

Zeitschrift für Althebraistik

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

herausgegeben von Udo Rütterswörden

Inhalt von Band 25–28, 2012–2015

Klaus-Peter Adam, A (Socio-)Demonstrative Meaning of the Hitpaal in Biblical Hebrew	1
Stefan Bojowald, Die Löwensymbolik als Metapher für aggressives Verhalten bei Menschen – eine ägyptische Parallele für Ps 10:9; Ps 17:12; Ps 22:22; Ps 35:17; Ps 58:7	25
Stefan Bojowald, Neue Parallelen zwischen der hebräischen und ägyptischen Sprache: die übertragene Verwendung von Ausdrücken der Kleiderterminologie auf Licht und Pflanzen	33
Frank Matheus, Von Archetypen und Invarianten – an den Rändern der Grammatik	43
Noam Mizrahi, Kings or Messengers? The Text of 2 Samuel 11:1 in the Light of Hebrew Historical Phonology ...	57
Ludwig D. Morenz, Hieroglyphische Herrscherinszenierung. Zu einem sidonisch-hieroglyphischen Skarabäus aus der MB-Zeit.....	85
Ludwig D. Morenz, Kanaanäische Alphabetschrift, ägyptische Hieroglyphen und die anra-Zeichengruppe in der levantinischen Mittelbronzezeit. Schriftlichkeit im Grenzbereich.....	103
Christoffer Theis, KAI 2 – Doch (k)eine Drohung für Grabräuber?	115
Register	123

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

A (Socio-)Demonstrative Meaning of the *Hitpa'el* in Biblical Hebrew*

Klaus-Peter Adam, Chicago

The *Hitpa'el* is said to be primarily used as the double-status counterpart of the *Piel* stem with a direct and an indirect and a benefactive reflexive, as well as an “estimative-declarative reflexive”¹, a rare “reciprocal”², a passive³ meaning.⁴

* Many thanks to Erasmus Gass, Ernst Jenni, Ian Young who commented on earlier drafts of this paper and made many valuable suggestions. All remaining errors are, of course, mine.

1 B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Syntax* (Winona Lake IN 1990), 429. S. A. Creason, *Semantic Classes of Hebrew Verbs. A Study of Aktionsarten in the Hebrew Verbal System*, Diss. Phil. Chicago IL, 1995 (UMI, Ann Arbor, MI), 408–409 puts the focus on the classification of Hebrew verbs with respect to their semantic class. He comes to the conclusion that the *Hitpa'el* is primarily a reflexive / reciprocal stem, but, less frequently also a passive and a durative / iterative.

The roots of the reflexive use lead back to the Qimhi school in the 12th century, see I. Teshima, “Rashi and Ibn Ezra on the *Hitpa'el*: Peshat in the Medieval Disputes of Hebrew Grammar”, in: H. Najman / J. H. Newman (eds), *The Idea of Biblical Interpretation, Essays in Honor of James L. Kugel* (Leiden 2004), 473–484, see 477, 483–484. On the contrary, Rashi favored an intransitive use in all the instances, see Teshima, “Rashi”, 477–480. The grammars of today have still not resolved this conflict. Isa 44:11 expresses an explicit reflexive with the enclitic pronoun: „they will gather *all themselves* (they will stand up)” (יעמדו כלם יתקבצו) if *all themselves* is not taken as a separate entity. See also infinitives *Hitpa'el* with an enclitic personal pronoun, e.g. Gen 42:21: בהתהננו אלינו “his (i.e. Joseph’s) praying *for himself* for mercy”; 1 Kings 21:20b: התמכרך “you have sold *yourself*”; Sir 50:11: הגדתי בגדתי – “his (i.e. the high priest’s) putting on the garments of glory”; Esra 10:1: התודתו “his confessing”. Cf. Teshima, “Rashi”, 475 “... at the same time, there exist several cases of the *Hitpa'el* which are accompanied by the direct object marker (את). In these cases, the *Hitpa'el* appears to be a normal transitive verb stem, like *Piel* or *Hifil*, that is capable of taking a direct object preceded by the marker (את) when it is definite.”

2 The reciprocal meaning is rare, see Waltke / O'Connor, *Syntax*, 431.

3 The notion of “middle”, in particular, seems often only to be a convenient remedy for a number of syntactical and semantic ambivalences of the stem. A combination of the meaning of the active verbs with the meaning of the passive voice group as such must not necessarily be a problem in Hebrew as the source language but rather in English. Compare the English “middle” (“the book sells well”) to a German “reflexive” (“das Buch verkauft sich gut”). Waltke / O'Connor, *Syntax*, 381, 387 limit the term “middle” to inchoative verbs and distinguish such verbs from verbs which refer to double status action, see likewise Creason, *Semantic Classes*, 335–337. On the passive, see Waltke / O'Connor, *Syntax*, 431–432, and Creason, *Semantic Classes*, 353, 409: Ps 107:17: “They have been afflicted because of their iniquities”; Prov 31:30 “she shall be praised”, and Qoh 8:10: “... but those who have acted righteously are forgotten in the city.” E. Jenni, “Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Pi’el in verbesserter Sicht“, in: idem, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II* (Stuttgart 2005), 77–106, 81 rejects the categories of passive and reflexive in modern western languages for a proper understanding in the case of the *Nifal* which he interprets as an “agensloser Manifestativ”. Critical about a

Among these, the reflexive is predominant.⁵ It may be described in the following way: The object of causation in the *Piel* is the subject of the *Hitpael* and transforms itself or is transformed into the effected state signified by the root: קדש *Piel* denotes “to sanctify something / to declare something as holy”, the *Hitpael* denotes “to sanctify oneself”. However, the “direct reflexive” and the “indirect reflexive” understanding have a flaw. Consider the often suggested reflexive meaning of the *Hitpael* of אור in Ps 93:1ab עז התאזר. The reflexive translation in English “he girded himself with power” is misleading, since the Hebrew has no notion of an explicit reflexive in the narrow sense (Engl. “himself”).⁶ A general reflexive use in the sense that the *Hitpael* refers principally to a status of one participant who is affected, may be conceded. However, the more detailed sub-categories of an indirect, benefactive, estimative-declarative reflexive need re-consideration⁷ as do the assumptions about a diachronic development.

systematic understanding of the stems in general and especially with respect to the *Piel* and *Hitpael* is A. J. C. Verheij, *Bits, Bytes, And Binyanim. A Quantitative Study of Verbal Lexeme Formations in the Hebrew Bible* (OLA 93, Leuven 2000), 2, 6.

4 See H. Bauer / P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments, Erster Band, Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Formenlehre* (Halle 1927 = Hildesheim 1962), 290–291.

5 See Creason, *Syntax*, 352, 408.

6 A translation of a *Hitpael* form into an explicitly reflexive would require the addition of an enclitic pronoun, as, for instance in the *Piel* form in Ps 18:33,40 // 2 Sam 22:40 or Ps 30:12 התאזרני שמהה.

7 A morphological attempt to explain this complexity of the meaning of the *Hitpael* did not lead to plausible results. One assumes the stem’s diachronic development on the basis of its morphology as the result from the convergence of a number of minor stems, see G. Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen*, (München 1928 = Darmstadt 1975), 13, 43. According to this theory, certain features of the stem result from the prefixed *t*, e.g. the metathesis of sibilants. A large group of Semitic verbal stems uses an infix or prefixed *t* and this group is represented in Hebrew mainly by the *Hitpael* or *tD*-stem. Its meaning is thought to be a counterpart of the *Piel* and secondarily a passive form. According to E. A. Speiser, the *Hitpael* was not an original morphological unity with only one function within the system of the stems, but a composite of heterogeneous stems which, at some time in history, fell together into one common stem. The earlier of these stems show an atypical meaning that Speiser thought to perform the same duty as the *t*-forms. E. A. Speiser, “The Durative Hithpa’el: A *tan* Form”, *JAOS* 75 (1955), 118–121 reprinted in J. J. Finkelstein / M. Greenberg (eds), E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies* (Philadelphia 1967), 506–514, 507. In a comparative approach to atypical uses of the *Hitpael* with the *t*-prefixed stems in cognate Semitic languages, a durative / iterative *t*-stem was suggested. Speiser suggested this durative meaning of a *tn*-stem for nine verbs. אבל “to mourn”, איה “to desire”, אנף “to be angry”, נעש “to shake” as e.g. in Jer 5:22 נעש *Hitpael*: the waves “batter continuously”; הלך “to move about”, נחל “to inherit”, עלל “to act” (often adversely), עמף “to grow / be weak, faint” and שעה / שעה “to gaze”, as e.g. in Gen 24:21: שעה *Hitpael*: the man “gazed fixedly” at her (Rebekkah). Not all these roots need necessarily be constructed as iterative. According to Speiser, iterative or frequentative aspects are denoted with the verbs אבל, נעש, עמף, שעה / שעה. Arguing that some *Hitpael* forms should be understood as if they were *tn* or *tan* forms and have an iterative or durative meaning is less convincing, since the durative and iterative aspects are in Biblical Hebrew not expressed with the stems. Instead, the “formation” of the verb expresses this mode of action: *x-qatal* / *x-yiqtol* (long

A consideration of the “Aktionsart” (situation aspect)⁸ contributes significantly to this endeavor to clarify the use of the *Hitpael*.⁹ While *Qal* and *Nifal* focus on the course of action, the *Piel* reduces the meaning to the result,¹⁰ and works to some extent as a “time-lapse” or “quick-motion”, reducing a statement about an action to its core entity.¹¹ Its basic meaning may be summarized as “resultative”.¹² With respect to the “Aktionsart”, the *Hitpael* corresponds to the *Piel*: Without focusing on particular actions, a certain status is indicated. A textbook example is קדש. The status of being sanctified is emphasized without a reference to a specific action that was taken in order to reach the status of sanctification. This same focus on the status is apparent in the *Hitpael* of טהר, פלל, חנן, חטא. That said, I suggest that a number of verbs¹³ in the *Hitpael* have the meaning “to demonstrate the social position, status, or role that is signified by the root”. I limit myself to presenting examples that emphasize this status i.e. a social position with a clear cut role, which includes the status’ external perceptibility. In the first part (I) I shall consider נבא *Hitpael* as a textbook case in more detail. I claim that this verb designates an externally visible prophetic behaviour. The meaning of “to display a social status” proves essential for a number of *Hitpael* verbal forms. The context often suggests a perceptibility of this status. As to the suggested refinement of the stem’s use, more specifically, I reject a “direct”, “indirect” and “benefactive”¹⁴ reflexive use.¹⁵ I shall limit myself to portray the semantic profile of three semantic fields adjoining to each other with partial

form): for 1) a single state of affairs in the future 2) an iterative or durative state of affairs in past, present, future 3) a demand (command, desiderative). See H. Irsigler, *Einführung in das Biblische Hebräisch, I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik* (St. Ottilien 1978), 79. See also the critical remarks of Waltke / O’Connor, *Syntax*, 428.

- 8 See on this F. W. Dobbs-Allsopp, “Biblical Hebrew Statives and Situation Aspect”, *JSS XLV* (2000) 21–53, esp. note 1.
- 9 On the contrary, the categories as tense, aspect, modality or voice are not important to understand a stem’s meaning. The oppositions of static versus fientic verbs or of durative versus punctual action are the most familiar ones, see Jenni, “Aktionsarten”, 78.
- 10 A reduction of a statement to a certain aspect is not uncommon in Biblical Hebrew, see e.g. Jenni, “Aktionsarten”, 80–83 with respect to the *Nifal*.
- 11 Jenni, “Aktionsarten”, 104. Depending on whether the *Piel* presupposes the situation of a complex action or on its function to explicitly reduce the course of action, this stem’s meaning must be determined.
- 12 Jenni, “Aktionsarten”, 104.
- 13 I shall not provide a comprehensive overview of the more than 825 occurrences of the stem, used of 175 roots in the Hebrew Bible, see Waltke / O’Connor, *Syntax*, 429.
- 14 Waltke / O’Connor mention four examples, 1 Kgs 8:33 חנן; Gen 20:7 פלל; Job 13:27 חקה; Josh 9:12. Against a benefactive use see also Creason, *Syntax*, 351–352 with reference to 1 Kgs 8:33 “they implore you for favour (חנן) for themselves in this house”; Job 13:27 “You put (חקה) slave markings on the soles of my feet for yourself.” In both examples I suggest an emphasis on the status (which is perceptible; cf. “listen” in V 34) in 1 Kgs 8:33. In Gen 20:7 the *Hitpael* alludes to the cultic status of an official petitioner.
- 15 See these uses in B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Syntax* (Winona Lake IN 1990), 430.

overlap. Semantic field 1 includes verbs that designate a membership or a certain position in a family or the (deliberate) forming part of a cultural, ethnic, (political), social, or professional group, often with a specific duty. **נבא** *Hitpael* designates the membership to a group of “religious”, more specifically, divinatory experts. Further examples are **חתן**, **יהר***, **יהש** and **הבא**. A second semantic field of verbs refers specifically to ritual actions, or is used in relation to ritual roles. “Showing someone in a particular status or role” is often taking place within a cultic setting, close to or in the temple. The verbs **קדש**, **טהר**, **טמא**, **פלל**, **הנן**, **הטא**, **הנן**, **עלף**, **נקם**, **עלף** describe perceptible rituals or explicitly “religious” acts that were carried out (or were imagined) in a public or semi-public sphere. Partly, the status that is expressed with the *Hitpael* forms compares to the status of a petitioner. More specifically, some of the cultic contexts to which they allude are informed by the petitioner’s rank at the King’s court. Their conceptual framework is comparable to a royal audience. The *Hitpael* may also allude to this in the form of a mental picture from which this status is evoked. Characteristically, both these groups of *Hitpael* verbal forms indicate a *change* of status without detailing single actions. More precise actions must be assumed by a subclass of verbs of mourning and grieving. Notably, their focus is not on the process as such, but the emphasis is on the status of mourning (**אבל**, **פלש**, **כסה**)¹⁶. In the third semantic field I look at acts of dressing, which naturally aim at demonstrating a certain social position **כסה**, **אזר**, **עלף**, **אבל**, **שנה**, **חפש**.

Three semantic fields of *Hitpael* verbal forms with a focus on a (change of the) status

Semantic field 1: Verbal descriptions of a status or a (perceptible) social position

1. **נבא**

A prominent example in which the *Hitpael* has the meaning “to demonstrate oneself in a social position” or “to take up an attitude” is to be found in the accounts about Saul’s prophecy. Here, **נבא** *Hitpael* is used with the meaning “to act like a prophet”. The verb **נבא** is only found in the *Nifal*¹⁷ and a denominative *Hitpael*, derived from **נביא**. The meaning of the latter is given in Gesenius’ translation in his Grammar, §54.e of 1 Sam 18:10 “sich heftig nach Art eines Propheten geberden, rasen.” This indicates the difference between the verb’s

¹⁶ Here, **פלש** and **כסה** refer to particular procedures in the process of mourning.

¹⁷ To **נבא** *Nifal* an author may add a positive or a negative undertone. Said with a positive undertone, e.g. in Amos 3:8; 7:15; of Jeremiah Jer 26:11,12, of Micah of Moresheth and in Jer 26:18; or of the prophets with Samuel in 1 Sam 19:20. With a negative bias e.g. in 1 Kgs 22:12; Jer 14:14; 20:6; 23:16,21,25,26,32.

meaning in the *Nifal* with the meaning “nach Art”, “in the way of a prophet”. This translation of the *Hitpael* underscores the difference between a “real” prophet’s behavior and someone who is only “acting like” or “pretending to act like” a prophet. For instance, when it is said of Saul, the verb in the *Hitpael* has a notion of “pretending to prophesy” or “acting like a prophet”.¹⁸ Consider 1 Sam 10:5–6: “After that you shall come to *Gib'e-ath-elo'him*, where there is a garrison of the Philistines; and there, as you come to the city, you will meet a band of prophets (חבל נביאים) coming down from the high place with harp, tambourine, flute, and lyre before them, in the status of / behaving like prophets מְתַנְבְּאִים. Then the spirit of Yahweh¹⁹ will come mightily upon you, and you shall be in the status of a prophet / act like a prophet וְהָתַנְבִּיתָ²⁰ with them and be turned into another man.” The corresponding part in 1 Sam 10:10,13 repeats that Saul “was in the status of a prophet / behaved like a prophet וַיִּתְנַבֵּא” and that he, when he had finished “being in this status of a prophet מְתַנְבְּוֹת” came home. Saul’s vocation according to 1 Sam 10 is shaped by this notion of “taking up the attitude of a prophet” or “pretending to prophesy”.²¹ This is evident when the desperate king throws the spear against his successor David: “And on the morrow an evil spirit from God rushed upon Saul, ‘pretended to prophesy’ וַיִּתְנַבֵּא within his house, while David was playing the lyre, as he did day by day. Saul had his spear in his hand.” (1 Sam 18:10). While the specific action remains obscure in this instance, the description of Saul “tottering” (נבא *Hitpael*) before Samuel in 1 Sam 19:24 is more explicit about Saul’s actual behavior. Here, נבא *Hitpael* is often understood as “prophetic ecstasy”. In the context of the narrative the verb describes a perceptible (here: visible) action that corresponds to the status that is designated by נבא *Hitpael*. It does not have the same effect as the verb in the *Nifal*. When the spirit comes upon the messengers that Saul sends after David who hides with Samuel “behave like a prophet” (1 Sam 19:20,21 נבא *Hitpael* 2x). The author’s distanced perception of a Benjaminite or Israelite king who acts in this form of prophecy and, as a result, strips off his garments, is blatant in this narrative about Saul in 1 Sam 19:23. This is also the case in 19:24, when Saul “was in the status of a prophet / behaving like a prophet וַיִּתְנַבֵּא before

18 This is a distanced view on these “prophetic” acts and the ten instances show a critical undertone.

19 The involvement of the “spirit of Yahweh” in this narrative about the Israelite king Saul adds no positive undertone.

20 Here and in 1 Sam 10:13 partly spelled with נ, see BHS.

21 This critical attitude over against to “prophesying” may be overlooked as long as the value judgment about the figures of the narratives is not recognized or underestimated. This is not the place to go into detail about the bias of the narratives. Their prejudiced view on the narrative’s figures is evident and it is crucial for their understanding: King Saul represents Israel as opposed to David who is the founder of the Judean royal dynasty and is as such metonymically related to Judah. See, among many, for instance, P. Mommer, *Samuel*, WMANT 65, Neukirchen-Vluyn 1991, 184–186.

Samuel” which meant here precisely that he lay naked all that day and all that night.²²

Among the remaining instances, the case of the seventy elders in the post-dtr and post-priestly narrative in Num 11:25–27 is prominent. It uses the term three times (Num 11:25.26.27) and, as in 1 Sam 10:18 and 19:18–24, the *spirit* of YHWH causes the elders to “act like prophets”. The act of *נבא Hitpael* in these narratives does not mean the same as *נבא Nifal*. That said, a (biased) understanding of adopting the attitude of a prophet, but of being in fact misguided shapes this episode and can be assumed.²³ This, then, presupposes the idea of the spirit as a means to seduce the elders as inhabitants of the northern kingdom of Israel and of making them act like (false) prophets. This has the notion of Israel being led astray while the positive image of Moses is not connected to such a form of prophecy. Clearly the spirit of Yahweh forms an important element of these narratives²⁴ and the reaction of “behaving / acting like a prophet” (*Hitpael*) seems problematic. This is the backdrop of the reply of Moses in Num 11:29: Prophetic activity may go on and it is not upon Moses to put an end to this external form of prophetic activity. It stands to reason that this point of view was developed in postexilic times, presumably in Judean prophetic circles.

The meaning of *נבא Hitpael* as “acting like a prophet” is likewise evident in Jeremiah. In Jer 14:14 and 23:13 this prophetic professional status (or “habitus”) is more generally connected with non-Judean prophets who are suspected of telling lies, and more precisely, is connected with prophetic activity in Samaria.²⁵ Jer 26:20 describes Uriah’s taking up the attitude of a prophet (*נבא Hitpael*). With this, the text alludes to a prophet that, from the perspective of the writers of the book of Jeremiah, is from its outer performance prophetic.²⁶ In fact however, he only “acts like a prophet”.

22 Compared with 10:10–12, parodied aspects of this are apparent, see J. Grønbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 – 2. Sam. 5)*, Copenhagen 1971, 116–117, 264 and P. K. McCarter, *1 Samuel, A Commentary* (Anchor Bible vol. 8, New York, 1980), 331.

