,26b; Dtn 14,21b. 144
- A. Rubin: A Note on the Conjugation of ה"ל Verbs in the Derived Patterns ... 34
- B. J. Schwartz; A. Focht: מְשֹׁן – Constantly 43
- J. Tropper: Das genusindifferente hebräische Pronomen *HW*³
im Pentateuch aus sprachvergleichender Sicht 159
- V. Wagner: Die poetische Form des vierten Gottesknechtliedes
Jes 52,13-53,12 173
- I. Young: *ʿEdah* and *Qahal* as Collective Nouns in Hebrew Biblical Texts 68

Miszellen

- W. Herrmann: Die Kombination יה יהוה 79
- H. Jacobson: *Nebel* 84
- J. Tropper: Das unerkannte Verbalsubstantiv *ttn* „Geben“
im Hebräischen und Ugaritischen 200

Verlag W. Kohlhammer

Bibliographische Dokumentation

Dokumentation neuer Texte, bearb. von J. Renz 86
 Qumran, bearb. von S. Ahrnke, M. Hoffmann, L. Stuckenbruck 99
 Qumran, bearb. von S. Ahrnke, M. Hoffmann, B. Wold, A. Wright 207
 Lexikalisches Material, bearb. von S. Grätz, R. Heckl 220

Register, bearb. von R. Heckl

1. Sachbegriffe und Eigennamen 233
 2. Autoren 233
 3. Lexeme und Kontextformen 234
 4. Belegstellen 235

Verlag W. Kohlhammer

Verlag W. Kohlhammer

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

2A 7452

Artikel

Johannisbrot in der Bibel und im Midrasch: Über Fortschritt, Rückschritt und Stillstand in der biblischen Philologie

Rykle Borger (Göttingen)

Unsere Bibelwissenschaft ist Teil einer Tradition, die im Laufe vieler Jahrhunderte Gestalt angenommen hat. Textgestalt und wörtliche Interpretation haben sich im allgemeinen verhältnismäßig einheitlich etabliert. Das gilt auch für das hebräische Alte Testament, obwohl hier die Textgestalt wesentlich weniger sicher ist als für das Neue Testament. Die Verbindung zahlreicher Quellen und Fragmente aus mehreren Jahrhunderten zur im allgemeinen endgültigen Textfassung und die Tradition dieser Textfassung während des sehr langen Zeitalters bis zur Erfindung des Buchdrucks haben ihre Spuren hinterlassen. Die hebräische Sprache hat schon früh der aramäischen Sprache weichen müssen und im Grunde nur als Kunstsprache der Rabbiner überlebt, bis zur Einführung des Ivrit, das natürlich für die Interpretation des Althebräischen ohne Bedeutung ist. Hebräische Texte wurden, wie auch Dokumente in anderen semitischen Sprachen, ursprünglich nur mit Konsonanten festgelegt. Vokalzeichen wurden nachträglich erfunden und hinzugefügt, namentlich, um für heilig gehaltene Schriften verbindlich festzulegen und dort Mehrdeutigkeit zu vermeiden. Von den für das Hebräische entwickelten Vokalisationssystemen hat sich schließlich die in Tiberias entwickelte sogenannte masoretische Punktation durchgesetzt. Die von uns benutzte vokalisierte Textgestalt ist wenig älter als ein Jahrtausend. Sie entspricht dem Textverständnis und den grammatischen Auffassungen der mittelalterlichen tiberischen Rabbiner. Es hat übrigens lange gedauert, bis die masoretische Punktation von der neuzeitlichen Wissenschaft als sehr spät erkannt wurde. Der Nachweis gelang Elias Levita und L. Cappel(lus) im 16. bzw. 17. Jh. (cf. Th. Willi, ThZ 53 [Basel 1997], S. 166ff.). Nachweislich falsche Vokalisationen sind allzu oft vorhanden. Julius Wellhausen soll die masoretische Vokalisation des hebräischen Textes als den „Staub der Jahrhunderte“ bezeichnet haben, den man „wegblasen“ müsse. Ganz anderer Meinung waren die Schweizer Theologen gewesen, die 1675 in der „Formula consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum“ Cappels Gegner J. Buxtorf Jr. recht gaben und die Anerkennung der Punktation zu einem obligatorischen Glaubensartikel machten, bis nach etwa einem halben Jahrhundert das unerfreuliche, erst 1718 im Druck erschienene „schweizerisch-reformierte Partikularsymbol“ irgendwann und irgendwie „ohne Sang und Klang zur Ruhe bestattet wurde“ (cf. Hauck, *Realencyklopädie*³ [1897], S. 616 und 7 [1899], S. 647-654). J.D. Michaelis' Relativierung der Punktation fand erst 1769 statt (cf. Smend, *Deut-*

sche Alttestamentler in drei Jahrhunderten [1989], S. 19). Auch der Konsonantentext (stabilisiert seit Ende 1. Jahrhundert?) ist freilich in der traditionellen Gestalt nicht voll einwandfrei. Ich zitiere in diesem Zusammenhang einfach Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (1978), S. 24: „Verhältnismäßig früh wurde die Relativität auch des Konsonantentextes sichtbar, die seit den Funden von Qumran im hellen Licht liegt. Die Einheitlichkeit in der Bezeugung eines bestimmten Textes ist, wie wir nun sicher wissen, in Wahrheit kein Vorteil, sondern ein Mangel. Denn dieser Text stellt eine gegenüber dem Urtext bzw. den Urtexten doch verhältnismäßig späte Rezension dar, hinter die zurückzugelangen wir nur noch wenige und nicht leicht zu verwendende Mittel haben, unter ihnen nach wie vor mit weitem Abstand an der Spitze die Septuaginta.“ Gute Einführungen in den Text des Alten Testaments lieferten z.B. Noth, *Die Welt des Alten Testaments*³ (1957), S. 237-290 und 295f., sowie – überraschend instruktiv, aber leider nur in niederländischer Sprache vorliegend – A. Noordtjij bei F.W. Grosheide (Hrsg.), *Bijbelsch Handboek I* (Kampen 1935), S. 297-325 und 343-364. Bei der Deutung des hebräischen Wortschatzes spielen die alten Bibelübersetzungen, namentlich die Septuaginta und die Vulgata, eine wichtige Rolle, aber die griechischen und lateinischen Wiedergaben führen uns keineswegs immer sicher auf den richtigen Weg. Als ich für mein Hebraicum das ganze AT in den Originalsprachen durchlesen musste, fand ich das AT natürlich sehr umfangreich. Später wurde mir jedoch klar, dass der Umfang des hebräischen AT für wirklich eingehendes und umfassendes Verständnis des althebräischen Wortschatzes einfach nicht ausreicht. Allzu oft ist man auf außerbiblische Quellen und andere semitische Sprachen angewiesen. Was in den Wörterbüchern als Übersetzung gebucht ist, müsste gewiss weit häufiger mit Fragezeichen versehen werden als üblich. Einleuchtende lexikographische Fortschritte können allzu selten erzielt werden. Neben dem breiten Strom der kritiklos akzeptierten Tradition gibt es freilich manchmal Bächlein, die mehr oder minder versanden und zu Unrecht sich nicht durchsetzen können.

So konnte ich in Beiträgen über den „Bogenköcher“ (in VT 22 und 27) mit Hilfe außerbiblischen Materials nachweisen, dass eine Tradition, die für das hebräische Wort *šelaṭ* die Übersetzung „(Pfeil)köcher“ vertrat, annähernd richtig war, die traditionelle Übersetzung „Schild“ dagegen völlig falsch. Die moderne Hebraistik hat während einer sehr langen Periode mit fester Überzeugung auf dem einmal eingeschlagenen Irrweg stillgestanden und die falsche Übersetzung nahezu ausschließlich gelten lassen. Im Wörterbuch von (Baumgartner und) Stamm ist meine Übersetzung „Bogenköcher“ (d.h. ein Behälter für Bogen + Pfeile) mit ausführlicher Argumentation akzeptiert worden (1990). Nachher war es schon ein starkes Stück, das Richtige zu übersehen. Trotzdem sind auch Stamms einschlägige Darlegungen von den Fachleuten selten zur Kenntnis genommen worden. Ich kann nur hoffen, dass die inzwischen vorliegende englische Übersetzung von HAL (M. Richardson) dazu beitragen wird, dass Stamms Arbeit außerhalb des deutschen Sprachgebiets zur Kenntnis genommen wird. Zuletzt habe ich vom „Bogenköcher“ gehandelt in den Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Phil.-hist. Kl. 2000 Heft II: *Der Bogenköcher im Alten Orient, in der Antike und im Alten Testament*. Über

ein paar in diesem Beitrag publizierte neue Erkenntnisse möchte ich hier ganz kurz referieren, um zu zeigen, wie lexikalische Arbeit sich auf Textkritik und Exegese auswirken kann.

Nach 2 Sam 8,7 || 1 Chr 18,7 hat David die goldenen Bogenköcher Hadadesers von Zoba erbeutet. Nach 2 Kön 11,10 || 2 Chr 23,9 hätte der Priester Jojada beim Aufstand gegen Athalja von Juda seine Leute mit den im Tempel befindlichen Bogenköchern Davids bewaffnet. Es ist längst erkannt worden, dass im Bericht des Chronisten über den Aufstand gegen Athalja Davids Bogenköcher der Phantasie des Chronisten entsprungen sind (Verknüpfung mit David und Leviten), und dass diese Erfindung zwecks Harmonisierung in den besseren Bericht 2 Kön 11 übernommen worden ist. Die nach 2 Kön von Jojada für den Aufstand gewonnene Leibwache benötigte natürlich keine uralten Waffen aus einem Tempelmuseum.

Zu 2 Sam 8,7 enthalten die LXX und die Samuel-Rolle aus Qumran ein Plus: Die fraglichen Bogenköcher seien später zur Zeit Rehabeams von den Ägyptern unter Sisak erbeutet worden. 1 Kön 14,26f. LXX (entsprechend für Qumran zu erschließen) meldet den Vollzug des Abtransportes der goldenen Bogenköcher Davids durch Sisak. 1 Kön 14,26f. m || 2 Chr 12,9f. handelt stattdessen von den goldenen Schilden Salomos, die damals abtransportiert worden seien. Die Berichte über den Raub der Bogenköcher durch Sisak sind nur in den Kommentaren von O. Thenius (²1864 und ²1873) ernst genommen worden. Sie sind jedoch korrekt, obwohl im Widerspruch zu den Berichten über die Athalja-Geschichte. Sie sind sehr wahrscheinlich erst nach der Qumran-Zeit von Schriftgelehrten getilgt worden, und zwar, weil sie im Widerspruch standen zur angeblichen Benutzung der Bogenköcher Davids beim Sturz der Athalja. Der Chronist hatte sie aus dem Grunde zuvor bereits weggelassen.

Die Berichte über den Abtransport der Bogenköcher durch Sisak werden bestätigt durch Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*. Josephus hat für die Bücher Samuel und Könige offenbar eine sonst nicht nachweisbare jüdische Revision der LXX benutzt. Wir kennen ansonsten die LXX praktisch nur aus der späteren christlichen Tradition. Die griechische Überlieferung erwies sich wiederum als ein wichtiges Hilfsmittel zur Beurteilung der masoretischen Textgestalt. In diesem Zusammenhang ergab sich auch, dass die Hebraisten leider Josephus zu sehr vernachlässigten.

Ich möchte diesmal über ein weiteres „Bächlein“ berichten, wobei ich allerdings nur einen ziemlich geringen eigenen Forschungsanteil in Anspruch nehmen kann. Es handelt sich um die Textstelle Jes 1,19f., die fast immer falsch interpretiert wird.

Jes 1,19f. lautet bei Luther wie folgt:

19) Wollt ihr mir gehorchen, so sollt ihr des Landes Gut genießen.

20) Weigert ihr euch aber und seid ungehorsam, so sollt ihr vom Schwert gefressen werden.

In der Zürcher Bibel lesen wir:

19) Wenn ihr willig seid und gehorsam, so sollt ihr das Beste des Landes kosten.

20) Doch wenn ihr euch weigert und widerstrebt, so sollt ihr das Schwert kosten.

(Diese Übersetzung stammt übrigens im wesentlichen aus dem Jesaja-Kommentar von B. Duhm.)

Bei Kautzsch-Bertholet⁴ (1922) übersetzt Guthe:

19) Wenn ihr willig seid und gehorcht, sollt ihr des Landes Schönstes verzehren.

20) Wenn ihr widerstrebt und widersteht, soll euch das Schwert verzehren.

Die zitierten Übersetzungen weichen ziemlich stark voneinander ab. Die New English Bible weicht in 1,20 so stark ab, dass man an einen anderen Text glauben möchte, aber darauf werde ich später eingehen.

Der hebräische masoretische Konsonantentext lautet hier an der problematischen Stelle: *hrb t'klw* (masoretisch *הַרְבַּת כְּלֵי*, passiv), nach der wohlerhaltenen Jesaja-Rolle aus Qumran (Q^a), unserem ältesten hebräischen Textzeugen: *bhrb t'klw* (also mit der Präposition *b-*). Die Zitate in der Midrasch-Literatur, der rabbinischen homiletischen Exegese, decken sich mit dem masoretischen Konsonantentext (also ohne die Präposition *b-*; siehe unten).

Das Jesaja-Targum (Ausg. J.F. Stenning, auch Ausg. A. Sperber) bietet in freier Wiedergabe: *bhrb sn'h ttqtlwn* = „ye shall be slain by (*b-*) the sword of the enemy“.

Die Peschitta: *bhrb' t'klwn* = „von/mit dem Schwert werdet ihr verzehrt werden“.

Die Septuaginta und die Vulgata: *μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται* bzw. *gladius devorabit vos* = „ein Schwert wird euch verzehren“.

Fast alle modernen und alten Bibelübersetzungen bieten in 1,20 irgendeine Kombination des Wortes „Schwert“ mit einer aktivischen oder passivischen Form des Verbums „essen, fressen, verzehren“. Septuaginta und Vulgata sowie Kautzsch-Bertholet scheinen einen stark abweichenden hebräischen Text vorauszusetzen.

Die gelegentlich für 1,20 vorgeschlagene aktivische Vokalisation der Verbalformen mit der Bedeutung „ihr werdet essen“ führt zu großen Interpretationsproblemen.

Bei den Konsonanten *hrb* denkt man zunächst an das Wort *hæræb* = „Schwert“, das über 400-mal im AT belegt ist. Was bedeutet aber „so sollt ihr ein Schwert essen“?

An Schwertschlucker wird man schwerlich denken können. Also übertragener Sinn? Dagegen spricht, dass man im Hebräischen zwar metaphorisch sagen kann, dass ein

Schwert (wie auch das Feuer) einen Menschen „frisst“, aber nicht umgekehrt. G.R. Driver, *Festschrift Eissfeldt* (BZAW 77, 1958), S. 42, bespricht die vorhandenen Schwierigkeiten, meint schließlich, dass „ye shall eat a sword (*Angl.* have a taste

of the sword) was the reading originally intended“, und vokalisiert demnach die Verbalform als Grundstamm, wie in 1,19. Das war auch der Gedankengang in der

Zürcher Bibel (zweimal: sollt ihr ... kosten). Es handelt sich hier freilich nur um eine Art Wortspiel seitens des englischen bzw. deutschen Übersetzers, also um eine

Notlösung.

Solch eine Notlösung hat den tiberischen Rabbinern keineswegs eingeleuchtet, und daher haben sie die Verbalform *t'klw*, die sie in 1,19 vollkommen einleuchtend als

Grundform Qal „ihr werdet essen“ aufgefasst haben, in 1,20 mit Hilfe einer anderen Vokalisation passivisch (Pu'al) gelesen. Dabei haben sie wohl erwartet, dass man

das auffassen würde als „so sollt ihr von/mit dem Schwert gefressen werden“ – so tatsächlich Luther und viele andere. Die oben bereits zitierte Jesaja-Rolle aus Qumran

zeigt, dass diese Interpretation bereits in Qumran vorhanden war. Dort hat man freilich, um die hebräische Grammatik zu retten, ohne Rücksicht auf den „heiligen“

Text und ohne Sinn für „Werktreue“ die Präposition *b-* eingefügt, also etwa „so sollt ihr gefressen werden von/mit dem Schwert“. Aktivisch „so sollt ihr essen mit dem

Schwert“ kann hier natürlich nicht gemeint sein. An welche passivische Form man dabei in Qumran gedacht hat, können wir nicht feststellen, die Qumran-Texte sind ja nicht vokalisiert.

Mit der masoretischen Pu'al-Form haben aber unsere Grammatiker erhebliche Schwierigkeiten. Das Pu'al ist die passivische Entsprechung zum traditionell als „Intensivstamm“ bezeichneten Pi'el. In beiden wird der zweite Stammkonsonant verdoppelt. Beim Verbum ʔkl = „essen“ ist jedoch kein Pi'el vorhanden, und es kann auch kaum postuliert werden. So arbeiten unsere Grammatiker mit einem von den Masoreten nicht anerkannten Passiv zum Grundstamm, wobei sie konsequenterweise auch die Verdopplung des zweiten Radikels aufgeben müssten. Siehe z.B.:

- Gesenius + Kautzsch + Cowley, §52e und s sowie §121c (mit Anm. 2);
- (Gesenius + Kautzsch +) Bergsträsser II, S. 87ff. (wo aber S. 87 Anm. ʔkl (Pu'al) wieder anerkannt wird, und zwar ausgerechnet wegen unserer Stelle);
- Bauer + Leander, S. 284ff. (286);
- Joüon + Muraoka I, §58 (hier werden die lange als Perf. Pu'al aufgefassten Formen von ʔkl als pass. Grundstamm gedeutet; die Imperfekt-Form in Jes 1,20 wird jedoch in §128c fragend ohne weitere Erklärung als Hof'al, d.h. Passiv zum Kausativ Hif'il, gedeutet);
- R. Meyer II³, §68 3 (geht auf Jes 1,20 nicht ein);
- König, Syntax §332v;
- B.K. Waltke + M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, 1990), S. 375, Anm. 36.

In den Wörterbüchern wird unsere Stelle unterschiedlich eingeordnet:

- Gesenius + Buhl^{16f.}, S. 35 als Pu. (oder Qal pass.);
- Gesenius + Meyer + Donner, Gesenius¹⁸, S. 54b als Pass. Qal, vgl. S. 392b (im einzelnen mir unklar);
- Brown + Driver + Briggs, S. 37b unten Pu. ohne weiteres (auch S. 352b unten keine genaueren Angaben zu „Is 1^{10c}“);
- Siegfried + Stade, S. 37a (Pu. als „pass. zu Qal“ gedeutet);
- Zorell, S. 48b die Perfekt-Formen als Qal pass., S. 49a (unter Berufung auf Joüon, §58), die Imperfekt-Stelle Jes.1,20 als Hof'al (unter Berufung auf Joüon, §128c, aber verbindlicher als dort; vielleicht hatten Joüon und Zorell als Kollegen am Päpstlichen Bibelinstitut sich miteinander beraten);
- (Köhler +) Baumgartner, S. 45b „Pu. (Qal pass.)“;
- Clines, *Dictionary of Classical Hebrew I*, S. 247a, sub ʔkl Pu., registriert die Qumran-Variante *bḥrb* (vgl. jedoch III, S. 314b s.v. בָּרַב , siehe dazu unten).
- Sowohl Gesenius + Buhl^{16f.} wie Gesenius¹⁸ weisen auf Olshausen (Lehrbuch, 1861), der übersetzt: „Ihr werdet gezwungen, das Schwert zu verzehren.“ Das wäre also ein Passiv zu einem als Kausativ aufgefassten Pi'el. Dann kann man aber bedeutungsmässig ebensogut die Qal-Form אָכַלְתֶּם לָוֶה ansetzen (cf. bereits Gesenius + Kautzsch + Cowley, §121c Anm. 2).

Das Ergebnis dieser Darlegungen kann nur sein, dass auf diesem Wege einfach kein befriedigendes Ergebnis erzielt werden kann. Manche Grammatiker mögen sich gewünscht haben, die angebliche passivische Form und ihre einmalige Konstruktion in Jes 1,20 mit Anstand loszuwerden. Auch philologisch gewissenhafte Kommentato-

ren haben hier ihre liebe Not gehabt. Ich nenne hier nur: Wildberger, *Jesaja I* (¹1972, ²1980), S. 50; Procksch, *Jesaja I* (1930), S. 44 und 36 (erwägt unter Berufung auf Buhls dänischen Kommentar Vokalisation als Grundstamm oder als Hofal; Buhl, *Jesaja*, ¹1894, S. 63, ²1912 nach den Zitaten bei Procksch wohl gleichlautend); Duhm, ⁴1922 = ⁵1968, S. 32; Marti (1900), S. 16; Dillmann, ⁵1890, S. 13. Auf den ICC-Kommentar von Gray gehe ich unten ein.

In den ersten zwei Auflagen der Biblia Hebraica von R. Kittel wird zu 1,19f. im Apparat nichts notiert. In der dritten Auflage (1937; Jesaja [1929] noch von Kittel ediert, in späteren Nachdrucken um Qumran-Lesarten erweitert) findet sich die Angabe: lege cum $\text{ט} \text{מְחַרְב}$ (haplogr), und zwar ohne Fragezeichen. Kittel wollte offenbar die allzu unelegante Konstruktion der passivischen Verbalform מְחַרְבְּךָ korrigieren. Kittels Angaben zu Targum und Peschitta sind freilich falsch, beide bieten mitnichten *m-* (< *min*), sondern ebenso wie die Jesaja-Rolle aus Qumran *b-*. Kittel (damals in seinem 76. und letzten Lebensjahr) muss hier seine eigenen Notizen verlesen haben. Im Jahre 1920 hatte Friedrich Delitzsch ein Buch publiziert unter dem Titel: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert*. Delitzsch ging vom Gedanken aus, dass für jeden Schreibfehler eine Ursache bestanden haben muss. Wir wissen freilich alle aus Erfahrung, dass wir auch Fehler machen, die sich nicht mit Hilfe eines Terminus technicus rubrizieren lassen, aber im Prinzip war Delitzschs Idee gar nicht schlecht. Vielleicht hat Kittel deswegen in „Kittel³“ hier die Haplographie bemüht; die vorausgehende Verbalform endet nämlich mit *-m*. Nun ist es nicht ganz ausgeschlossen, dass *min* = „von ... aus, von ... weg“ mit passivischen Verbalformen verknüpft werden, und also den Urheber einer passivisch wiedergegebenen Handlung andeuten kann (siehe dazu Gesenius + Kautzsch + Cowley, §121f, Joüon + Muraoka, §132d-f, Gesenius + Buhl^{16f}, S. 434a Mitte, Brown + Driver + Briggs, S. 580a Mitte, Zorell, S. 447a-b). Die Einfügung der Präposition *b-* in מְחַרְב ist da jedoch, grammatisch betrachtet, erheblich näherliegend („gefressen werden von/mit dem Schwert“). Für diese bewusste Änderung ist natürlich keine Rubrik bei Delitzsch vorhanden. Wenn Kittel hier keine falschen oder unklaren Notizen zu Targum und Peschitta vor sich gehabt hätte, hätte er schwerlich an die Präposition *min* gedacht, und dieser Gedanke war m.W. vorher auch von niemandem erwogen worden. Um mein Ergebnis vorwegzunehmen: Hier hat im hebräischen Text Fehlinterpretation einer mehrdeutigen Konsonantenreihe (*hrb*) einen zweiten Fehler zur Folge gehabt, und dieser einen dritten. Es handelt sich also um das – bei Delitzsch noch fehlende – Schillersche Prinzip der Fehlerkette: „Das eben ist der Fluch der bösen Tat, dass sie fortzeugend immer Böses muss gebären.“ Die Biblia Hebraica Stuttgartensia (1977, Jesaja von D. Winton Thomas 1968) bietet hier zwei Angaben: a) מְחַרְבְּךָ ; lege מְחַרְב (hpgr)? b) propositum מְחַרְבְּךָ (also, wie auch bereits in älterer Fachliteratur mehrmals vorgeschlagen, die gleiche Vokalisation wie in 1,19; natürlich schließen die fragend vorgeschlagenen Verbesserungen a und b einander aus, „von einem Schwerte essen“ gibt wirklich keinen Sinn). Thomas hat demnach zwar Kittels Angabe zu מְחַרְב korrigiert, aber die Variante מְחַרְבְּךָ empfiehlt oder bewertet er nicht. Für irrtümliche Weglassung von *b-* in der Midrasch-Literatur sowie im masoretischen Text wäre bei Delitzsch keine Kategorie vorhanden. Stattdessen übernimmt Thomas Kittels auf

dem Prinzip der Haplographie beruhende Emendation, wenn auch unter Beigabe eines Fragezeichens – auch hier also wieder eine Fehlerkette, die Zählebigkeit des einmal begangenen Fehlers. Von E.J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text With Commentary* (Dublin, I 1941 und II 1943), wird Kittels haplographische Emendation ohne nennenswerte Begründung akzeptiert: „Ye shall be devoured [by] the sword“. Eine letzte Folge hat Kittels Fehler gehabt im Jesaja-Kommentar von H. Wildberger (¹1972, ²1980), S. 50: „Möglicherweise muss *mḥrb* gelesen werden (Haplogr. des *m*)“. Wildberger fügt jedoch sogleich hinzu: „eher aber *bḥrb*“, und begründet das auch mit Parallelstellen, ohne freilich anzugeben, dass *b-* an unserer Stelle nur als bewusste grammatische Korrektur eines Textes ohne *b-* entstanden sein könnte.

Es tut mir übrigens leid, dass ich diese „Alterssünde“ des von mir sehr bewunderten Kittel hervorheben muss. Ich habe bei Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (1989) ein Kapitel über Kittel vermisst, aber Smend hat kürzlich das Fehlende dankenswerterweise in ThZ 55 (Basel 1999), S. 326-353 nachgeholt. Auf S. 341f. bemerkt Smend: „Es gibt Leute, darunter sehr gelehrte, die die Biblia Hebraica am liebsten in einer ihrer ersten Ausgaben und am wenigsten gern, obwohl sie da ästhetisch am anspruchvollsten ist, in der letzten, der (oder den) Stuttgartensia benutzen“. Das ist auch meine persönliche Einstellung – nicht ohne Grund ist die „Kitteliana“² (Leipzig 1913; 1947 antiquarisch beschafft, als gar keine Biblia Hebraica lieferbar war) mir immer noch am liebsten. Durch die sehr intensive Mitarbeit Kittels auch an den nicht von ihm selbst bearbeiteten Bibelbüchern sind die ersten Auflagen weit einheitlicher als die späteren.

Man muss sich demnach fragen, ob das Problem unserer Textstelle sich nicht auf ganz andere Weise lösen lässt und der Frage nachgehen, ob die gängige Deutung der Konsonanten *ḥrb* wirklich zutrifft.

An dieser Stelle möchte ich zunächst einen kurzen Exkurs über eine weitere „Fehlerkette“ einschieben. Vielleicht gelingt es mir, das fragliche Problem etwas klarer darzustellen, als bislang geschehen ist.

Die hebräische Lexikographie kennt ein Verbum *š^ch*, dessen Hitp. in Jes 41,10 und 23 belegt sei, mit der Bedeutung „umherschauen“ o.ä. Bei Zorell (+ Semkowski, 1940-1954, auch 1984) ist *š^ch* (Hitp.) jedoch durch ein Verbum *št^c* (Qal) ersetzt, mit der – allerdings nicht ganz korrekten – Übersetzung: *tristis fuit aegreque tulit rem*, unter Hinweis auf das ugaritische Verbum *tt^c* (S. 885b; lies hier: *alii putant*, ohne Komma). Zorell hat es dabei leider unterlassen, auf den entscheidenden Beitrag von Ginsberg, Or. NS 5 (1936) 170, hinzuweisen. Ginsberg zitiert ugaritisches Textmaterial, wo parallel zu *jr³* = „fürchten“ ein offenbar ungefähr synonymes Verbum *tt^c* belegt ist (Gordon, *Ugaritic Textbook Glossary* Nr. 2763 und 1147 [hier sind versehentlich die Belege für *jr³* weggefallen: 49:VI:30 und 67:II:6], sowie Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Nr. 2956 und 1234). Der Sachverhalt wurde von Koehler (1953) übersehen. In OTS 8 (1950), S. 140, hatte Koehler festgestellt, dass das Lexikon von Zorell „fast ganz in traditionellen Bahnen läuft“, aber in diesem Fall hat gerade Koehler die (falsche) Tradition vertreten. Erst in Baumgartners Supplementum zu Koehler (1958), S. 191a und 192a ist die richtige Deutung vorhan-

den (wenn auch mit ungenauer Vokalisation). Auch bei Baumgartner + Stamm, HAL 1540f. ist $\dot{s}t^c$ korrekt gebucht, und zwar mit der nötigen Fachliteratur (hervorzuheben ist davon besonders Greenfield, HUCA 29 [1958] 226ff.), freilich wie im Supplementum mit unangepasster Vokalisation. Das Verbum $\dot{s}t^c$ ist offensichtlich im Hebräischen schon ziemlich früh „ausgestorben“, die Masoreten und vor ihnen bereits die Schreiber von Qumran haben es nicht mehr gekannt. Ursemitisches \dot{s} ist bekanntlich im Ugaritischen erhalten geblieben, im Hebräischen ist es regelmäßig zu \dot{s} geworden.

Jes 41,10 ist jetzt ohne weiteres klar: $^{\prime}l \dot{t}j r^{\prime} \parallel ^{\prime}l \dot{t}\dot{s}t^c$, wobei statt $\dot{t}\dot{s}t^c$ vielmehr $\dot{t}\dot{s}t^c$ zu lesen ist.

In Jes 41,23 ist der Sachverhalt etwas komplizierter: $wn\dot{s}t^c h$ וְנִרְאָה dazu Qere וְנִרְאָה, womit וְנִרְאָה gemeint ist (von $r^{\prime}h$ = „sehen“). BHK³ und BHS ziehen das Ketib וְנִרְאָה mit der Vokalisation וְנִרְאָה vor (also von $j r^{\prime}$ = „fürchten“ abgeleitet). Diese Auffassung hatten zuvor auch Budde bei Kautzsch + Bertholet⁴ (1922) und Duhm, *Das Buch Jesaja*⁴ (1922), vertreten, letzterer unter Hinweis auf Oorts Ergänzungsheft zur „Leidsche vertaling“ von Kuenen u.a.; auch Marti, *Das Buch Jesaja* (1900), weist auf Oort, freilich, wie zunächst auch Duhm, ablehnend. Greenfield, a.a.O., S. 226, beruft sich für die fragliche Vokalisation des Ketib auf Eitan, *Contribution* (1908), S. 8 (vgl. auch Eitan postum in HUCA 12/13 [1937/38] 76). In BHK¹⁻² ist das Ketib fragend mit der Vokalisation וְנִרְאָה gebucht (also wie im Qere von $r^{\prime}h$ abgeleitet, Kurzform). Gesenius + Buhl^{16f.} 734a registriert das Ketib s.v. $r^{\prime}h$, ohne eine Vokalisation vorzuschlagen. In BHK¹⁻³ wird das Qere deutlichshalber als וְנִרְאָה (von $r^{\prime}h$) notiert, in BHS ist es unvokalisiert in margine versteckt. In BHS fehlt das ugaritische Material. Die Jesaja-Rolle aus Qumran bietet $wn\dot{s}m^c h$ וְנִרְאָה. Die Rolle bietet also dem masoretischen Qere entsprechend $wnr^{\prime}h$, was weder im erweiterten Nachdruck von BHK³ noch in BHS notiert wird. Aus dem folgenden $wn\dot{s}m^c h$ = „wir wollen hören“ geht hervor, dass der Schreiber der Rolle an das Verbum $r^{\prime}h$ = „sehen“ gedacht hat, was dem Qere in etwa entspricht. Es kann freilich keinem Zweifel unterliegen, dass auch in Jes 41,23 die Verben $\dot{s}t^c$ und $j r^{\prime}$ vorliegen, beide wohl im Kohortativ: וְנִרְאָה וְנִשְׁתַּחֲוֶה; ein syntaktischer Kohortativ וְנִרְאָה wäre aber wohl auch möglich. $wnr^{\prime}h$ oder wnr^{\prime} ist scriptio defectiva für $wnj r^{\prime}h$ bzw. $wnj r^{\prime}$.

Der Umstand, dass das Verbum $\dot{s}t^c$ = „fürchten“ o.ä. im Hebräischen verlorengegangen ist, hat also folgende Fehlerkette verursacht:

- Jes 41,10 falsche Analyse und falsche Vokalisation von $^{\prime}l \dot{t}\dot{s}t^c$;
- Jes 41,23 falsche Analyse und falsche Vokalisation von $wn\dot{s}t^c h$;
- Jes 41,23 (wegen des angeblichen Verbuns $\dot{s}^c h$ Hitp.) $j r^{\prime}$ = „fürchten“ durch $r^{\prime}h$ = „sehen“ ersetzt, mit falscher Vokalisation;
- Jes 41,23 in der Qumranrolle ebenfalls an $r^{\prime}h$ = „sehen“ gedacht;
- Jes 41,23 in der Qumranrolle die Verbalform $wn\dot{s}t^c h$ durch die „lectio facilior“ $wn\dot{s}m^c h$ = „wir wollen hören“ ersetzt.

Zu dem Kohortativ bei den Verben ultimae-*h* siehe Joüon + Muraoka §79o, Bauer + Leander §571, Gesenius + Bergsträsser II § 5f, Gesenius + Kautzsch + Cowley §751. Jes 41,23 ist hier überall zitiert wegen $wn\dot{s}t^c h$, aber dabei handelt es sich gar nicht um ein Verbum der fraglichen Klasse.

Für die Zürcher Bibel (1931) kam das ugaritische Textmaterial zu spät. Die New English Bible (1970) übersetzt korrekt 41,10: „fear nothing ... be not afraid ...“, und 41,23: „anything that may grip us with fear and awe“. Der für das AT weitgehend verantwortliche G.R. Driver war eben mit dem Textmaterial aus Ugarit bestens vertraut.

Nach diesem Exkurs wollen wir uns wieder Jes 1,19f. zuwenden.

In Jes 1,19 wird als Belohnung für gutes Benehmen das Essen von appetitlichen Speisen versprochen. In Anknüpfung daran würde man in 1,20 als Strafe für schlechtes Benehmen das Essen von ungenießbaren Speisen erwarten, nicht unbedingt sogleich den Tod durch das Schwert. Gibt es etwa ein semitisches Wort für solch eine ungenießbare Speise, etwa ein Gewächs, das als Tierfutter verwertet wird und in der höchsten Not vom Menschen verspeist wird? So etwas wie vor etwa 55 Jahren bei uns die Zuckerrübe? Bibelfeste Lutheraner könnten sich in diesem Zusammenhang an das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk 15) erinnern und an die dort erwähnten „Treber“ denken.

In diesem Gleichnis wird von einem Sohn berichtet, der sein Erbe in Anspruch nimmt und alles durchbringt. In seiner Not muss er schließlich Schweine hüten. Luk 15,16 lautet nach Luther: „Und er begehrte seinen Bauch zu füllen mit Trebern, die die Säue assen; und niemand gab sie ihm.“ Nach der Zürcher Bibel: „Und er begehrte, seinen Bauch mit den Schoten zu füllen, die die Schweine fraßen; und niemand gab sie ihm.“ Dazu hier die korrekte Anmerkung: „Gemeint sind die schotenförmigen Früchte des Johannisbrotbaums“, wobei allerdings nicht erklärt wird, wegen welcher Eigenschaften gerade diese Früchte hier genannt werden. Cf. weiter A. Plummer, *S. Luke* (1896 usw., ICC), S. 373f. Die nötigen Angaben zu diesem Viehfutter, das Menschen nur im Notfall essen, findet man in den einschlägigen griechischen Wörterbüchern (W. Bauer u.a.) s.v. *κεράτιον* oder *κεράτια*. Die Vulgata bietet: *siliqua* = „Johannisbrot(baum)“. Die Peschitta bietet: *ħrwb*², ebenfalls = „Johannisbrot(baum)“; vgl. auch die *Vetus Syra Cureton*. Sehr hilfreich ist in diesem Zusammenhang (H. Strack +) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (1924), S. 213-215. Erklärungen zum NT auf Grund rabbinischen Textmaterials bietet auch G. Dalman, *Jesus-Jeschua: Die drei Sprachen Jesu* (1922), S. 202-209, wobei uns namentlich das auf S. 208f. zu Luk 15,16 zusammengetragene Textmaterial interessiert. Eine knappe Zusammenstellung der in diesem Buch aufgeführten aramäischen Textstellen im Originaltext findet sich bei Dalman, *Aramäische Dialektproben*² (1927), S. 37f., namentlich auf S. 38 zu Luk 15,16 der fünfte „Erfahrungssatz“ und die erste „Spöttische Rede“. In *Jesus-Jeschua*, S. 208, hat Dalman Luk 15,16 zum Teil ins Aramäische rückübersetzt: „*wehawā mīthammad memallājā me^cōhi behārūbīn“. Die von Billerbeck und von Dalman zusammengestellten rabbinischen Materialien habe ich im Folgendem für meine Zwecke dankbar verwertet.

Zu diesem syrischen und aramäischen Wort *ħrwb*² zitiere ich H. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*² (1917), S. 55: „Akkadisch *ħarūbu* Johannisbrotbaum. Aramäisch *ħārūbā*, *ħarrūbā* (> arabisch *ħarrūb*, *ħarnūb*). Aus dem Semitischen > spätgriechisch *χαρρούβα*, spätlateinisch *carrubium*, italienisch *carruba* [und *carrubo*],

französisch caroube, englisch carob, deutsch Karobe, Karube“. Das Wort stammt aus dem Nahen Osten, aber genauer kann man die Herkunft nicht feststellen. Zum Johannisbrotbaum (Karobe, *Ceratonia siliqua*) im allgemeinen siehe die ausführlichen Darlegungen von Immanuel Löw, *Die Flora der Juden II* (1924, Nachdruck 1967), S. 393-407.

Es gibt demnach tatsächlich in semitischen Sprachen (und anderswo) ein Wort, das ein minderwertiges Essen bezeichnet – und es hat überraschenderweise genau die gleichen Konsonanten wie das hebräische Wort für „Schwert“, das man in Jes 1,20 ansetzt. Es fällt schwer, das als reinen Zufall zu betrachten.

Wenden wir uns jetzt der Midrasch-Literatur zu und notieren wir zunächst einige für meine folgenden Darlegungen erforderliche Literaturangaben. Siehe im allgemeinen G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (1982, vorhin Strack + Stemberger). Die einzige deutsche Übersetzung lieferte August Wünsche, Leipzig 1880-1885 (*Bibliotheca Rabbinica*, zwölf Bände; Nachdruck 1967). Wünsche war übrigens ein christlicher Bibelwissenschaftler mit großem Interesse an rabbinischer Literatur. Eine zehnbändige englische Übersetzung von *Midrash Rabbah* wurde herausgegeben von H. Freedman und M. Simon, Soncino Press London usw. (1939 und) 1951; Band X enthält Indizes. Noch nicht abgeschlossene Textausgaben von Midrasch Rabba erscheinen in Jerusalem, die eine herausgegeben von A.Z. Steinberger (1984ff.), die andere von M.A. Mirkin (1977ff.). *Midrash Wayyikra* [d.h. Leviticus] *Rabbah* wurde in fünf Bänden herausgegeben von M. Margulies (*mrgljwt*, Jerusalem 1953-60). Eine zweibändige Ausgabe von *Pesikta de Rav Kahana* lieferte B. Mandelbaum, New York 1962; Übersetzungen von Wünsche (a.a.O., *Pesikta des Rab Kahana*, 1882ff.) und von J. Neusner (*Pesiqta deRab Kahana: An Analytical Translation*, I-II Atlanta 1986f.). Die Midrasch-Literatur ist uns ohne beigefügte Vokalisation überliefert. Die Textausgaben von Steinberger und Mirkin haben Vokalzeichen, aber diese stammen von den modernen Herausgebern. Es ist lange Zeit sehr schwer gewesen, auch für semitistisch gut geschulte „Gois“, sich dem Midrasch zuzuwenden. Die (osteuropäischen) Originalausgaben waren praktisch nur für geschulte Rabbiner benutzbar, und wohl auch keineswegs perfekt. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch*, hat (südeuropäische) Drucke aus dem 16. Jahrhundert zugrundegelegt. Freilich erweisen sich auch die modernen Midrasch-Ausgaben nicht ohne weiteres als für unsereinen benutzerfreundlich.

1899 hat T.K. Cheyne (Oxford) für die von Paul Haupt herausgegebene sogenannte Regenbogenbibel (*Sacred Books of the Old Testament*) das Buch Jesaja bearbeitet. Cheyne hatte in Göttingen bei Heinrich Ewald studiert. Ewald beherrschte nicht die Kunst, und empfand nicht das Bedürfnis, eine wissenschaftliche Erkenntnis auf logische Weise zu begründen. Cheyne hat sich in Göttingen nicht aus eigener Kraft eine einigermaßen disziplinierte Denkensart angeeignet. Das Buch Jesaja wurde von ihm zerstückelt und völlig neu angeordnet. Die Stelle Jesaja 1,19f. hat er zunächst nicht kommentiert. Er war aber Herausgeber der großen englischen *Encyclopaedia Biblica* (I-IV, 1899-1903) und musste gerade damals das Stichwort „Husks“ bearbeiten – die husks waren nach den gängigen englischen Übersetzungen das vom

verlorenen Sohn so schmerzlich vermisste Viehfutter. Die syrische Übersetzung hat, wie gesagt, *hrwb*². Da lag es nahe, dieses Wort in den syrischen Wörterbüchern sowie in den (hebräischen und aramäischen) Wörterbüchern zur rabbinischen Literatur nachzuschlagen. Bei Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (I-IV 1876-1889, Nachdruck 1963), findet sich in Band II, S. 105f. u.a. folgendes: „Leviticus rabba sectio 35, 179^d (mit Anspielung auf חֲרֵב, Jes 1,20, חֲרֵב תֹאכְלוּ nämlich gleich חֲרֵב תֹאכְלוּ gedeutet)“. Bei Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 1886-1903 (oft nachgedruckt), S. 499, ist ebenfalls einschlägiges vorhanden: „Leviticus Rabbah section 35, and elsewhere (play on תֹאכְלוּ, Is. 1:20) [חֲרֵב תֹאכְלוּ] = ye shall eat carobs (live in poverty)“. Zur Vokalisation der Verbalform in Jes 1,20 legt Jastrow sich also, im Gegensatz zu Levy, nicht fest, und seine Vorsicht hat sich bewährt.

Da fiel Cheyne die Idee seines Lebens ein, und er formulierte innerhalb der Addenda auf S. 197 zu Jes 1,20 Folgendes:

„For חֲרֵב תֹאכְלוּ read חֲרֵב תֹאכְלוּ carob-pods shall ye eat (the κερátια of the Prodigal Son, Luke 15, 16). Cf. Wayyiqrâ rab., 35“ [d.h. der Midrasch rabba zu Leviticus]. Nachdem Cheyne sich anschließend in aller Kürze an drei Stellen des AT (2 Kön 6,25 und 2 Kön 18,27 || Jes 36,12) versündigt hat, schließt er mit dem Hinweis: „See Expositor, July '99, pp. 32-35“.

Das war freilich ein Musterbeispiel, wie man eine gute Idee durch eine ungeschickte Darbietung verderben kann. Der Hinweis auf „Wayyiqrâ rab., 35“ musste bei den Bibelwissenschaftlern im allgemeinen ins Leere gehen – ich bin nicht einmal sicher, ob Cheyne selbst diese Textstelle nachgeschlagen hat. Die Wörterbücher von Levy und Jastrow, welche das Material einigermaßen benutzerfreundlich darbieten und interpretieren, hat Cheyne gar nicht erwähnt.

Im Aufsatz *The Expositor V/10* (London 1899), S. 32ff., sind keine Quellenangaben vorhanden. Mit Hilfe wilder Emendationen setzt Cheyne das neue Wort an den drei weiteren auch auf S. 197 des SBOT-Bandes notierten Stellen an. Auf S. 34 seines Artikels stellt er – wie wir oben ausführlich dargelegt haben – völlig richtig fest: „The Hebrew phrase חֲרֵב תֹאכְלוּ is very difficult.“ Anschließend übersetzt er unsere Stelle wie folgt: „If ye be willing and obedient, the best (fruits) of the land shall ye eat; but if ye refuse and rebel, carob-pods shall ye eat (חֲרֵב תֹאכְלוּ)“. Damit war für unsere Textstelle erstmalig eine korrekte Übersetzung publiziert worden. Nach Cheynes eigenen Worten wäre diese Übersetzung „suggested, we may almost say, by a Rabbi in the Midrash, but apparently as a play upon words, not quite as a correction of the text.“ Auf die Frage, ob dieser von Cheyne nicht genannte Rabbiner wirklich ein Wortspiel gemeint hat, werden wir noch eingehen müssen. B. Stade hat in ZAW 20 (1900), S. 207, kurz über diesen Beitrag referiert, aber das Wesentliche darin einfach nicht verstanden.

Im Artikel „Husks“, *Encyclopaedia Biblica II* (1901), Sp. 2135f. werden die fraglichen drei malträtierten Textstellen wiederum aufgeführt (und als sicher bezeichnet), während die Emendation unserer Jesaja-Stelle nur als „most probable“ bewertet wird. Diesmal liest Cheyne חֲרֵב תֹאכְלוּ. Er redet dabei nicht mehr von „a play

upon words“, sondern bezeichnet den fraglichen Midrasch-Passus als entstanden „by a happy guess“, was er damit auch gemeint haben mag.

Es ist mir nicht recht klar, warum Cheyne in Jes 1,20 den Plural *ḥrbjm* (oder *ḥrwbjm*) ansetzt und nicht (mit Levy) den Singular *ḥrb*, der sich voll mit dem hebräischen Konsonantentext decken würde. In Jes 1,20 hätte im Text ursprünglich *ḥrb* mit Abkürzungszeichen für die Pluralendung gestanden, und das Abkürzungszeichen wäre übersehen worden (*Expositor*, S. 34), was reichlich unwahrscheinlich ist. Die Glosse in LevR 35 lautet *ḥrwbjn* (siehe dazu unten), aber darauf beruft Cheyne sich gar nicht. Die Angabe „MH חֶרְבִּים“ im Artikel „Husks“ ist grammatisch falsch; sie ist offenbar aus Jastrows Wörterbuch übernommen worden.

Buhl hat Cheynes Vorschlag zu Jes 1,20 in seinem Wörterbuch auf S. 35b oben s.v. *ḥrb* Pu. noch knapper notiert: „Cheyne, SBOT: חֶרְבִּים – also ohne die erforderliche Seitenzahl, ohne Übersetzung, ohne ein eigenes Stichwort und ohne auf die Verbalform einzugehen. Den Aufsatz in *The Expositor* und den Artikel der *Encyclopaedia Biblica* scheint Buhl nicht gelesen zu haben. S.v. *ḥarēb* = „Schwert“ auf S. 256b, wo ein Hinweis auf Cheyne am ehesten hilfreich gewesen wäre, hat Buhl nichts notiert. Es ist bedauernswert, dass der verdienstvollste hebräische Lexikograph seit Gesenius den Sachverhalt nicht genauer geprüft und registriert hat.

G.B. Gray, jüngerer Kollege von Cheyne in Oxford, könnte von Cheyne mündlich genauer über dessen These informiert worden sein. In seinem Kommentar zu Jesaja I-XXVII (ICC, 1912), S. 30f., hat Gray unter Hinweis auf „Che. SBOT and Husks in *Ebi.*“ den Sachverhalt leidlich klar dargelegt. Auf S. 26 übersetzt Gray: „19) If you be willing and obey, on the best of the land shall ye feed, 20) but if ye refuse and rebel, on husks (?) shall ye feed.“ Gray hat Cheynes Einfügung der hebräischen Pluralendung *-jm* nicht für unausweichlich gehalten und – ähnlich wie Jacob Levy – die einfache Lesung *חֶרֶב* notiert. Damit wäre der Text sinnvoll gedeutet, ohne jede Änderung des Konsonantentextes. Für das Midrasch-Material weist Gray auf das Wörterbuch von Levy („NHB.“). Kein hebräisches Wörterbuch hat je zu den Problemen von Jes 1,20 auf Grays Kommentar hingewiesen. Im Jesaja-Kommentar von Kissane (I S. 13) erwähnt dieser missbilligend „such interpretations as ‚ye shall eat husks‘ (Gray), ‚the sword shall eat you‘ (Greek), and ‚ye shall eat the sword““, ohne irgendwie auf Grays Begründung einzugehen.

Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), S. 208, und Billerbeck, a.a.O. (1924), S. 214f., haben Luk 15,16 erklärt mit Hilfe der Midrasch-Stellen, wo Jes 1,19f. zitiert wird. Die Lesung *ḥarēb* in Jes 1,20 haben sie dabei freilich nicht angezweifelt. Die Beiträge von Cheyne und Gray hatten sie offenbar nicht zur Kenntnis genommen. Dalman übersetzt: „Das Schwert (*ḥéreb*) sollt ihr essen, das heißt, ihr sollt Johannisbrot (*ḥārūbīn*) essen. Er hat also richtig erkannt, dass im fraglichen Midrasch-Zitat von Jes 1,20 eine einfache Qal-Form gemeint sein muss (wie in 1,19), aber das „Wortspiel“ mit *ḥrb* hat er beibehalten. Er hat seinerseits nahezu das ganze von Cheyne verwertete Material zusammengestellt, aber der dadurch ermöglichte entscheidende Schritt ist ihm leider nicht eingefallen.

Aus der zitierten Stelle in der Eissfeldt-Festschrift geht hervor, dass dem Orientalisten G.R. Driver 1958 die These seiner Vorgänger in Oxford nicht bekannt war.

1965 wurde Cheynes Vorschlag vom Hebraisten und Semitisten Moshe Held (Columbia University, †1984; vita JQR 76/I [1985] S. 1ff.) in der Festschrift für seinen Lehrer B. Landsberger (AS 16), S. 397f. exhumiert, mit besserer Begründung und unter Heranziehung rabbinischer Quellen. Dieser Beitrag gefiel mir bereits 1965 so gut, dass ich in meiner „Kitteliana“²⁴ vorsorglich einen diesbezüglichen Hinweis notiert habe. Es fehlen freilich bei Held Literaturangaben, die den nicht-jüdischen Lesern das Lesen und Überprüfen etwas erleichtert hätten. Den Jesaja-Kommentar von Gray hat er übersehen. Auch Helds Beitrag hat nur wenig Folgen gehabt. Er zieht statt des Plurals nachdrücklich den Singular **חֶרֶב** vor. „T.K. Cheyne is well known for his wild and extreme emendations ... However, there is no escape from the conclusion that in the light of our present study his suggestion ist most probable. One need not, at the same time, emend the Massoretic *hrb* into *hrwbjm* or consider it an abbreviation for *hrwbjm*, as suggested by Cheyne, but simply vocalize *ḥārūb* as a generic [Gattungsname]“ (a.a.O., S. 398). Letzteres ist sicher richtig, denn im rabbinischen Aramäisch ist auch der Singular belegt, siehe außer den Wörterbüchern von Levy und Jastrow auch M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (1990), S. 214b. Helds Übersetzung lautet: „If you agree and give heed, you will eat the choice produce of the land; but if you refuse and disobey, you will eat carobs (= the opposite of the choice produce of the land; i.e., you will live in misery and poverty).“

Der spiritus rector der New English Bible für das AT (1970) war G.R. Driver. Driver hat eine riesige Zettelsammlung aufgebaut mit Hinweisen auf philologische Beiträge zum Verständnis des AT. Er hatte damals offensichtlich auch den Beitrag von Held zur Kenntnis genommen. Die NEB bietet: „19) Obey with a will, and you shall eat the best that earth yields; 20) but if you refuse and rebel, locust-beans [d.h. Johannisbrot] shall be your only food.“ In einer Anmerkung wird korrekt darauf hingewiesen, dass die Qumran-Rolle dagegen die Lesung „you shall be eaten by the sword“ vertritt. Die Übersetzungen von Jes 1,20 und von Luk 15,16 (hier pods) sind in der NEB nicht miteinander abgestimmt. Konsequenz ist in Bibelübersetzungen eben schwer erreichbar. L.H. Brockington, *The Hebrew Text of the Old Testament: The Readings Adopted by the Translators of the New English Bible* (Oxford + Cambridge 1973), notiert hier die Vokalisation **חֶרֶב תֹּאכְלוּ**, was freilich so nicht ganz stimmen kann.

So hat es sich ergeben, dass die NEB die m.W. einzige Bibelübersetzung ist, die Jes 1,20 korrekt wiedergibt, mit dem zu erwartenden Gegensatz zwischen Delikatessen für die Frommen und unappetitlichem Viehfutter für die Unfrommen. Auf dem Umweg über Helds Beitrag hat Driver Jr. (†1975) sich in die Oxforder Tradition eingegliedert. J.A. Fitzmyer SJ, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*³ (1990), S. 61, hat zwar festgestellt, dass „the OT of the NEB suffered at times from the eccentric influence of G.R. Driver“, aber in diesem Fall ist dessen Einfluss durchaus positiv zu bewerten.

Im zur Hälfte vorliegenden neuen hebräischen Wörterbuch von Clines, Band III, S. 314b, ist erstmalig ein Stichwort **חֶרֶב** vorhanden, mit der Übersetzung „carob, carob-tree“, und unter Hinweis auf eine eventuelle Emendation in Jes 1,20: **חֶרֶב תֹּאכְלוּ** = „you will eat carob-beans“. Die Vokalisation mit chatef patach, die wohl

aus dem Wörterbuch von Jastrow übernommen ist, stimmt natürlich nicht. Clines gibt zu seinem Lemma keinerlei Sekundärliteratur und erklärt auch nicht, welchen Stellenwert die „carob-beans“ hier haben. Ich weiß nicht, wie er auf die richtige Spur gekommen ist. In Band I, S. 247a, war ihm diese Auffassung noch nicht bekannt. Mein vorliegender Beitrag knüpft übrigens an das in meiner Abhandlung über den „Bogenköcher“ auf S. [40]f. Gesagte an.

Auf ein einschlägiges Problem muss ich hier noch eingehen. Als Vorläufer für die tiberische Vokalisation gab es bekanntlich die lineare Vokalisation, die sogenannten *matres lectionis* (Genaueres dazu bei Joüon + Muraoka, §7, Kahle bei Bauer + Leander, S. 91f., Meyer I³, §9.2, Lettinga, *Grammatik des biblischen Hebräisch* [Riehn 1992], §2). Es hätte von Weitblick gezeugt, wenn der Prophet Jesaja oder sein Schreiber (ca. 700 v. Chr.) das fragliche Wort als *hrwb* mit *w* für *ū* buchstabiert hätte, aber diese sog. *scriptio plena* war keineswegs obligatorisch. Wenn diese *mater lectionis* damals eingefügt worden wäre, wäre der Text natürlich immer korrekt verstanden worden, und ich hätte meinen Beitrag nicht zu schreiben brauchen. Bei Delitzsch, *Lese- und Schreibfehler*, wäre unsere Stelle nachzutragen zum Abschnitt S. 62-65: Falsche Punktierung von Wörtern, deren *scriptio defectiva* nicht verstanden wurde. (Die Verbalform notiert Delitzsch S. 71 oben: „Jes 1,20 lies, wie der Gegensatz fordert, תאכלי.“)

In einer deutschsprachigen Bibelübersetzung wäre „Johannisbrot“ in Jes 1,20 ein Anachronismus. Der Name Johannisbrot(baum) beruht ja auf der Annahme, Johannes der Täufer habe sich davon ernährt, was freilich bei Matthäus (3,4) und Markus (1,6) nicht behauptet wird. Nach den Evangelien hätte er „Heuschrecken und wilden Honig“ gegessen. Die englische Bezeichnung „locust(-beans)“ beruht auf der Meinung, mit den „Heuschrecken“, von denen der Täufer sich ernährt habe, sei das Johannisbrot gemeint. Englischsprachige Übersetzer können gut auf „carobs“ zurückgreifen. „Karo/ube“ ist im heutigen Deutsch jedoch ebensowenig gängig wie das Wort „Treber“, das aber durch Luther kanonisiert ist. Also behelfsmäßig „Viehfutter“?

Abschließend werde ich das wesentliche Midrasch-Material kurz in Übersetzung zitieren, so wie ich das mit List und Tücke zusammengetragen habe. Meine höchst bescheidene Vertrautheit mit rabbinischer Literatur stammt aus meiner Studentenzeit; erst fast ein halbes Jahrhundert später habe ich mich wegen dieses Beitrags veranlasst gesehen, dieses Wissen ein wenig zu erweitern und aktualisieren.

Ich zitiere zuerst LevR XXXV/6 (zu Lev 26,3), nach Wünsche, *Der Midrasch Wajktra Rabba*, S. 249f. (vgl. auch *Midrash Rabbah* Soncino Press IV, S. 449f.; Text Margulies IV, S. 824, Steinberger, [*Leviticus*] II, S. 421 und Mirkin VIII, S. 182):

„Im Namen des R. Simeon ben Jochai ist gelehrt worden: [Es folgt eine mehr oder minder profunde theologische Aussage.] Und woher lässt sich das beweisen? [Es folgt als Antwort das Zitat Jes 1,19f., nach der Übersetzung von Wünsche:] „Wenn ihr wollt und gehorchet, sollt ihr das Beste des Landes genießen, weigert ihr euch aber und widersetzt euch, so werdet ihr vom Schwerte (*hæræb*) gefressen werden“,

d.i. so werdet ihr Johannisbrot (*ḥrwbjn*) essen. R. Acha sagte: Die Israeliten müssen erst Johannisbrot essen, wenn sie Buße [wörtlich: Rückkehr] tun sollen“ (Originaltext dieses aramäischen Spruchs auch bei Dalman, *Aramäische Dialektproben*², S. 38, Z. 8, mit Singular *ḥrwb*²; auch Sokoloff, a.a.O., S.214b und 594b).

Dies ist die Textstelle, auf die Levy, Jastrow, Cheyne und Held sich bezogen.

Die vorhandenen Übersetzungen versuchen, den Leser zu unterstützen, indem sie im zitierten Vers 1,20 „Schwert“ übersetzen und dabei in Klammern die Vokalisation *ḥæræb* angeben, die Ausgabe der Soncino Press zusätzlich die Pu^{al}-Form *te²ukkelu*. Im Anschluss an das hebräische Bibelzitat bietet der Text die rabbinerhebräischen Wörter *ḥrwbjn t²klw / t²klwn* = „ihr werdet Johannisbrot essen“, wie auch die Übersetzer in Klammern mehr oder minder genau angeben. Es wird uns somit ein Wortspiel nahegelegt. Ähnlich Dalman, *Jesus-Jeschua*, S. 208: „Das Schwert (*ḥéreb*) sollt ihr essen, das heißt, ihr sollt Johannisbrot (*ḥārūbīn*) essen.“ – Siehe dazu bereits oben (mit Ersatz des Pu^{al}s durch Qal). Held, a.a.O., S. 398, bemerkt (unter Hinweis auf LevR XXXV/6): „The expression *ḥrwbjn t²klw* ‚you shall eat carobs‘ is even employed as a curse. This curse is a play of words on the enigmatic expression *ḥrb t²klw* in Isa 1,20.“ Man muss sich aber klar machen, dass Rabbi Simeon nicht vom obenerwähnten „Staub“ beeinträchtigt wurde, der erst mehrere Jahrhunderte nach seinem Tode den Text überlagert hat. Er konnte nicht – wie unsereiner – durch eine von der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart wunderschön gedruckte, voll vokalisierte und akzentuierte Bibel in die Irre geführt werden. Er kannte nur den Konsonantentext, der damals während der Konsolidierung des Judentums wohl nicht mehr ganz so freizügig gehandhabt werden durfte wie zuvor in Qumran, wofür aber keinerlei Vokalisation vorgeschrieben war oder überhaupt vorgeschrieben werden konnte. Wenn Rabbi Simeon seine Meinung zum Ausdruck bringen wollte, dass er den auf den ersten Blick mehrdeutigen Text – m.E. völlig richtig – als „ihr werdet Johannisbrot essen“ interpretierte, so konnte er nur die umstrittenen Wörter mit eindeutigen *matres lectionis* versehen und unmittelbar an das Bibelzitat anhängen. Die maskuline Pluralendung *-jn* trug weiter zur Klärung bei, denn *ḥrb* = „Schwert“ hat im Plural die feminine Endung *-wt*. Es ist klar, dass er die Verbalform nicht passivisch interpretiert hat. Das Pu^{al} ist übrigens im Aramäischen überhaupt nicht vorhanden; im Rabbinerhebräisch ist vom Pu^{al} praktisch nur noch das Partizip übriggeblieben. Die beigefügte aramäische Äußerung von Rabbi Acha schließt sich logisch an. Dessen auch anderswo mehrfach zitiertes „geflügeltes Wort“ beinhaltet, dass es Israel (Variante: den Juden) erst so elend gehen muss, dass sie Viehfutter essen, bevor sie sich reumütig Gott zuwenden. Der christlich geprägte Leser wird sich dabei an den verlorenen Sohn und dessen reumütige Rückkehr zum Vater erinnern fühlen. Die in Jes 1,20 mit Hungersnot bedrohten Unfrommen hätten demnach, wie der verlorene Sohn, immerhin die Möglichkeit, sich als Reaktion auf die Strafe zu bekehren, was nach der masoretischen Vokalisation nicht der Fall gewesen wäre – die Vokalzeichen der Masoreten beeinflussen also die theologische Aussage ganz beträchtlich.

Jes 1,19f. entspricht wohl mehr oder minder unserem Sprichwort: Wer nicht hören will, muss fühlen. Ich kann nicht nachvollziehen, warum Held die Glosse *ḥrwbjn t²klw(n)* als einen „Fluch“ auffasst.

Als ich mich über Rabbi Simeon (ca. 150 AD) informierte, fand ich in *The Jewish Encyclopedia* (New York 1901ff.), Band XI, S. 360, die überraschende Mitteilung, dass dieser nach dem Aufstand Bar Kochbas (132-135) sich vor den Römern 13 Jahre in einer Höhle versteckt, und in dieser Zeit von Johannisbrot gelebt habe. Das heißt also, dass Simeon durch seinen Lebenslauf für das richtige Textverständnis von Jes 1,20 geradezu prädestiniert war! Diese Erkenntnis habe ich in der Fachliteratur nicht angetroffen. Held, a.a.O., S. 397f., mit Anm. 33, zitiert zwar „the legend about Rabbi Simeon and his son, who lived on carobs for thirteen years while hiding in a cave“, aber verknüpft diese Geschichte nicht mit dem auch von ihm nicht genannten Gewährsmann aus LevR XXXV/6. Die Quelle für die fragliche Mitteilung findet sich in Übersetzung bei Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba* (1881), S. 388, und in *Midrash Rabbah* Soncino Press II, S. 730 LXXIX/6 (zu Gen 33,18), der Text u.a. bei J. Theodor + Ch. Albeck, *Bereshit Rabba* (I-III² Jerusalem 1965) II, S. 941, Steinberger, [*Genesis*] III, S. 366, und Mirkin III, S. 213f. Rabbi Simeon gilt übrigens als wundertätig und heilig, sein angebliches Grab in Meron (Galiläa) wird noch verehrt.

Zu Rabbi Acha (4. Jh.) cf. *The Jewish Encyclopedia* I, S. 276f. Zu seinem Spruch im Zusammenhang mit Jes 1,20 cf. auch W. Bacher, *Die Agada der Palästinischen Amoräer III* (1899), S. 119f.

Sehr Ähnliches enthält LevR im Abschnitt XIII/4 (zu Lev 11,2), Übersetzungen Wünsche, *Der Midrasch Wajikra Rabba*, S. 86, und *Midrash Rabbah* Soncino Press IV, S. 168; Text Margulies II, S. 280f., Steinberger, [*Leviticus*] I, S. 316 und Mirkin VII, S. 141. Nach Wünsche: „R. Acha sagte: Es heißt ‚Wenn ihr willig seid und gehorchet, sollt ihr das Beste des Lands essen, wenn ihr euch aber weigert und nicht gehorcht, lass ich das Schwert (*hrb*) euch verzehren‘, d.i. so sollt ihr Johannisbrot (*hrwbjn*) essen, denn R. Acha hat gesagt: ‚Wenn der Jude Johannisbrot essen muss, dann tut er Buße.““ Hier tritt also Rabbi Simeon ben Jochai nicht mehr auf, vielmehr werden beide Äußerungen Rabbi Acha zugeschrieben.

Jes 1,19f. wird auch zitiert in DtnR IV/2 (zu Dtn 11,26), Übersetzungen Wünsche, *Der Midrasch Debarim Rabba*, S. 56, *Midrash Rabbah* Soncino Press VII, S. 90; Text Mirkin XI, S. 73f. Hier spricht Rabbi Eleasar (ca. 250). Bei ihm ist jedoch von Johannisbrot keine Rede, er denkt vielmehr an das Schwert (*sjp*). Man bekommt den Eindruck, dass Rabbi Eleasar hier das im AT nicht belegte Wort *sjp* benutzt, um eindeutig klarzumachen, dass er die unvokalisiert mehrdeutige Bibelstelle Jes 1,20 nicht mit dem Johannisbrot verknüpfen will.

Schließlich wird Jes 1,19f. zitiert bei Wünsche, *Pesikta de Rab Kahana*, Piska XIV, S. 155 (Neusner I, S. 235 XIV:III, Text Mandelbaum I, S. 241). Nach Wünsche: „Wenn ihr willig seid und hört, sollt ihr das Beste des Landes essen, wenn ihr euch aber weigert und widerspenstig seid, sollt ihr vom Schwerte (*hrb*) verzehrt werden“, d.i. ihr sollt Johannisbrot (*hrwbjn*) essen. R. Acha hat gesagt: Wenn die Israeliten Johannisbrot essen müssen, dann tun sie Buße. Auch hier gibt es also den Bezug auf Johannisbrot, sowie den aramäischen Spruch von Rabbi Acha. Merkwürdigerweise scheint Neusner (sub B) „the good of the land“ mit „carobs“ zu identifizieren.

Im Klagehymnen-Midrasch wird auf das Johannisbrot Bezug genommen ohne Verknüpfung mit Jes 1,19f. Übersetzungen Wünsche, *Der Midrash Echa Rabbati*, S. 15,

Midrash Rabbah Soncino Press VII, S. 22f. XVII, Text Steinberger (Jerusalem 1989), S. 42. Hier predigt Rabbi Abbahu [ca. 300] über Psalm 69,13: „Es schwatzen von mir, die im Tore sitzen, von mir singen die Zecher beim Saitenspiel [so die Zürcher Bibel].“ Der Rabbi bezieht das auf die Völker der Welt, die in Theatern und Zirkussen sitzen, essen, trinken, sich berauschen und spotten mit den Worten: „Weil wir nicht Johannisbrot essen müssen wie die Juden“ (Originaltext dieses Spruchs auch bei Dalman, *Aramäische Dialektproben*², S. 38 Z. 10, mit Singular *lhrwb*³). Also etwa: wir machen es nicht wie die armen Leute. Man darf annehmen, dass damals die Juden in Palästina unter der römischen Herrschaft, nach den zwei misslungenen Aufständen, tatsächlich wenig prosperierten.

Sowohl Cheyne wie Held haben die Textinterpretation von Simeon ben Jochai für ein rabbinisches Wortspiel (Cheyne auch für a happy guess) gehalten, ihre eigene Textinterpretation dagegen offenbar für eine wissenschaftliche Leistung. Wir wollen lieber dem alten Rabbi die Ehre erweisen, die ihm zusteht, und festhalten, dass ohne sein Textverständnis kein moderner Hebraist oder Alttestamentler Jes 1,20 je korrekt gedeutet hätte.

Von der sehr ausführlichen Hebrew University Bible sind bislang zwei Bände erschienen: Jesaja und Jeremia. M.H. Goshen-Gottstein, *The Book of Isaiah*, liegt seit 1995 vollständig vor. Das durch den Midrasch ermöglichte, von Cheyne, Gray, Held und schließlich auch von G.R. Driver erkannte korrekte Verständnis von Jes 1,20 ist leider in dieser neuen Ausgabe nicht vorhanden. Vielleicht hätte es das Textverständnis des Stabes der HUB gefördert, wenn man diese Wissenschaftler zum Grab des wundertätigen Rabbis hätte pilgern lassen, besonders wenn sie sich dabei eine Zeitlang in den Fußstapfen Simeons nur von Johannisbrot ernährt hätten.

Meine korrigierte Übersetzung des hebr. Wortes *šelaʿt* wurde ermöglicht durch eine Stelle in der Grabinschrift Darius I., die durch Reinigung der Felswand lesbar geworden war, im Zusammenhang mit dem Felsrelief. Es mag also unfair erscheinen, wenn ich vor einem Vierteljahrhundert in der Retrospektive den Hebraisten wegen ihrer so hartnäckig beibehaltenen Übersetzung „Schild“ erschrocken und entrüstet Vorwürfe gemacht habe. Ohne diese Darius-Stelle wäre gewiss niemand auf die Übersetzung „Bogenköcher“ gekommen. Im Laufe der Zeit bin ich jedoch auf weiteres Quellenmaterial gestoßen, das klar für die immerhin annähernd richtige Übersetzung „(Pfeil)köcher“ spricht. So mögen meine damaligen Vorwürfe doch nicht unberechtigt gewesen sein.

Die richtige Deutung der Jesaja-Stelle konnte stattfinden mit Hilfe rabbinischen Textmaterials, das seit fast fünf Jahrhunderten gedruckt vorliegt, freilich erst im 19. Jahrhundert lexikographisch erschlossen wurde. Vor einem Jahrhundert wurde sie von einem modernen Hebraisten erkannt, der allerdings weitgehend selber daran schuld war, dass seine einschlägigen Publikationen nicht ernsthaft geprüft und zur Kenntnis genommen wurden. Auch hier muss man freilich feststellen, dass Stillstand bei einem alten, aber korrigierbaren Fehler stattgefunden hat – und wohl auch weiterhin stattfinden wird. Immerhin habe ich mich, praktisch erstmalig, darum bemüht,

den Sachverhalt auf klare und einleuchtende Weise zu beschreiben. Die Zukunft wird lehren, ob hier die Hebraistik zu Fortschritt imstande ist.

Zum Lebenslauf von Cheyne und zu den Irrwegen seiner späteren Jahre verweise ich auf die von A.S. Peake verfasste Vita im *Dictionary of National Biography 1912-1921* (1927), S. 119f.

In seinem Buche *Critica Biblica* (1904, Nachdruck 1970), hat Cheyne seine berüchtigte „Jerahmeel-Mušri-Theorie“ vorgelegt. Er hat hier auf S. 7f. hemmungslos in Jes 1,19f. so lange Buchstaben geändert und hinzugefügt, bis er für seine neue Theorie willkommene Wörter hineingemogelt hatte. Den Schluss von Jes 1,19 las er nunmehr *bjt mšwr twklw* („victory over Beth-mišsur“), das Gegenstück in 1,20 *jrhm'lh tglw* („exile to Jerahmeel“). Selten dürfte ein Wissenschaftler sich selbst derart grauenhaft disqualifiziert und seinen wichtigsten Anspruch auf die Unsterblichkeit abgestritten haben. Im Jesaja-Kommentar seines Oxforder Kollegen Gray wurde dieser Irrweg mit dem Mantel der Liebe bedeckt.

Ich möchte in diesem Fall Cheyne gegen sich selbst in Schutz nehmen und festhalten, dass der Wert seines Gedankenblitzes vom Jahre 1899 durch seinen späteren Irrweg nicht beeinträchtigt wird.

Als ich meinen Beitrag bereits abschicken wollte, stieß ich auf J. de Waard, *A Handbook on Isaiah* (Winona Lake 1997), sowie auf D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament 1-3* (OBO 50, Fribourg + Göttingen 1982ff.).

In ThR 52 (1987) 1-58 und 326 habe ich mich kritisch geäußert zum internationalen und interkonfessionellen Committee, das die United Bible Societies 1955 mit der Erstellung einer neuen Ausgabe des NT beauftragt haben, und zum Ergebnis der Arbeit dieses Kollektivs, das (nicht sonderlich treffsicher) ca. 5000 zu prüfende Textstellen auswählte. Für die Wahrheitsfindung, auch in Fragen der Grammatik, bediente man sich der Stimmenmehrheit. Man stimmte ab über den Wert von Lesarten und benotete diese als A, B, C und D. Die wundersame totale Übereinstimmung aller 72 LXX-Übersetzer miteinander, die noch Augustinus als *mirabile Dei munus* so beglückte (*De civitate Dei* XVIII 42), wurde vom Committee freilich mitnichten erreicht. Das Ergebnis der Arbeit dieses Gremiums war das Greek New Testament der United Bible Societies (1966ff.), die meistgekauftete Ausgabe des NT, aber leider sowohl in der Planung wie in der Durchführung ausgesprochen unbefriedigend.

Jetzt erfuhr ich mit Schrecken, dass 1969 auch für das AT ein Committee ernannt worden war. Das sechsköpfige Kollektiv, das ebenfalls ca. 5000 Textstellen ausgewählt hat, hat mit Stimmenmehrheit festgesetzt, von welcher Textinterpretation künftige Bibelübersetzer jeweils ausgehen sollen. Die gefällten Entscheidungen sind größtenteils in OBO 50/1-3 publiziert. Weiter ist ein Ersatz für die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ins Auge gefasst. Nach einem sarkastischen Spruch meines alttestamentlichen Lehrers De Boer (Leiden) regiert der Heilige Geist in der Synode mit Stimmenmehrheit – trifft das auch für die Committees zu?

Zu den von mir behandelten Jesaja-Stellen 1,20 und 41,23 äußert De Waard sich auf S. 8f. bzw. 159, Barthélemy auf S. 7-9 bzw. 292f. von OBO 50/2. Der Umstand, dass

ich bei der Ausarbeitung meines Beitrags mich noch nicht nach der kollektiven Autorität des fraglichen Gremiums richten konnte, beunruhigt mich nicht allzu sehr. Es ist freilich durchaus beunruhigend, dass die in der NEB für Jes 1,20 und 41,23 vorgeschlagenen Verbesserungen in der von einem Dutzend Kirchen approbierten Revised English Bible (1989), im Anschluss an das neue interkonfessionelle Sanctum Officium, verschlimmbessert worden sind. Die von der NEB für Jes 41,10 vorgeschlagene Deutung ist dagegen in der REB beibehalten worden. Jes 41,10 gehört nämlich, trotz des offensichtlichen Zusammenhangs mit Jes 41,23, nicht zu den vom Committee ausgewählten 5000 Stellen.

Das Committee verdächtigt laut Barthélemy Cheyne des Plagiats. Er hätte seine (abwegige) Theorie aus der von mir oben zum Spruch Rabbi Achas zitierten Stelle Bacher, *Amoräer III*, 119f., übernommen. Dagegen spricht der Umstand, dass Bachers Vorwort im Mai 1899 geschrieben ist, und Cheynes erste einschlägige Publikation sehr bald danach erschienen ist. Der Vorwurf ist jedoch ohnehin sinnlos, denn Bacher hat zu Jes 1,20 praktisch nur die von mir ebenfalls bereits zitierte Formulierung in Levys Wörterbuch wiederholt.

Auch Barthélemy und De Waard können offenbar bei den Rabbis nur versponnene Gedanken erkennen, wofür sie höflich die Bezeichnung *al-tiqre* verwenden. Diese dürften textkritisch nicht verwertet werden. Sind bei dieser Feststellung die fraglichen Midrasch-Stellen wirklich überprüft worden?

Zusammenfassung (Abstract):

Dieser Vortrag (Akademie Göttingen und Universität Heidelberg, Juli bzw. November 2000) wendet sich gegen die Überschätzung des traditionellen Textverständnisses seitens der Hebraisten und Bibelwissenschaftler.

Hebr. שָׁלַח bedeutet nicht „Schild“, sondern „Behälter für Bogen + Pfeile“ (Bogenköcher, Gorytos), was sich auch auf textkritische Probleme auswirkt.

In Jes 41,10 und 41,23 liegen die gleichbedeutenden Verben שָׁחַע (nicht שָׁעָה, auch nicht שָׁמַע) und יָרָא (nicht יָרָה) vor.

In Jes 1,20 ist die Übersetzung „so sollt ihr vom Schwert gefressen werden“ grammatisch und sinngemäß unhaltbar. Der Konsonantentext bedeutet „so sollt ihr Johannisbrot essen“, d.h. ebenso wie der verlorene Sohn (Luk 15,16) in der Not auf unappetitliches Viehfutter angewiesen sein. So Simeon b. Jochai (2. Jh.), Cheyne (1899), Gray (1912, fragend), Held (1965) und Driver Jr. (New English Bible, 1970).

Von den Bibelgesellschaften ernannte internationale und interkonfessionelle Komitees zur Lösung textkritischer Probleme des NT und des AT sind der Wahrheitsfindung wenig dienlich. Stimmenmehrheit ist kein wissenschaftliches Kriterium. Komitees stellen keinen Ersatz für ernste philologische Arbeit dar.

Adresse des Autors:

Prof. Dr. Rykle Borger, Obere Karspüle 31, 37073 Göttingen

Die starke Bildung des Imperfekts bei einigen Formen der Verba primae Nun – Ein Problem des Verbalsystems?

Raik Heckl (Bonn)

Unlängst ist nach einer längeren Diskussionspause erneut das Problem der dreizehn „regelwidrig“ nichtassimilierten Imperfektformen der Verba primae Nun im Qal, die sich in der Hebräischen Bibel finden¹, von I.Kottsieper angegangen worden.² I.Kottsieper rezipiert die Beobachtung O.Rösslers³, nimmt allerdings an, daß dieser sich „vielleicht bei seiner syntaktischen Deutung geirrt hat“ und versucht eine eigenständige Deutung des Phänomens, wobei er vermutet, daß es sich bei den dreizehn Verbformen um Reste eines Durativs im Althebräischen handelt.⁴

Der vorliegende Diskussionsbeitrag geht noch einmal der Hauptfrage nach, wie sie von I.Kottsieper aufgeworfen wird. „Handelt es sich bei **yqr* und **yqsr* um verschiedene Verbalformen oder um verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben Form?“⁵ M.E. handelt es sich in der Tat nicht um verschiedene Verbalformen, weswegen die Rekonstruktion eines eigenen „Durativ“ aus den dreizehn Verbformen nicht möglich ist.

1. Nichtassimilation als Problem

1.1. Das Problem der Assimilationsregel

I.Kottsieper eröffnet seinen Beitrag mit folgenden Worten: „Im hebräischen Alten Testament finden sich 13 Formen von Wurzeln I n im G-Stamm, die entgegen der Regel, daß das n bei G PK an den zweiten Radikal assimiliert wird, das wurzelhafte n zeigen.“⁶

¹ Es handelt sich um die folgenden Verbformen: $\sqrt{\text{נשׁו}}$ – Jes 58,3; $\sqrt{\text{נרפ}}$ – Ps 68,3; $\sqrt{\text{נשר}}$ – Jer 3,5; $\sqrt{\text{נצרו}}$ – Dtn 33,9; $\sqrt{\text{נצרהו}}$ – Ps 61,8; $\sqrt{\text{נצרו}}$ – Ps 78,7; $\sqrt{\text{נצרו}}$ – Ps 105,45; $\sqrt{\text{נצרוני}}$ – Ps 140,2; $\sqrt{\text{נצרוני}}$ – Ps 140,5; $\sqrt{\text{נצרה}}$ – Prov 2,11; $\sqrt{\text{נצרו}}$ – Prov 5,2; $\sqrt{\text{נקה}}$ – Ijob 40,24; $\sqrt{\text{נקהו}}$ – Jes 29,1. Hinzu kommt noch die Form $\sqrt{\text{נצרו}}$ in Ps 12,8, die allerdings nur als Schriftzitat im Midrasch LevR 26,2 erhalten ist. Siehe dazu unten S.22.

² Kottsieper, I.: *yaqatal – Phantom oder Problem? Erwägungen zu einem hebraistischen Problem und zur Geschichte der semitischen Sprachen*, KUSATU 1, 2000, 27-100.

³ O.Rössler sah in den genannten Imperfekt-Formen eine dem akk. Präsens äquivalente Form. Vgl. dazu Rössler, O.: *Die Präfixkonjugation Qal der Verba I^{ae} NÜN im Althebräischen und das Problem der sogenannten Tempora*, ZAW 74, 1962, 125-141. Zur Entwicklung von O.Rösslers These vgl. Groß, W.: *OTTO RÖSSLER und die Diskussion um das althebräische Verbalsystem*, BN 18, 1982, 28-78, und jetzt Kottsieper, a.a.O., 28ff.

⁴ Daß hier ein „alter Durativ“ vorliegt, ist in Anschluß an O.Rössler bereits bei Körner, J.: *Hebräische Studiengrammatik*, Leipzig 1983, 173, vermutet worden.

⁵ Kottsieper, a.a.O., 31.

⁶ Kottsieper, a.a.O., 28.

Nun gibt es aber eine Reihe von Ausnahmen bei der Assimilation des Nun, die zu einer differenzierteren Sicht nötigen und zumindest zur Vorsicht mahnen, vorschnelle Rekonstruktionen an die Nichtassimilation einzelner Formen zu binden. Bekanntlich wird das Nun vor Gutturalen und Resch in der Regel nicht assimiliert. Auch hier kann man keine Gegenregel aufstellen; denn die Assimilation findet bei ח häufig trotzdem statt (חנחל, aber תחת [3.fem.Sing.], נחת [1.Pl.]).

Außer den dreizehn Verbformen, die seit Rössler diskutiert werden, begegnet die Form יננה von der Wurzel ננה I und die Form יננהר, Hif. Impf. von ננה II. Bei den beiden Formen ist die Nichtassimilation wahrscheinlich aufgrund des folgenden konsonantischen Waw nicht erfolgt.

Es gibt, wie I.Kottsieper bereits vorgeführt hat, einige Nomen, bei denen die Assimilation nicht erfolgt. Hier leuchtet die Erklärung von I.Kottsieper bei ינשה, ינשה, סנסנה, ינשה, ינשה nicht ein. Möglich ist es natürlich, daß Tier- und Pflanzenbezeichnungen aus verschiedenen „Dialekten übernommen“ oder „altererbte Wörter“ sein können. Solange dies aber nicht erwiesen ist, bleibt das Phänomen bestehen. Zu beachten ist hier, daß die Nomen צנצנת⁷ und תנשמה nicht anders gebildet sind als z.B. תפארת, תפלצת (Jer 49,16), תלבשת (Jes 59,17). Gerade im Vergleich mit diesen Nomen zeigt sich aber, daß es sich bei den Nomina תנשמה und צנצנת um stark gebildete Nomina handeln muß. Zumindest תנשמה dürfte von נשם denominiert sein.⁸ Assimiliert begegnet in der Hebräischen Bibel מצבת, das in KAI 78,4; 149,1(?); 165,2 nichtassimiliert bezeugt ist. In der Hebräischen Bibel ist noch die zu תנשמה äquivalente Bildung תנחמה, die hier aufgrund des Gutturals nicht assimiliert ist, zu nennen.⁹ Weiter ist auf das Phänomen hinzuweisen, daß in Hitpa'el-Formen mitunter ח und נ zu ך kontrahiert werden.¹⁰

Damit ist die Assimilation zumindest nicht als obligate Regel anwendbar. Als Hauptgrund für die Nichtassimilation ist der zweite Wurzelkonsonant zu nennen. Dies schließt die Möglichkeit, daß die von I.Kottsieper genannten Formen eine spezielle Imperfektform repräsentieren, jedoch nicht aus, die genannten Probleme wären aber in die Erwägungen einzubeziehen.

1.2. Assimilation und Nichtassimilation bzw. Nasalisierung in den semitischen Sprachen

Die Nachbarsprachen bieten ein ähnliches Bild wie die Sprache der Hebräischen Bibel. An nichtassimilierten Formen der Verba primae Nun finden sich im bibl. Aram. חתן (Esr 7,20), ינתנין (Esr 4,13) und ינתן (Dan 2,16). Im äg. Aram. scheint die Nichtassimilation nicht die Ausnahme zu sein. „Die Assimilation des 1.Stammkonsonanten an einen unmittelbar folgenden Konsonanten ist nur in Aus-

⁷ Zu diesem Nomen vgl. Leander, P.: *Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen*, Göteborg 1928, 14.

⁸ Vgl. Ges¹⁷ s.v., S.884. HAL s.v., 1624f.

⁹ Im Prinzip müßten auch Eigennamen, in denen keine Assimilation stattfindet, in die Diskussion einbezogen werden. Vgl. מנימין (2 Chr 31,15; Neh 12,17.41) und die kanaän. Eigennamen: מנרדך KAI 137,4; מנרדסן KAI 146,5; מנרדחני 49,35.

¹⁰ Hier sind die Formen חתנך und נתנך zu nennen, die neben unkontrahierten Formen wie נתנך stehen.

nahmefällen durchgeführt worden.¹¹ Hier liegt die Nichtassimilation ebenfalls häufig bei נתן vor. Besondere Beachtung verdienen die Formen ינטרנהי (Ah 209) und ינסח (Ah 156).

In KAI 225,12 (aram.) findet sich die nichtassimilierte Form תנצר (=P^{ca}al).¹² Im pal. Aram. ist die Assimilation bei den Gutturalen ע und ה nicht erfolgt. Aber auch bei anderen Wurzeln bleibt sie aus. Dalman nennt die Wurzeln נבל, נוק, נסב, נפח, נתן. In den Targumen ist die Assimilation auch bei starken Wurzeln häufig nicht erfolgt.¹³ Diachron bleibt für das Aramäisch festzuhalten, daß während im Altaramäischen das Nun in den betreffenden Formen und Eigennamen nicht geschrieben wird, die Formen mit Nun ab dem 7. Jh. hervortreten.¹⁴ R. Degen formuliert sehr zurückhaltend: „Die aram. Texte vom 7. Jhd. an schreiben an Stellen ein n, an denen es im Aa. nicht erscheint; das deutet m.E. für das Aa. auf die orthographische Konvention hin, in der Konsonantenfolge /n/ + Konsonant das /n/ nicht zu bezeichnen. Eine Assimilation des /n/ ist damit noch nicht erwiesen.“¹⁵

Im Ugaritischen ist die Assimilation ebenfalls nicht grundsätzlich erfolgt. Sie „findet bisweilen vor folgenden Laryngalen und Pharyngalen nicht statt“¹⁶. Dies verbindet das Ugaritische mit dem Hebräischen. Darüber hinaus vermutet J. Tropper, daß die Assimilation auch vor einem folgenden Uvular unterbleiben kann. Tropper führt als Beispiel die Form *tnḡsn* (KTU 1,2 IV 17, 1,2 IV 26), die der assimilierten Form *tḡṣ* (KTU 1,3 III 34, 1,4. II 19) in paralleler Formulierung gegenübersteht. Interessant ist die Überlegung aufgrund der Tatsache, daß wir bei den hebräischen Belegen wie auch im Aramäischen immer wieder auf die Wurzel נצר stoßen, die in Ugarit in der Form *nḡr* bezeugt ist.¹⁷

An hebräischen Belegen ist die nichtassimilierte Hif'il-Form הנטלתי Arad(8):60,1f. zu nennen. In Qumran ist mit der besonders interessanten Form והנצור möglicherweise ein Waw-Imperfekt bezeugt (4Q436,4). Desweiteren kommt in 4Q175,7 in der freien Wiedergabe von Dtn 33,9 die Form ינצר (Z. 17) vor. Zu beachten ist, daß 4Q436,4 die Form im Sing. (entspricht d. LXX) wiedergibt.

In LevR 26,2 findet sich ein von allen unseren Bibelhandschriften abweichendes Zitat für Ps 12,8. Der Midrasch bietet anstelle von לעולם זו הדור מן הוצרנו die unasimilierte Form תנצורם.¹⁸ Daß hier diese Lesart konserviert ist, zeigt einerseits, daß in

¹¹ Leander, a.a.O., 56.

¹² Genaugenommen stehen sich eine Form נצר G-Stamm und נצר N gegenüber. Vgl. dazu Donner, H.; Röllig, W.: *Kanaanäische und Aramäische Inschriften II*, Wiesbaden 1964, 275.

¹³ Vgl. Dalman, G.H.: *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, Leipzig² 1927, 291.

¹⁴ Vgl. Degen, R.: *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v. Chr.*, ADMG 38,3, Wiesbaden 1969, 39f.

¹⁵ Degen, a.a.O., 40. Die Tatsache, daß immer wieder assimilierte und nichtassimilierte Formen nebeneinander belegt sind, könnte ein wichtiges Argument für die Zurückhaltung von Degen sein. Vgl. Hug, V.: *Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh. s. vor Chr.*, Heidelberger Studien zum Alten Orient, Heidelberg 1993, 53. Hug nennt als Beispiel אנתן neben אנתנהי.

¹⁶ Vgl. Tropper, J.: *Ugaritische Grammatik*, AOAT 273, Münster 2000, 145.

¹⁷ Leider finden sich keine nichtassimilierten Imperfektformen dieses Verbs, dennoch ist die Bezeugung interessant, da ein nichtassimilierter Imp. *nḡr* vorkommt. Siehe dazu Tropper, a.a.O., 629. Vgl. zum Imp. und Inf. unten.

¹⁸ Die Handschriften bestätigen außer Hs München diesen Text. Vgl. Margulies, M.: *Midrash*

frühjüdischer Zeit die Nichtassimilation kein Problem darstellte, sonst wäre sie an den MT angepasst worden. Andererseits zeigt die Variante die Austauschbarkeit der Formen mit und ohne Assimilation des Nun.

M.E. muß man in die Diskussion noch einen weiteren Punkt einbeziehen. So findet sich im Aram. das Phänomen, das von Joüon/Muraoka Degemination genannt wird, bei dem die Geminatio des ך zugunsten von ך׃ aufgelöst wird (z.B. *yidda^c > יִדְדָּע).¹⁹ Daneben ist u.a. die Form יִדְדָּע (Dan 5,12) bezeugt.

In ähnlicher Weise scheint dieses Phänomen in Ugarit mit der Form ynp^c (1.5:IV:8, von yp^c) bezeugt.²⁰

Im Akkadischen ist dieses Phänomen ebenfalls belegt. W. von Soden nennt das Phänomen, das *m* und *n* eingefügt wird, „Nasalisierung“. An Beispielen nennt er zunächst u.a.: *manzu'u* < **mazzu'u*, *Kunbulum* < *Kubbulum*, *inanziq* < *inazziq*.²¹ Es begegnet aber interessanterweise gerade auch bei Verben I *n*: *ninamšar* < *ninaššar*, *tanamhis*.²² Das ursprüngliche *n* wird s.E. bei folgenden Beispielen wiederhergestellt: *uštansak*, *ušankir*, *ušanšir*.²³ Das letzte Beispiel ist für unser Problem von besonderem Interesse, denn es betrifft die Wurzel ןַצַּר. jB *ušanšir* steht neben aA *šaššur*.

Zusammenfassung

Der kurze Survey durch die Verhältnisse in den Nachbarsprachen zeigt, daß – wenn die Belege auch spärlich sind – das Phänomen der nichtassimilierten Formen nicht auf das biblische Hebräisch beschränkt ist. Abgesehen davon, daß das Problem demzufolge möglichst breit diskutiert werden sollte, dürfte die Rekonstruktion einer biblisch-hebräischen Form, mit der die Ausnahmen zu erklären wären, zu kurz greifen. Da die Formen im Aramäischen eher späteren Verhältnissen entstammen und auch die nach v.Soden nasalisierten akk. Formen sprachgeschichtlich sehr spät sind, ist damit zu rechnen, daß wir auch im biblischen Hebräisch gerade nicht besonders alte Formen vorliegen haben. Die Tatsache, daß die Assimilation zunächst vor Gutturale in der Regel nicht erfolgt, darüber hinaus aber auch bei anderen Wurzelabhängigkeiten ausbleibt, läßt bereits an dieser Stelle eine stärkere Abhängigkeit von der jeweiligen Wurzel vermuten. Weiter ist die Zurückhaltung von R. Degen möglicherweise auch auf das biblische Hebräisch auszuweiten. Wir wissen schlicht nicht, ob die Assimilation bei den Verba primae Nun von Anfang an, überhaupt und – wenn ja – ob vollständig erfolgt ist.²⁴

Wayyikra Rabbah. A Critical Edition based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes, New York 1993, z.St.

¹⁹ Vgl. Joüon, P.; Muraoka, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBib 14, 2 Bände, Rom 1993, 225. „Geminatio wurde im bibl.-Aram., wie im Aram. überhaupt sehr oft durch den Einschub eines *n* aufgelöst.“ (Bauer, H.; Leander, P.: *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, 50.) Vgl. Leander, a.a.O., 17f. Vgl. Rosenthal, F.: *A Grammar of Biblical Aramaic*, PLO 5, Wiesbaden 1961, 16f.

²⁰ Vgl. Tropper, a.a.O., 151.

²¹ V.Soden, W.: *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, AnOr 33, Rom 1952, §32b, 33.

²² Vgl. v.Soden, a.a.O., §96k, 125.

²³ Vgl. v.Soden, a.a.O., §102d, 137.

²⁴ Vgl. Degen, a.a.O., 40.

1.3. Die Aussprache der Geminatio

Was bei der Assimilation des Nun geschieht, ist nicht wirklich geklärt. Für uns sichtbar ist lediglich die Tatsache, daß der zweite Wurzelkonsonant ein Dagesch trägt. Doch wie man die Konsonantenlängung beim Dagesch compensativum (so Gesenius / Kautzsch, a.a.O., §20b, 74) ursprünglich ausgesprochen hat und ob man sie immer gleichbleibend ausgesprochen hat, ist nicht sicher.

Allerdings lassen sich aufgrund der Transkription der LXX zumindest Hinweise darauf gewinnen, daß die Verdopplung nicht so einlinig realisiert wurde, wie es für ihren Gebrauch zur Rekonstruktion einer eigenständigen Verbform erforderlich wäre.

So finden sich in der Transkription der LXX bei Eigennamen in die Lautfolge /nt/ aufgelöste Dageschierung, die für eine dem Akk. äquivalente Nasalisierung bzw. Dissimilierung spricht. Die LXX transkribiert mit *Μανθαναι* den Ortsnamen מְתַנֶּה mit *Μανθανιας* (Num 21,18.19, gesamte Überlief.). Das gleiche Phänomen zeigt sich in 1 Chr 9,15 (מְתַנֶּה – *Μανθανιας* nur Vat.), 1 Chr 25,4 (מְתַנֶּה – *Μανθανιας* außer Alex.), 1 Chr 25,16 (מְתַנֶּה – *Μανθανιας* nur Vat.), 2 Chr 20,14 (מְתַנֶּה – *Μανθανιου* nur Vat.), 2 Kön 11,18 (מְתַנֶּה – *Μαγθαν* nur Vat.) und 2 Kön 17,24 (כּוּרְתָה – *Χουρθα*). Weiter transkribiert die LXX עֵין גְּרִי teilweise mit *Ηνγαδδου* (Jos 15,62A; 2 Chr 20,2) bzw. *Αινγαδου* (Ez 47,10), dann aber auch mit *Εγγαδδου* (1 Sam 24,2; Hld 1,14). In den aram. Bestandteilen des Esrabuches (Esr 5,3.6; 6,13) findet sich die Wiedergabe der Verdopplung mit *νθ* (תְּתַנֶּי – *Θανθαναι*). Auch hier schwanken die Hauptzeugen zwischen *νθ* und *θθ*.

Ohne Transkription des Nun finden sich die Stellen 2 Kön 24,17 (מְתַנֶּה – *Μαθθανια*), 2 Chr 23,17 (מְתַנֶּה – *Μαθθαν*), 2 Chr 29,13 (מְתַנֶּה – *Μαθθανιας*), Esr 10,26 (מְתַנֶּה – *Μαθθανια*), Esr 10,27 (מְתַנֶּה – *Μαθθανια*), Esr 10,30 (מְתַנֶּה – *Μαθθανια*), Esr 10,33 (מְתַנֶּה – *Μαθθανι*), Esr 10,37 (מְתַנֶּה – *Μαθθανια Μαθθαναι*), Neh 11,17 (מְתַנֶּה – *Μαθθανια*) u.ö., sowie in 2 Kön 17,30 findet sich abweichend von V.24 (כּוּרְתָה – *Χουθ*).