23 See on this biased use of the *Hitpael* below.

24 The ecstatic-prophetic power of the elders is limited according to Num 11:25b, while the spirit of Moses remains. Joshua is not comparable to Moses. Deut 34:10 indicates the end of prophecy: “No other prophet like Moses stood again up in Israel.” Numbers 11 is a late, post-dtr and post-priestly episode, see e.g. H.-C. Schmitt, „Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch“, in: J. Mehlhausen (ed.), *Pluralismus und Identität*, (VWGTh 8, Gütersloh 1995), 259–278, who emphasizes the connection with the late addition Ex 33:7–11 and Deut 31:14–15. See also A. H. J. Gunneweg, „Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7–11; Num 11,4–12,8; Dtn 31,14f.; 34,10“, *ZAW 102* (1990) 169–180; see also R. Achenbach, *Vollendung*, 248, 250. T. Römer, *Nombres 11–12*, 488 see note 36, notes that the opposite between “flesh” and “spirit” in Numbers 11 resembles almost to the Pauline contrast between both opposites.

25 Hence, a depreciative bias is attached to the *Hitpael*, see note 29.

26 However, his punishment seems to be appropriate.

Ezek 13:17 puts the emphasis on the fact that the prophetesses “take up the status of / behave like a prophet” without representing real prophecy.²⁷

An isolated and single act is described of Elieser, the son of Dodia, who is not understood as being a prophet, but only acts as a prophet in one instance, according to 2 Chr 20:37.

In conclusion, besides the notion of “pretending to prophesy” that is concluded from the narratives as contexts, this short overview of נבא *Hitpael* corroborates the use of the *Hitpael* as a “reflexive” counterpart of the *Piel*²⁸, however, נבא *Hitpael* does not highlight a direct “reflexive” aspect (English: “for oneself”) in the narrower sense. Rather, it indicates the meaning “to act / behave publicly as a prophet”, partly with a depreciative sense.²⁹ The use of the *Hitpael* to designate a connection with the prophets as a group of religious experts is obvious. Besides, the status of belonging to a family can be expressed with this stem as the following example demonstrates.

2. חתן

חתן *Hitpael* “to be an in-law” describes a social status which, in the specific instances, can be recognized in the setting of the royal court and in a clan. The Shechemites’ invitation to marry in Gen 34:9 intends to establish a relation within a clan to which then belongs a perceptible attitude. Likewise, Deut 7:3 and Josh 23:12 and Ezra 9:14 describe a status with an official intermarriage between Israelites and members of other nations. A marriage into the royal dynasty affects the young David’s status at the Israelite court. The narratives address this, e.g. in 1 Sam 18:18 when David explicitly responds to Saul’s suggestion that he becomes his son-in-law with reference to his low social status:³⁰ “Who am I ... and who is my father’s kinship in Israel, that I will become the king’s son-in-law?” Consistently, 1 Sam 18:21–23, 26–27 describe David’s marriage and the change of David’s status with חתן *Hitpael*.

27 Clearly, the verb is used with a depreciative undertone, see W. Zimmerli, *Ezekiel 1–24* (BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969), 296. The form of Ezekiel 37:10 is grammatically to be interpreted as a *Hitpael* in which the t was assimilated. Some manuscripts read ויהתנבאחי. The *Nifal* of the verb is also used in V 7. Zimmerli, *Ezekiel 25–48*, (BK XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969), 887, suggests an allusion to הנבא V 9 in V 10.

28 See W. Gesenius and E. Kautzsch, *Grammatik*, § 54 e: „sich zu dem machen, was der Stammbe-griff aussagt, sich in einer bestimmten Eigenschaft verhalten, zeigen, dünken, stellen“ §54f: reziprok. See also G. Bergsträsser, *Grammatik*, II. Teil: Verbum, 98: Denominative forms of the *Hitpael* have mainly the meaning „sich gebärden als ...“.

29 In most instances, the author connected a negative bias with these *Hitpael*-forms, in the sense of “adopting the status of a prophet/acting like a prophet”, see H.-P. Müller, נבא, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 5 (Stuttgart 1986), 140–163, 146 with respect to 1 Kgs 18:29; Jer 14:14; 29:26–27; Ezek 37:10.

30 Lacking in LXX [B] and, hence in the Vorlage of LXX, 1 Sam 18:17–19 are an addition in the Massoretic text.

3. יִהְיֶה*

The *Hitpael* describes a person's membership of Judah as a cultural and religious entity. This denominative *Hitpael* is used in Esth 8:17 to express a person's behavior as a member of a different cultural or ethnic group: "And many of the peoples of the earth (רַבִּים מֵעַמֵי הָאָרֶץ) showed themselves as Jews / acted as Jews (מִתְיַהְדִים), since the terror (פַּחַד) of the Jews came upon them". The fact that these people while not born Jews, *act* as Jews is a plausible meaning. Again the context suggests that, naturally, the belonging to a group is in some ways perceptible.

4. יָחַשׁ

The act of inscribing oneself into a genealogical record has the consequence of visibly becoming a member of the written genealogical record. יָחַשׁ is used in Ezra 2:62; 8:3; Neh 7:5,64; 1 Chr 5:1,7,17; 9:1.³¹ The suggested meaning is "to show oneself in the status of a member of the written genealogical record".³² The instances are concentrated in late Persian or Hellenistic prose as in the above mentioned case of יִהְיֶה* in Esth 8:17.

5. חָבֵא

This verb is interesting in that it seems to indicate a status but at the same time, semantically, the person who hides, naturally is invisible and the status is not perceptible. This is clearly the case in Gen 3:8: "... and the man and his wife were in the status of hiding before (לְפָנַי) Yahweh among the trees of the garden". The man is invisible for Yahweh while he is in the status of hiding. More specifically, this is true for the relation between him and Yahweh, before whom he hides. At first glance, this seems to rule out any perceptibility connected with the status of the *Hitpael*, since the man is successfully hiding himself before Yahweh. However, a person who is in the status of hiding reveals a certain attitude or a form of outside perceptibility. This is presupposed in other instances that make use of the *Hitpael* forms. When David hides, he is theoretically visible for those who search for him, as he hides. Hence, 1 Sam 23:23 Saul summons the Siphites to seek out and learn (יִרְעוּ רְאוּהוּ) in all the hiding places (חָבֵא *Qal*) for David who is in the status of hiding (חָבֵא *Hitpael*). The status of a person that hides must have been perceptible in some form, even though this contrasts the intention of the person that hides. Comparable cases in which this status of

31 See also the use of the infinitive הִתְיַהְדֵּשׁ as a substantive with the meaning "written genealogical record" in Ezra 8:1, Neh 7:5; 1 Chr 4:33; 5:7; 7:5,7,9,40; 9:22; 2 Chr 12:15; 31:16.

32 The emphasis is on the written form of the record, see R. Mosis, יָחַשׁ, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 3 (Stuttgart 1982), 610–614, esp. 613. The emphasis is on the fact that someone is visibly ascribed to a certain genealogical circle. This fact shows / is displayed on the written record, and, also, in the way in which these people are treated, namely that they are granted honor and rank, see Mosis, יָחַשׁ, 614.

hiding is indicated are extant in 1 Sam 13:6 (the people hide in caves), 1 Sam 14:11 (the Hebrews come out from the caves where they had the status of hiding away), 1 Sam 14:22 (all Israel hides in the hill country of Ephraim), 2 Kgs 11:3 (Joash is in the status of hiding for 6 years in the house of Yahweh / 2 Chr 22:12),³³ 1 Chr 21:20 (four sons of Arnon hide when an angel appears), 2 Chr 22:9 (Ahaziah, king of Judah, who hides in Samaria is captured).³⁴

The five verbs I dealt with, express the status of a person in respect to a certain social or professional group. The following verbs refer to a specific religious context in that they deal with a cultic status or have a ritual backdrop.

Semantic field 2: Verbs that specifically refer to a cultic status or to ritual roles

6. קדש

קדש *Hitpael* is used 24 times as a “reflexive” form of the *Piel*: “to sanctify / consecrate *oneself*”, albeit an explicitly reflexive use is limited to English and German. Consider Exod 19:22: “And also the priests that approach Yahweh must consecrate (themselves) or Yahweh will break out against them.” The *Hitpael* designates the social or cultic status which in most cases is in some form perceptible. As is the case with חבא *Hitpael*, individual acts that are connected with the status of consecration of the priests are not specified.³⁵ This corresponds to the fact that the *Hitpael* does not focus on the process as such, but, comparable to the *Piel*, states the result of having changed the status. The context indicates that a visibility of the action may be presumed and, also emphasizes the perceptibility as an achievement or the taking up of an attitude. In Josh 7:13a the *Hitpael* is placed in the course of an ordeal by lot which did not yet take place. The lot will be drawn in order to find out who was responsible for the theft. This is why the speech of Yahweh summons the people “to put themselves in a sanctified status“. They remain impure (7:13b) as long as a “banned” (חרם) item is in their midst. In Num 11:18³⁶ the rebellious people are summoned to take up this status of sanctification. Lev 11:44 likewise mentions a status of visible uncleanness

33 Contra S. Wagner, חבא, in: G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 2 (Stuttgart 1977), 689–698, 692, who suggests a passive meaning.

34 חבא *Hitpael* in Job 38:30 is to be translated “the waters hide/cover like (in?) a stone”. See for לכד in V 30b also חבא and לכד in 2 Kgs 11:3.

35 Not one single precise purification ritual is mentioned in Josh 3:5 and 7:13.

36 On Numbers 11 as a late addition to the Pentateuch, see T. C. Römer, Nombres 11–12 et la question d’une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque, in: M. Vervenne, J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature, Festschrift C. H. W. Brekelmans* (ETL 133, Leuven 1997) 481–498, esp. 487–490. R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, (BZAR 3, Wiesbaden 2003), 229 understands קדש *Hitpael* in V 18 as a late expression from the end of the Pentateuchal redaction. See on the depreciative meaning of נבא *Hitpael* above.

caused by animals: “For I am Yahweh your God; sanctify (yourselves) therefore, and be holy, for I am holy. You shall not defile yourselves with any swarming creature that moves on the earth.” This warning is also uttered with respect to necromancy.³⁷ קָדַשׁ *Hitpael* is best understood as “to prove / to show (oneself) in the status of cultic pureness / sanctified”. Correspondingly, Ezek 38:23 reads “I will show (myself) as great (גָּדֹל *Hitpael*) and sanctified (קָדַשׁ *Hitpael*) and I will make (myself) known in the eyes of many people.”

According to 1 Sam 16:1–13 Samuel pretends to go for an offering feast in order to deceive Saul and to be able to secretly designate the future Judean king. Samuel summons the elders of Bethlehem to attend the offering feast according to 1 Sam 16:5: “And he said, ‘Peaceably; I have come to sacrifice to Yahweh (זָבַח לַיהוָה). Consecrate yourselves (visibly; קָדַשׁ *Hitpael*) and come with me to the sacrifice.’ And he consecrated Jesse and his sons (קָדַשׁ אֶת־יִשְׁרָאֵל וְאֶת־בָּנָיו *Piel*), and invited them to the sacrifice.” Samuel fears Saul’s anger if he were to find out that a new king is being anointed. This is explicitly mentioned in 1 Sam 16:2. Samuel intends to make the anointing of David really look like a sacrifice and this is why he summons the elders to consecrate themselves.³⁸ While again, no particular act of consecration is mentioned and the verb emphasizes the action’s result in the change of status, it must be assumed, that the latter was perceivable in some way. קָדַשׁ is used twice and, two different aspects are designated with the *Piel* and the *Hitpael*: Samuel’s summons to Jesse to consecrate (themselves *Hitpael*) and Samuel’s act of consecration (*Piel*). The object of קָדַשׁ *Piel* is added with אֶת and the reflexive *Hitpael* emphasizes the elders’ change of state. To sum up, קָדַשׁ *Hitpael* designates “to show oneself in the state of cultic pureness” in Num 11:18; Josh 3:5; 7:13; 1 Sam 16:5.³⁹

Isa 30:29 compares the Israelites to a pilgrim, proudly showing himself as he goes “to sanctify a feast” at the mountain of Yahweh. The public character is obvious. The effort of taking up the status of sanctification and purification can be heard in Isa 66:17: “Those who take up the status of sanctified (קָדַשׁ *Hitpael*) and purified (טָהַר *Hitpael*) to go into the gardens...” The food contradicts the dietary customs and this brings every effort of purification to naught. This

37 See also Lev 20:7 with the similar argument: Necromancy is thought to be an obstacle to holiness.

38 This specific notion of the *Hitpael* is not always clear. In the context of the narrative, קָדַשׁ *Hitpael* 2 Sam 11:4 may likewise emphasize the visibility of Bathsheba, since it is stated that David was watching (רָאָה 11:2).

39 See W. Gesenius and E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig 1909 = Darmstadt 1995), § 25g; see also G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik* (Leipzig 1918 = Darmstadt 1995), II, § 18b; see W. Kornfeld / H. Ringgren, קָדַשׁ, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 6 (Stuttgart 1989), 1179–1204, esp. 1186. 2 Chr 31:18 “to show oneself in a state of holiness” makes sense, since this is related to יָדַשׁ *Hitpael* at the beginning of the verse. See below on יָדַשׁ *Hitpael*.

indicates the *Hitpael*'s use in the sense of "to pretend to sanctify (קדש *Hitpael*) / to purify (טהר *Hitpael*)" oneself.

Being in another status and being openly holy in public is emphasized in Ezek 38:23 (said of Yahweh) and is also evident in the summoning of the Levites. "To show (oneself) sanctified", is necessary for the Levites in order to be able to bring the ark up to Jerusalem (1 Chr 15:12, 14). It is also alluded to in 2 Chr 5:11; 29:5,15. 2 Chr 29:34 claims that the Levites are superior in their grade of the status of holiness.⁴⁰

In conclusion, this overview of קדש *Hitpael* suggests no explicitly "reflexive" notion (to purify *oneself*) in the narrow sense for the meaning of the verb in Hebrew. Without mentioning particular actions, the *Hitpael* of קדש expresses a change of status and, as a consequence, implies in numerous narrative contexts some form of perceptibility. I suggest the meaning "showing oneself as sanctified / in the status of a sanctified person".

7. טהר

This verb is attested in 20 times in the *Hitpael*.⁴¹ In use with the participle it designates the ritually acceptable person who was ritually cleaned in a specific way according to Lev 14:4,7,8,9,11,14,17–19. The further references in Lev 14 are likewise made with respect to a ritual with the purpose to clean a person who before was in a ritually unclean status in Lev 14:25,28,29. Ezra 6:20: "... the priests and the Levites were in the status of impureness..."

Num 8:7 describes the status after a cleaning ritual of sprinkling a person with atonement water. The status of purification is indicated in Josh 22:17: "Have we not have enough of the sin at Peor from which even yet we have not cleansed ourselves until this day...?" Those that are still in an unclean status are mentioned in 2 Chr 30:18. The priests and Levites are mentioned in Neh 12:30, and the Levites in Neh 13:22.

40 See also the further references for קדש *Hitpael* 2 Chr 30:3; 31:18; 35:6. According to 2 Chr 15:17,24, the majority of the people, many from Ephraim, Manasse, Issachar, Sebulon had not purified themselves (הטהרו) and Hiskia certainly prayed publicly for them (פלל *Hitpael*). Both verbs describe public and perceptible actions. In the situation of 1 Sam 16 Samuel is told to covertly anoint a future Judean leader and, in order to prevent that Saul may notify this and kill him (1 Sam 16:2), there may not be any doubt about the public character of the offering in 1 Sam 16:4–5. The public character of the offering is a pretext for the anointment of the future ruler. After the elders have visibly consecrated themselves 1 Sam 16:5 (קדש *Hitpael*), Samuel consecrates Jesse and his sons (קדש *Piel*).

41 See in parallelism with קדש *Hitpael* in Isa 66:17 as mentioned above.

iconography of the encounter with god in the temple.⁴⁷ The connection of the root to Jerusalem's sanctuary and to the rituals taking place there is emphasized by the fact that, in Qumran, the verb is replaced by *Hitpael* *נפל* in order to make this a different instance from the verb *Hitpael* *פלל* that was connected to the temple in Jerusalem.⁴⁸ This cultic setting in a *public* building was openly criticized in the Qumran writings.⁴⁹ The visibility of these acts of prayer is suggested for a number of reasons. First, the use of the word *תפלה* for the offering ceremonies of the priests and Levites, while the *תפלות* were the task of the *מעמדות*.⁵⁰ Those "that stand", saying prayers and singing hymns during the offering, were lay people⁵¹ who represented the whole people.⁵² The different terms for the offering are not used as synonyms for *תפלות*.⁵³ Isa 56:7 promises those that are not entitled to participate in the cult that this will please

- 47 See on „mental iconography“ T. N. D. Mettinger, *No graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (CB.OT 42; Stockholm 1995), 20 with note 26 and F. Hartenstein, Das „Angesicht Gottes“ in Exodus 32–34, in: E. Blum / M. Köckert (eds.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10*, (Gütersloh 2001), 157–183, 163.
- 48 See E. S. Gerstenberger, *פלל*, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 6, (Stuttgart 1989), 606–617, esp. 608, 613–614; see K. H. Ostmeyer, *Gebet*, p. 34–43.
- 49 See e.g. 1QpHab XII 9–14.
- 50 S. C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, (Cambridge 1995) 75: „While the Temple service, with all its cultic paraphernalia, was performed on behalf of the entire community, present and absent, it was conducted by a relatively small number of priests of the required heredity and needed to find the popular dimension through such contrastingly simple and unadorned devices as the *ma'amad*.“ For a later invention of the people in Mishnaic times or in other writings we can find no reasons. See Ostmeyer, *Gebet*, 36.
- 51 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, (Frankfurt 1931), 251: „Zur Sicherstellung der Beteiligung des Volkes am Opfer wurde die Institution der *Maamadot* [italics from Elbogen], der Standmannschaften, ins Leben gerufen.“ With reference to D. Sperber, Ostmeyer, *Gebet*, 36, note 20, suggests, that the part of the *mishmar* of priests, Levites, or Israelites that was actually engaged in the performance of its duty was called a *ma'amad* or *ammud* („station“) and was headed by a *roshma'amad* (Tam. 5:6). At the time of the service of a *mishmar*, all the priests and Levites belonging to it would go to Jerusalem. In fact, only a portion of the *mishmar* then proceeded to Jerusalem (Ta'an. 4:2; cf. Tosef., Ta'an. 4:3). While those who could not do so, assembled in their home towns and read the story of creation, etc., those in Jerusalem who actually „stood by“ while the sacrifice was being offered could, strictly speaking, be called a *ma'amad*, or *ammud* (see Sof. 17:5; cf. mTaan IV,2).
- 52 Offerings were made in connection with the temple and were not allowed outside of it, while *תפלות* were independent of the temple in Jerusalem and provided to those who could not participate in the ceremony as a cultic form of a communication with God. As visible prayers they were held in the temple.
- 53 Neither animal sacrifices, nor libations, nor other offerings are called *תפלות*. Ps 141:2 and Prov 15:8 do parallelize *תפלה* and temple sacrifice, but this a critique of mechanical rendering of offerings, cf. Hos 6:6. Likewise, in Jer 7 *תפלה* and sacrifices are not used as synonyms, but are understood as different things: the sacrifices are criticized, at the same time, Jer 7:16 indicates that neither *תפלה* nor *רנה* must be directed to Yahweh, i.e. the *תפלה* does not replace the sacrifices, see Ostmeyer, *Gebet*, 37, note 22.

Yahweh in the house of his תפלה and that their offerings will be accepted on his altar. תפלות is nowhere a direct substitute for the offerings, not even in the time of salvation.⁵⁴ The public character of תפלה is in rabbinic times highlighted by the visibility of the תפלין. Neither prayer nor intercession⁵⁵ render פלל adequately. Instead, “the action involved is not necessarily verbal and the appeal is sometimes expressed in other ways, presumably by gestures.”⁵⁶ The verb’s natural connection to the temple’s cultic sphere is a clear indication of the socio-demonstrative status and of the action’s “public” nature, that presumably included perceptibility. This is likewise presupposed in the narrative 1 Kings 8:33,38,45,49,54. The parallelism of פלל and חנן as a perceptible acceptance by God seems to be apparent.⁵⁷

10. חנן

The *Qal* is usually translated “to be merciful” or “to show mercy”,⁵⁸ the *Hitpael* is often rendered with “to ask for mercy”. Already here, the perceptibility of the status of a person praying for mercy is apparent. More precisely, the audibility of a prayer for mercy is emphasized, as e.g. in Gen 42:21. The brothers refer to Joseph’s plea for grace: “Then they said to one another, ‘In truth we are guilty concerning our brother, in that we saw the distress of his soul, when he besought us and we would not listen; therefore is this distress come upon us.’”

This aspect of audibility is found in 1 Kgs 8:33,⁵⁹ as the place of the prayer “in this house” הזה בבית suggests. Comparably, 1 Kgs 8:47 (// 2 Chr 6:37) cites a *specific* prayer, which includes the audibility of this particular act (“we have sinned חטא and we have acted perversely עין and wickedly רשע”). The same is true for the emphasis of the individual act to which Solomon alludes 1 Kgs 8:59 (דברי אלה אשר התחננתי) and in 1 Kgs 9:3: “And Yahweh said to him, ‘I have heard your prayer and your supplication, which you have made before me (חנן)

54 In the critique in Isa 1:10–17, sacrifice and prayer תפילה Isa 1:15, are closely related, but are not identified and none takes the place of the other.

55 1 Kgs 13:6 with the preposition alludes to this purpose. The purpose is indicated by the preposition, not by the verbal root as such.

56 E. A. Speiser, “The Stem *PLL* in Hebrew“, JBL 82 (1963) 301–306, 305. He suggests the meaning “to seek what the simple stem designates”, consequently, the meaning of the *Hitpael* would then be “to seek consideration/assessment, to ask for/seek kindness/grace; to plead”.

57 E. A. Speiser, “*PLL*”, 305 note 24 suggests that the *Hitpael* has the meaning “to seek a certain result”, comparable to the tenth form of Arabic, which often expresses this idea. However, the factitive or resultative use are expressed with *Piel*, see E. Jenni, *Das hebräische Pi’el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament* (Zürich 1968).

58 See D. N. Freedman / J. Lundbom, חנן, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 3 (Stuttgart 1982), 23–40, here 25.

59 Against Waltke / O’Connor, *Syntax*, 430 with a benefactive *Hitpael* see also Creason, *Semantic Classes*, 351–352.

Hitpael); I have consecrated this house which you have built, and put my name there for ever; my eyes and my heart will be there for all time. ... ‘”

The commander's prayer for mercy to Elijah 2 Kgs 1:13 is the third in a row (see 1:9,11). This climax of prayers for mercy would support the idea that the formal status of praying for mercy is emphasized in the third instance by using the *Hitpael*. Likewise, the crying that is mentioned with it highlights the status as a petitioner as in Hos 12:5: “he cried and prayed for his mercy” בכה וייתחנן־לו.⁶⁰ In Job 19:16, the emphasis on the status and on the perceptibility is also supported by its use in a climax. The audibility of this act in the second half of the parallelism, mentioning the mouth: “I call to my servant, but he gives me no answer; I must beseech him (יִתְחַנֵּן *Hitpael*) with my mouth.”

The status of praying that is displayed in a cultic context makes sense for Ps 30:9: “To my lord I pray for mercy (*Hitpael*).” In opposition to this, the dead will not praise Yahweh (Ps 30:10). Ps 142:2 refers to the audibility when praying for mercy: “I pour out my complaint before him, my voice prays to Yahweh for mercy.” The scenes in Job 8:5; 9:15 mention the supplication of Yahweh that is comparable to a (judicial) act. The context of the supplication to a king is expressed in two instances in Esther 4:8: “charge her (Esther) to go to the king to make supplication to him (יִתְחַנֵּן *Hitpael*) and entreat him for her people” and in Esther 8:3: “Then Esther spoke again to the king; she fell at his feet and besought him with tears to avert the evil design of Haman the Agagite and the plot which he had devised against the Jews.”

11. חָטָא

The meaning of the *Qal* is “to sin, to transgress”, the *Piel* means “to present a sacrifice”.⁶¹ Seven out of the fifteen instances of *Piel* are used in priestly writings, four in Ezekiel, all of which may be translated as “to perform a purification / atonement / sacrificial rite”.⁶² The same meaning is often assumed for the *Hitpael*. The context may indicate a specific interest in the *visibility of the purification rite*, e.g. by the washing of the clothes, in Num 8:21 said of the Levites and of the purification of the unclean in Num 31:19–20 as a particular external sign of purification. Or, when it is stated that the purification is only effective when the water is (visibly) shed on the impure person who has touched upon a corpse (Num 19:13,20). It is suggested that the *Hitpael* of חָטָא stresses the *perceptibility* of the status that is connected with a ritual atonement

60 See D. N. Freedman / J. Lundbom, חָטָא, 32.

61 See W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18th edition, vol 2, ט – ף (Berlin 1995), 338–339.

62 See K. Koch, חָטָא, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol. 2 (Stuttgart 1977), 857–870, 866. Noticably, the *Piel* is understood as “performing a rite of purification/atonement”.

more than the *Piel*, as is evident in the emphasis on the use of water (in addition to the fire) as a visible means of purification.⁶³

12. עלף

The indication of a social status is apparent in the case of widows or prostitutes. Tamar disguises herself in order to betray Judah and “strips off her widow garments and covers herself (כסה *Hitpael* / *Piel*)⁶⁴ with a veil and shows herself veiled (עלף *Hitpael* Gen 38:14), sitting at the gate of Enaim, on the way to Timna.” It is one of the story’s central moments of publicly pretending the social status of a sick family member. Judah must visually recognize Tamar as a prostitute (Gen 38:15), become aware of her true social status. The author uses the *Hitpael* in order to designate an externally perceptible status in this narrative about deception.

This is also included in the two remaining instances of עלף *Hitpael*. In Am 8:13, the young women visibly veil (themselves). Jonah 4:8 describes the veiling against the sun that hits Jonah with the wind from the east. The emphasis on the visibility is not as apparent in the plot as it is in the narrative Gen 38, but it is well plausible that exactly this matches the writer’s intentions.

13. נקם

A number of verbs indicate a special or particular form of behavior and, among them, the verb נקם that is used in contexts of (blood) revenge must be counted.⁶⁵

The meaning of the *Hitpael* alludes to a perceptible act. Yahweh’s rhetorical question “Shall I show revenge?” in Jer 5:9,29 (נפש יהודה) as in Jer 9:8 points to this.⁶⁶ נקם *Hitpael* in Jer 5:9,29; 9:8 (נקם *Hitpael* // פקד *Qal*), expresses that Yahweh is still considering whether he (נפשי) should publicly engage in revenge against “such a (i.e. a treacherous and dishonest) people”, that plans evil. Yahweh’s reaction in taking *publicly* revenge in Jer 9:8 corresponds to the people’s apparent behavior: “They all speak friendly words to their neighbors, but inwardly are planning to lay an ambush. ובקרבתם ישים ארבו” Jer 9:7b.

63 Num 19:12; 31:23; see also Num 19:9. The meaning of הטא *Hitpael* in Job 41:17 seems to be indicated from the context, see the suggestion of Gesenius, *Handwörterbuch*, 18th edition, vol 2, 339, “to withdraw”.

64 MT has *Piel*, the Samaritan Pentateuch, Targumim and Syrian translations use *Hitpael*, see BHS.

65 See for an overview E. Lipiński, נקם, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 5, Stuttgart 1986, 602–612, esp. 605–606. Possibly, the verb אנף *Hitpael* “showing one’s anger”, e.g. in Deut 1:37 and 4:21 may be compared to this. It is used with Yahweh as subject, except for Sir 45:19.

66 Psalm 8:3, ומהנקם איב puts the emphasis on visibility and on the assuming of the attitude of someone who attempts to revenge himself (German “Rachgieriger”). This may refer to individuals, and corresponds to the visibility of YHWH’s works in the following verse 4: The enemy is slain (שבת *Hifil*) by YHWH Ps 8:3. Likewise Ps 44:17 emphasizes the state of the psalmist in his misery, while the enemy intends to “show revenge” (איב ומהנקם).

Yahweh's consideration about a publicly visible "status" and form of revenge against the dishonest people corresponds to the people's openly illicit behavior (Jer 9:5; 5:28). "To take up the attitude of someone who plans revenge" or "to openly plan revenge" is the meaning of נקם *Hitpael*.⁶⁷

A subgroup of verbs refer especially to mourning and grieving:

14. אבל

In the case of אבל a distinction can be detected between "mourning" as an "emotional" or "inner" act that the verb in the *Qal* denotes mourning as such, e.g. in Hos 10:5; Joel 1:9; Amos 8:8; 9:5 and in other instances. On the contrary, an emphasis on "mourning rites" as the external appearance of a person who is in the status of mourning is expressed with the *Hitpael*. If this distinction is correct the *Hitpael* accents mourning rites as a behavior. One may translate this with "being in the status of mourning / obeying the mourning customs". The context of a simulation of mourning rites is a point in place. External visibility is indicated when Joab openly commands the wise woman from Tekoa in 2 Sam 14:2 (2x) to put herself in the status of mourning and to imitate a mourner. This implies public perceptibility in obeying the appropriate rites. Again, the *Hitpael* is used in the context of a narrative in which a particular status is pretended.

Albeit no specific reference is made on whether the royal mourning may be heard or otherwise perceived in 2 Sam 13:37⁶⁸, David's mourning cries that are cited "O my son Absalom!" were certainly audible. More generally, the *Hitpael* verb refers to David's status as "mourning" in 2 Sam 19:2. The observance of mourning rites and rules in 2 Sam 13:37; 14:2 (2x) and 19:2 alludes to different publicly perceptible mourning situations, as do Isa 66:10; Ezek 7:12,27, Dan 10:2; Ezek 10:6; Neh 1:4; 8:9; 1 Chr 7:22; 2 Chr 35:24. The observance of these rites was of interest when the *Hitpael* was used, while none of the instances of the verb in the *Qal* shows a specific interest in the observance of particular rites in order to express the status of mourning.⁶⁹ The use of both, *Qal*

67 The *Nifal* (with ב Judg 15:7, 1 Sam 18:25, Jer 50:15; with נן Judg 16:28, 1 Sam 14:24, Isa 1:24, Jer 46:10, Esth 8:13, with ל/לן Jer 15:15; Esth 9:16 cj.) and the *Hitpael* are said to have both reflexive meaning "to avenge oneself". See E. Lipiński, נקם, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 5, Stuttgart 1986, 602–612, here 603, with the exception of the passive meaning in Ex 21:20. The *Nifal*'s focus is on the actions, while the *Hitpael*'s focus is on the status. The difference between the rare use of the *Piel* in 2 Kgs 9:7, Joel 4:21 (twice; cj.), Jer 51:36 and the use of the *Hitpael* remains still to be considered.

68 Whether 2 Sam 13:37 is likewise an allusion to a publicly perceptible ritual is not easy to determine. LXX adds "the king David" as subject.

69 As has been noticed, a metaphoric use of the verb with the earth or the land as subject is expressed with *Qal* and not with *Hitpael*, see Isa 24:4,7; 33:9; Jer 4:28 (with על); 12:4,11; 14:2; 23:10; Hosh 4:3; Amos 1:2. Besides, some human subjects are mentioned Amos 8:8 and 9:5; Isa 19:8; Joel 1:9; Hosh 10:5. נפש as a subject in Job 14:11 refers to a non-cultic setting. If the above mentioned distinction is correct, the status of mourning with its socio-demonstrative

and *Hitpael* forms in Gen 37:37 proceeds according to this theory from two individual visible acts, i.e. Jacob rips his garment to pieces and he dresses with the “*saq*”, to the more general declaration about being in the status of mourning (*Hitpael*). Jacob argues that he will remain mourning (*Qal*) until he reaches Sheol (37:38).

1 Sam 15:35a: “Samuel was not meeting with Saul until the day of his death, since Samuel was in the status of mourning for Saul.” Samuel’s mourning over Saul in 1 Sam 15:35aβ is given as the reason for the fact that Samuel is not meeting up with the king (15,35aα).⁷⁰ I suggest that (external) requirements of a mourning process, like e.g. mourning rites, have rendered it impossible to meet with other people and required a withdrawal from certain public spheres or from the royal court. This aspect of the ritual’s performance is highlighted in 1 Sam 16:1: Samuel is explicitly summoned by Yahweh to interrupt his mourning and to meet with the future king in order to anoint him. The suggested dissimilarity between *Qal* and *Hitpael* was occasionally noticed and since it roughly corresponds to a disparity of text genres, it was concluded that אבֵל *Qal* is predominantly used in poetic texts,⁷¹ whereas אבֵל *Hitpael* is found in narratives and only used with human subjects.⁷² This highlighting of the performance of sanctification rites would correspond with the limitation of אבֵל *Hitpael* to human beings in the narratives.⁷³

The people’s reaction to the speech of Moses in Exod 33:4 in which he tells them that they are rejected, is that they put themselves in the status of mourning (*Hitpael*). V 4b adds the fact that no person put on jewellery, which may be seen as a perceptible sign of mourning.⁷⁴

meaning in the cultic context is limited to human beings. Non-human subjects lack this specific notion that is realized in the (perceptible) ritual status.

70 The literary demarcation between 35aα and aβ can be conceded, see e.g. F. Foresti, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School. A Study of 1 Sm 15 and Related Texts*, (StudiaTheologica 5, Rom 1984), 61–62.

71 This is noticed by Gesenius-Kautzsch, *Grammatik*, § 54e.

72 These are partly narratives from the post-exilic periods. More important is the intention of the stem. The distinction between poetic and prose is a problem and, also, the distribution of *Qal* in prose and *Hitpael* in poetic texts not always convincing, see e.g. the exception of Isa 66:10.

73 “Nature”, i.e. vegetation or the like, never appears as a subject, see A. Baumann, אבֵל, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 1 (Stuttgart 1973), 46–50, esp. 47 who notes that the distribution of the stem is limited to human subjects, while the same root is used for the vegetation or the earth, e.g. Isa 24:4, see Baumann, אבֵל, 49.

74 The reference to Exod 32:2 is obvious. – Whether the people’s engagement in mourning rites in Num 14:39 ends in the visible sign of the march on top of the mountain, remains a matter of interpretation. Here, the context of an account about Amalek in a legendary past age in Num 14:41–45 indicates a late post-exilic origin. See S. Timm, “Amalekiter”, in: H. D. Betz et al. (ed.), RGG 4th ed., vol 1 (Tübingen 1998), 386.

15. פלש

פלש in Biblical Hebrew is limited to the *Hitpael* “to roll in the dust”. It signifies a visible action that is connected to an act of grieving. Consider Mic 1:10: “Tell it not in Gath, weep not at all; in Beth-Leaphrah roll not (visibly) in the dust...”⁷⁵ Other rituals of mourning that are mentioned emphasize the perceptibility of these rites of depreciation. Jer 6:26 with its reference to the mourning garment is a point in place: “Oh my poor people, put on sackcloth, and roll in ashes...”⁷⁶ as is the proclamation against the King of Tyre in Ezek 27:30: The mariners and all the pilots of the sea stand on the shore “and wail aloud over you, and cry bitterly. They throw dust on their heads and *wallow in ashes* (פלש *Hitpael*).” allude to this context of mourning rites as an externally visible status.

16a. כסה

כסה “to cover” is hardly used in the *Qal*,⁷⁷ but occurs nine times in the *Hitpael*.⁷⁸ If it refers to a mourning garment, it naturally indicates the status of mourning. Consider 2 Kgs 19:1–2 (Isa 37:1–2): “When king Hezekiah of Judah heard this, he tore his garments apart, he covered (himself) כסה *Hitpael* with the שק and went into the house of Yahweh.” Also, the chancellor of the royal palace, Eliakim, and the writer, Shebna, and the elders of the priests are covered with the שק (*כסה Hitpael*) and come to the prophet Isaiah. Hezekiah explains the city’s desperate situation to them. These instances in the context of a “national” Judean state of mourning only make sense when the sign of mourning, the שק as a garment, covers a person. It is worn in a public space such as the temple, where this particular scene is set.

A situation of national mourning and the ritual use of garments is reported in the official act, when the king commands his servants to show visible signs of mourning: The inhabitants are summoned to wear the שק as the traditional mourning garment, Jonah 3:8. While it is not easy to decide whether the *Hitpael* expresses a certain degree of insincerity of the Ninivites’ ritual behavior or whether the mourning is understood as being fully adequate, the meaning of the *Hitpael* evidently is to designate *publicly visible* mourning rites. The king in Jonah 3:6 who puts the שק on is described with כסה *Piel* instead of *Hitpael*. With

75 Read *Qere* התפלשו instead of התפלשתי.

76 See also the *Hitpael* in Jer 25:34.

77 See Ps 32:1; Prov 12:16,23.

78 The social impact of covering oneself with a garment can be seen in Isa 59:6: Those who are in bloodguilt and have acted incorrectly are not able to cover this: “Their webs cannot serve as clothing; they cannot cover במעשיהם ולא יתכסו (themselves) with their deeds ...”. In a non-narrative setting, an emphasis on visibility may likewise be suggested for Deut 22:12: “Make yourself tufts on the four corners on what covers you, that may cover you תכסה־יבה.” In this context, the *Hitpael* תכסה־יבה makes sense, see L. Köhler and W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, vol 2, (Leiden 1974), 465.

the use of the *Piel* the writer marks the difference between the king mourning first in the inner sphere of his palace, while the people's mourning becomes then visible all over the city in public.

Semantic field 3:

Verbs that describe an act of dressing which indicates a change of a social status

16b. כסה

Without special reference to mourning, כסה *Hitpael* in Gen 24:65 describes the veiling of a person. When Rebekka is told that the man walking towards her is Isaak, the lord of the servant of Abraham, who brought her to Lahai-Roi, she covers herself before her future husband with a veil (ותקח הצעיף ותתכס).

Ahijah from Shiloh's garment serves as a symbol for the prophetic act. Jeroboam finds the prophet on the street: "covered with a new coat (מתכסה בשלמה) (חדשה)"), while the two of them were standing alone on the field, 1 Kgs 11:29. The subsequent cutting of this new coat symbolizes the separation between Judah and Israel.

17. איר

Girding is described with איר *Hitpael* in Ps 93:1 with Yahweh as the subject. In the context of the psalm, the idea that Yahweh is in the status of being visibly prepared for battle (without the necessity of an ongoing battle) makes perfect sense. "To show the girding" with power (עז) i.e. to adopt the attitude of the royal warrior, indicates Yahweh's superiority over the earth (תבל 93:1) on his throne. When he is (visibly) girded, there is no need to actively engage in a fight. Girded with power, his appearance in this status of a warrior indicates sufficiently that his kingship is granted and accepted and no single acts of his fight must be mentioned.

Isa 8:9 is a summoning of the nations in which Yahweh addresses the nations, challenging them to rage, to be terrified and to make a plan that will be invalidated. Twice these sentences advise the nations "to gird (for battle)." The context alludes to actions that will *not* happen. This is why the *Hitpael* is best understood as "to adopt the attitude that you are girding (yourself)", with the framework of this summoning of the nations borne in mind, namely, that their preparation, even though it will be visibly displayed before an international audience, will be in vain, since Yahweh is involved and will dismiss these efforts.⁷⁹

79 Waltke and O' Connor, *Syntax*, 430 emphasize the reflexive aspect of the *Hitpael*, see also H. Bauer / P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes, Erster Band, Einleitung. Schriftelehre. Laut- und Formenlehre* (Hildesheim 1962), 290, §38 F'.

18. שנה

King Jeroboam's wife is advised to disguise and take up the attitude of someone who seeks help from a prophet. It is of utmost importance, that no one recognizes her as the Israelite queen when she meets the prophet (1 Kgs 14:2).

19. חפש

In non-cultic contexts, חפש *Hitpael* expresses that someone who is sought out or pursued hides away⁸⁰ or makes himself unrecognizable, i.e., disguises. This situation of being sought out is presupposed in 1 Kgs 20:38: The prophet makes himself unrecognizable (*Hitpael*) for king Ahab and hence "appears as someone for whom someone else searches". He puts dust on himself in order to appear as a soldier returning from the battlefield "and waited for the king at the road. And he disguised (as someone who is sought out; חפש *Hitpael*), before his (= the king's) eyes."⁸¹ The prophet manages to entangle the king with cunning questions and, when the king pronounces his judgment on the case that he presented, the prophet reveals himself before the king: "He quickly removed the dust from himself (before) his (the king's) eyes..." (20:41). It is presupposed that the king intends to track down the prophet.

Saul disguised (חפש *Hitpael*) in order not to be publicly seen, before encountering the necromancer 1 Sam 28:8. The Israelite king disguises himself in order to take up another person's attitude while suggesting that the Judean king wears his royal robes in battle (1 Kgs 22:30 // 2 Chr 18:29). 2 Chr 35:22 mentions pursuit and disguise in war of King Josiah who "disguised himself" in order to enter battle with the Saite pharaoh Necho.