Die teilweise nasalisierte Wiedergabe der Eigennamen in der LXX ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß assimiliertes Nun auch im Hebräischen unter bestimmten Umständen weiter gesprochen wurde. Da das gleiche Phänomen auch im biblischen Aramäisch belegt ist und dort offenbar relativ spät auftritt, liegt es nahe, daß die Artikulation der Nun-Assimilation auch im Hebräischen zwischen palatalem Nasal und Schärfung des folgenden Konsonanten bei vollständiger Assimilation schwankt.²⁵ Bei den Formen mit nichtassimiliertem נ wäre es somit denkbar, daß lediglich eine mögliche abgeschwächte Aussprache aufgrund der Textsorte – wir haben immerhin ausschließlich poetische Texte vor uns (!)²⁶ – in der Schrift und abhängig von den Gegebenheiten der Wurzel ausgedrückt wird.²⁷

²⁵ Im Akk. schwankt die Überlieferung zwischen Nasalisierung und Verdoppelung. Vgl. v.Soden, a.a.O., §32b, 33.

²⁶ Interessanterweise finden sich nichtassimilierte Formen abweichend von der allgemeinen Regel im jB die Stative *nanšeat* und *nandiat* ebenfalls in poetischen Texten. Vgl. v.Soden, a.a.O., §102c, 137.

²⁷ Die Besonderheit an den genannten Stellen in der LXX wiegt umso schwerer, wenn man bedenkt, dass in der LXX die einfache Verdopplung häufig nicht ausgedrückt wird. Vgl. Lisowski, G.: *Die Transkriptionen der hebräischen Eigennamen des Pentateuchs in der Septuaginta*, Diss, Basel 1940, 144.

1.4. Die Funktion der Pausa

Ich hatte im vorangehenden Abschnitt festgehalten, daß die Existenz der stark gebildeten Formen der Verba primae Nun an den genannten Stellen möglicherweise darin begründet ist, daß die Assimilation nicht zu einem vollständigen Wegfall des Nun in der Artikulation geführt hat. Für die Richtigkeit dieser Überlegung spricht die Tatsache, daß alle Belegstellen in der Hebräischen Bibel aus dem Bereich poetischer Texte stammen und fast alle Belege außerdem in der Pausa stehen, wo bekanntlich besondere Bedingungen für die Artikulation bestehen.²⁸

Die artikulatorischen Veränderungen in der Pausa betreffen vor allem Verschiebungen im Bereich der Vokale (חָרָלוּ → חָרְלוּ [P]²⁹), dennoch sind auch Veränderungen an den Konsonanten bezeugt: וַיַּחֲלוּ → וַיַּחְלוּ (P), רָמוּ → רְמוּ (P) u.ö. Diese Konsonantenveränderung, die von Gesenius / Kautzsch als *Dageš f. affectuosum* bezeichnet wird, beweist, daß die Veränderung im Bereich der Pausa auch die Artikulation der Konsonanten betrifft.³⁰ Es ist daher leicht vorstellbar, daß in der Pausa, wie überhaupt in poetischen Texten, die Assimilation des Nun aufgehoben werden kann.

Eine nähere Erklärung für das Phänomen bietet J. Tropper für das Ugaritische an: „Das Nebeneinander von assimilierter und nicht-assimilierter Form könnte auf Akzentunterschiede zurückzuführen sein: In der Form *tnḡšn* liegt der Akzent auf der zweiten (*/tanḡúšn/* [=3.f.pl.]) oder dritten Silbe (*/tanḡúšanna/* [= 3.f.sg. + En.]), in der Form *tḡš* aber auf der ersten Silbe (*táḡḡuš*). Die Assimilation wäre damit nur in der Tonsilbe eingetreten, nicht aber in einer enttonten Silbe.“³¹ J. Tropper weitet diese Erklärung im folgenden³² auf die strittigen hebräischen Formen aus und verbindet seine Argumentation mit dem Hinweis auf die Pausa. Damit dürfte eine für das Hebräische zwar ebenfalls spekulative, aber durch die Tatsache, daß sich die gegen die Regel nichtassimilierten Formen der Verba primae Nun nur in poetischen Texten und vornehmlich in der Pausa finden, besser begründet sein, als der Versuch der Rekonstruktion einer eigenständigen Verbalform.

1.5. Infinitive und Imperative

Die Assimilation des Nun bei den Verba primae Nun ist im biblischen Hebräisch so wie in den Nachbarsprachen bekanntlich nicht auf die verschiedenen Imperfektformen beschränkt. Ebenfalls ohne ן werden bei einer Reihe von Verben der Infinitiv und der Imperativ gebildet. Damit ist bereits angedeutet, daß sich in der Bildung des Inf. und Imp. eine starke und eine schwache Bildung einander gegenüberstehen. Verben, für die sowohl schwache wie stark gebildete Infinitive bezeugt sind, sind u.a. נָטַע, נָטַע, נָטַע, נָטַע, נָטַע, נָטַע. Etwas anders verhält es sich beim Imperativ. So bilden נָטַע (nur Ps 76,12), נָטַע (Ex 7,19; 8,1.12; 9,22 u.ö.), נָטַע (2 Kön

²⁸ Vgl. allgemein: Körner, J.: *Hebräische Studiengrammatik*, Leipzig 1983, 49; Gesenius, W.; Kautzsch, E.: *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909, §29i-v, 100ff.

²⁹ Mit (P) bezeichne ich Pausalbelege, bzw. Pausalformen, mit (K) Kontextbelege, bzw. Kontextformen.

³⁰ Gesenius / Kautzsch, a.a.O., §20i, 77 (dort weitere Beispiele).

³¹ Tropper, a.a.O., 145.

³² Vgl. Tropper, a.a.O., 147.

19,29; Jes 37,30; Jer 29,5.28), נָטַשׁ (Prov 17,14), נָצַר (Ps 34,14; 141,3; Prov 3,21; 4,13; 4,23; 6,20 [!]), נָקַב (Gen 30,28) [!], נָקַם (Num 31,2), נָחַץ (Ps 58,7) starke Imperative. In dieser Reihe finden sich gerade auch die beiden Verben נָקַב und נָצַר. Gleichzeitig wird der Inf. dieser beiden Verben stark gebildet. Für die übrigen Verben gibt es leider keine Belege im Imperativ, doch zeigt die Wurzel נָצַר, von der ausschließlich starke Imperative gebildet werden, deutlich, daß es einen Zusammenhang zwischen der Nichtassimilation des Nun und der Verbwurzel geben muß. Da eine parallele Wurzel zu נָצַר in Ugarit in der Form *ngr* bezeugt ist und die Assimilation im Ug. vor Uvular unterbleiben kann, ist bei diesem Verb, wie auch in ähnlicher Weise bei der Wurzel נָטַר, eine Wurzelabhängigkeit des Phänomens mit Händen zu greifen.³³ Beachtet man, daß die „regelwidrige“ Nichtassimilation im Imperfekt nur bei Verben mit ג, ד, ט, צ, ק als zweiten Radikal vorkommt und auch bei den aufgeführten Imperativen ausgenommen נָחַץ wiederum ט, צ und ק als zweiter Radikal begegnen, dann dürfte eine Wurzelabhängigkeit mit dem Phänomen der Nichtassimilation in den genannten Formen in Verbindung stehen.

2. Eine eigenständige Verbalform?

2.1. Das Definitionsproblem – Durativ

Beginnen möchte ich vor der Diskussion einiger der genannten Stellen in ihrem jeweiligen Kontext mit dem Ergebnis von I.Kottsiepers inhaltlichen Analysen: „Das Ergebnis, daß **ynsr* die Dauer einer Handlung konnotiert, also den Bedeutungshorizont eines Durativ hat, erklärt mithin recht einfach, warum es nur an wenigen Stellen zu belegen ist. Es *kann* nur dort vorliegen, wo die Rede von einer andauernden Handlung ist. So ist es nicht auffällig, daß z.B. von den beinahe 100 Belegen für PK G (ohne Narr.) der Wurzel *npl* keiner nach **ynsr* gebildet wird. An keiner Stelle ist eben die Rede von einem *andauernden* Fall, d.h. die Dauer des Falls, die *per se* normalerweise recht kurz ist, spielt für die jeweilige Aussage der Belege überhaupt keine Rolle.“³⁴

Diese Argumentation läßt sich sehr leicht in ihr Gegenteil verkehren, wenn man bedenkt, daß allein die Wurzel נָצַר acht der dreizehn Belege betrifft. Diese Wurzel aber hat die Bedeutung „bewachen, bewahren“³⁵ Man möchte meinen, daß diese Wurzel qua Bedeutung allein den von I.Kottsieper postulierten Durativ ausbilden müßte; denn ein punktuelles „bewahren“, bzw. „bewachen“ ist eher unwahrscheinlich. Deutlich ist damit zunächst, daß man ohne Blick auf die Verbbedeutungen keine Verbalform, die den Durativ bezeichnet, rekonstruieren kann. Denn bestimmte Verb-

³³ „The shift *z > ġ* finds expression in the following words *ġr* ..., forms from the root *NĠR* ‘to guard’ (1.23,73; 2.47,2)...“ (Sivan, D.: *A Grammar of the Ugaritic Language*, HdO I,28, Leiden, New York, Köln 1997, 23f.). Zur Lautverschiebung von *z > ġ*, die ja auch im Aramäischen anzutreffen ist, vgl. Sivan, a.a.O., 24. Die Wurzel kommt in der Form *nzr* auch im Arabischen und Altsüdarabischen vor; vgl. HAL s.v. נָצַר I, 678. Zu den Zusammenhängen zwischen den verschiedenen semitischen Sprachen, in denen die gemeinsemitische Wurzel begegnet, vgl. allgemein Wagner, S.: *Art. נָצַר*, ThWAT V, 1986, 577-587, 578.

³⁴ Kottsieper, a.a.O., 59.

³⁵ Vgl. Wagner, a.a.O., 578.

formen eignen sich für die Rekonstruktion einer solchen überhaupt nicht, da die Bedeutung dieser Verben selbst schon zum Durativ tendiert (wie z.B. נצר und נטר).³⁶ Ein größeres Problem stellt die m.E. unreflektierte Anwendung der Bezeichnung „Durativ“ in der Argumentation I.Kottsiepers selbst dar. So fehlt in seinem Aufsatz eine klare Definition dafür, was mit „Durativ“ gemeint ist. Im Rahmen der inhaltlichen Diskussion beschreibt er seine Beobachtung mit folgenden Formulierungen: „Die einzige Übereinstimmung, die alle Belege zeigen, ist, daß jeweils ein Handlungsvorgang beschrieben wird, der andauert – in keinem Fall geht es um Handlungen, die nur zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehen.“³⁷

„Die angeführten 11 Belege zeigen also alle **ynsr* in Kontexten, in denen die Dauer der mit den Formen zum Ausdruck kommenden Handlung entweder ausdrücklich ausgesagt oder aber impliziert wird. An keiner Stelle ist dagegen von einer einmaligen Handlung die Rede.“³⁸

Mir scheint hier eine bewußt umfassende Formulierung gewählt zu sein, um möglichst weitgehende Übereinstimmung bei den genannten Verbformen zu erzielen.³⁹ Die Überprüfung einer Reihe der genannten Stellen in Blick auf die Definition, wie sie in der griechischen Grammatik für den Durativ zugrundegelegt wird, wo es tatsächlich spezielle Verbalformen mit durativem Aspekt gibt, bietet sich m.E. zur Überprüfung von I.Kottsiepers Analyse eher an:

„Im Präsenssystem (Präsens und Imperfekt) stellt der Sprechende den Verbalinhalt als etwas sich noch Entwickelndes, Andauerndes dar.“⁴⁰ Im Unterschied zur Formulierung bei I.Kottsieper ist Durativ hier nicht einfach das Andauern einer Handlung, sondern die Aussage, sc. die Betonung des Andauerns, bzw. der Linearität der Handlung.

Hier lohnt es sich durchaus auch für das Hebräische auf den Begriff „linearer Aspekt“ im Unterschied zu „punktuell“ zurückzugreifen. Für die Interpretation bedeutet dieser Unterschied, daß Aussagen, in denen lediglich die Handlung selbst und zwar ohne eine Betonung von punktuellem oder durativem/linearem Aspekt im Blick sind, nicht als „Durativ“ zu bezeichnen wären. Für diesen Punkt setzt das Griechische konsequent Aorist: „Im Aoristsystem erscheint der Verbalinhalt als Handlung oder Vorgang schlechthin. Der Sprechende berichtet oder konstatiert nur den *Vollzug*, die Durchführung, ohne etwas über den Verlauf oder das Ergebnis anzudeuten.“⁴¹ Genau diese Bedeutungsspanne des griechischen Aorist enthält nun

³⁶ Zu durativen Verben allgemein vgl. Joüon / Muraoka, a.a.O., 355, §111d.

³⁷ Kottsieper, a.a.O., 43.

³⁸ Kottsieper, a.a.O., 48.

³⁹ Interessanterweise wendet I.Kottsieper bei der Gegenprobe eine engere Definition an: „Mithin darf auch nicht geschlossen werden, daß ein Sprecher mit **ysr* ohne weitere Zeitbestimmungen hinsichtlich Dauer zum Ausdruck bringen wollte, daß die Handlung *nicht* andauerte. Vielmehr besagt dies nur, daß für ihn in diesem Moment der durative Aspekt bei seiner Aussage nicht im Mittelpunkt stand.“ (Kottsieper, a.a.O., 61, Kursivierung dort)

⁴⁰ Bornemann, E.; Risch, E.: *Griechische Grammatik*, Frankfurt 1978, 214.

⁴¹ Bornemann / Risch, ebd. Am Anfang steht im Griechischen der Aorist als der vollendete Aspekt. „Eine Abschwächung des konfektiven Gebrauchs im eig. Sinne scheint der faktive zu sein (gewöhnlich konstatierend, komplexiv, auch konzentrierend, totalitär genannt), der nicht so sehr den Moment des Abschlusses betont als den Vollzug einer Handlung oder eines Geschehnisses

aber auch die Langform des hebräischen Imperfekt. W.Richter unterscheidet für *x-yiqtol* (LF) u.a. generelle Sachverhalte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von individuellen Sachverhalten in Vergangenheit (durativ) und Gegenwart (tempus instans)!⁴²

2.2. Die Bedeutung der Verbformen im Kontext

Im Folgenden sollen nicht noch einmal alle Textbelege, sondern lediglich einige Beispiele, an denen die Interpretation der Formen als „Durativ“ besonders schwierig ist, diskutiert werden. Sollten einige der Formen sich nicht als „Durative“ erklären lassen, macht dies die Rekonstruktion I.Kottsiepers unmöglich. Auf der anderen Seite würden assimilierte Formen der gleichen Verben, die genauso wie **ynsr* die Dauer einer Handlung bezeichnen, die Existenz einer eigenständigen Durativ-Form ebenfalls unwahrscheinlich machen. Zumindest wäre die Verbalform dann nicht mehr durch eine klare Funktion von anderen Verbalformen abgrenzbar.⁴³

Dtn 33,9

Zu Dtn 33,9 führt I.Kottsieper aus: „Daß mit V.9b auf ein einmaliges Ereignis rekurriert wird, ist von daher sicher nicht anzunehmen. Sinn gibt die Passage nur, wenn damit gemeint ist, daß Levi in allen Situationen, von denen eben auf zwei explizit verwiesen wird, den Bund bewahrte, er also ein ‚treuer Mann‘ war und ist.“⁴⁴ Man wird I.Kottsieper zugestehen müssen, daß hier nicht auf ein einmaliges Ereignis verwiesen wird, doch diese Tatsache sagt noch nicht, daß hier linearer / oder durativer Sinn vorliegt. Vielmehr dürfte die eigentliche Frage darin bestehen, ob der Kontext für die Verbform ינצרו die primäre Thematisierung des Andauerns dieser Handlung nahelegt, ob die Handlung schlechthin in den Blick genommen ist oder – um mit der Terminologie von W.Richter zu sprechen – ob es sich um einen generellen Sachverhalt oder aber einen individuellen Sachverhalt, dessen Dauer (durativ) betont ist, handelt.

M.E. leisten die zu 33,9b parallelen Aussagen in 33,10 eine Disambiguierung der Verbform ינצרו.

In Dtn 33,10 folgen zwei weitere Imperfektformen. Während man vom Kontext getrennt für den Satz ליעקב משפטיו ירו (33,10a) noch eine durative Bedeutung annehmen könnte, ist diese für ישימו קטורה באפך (33,10b) unmöglich. Hier ist der Endpunkt der Handlung, das Ablegen (שים) des Räucheropfers, im Blick. Von hier wird man bei der Verbform ירו ebenfalls nicht die Betonung einer permanenten Lehrtä-

schlechthin, also nicht so sehr konfektiv als nicht-infektiv ist.“ (Schwyzer, E.: *Griechische Grammatik. Zweiter Band*, Handbuch der Altertumswissenschaft II.1.2, 261)

⁴² Siehe Richter, W.: *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. III. Der Satz*, ATSAT 13, St. Ottilien 1980, 219: „*x-yiqtol*: Zuk, genereller Sachverhalt in Vgh, Ggw, Zuk; individueller Sachverhalt in Vgh (durativ) und in Ggw (tempus instans) (Begleithandlung); Sonderfunktion: Injunktiv.“

⁴³ Die ad hoc Erklärung dafür, daß auch assimilierte Formen durativische Bedeutung tragen können, die Autoren hätten „vielfältige Möglichkeiten“ gehabt, „ihre Aussagen zu formulieren“ (Kottsieper, a.a.O, 61), reicht jedenfalls für die Erklärung dieses Phänomens nicht aus.

⁴⁴ Kottsieper, a.a.O., 43.

tigkeit zu sehen haben, sondern lediglich den Vollzug, die Durchführung ohne Betonung von Verlauf oder Ergebnis. Im Rückschluß gilt das gleiche für ינצרו (33,9b). Die Bedeutung ist faktiv, denn es ist hier nicht betont, daß Levi die genannten Handlungen permanent bzw. ständig ausübt, sondern daß Levi (pars pro toto für den Stamm) überhaupt für sie zuständig ist. Nicht ein individueller, sondern ein genereller Sachverhalt ist im Blick.

Die LXX bietet ein deutliches Argument für die Richtigkeit dieser Überlegungen, denn sie gibt ינצרו mit διειρήρησεν (=Ind. Aorist) wieder. Sie sieht in ינצרו damit gerade nicht das Andauern einer Handlung, sondern lediglich die Handlung selbst in faktivem⁴⁵ bzw. komplexivem⁴⁶ Sinn ausgedrückt. Hätten die Übersetzer der LXX um die Zusammenhänge einer speziellen Verbform, die den Durativ ausdrückt, gewußt, hätten sie an unserer Stelle die Form ינצרו mit Imperfekt und nicht mit Aorist wiedergegeben!

Ps 105,44f.

ויתן להם ארצות גוים ועמל לאמים יירשו:
בעבור ישמרו חקיו ותורתי ינצרו הקלריה:

Sehr problematisch ist die Erklärung, die Kottsieper an dieser Stelle versucht: „Ebenso wird in Ps 105 auf die Heilsgeschichte Israels rekurriert, um darzulegen, daß das Ziel dieses Geschehens die Bundestreue Israels ist. Mithin intendiert V. 45 die Aussage, daß Israel die Gebote beständig bewahren soll.“⁴⁷

Vers 45 wird mit בעבור eingeleitet. Hier liegt damit eindeutig ein Finalsatz vor, der sich inhaltlich an die beiden in V.44 vorangehenden Sätze anschließt, in denen ein synthetischer Parallelismus vorliegt (*Jhwh* hat ihnen Länder der Völker gegeben und sie erwarben Güter von Nationen).⁴⁸ Damit kann sich 105,45 nicht primär auf die anhaltende Dauer einer Handlung beziehen, vielmehr ist wieder die Handlung selbst als genereller Sachverhalt im Blick. *Jhwh* hat ihnen Land gegeben, um die Bewahrung der Gesetze und die Beobachtung der Tora zu bewirken! Die LXX bestätigt dies, indem sie die Verbform mit Konj. Aorist wiedergibt.

Ps 140,2.5

Probleme bereiten auch die Formen an den beiden parallelen Stellen in Ps 140,2 und 5. An diesen Stellen wird ein Imperativ mit einer Imperfektform fortgesetzt. Hier kann kein Durativ vorliegen, da der Imperfekt im Sinne der Grammatik hier „zum Ausdruck von Handlungen, Ereignissen oder Zuständen dient, deren Eintreten als ein gewolltes (*resp.* nicht gewolltes) oder als ein irgendwie bedingtes oder somit nur eventuelles hingestellt werden soll.“⁴⁹ Im Blick ist damit die Handlung schlechthin (=genereller Sachverhalt), nicht ihre Permanenz.

Inhaltlich ist nicht die permanente Bewahrung vor „andauernder Bedrohung“ intendiert. *Jhwh* wird gebeten, dem Beter in der jeweils nötigen Situation beizustehen.

⁴⁵ Zu dieser inhaltlichen Größe vgl. Schwyzer, a.a.O., 261.

⁴⁶ Vgl. Bornemann / Risch, a.a.O., 214.

⁴⁷ Kottsieper, a.a.O., 44.

⁴⁸ Vgl. Gesenius / Kautzsch, a.a.O., §165b, 528.

⁴⁹ Gesenius / Kautzsch, a.a.O., §107n, 328.

Dies bestätigt der Kontext: So wird in V.3a der Pl. von רעה wahrscheinlich deshalb gebraucht, weil es sich um eine Vielzahl von boshaften Handlungen handelt. In 140,3b wird dann ausgedrückt, daß die Gegner jeden Tag Streitereien (מלחמות), beginnen (גור). Dies unterstreicht eindeutig 140,5, wo im אשח-Satz die Punctualität der Bedrückung betont wird. Wenn hier das Ansinnen der Übeltäter damit umschrieben wird, daß diese den Beter im Gehen (פעמי) zu stoßen (לדחות) trachten, dann kann auch die Verbform תנצנני kein Durativ sein. Vielmehr soll *Jhwh* vor dem Fallen bewahren. Die LXX bestätigt diese inhaltlichen Aspekte, denn alle betreffenden Verbformen gibt sie mit Imperativ Aorist wieder!

2.3. Die Wiedergabe der nichtassimilierten Formen durch die LXX

Die Verhältnisse im Griechischen haben bereits zur Klärung der Definitionsfrage beigetragen. Sollte es eine verbale Kategorie, wie I.Kottsieper zu rekonstruieren versucht, tatsächlich gegeben haben, müßte man annehmen, daß die LXX die entsprechenden hebräischen Verbformen durchgängig mit Formen des Präsenssystems wiedergibt.

hebr. Form	Stelle	griech. Form	Tempus
הַנָּשׂוּ	Jes 58,3	ὑποτύσσετε	Ind. Präsens
תִּנְדֹּף	Ps 68,3	ἐκλείπει	Ind. Präsens
הַיִּנְשָׁר	Jer 3,5	διαμενεῖ	Futur
יִנְצְרוּ	Dtn 33,9	διετήρησεν	Ind. Aorist
יִנְצְרֵהוּ	Ps 61,8	ἐκζητήσει	Futur
יִנְצְרוּ	Ps 78,7	ἐκζητήσουσιν	Futur
יִנְצְרוּ	Ps 105,45	ἐκζητήσωσιν	Konj. Aorist
תִּנְצְרֵנִי	Ps 140,2	ῥῦσαί με	Imp. Aorist
תִּנְצְרֵנִי	Ps 140,5	ἐξελοῦ με	Imp. Aorist
תִּנְצְרֵכָהּ	Prov 2,11	τηρήσει σε	Futur
יִנְצְרוּ	Prov 5,2	---	---50
תִּנְצְרוּם	Ps 12,8	---	---51
יִנְקֹב	Ijob 40,24	τρήσει	Futur
יִנְקֹפוּ	Jes 29,1	---	---

Die Übersicht verdeutlicht, daß die LXX kein besonderes temporales System hinter den hebräischen Formen bestätigt. An den meisten Stellen gebraucht sie bei der Wiedergabe der nichtassimilierten Formen den Futur. Sie drückt demnach den aspektuellen Wert der Verbformen in diesen Fällen überhaupt nicht aus. An zwei Stellen bietet die LXX Formen des Präsenssystems (Ind. Präs.), während an vier Stellen Formen des Aoristsystems begegnen (Ind. Aorist, Konj. Aorist, Imp. Aorist). Formen des griechischen Imperfekts fehlen signifikanterweise ganz.

⁵⁰ Hier und bei Jes 29,1 weicht die LXX inhaltlich von MT ab.

⁵¹ An dieser Stelle bezeugt nur der Midrasch die angegebene Form.

2.4. Einige assimilierte Formen in ihrem Kontext

Auch für die Gegenprobe mag die Nennung einiger Stellen genügen, an denen die Verben, deren nichtassimilierte Formen diskutiert wurden, assimiliert vorkommen. Ich beschränke mich auf Stellen, an denen entweder eine unmittelbare literarische Beziehung zu den diskutierten Stellen oder eine besondere inhaltliche Nähe besteht.

Ps 32,7

In Ps 32,7 begegnet die Form *חִצְרָנִי*. Hier liegt ein ganz ähnlicher Zusammenhang vor wie in Ps 140,2.5. Es geht nicht um die permanente Bewahrung vor Bedrängung, sondern die Handlung des Bewahrens selbst wird betont. Damit liegt in Ps 32,7 ähnlich wie in Ps 140,2.5 keinesfalls Durativ vor. Die assimilierte Form steht also der nichtassimilierten Form in parallelen inhaltlichen Zusammenhängen gegenüber.

Ps 40,12

In Ps 40,12 kann man die Formulierung *תְּמִיד יִצְרֹנִי* in durativem Sinn interpretieren. Dies legt das Adverb *תְּמִיד* und der Kontext von 40,12a nahe. Doch der Gebrauch des Adverbs hier – wie auch der Gebrauch von *לְעוֹלָם* in Jer 3,5 – zeigt, daß für die Verbalisierung der Dauer von Ereignissen die Verbform nicht hinreichend ist. Auch in Ps 40,12 steht damit eine assimilierte Form einer nichtassimilierten Form in parallelem Zusammenhang gegenüber.

Ps 103,9; Jer 3,12

(Ps 103,9) לֹא-לִנְצַח יָרִיב וְלֹא לְעוֹלָם יִטּוֹר

(Jer 3,5) הַיִּנְטָר לְעוֹלָם אִם-יִשְׁמַר לִנְצַח

(Jer 3,12) כִּי-חָסִיד אָנִי נְאֻם-יְהוָה לֹא אֲטוֹר לְעוֹלָם

Zwei Stellen, die die Probleme der These von I.Kottsieper sehr schön unterstreichen, sind Ps 103,9 und Jer 3,12. Es ist nicht allein das gemeinsame Vorkommen der Wurzel *נטר*, die in der Hebräischen Bibel insgesamt sehr selten begegnet, es ist auch das Umfeld der Verbform, welches zur Vorsicht gemahnt. Zunächst ist die Paralleltät der Formulierungen in Jer 3,12 und Ps 103,9 auffällig. Eine ohne Zweifel direkte literarische Beziehung liegt zwischen Jer 3,5 und 3,12 vor. Alle Formulierungen implizieren einen andauernden Zorn. In allen Formulierungen wird dies durch ein Adverb unterstrichen. Mag der Unterschied zwischen Ps 103,9 und Jer 3,5 darauf zurückgehen, daß die beiden Stellen völlig unterschiedlichen Textkomplexen angehören, besteht dieser Grund für das Nebeneinander von Jer 3,5 und 12 nicht. Hier muß man annehmen, daß neben der Aufnahme der inhaltlichen Implikation aus 3,5 in 3,12 auch die gleiche Verbform rezipiert werden müßte, wenn diese einen speziellen inhaltlichen Zug (durativ) ausdrückt. Da dies nicht der Fall ist, scheint in der Tat mit der Form *הַיִּנְטָר* gegenüber von *אֲטוֹר* (Jer 3,12) und *יִטּוֹר* (Ps 103,9) nur eine orthographische Variante vorzuliegen.

3. Resümee

Für den These von I.Kottsieper, wonach aufgrund der Existenz von einigen nichtassimilierten Imperfektformen der Verba primae Nun eine eigenständige Verbalkategorie rekonstruiert werden kann, ergeben sich eine Reihe von Problemen:

1. Zunächst ist die „Assimilationsregel“ nicht als strenge grammatische Regel anwendbar, da sich neben den diskutierten Formen weitere Ausnahmen finden und einige nichtassimilierte Nomina in der Hebräischen Bibel neben assimilierten Formen vorkommen, ohne daß hier spezielle Regeln für Assimilation und Nichtassimilation auszumachen sind.
2. Weiter sind im Biblischen Hebräisch wie auch in den Nachbarsprachen stark gebildete Infinitive und Imperative bezeugt und dies gerade auch bei Wurzeln, zu denen die diskutierten Belege gehören. Das Problem ist also nicht begrenzt auf eine bestimmte Anzahl von Verbformen in nur einer semitischen Sprache lösbar.
3. Da besonders für die Wurzel נצַר nichtassimilierte Formen auch in den Nachbarsprachen begegnen (im Ug. kann nach J.Tropper die Assimilation vor nachfolgendem Uvular unterbleiben), spielen möglicherweise ähnlich wie bei der Frage nach Assimilation und Nichtassimilation in Wurzeln mit Guttural die Wurzelgegebenheiten eine wichtige Rolle.
4. Es gibt berechtigte Zweifel, ob die Artikulation der Assimilation in allen Fällen, in denen ein dageschierter Konsonant steht, in gleicher Weise erfolgt ist. Der Blick in die Nachbarsprachen, wo Dissimilations- und Nasalisierungserscheinungen bezeugt sind, und der aufgrund der Transkription von Eigennamen durch die LXX erbrachte Nachweis, daß bei der Artikulation dageschierter Konsonanten mitunter eine Nasalisierung erfolgte, macht es vielmehr wahrscheinlicher, daß die Assimilation zumindest in poetischen Texten nicht vollständig realisiert worden ist. Zu vermuten ist weiter, daß aufgrund von Artikulationsbesonderheiten poetischer Texte und der Pausalstellung eine leicht nasalisierte Aussprache unterstrichen wurde, was die Schreibung des Nun erforderlich gemacht hat.
5. Problematisch ist, daß die Hauptvertreterin unter den nichtassimilierten Formen, die Wurzel נצַר, mit ihrer Bedeutung „bewachen, bewahren“ qua Bedeutung eine Afinität zu einem möglichen Durativ hat. Weiterhin ist die von I.Kottsieper zugrundegelegte Definition des durativen Aspekts problematisch.
6. Der Versuch, die dreizehn Formen als zugehörig zu einer speziellen, vom normalen Imperfekt unterschiedenen Verbalkategorie zu sehen, läßt sich aufgrund inhaltlicher Kriterien nicht rechtfertigen. Weiterhin existieren assimilierte Formen mit ähnlicher kontextueller Bedeutung, wie sie bei nichtassimilierten Formen vorliegt. Die LXX bietet an Stellen, an denen sie eindeutig die Betonung der Zeitdauer einer Handlung durch den Gebrauch des Imperfekts markieren könnte, Aorist (Dtn 33,9[!]; Ps 105,45; 140,2.5). Dies beweist, daß die LXX entweder nicht um die Verbalkategorie wußte, oder daß es sie nicht gegeben hat.

Damit zeigt sich, daß der Versuch, die Reihe „regelwidrig“ nichtassimilierter Imperfektformen mit der Rekonstruktion einer besonderen Verbalkategorie zu erklären, sich nicht bewährt. Das Phänomen ist damit zu deuten, daß an den genannten Stellen verschiedene Ursachen gemeinsam zu einer Schreibung des Nun geführt haben.

Weiter zeigen die Formen, daß in der Schreibung „assimiliertes“ Nun, ähnlich wie dies R.Degen für das Altaramäische vermutet, auch im Hebräischen in nasalisierter Form noch eine bestimmte Zeit artikuliert wurde.

Zusammenfassung (Abstract):

Der Beitrag diskutiert die These von I.Kottsieper, nach der eine Reihe von nichtassimilierten Verbformen der Verba primae Nun für die Existenz einer speziellen Verbalform mit durativer Bedeutung sprechen. Es wird demgegenüber unter Hinweis auf die Verhältnisse in den Nachbarsprachen und dem Zeugnis der LXX angenommen, daß mindestens in poetischen Texten die Artikulation der Assimilierung nicht vollständig realisiert wurde und aus diesem Grunde bei bestimmten Verbwurzeln die Schreibung des Nun erfolgen konnte.

Weiterhin lassen die Kontexte einer Reihe der Belege die Interpretation als „Durativ“ nicht zu und auch die LXX bestätigt seine Existenz an diesen Stellen nicht.

Anschrift des Autors:

Dr. Raik Heckl, Universität Bonn, Ev.-Theol. Fakultät, Abteilung für Altes Testament, Am Hof 1, 53113 Bonn, E-Mail: heckl@uni-bonn.de

A Note on the Conjugation of ה"ל Verbs in the Derived Patterns*

Aaron Rubin (Cambridge)

Introduction:

It has long been noticed that the 1cs perfect forms of *lamed-he* verbs in the piel often contain a *šere* under the second radical (Gesenius §75z), but there have been no convincing explanations as to why this form appears. We will show that these 1cs forms are the regular result of a previously unnoted sound rule. This *šere* also occurs in hiphil and hithpael forms, which will be examined and analyzed below.

The paradigmatic forms of the piel perfect for *lamed-he* verbs contain a *hiriq* under the second radical in the first and second person forms, which can be traced back to an earlier */iy/. For example, using the Hebrew root צוה, we derive:

PCan. piel perfect 3ms (pattern: *qittila) *šiwwiya > Heb. šiwwā (*/iya/ > /a:/)

PCan. piel perfect 2ms (pattern: *qittilta) *šiwwiya > Heb. šiwwīta (*/iy/ > /i:/)

Likewise, we can derive:

PCan. piel perfect 1cs (pattern *qittilti) *šiwwiyti > Heb. šiwwīti (*/iy/ > /i:/)

Why, then, do we often find a *šere* under the second root radical (e.g. šiwwētī in Lev 8:31, Deu 3:21, Isa 13:3)?

Possible Solutions:

There are four possible sources for the *šere*.

1. We can argue that the *šere* is the correct form, derived < */ay/. Bauer-Leander (§57n) and Bergsträsser (§30o) believe this to be the case. For example, Bauer-Leander derive Heb. *pittētī* < *pattaiku. Their reconstruction is problematic on many levels, as is any attempt to show that the *šere* is the historically “correct” vowel. Huehnergard (1992) has convincingly showed that we must reconstruct PNWS piel *qattil-, PCan. *qittil-. Therefore Bauer-Leander’s reconstruction from a *qattala form is highly unlikely. Some still may attempt to derive a form like *šiwwīti* < *šiwwayti, just as we see *dibbartī* (< *dibbirti by Philippi’s Law, cf. Lambdin 1985, Huehnergard 1992). This is an option if we posit the following chronology:

* I would like to sincerely thank Professor Jo Ann Hackett, and especially Professor John Huehnergard for their many corrections and suggestions. Thanks also to Ronald Kim for his helpful corrections. Any errors and opinions are mine alone.

1) Philippi's Law

2) */iy/ > /i/

This chronology is unlikely, however. First, Philippi's Law is a late sound change. Second, this chronology would produce a *šere* in all first and second person piel forms. But these forms, except 1cs, always exhibit a *hiriq*. Bauer-Leander claim that this is on analogy with the *hiriq* of the qal (e.g. *bānîṭî*). We might expect then that we would see an alternation of *hiriq* and *šere* in these forms, as in the 1cs, but this never happens. Therefore, this is a highly unlikely scenario, and the following chronology is certainly correct:

1) */iy/ > /i/

2) Philippi's Law

2. A second option is to attribute the *šere* to contamination from the pual (as well as the niphāl and hophāl), where the *šere* is derived regularly. For example:

PCan. pual perfect 1cs (pattern **quttal-*) **šuwwayti* > Heb. *šuwwēṭî* (**/ay/* > */e/*)

This analogical change seems rather unlikely, as the piel is far more common than the pual. And again, why only the 1cs?

3. A third option is to suggest that the *šere* may have been created by analogy with the *lamed-aleph* verbs, which have *šere* throughout the entire piel perfect paradigm. *Lamed-he* and *lamed-aleph* verbs are occasionally confused in BH, and fall together in later Hebrew, so this may seem a plausible suggestion. However, with such an analogy, we would expect to see the reflexes throughout the *lamed-he* piel paradigm, and yet *šere* appears only on the 1cs form.

4. A fourth option is to formulate a new sound rule of dissimilation:

$i > e / iCC _ Ci$, in stressed position

This seems to be a logical explanation, and is supported by the fact that in the piel, the non-paradigmatic *šere* appears *only* in the first person singular.

It would be prudent at this point to look for other forms that would have been susceptible to this sound rule, however, upon examination it seems that none exist. We might mention the form *qāṭṭā* (Jdg 7:2, Gen 29:19, 1Ki 21:3), but note that while very close, the second geminate *tav* and the word-final stress make it ineligible.

It is unclear whether this dissimilation rule is early (Biblical) or late (Masoretic). It may be the case that during the period of attestation, the rule is a sound change in progress. Joüon (1996, §79h) claims that the *šere* is the usual vowel in the piel 1cs perfect, but this is not exactly the case. It does seem that the *šere* is more likely to appear on less common verbs, whereas the common forms *šiwvîṭî* and *qiwvîṭî* tend to have *hiriq*.

Note that a waw-consecutive perfect form would not be susceptible to this sound law as it is given above, since these forms have stress on the ultima. The stress constraint on this rule is necessary however, since forms with object suffixes always contain *hiriq*. However, we find that they behave exactly as the simple perfect forms, without exception. Therefore, we must assume a chronology,

1. $i > e / iCC_Ci$, in stressed position
2. Shifting of stress in waw-consecutive forms

There is other good evidence that this order is correct. If word-final stress were original in a form like וְלִקְחָתִי , we would expect reduction in the pro-pretonic vowel (cf. לִקְחָתִי).¹ Now let us examine all of the relevant data.

Piel Data:

There are 128 *lamed-he* 1cs piel perfects in the Bible, 24 of which are waw-consecutive forms.² Just 21 different roots are found, though צוּה is by far the most common, occurring 62 times. The following 23 forms appear with *šere*:

Lev 8:31 – צִוִּיתִי

Lev 10:18 – צִוִּיתִי

Deu 3:21 – צִוִּיתִי

Isa 5:4 – קִוִּיתִי

Isa 13:3 – צִוִּיתִי

Isa 45:12 – צִוִּיתִי

Isa 49:4 – כִּלִּיתִי

Jer 49:10 – גִּלִּיתִי

Eze 14:9 – פָּחִיתִי

Eze 31:15 – כִּסְּפִיתִי

Joel 4:21 – נִקִּיתִי

Psa 35:13 – עֲנִיתִי

Waw-Consecutive:

1 Sam 8:17(b) – וְקִוִּיתִי

Jer 31:14 – וְרִוִּיתִי

Jer 33:6 – וְגִלִּיתִי

Eze 6:12 – וְכִלִּיתִי

Eze 7:8 – וְכִלִּיתִי

Eze 13:15 – וְכִלִּיתִי

Eze 16:37 – וְגִלִּיתִי

Eze 26:4 – וְסִחִיתִי

Eze 32:7 – וְכִסְּפִיתִי

¹ See Blau (1971) for a discussion of this stress shift.

² I have not included Psa 50:21 דָּמִית which is parsed by most as the 1cs piel perfect of דָּמָה , and translated by most as 1cs from דָּמַם 'to be silent'.

Joe 4:21 – וַגִּיחִי

Nah 3:5 – וַגִּיחִי

Note that there seems to be a much higher percentage of waw-consecutive forms with *šere* (11/24 waw-consecutive perfects versus 12/104 simple perfects). Actually, to be more accurate, we should not include the forms with object suffixes (6/24 and 35/104), since they are not eligible for the sound rule. Once we subtract these forms, the proportions become 11/18 waw-consecutive perfects versus 12/69 simple perfects. The percentage of waw-consecutive forms is still much higher, in fact more so, but may simply be coincidental. The form *šiwwîti*, which occurs so frequently in the perfect (56 times; 29 times without an object suffix, yet only 5 times *šiwwêti*), is found only once as a waw-consecutive, and hence skews the percentage bit. If we subtract out all of the *šiwwîti* forms, (29 times) we see that the ratio becomes 12/40. The tendency for *hîriq* to appear on the more common verbs is mysterious. Perhaps they were “corrected” at some point by an editor?

The book of Ezekiel is most interesting, as in this book this sound rule seems to be completely *regular*. The book of Isaiah is nearly regular. This may simply be coincidence, especially since the root צוה does not occur in Ezekiel in the first person perfect, but note that two of the five occurrences of וַגִּיחִי are in Isaiah. The forms with *hîriq* in these books are:

Isa 8:17(a) – וַחֲכִיתִי – unexplained.

Isa 14:24 – דִּמְיִיתִי – unexplained.

Isa 26:9 – אֲנִיחֶדָּךְ – used with object suffix, therefore stress shift negates the sound rule.

Isa 38:13 – שָׁנִיתִי – the context, Qumran, and Targum suggest that there is really a different verb here. See BHS critical apparatus.

Isa 51:16 – פָּסִיתֶיךָ – used with object suffix.

Eze 5:10, 6:5, 12:15, 30:26 – וַזְרִיתִי – the *reš* cannot be doubled, and so the compensatory lengthening of the preceding *hîriq* to *šere* (**/zirriyti/* > */zēriti/*) negates the sound rule.³

Eze 22:31 – פָּלִיתִים – used with object suffix.

Eze 29:12, 30:23 – וַזְרִיתִים – used with object suffix, plus root is זרה.

Hence, all 1cs piel perfect forms in Ezekiel, and all but two forms in Isaiah, can be explained by regular sound rules. I highlight these two books above to note the regularity of the forms here, and also to illustrate how we can explain some forms with *hîriq*.

Hiphil Data:

The hiphil seems to complicate things slightly, because we find a slightly different pattern. Unlike in the piel, the 1cs forms (without an object suffix) nearly always

³ Hence the rule of compensatory lengthening must be ordered before the new sound rule. This is expected, as the doubling of *reš* seems to have been given up rather early.

take *šere*. In addition, *šere* occasionally appears in other persons, whereas in the *piel* it never does.

There are 78 *hiphil* lcs forms of 17 different *lamed-he* roots, 44 of which are waw-consecutive forms. Almost without exception, the lcs forms exhibit a *šere* when bare, and a *hiriq* when they take an object suffix. In fact, the *only* unexplainable form is *הִפְרִיחֵי* in Pro 5:13. Other unexpected forms are explainable.

The form *וְהוֹרִיחֵי* in Exo 4:15 and 1Sa 12:23 seems odd, as it should not be eligible for our sound rule. We could simply posit analogy with the rest of the *lamed-he* verbs. However, we also find the forms *וְהוֹרִיחֵיךְ* in Exo 4:12 and *וְהוֹרִיחֵךְ* in Pro 4:11, where we expect a *hiriq* because of the suffixes. I therefore suggest that this verb is conjugated on analogy with the *hiphil* of the very common *יָצָא*.⁴ The form *וְהִלְאִיחֵךְ* in Mic 6:3 should also be ineligible for our sound rule, again because of the object suffix. I suggest that this form may be analogous to *lamed-aleph* verbs, due to the *aleph* in the root. The form *וְהִרְאִיחֵי* in Nah 3:5 may also be created by such an analogy, since the initial *pataḥ* should make it ineligible for the sound rule, but see below for a more likely explanation.

One may also question whether *pe-guttural* forms such as *וְהִעֲלִיחֵי* Jdg 6:8, *וְהִעֲלִיחֵיךְ* Eze 26:3 should be affected by the sound rule. The simple perfect form can be explained in one of two ways. We can assume a chronology,

1. $i > e / iCC_Ci$, in stressed position
2. $\#CiGC- > \#CeG\check{C}-$ (*hiʕleti > heʕlētī)

We might turn to Greek transcriptions to shed some light on this chronology, but one must be wary. Forms like Psa 35:15 *ευνηθη*⁵ (= *עֲנִיחֵי*) and Psa 30:4 *εελθ* (= *הִעֲלִיחֵי*) suggest that both of the above changes have already taken place. However, it is often the case that the vowels in Greek transcriptions are different from their Tiberian counterparts. For example, the form Psa 89:46 *εετηθ* (= *הִעֲטִיחֵי*) may point to a pronunciation *הִעֲטִיחֵי*. However, Greek *η* sometimes can represent Tiberian *hiriq*. Compare the form Psa 30:2 *δελλιθαγη* (= *וְדִלִּיחֵנִי*), where *η*, *ε*, *ι* all represent *hiriq*! I hesitate to mention Greek forms here, and do not do so elsewhere, as they create additional problems far beyond the scope of this paper.

Another solution, which avoids the need for rule-ordering, is simply to say that in the form *וְהִעֲלִיחֵי* the initial *הֵ* is the surface (phonetic) representation of underlying (phonemic) *הֵ* (see Addendum below). As for the waw-consecutive forms, the *pataḥ*, the origins of which are unclear, should block our sound rule. Either the *pataḥ* should be considered late, or the form is merely analogous to the simple perfect in conjugation. With these *pe-guttural* waw-consecutive forms we can most likely include the form *וְהִרְאִיחֵי* in Nah 3:5, mentioned above. Here the *res* is behaving as a guttural, as it does in other situations (cf. Ecc 2:24 *וְהִרְאֵה*).

⁴ There are very few *pe-yodh lamed-he* verbs, and all except *יָרָה* are rare. *יָרָה* is the only one attested in the 1st or 2nd persons in the perfect.

⁵ Greek forms are taken from Brønno (1943).

Every other hiphil 1cs perfect form adheres to our sound rule. Note that the data do not include the *ktiv* הַחֲעִיחַם in Jer 42:20 (for the *qere*, see discussion of 2mp below), or the root גבה, with etymological *he*, in Eze 17:24.

In general, the forms for the other persons regularly exhibit *hiriq*, with a handful of exceptions. All 7 attested 1cp forms exhibit *hiriq*, and no 2fp forms are attested. The other second person forms are as follows:

2fs: 3 forms are attested; Isa 57:6 הֶעֱלִיתְּ, Jer 46:11 הִרְבִּיתִי (*ktiv* form. *qere* = הִרְבִּיתִי), and Nah 3:16 הִרְבִּיתִי. The Jeremiah form could possibly be explained as regular, as the dialect of Jeremiah preserves the feminine ending –ti, but the Nahum form is still unexplained, and we do not find *šere* in the 2fs piel perfect. Strangely, this root is attested 4 times in the 2ms, but never contains *šere*. It is impossible to conclude what the regular pattern for this form is since there is so little evidence. But it is safe to say, based on the other conjugations, that we expect *hiriq*.

2mp: 18 forms are attested, 9 of which are waw-consecutives, from 8 different roots. We do not expect to find *šere* here, since 2mp forms have ultimate stress, as well as the wrong final vowel to trigger the sound rule. However, we do find two forms with *šere*: Jer 42:20 הַחֲעִיחַם is a *qere* form, but clearly the correct one based on context. Eze 11:6 הִרְבִּיתֶם is also unexplainable, but note that this is the root we found with *šere* in the 2fs forms.

2ms: 55 forms are attested, 20 of which are waw-consecutives, from 16 different roots. Just 5 forms contain an unexpected *šere*, only 1 of which is explainable:

Exo 29:21 וְהִזִּיתְּ - unexplained.

Exo 32:7 הֶעֱלִיתְּ - unexplained.

Exo 40:4 וְהֶעֱלִיתְּ - possibly influenced by וְהִבְאִתְּ which appears twice in this verse?

Hos 5:3 הִזִּיתְּ - unexplained.

Psa 119:102 הוֹרְחֵנִי - We have already seen that this root forms its hiphil by analogy with *pe-yod lamed-aleph* verbs (namely יִצָּא).

Note that of the four unexplainable forms, two are formed from the root עלה and two are formed from a root beginning *zayin-nun* or *nun-zayin*. I am unable to attach any significance to these two facts. Also note that the root רבה occurs four times in the 2ms, each with expected *hiriq*.

From an examination of all the data, it is clear that the pattern for the hiphil is much more regular than the handbooks might suggest. First person singular has just one unexplained appearance of *hiriq*. The other persons have very few unexplained appearances of *šere* which we must attribute to analogy or error.

Hithpael Data:

There are very few examples of first and second person *lamed-he* hithpael perfects in the Bible. However, the ones we do find follow a regular pattern: *šere* appears in the sole 1cs form, *hiriq* appears elsewhere. The attested forms are:

1cs: Jer 17:16 הַתְּאַוִּיחִי
 2ms: 1 Ki 2:26 הַתְּעִנִּיחַ ; Pro 24:10 הַתְּרַפִּיחַ
 2fs: Jer 50:24 הַתְּגַרִּיחַ ; 1 Ki 14:2 הַשְּׁתַּנִּיחַ
 2mp: Num 34:10 הַתְּאַוִּיחֶם

We can also include here the lone hišthapel of the root חרה. There are slightly more examples of this root than there are of the hithpael roots. The pattern is the same:

1cs: 2 Sa 16:4 הַשְּׁתַּחֲוִּיחִי ; 1Sa 15:30 הַשְּׁתַּחֲוִּיחִי ; 2Ki 5:18 הַשְּׁתַּחֲוִּיחִי

There are four 2ms and five 2mp forms, all with paradigmatic *hiriq*.

Note that the hithpael forms cannot be explained by the new sound rule. We can posit a Proto-Hebrew form *hitqattil, but certainly not **hitqittil.⁶ Thus, for the root רפה, we expect:

PCan. 1cs perfect *hitrappiyti > Heb. **hitrappîtî

PCan. 2ms perfect *hitrappiyta > Heb. hitrappîtā

But based on the small amount of evidence available, it seems that the hithpael has a regular pattern of *šere* in the 1cs vs. *hiriq* in the other first and second person forms. This pattern is most likely analogical to the same pattern for *lamed-he* verbs in the piel and hiphil.

Conclusions:

All of the above evidence suggests that the posited sound rule is correct, and directly affects both the piel and hiphil conjugations. The sound rule does not apply to the hithpael, the forms of which are analogical to those which are affected. It should be mentioned that there is no effect on the qal, pual, or hophal.

Addendum:

In addition to the Tiberian Hebrew material analyzed above, we have also briefly examined the relevant forms attested with Babylonian vocalization (Kahle 1913). Unfortunately, only the following three *lamed-he* piel 1cs perfects are attested⁷: Jer 20:12 נְגִיחִי, Eze 12:15 נְזַרִּיחִי, Psa 25:5 קְנִיחִי. These are exactly the forms we find in Tiberian Hebrew. Hiphil forms are slightly better attested. We find: Gen 17:20 וְהַפְּרִיחִי and וְהַרְבִּיחִי, Exo 8:18 וְהַפְּלִיחִי, 1 Sam 10:18 הַעֲלִיחִי (Tib. הַעֲלִיחִי), 2 Sam 24:17 הַעֲוִיחִי (Tib. הַעֲוִיחִי), Jer 21:6 וְהַכִּיחִי. We also find the following two 2ms forms: Exo 33:1 הַעֲלִיחַ (Tib. הַעֲלִיחַ !), 1 Chr 4:10 וְהַרְבִּיחַ. Note also that we find the expected forms for other persons: 2 Chr 6:37 הַעֲוִינִי (Tib. הַעֲוִינִי), 1 Sam 10:24 הַרְאִיחֶם (Tib. הַרְאִיחֶם).

⁶ Compare Aramaic *ḫtqattal*, Arabic *taqattala*.

⁷ Due to font restraints, Babylonian vowel points are represented here with Tiberian signs. I reproduce the forms exactly as Kahle has printed them. Vowels are often omitted by Babylonian scribes, as the reader will notice here.

These forms show that the sound rule is in effect for Babylonian Hebrew as well as Tiberian. Only one Babylonian form has *šere* where Tiberian has *ḥiriq*, though considering the small number of Babylonian data, it is reasonable to assume that we would find more differences if we had more evidence. Note also the different treatment of initial -וּת sequences. This is further proof that the phonetic changes affecting this sequence occurred later than the proposed sound rule.

Sources

- BAUER, HANS; LEANDER, PONTUS: *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Tübingen: Niemeyer 1922 (reprint Hildesheim: Olms, 1962).
- BERGSTRÄSSER, GOTTHELF: *Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik* (2 vol.). Leipzig 1918-29 (reprint Hildesheim: Olms, 1985).
- BLAU, JOSHUA: "Marginalia Semitica I: The General Background of the stress shift in the perfect with waw consecutive". IOS 1, 1971, 15-24.
- BÖTTCHER, FRIEDRICH: *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache* (2 vol.), ed. by Ferdinand Mühlau. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1866-68.
- BRØNNO, EINAR: *Studien über hebräische Morphologie und Vocalismus auf Grundlage der mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origines*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1943.
- GESENIUS, WILHELM: *Gesenius' Hebrew Grammar, edited and enlarged by E. Kautzsch*, 28th ed., trans. by A.E. Cowley, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- HUEHNERGARD, JOHN: "Historical Phonology and the Hebrew Piel". In *Linguistics and Biblical Hebrew*, ed. Bodine, Walter. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.
- JANSSENS, GERARD, *Studies in Hebrew Historical Linguistics Based on Origen's Secunda*. OG 9, Leuven: Peeters, 1982.
- JOÜON, PAUL, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. Muraoka. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1966.
- KAHLE, PAUL: *Masoreten des Ostens*. Leipzig: Hinrichs, 1913.
- LAMBDIN, THOMAS O.: "Philippi's Law Reconsidered". In *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, eds. Kort, Ann; Morschauer, Scott. Winona Lake: Eisenbrauns, 1985.

Abstract:

The interchange between *šere* and *hīriq* under the second radical of *lamed-he* verbs in the piel perfect lcs has long been noticed (Gesenius §75z), but has never been convincingly explained. Similarly, the interchange of *šere* and *hīriq* in various persons of the hiphil (Ges. §75ee) and hithpael (Ges. §75z). The appearance of *šere* in the piel and hiphil lcs forms can be attributed to a previously unnoted regular sound rule. Furthermore, upon examination of all the relevant forms in the Bible, it becomes clear that the alternation of *šere* and *hīriq* follows a rather regular pattern, particularly in the hiphil. A great many of the forms which seem to violate this sound rule can be explained on other grounds. The conjugation of the hithpael forms, which are not susceptible to the sound rule, has been taken from that of the piel and hiphil.

Address of the author:

Aaron Rubin, NELC – Harvard Semitic Museum, 6 Divinity Ave., Cambridge, MA 02138, USA, e-mail: arubin@fas.harvard.edu

אָמוֹן – Constantly

Baruch J. Schwartz and Adam Focht (Jerusalem)

In two recent reexaminations of Lady Wisdom's claim *אָמוֹן אֶצְלוֹ יְהוָהּ* in Prov 8:30, both M.V. Fox and A.V. Hurowitz argue on contextual grounds that the hapax *אָמוֹן* is best understood in the sense of being raised or growing up.¹ They concur that the basic intent of the passage is to convey the image of Wisdom as a child growing up in YHWH's care before or during Creation. This image accords well in their view with the larger literary unit (8:22–31), the theme of which is Wisdom's great antiquity, and with the remainder of the verse in which Wisdom recalls that at that time she was – in their view – YHWH's delight daily (*וְיָהוָהּ שֶׁעֲשָׂעִים יוֹם יוֹם*), playing before Him at all times (*מִשְׁחֻקָּתָּ לְפָנָיו בְּכָל־עֵת*).

Fox and Hurowitz differ on the precise linguistic analysis. On the morphological issue, Fox builds on a medieval interpretation and suggests that *אָמוֹן* should be parsed as an infinitive absolute in the Qal,² while Hurowitz, following A. Hurvitz,³ views *אָמוֹן* as a noun of agency belonging to the *qatol* paradigm.⁴ Their respective morphological positions lead them in turn to two distinct views of the syntax of the clause. Fox understands *אָמוֹן* to be an adverbial complement to the main verb *וְיָהוָהּ*, according to which the clause means something like “and I was by His side growing up,”⁵ while Hurowitz sees *אָמוֹן* as the predicate nominative and renders: “I was a nursling alongside of Him.”⁶ Despite these differences, both scholars understand the general intent of the statement in precisely the same way. Lady Wisdom asserts that, in Fox's words, “when God was busy creating the world, she was nearby, growing up like a child in his care.”⁷

In support of this interpretation both scholars adduce the evidence of context. As aptly stressed by Hurowitz: “When confronting a polyvalent word, the ultimate task is to determine which single meaning best suits the context in which it appears.”⁸

¹ Fox, M.V.: “*amon* Again.” JBL 115, 1996, 699-702; Hurowitz, V.A.: “Nursling, Advisor, Architect? *אָמוֹן* and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22–31.” *Biblica* 80, 1999, 391-400.

² Fox, 701, traces this interpretation to R. Yona (Abuwalid Merwan) ibn Janah's grammatical treatise *Sefer Hariqma* (the full reference should read: *Sefer Hariqma*, ed. Wilensky, M., Berlin: Akademie für die Wissenschaft des Judentums, 1929; second edition: Jerusalem: Academy for the Hebrew Language, 1964), and the citation should be corrected to: *volume* I, *page* 323, *lines* 16–18).

³ Hurvitz, A.: “Toward a Precise Definition of the Term *אָמוֹן* in Proverbs 8:30.” In *The Bible in the Light of Its Interpreters: Sarah-Kamim Memorial Volume*, ed. Japhet, S., Jerusalem 1994, 647–650 [Hebrew]. Hurvitz proposes the definition “artisan,” which Fox and Hurowitz reject, rightly in our opinion; see below.

⁴ GKC §84^ak; for full discussion and references see Hurvitz, 649.

⁵ Fox, 701–702.

⁶ Hurowitz, 395: “I was *אָמוֹן* alongside him,” for his translation “nursling” see 396.

⁷ Fox, 702.

⁸ Hurowitz, 392.

And indeed, we are indebted to Fox and Hurowitz for ruling out – it is to be hoped, once and for all – various suggestions found in the versions and commentaries that have no logical place in the given literary unit and sacrifice coherence of thought to lexical virtuosity.⁹

The theme of Prov 8:22–31, as Fox and Hurowitz recognize, is Wisdom’s antiquity. However, in order to sharpen our focus on the intent of the passage we should note that Wisdom is here said to have existed for *all but* eternity. Consistent with Israelite thought, it is claimed that Wisdom is of greater antiquity than everything in the cosmos *except for the Creator himself*. In order to express this, Wisdom, who is styled throughout Proverbs as a mature woman, is pictured here as recalling her early years, stating that they took place *before* Creation and reporting that her birth, here poetically depicted as a result of YHWH’s earliest procreative efforts (vss. 22–23),¹⁰ was the very first action ever performed by YHWH – even before He began to create the world.

The uniqueness of Prov 8:22–31 becomes clear when we note that although elsewhere in Proverbs God is said to have made use of Wisdom when embarking upon the work of Creation,¹¹ the intent of this passage is to stress precisely the opposite. Here Lady Wisdom reports that before and during Creation she was a mere child. Her role in the cosmos was that of a toddler, playing before YHWH but performing no useful task. The earth and humans were her playthings; she was not YHWH’s assistant in fashioning them. The passage portrays Wisdom’s *original* role in the universe, before she grew into the mature woman she eventually became and her talents were put to use by God. Thus no interpretation of v. 30 which attributes to the word אָמֵן the idea that Wisdom played some role in Creation can possibly be allowed.¹²

All this would seem to support the conclusion reached by Fox and Hurowitz that the root אָמֵן is used in the sense of “growing up,” “being under the care of.” And yet this suggestion is not without its difficulties. First of these is the semantic issue of whether the proposed sense can in fact be conveyed by the word in its given form. The Qal stem of אָמֵן has the active sense of rearing a child, tending to a nursling, bringing up a youngster.¹³ If we follow Fox’s proposal and take אָמֵן as an adverbial infinitive absolute, the passive voice required is lacking; אָמֵן אֶצְלוֹ אֶתְּלֵי אֶתְּלֵי would mean “I was by his side raising [children]”; “I was by his side tending [to nurslings].”¹⁴ Similarly if we accept Hurowitz’ view of אָמֵן as a substantive, the only

⁹ These include the notion that the word is somehow connected to the Egyptian god *Amon*, as well as the following: artisan, tool, binding together, confidant, the Counselor, little mother; see the commentaries and the literature cited by Fox and Hurowitz, *passim*.

¹⁰ Hurowitz, 394–396.

¹¹ See 3:19ff.

¹² For this reason we find it difficult to accept Hurvitz’s contention that the interpretation “artisan” is equally appropriate as it connects thematically with the preceding verses (see Hurvitz, 648).

¹³ See TDOT 1:294; TLOT 1:135 (where the possibility of a second root, ²*mn* II, is considered).

¹⁴ Fox, 701, rightly raises this point in objection to ibn Janah’s interpretation of the infinitive absolute (see above, note 2; ibn Janah states explicitly that the infinitive אָמֵן is equivalent here to the passive participle, i.e. אָמֵן) – but it is hard to see how the interpretation itself can be avoided if the sense of “child care” is maintained. Fox attempts to solve this by adducing אָמֵן in Est 2:20, which, he

way to obtain the necessary passive sense is to emend it to אָמוֹן; in light of the use of the Qal stem, the *qatol* noun אָמוֹן cannot be construed as anything but a noun of agency, and the clause would have to be rendered “I was a child-rearer alongside of Him.”¹⁵

Even if it could be conceded that the substantive אָמוֹן might convey the passive sense of “nursling,” a further problem remains: the gender. Lady Wisdom is feminine throughout the passage; in the parallel colon in the verse she speaks of herself as מְשַׁחֲקָה. She should certainly refer to her toddlerhood as the time that she was an אָמוֹנָה.¹⁶

Taking the *qatol* form here as an adjective (cf. קָרוֹב, גָּדוֹל etc.)¹⁷ does nothing to alleviate these difficulties. It is not at all certain that an adjective אָמוֹן, even if it were presumed to exist, could convey the passive sense required by the context here, or, if it could, why it would be employed instead of the attested אָמוֹן. Further, an adjective, no less than a noun of agency, would certainly have to be in the feminine (אָמוֹנָה). Nor is this latter difficulty solved by emendation to אָמוֹן; the masculine form is still out of place.¹⁸

In arguing for the meaning “nursling,” Hurowitz relies heavily on the evidence of the word שַׁעֲשָׁעִים in the parallel stich. In his view, since, in other occurrences of שַׁעֲשָׁע referring to the parent or care-giver taking playful delight in the young child, the verb נָשָׂא “carry” is employed, and the very same verb occurs in passages containing the image of the אָמוֹן “child-rearer,” the “transitive property” can be applied: if שַׁעֲשָׁע “delight” is used in connection with נָשָׂא and נָשָׂא is used in connection with אָמוֹן “nurse, care-giver,” then when שַׁעֲשָׁע appears in conjunction with אָמוֹן the same meaning for the latter may be presumed to have been demonstrated. However, on examination this argument seems less compelling. Hurowitz has clearly succeeded in demonstrating that task of the אָמוֹן vis à vis the child is to *carry* נָשָׂא him (2 Sam 4:4), either on the shoulder (Isa 49:22; see אֶמְנִיךָ in v. 23a) or in the bosom (Num 11:12). In light of this he is certainly right that the expressions עַל-צַד הָאֵמֶנָה and עַל-צַד הַתְּנַשָּׂאוֹ, in Isa 60:4 and 66:12 respectively, are “synonymous and

feels, “shows that the G infinitive of אָמוֹן can be intransitive and can refer to the child’s part (‘being raised,’ ‘growing up’) as well as the guardian’s.” But this does not seem to be the case: בְּאֵמֶנָה means simply “in care” – which is why Moshe Qimhi proposed explaining אָמוֹן in our verse as בְּאֵמֶוֹן (see the next note).

¹⁵ See note 12 and Fox, 701. Incidentally, to assume the existence of a *nomen agens* אָמוֹן with the meaning “child-raiser” raises the lexical question of what it expresses that is not conveyed by the normal אָמוֹן. Moshe Qimhi (Talmage, F.: *The Commentaries on Proverbs of the Kimhi Family*, Jerusalem 1990, 198) overcomes this difficulty in positing that אָמוֹן, rather than being a noun of agency, has the abstract sense of “child-rearing; upbringing” and arguing that the preposition -בְּ should be mentally supplied – thus rendering: “I was alongside him *in care*.” In this suggestion he was probably influenced by Shmuel HaNagid, who noted the existence of abstract nouns of the *qatol* pattern such as שְׁלוֹם and קְבוּדָה; see Wilensky’s notes on ibn Janah (above, note 2).

¹⁶ See GKC §84^ak. Modern attempts to solve the problem generally resort to the vague notion that nouns of profession appear in the masculine only.

¹⁷ As did Joseph Qimhi (Talmage, 38); see GKC §84^ak.

¹⁸ Fox, 701. Awareness of the problem of gender is evident as early as the commentary of Rashi, who paraphrases in the feminine אָמוֹנָה, followed by David Qimhi who glosses אָמוֹנָה (Talmage, 371).

interchangeable.”¹⁹ However, it seems to us that the conclusion to be reached from this evidence is that we are now in a position to define אָמֵן more precisely: rather than “nurse,” “care for,” or “rear [a child],” it would seem that in its primary sense the verb conveys something akin to “carry about [in one’s bosom].”²⁰ Yet Hurowitz, having demonstrated all of the above, does not take this step; rather, he reverts to rendering אָמֵן in Prov 8:30 simply as “nursling.” And indeed he must, for it is obvious that “a carried-about [child]” is not an admissible rendering: it is an inept parallel to מִשְׁחֶקֶת and שְׁעִשְׂעִים, and makes no sense when combined with אֶצְלוֹ – not to mention that the morphological issue of אָמֵן as a passive rather than a *nomen agens*²¹ and the grammatical issue of אָמֵן (whether noun or adjective) in the masculine, both discussed above, remain unsolved.

The weak link in Hurowitz’ suggestion is his understanding of שְׁעִשְׂעִים in the verse. Relying on the tempting parallelism in Isa 66:12 הִשְׁעִשְׂעוּ / וְעַל-בְּרָכִים הִשְׁעִשְׂעוּ and on the synonymous עַל-צֶדֶד הָאֵמֶנָה in Isa 60:4, he has not taken account of the fact that שְׁעִשְׂעִים in Prov 8:30 is not used in the sense of “dandle playfully [on the knee],” a figurative sense in which it appears only once – in Isa 66:12. Rather, as is clear from the parallel מִשְׁחֶקֶת and the following verse, it is used in its simple sense of “play, amuse,” a meaning it has everywhere else in Scripture.²² Thus, although אָמֵן and נִשָּׂא are in fact shown to be synonymous and both are indeed associated with שְׁעִשְׂעִים, since שְׁעִשְׂעִים is not used in the same sense in our verse as when it parallels נִשָּׂא, the “transitive association” proposed by Hurowitz is illusory and no conclusive determination concerning the hapax אָמֵן in our verse can be made.

Hurowitz’s statement denying the admissibility of any interpretation “outside of the realm of child raising” is therefore open to question. Indeed, on further consideration, though Lady Wisdom speaks here of the time when she was a child, she is not reflecting on being brought up or cared for at all; she is recalling what *she* did as a toddler, not what others did for her. The image is of a child playing, not being reared.²³ Further, Lady Wisdom is not recalling the years during which she grew up; she is recalling her toddlerhood, during which God toiled at other labors, not at child-rearing, while she sat around playing.

Finally, with regard to the interpretation proposed by Fox and Hurowitz in both its forms, we should like to point out that the root אָמֵן is used in connection with rearing, caring for and carrying about children *only when the action is said to be performed by someone other than the parents*. The אָמֵן takes care of a child other than his own; אָמֵן as “nursling” (noun or adjective) or “being raised” (infinitive absolute), even if its existence could be conceded, could only be used to describe a child receiving foster care, not one being cared for by his own parent. But in Prov

¹⁹ Hurowitz, 397.

²⁰ See *TLOT*, 1:136.

²¹ More specifically, in light of the discussion: why render אָמֵן “carried-about [child]” and not “one who carries about [children]”?

²² With the possible additional exception of Jer 31:20(19). See Isa 5:7; 11:8, Ps 94:19, 119:24, 70, 77, 92, 143, 174; also (in hitpalpel) Isa 29:9; Ps 119:16, 47.

²³ Fox, apparently sensing this, sees no problem in jumping from “being raised” to “growing up,” but the two are not the same.

8:22–31 Lady Wisdom speaks of herself as YHWH's child. He did not "adopt" her; He sired her. This, in our view, absolutely eliminates this sense of אָמון, and with it the proposals made by Fox and Hurowitz and all their predecessors, from the passage under discussion.

We believe that a more satisfactory solution is possible. From the three-part structure of the verse it would appear that the parallelism provides the key:

D	C	B	A
אָמון	אָצלוֹ		וְאָהִיָּה
יום יום		שְׁעֵשְׁעִים	וְאָהִיָּה
בְּכָל־עַתָּה	לִפְנֵינוּ	מִשְׁחַקָּת	

The parallelism is of the complementary type, so common in Biblical poetry, in which the number of elements in each colon is the same (in our case, three) but the total number of parallel components is greater (here: four), since the "gaps" left in each colon are filled in by mentally supplying the missing component from the parallel ones.²⁴ The versions and interpretations are virtually unanimous in their automatic assumption that אָמון in the first colon, is element "B", the predicate nominative of וְאָהִיָּה ("I was אָמון by his side"). We believe it far more likely that it is adverbial and corresponds to element "D", namely יום יום in the second colon and בְּכָל־עַתָּה in the third. The progression from one colon to the next would be smoother; further, if אָמון is a nominal clause the presence of אָצלוֹ between the two words strains the syntax, whereas if the nominal clause is אָצלוֹ וְאָהִיָּה and אָמון is adverbial this is not the case.

We thus feel that Fox's syntactical analysis is correct: אָמון is an adverbial modifier of the predicate וְאָהִיָּה אָצלוֹ. His morphological analysis is correct too: the word is certainly the infinitive absolute of אָמון in the Qal stem. However, since we have rejected his semantic analysis, and indeed ruled out all interpretations of the verse in which אָמון is understood in the sense of child-rearing (and along with them the proposed "growing up"), we must offer an alternative. In doing so we revert to a suggestion tentatively put forth by Otto Plöger in his 1984 Proverbs commentary.²⁵ According to Plöger (whom we believe to be the only commentator to have taken this route²⁶), as the second and third cola end with expressions for time, both conveying the idea of "always," it stands to reason that אָמון should be rendered in this sense as well. As the infinitive absolute of אָמון in its well-attested meaning of "true, faithful, secure, constant,"²⁷ he suggests, with some hesitation, that it could be rendered "beständig": "constantly; continually". We feel this definition is eminently suited to this use of the root אָמון in several passages.²⁸

²⁴ See Segal, M.Z.: *Mevo HaMiqra*, Jerusalem: Kiryat-Sepher, 1973, I, 66-67.

²⁵ Plöger, O.: *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BK 17, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984, 95.

²⁶ Though Fox (700) attributes this interpretation to Sym, Theod, the Targum and Venetus, as well as to A. Ehrlich, none of these saw אָמון as an adverb and none understood it, as we do following Plöger, as a time element.

²⁷ TDOT 1:298; esp. TLOT 1:134-138 where this is taken to be the primary sense of the root.

²⁸ See e.g. 1 Sam 2:35; 2 Sam 7:16; 1 Kgs 11:38; Isa 7:9; 55:3, Ps 78:8, 37; 89:29, 38; 2 Chr 20:20. On

Plöger's hesitation, and his ultimate decision to remain on the safe side and render "Pflegerling,"²⁹ stemmed from the fact that אָמַן in the sense of "constant, permanent" is attested only in the Niphal.³⁰ What was for Plöger good reason to exercise caution became for Fox grounds to dismiss the suggestion entirely,³¹ and it was all but ignored by Hurowitz. We believe that this objection can be overcome once it is recalled that the grammatically "correct" forms of the infinitive absolute in the Niphal stem are relatively rare³² and that forms properly belonging to the Qal stem serve quite often in their place. We find for example סָקַל יִסְקַל (Exod 19:13; 21:28), יָרַח יִרְחַח (Exod 19:13), נָקַם יִנְקַם (Exod 21:20), שָׂרַף יִשְׂרַף (2 Sam 23:7), כָּשַׁל יִכְשִׁלוּ (Isa 40:30), שָׂדָד יִשְׂדָּד (Mic 2:4), פָּחַח יִפְחַח (Nah 3:13), etc.³³ The infinitive absolute of the Qal stem serves regularly alongside finite verbs in other stems as well, passive as well as active.³⁴ It would seem that the Qal infinitive absolute is quite versatile, capable of conveying the sense of whichever conjugation is required. It should also be noted that there is not a single example of the Niphal infinitive absolute appearing alongside a verb in the converted imperfect (*wayyiqtol*); indeed, since the Niphal infinitive absolute takes two forms, הַפְעֵל and הַפְעִיל,³⁵ one knows not whether, in our verse, the "correct" form should have been הַאֲמִן אֲצִלוּ or הַאֲמִן אֲצִלוּ! Both are equally unlikely. All this taken into account, it seems to us that the appearance of the infinitive absolute of the Qal, אָמַן, alongside a verb in the converted imperfect of the Qal, וְאָמַן, to convey a sense of the root אָמַן which is otherwise attested only in the Niphal is unobjectionable.

We believe this interpretation to be more in accord with the parallelism in the verse, which may now be translated:

I was alongside Him constantly,
I was [engaged in] amusement day by day,
Playing before Him at all times.

In the first colon Lady Wisdom introduces the general notion that she was, at the time mentioned in preceding verses, alongside God constantly. In the next two cola she goes on to specify what precisely she was doing all that time: playing. In the following verse, she elaborates:³⁶ Playing with what? "Playing with His world; amusing myself with humankind." With this verse the passage ends.

Isa 7:9 see Weiss, M.: "The Contribution of Literary Theory to Biblical Research – Illustrated by the Problem of She'ar Yashub." In *Studies in Bible*, ed. Japhet, S., Scripta Hierosolymitana 31, Jerusalem 1986, 383–385.

²⁹ See his translation and notes, 86–87.

³⁰ See above, note 28.

³¹ Fox, 700.

³² See Zohori, M.: *The Absolute Infinitive and its Uses in the Hebrew Language*, Jerusalem: Carmel, 1990, 49–51, where a total of 25 occurrences are listed.

³³ See Zohori, 39–40, for the remaining occurrences.

³⁴ Moreover, it would appear that when, as in our verse, the infinitive absolute of a root not cognate to that of the finite verb is used adverbially, the presence of a non-active stem alongside an active one is unattested.

³⁵ GK 51i, k.

³⁶ See the commentary of Moshe Qimhi (Talmage, 198).

Our view may become clearer when the structure of the entire pericope is considered. In the opening verses (vss. 22–23) Lady Wisdom declares her antiquity by stating that YHWH created her before he did anything else. In the next four-line stanza (vss. 24–25), she elaborates on this theme, enveloping her words by repeating the verb *וְהוֹלֵלָהּ* in the first and last lines (24a and 25b) and enumerating the component parts of the universe, stating that she was born before each of them came into existence.

The third and fourth stanzas (vss. 26–27 and 28–31³⁷) are similar in structure and content. In the protasis of each section Wisdom enumerates the activities with which YHWH was occupied during Creation, following which, in the apodosis, she describes what she was doing at the same time. In the briefer third stanza, the apodosis consists only of the two-word statement *אָנִי שָׁמַיְמָא* “I was there” in v. 27; in the longer, fourth stanza, of which our verse is a part, the apodosis contains two entire verses (30–31). Here Wisdom elaborates upon the simple statement she made in the third stanza, spelling out what specifically she was doing “there.” She does so gradually, stating first, in our verse, that she was amusing herself in YHWH’s presence while he worked, and finally climaxing the retrospect by describing precisely how she amused herself, naming the actual objects which served as her playthings: the newly-created world and its inhabitants.

The entire poem thus divides into two main sections, the first and second stanzas expressing the notion that Wisdom was brought into existence *before* Creation, the third and fourth stanzas stating that she was present, and describing how she kept herself occupied, *throughout* Creation. Expressions for time – various ways of saying “before” in the first two stanzas and “during” in the last two – pervade the entire pericope. The overall theme is none other than Wisdom’s claim to have been there *all along*. This provides the broadest contextual warrant for the interpretation of *אָמוֹן*, namely, “constantly,” which we have attempted to outline.

Abstract:

The debate over the meaning of *אָמוֹן* in the phrase *אָמוֹן אֲצִלֵּי אֱלֹהִים* of Prov 8:30 dates back to the Middle Ages. Scholars have suggested that Lady Wisdom was alongside YHWH as an artisan, an architect, an advisor, a confidant, the Counselor, a little mother, a nurse, a nursing, and even a tool. We argue on contextual and linguistic grounds that *אָמוֹן* should be understood as “constantly.”

Address of the authors:

Baruch J. Schwartz, Adam Focht, Department of Bible, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 91905, ISRAEL, e-mail: schwartz@h2.hum.huji.ac.il

³⁷ Alternatively, if the protasis of the fourth stanza is said to begin in 27b, the third stanza would consist of 26–27a and the fourth of 27b–31; this issue has no bearing on our argument.

Polysemy or Homonymy in the Root(s) *r^ʿh* in Biblical Hebrew: A Cognitive-Linguistic Approach

Pierre Van Hecke*

Introduction: Cognitive Linguistics

Cognitive linguistics studies language structures as reflections of the way in which people think.¹ Language is viewed, then, not as an autonomous sign-system but as a tool with which people conceptualise their experiences. This has serious consequences for the way in which one studies both actual linguistic utterances and the (lexical) structure of language (if I may make this Saussurean distinction here). Linguistic realisations will be seen as 'meaning complexes' that are capable of structuring experiences into meaningful conceptualisations. As far as the lexical meaning of single expressions is concerned, one will focus on effects of prototypicality, of polysemy and of diachronic changes that cause this polysemy, all characteristics of lexical organisation that reflect the way people think.²

Cognitive semantics has provided sufficient evidence for the existence and the functioning of these cognitive processes in language and has shown that these processes are fundamentally language-independent. In applying cognitive semantics to Biblical Hebrew, I therefore do not aim at gathering new examples supporting these claims, but rather at examining how the results of this approach can provide new insights in the way the Hebrew language functions.

In the present article, I propose to apply the insights of cognitive semantics to the study of the Hebrew verb — and root — *r^ʿh*, examining whether this approach could help elucidate some of the problems with which the meaning(s) of the verb presents us.

1. Current lexicographical treatment of the root(s) *r^ʿh*

Cognitive grammar has argued that the meaning of a word should be understood against the background of one or more domains, a domain being a set of "mental experiences, representational spaces, concepts or conceptual complexes"³ one needs to possess in order to understand the meaning of a term or expression. Each term in turn profiles a certain part of this domain, drawing attention to some of its elements and leaving others out of the picture. The verb *rā^ʿāh* most often functions against

* The author wrote this contribution as Research Assistant of the Fund for Scientific Research - Flanders (FWO - Vlaanderen).

¹ For a very thorough introduction into cognitive linguistics, see Langacker, R.: *Foundations of Cognitive Grammar. Volume I: Theoretical Prerequisites*, Stanford, 1987.

² see Geeraerts, D.: *Diachronic Prototype Semantics. A Contribution to Historical Lexicology*, Oxford, 1997.

³ Langacker, op.cit., p.147.

the background of a domain we could term as ANIMAL HUSBANDRY. In this domain it profiles both the relation between a shepherd and his flock and the relation between the flock and their pasture-grounds (translatable into English as 'to shepherd' and 'to graze' respectively).

Exegetes are nonetheless confronted with a dozen texts⁴ in which none of these readings applies. Furthermore, in Late Biblical Hebrew, two nouns (*r^ecûṭ* and *ra^cyôn*) show up that both morphologically derive from a root *r^ch*, but many scholars doubt whether this root could be equated with the ANIMAL HUSBANDRY one. Lexicographers have therefore proposed to identify two or even three homonymic roots (and verbs) *r^ch*. They tend to categorise the multiple readings of the roots/verbs as follows.

The root *r^ch* (I) has to do with animal husbandry; to this root belong the verb *rā^cāh* ('to shepherd / to graze', both literally and figuratively) along with the nouns *mir^cæh*, *mar^cûṭ* and *r^ecî*, all meaning 'pasture'. The root *r^ch* (II) has a primary meaning 'to associate with'; the verb *rā^cāh* in a limited number of texts⁵ and a number of nouns including *re^ac* 'friend' and *mere^ac* 'close friend, best man' are thought to belong to this root. The root *r^ch* (III) finally means something like 'to take pleasure in, to desire'. Some lexicons do not mention a verbal realisation of this root; others⁶ point to Hos 12:2 as a possible instance of a verb *r^ch* (III). The main reason, however, for distinguishing this root are the Late Hebrew nouns *r^ecûṭ* and *ra^cyôn* 'desire'.

The distinctions between the three roots are not as clear-cut as presented here, and there is quite some discussion on the exact extent of each root. Gesenius (765f.) for example takes *r^ch* (I) to have originally meant 'to occupy oneself with, to take care for', which reading might have been at the origin of a number of instances which others would rather classify under *r^ch* (II). Gesenius moreover notes — as do Koehler & Baumgartner (1175, 1177) — that the line between this reading 'to occupy oneself with' and the reading of *r^ch* (II) 'to have dealings with' is a thin one indeed. Also the possible link between *r^ch* (I) and the root *r^ch* (III) 'to desire' has been characterised in a number of different fashions. Gesenius (765f.), König (447) and Zorell (780), to begin with, distinguish no separate root *r^ch* III. They consider the two nouns *r^ecûṭ* and *ra^cyôn* to be derivatives from *r^ch* (I)'s reading 'to occupy oneself with' (in this case, mentally). Fürst (2: 377) follows a quite solitary course when he takes *r^ch* (II) 'to associate oneself with' to be the origin of a meaning 'to think, to ponder' (via the intermediate meaning of 'joining together, knotting together'). This derived meaning of *r^ch* (II) is then to be found back in the nouns *r^ecûṭ* and *ra^cyôn*. Brown, Driver & Briggs (946) and Koehler & Baumgartner (1177) both distinguish a separate root *r^ch* (III), which they believe to have entered Biblical Hebrew in its late phase. As to its origin, they point to an Aramaic root *r^c* meaning 'to take pleasure

⁴ Jdg 14:20; Isa [11:7?]; 44:20; Jer 17:16; 22:22; Hos 12:2; Psa 37:3; Job 24:21; Prov 13:20; 15:14; 22:24; 28:7; 29:3. Hos 9:2 should probably be read *jd^cm*, as is suggested by the Greek LXX and as would fit the parallelism with *jkḥš* better.

⁵ Jdg 14:20; Psa 37:3; Prov 13:20; 22:24; 28:7; 29:3; Job 24:21.

⁶ BDB 946.

in, to desire', that has cognates in other Semitic languages and is related to Hebrew *ršh* 'to want'⁷.

2. Polysemy or homonymy?

In what follows I will propose a new understanding of the lexical structure of the root *r^ch*, based on the principles of cognitive semantics and on a close look at the semantic meaning of the root in different instances. My contention will be that there is no need to distinguish three homonymic roots, but rather, that it is possible to view the different readings as polysemous variations within one root.

One could however raise the objection that the distinction between homonymy and polysemy is of little importance for the concrete meaning of texts. From a semantic point of view, and as far as the meaning of words in concrete texts is concerned, it may suffice to note that the root(s) and, more concretely, the verb(s) *r^ch* have different readings, without bothering too much about the question whether these readings are the result of a far-reaching polysemisation of one verb or rather stem from different original homonymous verbs. This objection is surely valid. The distinction between homonymy and polysemy itself is not an absolute one, since after all it "depends on an estimate of semantic relationships"⁸, and on the possibility to trace either certain diachronic changes that may have caused the polysemy of a word or etymologically different roots that lie at the origin of homonymy. Which semantic relationships are related closely enough and which are too far apart to be accounted as belonging to one word is a matter of appreciation — certainly for us that are not native speakers. The line therefore between both is by definition vague. Resorting to diachronic arguments to settle the discussion does not help us much further either in the case of Biblical Hebrew semantics. Both the absolute and the relative chronology of Biblical Books, parts of Books, and even verses within each Book, are highly debated issues in classical exegesis, in which no unanimity has been reached, not even for the very large lines of the Hebrew Bible's development. Moreover, many of the different readings of the verb *rā^cāh* are present synchronously within the corpus of Biblical Hebrew, so that diachronic changes giving rise to this polysemy should have taken place in a 'prehistoric' phase of Hebrew, and can only be reconstructed hypothetically.

Would it therefore not be better to content ourselves with simply registering the existence of various readings of the root, *c.q.* verb? Where, in the next pages, I study the root's possible etymology and diachronic development, and propose a new view on the lexical structure of the root, I do so because I believe a better insight in the lexical structure of the root might help explain some of the related verb's difficult instances.

⁷ Most commentators follow this proposal and take the nouns *r^cūt* and *ra^cyôn* to be late aramaisms. So already Knobel, A.: *Commentar über das Buch Koheleth*, Leipzig, 1836, p.125f. See also Fredericks, D.: "Qoheleth's Language. Re-evaluating its Nature and Date." ANTS 3, Lewiston, 1988, p.237; not so Lys, D.: *L'ecclésiaste ou Que vaut la vie? Traduction, introduction générale, commentaire de 1/1 à 4/3*, Paris, 1977, pp.161f.

⁸ Barr, J.: "Three Interrelated Factors in the Semantic Study of Ancient Hebrew," ZAH 7, 1994, 33-44, here p.41.

3. Lexical structure of the root $r^c h$

3.1. *Shepherding and walking after animals*

When studying the semantic structure of $r^c h$, it is natural to take its most frequent readings as our starting-point, viz. the readings of the verb $rā^c āh$ linked with the domain of ANIMAL HUSBANDRY, designating both the shepherd's activity towards the flock and the flock's residing in the pasture. It stands to reason that the latter reading was metonymically derived from the former. Because of the contiguity existing between the shepherd's activity on the one hand and the condition of the flock on the other, the verb took on the reading of 'to graze'. This leaves us with 'to shepherd' as the central meaning of the verb. In some instances the verb designates the shepherd's general care for the animals⁹; whereas in others, the reading is more specific, designating the concrete activity of tending the sheep, i.e. of taking them out into the pasture and letting them graze. The relation between both readings probably runs diachronically from the latter to the former, i.e. from the specific to the more general. The fact that the verb metonymically developed a reading 'to graze' — with animals as subject — indicates that the verb in its earlier reading — with shepherds as subject — also stressed the going out into the pasture.

The two readings connected with the domain of ANIMAL HUSBANDRY, both developed a metaphorical reading: Kings and gods in the Ancient Near East are often said 'to shepherd' their people, and the people are now and then said to 'graze safely' in their land. In both cases the people are conceptually structured as a flock, the gods or the rulers being their shepherds. Much could be said about the cognitive import of such a structuring, but this falls outside the scope of the present paper.¹⁰

It is not obvious how the readings connected with the ANIMAL HUSBANDRY domain are to be related with the 'problematic' instances of the verb mentioned above (see n.4) nor with the two Late Hebrew nouns $r^e c ūt$ and $ra^c yōn$. The picture does become clearer, however, when we keep in mind the very simple (encyclopaedic) fact that shepherds very often walk after their animals¹¹, especially when they are tending them in the pastures (as opposed to when they are travelling with the flock¹²). The reason is simple: Only by walking after the flock can the shepherd make sure that no animals separate from the flock and go astray, while the animals themselves often well know which way they should go. 'Walking after' is therefore at least an important semantic feature of the verb $rā^c āh$ — as cognitive semantics understands it¹³ —

⁹ Cf. KBL³ 1174, s.v., A.3.

¹⁰ For a in-depth treatment of pastoral metaphors, see my doctoral dissertation: Van Hecke, P.: *'Koppig als een koe is Israël en JHWH zou het moeten weiden als een schaap in het open veld?'* (Hos 4:16) *Een cognitief-linguïstische analyse van de religieuze pastorale metaforiek in de Hebreeuwse bijbel*, Leuven, 2000.

¹¹ Cf. Dalman, G.: *Arbeit und Sitte in Palästina. 6. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang*, Hildesheim, 1964, pp.249f.

¹² If at least this distinction can be made, for while grazing, the animals move, and while they travel, they in the meantime feed on the vegetation they find on their way.

¹³ Cognitive semantics refuses to make a distinction between the semantic or lexical aspects of a word's meaning and so-called encyclopaedic aspects. (see Langacker, op.cit., pp.154-166) In this

if it is not even its earlier meaning. How exactly this meaning could explain some of the problems connected with the lexical structure of the verb and with some concrete verses will be dealt with shortly, but first we should gather some evidence in favour of the proposed meaning (aspect) of the verb. To begin with, my proposal's most serious flaw is that, as far as I can see, no single instance can be pointed at where the verb would straightforwardly and literally mean 'to walk after'. (As I will show, there are a number of texts in which a metaphorical reading 'to walk after' would fit the context very well.) We do not lack texts however from which it becomes clear that a shepherd did indeed walk behind his animals¹⁴. In Gen 32:18 the animals of the flock are called *ʿelləh lʿfānəkā* 'those before you', whereas in v. 20 of the same chapter shepherds are described as *haholʿkīm ʿahʿrē hāʿdārīm* 'those walking after the flocks'. In the same way, Jacob in Gen 33:14 tells his brother Esau that he will be travelling slowly *lʿrəgəel hammʿlāʿkāh ʿašer lʿfānaj* 'after the belonging [=the flock] that is before me'. In Cant 1:8 also, the lady of Song of Songs is summoned to go out *bʿiqʿbē haššoʿn* 'in the footsteps of the flock'. 1 Sam 11:5 finally tells how Saul came back from the fields *ʿahʿrē habbāqār* 'after his cattle'. It should therefore come as no surprise that God calls David, a former shepherd, 'from behind his flock' (2 Sam 7:8 = 1 Chr 17:7; also Psa 78:71); the same thing happens with the shepherd-prophet Amos (Am 7:15). In the Damascus-document from Qumran (11:5) we find a very explicit reference to the shepherd's going after his flock: *ʿal jelek ʿiš ʿaḥar habbʿhemāh lirʿotāh* '[on the sabbat] no man may walk after the cattle so to shepherd them [unless within 2000 cubits from the city-walls]'. All this may make clear that shepherds very often follow after their sheep, and that 'walking after' is at least an important feature of shepherding and hence also of the semantic meaning of *rāʿāh*. Scholars seem to be very reluctant to include this aspect of shepherding in a metaphorical structuring of God as shepherd; that God should walk after his people seems to run counter to the idea most people have of God.¹⁵ Even Dalman, who goes out of his way to demonstrate that shepherds more often than not walk after their animals, is very clear about the fact that in the case of God, one should portray him as a shepherd *preceding* the flock¹⁶. Nevertheless, a correct understanding of God walking after his people as a shepherd after his flock, viz. in order to keep a watchful eye on them and to keep them together, makes perfect sense.¹⁷ In this regard I would

vein we may say that the fact that shepherds follow after their sheep while shepherding is of semantic importance for the verb's meaning.

¹⁴ Dalman, op.cit., pp.253f.

¹⁵ As de Robert, Ph.: "Le berger d'Israël. Essai sur le thème pastoral dans l'Ancien Testament," *Cahiers théologiques*, 57, Neuchâtel, 1968, p.41 rightly remarked: "C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'expression 'devant qui ont marché mes pères', qui suggère la conduite du berger à l'arrière de son troupeau."

¹⁶ Dalman, op.cit., p.254: "Aber wenn Gott sein Volk wie Vieh [...] leitet, um sich einen Namen zu machen, möchte man ihm als dem Volke vorangehend denken. Auch der Gott, welcher bis zum Tode leitet (*niheg*) (Psa 48,15) und die Menschen wie der Hirt seine Herde führt (*ἐπιτρέφων*, Sir. 18,13) ist doch wohl im Bilde der Vorangehende [...]."

¹⁷ Compare with a prayer from Assurbanipal's library (quoted in Dürr, L.: *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilantserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1925, p.119) in which the king of Assur is called "the faithful king who carries a rod [in order to

like to point to Gen 48:15 which links God's shepherding to man's walking before God:

hā^{xe}lohîm^{ae} ʾšær hithall^ekû ʾbotaj l^efānāw ʾabrāhām w^ejīšḥāq
hā^{xe}lohîm hāro^cæh ʾotî me^côdî^c ʿad hajjôm hazzæh

The God *before whom* my fathers, Abraham and Isaac, *walked*,
 the God who has *shepherded* me, from of old and up to this very day.

When we keep in mind that a shepherd (often) walks after his flock, this verse makes all the more sense and even becomes a crucial element in the discussion on the meaning of the expression 'to walk before God', as I have demonstrated elsewhere¹⁸.

3.2. Semantic parallels for *r^ch* in Hebrew and cognate languages

That shepherding includes walking after animals obviously does not mean that the verb *rā^cāh* itself ever had a reading 'to walk after'. I would however like to suggest that such a reading is not inconceivable. True, no instances of such a reading can be discerned in the Biblical texts. But as far as semantic change is concerned, we can with good reason learn from the development of similar words both within the Hebrew language and in cognate languages, as Jonas Greenfield has demonstrated¹⁹. From a cognitive-linguistic point of view such an approach certainly is valid: the fact that a certain semantic change has taken place in one word in the language can be a good indication — without predictive power however — that a similar change is likely to have taken place in another. If, for example in English, the verb 'to chase' has taken on a reading of 'to desire something strongly, to want to attain something', it is not surprising to see that a cognate verb such as 'to run after' underwent a similar change. The same is true for words, expressions and metaphorical structurings across languages: the generalised metaphors ARGUMENT IS WAR or LOVE IS A FIRE — classical examples from the Lakovian school — function just as well in Dutch and many other languages as they do in English.²⁰

3.2.1. Akkadian *redū* and Hebrew *rādāh*

An interesting case for our present investigation is the Akkadian verb *redū*. The verb is of particular interest to us because it displays a wide array of readings²¹, including

drive the flock/people, PVH], the shepherd of Assur who walks after you.”

¹⁸ Van Hecke, P.: “Are People Walking After or Before God? On the Metaphorical Use of הלך אחריך and לפניך.” forthcoming in OLP and Van Hecke, P.: “Shepherds and Linguists. A Cognitive-Linguistic Approach to the Metaphor ‘God is Shepherd’ in Genesis 48,15 and Context,” in: Wénin, A. (ed.): *Studies in the Book of Genesis*, BETL, Leuven, 2001, pp.479-493.

¹⁹ Greenfield, J.: “Etymological Semantics,” ZAH 6, 1993, 26-37, here pp.30ff. Greenfield explains: “I would like to show that the examination of the possible semantic extension of a root can be aided by a) not limiting oneself to Biblical Hebrew and b) by examining similar words in the cognate languages.”(p.30).

²⁰ See e.g. Lakoff, G.; Johnson, M.: *Metaphors We Live By*, Chicago / London, 1980.

²¹ Cf. von Soden, W.: *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1972, pp.965ff.