Job alludes to a situation, describing himself as being confronted with overwhelming power that has forced him "to change my clothes" (ברב־כח יתחפש; Job 30:18). In order to escape from this power in rigorous pursuit, he was forced to disguise himself and make himself unrecognizable.

חפש *Hitpael* is consistently used in situations in which someone intends to appear in a certain way or take up a person's attitude. The context indicates that this person disguises in order to escape a pursuit or to face other disadvantages.⁸²

80 See on the translation of the verb with "to pursue" F. Maass and G. Botterweck, חפש, in G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol 2 (Stuttgart 1982), 121–123, esp. 121. The *Hitpael* with this meaning may be suggested for Prov 28:12 in case it is read יתחפש as suggested in BHS.

81 The translation of 1 Kgs 20:38 "he disguised himself with a wrapping over his eyes" must be rejected. אפר "wrapping" suggested on the basis of Akkadian *apāru* "wrapping", is attested only here. Contra M. Cogan, *I Kings. A Commentary*, (Anchor Bible 10, New York 2001), 470.

82 See on this meaning of חפש *Hitpael* Maass and Botterweck, חפש, 122.

Conclusions and further questions

Hitpael forms are used to designate an outside perception of a (change of) status. The “direct, indirect, and benefactive reflexive” use (in a narrow sense) must be rejected. The change of status which was in most cases, externally perceptible, e.g. by a certain look, especially when garments are involved, or this status was visible in certain actions that were realized by the subject of the verb. Authors could make use of this notion of an external perceptibility of the status change indicated in contexts in which they intended to focus on an imitation of a certain social position or role. Albeit, this use is not part of the stem’s meaning, but part of the author’s intention and, as a consequence, of the readers’ interpretation. A number of narratives and verbs indicate such a depreciative connotation. Beyond this, questions abound with respect to the diachronic development of the *Hitpael* forms, it seems clear that an older use of the *Hitpael* existed (e.g. נשא) besides which a number of rare forms were newly generated for a specific narrative context in which an imitative use was intended. This is obvious in the case of the *Hitpael* forms of ציר and בקע in Josh 9:12–13 that describe an imitation of a status as part of the Gibeonites’ ruse. An imitation is also described with ירהר* in Esther 8:17.⁸³ Apparently, narratives about a treacherous behaviour make use of *Hitpael* forms and some of these originated not before late post-exilic or Hellenistic times.⁸⁴

83 See on the depreciative connotation of נבא *Hitpael*, Müller, נבא, 146. The phenomenon needs thorough further consideration that includes a look at the respective contexts.

84 Tracing a chronological development of the stem is beyond the scope of this study, but some short remarks are in order. I could not consult the comprehensive word study of F. M. Bean, *A Phenomenological Study of the Hithpa’el Verbal Stem in the Hebrew Old Testament* (Southern Baptist Theological Seminary Dissertation, Louisville KY, 1975), 152, who argued, that the *Hitpael* became more and more popular in the Biblical literature and that its meaning shifted from an original reflexive stem to a more passive one. Creason, *Semantic Classes*, 353, 409 suggests a late date for the passive uses (e.g. in Ps 107:11; Prov 31:10; Qoh 8:10) and understands them as the result of the influence of Aramaic on Hebrew. While, obviously a post-exilic date can be suggested for the use of קדש *Hitpael* in a context with priests and Levites, the current article leaves the more general questions open, e.g. whether the meaning of the *Hitpael* shifted in time, see also M. Florentin, “Languages in Contact: פעל and נתפעל in the Samaritan Tradition and Mishnaic Hebrew”, in: A. D. Crown and L. Davey (eds), *Essays In Honour of G. D. Sixdenier, New Samaritan Studies of the Société d’études Samaritains*, III–IV, Sydney 1993, 493–498. Florentin points to a replacement of the *Nifal* in Mishnaic Hebrew by *Nitpael*. Samaritan Hebrew shows a transition of several verbs from an ordinal *Nifal* pattern a germination of the second radical. I suggest a late (i.e. post-exilic) date for many of the *Hitpael* forms under consideration. The stem is often used in later additions, e.g. when a perceptible status is emphasized, as is the case 1 Sam 18:4: ויפשט גם־הוא בגדיי compared to 1 Sam 19:24: ויפשט את־המעיל אשר עליו. The Masoretic text in 18:4 is an addition (and lacks in LXX[B]) which reinforces that Jonathan strips himself of the robe and hands it over to David as the legitimate successor. An overview indicates the lack of *Hitpael* forms in old Hebrew inscriptions, see J. Renz and E. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, vol II/2 (Darmstadt, 2003), 43. However, a *Gt*-stem of לחם appears in the Mesha-inscription lines 11,15,19,32, and, some instances of a *Gt*-stem are found

Abstract

One of the main suggestions that shapes the current understanding of the *Hitpael* is that this stem is a “reflexive” (or “middle”) counterpart of the *Piel* with the basic meaning “to transform oneself into the state that is signified by the root”. In detail, this understanding needs to be refined. An often assumed “direct reflexive” notion of the *Hitpael* is only extant in English or German in the translation but it lacks in Hebrew, and hence must be rejected. Instead, a demonstrative meaning is suggested and elaborated on. Three groups of verbs in the *Hitpael* that roughly belong to the same semantic field are considered: verbs that designate a membership or a certain position in a family or the (deliberate) forming part of a cultural or political group (I); verbs that refer specifically to ritual actions, or are used in relation to ritual roles (II); verbs that describe the visible change of a status by putting on garments, i.e. the dressing denotes a certain social position (III). In these instances the *Hitpael* must be translated with “to demonstrate the (social) position (or the change of this position) that is signified by the root”.

in Phoenician, see in J. Friedrich / W. Röllig / M. G. Amadasi Guzzo, *Phönizisch-punische Grammatik* (AnOr 55), Rome ³1999, § 149. A t-infix in a *Qalis* found on the Ahiram-sarcophagus (KAI 1, 2) and in ancient Aramaic in Tell Fekheriye (KAI 309, 23).

Die Löwensymbolik als Metapher für aggressives Verhalten bei Menschen – eine ägyptische Parallele für Ps 10,9; Ps 17,12; Ps 22,22; Ps 35,17; Ps 58,7

Stefan Bojowald, Bonn

Die Schnittpunkte zwischen der ägyptischen und hebräischen Kultur können an mehreren Details festgemacht werden. Die Beziehungen zwischen dem Pharaonenreich und Israel hat unter anderem Görg in mehreren Aufsätzen abgehandelt¹. Die Entlehnung von Fremdwörtern verdient hier nochmals besonders hervorgehoben zu werden. Die Kontakte auf politischer, merkantiler und personaler Ebene in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends sind von Schipper² minutiös nachgezeichnet worden. Die Schöpfungsmythen beider Völker haben sich ebenfalls in einigen Einzelheiten entsprochen. In diesem Kontext braucht nur an die Scheidung von Land und Wasser durch die Hand des Demiurgen bei der Erschaffung der Welt erinnert zu werden³. Die trotz aller Unterschiede bestehenden Ähnlichkeiten in der Liebeslyrik sind von Fox⁴ einer eingehenden Betrachtung unterzogen worden. Die Gemeinsamkeiten zwischen religiösen Texten der Ramessidenzeit und manchen Bibelstellen sind von Oswalt⁵ beschrieben worden. Der Einfluss der neuägyptischen Weisheitslehre des Amenope im Alten Testament ist bereits Anfang des letzten Jahrhunderts von Erman⁶ entdeckt worden. Die Übersicht erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit und könnte bei gezielter Suche sicher noch vermehrt werden. Im vorliegenden Beitrag soll der Blick des Lesers auf Übereinstimmungen in einem ausgewählten literarischen Motiv gelenkt werden.

Der erste Teil der Untersuchung wird sich mit fünf Stellen aus dem Psalter befassen, die aus rationellen Gründen im deutschen Wortlaut zitiert werden sollen. Der Anfang wird mit Ps 10,3–9 gemacht, wo die Wörter „³Denn der Frevler

1 wieder abgedruckt bei Görg, *Aegyptiaca – Biblica*, 1–367.

2 Schipper, *Israel und Ägypten*, 1–294.

3 von Bomhard, *Naos*, 54.

4 Fox, *Song of Songs*, 3–454.

5 Oswalt, *Concepts*, 294.

6 Erman, *SPAW 15* (1924), 86–93; seitdem erschienene Literatur bei Laisney, *Enseignement*, 239–240

zur Warnung vor der fremden Frau sowohl in ägyptischen Weisheitslehren als auch dem Buch der Sprichwörter vgl. Quack, *Ani*, 212ff.

rühmt sich nach Herzenslust, er raubt, er lästert und verachtet den Herrn. ⁴Überheblich sagt der Frevler: / „Gott straft nicht. Es gibt keinen Gott.“ So ist sein ganzes Denken. ⁵Zu jeder Zeit glückt ihm sein Tun. / Hoch droben und fern von sich wähnt er deine Gerichte. All seine Gegner faucht er an. ⁶Er sagt in seinem Herzen: „Ich werde niemals wanken. Von Geschlecht zu Geschlecht trifft mich kein Unglück.“ ⁷Sein Mund ist voll Fluch und Trug und Gewalttat; auf seiner Zunge sind Verderben und Unheil. ⁸Er liegt auf der Lauer in den Gehöften / und will den Schuldlosen heimlich ermorden; seine Augen spähen aus nach dem Armen. ⁹Er lauert im Versteck wie ein Löwe im Dickicht, / er lauert darauf, den Armen zu fangen; er fängt den Armen und zieht ihn in sein Netz.“ geschrieben stehen. In Ps 17,8–12 sind die Wörter „⁸Behüte mich wie den Augapfel, den Stern des Auges, birg mich im Schatten deiner Flügel, ⁹vor den Frevlern, die mich hart bedrängen, vor den Feinden, die mich wütend umringen ¹⁰Sie haben ihr hartes Herz verschlossen, sie führen stolze Worte im Mund, ¹¹sie lauern mir auf, jetzt kreisen sie mich ein; sie trachten danach, mich zu Boden zu strecken, ¹²so wie der Löwe voll Gier ist zu zerreißen, wie der junge Löwe, der im Hinterhalt lauert⁷“ zu lesen. Die Wörter „¹⁷Viele Hunde umlagern mich, eine Rotte von Bösen umkreist mich. Sie durchbohren mir Hände und Füße. ¹⁸Man kann all meine Knochen zählen; sie gaffen und weiden sich an mir. ¹⁹Sie verteilen unter sich meine Kleider und werfen das Los um mein Gewand. ²⁰Du aber, Herr, halte dich nicht fern! Du, meine Stärke, eil mir zu Hilfe! ²¹Entreiß mein Leben dem Schwert, mein einziges Gut aus der Gewalt der Hunde! ²²Rette mich vor dem Rachen des Löwen, vor den Hörnern der Büffel rette mich Armen!“ aus Ps 22,17–22 fügen sich ebenfalls in diesen Rahmen ein. Die Argumentation wird mit den Wörtern „¹⁵Doch als ich stürzte, lachten sie und taten sich zusammen. Sie taten sich gegen mich zusammen wie Fremde, die ich nicht kenne. Sie hören nicht auf, mich zu schmähen; ¹⁶sie verhöhnen und verspotten mich, knirschen gegen mich mit den Zähnen. ¹⁷Herr, wie lange noch wirst du das ansehen? / Rette mein Leben vor den wilden Tieren, mein einziges Gut vor den Löwen.“ aus Ps 35,15–17 weiter fortgesetzt. Die Vorstellung der Quellen wird mit den Wörtern „⁴Vom Mutterschoß an sind die Frevler treulos, von Geburt an irren sie vom Weg ab und lügen. ⁵Ihr Gift ist wie das Gift der Schlange, wie das Gift der tauben Natter, die ihr Ohr verschließt. ⁶Die nicht auf die Stimme des Beschwörers hört, die sich auf Zaubersprüche versteht.“ ⁸ ⁷O Gott, zerbrich ihnen die Zähne im Mund! Zerschlage, Herr, das Gebiss der Löwen.“ aus Ps 58,4–7 zu Ende geführt. Die Stellen hängen dadurch inhaltlich eng miteinander zusammen, dass böse Menschen in derselben Weise als wilde Tiere dämonisiert worden sind. Die

7 zum Vergleich mit dem „jungen Löwen unter den Schafen im Pferch“ in Micha 5, 7a siehe Sinclair, JANES 20 (1991), 78.

8 zum Vergleich von Ps 58: 5–6 mit PT 232 vgl. Steiner, Serpent Spells, 26.

gleiche gedankliche Verbindung lässt sich in der ägyptischen Sprache nachweisen.

Die betreffende Stelle ist auf oGardiner 304 rt. 1–4 aus dem Neuen Reich zu finden, wo die Wörter „*Imnw, di=f šw r-h3=i m wnw.t n.t m-hr-m-hr m-ht šnd. M=k n3 rmt.w m s3.w m3i.w ir.wt=w hš3, bn st hr si3 šn.nw hr=w pnc m-di=w*“⁹ „Amun! Möge er sich hinter mich begeben in der Stunde des Handgemenges, die mit Angst einhergeht. Siehe, die Menschen (verhalten) sich wie Löwenjunge, deren Blick wild¹⁰ ist. Sie ignorieren ihren Nächsten, mit von denen abgewendeten Gesichtern.“ überliefert sind. In den Wörtern „*ir.t hš3*“ hat Fischer-Elfert¹¹ einen Hinweis auf den bösen Blick erkennen wollen. Die Deutung ist jedoch äußerst unsicher, da ihr in der zweiten Hälfte der Aussage gewichtige Gründe entgegen stehen. Die Frage nach der Bedeutung der abgewandten Gesichter hat Fischer-Elfert jedenfalls nicht schlüssig beantworten können. Die Färbung von „*hš3*“ in „*m iri šbi m k3mn mtw=k pi3 nmi, mtw=k hš hr.w n kbkb, m iri pi3 si iw=f m dr.t p3 ntr, mtw=k hš3 hr-r=f th3=f*“¹² „Lache nicht über einen Blinden und verspötte nicht einen Zwerg, setze nicht den Zustand eines Lahmen herab. Verspötte nicht einen Mann, der in der Hand Gottes¹³ ist, und sei nicht grimmig gegen ihn, als ob er sich vergangen hätte“ mit dem Aufruf gegen die Diskriminierung von Behinderten wird ebenfalls keine Rolle gespielt haben. Dass der Sprecher von oGardiner 304 unter irgendeinem physischen oder psychischen Defekt gelitten hat, geht jedenfalls nicht aus dem Text hervor. Der Protagonist ist vielmehr durch die Ignoranz seines sozialen Umfeldes an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden. Das paarweise Auftreten von Löwen¹⁴ und Menschen in pMagHarris

-
- 9 Fischer-Elfert, *Lesefunde*, 126
andere Auffassung der Stelle bei Oswalt, *Concepts*, 140/230.
Die Anklänge dieser Stelle zu nicht näher genannten Psalmen sind schon bei Brunner, *BiOr* 15 (1958), 197, vage zur Sprache gekommen, aber nicht weiter ausgeführt worden.
- 10 Die Bezeichnung „*hš3 ir.t*“ „grimmiges Auge“ ist in „*hš3 n ir.t=f m n.t*“ „der mit grimmigem Auge in der Flut“ bei Leitz, *LGG V*, 478, für Sobek-Re gebraucht worden.
zu „*hš3*“ „zornig“ vgl. auch Calice, *Wortvergleichung*, 36; zur Entsprechung von „*hš3*“ mit „*hš*“ „schauen“ vgl. Behnk, *ZAS* 62 (1967/Nachdruck der Ausgabe 1927), 82; zur angeblich unsicheren Entsprechung „*hzh*“ „sehen“ zu „*hš3*“ vgl. Fuhs, *BN* 2 (1977), 8.
- 11 Fischer-Elfert, *Lesefunde*, 138/139.
- 12 Grumach, *Amenope*, 157; Laisney, *Enseignement*, 210–211.
- 13 zum Ausdruck „*m dr.t p3 ntr*“ „in der Hand Gottes“ als Bezeichnung von körperlich/geistig Behinderten vgl. auch Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*, 86ff; zu diesem Ausdruck vgl. außerdem Shirun-Grumach, *Gottesfurcht*, 841ff.
- 14 Die Redewendung „*s3w rw*“ „vor Löwen hüten“ bei Sethe, *Pyramidentexte*, 227; Sethe, *Übersetzung*, 210; Altenmüller, *Begräbnisritual*, 239, muss vor anderem Hintergrund gesehen werden, da sich hinter diesem „Löwen“ höchstwahrscheinlich eine Schlange verbirgt; zu dieser Frage vgl. Leitz, *Or*, 65 (1996), 416/ 417/418/423; zur Bezeichnung der Schlangen als Löwen auch in anderen Sprachen vgl. Steiner, *Serpent Spells*, 33.
Die von echten Löwen ausgegangene Gefahr ist bei Jelinkova-Reymond, *BdE* 23 (1956), 60/61; Kákósy, *Egyptian Healing Statues*, 24; Rogge, *CAA Wien* 9, *ÄS* 40 2/7, mit Hilfe des Verbs

XI, 3¹⁵ setzt ein anderes Verständnis voraus, da es sich dort um eine Beschwörung für den Schutz eines Geheges handelt. Die Aussagen „*m3i hr rmt*“¹⁶ „Löwe für Leute“ und „*m3i.w na mt3*“¹⁷ „Löwen der Leute von Metelis“ müssen ebenfalls ganz anders interpretiert werden. Im ersten Fall steht die Manifestation des Amun als Löwe¹⁸ im Vordergrund, während im zweiten Fall durch die Tiermetaphorik die Kampfbereitschaft der betreffenden Leute unterstrichen worden ist.

Im Zuge des Textvergleiches lässt sich zu folgender Bewertung gelangen: Die Worte sind hier wie dort aus dem Mund von Personen gekommen, die durch die üblen Machenschaften der Mitmenschen in die Enge getrieben werden. Die Lage hat sich so dramatisch zugespitzt, dass nur noch die Bitte um göttlichen Beistand letzte Rettung verspricht. Die Eindringlichkeit der Klage ist dadurch noch gesteigert worden, dass in beiden Sprachen das gleiche Bild aus der Tierwelt benutzt worden ist.

Die Parallele ist offenbar von der alttestamentlichen Forschung noch nicht als solche erkannt worden. In den Psalmenkommentaren¹⁹ ist jedenfalls mit keinem Wort auf diese Tatsache eingegangen worden. Der Autor ist jedoch weit davon entfernt zu behaupten, dass es sich hierbei um die Folge einer gegenseitigen Beeinflussung handelt. In Anbetracht der doch recht großen Zeitdifferenz von mehr als einem halben Jahrtausend ist hier äußerste Vorsicht geboten. Die Rekonstruktion der Übertragungsrichtung wäre ohnehin auf erhebliche Schwierigkeiten gestoßen. Die Idee ist eher auf dem Pflanzboden beider Kulturen aus eigenem Antrieb entstanden.

Bibliographie:

- | | |
|----------------------|--|
| Allam, Mourad Zaki | Papyrus Berlin 3031, Totentexte der 21. Dynastie mit und ohne Parallelen, Bonn 1992. |
| Altenmüller, Hartwig | Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches, Ägyptologische Abhandlungen 24, Wiesbaden 1972. |
| Behnk, Frida | Lexikalische Beiträge zur ägyptisch-semitischen Sprachvergleichung, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 62 (1967/Nachdruck der Ausgabe 1927), 80–83. |

„*hšf*“ „Löwen abwehren“ und bei Fischer-Elfert, BSAK 9 (2003), 110, mit Hilfe des – negiert gebrauchten – Verbs „*nḥm*“ „vor Löwen retten“ gebannt worden.

Zur Verbreitung, Lebensraum etc. des Löwen in Ägypten vgl. Kleinsgütel, Feliden, 29–64.

15 Lange, Papyrus Harris, 92.

16 Zandee, Hymnen, 43.

17 Hoffmann, Inaros, 221 n. 1136.

18 vgl. Allam, Papyrus, 67c/206a.