‘to accompany’, ‘to bring somebody somewhere’, ‘to drive animals’²², ‘to steer a ship’, ‘to drive a cart’, ‘to lay claim to something, to claim’, ‘to pursue somebody’, ‘to direct, to rule’, ‘to follow a deity (to revere)’ and a number of others. The common element in all of these readings is ‘going after’ and hence ‘to lead someone/something before you’. It seems therefore appropriate to view this common element as the ‘schema’ of the verb’s category, in the way Langacker has described this concept²³. In the case of driving animals, of pursuing and of driving a ship or cart this schema is readily recognised, and also the link between ‘going after’ and ‘accompanying’ is not hard to picture. In other readings this aspect of meaning also works well. At first sight ‘bringing someone’ involves preceding that person rather than following him. As I have shown for the Hebrew expression *hālak ʾaḥar(ê)* however²⁴, one can also bring somebody somewhere by following him, especially if one doubts the other person’s willingness to go where you intend him to go. In the same vein one should also understand someone’s giving direction from behind. Through a figurative shift, the meaning of ‘to go after’ may evolve into a reading of ‘to desire strongly’ (so in English and in many other languages) and even ‘to claim’. Even if one is not ready to accept the existence of this common schema, the verb is instructive for our present inquiry simply because of the different readings it gathers. The fact that a reading connected with ANIMAL HUSBANDRY (namely ‘to drive animals’ e.g. into their pastures or in caravans) features as one of the verb’s readings, along with the others mentioned, opens perspectives for the lexical structure of the verb under investigation here, as we will see. One may correctly object that comparing *rāʿāh* to Akkadian *redū* is not methodologically sound, since *redū* does mean ‘to drive animals, to go after animals’, but not necessarily ‘to shepherd’ in a more general sense, as does *rāʿāh*. Taking a look at *redū*’s Hebrew cognate, viz. *rādāh*, may be clarifying. Compared to the Akkadian, the Hebrew verb did not develop as many readings; its most common meaning in Biblical Hebrew is ‘to rule’, often though not necessarily in an oppressive manner²⁵. There are a number of instances of the verb, however, that led scholars to posit a different *Grundbedeutung* for the verb. In Gen 1:28 to begin with, man receives the mission to *rādāh* the animals of the earth. There is no discussion that the reading here is ‘to rule over’, but the question is how this ‘ruling’ should be understood. Ever since the work of Lohfink²⁶, there seems to be little disagreement that the verb’s original

22 Von Soden for example points to the expression *rēd alpi*, which he translates as “Rindertreiber” [‘ox-driver’], but also other animals including donkeys, horses, camels and sheep are mentioned as the object of *redū*.

23 Langacker, op.cit., p.371: “A schema [...] is an abstract characterization that is fully compatible with all the members of the category it defines [...]; it is an integrated structure that embodies the commonality of its members, which are conceptions of greater specificity and detail that elaborate the schema in contrasting ways.”

24 Van Hecke, *Are People Walking After or Before God?*

25 Cf. Koch, K.: “Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum *dominium terrae* in Genesis 1.” In Geyer, H. e.a. (eds.): *Wenn nicht jetzt, wann dann? FS Kraus*, Neukirchen-Vluyn, 1983, 23-36, p.33.

26 Cf. Lohfink, N.: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg, Basel, Wien 1977, pp.167f. and Zenger, E.: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur*

meaning is not ‘to thread down’, but rather ‘to travel around with the flock’, on the basis of the Akkadian use. Koch elaborates on this proposal and points to two other texts in which this reading shows up. First, there is the use of the verb in the ‘shepherd metaphor’ of Ez 34, in which the shepherds’ bad behaviour is summarised as follows: “You have *rādāh* them with violence and with oppression” (v.4). This occurrence of the verb in a text which clearly draws on the ANIMAL HUSBANDRY domain shows that the verb here “describes the normal ruling of a shepherd over his flock”²⁷. Koch finds the clearest indication of the origin of the verb *rādāh* in the domain of ANIMAL HUSBANDRY, in the parallel between *rā‘āh* and *rādāh* in Psa 49:15. These texts all illustrate that the verb is a “common expression for the guiding, shepherding and caring behaviour of man towards his animals”²⁸.

I do not so much as think that the *Grundbedeutung* of the Hebrew verb is ‘to shepherd’ but rather, more generally, ‘to go after’. It is not clear how an original meaning of ‘to shepherd’ could evolve into the more current reading ‘to rule violently’. It seems to me that the reading ‘to rule’ grew out of a reading ‘to go after, with hostile intentions’ either as a conqueror after his captives, or as a victor in war chasing the defeated that flee before him. In a number of verses this is even the reading — and the translation — to be preferred over the traditionally accepted reading of ‘to rule’. I limit myself to pointing to some exemplary cases. In Isa 14:2c the prophet promises that *w^ehaju šobim l^ešobêhem w^eradu b^enogsêhem* [They will capture those who captured them and will *rādāh* those that chased them.]. It is clear that a reversal of roles is taking place here. In the first half of the verse this reversal is even indicated by the use of twice the same verb (“take captive those who took them captive”); in the second hemistich *rādāh* is paralleled to the verb *nāgas* meaning ‘to chase, to drive’ which is sometimes used to indicate the ruling of a slave-driver or a driver of captives (cf. Exod 3:7; 5:6; Job 3:18). This parallel, along with the parallel with *šabāh* ‘take captive’ from the first hemistich indicates that *rādāh* should also be understood as ‘chasing, driving’ here, the driving of subdued prisoners being probably intended. A few verses later in verse 6, the prophet says of the oppressors’ staff and rod that *rodah bā’af gōjim murdāf b^elī ḥasāk* [it ruled the peoples in anger with a persecution that none restrained]. The verb *rādāh* is specified here by an internal object *murdāf* that — however difficult its morphological form — derives from the root *rdp* whose central reading in Hebrew is ‘to persecute’. The verb *rādāh* should therefore be understood as ‘to chase, to persecute’ here.²⁹ A final example I would like to draw attention to, is Isa 41:2 which reads : *jitten l^efānaw gōjim ūm^elākīm jard* [He (i.e. God) gave peoples before him, and made him rule over kings”. The parallel ‘to give before’ shows that here

Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart, 1983, p.91: “Das Wort bezeichnet eigentlich das Umherziehen des Hirten mit seiner Herde, der seine Herde auf gute Weide führt, der die Tiere gegen alle Gefahren schützt, [...]”

²⁷ Koch, art. cit., p.32: “[...] während das Verb, für sich genommen, anscheinend das normale Walten des Hirten über seine Herde umreißt.”

²⁸ Koch, art. cit., p.33.

²⁹ Making the emendation of *murdaf* into *mirdat* proposed by Gray, G.B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, ICC, Edinburgh, 1928, p.253, unnecessary.

also *rādāh* – whichever form of the verb one would wish to read here – should be understood as an oppressive following after, an image that is strengthened by the rest of the verse in which the oppressed peoples are compared to dust and to chaff that is pushed on (*nāḡaf*). This short treatment of *redū* and *rādāh* indicates that within one and the same semantic structure of a verb, readings as far apart as ‘to shepherd’, ‘to pursue’, ‘to revere a god’ and ‘to claim’ may feature together, with the schema linking them to each other being ‘walking after’. While in Akkadian — if we may take this language with all its regional and chronological variants as one unit — the verb has a wide range of readings, the Hebrew use of the verb puts a very clear accent on the reading of ‘to rule’, although the readings of ‘to shepherd’ and ‘to chase’ are not absent.

3.2.2. Hebrew *rādaf*

Let us now turn to one more cognate verb, viz. the Hebrew verb *rādaf*. This verb is the most common term to designate ‘following after’ in Hebrew. Its literal readings vary from ‘following with a hostile intention, chasing, pursuing’ (thus in the great majority of cases) to more neutral ‘following after’ (Jos 2:5,7; 2 Kgs 5:21). The verb does have a number of readings that are of particular interest to us here. In Judg 3:28 Ehud comes to the Israelites after having killed the king of Moab and tells them: *ridfū ʾahʾraj* [Follow after me]”. Since the usual hostile reading of the verb does not apply here, most commentators are ready to follow the Greek text that seems to presuppose a reading *r^edū ʾahʾraj* [Come down after me]. In his commentary, Gray too seems to agree with the “Greek” proposal, but he nevertheless points to an Arabic word *rādip* (‘riding pillion’), which “suggests that the Hebrew cognate may also mean ‘come after’ in the sense of ‘accompany’”³⁰. This reading probably also stands at the origin of two metaphorical uses of the verb in which an abstract notion is said to follow after people. In Psa 23:6 the psalmist concludes the famous shepherd-psalm saying *ʾak tōb wāḡææd jirʿfūnī kōl-j^emē ḡajjāj* [Surely goodness and grace will follow me all the days of my life]³¹, whereas the sage in Prov 13:21 warns that *ḡattāʾim t^rraddef rāʿah* [Evil follows sinners]. The authors in these cases structure “goodness and grace” and “evil” respectively as something that will accompany men wherever they go, as something that they will experience all along the way of life. Like its synonymous expression *ḡalak ʾaḡar(ē)* ‘to go after’ and like many expressions in contemporary languages, the verb *rādaf* in Hos 2:9 also designates an amorous running after lovers. The verb finally has an interesting and quite frequent reading of ‘chasing after, desiring’ with inanimate or abstract nouns as object. The goal of someone’s dealings is often structured as a destination to be reached, as was shown by the Lakovian cognitive-linguistic school (PURPOSES ARE DESTINATIONS). The destination can either be seen as a fixed terminal point of a journey (e.g. ‘I arrived where I wanted’) or as something that is moving itself (e.g. ‘We all pursue happi-

³⁰ Gray, J.: *Joshua, Judges, Ruth*, NCB, Grand Rapids, 1986, p.252.

³¹ In a personal communication Dr. Marjo Korpel suggested that the following of goodness and grace may again pick up the shepherd metaphor that was worked out in the first verses of this psalm. The fact that God is shepherd and should be thought of as following after men, may have motivated this image of goodness and grace following after men, too.

ness, but sometimes it simply seems to escape us.’). It is the latter structuring that is instantiated by the metaphorical use of the Hebrew verb *rādāf*. The object of this ‘chasing, pursuing’ are often virtues³², or their negative counterparts when negative behaviour is described³³. The semantic structure of *rādāf*, as we have presented it here, shows some clear parallels with the previous word we discussed above, viz. *redū/rādāh*. Indeed, the readings ‘to chase militarily, to accompany, to desire’ were also found in the semantic structure of *redū/rādāh*.³⁴ We may therefore conclude that the verb *rādāf* is also characterised by a schema ‘to go after’ that is elaborated in a number of contrasting ways so as to form the different attested readings of the verb.

3.3. ‘Walking after’ as *rā^cāh*’s schematic meaning

With this picture of the semantic structure and development of *rādāh* and *rādāf* in mind, we may now return to the central verb/root of our investigation, viz. *rā^cāh/r^ch*. As we have argued before, walking after the flock is one of the major occupations in a shepherd’s job, and hence we may think the semantic aspect ‘going after’ to be of some importance for the meaning(s) or *rā^cāh*. If ‘going after’ is an important aspect of *rā^cāh*’s central verbal meaning viz. ‘to shepherd’ and if we find in the stock of Semitic languages two other verbs with ‘to shepherd’ as one of its readings and a central schema of ‘walking after’, it is justifiable to at least presume that a similar schema is present in the verb *rā^cāh* as well and that semantic specifications took place in the verb *rā^cāh* that are comparable to the ones we discovered in *rādāh* and *rādāf*.

Our working hypothesis will then be that in instances in which the reading ‘to shepherd’ clearly does not apply, a schematic reading ‘to walk after’ — together with its developments as we know them from the semantic structure or *rādāh* and *rādāf* — should be taken into consideration.³⁵

4. Problematic instances of the verb *rā^cāh*

In this paragraph, I will deal with the different ‘problematic’ instances of the verb *rā^cāh*, viz. those instances that caused commentators, translators and lexicographers problems of interpretation, examining whether a schematic meaning of ‘walking after’ can resolve some of these problems.

³² *š^cdāqāh* ‘righteousness’: Deut 16:20; Isa 51:1; Prov 15:19; 21:21; *hæsæd* ‘loyalty’: Prov 21:21; *šālôm* ‘peace’: Psa 34:15; *ṭōb* ‘goodness’: Psa 38:21.

³³ *reqīm* ‘vain things’: Prov 12:11; 28:19; *rā^cāh* ‘evil’: Prov 11:19.

³⁴ Any indication of a use of the verb *rādāf* in an ANIMAL HUSBANDRY context is missing in the Hebrew Bible, but not so in Akkadian. In some rare cases the verb is used to designate the shepherd’s walking after his animals. The text ABL 757, for example, reads in line 13: *ana birte radābi ša bule* ‘while walking after bulls’.

³⁵ Within the scope of the present contribution my treatment of the different passages is necessarily limited. I hope to provide a more full discussion on a different occasion. For more background to the scholarly discussion on these pericopes I refer to the bibliography.

4.1. *Jeremiah 17:16*

Let us take Jer 17:16 to begin with. The verse reads: *wa^anî lo³ ʾastî mero^cʾəh ʾah^arækā* [And I, I did not grow weary from *rā^cāh* after you]. This utterance is addressed by the prophet to God. When we read the verb *rā^cāh* as ‘to shepherd’ it is very hard to imagine what this verse could mean. Scholars have therefore proposed a number of textual emendations, often supported by biblical versions whose translators apparently did not understand the verse either.³⁶ The Septuagint, however, translates ἐγὼ δὲ οὐκ ἐκοπίασα κατακολουθῶν ὀπίσω σου [I did not get tired following after you], rendering *rā^cāh* as *κατακολουθέω*, which very straightforwardly means ‘to follow’. If the Stuttgart Bible, in its critical apparatus, wonders what the LXX might have read to come to such a translation, my suggestion is that they read just what stands there, if we take *rā^cāh* to have had a schematic meaning of ‘going after’: “I did not grow weary of following after You [God]”. The more literal Hebrew expression for following after (*hālak ʾaḥar[ē]*) is used quite often to describe reverence or faithfulness to a deity; the structuring of the prophet’s relation to God as ‘walking after God’ is therefore not exceptional. Two remarks about the metaphorical use of the expression *hālak ʾaḥar(ē)* are in place here. First, the expression is mostly used metaphorically when speaking of idolatry, i.e. of following after foreign gods. Only in very polemical texts directed against the service of foreign gods is it also used to structure Israel’s relation to God himself.³⁷ Second, the expression clearly originated in the domain of AMOROUS RELATIONS: walking after gods is engaging in an illicit love-affair. These two remarks also pertain to the verb *rā^cāh* in the verse under investigation here, which in my opinion has the same reading of ‘following after God’. Our verse opens with *wa^aʾanî*, which is a quite emphatic way of starting a sentence in Hebrew and should probably be read adversatively here: “I for one, ...”. The prophet thus contrasts his own behaviour to the one described in v.13, where it is said that those who leave God will be put to shame. The mention of the prophet’s following after God therefore contrasts with the apostasy and idolatry of others, exactly as is the case with the expression *hālak ʾaḥar(ē)*. Even the domain of MARITAL/AMOROUS RELATIONS that forms the background for the metaphorical structuring of man’s relation to gods as ‘walking after’ possibly comes into the picture: at two occasions the apostasy of the others is described as *ʿāzab* ‘to leave’ in this pericope (v.13). This term is every now and then employed to designate someone’s infidelity with regard to the marital partner³⁸. It should be clear then that *rā^cāh* has the schematic meaning of ‘going after’ here, structuring the prophet’s relation to God as following God, a relation which stands in

³⁶ Bright, J.: *Jeremiah: Introduction, Translation and Notes*, AncB 21, Garden City, 1965, p.116, note f.f: “Hebrew has “As for me, I did not press from being a shepherd (*mērō^cʾeh*’ after thee”, from which only a forced meaning can be derived.” Bright goes on giving some proposed emendations. Cf. also the discussion in Holladay, W.: *Jeremiah 1 (Hermeneia)*, Philadelphia, 1986, pp.505f.)

³⁷ As I have shown in Van Hecke, *Are People Walking After of Before God?*. In this article I pointed to the fact that the expression used to describe the people’s relation to God does not have an autonomous meaning but invariably contrasts with idolatry, which in some instances is described with the same expression.

³⁸ Cf. Judg 2:12; Prov 2:17. See also *ʿzb* in ThWAT V 1200-1208 (Gerstenberger), esp. 1205f.

sharp contrast to the apostasy of the people described in v. 13: as the others left God as their marital partner in order to be involved with idols, the prophet did not cease to walk after God as after a beloved. The presence of the preposition ³*aḥar(ê)* after the verb *rā^cāh* corroborates this proposal.

4.2. *Isaiah 44:20*

In Isa 44:20, which reads *ro^cæh ³efær leb hûtal hiṭṭāhû* [He who *rā^cāh* ashes, a deceived heart leads him astray], the verb *rā^cāh* has ‘ashes’ as its object. Again, a reading of *rā^cāh* as ‘to shepherd’ makes little sense; scholars³⁹ and translations⁴⁰ have therefore suggested to understand *rā^cāh* as ‘to feed on’, or as a form of *r^ch* (II) ‘to have dealings with’⁴¹. My suggestion is again that *rā^cāh* means ‘to go after’ here, more specifically in its already described metaphorical use of ‘to go after gods’. There is little doubt that the ‘ashes’ metaphorically refer to idols. The preceding verses describe the stupidity of those that make statues of idols. What the prophet thinks is most ridiculous of all is that those people use wood to make their statues, the same wood they need for warming themselves and for cooking their meals. Such gods are nothing but ashes, since they are made of the same wood which in other occasions is simply burnt to ashes. When Isaiah then concludes with a warning against those who *rā^cāh* ashes, I think we are to understand the verb as designating the ‘going after’ gods, i.e. idolatry.

4.3. *Jeremiah 22:22*

Another difficult case is Jer 22:22, which reads *kōl-ro^cajik tir^cæh rûaḥ ûm^e ²ahabajik bašš^ebî jelekû* [The wind *rā^cāh* all your shepherds, and your lovers go into captivity]. It again does not make much sense to read ‘to shepherd’ here. But if we take a reading ‘to go after’⁴² we do get a better picture of what is meant.⁴³ As I see it, the verse presents, in parallel, two sides of the same reality. In the second hemistich the lovers are said to go into captivity, whereas in the first, the wind is structured as the oppressor driving the captured before him: it is the wind that drives the oppressed and as a result they go into captivity⁴⁴. That the *wind* is said to chase those people calls for an explanation. In my opinion, being chased by the wind indicates that people are so scared that they flee even without anybody pursuing them: a breath of wind is enough to make them panic and run off. This interpretation is supported by parallels in Lev 26:17,36,37 and Prov 28:1 in which texts people are

³⁹ see e.g. Oswalt, J.N.: *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, Grand Rapids, 1998, p.184 to mention just one recent example.

⁴⁰ See e.g. RSV, NIV.

⁴¹ Elliger, K.: *Deuterocesaja*, BK 11/1, Neukirchen-Vluyn, 1978, p.414.

⁴² As Bright, op.cit., p.142 correctly notes: “the wind shall ‘shepherd.’ I.e. drive away.”

⁴³ Thus making Dahood’s interpretation (Hebrew-Ugaritic Lexicography X, *Biblica* 53, 1973, 386-403, here p.392f.) of *tir^cæh* as the plural of a *qtlt* verb-formation (with *ro^cēkâ* as its subject) unnecessary. Dahood proposed this interpretation because commentators could not furnish evidence for a reading ‘to drive away’ of the verb *r^ch*. I believe I do provide, in the present pages, the necessary evidence, thus supporting Bright’s proposed reading.

⁴⁴ Compare with the parallel between *rādāh* and *šābāh* in Isa 14:2, where capturing is also put into parallel with going after.

said to flee with no one pursuing — even the noise of a leaf chased by the wind is enough to make them flee.

4.4. Proverbs 13:20; 28:7; 29:3

In Prov 13:20; 28:7 and 29:3 we find uses of the verb $rā^cāh$ very similar to each other. The proverbs all make statements about those that $rā^cāh$ fools, gluttons and harlots. Most scholars do not have any problem interpreting the verb as ‘keeping company with’ in these cases, a reading they usually ascribe to a root r^ch (II), different from the one dealing with ANIMAL HUSBANDRY. As we have seen in the case of $redū$ and $rādāh$ however, a verb with a schematic reading of ‘going after’ may also develop a more specific reading ‘to accompany, to keep company with’ and even ‘to have dealings with’. I contend the same development from ‘going after’ to ‘accompanying’ has taken place in the verb $rā^cāh$. There is no need, then, to posit a second root r^ch . My contention is corroborated by the fact that in Prov 13:20 $rā^cāh$ parallels with $hālak$ $ʔæt$ ‘to walk with’, pointing to a similar metaphorical structuring: $holek$ $æt-h^akamīm$ $yəḥkām$ $w^ro^cəh$ $k^sīlīm$ $jerôa^c$ [He who goes with wise people, will be wise, and he who $rā^cāh$ fools will come to harm.]. Having dealings with somebody is in both cases structured as walking either with or after this person. Both parallel verbs are moreover rendered by the same Greek word in the Septuagint: $συμπορευόμενος$ ‘walking with’, underlining the equivalence of both verbs in the eyes of the Greek translator. It is noteworthy that in the two other cases (Prov 28:7 and 29:3) the Septuagint did not take up the same translation again, but simply rendered $ro^cəh$ as $ὄς δὲ ποιμαίνει$ ‘he who shepherds’, thereby falling back onto the most obvious translation and indicating that the translators did not know of a second root r^ch ‘to have dealings with’.

Prov 22:24 $ʔal$ $titra^c$ $ʔæt-ba^c$ al $ʔāf$ $w^ro^cəh$ $ʔis$ $ḥemôt$ $lo^ʔ$ $tābô^ʔ$ [Do not $rā^cāh$ with an angry man, and with a furious man you will not come] parallels the only instance of the $hitpa^el$ of $rā^cāh$ to the expression $bô^ʔ$ $ʔæt$ ‘to come with’, possibly indicating that $rā^cāh$ should be understood as ‘going after, viz. accompanying’ here as well.⁴⁵

4.5. Job 24:21

A particular instance of this development of the schematic meaning ‘to walk after’ into ‘to accompany’ and even into ‘to have dealings with’, is to be found in Job 24:21: $ro^cəh$ $ʔaqārāh$ $lô^ʔ$ $teled$ $w^almānāh$ $lô^ʔ$ $j^jeṭīb$ [He $rā^cāh$ the barren who did not give birth, and the widow with whom man did not deal well.]. Suggestions to interpret the verb-form r^ch abound in scholarly literature⁴⁶, all of them dividing the

⁴⁵ The fact that this is the only instance of the verb in $hitpa^el$ should make us a little suspicious about the originality of the present reading. Possibly this form is a late denominative of the noun re^ac , but more likely it is another case of the specified reading of ‘to walk after’, viz. ‘to have dealings with’. In the same Book of Proverbs we find the same verb three times — the cases I discussed just before — in the qal with absolutely similar readings. It is not unconceivable then that the $hitpa^el$ form here is the result of a mere dittography of t . If one accepts the $hitpa^el$ as being original — for which the presence of the participle $ʔæt$, if original, would speak — the form could be an indication of the autonomization of this reading ‘to have dealings with’. Since however this is the only instance in case, we should refrain from making any such suppositions.

⁴⁶ See Hartley, J.E.: *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids, 1988, p.351 n.4.

verse into two chiasmic hemistichs with each a verb (*ro^cæh* and *j^ejeḥib*, respectively) and an object. I agree with the interpretation behind the Dutch Bible translation *KBS*, however, that the latter expression *lô² j^ejeḥib* is an asyndetic relative clause and should be rendered ‘with whom one did not deal well’, in the same way as its parallel *lô² teled* ‘who did not give birth’ in the first hemistich. Both the *‘aqārāh* and the *‘almānāh* are then objects of the same verb *ro^cæh*. The verbal form *r^ch* therefore should be read as deriving from *rā^cāh*. The verb’s meaning in this case is again best understood as ‘to have dealings with’ as the metaphorical development of ‘to accompany’. The major difference with the cases discussed in the preceding paragraph is that the connotation is not negative here. Rather, the verb expresses the care that God has for the barren and the widow. The verse on the whole should not be read, then, as the negative conclusion of the preceding verses, but as the positive opening of the following, speaking of God’s salvific acts.

4.6. *Hos 12:2; Psa 37:3; Prov 15:14*

Hos 12:2; Psa 37:3 and *Prov 15:14* again present a group of related cases. *Hos 12:2* reads: *‘æfrajim ro^cæh rūaḥ w^erodef qādīm* [Efraim *rā^cāh* wind and pursues the eastern winds.]. The parallel between *rā^cāh* and *rādaf* here indicates that we can again posit a schematic meaning ‘to go after’, this time in the more specific reading of ‘pursuing a goal’, or ‘desiring’. As I mentioned above (p.58), structuring man’s desires as his walking after certain goals is very common in many languages, purposes being regarded as destinations. On the same occasion, I remarked that this goal need not be structured as a fixed, unmoving destination man attempts to reach, but can equally be understood as a moving object itself which the pursuer is trying to get at. As in the case of *rādaf*, it is the latter structuring that is instantiated by the verb *rā^cāh* here. In that regard, the object of the following mentioned here, viz. the wind, is about the worse goal one can imagine: the wind is a very fickle goal to pursue, perpetually changing direction, and yet at the same time, invisible and elusive and thus a goal which one will never be able to lay hands on. ‘Walking after wind’ could therefore be paraphrased as ‘to have desires and aspirations that are both constantly changing and impossible to reach’. In *Prov 15:14* *rā^cāh* stands in parallel to *baqqeš* ‘to search’, the whole verse presenting a clear (in this case antithetical) parallel further juxtaposing “an intelligent heart” to “the mouth/the face of fools” and “insight” to “folly”:

An intelligent heart	looks for	insight,
and the mouth/face of fools	<i>rā^cāh</i>	folly.

The verse’s parallel again points in the direction of a reading ‘to desire, to pursue’ for the verb *rā^cāh*, grown out of the schematic meaning of ‘to go after’. Moreover, in *Isa 51:1* and *Psa 34:15* the same verb *baqqeš*, that is here juxtaposed to *rā^cāh*, is twice paralleled with *rādaf*, that other verb schematically meaning ‘going after’ and having a metaphorical reading of ‘to desire’. *Isa 51:1* parallels those pursuing righteousness to those seeking the Lord [*rodḥē ṣædæq m^ebaqqešê² donāj*]; whereas in *Psa 34:15* the two verbs even have the same object: *baqqeš šālôm w^eroḏḥehū*

[Seek peace and pursue it.]". Our verse Prov 15:14 is very similar to these two cases so that there should be little doubt that the same reading 'going after, desiring' as was proposed for *rādāf* also pertains for *rā'āh* in this verse.⁴⁷ In Psa 37:3 *b'eṭaḥ badonāj wa'ca-seh-tōb š'e-kōn-ærceš ūr'e'cæh ʔa-mûnāh* [Trust in the Lord and do good, settle in the land and *rā'āh* faithfulness.], finally, "*rā'āh* faithfulness" parallels with "do good". The reading to be preferred here therefore is again 'to go after', viz. 'to desire, to strive for', as many commentators and translators do.

5. Conclusion

Taking into account that 'going after' is indeed an important semantic attribute of the most current reading of the verb *rā'āh*, viz. 'to shepherd', and that in Semitic languages two verbs exist which have 'going after' as their schematic meaning and 'driving animals' as one of their specified meanings, I proposed to examine the possibility of a schematic meaning 'going after' for the verb *rā'āh* as well⁴⁸. In all of the 'problematic' instances of the verb *rā'āh*, this conjectured schematic meaning of 'to go after' yields very satisfactory results. The specifications of the schema showing up in the different contexts where *rā'āh* features, are moreover in keeping with the ones I distinguished in the two other verbs discussed above, viz. *rādāh* and *rādāf*, and with the ones I have identified elsewhere⁴⁹ with regard to the expression *hālāk ʔaḥar(ē)*. In Isa 44:20 and Jer 17:16, the verb occurs in a religious context and acquires the specified reading of 'to follow after God/gods, to revere them'. In Jer 22:22, the schematic meaning developed into the specification 'to drive captives' fitting the context of the verse of exile. Prov 13:20; 28:7 and 29:3 present us with yet another specified reading of 'to go after' for the verb *rā'āh*, viz. the reading 'to accompany, to have dealings with' which we also encountered for the verbs *rādāf* and *redū*. Prov 22:24 shows a similar case, the *hitpa'el* possibly pointing to an autonomous lexicalisation of this reading. In Job 24:21, the same reading shows up with even a further specification, namely that of positive care for the person with whom one has dealings. In Hos 12:2; Prov 15:14 and Psa 37:3, finally, the schematic meaning of 'going after' metaphorically developed into the specified reading of 'to desire, to strive after'. I therefore contend that there is no need to posit two or three different homonymic roots and verbs *rā'āh*, since all instances of the verb can be adequately interpreted on the basis of the proposed schematic meaning of the verb 'to go after'. Even more, some instances cannot be satisfactorily understood, in my opinion, without falling back on the proposed schema and its different specifications.

⁴⁷ There is no need then to accept D.W. Thomas's emendation of *jr'h* to *jd'h* (on the basis of 10:32) in order to arrive at a reading of 'seeking, desiring'. (see: Textual and Philological Notes on Some Passages in the Book of Proverbs, in Noth, M.; Thomas, D.W. (eds.): *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, SVT 3, Leiden, 1955, pp.284f.)

⁴⁸ It is interesting to note here that Orel, V.; Stolbova, O.: *Hamito-Semitic Etymological Dictionary. Materials for a Reconstruction*, HdO 1. Abt. 1. 1/18, Leiden, 1995, p.449, propose a translation 'drive, chase' for the Hamito-Semitic root **ri'*, to which the verb under investigation belongs. The analysis carried out in the present paper confirms this proposal with regard to the Hebrew.

⁴⁹ Van Hecke, *Are People Walking After or Before God?*

Two objections might be formulated against my proposal. First of all, one might ask where the noun rea^c and cognates should be inserted in this presentation of the semantic structure of $r\bar{a}^c\bar{a}h$. Does this noun not call for a root $r^c h$ (II)? It might suffice to refer here to Bauer & Leander's proposition⁵⁰, which was also endorsed in *TWAT*'s excellent treatment of the noun. The authors of the *Historische Grammatik* plainly state that the noun rea^c 'friend' derives from $ro^c\bar{a}h$ 'shepherd'. We could call this development metonymic. Through the contiguity of the concept of SHEPHERD and KINSMAN — in pastoral societies all kinsmen are shepherds — the term for the former metonymically also came to designate the latter. In a later phase the term rea^c acquired the more general reading of 'friend'. Is there not any connection then between this noun and the verb $r\bar{a}^c\bar{a}h$ in its reading of 'to accompany, to have dealings with'? As far as I can see, they both have different origins, but it is not inconceivable that the existence of the noun with a reading 'kinsman, friend' may have co-motivated⁵¹ the development of the verbal meaning 'to have dealings with'. Judg 14:20 might even contain a verbal form that is denominatively derived from $merea^c$, itself a transformation of the noun rea^c ⁵².

A second objection to the proposed semantic structure of $r^c h$ could be that the Late-Biblical nouns $r^{e\bar{c}}\bar{u}t$ and $ra^c y\bar{o}n$, according to many scholars, should be ascribed to a root $r^c h$ (III), a purported aramaism drawing on an Aramaic root $r^{c\bar{c}}$ 'to desire'.⁵³ First of all, it should be remarked that the textual evidence for the existence of an Aramaic root $r^{c\bar{c}}$ 'to desire' which would pre-date the Hebrew words $r^{e\bar{c}}\bar{u}t$ and $ra^c y\bar{o}n$, is very restricted and unconvincing⁵⁴. But even if one would accept its existence, it is unclear what its origin could be. Some propose that the root is cognate to Hebrew $r\bar{s}h$ 'to want', whereas others contend that the root is parallel to Hebrew $r^c h$ ⁵⁵. It might be an interesting topic of inquiry to examine whether the semantic development I discerned in the Hebrew verb/root $r^c h$ also took place in Aramaic, which is at least conceivable. Howsoever it may be, on the basis of the analysis of the verb $r^c h$ I presented above it should be clear that there is no reason to look for the origin of the nouns $r^{e\bar{c}}\bar{u}t$ and $ra^c y\bar{o}n$ outside the Hebrew language, since the two nouns are in perfect keeping with the specified reading of $r^c h$ 'to strive after, to desire' in Hebrew. The possible existence of an Aramaic root — be it the result of a comparable semantic evolution or an independent root in its own right — could of

50 BL § 61. d''': "רעה 'Genosse' stammt wohl von רעה (vgl. beduinisch [ar]ra'ī 'Genosse', urspr. 'Hirte, also hebr. רעה, [...] Das seltsame רעה ist vielleicht eine erst von den Masoreten geschaffene Mischform zwischen רעה und רע; in Wirklichkeit wird רעה wohl überall רעה zu lesen sein, so tatsächlich nach bab. Punctuation Pr 27,10."

51 D. Geeraerts in his recent book on diachronic prototype semantics (op. cit., p.60), has clearly demonstrated that the development of new meanings is not necessarily motivated by just a single existing meaning; rather, "new meanings frequently arise through the joint influence of several existing ones".

52 BL § 61. d''':

53 Wagner, M.: *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, Berlin, 1966, p.106f.

54 Cf. Hofstijzer, J.; Jongeling, K.: *Dictionary of the Northwest Semitic Inscriptions*, HdO, 1. Abt. 21/1-2, Leiden, 1995, s.v. $r^c y\bar{s}$.

55 Cf. Koehler, L.; Baumgartner, W.: *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden, 1953, 1124.

course conjointly have motivated the development of $r^{\epsilon}c\hat{u}t$ and $ra^{\epsilon}y\hat{o}n$, but, semantically speaking, there is nothing un-Hebrew about the nouns as such.

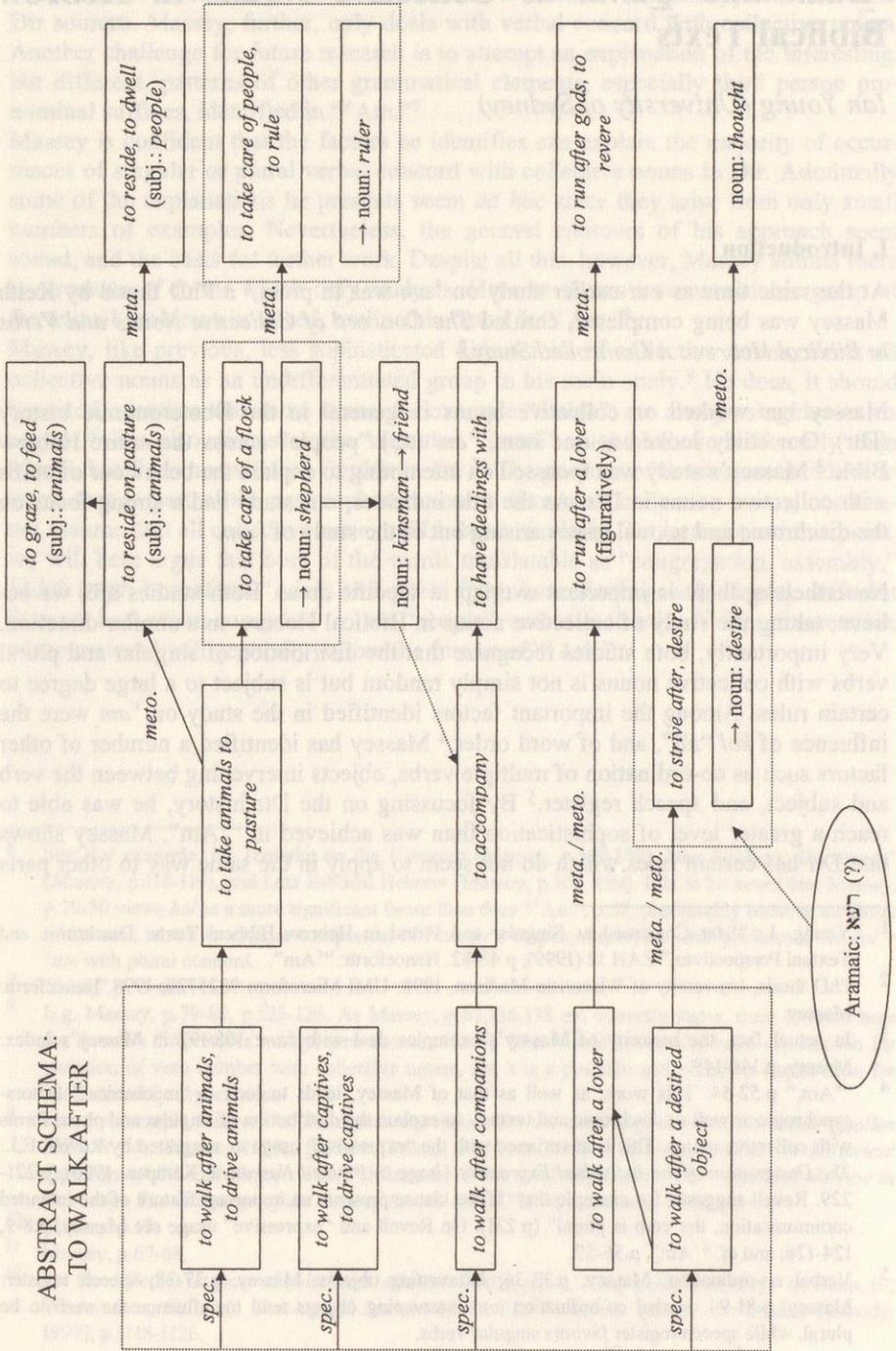
In conclusion, I bring together the different remarks on the semantic development and resulting structure of $r^{\epsilon}h$ in a single chart. Two remarks concerning this overview should be made. First, the arrows in the chart indicate semantic developments. Since it is impossible to date any of these developments — with the exception of the nouns $r^{\epsilon}c\hat{u}t$ and $ra^{\epsilon}y\hat{o}n$ — the direction of the arrows indicates nothing more than a logical order and a possible relative chronology of the semantic changes that took place. Second, the nature of the changes is concisely marked in the chart by the following abbreviations: spec. = specification of an abstract schema; meto. = metonymy; meta. = metaphor. In order not to overload the chart, the semantic changes based on taxonomic categorisation (viz. specialisation and generalisation) are not mentioned (they are usually not difficult to distinguish, however).

Abstract:

Lexicographers usually discern two or even three homonymic roots $r^{\epsilon}h$ in Biblical Hebrew, although the borders between the different roots do not seem to be very sharp. In this article, which methodologically draws upon the insights of cognitive linguistics, the thesis is advanced that there is only one root $r^{\epsilon}h$ in Biblical Hebrew having an intricate polysemous semantic structure. On the basis of the close scrutiny of several of the root's instances and considering the semantic structure of some related roots both in Hebrew and in Akkadian, it is shown that the root has a schematic meaning of 'to walk after'. This schematic meaning is instantiated in a number of greatly divergent concrete meanings as 'to shepherd', 'to have dealings with' and 'to desire'. The correct insight in the semantic structure of the root is shown to provide adequate and satisfactory interpretations of the different problematic instances of the root biblical scholars have been confronted with (Isa 44:20; Jer 17:16; 22:22; Hos 12:2; Psa 37:3; Job 24:21; Prov 13:20; 15:14; 28:7; 29:3). Also the different nominal instances of the root can be adequately attributed their position within the semantic structure of the root. The question of whether one should distinguish between different homonymic roots $r^{\epsilon}h$ or rather posit a single polysemous root therefore proves to be of crucial importance, in this case, for the correct interpretation of the semantic value of the instances of the root.

Address of the author:

Pierre J.P. Van Hecke, Tilburg University, Faculty of Theology, P.B. 9130, NL - 5000 HC Tilburg, fax: +31-13-4663134, email: p.j.p.vanhecke@kub.nl



‘*Edah* and *Qahal* as Collective Nouns in Hebrew Biblical Texts

Ian Young (University of Sydney)

I. Introduction

At the same time as our earlier study on ‘*am* was in press,¹ a PhD thesis by Keith Massey was being completed, entitled *The Concord of Collective Nouns and Verbs in Biblical Hebrew: A Controlled Study*.²

Massey has worked on collective nouns in general in the Deuteronomic history (Dtr). Our study looked at one item, ‘*am* (אִם) “people” across the entire Hebrew Bible.³ Massey’s study was focussed on attempting to explain the behaviour of verbs with collective nouns in Dtr. As the title indicates, our study had a strong focus on the diachronic and textual issues arising out of the study of ‘*am*.

Nevertheless, there is important overlap in specific areas. Both studies are, we believe, taking the study of collective nouns in Biblical Hebrew in a similar direction. Very importantly, both studies recognize that the distribution of singular and plural verbs with collective nouns is not simply random but is subject to a large degree to certain rules. Among the important factors identified in the study on ‘*am* were the influence of *kol* “all”, and of word order.⁴ Massey has identified a number of other factors such as co-ordination of multiple verbs, objects intervening between the verb and subject, and speech register.⁵ By focussing on the Dtr history, he was able to reach a greater level of sophistication than was achieved in “‘*Am*”. Massey shows that Dtr has certain rules which do not seem to apply in the same way to other parts

¹ Young, I.: “‘*Am* Construed as Singular and Plural in Hebrew Biblical Texts: Diachronic and Textual Perspectives,” ZAH 12 (1999), p.48-82. Henceforth: “‘*Am*”.

² PhD thesis, University of Wisconsin-Madison, 1998: UMI Microform 9825726, 1998. Henceforth: Massey.

³ In actual fact, the majority of Massey’s examples deal with ‘*am*: 108/197 in Massey’s index: Massey, p.140-149.

⁴ “‘*Am*,” p.52-54. This work, as well as that of Massey, tends to look to “mechanical” factors-synchronic as well as diachronic and textual- to explain the distribution of singular and plural forms with collective nouns. This is at variance with the “expressive” usage as suggested by Revell, E.J.: *The Designation of the Individual Expressive Usage in Biblical Narrative* (Kampen, 1996), p.221-229. Revell suggests, for example that “If the clause presents an important feature of the intended communication, the verb is plural” (p.221). On Revell and “expressive” usage see Massey, p.8-9, 124-126; and cf. “‘*Am*”, p.56-57.

⁵ Verbal co-ordination: Massey, p.33-36; intervening objects: Massey, p.37-38; speech register: Massey, p.81-94. Verbal co-ordination and intervening objects tend to influence the verb to be plural, while speech register favours singular verbs.

of the Bible.⁶ A challenge for future research is to discover rules applicable to non-Dtr sources. Massey, further, only deals with verbal concord with collective nouns. Another challenge for future research is to attempt an explanation of the interesting, but different, patterns of other grammatical elements, especially third person pronominal suffixes, identified in “‘Am.”⁷

Massey is confident that the factors he identifies can explain the majority of occurrences of singular or plural verbal concord with collective nouns in Dtr. Admittedly some of the explanations he presents seem *ad hoc* since they arise from only small numbers of examples. Nevertheless, the general contours of his approach seem sound, and the basis for further work. Despite all this, however, Massey admits there is a residue of forms which defy analysis. Here he shows a commendable grasp of the textual problems involved, outlined in detail in “‘Am.”⁸

Massey, like previous, less sophisticated discussions of collective nouns, treats all collective nouns as an undifferentiated group in his main study.⁹ He does, it should be noted, mention that some items, for example “Judah”, are always singular in his corpus.¹⁰ He also discusses the idea that “Israel” might behave differently than “‘am”, but finds no evidence for this in Dtr.¹¹ The purpose of the current article is to argue that as part of the new sophistication in discussing collective nouns, one cannot assume that all collective nouns will behave similarly. To demonstrate this point, we will here argue that both of the words translatable as “congregation, assembly,” ‘*edāh* (עֵדָה; henceforth ‘*edah*) and *qāhāl* (קָהָל; henceforth *qahal*), display different features both when compared to ‘*am* “people”, and to each other.¹² The presentation of the material will generally follow the format of “‘Am.”

⁶ See, for example, the remarks on the P source (Massey, p.169-170), “the Southern Document” (Massey, p.118-119), and Late Biblical Hebrew (Massey, p.108, 199). It is to be noted that Massey, p.29-30 views *kol* as a more significant factor than does “‘Am”, p.52, presumably because the Book of Samuel, which is a major component of Massey’s corpus, displays a clear preference for *kol* + ‘*am* with plural concord.

⁷ “‘Am,” p.57-60.

⁸ E.g. Massey, p.79-80, p.125-126. As Massey, p.62,136,138 etc correctly states, there is room here for Revell’s “expressive” usage (see above, note 4). This would not be the main explanation for variation of verb number with collective nouns, but it is a possible and plausible explanation for items that defy expectations.

⁹ See, for example, Kropat, A.: *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen* (BZAW 16; Giessen, 1909), p.28-30; Polzin, R.: *Late Biblical Hebrew Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Missoula, 1976), p.40-42; Rooker, M.F.: *Biblical Hebrew in Transition The Language of the Book of Ezekiel* (JSOT/SS 90; Sheffield, 1990), p.94-96.

¹⁰ Massey, p.17.

¹¹ Massey, p.67-68.

¹² For the different nuances of *qahal* and ‘*edah* see Müller, H.-P.: “קָהָל *qahal* assembly,” in: Jenni, E.; Westermann, C. (eds): *Theological Lexicon of the Old Testament* (trs. M. E. Biddle; Peabody, 1997), p.1118-1126.

II. ^cEdah

(1) The MT (According to Leningrad Codex B19A)

(a) With Third Person Perfect and Imperfect Verbs and Participles¹³

(i) Table 1: ^cEdah as subject of verbs, overall figures

Book ¹⁴	First Verb		% Singular	% Singular (^c am) ¹⁵
	Singular	Plural		
Exodus	0	3	(0)	(60)
Leviticus	1	4	(20)	(33)
Numbers	3	11	(21)	(68)
Joshua	0	2	(0)	(37)
Judges	1	2	(33)	(47)
Jeremiah	1	0	(100)	(31)
Psalms	1	2	(33)	(50)

It is clear from the above table that there are many fewer examples of ^cedah than of ^cam.¹⁶ Therefore, one must be even more cautious when interpreting this data. The percentages are presented merely to make comparison easier.

This aside, however, it is also noticeable from the above table that the proportion of singular verbs with ^cedah is considerably less than with ^cam. This is best seen when viewing the book with the largest number of examples of ^cedah, Numbers, where the percentage is 21% as opposed to 68% with ^cam.¹⁷

In “^cAm” it was discovered that word order was a significant factor in influencing whether a verb with ^cam was singular or plural.¹⁸ Generally when the subject precedes the verb the trend is strongly toward plural verbs. Numbers, actually, was an exception to this, with singular even more prominent in its subject-verb sentences.

¹³ For further information on the items included in this table see “^cAm,” p.49. In addition to what is said there, the common expression *kol ^cadat bēnē yisrā’el* (כל עדת בני ישראל) “all the congregation of the sons of Israel” is excluded here. Presumably because of the plural element “sons”, this expression is invariably construed as plural.

¹⁴ The references are: Exod 12:3, 6, 47; Lev 4:13; 8:4 (sing.); 9:5; 24:14, 16; Num 1:18; 10:3; 14:1 (sing.), 2, 10; 15:24, 36; 20:2, 11 (sing.), 29; 27:17 (sing.); 35:24, 25, 25; Josh 9:18; 22:16; Jdg 20:1 (sing.); 21:10, 13; Jer 30:20 (sing.); Ps 7:8 (sing.); 22:17; 86:14.

¹⁵ I.e. the comparable figure for ^cam for those books - see “^cAm,” p.50-51.

¹⁶ Whereas table 1 mentions only 31 examples, the comparable table for ^cam mentions 393.

¹⁷ Numbers has 14 examples of ^cedah, compared with 25 of ^cam.

¹⁸ “^cAm,” p.53-54.

(ii) Table 2: ‘Edah as subject following and preceding first verb

(a) Verb-Subject Sentences

Book	First Verb		% Sing.	% Sing. (‘am)
	Sing.	Plural		
Exodus	0	1	(0)	(85)
Leviticus	1	3	(25)	(50)
Numbers	3	9	(25)	(61)
Joshua	0	2	(0)	(40)
Judges	1	2	(33)	(33)
Jeremiah	-	-	-	(50)
Psalms	-	-	-	(57)

(b) Subject-Verb Sentences

Book	First Verb		% Sing.	% Sing. (‘am)
	Sing.	Plural		
Exodus	0	2	(0)	(11)
Leviticus	0	1	(0)	(0)
Numbers	0	2	(0)	(86)
Joshua	-	-	-	(25)
Judges	-	-	-	(71)
Jeremiah	1	0	(100)	(21)
Psalms	1	2	(33)	(33)

Even more so in the case of this table than in table 1, we are dealing with small figures here. The trend, looking again especially at Numbers, is for the proportion of singular verbs to be noticeably lower than for ‘am. Whereas in Numbers there was a high percentage of singular verbs in subject-verb sentences with ‘am, both of the examples relating to ‘edah are plural.

(iii) Some Possible Explanations

Why do the verbs with ‘edah show a consistent tendency toward greater pluralisation than those with ‘am? Dividing the Pentateuch into sources has surprising results. The important linguistic work of Polzin defines the generally accepted contents of the P document of the Pentateuch.¹⁹ His P corpus actually contains almost all of the singular verbs with ‘edah in the Pentateuch. It contains 3 singular to 9 plural verbs (25% singular), leaving the rest of the Pentateuch with only 1 singular to 9 plural verbs (10% singular).²⁰ Another way of looking at the evidence, however, is

¹⁹ Polzin, *Late Biblical Hebrew* (note 8), p.88-90, 101-102.

²⁰ P^g (the groundwork of P): Exod 12:3, 6; Lev 9:5; Num 1:18; 14:1 (sing.), 2, 10, 35; 20:2, 11 (sing.), 29. P^s (secondary additions to P): Lev 8:4 (sing.).

to suggest that the P proportion of singulars is not different to the total proportion for the Pentateuch taken as a whole.²¹ This raises the doubt which we mentioned in “^cAm”, whether the statistics for P in this case reflect the sources of the Biblical books or just simply the overall ratios of the books being sampled?²² Our working hypothesis remains that the book is the basic unit of study.²³

Does ^c*edah* obey different rules to those outlined in “^cAm”, and especially by Massey? Or do those rules simply apply differently to ^c*edah* than ^c*am*? One important factor influencing pluralisation identified by both Massey and us is the presence of the word *kol* “all” before the noun i.e. *kol hā^cēdāh* (כָּל־הָעֵדָה) “all the congregation”.²⁴ It is noticeable that out of the 32 examples cited in the tables above, 17 have *kol* (53%). In comparison, the same books as contain ^c*edah* have ^c*am* with a verb 163 times, of which only 26 have *kol* (16%). Significantly, while Numbers has a roughly similar proportion of *kol* with ^c*edah* (7/15 = 47%), it does not contain a single example of *kol* with ^c*am*.

In addition to the much greater prevalence of *kol* with ^c*edah*, it should be noted that ^c*edah* + *kol* seems to behave differently than ^c*am* + *kol*. Of the 17 occurrences of ^c*edah* + *kol*, in only one is the verb singular (6%). On the contrary, we noted in our previous study that ^c*am* + *kol* behaves differently in different books e.g. creating a somewhat greater pluralisation in Samuel, but not in Exodus.²⁵ For those books containing ^c*edah*, ^c*am* + *kol* is found 26 times, and 12 of the corresponding verbs are singular (46%).

This factor alone seems to go a long way toward explaining the much higher pluralisation of ^c*edah* than ^c*am*. That *kol* can lead to pluralisation is not a new discovery, but the prevalence of *kol* with ^c*edah*, coupled with that noun’s greater sensitivity to that factor, mark ^c*edah* out as different to ^c*am*.²⁶ That this is a true observation rather than perhaps a mere fluke due to the much smaller sample of ^c*edah* sentences than ^c*am*, is confirmed when we investigate other details of the behaviour and treatment of ^c*edah*.

(b) Pronouns and other features

(i) Second Person Forms and Adjectives

Generally, second person forms (imperative and pronouns) were plural with ^c*am*. However, exceptions occurred, and indeed Exodus, Numbers, Deuteronomy and

21 Total Pentateuch: 4 singular - 18 plural = 18%. P^g alone = 2 singular - 9 plural = 18%.

22 “^cAm,” p.70.

23 “^cAm,” p.69, and cf. Barr, J.: *The Variable Spellings of the Hebrew Bible* (Oxford, 1989), p.21.

24 “^cAm,” p.52; Massey, p.29-30.

25 “^cAm,” p.52. Samuel had 38% singular verbs (vs 53% overall) in its ^c*am* + *kol* sentences, still in strong contrast to ^c*edah* + *kol*.

26 Most of the singular items have features identified by Massey or myself as influencing the choice of the singular. Thus, three are Niphal verbs (Lev 8:4; Jdg 20:1; Jer 30:20) - see “^cAm,” p.55; Massey, p.56-57, and one is a form of *hayah* “to be” - see Massey p.56.

Isaiah showed variability in the pronouns.²⁷ With ‘*edah* we find a singular imperative in Jeremiah 6:18, but otherwise the few examples are plural.²⁸

As with ‘*am*, attributive adjectives with ‘*edah* are singular.²⁹ Whereas some variation was found with participles used as attributives with ‘*am*, only plural is attested with ‘*edah*.³⁰

(ii) Third Person Pronominal Suffixes

The study on ‘*am* focussed on the third person pronominal suffixes referring to the noun to demonstrate that these linguistic features exhibit different patterns to those of the verbs already discussed. Thus, while most books, regardless of their treatment of the verb, evidenced overwhelmingly plural forms, certain books, especially Exodus, Numbers, Deuteronomy and Isaiah, deviated from this by having a significant proportion of singular forms. To focus on the books that also use ‘*edah*, Exodus had 32% singular forms and Numbers 44%.³¹

Third person pronominal suffixes with ‘*edah* behave quite differently. Only one singular form was found in the entire Hebrew Bible, in Psalm 7:8.³² As mentioned, with ‘*am* Numbers had 44% singular forms. In relation to ‘*edah*, however, 17 third person pronominal suffixes were found, but not one of them was singular. Once again, therefore, the evidence suggests that ‘*edah* as a collective noun behaves differently to ‘*am*.

(c) Variants Within the Masoretic Tradition

The combination of a low percentage of singular verbs with ‘*edah*, alongside the almost complete absence of other singular grammatical elements means that ‘*edah* is overwhelmingly associated with plural grammatical elements in the Hebrew Bible. In addition, ‘*edah* varies from ‘*am* in that the difference between singular and plural also involves a shift of gender i.e. feminine singular to masculine plural. These elements combined mean that ‘*edah* is treated quite differently in the various textual traditions than is ‘*am*.

Given the almost complete textual unity in Masoretic manuscripts from the Middle Ages, the number of times variations between singular and plural verbs with ‘*am* were attested in the collection by Kennicott³³ is quite high. Thus in Exodus and

²⁷ “‘*Am*,” p.57-59.

²⁸ Note the Kennicott variation in Jer 6:18 discussed below. Plural imperatives are found at Num 16:24, 26. Second person imperfect verbs are found at Num 16:26 and Lev 9:5. No second person independent pronouns are attested.

²⁹ “‘*Am*,” p.58. E.g. Num 14:35 *hā‘ēdāh hārā‘āh hazō’i* “this evil congregation.”

³⁰ “‘*Am*,” p.58. See Num 14:35; 16:11; 27:3; 1 Kgs 8:5; 2 Chron 5:6.

³¹ “‘*Am*,” p.58-60.

³² Psalm 7:8 is a little surprising in that while the subject is “the assembly of the peoples (*lē‘ummim*)” i.e. with a plural element, this is followed (i.e. a subject-verb sentence) by a singular verb and the sole singular third person suffix relating to ‘*edah* in the Bible: ‘*ālehāh* “over it (her).” I take the masculine singular suffix in the problematic Jer 30:20 (see note 39, below) to refer to Jacob, not the ‘*edah*.

³³ Kennicott, B.: *Vetus Testamentum Hebraicum Cum Variis Lectionibus* (2 volumes; Oxford, 1776-1780).

Numbers alone, 12 cases were so affected.³⁴ In contrast to ^ʿ*edah*, of course, the difference between singular and plural perfect and imperfect verbs with ^ʿ*am* is the mere presence or absence of the final *waw*.

Surveying all the examples of ^ʿ*edah* in the Hebrew Bible, only one example of variation was found in Kennicott relating to the verbs in table one, above. This is the strange case of a masculine singular verb in two manuscripts with the verb “send” in Judges 21:13. The only other variation in relation to the number of ^ʿ*edah* relates to the feminine singular imperative *dēʿî* (דעִי) “know!” in Jer 6:18, which 6 manuscripts bring into line with the normal pluralising tendency with this noun, hence *dēʿû*. Noticeably, these two examples relate to the minimal type of orthographic variations which characterise ^ʿ*am*’s textual variations in that they involve only one letter, and that a *mater lectionis*.

In another feature, therefore, ^ʿ*edah* is found to be different to ^ʿ*am*. The amount of textual variation in relation to the number of perfect and imperfect verbs with ^ʿ*am* led to the proposal of a hierarchy of variability. The amount of variability of the final vowel letter in such an ambiguous context was considered to be closer in scale to the variability of medial vowel letters in manuscripts than to the almost complete invariability of the rest of the consonantal text.³⁵ In strong contrast, various factors make variation of number with ^ʿ*edah* in the medieval manuscripts very rare. One factor is that ^ʿ*edah* is much more commonly plural than ^ʿ*am*, hence scribes would be less used to seeing ^ʿ*edah* related to singular grammatical elements. Second, most contexts require a far more drastic orthographic change to alter singular feminine to masculine plural.

(2) The Samaritan Pentateuch

One out of every six initial perfect and imperfect verbs with ^ʿ*am* shows a variant number in the Samaritan Pentateuch when compared to the MT.³⁶ In agreement with the situation detailed above in relation to the Medieval MT manuscripts, however, ^ʿ*edah* shows virtually no variation between these sources. The only variant to be mentioned is in Numbers 15:35, where the Samaritan reads a plural imperative in place of the MT’s infinitive absolute. This shift away from using the infinitive absolute is a feature of the Samaritan Pentateuch.³⁷ Once again, therefore, we find ^ʿ*edah* to be different to ^ʿ*am*.

³⁴ “^ʿAm,” p.60.

³⁵ “^ʿAm,” p.62.

³⁶ “^ʿAm,” p.62-65. As a base text we use Tal, A.: *The Samaritan Pentateuch Edited According to Ms 6(c) of the Shekhem Synagogue* (Tel Aviv, 1994), with reference to the variants recorded in von Gall, A.: *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen, 1918).

³⁷ Waltke, B.K.: “The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament,” in: J. B. Payne (ed), *New Perspectives on the Old Testament* (Waco, 1970), p.215-216; cf. idem, *Prolegomena to the Samaritan Pentateuch* (PhD thesis, Harvard University, 1965), p.289-291.

(3) Qumran Biblical Manuscripts

In regard to the concord of perfect and imperfect verbs with *‘am*, Qumran Biblical texts seemed to vary from MT at a similar rate to the Samaritan Pentateuch.³⁸ In contrast to this, however, not a single example was found where a text from the Judean Desert disagrees with the MT in respect to concord with *‘edah*.³⁹

(4) Summary

‘Edah was therefore found to strongly differ from *‘am* in a number of ways. First, it tends to prefer plural elements with it to a much higher degree than *‘am*. One important factor in this seems to be the tendency to attach *kol* “all” to it more frequently, and the fact that *kol* + *‘edah* much more strongly demands the plural in agreement with it than does *‘am* + *kol*. Second, the treatment of *‘edah* in the various Hebrew textual traditions is in strong contrast to that of *‘am*. Whereas *‘am* shows a high degree of variability in the textual tradition, *‘edah* is relatively very stable.

III. Qahal

(1) The MT (According to Leningrad Codex B19A)

(a) With Third Person Perfect and Imperfect Verbs and Participles

(i) Table 3: Qahal as subject of verbs, overall figures

Book ⁴⁰	First Verb	
	Singular	Plural
Exodus	0	1
Leviticus	0	1
Numbers	0	1
Samuel	0	1
Kings	1	0
Jeremiah	0	1
Ezekiel	1	1
Ezra	0	2
Nehemiah	0	2
Chronicles	2	6
(Total)	4	16

(% singular = 20%)

³⁸ “‘Am,” p.65-66.

³⁹ See 4QpaleoGen-Exod¹ Exod 12:3; 4QExod^c 12:47; 4QLev^c 4:13; MasLev^b 10:17; 4QNum^b 16:3; 26:9; 35:25; X Hev/SeNum^b 27:3; 4QJudg^b 21:13. 4QJer^c seems to agree with the LXX in understanding Jer 30:20 as referring to “testimony” (feminine), not “congregation”, which might cast suspicion on the rare use of the feminine singular in the MT of this verse.

⁴⁰ The references are: Exod 12:6; Lev 4:14; Num 22:4; 1 Sam 17:47; 1 Kgs 8:14 (sing.); Jer 50:9; Ezek 23:47; 32:23 (sing.); Ezra 10:1, 12; Neh 5:13; 8:17; 1 Chron 13:4; 29:20b, 2 Chron 6:3 (sing.); 23:3 (sing.); 29:28, 31, 32; 30:23.

It will be seen that most books have very few examples of *qahal* with verbs. Examples are most common in the Late Biblical Hebrew books of Ezra, Nehemiah and Chronicles. Since it has provided a significant number of examples in discussions of the treatment of collective nouns in those books, it is important to ask whether its behaviour is similar to the most significant contributor, *‘am*.

From the above table, it can be seen that *qahal* with verbs is treated as overwhelmingly plural. Word order is not a factor. Only three references, involving all of the non-attributive participles, are subject-verb sentences. Two of them provide half of the cases of singular verbs with *qahal*, which goes against what might have been expected on the basis of *‘am* where subject-verb sentences, especially involving participles, tended to favour plural concord.⁴¹

As with *‘edah*, *qahal* occurs much more often with *kol* “all”, than *‘am*, i.e. 11 out of 20 times (55%). However, unlike *‘edah*, *kol + qahal* is not overwhelmingly plural. Instead, there are 3 singulars and 8 plurals (27%) which is close to, albeit higher than, the overall proportions of singular vs plural verbs (20%). *Kol + qahal* is the favoured construction in Ezra-Nehemiah and Chronicles, being found in 8 out of the 10 occurrences.

As was mentioned above, over half of the occurrences of *qahal* with verb are found in Late Biblical Hebrew (LBH) books. Ezekiel, Ezra-Nehemiah, and Chronicles in particular were the books most conspicuous because of their low proportion of singular verbs with *‘am*.⁴² Previous scholarship concluded that it is a feature of LBH to construe collective nouns in general as plural (almost) consistently. It could therefore be suggested that the profile of *qahal* in preferring mostly plural elements is due to the fact that it occurs mostly in books that take collectives as plural anyway. However, there is a danger that this argument is based on circular reasoning. In fact, contrary to expectations, 3 of the 4 singular forms are found in the LBH books. Only 1 singular verb (a participle) is found in Early Biblical Hebrew sources. The numbers of examples are very small, but the possibility must be raised that *qahal*, throughout all of Biblical Hebrew, normally occurred with plural grammatical elements.

We thus have two possible interpretations of the meagre data. The first is that *qahal* behaves like *‘am* and the low proportion of singular verbs with *qahal* in Early Biblical Hebrew sources is pure chance. The proportion of singulars in the Late Biblical Hebrew sources is not too far different from the figures for the same books in relation to *‘am*. The second interpretation is that *qahal* behaves differently to *‘am* in that throughout Biblical Hebrew only very occasionally did it deviate from its normal connection with plural grammatical elements.

(b) Pronouns and Other Features

Attributive adjectives with *qahal*, as with *‘am* and *‘edah*, are found in the singular.⁴³ Apart from these and apart from the singular verbs discussed above, *qahal* is

⁴¹ “‘Am,” p.54-55. Participles on the above list are 1 Kgs 8:14//2 Chron 6:3 (both sing.); and 2 Chron 29:28.

⁴² “‘Am,” p.51.

⁴³ E.g. *qahal rab* (Ezek 38:4). Ezek 3:5 is an exception, where a plural is found with *‘am*, see “‘Am,” p.58 n.41.

associated overwhelmingly with plural grammatical elements. This is closer to the profile of ^c*edah* than of ^c*am*. In fact there is only one of these other grammatical elements which is singular, and it is rather remarkable. In Jeremiah 50:9, the expression *qəhal gôyim gəđōlīm* “a company of great nations” (with two plural grammatical elements!) is followed by a plural verb *wə^cārku* “and they shall array themselves”, but then by a third person singular suffix *hiššāw* “his (their) arrows”.⁴⁴ The near complete preference for plural in regard to these grammatical features would seem to link *qahal* more closely with ^c*edah* than with ^c*am*. This may be relevant to the discussion above in regard to the verbs. It should be noted that we are not quite as badly off in regard to evidence for these other grammatical elements as for the verbs in table 3. Thus, whereas Numbers registered only one verb on table 3, it contains several other grammatical elements, all of them plural. Note Numbers 20:10: “Moses and Aaron gathered the congregation (*haqāhāl*) before the rock and he said to them (*lāhem*) ‘Listen (*šim^cū*) Oh rebels (*hammōrīm*) - shall we bring forth water for you (*lākem*) from this rock?’” These forms are especially significant in view of Numbers’ relatively high proportion of singular elements in relation to ^c*am*, mentioned previously.

(c) Variants Within the Masoretic Tradition

In regard to ^c*edah* it was suggested that two factors inhibited the sort of textual fluidity in regard to number that characterizes ^c*am*. First was the fact that ^c*edah* is much more consistently treated (as plural) throughout the Hebrew Bible than ^c*am*. Second, the shift from singular to plural was much more complex orthographically since the change from feminine singular to masculine plural (or *vice versa*) requires the interchange of graphemes not merely the presence or absence of one at the end. *Qahal* shares with ^c*edah* the characteristic of only occasionally being attested with singular grammatical elements. However, it shares with ^c*am* the fact that the move from plural to singular in the perfect or imperfect verb is very simple orthographically. In line with these factors, *qahal* is closer to ^c*am* than to ^c*edah* in its treatment by the Medieval scribes. In fact, almost the same proportion of examples of verbs are affected as with ^c*am*. However, the difference is that while sometimes several manuscripts agree on the variation in regard to ^c*am*, typically it is only one manuscript involved with *qahal*.⁴⁵

(2) The Samaritan Pentateuch

In line with the small number of verbs used with *qahal* in the Pentateuch, only one variation is found in the Samaritan text. Thus the MT has a plural verb at Numbers 22:4 (“they will lick up”) whereas the Samaritan Pentateuch has a singular. This is

⁴⁴ This seems to be an example of *qahal* used as a quantitative term, approaching the sense “multitude”, which makes the singular suffix even more remarkable. On this use of *qahal* see Müller, “קהל” (note 12), p.1122.

⁴⁵ The exception of 5 manuscripts with the verb “bow down” in 1 Chron 29:20 may be due to the unique features of that verb, with the singular already exhibiting a final *waw*. More typical is 2 Chron 30:23 where the initial verb is singular in one manuscript.

parallel to the number of times the Samaritan has a singular verb with ^ʿ*am* corresponding to a plural verb in the MT.⁴⁶

(3) Qumran Biblical Manuscripts

As with ^ʿ*edah*, no example was found where the Qumran Biblical manuscripts evidenced a variation in relation to the number of *qahal*.⁴⁷

(4) Summary

Qahal displays its own profile, sometimes similar to ^ʿ*am*, and sometimes more similar to ^ʿ*edah*. Like ^ʿ*edah*, but unlike ^ʿ*am*, *qahal* has a very low proportion of singular elements related to it. The possibility was raised that *qahal* is mostly plural in Late Biblical Hebrew simply because it was generally plural in any part of the Hebrew Bible. *Qahal* is treated somewhat more fluidly than ^ʿ*edah* in the Masoretic textual tradition, but not as fluidly as ^ʿ*am*.

IV. Concluding Remarks

It seems clear from the above discussion that ^ʿ*am*, ^ʿ*edah*, and *qahal* each have their own individual characteristics. In the future scholars must be careful not to talk about “collective nouns” as an undifferentiated mass.⁴⁸ This, and the important work of Massey discussed above, mean that in the future research on collective nouns, their behaviour in various parts of the Hebrew Bible, and any diachronic or other conclusions based on this, must be done at a much more sophisticated level than has previously been the case.

Abstract:

The words ^ʿ*edah* and *qahal* “congregation, assembly” fall into the general category of collective nouns. Like ^ʿ*am* “people” which was studied in ZAH 12 (1999), p.48-82, they show concord with both singular and plural grammatical referents. However, it is demonstrated here that beyond this general similarity, each of these three collective nouns exhibits different grammatical characteristics. Hence it is argued that collective nouns should not be discussed as a single, undifferentiated category. Instead, each has its own linguistic profile.

Address of the author:

Dr. Ian Young, Department of Semitic Studies, University of Sydney, NSW 2006, Australia; e-mail: Ian.Young@semitic.usyd.edu.au

⁴⁶ “^ʿAm,” p.64-65, 73 argues against seeing a consistent pluralising tendency in the Samaritan Pentateuch.

⁴⁷ See 4QLev^c 4:14; 4QNum^b 20:12; 4QEzek^a 23:47 - a small number of references, and all marked as damaged!

⁴⁸ The language of “^ʿAm”, e.g. p.48 needs to be revised in light of this, although the idea had already suggested itself that the collective nouns might have individual characteristics - see p.70.

Miszellen

YH YHWH

Die Kombination יה יהוה

Wolfram Herrmann (Stuttgart)

Das die erste Sammlung jesajanischer Sprüche abschließende und aus unterschiedlichen Formelementen zusammengesetzte Kapitel zwölf¹ enthält in V. 2b einen dankbares Vertrauen zum Ausdruck bringenden Satz: כִּי־עָזַי וְזַמְרָתָהּ יְהוָה וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה

Der Halbvers weist zunächst ein semantisches Problem bezüglich des Nomens זַמְרָה auf. Herkömmlich faßte man es als ‚Gesang‘ oder ‚Lied‘ auf.² Seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich jedoch die Erkenntnis durchgesetzt, daß zwei homonyme Substantive זַמְרָה unterschieden werden müssen, eines in der Bedeutung ‚Lied, Lobgesang‘ oder ‚Klang‘ eines Musikinstrumentes, das andere hingegen im Sinne von ‚Schutz‘.³ Und diesen Sinngehalt hat das Nomen hier.⁴

Eine weitere Frage betrifft die Form זַמְרָתָהּ. Nach der griechischen und lateinischen Version hat man in der Parallele zu עָזַי mehrheitlich das Suffix der 1. sg. ergänzt.⁵ Die unveränderte Textgestalt verteidigte hingegen bereits Duhm⁶, indem er sagte, das Wort sei „זַמְרָתִי auszusprechen, obgleich der Verf. nach aramäischer Art das *î* verschluckt haben wird (vgl. zu Ps 16 2)“. Wildberger⁷ nimmt gleichfalls keine Korrektur vor und gibt dazu eine ausführliche Erläuterung. In die Lexikographie hat die Form des Lexems begründend jetzt Gesenius¹⁸ aufgenommen, wo es unter זַמְרָה₂

¹ In den verschiedenen Gattungskomponenten sind ererbte Glaubenserfahrungen zusammengefloßen. Das Stück ist nicht leicht bestimmbar, bildet aber eine Einheit; vgl. Wildberger, H.: *Jesaja. I. Teilband*, BK, 1972, ²1980, z.St.

² So wurde mitunter noch in jüngster Vergangenheit übersetzt: Kilian, R.: *Jesaja 1-12*, NEB, 1986, z.St.; Oswalt, J.N.: *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NIC, 1986, z.St. (weist ausdrücklich die Wiedergabe ‚Schutz‘ zurück, denn ‚Lied‘ passe gut in den weiteren Kontext); de Waard, J.: *A Handbook on Isaiah*, 1997, z.St. ♂ hat αἰνεσις, ♀ laus.

³ Siehe dazu jetzt Gesenius¹⁸ [Gesenius, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. u. hg. von H. Donner, 18. Auflage, 2. Lieferung, 1995] und Parker, S.B.: *Exodus XV 2 again*, VT 21, 1971, 373-379; Herbert, A.S.: *The Book of the Prophet Isaiah. Chapters 1-39*, CNEB, 1973, z.St., überträgt das Nomen mit *defence*. Sonst gab man es mehrfach mit ‚Stärke‘ wieder; so nach KBL, erneut im HAL; siehe zuletzt Wildberger, a.a.O.

⁴ Außerdem Ex 15,2; Ps 118,14.

⁵ Jacob, E.: *Esaie 1-12*, CAT, 1987, z.St., gibt dazu eine ausführlichere Erklärung und sagt dabei, die Form זַמְרָתִי sei der ungebräuchlichen יה זַמְרָתִי vorzuziehen.

⁶ Duhm, B.: *Das Buch Jesaja*, HK, ⁴1922 (²1968), z.St.

⁷ A.a.O.

heißt, זמרה sei die Suffixform für זמרתִי vor יה. Waard⁸ schloß sich der Auffassung an und erklärte, das Kamäş solle verhindern, זמרה als st. cs. zu lesen.

Danach ist der Halbvers wie folgt zu übersetzen: Denn meine Stärke und mein Schutz ist Jah Jahwe, und er wurde mir zur Hilfe.

Hier taucht nun allerdings die Frage nach dem unmittelbaren Nebeneinander der beiden Namensformen יה und יהוה auf, zumal die gleiche Wortfolge Ex 15,2a und Ps 118,14 belegt ist. Dort aber steht nur der Gottesname יה.⁹ Von daher hat man gemeint, in Jes 12,2b יהוה streichen zu müssen und den Namen als Erklärung zum vorigen, als versehentliche Wiederholung oder Dittographie zum folgenden יהי aufgefaßt, insofern die Doppelung handschriftlich und in den alten Versionen nicht durchgängig bezeugt ist. Waren einige unentschieden¹⁰, hielten andere es für richtig, יה zu tilgen, weil die Namensgestalt der griechischen Übersetzung entweder nicht vorlag oder – aus welchen Gründen auch immer – übergangen wurde.¹¹

Dem stehen freilich seit frühester Zeit bis in die Gegenwart nicht wenige Gelehrte gegenüber, welche den masoretischen Text in seiner überlieferten Gestalt hier unangetastet ließen und für richtig und getreu bewahrt ansahen. So übersetzte Hitzig: „Denn mein Ruhm und Preis ist Jah (Jehova), und er ward meine Rettung“¹², und bemerkte dazu, יהוה fehle zwar in Ps 118,14, sei aber hier offenbar echt. Später äußerte Delitzsch¹³, die Verdoppelung des יה zu יהוה יה entspreche der Überbietung des Vorbilds durch das Gegenbild. Rezent erörterte Watts¹⁴ das Problem der beiden Gottesnamen und sagt schließlich: „Both may be kept to sustain the emphasis“. Waard¹⁵ endlich hält den Doppelnamen für eine Eigentümlichkeit Jesajas und weist dafür auf 38,11.

Die Erwägungen erfahren zusätzlich eine Klärung durch Jes 26,4b: כִּי בִיה יהוה צור עולמים. Der Satz beinhaltet eine Begründung zu der in V. a zum Ausdruck gebrachten Ermunterung, beständig auf Jahwe zu vertrauen. Das Präfix hat hier die Funktion, Jahwe in seiner spezifischen den Kontext betreffenden Eigenschaft zu kennzeichnen. Man spricht deshalb gern vom *Bet essentialiae*.¹⁶ Duhm¹⁷ schrieb in seiner Kommentierung, man müsse wohl zunächst übertragen: In Jah haben wir einen ewigen Felsen.¹⁸ Die Überlegung griff König auf¹⁹ und bemerkte, *Bet medii* sei wahrscheinlicher als *Bet essentialiae*.

⁸ A.a.O.

⁹ Zur Ergänzung sei darauf verwiesen, daß die griechische und lateinische Version für זמרה in diesen Fällen σκεπαστής und ὑμνησις respektive *laus* und *laudatio* haben, wobei σκεπαστής Ex 15,2a die Interpretation als ‚Schutz‘ bekräftigt.

¹⁰ Wade, G.W.: *The Book of the Prophet Isaiah*, WC, ²1929, z.St.; Schoors, A.: *Jesaja*, BOuT, 1972, z.St.; Oswald, a.a.O.

¹¹ In ihr heißt es lediglich κύριος.

¹² Hitzig, F.: *Der Prophet Jesaja*, 1833, z.St.

¹³ Delitzsch, F.: *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja*, BC, ³1879 (1984), z.St.

¹⁴ Watts, J.D.W.: *Isaiah 1-33*, WBC, 1985, z.St.

¹⁵ A.a.O.

¹⁶ Gesenius, W.; Kautzsch, E.: *W. Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, ²⁸1909 [1962], §119i, z.St.

¹⁷ A.a.O., zu 26,4.

¹⁸ Vgl. Delitzsch, a.a.O.

Freilich will man auch hier vielfach einen der beiden unmittelbar aufeinander folgenden Gottesnamen streichen, namentlich יהוה.²⁰ Die Gegebenheit ist die, daß der vorliegende Text an der Stelle zu außergewöhnlich, wenn nicht gar irrig oder erst nachträglich aufgefüllt erscheint. Man trägt hinsichtlich dessen verschiedentliche Erklärungen vor.²¹

Nun gibt es von der frühesten Zeit an bis in die Gegenwart ebenso viele Gelehrte, welche den überkommenen Wortlaut für ursprünglich und richtig halten, demnach keinen Grund für eine textkritische Operation erkennen. Hitzig²² war der Ansicht, die Epizeuxis sei ein Charakteristikum der vorliegenden literarischen Umgebung.²³ Auf der anderen Seite bemerkte Delitzsch, die Verbindung יהוה יהוה sei „der Eigenname Gottes des Erlösers in höchst möglicher Steigerung des Ausdrucks“²⁴. Und neuerdings notierte Oswalt²⁵ bemerkenswerterweise, die Wiederholung des Gottesnamens „suggests that the repetition was a conventional device in settings such as this one and should not be deleted“. Bei Watts²⁶ entdeckt man wieder den Hinweis, wie bezüglich der Begrifflichkeit ‚Friede‘ in V. 3 habe man hier ein Beispiel der Tendenz in diesem Abschnitt, Wörter zu wiederholen.

An dem Ort ist das Augenmerk auf die Bezeugung der fraglichen Textstellen in 1 QJes^a zu lenken.²⁷ Entspricht der Wortlaut von 26,4b עולמים צור יהוה יהוה כי genau der masoretischen Überlieferung²⁸, so bezeugt 12,2b einen auffälligen kritischen Umgang mit der tradierten Textgestalt: יהוה יהוה לי לישועה. Die Wortfolge ist unverändert, aber וזמרה las und schrieb man hier schon mit Suffix, weil man die Doppelung des Gottesnamens offenbar nicht mehr verstand. Das in der Vorlage stehende ה fand jedoch getreulich in kleiner Gestalt am oberen Zeilenrand seinen Platz.

Um bei den Überlegungen weiterzukommen, gilt es, folgender Beobachtung nachzugehen. Die Bezeugung von יהוה יהוה in Jes 12,2b steht im Verband eines kleinen Stückes, das den Beschluß einer Sammlung prophetischer, auf Jesaja zurückgeführter Sprüche bildet, möglicherweise der von Kapp. 2 - 11 respektive 1,2 - 11,16. Ist es von daher schon ein späteres Produkt, zeigt sich bei näherer Betrachtung obendrein,

¹⁹ Vgl. König, E.: *Das Buch Jesaja*, 1927, z.St. Wildberger, a.a.O., äußert die Vermutung, כי ביה und כי ביה seien zu vertauschen, so daß ביה ביה noch zu V. a gehört und von בטרוד abhängig ist.

²⁰ Unterstützt durch die Wiedergabe in der griechischen Übersetzung. Die lateinische Version der Vulgata hat allerdings hier wie 12,2 *Dominus Deus*.

²¹ Siehe z.B. Condamin, A.: *Le Livre d'Isaïe*, EtB, 1905; Box, G.H.: *The Book of Isaiah*, 1908; Gray, G.B.: *The Book of Isaiah*, Vol. I, ICC, 1912 (1962); Auvray, P.P.; Steinmann, J.: *Isaïe*, SB(J), ²1957; Schoors, a.a.O. Bei Ehrlich, A.B.: *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 4. Bd. 1912 (1968), liest man: „Für יהוה יהוה כי ביה ist einfach ביהוה zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch nacheinander wiederholte Dittographie von ביה.“

²² A.a.O.

²³ Er nennt 24,16aβ; 25,1b; 26,3a.5bα; vgl. ferner 21,9; 26,15a; 38,17a.19a.

²⁴ A.a.O.

²⁵ A.a.O.

²⁶ A.a.O.

²⁷ Siehe Parry, D.W.; Qimron, E.: *The Great Isaiah Scroll (1Q Isa^a). A new Edition*, 1999.

²⁸ 4 QJes^b weicht davon interessanterweise ab: עולמים צור יהוה יהוה כי ביה א[רני] (Qumran Cave 4 [DJD XV], 1997).

daß in ihm tradiertes Glaubensgut Eingang fand, das mitunter schon feste Form angenommen hatte.²⁹

In ähnlichem Kontext wie V. 1 tauchen die Verben אָנַף und נָחַם Pi. in Ps 60,3 und 71,21 auf. Die Weise, wie V. 1 in der Selbstaufforderung oder V. 4 in der Fremdaufforderung vom Preis Jahwes reden, findet sich wieder in Ps 7,18; 97,12; 100,4b; 105,1a; 118,21a; 138,1a,2aß. Zum in V. 2a artikulierten Vertrauen vergleiche man Ps 56,5aß.12a und 28,7aα. Die letztgenannte Stelle redet wie V. 2bα von Jahwe als Stärke und Schutz. Daß er dem Frommen heilvolle Hilfe zuteil werden läßt, sagen wie V. 2f auch Ps 62,3a,7a; 118,21b; 140,8a; Jes 33,2bß. Die Rede von den Wasserquellen in V. 3 hat einen kongruenten Hintergrund in Jes 41,18. Der V. 4 weist reiches Vergleichsmaterial auf. Zu 4aα siehe oben. Die 4aß ausgesprochene Aufforderung, Jahwes Taten unter den Völkern kundzutun, findet man wörtlich auch Ps 105,1b sowie 1 Chr 16,8³⁰; mit einem anderen Verbum Ps 9,12. V. 4b: Ruft es aus, daß sein Name erhaben ist, flankieren Jes 2,11b,17b; 26,13b; 33,5a; Ps 148,13a. Der Imperativ יְזַכְּרוּ auf Jahwe bezogen kommt vielfach in der Psalmensammlung vor, nämlich 9,12; 30,5; 47,7; 66,2; 68,5,33; 98,5; 105,2 (=1 Chr 16,9); 135,3; 147,7. Das kleine psalmartige Stück gipfelt im Aufruf zum jubelnden Frohlocken V. 6, weil der Heilige Israels das ganze Empfinden seiner Gläubigen ausfüllt. Die Verben רִנַּן und צִדְדָה stehen auch Jes 24,14 parallel.

Die Fülle der Beziehungen, die namentlich zu den Psalmen bestehen, erweist es, daß hier schwerlich literarische Abhängigkeit vorliegt. Vielmehr setzt sich Jes 12 aus Äußerungen der Frömmigkeit zusammen, die teilweise aus geschichtlicher Zeit herkamen und nach und nach sprachliche Ausformung bekommen hatten. Ist das aber der Fall, dann darf man die Wortverbindung von V. 2b nicht davon ausnehmen, ebensowenig die von 26,4b. Es hat sich hier offensichtlich ein Brauch erhalten, wie der Glaube auf Jahwe zugehen konnte.³¹

Eine gewisse Bestätigung dafür könnte man in dem doppelten יה Jes 38,11a erblicken, obwohl die masoretische Akzentsetzung den Akkusativ des Eigennamens auf die beiden Vershälften verteilt. Gern liest man nicht ohne handschriftliche Bezeugung stattdessen יהוה.³² Die Qumranhandschrift 1 QJes^a setzte nur einmal יה. Man beachte aber, mit welcher Begründung König³³ eine Änderung von מן prekär nennt. Vor ihm hatten schon Delitzsch³⁴ und Kittel³⁵ die masoretische Textgestalt belassen bzw. als ursprünglich verteidigt.³⁶

²⁹ Einen in diese Richtung laufenden Hinweis finde ich bei Sawyer, J.F.A.: *Isaiah*, Vol. I, The Daily Study Bible, 1984. Allerdings hatte bereits Duhm, a.a.O., beobachtet, Kap. 12 sei „ein Mosaik aus jungen Dichtungen“ (12); es seien z.B. Ex 15 und Ps 105 benutzt (111).

³⁰ Freilich kein zusätzlicher Beleg, denn 1 Chr 16,8-22 zitiert Ps 105,1-15.

³¹ Schedl, C.: *Rufer des Heils in heillosen Zeiten. Der Prophet Jesaja Kapitel I-XII logotechnisch und bibeltheologisch erklärt*, 1973, 357, sagt, hier sei altes Bekenntnisgut aufgegriffen. Parker, a.a.O., hält es seinerseits für sehr wahrscheinlich, daß 'ōz w'zīmrah ein festgefügtes, aus kanaanischer religiöser Sprache ererbtes Paar bildeten.

³² So unter anderem auch Begrich, J.: *Der Psalm des Hiskia. Ein Beitrag zum Verständnis von Jesaja 38,10-20*, 1926, 23. Ehrlich, a.a.O., notierte zu Jes 38,11: „יה יה ist für etwas anderes verschrieben oder verlesen, das sich nicht mehr ermitteln läßt.“

³³ A.a.O.

³⁴ A.a.O.

Weit wichtiger ist nun aber eine aus der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. herrührende jüdische Inschrift von H̱irbet Bēt Layy³⁷, eine Bitte mit dem vokativisch gebrauchten Gottesnamen in der Form יה יהוה.³⁸ Gerade an der Stelle bietet die Lesung keine Schwierigkeit³⁹, allenfalls die Deutung. Immerhin stützen sich hier die masoretischen Vorkommen und die althebräische Inschrift gegenseitig. Auf alle Fälle widerrät die Inschrift einer kritischen Operation am überlieferten Konsonantenbestand der Gottesnamen in Jes 12,2b und 26,4b.

Es ist natürlich mit Recht die Frage zu stellen, warum die Kombination, die offenbar aus geschichtlicher Zeit ererbt war und möglicherweise öfterem Gebrauch unterlag, nur so selten bezeugt ist. Die Ursache dafür mag sein, daß die lebendige Rede sie zwar häufig artikulierte, sie aber wenig in die literarische Überlieferung Eingang fand. Und wo Gattungen sich dafür anboten, ging sie verloren, weil sich im Laufe der Zeit die einfache Art, von Jahwe zu reden oder ihn anzureden, durchsetzte.

Die in der Gestalt vorliegende inschriftliche Gebetsanrede und biblisch bezeugte Vertrauensäußerung sind m.E. religiös zu erklären. Die wiederholte Nennung geschah, um Jahwe wirklich zu erreichen, sein Tätigwerden mit Nachdruck zu erleben und dem auf Jahwes Hilfe sich verlassenden Glauben eine feste Basis zu geben. Dahinter steht eine tief wurzelnde Frömmigkeit.⁴⁰ Jahwe würde nicht so inständig angerufen, wenn die Gläubigen ihm aus ihrer Erfahrung nicht mit unbeirrter Zuversicht begegnen könnten.

Zusammenfassung (Abstract):

Die Nebeneinanderordnung der göttlichen Eigennamenformen יה ויהוה in Jes 12,2b und 26,4b bestätigt als offensichtlich ursprünglich die gleiche Gestalt in B Lay (7) : 2 [Graffito B]. Die Einbettung der Kombination in den Kontext, vornehmlich den von Jes 12, läßt sie religionsgeschichtlich als alte eindringliche Anrede Jahwes bzw. Rede von ihm beurteilen.

Adresse des Autors:

Prof. Dr. Wolfram Herrmann, Im Degen 32, 70327 Stuttgart

³⁵ Kittel, R.: *Der Prophet Jesaja*, KEH, ⁶1898, z.St. (hier die Auffassung Dillmanns aus der 5. Aufl. [1890] übernehmend).

³⁶ Kittel (nach Dillmann) erwägt freilich, יהוה könne die originäre Lesart für יה יה gewesen sein. Jüngst erklärte Schoors, a.a.O., unter Hinweis auf יהוה V. 19 als sehr wahrscheinlich ursprünglich.

³⁷ B Lay (7): 2 (Graffito B). Renz, J.: *Die althebräischen Inschriften I/1*, 1995, 242-248; vgl. dort auch zur Datierung.

³⁸ A.a.O., 247f.

³⁹ Vgl. auch Davies, G.I.: *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, 1991, Corpus Nr. 15.007.

⁴⁰ Man mag hierzu schon vergleichen, was Henry, M.-L.: *Glaubenskrisen und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse*, 1967, 189f., im Kontext von 26,1-6 dazu ausführte.

Nebel*

Howard Jacobson (Urbana)

The term נבל, as in נבל יין or נבל שמן, is routinely translated “jar, bottle, skin, flagon,” and with good reason. There can be no doubt that the word refers to a vessel or container used for liquids. This is apparent in passages like 1 Sam 10:3, Isa 30:14, Jer 13:12, Lam 4:2. But I suspect that נבל has another sense that is not recognized by scholars and translators, because the relevant pieces of evidence have never been brought to bear upon the question.

Occasionally, נבל refers not to the vessel, but rather to the volume of the contents of a designated vessel. Consider the English word “cup.” In most contexts, we understand this word to refer to a vessel. But when a recipe dictates “a cup of sugar,” we understand this refers to the capacity of a pre-designated cup and means nothing more or less than “eight ounces.” Thus, a text like 1 Sam 1:24, when Hannah offers יין ונבל יין begs to be understood as “an ‘epha’ of flour and a ‘nebel’ of wine,” where the parallel phraseology recommends our seeing נבל as no less a measure than איפה.¹ Similarly, a series of Israelite ostraca found in Samaria makes repeated mention of נבל יין and נבל שמן, where understanding נבל as a unit of measure is no less acceptable than taking the term as a reference to the vessel itself.² All this appears reasonable on the basis of the internal evidence. But there is also external evidence that has never been acknowledged. At 1 Sam 1:24 the expression יין ונבל יין is translated by the Septuagint νεβελ οἴνου. Why did the translator so render? Had he held that נבל here meant “wineskin, flagon, bottle” or the like, he had plenty of possibilities in his repertoire (e.g. at 10:3, he uses ἀσκός for נבל). But surely he believed that נבל here was a unit of measurement and so did not lend itself to translation, only to reproduction in transliterated form, just as he rendered איפה in the same verse with οἶφι.³

All this seems conclusive. But if more evidence be required, we have decisive and explicit confirmation from two fourth/fifth century Church Fathers. St Jerome, in his *Hebraica Nomina*,⁴ explains the term “nebel” as *mensurae nomen*, “the name of a measure.” In addition, Epiphanius, in his *de Mensuris et Ponderibus* tells us that the νεβελ was a measure equivalent to 150 *xestai*.⁵

* I am indebted to Professor G.M. Browne for valuable help.

¹ The absence of אחד is presumably a matter of stylistic *variatio*. Exactly the same variation is present at Lev 14:21. Interestingly, the Septuagint lacks any explicit “one” with איפה (οἶφι).

² See Reisner, G.A.: *Harvard Excavations at Samaria vol. 1*, Cambridge, MA, 1924, 227-51.

³ See also the Septuagint at Hos 3:2, where חומר is transliterated γομορ and (a presumed) נבל is νεβελ. It is worth noting that the Ethiopic translators of the Septuagint assumed that the Septuagint’s νεβελ was a measure, not an object, for they render the text at Hos 3:2 “at the measure of a *nebal* of wine.”

⁴ DeLagarde, P.: *Onomastica Sacra*. Göttingen 1887, sect. 36.13, 66.

⁵ Edition of G.Dindorf, Leipzig 1862, sect. 24, 31.

Abstract:

The word *Nebel* not only refers to a vessel, but is also a term of measurement.

Address of the author:

Dr. Howard Jacobson, One Greencroft Drive, Champaign, IL 61821

Dokumentation neuer Texte

Johannes Renz

Um die Übersicht und den Nutzen der Dokumentation zu erhöhen, wird sie ab dieser Ausgabe der ZAH in einer stärker standardisierten Form geboten.

– In einer vorangestellten Bibliographie werden die genauen bibliographischen Angaben sowie die allgemeinen Fundumstände (Ausgrabung; Kampagne; Leitung; summarische Nennung der Funde bei Sammelpublikationen etc.; Kennzeichnung der Publikation [Photos, Zeichnungen, Bearbeitung, Glossare u.s.w.]) genannt. Dies erleichtert die Übersicht in der folgenden, nach Inschriftengattungen gruppierten Vorstellung der Texte besonders bei Sammelpublikationen.

– Die Texte selbst werden nach Sprache, Zeitraum und Fundgattung sortiert in den folgenden Abschnitten vorgestellt. Dem liegt ein festes Schema zu Grunde:

- I Proto- und Frühkanaanäische Texte
- II Phönizische Texte der Eisenzeit I & II
- III Hebräische Texte der Eisenzeit I & II
- IV Transjordanische Texte der Eisenzeit I & II
- V Früh-, Alt- und Reichsaramäische Texte der Eisenzeit I & II
- VI Phönizische Texte der neubabylonischen und Perserzeit
- VII Hebräische Texte der Exils- und Perserzeit
- VIII Transjordanische Texte der neubabylonischen und Perserzeit
- IX Reichsaramäische Texte der neubabylonischen und Perserzeit

– Diese Abschnitte sind wiederum nach Fundgattungen sortiert:

- a) Monumentalinschriften
- b) Mit Ritzinschriften versehene Gegenstände
- c) Mit Ritzinschriften versehene Ostraka
- d) Mit Tinte beschriftete Gegenstände
- e) Mit Tinte geschriebene Ostraka
- f) Individuelle Siegel
- g) Individuelle Siegelabdrücke und Bullae
- h) Standardisierte Siegel
(etwa *lmlk*-, *yhwd*-Siegel etc.)
- i) Standardisierte Siegelabdrücke
- j) Beschriftete Gewichte
- k) Inschriftenähnliche Motive
(etwa Handwerkermarkierungen, Pseudoinschriften etc.)

– Die jeweiligen Beschreibungen folgen dem Schema: Laufende Nummer, Herkunft, Benennung — Kurzbibliographie — Beschreibung und Maße — Datierung

(archäologisch [ggf. nähere Fundumstände]; paläographisch; philologisch etc.) — Inhalt, Gattung — Text, Übersetzung.

Hierbei werden – soweit in der Kürze der Zeit möglich – durchaus eigene Lesungen, Datierungs- oder Deutungsvorschläge des Verfassers einbezogen, wie überhaupt die Form der Darstellung eigenständig von den jeweiligen Originalpublikationen abweicht. Für die eigentliche Publikation wird somit ausdrücklich auf die in der Bibliographie genannten Originalpublikationen verwiesen, deren Wert in aller Regel weit über die hier vorgelegten Zusammenstellungen hinausgeht.

Bibliographie:

J. NAVEH, Hebrew and Aramaic Inscriptions (D.T. ARIEL [Hrsg.], Excavations at the City of David 1978–1985. Directed by Yigael Shiloh. Volume VI. Inscriptions [Qedem 41], Jerusalem 2000, 1–14).

Y. SHOHAM, Inscribed Pottery (ebd. 17–25).

Y. SHOHAM, Hebrew Bullae (ebd. 29–57).

Y. SHOHAM, Lmlk Seal Impressions and Concentric Circles (ebd. 75–80).

Y. SHOHAM, A Hebrew Seal and Seal Impressions (ebd. 81–84).

Y. SHOHAM, Incised Handles (ebd. 109–136).

— Im Final Report VI der City of David Excavations, die unter der Leitung von Y. Shiloh 1978–1985 durchgeführt wurden, sind zusammenfassend die mit Inschriften oder vergleichbaren Motiven versehenen Gegenstände publiziert. Viele der vorgestellten Texte wurden bereits früher zum ersten Mal veröffentlicht.

R. DEUTSCH, A. LEMAIRE, Biblical Period Personal Seals in the Shlomo Moussaieff Collection (Tel Aviv 2000; BPPS).

— Zusammengestellt wurden hier alle Siegel, die sich in der Sammlung Moussaieff befinden und aus dem Antikenhandel stammen, darunter zahlreiche, die hier zum ersten Mal veröffentlicht werden. Es handelt sich dabei um israelitische, judäische, phönizische, aramäische, ammonitische, moabitische und edomitische Siegel, jeweils abgetrennt werden in ihrer Zuordnung unsichere Siegel sowie mögliche Fälschungen. Die Zusammenstellung bietet zu jedem Siegel ausgezeichnete Farbphotos des jeweiligen Siegels (von allen Seiten) und seines Abdrucks, sowie die zugehörigen Umzeichnungen. Der Textteil enthält katalogartig die wichtigsten Daten: Text in Umschrift und Übersetzung, Form, Material, Größe, anikonische und ikonische Motive, Grobdatierung (ohne Begründung), Herkunft und – soweit bereits publiziert – die Erstpublikation. In einem eigenen Abschnitt „Onomastic Notes“ werden kurz die möglichen Deutungen sowie Parallelen mit Literatur zu den einzelnen Personennamen aufgeführt.