19 Dahood, Psalms I; Dahood, Psalms II; Kraus, Psalmen; Oeming, Buch der Psalmen.

- von Bomhard, Anne-S. The Naos of the Decades, Underwater Archaeology in the Canopic Region in Egypt. From the Observation of the Sky to Mythology and Astrology, Oxford 2008.
- Brunner, Hellmut Rezension zu: Jaroslav Černý und Alan H. Gardiner, Hieratic Ostraca I, Oxford Griffith Institute, 1957 (fol. X + 35 pp., 115 plates), Bibliotheca Orientalis XV N° 5, September 1958, 195–197.
- Calice, Franz Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung, Beihefte zur „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, 1. Heft, Wien 1936.
- Dahood, Mitchell Psalms I, 1–50, The Anchor Bible, 1965/1966.
- Dahood, Mitchell Psalms II, 51–100, The Anchor Bible, 1968/1970.
- Erman, Adolf Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos, SPAW 15 (1924), 86–93.
- Fischer-Elfert, Hans-W. Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I, Übersetzung und Kommentar, Ägyptologische Abhandlungen 44, Wiesbaden 1986.
- Fischer-Elfert, Hans-W. Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh, Kleine ägyptische Texte 12, Wiesbaden 1997.
- Fischer-Elfert, Hans-W. Papyrus Northumberland Nr. III: Zeugnis einer Entsakralisierung der Herzenswägung von Totenbuch 125 unter Sethos I, Studien zur altägyptischen Kultur, Beihefte, Band 9, FS Altenmüller (2003), 109–115.
- Fox, Michael V. The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, London 1985.
- Fuhs, Hans F. Hzh – Zu einem angeblichen Aramaismus im Hebräischen, Biblische Notizen 2 (1977), 7–12.
- Görg, Manfred Aegyptiaca – Biblica, Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel, Ägypten und Altes Testament 11, Wiesbaden, 1991.
- Grumach, Irene Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, Münchner Ägyptologische Studien 23, Berlin 1972.
- Hoffmann, Friedhelm Der Kampf um den Panzer des Inaros, Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), Neue Serie, XXVI. Folge (MPER XXVI), Wien 1996.
- Jelinkova-Reymond, E. Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-le-Sauveur, Bibliothèque d' Étude T. XXIII, Le Caire 1956.
- Kákosy, László Egyptian Healing Statues in three museums in Italy (Turin, Florence, Naples), Catalogo des Museo Egizio di Torino, Serie Prima, Monumenti e Testi, Volume IX, Torino 1999.
- Kleinsgütel, Dagmar Feliden in Ägypten, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 80, Beiträge zur Ägyptologie Band 14, Wien 1997.
- Kraus, Hans-Joachim Psalmen, 1. Teilband, Psalmen 1–59, 7. Auflage, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Laisney, Vincent P.-M. L'Enseignement d'Aménémopé, Studia Pohl: Series Maior 19, Rom 2007.
- Lange, H. O. Der Magische Papyrus Harris, Kobenhavn 1927.

- Leitz, Christian Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten, *Orientalia* 65 (1996), 381–427.
- Leitz, Christian (Hrsg.) Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band V H–X, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 114, Leuven/Paris/ Budley 2002.
- Oeming, Manfred Das Buch der Psalmen, Psalm 1–41, *Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament* 13/1, Stuttgart 2000.
- Oswalt, John Newell The Concept of Amon-Re as reflected in the Hymns and Prayers of the Ramesside Period, Ann Arbor 1968.
- Quack, Joachim Fr. Die Lehren des Ani, Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, *Orbis Biblicus et Orientalis* 141, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994.
- Rogge, Eva Statuen der Spätzeit (750–ca. 300 v. Chr.), *Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum*, Kunsthistorisches Museum, Wien, Ägyptisch-Orientalische Sammlung, Lieferung 9, Mainz 1992.
- Schipper, Bernd U. Israel und Ägypten in der Königszeit, Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems, *Orbis Biblicus et Orientalis* 170, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999.
- Sethe, Kurt Die altaegyptischen Pyramidentexte, nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, Erster Band, Text, Erste Hälfte, Spruch 1–468 (Pyr. 1–905), Leipzig 1908.
- Sethe, Kurt Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, II. Band, Spruch 261–325 (§§324–533), Glückstadt/ Hamburg/New York um 1934.
- Shirun-Grumach, Irene Bedeutet „in der Hand des Gottes“ Gottesfurcht?, in: Sarah Israelit-Groll (Ed.), *Studies in Egyptology, presented to Miriam Lichtheim, Volume II*, Jerusalem 1990, 836–851.
- Sinclair, Cameron The valence of the Hebrew verb, *The Journal of the Ancient Near eastern Society* 20 (1991), 63–81.
- Steiner, Richard C. Early northwest Semitic serpent spells in the Pyramid Texts, *Harvard Semitic Studies* 61, Winona Lake 2011.
- Zandee, J. De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I, 350, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Nieuwe Reeks* XXVII, Leiden 1947.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag ist einem gemeinsamen Motiv in der ägyptischen und hebräischen Literatur gewidmet. Im Mittelpunkt der Betrachtungen steht der Vergleich des unsozialen Verhaltens in der menschlichen Gesellschaft auf der einen Seite mit dem Gebaren der Löwen auf der anderen Seite.

Abstract

This article is devoted to a common motive of the Egyptian and Hebrew literature. The center of our considerations is a comparison of the antisocial behaviour in human society on the one hand with that of lions on the other.

Anschrift des Autors:

Stefan Bojowald, Ägyptologisches Seminar der Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, 53113 Bonn, Deutschland, stefan.bojowald@t-online.de

Neue Parallelen zwischen der hebräischen und ägyptischen Sprache: die übertragene Verwendung von Ausdrücken der Kleiderterminologie auf Licht und Pflanzen

Stefan Bojowald, Bonn

Im Altertum hat es zwischen Ägypten und Israel eine Serie von Gemeinsamkeiten gegeben, an deren neuzeitlicher Entdeckung und Erschließung Generationen von Fachgelehrten mitgewirkt haben. Die Forschung der letzten einhundert Jahre hat zeigen können, dass die Parallelen auf ganz unterschiedlichen Ebenen zutage getreten sind. Der folgende Überblick ist als Einführung gedacht, um eine erste, allgemeine Vorstellung vom überraschend breit gefächerten Spektrum der wechselseitigen Bezüge zu bekommen¹.

Die formalen Ähnlichkeiten in der Hymnik sind von Auffret² einem interdisziplinären Vergleich unterzogen worden. Die Schriftkontakte können anhand von Ostraka aus Jerusalem, Tell el-Qederat, Arad und Qadesh Bamea visualisiert werden, auf denen sich hebräische und hieratische Zahlzeichen dicht gegenüber stehen³. Die Orientierung des israelitischen Königtums an ägyptischen Vorbildern ist durch von Rad⁴, Alt⁵, Morenz⁶ und Cooke⁷ erkannt worden. Die Ver-

- 1 Der Vergleich der Geliebten in Cant 1, 9 mit einer Stute im pharaonischen Wagengespann ist bereits von Oswald Loretz, *Das pharaonische Wagengespann mit Stute des Canticums (1,9–11) in hippologisch-militärgeschichtlicher Sicht*, *Ugarit-Forschungen* 36 (2004), 205 ff, entzaubert worden.
- 2 Pierre Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël, Etudes de structures littéraires*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 34, Fribourg (Schweiz)/Göttingen 1981, 5–316
zu den ägyptischen Hymnen vgl. André Barucq/François Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte, Ancienne, Littératures Anciennes du Proche-Orient* 10, Paris 1980, 9–559; Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Übersetzt, kommentiert und eingeleitet, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, *Orbis Biblicus et Orientalis*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, XIII–XVII, 1–569.
- 3 André Lemaire/Pascal Vernus, *L'Ostrakon Paléo-Hebreu N° 6 de Tell Qudeirat (Qadesh Barnéa)*, in: Manfred Görg (Hrsg.), *Fontes atque Pontes*, FS Brunner, Ägypten und Altes Testament 5, Wiesbaden 1983, 302–36; J. Renz, *Die Althebräischen Inschriften, Teil I: Text und Kommentar*, in: J. Renz/W. Röllig (Hgg.), *Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Band I*, 1995, 194–196, 295f, 339–343; Y. Aharoni, *The Use of Hieratic Numerals in Hebrew Ostraca and Shekel Weights*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 184 (1966), 13–19; Aren M. Maeir, *A possible bilingual Hebrew-Egyptian Inscription from the „Ophel“*, *Jerusalem, Göttinger Miscellen* 114 (1990), 63–69.
- 4 Gerhard von Rad, *Das jüdische Königsritual*, *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947) Nr. 4, 211ff.

flechtungen im Bereich der Kosmogonie sind von Kilian⁸ und Görg⁹ berührt worden. Der Zusammenhang zwischen dem ägyptischen „*r3 w3.t*“ „Rand des Weges“ und hebräischen „פִּי רֶרֶךְ“ gleicher Bedeutung ist von Goldberg¹⁰ wahrscheinlich gemacht worden. Die ägyptischen Ortsnamen in biblischen Texten sind von Vycichl¹¹ analysiert worden. In einem Sammelband hat Spiegelberg¹² zu bestimmten Einzelfragen wie z. B. der Völkertafel in Gen 10, 6 und dem Aufenthalt von Israel in Ägypten Stellung bezogen. Die biblischen Nachrichten vom Aufenthalt Israels in Ägypten sowie deren historische Wurzeln sind auch von Hermann¹³ diskutiert worden. Der Austausch von Fremdwörtern ist ebenfalls des Öfteren studiert worden. Die umfangreichen Listen von Lambdin¹⁴ und Muchiki¹⁵ hatten alle hiermit zusammenhängenden Fragen auf eine lange gültige Grundlage gestellt. Die Forschung ist jedoch seitdem nicht stehen geblieben, so dass mittlerweile neuere Erkenntnisse hinzugekommen sind. Die folgenden – willkürlich zusammengetragenen – Beispiele mögen dafür als – nicht ganz repräsentativer – Querschnitt dienen. Das hebräische Wort „*kinnam*“ „Mücke“ ist von Peust¹⁶ auf die ägyptische Basis „*hnmš*“ „Mücke“ zurückgeführt worden. Die Übernahme des ägyptischen Begriffes „*šf*“ „Harz“ ins Hebräische ist von Eder¹⁷ mit kurzen Worten kommentiert worden. Der sprachliche Zusammenhang zwischen ägyptisch „*ip.t*“ „Maß“ und hebräisch „אֵיפָה“ „Getreidemaß“ ist von

-
- 5 Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München 1953, 219.
 - 6 Siegfried Morenz, Ägyptische und davidische Königstitulatur, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 79 (1954), 73–74.
 - 7 Gerald Cooke, The Israelite king as son of God, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 73 (1961), 213f.
 - 8 Rudolf Kilian, Gen I 2 und die Urgötter von Hermupolis, Vetus Testamentum XVI (1966), 420–438.
 - 9 Manfred Görg, Vorwelt – Raum – Zeit, Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel, in: Manfred Görg, Mythos und Mythologie, Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament 70, Wiesbaden 2010, 115ff; Manfred Görg, Mensch und Tempel im „Zweiten Schöpfungstext“, in: Manfred Görg, Mythos und Mythologie, Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament 70, Wiesbaden 2010, 176ff.
 - 10 A. M. Goldberg, Zur Bedeutung *r3 w3.t*, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 84 (1959), 76.
 - 11 Werner Vycichl, Ägyptische Ortsnamen in der Bibel, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 76 (1967/Neudruck der Ausgabe 1940), 79–93.
 - 12 Wilhelm Spiegelberg, Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament, Strasburg 1904, 5–48.
 - 13 Siegfried Hermann, Israel in Ägypten, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 91 (1964), 63–79.
 - 14 Thomas O. Lambdin, Egyptian Loan Words in the Old Testament, Journal of the American Oriental Society 73 (1953), 145–155.
 - 15 Yoshiyuki Muchiki, Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic, Dissertation Series Number 173, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999, 207–258.
 - 16 Carsten Peust, Some Cushitic Etymologies, in: Gábor Takács (Ed.), Semito-Hamitic Festschrift for A. B. Dolgopolsky and H. Jungraithmayr, Berlin 2008, 260.
 - 17 Christian Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr., Orientalia Lovaniensia Analecta 71, Leuven 1995, 182.

Quack¹⁸ explizit erwähnt worden. Die Laut- und Bedeutungsverwandtschaft zwischen dem hebräischen Wort „šl“ und ägyptischen Wort „drww“ „Seite, Rippe“¹⁹ ist von Görg²⁰ besprochen worden. Der Zusammenhang zwischen dem hebräischen Wort „šahat“ „Löwe“ und ägyptischen Wort „šhri“ ist ebenfalls von Görg²¹ ins Spiel gebracht, aber von ihm selbst zu Recht als unsicher bezeichnet worden. Die Verbindung zwischen ägyptisch „h3i“ und hebräisch „hwh“ ist auch von Görg²² in Erwägung gezogen worden, der speziellen Wert auf die Konsequenzen für die Deutung des Jahwe-Namens gelegt hat. Die Ägyptizismen in 1 Kön 3,3–15 und 2 Sam 7, 1–29 sind sodann auch von Görg²³ resümiert worden. Die analoge Bildungsweise der Begriffe für „Fußschemel“ – ägyptisch: „hdm rd.wi“/hebräisch: „הדָּם רגְלִים“ – ist von Hintze²⁴ zur Kenntnis gegeben worden. Die Parallele zwischen der ägyptischen Libanonbezeichnung „hnti – š“ „Baumgarten“ und 1 Kön 19,23/Jes, 37,24 (?) ist von Weipert²⁵ als solche hervorgehoben worden. Die teilweise ähnlich konstruierte Wegmetaphorik ist von Vittmann²⁶ dezidiert herausgearbeitet worden. Die besondere Affinität zwischen einzelnen Teilen aus dem Buch der Sprichwörter und der ägyptischen Weisheitslehre des Amenemope ist ebenfalls schon früh erkannt worden²⁷. Die

- 18 Joachim Friedrich Quack, Zum Charakter der „Zweiradikaligen“ Verben des Ägyptischen, in: M. Lionel Bender/Gábor Takács/David Appleyard (Eds.), *Selected Comparative-Historical afroasian Linguistic Studies in Memory of Igor M. Diakonoff*, *Lincom Studies in Afroasiatic Linguistics* 14, München 2003, 171.
- 19 zum Wort „drww“ „Seite“ vgl. auch Hildegard von Deines/Hermann Grapow/Wolfhart Westendorf, *Übersetzung der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter IV* 1, Berlin 1958, 138–139.
- 20 Manfred Görg, Mensch und Tempel im „Zweiten Schöpfungstext“, in: Manfred Görg, *Mythos und Mythologie, Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament* 70, Wiesbaden 2010, 187/189.
- 21 Manfred Görg, „Schreiten über Löwe und Otter“, *Beobachtungen zur Bildsprache in Ps 91,134*, in: Manfred Görg, *Mythos und Mythologie, Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament* 70, Wiesbaden 2010, 230–231.
- 22 Manfred Görg, YHWH als Toponym? – Weitere Perspektiven, in: Manfred Görg, *Mythos und Mythologie, Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament* 70, Wiesbaden 2010, 50.
- 23 Manfred Görg, *Komparatistische Untersuchungen an ägyptischer und israelitischer Literatur*, in: Jan Assmann/Erika Feucht/Reinhard Grieshammer, *Fragen an die altägyptische Literatur, Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden 1977, 209–215.
- 24 Fritz Hintze, *hdm rdwi* „Fußschemel“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 79 (1954), 77.
- 25 Weipert, in: Dietz Otto Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Sechster Band, Klagegesang – Libanon*, Berlin/NewYork 1980–1983, 642, s. v. Libanon.
- 26 Günter Vittmann, *Altägyptische Wegmetaphorik, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien* 83, *Beiträge zur Ägyptologie Band 15*, Wien 1999, 6–15.
- 27 vgl. den Forschungsüberblick bei Bernd Ulrich Schipper, *Kultur und Kontext – zum Kulturtransfer zwischen Ägypten und Israel/Juda in der 25. und 26. Dynastie*, *SAK* 29 (2001), 307–308; außerdem Wolfgang Helck, *Beiträge zu Syrien und Palästina in altägyptischer Zeit*, *Archiv für Orientforschung* 22 (1968/69), 26/27; Michael Weigl, *Die aramäischen Achikar-*

Schilderung der Unschuld des Kindes im demotischen p. Berlin P 16660 ist von Zauzich²⁸ mit dem aus Genesis 1,9/1,17 bekannten Bericht vom Urzustand des ersten Menschenpaares vor Vertreibung aus dem Paradies verglichen worden. Das Zutrittsverbot für Trauernde in den Tempel oder Palast ist von Vos²⁹ als verbindendes Element gesehen worden. Das Verhältnis zwischen dem ägyptischen und hebräischen Prinzip der Lebensfreude ist von Fischer³⁰ in größerem Rahmen abgehandelt worden. Die Bundeslade aus vergoldetem Akazienholz ist von Altmann³¹ mit dem goldenen Kasten des Thot als Behälter heiliger Schriften in Beziehung gesetzt worden. Das Motiv der Öffnung des Mutterleibes durch die Erstgeburt ist von Kucharek³² als weitere Deckungsgleichheit festgestellt worden. Das ägyptische Maatkonzept ist von Grieshammer³³ und Assmann³⁴ mit der hebräischen „צדקה“ gleichgesetzt worden. Die These als solche ist allerdings bei Fox³⁵ auf offene Kritik gestoßen. Die politischen Beziehungen zwischen den beiden Staatsgebilden können in den Kernpunkten ebenfalls als gut erforscht gelten³⁶. Die Liste könnte durch gezielte Suche gewiss fortgesetzt werden. Der vorliegende Aufsatz fügt den bekannten sprachlichen Parallelen zwei neue Beispiele hinzu. Der Grund für die gemeinsame Behandlung der beiden Beispiele besteht darin, dass sie mit der bildlichen Verwendung von Ausdrücken der Kleidersprache das gleiche Oberthema teilen. Die Bemerkungen mögen als kleiner Beitrag zu einem besseren Verständnis der ägyptisch-hebräischen Sprachverwandtschaft verstanden werden.

Sprüche aus Elephantine und die alttestamentalische Weisheitsliteratur, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentalische Wissenschaft, Band 399, Berlin/New York 2010, 139.

28 Karl-Theodor Zauzich, Paläographische Herausforderungen I, *Enchoria* 19/20 (1992/93), 175.

29 R. L. Vos, *The Apis Embalming Ritual*, P. Vindob. 3873, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 50, Leuven 1993, 73 Anm. 9.

30 Stefan Fischer, Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder, *Wiener Alttestamentliche Studien* Band 2, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Wien 1999, 17–237.

31 Victoria Altmann, Die Kultfrevel des Seth, Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI.), *Studien zur spätägyptischen Religion* 1, Wiesbaden 2010, 66 n. 436.

32 Andrea Kucharek, *Altägyptische Totenliturgien* Band 4, Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit, Heidelberg 2010, 187

33 Reinhard Grieshammer, Maat und Šādāq. Kulturzusammenhang zwischen Ägypten und Kanaan, *Göttinger Miszellen* 55 (1982), 35ff.

34 Jan Assmann, *Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1995, 111 n. 71.

35 Michael V. Fox, World Order and Ma'at A crooked Parallel, *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 23 (1995), 37–48.

36 Bernd U. Schipper, Vermächtnis und Verwirklichung, Das Nachwirken der ramessidischen Außenpolitik im Palästina der frühen Eisenzeit, in: Rolf Gundlach/Ursula Rößler-Köhler, *Das Königtum der Ramessidenzeit, Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis*, Akten des 3. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 7.–9.6.2001, Ägypten und Altes Testament 36, Wiesbaden 2008, 241ff.; Bernd Ulrich Schipper, Kultur und Kontext – zum Kulturtransfer zwischen Ägypten und Israel/Juda in der 25. und 26. Dynastie, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29 (2001), 310ff.

I.

Der erste Abschnitt wird sich ganz der Interpretation des Lichtes als Gewand widmen.

Die Ausgangsbasis der Untersuchung wird von Psalm 104,1–2 gebildet, wo die Wörter „JHWH, mein Gott du bist sehr groß. In Hoheit und Pracht bist du gekleidet. Sich hüllend in Licht wie in einen Mantel, ausspannend den Himmel wie ein Zelt Dach“³⁷ formuliert sind. Der Gedanke des Lichtgewandes ist auch in späteren Sprachen und Literaturen des Vorderen Orients weiter zirkuliert. Die Vorstellung hat z. B. noch in der jüngeren rabbinischen Tradition eine gewisse Rolle gespielt³⁸. Im jüden-christlichen Schrifttum sind ebenfalls Spuren des Konzeptes bewahrt geblieben³⁹. Die mandäische Textzeugnisse sind ebenfalls durch die Idee des Lichtgewandes beeinflusst worden⁴⁰.

Die gleiche, beinahe mystisch gefärbte Sprache kehrt auch in ägyptischen Texten wieder, wo sie an zwei verschiedenen Verben geangewandt hat. Die folgende Belegsammlung beschränkt sich auf solche Beispiele, in denen der betreffende Umstand *expressis verbis* zur Sprache gekommen ist. Die ebenfalls vorhandenen Beispiele mit indirekten Hinweisen werden dagegen nicht weiter berücksichtigt.

Das erste Verb, mit dessen Hilfe der Gedanke formuliert worden ist, wird von „*wnh*“ gebildet, das in den Wörterbüchern mit der Bedeutung „kleiden, bekleiden“⁴¹ registriert wird. In einem bisher singulären Fall ist die betreffende Bedeutung auf das Licht übertragen worden.

Das entsprechende Beispiel kann von den Wänden des ptolemäischen Tempels

37 Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 101–150, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2008, 68/76.

38 M. E. Vogelzang/W. J. van Bekkum, Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts, in: H. L. J. Vanstiphout/K. Jongeling/F. Leemhuis/G. J. Reinink, *Scripta Signa Vocis*, Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East presented to J. H. Hospers by his pupils, colleagues and friends, Groningen 1986, 276
zum metaphorischen Gebrauch des Kleidens in Licht vgl. G. Scholem, *Jewish Gnosticism Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, 56–64.

39 Jan Zandee, “The Teachings of Silvanus” (NHC VII, 4) and Jewish Christianity, in: R. van den Broek/M. J. Vermaseren (Eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*, Tome Quatre-Vingt et Onzième, Leiden 1981, 508.

40 Nahum M. Waldman, The Imagery of Clothing, Covering, and Overpowering, *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 19 (1989), 168.

41 Raymond O. Faulkner, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford 1962, 63; Leonhard H. Lesko, *A dictionary of Late Egyptian*, Volume I, Berkeley 1982, 118; Dimitri Meeks, *Anne Lexicographique*, Tome I (1977), Paris 1980, 91; Dimitri Meeks, *Anne Lexicographique*, Egypte Ancienne, Tome 2 (1978), Paris 1981, 98; Dimitri Meeks, *Anne Lexicographique*, Egypte Ancienne, Tome III (1979), Paris 1982, 70; Rainer Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch II, Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, Teil I, Mainz 2006, 687–688.

von Edfu abgelesen werden, wo sich die Worte „*itm pšđ h3p.t wnh p.t ht.tw igp*“⁴² erhalten haben. Die Stelle kann am adäquatesten mit „Wenn die Sonnenscheibe das Unwetter erleuchtet, wird der Himmel bekleidet, indem das Unwetter zurückweicht“ übersetzt werden. Der Passus hat ganz offensichtlich auf das Aufklaren des Himmels nach einem Unwetter Bezug genommen.

Das zweite wichtige Verb stellt in diesem Kontext „*hbs*“ dar, für das in den Lexika und Wörterbüchern die Bedeutung „kleiden, bekleiden“⁴³ festgehalten wird.

Der Gedanke wird durch das Beispiel „*Mw.t c3 <.t> ir.w km3 <.t> šk.w r [hrš kkw]y hbs itm m šsp [=š...]*“⁴⁴ „Mut whose shape is Great, who created brightness in order to [repel dark]ness (?), who covers the sun disc⁴⁵ with [her] light [...]“ hervorragend illustriert.

Die Deutung des Lichtes als Gewand liegt auch den Worten „*iw i3hw hbs <=f> p.t*“⁴⁶ „wenn Licht den Himmel bekleidet“ zugrunde. Dass mit „*i3hw*“ eine andere Bezeichnung für das Licht genommen worden ist, dürfte an der Sache wenig ändern.

42 Émile Chassinat, *Le temple d' Edfou*, Tome Premier, Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire, Paris 1897, 417, 7 folg.; zu dieser Stelle vgl. auch Erhart Graefe, *Untersuchungen zur Wortfamilie bi3-*, Köln 1971, 48.

43 Raymond O. Faulkner, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford 1962; Leonhard H. Lesko, *A dictionary of Late Egyptian*, Volume II, Providence 1984, 107–108; Dimitri Meeks, *Anne Lexicographique*, Tome I (1977), Paris 1980, 242; Dimitri Meeks, *Anne Lexicographique*, Egypte Ancienne Tome 2 (1978), Paris 1981, 245; Dimitri Meeks, *Anne Lexicographique*, Egypte Ancienne, Tome III (1979), Paris 1982, 190; Rainer Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch II*, Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit, Teil 1, Mainz 2006, 1648–1649

zum Wort „*hbs*“ vgl. Franz Calice, *Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleiche*, Eine kritische Diskussion des bisherigen Vergleichsmaterials, Beihefte zur „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, 1. Heft, Wien 1936, 72

zum Einfluss des ägyptischen Wortes „*hbs*“ „Gewand“ auf das Hethitische vgl. Francis Breyer, *Ägypten und Anatolien, Politische, kulturelle und sprachliche Kontakte zwischen dem Niltal und Kleinasien im 2. Jahrtausend v. Chr.*, *Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean*, Volume XXV, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie, Band LXIII, Wien 2010, 305.

44 Harco Willems, Filip Coppem, Marleen de Meyer, *The temple of Shanhûr*, Volume I, The Sanctuary, the Wabet, and the Gates of the Central Hall and the Great Vestibule (I–98), *Orientalia Lovaniensia Analecta* 124, Leuven – Paris – Dudley MA 2003, 64.

45 Die Verbindung „*[i-ir.k nw p3 itm iw.f] hbs [...]*“ „[If you see the disk,] covered [...]“ bei Richard A. Parker, *A Vienna Demotic Papyrus of Eclipse- and Lunar-Omina*, Edited with transliteration and commentary, Providence 1959, 48, setzt wohl ein anderes Verständnis voraus. Der erweiterte Kontext deutet darauf hin, dass dort bestimmte Objekte den Blick auf die Mondscheibe verstellen haben.

46 Edouard Naville, *Das ägyptische Tottenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben* 2. vols, Berlin 1886, 273; John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, *Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 198, Fribourg/Göttingen 2004, 133.

Das Beispiel „*ḥd.wt R^c ḥbs(t) ḥ3.wt=śn*“⁴⁷ „Es ist das Licht des Re, das ihre Körper bekleidet.“ atmet den gleichen Geist, das die segensreiche Wirkung der Fahrt des Sonnengottes durch die Unterwelt akzentuiert. Die Verstorbenen werden dabei vorübergehend in das Licht des vorbeiziehenden Gottes getaucht, um danach wieder in ewiger Dunkelheit und Finsternis zu versinken.

Die Vorstellung wiederholt sich sodann auch im Beispiel „*ḥbs nb=ś m šsp=ś imn=ś św m ḥnw n dfd=ś*“⁴⁸ „die ihren Herrn mit ihrem Licht bekleidet, die ihn in ihrer Iris⁴⁹ verbirgt“, das über Hathor ausgesagt worden ist. Die gleiche Aussage ist in: „*ḥbs nb=ś m šsp=ś imn=ś św m ḥnw n df[d]=ś*“⁵⁰ „die ihren Herrn mit ihrem Licht bekleidet, die ihn in (ihrer) Iris verbirgt.“ für eine löwenköpfige Schlange getroffen worden. Der einschlägige Gebrauch des Verbs ist auch im Beispiel „*I šhm.t ḥbs nb=ś m šsp=ś, imn św m – ḥnw dfd=ś*“⁵¹ „O Sekhmet, (celle) qui revêt son maître de sa lumière (et) qui le dissimule à l'intérieur de sa pupille“ zu beobachten, dessen Wortlaut an die Adresse der Göttin Sachmet gerichtet ist.

II.

Der Schwerpunkt des zweiten Teils der Untersuchung wird auf bildlichen Gebrauchsweisen von Wörtern für „kleiden/Kleidung“ in Bezug auf Pflanzen ruhen. In der hebräischen Sprache ist Ps 65,13–14 als Ausgangspunkt gewählt worden, wo die Worte „Es triefen die Weiden der Steppe, und mit Jauchzen gürten sich die Hügel. Es kleiden sich die Weiden mit dem Kleinvieh, und die Täler hüllen

47 John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity, Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX, Orbis Biblicus et Orientalis 198, Fribourg/Göttingen 2004, 132.*

48 Auguste Mariette, *Dendérah, description générale du grand temple de cette ville, Paris 1873, vol. 3, pl. 61b*; John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity, Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX, Orbis Biblicus et Orientalis 198, Fribourg/Göttingen 2004, 134.*

49 zur Übersetzung von „*dfd*“ durch „Iris (mit Pupille)“ vgl. Friedhelm Hoffmann, *Das Wort dfd, Göttinger Miscellen 132 (1993), 37–38*

zur Verbergung des Sonnengottes in der Iris vgl. David Klotz, *Adoration of the Ram, Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple, Yale Egyptological Studies 6, New Haven 2006, 179f* zur solaren Implikation der Pupille vgl. Andrea Kucharek, *Altägyptische Totenliturgien Band 4, Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit, Heidelberg 2010, 486.*

50 Emile Chassinat, *Le Temple d'Edfou, Tome Premier, Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archeologique Française aux Caire, Tome Dixième, Paris 1897, 509 8°*; John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity, Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX, Orbis Biblicus et Orientalis 198, Fribourg/Göttingen 2004, 134.*

51 Phillippe Germond, *Sekhmet et la Protection du Monde, Aegyptiaca Helvetica 9, Genève 1981, 34/35.*

sich in Korn, sie jubilieren sich zu, ja sie singen⁵² zu finden sind. Der bildhafte Gehalt der Worte ist hier zu vollendeter Blüte gereift. Die ägyptische Dichtkunst zeichnet sich diesbezüglich durch den gleichen Metapherreichtum aus. Die beiden folgenden Beispiele können hierfür als Bestätigung angeführt werden.

Die Vorstellung lässt sich auf der einen Seite aus den Worten „*pri h'pi m kr.ti 3bdw, thn sh.t m mnh.t*“⁵³ „der Nil fließt aus seiner Quelle in Elephantine, das Feld schmückt⁵⁴ sich mit (seinem) Gewand“ gewinnen. Die in einer Inschrift auf dem Basaltsockel einer Statue aus der Saitenzeit zu findende Zeile hat den Anfang eines Hymnus an heilige Böcke gebildet. Das Wort „*mnh.t*“ „Gewand“ ist als bildlicher Ausdruck für das durch den Nil zu Ehren der heiligen Böcke hervorgebrachte Pflanzenwachstum zu verstehen. In der am ersten Katarakt lokalisierten Stadt Elephantine hatten sich jedes Jahr zu Beginn der Überschwemmungsmonate die frühesten Vorboten des Hochwassers angekündigt. Der im Innern des Schwarzen Kontinentes entsprungene Strom war dort auf seinem Weg nach Norden zum ersten Mal auf ägyptischen Grund und Boden getroffen. Die Stadt hatte in ihren Mauern eine Messstation für die Kontrolle der Pegelstände beherbergt, deren architektonische Anfänge bis weit in die Vergangenheit zurückreichen⁵⁵. Die eingangs zitierte Passage wird durch die Worte „*bh mnmn.t r tr*“ „die Herden mehren sich zur rechten Zeit“ fortgesetzt, worin sich eine weitere Parallele zu Ps 65,14 zeigt.

Die besagte Vorstellung ist auf der anderen Seite im demotischen Mythos vom Sonnenauge zu belegen, wo das Wort „*mnh.t*“ „Kleid“ die gleiche übertragene Verwendung erhalten hat. Die in Rede stehende Passage lautet „*i – ir h'pi iy r db3 ir n=f mnh.t*“⁵⁶, die mit „Der Nil kommt, um für sie ein Kleid zu machen“ übersetzt werden kann. Das grammatikalische Bezugswort für das Suffixpronomen „=f“ besteht aus dem im Text zuvor genannten Wort „*itn*“ „Sonnenscheibe“, das im Ägyptischen maskulines Geschlecht hat. Der Inhalt der Stelle handelt auch hier von der Vegetation, die durch den Nil zum Sprießen gebracht

52 Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 51–100, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2000, 213/218

zu dieser Stelle auch Nahum M. Waldman, The Imagery of Clothing, Covering, and Overpowering, The Journal of the Ancient Near Eastern Society 19, Semitic Studies in Memory of Moshe Held (1989), 164.

53 M. Burchardt, Ein saitischer Statuensockel in Stockholm, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 47 (1967/Neudruck der Ausgabe 1910), 112.

54 zu „*thn*“ in der Bedeutung „Feld schmückt sich“ vgl. auch Hermann Junker, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften-Sonderband, Wien 1958, 176; Christine Favard-Meeks, Le temple de Behbeit el-Hagara, Essai de reconstitution et d'interprétation, Studien zur Altägyptischen Kultur Beiheft 6, Hamburg 1991, 79.

55 einführend Horst Jaritz, LA IV, 496, s. v. Nilmesser.

56 Françoise de Cenival, Le Mythe de l'oeil, Translittération et Traduction avec Commentaire Philologique, Demotische Studien 9, Sommershausen 1988, 6 (3, 28/29).

wird. Die Interpretation ist bereits vom Altmeister der Demotistik Spiegelberg⁵⁷, in diesem Sinn vorgenommen worden. Die Arbeit des Nils ist dieses Mal in den Dienst der Sonnenscheibe gestellt worden.

Die Tatsache, dass die höchstpoetischen Worte an allen drei Stellen im Angesicht des Göttlichen gesungen worden sind, dürfte kaum Zufall sein. Das göttliche Numen hat sich in allen drei Fällen als Garant der Fruchtbarkeit herausgestellt. Die zyklische Erneuerung der Natur hat den ägyptischen und hebräischen Menschen in Jubel und Frohlocken ausbrechen lassen.

Im Schlusswort soll ein vorläufiges Fazit aus den vorherigen Beobachtungen gezogen werden. Die Gemeinsamkeiten als solche dürften nach dem oben Gesagten feststehen. Der heutige Interpret muss für sich nur die Frage beantworten, wie sie richtig zu bewerten sind. In solchen Fällen kann immer zwischen einem minimalistischen und maximalistischen Ansatz gewählt werden. Der vorliegende Beitrag hat sich für die erste Methode entschieden. Die Beweise reichen für die Annahme einer direkten Beeinflussung einfach nicht aus. Die Dichter und Denker der beiden Völker sind vielmehr durch das gleiche/ähnliche intellektuelle Klima zu den gleichen/ähnlichen Leistungen angespornt worden. Die Zugehörigkeit des Ägyptischen und Hebräischen zu derselben hamito-semitischen (afroasiatischen) Sprachfamilie wird diesen Prozess noch zusätzlich gefördert haben.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag wird sich um den Nachweis zweier Parallelen zwischen der hebräischen und ägyptischen Sprache bemühen. Das Thema wird die übertragene Verwendung von Ausdrücken der Kleiderterminologie auf Licht und Pflanzen bilden. Die betreffende Assoziation kann an mehreren Beispielen demonstriert werden.

Abstract

This contribution deals with the demonstration of two parallels between the Hebrew and Egyptian languages. The topic is the figurative use of words from the terminology of clothing in the context of light and plants. The association can be confirmed by several examples.

Anschrift des Autors:

Stefan Bojowald, Ägyptologisches Seminar der Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, 53113 Bonn, Deutschland, stefan.bojowald@t-online.de

⁵⁷ Wilhelm Spiegelberg, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (Der Papyrus der Tierfabeln – „Kufi“)* nach dem Leidener Demotischen Papyrus I 384, Strassburg 1917, 17 n. 14.

Von Archetypen und Invarianten – an den Rändern der Grammatik¹

Frank Matheus, Münster

Thema dieses Essays ist die Frage nach der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung von Wörtern und grammatischen Erscheinungen unter besonderer Berücksichtigung des Biblischen Hebräisch. Hier steht vor allem die Frage im Mittelpunkt, ob diese Begriffe und die damit verbundenen Kategorien in der Lage sind, das von manchen als disparat empfundene hebräische Verbalsystem zu erfassen und logisch zu beschreiben – und ob es möglicherweise angemessenere Alternativen gibt. Wenn wir in unserer Alltagssprache die Begriffe „ursprünglich“ und „eigentlich“ hören und gebrauchen, treffen wir zwischen ihnen keine besondere Unterscheidung; wir benutzen sie promiscue und meinen i.d.R. dasselbe: Sie beziehen sich auf den Kern, auf das Wesen, auf die Grundlage von Aussagen und grammatischen Phänomenen.

Achten wir auf die genaue Bedeutung der beiden Ausdrücke, tun sich jedoch durchaus unterschiedliche Konnotationen auf, denn das Wort „ursprünglich“ berührt eine historische und das Wort „eigentlich“ eine semantische Kategorie. Und genau in dieser Unterscheidung liegt eine faktisch gegensätzliche Betrachtungsweise nicht zuletzt des hebräischen Verbalsystems, die so jeweils die auseinanderliegenden Ränder der Grammatik berührt.

Die Invarianten-Modelle machen den Hauptstrang der gegenwärtigen Forschung aus, auch wenn der Begriff so gut wie nie fällt. Sie fragen nach der „Grundbedeutung“ von grammatischen Erscheinungen, z.B. von der Suffixkonjugation. Lautet die Antwort hier „perfektiv“ oder, alternativ, „Vergangenheitstempus“, dann ist damit die Invariante bezeichnet, die das eigentliche Wesen dieses Phänomens beschreibt; zugleich sind alle anderen Realisierungen, die sich nicht unter diese Bedeutung subsumieren lassen, Abweichungen, Varianten eben – und damit negativ konnotiert.

Archetypische Modelle hingegen arbeiten historisch; sie fragen nach den Wurzeln einer grammatischen Entität und versuchen, der Bedeutung auf diese Weise auf die Spur zu kommen. Auf einen solchen Ansatz, der trotz der immer schon sprachgeschichtlich orientierten modernen Hebraistik² einen neuen Blickwinkel eröffnet, möchte ich im folgenden in Würdigung und Kritik näher eingehen.

1 Ursprünglich als Vortrag gehalten in der Alttestamentlichen Sozietät der Universität Münster im Wintersemester 2011/12. Für den Druck wurde der Text überarbeitet und erweitert.