(Die nichtalthebräischen Texte dieser Publikationen sowie weitere, verstreut publizierte Texte werden im nächsten Heft der ZAH vorgestellt)

III Hebräische Texte der Eisenzeit i & ii

a) Monumentalinschriften

#1: Jerusalem, Davidsstadt IN 1

J. NAVEH, Qedem 41, 1f.

— Steininschrift, Rest einer Monumentalinschrift. — Bereits publiziert: = HAE Jer(8):32.

b) Mit Ritzinschriften versehene Gegenstände

#1: Jerusalem, Davidsstadt IN 8

J. NAVEH, Qedem 41, 6.

— Inschrift, nach dem Brand an der Schulter eines Kruges eingemeißelt; Länge der Inschrift: 14,5 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 11: 7. Jhd.; Paläographisch: Ende des 8. – Anfang des 7. Jhd.s (M [vgl. Nasb(8):5; Qas(8):1; Jer(7):2 u.a.]); hergestellt in der für das Ende des 8. und den Anfang des 7. Jhd.s typischen Meißeltechnik¹. — Präposition *l-*, gefolgt vom Wort *mḥmm*, möglicherweise eine partizipial gebildete Berufsbezeichnung: „die Heizer“. Eine in gewissem Abstand folgende Maß- oder Inhaltsangabe ist nicht zu deuten. Die beiden Zeichen könnten hebr. Zeichen ähneln (Š/Z + L), aber auch der hieratischen „7“ (so NAVEH)².1 *lmḥmm* xx

(?) den Heizern zugehörig XX

#2: Jerusalem, Davidsstadt IN 9

J. NAVEH, Qedem 41, 6.

— Inschrift, nach dem Brand an der Schulter eines Kruges einmeißelt; Länge der Inschrift: 19 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 12: 8. Jhd.; Paläographisch: ca. 700 (M [vgl. zu #1 und Kom(8):5; Seb(8):5,1]; L [8/3–7/1; vgl. Kom(8):6; 10; 12, bes. Jer(7):14 u.a.]; Š [8/4–7/1; vgl. Or(8):2; EGed(8):2; Seb(8):8; bes. Jer(7):15; 27]). — Wohl Bezeichnung des Eigentümers (fest eingemeißelt). Der Personenne kann vollständig sein (es sind keine Zeichenreste – etwa Abstriche – erhalten) oder zu *šm^cyhw* o.ä. ergänzt werden (so NAVEH).1 *lšm^c*(?) Šema^c zugehörig

#3: Jerusalem, Davidsstadt IN 10

J. NAVEH, Qedem 41, 7.

— Inschrift, nach dem Brand auf die Innenseite einer Schale eingemeißelt; Maße des Fragments: 8 × 5 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 7: hasmonäisch; 2/2–1;

¹ Vgl. J. Renz, HAE I 267–271; bes. II/1 99f. Anm. 2 (Lit.); ders., ZAH 13, 2000, 115; J. Prignaud, *Scribes et graveurs à Jerusalem vers 700 av. J.-C.* (R. Moorey, P. Parr [Hrsg.], *Archaeology in the Levant* [FS Kenyon], Warminster 1978, 136–148), bes. 143–145.

² G. Möller, *Hieratische Paläographie* Nr. 620.

Paläographisch: 7. Jhdt. (M; Y). — Bezeichnung des Eigentümers (fest eingemeißelt).

1 *lytm* Yātōm zugehörig

#4+5: Jerusalem, Davidsstadt IN 11 und 12

J. NAVEH, Qedem 41, 7.

— Inschriften, je auf einem Krughenkel vor dem Brand eingeritzt. Maße der Fragmente: #4: 7,7 × 4,8 cm; #5: 5,9 × 5,3 cm. — Datierung: Archäologisch: #4: Stratum 12: 8. Jhdt.; #5: nicht stratifiziert; Paläographisch: #4: 8/3–8/4 (M, N); #5: 8/4–7/1 (M). — Wohl Bezeichnung des Eigentümers (vor dem Brand aufgebracht); Rest des Personennamens zu Naḥūm, M^cnaḥḥēm o.ä. zu ergänzen.

1 [*l m*]nḥm [(?) M^c]naḥḥēm [zugehörig]

#6: Jerusalem, Davidsstadt IN 13

J. NAVEH, Qedem 41, 7.

— Fragment einer Inschrift, vor dem Brand auf der Außenseite einer Schale eingeritzt; Maße des Fragments: 5 × 6 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 12: 8. Jhdt.; Paläographisch: (?) 8/3–8/4 (R [8/3–7/1; vgl. Sam(8):3; 14; Kom(8):1, bes. Jer(7):2; 4; Gib(7):1]; G [bis 7/1; vgl. Arad(8):40; Gib(7):1]). — Das der Buchstabengruppe *gr* vorangehende Buchstabenfragment könnte zu B, Q, R, D oder ^c, evt. sogar W, ergänzt werden.

1 [...]*x gr*

#7: Jerusalem, Davidsstadt IN 14

J. NAVEH, Qedem 41, 7f.

— Fragment einer Inschrift, vor dem Brand eingeritzt; Maße des Fragments: 5,6 × 7 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 12: 8. Jhdt.; Paläographisch: (?) 8/3–8/4 (M; ?). — 2 (oder 3) Buchstaben erhalten, M und ² deutlich erkennbar; ob das sehr viel kleinere, an ein S erinnernde Zeichen (nur 2 Horizontalen) links von ² zur Inschrift gehört, ist nicht klar.

1 [...]*m*

2 [...]²*s*

#8–45: Jerusalem, Davidsstadt IP 1–24; 27–39; 45

Y. SHOHAM, Qedem 41, 17–25.

— Mit Ritz oder Meißelinschriften versehene Keramikfragmente. Die meisten Inschriften wurden nach dem Brand eingeritzt oder eingemeißelt. Nur die in ihrer Bedeutung immer noch unklaren Ṭ-Symbole der Nr. 34–39 sowie die Nr. 45 wurden vor dem Brand eingraviert, kennzeichnen also von vornherein Funktion oder Inhalt des Gefäßes. — Die Mehrzahl der Belege ist stratigraphisch eindeutig zugeordnet; eine gewisse Zahl von Inschriften entstammt späteren Schichten ab persischer Zeit,

ist aber vom Typ der Schrift wie oft auch der Keramik eindeutig als vorexilisch einzustufen (IP Nr. 8; 16; 19; 21; 32; 36–39; 45; vgl. 2), oder ist nicht eindeutig stratifiziert (IP Nr. 17; 22). Ein großer Teil der Inschriften ist in der für das Jerusalem des ausgehenden 8. und die 1. Hälfte des 7. Jhdts charakteristischen Meißeltechnik hergestellt, bei der die einzelnen Meißelschläge deutlich erkennbar sind. Die Buchstaben ähneln meist der Kursive; in einzelnen Fällen konnte nachgewiesen werden, daß die Inschriften mit Tinte vorgezeichnet und dann nachgemeißelt wurden.³ — Inhaltlich dürfte bei den nur bruchstückhaft erhaltenen Inschriften meist die Zugehörigkeitsformel *l* + Personennamen oder eine Maß-/Inhaltsangabe vorliegen.

#	IP #	Stratum	Datierung ⁴	Erhaltener Text	Maße	Technik ⁵
8	IP 1	Str. 10	7/2–6; Technik: 8/4–7/1; (?) 7 Mitte	[(?) ʔ/t]bšl[m]	3,5 × 5,5 cm	M
9	IP 2	Str. 10	arch.: 7/2–6; Topf: 8–7; pal.: 8 (–7/1); →(?) 8 (–7/1)	q	3 × 5 cm	(M)/R
10	IP 3	Str. 12	8	l ^c b	6,5 × 4,5 cm	R/M
11	IP 4	Str. 12	8	hwḥ	7,5 × 6 cm	R/M
12	IP 5	Str. 12	8	lṭ	6 × 7,5 cm	R/M
13	IP 6	Str. 11	7/1	šb	5 × 4 cm	R/M
14	IP 7	Str. 10C	7 Mitte	l ³	5 × 6 cm	M
15	IP 8	Str. 6	arch.: röm.; pal. u. Technik: →8/4–7/1	ld/h	6,5 × 5	M
16	IP 9	Str. 10C	7 Mitte	lw ^x 6 ⁶	5,5 × 8 cm	R
17	IP 10	Str. 12	8	l ³	5,5 × 3,5 cm	M
18	IP 11	Str. 11–10	7/1–6	lṭ	5 × 8 cm	M/R
19	IP 12	Str. 12	8	l ³	6 × 4 cm	M
20	IP 13	Str. 11	7/1	hw	5 × 4 cm	M
21	IP 14	Str. 11	7/1	d ḥ l	5 × 6,5 cm	M
22	IP 15	Str. 11	7/1	b/r	4 × 2 cm	M
23	IP 16	Str. 8–7	arch.: hellen.; →(?) 7	w l	4 × 4,5 cm	M
24	IP 17	Str. 14–10C	10–7 Mitte; Technik: →8/4–7/1	ḥ od. Symbol ⁷	5 × 6,5	M
25	IP 18	Str. 12	8; →8/4	l	5,5 × 10	M
26	IP 19	Str. 7	arch.: hasmon.;	l	7,5 × 5,5 cm	M

³ Siehe oben Anm. 1 und J. Prignaud, a.a.O. 143–145.

⁴ → weist auf die vermutete, ggf. von der Stratigraphie abweichende Datierung hin.

⁵ Soweit eindeutig erkennbar: M: Meißeltechnik; R: Ritzinschrift; RV: Ritzinschrift, vor dem Brand eingeritzt.

⁶ (2): (?) W, Š, M.

⁷ Vgl. das „E“-förmige Symbol der ebenfalls in Meißeltechnik aufgetragenen Kanneninschrift Kom(8):6 und das entsprechende Zeichen auf der Kanne Kom(8):7, dort möglicherweise Bruchziffern, 1/3 bzw. 1/4, bezeichnend (zur Disk. vgl. J. Renz, HAE I 213 Anm. 4).

			Technik: →8/4-7/1			
27	IP 20	Str. 10C	7 Mitte; →7/1	<i>l</i>	6 × 4 cm	M
28	IP 21	Str. 7	arch.: hasmon.; →7	(?) <i>p</i> oder <i>l</i>	6 × 6 cm	R
29	IP 22	n. strat.		<i>l</i> ⁸	6 × 4,5	R
30	IP 23	Str. 12	8	<i>x</i> ^c <i>x</i>	5 × 3,5 cm	R
31	IP 24	Str. 12	8	<i>t</i> bzw. +	5 × 5,5 cm	R
32	IP 27	Str. 10C	7 Mitte	<i>b</i>	4,5 × 2 cm	R
33	IP 28	Str. 12	8	<i>x x</i>	3,5 × 2,5 cm	(?) R
34	IP 29	Str. 12	8	'	9,5 × 4,5 cm	(?) R
35	IP 30	Str. 11	7/1	^c <i>x</i>	5 × 3 cm	M/R
36	IP 31	Str. 10	7/2-6	<i>p/n</i>	4,5 × 3,5 cm	(?) R
37	IP 32	Str. 6	arch.: röm.; pal., Technik: →8/4-7/1 (vgl. N in Nr. 33)	<i>x</i> ⁹ <i>n</i> ¹⁰ oder ¹¹ <i>n</i>	8 × 9,5 cm	M
38	IP 33	Str. 12	8; pal., Technik: 8/4-7/1	<i>n</i>	10,5 × 8,5 cm	M
39	IP 34	Str. 12	8	<i>t</i>	13,5 × 7 cm	RV
40	IP 35	Str. 11-10	7/1-7/2	<i>t</i>	11 × 9,5 cm	RV
41	IP 36	Str. 6	arch.: röm.	<i>t</i>	10 × 9,5 cm	RV
42	IP 37	Str. (?) 9	arch.: pers.	<i>t</i>	3,5 × 3,5 cm	RV
43	IP 38	Str. 9	arch.: pers.	<i>t</i> oder +	6,5 × 5 cm	RV
44	IP 39	Str. 7	arch.: hasmon.	<i>t</i>	3,5 × 3 cm	RV
45	IP 45	Str. 7	arch.: hasmon.; pal.: →8/4-7	(?) <i>y</i>	4,4 × 4,8 cm	RV

d) Mit Tinteninschriften versehene Gegenstände

#1: Jerusalem, Davidsstadt IN 2

J. NAVEH, Qedem 41, 2f.

— 8 Fragmente einer 3-zeiligen Tinteninschrift, auf einem Vorratskrug aufgebracht; Maße: 17 × 7 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 10C-B: 7/2-6/1; Paläographisch: 7/(2). — Liste von 3 mit Patronymikon versehenen Personennamen, die durch eine weitere Apposition – Pt. mit Art., gefolgt v. indet. Akk.-Obj. – näherbestimmt wurden. — Die Formulierung von Z. 2f. erinnert an Qoh 2,8.

- 8 Der von Shoham angeführte Worttrenner vor L kann zum L selbst gehören; vgl. die Form von IP 18 oder dem Teller Kom(8):9.
- 9 Das Zeichen ist eigentlich nicht zu einem Buchstaben ergänzbar. Möglicherweise Mengen- oder Qualitätsangabe; vgl. auch zu den Bruchziffern oben Anm. 7.
- 10 Sollte N hier und in Nr. 33 allein stehen, könnte eine Abkürzung für *nbl* vorliegen (vgl. J. Renz, HAH II/1 39 m. Lit.).
- 11 Auf dem Kopf gelesen.

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | [...] <i>s . bn . ḥ^ṣl . ḥsr̄t . šḥbt .</i> | [...], Sohn des Ḥḥī ^ṣ ēl, (?) der mit zerrissenen Lumpen. ¹² |
| 2 | [...] <i>ḥw̄ . bn . ḥsdyḥw̄ . ḥk̄n̄s .</i>
<i>k̄s̄[p .]</i> | [...] <i>hū</i> , Sohn des Ḥsdiyāhū, der Silber sammelt ¹³ . |
| 3 | [...] <i>yḥw [. bn . y]d^eyḥw̄ . ḥk̄n̄s .</i>
<i>[zḥb .]</i> | [...] <i>yāhū</i> , [Sohn des Y ^c]da ^c yāhū, der [Gold] sammelt. |

Bezeichnet werden drei Personen, deren Reichtum erkennbar in einer dreifachen Klimax gesteigert werden soll: Dem Armen, der zerrissene Lumpen trägt, wird der, der Silber, und schließlich der, der Gold „sammelt“, anhäuft, entgegengesetzt (Struktur: A – B1 – B2). Der Text macht auf einem Krug – und damit als Wirtschaftsurkunde – eigentlich keinen Sinn (vgl. NAVEH). Der poetische Charakter des Aufbaus und der Kennzeichnung der Personen läßt an einen Übungstext denken, vergleichbar den Übungstexten, die in Kuntillet ^cAgrūd auf große Gefäße aufgetragen wurden (KAgr(9):8ff.). Die Wendungen erinnern etwa an die Kennzeichnung von Personen in Weih- oder Grabinschriften (vgl. ^cryhw *h^cšr* „Uria, der Reiche“ in Kom(8):3,1), aber auch an die Kennzeichnung von Personentypen in der Weisheitsliteratur (vgl. eben Qoh 2,8). Sicher ist das allerdings nicht.

#2: Jerusalem, Davidsstadt IN 5

J. NAVEH, Qedem 41, 4.

— Reste einer zweizeiligen Inschrift auf einem Krugfragment; zu fragmentarisch für eine Lesung; Maße: 9,1 × 8,5 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 10B–C: 7/2–6/1.

#3: Jerusalem, Davidsstadt IN 6

J. NAVEH, Qedem 41, 4f.

— Einzeilige Inschrift, mit Tinte unter der Schulter eines Kruges angebracht; Maße: 14,4 × 6,5 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 10: 7/2–6/1; Paläographisch: Ende 7. / Anfang 6. Jhdt. — Mit *l*- eingeführte Person, nur durch Patronymikon bezeichnet, gefolgt von (?) Qualitäts- oder Funktionsangabe des Inhalts.

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | <i>lbt . y^cm² ṭ</i> | Der Tochter des Ya ^c amā ² zugehörig. ṭ ¹⁴ |
|---|---|---|

¹² Zu *sr̄ṭ* vgl. mhe., ja. *sr̄ṭ* < *šr̄ṭ* „einschneiden, -ritzen; markieren, linieren“, Pi. auch in der Bedeutung „zerkratzen, verwunden (oft Körper v. Tieren u. Menschen)“ (WTM 3,590), syr. *sr̄aṭ* dss. (LS 498f.), ar. *šaraṭa* „Einschnitt machen, einritzen“ (AWSG 645f.; vgl. CDG 537) und bes. akkad. *šarāṭu* „zerreißen, zerfetzen“ (Gewänder aus Trauer u. Körper) (AHW 1186), atl. *šr̄ṭ* „sich Einschnitte machen (zum Zeichen der Trauer)“ (GB 793). — Möglich ist eine aktive Konstruktion mit Pt. Akt.: „der, der Lumpen einreißt“, also markiert oder zerreißt (erwogen von Naveh und Hurowitz bei Naveh). Wahrscheinlicher dürfte aber die passive Konstruktion sein, Pt. Pass. m. folgendem Akk. oder Gen.: „der Zerrissene an Kleidern = der mit zerrissenen Kleidern“ (GK § 116k mit Beispielen; Naveh) oder „der, dessen Körper durch Lumpen verwundet ist“ (erwogen von Naveh). — *s^cḥābōt* Jer 38,11f. „abgetragene Kleider, Lumpen“ (GB 540).

¹³ Zu *kns* (ver)sammeln (HAL 461) vgl. bes. Qoh 2,8: *knsty ly gm ksp wzḥb* (Naveh).

¹⁴ Möglicherweise Qualitätsangabe „von guter Qualität“ < *ṭb* (A. Lemaire u.a.) oder, wie in persisch-hellenistischer Zeit, als Königssymbol (Cross, Naveh u.a.); zum Problem vgl. J. Renz, HAE I 214

#4: Jerusalem, Davidsstadt IN 7

J. NAVEH, Qedem 41, 5f.

— Fragment einer Tinteninschrift auf der Schulter eines Kruges; Maße: 5 × 6,6 cm.
 — Datierung: Archäologisch: Stratum 10B: 7/2–6/1; Paläographisch: 7. Jhdt. — Nur ein Personennamen erhalten, möglicherweise der Eigentümer oder Empfänger.

1 [(?) l] ^cmsyhw

‘Amasyāhū [zugehörig]

#5: Jerusalem, Davidsstadt IP 25f.; 40–44

Y. SHOHAM, Qedem 41, 22; 25

— Mehrere kleine Gefäßfragmente, die mit Tinte beschriftet waren, enthalten nur einzelne Buchstaben, teilweise unlesbar. Nr. 25 ist stratifiziert, auch die paläographische Datierung paßt zum Ende des 7. Jhdt.s. Die übrigen Fragmente stammen aus späteren Schichten, sind aber teilweise als vorexilisch zu erkennen: Dies gilt für Nr. 40 und 41; der Rest ist ohnehin nicht lesbar. — Inhaltlich sind Reste von Zugehörigkeitsformeln oder einfachen Gefäßmarkierungen denkbar, aber auch Liefervermerke oder dergl. sind nicht auszuschließen.

#	IP #	Stratum	Datierung ¹⁵	Text	Maße	Tintenfarbe
#5	IP 25	Str. 10B	7/2; paläograph.: 7/6	ח: ה		sw
#6	IP 26	Str. 7	arch.: hasmon.	Spuren v. 2 Buchstaben	6 × 4 cm	rot
#7	IP 40	Str. 9	arch.: pers.; paläograph.: (?) Q: 7	(?) q̇ h	12 × 11 cm	rot
#8	IP 41	Str. 9	arch.: pers.; →vorexil.	h	10 × 9,5 cm	rot
#9	IP 42	Str. 7	arch.: hasmon.	—	7 × 7 cm	sw
#10	IP 43	Str. 5	arch.: 1. Jhdt. n.Chr.	—		
#11	IP 44	Str. 9	arch.: pers.	—	9,5 × 8,5 cm	sw

e) Mit Tinte geschriebene Ostraka

#1: Jerusalem, Davidsstadt IN 3

J. NAVEH, Qedem 41, 3.

— Fragment eines wenigstens 6 Zeilen umfassenden Ostrakon; die Anfänge von 5 Zeilen sind erhalten; Maße: 3,8 × 6,2 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 10B: 7/2–6/1; Paläographisch: Ende 7.–6. Jhdt. — Liste von Personennamen, der erste mit l- eingeführt. Erwogen werden könnte, daß in Z. 1 die Überschrift zum Folgenden erscheint: mit l- eingeführt: „den Söhnen des X“, gefolgt dann von den namentlich aufgeführten 4–5 Söhnen (oder Enkeln).

mit Anm. 3.

¹⁵ → weist auf die vermutete, ggf. von der Stratigraphie abweichende Datierung hin.

1	<i>lbn[y ...]</i>	(?) Den Söhnen des [...] ¹⁶
2	<i>d^cw³[l]</i>	D ^{cc} ū ³ ēl
3	<i>ʔhyq[m]</i>	ʔAḥīqām
4	<i>ʔhy³[l]</i>	ʔAḥī ³ ēl
5	<i>qrb²[wr]</i>	Q ^c rab ² ūr

#2: Jerusalem, Davidsstadt IN 4

J. NAVEH, Qedem 41, 3f.

— Fragment eines Ostrakon, 6 Zeilen teilweise erhalten; Maße: 7,5 × 8 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 9: persische Zeit, 6.–4. Jhd.; Paläographisch: Ende 7.–6. Jhd. (Š; N; vgl. Ḥ); insgesamt spätvorexilisch. — Mindestens 2-spaltige Inschrift, bestehend aus einer Liste von Personenbezeichnungen (erhalten meist ʔšt X „Ehefrau des X“), gefolgt von einer Abkürzung für eine Maßangabe (vgl. Arad(7):31–32, dort als Ephā interpretiert¹⁷); Getreidelieferung. Vor der Zeile kann ein horizontaler Strich stehen (Z. 1–3; 5[f.])¹⁸.

	I	II
1	[PN] <->	— ʔšt . [... <->]
2	[PN] <->	— ʔšt . [... <->]
3	[PN] <->	— ʔšt . [... <->]
4	[PN <->	— ḥš[byhw <->]
5	[...]	— n[...<->]
6	[... <->	— [...]

f) Individuelle Siegel

Aus regulären Ausgrabungen:

#1: Jerusalem, Davidsstadt P1

Y. SHOHAM, Qedem 41, 81 (vgl. den Hinweis in CWSSS S. 74 zu Nr. 73).

— Skaraboid, Elfenbein; z.T. schlecht erhalten; 2 Zeilen, durch horizontale Linien getrennt; am Ende von Z. 2 ein Anḥ-Zeichen. Maße: 22 × 16 mm. — Datierung: Archäologisch: unstratifiziert: in der Füllschicht späterer Perioden (Stratum 6–5) enthalten; Paläographisch: 8. Jhd. (SHOHAM), evt. 7. Jhd.

1 *l³lyqm // mk²*

¹⁶ Oder: *lbn X* oder *lbn yhw* als Personenname.

¹⁷ Zur Diskussion vgl. J. Renz, HAE II/1 40–44 und bes. 45f. und I 291f.

¹⁸ Vgl. jüdisch J. Renz, Schrifttypologie und Handschrift, ZDPV 115, 1999, 127–162, speziell 129; und ra. A. Cowley, AP Nr. 22; 24; 81.

Aus privaten Sammlungen:

α) Israel

#	BPPS Nr.	Text	Datierung ¹⁹	Beschreibung: Skaraboid ²⁰	Maße
#2	15	<i>l²hz</i>	8/1 (?; Z)	Bronze	14,8 × 10,8 mm
#3	3	<i>l²šnyw // sl²</i>	8/1–8/3 (ca. 750)	Lapislazuli, blaugrau	11,3 × 9,1 mm
#4	5	<i>lhwš^c // bn sl²</i>	8	roter Karneol	15,1 × 10,1 mm
#5	18	<i>lhnn²l // bn // yw^czr</i>	8/3	grauer Kalkstein	17,7 × 15,3 mm

β) Juda

#	BPPS Nr.	Text	Datierung	Skaraboid; Material:	Maße
#6	28	<i>l²h²b // ²ys</i>	7(1)	rötlicher Kalkstein	16,5 × 14,1 mm
	30	<i>l²hyhw // ^cbdy</i>	7	Knochen	15,3 × 15,3 mm
	32	<i>l³lyhw // šlm</i>	7	Knochen	12,0 × 10,5 mm
	33	<i>l²lyš // b ndb .</i>	7	dunkelbrauner Kalkstein	17 × 13,8 mm
	34	<i>l²lk // šb[^c]</i>	7/2-6 (ca. 600) (K)	Knochen	14,1 × 14,7 mm
	36	<i>l²sp² // nbl .</i>	7	Bronze	12,0 × 13,5 mm
	38	<i>l²š²b // zkryhw</i>	7	weißer Karneol	9,7 × 6,9 mm
	40	<i>lbnyhw // bn pdyhw</i>	7	brauner Kalkstein	12,6 × 11,0 mm
	41	<i>b^cny // ^cdyh[w]</i>	7	brauner Kalkstein	14,5 × 10 mm
	42	<i>lgdyhw</i>	8/4	rötlich-brauner Kalkstein	22,8 × 16,2 mm
	47	<i>lhlyšy // hw . pth</i>	7 ²¹	Knochen	15,4 × 13,7 mm
	50	<i>tybyhw // hby</i>	7	Knochen	14,0 × 13,0 mm
	53	<i>lyhwntn</i>	8/4	Zinn-Antimon	10,0 × 9,0 mm
	59	<i>lks // l²</i>	7/2	Bronze	9,0 × 8,3 mm
	60	<i>ll^cgyhw b // n tn²hm</i>	8/4–7/1 (ca. 700)	schwarzer Kalkstein	16,8 × 13,5 mm
	64	<i>lm²ky . // rpy</i>	7 (1)	Bronze	10,0 × 8,9 mm
	67	<i>lmšlm // gryhw</i>	8/4–7/1 (ca. 700)	Bronze	11,1 × 9,5 mm
	[72]	<i>lsny // b hpy</i>	7 (S aram.) ²²	Knochen	13,2 × 13,2 mm
	75	<i>l^czryhw // yhw^cz</i>	7 (Z)	hellbrauner Kalkstein	17,8 × 13,1 mm
	78	<i>[l]pl² bn // šb²l</i>	7	dunkelbrauner	11,5 × 10,5 mm

¹⁹ → weist auf die vermutete, ggf. von der Stratigraphie abweichende Datierung hin.

²⁰ Zur Ikonographie vgl. die Publikation selbst.

²¹ § spiegelbildlich verkehrt.

²² Auch sonst finden sich kaum typisch hebr. Merkmale. N.B. auch die ägyptischen Personennamen (Lemaire).

79	<i>lpql b // n pzry</i>	7	Kalkstein rötlicher	14,9 × 13,3 mm
81	<i>rp³yhw // mtnyhw</i>	7	Kalkstein Knochen	16,0 × 13,5 mm
83	<i>lšlm // yhwqm</i>	7	Knochen	11,8 × 11,0 mm
85	<i>lšlm // lšpt</i>	7	rötlicher Kalkstein	16,3 × 13,0 mm
86	<i>lšlmyhw // bn šm^c</i>	7	roter Karneol	16,3 × 12,5 mm
89	<i>lšptyhw // bn kšy</i>	8/4–7/1 (ca. 700)	dunkelbrauner Kalkstein	16,3 × 14,0 mm
90	<i>[...] // ³sr</i>	7/2–6	Fragment; blaues Glas	13,0 × 5,8 mm
92	<i>[...] // šm^c</i>	7	Fragment; braunes Glas	12,2 × 6,0 mm
94	<i>m̄y[³]mn</i>	8–7 ²³	roter Karneol	18,0 × 14,7 mm

g) Individuelle Siegelabdrücke und Bullae

#1–4: Jerusalem, Davidsstadt P2–5

Y. SHOHAM, Qedem 41, 82–84.

— 4 Siegelabdrücke auf Krughenkeln; Nr. P2, P3 und P5 sind anikonisch und jeweils 2-zeilig; bei P4 werden die oberen zwei Drittel von der Abbildung einer 4-flügligen Uräusschlange eingenommen, darunter steht die 2. Zeile der ursprünglich 2-zeiligen Inschrift; der obere Rand fehlt. Nr. P3 hat die Form eines Fußabdrucks und stellt einen weiteren Abdruck des bereits CWSSS Nr. 705 veröffentlichten Siegels dar. Mit P4 könnte ein weiterer Abdruck des CWSSS Nr. 689 publizierten Siegels vorliegen (Lachisch; T. al-Ġudaïda); P2 und P5 sind sehr schlecht eingedrückt und kaum lesbar. — Datierung: Archäologisch: nur P3 ist stratifiziert: Stratum 10C: 7/2; die übrigen stammen aus Füllschichten späterer Perioden; auf den Henkeln, auf denen P2 und P5 aufgebracht wurden, sind zudem konzentrische Kreise angebracht, die mit *lmlk*-Siegeln in Verbindung gebracht werden (Shoham 82f.): Ende 8–7/1.

#	P#	Text	Datierung
#1	2	<i>[l]hšy // ³lšm[^c]</i>	arch. (konzentrische Kreise) u. pal. (Y; M; H): 8/4–7/1
#2	3	<i>[l]šlm // [³h]²</i>	arch.: Stratum 10C: 7/2
#3	4	<i>l[...] // špnyhw</i>	pal.: (?) (8/4–) 7
#4	5	<i>n r³</i>	arch. (konzentrische Kreise) u. pal.: 8/4–7/1

#5: Desweiteren wurden insgesamt 45 Bullae gefunden, die bereits veröffentlicht und in die Corpora CWSSS und AHI integriert sind; sie wurden hier von Y. SHOHAM, Qedem 41, 29–57 nochmals zusammenfassend mit Photo und kurzer Beschreibung publiziert.

²³ Schrift seitenverkehrt positiv.

i) Standardisierte Siegelabdrücke

#1–46: Jerusalem, Davidsstadt M1–M46

Y. SHOHAM, Qedem 41, 75–80.

— Insgesamt 46, unterschiedlich gut eingedrückte oder erhaltene *lmlk*-Abdrücke wurden gefunden, mit den aus Parallelen bekannten Inschriften der Städte *hbrn* (13), *zp* (9), *šwkh* (1) und *mmšt* (4). Teilweise wurden in der Nähe der Siegelabdrücke konzentrische Kreise eingraviert (siehe zu g).

j) Beschriftete Gewichte

#1: Jerusalem, Davidsstadt IN 15

J. NAVEH, Qedem 41, 8; vgl. A. ERAN, *Weights and Weighting in the City of David* (Qedem 35 [= City of David IV], Jerusalem 1996, 204–256: W 123; Abb. 39,16). — Die Inschrift wurde als Quader-/Türpfosteninschrift bereits früher erwähnt, aber nicht publiziert: Jer(7):31: Y. SHILOH, BA 44, 1981, 165f.; ders., Qedem 19, Jerusalem 1984, 18; H. WEIPPERT, PVZ 586; AHI Nr. 4.121; J. RENZ, HAH I 308 (Lit. und nähere Angaben).

— Inschrift auf einem quaderförmigen Steinblock; Maße: 38 × 14 cm. — Datierung: Archäologisch: Stratum 10C–B: 7/2, evt. Mitte 7 (AHI: 7/1); Paläographisch: (?) 7. Jhdt. — Die Zugehörigkeitsformel *l-* + Personennamen dürfte den Besitzer des Gewichtsteins bezeichnen; deren 2-maliges Erscheinen wird auf einen Wechsel des Besitzers hindeuten.

$ly \mid ly^c ly^{24} . \mid$
*lblth blth*²⁵

Ya'alāy zugehörig
Bill'atā zugehörig. Bill'atā

Der Name *blth* ist am ehesten als Dialektvariante zum bereits bekannten Namen *plth* zu erklären.²⁶

Die Reihenfolge der Inschriften ist schwer zu bestimmen.²⁷ Sicher dürfte sein, daß der Gewichtstein den Besitzer wechselte und somit einem *y^cly* und einem *blth* gehörte. Die obere der Zeilen (*y^cly*) verläuft sauber parallel zu den Längskanten des Quaders; sie beginnt horizontal etwas rechts von der Mitte und verläuft vertikal auf einer Grundlinie, die etwa in der Mitte der Höhe des Quaders verläuft, steht damit also leicht oberhalb von der Mitte.

Die zweite Zeile (*lblth blth*) beginnt rechts auf dem Quader, etwa in Höhe der ersten Zeile, und verläuft dann schräg nach unten, so daß deren letzter Buchstabe H etwa eine Zeile unterhalb des zweiten L (*ly^c...*) der ersten Zeile zu stehen kommt. Auffällig ist, daß der Name der zweiten Zeile vollständig wiederholt wird, in zwei unterschiedlichen Schriften: Der erste Beleg (*lblth*) ist eher professionell ausgeführt, der zweite (ohne die Präp. *l-*) erkennbar unbeholfen, grob. Zudem sind die ersten beiden Buchstaben der ersten Zeile (*ly*) vor dem eigentlichen Namen (*ly^cly*) wiederholt, die Zugehörigkeitsformel *ly^cly* ist durch einen Punkt als Worttrenner abgeschlossen und durch zwei senkrechte Striche vor und nach der Formel eingeschlossen.

²⁴ Ursprünglich *lš^cly* gelesen.

²⁵ Ursprünglich *plth* gelesen.

²⁶ Vgl. Naveh z.St.; zum Wechsel B/P vgl. Gesenius¹⁸ s.v. ב (Lit.). Zum Namen vgl. S. Timm, ZAH 2, 1989, 197f.

²⁷ Naveh äußert sich nicht dazu.

Von da an ist man auf Vermutungen angewiesen: Die erste, durchaus professionell geschriebene Zeile, die parallel zur Oberkante verläuft, könnte auch die zuerst geschriebene sein: Der Schreiber mußte auf keine andere, schon vorhandene Beschriftung Rücksicht nehmen und konnte die Inschrift optimal positionieren. Eine Grundlinie auf der Mittellinie des Steines (und auch etwa der geglätteten Fläche) sowie ein Anfang rechts von der Mitte des Quaders in horizontaler Richtung ergeben einen idealen Anfangspunkt – die kurze Inschrift würde vertikal leicht oberhalb der Mitte, horizontal etwa zentriert zu stehen kommen, zumal, wenn man von der geglätteten Beschriftungsfläche und nicht vom ganzen Quader ausgeht (Voraussetzung dafür ist die Annahme, daß die rechte Seite schon in der Antike abgebröckelt war, wofür der Beginn der zweiten Inschrift *[l^bl^h]* unmittelbar nach dieser abgebröckelten Fläche spricht, auch die Tatsache, daß diese Inschrift zunächst auf der Höhe der ersten Inschrift angesetzt, dann aber nach unten gezogen werden mußte: Hätte man rechts Platz gehabt, hätte man *l^bl^h* problemlos vor der ersten Inschrift plazieren können).

Nun hatte der Schreiber der ersten Zeile aber offenkundig einen Fehler gemacht: Die beiden ersten Buchstaben L und Y waren viel zu dicht aneinander geraten, so daß der Abstrich von L und der von Y praktisch ineinanderfielen. Zudem war Y im Verhältnis zu L (mit zu kurzem Abstrich) erkennbar zu groß und unproportioniert. In einem gewissen Abstand fing er nun von neuem an und kennzeichnet den gültigen Teil der Zeile offensichtlich durch zwei senkrechte Striche, einen vor und einen nach der Inschrift. Worttrenner scheinen damit nicht gemeint zu sein; diese Funktion übernimmt ein kleiner Punkt nach *ly^cly*. Nunmehr stimmen die – am Anfang eher reichlich dimensionierten – Abstände und Proportionen: Y ist deutlich kleiner geworden, die beiden L haben lange Abstriche. *y^cly* scheint der erste Besitzer des Gewichtsteins gewesen zu sein.

Für die zweite Zeile möchte man vermuten, daß zunächst ein nicht routinierter Schreiber, vielleicht sogar der Besitzer selbst, seinen Namen ohne die Präp. *l-* unter den Beginn der ersten Zeile setzte. Da wegen der Abschrägung des Quaders an der unteren Kante die geglättete Fläche – besonders unter dem ersten *ly* der ersten Zeile – nur schmal war, mußte er das unförmige und groß geratene B noch in das Y der ersten Zeile hineinschreiben, L ragt fast ganz in die erste Zeile hinein. T und H der leicht schräg nach unten verlaufenden Inschrift finden dann gut unterhalb der ersten Zeile in einer nunmehr deutlich abgehobenen zweiten Zeile Platz.

Möglicherweise bestand später der Bedarf, zu dieser unförmigen und schlecht platzierten, damit auch gegenüber der ersten Zeile kaum auffallenden zweiten Namensnennung *bl^h* die Inschrift noch ein weiteres Mal hinzuzufügen – man mußte sich ja vom Vorbesitzer abheben. Dann hätte nun wiederum ein erfahrenerer Schreiber die korrekte Inschrift *l^bl^h* einschließlich der Präp. *l-* vor die Vorgängerinschrift in einer professionellen, nun aber gegenüber der ersten Inschrift größeren Schrift platziert – jedenfalls plazieren wollen: Der Platz reichte für die in großen Buchstaben ausgeführte Inschrift nicht ganz, so daß diese Inschrift spätestens nach dem dritten Buchstaben nach unten gedrückt wurde, mit der Folge, daß die Inschrift nun von rechts oben nach links unten verläuft und das letzte H direkt vor dem B des älteren *bl^h* zu stehen kommt. – Der umgekehrte Fall ist nicht ganz auszuschließen: Ein professioneller Schreiber hätte, wie dargestellt, die Inschrift *l^bl^h* angebracht; danach hätte eine weitere Person die Buchstaben *bl^h* ungeschickt nochmals wiederholt; eine Motivation hierfür ist aber schwer zu erkennen.

Die Reihenfolge der Inschriften wäre so: 1. *ly* (fehlerhaft) – 2. *ly^cly* (professionell) – 3. *bl^h* (unbeholfen) – 4. *l^bl^h* (professionell, aber schlecht platziert). In jedem Fall wechselt der Besitzer von einem *y^cly* zu einem *bl^h*.

Bibliographische Dokumentation

Qumran

Stephan Ahrnke, Matthias Hoffmann, Loren Stuckenbruck (Durham)

Inhalt:

P.S. Alexander, A Reconstruction and Reading of 4Q285	99
M.J. Bernstein, Angels at the Aqedah	100
G.J. Brooke, Some Remarks on 4Q252	100
J.H. Charlesworth, ed., The Bible and the Dead Sea Scrolls	101
J.H. Charlesworth e.a., eds., Miscellaneous Texts from the Judaean Desert (DJD 38)	102
J. Duhaime, Les voies des deux esprits:	105
H. Eshel and E. Eshel, 4Q448, Psalm ^a 154 (Syriac), Sirach 48:20, and 4QpIsa ^a	106
J. Ewolde, Distinguishing the Linguistic and the Exegetical	106
C.H.T. Fletcher-Louis, Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts	107
H. Najman, Angels at Sinai	107
A.M. Reimer, Rescuing the Fallen Angels	107
A. Schüle, Deutung und Neugestaltung	108
A. Shemes, The Holiness according to the Temple Scroll	108
H.G. Snyder, Naughts and Crosses	109
J. Strugnell e.a., Sapiential Texts	109
E.J.C. Tigchelaar, Working with few Data	111
L.T. Stuckenbruck, The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6:1-4	111
E. Tov, A Qumran Origin for the Masada non-biblical Texts?	112
J. Trebolle, A 'Canon within a Canon'	112
K. De Troyer, Once more, the so-called Esther Fragments of Cave 4	113
J.C. Vanderkam, The Angels of the Presence in the Book of Jubilees	113
R. van de Water, Reconsidering Palaeographic and Radiocarbon Dating	114
M.G. Wechsler, Two Para-Biblical Novellae from Qumran Cave 4	114
M.O. Wise, מי כמרני באלים	114
I. Young, Notes on the Language of 4QCant ^b	115

Philip S. Alexander, "A Reconstruction and Reading of 4Q285 (4QSefer ha-Milhama)", *RevQum* 19 no. 3 (June, 2000), pp. 333-348.

Alexander offers a more continuous reading of the 4Q285 fragments than was possible in DJD XXXVI by comparing the completely rearranged fragments between PAM 42.370 and 43.325 with 11Q14. The comparison with 11Q14 is crucial for a reconstruction of 4Q285. A. interprets 4Q285 more coherently in relation to an eschatological context: The new arrangement of fragment 1 allows for a more eschatological understanding because the phrase "for the sake of your name" and the notion of four archangels suggests remnants of a prayer, as also attested in 1QM (1QM X 1 – XII 18). In frg.'s 2-3, there is barely enough

material to contribute further to A.'s idea (the verb יבזם could be either from בִּזְזָה or בִּזְזוּ). Frg. 4 is rather reminiscent of the description of the wars of Gog and Magog (Ezek 38-39); Gog might as a נְשִׂיאַ רֵאשׁ be interpreted as the King of the Kittim when the term is understood as "Chief Prince" (cf. הַרְוֵאשׁ כֹּהֵן, 1 QM II 1; XV 4; XVI 13; XVIII 15; XIX 11). The Prince of the Congregation (נְשִׂיאַ הָעֵדָה) who is mentioned here in the fragments for the first time plays an important role in the eschatological scenario of this scroll. Fragments 5-6 do not provide much detail; still, there is a reference to the "night", which is also mentioned in 1QM XIX 9 and which provides some evidence for the new positioning of fragments 5-6. Fragment 7 offers more interesting details: The Prince of the Congregation, identified as דְּוִיד צִמַח, judges the King of the Kittim. The precise verb form נִשְׁפָּטוּ is striking, for it is certainly consecutive, and despite being in the *nif'al*, it is active in sense (cf. Jer 2:35). A translation of the phrase וְהִמִּיתוּ נְשִׂיאַ הָעֵדָה as "and they shall put to death the Prince of the Congregation" is unlikely, not only because the particle אֵת is missing in front of הָעֵדָה נְשִׂיאַ, but also because of the underlying parallel in Isa 11:4 (and also in 2 Baruch 40:1-2). A better translation would be "and the Prince of the Congregation shall put him/sentence him [the King of the Kittim] to death" or "and the Prince of the Congregation [and the High Priest] shall put him/sentence him [the King of the Kittim] to death". Fragments 8, 9 and 10 report, in turn, on the final victory over the Kittim. Thus 4Q285 clearly belongs to the great eschatological war cycle; although it does not overlap with 1QM or versions of 4Q War Rules, it may represent another version of the War Rule.

Moshe J. Bernstein, "Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrashic Motif", *DSD* 7 no. 3 (2000), pp. 263-291.

The author discusses the motif of the presence of angels at the Aqedah. He surveys and classifies the roles which angels play in a number of post-biblical interpretations of the Aqedah and investigates the relationships between these versions with each other and, in turn, with the biblical text in Gen. 22:1: וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נֹסָה אֶת אַבְרָהָם. B. finds versions of the Aqedah, e.g., in Jubilees, 4Q225 (investigating the accusing angel B. discusses שְׁטָטִים), mSanhedrin, Bereshit Rabbati, Pseudo-Philo, Genesis Rabbah (focusing here on מִי הִרְהוּרֵי דְבָרִים הָיוּ שָׁם and מִי הִרְהוּרֵי מִי הִרְהוּרֵי ([Gen. Rab. 55:4]), Yalqut Shim'oni, Midrash Vayosha, Shir ha-Shirim Zutta (respectively Ps.8), and poetical Jewish texts. Analysing this variety of texts, B. concludes that, when looking at the Aqedah, one can distinguish between "accusing angels" (demonic, satanic, jealous), "watching angels", "weeping angels" (cf. e.g. 4Q225 2 ii 5 מְלָאכֵי קִדְשׁ עֹמְדִים בְּכֹכְבֵי עֵלְיָן הַמְזַבְּחִים מִן הַמַּזְבֵּחַ and מְלָאכֵי שְׁלוֹם מִן יְבִכְיוֹן in Isa. 33:7 in comparison with Gen. Rab. 56:5), and "singing angels". After categorising the angels present at the Aqedah and giving them their place within the interpretative traditions, B. concludes that "the appearance of angels at specific points in the narrative seems to be a characteristic element in all of these retellings" (290).

George J. Brooke, "Some Remarks on 4Q252 and the Text of Genesis", *Textus* 19 (1998) 1-25.

This text-critical study argues that the text of Genesis preserved in 4Q252 corresponds in consistency in variant and secondary readings to a text-type of LXX over against that of MT and, significantly, over against other Qumran biblical manuscripts analysed by J.R.

Davila (*RevQ* 16/61 [1993] 3-37). Text variants of Genesis in 4Q252 are treated under four headings: (1) that which distinguishes 4Q252 from both MT and LXX (אלוהים in Gen. 6:3; רגליו in Gen. 49:10); (2) agreements between 4Q252 and LXX against MT (esp. לחיי נח in Gen. 8:13a; Abraham as אביכה in Gen. 23:4; פחותה in Gen. 49:4; possibly ידור in Gen. 6:3, the the same meaning could be attributed to MT ירון); (3) agreements between 4Q252 and MT against LXX (all of which may be explained without positing a different Hebrew *Vorlage* behind LXX); and (4) independent readings in 4Q252 against MT and LXX (almost all being secondary stylistic and phonological variations, secondary readings not exclusive to 4Q252).

James H. Charlesworth, ed., *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume One: The Hebrew Bible and Qumran* (Proceedings of the Jubilee Celebration at Princeton Theological Seminary; N. Richland Hills, Texas: Bibal Press, 2000).

The volume contains thirteen articles, of which seven are specifically devoted to implications of Qumran studies for the canon and text-critical study of the Hebrew scriptures (F.M. Cross, E. Ulrich, L.T. Stuckenbruck, S.W. Crawford, R.S. Hendel, D.W. Parry, P.W. Flint) while one focuses on sobriquets used among the Qumran texts (H. Bengtsson). Whereas Cross, Ulrich, and Crawford are chiefly concerned with conceptual problems of genre and canon (Stuckenbruck's article focuses primarily on Aramaic documents), the contributions by Hendel, Parry, Flint, and Bengtsson are the most relevant here.

- Hendel, "Qumran and New Edition of the Hebrew Bible", pp. 197-217.

This article demonstrates through a selected nine examples in relation to Genesis-Kings how the textual data from Qumran may contribute to the production of a superior text to that of MT for the Hebrew Bible. These examples are: (1) Genesis 1:9 (4QGen^k)-addition of ותרא הים[שה] to MT and Sam.Pent. (as in LXX); (2) Exodus 1:3 (4QExod^b)-addition of "Joseph" alongside Benjamin (*contra* MT, Sam.Pent., LXX); (3) Leviticus 22:18 (4QLev^b)-the repetition of הגר ("who sojourn") after הגר (as Sam.Pent., LXX; *contra* MT); (4) Numbers 36:1 (4QNum^b)-addition of "and before Ele]azar the priest" (as LXX; *contra* MT, Sam.Pent.); (5) Deuteronomy 32:8 (4QDeut^j)-בני אלוהים (as LXX) instead of בני ישראל (MT, Sam.Pent.); (6) Joshua 8:34-35 (4QJosh^a)-text is placed at 5:1 and addition of "Joshua" and "when they crossed] the Jordan" (LXX places the text, with variants, at 9:7-8); (7) Judges 6:6-11 (4QJudg^a)-text lacks 6:7-10 (*contra* MT, LXX); (8) 1 Samuel 10:27 (4QSam^a)-וידוי כמו חרש (as LXX) instead of MT וידוי כמו חרש; (9) 1 Kings 8:16 (4QKgs)-ל[חיות נגיד על עמני- partially preserves a reading lost in MT and LXX, but which is preserved in 2 Chronicles 6:5-6.

- Parry, "The Challenge of 4QSam^a and the Canon", pp. 219-239.

The author summarises the significance of 4QSam^a for text criticism: (1) A number of variant readings of the manuscript betray a similar text to the *Vorlage* of LXX. (2) Josephus (*Ant.*) follows six times readings in this manuscript that are not found in MT and LXX. (3) In parallel sections between Chronicles and 1-2 Samuel, Chronicles has readings corresponding to 4QSam^a rather than to MT. (4) Over 100 times, the manuscript offers an independent reading not reflected among other witnesses. (5) Readings often depart from

MT: while many are insignificant variants in orthography, while a number are significant. Nine examples are given: (1) 1 Samuel 10:27-11:1-addition of text between 10:27 and 11:1 (absent in MT and LXX, but attested by Josephus); (2) 14:30-misdivision of words in *מכה רבתה מכח* (ms. has *המכה רבה*); (3) 14:47-sing. (as LXX) instead of plur. construct noun “kings of”; (4) 15:27-accidental omission of *ויהזק שאור* in MT; (5) 17:4- “four” cubits instead of “six” in MT; (6) 24:15-MT scribal error which drops final *mem* from *הקדמניים* (so ms.); (7) 25:11-haplography through loss of *צאני* after *לגזזי* in MT; (8) and (9) 26:22-two variants, in which 4QSam^a corresponds to MT *qere* *הנה חנייה* (the MT *ketib* *הנה החנייה* is “a masoretic device to record two possible variants”).

- Bengtsson, “Three Sobriquets, Their Meaning and Function: The Wicked Priest, Synagogue of Satan, and the Woman Jezebel”, pp. 241-273.

In the study of sobriquets among the Qumran texts, the author notes connections made among the *pesharim* between the lemma and interpretation in thought, theme, and etymological root in a way that reinforces the sobriquet assigned to (a) given figure(s). Brief discussion to the phrase *אבית גלורתו* in the section 1QpHab xi, 4-8 concludes that the *aleph*, though strange, functions as a preposition, analogous to its use in later rabbinic Hebrew and found already in the *Beth Mashko* document from Wadi Murabba‘at; hence, “to the house of his exile”.

- Flint, “Psalms and Psalters in the Dead Sea Scrolls”, pp. 307-359.

The article draws on the author’s major study on the psalms texts from the Dead Sea scrolls (*The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* [STDJ, 17; Leiden: Brill, 1997]) to account for the status of the psalms manuscripts, in particular 11QPs^a, in relation to the Psalms of MT, as there is no manuscript among the Dead Sea documents which preserves the longer order of the received MT 1-150. Although at Qumran the Psalter, designated in *War Scroll* (4Q491) as “the book of psalms” (*ספר הדהלים*), was viewed as scripture, the form of such a book was by no means uniform: is one to infer a collection of Psalms 1-150 as in MT or, for example, a clustering of psalms as Davidic compositions, formed around those psalms with Davidic titles (see 4QMMT=4Q397 fr.’s 14-21 C, 9-10; 11QPs^a; Lk. 24:44)? Flint concludes that the psalter reflected in 11QPs^a was not necessarily formed at Qumran, as J. Sanders has supposed.

James Charlesworth, Nahum Cohen, Hannah Cotton, Esther Eshel, Hanan Eshel, Peter Flint, Haggi Misgav, Matthew Morgenstern, Katherin Murphy, Michael Segal, Ada Yardeni, Boaz Zissu (eds), in consultation with James VanderKam and Monica Brady, *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (Discoveries in the Judaean Desert XXXVIII; Oxford: Clarendon Press, 2000).

- A. Ketef Jericho

9. “Jericho papDeed A heb? (Fig. 22, Pls. XIII-XIV)” - A. Yardeni, pp. 67-69.

This is a double deed in two large, but not well preserved, papyrus fragments. There are no Aramaic features (except perhaps for *mn* on Upper Text of fr. *b*, *recto*, line 6), and there is nothing prevent identifying the language as Hebrew. A possible, though uncertain reference

to 'Domitianus Caesar' (Lower Text, *recto*, line 11: קסר...דפ/מט...[.]) might date the deed sometime the emperor's reign (i.e. 81-96 CE).

10. "Jericho papDeed B heb? (Fig. 22, Pl. XIV)" - A. Yardeni, pp. 71-72

This is a small papyrus fragment, written in cursive hand from the top right of the document. The *he*'s at the beginning of lines 4 and 6, which may be the definite article, suggest the document was written in Hebrew (החציר/שלך, "your half" or "your courtyard", line 4; הערך, "the value(?)").

11. "Jericho papDeed or Letter" (Fig. 23 and Pl. XV)" - A. Yardeni, pp. 73-75

The text comes from three joined papyrus fragments from the upper left of the document (remains of 6 lines) plus five smaller fragments (fr.'s a-e: mostly illegible remains from 6 lines in total). The use of *he* as the definite article (line 1, *recto*: החנורות; line 2: הביית and הלז; line 3: הכל; fr. b הביית) shows that the language is Hebrew. The vocabulary recalls that used for similar Hebrew and Aramaic deeds: גג, בית, הלז (= Aram. דך), מחצית, של- (Aram. ריל-), and זה (Aram. דנה). The document involves an agreement (sale?) concerning property.

14. "Jericho papUnclassified Text heb? (Fig. 24, Pl. XVI)" - A. Yardeni, pp. 81-82

The document consists of two small fragments (a, b). The verb שלחתי (b, line 2) suggests that the language was Hebrew, and מחצה ("half") carries a meaning in Hebrew and not in Aramaic. However, the text is too fragmentary for certainty.

15. "Jericho papUnclassified Fragments ar/heb" - A. Yardeni, pp. 83-91

These are small fragments from thirty different documents; the handwriting resembles similar documents from the late 1st-early 2nd centuries CE. The fragments are presented in 5 groups according to museum plate numbers. None of the fragments can be unambiguously identified as Hebrew.

- B. Wadi Sdeir (Naḥal David)

1. "SdeirGenesis" - A. Yardeni(?), pp. 117-124

Here are three leather fragments from two columns of a manuscript in late or post-Herodian hand corresponding to portions of Genesis 35:6-10, 69-69; 36:1-2, 5-17. Fragment 1, the largest of the three, had been initially published by O. Verf (*ADAJ* 2 [1953] 82-88) and republished by C. Burchard (*ZAW* 78 [1966] 71-75); however, the two smaller fragments are published and edited here for the first time. The text reflects the text-type of MT; with the exception of בנתירי in Gen. 36:6 (col. II, line 3; MT: בנרתירי), it follows the orthography of MT as well. The reconstructions of the biblical text are coordinated and compared with manuscripts from Murabba'at (MurGen - 35:6-7), 2QGen (36:6) and 4QGen-Exod^a (35:17-29; 36:1-2, 5-13), in addition to the usual text-traditions and ancient versions.

- C. Naḥal Ḥever and Naḥal Ḥever/Wadi Seiyal

1a. "5/6HevNumbers^a (Pl. XXIV)" - P. Flint, pp. 137-140

The document consists of four small fragments in late Herodian bookhand (ca. 50-68 CE) preserving portions of Numbers 19:2-4; 20:7-8, plus one unidentified piece (merely containing]פנייה[). The orthography is sparing with no evidence for *plene* spellings. The

realignment of fr.'s 1-2 (they are improperly aligned in PAM 42.187) suggests a shorter text than that of MT to Numbers 19:3. In addition to the ancient text-traditions and versions, the text is compared with that of 4QNum^b, the only other scroll from near the Judaean Desert preserving fragments from Numbers 19-20 (esp. at 19:1-6).

1b. "5/6HēvPsalms (Pls. XXV-XXVII)" - P. Flint, pp. 141-166.

Fourteen fragments in late Herodian bookhand (ca. 50-68) preserving portions from eleven columns corresponding to Psalms 7:13-8:1,4-10; 9:12-10:6,8-10,18; 11:1-5a; 12:6-13:3; 14:2-4; 15:1-16:1; 18:6-13a,17-43; 22:4-9,15-21; 23:2-6; 24:1-2; 5:4-6; 29:1-2; 30:3; 31:3-22. This manuscript thus contains more text from the Psalms than any other one from the Dead Sea with the exception of 11QPs^a and 4QPs^a. The orthography of the text is more "sparing" than that of MT, so that MT *plene* forms (9:15-אגילדה; 10:9-לחטוף; 18:20-וירציאני; 22:6-בושו) are sometimes spelled without the vocalic consonants (i.e. אגלה; ורציאני; בשו); however, see במותי at 18:34 for MT במתי. Moreover, the shorter endings with ך and ך are consistently used. The text of the manuscript conforms mostly to that of MT Leningrad Codex; there are a few variants: (a) at 15:3 (col. vii, 3) the phrase על לשנו לא רגל of MT is lacking; (b) the superscription for Psalm 15 seems to have been lacking (v. 1 begins at the top of col. vii); (c) the acrostic psalm (=MT Ps. 9-10; in LXX=Ps. 9) is presented in two psalms as in the MT; and (d) Psalm 18 (cols. viii and ix) is closer to the text of MT and not to that of 2 Samuel 22.

2. "8HēvPrayer (Pl. XXVIII)" - M. Morgenstern, pp. 167-169.

Three fragments (now broken into four) are identified with this document which, according to Aharoni, "was placed next to the dead". The text is of a prayer in the form of a blessing to God. While the language is apparently Hebrew (so the ברהם [at fr. 1, 3 and מים [at fr. 2, 2), the form מברכין at fr. 1, 1 is conspicuous (final *num*), which is common in Mishnaic Hebrew participles. In view of the prayer context, the letters שמת [in fr. 2, 6 are to be translated "you set" rather than as "who died" (so Aharoni).

2. "XHēv/SeNumbers^b (Pl. XXIX)" - P. Flint, pp. 173-177.

A large fragment preserves text from Numbers 27:2-13 and 28:1-12 on two columns; other than MT, the only other Dead Sea manuscript overlapping with this fragment is 4QNum^b (at 28:2-5,7-8,10). The fragment does not use consonants as vowels (i.e. *waw* and *yod*), and shorter forms ך and ך (instead of with a following *he*) are attested (col. i, 32-והעברה and 44-עמיד and ונאספה). There are no variants against MT or 4QNum^b and several variants agreeing with MT against the Samaritan Pentateuch.

3. "XHēv/SeDeuteronomy (Pl. XXIX)" - P. Flint, pp. 179-182.

A single fragment preserves on two columns text from Deuteronomy 9:4-7,21-23. Only 4QDeut^f from the Dead Sea documents contains any overlapping text (i.e. הזאת at v. 6). The orthography does not represent vowels with either *waw* or *yod* (ל'אבתיד) and uses the shorter form ך instead of כה (especially ל'אבתיד). The little that is preserved of the text corresponds to MT.

5. "XHēv/SePhylactery (Pl. XXX)" - M. Morgenstern and M. Segal, pp. 183-191.

The phylactery consists of two fragments belonging to arm *tefillin*, which contain Exodus 13:1-16; Deuteronomy 6:4-9 and 11:13-21. Peculiarities of orthography and morphology

include the following: (a) use of *זת* instead of *זאת* for the fem. sg. demonstrative pron.; (b) interrogative *מא* instead of *מה*; (c) the use of historical *samek* written with *ש* (see fr. 1, 14-*ושרתם*); (d) the prosthetic *aleph* in *ולאזכרון* (fr. 1, 4). The text presents “twenty-nine unique readings”. Although the text contains relatively numerous scribal errors, it is “of independent or non-aligned textual status”, that is, its textual affinity with MT against other witnesses cannot be taken for granted. When mistakes and readings of undetermined cause are removed, real orthographic and morphological variants are as follows: *זכר* (Exod. 13:3); *יציאים* (Exod. 13:4); *לאבותך* (Exod. 13:5); *הזת* (Exod. 13:5); *ולאזכרון* (13:9); *הזת* (Exod. 13:10); *בבנך* (Exod. 13:13); *מא* (Exod. 13:14); *זת* (Exod. 13:14); *הציאנו* (Exod. 13:16); *לבנך* (Deut. 6:7); *ובשערך* (Deut. 6:9); *ושרתם* (Deut. 11:16); *יבלה* (Deut. 11:17); and *מוזות* (Deut. 11:20).

6. “XHev/SeEschatological Hymn (Pl. XXXI)” - M. Morgenstern, pp. 193-200.

Three leather fragments comprise the remains of this document. The writing seems to be Herodian (loop heads of *gimel* and *nun* and the extended base of *bet* to the right). Orthographically of note are the following: (a) use of *samek* instead of *sin* in *מסגבינו* (fr. 1, 3); (b) non-historical spelling (without *aleph*) in *להרישונים* (fr. 1, 8), including the writing out of the def. article after the inseparable preposition; (c) defective spelling of *o*-class vowel in *האחרנים* (fr. 1, 9), *הגדלים* (fr. 2, 4), and *העלם* (fr. 3, 6); (d) writing of final *e*-class vowel with *aleph* (*ת-רוא*) (fr. 2, 7); (e) sing. nouns with pron. suffixes have additional *yod* for stressed *e*-vowel (*מסגבינו*) (fr. 1, 3; perhaps *בתוך*) (fr. 3, 2); (f) the cstr. form *בזובל* (fr. 3, 2). The term *תקוניו* means “foundations” (fr. 3, 9), unlike in biblical Hebrew. The tetragrammaton is represented by four small strokes (fr. 2, 7; cf. 4Q248-five strokes and eight Qumran texts using four dots). The text is a petitionary prayer, appealing to God’s past mercies to Israel as the basis for current hope in the rebuilding of the Temple.

F. Unknown Provenance

1. “XJoshua (Pl. XXXVI)” - J. Charlesworth, pp. 231-239.

The manuscript, consisting of two leather fragments (the large of which is inscribed), is of uncertain origin. The script is “a late formal Herodian bookhand”. The text preserves the bottom parts of two columns corresponding to Joshua 1:9-12 and 2:4-5a.

Jean Duhaime, “Les voies des deux esprits (1QS iv 2-14)”, *RevQum* 19 no. 3 (June, 2000), pp. 349-367.

The author or redactor of the description of the ways of the two spirits (1QS iv 2-14) structured this section in such a way as to allow for a clear distinction between microstructural elements: he clearly outlines parallels as well as contrasts between the way of light and the way of darkness. While drawing on similar introduction formulas (*ואלה*) (*דרכיהן בתבל*) and corresponding vocabulary, the redactor still elaborates a clear distinction between both ways of the two spirits of truth (*אמת*) and the spirit of lies (*עול*) and also the two spirits of light (*אור*) and of darkness (*חושך*). The catalogues of virtues and sins do not only become distinct by possibly using vocabulary that might be analogously used, but also through an outlined structure that as such reflects the chaotic character of the ways of darkness (set in a sequence of 10 + 5 elements) and the evenly balanced character of the ways of light (2 x 7 elements) within the two descriptions.

Hanan Eshel and Esther Eshel, "4Q448, Psalm^a 154 (Syriac), Sirach 48:20, and 4QpIsa^b", *JBL* 119 (2000) 645-659.

Drawing on new readings of col. A of 4Q448 by A. Lemaire, the authors argue that (a) col. A preserves a version of Psalm 154 in an earlier form that was later expanded to form Psalm 154 in 11QPs^a and the later Syriac manuscripts and (b) the prayer for King Jonathan in cols. B and C was composed by a scribe who was aware of a prior connection that had been made between "Isaiah's prophecies about Sennacherib's campaign" (Isa. 10:28-34) and the campaign of Ptolemy Lathyrus against Jonathan in 103-102 BCE, as exemplified in 4QpIsa^a (4Q161). Reconstructions for col. A are offered on several grounds: (1) Psalm 154 (the title of which places the song, a prayer of Isaiah and Hezekiah, within the context of Jerusalem as it was being surrounded by the Assyrians) and 2 Chronicles 32:20 (which records that Hezekiah and Isaiah prayed as they were besieged); thus col. A, 5 is restored: ויראו מסנן־חריב ויזעקו. (2) 2 Kings 19:15-19, in which a prayer at this occasion is attributed to Hezekiah; thus lines 5-10 are to be understood as a pseudepigraphic prayer attributed to the king and prophet (cf. also Sir. 48:17-21 Cairo Geniza ms. B). While the 4Q161's connection between Isaiah 10 and King Jonathan enhances the possibility that this connection in 4Q448 might be due to a Qumranic influence, such a notion remains problematic, given the number of terms and phrases which "are not typical of the phraseology found in sectarian Qumran scrolls": הללויה ("halleluyah"); סררת ("you ruled over"); קהל עמך ישראל ("the congregation of your people Israel"), ארבע רוחות שמים ("the four corners of heaven"), ביום ועד ערב ("in the day and until evening"), and the open use of the proper name for King Jonathan.

John Ewolde, "Distinguishing the Linguistic and the Exegetical: The Biblical Book of Numbers and the Damascus Document", *DSD* 7 no. 1 (2000), pp. 1-25.

The author argues that differences between the Masoretic Text of Numbers and quotations from the same book in the Damascus Document may be explained on the basis of developments in the Hebrew language rather than on alterations for interpretative (or exegetical) purposes. He gives three categories of examples for his assumption: The word מחקק experiences slightly different meanings in Num 21:18a, CD 6:3-4 and 4QD^b [4Q267] 2:9-10. These meanings vary between *staves and lawgivers*. In CD and other Qumranic texts מחקק referred to a human "lawgiver", not to a "staff", as is clear from the immediate contexts. Also, for the discussion about *sons and daughters* (comparing Num 30:17 and CD 7:8-9 = 19:5), E. maintains that the change from לבנו to לבתו reflects a linguistic function (i.e. to include both sexes in the statement rather than to exclude women). As a third example for this phenomenon, E. refers to the *Levites and proselytes*: There is no relationship between CD 4:2-4 and Num 16:2 and 18:2. CD simply reflects the contemporary Hebrew usage, where שם is an idiom of biblical origin but without biblical reference and נלוה עם is a late version of על נלוה. Generally E. emphasises that sometimes changes can be more plausibly explained as a linguistic phenomenon beyond an author's conscious control than as an exegetical intention.

Crispin H.T. Fletcher-Louis, "Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls", *DSD* 7 no. 3 (2000), pp. 292-312.

F.-L. aims to show that the members of the Qumran Community regarded themselves as angelic. To demonstrate this, he focuses especially on the figures of Moses and the high priest in 1QSb 4:24-28 and 4Q377. After discussing "Pre-Qumran Angelomorphic Humanity Texts" (such as 1 En. 89:1; Sir. 45:2 [אלהים]; 47:7 [תועפות ראם]; 50:6-7; and Jub. 31:13-15), he concludes - based on the understanding of *Adam* in the DSS (esp. in 4Q504,506 in comparison with Gen.1:26 [אלהים]) - that according to the DSS the members of the Community ascribed to themselves an angelic identity because they they were the true Israel and true Adam created to bear God's Glory (אדם אבינו יצרתה בדמות) כבודנכה [4Q504 8]; לכבודכה ברתנו [fr. 1-2 iii 2-4]). The author then argues that there is an "angelomorphic Moses" in 4Q374 2 ii and 4Q377 1 recto ii. Comparing the latter text with Dt. 5:4-7, he draws attention to the use of the verb עמד (and also בהקדשו in line 11), concluding that "Moses' standing there is God's standing" (302). Looking at 4Q374 2 ii (the word לאלהים in line 6) and at Ex. 7:1, and comparing these texts with Philo leads F.-L. to argue that "Moses is God's angel". Finally, he defines the priesthood, especially the high priest, as "angelomorphic or divine". He draws this conclusion from 4Q511 frag. 35, and 1QSb 4:23-28 (cf. also 1QS 8:5-6, 8-9; 4QMMT B 76-79). 1QSb 4:23-28 is discussed in detail, especially the relationship between the priests/high priest and God (i.e. the expressions יהדר; נזר; מפיל; נזר; בשם קודשו יגברכה).

Hindy Najman, "Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority", *DSD* 7 no. 3 (2000), pp. 313-333.

The author is concerned with the role of the angels at the Sinai during the revelation of the law during the Second Temple period, early Christian writings, and rabbinic literature. Among the Second Temple writings, N. finds an "increasingly prominent role played by angels" (315) in the portrayal of prophetic revelation. Second, she compares several early Christian texts with especially Jubilees (discussion of מלאך הפנים in Jub. 1:27-29). She finds that the Christian texts inherit the angelic mediation tradition, but differ in that respect from Jubilees and from the motif as found among rabbinic texts. N. argues that although the tradition that angels played a significant role in the theophany at Sinai is widely attested in the rabbinic texts, only a few understood angels to have acted as *mediators* who revealed the Law. The texts either insist that the revelation occurred without angelic mediation whatsoever (see Sifre Zuta 12 in comparison with פה אל פה אדבר בו of Num. 12:8, and לא על ידי מלאך in the Passover Haggadah with LXX Isa. 63:9), or they interpret מלאך as prophet and not as angel. Others portray angels at Sinai not as mediators, but as obstacles, who must be overcome before Moses can receive the law directly from God. In this context N. discusses מלאך המות in Avot de R. Nathan A 2 in comparison with Num. 17:13).

Andy M. Reimer, "Rescuing the Fallen Angels: The Case of the Disappearing Angels at Qumran", *DSD* 7 no. 3 (2000), pp. 334-353.

In a critique of P.S. Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls," *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. 2, the author asks whether or not the DSS ever refer to evil or

fallen angels. Describing entities such as angels and demons as “chaotic, irrational and typical to all-out speculation” by definition, the major problem - according to R. - is to categorise these entities, hence to distinguish between angels and demons. Following Alexander, he points out that 1 Enoch and Jubilees are the key to Qumran demonological aetiology. With respect to the Hebrew texts, R. discusses in this context the רוחות ממזרים (4Q510 1 5), the בנות יענה in Isa. 13:21, and the אחים and ציים in 4Q510 1 5. Then he analyses the impact of כול רוחי מלאכי חבל (4Q510 1 5) on understanding demonology of the DSS. In the third section, R. criticises Alexander’s hypothesis that there is a coherent demonology among the scrolls. R. states that “Mastema/Satan” is in the DSS (and according to Alexander) understood as angel and he points out that, unfortunately, this is the only “evil” angel Alexander could find in the DSS. R. finally discusses the expressions מלאך המשטמה (CD-A 16:5); מלאך הרושך (1QS 3:20-21); and מלאך משפטה (1QM 13:11).

Andreas Schüle, “Deutung und Neugestaltung. Althebräische Grammatik in alttestamentlichen Texten”, *ZDPV* 116 (2000) 14-25.

Schüle uses *inter alia* an example from Qumran texts to show that later copies of earlier biblical texts cannot be expected to provide a reliable basis for a grammatical study of biblical Hebrew; the transmission of grammatical forms involves a reconfiguration of these forms. In 1QIsaiah^a, in comparison to MT Isaiah 5:1-7, the *imperfectum consecutivum* is retained in two cases (ויקח in vv. X,X), while in three the longer forms are used instead (ויבנא v.X; ויעשה v.X; וישח v.X). The differences in verb forms are not due to the orthographic suppression of an unaccented syllable in earlier Hebrew (which are now orthographically - as stylistic variants - represented at Qumran), but are rather changes which reflect developments in later Hebrew. This difficulty avails not only in Qumran manuscripts vis-à-vis MT, but also within MT itself where different forms are used in identical or analogous syntactical structures. This raises the question of how the *tempus* forms are to be understood in relation to one another. Two different, but not mutually exclusive, models have been used to explain this: (1) two verbal forms could serve both impf. and perf. aspects, “perfect” and “imperfect” forms being retained in the consecutive for impf. and perf. aspects respectively (e.g. Brockelmann) and (2) a short impf. was formally retained in impf. consecutive (with perf. meaning), and the perf. was formally retained in the perf. consecutive (with long impf. meaning). These formal developments constitute evidence for a “regrammarisation” of earlier written Hebrew.

Aharon Shemes, “The Holiness according to the Temple Scroll”, *DSD* 19 no. 3 (June, 2000), pp. 369-382.

The author states that there are various ways in biblical literature to address the problem of God’s location: In the minimalistic perception, God dwells in the Sanctuary or Temple, or, more broadly, God is in the heavens or everywhere. These different perceptions have implications for one’s understanding of “sanctity” induced by divine presence. S. argues that the redactor of the Temple Scroll has his own way of describing divine presence: he harmonizes the different perceptions of the Torah, especially the accounts of Leviticus and Deuteronomy. Basically the two different conceptions, respectively, envision God dwelling

addressed to individuals; words as הַרְבִּים and הַיְחָד are unparalleled anywhere in the wisdom tradition, though they would be hard to avoid in any truly Qumranic text.

It is noteworthy that the eschatological language occurs with the same frequency in 4Q415ff. as in the 1-11Q corpus. Accordingly, the eschatological vocabulary occurs with roughly similar frequency in both corpora (e.g. קִיץ, שַׁחַת, שְׁפֹט, מְשֹׁפֵט).

Sapiential terminology in 4Q415ff. is usually the same as that of Proverbs, Job, Sirach, and the 1-11Q texts, though the relative frequency of some words may differ.

- 415. 4QInstruction^a (Mūsār I^e Mēvîn^a) (Pl. I-II) - pp. 41-71

4Q415 is preserved on medium-thin skin containing 32 fragments ranging from Herodian or occasionally late Hasmonian hands. All the surviving fragments of this work have sections of 4Q414 inscribed on their reverse and they are fairly well preserved by the standards of other fragments from Cave 4.

- 416. 4QInstruction^b (Mūsār I^e Mēvîn^b) (Pl. III-VII) - pp. 73-141

The 22 fragments of 4Q416 are written on medium thick skin. They date transitionally between the late Hasmonian and the earlian Herodian hands.

- 417. 4QInstruction^c (Mūsār I^e Mēvîn^c) (Pl. VIII-XI) - pp. 143-210

The skin of 4Q417 (29 fragments) is thin and smooth. A large number of the smaller fragments are in a poor state of conservation. The degree of precision of dating is limited, because the surface has abraded part or all of many letters and occasionally the ink has run at certain points, preventing the study of the order of the strokes.

- 418. 4QInstruction^d (Mūsār I^e Mēvîn^d) (Pl. XII-XXVII) - pp. 211-474

4Q418 consists of 303 fragments. From the first two fragments (medium thick skin) the writing is suspended. They may have come from another hand's replacement of the damaged outside and lost layer of the scroll. For the rest of the fragments it is difficult to establish the order of the fragments in the work; the smaller pieces are usually grouped around each larger one. The writing lies between the "transitional" hands and the earliest fully developed Herodian formal hands.

- 418a. 4QInstruction^e (Mūsār I^e Mēvîn^e) (Pl. XXVIII-XXIX) - pp. 475-495

Only little of the text of the manuscript of 4Q418a is preserved. It is a copy of the fragments of 4Q418a. The hand is very close to those of 4Q415 and 4Q418 (early Herodian formal or bookhand or perhaps even late Hasmonaeon).

- 418b. 4QText with Quotation from Psalm 107? (Pl. XXIX) - pp. 497-499

A certain number of superficial similarities in the script and in conservation of the skin can be observed, but these fragments have nothing to do with any manuscript of 4QInstruction. The text provides insufficient evidence to classify it as a part of an unknown Psalms manuscript.

- 418c. 4QInstruction^f? (Mūsār I^e Mēvîn^f?) (Pl. XXIX) - pp. 501-503

The manuscript has been separated from 4Q418 (former fr. 161). The similarity of its script to that of 4Q418 and several other early Herodian formals makes it unclear whether some of the smaller fragments of 4Q418 could also alternatively be assigned instead to 4Q418c.

423. 4QInstruction^s (Mūsār l^s Mēvīn^s) (Pl. XXX-XXXI) - pp. 505-533

The 24 fragments of 4Q283 preserves a fragmentary copy of 4QInstruction. The script is middle or late Herodian formal hand (10 BCE - 50 CE).

Eibert J. C. Tigchelaar, "Working with few Data: The Relation between 4Q285 and 11Q14", *DSD* 7 no. 1 (2000), pp. 49-55.

Though it is beyond doubt that 11Q14 1 ii and 4Q285 1 preserve a virtually identical text, 11Q14 and 4Q285 are not necessarily copies of the same composition, at least according to W. J. Lyons. If 4Q285 1 9 is reconstructed on the basis of 11Q14, it has fifteen letters more than the average in the preceding lines; therefore 4Q285 1 9 might not simply be a variant of the same work (Lyons *contra* the editors of DJD XXIII). Lyons points out further that the letters טר at the end of line 10 would be the sole textual link between 11Q14 1 i and 4Q285 5. Still, it is uncertain how often the word חוטר (as reconstructed by the editors) occurs in this text of unknown size and, moreover, other words ending with טר may be reconstructed for the text. In contrast to Lyons, T. argues that the problem of 4Q285 and 11Q14 being the same document does not depend on the evidence of two letters: Despite the uncertainty of physical evidence, it is plausible to place 4Q285 1 d (line 15) in the column of fr. 5 because the term חללי is predominantly used in texts describing eschatological war. Moreover, the reconstruction of the word חוטר on the basis of only having the last two letters visible seems unwarranted as such, but because of partial overlaps between 4Q285 and 11Q14, it nevertheless becomes more plausible. This is especially because חוטר is a relatively rare word in the Hebrew Bible. In addition, the chance of finding another passage with טר and חללי only five lines apart would be quite slim. T. concludes that one can hardly prove that 11Q14 and 4Q285 are wholly identical, but that the available evidence suggests that 11Q14 and 4Q285 are indeed copies (or versions) of the same composition. For this reason the same name was given to both manuscripts.

Loren T. Stuckenbruck, "The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6:1-4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions", *DSD* 7 no. 3 (2000), pp. 354-377.

The author describes how early Jewish apocalyptic writings interpreted Gen. 6:1-4 as an account relating to the introduction of evil into the world. In order to do so, S. discusses the role of the "giants" by analysing how it was that the בני האלהים (vv.2, 4a), the הגברים השם (v.4b), and the הנפלים (v.4a) could have been associated with the great flood (cf. also Gen. 10:8-12; Num. 13:33). Since ambiguities in Gen. 6:1-4 led to a wide range of interpretations in the Jewish apocalyptic writings, S. discusses firstly the Greek "Pseudo-Eupolemus" fragments (Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 9.17.1-9 [fr.1] and 9.18.2 [fr.2]). Secondly, he analyses the early Enoch traditions (1 En. 1-36; 85-90) according to which the flood is a divine act of judgement: the *Book of Watchers* where the giants survive the flood as "evil spirits" (in later literature identified with "demons"); the *Book of Giants* where the giants are described as being evil, deserving punishment (cf. 4Q531 14 2-3); the *Animal Apocalypse* where the flood appears as conclusive punishment of the giants. Thirdly, S. focuses on Jubilees (looking at the flood, the origin of demons, the watchers'

teaching, and the locus and timing of the watchers' Rebellion) and concludes that according to Jubilees the "watchers" and the "giants" are culpable, the deluge putting into effect an partial judgement that anticipates completion at the end of time (here S. offers an interpretation of יָדוֹן [Gen. 6:3]).

Emanuel Tov, "A Qumran Origin for the Masada non-biblical Texts?", *DSD* 7 no. 1 (2000), pp. 57-73.

The texts from Masada form a corpus comparable in nature to the more numerous manuscripts found at Qumran. Certain similarities between these two finds may suggest a Qumran origin for some Masada texts: "MasQumran-type Text" is, for instance, similar in nature to Qumran composition in morphology and orthography; though little can be said about the content it contains the typical Qumran form הַרְאָה (line 3), a feature unknown outside Qumran. "MasShirShabb" represents a composition which is well documented in Qumran and has a distinct sectarian content. Two texts on biblical themes (named by Talmon "Apocryphon of Joshua" and "Apocryphon of Genesis") resemble Qumran documents that rework biblical texts or motifs. "Mas apocrJosh" also reflects (next to MT-type spellings and linguistic forms כִּי in line 4 and יִהְיֶה- in lines 5-7) the typical Qumran form מוֹאֲדָה in line 8 and two additional *plene* spellings in lines 5 and 7 (אֲדוֹנֵי and לֹא). The *plene* spelling (הוֹרִיעוּ יוֹם קִדְשׁוֹ) in "Mas apocrGen" in line 4 shows an affinity to the Qumran system as well. Furthermore, "MasJub/psJub" reflects a composition which was close to Qumranic material; וְיִשְׂרָאֵל הַמְשַׁטְמָה (only known in Qumran) seem to reflect this. Also Ben Sira may have been imported from Qumran (present there as 2QSir), as well as some other or all the Masada biblical texts, though there is no evidence for this hypothesis. Despite other similarities between the two corpora (both of them including biblical texts and sectarian writings and paleo-Hebrew texts and the similarity of writing material and also the content between the non-canonical texts), T. emphasises that there are important differences (proportional and in character) between the two collections of texts: the biblical texts constitute a larger component in the Masada corpus, and the number of Torah scrolls at Masada seems to have been larger. In addition, the identification of the Masada biblical texts with what was to become the central text of Judaism (MT) points to a community that was closely connected with the spiritual center of Jerusalem. Finally, in contrast to Qumran, no Aramaic and Latin evidence has been found at Masada, and only a few Greek fragments.

Julio Trebelle, "A 'Canon within a Canon': Two Series of Old Testament Books differently transmitted, interpreted and authorized", *RevQum* 19 no. 3 (June, 2000), pp. 383-400.

The author summarises two groups of Old Testament books which have characteristics that differ from each other. T. assigns to one group the books of the Pentateuch, Isaiah, Minor Prophets and Psalms, plus Job and Proverbs, while the other group consists of Joshua, Judges, Samuel, Kings, Jeremiah and Ezekiel, plus Daniel. T. describes the different treatment of both series of books within different religious contexts (namely, Qumran and early Christianity) and identifies eight different categories: (1) they are differently copied and preserved, (2) they are differently transmitted, (3) differently composed and edited, (4)

differently translated (introduced by stereotypical formal quotations e.g. לְאָמֹר or כְּתוּב, (5) differently quoted, (6) differently ordered, (7) differently interpreted, and (8) differently authorized. T. concludes that throughout Second Temple Judaism, and not only in certain Jewish communities, did there exist a “canon-within-a-canon”, which included the books of the Pentateuch, Isaiah, Minor Prophets and Psalms, as these writings enjoyed a special authority reflected by their transmission, quotation and interpretation.

Kristin De Troyer, “Once more, the so-called Esther Fragments of Cave 4”, *RevQum* 19 no. 3 (June, 2000), pp. 401-422.

The author addresses various issues concerning the so called Esther fragments from Cave 4 and the possibilities of knowledge at Qumran of Esther. De Troyer maintains that there is still no witness for an Esther text among the Qumran documents – in contrast to what has been previously assumed - and that 4Q550 is far from sure being a version of Esther. This fragment, in turn, rather represents a “Persian Court Tale”. However, this does not indicate that the book of Esther was not known among the members of the Qumran group. It is likely that there are traces of Esther in the Genesis Apocryphon, where there are allusions to the beauty contest from the second chapter of the book of Esther. Moreover, one may find an even more interesting hint in the Temple Scroll that the book of Esther was known in Qumran: col. 64, line 9: יתלו אותו העץ is very reminiscent of Esther 9,13 יתלו על-העץ ראה עשרת בני-המין. De Troyer strengthens her argument that Esther was known in Qumran by comparing different formulas for “hanging”, as תלה (hanging), תלה על-עץ (hanging a dead body) and תלה חי על-עץ (crucifixion) and, in addition, the use of the Greek κρεμάσθαι, which enables her also to demonstrate that the Temple Scroll refers to the MT text of Esther 9,13.

James C. Vanderkam, “The Angels of the Presence in the Book of Jubilees”, *DSD* 7 no. 3 (2000), pp. 378-393.

The author demonstrates what Jubilees says about the character and roles of the Angel of the Presence and identifies those sources on which the author of Jubilees drew in preparing his portrait of this Angel. To achieve this aim V. focuses firstly in detail on the occurrence and meaning of the title “Angel of the Presence”: מלאך הפנים (Jub. 2:2). In the Hebrew Bible it occurs only as ומלאך פניו דושיעם (Isa. 63:9; 1QIsa^a), but it is attested in texts of Qumran (cf. 1QSb 4:25,26; 3Q7 5 3; 1QH^a 14[6]:13). Then, V. discusses those roles of the Angel of the Presence which could be exegetically derived from the Hebrew Bible. He examines the following texts: Isa. 63:9; Ex. 14:19 in comparison with Jub. 1:29 (האלהים); Ex. 23:20-23 (mentioning פנים and examining the difficult words תמר and קלו); 32:34; Num. 20:16; and Dt. 4:37. To determine the character of the Angel of the Presence in more detail, V. analyses the occurrences and the meaning of the מלאך יהוה/אלהים in the Hebrew Bible in great detail and compares these with Jubilees. He concludes that Jubilees identifies מלאך יהוה/אלהים with the Angel of the Presence. Finally, V. observes that the Angel of the Presence claims for himself what in the Bible are words or deeds of God (cf. Jub. 6:19,22; 12:22; 30:12; 48:4,13). God is being removed from almost all immediate contact with the world.

Rick Van De Water, "Reconsidering Palaeographic and Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls", *RevQum* 19 no. 3 (June, 2000), pp. 423-440.

The author considers the results of different radiocarbon tests on the Dead Sea Scrolls and the question of whether or not these results cope with the palaeographic estimates. Publishers of radiocarbon tests seem to express the agreements between palaeography and radiocarbon dates rather modestly. In certain cases, there is a disagreement between palaeographic and radiocarbon ages. For instance, in the dating of 4Q524 (TQahat) the discrepancy between the palaeographic estimate and the radiocarbon dating is rather large. Similarly the results from both approaches vary for some writings where the palaeographical estimate seems undoubted and normally relates the writings to each other, as for instance 4Q171 and 1QpHab or 11QTemple and 1QpHab. Van De Water concludes that the sole use of palaeographic dating is rather inadequate and that both approaches are in need of refinement.

Michael G. Wechsler, "Two Para-Biblical Novellae from Qumran Cave 4: A Reevaluation of 4Q550", *DSD* 7 no. 2 (2000), pp. 130-172.

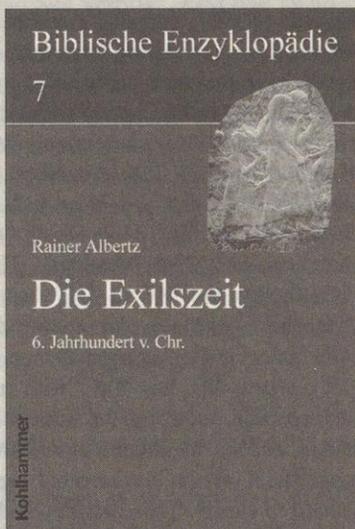
The subject of W.'s study is 4Q550. W. demonstrates that 4Q550^{a-f} represents three independent, non-successive works which are not closely connected with the extant versions of the book of Esther. Arguing especially against the opinion of Milik, W. focuses on four different aspects: the onomastic evidence, the parallels to 4Q550 in other biblical and para-biblical sources, the distribution of linguistic-literary elements in 4Q550, and the palaeographic evidence. This requires W. to use and discuss frequently Aramaic/Hebrew in vocabulary, grammatical, literary, and textual analyses. Especially the discussion of the onomastic evidence leads him to detailed analyses of names such as אסתר (or חמא), זרש (or שרהא), etc., and the analysis of the distribution of linguistic-literary elements requires leads to a thorough review of occurrences of phrases. After this, W. offers his version of the text of 4Q550^d I-III (= 4QEzNehseq ar) and 4Q550^b I-III (= 4QEsthpreq ar) with a detailed discussion.

Michael O. Wise, "מי כמוני באלים", A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 and 1QH^a 25:35-26:10", *DSD* 7 no. 2 (2000), pp. 173-219.

After a long review of research on 4Q491, W. offers another edition of 4Q491c, 4Q471b (4Q431 i), 4Q427 i, and 1QH^a 25:35-26:10, followed by an discussion of the relationship between these four texts and 4Q491 frag.11 (i.e. the "Canticle of Michael" and the "Canticle of Righteousnes" [cf. DJD VII]). Furthermore, W. offers an interpretation of the texts, chiefly by asking the question who is talking in the texts. W. concludes that it is each individual member of the user group speaking of him- or herself. The editions of the texts consist always of a transcription (including hand-drawings of the fragments and an *apparatus criticus*), a translation, and a discussion. The hand-drawings and the transcriptions contain numerous reconstructions. In the discussion W. focuses on those junctures where his decisions require justification. Often by comparison with previous editions he discusses textual problems, analysing the Hebrew text in great detail, Hebrew being the point of focus throughout the discussions.

Ian Young, "Notes on the Language of 4QCant^b", *JJS* 52 (2001) 122-131.

In addition to material differences from the MT, 4QCant^b (4Q107) contains a number of linguistic forms - on the surface, these could be interpreted as Aramaising intrusions into the Hebrew - that contrast with those of the MT. Thirteen examples previously noted by E. Tov are weighed: (1) Seven instances of מן being non-assimilated before a noun without the definite article (Sgs. 4:8 [4X], 10 [2X], 16; MT only in 4:15: מן־לבנון), whereas only twice is it assimilated (to 4:8,9: respectively, ממענות and מעיניך; in MT 25X altogether). (2) הררי as plural cstr. for "mountains" (4:8; MT Heb. 28X הררי), but this is an old, not exclusively, Aramaic form (cf. Num. 23:7; Deut. 33:15; Hab. 3:6; Pss. 36:7; 50:10; 76:5; 87:1; 133:3; and even Cant. at 4:8). (3) Aramaic phonology in טללים "shadows" (Heb.: הצללים) at 2:17 (not preserved for MT Cant. 4:6), though the MT at 1:17 has the Aramaising ברוהים instead of standard Heb. ברושים "cedars". (4) Masc. plur. noun ending with ך (בשמין "spices"), but Moabite and the Deir Alla dialect attest this phenomenon and is common to Mishnaic Hebrew. (5) את in 4:8 (2X), where MT has אתי "with me"; 4QCant^b can be understood as a hypercorrection to fem. sg. pron. "you" (as the form in MT to 6:4). (6) The geographical name אומנון for the Antilebanon mountains at 4:8 (MT: אמנה). The first -o class vowel adapt to the following labial -m- (as documented e.g. in 1QIsa^a) and the second one follows suit; the origin is hard to clarify. These variations does not allow one to judge which, whether the Qumran ms. or MT, contains a more 'original' text. Not only 4QCant^b but also MT contains "peculiarities"; to begin with MT as the point of departure is therefore misleading.



NEU

RAINER ALBERTZ

Die Exilszeit

6. Jahrhundert v. Chr.

2001. 344 Seiten. Kart.

DM 44,60

Subskriptionspreis: DM 37,95

ISBN 3-17-012336-X

Biblische Enzyklopädie, Band 7

Die Zeit des Babylonischen Exils (597/587 – 520 v. Chr.) gehört zu den spannendsten Epochen der biblischen Geschichte. In ihr geriet Israel in seine wohl tiefste Krise, in ihr wurde aber auch der Grundstein für seine durchgreifendste Erneuerung gelegt. Die Krise setzte eine blühende Literaturproduktion in Gang: Viele Gebrauchstexte entstanden aus aktuellem Anlaß (u. a. Klagen, Heilsworte, Völkerworte), neue Prophetenbücher wurden geschrieben (Ezechiel und Deuterocesaja) und viele alte unter den bedrängenden Erfahrungen grundlegend redigiert (u. a. Jeremia, Hosea, Amos). Angesichts des drohenden Abbruchs der Geschichte wurden erstmals größere Erzähl- und Geschichtswerke verfaßt (Vätergeschichte, Deuteronomistisches Geschichtswerk). Schwerer greifbar ist die historische Entwicklung dieser Zeit, dennoch wird der Versuch gemacht, den sozialen und politischen Hintergrund der exilischen Schriften und ihrer theologischen Entwürfe soweit wie möglich aufzuhellen.

DER AUTOR:

Prof. Dr. Rainer Albertz lehrt Altes Testament an der Universität Münster.

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart

Artikel

The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach¹

John A. Cook (Madison, Wisconsin)

1 Introduction

The study of the Hebrew verbal system appears to have reached an impasse. Most scholars adhere almost religiously to either the ‘aspectual school’ (e.g., Ewald 1879; Driver 1892 [1998]; Rundgren 1961; Waltke and O’Connor 1990; Meyer 1992) or some variety of the ‘tense school’ (e.g., Blake 1951; Kuryłowicz 1972, 1973; Revell 1989; Zevit 1988, 1998); ‘conversions’ between schools are rare and the rhetoric is often polemical. Tense theorists refer to permutations of the Ewald-Driver aspectual theory as “outdated and unrealistic” (Rainey 1986:366), and claim that an aspectual system, in which the two primary verb forms (*qatal* and *yiqtol*) function in all three temporal spheres, would be “uneconomical” and “in danger of short-circuiting” (Zevit 1988:30). However, examples of *yiqtol* in past time contexts (e.g., Gen 2:6; Exod 19:19), which presumably make the Hebrew verbal system uneconomical from an aspectual viewpoint, make it manifestly contradictory as a tense system. For this reason, tense theorists have had to go to great lengths to explain away such examples (e.g., Zevit 1988:30-31; Joosten 1999:23-25).

Eschewing the partisan arguments between proponents of tense and aspect, some scholars have retreated to the relative calm of discourse analyses that discount or completely dismiss the semantics of the Hebrew verbal forms (e.g., Longacre 1989; Niccacci 1994; Talstra 1997; Baayen 1997). According to discourse theories, the Hebrew verb forms (and verbs in languages generally) serve primarily or solely to signal the type of discourse in which they occur (e.g., Longacre 1989:59; see also Weinrich 1994:30 and Schneider 1982:208). However, discourse theories have been criticized on two counts: first, for being inherently circular (one must, presumably, independently determine the discourse type in order to determine the constellation of verb forms characteristic of the type, but then to what end do the verb forms mark the discourse type?); and second, for confusing literary or discourse function with grammatical meaning (Bache 1985:22-24; Comrie 1986:21; Hatav 1997:21).²

¹ This article is an expanded version of a paper entitled “Tense, Aspect, and Modality and the Biblical Hebrew Verb” presented in the Linguistics and Biblical Hebrew section at the SBL annual meeting, Denver, Co., November 19, 2001. I am grateful to Cynthia L. Miller and Robert D. Holmstedt for their valuable comments and suggestions on both versions. A more complete analysis of these issues is found in my dissertation (Cook 2002).

² Because of the general discounting of verbal semantics by discourse analysts, their models of the Hebrew verb require a separate critique, and are not treated any further here.

Many recent studies, however, have resisted being either reductionist or dismissive of the semantics of the Hebrew verb. These theories are characterized by their employment of multiple parameters to describe the Hebrew verbal system, including tense, aspect, modality, and discourse function (e.g., Gropp 1991; Buth 1992; Rattray 1992; DeCaen 1995; Hendel 1996; Endo 1996; Joosten 1997; Hatav 1997; Peckham 1997; Gentry 1998; Goldfajn 1998). While some of these studies have advanced our understanding of the Hebrew verb (e.g., Joosten 1992; Hendel 1996; Gentry 1998; Hatav 1997), others appear only to move the discussion to new heights of obfuscation (e.g., DeCaen 1995; Peckham 1997; on Peckham's model, see Tropper 1999).

Three main factors appear to have contributed to the present impasse. First, many theories expect that the Hebrew verbal system should be unrealistically symmetrical in terms of form and meaning. Many Hebraists (and linguists) would still affirm Bolinger's view that "the natural condition of language is to preserve one form for one meaning, and one meaning for one form" (Bolinger 1977:x). However, studies of grammaticalization and language variation have demonstrated that this view is idealistic: languages often have multiple focal meanings/functions for individual forms as well as multiple grammatical constructions operating in a single semantic domain (see Hopper and Traugott 1993:1-3). Although a "basic" or "primary" meaning may be determined for a particular verb form, the form is not thereby impeded from expressing other temporal, aspectual, or modal nuances typical of verbal systems, in addition to discourse-pragmatic functions. However, such "secondary" meanings must be distinguished from the primary meaning(s) and explained in terms of the interaction of verbal meaning and context (Comrie 1985:29). The grammaticalization approach introduced below presents principles by which such form and meaning asymmetries can be explained and taken into account in a semantic model.