2 Praktisch alle namhaften Grammatiken seit den bahnbrechenden Studien Ewalds arbeiten historisch-komparativ, vgl. allein, titeltragend, das Werk von Bauer-Leander; als dezidierte Aus-

Alexander Andrason hat in mehreren Aufsätzen das hebräische Verbalsystem untersucht; im Mittelpunkt standen hier die *waw*-PK, die einfache PK und die AK.³ Sein Ansatz dabei, den er jeweils ausführlich erläutert, ist im wesentlichen prototypisch und panchronistisch orientiert. Ausgangspunkt ist stets die heterogene Situation auf der synchronen Ebene, die er im umfassenden Korpus der Hebräischen Bibel manifestiert sieht⁴. Er erblickt in der Gegenwartsforschung einen Mangel: Sowohl Modelle, die sich auf das in der Linguistik weit verbreitete Deutungsmuster TAM (Tempus, Aspekt, Modus) – als weiteren Punkt führt er den Begriff „Taxis“ ein, der sich auf relative Tempora bezieht⁵ – stützen als auch diskursive Ansätze, die die Textpragmatik zur Grundlage haben, sind in seinen Augen reduktionistisch: Letztere verstehen z.B. die *waw*-PK als Vordergrund oder Rückgrat des Erzählstranges, erstere legen ihre Bedeutung fest auf die Tempusfunktion „Präteritum“ oder den perfektiven Aspekt. Beide berücksichtigen dabei nicht die Vielfalt der Bedeutungsmöglichkeiten oder lassen sie als „Ausnahmen“ oder sprachliche Sonderformen außer Betracht. Ähnliches gilt für die einfache PK, deren umfassende Bedeutungsmöglichkeiten er ebenfalls zutreffend beschreibt⁶. Deshalb kommt er zu dem Schluss: „It is thus not surprising that all attempts to reduce the *yiqtol* to one well-defined and unambiguous semantic-functional verbal domain (i.e. to one *taxis*, one aspect, one tense, or one mood) have failed and will always lead to oversimplifications.“⁷ Demgegenüber will Andrason einen vereinheitlichenden Ansatz vorstellen, der alle Vorkommensweisen der Formen unter *einem* Blickwinkel erklärt und damit keine Ausnahmen bzw. irregulären Gebrauch zulässt (2011, 7). Ziel ist es, die Belege einer synchronen sprachlichen Überlieferungseinheit (des AT) mit historischen Methoden zu erklären (diachron); diese beiden Linien – also in die sprachliche Breite und historische Tiefe – nennt er panchron (2011, 7). In seinem Aufsatz zur PK definiert er so: „The gram — that from the synchronic perspective is an amalgam of accidental functions which cannot be reduced to

nahme versteht sich Murokas Neubearbeitung des klassischen Werkes von Paul Joüon: “The grammar is essentially descriptive in its approach and conception, or to put it differently, its approach is synchronic, and not diachronic or historical.” (2006, xiii)

- 3 Andrason, Alexander, 2010: The Panchronic *Yiqtol*: Functionally Consistent and Cognitively Plausible, *JHS* 10 (Art. 10), 1–63; ders., 2010a: The “guessing” QATAL – the BH suffix conjugation as a manifestation of the evidential trajectory, *Journal for Semitics* 19/2, 603–627; ders., 2011: Biblical Hebrew *wayyiqtol*: A Dynamic Definition, *JHS* 11 (Art. 8), 1–58. Vgl. außerdem ders., The Biblical Hebrew *weqatal*. A homogenous form with no haphazard functions, *Journal of Northwest Semitic Languages* 37/2, 2011, 1–25 (Teil 1), 38/1, 2012, 1–30 (Teil 2).
- 4 Im Gegensatz zu den meisten anderen Forschern, die in der biblisch-hebräischen Überlieferung ein heterogenes, nur diachron zu erschließendes grammatisches Gefüge erkennen, ist für Andrason das AT eine synchrone Größe: „Although the Biblical text is not historically homogenous (it includes parts of different antiquity), we will treat the BH evidence as a synchronic whole.“ (2011, Anm. 33) Eine Begründung dafür liefert er nicht.
- 5 2011, 2.
- 6 2010, 14f.
- 7 2010, 17.

one clear and unique aspectual, temporal, taxis, modal and text value—may be understood as a single phenomenon, a prototypical homogeneous diachrony (i.e. path)—a realization of one linguistic input.” (2010, 3)

Was die diachrone Betrachtung anbelangt, schließt er sich damit der sog. „Path“-Theorie an, die in der Linguistik mit Namen wie Bybee und Dahl verbunden ist. Andrason definiert: „In general terms, the grammatical growth may be understood as a gradual and ordered incorporation of new values and formal characteristics.” (2011, 8) Dabei ist die Entwicklung eines Pfades nicht zufällig und beliebig, sondern evolutionär: Ein Pfad entwickelt sich nach bestimmten Mustern, nämlich zunächst auf ein perfektives/präteritales System, sodann auf ein imperfektives/präsentisches. Als dritte Stufe folgt eine modale und zuletzt eine futurische Implementierung (2011, 10). Andrason beschreibt die verschiedenen Pfade bzw. Stufen der Entwicklung in extenso. Z.B. entwickelt sich aus einem resultativen Proprium (auch Nomen sind möglich) über mehrere Zwischenschritte letztlich das Tempus „Präteritum“ und der Aspekt „perfektiv“ (2011, 13). Andrason bezieht auch kognitive Modelle mit ein, aus denen er ableitet, dass die grammatische Form auf ihre Funktion deuten muss (2011, 16). Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass Grammatik die „Konzeptwerdung“ der Erfahrung einer Sprechergemeinschaft sei (2010, 16.23). So schließt er: „The semantic potential of a construction—at any moment of its evolution—is an amalgamation of consecutive phases on a given path.” (2011,18) Phrasen, Wörter und grammatische Strukturen kumulieren also ihre innere Kraft, die sie auf ihrem – diachronen – Wege gewonnen haben, und entfalten sie in jeder Entwicklungsstufe in ihrer jeweiligen synchronen Umgebung. Daraus ergibt sich konsequent die Ablehnung einer „eigentlichen Bedeutung“ von sprachlichen Formen: „As a result, the concept of an invariant dominant meaning must be abandoned.“ (2011, 18) Vielmehr agiert eine Konstruktion als Prototyp, in dem sich alle scheinbar unvereinbaren und heterogenen Funktionen wiederfinden und der sich als homogene Manifestation einer bestimmten diachronen Kurve erweist („a homogenous manifestation of a certain diachronic trajectory.“) (2011, 21). In seinem Aufsatz zur *waw*-PK untersucht Andrason die Bandbreite der verschiedenen Vorkommnisse und kommt zu dem wenig überraschenden Schluss, sie sei – synchron betrachtet⁸ – ein „highly heterogeneous phenomenon“, da sich der Narrativ in perfektiven, imperfektiven, iterativen Zusammenhängen findet und sich sogar resultativ auf Gegenwart und Zukunft beziehen kann (2011, 31). Mithilfe seiner Pfade nun homogenisiert Andrason diese Ergebnislage: Da die *waw*-PK deutlich erkennbar den „anterior path“ eingeschlagen hat und prototypisch den Faktor „Resultativ“ widerspiegelt, sind funktionale Erstreckungen in Bereiche wie „Vorzeitigkeit“ und auch „Gleichzeitigkeit“ möglich. Der Aspekt „Gleichzeitigkeit“ eröffnet zudem die Möglichkeit, das Tempus Präsens

8 Unter „synchron“ versteht Andrason das Korpus des AT; s.o. Anm.4.

mitabzudecken. Nicht eingeschlagen hat die *waw*-PK allerdings die nächsten Pfade, nämlich Modalität und Zukünftigkeit (2011, 32ff).

Sodann überprüft Andrason seine Ergebnisse diachron und fragt nach der Entwicklung des Archetypen auf seinem Pfad durch die Geschichte. Er nimmt an, dass die PK entstanden sei aus dem protosemitischen *yaqtul*, welches wiederum seine Wurzeln hat in einem resultativen Adjektiv *q(a)tal*, das mit Präfixen versehen wurde. Diese Sicht „constitutes a semantically transparent and cognitively plausible source of the gram [sc. die *waw*-PK] defined as a resultative path.“ (2011, 35) Hier liegt Andrason möglicherweise falsch, denn in der Forschung wird i.d.R. die AK in den Zusammenhang gebracht mit protosemitischem Adjektiv und enklitischen Personalsuffixen, nicht jedoch die PK, der protoypisch eher der durative Aspekt zugesprochen wird⁹. Andrason widerspricht sich auch, wenn er in 2011 die PK in einer „resultative diachrony“ erkennt (2011, 35), in 2010, 30 jedoch auf einem „imperfective track“. Diese Dichotomie erkennt er selber und formuliert: „how to explain the semantic transformation of a gram defined in terms of the resultative path into a formation that is an evident manifestation of the imperfective and proper (and not contaminated) modal trajectories?“ 2010, 40. Er bietet eine recht kompliziert anmutende Erklärung (2010, 42–44), die darauf hinausläuft, dass die Form *yaqtul* zwei unterschiedliche Stränge repräsentiert, nämlich einmal eine resultative Linie und einmal eine imperfektive. Eine ähnliche Lösung hatte schon Tropper 1998 vorgeschlagen, den Andrason allerdings nicht zitiert. Tropper sieht zwei Kurzformen der PK am Werk, eine perfektive und eine modale, die den Urformen *yaqattal* und *yaktul* entspringen¹⁰. Leider lässt sich die resultative Kraft der *waw*-PK, wie Andrason selber einräumt, historisch nicht belegen, da es keine vor-biblischen Texte mit *wajjiqtol* gibt. Deshalb schlägt Andrason einen analogen Weg ein und verfolgt die Entwicklung des akkadischen *iprus*. *iprus* sei ein Nachfolger des protosemitischen *yaqtul* und repräsentiere den resultativen Pfad. Infolgedessen könne man eine analoge Entwicklung im Akkadischen wie im Hebräischen erkennen: Im Akkadischen vermag *iprus* ein ähnliches Bedeutungsgeflecht abzudecken wie die *waw*-PK in der Bibel. Darüber hinaus ist *iprus* auch auf dem futurischen Pfad zu finden, welcher aus dem resultativ-perfektischen Zukunftsbezug erwächst und der, zusammen mit dem performativen Charakter, „was lost in the biblical language“ (36f). Was die historische Beurteilung und den diachronen Verlauf betrifft, ist als möglicher Kritikpunkt anzuführen, dass Andrason spekulativ schnurgerade direkte Bezüge herstellt über Zeiträume von mehreren hundert – wenn nicht tausend – Jahren und Entfernungen außer acht lässt, die eine direkte sprachliche Begegnung und damit eine unmittelbare Beeinflussung der Sprachsysteme eher un-

9 Vgl. Kottsieper, Ingo, 2000: *yaqattal* – Phantom oder Problem? KUSATU 1, 27–100, hier bes. 77ff.

10 Tropper, Josef, 1998: Althebräisches und semitisches Aspektsystem, ZAH 11, 153–190, hier bes. 158ff.

wahrscheinlich machen. Für beide Sprachen eine absolut parallele Entwicklung anzunehmen, verbietet sich von selbst. Andrason sieht die resultative Kraft von *yaqtull/jiqtol* verbunden mit der Partikel *wa*, deren Ursprünge nicht genau zu erkennen sind und die nicht notwendig Bestandteil des anterior-Pfades ist; mithilfe der Partikel *wa* gelangt die PK zusätzlich zu einer „coordinative consecutive“ Kraft (2011, 39). So gelangt er zu dem Schluss, die *waw*-PK zu definieren als einen prototypisch fortgeschrittenen resultativen Pfad, der zusätzlich kontextualisiert wurde durch die Inkorporation einer Größe, die ursprünglich eine explizit konsekutive Bedeutung hatte. (2011, 44)]

Allerdings läßt sich etwa die konsekutiv-futurische Bedeutung der *waw*-PK in den Psalmen so nicht erklären, da das konsekutive Element *waw* nach eigener Darstellung Andrasons nicht prototypisch mit der PK verbunden und seine Anfügung auf dem anterior-path arbiträr ist. Abschließend formuliert er noch einmal in seiner Zusammenfassung: Die *waw*-PK „can be defined as a computation of the anterior and simultaneous trajectories in the three time frames.“ (2011, 46) Ob damit das Wesenhafte der *waw*-PK zutreffend beschrieben ist, bleibt jedoch fraglich, denn diese Definition trifft auf so gut wie jede hebräische Verbform zu, die die beschriebene Leistung vollbringt – und im Biblischen Hebräisch können die PK, die AK, die *waw*-AK und das Partizip mit eben diesen Eigenschaften versehen sein.

Für die PK in all ihren möglichen Erscheinungsformen nimmt er an, dass alle Gebrauchsweisen von *jiqtol* eingruppiert und erklärt werden können als zwei diachrone Bewegungen, nämlich durch den imperfektiven und modalen Pfad. (2010, 36; vgl. 58 u.ö.).

Die AK behandelt Andrason weniger umfangreich in einem zweiteiligen Aufsatz im Journal for Semitics – mit dem Ergebnis, dass sie prototypisch eine „resultative Diachronie“ repräsentiere und dem *anterior* und *simultaneous* Pfad korrespondiere¹¹. Darin gleicht sie der *waw*-PK.

Man kann im einzelnen Anfragen an die Untersuchungen Andrasons stellen, muss im ganzen aber würdigen, dass er einen umfassenden Horizont eröffnet und das hebräische Verbalsystem in einem übergeordneten Kontext beschreibt, der methodologisch sinnvoll viele Aspekte erhellt. Bei der Bewertung des Ansatzes stellt sich jedoch die grundlegende Frage, ob er nicht prinzipiell synthetisch und damit nur eingeschränkt tauglich ist. Denn die Kriterien, insbesondere die einzelnen Pfade und Phasen der Sprachentwicklung, entspringen dem Nichts und werden von Andrason als Gegebenheit eingeführt. So ist es kein Wunder, dass sich alles glatt und völlig problemlos in das selbst geschaffene Schema einfügt. Den Zwängen einer vereinheitlichenden Grammatik folgend, werden alle Ungereimt-

11 2011a, 615.633. Darüber hinaus überlappt die AK mit einem dritten Pfad, dem „evidential trajectory“, ohne dass sie diese Funktion grammatisiert hätte (632f). Dieser repräsentiert das „vermutende Perfekt“, wie es in Sätzen wie Gen 37,33 („... ein wildes Tier wird ihn gefressen haben“) zum Ausdruck kommt.

heiten wegerklärt und das Problem durch seine Eliminierung gelöst. Denn es bleibt dabei, dass die AK perfektiv (in seiner Terminologie: resultativ) und die PK imperfektiv ist, nur eben nicht funktional, sondern archetypisch – und die archetypischen Eigenschaften mussten notwendig auf ihrem Pfad durch die Geschichte zu der beobachtbaren Heterogenität in der biblischen Sprachwelt führen.

Diese Kritik macht auch die Untersuchung von Tal Goldfajn (1998) zu ihrem Ausgangspunkt. Eine archetypische und diachron angelegte Betrachtung der Sprache, so sein Argument, entlässt den Forscher nicht von seiner Pflicht, die Funktion der Formen in ihrem realen Auftreten in Äußerungen zu untersuchen. Er referiert und akzeptiert die Genese der hebräischen Verbformen, wie sie von Orientalisten typischerweise dargestellt werden (und wie sie auch in den Darlegungen Andrasons zum Ausdruck kommen), um dann zu bemerken: „Und doch, auch wenn wir all dies zur Gänze akzeptieren, wären wir auch dann nicht wirklich in der Position zu formulieren, wie genau die Verbformen im biblischen Kontext funktionieren.“ (30) Diese Aussage lässt sich verallgemeinern. Archetypen und ihre Entwicklungsstränge hellen die Geschichte eines Begriffes auf und beleuchten bisweilen auch durch ihre „ursprüngliche Bedeutung“ eine konkrete Sprechsituation, aber sie lassen so gut wie keinen Schluss darauf zu, wie ein „Gram“ in einem Text genau zu verstehen ist. Z.B. sind das englische Wort „wife“ und das deutsche „Weib“ etymologisch deutlich verwandt. Archetypisch ließe sich sagen, dass beiden die Notation „weiblich“ und „geschlechtsreif“ anhaftet. Beide Wörter haben aber eine unterschiedliche Entwicklung durchlaufen, bei der dem einen Wort zusätzlich die Bedeutungsebene „verheiratet“ zufließt und dem anderen in heutiger Sprache eine negative Konnotation, die bis vor wenigen Generationen jedoch noch nicht vorhanden war. Keiner der individuellen Stränge kann die Bedeutung bzw. den konkreten Sprachgebrauch des jeweils anderen Wortes erklären, und keiner der Pfade führte zwingend zu dem „jetzt“ (synchron) beobachtbaren Ergebnis; vielmehr ist die Entwicklung arbiträr.

Bisweilen ist es sogar völlig unerheblich, welcher archetypischen Boden ein Begriff hat. Das Wort „Person“ z.B. stammt aus der antiken Theaterwelt; sein Hintergrund ist, ob durch eine Bühnenmaske eine reale Gestalt tönt, *personare*.

Niemand muss das wissen, um das Wort korrekt und in all seinen Bedeutungsebenen zu gebrauchen.

Gibt es dann so etwas wie die „eigentliche Bedeutung“ von einem Wort oder einer grammatischen Konstruktion? Kann man sozusagen ein grammatisches Phänomen oder eine Wortbedeutung von einer Hülle nach der anderen befreien, bis man auf den Kern der Sache stößt – auf die Invariante, eine Form, die so eindeutig ist, dass sie nicht weiter reduziert werden kann und keine Konnotation zulässt? Bei dem gerade genannten Begriff „Person“ scheint das so zu sein; Invariante und Archetyp fallen zusammen – es kann kein Zweifel daran bestehen, was den Begriff „Person“ *ursprünglich* und *eigentlich* ausmacht. Aber schon die

Frage, ob z.B. ungeborenes Leben eine Person ist, läßt die scheinbare Sicherheit unmittelbaren Wissens dahinschwinden.

Ein anderes Beispiel: Das Lemma „hose“ meint historisch die von Seefahrern getragene, unter den Knien zusammengebundene leichte, aber enganliegende Knickerbocker; archetypisch kommt hier eine hohle Umhüllung zum Tragen, die in das englische Lemma für „Schlauch“ Eingang gefunden hat, aber auch in das Homonym mit der Bedeutung „stockings“. Im Deutschen mündete es in das bekannte röhrenförmige Kleidungsstück, das nun aber sein ursprüngliches Merkmal – Band unter dem Knie – verloren hat. Nichts von alledem muss man wissen, um das Lemma im Deutschen oder Englischen korrekt zu gebrauchen.

Der Kern des Problems ist grammatischer Natur, genauer: des übergeordneten Grammatikverständnisses. Dem Ansatz bei Invarianten und Archetypen ist gemein, dass sie mit einem vereinheitlichenden Blickwinkel von einem historischen oder semantischen Nukleus aus alle Phänomene zu erklären suchen. Bei dem Invarianten-Modell stellt sich das Problem, dass durch die Reduktion auf eine Grundbedeutung alle anderen Phänomene als Aberrationen oder Ausnahmen betrachtet werden müssen, bei der archetypisch-diachronen Sichtweise, dass ganz heterogene synchrone Erscheinungen diachron harmonisiert und nicht wirklich mit Begriffen zusammengebracht werden, die ihre Funktion im Text zu beschreiben in der Lage sind. So liegt der Grundirrtum Andrasons m.E. in der Annahme, dass all die verschiedenen Aspekte, die ein grammatisches Phänomen im Laufe seiner Geschichte und Pfade subsumiert hat, zum wesenhaften Bestandteil seiner Ausdrucksformen geworden sind, die sich je nach textueller Situation in der aktuellen Realisation manifestieren. Das ist aber nicht der Fall. Andrason zeigt in seinem Aufsatz von 2010 völlig richtig die vielfältigen temporalen Umstände auf, in denen die PK begegnet (2010, 7ff), liegt aber falsch, wenn er z.B. sagt (2010, 7): Die Präfixkonjugation „most frequently expresses frequentative-habitual events“: Nicht die PK als solche drückt Habitualität aus, sondern die Umstände, in die sie geraten ist. Als Beleg für seine These verweist Andrason auf das Beispiel Hi 1,5 (letzter Satz): יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל־הַיָּמִים: „Das tat Hiob jedesmal.“ In der Tat geht es hier um wiederkehrende Ereignisse – aber diese finden ihren Ausdruck nicht durch die Verbform, sondern in dem Adverbiale כָּל־הַיָּמִים. Dieses begegnet mit dem gleichen Effekt auch in Realisierungen in der *waw*-PK (z.B. 1 Sam 7,15) oder in *x*-AK (1 Sam 25,15). Es ist also nicht der Aspekt „Iterativität“ gebunden an die Verbrealisierung „PK“. Deutlich wird dies auch, wenn man sich den Rest des Beispielverses vor Augen führt:

וַיְהִי כִּי הִקְיֹפוּ יָמֵי הַמִּשְׁתָּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיִּקְדָּשֶׁם וַהֲשִׁיבֵם בְּבִקְרֹ
וַהֲעֵלָהּ עֲלוֹת מִסֵּפֶר כָּל־מֵ כִּי אָמַר אִיּוֹב אֲלֵי הָאֱלֹהִים בְּלִבָּבִם
כָּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל־הַיָּמִים:

Jedes Mal, wenn die Tage des Gastmahls beendet waren, schickte Ijob, um sie zu reinigen. Früh am Morgen erhob er sich und brachte entsprechend ihrer Zahl Brandopfer dar. Denn Ijob dachte: Vielleicht haben meine Kinder gesündigt und Gott in ihrem Herzen geflucht. So hielt es Ijob jedes Mal. (Hi 1,5)

In diesem Vers begegnen drei *waw*-PK-Formen, zwei *waw*-AK –Sätze und zwei Syntagmen in der Struktur *x*-AK. Alle drei Realisierungen deuten auf das gleiche, sich wiederholende Geschehen wie die *x*-PK am Ende. Aber keinesfalls kann man die Iterativität an den sehr unterschiedlichen Verbformen festmachen, die die wesentlichen Verbalrealisierungen des Hebräischen repräsentieren – ansonsten würde fast jeder hebräischen Satzrealisierung Iterativität zu eigen sein. Der Aspekt kommt vielmehr durch die unscheinbar anmutende Formulierung מְסַפֵּר כְּלָמַי zustande. Da Hiob zehn Kinder hatte, ergibt sich so die entsprechende Frequenz seines Handelns. Zur temporalen Analyse einer dargestellten Zeit bedarf es also neben der Verbform auch die Berücksichtigung der Ereignisstruktur einer Proposition und der periphrastischen Signale, die die Textwelt bereithält.¹²

Die simple Analyse eines Verses wie Hi 1,5 zeigt, dass es so etwas wie eine „eigentliche“ oder „ursprüngliche“ Bedeutung einer grammatischen Erscheinung oder eines einzelnen Wortes nicht wirklich gibt. Denn Sinn oder Bedeutung entsteht einzig und allein in einem Kommunikationsakt, d.h. in einem Text¹³ – ein „Gram“ hat außerhalb eines Textgeschehens keine Bedeutung, ja es existiert noch nicht einmal. Das gilt auch für archetypisch herausgearbeitete Grundfunktionen oder -bedeutungen, denn auch Archetypen leben nur in Texten und entfalten je dort ihre Kraft.