Second, two opposing factors have created a methodological dilemma in studies of the Hebrew verb. On the one hand, post-Saussurean linguistic tradition upholds the principle that grammatical description should be synchronic. On the other hand, the most important datum for understanding the Hebrew verb derives from diachronic studies of the Semitic verb, i.e., the recognition of homonymy between *yiqtol* (<**yaqtulu*) and (*way*)*yiqtol* (<**yaqtul*). Out of allegiance to the post-Saussurean ideal of synchronic grammar description, some scholars have either ignored or denied the existence of homonymy between these forms and have thus been led to develop novel, but ultimately marginal, models of the Hebrew verb (e.g., Michel 1960; Kustár 1972). Other scholars, while claiming on principle to treat the verb forms synchronically, have nevertheless surreptitiously incorporated this important diachronic datum in their models (e.g., Zevit 1988; Gropp 1991). A grammaticalization approach rejects a sharp dichotomy between synchrony and diachrony, allowing the data from both axes to inform a semantic model of the Hebrew verb.

Finally, claims concerning 'the' defining semantic parameter(s) in the Hebrew verbal system are generally posited as self-evident, based on an analysis of the Hebrew data alone. Dogmatically holding to one or another model, the debate over the Hebrew verb is often reduced simply to who can force more 'anomalous' examples into their *a priori* model. In the following treatment, therefore, typological data are drawn upon that characterize typical aspect-, tense-, and modal-prominent languages

as external validation for the argument made here concerning the primary semantic parameter in the Hebrew verbal system.

In the following section a grammaticalization approach is presented that addresses the issue of form-meaning asymmetries in language systems and the synchrony-diachrony debate as a means of escaping the impasse of current semantic proposals of the Hebrew verbal system. Although this article is primarily constructive, the introductory discussion of tense, aspect, and modality in section three not only defines these concepts but surveys the ways in which they have been employed in past studies of the Hebrew verb. Finally, an analysis of the grammaticalization and semantic inter-relationship of the Hebrew verb forms (excluding infinitives, imperative, and jussive/cohortative) is presented in section four and the conclusions of this study are presented in section five.

2 A Grammaticalization Approach

The term *grammaticalization*, coined by Antonie Meillet (French *grammaticalisation*), is employed in linguistic literature in two distinct ways: in reference to grammaticalization phenomena and in reference to grammaticalization theory (Campbell and Janda 2001:94). *Grammaticalization phenomena* are changes that result in increased grammaticality of items – either lexical > grammatical, or grammatical > more grammatical. The “cline of grammaticality” offered by Hopper and Traugott, given in (1), shows the sorts of stages an item might go through in grammaticalization.

- (1) A cline of grammaticalization (adapted from Hopper and Traugott 1993:7)

LEXICAL ITEM > GRAMMATICAL WORD > CLITIC > INFLECTIONAL AFFIX

Grammaticalization theory refers to claims made about grammaticalization phenomena, such as the principle of unidirectionality (Campbell and Janda 2001:94; see Hopper 1991 and Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:9-22 for other principles of grammaticalization). However, grammaticalization *theory* is problematic since it has no independent value; rather, it is “derivative,” being defined by a variety of processes that may all be described independently of a grammaticalization theory (Campbell 2001:113). Nevertheless, Campbell points out that grammaticalization theory (i.e., claims about grammaticalization phenomena) has a “heuristic” value in that it informs typological studies concerning cross-linguistic phenomena and universal tendencies in language change (2001:158). The employment of the phrase *grammaticalization approach* in this study refers to the application of several key principles of grammaticalization theory about the nature of language change to resolve the dilemmas confronting a study of the Hebrew verbal system, described above.

2.1 Form-Meaning Asymmetry

Post-Saussurean grammatical description has been characterized as maintaining the tenet that each form has just one meaning or function that contrasts with that of every other form in a particular semantic domain (Heine, Claudi, and Hünemeyer 1991:1). However, grammaticalization often creates *layers*, so that a form may have

more than one meaning and several forms may concurrently express a particular meaning. For instance, in (2a) *be going to* is the main verb expressing direction; in example (2b), *be going to* functions as an auxiliary expressing intention or future tense. The distinction between these two functions or meanings of *be going to* is manifest in the availability of the phonologically reduced form *gonna* in the case of (2b), but not (2a) (see Hopper and Traugott 1993:2-3).

(2) Meanings of *be going to* in Present Day English

- a. I'm going to/*gonna New York next week. (main verb in the progressive expressing direction)
- b. I'm going to/gonna go to New York next week. (auxiliary verb expressing intention or future tense)

While examples such as *be going to* in (2) undermine the idea of that each form has just one meaning or function, the converse of this principle is likewise contradicted by synchronic variations in Present Day English such as those illustrated in (3). While these forms are grammatically distinct (i.e., Future tense vs. Present tense; Progressive aspect vs. Non-progressive aspect), they may all be employed in the future context in (3), and a clear semantic or discourse-pragmatic distinction among these choices is not always discernable; in other words, often there is no clear reason for a speaker to use one construction in a given discourse context as opposed to another.

(3) Variations of future expression in Present Day English

- a. He will fly to Chicago tomorrow.
- b. He will be flying to Chicago tomorrow.
- c. He flies to Chicago tomorrow.
- d. He is flying to Chicago tomorrow.

Such form and meaning asymmetry can be accounted for by two principles of grammaticalization. The first is that the grammaticalization process is *cyclical* (Heine, Claudi, and Hünnemeyer 1991:246), so that "within a broad functional domain, new layers are continually emerging. As this happens, the older layers are not necessarily discarded, but may remain to coexist with and interact with newer layers" (Hopper 1991:22; Hopper and Traugott 1993:124). The cyclical nature of grammaticalization is illustrated by the development of the Latinate Futures, shown in (4): a periphrastic future may be reconstructed for pre-Latin (**kata b^humos*), which developed into an inflected form in Latin (*cantabimus*); however, another periphrastic form developed in Latin (*cantare habemus*) that eventually replaced the inflected form, and itself subsequently developed into an inflected form in the Latinate French future (*chanterons*), alongside the more recently developed periphrastic French future *allons chanter*.

(4) Grammaticalization of Latinate futures (based on Hopper and Traugott 1993:10).

<u>Pre-Latin</u>	<u>Latin</u>	<u>French</u>
*?		
*kata b ^h umos	> cantabimus	
	> cantare habemus	> chanterons
		allons chanter
		>

A layering effect occurs at the level of individual forms on the basis of a second principle of grammaticalization, the *persistence of meaning*: “When a form undergoes grammaticalization from a lexical to a grammatical function, so long as it is grammatically viable some traces of its original lexical meanings tend to adhere to it, and details of its lexical history may be reflected in constraints on its grammatical distribution” (Hopper 1991:22). This principle is illustrated by the grammaticalization of the English verbal auxiliary *wolde/would*, shown in (5).

(5) Grammaticalization of English *wolde/would* (based on Hopper and Traugott 1993:37-38).

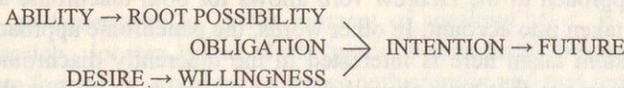
Early Old English	Old-Middle English	Present Day English
<i>wolde</i> ‘wanted’	> <i>wolde</i> ‘wanted’	
	> <i>wolde</i> auxiliary	> <i>would</i> auxiliary

The medial stage in this development, when the lexical (inflected) meaning of *wolde* persisted alongside its auxiliary function, is illustrated in the passage in (6), dated to the ninth-century (from Hopper and Traugott 1993:37).

- (6) þa Darius geseah þæt he overwunnen beon wolde, þa wolde he hiene selfne on
 when Darius saw that he overcome be would, then wanted he him self in
 ðæm gefeohte forspillan.
 that battle kill:INF
 ‘When Darius saw that he *would* be overcome, he *wanted* to commit suicide in that battle.’

Importantly, grammaticalization phenomena, though not fully predictable, are not haphazard. Studies have shown that *universal paths* exist within broad semantic domains along which relevant forms develop. For example, one of the sources of future expressions is agent-oriented modal expressions. These modal constructions develop into future expressions along the universal path shown in figure (7).

(7) Paths of development of agent-oriented modalities into futures (based on Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:256, 263, 266).



A grammaticalization approach, which examines forms in terms of their development along such universal paths, has distinct advantages over other approaches in that the diachronic perspective makes similarities among languages more transparent by allowing us to compare cross-linguistic data from genetically and temporally diverse languages in terms of these universal paths of development (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:4).

The recognition of multiple meanings or functions for individual word forms and an analysis of items in terms of the degree of grammaticalization along universal paths necessitates a reassessment of what is meant by the 'basic meaning' of a form. Some meanings for a form may be explained as persistent from earlier stages in a form's development, based on the principle of persistent meaning, given above. Thus, the basic meaning of a form corresponds to the furthest point of development along the relevant grammaticalization path. Other meanings associated with a form, however, may not share any semantic parameters with the form's basic meaning, as just defined. These meanings, which are a result of context-induced reinterpretations, must be viewed as secondary foci and treated separately from the determination of a form's basic meaning.

2.2 Synchrony, Diachrony, and Panchrony

The encompassing of both synchronic variation and diachronic grammaticalization processes in a grammaticalization approach presents a challenge to the post-Saussurean primacy of synchronic analysis. The priority given to synchronic description is based on the assumption that each language-state is "essentially stable and homogeneous" (Hopper and Traugott 1993:2), an assumption that studies of grammaticalization and language variation have shown to be gratuitous (e.g., Biber 1995). Some linguists have therefore proposed a *panchronic* approach, which rejects a sharp division between synchrony and diachrony as "both unjustified and impractical"; instead, the linguist should draw "on any piece of information that might illuminate the nature of language structure" (Heine, Claudi, and Hünemeyer 1991:258).

Saussure's own chess game analogy illustrates the relationship between synchrony, diachrony, and panchrony: the configuration of the chess men on the board at any given moment provides a synchronic view while the movement of individual pieces is the diachronic dimension. According to Saussure, "each move is absolutely distinct from the preceding and the subsequent equilibrium" (1966:89). However, if grammaticalization is understood as a matter of problem solving (so Heine, Claudi, and Hünemeyer 1991:29), then an additional element must be added to Saussure's metaphor – that of strategy. Strategy is the element that connects the synchronic and diachronic axes in a single panchronic viewpoint, because each state is the result of a previous diachronic change and in turn determines subsequent changes, just as the configuration of the men on the chess board determines the subsequent move according to the players' strategies.

This panchronic approach to the Hebrew verb allows for both diachronic and synchronic data to be taken into account. In other words, the panchronic approach to the Hebrew verbal system taken here is interested in the inherently diachronic grammaticalization phenomena that have shaped the verbal system as well as the resultant, dynamic configuration of forms within the system.

3 Defining the Parameters

All too often semantic discussions of the Hebrew verbal system are carried out with the assumption that the concepts of tense, aspect, and modality are self-evident. Unfortunately, this is far from the case; rather, contributing to the difficulties of

constructing an adequate semantic model of the Hebrew verb is the struggle within the discipline of linguistics to arrive at fully satisfactory understandings of these universal categories. This section, therefore, introduces the universal categories of tense, aspect, and modality and also gives an orientation to the ways in which these parameters have been featured in previous models of the Hebrew verb.

3.1 Tense

Tense is a deictic device by which a situation is evaluated as before, overlapping with, or after a temporal position. Some linguists distinguish between *absolute tense*, in which the time of speaking is the position for tense evaluations, and *relative tense*, in which the tense is evaluated from some contextually determined position (e.g., Comrie 1985). Although the idea of relative tense (though in a more rudimentary form) dates back to the ancient Greek and Latin grammarians (see Binnick 1991:25), in most instances in contemporary literature the label refers to the Reichenbachian notion of relative tense (Reichenbach 1947:287-98), whereby all possible tense constructions may be analyzed in terms of precedence relationships between the point of the event (E), the point of speaking (S), and a reference point (R). Thus, according to Reichenbach's theory of tense, the English Simple Past *He walked* may be analyzed as $E, R < S$, in which the event (E) is simultaneous with a reference point (R) that precedes the time of speaking (S). By contrast, the English Present Perfect *He had walked* is analyzed as $E < R < S$, in which the event (E) is prior to a contextually determined reference point (R), which is itself located prior to the time of speaking (S).

Although some scholars still adhere to a form of the medieval absolute tense theory of Hebrew, in which *qatal* is treated as past and *yiqtol* as non-past or future (e.g., Revell 1989; Zevit 1988, 1998), other scholars have proposed a relative tense model of the Hebrew verb, in which *qatal* is always prior or anterior to a reference point and *yiqtol* is always simultaneous with a reference point (e.g., Kuryłowicz 1972, 1973; Gropp 1991); the reference point defaults for the time of speaking in absence of any other contextual indicators. Unfortunately, the application of a relative tense approach to Hebrew is problematic. For instance, although Gropp treats both *way=**yiqtol* and *qatal* as relative tense, he recognizes an inconsistency in his own model in that *wayyiqtol* "almost always implies anteriority specifically to the moment of speaking – i.e., absolute tense" (1991:55). Joosten overcomes the difficulty encountered by Gropp by distinguishing *wayyiqtol* as past tense, defined as "contemporaneity with a moment in the past" (i.e., $E, R < S$), from *qatal* as anterior tense, defined as "anteriority to ... the moment of speaking" (i.e., $E < R, S$) (1997:60). Unfortunately, Joosten has to admit "partial promiscuity" between the semantics of these two forms (i.e., *qatal* may express both anterior and past tense) (1997:61-62).

At another level, however, the relative tense approach is fatally flawed because it treats the perfect form as *tense* when in fact it is an aspectual form. Kuryłowicz's and Comrie's relative tense models stand out because they recognized that the perfect is aspectual (Kuryłowicz 1972:86; 1973:118; Comrie 1985:78). It is therefore unlikely, *prima facie*, that *qatal* can adequately be treated as tense – either absolute

past or relative past/anterior – because it regularly expresses perfect *aspect* (see example (11a) in section 4.1 below).

3.2 Aspect

Two types of aspect discussed by linguists are relevant to the present discussion.³ Situation aspect, also referred to as actionality or *Aktionsart*,⁴ has to do with universal distinctions amongst situation types such as Aristotle observed (*Metaphysics* 9.6.1048b.18–34). The standard list of situation types, developed independently by Vendler (1957) and Kenny (1963), includes states, activities, accomplishments, and achievements. The most basic distinction, however, is between states and the other situation types, which are dynamic. In Hebrew, and other Semitic language, where stative and dynamic verbs are regularly distinct morphologically (e.g., **kabad*/**yikbad* vs. **paqad*/**yapqud*), this division plays an important role in the verbal system, as discussed below (4.1).

Most of the discussion of aspect and the Hebrew (and Semitic) verbal system has involved what I am calling *viewpoint aspect*, varieties of which present different ‘viewpoints’ of the structure of a situation (see Comrie 1976:3). The classical Stoic-Varronian model of the Latin verbal system featured viewpoint aspect in terms of a *complete* : *incomplete* opposition (Robins 1997:65). Ewald followed this tradition in his nineteenth-century aspectual model, characterizing *qatal* as “vollendet” and *yiqtol* as “unvollendet” and popularizing the Latin terms *perfectum* and *imperfectum* for these verb forms (1870:349–350; 1879:1–3).⁵ Unfortunately, there are ontological inferences in the concepts of complete and incomplete that make it problematic for

³ There is also a third type of aspect called *phasal*, which is derived from Slavic grammar. Phasal aspects focus on the initiation, cessation, or some alternation of a situation (e.g., *He began/finished/continued working*). In many languages phasal aspect is expressed periphrastically, as in English and Hebrew (e.g., *wayyāḥel šʿar-rōʾšō lʿšammēah*, ‘The hair on his head began to grow,’ Judg 16:22).

⁴ Although this is the most common application of the term *Aktionsart* (‘kind of action’), note that Waltke and O’Connor employ it in a much broader way, in reference to “causation, voice, transitivity, reflexivity, repetition, and similar factors” (1990:689).

⁵ Ewald referred to *qatal* and *yiqtol* simply as I and II *Modi* (‘mood’ or ‘mode’) in his 1828 grammar; he first employed the Latin terms in the 1839 edition of his Arabic grammar and then subsequently in his Hebrew grammar (see Ewald 1870:350n.1; 1879:3n.1). McFall claims that Johannes Jahn was the first scholar to use the Latin terms in reference to *qatal* and *yiqtol* in his 1809 *Grammatica linguae Hebraeae* (1982:44; Waltke and O’Connor 1990:463 mistakenly attribute McFall’s quote of Jahn to Ewald).

DeCaen (1996) has argued that Ewald and Driver ([1892] 1998) have been misinterpreted as presenting aspectual models and that their theories are instead to be understood as relative tense. However, DeCaen’s issue is primarily with how the Stoic-Varronian model of the Latin verb has been interpreted – whether as an early aspectual model or as relative tense (see Binnick 1991:20–26). On this complex and conjectural matter, I agree with Robins (1997:65), that the Stoic-Varronian theory can be characterized as featuring two aspects (complete and incomplete) cross-cutting three temporal spheres (past, present, and future), and thus, Ewald’s theory is properly understood as a development of this early aspectual model. Driver’s theory is also aspectual; however, his model differs from Ewald’s due to the influence of Georg Curtius’ distinctive aspectual treatment of the Greek Aorist (1870), as DeCaen recognizes (1996:144).

defining viewpoints of a situation (i.e., past events are complete while non-past events are incomplete).⁶ As a result, Brockelmann replaced these potentially misleading terms with the Latinate labels “konstatieren” (from *constare* ‘to stand still,’ ‘to exist’) and “kursiv” (from *cursus* ‘running,’ ‘coursing’); these terms have subsequently been widely employed in German scholarship (Rundgren 1961; Meyer 1992; Johnson 1979) and the concept also appears to lie behind Gibson’s comments that *qatal* “identifies a situation or event as static or at rest,” and *yiqtol* identifies a situation “as fluid or in motion” (1994:60).

Nevertheless, Ewald’s terms perfect and imperfect remain fairly well established in Hebrew (and Semitic) studies, while in linguistics the terms *perfective* and *imperfective*, derived from Slavic grammar, have come to dominate the discussion of viewpoint aspect. The metaphor of camera lenses illustrates well the two defining characteristics of the opposition between perfective and imperfective – namely, scope and distance. Perfective aspect, like a wide-angle lense, captures an entire interval of the situation within its scope, but presents the situation as distant. By contrast, imperfective aspect, like a telephoto lense, presents a close-up view of a situation, but excludes the endpoints of the interval from its narrow scope. The implication of the imperfective’s close-up view is that it discerns the internal structure of the situation interval. The practical result is illustrated by example (8): situations presented with an imperfective aspect may include other events within their frame. Thus, the perfective event of Evan walking into the room is presented as happening during the interval of time that Colin is reading, presented in the imperfective.

- (8) Perfective event contained within the reference frame of an imperfective event
Colin **was reading** (imperfective) and Evan **walked** (perfective) into the room.

Although the perfective : imperfective opposition dominates linguistic discussions of viewpoint aspect, the *perfect* and *progressive* are also varieties of viewpoint aspect. In contrast to the perfective and imperfective, which focus on the nucleus of a situation, the perfect aspect focuses on the resultant phase of a situation. In other words, a perfect verb *presumes* a prior event nucleus, but its focal point is the result of that situation. The perfect is illustrated by the English example in (9), in which the event of *reading ten books* is presupposed but not included in the scope of the perfect expression *has read*.

- (9) Perfect aspect
Jared **has read** (perfect) ten books this year.

Progressive aspect presents an agent in the midst of an activity at the reference time (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:136). Although semantically the progressive viewpoint is virtually indistinguishable from the imperfective, there are some universal characteristics that differentiate progressive and imperfective verbs. For instance, progressives are often expressed periphrastically and/or based on nominal

⁶ These ontological inferences of complete and incomplete accord with the relative tense interpretation of the Stoic-Varronian model: the action in complete events lies mostly in the past, while the action of incomplete events lies mostly in the future (see Binnick 1991:24).

forms, as in English (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:130; Dahl 1985:91). Also, as illustrated by example (10), progressive aspect is often incompatible with stative predicates.

(10) Progressive aspect's incompatibility with statives

*Tage is **knowing** (progressive) how to read.

3.3 Modality

The limits of the category of modality⁷ are nebulous. As such, modality can only be broadly defined as characterizing the speaker's view of the actuality of an event (Palmer 1986:2).⁸ Epistemic and deontic modality dominate linguistic discussion. The former, well known in modal logic, consists of the two modal operators *necessity* and *possibility*; deontic modality is characterized primarily by two operators corresponding to the epistemic operators, but in the moral realm – *obligation* and *permission*. In addition to obligation and permission, deontic modality encompasses performatives (i.e., statements through which we bring about changes in our world) commissives (i.e., promises), and volitives (i.e., wishes, expressions of hope and fear) (see Palmer 1986:chap. 3).⁹

Scholars have only recently begun to take more than passing account of modality in their models of the Hebrew verbal system. Some simply feature modality as a parameter of the traditional deontic forms (i.e., Imperative, Jussive, and Cohortative) (e.g., Loprieno 1986; Gropp 1991). However, others have given modality a more central role by characterizing forms as modal that have traditionally been identified as non-modal. For example, Joosten describes *yiqtol* and *weqatal* as “non-volitive modality,” in contrast to the “volitive” Imperative, Jussive, and Cohortative forms (1999:16). Unfortunately, Joosten's characterization of “non-volitive modality” is rather vague (he includes in this category prediction, potentiality, conditionality, obligation, and habituality) (1992:7-8; 1999:25). Although Joosten is able to account for the past habitual use of *yiqtol* by redefining the form as modal, the employment of the form in indicative past and present progressive expressions is still problematic for such an identification, as evidenced by his desire to reanalyze such examples (1999).

A few scholars have redefined *qatal* and *yiqtol* in terms of *real(is)* and *irreal(is)* (e.g., Rattray 1992; Loprieno 1986) – concepts that are not properly modal as generally understood. These scholars, and some linguists (e.g., Bhat 1999:65) treat the real : irreal opposition as an ontological category (i.e., whether an event is realized or

⁷ The choice of the term *modality* instead of *mood* is intentional. The term *mood* properly refers to morphological categories, such as the subjunctive and optative. All languages, however, have means of expressing modality even though they may lack morphological mood categories.

⁸ In particular, defining modality is made difficult by the vast variety of evidentiary systems in languages (e.g., visual, non-visual, apparent, secondhand, assumed) (see Palmer 1986:66-76).

⁹ Hebraists have often applied the label volitive to the primary modal forms (i.e., Imperative, Jussive, and Cohortative) (e.g., Joüon 1993); however, the semantics of these forms are broader than volitive, and they predominantly express directive modality (i.e., commands or instructions).

unrealized), whereas modality has to do with the speaker's subjective estimation of the reality of a situation (see Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:236-40).

Finally, a third type of modality, much less studied by linguists and Hebraists, is contingent modality.¹⁰ This category derives from the distribution of the subjunctive mood in classical languages, and is based on the recognition of a modal value in many subordinated clauses such as conditional. The modality (i.e., the speaker's view of the situation) of these subordinate clauses is contingent; in other words, the actuality of the subordinated statement is dependent on the actuality of the statement to which it is subordinated. Constructions typically analyzed in terms of protasis-apodosis, such as conditional, temporal, causal, purpose, and result clauses, are examples of *contingent* modality. This type of modality, which is not featured in any models of the Hebrew verb that I am aware of, plays a role in the model presented here.

4 Grammaticalization of the Hebrew Verb

4.1 *Qatal*

The most convenient approach to the interrelationships among the Hebrew verbal forms is through an examination of the *qatal* form, which overlaps or contrasts with every other verb form in one or another broad semantic domain. *Qatal* also provides a ready entrance point into the grammaticalization of the Hebrew verbal forms because its development is the most well established.

The prototypical meanings for *qatal* are perfect and perfective or simple past, illustrated in (11).¹¹

- (11) a. *Qatal* with perfect meaning

yhwh ^{ae}*löhêkæm hîrbâh* ^ʔ*ætkæm w^ehinn^ekæm hayyôm k^ekôk^ebê haššāmayim lārōb*

'Yhwh your God **has multiplied you**, and behold, today you are like the stars of heaven with respect to (your) numerousness.' (Deut 1:10)

- b. *Qatal* with perfective/simple past meaning

yhwh ^{ae}*löhênû dîbbær* ^ʔ*elênû b^ehōrēb*

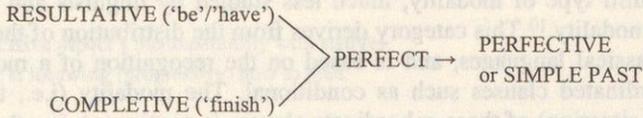
'Yhwh our God spoke to us at Horeb.' (Deut 1:6)

These prototypical meanings place *qatal*'s development between the perfect stage and the perfective or simple past stage on the grammaticalization path in (12).

¹⁰ Palmer (1986:chap. 5) labels this type of modality "oblique."

¹¹ Perfective and simple past are two closely related senses (Dahl 1985:79); therefore, it is not possible to determine whether *qatal* expresses perfective aspect or simple past tense based on the translational equivalent of the English Simple Past. The tense-based metalanguages (e.g., English and German) employed in studies of the Hebrew verb have contributed to confusion over whether Hebrew is an aspectual or tensed language.

- (12) Grammaticalization paths for perfective/simple past (adapted from Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:105).



According to this path of development, verbs originating as either resultative or completive constructions develop via a perfect meaning into either perfective or simple past. The development from resultative to perfect is illustrated by a comparison of King James English with Present Day English: *He is gone down* (KJV, 1611) versus *He has gone down* (NRSV, 1989) (1 Kgs 1:25). Similarly, the alternation between the German Perfekt and Preterite (*Ich habe geschrieben* ~ *Ich schrieb*) illustrates the development of a perfect verb into perfective or simple past.

An analysis of the grammaticalization of *qatal* leads to the conclusion that in Biblical Hebrew the form expresses *perfective aspect*. Most scholars have adopted the hypothesis that *qatal* (< **qatala*) is a West Semitic innovation, developed from the Common Semitic verbal adjective **qatil* (Huehnergard 1992:156). As illustrated by the Akkadian Verbal Adjective, this form could express verbless predications through the suffixing of subject pronouns (e.g., **qarib ʾanta* > **qarib-ta* 'you are drawn near' (see von Soden 1952:100-2; Huehnergard 1997:219-23). However, in West Semitic the theme vowel was altered and the form developed from a stative (resultative) verb into a dynamic (perfect) form: **qarib-ta* 'you are drawn near' > **qarabta* 'you have drawn near' (Bergsträsser 1983:11n.s, 21n.ac; Lipiński 1997:341; Tropper 1998:182).¹²

This earlier perfect meaning is dominant in the Canaanite of Amarna (see Moran 1950:27; Rainey 1996:281-366) but by the period of Biblical Hebrew the form had developed into a perfective verb. The frequency with which *qatal* expresses perfect is explained as a persistence of this earlier meaning (on the persistence of meaning see 2.1 above). Although perfective and simple past verbs are semantically related (Dahl 1985:79), there are several factors that distinguish perfective and simple past verb forms cross-linguistically. One of these is that perfective verbs with stative predicates, if the combination is allowed at all, often express by default a *present* state; by contrast, simple past verbs are limited to expressing *past* states with stative

¹² Andersen takes issue with this analysis of *qatal* as originating in a resultative construction: "in Proto-Semitic ... **qatala ʾanta* would have meant 'you (are) killed', with the subject as patient, not agent. It is unclear how this could have evolved into **qatalta* meaning 'you have killed'" (2000:34). However, one must carefully distinguish between passives like 'you are killed' and resultative constructions involving intransitive verbs, in which the shift to perfect does not affect the verb's arguments (e.g., *He is gone* > *He has gone*) (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:54). Thus, in Semitic, the shift from resultative to perfect can only be illustrated with intransitive verbs, such as **qariba* ('he is drawn near' > 'he has drawn near'). Presumably, the development of the dynamic **qatala* conjugation in Semitic originally occurred with intransitive verbs and subsequently spread to transitives. This explanation accords with Huehnergard's discussion of the predicative use of the Verbal Adjective in Akkadian, which has a *passive* sense with transitive verbs, and a *resultative* meaning with intransitive verbs (1997:27).

predicates (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:92). Since within a past context perfective verbs *may* express a past state, in order to determine the default meaning of *qatal* with stative predicates,¹³ it is helpful to limit the analysis to direct speech examples, where the narrative context does not effect the interpretation of the form (Miller 1996:131). A statistic sampling of thirty-five stative roots in *qatal* in direct speech shows that they express a present state about eighty percent of time,¹⁴ demonstrating that the default interpretation of *qatal* with stative predicates in Biblical Hebrew is a *present state*, and thus that *qatal* in Biblical Hebrew is a perfective verb rather than a simple past form. In addition, *qatal*, like some other perfective verbs cross-linguistically, has a future meaning (see 4.4 below), which past verbs cannot express (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:95).¹⁵

Perfective, however, is not the end of *qatal*'s development. Bybee, Perkins, and Pagliuca hypothesize that perfectives may develop further into simple pasts (1994:92).¹⁶ Stative verbs in *qatal* in Rabbinic Hebrew no longer express present states, only past (Segal 1927:150),¹⁷ demonstrating that *qatal* in Rabbinic Hebrew has undergone a further shift from perfective to simple past.

In summary, the development of *qatal* I am proposing is presented in (13): originating in a resultative construction, *qatal* developed into a perfect, evidenced in Amarna Canaanite; it has developed into a perfective by the biblical period, although

¹³ The semantic distinction between the **qati/ula* and **qatala* patterns varies throughout West Semitic. Müller states that originally the stative **qatila* pattern was not limited to present time reference, nor to an active or passive sense (1983:38); both patterns occur with a dynamic perfect meaning in Eblaite (Müller 1984:157-58), and some roots in El-Amarna Canaanite occur in both patterns (Rainey 1996:303). Analyzing the opposition between the two patterns is further complicated by confusion and/or disagreements concerning the semantic analysis, as evidenced in the different labels given to the opposition: stative/passive : transitive/motion (Rainey 1996:296); passive : active (Tropper 1998:182); middle voice : active voice (Joosten 1998:207).

¹⁴ The data consisted of thirty-five common stative roots that are attested in both *qatal* and *wayyiqtol*. The actual numbers are: 63 out of 290 (22 percent) express a past state and 227 out of 290 (78 percent) express a present state in *qatal*. The percentage is much higher if the stative roots are included that are attested in *qatal* but not *wayyiqtol*. The other twenty percent of *qatal* examples in direct speech express past states within the past context of narrative embedded in discourse.

¹⁵ The so-called prophetic perfect, explained below (4.4) as an immediate future use of *qatal*, is especially problematic for tense theories since it cannot be explained by either an absolute or relative past meaning for the form.

¹⁶ Importantly, Bybee, Perkins, and Pagliuca claim the reverse development, simple past > perfective, will not occur (1994:92). Although this is only a hypothesis, it goes against DeCaen's claim that there is no path of development between perfective and simple past (1995:182).

¹⁷ Segal's assessment appears to be correct and agrees with Kutscher's statement that "the perfect now [i.e., in Rabbinic Hebrew] denotes only past action" (1982:131). Nevertheless, Pérez Fernández objects that "M. H. Segal overstates his claim that forms like אָמַרְתָּ can never have a present significance in RH, for in fact, we find in rabbinic literature certain idiomatic turns of phrase, such as אָמַרְתָּ אֵתָּה , in which the present is clearly signified" (1997:108). However, none of Pérez Fernández's examples (see 1997:116-17) involve stative roots. Ridzewski does offer one example of a stative root in *qatal*, which he categorizes as "Präsens": אָשַׁמְנוּ {א}. However, he translates it with a past inchoative sense, consistent with a simple past identification of *qatal*: "wir luden Schuld auf uns" (1992:160).

it retains its older perfect meaning; finally, in the post-biblical period *qatal* develops into a simple past.

(13) Development of *qatal* in Hebrew

Proto-Semitic		Amarna Canaanite		Biblical Hebrew		Rabbinic Hebrew
RESULTATIVE	>	PERFECT	>	PERFECTIVE	>	SIMPLE PAST
(* <i>qariba</i> 'he is drawn near')		(* <i>qaraba</i> 'he has drawn near')		(* <i>qārab</i> 'he has drawn / drew near')		(* <i>qārab</i> 'he drew near')

4.2 *Wayyiqtol*

Many models of the Biblical Hebrew verb distinguish *wayyiqtol* from *qatal* based on the parameter “sequentiality” (e.g., Gropp 1991; Endo 1996; Hatav 1997; Gentry 1998);¹⁸ however, a grammaticalization approach enables us to semantically distinguish these two forms based on their stage of development along the universal path in (12). Following Bauer’s suggestion (1910), and on analogy with the proposed development of *qatal* (see 4.1 above), we may hypothesize that *wayyiqtol* originated as a resultative form, constructed of subject pronouns prefixed (with some suffixing) to the Common Semitic **q(u)tul* infinitive form: **ya-qrub* ‘he is drawn near.’¹⁹ This hypothesis is tenable on the basis of cross-linguistic data that show other resultatives constructed of infinitives plus a copulative verb (see Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:80).

This form developed at an earlier stage than West Semitic **qatala* and, consequently, by the stage of Biblical Hebrew had become a simple past verb, demonstrated by the fact that it always expresses past states with stative predicates, never present states.²⁰ The earlier stage of *wayyiqtol* (<**yaqtul*) may be evidenced in Ugaritic poetry, where the form freely expresses perfective as well as perfect meanings (i.e., past perfect, present perfect, and future perfect), similar to *qatal*’s semantic range in Biblical Hebrew (see Tropper 2000:695-701). However, Kienast notes that even in Ugaritic *qatala* is encroaching on the functions of *yaqtul* (2001:315, 317), just as in Biblical Hebrew, where the perfective *qatal* is semanti-

¹⁸ The use of a parameter *sequentiality* in models of the Hebrew verb is especially problematic. First, the term is reserved by linguists for under-marked chained verb forms (see Longacre 1990; Marchese 1988), whereas most Hebraists intend by the term the concept of temporal succession. Second, there is no evidence that any other languages mark temporal succession with bound verbal morphology, as scholars commonly propose for *wayyiqtol* and *weqatal* (see Comrie 1985:61-62); rather, temporal succession is the default interpretation of texts, and can be semantically explained as affected by a gestalt of features including situation aspect, viewpoint aspect, and temporal adverbs (see Brown and Yule 1983:125, 144; Cook 2002:chap. 4).

¹⁹ It is reasonable to suppose that the Jussive originated in the same construction, but the prefixed pronouns were added to the imperative **q(u)tul*. However, it is an open question whether indicative and modal **yaqtul* should be treated as two forms, built from homonymous infinitive and imperative **q(u)tul* forms or as a single polysemous form (so Huehnergard 1988:20; see also Meyer 1992:3.39-41).

²⁰ Based on the same thirty-five roots mentioned above (note 14), 96 percent (243 out of 252) of the time the stative roots in *wayyiqtol* express a past state; the other 4 percent (9 out of 252) have a present gnomic meaning (on which see Gross 1976).

cally very similar to *wayyiqtol*. The latter differs primarily in its discourse-pragmatic specialization as a narrative verb; thus the forms relate to each other in a similar fashion as the French *Passé Simple* narrative verb and *Passé Composé* (e.g., *j'écrivis* vs. *j'ai écrit*).²¹ As *qatal* developed from a perfective into a simple past verb in the post-biblical period, it completely eclipsed the semantics of *wayyiqtol*, thus pushing the latter form into obsolescence, as shown by the Rabbinic Hebrew data.

4.3 *Yiqtol* and Participle

Since grammaticalization data show that perfective verbs only develop in opposition to an imperfective verb (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:91-92), an identification of *yiqtol* as imperfective is inevitable based on the identification of Biblical Hebrew *qatal* as perfective. Furthermore, cross-linguistic data show that progressives are the main source for imperfective verb forms (Dahl 1985:93; Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:141); thus, it is logical to posit a progressive form as the origin for *yiqtol* (<**yaqtulu*). The most likely hypothesis is that **yaqtulu* was originally constructed of the **q(u)tu* infinitive prefixed with pronouns (as *wayyiqtol*) plus a locative *-u* ending (see Diakonoff 1988:103; on locative *-u(m)* in Akkadian suffixed to infinitives see Huehnergard 1997:131).²² This hypothesis accords with cross-linguistic data showing that progressives often originate in locative constructions with infinitives (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:128).²³

By the biblical period, *yiqtol* (<**yaqtulu*) had developed from a progressive into an imperfective, the latter being distinguished from the former by its more general meaning, encompassing progressive as well as other meanings such as habitual and gnomic (Comrie 1976:25; Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:141). The examples in (14) illustrate these prototypical meanings for imperfective *yiqtol* in Biblical Hebrew.

²¹ Although it is tempting to connect the fossilizing of the *waC-* prefix to the past **yaqtul* form in Hebrew with its specialization as a narrative verb, the semantic or discourse-pragmatic contribution of *waC-* is as yet uncertain; the prefix cannot be identified as either the sufficient or necessary cause of *wayyiqtol*'s specialization as a narrative verb (for a discussion of analyses of the *waC-* prefix see Testen 1998:193-94).

²² Diakonoff's complete hypothesis is that **yaqtulu*, created by adding a nominative or locative *-u* to the jussive/preterite **yaqtul*, originated as a subordinate form and then spread in West Semitic to independent clauses (1988:103). By contrast, Kuryłowicz argued that **yaqtulu* originated as a present verb form, which was subsequently syntactically restricted to subordinate clauses in East Semitic by the rise of the new present **yaqattal* conjugation (1972:60). Although Andersen combines elements of both these approaches (2000:24), Diakonoff's and Kuryłowicz's theories are both flawed because they propose an unlike path of development from jussive or preterite to progressive and because they treat Akkadian *iqtu* as a discrete conjugation. Huehnergard explains that the Akkadian Subjunctive *-u* is a modal marker, independent of any one conjugation nor forming an independent conjugation itself (1997:183-84).

²³ The locative construction is a logical source for progressives judging from Bybee, Perkins, and Pagliuca's definition of progressive as presenting an agent spatially located in the midst of an activity at the reference time (1994:136). The other major source of progressives is demonstrated by English: copula verb plus a gerund form as in *He was singing* (see Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:128).

(14) a. *Yiqtol* with a past progressive meaning

way^ehî qôl haššôpâr hôlek w^ehâzêq m^e’ôd môšæh y^edabbêr w^ehâ^xlôhim ya^{ca}naennû b^eqôl

‘And as the sound of the trumpet was growing louder and louder, Moses **was speaking** and God **was answering** him in a voice.’ (Exod 19:19)

b. *Yiqtol* with a present progressive meaning

wayyô[’]mær bô[’] b^erûk yhw^h lâmmâh ta^{ca}môd bahûš

‘And he said, “Come in, blessed of the Lord. Why are you standing outside?”’ (Gen 24:31)

c. *Yiqtol* with a past habitual meaning

w^ekên ya^{ca}šæh²⁴ šânâh b^ešnâh middê^{ca}lôtâh b^ebêt yhw^h

‘And thus he would do year by year as often as she went up into the house of the Lord.’ (1 Sam 1:7)

d. *Yiqtol* with a gnomic meaning

bên hākām y^ešâmmah-’âb ûbên k^esîl tûgat ’immô

‘A wise son gladdens a father, but a foolish son (is) his mother’s grief.’ (Prov 10:1)

The general future meaning of *yiqtol* is contextually derived, as is the case with imperfectives in other languages (see Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:275-76). This is similar to the case of the English Present, which may express future tense in a future context: *He will travel to New York next week*–*He travels to New York next week*.

Past progressive examples of *yiqtol*, such as (14a) above, have generally been ignored or explained away by theories claiming *yiqtol* is a non-past *tense* form (e.g., Zevit 1988; Joosten 1999). While such examples are admittedly infrequent, they gainsay a non-past tense identification of *yiqtol*. In addition, a grammaticalization approach can explain the relative infrequency of *yiqtol* in past progressive expressions by its relationship to the participle: the participle, which is marked for progressive aspect in Biblical Hebrew, had begun to encroach upon *yiqtol*’s prototypical progressive meanings, thus appearing often in past progressive expressions, as in the example in (15).²⁵

(15) Participle with a past progressive meaning

wayyâbô[’] ’æl-hâ’îš w^ehinnêh ’ômêd ’al-hagg^emallîm ’al-hâ’âyîn

‘And he came to the man, and behold, (he) **was standing** by the camels and the spring.’ (Gen 24:30)

Thus, the relationship between *yiqtol* and the participle is analogous to the relationship between *wayyiqtol* and *qatal*: the participle is a younger form developing along the same universal path of progressive > imperfective as *yiqtol*. As in the case of *qatal*, the participle eventually displaced *yiqtol*, but within the newly developed

²⁴ Reading *ta^{ca}šæh* (YQTL:3FS) alleviates some of the logical problems in this passage: ‘thus she would do ... as often as she would go up.’

²⁵ No pre-Biblical Hebrew development can be discerned for the progressive participle; the form originated as a **qâtil* verbal adjective expressing progressive aspect.

tense system of Rabbinic Hebrew *yiqtol* expresses future tense and deontic modality while the participle is employed in progressive and habitual expressions (e.g., *hāyāh ōmēr* ‘he was saying/would say’) as well as for present tense.²⁶

4.4 *Qatal* and Participle

Among the forms discussed here, *qatal* exhibits the least amount of overlap with the participle; however, both the participle and *qatal* have specialized future meanings. The participle has an *expected future* meaning, as illustrated in (16a), which parallels the future use of the English Present Progressive, illustrated in (16b).

(16) a. Participle with an expected future meaning

ki lʿyāmim ʿōd šibʿāh ʾānōkī mamʿīr ʿal-hāʾāraʿ

‘For in seven days I **am going to cause it to rain** upon the earth.’ (Gen 7:4)

b. Expected Present Progressive with a future meaning

I **am mailing** the manuscript next week.

The future meaning of *qatal* is commonly referred to as the ‘prophetic perfect.’ This peculiar use of the perfective *qatal* has been explained in psycholinguistic terms (e.g., Kautzsch 1910:312) and as a rhetorical device (e.g., Joūon 1993:363). It is not unusual cross-linguistically, however, for a perfective verb to have a future meaning and, in fact, a future meaning for *qatal* confirms a perfective identification for the form, since simple past verbs do not express future meanings (Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:95). In Bybee, Perkins, and Pagliuca’s data there are two languages with perfective verbs that express *immediate future* (1994:278). One of these is the Caucasian language of Abkhaz, in which the perfective Aorist has an immediate future meaning, illustrated in (17).

(17) Immediate future Aorist

b- ab dā-cé-ytʾ

your father he-go:FINITE

‘Your father **is (on the point of) going.**’ (Hewitt 1979:173)

²⁶ Although the transition of the Hebrew verbal system from the biblical period to Rabbinic Hebrew is complex, certain developments are clear. First, *qatal* developed into a past tense form, displacing the Biblical Hebrew past *wayyiqtol* form (see note 17). Second, the participle remained an intermediate form (i.e., both nominal/adjectival and verb), in contrast to Modern Hebrew, where its adjectival and verbal roles are strictly separated (see Gordon 1982:33, 43); nevertheless, this intermediate progressive form came to serve as the present tense construction, much as the progressive is preferred in English for present expressions (e.g., *I am walking* in contrast to *I walk*, which is normally interpreted gnomic). Third, the semantics of *yiqtol* are complicated by the falling together of *yiqtol* with the deontic modals, the development of a periphrastic future (i.e., *ʿātīd l-INF*), and the more frequent use of the participle in future expressions (Pérez Fernández 1997:109; 137-38). Hence, the future meaning of *yiqtol* in Rabbinic Hebrew is restricted to subordinate structures (like some colloquial Arabic dialects; see Bybee, Perkins, and Pagliuca 1994:233-34); in independent clauses *yiqtol*’s deontic modal sense predominates (Kutscher 1982:131).

Just as the participle's expected future function is comparable to the future auxiliary use of *be going to* in English, *qatal*'s immediate future expression is analogous to the English construction of *about to*, as in *He is about to fly to London*. Hence, the prophets were not writing down visions that portrayed these events as already passed, nor were they trying to express certainty of the events through the rhetorical use of a past time expression. Rather, the prophets were convinced that these acts of God thus portrayed by *qatal* were imminent. So in the example in (18), the prophet is convinced that the people's disregard for God makes their exile imminent.

(18) *Qatal* with an immediate future meaning

lākēn gālāh 'ammī mibb^eli-dā^cat

'Therefore, my people **are about to go into exile** because of lack of knowledge.' (Isa 5:13)

4.5 Modal *Qatal* (*Weqatal*)

The last form to examine is *weqatal*. Analysis of the semantics of *weqatal* has been hampered by its analogical association with *wayyiqtol*; however, neither the grammaticalization nor the semantics of *weqatal* is analogous to those of *wayyiqtol*. In terms of grammaticalization, there is no evidence for a *weqatal* conjugation that is distinct from *qatal* in Semitic.²⁷ However, it has been observed that throughout Semitic the perfective *qatal* (and its cognates) may have a future time reference when used modally in conditional sentences.²⁸ In such cases, the future sense of the perfective verb is derived from the modal context (Peled 1992:12). Thus, *weqatal* should be analyzed as the perfective *qatal* functioning modally. The common label *weqatal* refers to *qatal*'s distinctive shape with the *waw* conjunction when used modally, and indicates that verb-subject word order restriction observed for the deontic modals (i.e., Imperative, Jussive, and *yiqtol* when used deontically) by Hebraists (Rosén 1969; Revell 1989; DeCaen 1995; Shulman 1996) applies to modal *qatal* as well (see Holmstedt 2001).

In contrast to the strictly conditional modal use of *qatal* in the other Semitic languages, in Biblical Hebrew modal *qatal* is very productive: as illustrated in (19), modal *qatal* may express contingent as well as directive deontic modality.

(19) a. Modal *qatal* expressing purpose or result

'ānōkī mamtīr 'al-hā'āraṣ 'arbā'im yôm w^e'arbā'im lāylāh *ūmāhīti* 'æt-kol-hay^e qūm

'I am going to cause it to rain upon the earth for forty days and forty nights **so that I wipe out** every existing thing.' (Gen 7:4)

b. Modal *qatal* expressing directive deontic meaning

w^e*lāqahtā* 'æt-šæmæn hammišḥāh *ūmāšahitā* 'æt-hammiškān

'**And you are to take** the anointing oil **and anoint** the tabernacle.' (Exod 40:9)

²⁷ This lack of evidence contradicts the claim by Zuber and Joosten that *weqatal* is an independent modal conjugation (Zuber 1986; Joosten 1992).

²⁸ E.g., in Arabic, Ethiopic, Aramaic and Syriac, Ugaritic, Phoenician, and the Canaanite of El-Amarna (see Wright 1962:2.14-17; Dillman [1899] 1974:548; Folmer 1991; Nöldeke 1904:203-5, 265; Tropper 2000:715; Krahmalkov 1986; Moran 1950:73; Rainey 1996:355-65).

This wide range of meanings for Biblical Hebrew *qatal* may be explained as “context-induced reinterpretations” (Heine, Claudi, and Hünemeyer 1991:71-72). In other words, a new modal sense developed for *qatal* in the specific context of conditional clauses. As this meaning became more established, the form could be used in other contexts that were compatible only with the modal meaning – such as other contingent modal constructions. Eventually, this new meaning became conventionalized. As a further or perhaps separate development, a deontic modal sense developed for *weqatal* in the context of case-law apodoses. Examples from legal literature, such as (20), in which the form expresses both conditional and deontic modality illustrate the pathway between the two types of modal expressions.

(20) Modal (conditional and deontic) *qatal*

ʾim hakkōhēn hammāšīah yəḥ^αīā? . . . w^εhiqrīb . . . par bən-bāqār . . .

‘If the anointed priest sins . . . then he must bring near . . . a young bull . . .’ (Lev 4:3)

5 Summary and Conclusions

This study has sought to understand the semantics of the Hebrew verb by tracing the grammaticalization of the various forms. A summary of the grammaticalization of the Hebrew verbal system is given in the table in (21) (the deontic forms are included for the sake of completeness, but have not been discussed in this study).

(21) Summary of the grammaticalization of the Hebrew verb.

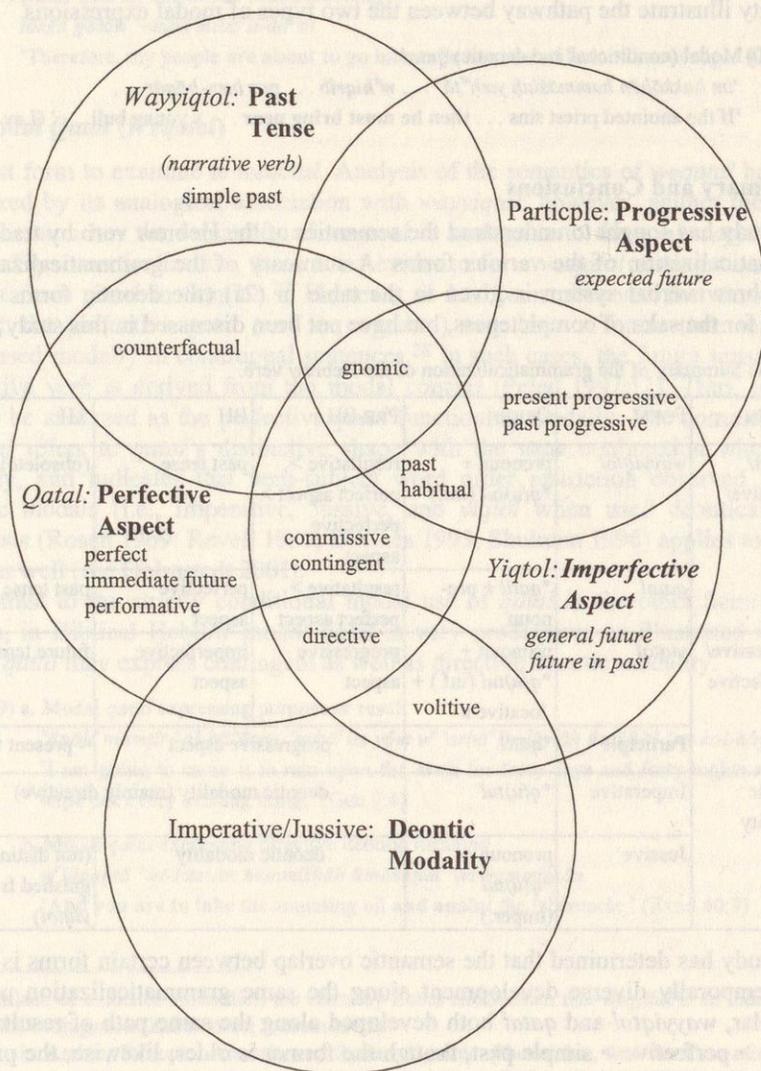
DOMAIN	FORM	ORIGIN	PRE-BH	BH	RH
Perfect/ Perfective/ Past	<i>wayyiqtol</i>	pronoun + * <i>q(u)tu</i> l (inf.)	resultative > perfect aspect > perfective aspect	past tense	(obsolete)
	<i>qatal</i>	* <i>qatil</i> + pro- noun	resultative > perfect aspect	perfective aspect	past tense
Progressive/ Imperfective	<i>yiqtol</i>	pronoun + * <i>q(u)tu</i> l (inf.) + locative <i>u</i>	progressive aspect	imperfective aspect	future tense
	Participle	* <i>qātil</i>	progressive aspect		≈ present tense
Deontic Modality	Imperative	* <i>q(u)tu</i> l	deontic modality (mainly directive)		
	Jussive	pronoun + * <i>q(u)tu</i> l (imper.)	deontic modality		(not distin- guished from <i>yiqtol</i>)

This study has determined that the semantic overlap between certain forms is due to their temporally diverse development along the same grammaticalization path. In particular, *wayyiqtol* and *qatal* both developed along the same path of resultative > perfect > perfective > simple past, though the former is older; likewise, the progressive participle developed at a latter stage than *yiqtol*, but along the same grammati-

calization path, thus creating semantic overlap with the latter. Other overlap between forms (not all discussed here), such as between Jussive, *yiqtol*, and *weqatal* can be generally accounted for the by layering effect of a cyclical grammaticalization process.

The full extent of semantic overlap between the verbal forms in Biblical Hebrew is illustrated in the vendiagram in (22) below.

(22) A semantic model of the Biblical Hebrew verbal system based on a grammaticalization approach.

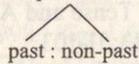


A basic meaning is discernable for each form, given in bold, but overlap between forms is recognized and tolerated within the system. In some instances there is a discourse-pragmatic distinction that is fairly obvious (e.g., between *qatal* and narrative *wayyiqtol*, the latter of which expresses foregrounded narrative events; see Cook 2002:chap. 4); in other instances no such distinction may exist. However, in still other cases of overlap there may be a discourse-pragmatic distinction that has yet to be discerned. This semantic model provides a basis for doing the necessary inductive, textual analysis in order to discover some of these distinctions.

Most importantly, this study has drawn on cross-linguistic data concerning the development and configuration of verbal forms in grammar in order to demonstrate that the ancient Hebrew verbal system is aspect-prominent, having a central perfective : imperfective opposition in *qatal* and *yiqtol*, and that this system shifted to a tense-prominent one in Rabbinic Hebrew. As an aspect-prominent language, the central opposition in Biblical Hebrew is aspectual; however, the system features a variety of verb forms, including tensed, aspectual, and modal forms (e.g., *wayyiqtol* is past tense, the participle is progressive aspect, and imperative/jussive are modal). At the Biblical Hebrew stage, the verbal system is a rather typical tripartite aspectual system, as illustrated by the figure in (23). Bybee and Dahl have concluded from their combined typological studies that this type of system occurs in about every second language in the world (1989:89).

(23) Dahl's model of perfective : imperfective opposition and tense (adapted from Bybee and Dahl 1989:83).

perfective : imperfective



In contrast to other Semitic languages, which developed periphrastic constructions with their imperfective forms to distinguish past : non-past (e.g., Arabic *kāna yaktubu*, Syriac *nektob hwā* 'he was writing'), tense distinctions in Biblical Hebrew are purely contextual.

References

- Andersen, T. David (2000): *The Evolution of the Hebrew Verbal System*, ZAH 13, 1-66.
- Baayen, R. Harald. 1997. The Pragmatics of the 'Tenses' in Biblical Hebrew. *Studies in Language* 21 (2):245-85.
- Bache, Carl. 1985. *Verbal Aspect: A General Theory and Its Application to Present-Day English*. Odense University Studies in English, vol. 8. Odense: Odense University Press.
- Bauer, Hans. 1910. Die Tempora im Semitischen. *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* 81:1-53.

- Bergsträsser, Gotthelf. 1983. *Introduction to the Semitic Languages*. Translated by Peter T. Daniels. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Bhat, D. N. S. 1999. *The Prominence of Tense, Aspect, and Mood*. Studies in Language Companion Series, vol. 49. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Biber, Douglas. 1995. *Dimensions of Register Variation: A Cross-Linguistic Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Binnick, Robert I. 1991. *Time and the Verb: A Guide to Tense and Aspect*. Oxford: Oxford University Press.
- Blake, Frank R. 1951. *A Resurvey of Hebrew Tenses*. Scripta Pontificii Instituti Biblici, vol. 103. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Bolinger, Dwight. 1977. *Meaning and Form*. London: Longman.
- Brockelmann, Carl. 1951. Die 'Tempora' des Semitischen. *Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft* 5 (3/4 August):133-54.
- Brown, Gillian, and George Yule. 1983. *Discourse Analysis*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buth, Randall. 1992. The Hebrew Verb in Current Discussion. *Journal of Translation and Textlinguistics* 5:91-105.
- Bybee, Joan, Revere Perkins, and William Pagliuca. 1994. *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bybee, Joan L., and Östen Dahl. 1989. The Creation of Tense and Aspect Systems in the Languages of the World. *Studies in Language* 13:51-103.
- Campbell, Lyle. 2001. What's Wrong with Grammaticalization? *Language Sciences* 23:113-61.
- Campbell, Lyle, and Richard Janda. 2001. Introduction: Conceptions of Grammaticalization and Their Problems. *Language Sciences* 23:93-112.
- Comrie, Bernard. 1976. *Aspect*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985. *Tense*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986. Tense and Time Reference: From Meaning to Interpretation in the Chronological Structure of a Text. *Journal of Literary Semantics* 15:12-22.
- Cook, John A. 2002. The Biblical Hebrew Verbal System: A Grammaticalization Approach. Ph.D. diss., Department of Hebrew and Semitic Studies, University of Wisconsin, Madison.
- Curtis, Georg. 1870. *Elucidations of the Student's Greek Grammar*. Translated by Evelyn Abbott. London: John Murray.
- Dahl, Östen. 1985. *Tense and Aspect Systems*. Oxford: Blackwell.
- DeCaen, Vincent. 1995. On the Placement and Interpretation of the Verb in Standard Biblical Hebrew Prose. Ph.D. diss., University of Toronto, Toronto.

- . 1996. Ewald and Driver on Biblical Hebrew 'Aspect'. *ZAH* 9 (2):129-51.
- Diakonoff, I. M. 1988. *Afrasian Languages*. Languages of Asia and Africa. Moscow: Nauka.
- Dillmann, August. [1899] 1974. *Ethiopic Grammar*. Translated by James A. Chrichton. 2d ed. Amsterdam: Philo Press.
- Driver, S. R. [1892] 1998. *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*. 3d ed. Reprint, with an introductory essay by W. Randall Garr. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans/Livonia, Mich.: Dove.
- Endo, Yoshinobu. 1996. *The Verbal System of Classical Hebrew in the Joseph: An Approach from Discourse Analysis*. SSN, vol. 32. Assen: Van Gorcum.
- Ewald, Heinrich. 1870. *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes*. 8th ed. Göttingen: Verlag der dieterichschen Buchhandlung.
- . 1879. *Syntax of the Hebrew Language of the Old Testament*. Translated by James Kennedy. Edinburgh: T&T Clark.
- Folmer, Margaretha L. 1991. Some Remarks on the Use of the Finite Verb Form in the Protasis of Conditional Sentences in Aramaic Texts from the Achaemenid Period. In *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax*. Edited by K. Jongeling, H. L. Murre-Van ven Berg and L. van Rompay. Leiden: E. J. Brill, 56-78.
- Gentry, Peter J. 1998. The System of the Finite Verb in Classical Biblical Hebrew. *Hebrew Studies* 39:7-39.
- Gibson, J. L. 1994. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar: Syntax*. 4th ed. Edinburgh: T&T Clark.
- Goldfajn, Tal. 1998. *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative*. OTM. New York: Oxford University Press.
- Gordon, Amnon. 1982. The Development of the Participle in Biblical, Mishnaic, and Modern Hebrew. *Afroasiatic Linguistics* 8 (3):1-59.
- Gropp, Douglas M. 1991. The Function of the Finite Verb in Classical Biblical Hebrew. *Hebrew Annual Review* 13:45-62.
- Gross, W. 1976. *Verbform und Funktion. Wayyiqtol für Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte*. Münchener Universitätschriften. St. Ottilien: EOS.
- Hatav, Galia. 1997. *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew*. Studies in Language Companion Series, vol. 34. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Heine, Bernd, Claudi Ulrike, and Friederike Hünemeyer. 1991. *Grammaticalization: A Conceptual Framework*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hendel, Ronald S. 1996. In the Margins of the Hebrew Verbal System. *ZAH* 9 (2):152-81.
- Hewitt, B. G. 1979. *Abkhaz*. Lingua Descriptive Studies. Amsterdam: North-Holland.

- Holmstedt, Robert D. 2001. Is Biblical Hebrew a VS or SV Language? Paper read at Society of Biblical Literature Annual Meeting, at Denver, Colorado.
- Hopper, Paul J. 1991. On Some Principles of Grammaticalization. In *Approaches to Grammaticalization*. Edited by E. C. Traugott and B. Heine. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Hopper, Paul J., and Elizabeth Closs Traugott. 1993. *Grammaticalization*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huehnergard, John. 1988. The Early Hebrew Prefix-Conjugations. *Hebrew Studies* 29:19-23.
- . 1992. Languages: Introductory Survey. In *The Anchor Bible Dictionary*. Edited by D. N. Freedman. New York: Doubleday, 4.155-70.
- . 1997. *A Grammar of Akkadian*. Harvard Semitic Museum Studies, vol. 45. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Johnson, Bo. 1979. *Hebräisches Perfekt und Imperfekt mit vorangehendem we*. CB.OT, vol. 13. Lund: Gleerup.
- Joosten, Jan. 1992. Biblical weqatal and Syriac waqtal Expressing Repetition in the Past. *ZAH* 5 (1):1-14.
- . 1997. The Indicative System of the Biblical Hebrew Verb and its Literary Exploitation. In *Narrative Syntax and the Hebrew Bible*. Edited by E. Van Wolde. Leiden: E. J. Brill, 51-71.
- . 1998. The Functions of the Semitic D stem: Biblical Hebrew Materials for a Comparative-Historical Approach. *Orientalia* 67 (2):202-30.
- . 1999. The Long Form of the Prefixed Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose. *Hebrew Studies* 40:15-26.
- Joüon, Paul. 1993. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Translated by Takamitsu Muraoka. Subsidia Biblica 14, 1-2. Rome: Biblical Institute Press.
- Kautzsch, Emil, ed. 1910. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Translated by A. E. Cowley. 2d English ed. Oxford: Clarendon.
- Kenny, Anthony. 1963. *Action, Emotion, and Will*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kienast, Burkhard. 2001. *Histoische Semitische Sprachwissenschaft, mit Beiträgen von Erhart Graefe (Altaegyptisch) und Gene B. Gragg (Kuschitisch)*. Wiesbaden: Harrossowitz.
- Krahmalkov, Charles R. 1986. The *Qatal* with Future Tense Reference in Phoenician. *JSS* 31 (1):5-10.
- Kuryłowicz, Jerzy K. 1972. *Studies in Semitic Grammar and Metrics*. Warsaw: Polkiej Akademii Nauk.
- . 1973. Verbal Aspect in Semitic. *Or.* 42 (1-2):114-20.
- Kustár, Péter. 1972. *Aspekt in Hebräischen*. Basel: Fredrick Reinhardt Kommissionsverlag.

- Kutscher, Eduard Yechezkel. 1982. *A History of the Hebrew Language*. Jerusalem: Magnes/ Leiden: E. J. Brill.
- Lipiński, Edward. 1997. *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. *Orientalia Lovaniensia analecta*, vol. 80. Leuven: Peeters.
- Longacre, Robert E. 1989. *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- . 1990. *Storyline Concerns and Word Order Typology*. *Studies in African Linguistics Supplement 10*. Los Angeles: UCLA.
- Loprieno, Antonio. 1986. *Das Verbalsystem im Ägyptischen und im Semitischen: Zur Grundlegung einer Aspekttheorie*. Wiesbaden: Harrowitz.
- Marchese, Lynell. 1988. Sequential Chaining and Discourse Structure in Godie. In *Clause Combining in Grammar and Discourse*. Edited by J. Haiman and S. A. Thompson. *Typological Studies in Language*, vol. 18. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 247-73.
- McFall, Leslie. 1982. *The Enigma of the Hebrew Verbal System*. Sheffield: The Almond Press.
- Meyer, Rudolf. 1992. *Hebräische Grammatik*. 3d ed. Berlin: Walter de Gruyter.
- Michel, Diethelm. 1960. *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*. Bonn: Bouvier.
- Miller, Cynthia L. 1996. *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*. *Harvard Semitic Museum Monographs*, vol. 55. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Moran, William L. 1950. A Syntactical Study of the Dialect of Byblos as Reflected in the Amarna Tablets. Ph.D. diss., Johns Hopkins University, Baltimore.
- Müller, Hans-Peter. 1983. Zur Geschichte des hebräischen Verbs: Diachronie der Konjugationsthemen. *BZ 27* (1):34-57.
- . 1984. Ebla und das althebraische Verbalsystem. *Biblica 65* (2):145-67.
- Niccacci, Alviero. 1994. Analysis of Biblical Narrative. In *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Edited by R. D. Bergen. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 175-98.
- Nöldeke, Theodor. 1904. *Compendious Syriac Grammar*. Translated by James A. Crichton. London: Williams and Norgate.
- Palmer, Frank R. 1986. *Mood and Modality*. *Cambridge Textbooks in Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peckham, Brian. 1997. Tense and Mood in Biblical Hebrew. *ZAH 10* (2):139-68.
- Peled, Yishai. 1992. *Conditional Structures in Classical Arabic*. *Studies in Arabic Language and Literature*, vol. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Pérez-Fernández, Miguel. 1997. *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*. Translated by John Elwolde. Leiden: E. J. Brill.
- Rainey, Anson F. 1996. *Canaanite in the Amarna Tablets: A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect Used by the Scribes from Canaan. Vol. 2, Morphosyntactic*

- Analysis of the Verbal System*. Handbuch der Orientalistik, vol. 25. Leiden: E. J. Brill.
- Rattray, Susan. 1992. The Tense-Mood-Aspect System of Biblical Hebrew, with Special Emphasis on 1 and 2 Samuel. Ph.D. diss., University of California, Berkeley.
- Reichenbach, Hans. 1947. *Elements of Symbolic Logic*. London: Collier-Macmillan.
- Revell, E. J. 1989. The System of the Verb in Standard Biblical Prose. *HUCA* 60:1-37.
- Ridzewski, Beate. 1992. *Neuhebräische Grammatik auf Grund der ältesten Handschriften und Inschriften*. Heidelberger Orientalistische Studien, vol. 21. Frankfurt: Peter Lang.
- Robins, R. H. 1997. *A Short History of Linguistics*. 4th ed. New York: Longman.
- Rosén, H. B. 1969. The Comparative Assignment of Certain Hebrew Tense Forms. In *Proceedings of the International Conference on Semitic Studies Held in Jerusalem 1965*. Leiden: E. J. Brill, 212-34.
- Rundgren, Frithiof. 1961. *Das althebräische Verbum: Abriss der Aspektlehre*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Saussure, Ferdinand de. 1966. *Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill.
- Schneider, Wolfgang. *Grammatik des Biblischen Hebräisch*. München: Claudius 1982.
- Segal, M. H. 1927. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxford: Clarendon Press.
- Shulman, Ahouva. 1996. The Use of Modal Verb Forms in Biblical Hebrew Prose. Ph.D. diss., University of Toronto, Toronto.
- Snell, D. C. 1974. Hebrew Verbs. *BiOr* 31:40-42.
- Soden, Wolfram von. 1952. *Grundriss der akkadischen Grammatik*. AnOr, vol. 33. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Talstra, Eep. 1997. Tense, Mood, Aspect and Clause Connections in Biblical Hebrew. A Textual Approach. *Journal of Northwest Semitic Languages* 23 (2):81-103.
- Testen, David D. 1998. *Parallels in Semitic Linguistics: The Development of Arabic la- and Related Semitic Particles*. Studies in Semitic Languages and Linguistics, vol. 26. Leiden: E. J. Brill.
- Tropper, Josef. 1998. Althebräisches und semitisches Aspektsystem. *ZAH* 11 (2):153-90.
- . 1999. Tempusmarkierung durch Wortstellung? *ZAH* 12 (1):104-106.
- . 2000. *Ugaritische Grammatik*. AOAT 273. Münster: Ugarit-Verlag.
- Vendler, Zeno. 1957. Verbs and Times. *Philosophical Review* 66 (2):143-60.
- Waltke, Bruce K., and M. O'Connor. 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.

- Weinrich, Harald. 1994. *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*. 5th ed. Sprache und Literatur, vol. 16. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Wright, W. 1962. *A Grammar of the Arabic Language*. 3d ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zevit, Ziony. 1988. Talking Funny in Biblical Henglish and Solving a Problem of the *Yaqṭūl* Past Tense. *Hebrew Studies* 29:25-33.
- . 1998. *The Anterior Construction in Classical Hebrew*. Society of Biblical Literature Monograph Series, vol. 50. Atlanta: Scholars Press.
- Zuber, Beat. 1986. *Das Tempussystem des biblischen Hebräisch*. BZAW 164. Berlin: Walter de Gruyter.

Abstract:

Several difficulties in the study of the Hebrew verb have contributed to the present impasse in the field: the failure of past theories to adequately deal with form-meaning asymmetries in the verbal system; the unresolved debate over synchronic versus diachronic approach; and the neglect of typological data as a means of external validation for models of the Hebrew verb. This study outlines a grammaticalization approach that remedies each of these problems and then presents a semantic model of the Hebrew verb in terms of the parameters of tense, aspect, and modality. The important conclusions reached in this study include: (1) that Biblical Hebrew has a typical aspect-prominent verbal system, but (2) that the system is drifting towards becoming tense-prominent, as it appears in Rabbinic Hebrew; (3) the semantic relationships between certain verb forms (e.g., *qatal* and *wayyiqtol*, *yiqtol* and participle) is clarified in terms of their relative stage of grammaticalization; and (4) a model is constructed that sufficiently distinguishes the Hebrew verbal forms in terms of their 'basic meanings,' but nevertheless tolerates semantic overlap between the forms.

Address of the author:

John A. Cook, 2560 Upham St., Madison, WI 53704-4971
email: jacook@juno.com

Helæb oder *ḥālāb*? Ein möglicher Einfluss der früh-jüdischen Halacha auf die Vokalisation des MT in Ex 23,19b; Ex 34,26b; Dtn 14,21b

Raik Heckl (Bonn)

Einführung

Dieser Beitrag schließt sich an eine Diskussion um das Verständnis von Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b an, die in den letzten Jahren etwas an Intensität verloren hat. Ausgelöst wurde sie durch die Arbeiten von O. Keel.¹ In ihnen stellt O. Keel den beiden bis dahin üblichen Deutungen eine „religiöse“² Deutung gegenüber. Er weist zunächst die seit Philon anzutreffende Annahme zurück, dass es sich an den genannten Stellen um eine humanitäre Vorschrift handele, die verschiedene Aspekte in der Beziehung von Mutter- und Jungtier betrifft (die Weitergabe des Lebens, die Schmerzen der Tiere, Anwendung auf den zwischenmenschlichen Bereich³). O. Keel vermag diese Sicht in sein Konzept zu integrieren, wehrt sich aber gegen die seit Maimonides diskutierte kultpolemische Deutung der Stelle, die voraussetzt, dass das Gesetz sich gegen einen kanaanäischen Kultbrauche richte. Seit dem Bekanntwerden von KTU 1.23 schien letztere Deutung zwar einen konkreten Anhalt im ugaritischen Kult zu haben, was aber entsprechend neuerer Forschungen nicht haltbar sei.⁴ Keel sieht Stelle stattdessen parallel zu Ex 22,29b und Lev 22,27, wo eine siebentägiger Schonung des Jungtieres befohlen wird, als Vorschrift, die den Schutz eines Symboltieres im Blick hat. Denn s.E. stehen im alten Orient die Symboltiere einer Gottheit unter einem besonderen Schutz. In Ex 23,19b (par.) ziele das Verbot auf ein das säugende Muttertier betreffendes Tabu ab. Denn das säugende Muttertier gelte „als Symbol gottgeschenkter Fruchtbarkeit und göttlicher Sorge und Liebe, die vor allem durch bestimmte Muttergottheiten repräsentiert werden“⁵. Diese Interpretation sucht O. Keel mit einer Fülle von ikonographischem Material zu untermauern.⁶ O. Keel ist von M. Haran kritisiert worden. Einerseits gebe es keine außerbiblischen

¹ Keel, O.: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, OBO 33, Freiburg, Göttingen 1980; Ders., „Du wirst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“. *Die wechselvolle Geschichte der Auslegung eines alttestamentlichen Gebotes*, *Orientierung* 45, 1981, 45-48.

² Vgl. Keel, *Böcklein*, 39.

³ Vgl. Keel, *Böcklein*, 20f. und Keel, *Auslegung*, 46.

⁴ Vgl. ders., *Böcklein*, 37f. Vgl. zur weiteren Diskussion neben Janowski, B.: *Rezension Keel, Böcklein*, *ZDPV* 102, 1986, 184-189 auch Ratner, R.; Zuckerman, B.: *A kid in milk: new photographs of KTU 1:23, line 14*, *HUCA* 57, 15-60.

⁵ Keel, *Böcklein*, 44.

⁶ Vgl. ders., *Böcklein*, 46-141.

Hinweise für die Richtigkeit von O. Keels Deutung.⁷ Andererseits sehe das Gesetz gerade keinen Schutz von Mutter und Jungtier vor, sondern verbiete lediglich die gemeinsame Schlachtung und „die Benutzung der Muttermilch, um das Fleisch zum Genuss zuzubereiten“⁸.

Rezipiert und radikalisiert wurde O. Keels Verständnis durch E.A. Knauf, indem dieser die konkrete Identität der Gottheit, auf die sich das Verbot möglicherweise bezogen hat, zu bestimmen versuchte.⁹ E.A. Knauf stellt daran anschließend Überlegungen an, ob möglicherweise das Gegenüber zur arabischen Mitbevölkerung seit den Zeiten des Exils, die „die alte kanaanäische Sitte, das Fleisch des Festessens in Milch zu kochen, bis heute bewahrt hat“¹⁰, die Einordnung des Verbotes in den Rahmen der dtn Speisegebote zur Folge hatte.

In der Rezension von H. Goedicke zu O. Keels Monographie wird vorgeschlagen, die präpositionale Konstruktion בְּחֵלֶב אִמּוֹ nicht als adverbiale Ergänzung zu verstehen, sondern als Bezug auf das Objekt, also auf גִּרִי. Er interpretiert: „You shall not cook the kid (which is) in the milk of its mother.“ Er vermutet, dass es sich bei Ex 23,19b (par.) um eine Kurzform von Ex 22,29 und Lev 22,27 handelt.¹¹

Eine ähnliche Interpretation schlägt C.J. Labuschagne vor, indem er darauf hinweist, dass die Frühmilch der Tiere aufgrund ihres hohen Eiweißgehalt eine rötliche Farbe habe. Das Verbot könnte sich somit gegen den Genuss von Blut in der Milch richten.¹² Diese Vorstellung habe das Dtn zur Gegenüberstellung unseres Verbotes mit dem Verbot von Aas (nicht rituell geschlachtetes Fleisch – „blood in the cadaver“) veranlasst.¹³

Da an den fraglichen Textstellen גִּרִי ja ein Jungtier bezeichnet, scheint sich als Bedeutung für die Konstruktusverbindung בְּחֵלֶב אִמּוֹ „in der Milch seiner Mutter“ entsprechend der masoretischen Vokalisation und der Übersetzung der LXX zunächst problemlos nahe zu legen. Dennoch soll aufgrund der folgenden Probleme, die die traditionelle Deutung mit sich bringt, noch einmal der Frage nachgegangen werden, worauf hin das Verbot Ex 23,19b (par.) abzielt. Es ergibt sich m.E. eine

⁷ Vgl. Haran, M.: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier*, ThZ 41, 1985, 135-159, 152.

⁸ Ders., *Böcklein*, 159. Weitere Kritik, die sich vor allem gegen Keels Diskussion der Halacha und der jüdischen Quellen richtet: Lauer, S.: *Kultpolemik – Theorie und / oder Heiligkeitgesetz*, Judaica 37, 1981, 161-162; Petuchowski, J.: *Das Rabbinische Verständnis vom „Böcklein in der Milch seiner Mutter“*, Judaica 37, 1981, 163-165.

⁹ Vgl. Knauf, E.A.: *Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels*. „Das Böckchen in der Milch seiner Mutter“, *Biblica* 69, 1988, 153-169, 154-159.

¹⁰ Ders., *Herkunft*, 168.

¹¹ Vgl. Goedicke, H.: *Rezension Keel, Böcklein*, JNES 42, 1983, 302-303, Zitat: 303.

¹² „It is thus quite easy to imagine that on account of the reddish colour of the beestings, in ancient Israel the mother's milk was considered to contain blood. Therefore the eating of a kid cooked in its mother's milk came to be regarded as the eating of *meat with blood*.“ (Labuschagne, C.J.: „You shall not boil a kid in its mother's milk“ A new proposal for the origin of the prohibition, in: García Martínez, F.; Hilhorst, A.; Labuschagne, C.J. [Hrsg.]: *The Scriptures and the scrolls: Studies in honour of A.S. van der Woude*, VT.S Leiden 1992, 14)

¹³ Vgl. ders., *proposal*, 16f. Hier muss freilich festgehalten werden, dass an keiner Stelle in der Hebräischen Bibel ein Problem beim menschlichen Genuss der Milch gesehen wird.

neue, aber im Kontext und in der kultischen Praxis Israels kohärentere Deutung der drei Textstellen:

1. Es geht um „die Milch der Mutter“ des zu opfernden Jungtieres. Wenn es im Sinne von O. Keel um die „Tabuisierung“ des säugenden Muttertieres und damit um „den Respekt vor einer grundlegenden Schöpfungsordnung“¹⁴ geht, dann fragt man sich, warum dieses Tabu nicht für „Milch“ überhaupt gilt. Das Kochen des Opfertieres in Milch scheint aber jedenfalls grundsätzlich erlaubt zu sein.¹⁵
2. Ein größeres Problem schließt sich hieran an. Nach O. Keels Deutung geht es in Ex 23,19b (par.) um die Tabuisierung des säugenden Muttertiers.¹⁶ Doch von einer Opferung dieser „lebenden Ikone der Gottheit“¹⁷ – und um eine solche handelt es sich ja allenfalls bei dem Muttertier – ist in dem Text nicht die Rede, sondern nur von ihrem Jungen. Um also in Ex 23,19b (par.) eine Verbindung zu der durch das säugende Muttertier symbolisierten Gottheit zu sehen, müsste man ähnlich wie Philon mit den „Gefühlen“ und dem „Recht“ des Muttertieres bzw. noch abstrakter dem Recht der Gottheit argumentieren.
3. Gleichzeitig geht es bei der traditionellen Interpretation des Verbotes nicht um die Opferung, sondern nur um eine bestimmte Art der Zubereitung des Opfers. Das Opfer des Jungtiers selbst scheint selbstverständlich erlaubt zu sein.
4. Das nächste und m.E. wichtigste Problem ergibt sich aus dem negativen Befund, dass Milch in der Hebräischen Bibel an keiner Stelle positiv als Bestandteil des Kultes genannt wird.¹⁸ Nach dem vorliegenden Wortlaut der Vorschrift müsste man aber annehmen, dass Milch im Opferkult einmal eine bestimmte Rolle gespielt hat.

Das Problem der Halacha

Zunächst ist deutlich, dass der rabbinischen Halacha, die aus den drei Bibelstellen das Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu essen, ableitet, die Bibelstelle einige Probleme bereitet. Tatsächlich dehnt bereits die Mischna (mChul 8,1) die Gültigkeit des biblischen Verbotes aus, so dass jetzt das Kochen jeglichen Fleisches mit jeder Art und „Form“ von Milch verboten ist:

כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים ואסור לעלות עם הגבינה
על השלחן חוץ מבשר דגים וחגבים

„Jegliches Fleisch ist verboten, mit Milch zu kochen, außer Fleisch von Fischen und Heuschrecken und es ist (ebenfalls) verboten, es auf den Tisch aufzutragen mit Käse ausgenommen Fleisch von Fischen und Heuschrecken.“

¹⁴ Keel, *Böcklein*, 44.

¹⁵ Vgl. Haran, *Böcklein*, 159. Dalmann, G.: *Arbeit und Sitte in Palästina VI*, Gütersloh 1939, 100, schreibt: „Da man das Ziegenböcklein (*gedi*) nicht in seiner Mutter Milch kochen (*biššēl*) soll (...), ist vorausgesetzt, daß das Kochen junger Ziegen in Milch oft vorkam.“

¹⁶ Vgl. Keel, *Böcklein*, 44f.

¹⁷ Keel, *Böcklein*, 54.

¹⁸ „In Israel ist die Milch keine Opfergabe, und man erhebt davon weder den Zehnten noch ein Erstlingsopfer.“ (Caquot, A.: Art. חלב, ThWAT II, 1977, 945-951, 947)

Die Mischna nimmt bezug zu Ex 23,19b (par.). Deutlich ist eine Reduktion des Wortlautes der biblischen Vorschrift לבשל בחלב und die Ausdehnung der Vorschrift auf jegliche Art von Fleisch durch die Eröffnung mit כל בשר . Damit wäre der augenscheinlich enge Rahmen des Gebotes, eine junge Ziege speziell in der Milch seiner Mutter zu kochen, zu einer allgemeinen Speisevorschrift geworden.

In der halachischen Diskussion des babylonischen Talmud wird die Ausdehnung des Gebotes auf jegliche Art von Fleisch damit begründet, dass גדי nur dann Ziegenböckchen heiße, wenn es wie in Gen 27,9 zusammen mit עזים stehe (bChul 113b).

Die Gültigkeit der Vorschrift auch für Geflügel scheint dabei aber in der mischnischen Zeit noch umstritten gewesen zu sein. Aus einer Rabbi Aqiba zugeschriebenen Mischna wird deutlich, dass dieser Teil der Vorschrift nicht biblisch, sondern in der rabbinischen Tradition begründet ist:

חיה ועוף אינם מן התורה לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים פרט לחיה
ולעוף ולבהמה טמאה

„Wild und Geflügel sind nicht von dem Schriftzitat (Tora) her ‚Du sollst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen‘ (begründet). Drei Mal – ausgenommen Wild, Geflügel und unreine Tiere.“ (mChul 8,4)

Von besonderer Relevanz ist für die halachische Diskussion im babylonischen Talmud die Gültigkeit der Vorschrift über das Kochen und den Verzehr hinaus auch auf die Nutznießung (הנאה). Anders als in anderen Zusammenhängen¹⁹ darf also Fleisch, das zusammen mit Milch zubereitet worden ist, nicht an Nichtjuden veräußert werden.²⁰

Dass die Tradition auch vor Abfassung der Halacha in der Mischna schon längere Zeit diskutiert worden sein muss, legt sich aufgrund der Targumtradition nahe²¹, die übereinstimmend den biblischen Wortlaut auf die rabbinische Vorschrift hin auslegt.

Tg. Onkelos zu Ex 23,19b²²

לא תכלון בשר בחלב

„Ihr sollt nicht Fleisch mit Milch (zusammen) essen.“

¹⁹ Rituell unkorrekt geschlachtetes Fleisch darf aufgrund von Dtn 14,21a an Fremde verkauft werden. Vgl. z.B. die halachische Diskussion in jAZ 45a (5,11).

²⁰ In bChul 115b wird dies einmal mit der zweimaligen Wiederholung der Vorschrift in der Tora, ein anderes Mal durch einen Schluss vom Leichtereren zum Schwereren begründet. Siehe auch die beiden Mechiltaot Horowitz, H.S.; Rabin, I.A.: *Mekilta de Rabbi Ishmael. A critical edition on the basis of the MSS and early editions with an English translation, introduction and notes*, Jerusalem 1970, 335-339; Epstein, J.N.; Melamed, E.Z.: *Mekhilta d'Rabbi Šim'on b. Joḥai. Fragmenta in Geniza Cairensi reperta digessit apparatus critico, notis praefatione instruit*, Jerusalem 1955, 219.

²¹ Die Endredaktion des Targum Onkelos dürfte zwischen 70 und 132 erfolgt sein. Vgl. Gleßner, U.: *Einleitung in die Targume zum Pentateuch*, Texte und Studien zum antiken Judentum 48, Tübingen 1995, 93. Die Abfassungszeit des Tg. Neofiti ist umstritten. Es werden u.a. die Extrempositionen 1./2.Jh. und 15 Jh. n. Chr. vertreten. Vgl. Gleßner, *Einleitung*, 111f.

²² Text aus: Qafach, J. (Hrsg.): *tōrat ḥajjim. ḥ^amišāh ḥūmšej tōrāh*, Jerusalem 1988. z.St. Gleicher Wortlaut liegt zu Ex 34,26b und Dtn 14,21b vor.

Tg. Neofiti zu Ex 23,19b

עמי בני ישראל לא תבשלון ולא תיכלון בשר בחלב מערבין כחדא
 דלא יתקף רוגזי עליכון וניבשל עבוריכון צרירין דגנה וקשה מערבין כחדא
 „My people, children of Israel, you shall not boil and you shall not eat flesh with
 milk, mixed together, lest my anger be enkindled against you and we boil your
 bundled wheat, the wheat and the straw mixed together.“²³

Die Targumim halten sich, wie man sieht, nicht an den Wortlaut der Hebräischen Bibel, sondern tragen in die Übersetzung die Halacha, die den gemeinsamen Verzehr von Milch und Fleischspeisen untersagt, ein.

Die Abänderung des Wortlautes in den Targumim und die Probleme in der Argumentation zeigen, dass die biblische Vorschrift von den Rabbinen auf eine ihr fremde Angelegenheit angewendet wurde. Offenbar handelt es sich um eine Vorschrift, die sekundär mit einer (bzw. in diesem Falle) mit den drei parallelen Schriftstellen in Verbindung gebracht wird.²⁴

Über die Hintergründe der Halacha finden sich in den rabbinischen Texten leider kaum Anhaltspunkte, da man eine Verbindung zur Schriftstelle als gegeben angesehen hat. Ein möglicher Hintergrund dürfte zunächst gewesen sein, dass eine spezielle Speise bzw. eine bestimmte Zubereitungsart abgewehrt werden soll. Ein erster Hinweis hierfür könnte sein, dass man in der Diskussion das Verbot der Nutznießung, also den Verkauf an Nichtjuden, besonders hervorhebt. Eine Stelle, an der sich die Abwehr einer speziellen Zubereitungspraxis andeutet, liegt möglicherweise in bChul 110a vor:

דרב איקלע לטטלפוש שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה
 חלבא בעי לבשולי אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור איעכב וקאסר להו כחלי
 „Als Rab nach Tatalpus kam, hörte er, wie eine Frau zu ihrer Gefährtin sprach: Ein
 viertel Fleisch - wieviel Milch ist da zum Kochen nötig? Da sprach er: Sie haben
 nicht gelernt, dass Fleisch mit Milch verboten ist. Er blieb (daraufhin) da und verbot
 ihnen (sogar den Genuss der) Euter.“

Es ist deutlich, dass die Milch hier als Würzung bzw. Zutat bei der Zubereitung verwendet wird, wie es tatsächlich bei den Nomaden im vorderen Orient bis heute praktiziert wird.²⁵ Von einer solchen Zubereitungsart grenzt man sich möglicherweise ab.

Damit ergibt sich, dass bei der Diskussion unserer Textstellen die Vokalisation nicht überzubewerten ist. Denn faktisch fußt die im Mittelalter fixierte Vokalisation der

²³ Text aus: Diez Macho, A. (Hrsg.): *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Bibliotheca Vaticana, Tomo II, Exode*, Madrid 1970, z.St. Übersetzung aus McNamara, M.; Hayward: *Targum Neofiti 1 and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, The Aramaic Bible Volume 2, Edinburgh 1994. 101. In ähnlicher Weise übersetzen auch Targum PsJ und der Fragmententargum die drei Stellen.

²⁴ G. Stemberger unterscheidet drei Gruppen von Halachot: „1) solche, die aus der Bibel abgeleitet sind; 2) von der Bibel unabhängige Halakhot; unabhängig von der Bibel entstandene Halakhot, die nachträglich mit der Bibel verbunden worden sind.“ (Stemberger, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München³1992, 133)

²⁵ Vgl. Dalmann, *Sitte*, 199; Knauf, *Herkunft*, 164-166.

Hebräischen Bibel auf der gleichen Tradition, die die Targumim, aber auch die Diskussion in den halachischen Midraschim hervorgebracht hat. Das Gleiche könnte auch schon für die LXX gelten.

Eine mögliche Alternative

Der Kontext der Vorschrift in Ex 23,19b

שלש רגלים תחג לי בשנה	14
אח חג המצות תשמר	15a
שבעת ימים תאכל מצות	b
למועד חדש האביב	c
כי בו יצאת ממצרים	d
ולא יראו פני ריקם	e
וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה	16a
וחג האסף בצאת השנה באספך אח מעשיך מן השדה	b
שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני הארץ יהוה	17
לא תזבח על חמץ דם זבחי	18a
ולא ילין חלב חגי עד בקר	b
ראשית בכורי אדמתך חביא בית יהוה אלהיך	19a
לא תבשל גדי בחלב אמו	b

Bevor man über die alternative Vokalisation בְּחֶלֶב in Ex 23,19b nachdenkt, soll noch einmal der Kontext des Halbverses befragt werden. Auf den inhaltlich ähnlichen Kontext in Ex 34,26b werde ich später zu sprechen kommen. Der Kontext der Vorschrift im Dtn, der gegenüber den Exodusbelegen sekundär ist²⁶, soll am Schluss diskutiert werden.

Der direkte Kontext der Vorschrift im Bundesbuch ist die Thematik der Wallfahrtsfeste und ihrer Opfer. Die Stichwortverbindungen innerhalb der Vv. 14-19 dokumentieren die inhaltliche Zusammengehörigkeit. So sind die Sätze 14, 15a, 16a.b, 18b miteinander durch die Wiederaufnahme des Nomens חג, das bereits in der „Überschrift“ V.14 begegnet, verbunden. V.14 und V.17 stellen eine Klammer um den Festkalender dar.²⁷ Als Terminus für die Teilnahme an der Wallfahrt begegnet das Verb ראה (Nif.), das in V.15e und V.17 zu finden ist. Auch wenn es offensichtlich in unserem Text Überarbeitungen gegeben hat²⁸, wird man einen übergreifenden

²⁶ E. Nielsen bezeichnet Dtn 14,21b als einen „aus Ex 23,19 und 34,26 übernommenen Nachtrag“. (Nielsen, E.: *Deuteronomium*, HAT I/6, Tübingen 1995) Vgl. Bettenzoli, G.: *Deuteronomium und Heiligkeitgesetz*, VT 34, 1984, 385-398, 388.

²⁷ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L.: *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, 401ff.

²⁸ L. Schwienhorst-Schönberger weist V.14 und V.17 der sog. gottesrechtlichen Redaktionsschicht zu. Der durch den Rahmen Vv.14.17 ergänzte Festkalender sei sekundär durch die nachfolgenden Verse ergänzt worden. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 404f. Vgl. auch Halbe, J.: *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, FRLANT 114, 446. Möglicherweise muss auch die Schwankung zwischen unpersönlicher Rede und Gottesrede in den Versen – allerdings in Blick auf die Verhältnisse in Ex 34 – stärker beachtet werden.

Gestaltungswillen nicht leugnen können. Damit bestätigt sich O. Keels Feststellung, dass Ex 23,19b wie die Parallelstelle Ex 34,26b im Kontext des Opfers steht.²⁹ Die Vv. 17-19 thematisieren unterschiedliche Aspekte, die offensichtlich für die drei Jahresfeste (V.17) von Relevanz sind. So wird verboten, das Blut des Schlachtopfers und damit wohl das Schlachtopfer überhaupt zusammen mit gesäuertem Brot darzubringen (V. 18a). Im Hintergrund steht also, dass man dieses Opfer mit Brot zusammen darbringt und wohl vor Ort verzehrt hat.³⁰ Weiterhin wird die Aufbewahrung von Fett über Nacht ausgeschlossen (18b). Im Hintergrund steht einerseits, dass dieses eine besondere Funktion im Kult hat, andererseits, dass die Jahresfeste nicht auf einen (Opfer-) Tag beschränkt waren. In 19a wird dann zur Darbringung der Erstlingsfrüchte in den Tempel aufgefordert. Hier ist die Nutzung dieser Erträge im eigenen Haus ausgeschlossen. Aufgrund dessen, dass sich V.19b an die Thematik der Erstlingsfrüchte anschließt, legt es sich nahe, dass der Halbvers primär auf das Opfer der Erstgeburt zielt.³¹ In V.19 würden damit quasi parallel Erstlingsfrüchte und Erstgeburtsoffer behandelt:

ראשית בכורי אדמתך תביא בית יהוה אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו

Eine Aufforderung steht einem Verbot gegenüber. In V.19a fällt die Formulierung „das Beste von den Erstlingen deines Ackers“ auf. Hierbei handelt es sich aber nur scheinbar um eine pleonastische Formulierung.³² Der Halbvers ist m.E. eher so zu verstehen, dass das Beste der Erstlingsfrüchte in den Tempel gebracht werden soll.³³ Diese haben eine Sonderfunktion, über die Ez 44,30 Aufschluss bietet, wo dieser Teil der Früchte ausdrücklich als Eigentum für die Priester bestimmt wird (vgl. auch Dtn 18,4).³⁴

V.19a schließt sich damit kohärent an die vorangehenden Sätze an, wo jeweils auch eine mögliche Abweichung von einer üblichen Opfervorschrift ausgeschlossen wurde.

Ein ähnlicher Sinn dürfte nun aber auch in V.19b voraussetzen sein. Die Konstruktusverbindung wäre dann so zu verstehen, dass üblicherweise das Erstgeburtsoffer mit חלב zusammen dargebracht wurde. Lediglich חלב der Mutter wäre im Zusammenhang des Erstgeburtsoffers untersagt gewesen.

²⁹ Vgl. Keel, *Böcklein*, 41.

³⁰ Vgl. Halbe, *Privilegrecht*, 198.

³¹ Vgl. Keel, *Böcklein*, 42.

³² A. Dillmann hält es für wahrscheinlicher, dass hier nur eine „Epexege“ vorliegt, als dass ein besonderer Teil als Abgabe vorgesehen sei. Vgl. Dillmann, A.: *Die Bücher Exodus und Leviticus*, HAT 12, Leipzig³ 1887, 279f.

³³ So Eißfeld, O.: *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultes*, BWANT 22, 19ff.

³⁴ Im übrigen reichen unsere Textbelege nicht aus um das genaue Verhältnis von ראשית הארמה zu den בכורים allgemein zu klären. Vgl. Tsevat, M.: Art. בכור, ThWAT I, 1973, 643-650, 644f.

בשל (Pi.) – „kochen“?

In Ges¹⁸)³⁵ werden für das Pi^cel (und Pu^cal) der Wurzel **בשל** die Bedeutungen „kochen“, „backen“, „braten“, in HAL „kochen“, „sieden“, „braten“ angegeben. Die genaue Wortbedeutung wird in Abhängigkeit von den jeweiligen Kontexten gesehen, in denen an einigen Stellen ein Medium, an anderen Stellen ein Ort (Ex 12,9: במים; Num 11,8: פרוור; 2 Sam 13,8: לביתה; בצק; 1 Kön 19,21: בכלי הבקר; 2 Kön 4,38: סיר; 2 Chr 35,13: באש; Sach 14,21: סיר) genannt wird. An einigen weiteren Stellen (Ex 16,23; Ex 29,31; Lev 8,31; Dtn 16,7; 1 Sam 2,13; 2 Kön 6,29; Klag 4,10; Ez 46,20.24) fehlt eine derartige Disambiguierung durch den Kontext. Während HAL die genaue Bedeutung an diesen Stellen offen hält, ordnet Ges¹⁸ diese Stellen der Bedeutung „kochen“ zu.

Bedenkt man, dass das Verb im Qal und Hif. auch für das Reifen der Früchte gebraucht werden kann (Jo 4,13; Gen 40,10) und dass an einem großen Teil der Stellen eine explizite Disambiguierung in unterschiedlicher Weise durch den Kontext hergestellt wird, stellt sich die Frage, ob die Zuweisung zur Bedeutung „kochen“ an allen Stellen korrekt ist. Bei einigen Texten lässt sich aufgrund des Kontextes selbst und aufgrund von Parallelstellen weitere Klarheit erzielen. So ist in Dtn 16,7 sicher kein anderer Ritus intendiert, als er in Ex 12,3ff. und damit wohl auch hier der gleiche Vorgang der Zubereitung vorauszusetzen wie in Ex 13,3. Interessanterweise wird ja in Ex 12,9 מבושל במים „im Wasser gekocht“ und נא „roh“ צלי אש „am Feuer gebraten“ gegenübergestellt. Der Gebrauch von **בשל** ohne nähere Bestimmung in Dtn 16,7 impliziert daher nicht ein Kochen in Wasser³⁶, sondern stellt einen allgemeineren Terminus der Zubereitung dar. In 1 Sam 2,13-15 beignet der Sachverhalt in ähnlicher Weise. Hier wird in 2,13 festgestellt, dass das Fleisch während der Zubereitung כבשל vom Diener der Elisöhne geholt wurde. Interessanterweise steht der Inf. constr. hier parallel zur Partizipialkonstruktion כל איש זבח זבח. Aus 2,14 wird deutlich, dass das Fleisch gerade in den unterschiedlichsten Gefäßen zubereitet wird. Auch wenn aus den nur selten vorkommenden Begriffen keine letzte Gewissheit darüber zu gewinnen ist, erscheint es sicher, dass das Verb **בשל** in 2,13 nicht ausschließlich das „Kochen in Wasser“ bezeichnen kann. Dies bestätigt interessanterweise 2,15, wo der Terminus בשר מבושל parallel zu חי steht. Auch in 1 Sam 2,13-15 scheint **בשל** damit eher ein allgemeiner Terminus für das Bereiten von Fleisch zu sein.

Diese Überlegungen lassen sich ausweiten auf Ex 29,31; Lev 8,31 und Ez 46,20.24.³⁷ An den genannten Stellen wird die Art der Zubereitung nicht thematisiert; es geht ausschließlich um das „Dass“ der Zubereitung, sc. der Darbringung der

³⁵ Ges¹⁷ bietet als Hauptbedeutung „kochen“ und listet dann einige Stellen mit Spezialbedeutungen auf.

³⁶ Dies erwägt E. Nielsen. Vgl. Nielsen, *Deuteronomium*, 172. Dagegen hat A.D.H. Mayes auf den Unterschied zwischen Dtn 16,7 und Ex 12,9 hingewiesen: „you shall boil it: possibly the verb *bšl* would be more accurately translated ‚cook‘, cf. Nu. 11:8; 2 Sam. 13,8; Exod. 12:9 (*bšl*), in water‘, i.e. boiling, and demands that the lamb be roasted.“ (Mayes, A.D.H.: *Deuteronomy*. NCBC 5, Grand Rapids 1979, 259)

³⁷ Hier sind die Vorschriften über die Darbringung des אשם und חטאת in Lev 4; 5 und 14 zu beachten.

tierischen Opfer. Wenn es den biblischen Autoren notwendig erschien, wurden adverbiale Formulierungen mit dem Verb **בָּשַׁל** verbunden und dadurch eine nähere Bestimmung der Zubereitungsart bewirkt.

Es ist demnach festzuhalten:

1. **בָּשַׁל** (Pi.) wird für unterschiedliche Zubereitungsarten gebraucht. In 2 Chr 35,13; 1 Kön 19,21 und Dtn 16,7 ist wahrscheinlich eine „Zubereitung unter offenem Feuer“ = „Braten“ vorausgesetzt. An Stellen, wo das „Kochen im Wasser“ ausgesagt werden sollte, wird dies explizit ausgedrückt.
2. Daneben begegnet **בָּשַׁל** (Pi.) allgemein als Verb der Zubereitung von Fleisch. Als Grundbedeutung des Verbs ist daher „garen“ anzunehmen.³⁸
3. Im Kontext der Opfer kann das Verb, wie das Gegenüber von Dtn 16,7 und Ex 12,3ff. zeigt, allgemein das Darbringen tierischer Opfer bezeichnen. Einzuschränken ist, dass es sich nicht um einen Terminus für die Opfer, die vollständig verbrannt wurden, handelt; denn es wird nur im Kontext der von den Opfernenden oder Priestern zu verzehrenden Opfer gebraucht.

Diese Überlegungen werden durch eine Sonderlesart des Sam. (und einiger Hss der LXX) zu Ex 23,19 bestätigt. Der Sam. fügt an die Vorschrift den Begründungssatz **כִּי עֲשֵׂה זֹאת כֹּזֵבָה שִׁכַּח וְעִבְרָה הִיא לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב** – „denn, wer so tut, ist, als opfere er umsonst und eine Übertretung ist es für den Gott Jakobs“ an.

Weiterhin gibt die LXX in Ex 34,26b **בָּשַׁל** mit *προσολοιεις* und nicht mit *ἐψήσεις* wieder. Damit bezeugen LXX und Sam., dass **בָּשַׁל** (Pi.) hier tatsächlich als allgemeiner Terminus für die Darbringung von Opfern verstanden wurde.

חָלַב – *ḥālāb*

Überblickt man einmal die Belegstellen für **חָלַב** – *ḥālāb* „Milch“ in der Hebräischen Bibel, so fällt auf, dass dieses Nomen primär in der Formel **זֶבֶח חָלַב וְדִבְחָהּ** vorkommt (20 Belege). In kultischen Zusammenhängen kommt das Nomen neben Ex 23,19; Ex 34,26 und Dtn 14,21 nur in 1 Sam 7,9 vor, wo ein Milchlamm **שְׁלֵה חָלַב** von Samuel als Brandopfer dargebracht wird. Eine kultische Funktion der Milch im alten Israel wäre also nicht bezeugt. Somit bleiben paradoxerweise als Belege die drei umstrittenen Pentateuchstellen, die allerdings negativ formuliert wären.³⁹

M.E. kann man nun aber im Umkehrschluss und auch ohne Kenntnis der genauen Intention dieser Vorschrift daraus, dass sie an drei Textstellen der Hebräischen Bibel vorkommt, erkennen, dass sie auch verstanden worden sein muss; denn sonst wäre der Passus zumindest nicht vom Deuteronomium in einen neuen Kontext integriert worden. Zwei Szenarien sind vorstellbar:

1. Milch wurde üblicherweise im Kult gebraucht. Dieser Fakt war den Rezipienten der Texte hinreichend bekannt und musste daher in anderen Kontexten nicht genannt werden.

³⁸ Dies wurde offensichtlich bereits von Sa'adja so gesehen. Vgl. Dalmann, *Sitte*, 100. Ich danke Herrn Dr. T. Arndt (Leipzig) für terminologische Hilfestellung.

³⁹ Vgl. Caquot, A.: Art. **חָלַב**, ThWAT II, 947f.

2. Der Vers richtet sich nicht gegen eine konkrete Handlung, sondern es handelt sich von vornherein um eine Metapher.

Das erste Szenario ist wenig wahrscheinlich; denn es setzt voraus, dass die Praxis des Umgangs von Milch und Fleisch sich im Laufe der Überlieferung vollständig gewandelt hat. Die ursprünglich übliche gemeinsame Zubereitung eines Opfertieres unter Zuhilfenahme von Milch, hätte sich zu dem Verbot, Milch und Fleisch zusammen zu essen, hin entwickelt. Weiterhin müsste man annehmen, dass Milch an irgendeiner Stelle als Opfergabe, bzw. als Abgabe an den Tempel, genannt wird, doch ist dies eben an keiner Stelle der Fall, und auch in den rabbinischen Texten findet sich für eine solche Praxis keine Reminiszenz.

Das zweite Szenario hat eine Affinität zu O.Keels Deutung. Es läge einfach eine Parallele zu Lev 22,27 vor. Das Nomen חלב stünde dann für die Säugezeit.⁴⁰ Ein Böckchen dürfte dann nicht in der Zeit des Säugens geopfert werden. Geht man aber davon aus, dass Vorschriften zumindest eine Tendenz dazu haben, Mehrdeutigkeiten auszuschließen, so kann auch dieses Szenario nicht die ursprüngliche Intention des Halbverses treffen; denn anders als die „Langform“ der Bestimmung in Lev 22,27 würde aus Ex 23,19b (par.) nicht deutlich, dass es sich um eine begrenzte Zeit des Säugens handelt und dass es überhaupt eine direkte Beziehung zwischen der Milch der Mutter und dem Jungtier geben muss. Weiterhin widersprechen die konkreten Kultvorschriften im Kontext einer solchen Deutung.

חלב – *helæb*

Die Probleme, die bei der Lesung von *hālāb* in Ex 23,19b (par.) für das Verständnis des Kultes im Alten Israel – Milch im Kult – entstehen, haben mich veranlasst nach einer Alternative Ausschau zu halten, die sich aufgrund des Konsonantenbestandes *h-l-b* aufdrängt.

Zwar konstatiert bereits die LXX, dass es sich in Ex 23,19b (par.) tatsächlich um *hālāb* „Milch“ handelt, doch könnte rein vom Konsonantenbestand ursprünglich auch *helæb* „Fett“ intendiert gewesen sein. Denn anders als *hālāb* kommt *helæb* in der Hebräischen Bibel fast ausschließlich in kultischen Zusammenhängen vor und es ist dort eine spezifische Funktion von Fett bezeugt.

Die wenigen nichtkultischen Belege des Nomens hängen mit seiner übertragenen Bedeutung zusammen. So ist offensichtlich die Sonderrolle des Fettes als besonders kostbarer Teil des Tieres Anlass, dass das Nomen als Synonym zu שרוב als Ausdruck für „das Beste“ gebraucht wird (Gen 45,18; Num 18,12; Ps 81,17; Ps 147,14).

Offensichtlich bezeichnet *helæb* nicht immer allgemein alles tierische Fett, sondern vor allem bestimmte Fettstücke, die für die Opferung vorgesehen sind. Von hier wird *helæb* zu einem Terminus technicus für diejenigen Fettstücke, die für den menschlichen Verzehr genauso wie das Blut ausgeschlossen sind. Möglicherweise hat man daher die Annahme von G. Münsterlein zu korrigieren, der eine Entwicklung annahm, die von der Möglichkeit des Fettverzehrs zum vollständigen Genussverbot

⁴⁰ So Goedicke, *Rezension Keel*, 303.

führt.⁴¹ Dies zeigt sich z.B. sehr schön in Lev 3, wo zunächst die Fettstücke genannt werden (3,14f.), die für das Opfer (3,16a: והקטירים) bestimmt sind und sich daran, der Satz כל חלב ליהוה „alles Fett gehört Jhwh“ (3,16bβ) anschließt. Die Stelle lässt sich am einfachsten damit erklären, dass כל חלב sich auf die vorangehende Auflistung bezieht, חלב hier also Terminus technicus für besondere Opferteile ist. In ähnlicher Weise könnte man auch Lev 7,22ff. verstehen, denn auch hier ist ja das Opfer als Normalfall vorausgesetzt. Dass hier allgemein „Fett“ gemeint ist, ist unwahrscheinlich.

Diese Sicht von חלב als Terminus technicus für die besonders herausgestellten Fettstücke ermöglicht nun auch ein kohärentes Verständnis des Nomens an den Stellen, an denen ein menschlicher Verzehr von חלב vorausgesetzt wird. So ist die indeterminierte Rede vom Fett in Dtn 32,14 (חלב כרים); Ps 63,6 (כמו חלב) zu beachten. Hier ist חלב nicht als Terminus technicus gebraucht, sondern allgemein. Dies schließt die Möglichkeit nicht aus, dass hier von den für den Verzehr erlaubten Fetteile die Rede ist.

An der überwiegenden Anzahl von Belegstellen wird vorausgesetzt, dass man das Fett in Rauch aufgehen zu lassen habe, wobei die Wurzel קטר (Hif.) gebraucht wird. Diese kultische Handlung scheint ausschließlich der Priesterschaft vorbehalten gewesen zu sein. Dass die Darbringung von חלב für das Opfer selbst stehen kann, hängt mit der Sonderrolle, die das Opferfett mit dem Blut im Kult gemeinsam hat, zusammen. So kann im Parallelismus חלב dem Opfer gegenübergestellt werden 1 Sam 15,22 (vgl. Jes 1,11)⁴² und in Ez 44,7.15 können Fett und Blut das Ganze des tierischen Opfers bezeichnen. M.E. gibt das Gegenüber der Formulierungen von Ex 23,18b // Ex 34,25b Grund zu der Annahme, dass חלב auch in Ex 23,18b pars pro toto für das Opfer steht.

Ex 23,18b
לא ילין חלב חגי ער בקר

Ex 34,25b
לא ילין לבקר זבח חג הפסח

Von einer direkten traditionsgeschichtlichen Beziehung zwischen den Abschnitten Ex 23,17-19 und 34,24b-26 ist auszugehen, wobei die direkte Richtung der literarischen Abhängigkeit an dieser Stelle nicht neu diskutiert werden kann.⁴³ Dass in den parallelen Vorschriften Ex 23,18 und 34,25 חלב und זבח offenbar austauschbar sind, zeigt aber m.E., dass חלב חגי (Ex 23,18) wohl als das Exponierteste des Opfers pars pro toto für das Opfer selbst und damit auch für die zum Verzehr bestimmten Teile des Opfers⁴⁴ steht.

⁴¹ G. Münsterlein ist der Ansicht, dass eine Entwicklung spürbar ist, „in deren Verlauf das Fett immer ausschließlicher zum Eigentum JHWHs wurde, so daß es dem menschlichen Genuß schließlich völlig entzogen war.“ (Münsterlein, G.: Art. חלב, ThWAT II, 1977, 952)

⁴² Die von Münsterlein angeführten Belege dafür in Lev 9,24; 1 Kön 8,64 scheinen mir die Sonderrolle von Fett im Kult im Blick zu haben, das ja gesondert dargebracht wird. Vgl. Münsterlein, Art. חלב, ThWAT II, 956.

⁴³ J. Halbe und L. Schwienhorst-Schönberger sehen in Ex 34 generell eine traditionsgeschichtlich ältere Stufe. Vgl. Halbe, *Privilegrecht*, 449f.; Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 405.

⁴⁴ Dabei ist die ursprüngliche Wortlaut der beiden Formulierungen im Einzelnen strittig. Halbe sieht in זבח חג הפסח in Ablehnung einer These von E. Kutsch eine nachdr Überarbeitung eines ursprünglichen זבח חגי. Vgl. Halbe, *Privilegrecht*, 196-198.

Sollte es, wie L. Schwienhorst-Schönberger vermutet, richtig sein, dass חלב חגי aufgrund einer Stichwortverbindung mit אמו בחלב zustande gekommen ist⁴⁵, dann bewiese dies, dass zu der Zeit, als noch produktiv mit den Exodustexten umgegangen wurde, tatsächlich noch *helæb* gelesen wurde. Eine Stichwortverbindung aufgrund der parallelen Graphie von *helæb* und *hālāb* allein ist unwahrscheinlich, da den beiden Nomina unterschiedliche Wurzeln zugrundeliegen⁴⁶ und diese sicher von Anfang an unterschiedlich ausgesprochen wurden.

Die Wiedergabe von חלב in der LXX

Zwar gibt die LXX in Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b חלב mit γάλα wieder, doch sind Verwechslungen dennoch möglich. So hat die LXX zu Jes 55,1; Ez 25,4 und Iob 21,24⁴⁷ statt *hālāb* offenbar *helæb* gelesen. In Ez 34,3 interpretiert die LXX *helæb* im Sinne von *hālāb*. Hinzuweisen ist hier auch auf Josephus Antiq 2,1, der Gen 4,4 mit „...“ Ἀβελος δὲ γάλα καὶ τὰ πρωτότοκα τῶν βοσκημάτων“ wiedergibt. Dass sich nur relativ wenige Verwechslungen aufgrund der Homographie finden, hängt sicher damit zusammen, dass *hālāb* besonders häufig in formelhaften Wendungen wie חלב ודבש זבה ארץ begegnet. Hier ist eine Verwechslung ausgeschlossen. Weiterhin erfolgt im kultischen Bereich aufgrund des Kontextes eine Disambiguierung, wenn z.B. zusätzlich von weiteren Opfern die Rede ist.

Die ursprüngliche Intention von Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b

Ich habe oben die Probleme, die die masoretische Lesart der Stellen mit sich bringt, verdeutlicht. Für eine dem Wortlaut von Ex 23,19b (par.) vorauszusetzende Regel, dass das Erstgeburtsoffer üblicherweise mit Milch zusammen dargebracht wird (lediglich die Milch der Mutter wäre ja ausgeschlossen) lassen sich keine Belege in der Hebräischen Bibel finden. Dagegen hat *helæb* im Kult eine herausragende Funktion, während *hālāb* im Kult außer an den drei umstrittenen Stellen nicht bezeugt ist. Dieser negative Befund gilt, soweit ich sehe, für die gesamte außerbiblische Literatur Israels bis in die rabbinische Zeit.

Die jüdische Halacha hat die Stellen sekundär mit dem Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu essen, verbunden. Dies bestätigt sich durch die sekundäre Eintragung dieser Halacha in den Targumim. Weiterhin muss das Verb בשל (Pi.) ohne entsprechende adverbiale Bestimmungen nicht ein „Kochen in Wasser oder Flüssigkeiten“ bezeichnen. Vielmehr scheint es sich bei בשל (Pi.) in kultischen Zusammenhangen um einen allgemeinen Terminus für die Darbringung des Opfertiers zu handeln.

Da *helæb* im direkten Kontext (Ex 23,18b) begegnet und es anders als die Milch zum Wortfeld „Kult“ gehört, scheint es mir angeraten zu sein, von der üblichen Lesung

⁴⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 404. Allerdings interpretiert er 19b nicht im Sinne von *helæb*, sondern schließt sich der Deutung von O. Keel an.

⁴⁶ Vgl. Caquot, A.: Art. חלב, ThWAT II, 1977, 945-951, 945. Siehe zu den unterschiedlichen Etymologien auch Ges¹⁸ s.v. חלב und חלב.

⁴⁷ Zu dem Krankheitsphänomen, das möglicherweise in Iob 21,24 vorauszusetzen ist, vgl. Knauf, E.A.; Keller, E.; Schindler, A.: עטין – Hi 21,24a, BN 4,1977, 9-12. In Knauf, E.A.: *Zum Text von Hi 21,23-26*, BN 7, 1978, 22-24, schlägt Knauf als Bedeutung für עטין „Essolive“ vor und sieht im Verständnis des MT einen Textfehler.

unserer Textstelle nach MT abzurücken. Hinzu kommt, dass *ḥelāb* nicht nur im Rahmen des Opfers allgemein häufig bezeugt ist, sondern dass es z.B. in Gen 4,4 zusätzlich zum Erstgeburtsoffer der Herde dargebracht wird.

Zu beachten ist weiter, dass in Ex 23,18b *ḥelāb* für das Opfer beim Wallfahrtsfest überhaupt steht, das möglicherweise aufgrund der Stichwortverbindung mit 23,19b ein ursprüngliches זָבַח (vgl. den Paralelltext Ex 34,25) ersetzt hat. Weiterhin ergibt sich eine kohärente Sicht von Ex 23,19, wenn man annimmt, dass hier nicht von *ḥālāb* „Milch“, sondern von *ḥelāb* „Fett“ die Rede war. Denn im Gegenüber von Erstlingsabgabe und Erstgeburtsoffer steht das Beste der Erstlingsfrüchte dem Fett (sc. dem Besten) des Muttertieres (*ḥelāb* und *reʿšit* in Ex 23,19 [par. Ex 34,26]) gegenüber. Damit werden zwei exponierte Bestandteile des Kultes (zu Ex 23,19a vgl. auch Dtn 26,2-4) in Ex 23,19 thematisiert, die sich kohärent an die Verbote, das Schlachtopfer zusammen mit Sauerteig darzubringen und *ḥelāb* über Nacht aufzubewahren (23,18), anschließen.

Es zeigt sich also, dass eine ursprüngliche Rede von *ḥelāb* „Fett“ in Ex 23,19b sich sehr gut in den Kontext einpasst und es besteht so das Problem einer sonst nicht bezeugten kultischen Funktion von Milch in Israel nicht mehr.

Ein Argument für die Richtigkeit der Rekonstruktion dürfte die in allen vier Vorschriften begegnende Tendenz dazu sein, pars pro toto bestimmte herausragende Teile des Opfers für das ganze Opfer zu nennen. In V. 18a steht דָּם זָבַח für das Opfer überhaupt. In V. 18b steht חֲגִי חֶלֶב wahrscheinlich parallel zu Ex 34,25b für das Schlachtopfer. In V. 19a werden die ראשית בכורי האדמה als besondere Abgabe an den Tempel genannt. Dieser Reihe lässt sich das Verbot V. 19b recht einfach zuordnen. Es würde dann darauf abzielen, dass das Erstgeburtsoffer nicht gleichzeitig mit dem Opfer des Muttertieres erfolgen durfte.

In Dtn 14,21b schließt sich לא תבשל גדי בחלב אמו an das Thema der reinen und unreinen Tiere an.⁴⁸ Eröffnet wird diese Reihe in Dtn 14,3 mit לא תאכל כל חוֹעֵבָה. Interpretiert man die Vorschrift in dem Sinn, in dem sie u.a. von O. Keel verstanden wird, so besteht das Problem, dass eine einzige Vorschrift, die eine – wenn auch eigentümliche – Zubereitung eines Tieres thematisiert, neben Vorschriften, die den Verzehr von erlaubten und verbotenen Tieren betreffen, steht.⁴⁹ Auch hier ergibt sich eine kohärentere Sicht, wenn man in Dtn 14,21b das Verbot, Muttertier und

⁴⁸ Eine thematische Verbindung besteht in jedem Fall, auch wenn eine sekundäre Erweiterung vorliegen sollte. Vgl. Brueggemann, W.: *Deuteronomy*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville 2001, 158f.

⁴⁹ M. Rose sieht den Vers in vollständiger Unabhängigkeit von seinem Kontext: „Das zweite Gesetz vom „Böcklein“ und der „Milch seiner Mutter“ (14,21b) kann von demselben Grundgedanken (Schutz der Beziehung von Mutter und Kind – R.H.) her gelesen und ausgelegt werden. In wörtlicher Entsprechung findet sich diese Gesetzesbestimmung auch in 2.Mose 23,19 und 34,26 – dreimal, aber an allen drei Stellen offensichtlich als ein Anhang, der ganz am Ende eines Abschnitts noch Platz gefunden hat.“ (Rose, M.: 5. Mose, Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze, ZBK 5.1, 268) Ähnlich argumentierte bereits Seitz, G.: *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 184. J.H. Tigay sieht dagegen in dem Satz bereits eine Speisevorschrift und daher eine direkte Verbindung zum vorangehenden Kontext. Vgl. Tigay, J.H.: *Deuteronomy* - דְּבָרִים: *The traditional Hebrew text with the new JPS translation*, JPSTC, Philadelphia, Jerusalem 1996.

Jungtier gemeinsam zu schlachten, sieht. Dies gilt in besonderer Weise für das Gegenüber von Dtn 14,21a und b. Geht man davon aus, dass כל נבלה (Dtn 14,21a) auf nicht rituell geschlachtete Tiere verweist, dass also hier die Art der Schlachtung in den Blick genommen wird⁵⁰, dann passt sich eine weitere Vorschrift, die die korrekten Umstände der Schlachtung betrifft, besser in den Kontext ein als eine Vorschrift über die Art der Zubereitung.

Fazit

Im vorliegenden Aufsatz wurde der Versuch unternommen – alternativ zu den bisherigen Interpretationen – Ex 23,19b (par.) als eine Vorschrift zu verstehen, die die gleichzeitige Opferung des Muttertieres mit dem Jungtier untersagt. Wörtlich hat man die Stelle mit „du sollst nicht opfern ein Jungtier mit dem *Fett* seiner Mutter“ wiederzugeben. Es geht damit nicht um die Zubereitung des Jungtiers mit oder in der Milch seiner Mutter, sondern um die gleichzeitige Opferung von Mutter- und Jungtier. Damit ist m.E. die Vorschrift Texten wie Dtn 22,6f. und Lev 22,28 näher, als dies entsprechend der Interpretation von O. Keel der Fall ist. Auch zu den anderen Texten, die von O. Keel genannt werden, wie zu Ex 22,28b.29 und Lev 22,27, besteht eine Affinität. Diese liegt dann aber nicht in ihrer Nähe zur Symbolik des säugenden Muttertieres, sondern in dem Verhältnis von Muttertier und Jungem, das wohl überhaupt für schützenswert erachtet wurde. Ob die Problematik des Säugens eine so primäre Rolle dabei gespielt hat, wage ich zu bezweifeln, denn der gleiche Sachverhalt wird bekanntlich in Dtn 22,6f. thematisiert. Ich denke nicht, dass die Thematik „Vogelmutter und Brut“ von Texten wie Ex 23,19b her abgeleitet worden ist.⁵¹

Die Entstehung der jüdischen Halacha, die den gemeinsamen Genuss von Milch und Fleisch verbietet, hat die Verlesung von הלב als hālāb verfestigt. Faktisch handelt es sich bei der masoretischen Vokalisation um ein „vergessenes“ Qere. Diese Umprägung der Tradition wurde nach der Fertigstellung des Pentateuchs dadurch erleichtert, dass Texte wie Lev 22,28 inhaltlich an die Stelle unseres Textes getreten waren. Einer Relecture der drei Textstellen im Sinne des Verbotes, Fleisch und Milch zusammen zu essen – was von der arabischen Bevölkerung traditionell praktiziert wurde⁵² –, stand so nichts mehr im Wege.

⁵⁰ Vgl. Fabry, H.-J.: Art. נבל I, ThWAT V, 1986, 163-170, 169f.

⁵¹ O. Keel weist selbst auf das Fehlen von Belegen dafür, dass „eine Vogel­mutter mit ihrem Gelege oder ihren Jungen als Symbol einer Gottheit eine Rolle gespielt hätte“ (Keel, *Böcklein*, 45), hin. Er sieht hier eine Ausweitung des Gebotes auf einen „allgemeinen Respekt vor der Eltern-Kind-Beziehung“. (Keel, *Auslegung*, 47)

⁵² Vgl. oben 145.148.

Das genusindifferente hebräische Pronomen *HW*² im Pentateuch aus sprachvergleichender Sicht

Josef Tropper (Berlin)

1. Im Konsonantentext des Pentateuch wird die Graphie *HW*² für das maskuline und feminine Personalpronomen der 3. Person sing. gleichermaßen gebraucht, wobei *HW*² insgesamt etwa 120mal für das Femininum steht.¹ Die Orthographie vermittelt also den Eindruck, als gäbe es in der zugrundeliegenden Sprache nur eine Form des Pronomens der 3. Person sing., nämlich die maskuline, die genusindifferent verwendet wird. Der Befund wird jedoch dadurch verkompliziert, dass an einigen Stellen des Pentateuch auch die Graphie *HY*² für das feminine Pronomen begegnet. Gemäß den Randnotizen der *Masora parva* ist *HY*² im Pentateuch 11mal bezeugt (Gen 14,2; 20,5; 38,25; Lev 11,39; 13,10.21; 16,31; 20,17.18; 21,9; Num 5,13.14).² Der auf dem *Codex Leningradensis* basierenden *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (= BHS) zufolge findet sich *HY*² aber noch an sieben weiteren Stellen (Gen 19,20; 26,7; 40,10; Ex 1,16; Lev 5,11; 13,6; 20,18), d.h. an insgesamt 18 Stellen.

Die Masoreten haben in das beschriebene Problem korrigierend eingegriffen und jene *HW*²-Belege, die für das Femininum stehen, mit *i*-Vokalismus als *Q^ere perpetuum* versehen. Sie forderten also, dass die Graphie *HW*² an den betreffenden Stellen als *hi*² zu lesen sei.

2. In der Forschungsgeschichte wurde das Problem unterschiedlich beurteilt. Im 19. Jh. herrschte die Lehrmeinung vor, die betreffende Erscheinung sei ein sprachlicher Archaismus, der von den Masoreten zu Unrecht beseitigt worden sei.

In der Grammatik von Gesenius – Kautzsch (GK §321) wird diese Annahme jedoch „als unhaltbar“ bezeichnet. Es werden folgende vier Gegenargumente angeführt:

1. Keine andere semitische Sprache hat „die (ganz unentbehrliche) Unterscheidung der Geschlechter im Pron. separ. der 3. Person aufgehoben“.
2. Eine Unterscheidung der Genera findet sich ja „doch auch 11mal im Pentateuch“; in Gen 20,5; Gen 38,25 und Num 5,13.14 seien die Graphien *HW*² und *HY*² (jeweils für das Fem.) sogar dicht nebeneinander bezeugt.
3. Eine entsprechende Unterscheidung der Genera ist außerhalb des Pentateuch auch in den ältesten Texten durchgeführt; eine nachträgliche Wiederaufnahme des *HY*² aus dem Aramäischen komme deshalb nicht in Betracht.
4. Nicht einmal in den Teilen des Buches Josua, „die zweifellos einen Bestandteil von Quellschriften des Pentat. ausmachten“, gibt es eine Spur von dem genusindifferenten Gebrauch des *HW*².

¹ Nach der masoretischen Überlieferung handelt es sich genau um 120 Belege, gemäß BHS sind es 113 (die BHS bietet an sieben Stellen *HY*² statt *HW*² [mit *Q^ere hi*²]).

² Siehe Mynatt (1995), 146.

Somit bleibe „nur die Annahme, daß die Schreibung הוה für היה auf einer orthogr. Eigentümlichkeit beruht, die bei irgend einer Rezension des Pentateuchtextes [...] fast konsequent durchgeführt, nachmals aber von den Masoreten mit *Recht* beseitigt wurde.“

Diese Auffassung ist bis heute tonangebend und wurde in der Folge durch weitere Argumente gestützt. Man verwies zusätzlich a) auf die formale Ähnlichkeit der Schriftzeichen für *W* und *Y* in alten Manuskripten, die leicht Anlass für eine Verwechslung geben, und b) auf den samaritanischen Pentateuch und auf Qumran-Manuskripte des Pentateuch, wo das feminine Pronomen 3. sing. konsistent als *HY*² geschrieben ist.³

In jüngerer Zeit wurde jedoch von Rendsburg (1982) eine Gegenthese aufgestellt, die für neue Diskussion sorgte. Gemäß Rendsburg zeugt der Pentateuch von einem genusindifferenten Gebrauch von *hû*² im Früh-Hebräischen, namentlich im 10. Jh., zur Zeit des noch vereinten Königreichs. Dieser Gebrauch gehe auf den Einfluss nichtsemitischer Sprachen auf das im Hügelland Palästinas gesprochene Hebräisch zurück. Rendsburg machte konkret das Hurritische und das Hethitische als Substratsprachen in Palästina dafür verantwortlich, die beide ein geschlechtsneutrales Pronomen der 3. Person sing. kennen. Später hätte man das indifferente *hû*² unter dem Einfluss anderer kanaanäischer Dialekte aufgegeben: „When the Israelites began to spread out from the hill country and come in greater contact with other Canaanite dialects, they adopted the wide-spread use of *HY*² (*hî*²) for the 3rd pers. fem. sing. and limited *HW*² (*hû*²) to the masculine.“⁴

Rendsburgs These wurde neuerdings von Emerton (2000) kritisch hinterfragt. Emerton brachte folgende zwei Einwände gegen diese These vor:

1. Sollte der Pentateuch-Text wirklich bereits im 10. Jh. in schriftlicher Form vorgelegen haben, so müsste das als *hû*² gesprochene Pronomen der 3. Person zu dieser Zeit noch defektiv als *H*² geschrieben gewesen sein, da *matres lectionis* im Wortinnern nicht vor dem Ende des 8. Jh. v. Chr. nachweisbar sind. Zu dieser Zeit aber hätte man nicht mehr wissen können, dass die Form *hû*² zwei Jahrhunderte früher genusindifferent gebraucht wurde.
2. Sollte *hû*² im 10. Jh. tatsächlich genusindifferent gewesen sein, müssten auch in den Büchern Josua, Richter und 1-2 Samuel Spuren davon zu finden sein, weil Teile dieser Bücher – nach Auffassung Emertons – ebenfalls schon im 10. Jh. entstanden sein dürften.

Emerton kam somit nach Abwägung aller Argumente zu dem Schluss, dass der traditionellen These der Vorrang vor dem neuen Ansatz Rendsburgs einzuräumen sei. Es sei nach wie vor wahrscheinlicher, dass „the apparently epicene use of *hû*² arose as a result of editorial activity“ (ebd. 275). Emerton rechnet – wie die Mehrzahl der Autoren heute – mit zwei möglichen Szenarien, die zu diesem eigentümlichen Orthographie-Befund geführt haben, je nachdem, ob der Redaktion Manuskripte mit defektiver oder Plene-Schreibung der Pronomina der 3. Person sing. vorlagen: „the apparently epicene *hw*² arose either by a consistent addition of *w* as a

³ Vgl. GBH §39c.

⁴ Rendsburg (1982), 365.

medial vowel letter to a pronoun previously written h^2 , or as a result of confusion between the appearance of *waw* and a similarly written *yodh*“ (274). Zum ersteren Szenario bemerkt Emerton: „The hypothesis that someone consistently added *w*, even in contexts where the feminine was needed, is possible.“ (272). „The editor preferred consistency to accuracy [...]. The Pentateuchal manuscripts with hw^2 for the feminine as well as the masculine may then have been regarded as the standard ones.“ (273). Das zweite mögliche Szenario wird von Emerton wie folgt kommentiert: „The editor might have tried to judge from the context whether the masculine or the feminine was appropriate and then have written the appropriate form. But he wished to reproduce what was in the manuscript that he was copying. If in a number of examples of the pronoun the middle letter looked like a *waw* rather than a *yodh*, the editor may have written *waw* in his copy and continued the practice consistently. Such a practice would be intelligible, even though it resulted in a widespread error.“ (274).

Die von Emerton erneut favorisierte traditionelle Erklärung des Problems bleibt aber eine ungesicherte Theorie. Welche Option man auch favorisiert, die pauschale Ersetzung der Graphie H^2 durch HW^2 (Option 1) oder die fortgeschriebene Fehllösung HW^2 für HY^2 (Option 2), es bleibt ein Rätsel, wieso die Pentateuch-Redaktion einen offensichtlichen Fehler 120mal wiederholte, und warum es andererseits im Pentateuch doch auch eine Reihe von korrekten HY^2 -Graphien gibt. Konkret gegen die Option 2 könnte man – mit Rendsburg (1982), 366, – einwenden, dass die formale Differenzierung der Grapheme W und Y sonst (d.h. in anderen Wortformen) weder im Pentateuch noch in anderen Büchern des Alten Testaments ein Problem zu sein scheint.

3. Eines der wichtigsten Argumente gegen die Annahme eines genusindifferenten Gebrauchs von hebr. $h\dot{u}^2$ lautet, dass ein solcher indifferenter Gebrauch eines Personalpronomens 3. sing. in keiner anderen semitischen Sprache bezeugt sei. Das Argument ist alt und schon bei Gesenius – Kautzsch (siehe oben, Abschnitt 2) und in noch früheren Grammatikwerken nachzulesen. Es wurde seitdem gebetsmühlenartig wiederholt, ohne dass die Befunde semitischer Sprachen erneut geprüft worden wären. Hätte man dies getan, wäre man im Akkadischen auf einen bemerkenswerten Befund gestoßen, der im Folgenden erläutert werden soll.

Das Akkadische unterscheidet zwar wie alle semitischen Sprachen zwei verschiedene Personalpronomina der 3. Person sing. nach Genera, eine Form $\dot{s}\dot{u}$ bzw. $\dot{s}\dot{u}t$ für 3. mask. sing. und eine Form $\dot{s}\dot{i}$ bzw. $\dot{s}\dot{i}t$ für 3. f. sing.⁵ Es benutzt diese Formen aber nur für den Nominativ-Kasus. Neben den Nominativformen kennt das Akkadische noch zwei andere, erweiterte Formen der Pronomina, die für andere Kasus eingesetzt werden, zum einen eine Obliquusform mit Endung $-ti$ (für Akkusativ und Genitiv), zum anderen eine sogenannte Dativform mit Endung $-\dot{s}i$.⁶ Und diese letztgenannten Formen werden – sowohl was die 3. sing. als auch was die 2. sing. betrifft – im Altbabylonischen (beispielsweise im Kodex Hammurapi) überwiegend genusindifferent

⁵ Die Formen ohne $-t$ sind babylonisch, die Formen mit $-t$ assyrisch.

⁶ Andere altsemitische Sprachen bezeugen ebenfalls eine spezifische Obliquusform des Pronomens, kennen aber keine Dativform (siehe Lipiński 1997), 300f.

eingesetzt, wobei jeweils Formen, die auf der Basis des Maskulinums gebildet sind, auch für das Femininum gebraucht werden. Sie lauten⁷:

	Akkusativ/Genitiv	Dativ
2. c. sing.	<i>kāti</i>	<i>kāšim</i>
3. c. sing.	<i>šuāti</i> ⁸	<i>šuāšim</i> ⁹

Zur Illustration mag ein Textbeispiel aus dem Kodex Hammurapi, nämlich §110, dienen. Es heißt dort: „Sollte eine *nadītum*- oder eine *ugbabtum*-Priesterin ... eine Taverne (er)öffnen oder zum Bier-Trinken in eine Taverne gehen – eine solche Bürgerin soll man verbrennen“ (*awiltam šuāti iqallūši*). Man gebraucht also das formal maskuline Pronomen *šuāti* – und nicht etwas *šiāti* – als Attribut eines explizit femininen Substantivs, neben einem explizit femininen Objektsuffix *-ši* am Verb (*iqallū-ši*).

Neben *šuāti* sind bereits altbabylonisch die Variante *šuātu* (selten) sowie die kontrahierten Formen *šāti* und *šātu* (beide häufig) bezeugt. Die Form *šāti* wird für Femininum und Maskulinum benutzt, während *šuātu* und *šātu* nur für das Maskulinum eintreten. Desgleichen bildete sich bereits altbabylonisch mit *šāsi(m)* eine Form heraus, die für Femininum und Maskulinum eingesetzt wurde¹⁰, während *šāšu*¹¹ hinfort nur maskulin gebraucht wurde. Ein vergleichbarer Befund liegt auch in der 2. Person sing. vor: *kāti* wird – obwohl auf der Basis des Maskulinums **ka* gebildet (vgl. das Pronominalsuffix 2. m. sing. *-ka* vs. 2. f. sing. *-ki*) – für Maskulinum und Femininum gebraucht, *kāta* dagegen nur für das Maskulinum. Analog dazu wird

⁷ Vgl. zum Folgenden GAG §41f. Es sei vorausgeschickt, dass die Varianzbreite der bezeugten Formen sehr groß und der genussyntaktische Gebrauch der Formen bisher noch nicht zusammenfassend untersucht worden ist. Die in den Grammatiken und Wörterbüchern gemachten Angaben sind hinsichtlich des Genusgebrauchs ungenügend und zum Teil korrekturbedürftig. Für sachliche Hilfestellungen zur Thematik danke ich Dr. N.J.C. Kouwenberg (Leiden). Er stellte mir unter anderem auch Informationen aus der Leidener Datenbank zu den altbabylonischen Briefen zur Verfügung.

⁸ Die altakkadisch und altassyrisch belegte, spezifisch feminine Form *šišāti* ist im Altbabylonischen sehr selten (nur literarisch und im Diyala-Gebiet); siehe CAD Š/III, 373f. (sub *šiāti*); vgl. ebd., 163-168 (*šuāti*).

⁹ Die Form *šuāšim* wird z.B. in VS 10,214 VI:15 für das Femininum gebraucht (*šuāšim aš-Šaltim ... izzakar* „Ea spoke to her, to Šaltum ...“ [CAD Š/2, 170b]). Daneben steht im gleichen Text (IV:21) die kontrahierte Form *šāšim* für das Femininum (*Ea šāšim igug* „Ea was angry with her“ [CAD Š/2, 170b]). In der altbabylonischen Dichtung begegnet aber auch die genusspezifische Form *šīāšim* für das Femininum (*Enlil šīāšim izzakkarši* „Enlil spoke to her“ CT 15,3 I:11 [CAD Š/2, 373]). In den altbabylonischen Briefen ist *šuāšim* nur mit Bezug auf das Maskulinum nachweisbar, während *šīāšim* nicht bezeugt ist (Hinweis N.J.C. Kouwenberg).

¹⁰ Vgl. CAD Š/II, 170-172. Das CAD vermittelt hier den falschen Eindruck, *šāsi(m)* würde immer feminin gebraucht; vgl. aber ebd., 177-182 (sub *šāšu*).

¹¹ Siehe dazu CAD Š/II, 177-182.

auch die Dativform *kāši(m)* genusindifferent verwendet, während die Varianten *kāšu(m)* und (ab mittelbabylonisch bezeugtes) *kāša* nur für das Maskulin stehen.¹²

Anders als das Altbabylonische kennt das konservativere Altassyrische – wie das Altakkadische und die archaisch-altbabylonische Dichtung – eine genuspezifische Obliquusform 3.f.sing. *šīāti* (altakkadisch *šīāti*) und gebraucht *šuāti* nur für das Maskulinum. In der zweiten Person sing. kennt das Altassyrische aber keine entsprechende Differenzierung: Es gebraucht eine Form *ku(w)āti* für beide Genera. Dativformen des Pronomens sind im Altassyrischen nicht belegt.

Der beschriebene Befund ist sprachhistorisch und typologisch interessant. Dreierlei ist hervorzuheben:

1. Im Proto-Akkadischen wurden – wie noch im Altakkadischen und Assyrischen – mit Sicherheit alle Formen des Pronomens der 3. Person sing. nach Genera differenziert. Formen mit /u/-Vokalismus in der ersten Silbe (z.B. *šuāti*) standen für das Maskulinum, Formen mit /i/ für das Femininum (z.B. *šīāti*).
2. (Nur) in einem der Hauptdialekte des älteren Akkadischen, nämlich im Altbabylonischen (nicht aber im Altassyrischen), kam es zu einem Zusammenfall der Genera bei den Nicht-Nominativformen des Pronomens der 3. Person sing. Dieser Zusammenfall könnte (a) phonetisch motiviert sein: In Formen wie *šuāti* bzw. *šīāti* ist der erste Vokal (in der Vortonsilbe) unbetont, so dass eine Vokalangleichung relativ leicht eintreten konnte. Alternativ könnten die durch Vokalkontraktion entstandenen, notgedrungen indifferenten Formen *šāti* und *šāši* ihrerseits dazu geführt haben, dass die Genusindifferenz rückwirkend auch auf die unkontrahierten maskulinen Formen übertragen wurde.¹³ Der Zusammenfall könnte schließlich (b) einfach auch dadurch zustande gekommen sein, dass man eine Genusdifferenzierung in Nicht-Nominativformen sachlich für nicht unbedingt erforderlich hielt.¹⁴
3. Die formale Übereinstimmung von Pronominalformen 3.m.sing. und 3.f.sing. wurde im Babylonischen offensichtlich doch als Problem empfunden und deshalb nachträglich durch eine sekundäre Formendifferenzierung auf der Basis des Vokals der letzten Silbe wieder behoben. Dabei wurden neben *šāti* (3.sing. Genitiv/Akkusativ) und *šāši* (3.sing. Dativ) sowie *kāti* (2.sing. Genitiv/Akkusativ) und *kāši* (2.sing. Dativ) neue maskuline Formen des Typs *šātu* und *šāšu* sowie *kātu* und *kāšu* / *kāša* gebildet, indem /u/ (in der 3. Person sowie in der 2. Person Dativ)

¹² Man beachte in diesem Zusammenhang auch, dass im Assyrischen und teilweise ebenso im Altbabylonischen die Stativendung *-āti* (Typ *parsāti*, eigentlich die feminine Form) allgemein genusindifferent für die 2. Person sing. verwendet wird (siehe GAG, 8* (=Verbalparadigmen 6), mit Anm. 11).

¹³ Freundlicher Hinweis von PD Dr. Michael P. Streck (München). Hierbei stellt sich jedoch das Problem, dass eine Form wie *šīāti* mit Vokalfolge /i-a/ altbabylonisch (noch) unkontrahiert bleiben sollte.

¹⁴ Dagegen ist die Vermutung von Rendsburg (1982), 363, wonach der betreffende Formenzusammenfall auf die Substratwirkung des Hurritischen zurückzuführen sei, abzulehnen. Dieser ist ja nur in den Nicht-Nominativformen eingetreten, ferner im Assyrischen, das noch stärker als das Babylonische hurritischem Einfluss ausgesetzt war, nicht zu beobachten und wurde außerdem in nach-altbabylonischer Zeit trotz anwachsender hurritischer Dominanz (wieder) aufgehoben.

und /a/ (in der 2. Person) als sekundäre Marker des maskulinen Genus eingesetzt wurden, mit der Konsequenz, dass die alten Formen auf /i/ zunehmend als spezifisch feminin empfunden wurden. Als Basis für diese Neuinterpretation der Auslautvokale diente dabei ganz offensichtlich der Vokalismus der entsprechenden Pronominalsuffixe: 3.m.sing. -šū (deshalb šātu, šāšu), 3.f.sing. -ši (vgl. šāti, šāši), 2.m.sing. Genitiv/Akkusativ -ka (deshalb kâta, kâša), 2.m.sing. Dativ -ku (deshalb kâšu), 2.f.sing. -ki (vgl. kâti, kâši).

4. Was im Bereich der altbabylonischen Pronomina der 3. Person sing. zu beobachten ist, ist in der semitischen Sprachenwelt möglicherweise kein Einzelfall. Es ist denkbar, dass auch das frühe Hebräische – unbeeinflusst von außen – einen typologisch vergleichbaren Befund geboten hat: Ein oder mehrere Dialekt(e) des Hebräischen könnte(n) zu einer bestimmten (frühen) Zeit formal identische Obliquusformen für das Pronomen 3.m.sing. und 3.f.sing. gehabt haben, gebildet auf der Basis des Maskulinums. Diese formale Übereinstimmung der Pronomina war aber möglicherweise auch in dem/den betreffenden Dialekt(en) eine vorübergehende Erscheinung. Unter dem möglichen Einfluss anderer Dialekte könnte später wieder eine Differenzierung der Formen nach Genera eingetreten sein. Dies gilt – wohlge­merkt – nur für die Obliquusformen des Pronomens. Die Nominativformen dürften in allen Dialekten immer genusspezifisch gewesen sein (mask. *hû* gegenüber fem. *hî*¹⁵).

Solche Überlegungen setzen voraus, dass es im frühen Hebräischen neben einer Nominativreihe eine spezifische Obliquusreihe der Pronomina 3.sing. gab. Diese Annahme ist naheliegend, weil entsprechende Obliquusformen auch im Ugaritischen¹⁶ und im Phönizischen¹⁶ belegt sind, und sie wird außerdem durch das Nebeneinander der hebr. Formen *hem* und *hemmāh* für das Pronomen 3.m.pl. gestützt. Das Pronomen *hemmāh*, das traditionell als sekundäre Analogiebildung zum Femininum (*hennāh*) betrachtet wird, dürfte in Wirklichkeit die bewahrte Obliquusform des betreffenden Pronomens sein (Grundform **himmāti*; vgl. phön. *hmt*). Dass *hemmāh* keine sekundäre Bildung ist, geht auch aus seiner überaus häufigen Bezeugung hervor – *hemmāh* ist 292mal, *hem* nur 191mal belegt – sowie aus der Tatsache, dass ihm genau samaritanisches *imma*¹⁷ entspricht.¹⁸ Für unsere Thematik von Interesse ist dabei wiederum die Tatsache, dass das formal maskuline *hemmāh* an mehreren Stellen auf das Femininum bezogen ist, d.h. genusindifferent gebraucht wird (siehe GK §32n). Von dem gleichen Befund zeugt wohl auch das entsprechende phönizische Pronomen *hmt*, das offenbar grundsätzlich genusindifferent gebraucht wird.¹⁹

¹⁵ 3.m.sing. *hwt*, 3.m.sing. *hyt*, 3.m.pl. und 3.du. *hmt* (siehe UG §41.12, 210f.).

¹⁶ 3.m.sing. *h²t* (altbyblisch); 3.m./f.pl. *hmt*. Das Phön. verwendet in der 3. Person pl. nur die Obliquusform und keine Nominativform (siehe PPG §§110-111).

¹⁷ Siehe GSH §3.1, 225.227.

¹⁸ Anders als die Grammatiken suggerieren, ist somit nicht *hem*, sondern *hemmāh* die Normalform des Pronomens 3.m.pl.

¹⁹ Laut PPG §111 gibt es im Phön. nebeneinander eine mask. Form *hmt* und eine fem. Form *hmt* mit unterschiedlicher Vokalisation: mask. *humatu* vs. fem. *himatu*. Wenn das zutrifft, würde sich das Phönizische von allen anderen kanaän. Sprachen und vom Ugar. dadurch abheben, dass es die Genera der Pronomina 3.pl. durch eine Vokal- und nicht durch eine Konsonanten-Opposition

Die für das Proto-Hebräische zu rekonstruierenden Obliquus-Grundformen der 3. Person sing. lauten **hu'āt(i)* (3.m.sing.) und **hi'āt(i)* (3.f.sing.); sie entwickelten sich nach Abfall des wortauslautenden *-t* zu *hu'ā* und *hi'ā*. Wurde (in einem bestimmten Dialekt) die Genusdifferenzierung aufgegeben, stand *hu'ā* für beide Genera. Von einer Differenzierung von Nominativ- und Obliquusreihe beim Pronomen der 3. Person sing. könnte im Übrigen noch der Qumran-Befund zeugen, wo bekanntlich Langformen des Typs *HW'H* und *HY'H* neben etwas häufiger belegten Kurzformen des Typs *HW'* und *HY'* nachzuweisen sind. Erstere Graphien könnten die alte Obliquusreihe (*hu'ā*, *hi'ā*), letztere die alte Nominativreihe (*hu'*, *hi'*) wiedergeben. Alternativ könnten *HW'H* und *HY'H* aber freilich auch für archaisierende Nominativformen mit bewahrtem (und eventuell sekundär gelängtem) Auslautvokal stehen (*hu'a*, *hi'a*).²⁰

Ursprünglich waren Nominativ- und Obliquusreihe der Pronomina im Semitischen nach Kasus unterschieden. Die Nominativreihe wurde nominativisch (z.B. als Subjekt) gebraucht, während die Obliquusreihe für andere syntaktische Zwecke eingesetzt wurde (primär als Akkusativ und Genitiv). In praktisch allen Einzelsprachen mit bewahrter Obliquusreihe lässt sich aber beobachten, dass die Kasusdifferenzierung allmählich aufgeweicht wird. Steht die Kasusdifferenzierung nicht mehr im Vordergrund, werden die ursprünglichen Obliquusformen – weil sie formal länger sind als die Nominativformen – häufig als betonte, d.h. emphatische Varianten, die kürzeren Nominativformen dagegen als unbetonte, neutrale Varianten des Pronomens eingesetzt. Beispielsweise werden die Obliquusformen der 3. Person im Jung- und Spätbabylonischen – offenbar zum Zwecke der besonderen Betonung – auch für den Nominativ gebraucht (z.B. *awīlu šuātu* „ebendieser Mann“ [GAG §41e]). Vom gleichen Phänomen scheint auch der Gebrauch der altbyblishen Obliquusform *h'ṯ* (3.m.sing.) in KAI 4:2-3 in Subjektfunktion zu zeugen: *h'ṯ²¹ ḥwy kl mplt hbtm* (3) 'l „Er war es, der alle diese Gebäuderuinen wieder hergestellt hat“. So erklärt sich auch, warum in einigen Sprachen entgegen der sonst zu beobachtenden Tendenz nur die Obliquusreihe der Pronomina der 3. Person bewahrt blieb und die Nominativreihe ganz aufgegeben wurde (z.B. Ge'ez 3.m.sing. *wə'ətu* < **hu'atu*, 3.f.sing. *yə'əti* < **hi'ati*, 3.m.pl. *ʾəm(m)untu*, 3.f.pl. *ʾəm(m)āntu*; phönizisch 3.m.pl. *hmt* [eine Form **hm* ist nicht bezeugt]).

5. Nach diesen Vorüberlegungen sei folgende Arbeitshypothese zur Diskussion gestellt: Im Pentateuch sind nebeneinander Nominativ- und Obliquusformen der Personalpronomina der 3. Person sing. greifbar: Die maskuline Nominativform lautet *HW' = hū'*, das feminine Pendant lautet *HY' = hī'*. Die Obliquusform lautet

differenziert. Dies ist aber unwahrscheinlich. Viel naheliegender ist die Annahme, dass das Phön. die mask. Form *hmt* genusindifferent gebraucht. Das gleiche dürfte auch für die Pronominalsuffixe 3.pl. gelten (*-m* bzw. *-nm* für beide Genera).

²⁰ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf den Personennamen „Jehu“, eigentlich „er ist Ja(hwe)“, der hebr. als *yehū'*, keilschriftlich aber als *ya-ū-a*, d.h. mit Auslautvokal *-a* bezeugt ist. Keilschriftliches *ū-a* könnte dabei für die Nominativform *hu'a* oder die Obliquusform *hu'ā* (< **hu'at*) stehen.

²¹ Die Lesung des ersten Zeichens als <h> ist allerdings unsicher.

demgegenüber für beide Genera gleich und ist auf der Basis des maskulinen Pronomens gebildet. Sie weist – wie die maskuline Nominativform – die Graphie HW^{ρ} auf, ist aber als $hu^{\rho}\bar{a} < *hu^{\rho}\bar{a}t$ oder ähnlich zu vokalisieren, d.h. mit einem (ursprünglich langen) Auslautvokal, der orthographisch nicht berücksichtigt wird.²² Das folgende Diagramm veranschaulicht die Verteilung der Graphien:

	Nominativform	Obliquusform
3.m.sing.	HW^{ρ}	
3.f.sing.	HY^{ρ}	HW^{ρ}

Im Pentateuch dominiert beim Femininum die Graphie HW^{ρ} , weil die Obliquusform hier offenbar mit Abstand häufiger bezeugt ist als die Nominativform.

Diese Hypothese ist sprachvergleichend begründet, kann aber strenggenommen weder bewiesen noch widerlegt werden. Funktionale Beobachtungen könnten sie allerdings stützen und plausibel machen. Aufgrund sprachvergleichender und sprachökonomischer Überlegungen ist nämlich zu erwarten, dass die formal kürzere Nominativform als die unmarkiertere der beiden Pronominalvarianten gilt und dementsprechend eingesetzt wird. Zumindest an Stellen, wo Obliquusform und Nominativform unmittelbar nebeneinander begegnen, sollte ein entsprechender funktionaler Unterschied zu erkennen sein. Auch an anderen Belegstellen sollte HY^{ρ} nicht betont sein. Die vielen anderen Belege der Obliquusform HW^{ρ} sind für unsere Untersuchung weniger aussagekräftig. Da HW^{ρ} im Pentateuch insgesamt so häufig belegt ist, kann sie als Normalform gelten, die als solche – ohne Gegenpart – keinen besonderen funktionalen Einschränkungen unterliegt.

Im Folgenden sollen somit die HY^{ρ} -Belegstellen im Pentateuch dahingehend geprüft werden. Besonderes Gewicht kommt jenen Stellen zu, wo HY^{ρ} und HW^{ρ} (mit $Q^{\rho}re\ hi^{\rho}$) nebeneinander erscheinen. Grundlage der Untersuchung sind alle 18 HY^{ρ} -Belege des Pentateuch gemäß BHS, wobei jene ohne Masora-Randnotiz als solche gekennzeichnet werden.²³

6. In sechs Versen des Pentateuch sind HW^{ρ} (mit $Q^{\rho}re\ hi^{\rho}$) und HY^{ρ} unmittelbar nebeneinander belegt, nämlich Gen 19,20; Gen 20,5; Gen 26,7; Gen 38,25 und Num 5,13.14. Dieser bemerkenswerte Befund, der bisher nicht plausibel erklärt werden konnte, lässt von vornherein den Verdacht aufkommen, dass HW^{ρ} und HY^{ρ} hier als funktionale oder stilistische Varianten eingesetzt werden. Andernfalls hätte die Pentateuch-Redaktion die Formen wohl vereinheitlicht. Eine genaue Betrachtung der Texte bestätigt diesen Verdacht.

²² Man vergleiche etwa die Form der Suffixkonjugation 2.m.sing. $q\bar{a}t\bar{a}$, deren langer Auslautvokal /-ā/ biblisch-hebräisch ebenfalls fast durchgehend defektiv geschrieben wird (gegenüber verbreiteter Pleneschreibung in der Epigraphik [Graphie $q\bar{a}t\bar{h}$]; siehe Gogel [1998], 83-88).

²³ Mit dieser Entscheidung soll kein Urteil über die Zuverlässigkeit bzw. Unzuverlässigkeit der Masora-Randnotizen einerseits und der Textüberlieferung des *Codex Leningradensis* andererseits gefällt werden. Würde man nur die 11 Belege mit Masora-Randnotiz berücksichtigen, ergäbe die Untersuchung kein wesentlich anderes Ergebnis.

- Gen 19,20 (HY[?] ohne Masora-Randnotiz):
hinneh-nā[?] hā^cîr hazzo[?]t Siehe, diese Stadt da,
q^erobāh lānūs šammāh sie ist nahe, um dorthin zu fliehen,
w^eHY[?]24 miš^cār und sie ist klein.
ʔimmāl^eṭāh nnā[?] šammāh Ich will mich dorthin retten,
h^alo[?] miš^cār HW[?] – Ist *diese* (Stadt) nicht klein? –
ûl^ehî napšî auf dass ich am Leben bleibe.

Die Zuverlässigkeit der Textüberlieferung vorausgesetzt, alternieren hier HY[?] und HW[?] in zwei Sätzen gleichen Inhalts. HY[?] im ersteren Satz ist eindeutig unbetont. Dagegen ist HW[?] im letzteren Satz eindeutig betont und hat demonstrative Funktion, indem es anaphorisch auf *hā^cîr* zurück verweist. Außerdem steht HW[?] am Ende eines Fragesatzes, der eine bereits genannte Aussage in klimaktischer Weise wieder aufnimmt.

- Gen 20,5a:
h^alo[?] hû[?] ʔamar-lî Hat er mir nicht gesagt:
ʔhoti HW[?] ‚Das ist meine Schwester‘?
w^eHY[?]-gam-HW[?] ʔām^erāh Auch sie, sogar *sie selbst* hat gesagt:
ʔāhi hû[?] ‚Das ist mein Bruder‘.

In diesem Halbvers begegnet zweimal HW[?] (mit Q^{re} *hî[?]*) und einmal HY[?]. Der Gebrauch von HW[?] (anstatt HY[?]) in *ʔhoti HW[?]* dürfte dadurch motiviert sein, dass das Pronomen hier demonstrative Funktion hat und damit betont ist. In der besonders eindrucksvollen Wendung *w^eHY[?]-gam-HW[?]* fungiert HW[?] sicher als betonte, HY[?] dagegen als unbetonte Form des Pronomens. HW[?] folgt nämlich der Hervorhebungspartikel *gam* und ist außerdem schon aufgrund der Wortstellung nach HY[?] als gesteigerte Form ausgewiesen. Nimmt man an, dass die Partikel *gam* im Frühhebräischen – wie *hinneh* „siehe!“ (vgl. arabisch *ʔinna* + Akkusativ) – einen Akkusativ nach sich zog, wäre der Gebrauch von HW[?] nach *gam* zusätzlich motiviert, zumal HW[?] unserer Theorie zufolge ursprünglich die Obliquus-Variante des Pronomens war.²⁵

- Gen 26,7 (HY[?] ohne Masora-Randnotiz):
... wayyo[?]mār ... da sagte er:
ʔhoti HW[?] ‚Das ist meine Schwester‘.
kî yāre[?] le[?]mor Er fürchtete sich nämlich zu sagen:
ʔišṭî ‚(Das ist) meine Frau‘.
pæn-yahargūni ... ʔal-ribqāh (Er dachte): ‚Dass ... sie mich nur nicht wegen
 Rebekka töten!‘
... kî-ṭōbat mar[?]æh HY[?] Denn sie sah gut aus.

Zum Gebrauch von HW[?] in *ʔhoti HW[?]* ist Gen 20,5 zu vergleichen. HY[?] am Versende ist das unbetonte Subjekt eines Nominalsatzes.

²⁴ BHK bietet hier *w^eHW[?]* (mit Q^{re} *hî[?]*).

²⁵ Weitere Belegstellen für *gam-HW[?]* (mit Q^{re} *hî[?]*) sind Gen 4,22; 19,38; 20,20.24.

- Gen 38,24b-25aa:
wayo³mær y^ehûdâh Und Juda sprach:
hôšî³ûhâ w^etiššârep ‚Führt sie hinaus, auf dass sie verbrannt werde!‘.
 (25) *HW³ müš³t* Als jene hinausgeführt wurde,
w^eHY³ šâl³hâ ʾæl-hāmîhâ schickte sie zu ihrem Schwiegervater ...
le³mor

Hier hat das Pronomen *HW³* die betonte Position am Satzanfang inne. Es hat demonstrative Funktion und verweist anaphorisch auf das Suffix *-hâ* von V. 24 (LXX übersetzt dieses *HW³* mit αὐτὴ δε). Demgegenüber fungiert das folgende *HY³* als unbetontes Subjekt des Hauptsatzes.

- Num 5,13-14 („Wenn eine Frau ... ihrem Mann untreu wird und ein anderer Mann mit ihr sexuell verkehrt ...“):
w^enæ³lam me³ênê³ ʿišâh ... und (wenn es) vor den Augen ihres Mannes
w^eniš³râh verborgen und (es) unentdeckt bleibt,
w^eHY³ niṭmâ³âh dass/wobei sie unrein geworden ist,
w^eed³ ʾên bâh und es keinen Zeugen gegen sie gibt,
w^eHW³ lo³ niṭpâšâh sie also nicht ertappt wurde;
 (14) *w^eābar ʿālāyw rūaḥ-qin³âh* und (wenn dann) ein Anflug der Eifersucht über
 ihn (sc. ihren Mann) kommt,
w^eqinne³ ʾæt-ʾištô er also eifersüchtig auf seine Frau ist,
w^eHW³ niṭmâ³âh wobei sie (wirklich) unrein geworden ist;
ʾô-ābar ʿālāyw rūaḥ-qin³âh oder (wenn) ein Anflug der Eifersucht über ihn
 kommt,
w^eqinne³ ʾæt-ʾištô er also eifersüchtig auf seine Frau ist,
w^eHY³ lo³ niṭmâ³âh wobei sie (in Wirklichkeit) nicht unrein geworden ist, ...

In V. 13 ist das Pronomen *HY³* als Subjekt eines logisch untergeordneten Satzes wohl unbetont. Das Pronomen *HW³* im letzten Satz von V. 13 scheint dagegen betont zu sein, da es das Subjekt der für das in V. 15ff. beschriebene Ordal entscheidenden, den Tatbestand zusammenfassenden Aussage ist und da unmittelbar danach mit V. 14 ein entscheidender Subjektswechsel eintritt. In V. 14 stehen sich die parallelen Wendungen *w^eHW³ niṭmâ³âh* und *w^eHY³ lo³ niṭmâ³âh* gegenüber. Auf den ersten Blick könnte man meinen, *HW³* und *HY³* hätten hier den gleichen Betonungsgrad. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, dass der Hauptakzent im letzten Satz von V. 14 sicher nicht auf dem Pronomen, sondern auf der Negation *lo³* ruht („sie ist nicht unrein geworden“), die in der Parallele nicht vorhanden ist. Auch hier fungiert also *HW³* als die betontere der beiden Varianten des Pronomens 3.f.sing. Selbst wenn man diese Einschätzung nicht teilt, dürfte außer Frage stehen, dass *HW³* und *HY³* hier bewusst als Varianten eingesetzt werden. Die Sätze, in denen alternierend *HY³* und *HW³* auftreten, sind in der Formulierung zu ähnlich, als dass hier eine zufällige Verteilung vorliegen könnte.

Ähnlich wie hier mit *HY³* und *HW³* gleichsam gespielt wird, wird im Übrigen an einer anderen Stelle im Pentateuch, in Lev 11,26-28, mit den Pronominal-Varianten *hem* (Nominativform) und *hemmâh* (Obliquusform) verfahren: *ʔme³im hem lâkæm*

... $\text{f}^e\text{me}^{\text{ot}}\text{im hem lākem}$... $\text{f}^e\text{me}^{\text{ot}}\text{im hemmāh lākem}$ „(Alle Tiere einer bestimmten Gattung) ... (sie) sind für euch unrein ... (sie) sind für euch unrein ... sie/diese sind für euch unrein“. Aus dem Kontext geht auch hier klar hervor, dass *hemmāh* stärker akzentuiert ist und stärkere demonstrative Funktion hat als die vorausgehenden *hem-*Belege.

7. Neben den genannten Belegen, wo HY^{ot} neben HW^{ot} (mit $\text{Q}^e\text{re hi}^{\text{ot}}$) erscheint, gibt es noch weitere, isolierte Belege des Pronomens HY^{ot} im Pentateuch. Gemäß BHS handelt es sich um zwölf solche HY^{ot} -Belege, den Randnotizen der *Masora parva* zufolge sind es nur sieben. Auch diese zwölf HY^{ot} -Belege gehen mit unserer Arbeitshypothese insofern konform, als HY^{ot} dabei durchweg unbetont ist, sei es als Kopula eines Nominalsatzes oder als unmarkiertes Subjekt (zumeist eines Nominalsatzes). Die Belege werden nachfolgend vorgestellt:

- Gen 14,2:
 $\text{ūmælæk bæla}^c \text{HY}^{\text{ot}}\text{-}^{\text{so}}\text{ar}$... und den König von Bela – das meint Zoar.²⁶
- Gen 40,10 (HY^{ot} ohne Masora-Randnotiz):
 $\text{ūbaggæpæn š}^e\text{lošāh šārīgim}$ Und am Weinstock waren drei Reben.
 $\text{w}^e\text{HY}^{\text{ot}} \text{k}^e\text{poraḥat}$ Und es war, als triebe er aus,
 $^c\text{āl}^e\text{tāh nišāh}$ (und) sein Blütenstand wuchs empor ...
- Ex 1,16b (HY^{ot} ohne Masora-Randnotiz):
 $^{\text{ot}}\text{im-ben hū}^{\text{ot}} \text{wa-h}^a\text{mittāen}$ Ist es ein Knabe, so sollt ihr ihn töten!
 $^{\text{ot}}\text{otō}$
 $\text{w}^e\text{-}^{\text{ot}}\text{im-bat HY}^{\text{ot}} \text{wā-ḥāyāh}$ Ist es aber ein Mädchen, so soll es am Leben bleiben.
- Lev 5,11b (HY^{ot} ohne Masora-Randnotiz):
 $\text{kī ḥaṭṭā}^{\text{ot}} \text{HY}^{\text{ot}27}$ Denn es ist ein Sündopfer.
- Lev 11,39a:
 $\text{w}^e\text{kī yāmūt min-habb}^e\text{hemāh}$ Wenn eines der Tiere stirbt,
 $^{\text{ot}}\text{šær-HY}^{\text{ot}28} \text{lākem l}^e\text{ot}^{\text{ot}}\text{ḥklāh}$ das euch zur Nahrung dient, ...

²⁶ In vergleichbaren glossenhaften Wendungen wird sonst im Pentateuch HW^{ot} (mit $\text{Q}^e\text{re hi}^{\text{ot}}$) gebraucht, z.B. Gen 14,7,8; 48,7. Rendsburg (1982), 366, vertrat die Ansicht, dass dieser uneinheitliche Befund von einer Übergangsperiode zeugt, „in which HY^{ot} was gradually replacing HW^{ot} for the 3rd pers. fem. sing. pron.“

²⁷ BHK bietet dagegen HW^{ot} . In vergleichbaren Wendungen begegnet sonst HW^{ot} (mit $\text{Q}^e\text{re hi}^{\text{ot}}$), z.B. Lev 2,15; 5,12; 6,18,22 (jeweils ohne einleitendes *kī*) und Lev 10,12 (mit *kī*). Hinzuweisen ist in diesen Zusammenhang auch auf die Tatsache, dass ein Text der Kairoer Geniza in Lev 2,15 *minḥāh HY* („es ist ein Speiseopfer“) statt *minḥāh HW* (mit $\text{Q}^e\text{re hi}^{\text{ot}}$) bietet. In Num 5,15 wird den Masoreten zufolge in der Wendung *kī-minḥat qenā'ot hū* („denn es ist ein Eifersuchtsopfer“) gar ein mask. Pronomen gebraucht.

²⁸ Ein Text der Kairoer Geniza bietet HW^{ot} .

- Lev 13,6b (HY[?] ohne Masora-Randnotiz):
w^etih^arô hakkohen Der Priester soll ihn für rein erklären.
mispahat HY[?]29 Es handelt sich (nur) um einen Ausschlag.
- Lev 13,10a:
w^erâ[?]âh hakkohen Und der Priester soll ihn untersuchen:
w^ehinneh s^eet-l^ebânâh bā^côr Und siehe: Sollte eine weiße Schwellung auf der
Haut (zu sehen) sein
w^eHY[?] hâp^ekâh s^ear lābān und sie das Haar weiß verfärbt haben, ...
- Lev 13,21a:
w^eim yir[?]ænnâh hakkohen Und wenn der Priester sie (scil. die defekte Haut-
stelle) untersucht;
w^ehinneh [?]ên-bâh s^ear und siehe: Sollte es an ihr keine weißen Haare
lābān geben,
ûs^epālâh [?]ênænnâh min- und sollte sie nicht tiefer sein als die Haut,
hā^côr
w^eHY[?] kehâh³⁰ und sollte sie farblos sein, ...
- Lev 16,31a_c:
šabbat šabbâtôn HY[?]31 Er (scil. der zuvor erwähnte Tag) sei für euch
lākæm ein besonderer Sabbat.
- Lev 20,17a:
w^erâ[?]h [?]æt-^cærwātâh ... und sollte er ihre Scham sehen,
w^eHY[?]-tir[?]æh [?]æt-^cærwātô und sie seine Scham sehen ...
- Lev 20,18a (HY[?] ohne Masora-Randnotiz):
[?]æt-m^eqorâh hæ^cæ^râh ... so hat er ihre (Blut-)Quelle aufgedeckt,
w^eHY[?]32 gill^etâh [?]æt-m^eqôr und sie hat ihre Blutquelle entblößt ...
dāmæhâ
- Lev 21,9:
ûbat [?]iš kohen kî tehel liznôt Wenn sich eine Tochter eines Priesters durch
Hurerei entweiht,
[?]æt-[?]âbîh HY[?] m^ehallælat so entweiht sie ihren Vater, ...

²⁹ Demgegenüber begegnet in Lev 13,8.20.22 in scheinbar gleicher Funktion das Pronomen *HW[?]* (mit Q^{re} *hî[?]*): *šāra^cat HW[?]* (V. 8); *næga^c-šāra^cat HW[?]* (V. 20); *næga^c HW[?]* (V. 22). Wahrscheinlich ist *HW[?]* dabei aber wegen des jeweils positiven und damit alarmierenden Befundes stärker betont: „Das ist (wirklich) Lepra / die Lepra-Seuche / eine Seuche“.

³⁰ In Lev 13,26 findet sich dagegen in der gleichen Wendung *HW[?]* (mit Q^{re} *hî[?]*). Da der ganze Vers mit Lev 13,21 beinahe vollständig identisch ist, könnte der *HY[?]/HW[?]*-Wechsel bewusst als Stilmittel der Variation eingesetzt worden sein.

³¹ Ein Text der Kairoer Geniza und Samaritanus bieten aber (maskulines) *HW[?]* statt *HY[?]*.

³² Mynatt (1995), 146f., vermutet, dass die in *Codex Leningradensis* bezeugte Graphie *HY[?]* hier fehlerhaft und durch Lev 20,17 beeinflusst ist.

Aus dieser Zusammenstellung geht auch hervor, dass sich das Buch Leviticus durch besonders viele isolierte *HY*²-Belege auszeichnet (insgesamt neun Belege). Daneben finden sich aber auch hier – überwiegend auch in den gleichen Kapiteln – deutlich mehr Belege für *HW*² (mit Q^cre *hî*²).

Abschließend sei die Tatsache erwähnt, dass *HY*² an keiner Stelle im Pentateuch mit dem (betonenden) Artikel versehen ist. Dass es sich dabei um einen Zufall handelt, ist nicht sehr wahrscheinlich, gibt es demgegenüber doch – gerade in Gen und Lev – relativ viele Belege für *haHW*² (mit Q^cre *hî*²).

8. Zusammenfassend können wir festhalten, dass sich die in Abschnitt 5 formulierte und sprachvergleichend fundierte Arbeitshypothese, wonach die Graphie *HW*² (mit Q^cre *hî*²) auf eine genusindifferente Obliquusform des Personalpronomens der 3. Person sing. (neben genusspezifischen Nominativformen) schließen lässt, bewährt hat. Diese Theorie wird dem komplexen Textbefund gerecht und bietet zum ersten Mal eine schlüssige Erklärung für den eigentümlichen Wechsel der Graphien *HW*² und *HY*² für das Pronomen 3.f.sing. im Pentateuch. Der Gebrauch von *HW*² für das feminine Pronomen ist zwar kein sprachlicher Archaismus, aber doch eine nur in der älteren Sprachgeschichte geläufige Erscheinung, die eine noch produktive Differenzierung von Nominativ- und Obliquusform des Pronomens voraussetzt. Warum von diesem Phänomen nur im Pentateuch Spuren zu finden sind, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Möglicherweise war das Phänomen den für die relative Endgestalt des Pentateuch-Textes Verantwortlichen (noch) bekannt, so dass sie Belege für feminines *HW*² in ihren Textvorlagen unverändert ließen. Die später anzusetzenden und sich vielleicht auch aus anderen Kreisen rekrutierenden Redaktionen anderer Teile des Alten Testaments könnten feminines *HW*² – sofern in den Textvorlagen überhaupt vorhanden – als fehlerhaft betrachtet und zu *HY*² korrigiert haben.

Literatur und literarische Abkürzungen

- Emerton, J.A. (2000): *Was There an Epicene Pronoun hū' in Early Hebrew?*, JSS 45/2, 267-276.
- GAG von Soden, W. (unter Mitarbeit von W.R. Mayer): *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 33, Rom³1995.
- GBH Joüon, P.; Muraoka, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, I-II, Subsidia Biblica 14, Rom 1993.
- GK Gesenius, W.; Kautzsch, E.: *Hebräische Grammatik*, Leipzig²⁸1909 (= Hildesheim [u.a.] 1985).
- Gogel, S.L. (1998): *A Grammar of Epigraphic Hebrew*, SBL Recoures for Biblical Study 23, Atlanta, Georgia.
- GSH Ben-Ḥayyim, Z.: *A Grammar of Samaritan Hebrew. Based on the Recitation of the Law in Comparison With the Tiberian and Other Jewish Traditions*, Winona Lake 2000.

- Lipiński, E. (1997): *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*, OLA 80, Leuven.
- Mynatt, D.S. (1995): *The Sub Loco Notes in the Torah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, BIBAL Dissertation Series 2, N. Richland Hills.
- PPG Friedrich, J.; Röllig, W.: *Phönizisch - Punische Grammatik*, 3. Auflage, neu bearbeitet von M.G. Amadasi Guzzo unter Mitarbeit von W.R. Mayer, AnOr 55, Rom³1999.
- Rendsburg, G. (1982): *A New Look at Pentateuchal HW²*, Biblica 63, 351-369.
- UG Tropper, J.: *Ugaritische Grammatik*, AOAT 273, Münster 2000.

Zusammenfassung (abstract):

In early Hebrew two sets of the pronouns for the 3rd pers. sing. seem to have existed side by side, i.e. nominative and oblique forms. The predominant use of *HW²* for the feminine in the Pentateuch besides relatively few attestations of *HY²* might testify to a dialect or dialect group where the oblique forms for the 3rd pers. sing. – but not the nominative forms – have fallen together, a phenomenon comparable with the situation in Old Babylonian Akkadian which uses the pronouns *šū* (mask.) vs. *šī* (fem.) for the nominative case, but the epicene forms *šūāti* (genitive / accusative) and *šūāšim* (dative) for other cases. The data were left unchanged by the redactor of the Pentateuch. Later on, the Masoretes who were not familiar with that phenomenon any more corrected the *HW²* forms whenever used for the feminine by a *qere perpetuum* indicating that *HW²* is to be read *hi²* in such cases. According to this hypothesis the feminine use of the *HW²* forms is neither the faulty result of editorial activity, as suggested by many scholars in the past and newly confirmed by J.A. Emerton (2000), nor is it due to Hurrian or Hittite influence on early Hebrew, as suggested by G. Rendsburg (1982).

Adresse des Autors:

PD Dr. Josef Tropper, Stindestraße 20, D-12167 Berlin,
E-Mail: josef.tropper@rz.hu-berlin.de

Die poetische Form des vierten Gottesknechtliedes Jes 52,13-53,12

Volker Wagner (Leipzig)

Dass in Jes 52,13-53,12 ein in sich geschlossener Abschnitt vorliegt, der sich vom Kontext mehr oder weniger deutlich abhebt, ist auch heute noch die vorherrschende Meinung.¹ Dann aber endet die Einmütigkeit der Ausleger sehr bald, und es macht sich eine gewisse Hoffnungslosigkeit im Blick auf die Lösung der anstehenden exegetischen Probleme breit. So sprach H.-J. Hermisson schon vor zehn Jahren die Befürchtung aus, dass „das historische wie das theologische Verständnis des großen Textes bis zum jüngsten Tag umstritten bleiben“² könnte. Doch noch ein zweiter Eindruck drängt sich dem Leser der jüngeren deutschen Literatur zu Jes 52,13-53,12 auf: Der poetischen Form des Gedichtes wird, wenn überhaupt, nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Der neueste Deuterocesajakommentar aus der Feder K. Baltzers verzichtet sogar auf die drucktechnische Darstellung des Parallelismus membrorum.³ Da erhebt sich die Frage, ob nicht vielleicht beides – die Verzweiflung der Exegeten über einen Bibeltext, der scheinbar jeder Deutung offensteht, auf der einen Seite und die Vernachlässigung der Suche nach einer nachvollziehbaren, unter Umständen rekonstruierbaren poetischen Gestalt auf der anderen – ursächlich miteinander im Zusammenhang stehen könnte.⁴

Bei einer sprachlichen Äußerung der Größenordnung von Jes 52,13-53,12, die zwar den Umfang eines Spruches deutlich überschreitet, andererseits jedoch für den Hörer oder Leser noch durchaus überschaubar bleibt, ist für die Erstgestalt sowohl eine klare Form als auch ein stringenter Gedankengang zu erwarten. Beides kann aber im Überlieferungs- und Redaktionsprozess gestört worden sein, so dass in dem uns heute vorliegenden Text mit Abweichungen vom Stil und Brüchen im Gedankenfortschritt zu rechnen ist. Bei dem Versuch einer Rekonstruktion ist zwar beides im Blick zu behalten, dennoch aber wohl nicht als gleichwertig zu behandeln. Denn so sehr es ins Auge fällt, dass die Aussage unseres Abschnittes durch Hinzufügung von einzelnen Wörtern, den Eintrag von Glossen oder die Anfügung einer Fortschreibung im Laufe der Tradition verändert worden ist, was an der einen oder anderen Stelle die Form verfremdet hat, so lässt sich der andere Fall, dass – etwa wie bei

¹ Aus der deutschsprachigen Literatur der letzten Jahre sei auf Scharbert, *Deuterocesaja*; Hermisson, *Gottesknechtlied*; Janowski, *Stellvertretung*; Berges, *Jesaja*; Baltzer, *Deutero-Jesaja* – für den allerdings das voranstehende Stück Jes 52,11-12 ein Schlüssel zum Verständnis von 52,13-53,12 ist, siehe ders., 495f. – verwiesen.

² Hermisson, *Gottesknechtlied*, 5.

³ Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 493-495.

⁴ Kratz, *Kyros*, 147, wird freilich auch nicht Unrecht haben, wenn er sagt, „daß viele der in der Forschung vertretenen Hypothesen weniger in dem Text selbst als vielmehr in ihrer Nachgeschichte, der sekundären Verwendung und Auslegung im Buch, begründet sind.“

manchen Jeremiasprüchen durch die Aufnahme in die Baruchschrift vorauszusetzen – ein Redaktor oder Schreiber bewusst die Form des Textes geändert hätte, was unter Umständen mit einer Modifikation der Aussage einhergegangen wäre, hier nicht belegen. Die Form von Jes 52,13-53,12 scheint also gegen Eingriffe resistenter gewesen zu sein als ihr Inhalt. Deshalb ist es angezeigt, sich bei der Untersuchung von Jes 52,13-53,12 zuallererst der Erkundung der poetischen Gestalt und ihrer Rekonstruktion zuzuwenden, bevor die Aussage des Textes erhoben oder gar der Held des Gedichtes⁵ identifiziert wird.

Für einen Rekonstruktionsversuch sollten folgende Grundsätze gelten:

1. Der Konsonantenbestand des masoretischen Textes von Jes 52,13-53,12 verdient nach wie vor eine hohe Wertschätzung, deshalb soll möglichst wenig in ihn eingegriffen werden. Als spätere Zusätze zum ursprünglichen Wortlaut könnte aber auch er bereits erklärende Glossen, die in den Text geraten oder gesetzt worden sind, oder Wörter, die zur Auflockerung der in der Poesie häufig gedrängten grammatische Struktur hinzugefügt wurden, enthalten; auch wird sich die Annahme von geringfügigen Verschreibungen und Auslassungen einzelner Buchstaben nicht in jedem Falle vermeiden lassen. Zur Unterstützung der unter Umständen notwendigen Rekonstruktion kann die griechische Übersetzung allerdings so gut wie nicht herangezogen werden, denn die Wiedergabe von Jes 52,13-53,12 in der Septuaginta weicht vom masoretischen Text sehr stark ab; A. Strobel schätzt ein, dass der Übersetzer „seiner Vorlage offenbar im letzten Grunde verständnislos gegenüberstand“⁶, und J.C. Bastiaens behandelt Jes 53 LXX als eigenständigen Text⁷.

2. Jes 52,13-53,12 ist Poesie, erkennbar an der bildhaften Sprache, der erlesenen Wortwahl und vor allem dem Parallelismus membrorum. Nach dem Wesen des par. membr. sind jeweils zwei Halbverse inhaltlich aufeinander bezogen, zuweilen auch grammatisch identisch oder voneinander abhängig aufgebaut. Die Anwendung dieses Prinzips macht aus einer sprachlichen Äußerung Poesie, denn das ist zuallererst durch einen formalen Grundsatz gebundene Sprache. Und es darf vorausgesetzt werden, dass ein Dichter in alttestamentlicher Zeit dieses Prinzip konsequent angewendet hat.

Dem widersprechen allerdings M.C.A. Korpel und J.C. de Moor nach ihrer Analyse der poetischen Struktur von Jes 40-55: „Of the 605 verse-lines we identified, no less than 508 connect the cola by parallelism (84%). ... Yet parallelism was not essential.“⁸ Doch sind hier Bedenken anzumelden:

a) M.C.A. Korpel und J.C. de Moor begnügen sich mit dem Aufweis der Gliederungen, die dem Text von Jes 40-55 und seinen Übersetzungen von antiken Schreibern sowie von den Masoreten gegeben worden sind. Nun liegt aber zwischen der Abfassung der Texte im 6. Jh. v. Chr. und der Einteilung in

⁵ Auch wenn die heutige Stellung des Abschnittes im Buch des Propheten Jesaja andere Deutungsmöglichkeiten offenlässt, dürfte Sekine, *Concept*, 361, zuzustimmen sein: „In the primary sense, this servant is clearly a past or contemporary figure...“ Freilich wird diese Gestalt lediglich in 52,13a und 53,11a^β, also in den Zitaten des Gotteswortes und nicht im Hauptteil des Gedichtes, als עֶבֶד bezeichnet, deshalb wird dieser Begriff im folgenden auch nur bei der Besprechung der beide Zitateile verwendet.

⁶ In Rieger, *Kreuz*, 113, als Anmerkung zu einer deutschen Übersetzung des Septuagintatextes.

⁷ Bastiaens, *Interpretaties*, z.St.

⁸ Korpel / de Moor, *Structure*, 640.

Verse und Halbverse durch das masoretische Akzentsystem mindestens ein Jahrtausend! Selbst wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Masoreten mit wissenschaftlicher Akribie gearbeitet haben, darf andererseits aber auch nicht vergessen werden, dass sie weithin auf mündliche Überlieferungen der Lesetradition angewiesen waren, mündliche Überlieferungen aber schon nach drei Generationen unsicher werden.⁹ Die Ansichten der mittelalterlichen Masoreten brauchen also mit den Vorstellungen der altorientalischen Dichter von der Struktur der hebräischen Poesie durchaus nicht identisch zu sein.

b) Auch wenn der Text der Prophetenbücher von ca. 200 v. Chr. an nicht mehr verändert worden sein sollte¹⁰, stand Jes 40-55 doch über drei Jahrhunderte lang der Bearbeitung offen, einer Bearbeitung, die in der griechisch-römischen Antike als einer neuen und anderen Kulturepoche stattfand. Ob die antiken Bearbeiter ein Gefühl für den par. membr. hatten und deshalb darauf bedacht waren, ihre Veränderungen im Rahmen der alten poetischen Struktur zu vollziehen, ist nicht sicher. Abweichungen vom Stil des par. membr. (wie z.B. das „enjambment“), die M.C.A. Korpel und J.C. de Moor als systemimmanent akzeptieren, können also durchaus auch Narben einer dynamischen Überlieferung sein.

c) Dass sich auch in der ugaritischen Literatur Verszeilen mit „weak or even lacking parallelism“ finden, sollte nach M.C.A. Korpel und J.C. de Moor zur Vorsicht mahnen, entsprechende Verse in Jes 40-55 zu schnell als Prosa anzusprechen.⁸ Wenn man sich aber den großen Zeitraum von acht Jahrhunderten, der zwischen der Verschriftung der ugaritische Literatur wohl im 14. Jh. v. Chr. und der zu vermutenden Abfassungszeit von Jes 40-55 im 6. Jh. v. Chr. liegt, vergegenwärtigt, wird es problematisch, die ugaritische Poesie ohne Zwischenglieder als Parallele für die hebräische heranzuziehen.

d) Wenn es sich herausgestellt hat, dass in der weit überwiegenden Mehrheit (84%) der Fälle der par. membr. die Kraft ist, die Halbverse zu Zeilen zusammenbindet, ist es berechtigt, ihm überall dort, wo er sichtbar wird, diese Wirkung zuzuerkennen; die Annahme eines „colon parallelism“ dürfte sich damit erübrigen.

Jes 52,13-53,12 jedenfalls enthält Verse, die als Musterbeispiele für den par. membr. in einem Lehrbuch dienen könnten, so dass es verwunderlich wäre, wenn der Dichter an manchen Stellen nur ein bisschen poetisch oder gar in Prosa geredet hätte. Deshalb stehen Halbzeilen, die nach der masoretischen Verseinteilung Aufzählungen von zwei oder mehr gleichwertigen Wörtern oder Wendungen oder gar mehrere Sätze enthalten, unter dem Verdacht einer sekundären Zusammenfassung, und es sollte mindestens probeweise erkundet werden, ob sie sich auf Halbverse aufgeteilt nicht vielleicht besser in das Formprinzip des Gedichtes einordnen lassen. Zu beachten ist auch, dass die Halbverse in der Regel ziemlich kurz sind und mehr als drei oder vier vollwertige Wörter nicht umfassen¹¹, vielmehr ist sogar mit Halbzeilen, die lediglich aus einem Wort bestehen, zu rechnen. Dreigliedriger par. membr. ist in der alttestamentlichen Literatur selten¹² und sollte nur in ganz zweifelsfreien Fällen angenommen werden. Halbverse, die sich in das System des zweigliedrigen par.

⁹ Bei der Tradition einer derart diffizilen Materie dürfte in noch höherem Maße gelten, was Wahl, *Jakobserzählungen*, 144, für geschichtlichen Überlieferungen konstatiert.

¹⁰ Steck, *Jesajarolle*, 7.

¹¹ Seybold, *Poesie*, 744; aufschlussreich ist hierzu auch die Statistik bei Korpel / de Moor, *Structure*, 638.

¹² Schökel, *Kunstwerk*, 224ff.

membr. nicht einordnen lassen, sind, zumal wenn sie weitere Charakteristika prosaischer Redeweise enthalten, als Zusätze zu betrachten.¹³

3. Poesie schildert eher Zustände und Vorgänge – nachdrücklich durch entsprechende Wortwahl und bildhaft durch treffende Vergleiche –, als dass sie argumentiert. Und so sind Satzgefüge mit begründenden, einschränkenden und anderen abstufenden Nebensätzen in einem poetischen Text eigentlich nur ausnahmsweise zu erwarten.

4. Der uns im Alten Testament überlieferte Wortschatz repräsentiert nur einen beschränkten Teil der sprachlichen Wirklichkeit Israels in alttestamentlicher Zeit.¹⁴ Deshalb ist nicht auszuschließen, dass das eine oder andere Wort, das nach den Angaben der gängigen Lexika keinen passenden Sinn ergibt und aus diesem Grunde üblicher Weise konjiziert wird, im Konsonantenbestand vielleicht doch richtig tradiert worden ist, nur auf Grund unserer mangelhaften Kenntnis des Sprachmaterials der biblischen Epoche (noch) nicht gedeutet und übersetzt werden kann. Solche Fälle müssen offengelassen werden.

5. Ferner kann es nicht angehen, für einzelne Wörter Bedeutungen anzusetzen, die allein in Jes 52,13-53,12 gelten sollen, aber von der allgemein bekannten und gebrauchten Grundbedeutung abweichen. Nur bei einem solchem Verfahren gilt, was E. Kutsch für Jes 53,8 beklagt: „In v. 8 lassen nicht weniger als vier von fünf Substantiven und Verben verschiedene Übersetzungen zu.“¹⁵ Demgegenüber soll hier versucht werden, mit der üblichen Bedeutung der hebräischen Wörter und Wendungen auszukommen. Diese Beschränkung dürfte bei einem in gewissem Maße isoliert stehenden Text wie Jes 52,13-53,12, der sich als Ganzes in keine der bekannten Gattungen so recht einordnen lässt¹⁶ und dessen zentrale Aussage im Alten Testament letztlich ohne voll und ganz zutreffende Parallele bleibt¹⁷, in besonderem Maße erforderlich sein.

6. Subjektswechsel zwischen den Verszeilen oder gar den Halbversen kann ein Leser und vor allem ein Hörer nur schwer nachvollziehen, wenn sie nicht durch Nennung des neuen Subjekts, eine adversative Partikel oder andere die Aufmerksamkeit erweckenden Sprachmittel angezeigt werden. Uneingeführte Subjektswechsel sind deshalb in einer sprachlichen Äußerung zunächst einmal nicht anzunehmen. Im Zweifelsfalle ist davon auszugehen, dass das Subjekt der vorangehenden Verse oder Halbzeilen grammatisch weiterwirkt.

¹³ Auf die Suche nach einem Metrum oder auch nur nach einer „rhythmical balance“ aber wird in dieser Untersuchung verzichtet werden, weil die dafür unabdingbare Voraussetzung – eine genaue Kenntnis des Lautbestandes der von dem Dichter gesprochenen Sprachstufe des Hebräischen – nicht gegeben ist.

¹⁴ Dazu z.B. North, *Hebrew*, 205, der im Anschluss an Ullendorf feststellt: „There is no word for „comb“ or „spoon“, though the use of these is firmly attested by archeology.“

¹⁵ Kutsch, *Leiden*, 26. Wenn Kamhi, *hlq*, Recht hätte, dass es neben den beiden Hauptbedeutungen dieser Wurzel noch fünf stark davon abweichende gegeben habe, würde wohl selbst einem Muttersprachler die Lektüre der Hebräischen Bibel nicht ohne Heranziehung eines ausführlichen wissenschaftlichen Wörterbuches möglich gewesen sein.

¹⁶ Vgl. z.B. Hermisson, *Gottesknechtslied*, 11ff.

¹⁷ Fohrer, *Stellvertretung*, 7.

7. Genauso wie man dem Dichter eine konsequente Anwendung des Prinzips des par. membr. zutrauen kann, dürfte er bemüht gewesen sein, seinen Gedankengang strikt einzuhalten und Wiederholungen, die nicht als Stilmittel eingesetzt werden sollen, zu vermeiden.

Bei der Anwendung dieser sieben Gesichtspunkte, die einige wenige Rekonstruktionen des masoretischen Textes notwendig macht, schält sich aus dem überlieferten Textbestand von Jes 52,13-53,12 ein Gedicht von dreißig parallelistisch aufgebauten Versen, das im Zuge der Überlieferung und Redaktion mit einigen Zusätzen aufgefüllt worden ist, heraus.¹⁸

In 52,13 trennt die masoretische Punktation zwischen עֲבָדִי und יְרוֹם; diese Abgrenzung wird in 1QJes^a durch Einfügung von ׀ noch verstärkt. So entstehen zwei Halbverse, von denen der zweite drei Prädikate enthält.¹⁹ Das wäre vielleicht mit dem Prinzip des par. membr. noch vereinbar, wenn die drei verwendeten Wurzeln – in welcher grammatischen Form auch immer – in der alttestamentlichen Literatur häufig zusammen pleonastisch verwendet würden. Dafür lassen sich aber lediglich drei Fälle zeigen: Partizipien von רוּם und נָשָׂא stehen in dem Prosasatz Jes 6,1 als Adjektive und in der Botenformel Jes 57,15 als Substantive nebeneinander; sodann treten Formen von גָּבַהּ und נָשָׂא in Jes 57,7 (einem Prosatext mit poetischen Elementen) zusammen in attributivischer Verwendung auf. In den eindeutig poetischen Texten bzw. in poetischen Passagen innerhalb von Prosatexten aber verteilen sich die betreffenden Formen von רוּם und נָשָׂא (Num 24,7; Jes 2,12²⁰.14, worauf in 15a noch גָּבַהּ folgt; 33,10; 49,22; Spr 30,13; Dan 11,12), רוּם, גָּבַהּ (Jes 2,11.17; 10,33; Jer 48,29; Ez 17,22; 21,31; 31,10; Psalm 131,1; 138,6; Iob 22,12; 39,27; vgl. auch Jes 40,9, wo jedoch die betreffenden Wörter jeweils eine andere grammatische Funktion haben) sowie נָשָׂא und גָּבַהּ (Jes 30,25) stets auf zwei aufeinander bezogene Halbverse. Deshalb sollte man die Prädikate auch in Jes 52,13 auf Halbverse aufteilen, um dem Wesen des par. membr. als Doppelung der Ausdrücke gerecht zu werden:

הִגָּה יִשְׁכִּיל עֲבָדִי // יְרוֹם
וְנָשָׂא // וְגָבַהּ מֵאֲדָר

Unbefriedigend bleibt dabei die unterschiedliche Länge der Halbzeilen im ersten Vers.²¹ Eine nähere Betrachtung der Syntax könnte jedoch einen Grund für die

¹⁸ Sie macht es andererseits aber fast unmöglich, auf alle abweichenden Meinungen in der schon seit Jahrzehnten erdrückenden Fülle der Arbeiten zu diesem Abschnitt des Jesajabuches einzugehen, da in der vorliegenden Literatur die hier aufgestellten Kriterien nur partiell oder gar nicht angewandt werden und es für den Leser unzumutbar wäre, darauf jedes Mal wieder ausführlich hingewiesen zu werden.

¹⁹ Korpel / de Moor, *Structure*, 550, akzeptieren diesen Ausnahmefall mit dem Hinweis auf die vermeintliche Parallele in 53,4b β , wo der Verf. allerdings „three verbs“ nicht erkennen kann.

²⁰ Die Ursprünglichkeit der Wendung וְהַנְּשָׂאִים וְהַרְמִים in Jes 2,13 wird in BHS mit Recht bezweifelt, da sie den par. membr. durch einen zu langen ersten Halbvers stört; so auch Wildberger, *Jesaja*, 94, Anm. zu 13a.

²¹ Dahood's Deutung von יְרוֹם וְנָשָׂא וְגָבַהּ מֵאֲדָר in 52,13 als Gottestitel, Dahood, *Phoenician Elements*, 63.65, hat zwar den Vorteil, dass der in der Luft hängende Halbvers 14a in den par. membr. eingebunden wird, führt aber zu einer ersten Halbzeile von sage und schreibe sieben

Beeinträchtigung der poetischen Struktur an dieser Stelle vermuten lassen: Der unvoreingenommene Hörer oder Leser erwartet nach הִנֵּה ein Substantiv (oder Pronomen) und stutzt, wenn er statt dessen auf die Verbalform יִשְׁכִּיל trifft.²² Natürlich wäre auch die Hervorhebung des Prädikats oder des gesamten folgenden Satzes durch הִנֵּה denkbar, der gewohnte und gute Stil erfordert aber nach הִנֵּה ein (Pro-)nomen und am Anfang eines solchen, in hohem Maße biographischen Textes vielleicht sogar einen Eigennamen. Deshalb sollte gegen die masoretische Punktation und auch gegen IQJes^a עֲבָדִי zum zweiten Halbvers genommen und als Wiederaufnahme eines Eigennamens aus der ersten Halbzeile verstanden werden:²³

13) „Siehe, (N.N.) wird Erfolg haben, mein Sklave wird sich erheben ²⁴ , er wird hochgebracht und sehr erhaben sein.“	הִנֵּה () יִשְׁכִּיל עֲבָדִי יָרוּם וְנִשְׂא וְנִבְה מְאֹד:
---	---

Wenn unsere Vermutung richtig ist und 52,13 in dieser Weise rekonstruiert werden kann, dürfte die Tatsache, dass der Name des Helden im Laufe der Überlieferung des Gedichtes verloren gegangen oder vielleicht sogar unterdrückt worden ist, für die Auslegung des Abschnittes und die Identifizierung des עֲבָד nicht ohne Bedeutung sein.

52,14a ist die erste Stelle, an der der par. membr. ernstlich gestört ist: Die Halbzeile כִּי אֲשֶׁר שָׁמְנוּ עֲלֵיהֶם רָבִים lässt sich weder nach oben an 13b noch nach unten an den Text von 14aβ anschließen, da dort bereits komplette Verse vorliegen.²⁵ Viele

Wörtern Länge und ist deshalb inakzeptabel; überdies würde man bei einer solchen Abweichung von der regelmäßigen Wortstellung im Satz – Prädikat Objekt Subjekt – einen Hinweis auf das Objekt עֲבָדִי durch אֵחָ wie in 53,6 und 8 erwarten.

²² Vgl. die Rangordnung der Verwendungen und Bedeutungen von הִנֵּה in HAL 242f.

²³ Bei der Wiedergabe des rekonstruierten Textes und seiner Übersetzung sind Reparaturen am Konsonantentext in eckige Klammern gesetzt; wo eine anzunehmende Textverderbnis (noch) nicht reparabel ist oder Wörter in ihrer Bedeutung nicht identifiziert werden können, steht unvokalisierter Konsonantentext in runden Klammern (oder auch das hebräische Wort unübersetzt im deutschen Text); die Korrektur offensichtlicher oder vermutlicher Verschreibungen sind durch Unterstreichung deutlich gemacht; Glossen und Fortschreibungen werden in Kleindruck ohne deutsche Übersetzung aufgeführt. Die Übersetzung richtet sich, wenn nicht anders vermerkt, nach HAL.

²⁴ So die häufigste Bedeutung von רוּם im Alten Testament noch vor der Grundbedeutung „hoch, oben sein“, vgl. HAL 1122. In der Bedeutung „aufsteigen“, d.h. als Synonym für עָלָה, ist רוּם gegen Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 493 und 498, nicht belegt. Baltzer sagt zu den verwendeten Verben zwar mit Recht, „sie sind zunächst einmal wörtlich zu nehmen und nicht übertragen zu verstehen im Sinne von ‚gehört werden‘“ (ders., 498), versteht sie selbst aber durchaus „übertragen“ als Beschreibung der Erhöhung des Helden zu einer „Gerichtsszene“ „in den himmlischen Bereich“ (ders., 497). Der in 52,13 geschilderte stufenweise Aufstieg könnte aber auch an ein höfisches Protokoll denken lassen, vgl. z. B. die Überlegungen Zengers, *Rehabilitation*, zu den Vorgängen bei der Audienz mittelassyrischer Könige, die vielleicht in II Reg 25,28 ihren Niederschlag gefunden haben könnten.

²⁵ Scharbert, *Deuterojesaja*, 49.53, konstatiert das Fehlen einer zweiten Halbzeile, lässt die Lücke aber markiert stehen.

Ausleger fassen 14a β und b als einen Halbvers zusammen, was jedoch zu der un schönen Doppelung des Gedankens innerhalb einer Halbzeile führt. Denkbar wäre höchstens die Annahme eines dreigliedrigen par. membr. Dieser wird aber, wenn überhaupt, als Mittel besonderer Hervorhebung verwendet²⁶, was in denjenigen Passagen, in denen vom stellvertretenden Leiden des Helden (als dem Hauptgedanken des Gedichtes) oder von seiner Erhöhung geredet wird, angebracht wäre, hier jedoch unmotiviert ist. So erweist sich 14a α im Rahmen des par. membr. als überzählig. Hinzu kommen zwei Beobachtungen, die der Zeile eine Sonderstellung geben: Im Gegensatz zu 13 und 14a β ff. wird nur hier der Held des Gedichtes angesprochen; zwei masoretische Handschriften sowie T und S haben zwar den Stil dem Kontext angeglichen und geben ein עָלְיוּ wieder; die Lesung עָלֶיךָ wird aber durch 1QJes^a gestützt. Und zum anderen bildet die Wendung den Nebensatz eines Satzgefüges, das in einem Gedicht störend wirkt, und klingt auch mit seinem רַבִּים שָׁמְמוּ recht prosaisch, während der Dichter in dem inhaltlich vergleichbaren Halbvers 15a β mit יִקְפְּצוּ מַלְכִים פְּיָהֶם und dazu passend vielleicht auch in der noch zu diskutierenden vorangehenden Halbzeile 15a α in Bildern redet. Wir werden also davon auszugehen haben, dass כְּאֶשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים einen sekundären Zusatz darstellt. Er scheint die Aussagen von 14a β ff. zusammenzufassen und mit eigenen Worten wiedergeben zu wollen. Sollte die Glosse die Bildsprache des Dichters für im Verständnis poetischer Texte Ungeübte erklären? Wir werden später auf weitere Beispiele treffen, die diesen Eindruck erwecken.

Scheiden wir die genannte Wendung aus, stoßen 52,13 und 14a β aufeinander. Zwischen ihnen liegt aber ein inhaltlicher Bruch: 13 redet von der Zukunft des Helden, 14a β jedoch von dessen Vergangenheit (oder bestenfalls Gegenwart), deren Schilderung sich im weiteren Text fortsetzt, bevor schließlich am Ende des Gedichtes wieder auf die Zukunft eingegangen wird. Üblicherweise wird der gesamte Abschnitt 52,13-15 als Rede Gottes gedeutet, von einigen genauer als (Heils-)orakel.²⁷ Für 52,13 wird diese Charakterisierung auch zutreffen. Die Beschreibung der Vergangenheit, zudem im Anschluss an die Weissagung des Heils, dürfte aber in einer Heilsprophezei unüblich sein.²⁸ Die Abgrenzung des Gotteswortes muss deshalb behutsam und restriktiv vorgenommen werden: Hier am Beginn des Gedichtes gehört mit Sicherheit nur 52,13 dazu; das Zitat wird sich an einer noch abzuklärenden Stelle am Ende fortsetzen. Der Hauptteil des Gedichtes liegt dazwischen und ist wohl am ehesten als Auslegung des prophetischen Wortes zu verstehen.²⁹

²⁶ Schökel, *Kunstwerk*, 224ff.

²⁷ Ganz anders Dahood, *Phoenician Elements*, 65, der das ׀- von עָבַד׀ als phönizisches Suffix der 3. mask. sing. auffasst und deshalb vor 53,12 keine Rede Gottes sieht.

²⁸ Vgl. z.B. die Gattungsbeschreibung bei Rendtorff, *Einführung*, 128f.

²⁹ Berges, *Jesaja*, 404, stellt die Entstehung des Textes – bei etwas anderer Abgrenzung seiner Teile – gerade andersherum dar: „Da die Wir-Rede ohne den Rahmen eine sinnvolle Einheit bildet, dieser aber ohne den Mittelteil inhaltslos bleibt, ist der Rahmen als spätere Interpretation anzusehen.“ Wenn man den Rahmen vielleicht auch nicht direkt als „inhaltslos“ bezeichnen möchte, so ist er doch eben auslegungsbedürftig, aber das gilt wohl für sehr viele Worte der Propheten.

Nach Ausscheidung der Glosse *כְּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רְבִים* bietet 52,14 einen klaren par. membr. Beginnen müsste der Vers aber mit einer adversativen Partikel in der Bedeutung „allerdings“, „freilich“, „dabei“, die von der vorhergesagten erfolgreichen Zukunft auf den im Folgenden beschriebenen beklagenswerten Zustand des Helden überleitet. *כֵּן* kann das nicht leisten, wohl aber *אָכֵן*, was deswegen hier angesetzt werden soll. Aus welchem Grunde das *א* ausgefallen sein könnte, lässt sich nicht sagen. Doch ist auch das *כֵּן* von 52,15 inhaltlich schwer unterzubringen³⁰, was den Zweifel an der Ursprünglichkeit dieses Wortes an beiden Stellen nährt.

14)

[Dabei] war sein Aussehen von einem Menschen weg verdorben.

und seine Gestalt weg von den Leuten.

כְּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רְבִים
[א] כֵּן מִשְׁחַת מְאִישׁ מִרְאֵהוּ

וְחִאָרוֹ מִבְּנֵי אָדָם:

52,15a mit seinen beiden Prädikaten *יָזָה* und *יִקְפְּצוּ* im Imperfekt scheint freilich unsere thematische Aufteilung des Textes Lügen zu strafen. Wird hier nicht doch bereits wieder von der Zukunft geredet? Doch finden sich hier gleich mehrere Unstimmigkeiten:

1. Da *יָזָה* niemals ohne Verbindung mit dem ausdrücklich genannten oder aus dem Kontext ersichtlichen Material des Besprengens verwendet wird³¹, Jes 52,13-53,12 jedoch nicht die leiseste Vermutung aufkommen lässt, worum es sich dabei handeln könnte, ist an der Stelle des jetzigen *יָזָה* mit einer fehlerhaften Textüberlieferung zu rechnen; es ist nicht auszuschließen, dass sich die Störung auch auf das bereits oben bezweifelte Wort *כֵּן* erstreckt.

2. Im gegenwärtigen Textbestand haben die beiden Halbzeilen unterschiedliche Subjekte – erst nachwirkend aus 13f. den Helden des Gedichtes, dann die genannten Könige –. Da der zweite Halbvers den Eindruck der Unversehrtheit erweckt, ist zu vermuten, dass auch im ersten *רְבִים גּוֹיִם* als Subjekt gegolten und an der Stelle von *יָזָה* (oder *כֵּן יָזָה*) ursprünglich ein pluralisches Prädikat dazu gestanden hat³², das den Gedanken des zweiten Halbverses in vergleichbarer Bildhaftigkeit ausdrückte. Eine Konjektur kann für *יָזָה* (oder *כֵּן יָזָה*) jedoch nicht angeboten werden, da der Sinn des Gesamtverses aus der zweiten Hälfte, auch wenn diese vokabelmäßig intakt zu sein scheint, nicht eindeutig zu erheben ist.³³

³⁰ Es mit HAL 460 als Glied der Verbindung *כֵּן...כְּאֲשֶׁר* aufzufassen, ist nicht mehr möglich, nachdem sich 14a als Zusatz erwiesen hat; auch würde die Annahme dieser Konstruktion sowohl 14aβ als auch 15a von dem *כְּאֲשֶׁר* abhängig machen und somit beide Verse logisch gleichschalten, was vom Inhalt her schwer möglich erscheint, da dann auch 14aα eine Folge von 14aα ausdrücken müsste. Eine Verbindung mit dem Anfang von 15b als *כֵּן...כֵּי* führte zu einer beispiellosen Konstruktion.

³¹ So zu Recht Hermisson, *Gottesknechtslied*, 9 Anm. 42; auch das „Rosenwasser“ zur Begrüßung, an das Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 504, denkt, hätte nach allem, was wir von der Verwendung von *יָזָה* wissen, genannt werden müssen.

³² G hat mit ihrem *θαυμάσονται*, zu dem *רְבִים גּוֹיִם* als Subjekt gehört, hier die grammatische Parallelität bewahrt.

³³ Vgl. zu den von der üblichen Auslegung des Bildes im zweiten Halbvers abweichenden neueren Deutungen Watts, *meaning*, 335 („subjugation of the arrogant kings to the servant“) und Baltzer,

3. Das Tempus von יִקְפְּצוּ muss hinterfragt werden. 1QJes^a bietet an seiner Stelle וְיִקְפְּצוּ , das neben dem Verständnis als perf. mit „und“ auch die Deutung als perf. cons. ermöglicht. Bemerkenswert ist, dass 1QJes^a mit dem -ן vor וְיִקְפְּצוּ die Präposition עָלָיו dem ersten Halbvers zuteilt.³⁴ Das kommt dem parallelen Aufbau der beiden Zeilen ganz offensichtlich zugute, während in der masoretischen Halbversaufteilung die zweite Hälfte ein Übergewicht besitzt. Haben die Masoreten etwa das עָלָיו zum zweiten Halbvers genommen, um der auch ihnen nicht mehr verständlichen Wendung פָּה קָפַץ dadurch einen Sinn zu geben? Dann aber war das -ן vor וְיִקְפְּצוּ , das nun an zweiter Position im Satz steht, nicht zu erhalten. Die Änderung in das imperf. lag nicht nur graphisch, sondern auch grammatisch nahe, da man ja וְיִקְפְּצוּ als perf. cons. auffassen konnte. Die Bruchstücke am Beginn des ersten Halbverses lassen aber ein imperf. nicht vermuten.

Die voranstehenden Überlegungen führen zu folgendem vermutlich ursprünglichem Text von Jes 52,15:

15) Viele Völker haben wegen ihm/über ihn ge(),	$\text{כֵּן יִזְהוּ גוֹיִם רַבִּים עָלָיו}$
[und] Könige ihren Mund verschlossen,	$\text{[ן]קְפְּצוּ מְלָכִים פִּיהֶם}$
denn sie sahen, was ihnen nicht erzählt worden war,	$\text{כִּי אֲשֶׁר לֹא־סִפֵּר לָהֶם רְאוּ}$
und betrachteten ³⁵ , was sie nicht ge- hört hatten.	$\text{וְאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנְנוּ}$

$\text{53,2a}^{\alpha 36}$ bietet mit לְפָנָיו eine kleine Unstimmigkeit, für die aber bereits C. Westermann einen Lösungsweg gezeigt hat, den dann G. Schwarz weitergegangen ist: לְפָנָיו muss im Rahmen des par. membr. dem מֵאֲרֵץ צִיָּה des folgenden Halbverses entsprechen.³⁷ Den Gedanken von G. Schwarz aufgreifend könnte sogar לְפָנָה gelesen werden³⁸, wobei dann lediglich der Buchstabe ה- als in יו- verlesen bzw. verschrieben anzunehmen ist.

Dann aber ist $\text{וְנִרְאָהוּ וְנִחְמְדָהוּ וְלֹא־מִרְאָהוּ וְנִחְמְדָהוּ}$ in 53,2b sehr holprig, weshalb es wohl auch für das letzte Wort eine besonders breite Palette der unterschiedlichen Textüberliefe-

Deutero-Jesaja, 503f. (persisches Hofzeremoniell; „Der Sinn des Gestus ist offenbar, die von Wehrauch erfüllte Aura des Großkönigs nicht zu verunreinigen.“).

³⁴ Baltzer hält עָלָיו für „eine selbständige, elliptische Aussage“, die deutlich macht, dass „der Knecht sitzt“ (Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 504); seine Begründung für den so entstehenden dreigliedrigen par. membr., dass „wie in v. 14“ „die Dreizahl der Feststellungen ... auch im weiteren in Kap 53 vor“, „herrscht“, kann nur schwer nachvollzogen werden.

³⁵ So die neuhebräische Bedeutung, die der umständlichen Übersetzung in HAL 118 „s. Aufmerksamkeit zuwenden“ (unter 2.) vorzuziehen sein dürfte.

³⁶ Jes 53,1.5 und 9 zeigen keine Störungen der poetischen Form, so dass sie hier nicht ausführlich diskutiert werden müssen.

³⁷ Westermann, *Jesaja*, 210f.; Schwarz, *Reis*, 255f.; in den neueren Arbeiten wird darauf verwunderlicher Weise nur bei Scharbert, *Deuterojesaja*, 50, Anm. 61, und auch da nur bibliographisch hingewiesen.

³⁸ Zu ל in Sinne von „an“ vgl. HAL 483 (2. mit dem Beispiel Num 11,10).

rungen gibt. Die eingangs genannten neueren Übersetzungen ziehen gegen den masoretischen Text וַיִּרְאוּהוּ noch zu וְלֹא הָרַר לוֹ וְלֹא חָתַר לוֹ und erhalten auf diese Weise einen Halbvers von sechs hebräischen Wörtern Länge, was als unüblich gelten dürfte; außerdem akzeptieren sie im ersten Halbvers mit וְלֹא חָתַר לוֹ וְלֹא הָרַר eine Doppelung der Aussage, die nach den Regeln des par. membr. aufgeteilt gehört³⁹, sowie in beiden Halbzeilen prosaische Satzgefüge. Die Phrase וְלֹא חָתַר לוֹ וְלֹא הָרַר kann ursprünglich zwei Halbverse gebildet haben. Und am Anfang von 2b kommen wir vielleicht einer Rekonstruktion näher, wenn wir uns von der masoretischen Vokalisierung lösen: Die Variante וַיִּרְאוּ bei 1QJes^a für das erste Auftreten des Wortes ist doch wohl ein Erzähltempus mit an den Energikus gehängtem Suffix וַיִּרְאוּ⁴⁰ und könnte eine Deutung des masoretischen וַיִּרְאוּ als energikusloses וַיִּרְאוּ nahelegen: *Wir haben ihn gesehen*..... Diese Aussage hat Gewicht, denn sie macht die Redenden zu Zeitgenossen und Augenzeugen, und könnte durchaus als eine Halbzeile gelten. Doch sollte וְלֹא חָתַר unter Tilgung des -י zur Gewinnung einer figura etymologica noch mit hinzugenommen werden; das -י kann versehentliche Doppelschreibung aus dem Suffix von וַיִּרְאוּ sein, aber auch, wie wir es noch an mindestens einer anderen Stelle finden werden, auf den Versuch zurückgehen, eine komplizierte grammatische Konstruktion durch die Umgestaltung in eine Aufzählung zu vereinfachen. So entsteht als erster Halbvers:

Wir haben ihn unansehnlich⁴¹ gesehen וַיִּרְאוּהוּ וְלֹא מְרָאָה

Den folgenden Halbvers stellt dann וַיִּחְמְדוּהוּ dar. Dass der Text hier nicht unversehrt überliefert ist, macht der Vergleich mit den unterschiedlichen Varianten, die sich nicht so ohne weiteres erklären noch etwa gar harmonisieren lassen, deutlich. וַיִּחְמְדוּ in 1QJes^a, „wir fanden Gefallen an ihm“, entspricht zwar dem Erzähltempus der ersten Halbzeile, widerspricht aber dem Kontext, der von der Verachtung des Helden redet, und bedarf also der Ergänzung durch das לֹא des ersten Halbverses. Das kann aber für einen Hörer oder Leser nicht nachwirken, da es dort ein Nomen, nicht aber das Prädikat des Satzes verneint. Aber auch das masoretische וַיִּחְמְדוּ – wohl ein part. ni. „sein Begehrtwerdendes“ – benötigt eine Verneinung, die ebenfalls nicht hätte unterschlagen werden dürfen. Bleibt nur die Möglichkeit, an eine alte Verlesung bzw. Verschreibung zu denken und im ursprünglichen Text mit einem Prädikat zu rechnen, das die negative Aussage bereits in seiner Wurzelbedeutung enthält und nicht erst verneint werden muss. Hier bietet sich eine Korrektur des dritten Wurzel-

³⁹ Barré, *Observations*, 25 und 27 Anm. e, tilgt הָרַר לוֹ, weil es sich „aufdringlich“ zwischen die Umkehrung des Wortpaares מְרָאָה / חָתַר aus 52,14 schöbe; so interessant, wie der Aufweis von in unterschiedlicher Reihenfolge verwendeter Wortpaare innerhalb eines Gedichtes, der auf R. Bergey zurückgeht, auch immer sein mag, Barré ist hier nicht konsequent, da in seinen Beispielen 4., 5. und 7. in der Umkehrung der Paare noch wesentlich mehr Text dazwischentritt, ohne dass er sich deswegen zur Konjekturen veranlasst sieht.

⁴⁰ So auch Dahood, *Phoenician Elements*, 66.

⁴¹ So HAL 596.

konsonanten von dem jetzt vorliegenden τ zu σ an, was ein ursprüngliches נְחַמְסָהוּ (oder nach 1QJes^a נְחַמְסָנוּ) ergeben würde:⁴²

2) Er ging hinauf wie ein ⁴³ Schössling an einer Ecke	$\text{וַיַּעַל כִּיּוֹנֵק לְפָנָה}$
und wie eine ⁴³ Wurzel aus trockenem Land.	$\text{וּכְשֶׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה:}$
Er hatte keine Gestalt und keine Pracht.	לֹא-חָאָר לּוֹ וְלֹא הָדָר
Wir haben ihn unansehnlich gesehen und ihm [Unrecht angetan]:	$\text{וְנִרְאָהוּ וְלֹא-מְרָאָה}$ וְנַחַמְ[ס]הוּ:

Der masoretische Text von 53,3 wiederholt das נְחַמְסָהוּ , mit dem der Vers beginnt, gegen Ende in 3b β . Dort bietet 1QJes^a dagegen ein וְנְחַמְסָהוּ und hat das Wort somit als ersten Halbvers zu $\text{וְלֹא חֲשַׁבְנָהוּ}$ verstanden; dem entspricht auch die Akzentsetzung in BHS. Bei dieser Versaufteilung hängt aber die Wendung $\text{מִמֶּנּוּ פָּנִים וְכִמְסָחַר}$ als Halbzeile in der Luft und entbehrt zudem eines Prädikates. Nimmt man entgegen der Akzentsetzung und 1QJes^a וְנְחַמְסָהוּ hinzu, wird aus der Wortgruppe ein Satz und auch ein möglicher Halbvers zu 3b β , doch geht das Gleichmaß der beiden Halbzeilen sowohl im Blick auf die formale Länge als auch auf die Identität der Subjekte verloren. Um wenigstens den Subjektswechsel zu vermeiden und eine Übereinstimmung im Tempus zu erreichen, sollte נְחַמְסָהוּ als 1. plur. perf. gedeutet werden. Das ist möglich, wenn wir hinter dem ה- ein verschriebenes ursprüngliches נְחַמְסָנוּ vermuten. Allerdings muss, will man nicht mit einem נְחַמְסָנוּ als weiterer Nebenform zu $\text{נְחַמְסָנוּ} / \text{נְחַמְסָנוּ}$ rechnen, die Bedeutung der Wortwurzel in dem so entstehenden נְחַמְסָנוּ offenbleiben, was auch von der Rektion dieses Verbs gilt, die in dem -כִּי inbegriffen zu denken ist⁴⁴. Die Übersetzung kann in einem solche Falle natürlich nicht befriedigen, aber nur so lässt sich der par. membr. an dieser Stelle realisieren. – Der Subjektswechsel zwischen der vierten und fünften Halbzeile wird durch -ו- markiert, was im Deutschen mit *und so* wiedergegeben werden kann:

3) verachtet und von Persönlichkeiten ⁴⁵ verlassen ⁴⁶ ,	נְחַמְסָהוּ וְחָרַל אִישִׁים
--	---

⁴² Bei unserer lückenhaften Kenntnis des biblisch-hebräischen Sprachmaterials der alttestamentlichen Zeit kann es aber natürlich auch sein, dass sich hinter dem חַמַּר eine uns unbekanntes Wurzel mit velarem ח verbirgt.

⁴³ Die durch die Masoreten vorgenommene Determination erscheint bei einem solchen Vergleich unpassend, es sei denn, $\text{וַיַּעַל כִּיּוֹנֵק לְפָנָה}$ und $\text{וּכְשֶׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה}$ wären bekannte, festgefügte, hier zitierte Begriffe gewesen, was sich nicht überprüfen lässt. Dazu ist aber zu bemerken, dass eine durch -ה- bezeichnete Determination in Jes 52,13-53,12 selbst in Begriffen wie אֶרֶץ חַיִּים nicht vorkommt.

⁴⁴ Vgl. HAL 433, zu 4a.

⁴⁵ Diese Pluralform kommt im Biblischen Hebräisch nur Spr 8,4 mit Sicherheit vor; vielleicht ist ein verschriebenes אֲנָשִׁים anzunehmen? Aber im heutigen Hebräisch sind אִישִׁים die „Persönlichkeiten“, und diese Übersetzung dürfte sich gut in den Sinn einfügen.

⁴⁶ Diese Wendung ist für Berges, *Jesaja*, 408, ein wichtiger Hinweis auf seine Deutung des Helden als Jerusalem; es ist aber festzuhalten, dass חָרַל im Sinne von „verlassen“ an keiner anderen Stelle belegbar ist und אִישִׁים unbestritten nur noch in Spr 8,4 vorkommt – aus einem so nahe an

ein Mensch von Schmerzen
und mit Krankheit vertraut⁴⁷;
und so (haben wir) als einer/n das Gesicht
vor ihm/uns Verbergender/n⁴⁸
und ihn nicht geachtet.

אִישׁ מְכַאבוֹת
וְיָדוּעַ חֲלִי
וְכַמְסִחֵר פָּנִים מִמֶּנּוּ (נְבוֹנֵן)
וְלֹא חֲשַׁבְנָהוּ:

Die letzte Halbzeile von 53,4 ist mit *מְכַה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה* zweigliedrig⁴⁹ und fällt damit aus dem System des par. membr. heraus. *מְכַה* und *מַעֲנָה* kommen als Begriffspaar sonst an keiner Stelle zusammen vor, so dass mit einer geläufigen pleonastischen Verwendung auch an dieser Stelle nicht zu rechnen ist. In G fehlt eine Entsprechung für *אֱלֹהִים*⁵⁰; vor allem sind aber dort die griechischen Wörter für *נגוע*, *מכה* und *מענה* als Aufzählung hintereinander gesetzt und durch *καί* verbunden. Das könnte eine Tendenz andeuten, die von der ursprünglichen Textgestalt weggeführt hat: Man hat eine nicht ganz leicht nachvollziehbare Konstruktion aufgelöst und als Aneinanderreihung gleichrangiger Glieder verständlich gemacht. Um den im masoretischen Text mit dem Einsatz eines „und“ begonnenen Prozess vollends rückgängig zu machen, braucht lediglich das *-ו* vor *מַעֲנָה* gestrichen zu werden. So entsteht *מַעֲנָה אֱלֹהִים מְכַה*, was als Genitivverbindung mit partizipialem Attribut grammatisch durchaus nachvollziehbar ist:

4) Aber er hob unsere Krankheiten auf⁵¹
und trug unsere Schmerzen.
Aber wir hielten ihn für einen Getroffenen⁵²,
einen erniedrigten Gottgeschlagenen.

אָכֵן חָלִינוּ הוּא נָשָׂא
וּמְכַאֲבֵינוּ סָבָלָם
וְאֵנַחְנוּ חֲשַׁבְנָהוּ נָגוּעַ
מְכַה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה:

53,6b bietet wiederum eine unübersehbare Störung des par. membr.: *יְהוָה הַפְּגִיעַ בּוֹ אֶת עוֹן כְּלָנוּ* macht den Eindruck eines Halbverses, lässt sich aber weder durch Wendungen aus 53,6a noch aus 7 auffüllen, ohne den sauberen par. membr., der in diesen Versen vorliegt, in Mitleidenschaft zu ziehen; außerdem ist der Satz als Halbzeile lang. Die übliche Teilung

einem Hapaxlegomenon liegenden Ausdruck sollten keine weitreichenden Schlüsse gezogen werden.

- 47 Diese Zeilen sind oft auf eine tatsächliche Krankheit des Helden hin ausgelegt worden, hier wird aber genauso „schwebend-verhüllend“ geredet wie in 53,8b.9a; diese Charakterisierung findet sich bei Hermisson, *Rezension*, 803.
- 48 Ist Hapaxlegomenon; IQJes^a bietet *מסחיר*.
- 49 Während das allgemein akzeptiert wird, zieht Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 494f., *מכה אלהים*, *נגוע* zu *מכה אלהים*, was dann aber doch wohl in den stat. constr. gesetzt werden müsste.
- 50 *מכה אלהים* entspricht auf den ersten Blick auch nicht der Redeweise des Gedichtes, nach der entsprechend 53,6 und 10 *יהוה מכה* zu erwarten wäre; Kutsch, *Leiden*, 18, bringt aber dafür eine plausible Erklärung, wenn er sagt: „Der Genetiv ^a*lohîm* soll nicht die Herkunft des ‚Schlages‘ ..., sondern dessen Gattung, Art bezeichnen.... Der Ebed war – nach Auffassung der ‚Vielen‘ – von einem Schlag getroffen, wie ihn nur ein Gott führen kann.“
- 51 Diese Übersetzung wurde gewählt, um das deutsche Wort „tragen“ nicht in beiden Halbversen verwenden zu müssen.
- 52 Gemeint ist „in unheimlicher Weise“.

Aber JHWH ließ ihn treffen // unser aller Sünde.

widerspricht nun aber dem Wesen des par. membr., da hier keine gleichwertigen Sätze oder Satzteile als Halbverse einander zugeordnet werden.⁵³ Es gibt aber Anzeichen dafür, dass das gegenwärtig übliche Verständnis dem überlieferten Konsonantentext nicht entsprechen dürfte: Die Wiederholung von כָּלְנוּ so bald nach 6aa ist schon überraschend und, da der Dichter sonst mit einer solchen Einrahmung von Versen oder Versgruppen durch identische Wörter an den Eckpunkten nicht arbeitet, kaum als beabsichtigtes Stilmittel aufzufassen. Zudem ist eine suffigierte Form von כל als nomen rectum einer Genitivverbindung lediglich Gen 43,34 belegt und auch dort für das Sprachempfinden fremdartig.⁵⁴ Ferner verbindet das הִפְגִּיעַ die beiden Hälften der Zeile lediglich in der Deutung „etwas auf jemanden treffen lassen“⁵⁵, die ein Akkusativobjekt fordert und in אֶחָד עִוֵן כָּלְנוּ zu finden scheint. Für diese Übersetzung gibt es aber im Alten Testament keine Parallelen⁵⁶; die einzige sicher bezeugte Bedeutung für פָּנַע hi. ist „c. בָּ (bittend) dringen in Jer 36,25“⁵⁷, die nach unseren Grundsätzen auch hier angesetzt werden sollte. Damit ergibt sich als erster Halbvers:

aber JHWH drang (bittend) in ihn.

וַיִּהְיֶה הַפְּגִיעַ בּוֹ

Dieser wird im Rahmen des par. membr. durch אֶחָד עִוֵן כָּלְנוּ fortgeführt wird. In dieser zweiten Halbzeile ist dann hinter dem Wort כָּלְנוּ ein Prädikat in der 3. sing. mask. perf. ebenfalls mit יְהוָה als Subjekt zu vermuten. Das Verb ist offensichtlich suffigiert, und dafür gibt es zwei Deutungsmöglichkeiten: Haben wir ein Suffix der 1. plur. vor uns, könnte an die Wurzel כלה im pi. gedacht werden: *er tilgte uns (das) Vergehen* אֶחָד עִוֵן כָּלְנוּ; eine Konstruktion mit doppeltem Akkusativ, von denen einer vorangestellt und mit אֶחָד⁵⁸ markiert die Phrase einleitet, begegnet in 53,9a ein

⁵³ Korpel und de Moor ist das Fehlen des par. membr. verständlich, „because the sentence runs on (enjambment)“ (Korpel / de Moor, *structure*, 562), doch kann der Dichter dazu nicht gezwungen gewesen sein, da ihm ausreichend sprachliche Möglichkeiten zur Verfügung standen, auch diesen Gedanken parallelistisch auszudrücken, so dass es doch wohl näher liegt, hier mit einem Textschaden zu rechnen.

⁵⁴ Anders sind Konstruktionen mit suffigiertem כל nach zu präpositionalen Ausdrücken verblassten Substantiven wie etwa בְּיַד-כָּלָם in Ri 7,16 zu beurteilen; עוֹן in Jes 53,6b ist aber ein Wort mit voller und für den Zusammenhang wichtiger Bedeutung.

⁵⁵ So zuletzt Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 494 und 522.

⁵⁶ Siehe HAL 861: „c. acc. rei et בָּ pers. etwas jmdn treffen lassen Js 536“; dasselbe gilt ähnlich für die Konstruktion des יִפְגִּיעַ mit לָ in 53,12, das nur mit Jes 59,16 bei anderer Rektion und Jer 15,11 nach Konjekturen verglichen werden kann.

⁵⁷ HAL 861.

⁵⁸ Elligers Behauptung, אֶחָד sei in Jes 52,13-53,12 stets Präposition und niemals nota accusativi, (vgl. Elliger, *Textkritisches*, 116), wiederholt in *Nochmals Textkritisches*, 139, bleibt unbewiesen und führt hier und in 53,8f. zu erheblichen Verständnis- und Übersetzungsschwierigkeiten; der Gebrauch von אֶחָד entspricht genau der Beschreibung der ersten nachweisbaren Verwendung in der hebräischen Poesie, wie sie (unter Hinweis auf andere Belegstellen) bereits in GK §117b, 378 gegeben wird: bei dem „dem Verbum vorangestellten“ und bei einem „weiter vom Verbum entfernten ... Objekt“. Dass das אֶחָד in 53,12bβ kaum anders als mit „zusammen mit, unter“ übersetzt werden kann, berührt die soeben getroffene Feststellung nicht, da 12bc zu einer Fortschreibung gehört.

weiteres Mal. Sollte das ן aber zur Wurzel gehören, wäre mit einem Suffix der 3. sing. mask. zu rechnen⁵⁹:

er ()te ihm/n (das) Vergehen.

Diese Variante entspricht formal dem ersten Halbvers besser und fügt sich reibungsloser in den Gedankengang ein, auch wenn die genaue Bedeutung des sich hinter dem jetzigen Konsonantenbestand כלן verbergenden Verbs – „zurechnen“?, „büßen lassen“? – offengelassen werden muss. Dieser zweiten Möglichkeit soll hier der Vorzug gegeben werden:

6) Wir alle irrten wie das Kleinvieh umher,
wendeten uns jeder auf seinen Weg.
Aber JHWH drang (bittend) in ihn⁶⁰,
er ()te ihm/n (das) Vergehen.

כָּלְנוּ כִּצְאֵן תְּעִינוּ
אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ
וַיְהוּדָה הַפְּגִיעַ בּוֹ
אֵת עֵוֹן (כָּלְנוּ)

Zu 53,7 findet sich in der Literatur eine große Meinungsvielfalt, während in der Regel auf das Erkennen der poetischen Struktur verzichtet wird; M.C.A. Korpel und J.C. de Moor aber sehen und diskutieren die Problematik, dass die Masoreten erst auf dem פִּי einen stärker trennenden Akzent gesetzt haben.⁶¹ Doch ist der par. membr. bereits am Anfang deutlich sichtbar: וַנִּשֶׁעַ וְהוּא נִעְנָה und וְהוּא נִעְנָה sind vollwertige, sich entprechende Aussagen, wobei schon das adversative וְהוּא verbietet, die beiden Wendungen in einer Halbzeile zusammenzufassen. Dagegen stört die Wendung וְלֹא פִּי den parallelen Aufbau, da ihr aus den beiden zusammengehörigen Bildern in 7aγ und δ kein zweiter Halbvers zugeteilt werden kann. Das Imperfekt ihres Prädikates fügt sich zudem in die Schilderung der Vergangenheit schlecht ein, weil es sich hier nicht als Ausdruck für Wiederholungen und Gewohnheiten verstehen lässt, schildert das Gedicht doch offensichtlich ein einmaliges Geschehen. Dazu verwundert die Wiederkehr der Wendung am Ende des Verses, wo sie von einigen Auslegern immer schon bezweifelt oder gestrichen worden ist.⁶² Sie kann ja auch über die beiden treffenden und eindrucklichen Beispiele, die der Dichter bringt, hinaus nichts Neues beisteuern, im Gegenteil, sie erweckt den Eindruck, als wolle sie die beiden Bilder für unbedarfte Hörer oder Leser erklären.⁶³ וְלֹא יִפְתַּח פִּי ist also seinem Wesen nach an die Seite des Zusatzes in 52,14 zu stellen. Die Doppelung wird zu den unerklärlichen Schreibfehlern zu zählen sein, die jederzeit auftreten können.

⁵⁹ So schon Elliger, *Textkritisches*, 116.

⁶⁰ Gemeint ist: mit der Absicht, ihn zu einem stellvertretenden Leiden zu überreden.

⁶¹ Korpel / de Moor, *Structure*, 555.

⁶² Barré, *Observations*, 26 und 27, Anm. g, belässt die Wendung auch an der zweiten Stelle unter Hinweis auf Ps 39,10 im Text, muss dementsprechend aber das masoretische וְנִאֲלַמְּהָ auf den Helden des Gedichtes beziehen und in וְנִאֲלַמְּהָ ändern, um Subjektsgleichheit zu erreichen.

⁶³ Baltzer, *Deuter-Jesaja*, 523, sieht das Verhältnis zwischen dem doppelten פִּי יִפְתַּח פִּי und den beiden Beispielen aus der Schafzucht gerade andersherum und meint, dass die Wendung וְלֹא יִפְתַּח פִּי durch die Beispiele „erläutert“ würde; in der Poesie aber dürften Bilder stets als primär und sachliche Erläuterungen als sekundär zu betrachten sein.

Jedenfalls ergibt die Streichung der Wendung an beiden Stellen zwei klar aufgebaute Verse:⁶⁴

7) Er wurde bedrängt,	נגש
aber er beugte sich	וְהוּא נִעְנָה וְלֹא יִפְתַּח פִּיּוֹ
wie das Stück Kleinvieh, das zur Schlachtung	כִּשְׂהָ לְטַבַּח יוֹבֵל
gebracht wird ⁶⁵ ,	
und wie ein Mutterschaf, das vor seinen	וְכִרְהַל לְפָנָי גְּזוּיָהּ נֹאֲלָמָה
Scherern verstummt.	וְלֹא יִפְתַּח פִּיּוֹ:

In 8aα liegt noch einmal eine unschöne Aufzählung innerhalb einer Halbzeile vor. Auch wenn עֲצָר im Alten Testament außer an dieser Stelle nur noch zweimal begegnet, so ist doch dabei auffällig, dass das Wort sowohl in Ps 107,39 als auch in Spr 30,16 einen Genitiv nach sich hat. So könnte hier entsprechend 2bα und 4bβ das וְכִּי vor נוֹשָׁפֵט versuchsweise als auflockernder Zusatz gestrichen und נוֹשָׁפֵט als nomen rectum einer Genitivverbindung mit עֲצָר angesehen werden. מְעַצֵּר מִשִּׁפְטֵי לֶקַח ist dann als „er wurde aus der Zurückhaltung⁶⁶ des Rechts(an)spruches⁶⁷ genommen“⁶⁸ zu übersetzen. Die Frage, was das bedeuten könnte, muss bis zu einer Klärung der historischen Hintergründe des Gedichtes zurückstehen.

⁶⁴ Scharbert, *Deuteriojesaja*, 53 will auch נֹאֲלָמָה streichen, was aber zur Aufrechterhaltung eines gleichen grammatischen Aufbaus der beiden Halbverse als Prädikat parallel zu יוֹבֵל im vorangehenden benötigt wird.

⁶⁵ So die übliche Übersetzung. Allerdings entspricht יוֹבֵל, das auf den ersten Blick wie ein Imperfekt wirkt, nicht recht dem Perfekt oder Partizip נֹאֲלָמָה des folgenden Halbverses. Sollte das Imperfekt יוֹבֵל gewählt worden sein, um den Verlauf der Handlung zu beschreiben, dann würde man im zweiten Halbvers auch תִּאֶלֶם erwarten, da das Scheren ja ebenfalls eine gewisse Zeit in Anspruch nimmt und sich sogar Jahr für Jahr wiederholt. Vielleicht ist der Text hier doch in Unordnung geraten. Die Angleichung der beiden Prädikate wäre auf zweierlei Weise möglich: 1. יוֹבֵל könnte entsprechend dem als Perfekt verstandenen נֹאֲלָמָה als ein verschriebenes הוֹבֵל aufgefasst werden, das allerdings im Alten Testament nicht belegt ist. 2. wäre יוֹבֵל als ein altes part. passiv qal zu deuten, das freilich unter dem Fehlen der sonst bei solchen Formen üblichen sekundären Geminatio des mittleren Konsonanten – wie bei לֶקַח in 53,8 – leidet.

⁶⁶ Sollte diese Zeile freilich wie dann später 53,9 schon von den Verlusten reden, die der Held des Gedichtes erlitten hat, könnte diese Aussage dem doch recht inhaltslosen לֶקַח allein nicht aufgebürdet werden; dann wäre die bereits von Staerk, *Ebed-Jahwe-Lieder*, 50, gebotene und von Ahlström, *Notes to Isaiah*, wieder aufgenommene Deutung zu erwägen: „Er wurde aus (der Ausübung von) Herrschaft und (der Erteilung von) Rechtsentscheid genommen“. Der Einwand Soggins, diese Deutung käme nicht in Frage, weil seit 53,2ff. „gerade immer von der erniedrigten Gestalt des 'ebed die Rede“ (Soggin, *Tod und Auferstehung*, 347) sei, trifft nicht zu, denn es wird wohl die Erniedrigung des Helden, nirgends aber eine bereits zuvor gegebene Niedrigkeit behauptet, vgl. unten zu 53,8aβ.

⁶⁷ Die übliche Übersetzung „Gericht“ im Sinne von „(Ver)urteil(ung)“ ließe im Biblisch-Hebräischen eher das Wort דִּין erwarten. נוֹשָׁפֵט ist dagegen der „Schiedspruch, Rechtsentscheid“, den jemand erteilt, und sekundär der „Rechtsanspruch“, den jemand hat, HAL 615.

⁶⁸ HAL 508 lässt sich in der Übersetzung „hinweggenommen werden (= sterben)“ unnötiger Weise durch die Hypothese vom Tode des Helden leiten, vgl. unten Anm. 73. Näherliegend ist es, hier die Wiederaufnahme dessen zu sehen, was in 53,2 mit יַעֲלֵל beschrieben wird.

Verständnisschwierigkeiten bereitet auch 53,8aß.⁶⁹ Der Schlüssel zu ihrer Lösung liegt aber eher bei der richtigen Deutung von דור als des יְשׁוּחָהּ, dem kein Begriff im voranstehenden Halbvers so recht zugeordnet werden kann. „Generation“ als Grundbedeutung von דור ergibt kaum einen Sinn⁷⁰; und das Wort aus dem Arabischen abzuleiten⁷¹, ist auch nicht gerade naheliegend. Die Möglichkeit einer Konjekture ist jedoch wohl noch nicht in Erwägung gezogen worden; sie drängt sich aber bei der Betrachtung der parallelistischen Struktur von 53,8 geradezu auf: Die traditionelle Wiedergabe von וַיַּעַל in 53,2 als „er wuchs auf ...“ verletzt das für ein Gedicht doch vorauszusetzende Prinzip der Einheit von Ort und Zeit⁷²; es gibt überdies gar keinen weiteren Anhaltspunkt dafür, dass außer dem Verhalten des Helden während der in 53,7ff. geschilderten Ereignisse auch seine Kindheit beschrieben werden sollte. Das וַיַּעַל von 53,2, dem לָקַח in 8a an die Seite zu stellen sein dürfte, wird also mit seiner in 53,8 erwähnten Trennung vom Land der Lebenden in Verbindung stehen. וַיַּעַל aber erinnert an II Reg 25,6, wo die Abführung des verhafteten Zedekia unter Verwendung von עלה beschrieben wird. Diese Übereinstimmung legt nahe, in dem Helden des Gedichtes Jes 52,13-53,12 einen Weggeführten und Verbannten zu sehen. Sollte auch er ein notabler Jerusalemer gewesen sein – und der Hinweis auf die Reaktion der vielen Völker und der Könige in 52,15 lässt ja kaum erwarten, dass er eine unbedeutende Person aus der Provinz war –, müsste sich seine Abführung außer in Richtung Süden, wo aber feindliche Truppen kaum jemals gelegen haben dürften, in jedem Falle als ein Hinaufgehen abgespielt haben, das von der Stadt aus beobachtet werden konnte. Und wenn sich לָקַח und וַיַּעַל auf eine Verhaftung oder Wegführung deuten lassen, liegt die Frage nach einer möglichen späteren Freilassung nicht fern. Im Hebräischen heißt das דָּרוּר und wird in Jes 61,1 als in nicht gar zu weiter Entfernung von unserem Abschnitt in eben diesem Sinne verwendet. Eine Verschreibung des דָּרוּר mit seinen drei hintereinander stehenden ähnlichen Buchstaben zu דור ist gewiss leicht nachvollziehbar. So soll vorschlagsweise mit einem Schreibfehler gerechnet und 8aß als יְשׁוּחָהּ מִי דָּרוּר⁷³ wiederhergestellt werden.

In 53,8b lässt sich ebenfalls ohne große Bedenken עָמִי als verschrieben betrachten, mit 1QJes^a in עָמוּ ändern und so der Redeweise des Kontextes angleichen. Andererseits aber sollte die Wendung נָנַע לְמוֹ, deren Konsonantenbestand durch 1QJes^a gestützt wird, auf keinen Fall zu schnell konjiziert und schon gar nicht etwa auf diesem Wege mit G der Gedanke des Todes in das Gedicht Jes 52,13-53,12 eingetragen werden.⁷⁴ Auch das vorangehende מֵאֲרֵץ חַיִּים נִגְזַר ist ja keine eindeutige Meta-

⁶⁹ Vgl. die drei in HAL 1231 angebotenen Möglichkeiten.

⁷⁰ Als hebräische Entsprechung für Korpels und de Moors „the younger generation“, (Korpel / de Moor, *Structure*, 547, Anm. 10), wäre wohl דורוּ בְּנֵי דורוּ zu erwarten.

⁷¹ HAL 209.

⁷² Sie ist wohl auch sprachlich nicht korrekt, vgl. Barré, *Observations*, 12, Anm. 56!

⁷³ Siehe oben Anm. 58!

⁷⁴ Diese Warnung hat schon Soggin, *Tod*, 348, ausgesprochen: „Eine entsprechende Änderung des MT wurde seit dem 18. Jh. vorgeschlagen, doch das Verfahren scheint mir methodisch falsch: Durch sie gelangt nämlich ein neuer, grundlegender Gedanke in den Text, der früher bestensfalls nur angedeutet war.“ „Bestensfalls nur angedeutet“ ist der Tod des Helden auch in 9a: בְּקוֹחַ kommt

pher für das Sterben. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass – außer Iob 28,13 – bei allen alttestamentlichen Stellen, in denen der Ausdruck אֶרֶץ (ה)־חַיִּים begegnet, die Vorstellung vom Tode in irgendeiner Weise, und sei es auch nur als ferne denkbare Möglichkeit im Hintergrund steht (ganz deutlich Jer 11,19). Doch scheint die Wahl dieser Wendung in der Absicht begründet zu sein, ein besonderes Gut, das der Tote entbehren muss, zu benennen: Wer sich im אֶרֶץ הַחַיִּים aufhält, hat die Chance, Kontakt zu Gott zu halten (Jes 38,11; Ps 27,13; 116,9) und gegebenenfalls sein Asylangebot in Anspruch zu nehmen (Ps 142,6), was beides nach der Vorstellung jüngerer Texte des Alten Testaments letztlich nur im oder in erreichbarer Nähe vom Tempel möglich ist. אֶרֶץ הַחַיִּים steht in Ps 52,7 parallel zu יַסְחֶד מֵאֱהָל; letzteres kann nicht nur als eine Entfernung „wie Unrat aus dem Zelt“ bildlich verstanden werden⁷⁵, sondern durchaus auch an das „Zelt“ als das Wanderheiligtum der Moseschar, in dem sich die Begegnungen mit Gott ereigneten, erinnern. Dass der Gedanke an ein definiertes geographisches Gebiet in אֶרֶץ הַחַיִּים enthalten ist, zeigt auch die Vorstellung in Ps 142,6, יְהוָה könne jemandes בְּאֶרֶץ הַחַיִּים sein, die H.-J. Kraus gewiss nicht zu Unrecht mit dem besonderen Anteil der Leviten am Land Israel in Verbindung gebracht hat.⁷⁶ Von da aus ist es nicht weit, mit Ez 26,20 und 32,23ff. davon zu reden, dass die Feinde Israels Schrecken im אֶרֶץ חַיִּים verbreitet haben, was im Targum konsequent als בארעא דישׂראל wiedergegeben wird⁷⁷, oder wie in Iob 28,13 אֶרֶץ הַחַיִּים der Urflut und dem Meer gegenüberzustellen. אֶרֶץ (ה)־חַיִּים bezeichnet also wohl das Land Israel als den begrenzten geographischen Bereich, in dem die JHWH-Frömmigkeit auf Grund der Nähe des Tempels voll ausgelebt werden kann. Davon ausgeschlossen ist nicht nur der Tote, sondern auch wer krank, gefangen oder verbannt worden ist. In diesem Gedankenkreis bewegt sich der erste Halbvers von Jes 53,8b und korrespondiert darin mit dem Terminus נָנַע im folgenden: נָנַע nimmt

an keiner Stelle im Alten Testament mit Sicherheit im Sinne von „Grabhügel“ vor, vgl. die Kommentare zu Jes 6,13 1QJes^a, Ez 43,7 und cj. Iob 27,15, wo es vermutet worden ist. Ob bei den Erdbestattungen im biblischen Israel, die „archäologisch meist keine Spur hinterlassen haben“ (Koch, קֶבֶר, 1154) überhaupt „Grabhügel“ hergestellt worden sind, ist nicht bekannt. Das übliche Verständnis von בְּמִחְיָיו als „seine (Grab-/ Ruhe-) stätte“ geht auf das Vorurteil zurück, dass bei der Erwähnung von קֶבֶר im vorangehenden Halbvers an die Beisetzung des Helden gedacht sein und sich dann im Rahmen des par. membr. בְּמִחְיָיו ebenfalls auf seine Beerdigung beziehen müsse. Die Erwähnung des Grabes assoziiert aber nicht nur den Gedanken an eine Beisetzung, sondern ebenso auch den des Besitzes, zumal „in den gebirgigen Inlandsregionen ... während der Eisen-II-Zeit Felskammergräber die vorherrschende Grabform“ waren, Weippert, *Palästina*, 485, und diese Familiengräber mit Sicherheit einen erheblichen materiellen Wert darstellten. In die Vorstellung eines Verlustes der (Familien)grabstätte fügt sich das Verständnis von בְּמִחְיָיו als in der auch anderwärts belegten Bedeutung von „Bergrücken, Anhöhe“, also als eines mit dem Namen des Helden verbundenen Landbesitzes ohne weiteres ein. Versteht man 53,9a im Sinne einer Enteignung des Helden, wird der Hinweis auf seine Schuldlosigkeit in 9b nur noch verständlicher. – Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang die Bemerkung Michels, *TRE VIII*, 526: „Die Texte wandten sich an Hörer (oder Leser), die ... verstehen konnten, wer mit dem *Ebed* gemeint war.“, was eine mehrdeutige Redeweise möglich machte.

⁷⁵ So Kraus, *Psalmen I*, 553.

⁷⁶ Ders., *Psalmen II*, 1113.

⁷⁷ Angabe nach Zimmerli, *Ezechiel II*, 611 und 777.

das נָגַד aus 53,4 auf und beinhaltet die Vorstellung von der Ausgrenzung des Betroffenen aus der kultischen Gemeinschaft entsprechend Lev 13f. „Vom Land der Lebenden abgeschnitten“ ist eben auch der, der „ein Mal⁷⁸ hat“. – מָלַךְ wird üblicherweise als Nebenform von לָחַם verwendet; Jes 44,15 und vielleicht auch Gen 9, 26f. belegen aber auch einen Gebrauch für den Singular לָלוּ.⁷⁹ – In 53,8bβ sollte also unbedingt beim masoretischen Text verblieben werden.

Nach diesen Überlegungen ist folgender Text als ursprünglich anzunehmen:

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 8) Er wurde aus der Zurückhaltung des Rechts(an)spruches genommen; | מֵעֶזְרָה וּמִמְשָׁפֵט לָקַח |
| wer wird seine [Freilassung] bedenken? | וְאֵת־דֶּרְ[ר]וֹרוּ מִי יִשׁוּחַח |
| Ja ⁸¹ , er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten, | כִּי נִגְדָה מֵאֶרֶץ חַיִּים |
| wegen des Verbrechens ⁸² seines Volkes hatte er ein Mal. | מִפְשַׁע עַמּוֹ נִגְדָה לְמוֹ: |

53,10f. ist in der Tat eine crux⁸³! Bei der Durchsicht der einschlägigen Rekonstruktionsversuche gewinnt der Verf. allerdings auch den Eindruck, dass die Exegeten den

⁷⁸ So die Übersetzung bei HAL 632 unter 1. b), allerdings ohne Verweis auf unsere Stelle, die HAL konjiziert. K. Baltzer kommt dem mit seiner freien Übersetzung „hat ihn ein Schlag getroffen“ (Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 494) sehr nahe; ähnlich auch Soggin, *Tod*, 347 („geschlagen“).

⁷⁹ Elliger, *Deuterojesaja*, 412, Anm. f zu Vers 15; Westermann, *Jesaja*, 645, Anm. b zu Vers 26. Korpel / de Moor, *Structure*, 547, mit Anm. 10ff., bleiben beim plur. und beziehen das Pronomen auf דָּרוֹר im Sinne von „the younger generation“, von der der gesamte Vers 8b handle; ein solcher Subjektswechsel vom Helden des Gedichtes (bis 8α) über die Jugend seines Volkes (8b), erst singularisch, dann pluralisch bezeichnet, und wieder zurück zum Helden des Gedichtes (9aff.) hätte angezeigt werden müssen, doch davon ist keine Spur zu finden.

⁸⁰ Nach unseren Überlegungen oben in Anm. 58 ist אֶת hier als Akkusativpartikel verständlich. Das gilt auch für das Vorkommen in 9a, wo ein נָחַן mit doppeltem Akkusativ vorauszusetzen ist; der Plural des Prädikates נִיחַתוּ in 1QJes^a – „sie gaben/man gab“ – versteht sich als Glättung des masoretischen נִיחַתוּ mit seinem fast sarkastischen Unterton von „überlassen“, siehe HAL 692, 2. und dem Hinweis auf 1 Kön18,26 und Ez 45,8; נִיחַתוּ ist aber schon allein deswegen der Vorzug zu geben, weil damit ein Subjektswechsel vermieden wird:

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| 9) Er gab Frevlern sein Grab | וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קְבָרוֹ |
| und einem Reichen seine Höhen. | וְאֶת־עֲשִׂירֵי בְמִחּוֹ |

Bemerkenswerter Weise ist das häufige Missverständnis der Partikel אֶת als „zusammen mit“ an dieser Stelle bereits in 1QJes^a korrigiert worden, vgl. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 527, Anm. 171!

⁸¹ Zu den verschiedenen Möglichkeiten subjunktionalen Verständnisses des כִּי siehe Kutsch, *Leiden*, 27, der seine Wahl jedoch nicht begründet. In einem poetischen Text, in dem üblicher Weise nur sparsam mittels Satzgefügen argumentiert wird, sollte zunächst die hinweisende und bekräftigende Grundbedeutung des Wortes כִּי angesetzt werden.

⁸² פְּשַׁע hat, wenn es auch im AT häufiger in religiösem Sinne verwendet wird, einen politisch-militärischen Hintergrund; sollte sich der Held des Gedichtes als eine politische Persönlichkeit der Geschichte Israels identifizieren lassen, wäre wohl treffender „Empörung, Rebellion“ zu übersetzen.

⁸³ So im Titel eines Aufsatzes von Elliger in MIO XV (1969), 228-233, zu unserer Stelle. Korpel / de Moor, *Structure*, 564f., nehmen 10α als Hauptsatz zu den beiden Konzessivsätzen in 9; auch wenn es für diese Abgrenzung alte Traditionen geben mag, lässt sich das mit dem Gedankengang

Text, den sie als Druck vor sich liegen haben, aus einer zu hohen Warte betrachten und ihre Augen zu oft von oben nach unten und wieder zurück darüberschweifen lassen⁸⁴, statt ihn Wort für Wort nacheinander zu hören oder zu lesen, zu welchem Zweck er doch verfasst worden sein dürfte. In solche auf einander aufbauende Hör- bzw. Leseeinheiten zerlegt stellt sich 53,10f. folgendermaßen dar:

10 וַיְהִיָּה חֶפְץְ רַכָּאֵי
הַחֲלִי

Halbverstrengung gegen die masoretische Akzentsetzung, aber weil mit חֶפְץְ und הַחֲלִי zwei finite Verben vorhanden sind⁸⁵ und sie auch 1QJes^a durch -י trennt

אִם-הִשָּׂיִם אָשָׁם נַפְשׁוֹ
יִרְאֶה זֶרַע
יֵאָרִיךְ יָמָיו

die Halbverstrengung wird durch die Einfügung eines -י vor יֵאָרִיךְ in 1QJes^a gestützt

וְחֶפְץְ יְהוָה בִּירוֹ
יִצְלַח:

Halbverstrengung gegen die masoretische Akzentsetzung, doch ist normalerweise eine Adverbialbestimmung wie hier בִּירוֹ zwischen Subjekt und Prädikat nicht zu erwarten

11 מִמַּעַמְל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה
יִשְׁבַּע

Halbverstrengung gegen die masoretische Akzentsetzung, aber mit der Einfügung eines -י vor יִשְׁבַּע in 1QJes^a

בְּרַעְתּוֹ⁸⁶ יִצְדִּיק צְדִיק עַבְדֵי לְרַבִּים
וְעוֹנָתָם הוּא יִסְבֵּל:

Aus diesem Blickwinkel erkennen wir elf Halbverse, zwar unterschiedlicher Länge, jedoch mit gegenseitiger Zuordnung im Rahmen des par. membr. Lediglich die Wendung אִם-הִשָּׂיִם אָשָׁם נַפְשׁוֹ fügt sich in diese Ordnung nicht ein und kann weder nach oben noch nach unten mit einem Halbvers verbunden werden. Sie erweckt aber auch schon durch ihren Charakter als Nebensatz den Eindruck, Prosa zu sein. Ob sie zum ursprünglichen Text gehört hat oder nicht, entscheidet sich aber letztlich an der Bedeutung von אָשָׁם und daran, ob und wie sich dieses Wort auf das Schicksal des Helden beziehen könnte: Soll damit sein stellvertretendes Leiden in einem Begriff zusammengefasst werden, nimmt er die diesbezüglichen Bemerkungen von 53,4ff. auf; literarisch bleibt der Satz dann, wie wir es bereits an den Zusätzen in 52,14 und 53,7 beobachten konnten, hinter dem poetischen Niveau der bildlichen Ausdrücke von 53,4ff. zurück. Vor allem aber stellt er – gleichgültig, ob אִם als konditionales

des Gedichtes nur schwer vereinbaren, da in 53,6b bereits ein Grund für das Verhalten Gottes gegenüber dem unschuldigen Helden detailliert benannt worden war.

⁸⁴ So wird dem Leser, der von einem Halbvers zum anderen voranschreitet, geschweige denn einem Hörer, der sich diesem Ablauf gar nicht entziehen kann, im Gegensatz zu Marti, *Jesaja*, 351, nicht auffallen, dass וַיְהִיָּה חֶפְץְ רַכָּאֵי הַחֲלִי und וַיְהִיָּה חֶפְץְ רַכָּאֵי הַחֲלִי Dubletten sein könnten und נַפְשׁוֹ zweimal erscheint.

⁸⁵ Die Wiedergabe des וַיְהִיָּה חֶפְץְ רַכָּאֵי הַחֲלִי in G als καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς zeigt den verzweifelten Versuch des griechischen Übersetzers, einer ihm unverständlichen Stelle einen Sinn abzugewinnen.

⁸⁶ בְּרַעְתּוֹ kann nicht mit A, Σ, Θ zu יִשְׁבַּע gezogen werden, weil diese Halbverteilung mit der masoretischen Punktation und – laut BHK – 1QJes (וְרַבְרַעְתּוֹ) eine zu starke Front gegen sich hat.

„wenn“ oder als ein indirekt fragendes „ob“ gedeutet wird – die Stellvertretung des Helden, die ja zuvor bereits wiederholt konstatiert worden war, noch einmal in Frage und lässt sie von seiner (oder Gottes⁸⁷) Bereitschaft abhängig sein. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit hat G. Fohrer zeigen wollen, indem er für אָשָׁם an dieser Stelle nur die Bedeutung „Schuldopfer“ gelten lässt und dieses allein von den rituellen Kontexten, in denen es sonst vorkommt, her verstehen möchte: „Seiner Bestimmung nach handelt es sich um das Opfer eines Einzelmenschen, ... wenn er sich unwissentlich gegen eines der göttlichen Gebote vergangen hat.“⁸⁸ Wenn auch G. Fohrers nächster Schritt, dass der Held des Gedichtes dieses Opfer noch zusätzlich bringen musste, damit seine Stellvertretung überhaupt wirksam werden konnte, nicht mitgegangen werden kann, weil eben doch die Wirksamkeit der Stellvertretung in 53,4f. längst als Tatsache beschrieben worden ist, macht diese Überlegung doch deutlich, dass sich der Satz אָשָׁם נִפְשׁוֹ אִם-הָחַשִׁים auch inhaltlich als Fremdkörper erweist und den Gedankengang des Gedichtes sprengt. Er geht wohl auf jemanden zurück, der den besprochenen Fall nach priesterlichen Kategorien durchdacht hat und dabei zu dem Ergebnis gekommen ist, dass das stellvertretende Leiden des Helden nur dann erfolgreich sein kann, wenn er selbst frei von unwissentlichen Vergehen ist, und deshalb zur Erreichung dieses Zustandes sich selbst als אָשָׁם geben oder von Gott als אָשָׁם geopfert werden müsste.

Ist so der parallelistische Aufbau schnell rekonstruierbar, fällt es dem Hörer oder Leser dennoch nicht leicht, die Aussage der fünf Verse 53,10-11 zu erfassen. Während im ersten, dritten und fünften Vers des Abschnittes jeweils ein neues Subjekt genannt wird, lässt uns der zweite und vierte im Unklaren darüber, wer oder was der Satzgegenstand sein könnte. Hier stillschweigend den Helden des Gedichtes anzusetzen, wie es in der Regel geschieht, ist willkürlich, denn im Zweifelsfalle wirken die genannten Subjekte in die unmittelbar darauffolgenden Verse hinein:

10a Subjekt יהוה; Subjektswechsel durch adversativen -וְ sowie die Voranstellung des Subjektes angezeigt

וַיְהוּדָה חָפֵץ דְּבָאֵו (10)

Subjekt יהוה aus dem ersten Halbvers nachwirkend

הַחֲלִי
אִם-הָחַשִׁים אָשָׁם נִפְשׁוֹ
וַיִּרְאֶה זֶרַע

10b weder Subjekt noch Subjektswechsel angezeigt, also wohl Subjekt יהוה aus dem vorangehenden Vers nachwirkend

וַיֵּאָרֶיךָ יָמִים
וַחֲפֵץ יְהוָה בְּיָדוֹ
וַיִּצְלַח:

Subjekt יהוה aus dem ersten Halbvers nachwirkend

10bβ neues Subjekt יהוה חָפֵץ genannt und Subjektswechsel durch -וְ besonders deutlich gemacht
Subjekt יהוה חָפֵץ aus dem ersten Halbvers nachwirkend

11a weder Subjekt noch Subjektswechsel angezeigt, also wohl Subjekt יהוה חָפֵץ aus dem vorangehenden Vers nachwirkend

מֵעַמּוֹל נִפְשׁוֹ וַיִּרְאֶה (11)

⁸⁷ Die Wendung ist weder morphologisch noch syntaktisch eindeutig; vgl. die unterschiedlichen Übersetzungen!

⁸⁸ Fohrer, *Stellvertretung*, 27.

Subjekt יהוה חפץ ידוה aus dem ersten Halbvers nachwirkend

ישָׁבַע

11b Nennung des neuen Subjektes עבדי im Laufe des Satzes, aber Subjektswechsel nicht besonders hervorgehoben

יְצַדִּיק צְדִיק עַבְדִּי לְרַבִּים
בְּרַעְתּוֹ

Subjekt עבדי aus dem ersten Halbvers nachwirkend

וְעֹנָחַם הוּא יִסְבֵּל:

Da die aufgezeigte Schwierigkeit, das geltende Subjekt zu erkennen, allein kein hinreichender Grund für eine Umstellung der Verse wäre, muss in der vorgegebenen Textanordnung ein Sinn gesucht werden:

Die gängigen Deutungen und Übersetzungen von 53,10aα sind unbefriedigend, und das nicht nur wegen der „sadistischen“ Vorstellung, Gott habe an der Zerschlagung des Knechtes Gefallen gefunden⁸⁹, sondern auch deswegen, weil der Anteil Gottes an dem Geschehen bereits in 53,4b vermutet und in 5 sowie vor allem in 6b behauptet worden ist. Warum sollte sich der Dichter hier wiederholen?⁹⁰ Seinem Gedankengang folgend erwartet der Hörer oder Leser nun endlich einen Hinweis auf die Wende im Schicksal des Helden, auf die er ja seit 52,13 vorbereitet ist und von der 53,10aγff. dann auch ausführlich geredet wird. Die Wende muss genannt worden sein und wird sich hinter dem Wortlaut von 10aα verbergen. Als möglicher Träger dieser Aussage scheint דָּכָא allerdings auszuschneiden, da die Wurzel דָּכָא stets die Bedeutung „zerschlagen; unterdrücken, demütigen“ zeigt.⁹¹ Hier ist aber der Hinweis D. Barthélemys hilfreich, חָפֵץ ließe sich in Übereinstimmung mit Jes 1,11; Hos 6,6; Ps 40,7 und 51,18.21 als „zulassen, annehmen“ verstehen, wobei „in all diesen Fällen ... Opferterminologie im Hintergrund“ stehe.⁹² In den genannten Parallelstellen werden jeweils Opfergaben bzw. -handlungen (nicht) „angenommen“, nicht aber Personen. Dementsprechend wäre דָּכָא als substantivierter inf. pi. aufzufassen: *Aber JHWH nimmt das ihn Demütigen (als Opfer) an*. Damit ist zwar noch nichts über die Wende im Schicksal des Helden ausgesagt, aber immerhin wohl die Voraussetzung dazu benannt.

Das Prädikat des zweiten Halbverses müsste nun den Gedanken des Umschwunges fortführen und – zunächst einmal unabhängig von seiner Bedeutung – dem י- von דָּכָא entsprechend den Helden des Gedichtes zum Objekt haben. Dem wird das masoretische הַחֲלִי weder dem Inhalt noch der grammatischen Form nach gerecht. Für die ursprüngliche Wiederaufnahme des Suffixes der 3. sing. mask. spricht die Variante ויחללהו in IQJes^a – imperf. mit ו- oder imperf. cons. sowie Suffix der 3. sing. mask. –; andererseits aber mag das ויחללהו zwar den Gedanken des Anfangs beinhalten⁹³, nicht aber die Vorstellung eines erneuerten Lebens, die hier zu erwar-

⁸⁹ Volgger, *Schuldopfer*, 475.

⁹⁰ So schon Kutsch, *Leiden*, 31. Barré, *Observations*, 26, löst das Problem, indem er 53,10aα durch ein „nevertheless“ mit 53,9 logisch verknüpft; wäre das aber die Absicht des Dichters gewesen, hätte wohl kaum ein ו zur Formulierung des Gedankens ausgereicht!

⁹¹ HAL 212.

⁹² Barthélemy, *Critique Textuelle*, hier nach Volgger, *Schuldopfer*, 475, angegeben.

⁹³ Die Wurzel חלל hat die Grundbedeutung „losbinden, auflösen“, die sich in dem uns bekannten biblisch-hebräischen Sprachmaterial einmal im pi. zu „entweihen“ und andererseits im hi. zu „anfangen“ entfaltet (HAL 306f.).

ten und als ein „er wird ihn am Leben erhalten/genesen lassen/heilen“ anzusetzen ist. Wünschenswert wäre וַיַּחֲיֶהוּ oder וַיִּחְיֶהוּ , was jedoch die Annahme eines erheblichen Schreibfehlers voraussetzen würde. So wird eine Entscheidung über die einstmals verwendete Wurzel nicht zu fällen sein. Nachvollziehbar aber ist eine Verschreibung eines einstmaligen -י in das masoretische -ה und eines -י in -י :

10) *Aber JHWH nimmt das ihn Demütigen
(als Opfer) an,
und er wird ihn ()⁹⁴:* $\text{וַיַּחֲיֶהוּ הַפֶּיַן דְּכָאֵל}$
 $(\text{וַיַּחֲלֶהוּ}) \text{אִם-תְּשִׂים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ}$

Um in 10a γ Subjektsgleichheit zu 10a α zu erreichen, braucht lediglich וַיַּרְאֵה als hi. vokalisiert zu werden:

*Er wird Nachkommenschaft zeigen,
die Tage lang machen.
Und der Wunsch JHWHs ist in seiner Hand,
er wird Erfolg haben,* וַיַּרְאֵה זְרַע
 יְאֲרִיךְ יָמִים
 $\text{וַחֲפֶץ יְהוָה בְּיָדוֹ}$
 יִצְלַח

Dem וַיַּרְאֵה in 11a α hat nicht nur G verständnislos gegenübergestanden, bereits IQJes^a hat mit dem Ersatz durch וַיִּרְוֶה und den Zusatz von אֹר versucht, dem Wort einen Sinn abzugewinnen, wodurch jedoch ein im Vergleich zu der folgenden Halbzeile zu langer Halbvers entsteht. Es empfiehlt sich aber trotzdem, das וַיִּרְוֶה aus IQJes^a zu übernehmen, das im par. membr. besser als וַיַּרְאֵה zu וַיִּשְׂבַּע passt, auch wenn dann vielleicht mit einem kleinen Schreibfehler im masoretischen Text gerechnet werden muss. Das Bild von der Sättigung des Wunsches Gottes – denn ein anderes Subjekt ist nicht erkennbar – durch Trinken und Essen mag für unser ästhetisches Empfinden ein Grenzfall sein, doch steht Jes 53,11a α damit in der biblisch-hebräischen Poesie durchaus nicht allein. Das וַיִּצְדִּיק von 11b fehlt in drei masoretischen Handschriften und geht wohl auf eine versehentliche Doppelschreibung zurück:

11) *aus der Mühsal seiner Seele wird er [sich
satt trinken]
und sich sättigen.* $\text{מִמְּמַל נַפְשׁוֹ יִרְ[וֹנ]}$
 וַיִּשְׂבַּע

Die folgenden Verszeilen von 53,11a β bis 12a β reden von dem Helden des Gedichtes wieder mit einem Suffix der 1. sing. und weisen sich dadurch als Fortsetzung des Zitates von 52,13 aus. Störend ist der Subjektwechsel zwischen den Halbzeilen 12a α und β . Auch wenn keine Textvarianten bekannt sind, die diese Konjekturen stützen könnten, sollte in lockerer Anlehnung an G. Fohrer⁹⁵ וַיַּחֲלֶה in 12a β als Dublette des וַיַּחֲלֶה in 12a α aufgefasst werden; die zweimalige Verwendung ein und desselben Verbs als Prädikat in zusammengehörigen Halbversen wäre schon auch in unserem nicht gerade wortarmen Gedicht ein kleiner Schönheitsfehler. וַיַּחֲלֶה hat wohl ursprünglich in die zweite Halbzeile hineingewirkt, wie wir das an den Prädikaten in 2a α und β , 4b und 9a beobachten können. Schwierig bleibt die Syntax: $\text{חָלַק} / \text{חָלַק}$

⁹⁴ Da וַיַּחֲיֶהוּ auch als perf. und וַיַּחֲלֶהוּ als Erzähltempus aufgefasst werden können, besteht auch die Möglichkeit, den Vers als Schilderung eines bereits vergangenen Handelns JHWHs zu verstehen.

⁹⁵ Fohrer, *Stellvertretung*, 13, mit Anm. 12: „Ändernder Zusatz; der Knecht verteilt nicht, sondern erhält.“

scheint – neben dem Akkusativobjekt – keine regelmäßige Rektion zu besitzen. Die Kombination $\text{חָלַק} \text{ חָלַק} / \text{חָלַק} \text{ חָלַק}$ gibt es nur Jos 13,7 und Dan 11,39 im Sinne von „zuteilen als (Besitz / Belohnung)“, Jes 34,17 und 1 Chr 24,5 als „teilen mit Hilfe von (Losen / der Messschnur)“, Iob 21,17 in der Bedeutung „teilen wegen (seinem Zorn)“ sowie – und allein das könnte mit 12a α verglichen werden – Iob 39,17 im Sinne von „Anteil geben an (Verstand)“. Verbunden mit אָח aber wie in 12a β findet sich חָלַק lediglich in Spr 16,19 im Sinne von „teilen zusammen mit (Stolzen)“; hier aber war das אָח freilich schon im voranstehenden Halbvers vorgegeben und kann deshalb nicht zweifelsfrei als übliche präpositionale Rektion von חָלַק gedeutet werden. Für unsere Stelle ist also der Vorsicht halber nur ein חָלַק mit doppeltem Akkusativ vorauszusetzen, zumal אָח ja auch sonst in Jes 53 durchgängig als Akkusativpartikel verstanden werden muss⁹⁶:

- | | |
|---|--|
| 11) „Durch seine ⁹⁷ רעתו wird mein Sklave den
Vielen zur Gerechtigkeit verhelfen,
und ihre Vergehen wird er tragen ⁹⁸ . | בְּרעתו יִצְדִיק צְדִיק עֲבָדֵי
לְרַבִּים
וְעוֹנֹתָם הוּא יִסְבֵּל |
| 12) Deshalb werde ich ihm an den Vielen
Anteil geben
und (die) Mächtige(n) als Beute.“ | לְכֹן אֶחְלֶק־לּוֹ כְּרַבִּים
וְאֶת־עֲצוּמִים יִחְלַק שָׁלַל |

Die letzten vier Halbverse 53,12a γ bis b β bringen mit חַחַח eingeführt eine Begründung für die Wende im Schicksal des Helden. „Originell ist das nun nicht mehr.“⁹⁹ Zudem hat ein alttestamentliches Heilsorakel „niemals eine Begründung, die auf der Seite Israels“ oder der betroffenen Einzelperson „liegt“.¹⁰⁰ Obgleich der par. membr. offensichtlich ungestört ist – höchstens das Tempus des יִבְנֶיֶע ließe sich diskutieren und vielleicht dem Perfekt der vorangehenden Halbzeilen anpassen –, dürfte es sich hier um einen Zusatz handeln. Vielleicht ist er so spät angefügt worden, dass für Abänderungen im Laufe des Überlieferungsprozesses gar nicht mehr genügend Zeit zur Verfügung stand? Jedenfalls lebt er aus dem Wort- und Gedankenschatz des Stammtextes: Die ungewöhnliche Aussage $\text{לְמַוְתָּהּ לְמַוְתָּהּ נִפְשׁוֹ}$ nimmt die mehrdeutigen Wendungen in 53,8b-9a in ähnlicher Unbestimmtheit auf; $\text{אֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה}$ bezieht sich locker auf $\text{מִפְּשָׁעֶיךָ הוּא מְחַלֵּל}$ in 53,5a α , נִנְעַ לְמוֹ in 53,8b β und andere Ausdrücke mit synonymen Wörtern; $\text{הוּא חָטָא־רַבִּים נָשָׂא}$ wiederholt die Ge-

⁹⁶ Vgl. oben Anm. 58; weil er dies nicht sieht, kommt Olley zu einem anderen Ergebnis: „and with numerous (people) he shall share the spoil“ (Olley, *The Many*, 355).

⁹⁷ Die übliche Übersetzung mit „Erkenntnis“ ist zwar die naheliegendste, sie ist aber nicht im Stande, den Inhalt des Gedichtes aufzunehmen, wie das die dazu gehörige zweite Halbzeile $\text{וְעוֹנֹתָם הוּא יִסְבֵּל}$ tut. Insofern ist allen Deutungen der Vorzug zu geben, die mit der Übersetzung des Wortes רעתו von „Schweiß“ (HAL, 220), im Anschluss an Dahood, über „humiliation“ (Day, *da'at*), bis „obedience“ (Reicke, *knowledge*) einen Bezug auf das Leiden des Helden herzustellen versuchen.

⁹⁸ Die Verbindung עוֹן סִבֵּל kommt nur hier vor, wie denn überhaupt סִבֵּל im biblischen Hebräisch ein seltenes Wort ist. Es kann also durchaus sein, dass die letzte Halbzeile von 53,11 eigentlich eine uns heute unverständliche, aber dem vorausgehenden „zur Gerechtigkeit verhelfen“ parallele aktivere Tätigkeit des Helden beschreibt.

⁹⁹ Berges, *Jesaja*, 410.

¹⁰⁰ Rendtorff, *Einführung*, 128.

danken aus 53,4-6 und לַפְּשָׁעִים יִפְגִּיעַ wendet die passive Haltung des Helden in 53,6b in eine aktive – und sicher ließen sich noch mehr Beziehungen aufzeigen. Der Abschnitt wird als Fortschreibung am verständlichsten, die, ähnlich wie 52,14ff. den ersten Teil des Gotteswortes auslegt, seinen zweiten Teil erklären will.

In der alttestamentlichen Poesie sind längere Gedichte zuweilen in Strophen unterteilt. Betrachten wir 52,14aa; 53,7aß und b sowie 53,10aß als Glossen und 53,12ay bis bß als Fortschreibung, enthält das Gedicht dreißig Verse. Gehen wir zum anderen davon aus, dass jede Strophe eine gleiche Anzahl von Versen umfasst, so lassen sich theoretisch fünf Strophen zu sechs Versen oder sechs Strophen zu fünf Versen bilden. Zu erwarten ist, dass der Beginn einer jeden Strophe durch ein deiktisches Wort oder eines, das deutlich einen Neuanfang setzt, kenntlich gemacht wird.

Bei der ersten Variante mit fünf Strophen ergibt sich folgende Gliederung:

- Strophe I beginnend mit der deiktischen Partikel הִנֵּה in 52,13
- II gekennzeichnet durch die erste Verwendung des Erzähltempus – וַיַּעַל – in 53,2
- III angezeigt durch die adversative Partikel אָכֵן in 53,4
- IV ohne erkennbaren Einsatz in 53,7¹⁰¹
- V beginnend mit adversativem וְ- vor יִהְיֶה in 53,10

Die zweite Variante mit sechs Strophen wäre demgegenüber nicht so deutlich markiert:

- Strophe I beginnend mit der deiktischen Partikel הִנֵּה in 52,13
- II eingeleitet durch die rhetorische Frage mit מִי in 53,1¹⁰²
- III ohne erkennbaren Einsatz in 53,3aß
- IV ohne erkennbaren Einsatz in 53,5b
- V ohne erkennbaren Einsatz in 53,8
- VI ohne erkennbaren Einsatz in 53,10ay

Auch wenn die Unterteilung in sechs Strophen in einem Punkte mit alter Schreibtradition übereinstimmen würde, ist sie doch für den Hörer oder Leser zu wenig deutlich und zerreißt zudem von 53,3aß an die inhaltlichen Zusammenhänge.¹⁰³ So kommt lediglich eine Gliederung in fünf Strophen in Betracht, die auch im Text besser angezeigt ist. Allein der Einsatz der vierten Strophe ist für uns nicht recht erkennbar, könnte aber mit וַיַּעַל gegeben sein, das als einzelnes Wort eine Halbzeile

¹⁰¹ Auch van Oorscot, *Zion*, 192, Anm. 59, trennt an dieser Stelle, weil in 53,7ff. die „Wir-Rede“ nicht mehr aufweisbar sei; an eine Einteilung des Textes in Strophen gleichen Umfangs denkt er aber nicht.

¹⁰² Dieser Absatz stimmt mit der Kapiteileinteilung der BHS und der Textgraphik von 1QJes^a überein.

¹⁰³ Letzteres gilt auch von der ähnlichen Stropheneinteilung Fohrers, *Stellvertretung*, 13, was bei der Suche nach den spezifischen Themen der Strophen zu einer gewissen Unschärfe führt: z.B. „2.-3. Strophe: Leben und Leiden des Knechtes, 4.-5. Strophe: Leiden und Sterben des Knechtes“; unglücklich dürfte vor allem seine Trennung zwischen 53,6a und 6b sein.

für sich darstellt und als seltene Vokabel in Ruhe durch den Hörer oder Leser aufgenommen werden will.

Die zunächst aus formalen Gründen favorisierte Aufteilung in fünf Strophen zu je sechs Versen ordnet nun aber auch den Inhalt sinnvoll:

Strophe I	(Jes 52,13-53,1)	Die Unglaubwürdigkeit des Wortes Gottes über den Helden
II	(Jes 53,2-3)	Das schmachvolle Hinaufsteigen des Helden
III	(Jes 53,4-6)	Die stellvertretende Leiden des Helden
IV	(Jes 53,7-9)	Die demütige Geduld des Helden
V	(Jes 53,10-12aß)	Die Verwirklichung der Pläne Gottes

Literatur

- Ahlström, G.W.: *Notes to Isaiah 53:8f*, BZ NF 13, 1969, 95-98
- Baltzer, K.: *Deutero-Jesaja*, KAT X/2, Gütersloh 1999
- Barré, M.L.: *Textual and Rhetorical-critical Observations on the Last Servant Song (Isaiah 52:13-53:12)*, CBQ 62, 2000, 1-27
- Barthélemy, D.: *Critique Textuelle de l'Ancien Testament, 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, OBO 50/2, Freiburg, Göttingen 1986
- Bastiaens, J.C.: *Interpretaties van Jesaja 53. Een intertextueel onderzoek naar de lijdende Knecht in Jes 53*, Tilburg 1993
- Berges, U.: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Freiburg u.a. 1998
- Dahood, M.: *Phoenician Elements in Isaiah 52:13-53:12*, in: Goedicke, H.: *Near Eastern Studies in Honor William Foxwell Albright*, Baltimore, London 1971, 63-73
- Day, J.: *da'at „humiliation“ in Isaiah LIII in the light of Isaiah LIII 3 and Daniel XII 4, and the oldest known interpretation of the suffering servant*, VT 30, 1980, 97-103
- Elliger, K.: *Jes 53,10: alte Crux – neuer Vorschlag*, Mio XV, 1969, 228-233.
- *Textkritisches zu Deuterojesaja*, in: Goedicke, H.: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, London 1971, 113-119
- Nochmals Textkritisches zu Jes 53*, in: Schreiner, J.: *Wort, Lied, Gottesspruch*, FS J. Ziegler, Würzburg 1972, 137-144
- *Deuterojesaja*, BK XI/1, Neukirchen-Vluyn 1978
- Fohrer, G.: *Stellvertretung und Schuldopfer in Jesaja 52,13-53,12 vor dem Hintergrund des Alten Testaments und des Alten Orients*, in: Rieger, P.: *Das Kreuz Jesu. Theologische Überlegungen*, Forum 12, Göttingen 1969, 7-31
- Gesenius, W.; Kautzsch, E.: *Hebräische Grammatik*, Leipzig ²⁸1909 (=GK)
- Hermisson, H.-J.: *Rezension zu R.N. Whybray, Thanksgiving for a liberated Prophet (JSOT. Suppl. 4, Sheffield 1978)*, ThLZ 106, 1981/11, 802-804

- *Das vierte Gottesknechtslied im deuterocesajanischen Kontext*, in: Janowski, B.; Stuhlmacher, P.: *Der leidende Gottesknecht, Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, FAT 14, Tübingen 1996, 1-25
- Hüttenmeister, F.-G.: *Friedhof. V. Judentum*, RGG⁴, Tübingen 2000, 373-374
- Janowski, B.: *Stellvertretung*, Stuttgart 1997
- Kamhi, D.J.: *The root ḥlq in the Bible*, VT 23, 1973, 235-239
- Koch, K.: קָבַר qəbær, ThWAT VI, Stuttgart u.a. 1989, 1149-1156
- Köhler, L.; Baumgartner, W.: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden ³1967ff. (=HAL)
- Korpel, M.C.A.; de Moor, J.C.: *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*, OTS XLI, Leiden u.a. 1998
- Kratz, R.G.: *Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Theologie von Jes 40-55*, FAT 1, Tübingen 1991
- Kraus, H.-J.: *Psalmen I*, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- *Psalmen II*, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- Kutsch, E.: *Sein Leiden und Tod – unser Heil*, BS 52, Neukirchen-Vluyn 1967
- Marti, K.: *Das Buch Jesaja*, Tübingen 1900
- Michel, D.: *Deuterocesaja*, TRE VIII, 1981, 510-530
- North, R.: *Could Hebrew have been a cultic Esperanto?*, ZAH 12, 1999, 202-217
- Olley, J.W.: „The Many“. *How is Isa 53,12a to be Understood?*, Biblica 68, 1987, 330-356
- van Oorschot, J.: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Jesaja 40-55*, BZAW 206, Berlin 1993
- Reicke, B.: *The knowledge of the Suffering Servant*, in: Maas, F.: *Das ferne und das nahe Wort*, FS Leonhard Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 186-192
- Rendtorff, R.: *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn ⁵1995
- Rieger, P.: *Das Kreuz Jesu. Theologische Überlegungen*, Forum 12, Göttingen 1969
- Scharbert, J.: *Deuterocesaja – der ‚Knecht Jahwes‘?*, Hamburg 1995
- Schökel, L.A.: *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1971
- Schwarz, G.: „...wie ein Reis vor ihm“?, ZAW 83, 1971, 255-256
- Sekine, S.: *The Concept of Redemption in Second Isaiah. A Redactional Study*, in: ders., *Transcendancy and Symbols in the Old Testament*, BZAW 275, Berlin, New York 1999, 284-398
- Seybold, K.: *Poesie I, Altes Testament*, TRE XXVI, Berlin, New York 1996, 744-748
- Soggin, J.A.: *Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechtes Jesaja 53,8-10*, ZAW 87, 1975, 346-355
- Staerk, W.: *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaja 40ff.*, BWAT 14, Stuttgart 1913

- Steck, O.H.: *Die erste Jesajarolle von Qumran (IQSIs^a). Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch*, SBS 173/1, Stuttgart 1998
- Volgger, D.: *Das ‚Schuldopfer‘ Ascham in Jes 53,10 und die Interpretation des sogenannten vierten Gottesknechtsliedes*, Biblica 79, 1998, 473-498
- Wahl, H.M.: *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, BZAW 258, Berlin, New York 1997
- Watts, R.E.: *The meaning of ‘ālāw yiqpašû mālākîm pîhem in Isaiah lii I*, VT 40, 1990, 327-335
- Weippert, H.: *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Handbuch der Archäologie II/1, München 1988
- Westermann, C.: *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD 19, Leipzig 1968
- *Genesis*, BK I/1, Neukirchen-Vluy 31983
- Wildberger, H.: *Jesaja*, BK X/1, Neukirchen-Vluy 21980
- Zenger, E.: *Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitation Jojachins*, BZ NF 12, 1968, 16-30
- Zimmerli, W.: *Ezechiel II*, BK XIII/2, Neukirchen-Vluy 21979

Zusammenfassung (abstract):

Die Voraussetzung, dass der offensichtlich nicht unversehrt überlieferte Abschnitt Jes 52,13-53,12 ursprünglich in einem konsequenten Parallelismus membrorum abgefasst war sowie einen stringenten Gedankengang enthielt, ermöglicht eine behutsame Rekonstruktion des Textes. Erkennbar wird ein aus fünf Strophen zu je sechs Versen bestehendes Gedicht, in dem das Heilsorakel für eine prominente Persönlichkeit mit tragischem Schicksal zu Beginn und am Schluss in zwei Teilen zitiert und im Mittelstück ausgelegt wird.

Adresse des Autors:

Dr. Volker Wagner, Johannisallee 4, 04317 Leipzig,
E-Mail: drwagner40@hotmail.com

Miszellen

Das unerkannte Verbalsubstantiv *ttn* „Geben“ im Hebräischen und Ugaritischen

Josef Tropper (Berlin)

1. Das Verbalsubstantiv *ttn* im Biblisch-Hebräischen

Im ersten Buch der Könige begegnet an zwei Stellen eine ungewöhnliche Bildung des sogenannten „Infinitivus constructus“ zur Wurzel *NTN* „geben“ mit der Konsonantenfolge *t-t-n*:

a) In 1 Kön 6,19 folgt die Form der Präposition *l^e* und ist tiberisch-masoretisch als *l^etitten* vokalisiert. Der Kontext lautet: *ûd^ebîr b^etôk-habbayit mipp^enîmâh hekîn l^etitten šâm ʾæt-ʾrôn b^erît YHWH* „Und drinnen, inmitten des Gebäudes, richtete er einen Schrein ein, um dort die Bundeslade des Herrn aufzustellen.“

Der Vers wird literarkritisch von vielen Autoren als sekundärer Zusatz betrachtet, da bereits in V. 16 von der Errichtung des Tempelschreins (*d^ebîr*) die Rede war.

b) In 1 Kön 17,14 findet sich ebenfalls die Konsonantengraphie *t-t-n*. Hier haben die Masoreten jedoch in den Text eingegriffen und die Wortform mit dem Q^{re} *tet* (= Normalform des Infinitivs) versehen. Der Kontext lautet: *kad haqqæmah loʾ tiklâh w^ešappahat haššæmæn loʾ tæhsâr ʿad yôm t-t-n(Q. tet)-YHWH gæšæm ʿal-p^enê-hâ^a dāmâh* „Der Mehl im Vorratsgefäß wird nicht ausgehen und der Öl im Krug wird nicht versiegen bis zu dem Tag, da der Herr Regen auf den Erdboden schickt.“

Es gilt zu beachten, dass es sich dabei um einen prophetischen Spruch handelt, der sich nicht zuletzt durch seine eindeutig poetisch geformte Sprache vom Kontext abhebt.

In den einschlägigen Lexika werden die betreffenden Formen unter der Verbalwurzel *NTN* nur beiläufig erwähnt und einhellig emendiert, wobei anstelle von *l^etiten* (1 Kön 6,19) die Lesung *lātet* bzw. (seltener) *lātænæt* vorgeschlagen wird.¹

Zahlreiche Grammatiken gehen auf die genannten problematischen Formen überhaupt nicht ein. Ausnahmen sind Bauer – Leander (BLE §52t, 368), Gesenius – Kautzsch (GK §66i) und Bergsträsser (HGr II §25d). In BLE wird lediglich die Form *l^etitten* (1 Kön 6,19) erwähnt und als „Textfehler für **l^ettî* od. *l^ettî*“ betrachtet. In GK heißt es zur gleichen Form lapidar: „dag. ist für für *l^ettî* 1 K 6, 19 entw. *l^ettî* od. einfach *l^ettî* zu lesen, wie das Q^{re} in 1 K 17, 14 *tt* für *ttî* fordert.“² Eine andere

¹ Siehe stellvertretend für viele andere Lexika KBL³, 692b.

² Auflösung der Abkürzungen: dag. = dagegen; entw. = entweder; od. = oder.

Erklärung findet sich bei Bergsträsser, der beide Formen der Graphie *t-t-n* als indirekte Bezeugungen einer zu rekonstruierenden Infinitivform *תָּנַח „nach Analogie von תָּנַח“ (*NGŠ*) ansieht und somit eine Umstellung der Konsonanten fordert. Eine Textemendation zur Erreichung einer sonst nicht bezeugten Form ist aber aus methodischen Gründen abzulehnen.

Eine kurze Kommentierung der Form *ttn* von 1 Kön 17,14 bietet auch W. Thiel (2000), 20: „תָּנַח stellt im Zusammenhang eine agrammatische Form dar, deren Entstehung dunkel ist. Meist nimmt man an, ein Schreiber habe, um die unkontrahierte Form תָּנַח als Variante anzudeuten, ein ך über dem ursprünglichen Wort תָּנַח angebracht. Das ך sei im Abschreibeprozess aber an falscher Stelle in das Wort eingetragen worden (vgl. Ges-K §66i; FDelitzsch, Lese- und Schreibfehler, 58b) – eine komplizierte Erklärung, die unsicher bleibt. Q תָּנַח trifft jedenfalls das Richtige (vgl. denselben Tatbestand in 1 Kön 6,19).“

Diese Forschungsgeschichte ist ernüchternd. Demnach gibt sich offenbar die Mehrzahl der Hebraisten mit der Annahme zufrieden, dass einfach Textfehler vorliegen und die Masoreten in 1 Kön 17,14 zu Recht eine Emendation vorgeschlagen haben.

Gegen Textfehler sprechen aber drei Argumente: Erstens ist zu bedenken, dass bei Annahme von Textfehlern zweimal die gleiche Fehlleistung eines Schreibers bzw. verschiedener Schreiber vorläge, die außerdem noch unmotiviert erscheint. (Warum sollte ein Schreiber zweimal *t-t-n* statt *t-t* [bzw. *t-n-t*] schreiben?) Zweitens begegnet diese Graphie jeweils an Stellen, die sich sprachlich vom Kontext abheben. Im Falle von 1 Kön 6,19 handelt es sich wohl um einen redaktionellen Zusatz, der sich möglicherweise gerade durch eine ungewöhnliche Wortbildung als Zusatz zu erkennen gibt; im Falle von 1 Kön 17,14 handelt es sich um ein poetisches Prophetenwort innerhalb eines Prosa-Kontextes. Dieser Befund gibt Raum für die Vermutung, dass sich hinter der Graphie *ttn* eine wenig gebräuchliche Bildung eines Verbalsubstantivs verbergen könnte, die bewusst an den betreffenden Stellen eingesetzt wurde. Drittens schließlich ist – wie im Folgenden nachgewiesen werden soll – an einer Stelle im ugaritischen Baal-Zyklus eine Wortform mit der gleichen Konsonantenfolge *ttn* belegt, die dem Kontext zufolge ebenfalls als Verbalsubstantiv zur Verbalwurzel für „geben“ (ugaritisch *YTN* < **WTN*) gedeutet werden kann.

2. Das Verbalsubstantiv *ttn* im Ugaritischen

2.1. Die hier interessierende ugaritische Wortform *ttn* begegnet in KTU 1.2:IV:6. Diese Textzeile gehört zu einem Textabschnitt, der unmittelbar vor dem Kampf zwischen den Göttern Baʿlu und Jammu angesiedelt ist. Der unmittelbare Kontext (Z. 6-7) lautet:

[b] *ph rgm l yša / b špth hwth (l) w ttn gh / ygr tḥt ksi zbl ym*³

Je nach kolometrischer Analyse und Textverständnis, insbesondere des Mittelteils des Textpassus, liegt hier entweder ein Trikolon oder – bei Aufteilung des Mittelstücks auf zwei Kola – ein Tetrakolon vor. Als Übersetzung schlage ich vor:

³ Das Symbol „/“ dient zur Abgrenzung der poetischen Einheiten.

Das Wort hatte seinen (scil. Ba^lus) Mund (noch) nicht verlassen,
 (und noch nicht hatte) seine Lippen (verlassen) sein Spruch (/) und das ‚Geben‘
 (d.h. das Erschallen) seiner Stimme,
 da sank er (auch schon) nieder unter den Thron des Fürsten Jammu.

Die gleiche Interpretation habe ich in meiner *Ugaritischen Grammatik* = UG (S. 490 [§73.528]) geboten. Dabei habe ich *ttn* – unter Vorbehalt – als Verbalsubstantiv⁴ des Nominalbildungstyps *taqtVl* analysiert. Die betreffende Bildung ist im Ugaritischen nicht singulär. Sie liegt auch dem Verbalsubstantiv *tdrq* „Schreiten, Gehen“ zugrunde, das zweimal im Baal-Zyklus belegt ist: *tdrq ybnt abh* „das Heranschreiten der Schwiegertochter(?) seines Vaters“ (KTU 1.3:IV:39f.); *tdrq ybmt [limm]* „das Heranschreiten der Schwägerin [des Gottes Li[’]mu / der Nationen (?)]“ (KTU 1.4:II:15f.). Als theoretische Alternative wird in Ug. (ebd.) die Deutung der Form *ttn* im Sinne von *tt* = /ti(t)t/ (entsprechend hebr. *tet*) plus enklitische Partikel *-n* vorgeschlagen. Da eine solche Form *tt* im Ugaritischen aber nicht nachweisbar ist, ist dieser Vorschlag unwahrscheinlich.

2.2. Der Textabschnitt KTU 1.2:IV:6-7 wird in der Forschung freilich sehr unterschiedlich übersetzt und interpretiert. Besonders hinsichtlich der Form *ttn*, die in UG als Verbalsubstantiv betrachtet wird, gehen die Meinungen auseinander. Mehrere Autoren analysieren sie als Präfixkonjugation 3.f.sing. zu *YTN* = /ta(t)tin-/. Ich stelle im Folgenden vier verschiedene Interpretationen des Textes vor:

- a) M.S. Smith (1994), 322, bietet für KTU 1.2:IV:6-7 folgende Übersetzung:
 „[From] his mouth the word scarcely departs, / From his lips his word, / And she raises her voice: ‚May he sink / Beneath the throne of Prince Yamm.‘ „
 Der Autor bezieht den Satz „she raises her voice“ im Anschluss an H.L. Ginsberg auf die Göttin ‘Attartu: „Perhaps following Baal's words uttered against Yamm, Athtart speaks, but this time to affirm Baal's defeat.“⁵ Dies ist jedoch insofern problematisch, als diese Göttin nicht namentlich eingeführt und auch vorher im Text nicht genannt ist. Sie tritt erst in Zeile 28 dieser Spalte in Erscheinung. In formaler Hinsicht betrachtet Smith den zitierten Textabschnitt als Aneinanderreihung von zwei Bikola, wobei er innerhalb der zweiten Einheit die Verbalform *ygr* („may he sink“) als Teil des ersten Kolons betrachtet, obwohl sie syntaktisch zum zweiten Kolon gehört. Er operiert also mit dem Stilmittel eines Enjambements, das in der ugaritischen Poesie jedoch nicht gerade geläufig ist:
 „The poetic arrangement presupposed by this interpretation creates an imbalanced bicolon, which is possible to obviate by taking the first word of the curse, *ygr*, as the final word of the first line of the bicolon.“ (ebd. S. 334).

⁴ Da die aus der Hebraistik bekannte, morphologisch und syntaktisch verankerte Unterscheidung zwischen „Infinitiv absolutus“ und „Infinitiv constructus“ im Ugaritischen nicht in gleicher Weise angewendet werden kann, wurde in UG der Begriff „Infinitiv“ (des Grundstamms) nur für die Nominalbildung **qatal* gebraucht, während alle übrigen deverbalen (auf den Grundstamm bezogenen) Bildungen „Verbalsubstantive“ genannt wurden (siehe bes. UG, S. 480).

⁵ Smith (1994), 334; vgl. auch die auf S. 322 gewählte Überschrift: „Athtart (?) Proclaims Baal's Demise“.

- b) M. Dietrich und O. Loretz übersetzen den gleichen Text in TUAT III/6, S. 1130, ähnlich: „Kaum hatte seinen Mund die Rede verlassen, / seine Lippen das Wort, / da schrie sie: / ,Er wird sinken unter den Thron des Fürsten Yammu!“

Aus dem Anmerkungstext geht hervor, dass die Autoren das dritte Kolon – wie Smith – inhaltlich auf die Göttin ‘Attartu beziehen. In der Anm. 88 bemerken sie: „Der Name der sprechenden Göttin wurde vom Schreiber ausgelassen. Die verkürzte Formel ist vielleicht folgendermaßen zu ergänzen: *w ttn gh <w tšh>*, vgl. KTU 1.2 III 15.“ Eine solche Ergänzung ist jedoch aus zwei Gründen unwahrscheinlich: Zum einen wird in entsprechenden Redeeinleitungen einschließlich KTU 1.2:III:15 keine Verbalform von *YTN*, sondern von *NŠ* gebraucht; die Formel lautet bei femininem Subjekt *tšu gh w tšh* („sie erhob ihre Stimme und rief“), bei maskulinem Subjekt *yšu gh w yšh*. Zum anderen werden solche Redeeinleitungen in aller Regel gerade nicht durch *w* „und“ eingeführt. Die m.W. einzige Ausnahme findet sich im Keret-Epos, KTU 1.15:III:27 (*w tšu gh w [tšh]*).

- c) D. Pardee wählt in CS, 248b folgende Wiedergabe: „Hardly has the word left his mouth, / the utterance his lips, / When his voice is heard, there is a cry / (from) under the throne of Prince Yammu.“

Auch Pardee betrachtet den Text formal als Tetrakolon und auch er rechnet mit einem Enjambement. Inhaltlich handelt es sich laut Pardee bei diesem ganzen Text um eine wörtlich Rede des Gottes Jammu, konkret um seine Antwort auf die s.E. im Text vorausgehende Herausforderung durch Ba‘lu („Ba‘lu Swears the Destruction of His Enemies, Particularly Yammu“). Im Übrigen deutet Pardee die Verbalform *ygr* anders als beispielsweise Smith (1994), 322.335, indem er von einer Wurzel *YGR* ausgeht („there is a cry“).⁶ Leider erläutert Pardee nicht, wie er für *w ttn gh* zur Übersetzung „When his voice is heard“ gelangt. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass diese eine Deutung der Form *ttn* als Verbalstbstantiv zu *YTN* voraussetzt: „und (bei) dem Geben seiner Stimme“ = „als seine Stimme zu hören war“ („When his voice is heard“).

- d) G. del Olmo Lete (1998), 56, übersetzt wie folgt: „(Apenas) de su boca la frase salió, de sus labios su palabra, cuando, dando un grito, se precipitó a los pies del trono del Príncipe Yam.“

Auch diese Interpretation geht von einem Tetrakolon aus. Hervorzuheben ist die Wiedergabe der Phrase *ttn gh* mit „dando un grito“ („einen Schei ausstoßend“).⁷ Damit dürfte eine nominale Deutung von *ttn* gemeint sein, mutmaßlich eine Deutung als Verbalsubstantiv. Dafür spricht auch die beigefügte Anm. 66 (S. 62), wo auf andere Interpretationen des Textes verwiesen wird, die *ttn* als finite Verbalform 3.f.sing. deuten: „Algunas versiones suponen una forma verbal finita (*ttn*) con una diosa imprecisa como sujeto.“

⁶ Zu einer ausführlichen inhaltlichen Verteidigung der Ableitung von *ygr* von der Wurzel *GWR* „niedersinken“ siehe jedoch Smith (1994, 335f.).

⁷ Das Pronominalsuffix *-h* in *gh* kommt in der Übersetzung nicht zum Tragen.

Abschließend sei erwähnt, dass die Autoren des Wörterbuchs DLU (G. del Olmo Lete und J. Sanmartín) unter der Wurzel *YTN* (Bd. II 543f.) kein Verbalsubstantiv der Bildung *ttn* erwähnen. Sie scheinen somit *ttn* in KTU 1.2:IV:6 als finite Verbalform zu betrachten, ohne freilich diesen Beleg unter *YTN* zu erörtern.

2.3. Aus der obigen Diskussion geht hervor, dass die Deutung der Form *ttn* in KTU 1.2:IV:6 als finite Verbalform (Präfixkonjugation 3.f.sing.) zu erheblichen Ungeheimheiten führt. Demgegenüber ist die Deutung der Form als Verbalsubstantiv zu *YTN* kontextuell völlig unproblematisch. Diese Deutung ist auch morphologisch möglich, zumal das Ugaritische – wie erwähnt – daneben eine Wortform *tdrq* „Schreiten“ (*DRQ*) kennt, die offenbar gleich gebildet ist und ebenfalls als Verbalsubstantiv zum Grundstamm erklärt werden kann. Anders als in der Hebraistik lässt sich hier gegen die Analyse von *ttn* als Verbalsubstantiv auch nicht der Hinweis auf die angebliche Normalform des Infinitivs des Typs $*tt = /ti(t)t/$ ins Feld führen. Denn eine solche Form ist im Ugaritischen nicht belegt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass das Ugaritische zu *YTN* „geben“ dafür aber ein Verbalsubstantiv der Form *tn* kennt, wie sie wiederum im Hebräischen nicht nachweisbar ist. Sie ist einmal, in KTU 1.4:V:8 (ebenfalls Baal-Zyklus), bezeugt und begegnet in folgendem Kontext (Z. 8f.): *w tn qlh b ʿrpt / šrh l arš brqm* „(eine Zeit für) das Erschallen (eigentlich: das Geben) seiner Stimme in den Wolken / (eine Zeit für) sein Blitze-Schleudern hin zur Erde“.⁸ Auch *tn* ist in morphologischer Hinsicht eine durchaus mögliche Bildungsweise eines Verbalsubstantivs zu *YTN*, wenn im Ugaritischen auch sonst keine analoge Bildung eines Verbalsubstantivs I-w bezeugt ist und wenn auch nicht ganz auszuschließen ist, dass die Zeichenfolge *w tn* (1.4:V:8) unter Annahme einer Haplographie zu *w t^ltn* zu korrigieren ist.

3. Synopse und Ausblick

Da das Ugaritische zur Wurzel *YTN* „geben“ sehr wahrscheinlich ein Verbalsubstantiv *ttn* bildet (KTU 1.2:IV:6), wird hier dafür plädiert, die biblisch-hebräisch, in 1 Kön 6,19 und 17,14 bezeugte Wortform der Konsonantenfolge *t-t-n* nicht als Schreibfehler zu bewerten. Diese Graphie dürfte vielmehr von eben dem nominalen Bildungstyp zeugen, der auch der ugaritischen Form *ttn* zugrunde liegt. Wegen des zweifachen <t> und in Analogie zur ugaritisch belegten Bildung *tdrq* „Schreiten, Gehen“ (Verbalsubstantiv zu *DRQ*, Grundstamm) kann dieses Substantiv *ttn* nur als *taqtVI*-Bildung analysiert werden. Der Vokal der zweiten Silbe lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, dürfte aber am ehesten als /u/ oder /ū/ anzusetzen sein. In diese Richtung weisen zum einen hebräisch bezeugte **taqtül*-Formen wie **tagmûl* „Wohltat“ (wohl aramäischer Herkunft), *ta^anûg* „Wohlleben, Genuss“, *taḥ^anûnîm* „Flehen“ oder *tanḥûmîm* „Trost“⁹, zum anderen das System der akkadischen Nominalbildung, in der die Nominalform **taqtul* (**taprus*) – möglicherweise auch **taqtûl* (**taprûs*)¹⁰ – häufig für „Verbalabstrakta zum G-Stamm“ gebraucht wird,

⁸ Siehe dazu UG S. 489 (§73.526).

⁹ Siehe BLE §61xη (S. 497).

¹⁰ Ob der zweite Vokal als lang oder kurz anzusetzen ist, lässt sich den Schreibungen in den meisten Fällen nicht entnehmen; siehe dazu Kienast (2001), 115 [§107.5c].

z.B. *tālukum* „Gang“, *tamḥušu* „Kampf“, *tēšubum* (*WSB*) „Hinzufügung, Zuzahlung“ (immer im Plural), *tātu(r)rum/tattu(r)ru* (*WTR*) „Überschuss, Gewinn“.¹¹ Angesichts der defektiven Schreibung der Wortform *ttn* in 1 Kön 6,19 und 17,14 scheint die Annahme einer **taqtul*-Nominalform die wahrscheinlichste Lösung zu sein. Somit ist davon auszugehen, dass das Ugaritische und das Hebräische zur Wurzel *Y/NTN* „geben“ – neben anderen Bildungen – auch ein Verbalsubstantiv des Bildungstyps **taqtul* kennen, das ugaritisch als */tātun-/* bzw. */tattun-/* < **tawtun* und hebräisch als */tatton/* < **tantun* anzusetzen ist. Die betreffenden Wortformen sind in den jeweiligen Lexika als neue Lexeme nachzutragen.

Literatur und literarische Abkürzungen

- CS W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, Vol I. *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997
- DLU G. del Olmo Lete – J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, I-II, Aula Orientalis - Supplementa 7-8, Barcelona 1996/2000
- GAG W. von Soden (unter Mitarbeit von W.R. Mayer), *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 33, Rom³ 1995
- Kienast, B. (2001): *Historische Semitische Sprachwissenschaft. Mit Beiträgen von Erhart Graefe (Altägyptisch) und Gene B. Gragg (Kuschitisch)*, Wiesbaden
- Olmo Lete, G. del (1998): *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Barcelona
- Smith, M.S. (1994): *The Ugaritic Baal Cycle, I: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, VT.S 55, Leiden [u.a.]
- Thiel, W. (2000): *Könige*, BK IX/2, Lieferung 1, Neukirchen-Vluyn
- TUAT III/6 O. Kaiser u.a. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. III/6: Dietrich, M.; Loretz, O.: *Mythen und Epen IV*, Gütersloh 1997
- UG J. Tropper, *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster 2000.

¹¹ Siehe zu den Beispielen GAG §56m.

Zusammenfassung (abstract):

Das in 1 Kön 6,19 und 17,14 überlieferte Verbalsubstantiv mit der Konsonantenfolge *t-t-n* ist wegen des ugaritisch nachweisbaren Verbalsubstantivs *ttn* (KTU 1.2:IV:6) nicht als Schreibfehler zu bewerten. Den genannten Formen liegt wahrscheinlich eine **taqtVl*-Nominalbildung (am ehesten **taqtul*) zur Wurzel *NTN* bzw. *YTN* „geben“ zugrunde.

Adresse des Autors:

PD Dr. Josef Tropper, Stindestraße 20, D-12167 Berlin,
E-Mail: josef.tropper@rz.hu-berlin.de

¹ Siehe dazu UG 1, 433-434 (126).

² UG 1, 433-434 (126).

³ Da der zweite Vokal als *h* oder *g* anzunehmen ist, ist die Form *taqtul* wahrscheinlicher als *taqtul*.
⁴ Siehe in dem Zusammenhang auch die Diskussion bei Kienast 2007, 126.

Bibliographische Dokumentation

Qumran

Stephan Ahrnke, Matthias Hoffmann, Benjamin Wold, Archie Wright
(Durham)

Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov, and J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress July 20-25, 1997* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000).

- Donald W. Parry, "More Fragments from 4QSam^a (4Q51): A Preliminary Edition of 1 Samuel 14:24-24:22", pp. 19-39.

The author offers alternative readings to the MT of 1 Samuel 14:24-24:22 by presenting 24 textual readings found in 4QSam^a (4Q51). Several of these fragments attest several variants in the LXX: (1) 4Q51 15.29 offers the reading **ישיב** instead of MT **ישקר**, which corroborates with a LXX reading that has long been thought to have been a euphemistic substitution by the translator (Wellhausen). (2) 4Q51 14.47 gives a corrected reading of the MT **ובמלכי צובה**. The fragment reads **ובמלך צובה**, i.e. refers to a singular king of Zobah (cf. 2 Sam 8:3,5,12; 1 Kgs 11:23; 1 Chr 18:3,5,9). (3) 4Q51 14.29 has sufficient space to reconstruct with LXX **ויאמר יהונתן [וירע]**, in contrast to MT **ויאמר יהונתן**. (4) In 4Q51 14.30 the noun **מכה** requires the definite article, which was perhaps lost in the division of the words **רבה המכה** (LXX) par. **רבתה מכה** (MT).

- Alexander Rofé, "Historical-Literary Aspects of the Qumran Biblical Scrolls", pp. 30-39.

In comparing Greek versions of biblical texts with those of Qumran, the author makes the following two observations. First, 4Q128, 129 and 137 preserve *tefillin*, which contain the text of Deuteronomy 5:1ff. with 5:28 followed by 6:1, thus providing an early witness to the shorter reading. The longer reading of Deuteronomy 5 apparently occurred early and most Deuteronomy manuscripts are evidence for this. Second, the Jeremiah-LXX and Hebrew *Vorlage* (akin to 4QJer^b) contain deliberate omissions. A certain copyist avoided the use of the divine epithet **צבאות** while copying Jeremiah. The same scribal tradition omitted a reference to the exile of Zedekiah's people.

- Shemaryahu Talmon, "The Transmission History of the Text of the Hebrew Bible in the Light of Biblical Manuscripts from Qumran and Other Sites in the Judean Desert", pp. 40-50.

Nahum 3:3-11, when contrasted with parallels preserved from Wadi Murabba'at and with the citations in 4QpNah, display mostly defective spellings, some *plene* spellings, and a few

'true variants'. Murabba'at Nahum is identical to the MT except for the spelling שקוצום (3.6). 'True variants' in 4QpNah include: כאורה (3.6); יורו גורל (3.10); מעזו בעיר מאויב (3.11). *Plene* spellings in 4QpNah include the following: וכשלו וגוייתם, קץ, ולהב (3.3); שודדו, ואמרו, כל רואיך ידודו (3.6); שקוצום (3.6); והראניןת (3.5); הממכרת, [ן]בעלת (3.4); ומים חןן}מותיה, חילה, חתיטיב (3.8); עוצמה (3.9); בגולה (3.9); עולוליה, וכול (3.10); וחןן}לובים (3.9); בעיר (3.11). Other variants in 4QpNah: כאורה (3.6); וחןן}לובים (3.9); בעיר (3.11).

- Emanuel Tov, "Further Evidence for the Existence of a Qumran Scribal School", pp. 199-216.

In a fuller documentation than his previous publications on Qumran orthography, Tov lists characteristics of the addition of *matres lectionis*. /o/ and /u/ are represented by *waw*, which is also used for short *holem* (e.g. חושך, פוה, מוחה), *hatef hatuf* (כול), *hatef qames* (אזורה) and *hatef qames* (אוניה). Words appear in the same text (e.g. 1QIsa^a) with different spellings (e.g. זות/זואת/זאות). *Yod* represents /i/ and *tseret* (איילים). In certain lexemes /i/ is in final position as יא- (e.g. פיא/נקיא/מיא/כיא). *He* is used for /a/ (שמרתה), for /e/ (1QIsa^a 1:4 דוטה; 6:4 קורה), and in 2nd pers. singular pronominal suffixes (מלככה). *Aleph* denotes /a/ in final position (1QIsa^a 34:11 עליהא; 66:8 בניהא) and medial position (1:17 יאתום; 30:31 יאכה). Qumran morphological features are listed as well: (1) lengthened independent pronouns (e.g. הוואה, הוואה); (2) lengthened pronominal suffixes for the 2nd and 3rd plural (e.g. במה, בהמה, במלכמה); (3) forms which serve in MT as pausal forms occur in these texts as free forms; (4) lengthened future forms (e.g. (w)qtqlw, (w)qyqlw); (5) verbal forms with pronominal suffixes construed as *y^equtlenu*; (6) the form *q^etaltemah* for 2nd person plural; and (7) מורה, מוארה, מורה containing the adverbial ending *-ah*.

- Eibert J. C. Tigchelaar, "A Newly Identified 11Q^sSerekh ha-Yahad Fragment (11Q29)?" pp. 285-292.

11Q29 is identified as one of the *Serekh ha-Yahad* manuscripts and variant readings of the document from Cave 4. 1QS 7.19 indicates that 11Q29 3 (בראין) should be reconstructed as בראיןשנה. Assuming that 11Q29 had a similar text to 1QS 7.18-21, though without the words [והאיש אשר תזוע] - [מיסוד היחד], the following reconstruction is plausible: line 2 - [ישוב ונענש שתי שני]ם בראי - רוחו לבגוד ב[אמת וללכת בשרירות לבו אם] [שונה לוא יגע כטרת הרבים ובשנית]. The absence of מיסוד היחד from 11Q29 may be similar to variants of 4QS^{b,d}, as it is a phrase used exclusively in *Serekh ha-Yahad* (1QS 7.17; 4QS^e 4 3; 1QS 7.18; 8.10; 4QS^d 2 1.4). In *Serekh ha-Yahad* the terms הובדל and נענש are used inconsistently as penal terms. 11Q29, when compared to 4QD^e 7 1.7-8, does not match as closely as 1QS.

- Michael A. Daise, "Creation Motifs in the Qumran Hodayoth", pp. 293-305.

On the basis of an analysis of 1QH 16.4-5a, Daise concludes that the Qumran community conceived of its formation in terms of a new creation. The preposition ב of במקור in line 4, when taken as an *essentiae* brings the "quality, essence, or characteristics" of its object into relief and sets the object (מקור) in apposition to the pronominal suffix of ב[תתני] ("you have placed me *as* a spring"). Even if ב were interpreted as a local preposition, the hymnist is claiming that the community was at least the beneficiary of a new creation ("you have placed me *at* a spring"). The מקור נוזלים, מבוע מים, and משקי גן in the hymn are products

of a new creative act of God. Language associated with creation in his survey of the DSS: למטעת עולם, נצר, מים עצי, שורש, עצי חיים, עפר, יצר כשר, יצר החמר, תהו ובהו, שקה, גזעם, מטע עצייהם.

- Jože Krašovec, "Sources of Confession of Sin in 1QS 1.24-26 and CD 20.28-30", pp. 306-21.

The author proposes that a particular structure is present in the confessional prayers of Early Judaism. When a single Hebrew verb for *sin* occurs in the text (most often in relation to the Day of Atonement), the subject will be either a 1st pers. singular or 1st pers. plural. If multiple verbs are present, the subject will always be 1st pers. plural. The three verbs occurring in the texts are given in a specific order: ערה, פשע, and חטא. Any shift from this pattern should be regarded as an emphasis based on context and historical circumstances. The use of the verbal root ירה in the hithpael form ליהתוררות, is also specific to confession. This same root is seen in some non-biblical documents from Qumran (1QS 1.24; CD 20.28). This formal confession of sin reflects a phraseology that may be seen to have been established in early Jewish documents and that continued into the rabbinic period.

- Shani L. Beerin, "Lemma/Pesher Correspondences in Pesher Nahum", pp. 341-350.

The root פשר denotes two antithetical concepts: "loosening" or "coming together". This duality may also be understood as a tension between "revelation/exegesis" or "atomization/correspondence". Textually there is a close relationship between *pesher* and the base text; this may be understood as "correspondence". Correspondence may be categorized into three types: numerical, exegetical, and contextual. All three are characteristic of the *lemma/pesher* relationship. Correspondence between the *pesher* and its base text should be sought from the meaning of the *lemma*. Examples are illustrated from 1QS 2.5-10 and 4QpNah 3-4 1.1-2.

- Esther Eshel and Hanan Eshel, "Recensions and Editions of the War Scroll", pp. 351-363.

The appearance of the same hymn twice in 1QM is evidence that the work is a compound composition based on different sources. While a number of scholars attempted to describe the composition in the past, the publication of DJD VII and 4Q471 make it possible for the authors to propose the following four stages of development for the document: (1) the concept that people should guard the Temple was borrowed from the Temple Scrolls, but the War Scroll adapted it, changing the object from the king of Israel to the Temple; (2) 4Q471 predates 1QM, that is, it comes before expressions such as איש במעמדר came to be used to refer to the technical term מעמד; (3) in the first section of 1QM, 52 priests and Levites guard the Temple, including the High Priest and his deputy; (4) based on the concept of מעמדות, laymen (i.e. the chiefs of the congregations and fathers of the tribes) were added to the already appointed 52 priests and Levites in 1QM.

- Joseph M. Baumgarten, "The Use of מי נדה for General Purification", pp. 481-85.

Baumgarten argues for an extended use of the biblical phrase מי נדה, the waters of cleansing with the ashes of פרה אדומה, which formerly was used in relation to purification of the individual who had contact with the dead. The basis of the extended meaning may lay in several biblical passages: Num 8:7; Ezek 36:25; Ps 51:9; 109:22. These passages, contested in meaning, should be understood as references to cleansing from all transgression, as if the

between these impurities, purification required before festivals (4Q512 4.9,10), and corpse contamination (4Q512 12), as all require cleansing through *מימי מרחץ לטהרת* and *הזייה לטהרר*. It can be seen in 4Q512 that there is no distinction made between ritual and moral impurity. Confessional prayers are made by all impure persons, whether leper, menstruating woman, or admitted sinner. The use of *כפור* in these prayers [fragments 1-3, line 3 and fragments 29-32, line 21 (also 1QS 11)] indicates a recognition of the continuous need for forgiveness by the entire community.

Peter W. Flint and James C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years* (Leiden: Brill, 1999).

- Peter W. Flint, "'Apocrypha,' Other Previously-Known Writings, and 'Pseudepigrapha' in the Dead Sea Scrolls", pp. 24-66.

In the first section, Flint defines both "Apocrypha" (providing detailed lists of these texts) and "Pseudepigrapha". On the basis of these definitions he then discusses some of the Apocrypha (i.e. Tobit, The Wisdom of Ben Sira, The Letter of Jeremiah, Psalm 151A and B, Psalms 154 and 155 [Syriac Psalms II and III], 1 Enoch, Jubilees). The article describes the preserved materials, the language of the texts, and recent scholarly research. In two further sections, he discusses, respectively, "other previously-known writings among the scrolls" and the Pseudepigrapha (those texts among the Apocrypha and the other previously known writings which qualify as Pseudepigrapha, and, in great detail, writings associated with Daniel). Finally, he asks which of these writings might have been regarded as Scripture in Qumran. In this context he mentions "formal indications of Scriptural status", one of which he discovers in 4Q174 2.3 [*כ-אש*] *כתוב בספר דניאל הנביא*], and two more in 4Q228 (frg. 1 I 1: *כי כן כתוב במחלקות* [ק[ר]ת העתים]; frg. 1 I 9: *כי כן כתוב במחלקות*). Looking at claims of divine authority and Davidic superscriptions, appeals to prophecy, the number of manuscripts, and the translations into Greek. He concludes (provisionally) that Daniel, Psalm 151A and B, Psalm 154 and 155, the canticle (Sir. 51:13-30) found in 11QPs^a, 1 Enoch, and Jubilees all enjoyed scriptural status at Qumran. Tobit and the Letter of Jeremiah were probably also regarded as Scripture, but the evidence regarding such a status for these documents is less clear.

- Charlotte Hempel, "Community Structures in the Dead Sea Scrolls: Admission, Organisation, Disciplinary Procedures", pp. 67-92.

Hempel examines the organisation of the communities as preserved in the Qumran scrolls. Concerning the process of *admission into the community*, the analysis focuses on 1QS 6.13b-23 and CD 15.5b-16.1a. In the latter passage, as well as in 1QS 5.7c-9a, a formal act of swearing (...*בשבעת*... *קום על*) is regarded as element of the admission process; it represents a similarity between 1QS and CD, whereas 1QS 6.13b-23 refers to a more institutionalised process. Also analysed is 1QS 1.16-2.25a, in which an "annual covenant ceremony" is mentioned as the means by which new members can enter the Community. Examining the *organisation of the community*, she mentions the practise of ownership, concerning which the scrolls provide a complex picture (cf. 1QS 1.11b; 3.2; 5.2; 6.17, 19-20,22; 7.6-8, 24-25; and CD 9.10b-16a; 13.15-16; 14.12-13). The same complexity can be found for the descriptions of meetings in the scrolls (so esp. 1QS 6.3b-4a, 8b-10a; CD

12.22b-13.2; 14.3-6, 8b-12a). Similarities between 1QS and CD are found especially in CD 14.3 and 1QS 6.8b; both employ the term מושב in the phrases כל המחנות (CD 14.3) and וסרך מושב כל המחנות (1QS 6.8b). הזה הסרך למושב הרבים and ישב (niph'al) also occur in both passages. However, neither עצת היחד nor הרבים occur in CD 14, but in 1QS 6; CD 14 instead has כל המחנות. The term גר also occurs only in CD 14. She concludes that meetings are a significant aspect of the organisation of the community, and "passages [describing meetings] from various periods are preserved alongside one another" (79). In discussing *leadership and authority structures*, Hempel examines the function of the priest (הכהן): esp. CD 14.6-7 (הכהן אשר יפקד ברואש הרבים), 4QD^e 7 I 16; 4QD^a 11.8 (הכהן המופק על הרבים); 1QS 6.14 (האיש הפקיד); and further designations such as בני אהרון, בני צדוק, השופטים, המשכיל, המבקר, and הלויים. The article closes with discussions about the nature and function of *community meals* and *family life and celibacy*.

- Robert A. Kugler, "Priesthood at Qumran", pp. 93-116.

Kugler examines terminology for priests in the scrolls, investigates priestly figures in the scrolls, and describes the function of priests in the community's life. The article concludes with a critical review of previous scholarship in light of more recently available evidence. Kugler argues that כהן is used, for example, in order to underscore "a double-edge attitude toward the Jerusalem priesthood on the one hand, and an ideal priesthood from the line of Levi on the other" (94), while הכהן הגדול generally refers "to the chief priest of the eschatological age or to a restored temple" (96). He maintains that the more recent evidence challenges the old consensus regarding the expression בני צדוק. Contrary to the previously widespread view, nothing suggests that the Zadokites were the founders of the community. He also discusses the question of the power of the Zadokites, examining for example the differences between בני צדוק in 1QS 9.14 ("Zadokites") and בני הצדק in 4QS^e 1 iii 10 ("sons of righteousness"). The discussion addresses the understanding and usage of בני אהרון, which generally distinguished priests from other members of the Community. The meaning of this designation depends on the redaction history of some scrolls documents. Finally, בני לוי is significant because it expressed opposition to the Jerusalem priesthood. Kugler also examines personages in the scrolls who might have been priests. The analysis includes sobriquets such as מורה הצדק (4QpPs^a 3.15; 1QpHab 2.8-9; 7.4-5), הכהן הרשע, משיח אהרון, משכיל, פקיד, מבקר, דורש התורה. This is followed by a review of functions ascribed to the priests in the community; Kugler asks whether they were ceremonial leaders, interpreters of the law, judges, community leaders, or sacrificial priests. At the end, the article summarises how the evidence adduced impacts on earlier held interpretations of priesthood in the scrolls.

- Bilhah Nitzan, "Repentance in the Dead Sea Scrolls", pp.145-170.

Investigating the concept and practice of repentance in Qumran writings in comparison with the understanding of it in the biblical and apocryphal writings, Nitzan begins with the notion of repentance as a way of life. She observes that "it was the Community's aim to realize the eschatological repentance expected in the historiographic and prophetic biblical books" (146), and that this is the reason why the way of life enjoined upon the community at Qumran was envisioned as life of repentance. This is demonstrated by an analysis of the phrase שבי פשע in various scrolls, as well as through a look at the usage of שוב in 1QS 5.8-9, in which the significance of the law in its unique interpretation through the Commu-

nity becomes evident (cf. ברית תשובה in CD 19.16). The article also examines the Hebrew of lines 13-22 of the epilogue of 4QMMT 13-22; CD 3.13-16; 15.7-10, and 12-13. The second section is concerned with the “judicial ritual of repentance”. Here, against the background of the Hebrew Bible, she investigates CD [14.22]-15.5: the practice of taking an oath, especially the one taken in the name of God and the one taken with the covenantal curse. She distinguishes between the “covenantal oath” (שבועת ברית) and the “public adjuration oath”, by mentioning the phrase אתם דרכו in 1QS 8.25-27 and by analysing CD 16.4-5. The third section focuses on the ceremony of repentance. While personal confession is evidenced in CD 9.13, public confession occurs in several versions in the scrolls: 1QS 1.25-2.1 (especially the phrase הרשענו חטאנו הרשענו; CD 1.8-11 (נעוינו) [פושענו חטאנו]; CD 3.7-12, 17-20. Finally, the article addresses repentance in prayer and psalms. In Jewish liturgy repentance through the recitation of confessions had become prominent (genre of supplication). Analysing 4Q504 1-2 ii 15; 2 iii 11-20 and “the confession of guilt” in 4Q504 1-2 v 17b-21 in contrast to “the confession of cleansing from guilt” in 4Q504 1-2 vi 2-11a, the author notes that the confessional motifs of prayers and psalms from Qumran sometimes adhere to those known from biblical and apocryphal supplications; however, they appear “in a looser format, and mostly with additional motifs or with in different contexts” (161).

- Jacobus A. Naudé, “Holiness in the Dead Sea Scrolls”, pp. 171-199.

Naudé offers a thorough analysis of the concept of holiness by analysing the relevant Hebrew terms. After looking at the ancient Near Eastern background (i.e. Sumerian, Akkadian, and Ugaritic literature), he investigates the usage of the noun קדוש, the adjective קדוש, and the verb קדש in the Hebrew Bible by enumerating their occurrences and describing their usage.

The author then turns to the Dead Sea documents and focuses on 1QS (+4QS), CD (+4QD), 4QMMT, 1QM (+4QM), and 11QTemple. His main thesis is that the concept of holiness as described in the scrolls determines the Community’s identity as separate from the remainder of Judaism, in which a different understanding of holiness predominated. Support for this thesis is argued in three ways. First, the author looks at inflection of the root קדש in the scrolls as it relates to the cultic activity of consecration. Second, he focuses on how the noun קדוש and the adjective קדוש are indicative of the Community: the level of holiness present in the Temple has been transferred to the Community itself. The article discusses the pertinent lines and also the phrases קדוש באהרון (1QS 4.6); קדוש מכול העמים (1Q34 3 ii 6); קדוש קדשים; and the terms סוד, עצה, יחד, בית, עדה, and מעון all of which help to interpret קדוש and קדוש in this sense. Likewise important are the words איש and אנשים, especially when they form a lexical unit with קדוש. Third, the author discusses the concept of holiness in relation to the union of the members of the Qumran community with the heavenly community of angels. Hence, he discusses the use of קדוש and קדוש to denote supernatural beings. Fourth, he discusses where, to what degree, and in what manner קדוש and קדוש function as designations for God. In this context, he analyses also שם, רוח, אל ישראל, where they occur in combination with קדוש and קדוש. Fifth, the author finds that קדוש is sometimes used as a circumlocution for God’s name. Sixth, he notes that קדוש “is used as quality in certain cases to indicate the status of somebody or something being within the realm of the divine”. Finally, the article discusses the function of קדוש and קדוש as implying freedom from pollutants, as positive moral (divine or human) quali-

ties (especially IQM 13.2-4), as aspects or signifying aspects of the cult, and as signifying what matters are set apart for sacred use.

- Joseph Baumgarten, "The Purification Liturgies", pp. 200-212.

Baumgarten discusses purification liturgies found in the scrolls in order to clarify the understanding of "the purpose and spiritual dimension of the lustrations practices in Qumran" (211). He finds that the purification acts in the Community are not simply acts for the removal of ritual uncleanness, but "were viewed as the means by which the holy spirit restores the corporate purity of Israel" (211). Moreover, they made the members of the Community aware of "the indispensability of penitence for making them worthy of renewed sanctification" (211f.). Baumgarten first considers the sources and describes their significance regarding the understanding of purification. He describes 4Q512 and 4Q414 and offers the text of 4Q284 frg.1 (published fully in the forthcoming *DJD*), discussing the title סרך הנרות לישראל in the latter. Also, he compares טהרת אמת in frg.3 of 4Q284 with טהרת צדק in 4Q512. Crucial for the definition of the character of the Qumran liturgy is בשרנו [ערונת] (4Q512 36-38 ii 17) in comparison with סוד הערוה (1QH^a 9.22) and in contrast to סוד בשר עול (1QS 11.9). Second, the author explains the communal and calendaric aspects of purification in the scrolls. Communal aspects he identifies in 4Q512 36-38 iii 17 (בשרנו [ערונת] בשרנו), 1-6 xii (ותקדשהו) וישראל; 4Q284 3 (סרך הנרות) (לישראל), frg. 4 5 (לנפש אדם אשר ימות). Calendrical aspects (Sabbath and first day of the month) may be found in 4Q512 33 iv (comparison with the Mishna, 2 Macc 12:38, and CD 10.10, 14) and 4Q414. He also deals with the question of the timing of the *berakhah* by analysing the text of 4Q512 frgs. 10-11 x 2-5 and 29-32 vii 5 and 16 viii (וברך שם) in comparison with b. Ber. 51a and b. Pesah 7b. The article closes with a discussion of purification through the holy spirit. Baumgarten argues that "the link of purity of body and spirit is salient throughout the scrolls" (207) (cf. CD 7.3-4; 1QS 3.7-9), and "the purifying function of the holy spirit was believed to continue in the present life of the community" (208) (1QH 8.21; 1QS 3.7; 4Q255 21). The author considers the influence of his findings for the understanding of the baptism of John.

- Uwe Glessmer, "Calendars in the Qumran Scrolls", pp. 213-278.

Glessmer reviews thoroughly the calendrical texts in the ancient world and the Dead Sea Scrolls, including newly available material. He explains why a description of the calendar in the scrolls has been so difficult in earlier studies of the problem: there are, in fact, different calendrical systems present in the scrolls. In the first section, the author discusses the calendars of the ancient world (Roman, Mesopotamian [and Persian], Greek, Macedonian, and Jewish [according to Josephus]). The second section is devoted to the scrolls. Here, Glessmer aims to show how research over the last fifty years "both produced answers and raised new questions". Beginning with rabbinic traditions and texts from the Cairo Geniza, he recounts early scholarly evaluation of the 364-day calendar used at Qumran. Then he turns towards the priestly courses or *Mišmarot* in which he discusses the expressions משמר (and חודש), מועד השמן, and the different meanings of תקופה and שבת. The third section focuses on the recently available materials: 1 Enoch; Jubilees; 4QMMT; "Calendaric Documents" (4Q320-4Q330), including a analysis of חודש (4Q320) as well and a thorough examination of דוקה (4Q320, respectively 4QCalend. Doc. B^{a,b}) deriving either from דקק or from דוק; 4Q503 (4Q "Daily Prayers"); the 364-day calendar traditions in the Psalm

Scrolls; the Sabbath Songs; 4QCommentary on Genesis A (4Q252); 4QBrontologion (4Q318); 4QCryptPhases of the Moon (4Q317); and 4QOtot (4Q319). The concluding section deals more generally with the broader questions and developments in calendar during the latter part of Second Temple Judaism.

- Matthias Albani, "Horoscopes in the Qumran Scrolls", pp. 279-330.

The article is concerned with the role and significance of astrology in Qumran, and focuses on three texts possibly classified as horoscopes: 4Q186, 4Q534, and 4Q561. 4Q318, though not a horoscope, also deserves attention because it describes the course of the moon through the twelve signs of the zodiac. 4Q186 (=4QHoroscope/4QCrypt) represents the strongest case for a horoscope, given its astrological dimension of its content: physiognomic traits are related to the zodiacal sign at an individual's moment of birth (המולד). The physiognomic details in 4Q186 proceed contain a description of the upper part of the human body (i.e. the head, eyes, teeth, beard, etc.) and then of the lower parts (i.e. hands, thighs, feet). The term עמוד (two occurrences in 4Q186) are crucial for the understanding of an astrological context: Either the term refers a "second column" to the zodiacal sign Taurus, or it is a scribal error and one should rather read עומד ("position"). Moreover, the translation of רוח in 4Q186 is still under discussion. The possible two vocalisations allow for a translation as either "spirit" or "room, interval" (285). These different renderings are indicative, respectively, either of a theological anthropology or of an astrological framework. The transcription of the last word in 4Q186 1 ii 7 seems less problematic, as it is possible to resolve the two possible readings of one word as either בכור or בבית: the latter corresponds well with 1 iii 5-6. The expression ברגל השור ("in the foot of the bull") is also important for the understanding of this passage and allows for an astrological interpretation. For 4Q534 (4QElect of God ar/4QMess aram/4QNoah), an astrological meaning is strengthened by the use of the terms חשבון and מסרת (as used in 4Q209 as "calculation") and the term מולדה ("birth"). 4Q561 (4QPhysiognomy/ 4QHoroscope ar) is a piece of divinatory physiognomic literature, but its astrological character cannot be verified.

- Philip S. Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", pp. 331-353.

Alexander tries to present a picture of demonology in the Dead Sea Scrolls that may be attributed to the Qumran sect. A generic, though not exclusive term for a demon among the scrolls is רוח ("spirit"), as is illustrated in 4Q560 2.6. Accordingly, the term "spirit" is sometimes further qualified, e.g. as רוחי רשע ("wicked spirits") in order to distinguish them from other non-corporal, angelic beings. Also descriptive of demons is the term משחית ("destroyer"). The Dead Sea Scrolls attest the existence of a complex demonic world with different classes of demons, as can be seen from lists in 4Q510 1 5; 4Q511 10 1-2; and 11Q11 2.3-4. These passages refer to six kinds of demons: spirits of the angels of destruction (רוחות מלאכי חבל), spirits of the bastards (רוחות ממזרים), demons (שדים), Lilith (לילית), howlers (אחים) and yelpers (צייים). In case of the angels of destruction, it is appropriate to regard מלאכי חבל as in apposition to רוחות, which means "agents of destruction" and refers to demons rather than to angels. While the howlers (אחים) and the yelpers (צייים) were derived from Isa 13:21, it is not certain if these terms denote animals or *jinn*s. In Qumran, at least, these terms denote a type of demon. "Demons" (שדים), a term used in the Hebrew Bible (Deut 32:17; Ps 106:37), eventually became a generic term for demons, but how it was used in the Bible and the Scrolls as opposed to other types of

demons is uncertain. Moreover, the nature of Lilith (לילית) is ambiguous. In Isa 34:14 the name suggests a female kind of demon, but this sort of gendered demon cannot be assumed for Qumran demonology. In general the demonology of Qumran may have derived from documents as 1 Enoch and the myth of Watchers which were, in turn, integrated into the dualistic worldview of the Qumran sect. It is noteworthy, that this particular demonology is very close to the demonology of the New Testament.

- James E. Bowley, "Prophets and Prophecy at Qumran", pp. 354-378.

The article provides an overview of texts that shed light on how the prophets and prophetic documents functioned in the life and teachings of the Qumran community. Bowley begins with an analysis of the usage and meaning of those terms used in the scrolls to denote prophets and prophecy. Most commonly used is נביא or the epithet "his (God's) servants" (עבד). "The divine spirit" (so ברוח קודש in 1QS 8.16; cf. Isa. 40:3; 11QPs^a 27.3-4, 11) might also have referred to prophets. Another, though less common, term is חוזה, used when not referring to a prophet of Israel's past. Finally, the word משיח "anointed one" is used as well. Next, the author examines the passages relevant for what the scrolls say about prophets of the past, of the future, and the present. He observes that the main function of the past prophets was to be tradents of divine messages from God to the community regarding current behaviour and the revelation of future events. In this context נביא is applied to the prophets of Israel, namely Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Amos, Habakkuk, and Zechariah. Although not at the centre of their messianic eschatological thought, the Qumran authors expected an eschatological prophet beyond the biblical images. Bowley concludes this on the basis of examining 1QS 9.9-11 (נביא ומשיח אהרון וישראל); Moreh Ha-sedeq; 4Q175 (in comparison with Dt. 5 and 18); 11QMelchizedek (11Q13; so esp. in the following phrase in col. 2:15-18: והמבשר הו[א]ה [משיח הרוח] אשר אמר דנ[יאל] and in 11Q13 2.17 [cf. also Isa. 52:7]); and 4Q521 (where not נביא, but משיחו [fig. 2 ii 1] refers to the eschatological prophet). Although J.E. Bowley does not find נביא in the scrolls applied to a current teacher or leader of the community (not even the Moreh Ha-sedeq), he states that because of the prophetic language encountered in 1QH and elsewhere, prophetic activity must have been a recognized reality in the community. In this respect he examines the implications of נביאי כזב in 1QH^a 12.16 (also 1QH^a 12.10-11; 4Q357-76; and 1Q22, 29) for the understanding of prophecy.

- Michael Knibb, "Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls", pp. 379-402.

The eschatological and messianic beliefs in the scrolls are of considerable significance for the theology of the sect. Knibb examines a variety of texts that refer to אחרית הימים ("the end of days"): the Rule of the Congregation (1QSa), the Pesharim, 4QEschatological Midrash (4Q174 and 4Q177) and 11QMelchizedek (11Q13). Knibb stresses that texts without this phrase are also important to the eschatology and messianism; these include the War Rule (and related texts), the Rule of Blessings (1QSB) and 4QTestimonia (4Q175). Other texts with a fairly obvious concern with the future are parts of 1 Enoch (Book of Watchers, Book of Dreams and Epistle of Enoch), Apocryphon of Levi (4Q541 and 4Q540), Visions of Amram (4Q543 - 48), the Pseudo-Daniel materials, Aramaic Apocalypse (4Q246) and New Jerusalem document. Characteristic of the eschatological writings is that they look forward (in different ways) to a turning point in events and to the ending of the present age, though the texts belong to different genres and are diverse in character and

date. The messianic views at Qumran must have changed over time. Some of the writings mention the coming of two messiahs, while in others there only one is referred to. The phrase **משיח אהרן וישראל** is ambiguous, as this could denote either one or two messiahs.

- James R. Davila, "Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls", pp. 461-485.

From among the number of documents from the Qumran library that preserve reports about heavenly ascents, Davila discusses six ascent traditions about specific figures. The ascents of Enoch, Melchizedek and Levi are the best preserved of these reports, while references to the journey of Methuselah and the texts dealing with Noah and Moses raise some questions. The ascent tradition about Enoch is preserved in several Qumran writings, namely the Book of Watchers (1-36) in 4QEnoch^{a-c}, the Book of Dreams (83-90) in 4QEnoch^{c-f}, the Epistle of Enoch (91-108) in 4QEnoch^{c, g} and the recensions of the Astronomical Book (72-82) in 4QEnastr^{a-d}. Melchizedek is called a "god" (**אלהים**) in 11QMelchizedek (11Q13) and is otherwise mentioned in the Songs of the Sabbath Sacrifice (4Q400-407, 11Q17, MassShir-Shabb), though in 4Q401 the name is only partly visible. Melchizedek is perhaps also mentioned in the Aramaic Visions of Amram (4Q544). The tradition of Levi's ascent is preserved in copies of an Aramaic Levi (1Q21, 4Q213, 4Q213a, 4Q213b, 4Q414, 4Q414a, 4Q414b). A description of Methuselah travelling to paradise is provided in the Genesis Apocryphon (1Q20 2:1-26). In this report, Enoch's location (**לפרוין**) is difficult to understand; **פרוין** is an Aramaic form of **פרוים** (2 Chr 3:6) and is probably to be understood as the Garden of Eden. Whether or not Noah is in view in 4Q534 (4QMess ar) is uncertain. It is noteworthy though, that the figure described in 4Q534 has a vision concerning **ארכותנת** [ה]. The term is also found in the Genesis Apocryphon, where it apparently means "the highest celestial sphere". In case of 4Q437 2 ii 6 an ascent tradition concerning Moses is hard to prove, because of the fragmentary condition of the manuscript.

- Stephen Goranson, "Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts", pp. 534-551.

The Qumran texts reflect disagreements between Jewish groups. Thus polemic concerns can therefore be found in Qumran terminology. Goranson accordingly tries to locate some of the relevant terms in their historical context. Some expressions, however, stem from a prior time. For instance, the term **מין** in the sense of "heretic" is not found in Qumran texts nor in any others until rabbinic literature. **מינים** might actually have developed its negative sense according to the Christian use of a **ἄσπευς** (without regard to this Greek term's neural sense).

A major factor in the view of "others" among the Qumran texts is, of course, the writers' self-understanding. The group saw themselves as true observers of the Torah and as a true remnant of Judah. This exclusive claim formed part of the polemic in which the group defined itself against others. Over time this group then became known by the Greek version of the self-description **Ἐσσηταῖς** and **Ἐσσηνοί** as well as **Ἰσσηταῖς** and **Ἰσσηνοί**. The Semitic background for this designation is not undisputed (either **חסייא** or **אסייא**), as well as the question, if the designation derives from outsiders or originates from the sect itself. Goranson assumes that the name Essene is actually present in Qumran writings: The writer's group consists of "all doers of the torah" (**כול עושי התורה**) in 1QpHab 8.1 or "doers of his will" (**עושי רצונו**) in 4QpPs^a. Essene authors of Qumran regarded a group of Jewish opponents as "seekers of smooth things" (**דררשי החלקות**), identifiable as Phari-

sees. This group, accused of false teaching of opponents is also called “Ephraim”, while another group, probably the Sadducees, are named “Manasseh” (4QpNah 3-4 ii 8). This symbology refers to the Sadducees as the older brother from the biblical narrative; the Pharisees as “Ephraim” were regarded as quickly growing and “leading many astray” (4QpNah 3-4 ii 8), while their own group was the true Judah.

- Joseph A. Fitzmyer, S.J., “Paul and the Dead Sea Scrolls”, pp. 599-621.

So far Paul’s Jewish background has mostly sought to explain aspects of his teaching from Pharisaism. Fitzmyer attempts to relate Paul’s theology also to Palestinian Jewish ideas as preserved in Qumran writings. Fitzmyer tries to relate generic Pauline notions to Essene teachings, as for instance the notion of Justification by Divine Grace. The term צדק, known in the OT, might have provided the common background for Paul and Qumran, but despite similarities, Paul’s theology is distinct and obviously more christocentric. Some Pauline words or phrases may also have counterparts in Qumran literature: The “deeds of the law” from Rom 3:20, 28; 9:32 (ἔργα νόμου) is also present in 4QFlor 1.7 (מעשי תורה), 4QMMT C27 (מקצת מעשי התורה) and 1QS 5:21 and 6:18 (מעשיו בתורה) in a similar form. Paul’s teaching about God’s “righteousness” might be mirrored by 1QM 4.6 (אל צדק) or by 1QS 10.25 and 11.12 (צדקת אל). The phrase πνεῦμα ἁγιωσύνης (“a spirit of holiness”) out of Rom 1:4 would have a literal translation רוח קודש, as it is found in 1QS 4.21; 8.16; 9.13; CD 2.12; 1QH 7.6-7; 9.32. Also the Pauline phrase σὰρξ ἁμαρτίας as in Rom 8:3 has a counterpart in 1QS 11:9 (בשר עול). Paul’s use of μυστήριον (Rom 16:25: 1 Cor 2.7) might resemble the sense of the Hebrew רוּ (“[divine] secret, mystery”) as found in 1QpHab 7.5. Further examples are the similarities between Rom 12:9 (“you must detest what is evil and cling to what is good”) and לרחוק מכול רע ולדבוק בכול מעשי טוב in 1QS 1.5 (“to depart from all evil and cling to all good works”), 1 Cor 11:10 (διὰ τοὺς ἀγγέλλους) and 1QSa 2.8-9 (כיא מלאכי קודש [בעד]תם) and Rom 3:21 (ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταί) and 4QDibHam 1-2 iii 12-13 (אשר כתב מושה ועבדיכה הנביאים). Also three of Paul’s christological titles (Χριστός, Κύριος, υἱὸς τοῦ Θεοῦ) may be similar in Qumran literature (בריה דר אל, מרא, משיח).

- David E. Aune, “Qumran and the Book of Revelation”, pp. 622-648.

References to the Dead Sea Scrolls in scholarly literature might provide additional background for the interpretation of Revelation. The term “apocalypse” in case of the Apocalypse of John is not a generic designation, though, but rather a description of the work’s contents. Qumran writings, on the other hand, do feature apocalyptic texts, though the number of apocalypses is – according to other scholars – rather limited and not many (if any) of these apocalypses originates within the Qumran society. Among previously known apocalypses are 1 Enoch (Parables and Similitudes of Enoch are missing) and fragments of Daniel, Jubilees and the Aramaic Levi Document (in two scrolls: 4Q213 = 4QTL^a Levi^a ar and 4QTL^b Levi^b ar). Other Dead Sea documents have been labeled apocalypses by various scholars, but they are in most cases either not composed by the sectarians or not apocalypses. For instance 1QM is not written in the style of a revelatory narrative, 4Q246 (4Q Aramaic Apocalypse) has no mention of a heavenly revealer, 4Q552 and 4Q553 (4QFour Kingdoms^{a, b}) lacks the generic features of the apocalyptic genre as also similarly 4Q543, 544, 545, 546, 547, 548 (4QVisions of Amram). 4Q521

(4QMessianic Apocalypse) does not appear to be an apocalypse in its present fragmentary form and 4 Q385, 386, 387, 388, 391 (4QPseudo-Ezekiel) seems to be of non-sectarian origin. A group of fragments called the "Description of the New Jerusalem" (DNJ) (1Q32; 2Q24 [2QNew Jerusalem]; 4Q554 [4QNew Jerusalem^a]; 4Q555 [4QNew Jerusalem^b]; 5Q15 [5QNew Jerusalem]; 11Q18 [11QNew Jerusalem] and 4Q232) can, according to Aune, be regarded as an apocalypse and offers more illuminating parallels between Qumran scrolls and the Revelation. The description in DNJ (together with the Temple Scroll) is in places similar to the description of the heavenly Jerusalem in Rev 21:9 – 22:9, as for instance the guide (the angelus interpres in Rev) showing the architecture of the New Jerusalem: For instance the term **ראחזיני** is paralleled by **ἔδειξέν μου**. Another interesting linguistical parallel between Qumran writings and Rev is the exclusion of impurity from the New Jerusalem, where "nothing unclean" shall enter. The Greek **πάν κοινόν** in Rev 21:27 is identical to **כרל טמאה** from 11QT^a 47.3-6.

Lexikalisches Material

Sebastian Grätz, Raik Heckl (Bonn)

Allgemein

- Achenbach, R.: *Die Titel der persischen Verwaltungsbeamten in Esra 4,9b (MT*)*, ZAH 13, 2000, 134-144.
- Baumann, G.: *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern*, SBS 185, Stuttgart 2000.
- Die Verf.in geht der prophetischen Ehemetaphorik und ihrer Beziehung zu dem Aspekt sexueller Gewalt nach. In Kap. 3 (49ff.) wird das Wortfeld umrissen, wobei die Begriffe זגה (52ff.), גלה (56ff.), שבל / שול (62ff.) besonders ausführlich bearbeitet werden.
- Dolgopolsky, A.: *From Proto-Semitic to Hebrew Phonology. Etymological approach in a Hamito-Semitic perspective*, Studi Camito – Semitici 2, Milano 1.
- Es erfolgt zunächst eine Einleitung mit einer allgemeinen Klassifikation der Semitischen Sprachen. Daran anschließend wird eine ausführliche Übersicht über die hamito-semitischen Sprachen geboten. Es schließen sich Ausführungen an, die die Notwendigkeit der Einbeziehung der semito-hamitischen Perspektive für phonetische und etymologische Untersuchungen zum Hebräischen deutlich machen (10f.) Verf. weist zunächst die auch teilweise heute vertretenen Thesen von P. Kahle zurück, wonach es sich bei der masoretischen Vokalisation um eine willkürliche Reform der traditionellen Aussprache gehandelt habe. Vielmehr stehe das masoretische Hebräisch auf der Grundlage einer lebendigen Tradition des Hebräischen, das sich nach den gleichen phonetischen Gesetzen entwickelt habe wie das zwischen dem 3. und 9.Jh. gesprochene Aramäisch. In Kapitel II wird das Konsonantensystem der semitischen Hauptsprachen in einer Übersicht (16-19) dargestellt. Eine Fülle von Beispielen belegen die phonologischen Bezüge in der Sprachgruppe und es werden verschiedene Hypothesen der Lautverschiebung vom Protosemitischen hin zu den einzelsprachlichen Unterschieden aufgezeigt (28ff.). In Kapitel III (85ff.) schließt sich die Untersuchung des Vokalssystems und der Betonung an, das wiederum mit einer Übersicht über die Verhältnisse in den semitischen Hauptsprachen beginnt (86f.). Es schließt sich ein weiträumiger Vergleich der Verhältnisse in den Einzelsprachen des Semito-Hamitischen an.
Im Ganzen sucht die Arbeit durch den weiten Horizont des Semito-Hamitischen die frühe Entwicklung der Phonologie vom Protosemitischen zum Hebräischen genauer zu fassen.
- Groß, W.: *Doppelt besetztes Wortfeld. Syntaktische, pragmatische und übersetzungstechnische Studien zum althebräischen Verbalsatz*, BZAW 305, Berlin, New York 2001.

- Holmstedt R.D.: *The Phonology of Classical Hebrew: A Linguistic Study of Long Vowels and Syllable Structure*, ZAH 13, 2000, 145-156.
- Marcus, D.: *Stefan C. Reif. Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction, Cambridge 1997* (Book Review), JNES 59, 2000, 130-132.
- Morag, S.; Bar-Asher, M.; Mayer-Modena, M. (Hrsg.): *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis. Proceedings of the 2nd International Conference on the Hebrew and Aramaic Elements in Jewish Languages (Milan, October 23-25, 1995)*, Studi Camito – Semitici 5, Milano 1999.
Die Beiträge des Sammelbandes beschäftigen sich mit den Zusammenhängen zwischen den in der Diaspora gesprochenen jüdischen Dialekten und dem Hebräischen (und Aramäischen) als “traditional language of culture” (6).
Im Einzelfall sind diese Zusammenhänge auch für die lexikalischen und grammatikalischen Verhältnisse des Althebräischen relevant (vgl. dazu allgem. die Ausführungen im Eingangsabschnitt, 4ff.) Dort wird ebenfalls auf eine Reihe von Zeitschriften, Monographien, aber auch besondere Projekte wie Übersetzungen und Lexika, die von den unterschiedlichen Jerusalemer Instituten herausgegeben werden, hingewiesen (9-11).
- Nay, R.: *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20*, Analecta Biblica 141, Rom 1999.
- Der Verf. untersucht die im Titel genannte Einheit mit Hilfe einer Dialoganalyse. Grundlage dafür ist, dass bei der Gottesrede in Ez 14,1ff. die Ältesten anwesend gedacht sind, dass hier also eine mündliche Kommunikation zwischen mehreren Kommunikanten dargestellt wird.
- Im Rahmen seiner Untersuchung kommt der Verf. auf eine Reihe von semantischen und grammatischen Problemen der bearbeiteten Textbereiche zu sprechen, für die auf die Arbeit selbst verwiesen werden muss.
- North, R.: *Could Hebrew have been a cultic Esperanto?*, ZAH 12, 1999, 202-217.
- Wahl, H.M.: *Die Sprache des hebräischen Esterbuches: Mit Anmerkungen zu seinem historischen und traditionsgeschichtlichen Referenzrahmen*, ZAH 12, 1999, 21-47
- Waltisberg, M.: *Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5*, ZAH 12, 1999, 218-232.
- Wong, K.L.: *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, SVT 87, Leiden, Boston, Köln 2001.
- Bei der Analyse des Ezechielbuches im Rahmen seiner Fragestellung geht er auf den Zusammenhang von Vergeltung und Bund (ברית) und Vergeltung und Unreinheit (טמא) ein.

- Reitemeier, M.: *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach*, BBB 127, 2000.
- Verf. sucht die Hermeneutik des Gotteslobes im Buch Jesus Sirach zu analysieren. Er sieht dabei eine besondere Affinität zur Theologie der Psalmen. Er klärt dabei eine Reihe von Begriffen (49-81), die im Gotteslob gebraucht werden wie הלל, ברך, ירה, ספר, זכר, פלל, רום (Hif./Pol), רנן, שמש, גיל, שיש, שבח, גדל, מזמור, שיר, אדר, רוע, wobei jeweils auch auf die Bezüge zwischen hebräischem und griechischem Text und die kontextuelle Bedeutung eingegangen wird.
- Pardee, D.: *David J. A. Clines, ed. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 3 (Book Review)*, JNES 59, 2000, 60.
- Pardee, D.: *Diccionario de la lengua ugarítica. Vol. 1. ʿ(a/i/u)-I. By G. del Olmo Lete and J. Sanmartín. Aula Orientalis, Supplementa 7. Barcelona 1996 (Book Review)*, JNES 59, 2000, 60-62.
- Pardee, D.: *Parker, S.B., Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible (Book Review)*, New York 1997, JNES 60, 2001, 145-147.
- Schniedewind, W.M.: *Sociolinguistic Reflections on the Letter of a 'Literate' Soldier (Lachish 3)*, ZAH 13, 2000, 157-167.
- Verf. analysiert den Text von Lach 3 und stellt anhand grammatikalischer und orthographischer Probleme fest, dass die sprachlichen Fähigkeiten des Schreibers nur begrenzt gewesen seien. Ausgehend hiervon diskutiert er die Frage nach einem "official Hebrew" in der Eisenzeit (162ff.).
- Sokoloff, M.: *Hebräisches und aramäisches Lexikon, zum Alten Testament, by L. Koehler and W. Baumgartner, neu bearbeitet von W. Baumgartner, I.J. Stamm, und B. Hartmann, unter Mitarbeit von Z. Ben-Hayyim, E.Y. Kutscher, und P. Reymond, 2 vols. Leiden: Brill, 1995 [=HALAT] (Book Review)*, Dead Sea Discoveries 7, 2000, 74-109.
- Spawn, K.: *„As it is Written“ and Other Citation Formulae in the Old Testament. Their Use, Development, Syntax, and Significance*, BZAW 311, Berlin, New York 2002.
- Steiner, R.C.: *Semitic Names for Utensils in the Demotic Word-List from Tebtunis*, JNES 59, 2000, 191-194.
- Yoder, C.R.: *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*, BZAW 304, Berlin, New York 2001.
- In der Studie wird der sozioökonomische Kontext von Prov 1-9 und 31,10-31 zur Interpretation der Vorstellung der Weisheit als ʿæšæt ḥajil herangezogen. Das Ergebnis ist, dass das Bild von einer solchen Frau in der persischen Zeit, die sowohl als ökonomische als auch religiöse Anleiterin der Kinder gedacht wurde, der Vorstellung von der Weisheit zugrunde liegt.

- In Kap. 1 wird die Sprache der im Titel genannten Proverbienabschnitte geprüft. Die Verf.in kommt zu dem Ergebnis, dass die Sprache der nachexilischen Epoche zuzurechnen ist.
- Prov 1-9; 31,10-31

אנדה

- Lang, M.; Meßner, R.: *Gott erbaut sein himmlisches Heiligtum. Zur Bedeutung von וְאֵנְדְרוּ in Am 9,6*, Biblica 82, 2001, 93-98.
- Die Verf. kommen aufgrund des Kontextes zu dem Ergebnis, dass es sich bei ^אgudāh um die „Verbindung“ zwischen Himmel und Erde handeln muss und präferieren damit eine an der wörtlichen Bedeutung angelehnte Übersetzung. Die Verf. verweisen als Referenztext auf Gen 28,10ff.
- Am 9,6

אמרפל → מלכי־צדק

אשה

- Pakh, J.Y.S.: *A syntactical and contextual consideration of 'šh in Qoh. ix 9*, VT 51, 2001, 370-380.
- Verf. diskutiert die Frage, warum in Koh 9,9 vor 'šh der Artikel nicht steht, wenn tatsächlich auf die Ehefrau verwiesen sein sollte und kommt zu dem Ergebnis, dass im Hintergrund von Koh 9,9 die Formel *ntn 'šh l* „to give a woman as wife“ stehe.
- Koh 9,9

Aštar (GN)

- Herrmann, W.: *Zusätzlich Erhellendes über Aštar*, ZAW 112, 2000, 256-257.

בִּשְׁחָ

- Schorch, S.: *Baal oder Boschet? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte*, ZAW 112, 2000, 598-611.
- Verf. nimmt die Diskussion, ob es sich bei dem Namenselement בִּשְׁחָ um eine dysphemistische Abänderung von בעל handelt, oder ob es sich dabei um ein Äquivalent zu akk. *bāštu* „Schutzengel“ handelt, auf. S.E. hat man sich für letzteres zu entscheiden. Dafür spricht die Tatsache, daß die LXX eine dysphemistische Korrektur nicht bestätigt und darüber hinaus, daß die LXX eine ältere Aussprache des Elementes überliefert hat. In Hos 9,10; Jer 3,24; (11,13) könnte man sich darüber, dass es sich bei בִּשְׁחָ um eine andere Gottheit als בעל handelt, noch bewusst gewesen sein.

בעל → -בשת

גור

- Becker, J.: *Zur Deutung von Jes 54,15*, BN 106, 2001, 5-12.
- Verf. plädiert dafür *gûr* an der genannten Stelle nicht mit „angreifen“ od. „sich (feindlich) zusammenrotten“ wiederzugeben, sondern mit „(als Fremdling) weilen“. Für יפול־nimmt er an derselben Stelle die Bedeutung „sich (jmd.) anschließen“ an. Er überprüft dazu den Kontext der Formulierung sowohl im MT als auch in den alten Übersetzungen.
- Jes 54, 15

גמר

- Hartmann, T.A.G. : גמר in Richter 3,16 oder die Pygmäen im Dschungel der Längenmaße, ZAH 13, 2000, 188-187.
- Das Nomen *gmd* bezeichnet in Ri 3,16 das Längenmaß der Faust (=ca. 10cm).
- Ri 3,16

דלת

- Eshel, H.: *Two Epigraphic Notes*, ZAH 13, 2000, 181-187.
- Unter Heranziehung von Jer 36,23 und Lach 4 nimmt der Verf. an, dass *dlt* in Prov 8,34 die Kolumne einer Schriftrolle bezeichnet.
- Prov. 8,34

דקק (דוקה)

- Gillet-Didier, V.: *Calendrier lunaire, calendrier solaire et gardes sacerdotales: Recherches sur 4Q321*, RdQ 20 (2001), S. 171-205
- Der Begriff *dwkh* in 4Q321 wird von der Wz. *dqq* abgeleitet: „Cependant, notre préférence va à la racine דקק, 'être fin, petit' et nous penchons pour une traduction littérale de דוקה par ‚sa finesse‘ ou ‚sa ténuité‘ (celle de la lune) pour désigner la lune dans sa phase néoménique (...)“ (S. 183)

דור → יובל

ה-

- Tropper, J.: *Die Herausbildung des bestimmten Artikels im Semitischen*, JSS 46, 2001, 1-31.
- Verf. kommt zu dem Ergebnis, dass alle Realisierungen des Artikels im Zentralsemitischen (Kanaan., Aram., Nordarab., Altsüdarab.) auf ein und dasselbe Morphem, **han*, zurückgehen. Bei dem semitischen Grundmorphem **hnn* mit der Bedeutung „hier, da“, „siehe da!“, von dem der Artikel abhängt, handelt es sich um ein „Adverb bzw. um eine

Präsentationspartikel“ (17). Sprachhistorisch gesehen muss es im genannten Sprachraum parallel zur Einführung des Artikels geführt haben. Die dichterische Sprache (Pss) hat diese Neuerung mit „Verzögerung“ übernommen. Die Ausbildung des Artikels im Zentralsemitischen ist aus den genannten Gründen unabhängig vom Ägyptischen.

הוא

- Emerton, J.A.: *Was there a epicene Pronoun hūʿ in early Hebrew?*, JSS 45, 2000, 267-276.
- Verf. diskutiert die These von Rendsburg, dass es in früher Zeit ein von anderen semitischen Sprachen unterschiedenes Hebräisch gesprochen wurde, das ein geschlechtsloses Pronomen *hūʿ* enthielt; die Unterscheidung zwischen den Pronomina *hīʿ* und *hūʿ* sei erst aufgrund des Kontakt mit benachbarten kanaan. Sprachen zustande gekommen. Aufgrund der Tatsache, dass auch ein geschlechtsneutrales Pronomen ursprünglich defektiv hätte geschrieben werden müssen, meint der Verf., dass die Sonderformen erst im Überlieferungsprozess zustande gekommen sind. Ursprüngliches *hʿ* sei durch eine pauschale Hinzufügung des *w* oder aber durch eine Verwechslung von *j* mit *w* in einer Hs entstanden.

חכמה (*ḥākmôt*)

- Mies, F.: „*Dame Sagesse*“ en *Proverbes 9. Une personnification féminine?*, RB 108 (2001), S. 161-183
- „La Sagesse personnifiée en Pr 9 est tenue pour une figure féminine. Cette interpretation ne se trouve toutefois pas corroborée par l'étude du chapitre, pas plus que par l'examen des autres passages du livre présentant la Sagesse personnifiée (1,20-33; 8), ou des sept premiers chapitres à l'atmosphère sexuelle et sexuée pourtant prégnante. La Sagesse n'en est pas pourtant masculine: à l'image de Dieu, elle excède toute sexuation.“ (S. 161)

חכמה → Allgemein: C.R. Yoder

יה → נדר

יהוה (GN)

- Tropper, J.: *Der Gottesname *YAHWA*, VT 51, 2001, 81-106.
- Verf. diskutiert die besondere Form (*ia-a-wa_δ*) des Gottesnamens *Jhwh*, wie er in jüdischen Personennamen in akk. Keilschrifttexten der neubabylonischen und achämenidischen Zeit bezeugt wird. Sie bietet s.E. einen Hinweis darauf, dass „der israelitische Gottesname ‚Jahwe‘ nominaler Natur (*qatl*-Bildung)“ ist. „Daneben existierte eine Namensform mit Kasusendung *-a*, nämlich **yahwa*, worauf die Tetragramm-Graphie beruht.“ (103) Diese Sicht bestätigt sich dadurch, dass in ah. Texten sowie inschriftlich die Kasusendung *-a* ebenfalls bezeugt ist.

יובל

- North, R.: *The Biblical Jubilee. ... after fifty years*, AnBib 145, Rom 2000.
- Bianchi, F.: *Das Jubeljahr in der hebräischen Bibel und in den nachkanonischen jüdischen Texten*, in: Scheuermann, G. (Hrsg.): *Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlaßjahr- und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden*, fzb 94, Würzburg 2000, 55-104.
- Verf. diskutiert die Kontexte in der hebräischen Bibel, wo vom Jubeljahr die Rede ist. Dabei wird auch die Etymologie von *jōbēl* (62f.) und *d̄rôr* (64ff.) diskutiert. In den anderen Beiträgen des Bandes werden Zeugnisse aus dem mesopotamischen Raum und die Rezeption der Thematik im NT und bei den Kirchenvätern bearbeitet.

ש ← *ʔt

- Gensler, O.D.: *Why semitic adverbializers (Akkadian -iš, Syriac -āʔit) should not be derived from existential *ʔt*, JSS 45, 2000, 233-265.
- Verf. weist die These aus Mayer, W.R.: *Zum Terminativ-Adverbialis im Akkadischen. Die Modaladverbien auf -iš*, *Orientalia* 64, 1995, 161-186, zurück, indem er Probleme der Argumentation aufzeigt und Vergleiche mit der Form der Adverbien in den Nachbarsprachen anstellt. Die traditionelle Herleitung der Adverbialform erkläre die Formen besser.

כפר

- Albertz, R.: *Kultische Sühne und politische Versöhnung*, in: *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes. Bd. 2*, AOAT 285, 135-149.
- Verf. geht den Zusammenhängen zwischen dem kultischen und außerkultischen Gebrauch der Wurzel nach. „Auch im kultischen Sühnritual spielten somit materielle Verzichtleistungen (...), Beschwichtigung des erzürnten Gegenübers, Ersatzopfer und Schuldübertragung und Beseitigung der Sünde eine Rolle, wie bei den außerkultischen Versöhnungs- und Sühnehandlungen.“ (145) Mit den Überlegungen zeigt der Verf., dass es sich nicht um verschiedene Wurzeln handelt, dass der kultische Gebrauch, aber auch nicht einfach vom „Stellvertreter-Gedanken“ her verstanden werden kann.

כתוב → Allgemein: L.Spawn, 21-123

מלא (Nif.)

- Migsch, H.: *Zur Bedeutung von מלא Niph^cal in Num 14,21 und Ps 72,19*, *Biblica* 82, 2001, 79-89.
- Verf. diskutiert die These von H.-P.Müller aus *Biblica* 66, 1985, 401-410, wonach die Verbformen an den genannten Stellen als Reflexivformen zu verstehen seien. Nach Ansicht des Verf. kommen aber nur eine intransitive Interpretation und die passivische

Interpretation infrage, wobei der Vergleich mit weiteren Belegstellen am ehesten letzteres nahe legt.

- Num 14,21; Ps 72,19

מֶלְכִי־צֶדֶק (PN)

- Margalith, O.: *The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek*, ZAW 112, 2000, 501-508.
- Ausgehend von vagen Bezügen zu Ereignissen und Personennamen in ug. Quellen deutet Verf. Gen 14 als a "para-mythe". Als solches handele es sich um "a badly-cobbled medley of episodes dimly remembered from past traditions" (504). Die Nähe zu ug. Überlieferungen und geographische Probleme der Deutung in Gen 14 lassen ihn schließen, dass es sich bei Amraphel um 'Amurapi von Ugarit und bei Tidal um den Hittiterkönig Tudkhaliash III handelt. Da es sich bei Zedek, Schalem und Melech um ug. Gottheiten handelt, ist Schalem nicht Jerusalem und Melchizedek möglicherweise nur ein lokaler Priester, aber nicht der König von Jerusalem.
- Gen 14

מְרוֹחַ

- McLaughlin, J.L.: *The Marzēaḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, SVT 86, Leiden, Bosten, Köln 2001.
- In der Bibel kommt das Nomen nur in Am 6,7 und Jer 16,5 vor. Doch werden aufgrund eines relativ häufigen Auftretens des Nomens in außerbiblischen Quellen eine Reihe von Anspielungen an das hinter dem Begriff stehende Ritual angenommen. Der Autor analysiert zunächst neueres außerbiblisches Material zum Thema. Ein in systematischer Überblick (chronologisch und geographisch) über die Belege soll ein Minimum an Elementen ausfindig machen, das an allen Belegen und Anspielungen anzutreffen ist.
- Er kommt zu dem Ergebnis, dass 1) extensiver Alkoholgenuss 2) durch Angehörige der Oberschicht in einem religiösen Kontext ein gemeinsamer Nenner der Belege sei. Von hier ist der Verfasser in der Lage weitere biblische Belege (Am 4,1; Hos 4,16-19; Jes 28,7-8(22); Ez 39,17-20), an denen das Ritual angespielt ist, zu identifizieren. Die zusätzlichen Belege ermöglichen einen Einblick in die Geschichte des Rituals und zeigen direkte traditionsgeschichtliche Beziehungen zu den außerbiblischen Belegen, obwohl sich auch in den Prophetentexten eine Entwicklung in der Bewertung abzeichnet.

מָשִׁיחַ

- Waschke, E.-J.: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, BZAW 306, Berlin, New York 2001.
- Verf. untersucht in Teil I (3-169) seiner Monographie die Wurzeln und die Traditionsgeschichte der atl. messianischen Vorstellungen.

מָשָׁל

- Schöpflin, K.: מָשָׁל – *ein eigentümlicher Begriff der hebräischen Literatur*, BZ 46, 2002, 1-24.

- Verf. klärt in ihrem Beitrag, auf welche Texte der Begriff *māšāl* in der Hebräischen Bibel angewendet wird. Sie stellt grundsätzliche Erwägungen zum Gebrauch dieser Gattungsbezeichnung an.

משפט → Allgemein: L.Spawn, 196-217

נדר

- Tita, H.: *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, OBO 181, Freiburg, Göttingen 2001.
- Verf. analysiert die biblischen Texte, in denen Gelübde begegnen, inhaltlich und geht dabei auch auf die Semantik sowie das Wortfeld ein. Außer die Belegstellen an denen die Wurzel *ndr* vorkommt, ergibt sich, dass in den Psalmen das *tōdā*-Opfer in einer engen Beziehung zu den Gelübden steht. Dies lässt nach einer Diskussion der Stellen die theologische Schlussfolgerung zu, dass es sich beim Gelübde um ein „kultisches Bekenntnis“ (227) handelt.

נור → נפל על

סלם

- Oblath, M.: *‘To Sleep, Perchance to Dream...’. What Jacob Saw at Bethel (Genesis 28.10-22)*, JSOT 95, 2001, 117-126.
- Zwar ist es allgemein anerkannt, dass es sich bei *sūlām* in Gen 28,12 eine „Leiter“ oder „Treppe“ handelt. Die Identifikation von *sūlām* in 28,17 mit dem „Tor des Himmels“ legt s.E. aber nahe, dass das hapax legomenon ein eingeschlossenes Tor, mit einer Tor-kammer bzw. einem Tunnel, durch das die Engel zwischen Himmel und Erde auf- und absteigen, bezeichne.
- Gen 28,12

עדה

- Booij, T.: *Psalm CXXII 4: Text and meaning*, VT 51, 2001, 262-266.
- Verf. weist darauf hin, dass in 11QPs^a sich anstelle von MT לִישְׂרָאֵל die Formulierung עֲדַת יִשְׂרָאֵל findet. Da im klassischen Hebräisch und speziell in poet. Texten St. Constr. vor Präpositionen möglich ist schlägt er die Übersetzung „the congregation of Israel which was to praise the name of YHWH“ (265) vor.
- Ps 122,4

ערוה

- Waschke, E.-J.: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, BZAW 306, Berlin, New York 2001.
- Im Rahmen seiner Monographie zum „Gesalbten“ (s. o. zu מְשִׁיחַ) kommt er auf die Übergabe von „Diadem“ und „ערוה“ (37) zu sprechen. Er weist in einem Exkurs (37-43)

darauf hin, dass das Nomen in 2 Kön 11 und der Parallelstelle in 2 Chr 23,11 nicht die Gesetzestafeln bezeichnen kann. Unter Rückgriff auf E.Ottos Arbeiten zu den neuassyrischen Loyalitätseiden vermutet der Verf., dass vermittelt einer Adaption der neuassyrischen Loyalitätsvorstellungen am Jerusalemer Königshof in 2 Kön 11 ein neuassyrischer Einfluss auf die dtr Theologie spürbar ist. ערוח könnte „einen Loyalitätseid der Unterbenen“ (43) bezeichnen.

- 2 Kön 11

עִיף

- Paas, S.: *A Textual Note on Psalm 143,6* (אַרְצֵי-עִיפָה - „a weary land“?), ZAW 113, 2001, 415-418.

- Verf. nimmt in Ps 143,6 an, dass dem Text hier nicht die Wurzel עִיף I, sondern die Wurzel עִיף II zugrunde liegt, wofür aber eine alternative Vokalisation vorausgesetzt werden muss. Verf. begründet die These aufgrund kontextueller Erwägungen. Zu übersetzen sei אַרְצֵי-עִיפָה mit „a dark land“.

- Ps 143,6

‘ŠTRM (GN)

- Kottsieper, I.: ‘ŠTRM – eine südarabische Gottheit in der Scharonebene, ZAW 113, 2001, 245-250.

- Verf. ist der Ansicht, dass es sich bei ‘štrm nicht um die phönizische Ausprägung der Gottheit ‘Aṭtar handelt, wie von Deutsch, R.; Heltzer, M.: *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*, 1994, vermutet wird, sondern um eine südarabische Gottheit, die in der Scharonebene einen Kultort hatte.

עֲתוּיָאֵל (PN)

- Sima, A.: *Nochmals zur Deutung des hebräischen Namens ‘Oṭnī’ēl*, BN 106, 2001, 47-51.

- Verf. sieht in dem Namen par. zu dem thamudischen Namen Ḡt-n-ʿl eine dreigliedrige Namensform, der mit der Wurzel *ḡwṭ gebildet sei und die „Gott hat mir geholfen“ bedeute. Das Problem, dass man im Hebr. für t eher š erwarte, lasse sich damit erklären, dass der kleine Richter ‘Oṭnī’ēl zeitlich der Frühzeit Israels und geographisch dem Süden zuzurechnen sei. Der Name sei daher einen südkanaan. Dialekt zuzurechnen, „das neben ḡ auch t bewahrt habe“ (50).

- Jos 15,17; Ri 1,13; 3,9.11; 1 Chr 4,13; 27,15

פָּחוּז

- Lange, A.: *Die Wurzel pḥz und ihre Konnotationen*, VT 51, 2001, 497-510.

- Mit 4QSam^b gibt es einen Textbeleg, an dem an Stelle von ויקם die Verbform ויפחוז gebraucht wird. Hiervon ausgehend schlägt Verf. vor, als Bedeutung für die Wurzel „sich erheben“, „aufstehen“ anzunehmen. Dafür sprechen die Belegstellen in der Hebräischen Bibel, wo sich außerdem die übertragene Bedeutung „sich gegen jemanden erheben“ rekonstruieren lässt.

צוה → Allgemein: L.Spawn, 124-195

צלצל

- Lubetski, M.: *Beetlemania of Bygone Times*, JSOT 91, 2000, 3-26.
- Der Verf. stellt fest, dass das Nomen *ššl* bislang nicht hinreichend in seiner Bedeutung bestimmt ist. Er stellt aufgrund einer Überprüfung von außerbiblischem Textmaterial fest, dass *ššl* im Pentateuch den „Käfer“ („beetle“) bezeichnen müsse; in Jes 18,1 ist vom „land of the winged beetle, that is Egypt“ (26), die Rede.
- Dtn 28,42; Jes 18,1

ק

- Grund, A.: *Auf die ganze Erde geht ihre ‚Messschnur‘ aus – Die Ordnung des Himmels in Ps 9,5a und der babylonische Sternenkatalog BM 78161*, BN 110, 2001, 66-75.
- In Ps 9,5a sind die Emendationsversuche abzulehnen und stattdessen weiter davon auszugehen, dass hier von *qaw* „Messschnur“ die Rede ist. Allerdings ist das Nomen metaphorisch für das „rechte Maß der gerechten, schöpfungsmäßigen Weltordnung“ gebraucht, wofür einerseits die Parallelstellung zu *qû(m)* im babylonischen Sternenkatalog BM 78171, vor allem aber der weitere Gebrauch des Nomens im AT und in Qumran spricht.
- Ps 9,5a

קרהה

- Eshel, H.: *Two Epigraphic Notes*, ZAH 13, 2000, 181-187.
- Verf. vergleicht die Bauaktivitäten, die in der Mescha-Stele erwähnt werden, mit 1 Kön 6,7. S.E. ist *qrhh* aus dem Akk. her zu verstehen. Eine Bedeutung sei ‘enclosure wall of sanctuary’.

ראה ב

- Emerton, J.A.: *Looking on one's Enemies*, VT 51, 2001, 186-196.
- *r^h* mit Präposition *b* wird üblicherweise die Bedeutung „to look on‘ or ‚at“ angegeben. An Stellen, an denen sich die Phrase auf Feinde bezieht, scheint diese Bedeutung nicht anwendbar zu sein. Der Verf. sucht die genaue Bedeutung in den speziellen Kontexten zu bestimmen und in ein Verhältnis zur üblichen Bedeutung von *r^h* und seinen Synonymen zu setzen. Ausgehend von der Tatsache, daß die Formulierung in Prov 29,16; Ob 13 und event. Ps 91,8 unter Zusatz eines Nomens, das „Unglück“ bzw. „Sturz“ der(s) Feinde(s) bezeichnet, schlägt der Autor vor, die anderen Stellen als Ellipsen aufzufassen und sie im Sinne von „auf das Unglück / Sturz der(s) Feinde(s) schauen“ zu ergänzen.

רוח

- Gaß, E.: *Genus und Semantik am Beispiel von „theologischem“ rūḥ*, BN 109, 2001, 45-54.
- Verf. überprüft den Gebrauch des Nomens *rūḥ* in verschiedenen theologischen Zusammenhängen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Gebrauch des Genus von den im Kontext gebrauchten Lexemen und von den Satzstrukturen abhängig ist.

שטן

- Wehrle, J.: *Wesen und Wandel der Satansvorstellung im Alten Testament*, Münchner Theologische Zeitschrift 52.3, 2001, 194-207.
- Verf. zeichnet den Weg, den die Satansvorstellung in der Hebräischen Bibel genommen hat, nach und diskutiert die Kontexte in denen Nomen und Verb, sowie Nebenformen von *štn* vorkommen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass erst in den nachexilischen Texten „die Satansfigur allmählich Profil“ (203), der personifizierten Gestalt eines Satans in 1 Chr 21,1, gewinnt. Nachbiblisch ergibt sich eine Tendenz, die im *štn* eine Chiffre für das Böse schlechthin sieht. Im Zusammenhang damit stehe eine „stärkere ethische Transzendentalisierung“ Gottes, auf Grund derer man Gott „nicht mehr mit dem Bösen in Verbindung bringen wollte“ (204).

שלם → מלכי־צדק

תחש

- Görg, M.: *Das Lexem taḥaš – Herkunft und Bedeutung*, BN 109, 2001, 5-9.
- Verf. weist den Versuch von Dalley, S.: *Hebrew taḥaš, Akkadian Dušu, Faience and Beadwork*, JSS 45.1, 2000, 1-19, zurück, *taḥaš* könne von akk. *duḥšu* her erklärt werden. S.E. ist die Ableitung von *thš* aus dem Äg. nicht widerlegt. *thš* bedeutet „recken“ und *ʿōr taḥaš* stelle „eine qualifizierte Näherbestimmung in Gestalt eines übernommenen Lehnwortes dar“ (8) Die Bedeutung des Ausdrucks ist „gereckte Tierhaut“ (9).

תדעל → מלכי־צדק

חקע כף

- Rogland, M.: *‘Striking a Hand’ (TQ^c KP) in Biblical Hebrew*, VT 51, 2001, 107-109.
- Verf. stellt fest, dass im letzten Band des DCH für „in die Hände Klatschen“ eine Reihe von Synonymen angegeben werden. Da komplette Synonymie ein seltenes Phänomen darstellt, überprüft er die Semantik der im Titel genannten Wortverbindung. Er kommt zu dem differenzierteren Ergebnis, dass nämlich *כף חקע* in Prov, aber auch in Nah 3,19 am ehesten mit unserem Gestus des „Handschlags“ zu vergleichen ist, während an den anderen atl. Stellen das „in die Hände Klatschen“ bezeichnet ist.
- Nah 3,19; Prov 6,1; 17,18; 22,26

תרדמה

- Görg, M.: *Tardemā* – „Tiefschlaf“, „Ekstase“, oder?, BN 110, 2001, 19-24.
- Verf. überprüft die übliche Erklärung des Nomens, die einen tiefen Schlaf voraussetzt und kommt zu dem Ergebnis, dass nur ein Zustand gemeint sein könne, „der im Vorfeld des eigentlichen Schlafes liegt“ (19). Er leitet das Nomen daher nicht von *rdm*, sondern von äg. *wrd* „müde werden“ ab. Er sieht eine lautliche Verbindung zu der äg. Wortverbindung *t3 wrdt-jb* „die Müdigkeit des Herzens“.
- Gen 2,21

Register

bearbeitet von Raik Heckl

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

Abgrenzung	148	Pentateuch.....	159
Amarna Canaanite	128	perfect.....	125
aspect	124	perfective	125.129.137
Assimilation	21	Personalpronomen (3. Sing.)	
Assimilationsregel	20	genusindifferente Obliquusform	171
Bogenköcher.....	2.3	genusindifferentes.....	159
Cognitive linguistics	50	Nominativreihe	165
Collective Nouns	68	Obliquusreihe.....	165
Dativform (Akk.).....	161	Philippi's Law.....	34
Durativ	26	Poesie	174.176
grammaticalization	119	progressive.....	125.132
Greek transcriptions.....	38	Pronomen (3. Sing.).....	159
Halacha	146	prophetic perfect	133
hapax.....	43	<i>Q^ere</i> perpetuum	
Hebrew Verb.....	117	i-Vokalismus	159
imperfective	125.131.137	simple past	130
Infinitivus constructus	200	stative.....	128
<i>lamed-aleph</i> verbs.....	38	Subjektwechsel.....	176.192
<i>lamed-he</i> verbs.....	34	<i>taqtVl</i> -Bildung	204
modal qatal	134	Targumtradition	148
modality	126	tense	123
deontic.....	126	absolute	123
epistemic	126	relative	123
Nasalisierung	21.24	Transkription	24
Nichtassimilation	20.21	unit of measurement	84
Nominativform (Akk.).....	161	Verba primae Nun	20
Obliquusform (Akk.)	161	Verbalsubstantiv	200
Parallelismus membrorum	174f.	viewpoint aspect	124
participle	132	waw-consecutive perfect	36
Pausa.....	25	wisdom	43
<i>pe-guttural</i>	38		

2. Autoren

Achenbach, R.....	219	Bar-Asher, M.	220	Bernstein, M.J.	100
Albani, M.	214	Baumann, G.	219	Bianchi, F.	225
Albertz, R.....	225	Baumgarten, J.M. .	209.213	Booij, T.	227
Alexander, P.S.	99.215	Becker, J.....	222	Bowley, J.E.	215
Aune, D.E.	218	Beerin, S.L.	209	Brooke, G.J.....	100

Charlesworth, J.H.	101	Keel, O.	144	Schöpfli, K.	226
Cheyne, T.K.	10	Knibb, M.	216	Schorch, S.	222
Daise, M.A.	208	Kottsieper, I.	20.228	Schüle, A.	108
Davila, J.R.	216	Krašovec, J.	209	Schwienhorst-Schön- berger, L.	155
Dolgopolsky, A.	219	Kugler, R.A.	212	Shemes, A.	108
Elgvin, T.	109	Kuhn, H.-W.	210	Sima, A.	228
Emerton 160		Lang, M.	222	Snyder, H.G.	109
Emerton, J.A.	224.229	Lange, A.	228	Spawn, K.	221
Eshel, E.	106.209	Lubetski, M.	229	Steiner, R.C.	221
Eshel, H.	106.209.223	Margalith, O.	226	Strugnell, J.	109
Ewolde, J.	106	Mayer-Modena, M.	220	Stuckenbruck, L.T.	111
Fitzmyer, J.A.	109.217	McLaughlin, J.L.	226	Talmon, S.	207
Fletcher-Louis, C.H.T.	107	Meßner, R.	222	Tigchelaar, E.J.C.	111.208
Flint, P.W.	211	Mies, F.	224	Tita, H.	227
Fox, M.V.	43	Migsch, H.	225	Tov, E.	112.208
Gaß, E.	230	Morag, S.	220	Trebolle, J.	112
Gensler, O.D.	225	Najman, H.	107	Tropper, J.	223f.
Gillet-Didier, V.	223	Naudé, J.A.	213	de Troyer, K.	113
Glessmer, U.	214	Nay, R.	220	Van De Water, R.	113
Goranson, S.	217	Nitzan, B.	212	Vanderkam, J.C.	113.211
Görg, M.	230f.	North, R.	220.224	Wahl, H.M.	220
Green, D.	210	Oblath, M.	227	Waschke, E.-J.	226f.
Grund, A.	229	Paas, S.	228	Wechsler, M.G.	114
Harrington, D.	109	Pahk, J.Y.S.	222	Wehrle, J.	230
Harrington, H.	210	Parry, D.W.	207	Wise, M.O.	114
Hartmann, T.A.G.	223	Reimer, A.M.	107	Wong, K.L.	220
Hempel, C.	211	Reitemeier, M.	221	Yoder, C.R.	221
Herrmann, W.	228	Rofé, A.	207	Young, I.	114
Holmstedt, R.D.	220	Rogland, M.	230		
Hurowitz, A.V.	43	Schmiedewind, W.M.	221		

3. Lexeme und Kontextformen

a) Allgemein			
<i>wayyiqtol</i>	130	<i>bmh</i>	188
<i>weqatal</i>	134	<i>bšl</i>	151
<i>yiqtol</i>	131	<i>gdj</i>	145
<i>qatal</i>	127	<i>hī²</i>	159
<i>qatal</i>	45	<i>hū²</i>	160.161
<i>taqtūl</i>	204f.	<i>HW²</i>	159
		<i>HY²</i>	159
		<i>hem</i>	164
		<i>hemmāh</i>	164
b) Hebräisch		<i>hālāb</i>	144.152
² <i>hjm</i>	215	<i>helæb</i>	144.153
² <i>hrit hjmj</i>	216	<i>jehū²</i>	165
² <i>lhjm</i>	217	<i>jnsr</i>	20
² <i>āmôn</i>	43f.	<i>jsr</i>	20
² <i>mn</i>	44	<i>lātenæet</i>	200
² <i>sjj²</i>	217	<i>lātet</i>	200
² <i>rkwbth</i>	217	<i>l²titen</i>	200
<i>bhīb²mw</i>	145		
		<i>mšhqt</i>	45
		<i>nbl</i>	84
		<i>ntn</i>	200
		<i>ns²</i>	45
		<i>qhl</i>	68.75
		<i>rādāh</i>	56
		<i>rādaf</i>	58
		<i>r^ch</i>	50
		<i>šæleæt</i>	2f.
		<i>šāta^c</i>	7f.
		<i>tænæt</i>	201
		<i>tatton</i> < <i>*tantun</i>	205
		<i>tet</i>	200
		<i>tetn</i>	201
		<i>ttn</i>	200

c) Hebräisch (Qumran)	<i>miswd hjhd</i>	208	<i>šbt</i>	214
<i>b</i>	<i>mj ndh</i>	209	<i>šdzm</i>	215
<i>bbjt</i>	<i>mjn</i>	217	<i>š'l</i>	211
<i>bbwr</i>	<i>mkh</i>	207	<i>šqwšwm</i>	208
<i>bnj šdq</i>	<i>ml^lkj hbl</i>	215	<i>šwb</i>	212
<i>bnj ahrwn</i>	<i>ml^lkj qwdš</i>	218	<i>twph</i>	214
<i>bnj lwj</i>	<i>m^cmd</i>	209	<i>wbmlkj</i>	207
<i>br²šnh</i>	<i>m^cšj twb</i>	218	<i>wjd^c</i>	207
<i>brgl hšwr</i>	<i>m^cšj twrh</i>	218	<i>w²hzjnj</i>	218
<i>bšbw^ct</i>	<i>m^cpr</i>	210	d) Gemeinsemitisch	
<i>bšr^cwl</i>	<i>mšhjt</i>	215	<i>*hārüb</i>	10
<i>gr</i>	<i>mšjh</i>	216	e) Ugaritisch	
<i>dwqh</i>	<i>mšmr</i>	214	<i>YTN</i>	201
<i>dwršj hhlqwt</i>	<i>njb²</i>	216	<i>ttn</i>	201
<i>HW²H</i>	<i>njdh</i>	210	f) Phönizisch	
<i>HY²H</i>	<i>nqb</i>	210	<i>himatu</i> (fem.)	164
<i>hmwld</i>	<i>^cdh</i>	68.70	<i>hmt</i>	164
<i>hrbjm</i>	<i>^cwh</i>	209	<i>humatu</i> (mask.)	164
<i>hwds</i>	<i>^cwšj htwrh</i>	217	g) Akkadisch	
<i>hwzh</i>	<i>^cwšj ršwnw</i>	217	<i>redū</i>	55
<i>ht²</i>	<i>^cmwd</i>	215	<i>šāši</i> (ababyl.)	163
<i>hsjj²</i>	<i>^cšt hjhd</i>	211	<i>šāti</i> (ababyl.)	162
<i>thrt šdq</i>	<i>prh²dwmh</i>	209	<i>šāti</i> (aassyr.)	163
<i>thrt²mt</i>	<i>prwjm</i>	217	<i>šuāšim</i>	162
<i>jšb</i>	<i>pš^c</i>	209	<i>šuāti</i>	162
<i>jšjb</i>	<i>pšr</i>	209	h) Ge ^c ez	
<i>khn</i>	<i>šdqt²</i>	218	<i>wə²atu</i>	165
<i>kwl tm²h</i>	<i>šjim</i>	215	<i>yə²ati</i>	165
<i>kpwr</i>	<i>qwdš</i>	213		
<i>ktwb</i>	<i>qdwš</i>	213		
<i>lhthdš</i>	<i>qdš</i>	213		
<i>ljjt</i>	<i>rwh</i>	215		
<i>lprwjn</i>	<i>rwhwt mmzrjm</i>	215		
<i>mwldh</i>	<i>rz</i>	218		
<i>mw^cd hšmn</i>	<i>šbw^ct brjt</i>	212		
<i>mwšb</i>	<i>šbj pš^c</i>	212		

4. Belegstellen

a) Bibelstellen

Gen	
14,2	159
19,20	159
20,5	159
26,7	159
38,25	159
40,10	159
Ex	
1,16	159
23,19b	144
34,26b	144

Lev

5,11	159
11,39	159
13,6	159
13,10	159
13,21	159
16,31	159
20,17f.	159
20,18	159
21,9	159
22,28	157

Num

5,13f.	159
-------------	-----

Dtn

14,21b.	144
22,6	157
33,9	28

1 Sam

24	84
----------	----

2 Sam

8,7	3
-----------	---

1 Kön			29,3..... 62
6,19.....	200	Hos	Luk
14,26f.....	3	12,2.....	15,16..... 9f.
17,14.....	200	Ps	
2 Kön		32,7.....	b) KTU
11,10.....	3	37,3.....	1.2:IV:6..... 201
Jes		40,12.....	1.23..... 144
1,19f.....	3ff.9ff.	103,9.....	
41,10.....	7f.	105,44f.....	c) Epigraphisches Mat.
41,23.....	7f.	140,2.5.....	KAI 4,2-3..... 165
44,20.....	61	Job	
52,13.....	177	24,21.....	62
52,13-53,12.....	173	Prov	
Jer		8,22-31.....	44
3,12.....	31	8,30.....	43
22,22.....	61	13,20.....	62
		15,14.....	63
		28,7.....	62