Im folgenden wollen wir diese Überlegungen in einer Grammatiktheorie verorten. Der Ansatz Andrasons, der ja Grammatik versteht als eine „Konzeptualisierung menschlicher Erfahrung“ läßt sich im weitesten Sinne in dem großen Feld der Transformationsgrammatik, die untrennbar mit dem Namen Chomsky verbunden ist, unterbringen. Die generative Grammatik, die in vielen Varianten von Chomsky selbst und auch seinen Schülern weiterentwickelt worden ist, hat in ihrem Kern eine emanzipatorische Funktion: Sie befreit Grammatik von einer rein deskriptiven Sicht und stellt das denkende Individuum in den Mittelpunkt der Betrachtung. Deshalb ist für Chomsky auch die Unterscheidung von „Performanz“ und „Kompetenz“ von ausschlaggebender Bedeutung, wobei Performanz die angelernte, oberflächliche Fähigkeit der Sprachverwendung meint und Kompetenz, um es in den Begriff Andrasons zu fassen, die Konzeptualisie-

¹² Eine genauere Analyse der Zeitstrukturen habe ich vorgelegt mit meiner Studie: „Ein jegliches hat seine Zeit“, KUSATU B.1, 2011.

¹³ Unter „Text“ verstehe ich eine sprachliche Gestaltwerdung, die an die beiden Bedingungen der Lokution und Rezeption gebunden sind; Äußerung und Empfang eines Textes sind also immer ein Kommunikationsereignis.

rung der Spracherfahrung, mithin die Fähigkeit, aufgrund von erkannten Regeln Bedeutungsinhalte zu generieren und zu transformieren.

So wichtig dieser Ansatz forschungsgeschichtlich auch ist, es haftet ihm doch der Mangel an, die Performanz und damit die Oberflächenstruktur von Sprache vernachlässigt zu haben. Insbesondere gerät weder die Durchdringung beider Ebenen recht in den Blick noch der Erwerbsprozess von Sprache unter entwicklungspsychologischen und hirnspezifischen Gesichtspunkten. Beides aber ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Betrachtung grammatischer Systeme, was sich festmachen lässt an der Unterscheidung von *Mustern* und *Regeln*.

Folgen wir der Transformationsgrammatik, so müsste es möglich sein, einen Satz zu bilden, der den Inhalt hat, dass ein Emittent einem Rezipienten mitteilt, ihm einen Sachverhalt bereits mitgeteilt zu haben. Für Sachverhalte in der Vergangenheit ist in unserer Sprache, so sagt es das grammatische Regelwerk, das Präteritum zuständig. Der Satz könnte also lauten: „Das sagte ich dir schon einmal.“ Obwohl auf der Ebene der Sprachkompetenz völlig korrekt gebildet, würden wir einen solchen Satz nicht aussprechen, denn er entspricht nicht den Mustern, die wir auf der Ebene der Performanz abgespeichert haben. Hier finden sich in der Rubrik „direkte Kommunikation“ mehrheitlich Perfektkonstruktionen¹⁴, und wir würden analog einen Satz bilden wie „Das habe ich dir schon einmal gesagt.“ Im Englischen indes verhält es sich genau anders herum; hier müsste der Satz lauten: „I told you once“, und die Perfekt-Variante wäre grammatisch möglich, aber nicht gebräuchlich. Im Blick auf die Path-Theorie zeigt dieses simple Beispiel, dass die evolutionären Wege, die eine Form nehmen kann, Möglichkeiten sind, keine Notwendigkeiten. Der perfektive Aspekt samt seinen Implikaturen (semantisch: „Du weißt es jetzt“; pragmatisch: „verhalte dich entsprechend!“) ist nicht notwendig an perfektische Formen gebunden (wie im Englischen), und präteritale Formen implizieren nicht notwendig einen resultativen Aspekt (Das Wort „told“ könnte in einem anderen Text prospektiv sein, wie z.B. in „She told him: ‚Go to school now!‘“)¹⁵

Muster, die wir als sprachlich richtig erkennen, speichern wir schon vorgeburtlich und dann lebenslang in Hirnregionen ab, die dem bewussten Zugriff entzogen sind; unser Betriebssystem verwaltet diesen Schatz sozusagen allein und stellt je nach Situation die notwendigen Parameter bereit, damit wir entweder abgespeicherte Phrasen oder analoge Bildungen sofort verfügbar haben. Wollten wir Sätze nach Regeln bilden, würde dies viel zu lange dauern und die Kom-

14 Das lässt sich z.B. daran ablesen, dass die 2.Pers. im Präteritum so gut wie nie gebildet wird. Sätze wie „Du bukst“, „Du rittest“, „Du schwammst“ lassen sich von einem kompetenten Sprecher regelgerecht bilden, spielen im Sprachgeschehen aber keine Rolle. Das „Du“ ist die default-Einstellung der direkten Kommunikation, und ihr Vergangenheitstempus ist im Deutschen das Perfekt.

15 In diesem Satz ist die Ereignisstruktur des Verbuns „to tell“ erst zu einem Ziel gelang, wenn der Redeinhalt offenbart ist. Insofern sind alle Propositionen, die eine Äußerung beinhalten, in einem erzählenden Text prospektiv.

munikation erschweren. Unser Regelwerk, die Grammatik, ist vielmehr ein Instrument der Reflektion und Kontrolle. Das wird z.B. daran deutlich, dass auch sehr kompetente Menschen mit elaboriertem Sprachverständnis oftmals nicht die Grammatik ihrer Muttersprache – zumindest nicht in ihrer Tiefe und Breite – beherrschen – man kommt auch ohne aus. Andererseits sieht man allein daran, dass es hunderte von verschiedenen Grammatikentwürfen in der Wissenschaft gibt, dass Grammatik nicht nur ein Konvolut von unverrückbaren Regeln ist, sondern eine aktive philosophische, linguistische und psychologische Betrachtung des Menschen seiner selbst und seines sprachlichen Handelns.

Dass Sprache nach Mustern, nicht nach Regeln funktioniert, dass Regeln vielmehr die übergeordnete Kategorie bilden, ist entwicklungspsychologisch beweisbar. Schon im Mutterleib nehmen Kinder die Sprachmelodie wahr, die von außen auf sie einwirkt, und nach der Geburt sind Säuglinge bereits im vierten Lebensmonat in der Lage, grammatische Muster zu erkennen, zu lernen und richtige Sätze von falschen zu unterscheiden. Die Leipziger Neuro- und Kognitionswissenschaftlerin Angela Friederici hat in einer Versuchsreihe deutsche Babys mit italienischen Sätzen beschallt, die grammatikalisch korrekt aufgebaut waren. Ihre Gehirntätigkeit wurde bei diesem Vorgehen gemessen, und man konnte feststellen, dass die viermonatigen Babys bereits nach einer Viertelstunde die Strukturen dieser Sätze gelernt hatten. Konfrontierte man die Säuglinge dann mit falsch konstruierten italienischen Sätzen, reagierte das Gehirn deutlich auf die Abweichungen vom gelernten Muster.¹⁶

Wichtig für die grammatische Beurteilung dieser Tatsache ist, dass beim Spracherwerb Muster gespeichert werden, die unter einer systemisch-regelhaften Betrachtung in durchaus weiten Teilen inkonsistent sind; wir notieren solche Abweichungen als Ausnahmen oder Eigentümlichkeiten. Die Linguistik trägt dem schon seit vielen Jahren Rechnung und versucht Modelle zu entwickeln, die einerseits über bloße Deskription hinausgeht, jedoch andererseits der gewaltigen Eigendynamik sprachlichen Geschehens Rechnung trägt; dies geschieht bisweilen in Anlehnung an die Arbeiten Chomskys, versteht sich zumeist aber als eine alternative Richtung. Ich greife an dieser Stelle einen Ansatz heraus, der im Kern schon auf Karl Bühler¹⁷ zurückgeht und in seiner Ausgestaltung Lucien Tesnière¹⁸ zugeschrieben wird: die sogenannte Valenz- oder Dependenzgrammatik. Sie geht von Leerstellen aus, die jedes Wort schafft. Diese Leerstellen, die rechten Nachbarn¹⁹, müssen gefüllt werden. Man beobachtet und beschreibt, welche Wörter und grammatische Erscheinungen mit einem Wort zusammengehen können. Diese Methode, die offenkundig semantisch und damit primär lexikalisch orientiert ist, ist im Laufe der Jahrzehnte weiter verfeinert

16 Vgl. den Bericht in der „Welt“ vom 24.3.2011; online ist der Versuch genauer dargestellt unter http://www.mpg.de/1252971/italienisch_lernen?filter_order=LT&research_topic=KG-SPW.

17 Bühler 1934, 226ff.

18 Tesnière 1999, 25ff; vgl. Schlobinski 2003, 57ff.

19 Für die semitische Sprachwelt gilt analog der „linke Nachbar“.

worden und erlangte hohe Bedeutung, als einerseits ihre Verwandtschaft zur Kognitionswissenschaft erkannt wurde – hier ist v.a. der frühere Schüler Chomskys und späterer Widersacher in den „linguistic wars“²⁰, George Lakoff zu nennen – und andererseits ihr hohes Automatisierungspotential, das sie interessant machte für Computerlinguistik.²¹ Die Valenzgrammatik floss ein in den heute wichtigsten Zweig der Kognitiven Grammatik, der sog. Konstruktionsgrammatik (Construction Grammar, CxG) und ihrer lexikalisch orientierten Spielart, der „Head Driven Phrase Structure Grammar“ (kopfgetriebene Phrasenstrukturgrammatik), HPSG, die auflistet, welches Potential und welche Verzweigungsmöglichkeiten ein Wort bietet. Sie ist dabei streng deskriptiv und bewertungsfrei, formuliert aus den Beobachtungen aber durchaus Regeln und Gesetzmäßigkeiten. Diese Gesetze zeigen aber eher auf, was nicht geht, sind also beschränkend (restrain) und vermeiden es, Bildungsregeln zu formulieren, nach den sich eine Sprache zu richten hat, d.h. die zugrundeliegende Grammatik ist nicht generativ oder transformativ, sondern arbeitet analog, indem sie Muster miteinander vergleicht und in Beziehung setzt und daraus gewonnene Gesetzmäßigkeiten formuliert. So folgt die Grammatik natürlicher Entwicklungsgeschichte, indem sie erlernte Muster auswertet, die ihrerseits das Kondensat generationenübergreifender sprachlicher Kompetenz darstellen.

Betrachten wir den überlieferten hebräischen Kanon unter diesen Gesichtspunkten, so können wir sagen, dass der Korpus die Summe der Möglichkeiten einer etwa tausendjährigen Sprachgeschichte ist. Alle über Jahrhunderte hinweg möglichen Muster sind gespeichert und konserviert worden, alle je aktuell grammatisch korrekten Sätze tradiert. Die theologische Sprachwissenschaft hat schon immer empfunden, dass sie mit diesem Schatz besonders behutsam umgehen muss, und so wundert es nicht, dass sie, lange bevor es den für manche Ohren seltsam anmutenden Ausdruck der „Phrasenstrukturgrammatik“ gab, das bis heute hochgeschätzte hebräische Lexikon präsentieren konnten, das nach diesem Prinzip arbeitet, nämlich das HAL, das in seinen Anfängen in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts zurückgeht.

Deutlich wird auch, dass es in einer textorientierten Grammatik keine „eigentliche“ oder „ursprüngliche“ Bedeutung von Wörtern, Phrasen oder syntaktischen Realisierungen geben kann, sondern, analytisch betrachtet, lediglich funktionale Merkmale in Texten. Die „Grundbedeutung“ von Wörtern erwächst aus einer Schnittmenge ihrer konkreten Verwendung und gerinnt in lexikalisches Wissen.

Natürlich gibt es so etwas wie eine „ursprüngliche Verwendung“ grammatischer Phänomene – aber dies in einem historischen, nicht prototypischen Sinne. Irgendwann hat irgendjemand zum ersten Mal einen Text mit der PK und der AK

20 Vgl. dazu Harris 1993.

21 Einen Überblick über die verschiedenen grammatischen Ansätze bieten Schlobinski 2003 und Wildgen 2008.

verwendet – aber damit noch keine prototypischen Merkmale für genau diese grammatische Erscheinung festgelegt. Vielmehr ist umgekehrt die grammatische Form Ausdruck einer – möglicherweise prototypischen – Wahrnehmung, und „Sinn“ ergibt sich aus der gemeinsamen, übereinstimmenden Verwendung dieser Phrase in einer Sprechergemeinschaft – und diese Verwendung kann sich im Laufe der Geschichte ändern. Die Aufgabe historisch-vergleichender Grammatik ist es gerade, solche arbiträren Wege und Pfade zu erforschen und uns so zugänglich zu machen, wie es dazu gekommen ist, wie es ist. Sie kann jedoch keine semantischen und funktionalen Linien aufzeichnen, in denen aufgrund zweifellos vorhandener Muster in der Sprachgeschichte, den Pfaden sprachlicher Entwicklungen, ein Phänomen notwendig oder zumindest wahrscheinlich in eine bestimmte Verwendungsweise mündet. Dazu verläuft eine jede Sprachgeschichte, auch aus derselben Sprachfamilie, viel zu individuell. Selbst wenn wir mit sprachlichen Archetypen rechnen und etwa die AK als einen mehr oder minder typischen Vertreter des „perfektiven Prototypen“ und die PK als einen solchen des „imperfektiven Prototypen“ verstehen, kann nur eine funktionale Analyse sprachlicher Muster aufzeigen, wo und wie sie in Texten zur Geltung kommen und wo und wie sie ausgeschaltet – also ihrer archetypischen Kraft beraubt – werden. Dies aber geschieht wiederum auf der synchronen Ebene, und die historische Betrachtung kann hier keinen Beitrag leisten. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, den Blick zu öffnen für vergleichbare sprachliche Phänomene in verschiedenen Entwicklungsstufen – und Muster zu beschreiben, die sich möglicherweise in unterschiedlichen Sprachräumen wiederfinden, ohne jedoch ihren Forschungsgegenstand in dieses Muster zu zwingen. Noch einmal: das heterogene Erscheinungsbild der hebräischen Wortformen und syntaktischen Realisierungen lässt sich viel besser mit dem aus den Kognitionswissenschaften entlehnten Spracherwerbsmodell erklären, welches gespeicherte sprachliche Muster als korrekt markiert, auch wenn diese unter übergeordneten Gesichtspunkten nicht als homogen erscheinen. Angesichts der Tatsache, dass im biblischen Kanon in Jahrhunderten des Sammelns und Redigierens solche Muster kumulierten, ist das divergierende Moment erstaunlich gering – verglichen etwa mit der Entwicklung des Deutschen in den letzten 500 Jahren.

Verzeichnis der verwendeten und zitierten Literatur

- Andrason, Alexander, 2010: The Panchronic Yiqtol: Functionally Consistent and Cognitively Plausible, *JHS* 10 (Art. 10), 1–63.
- Ders., 2010: The „guessing“ QATAL – the Biblical Hebrew suffix conjugation as a manifestation of the evidential trajectory, *Journal for Semitics* 19/2, 603–627 (2010a).
- Ders., 2011: Biblical Hebrew wayyiqtol: A Dynamic Definition, *JHS* 11 (Art. 8), 1–58.

- Ders., 2011: The Biblical Hebrew weqatal. A homogenous form with no haphazard functions, *Journal of Northwest Semitic Languages* 37/2, 2011 (2011a), 1–25 (Teil 1), 38/1, 2012, 1–30 (Teil 2).
- Bauer, Hans & Leander, Pontus, 1822: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle.
- Bühler, Karl, 1934: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena (UTB 1999, 3. Aufl.).
- Bybee, Joan u.a., 1994: *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*, Chicago.
- Chomsky, Noam, 1957: *Syntactic Structures*, Berlin/New York (2. Aufl. 2002).
- Ders., 1965: *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Nachdruck 1969).
- Dahl, Östen, 1985: *Tense and Aspect Systems*, Oxford.
- Ders. (Hg.), 2000: *Tense and Aspect in the Languages of Europe*, Berlin & New York; darin: *The Tense and Aspect Systems of European Languages in a Typological Perspective*, 3–25.
- Ewald, Heinrich, 1827: *Kritische Grammatik der Hebräischen Sprache*, Leipzig.
- Goldfajn, Tal, 1998: *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative*, OTM, New York.
- Harris, Randy A., 1993: *The Linguistics Wars*, Oxford.
- Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, hg. von Ludwig Köhler und Walter Baumgartner, Leiden 1967–1995 (HAL, KBL3).
- Joüon, Paul & Muraoka, T., 2006: *A Grammar of Biblical Hebrew*, *Subsidia Biblica* 27, Rom.
- Kottsieper, Ingo, 2000: *yaqattal* – Phantom oder Problem? *KUSATU* 1, 27–100.
- Lakoff, George, 1971: *Linguistik und natürliche Logik*, Frankfurt.
- Matheus, Frank, 2011: *Ein jegliches hat seine Zeit. Tempus und Aspekt im biblisch-hebräischen Verbalsystem*, *KUSATU* B.1.
- Schlobinski, Peter, 2003: *Grammatikmodelle. Positionen des 20. Jahrhunderts*, *Studienbücher zur Linguistik*, Göttingen.
- Tesnière, Lucien, 1999: *Grundzüge der strukturalen Syntax*, Stuttgart.
- Tropper, Josef, 1998: *Althebräisches und semitisches Aspektsystem*, *ZAH* 11, 153–190.
- Wildgen, Wolfgang, 2008: *Kognitive Grammatik. Klassische Paradigmen und neue Perspektiven*, Berlin.

Zusammenfassung

Das vorliegende Essay prüft die Tragfähigkeit von Ansätzen, die die divergierende, teilweise als erratisch empfundene Vielfalt hebräischer Satzrealisierungen unter dem vereinheitlichenden Blickwinkel prototypischer Entwicklungspfade zu verstehen suchen oder nach ihrem semantischen Nukleus fragen. Beide Forschungsrichtungen erklären letztlich nicht die Verbfunktion in einem konkreten Text. Breite Bedeutungs- und Verwendungsspektren lassen sich wesentlich schlüssiger aus Forschungsergebnissen der Psycholinguistik und der Entwicklungspsychologie ableiten, die Eingang gefunden haben in grammatische Modelle wie etwa der Konstruktionsgrammatik, die streng phänomenologisch auch die Resultate nebeneinander als „richtig“ stehen lässt, die unter einem

übergeordneten Systembegriff als Abweichung von einer Invariante oder inkompatibel zu einem Archetypen verstanden werden müssten.

Anschrift des Autors:

*Frank Matheus, Westfälische Wilhelms-Universität, FB Evangelische Theologie,
Biblisches Hebräisch, Universitätsstr. 13–17, Münster*

Kings or Messengers? The Text of 2 Samuel 11:1 in the Light of Hebrew Historical Phonology*

Noam Mizrahi

Contents

1. Introduction | 2. The Textual Problem | 3. Lexical Variants? |
4. Orthographic Alternatives? | 5. New Solution: Perspective from Historical
Phonology | 6. Linguistic Background of MT-Samuel | 7. Counter Arguments
| 8. Parallel Cases | 9. Conclusions

1. Introduction

A fundamental problem that historical linguists face when dealing with ancient languages is the need to discern between different linguistic phases that are superimposed one upon the other in the received sources. Since ancient literary texts were often canonized as sacred scripture, they were transmitted for many generations, and by the time they reach their final form, they contain various features that were infused into them by successive tradents. Another common problem is the inadequacy of native scripts to convey the full grammatical picture of the language encoded in them. The task of distinguishing early features from late ones is then complicated by the fact that many words are recorded in their historical spelling, which was likewise canonized by later generations. Such spellings do not necessarily betray the actual form of the words in later periods. The attempt to uncover the underlying forms is shared by both linguists and

* The core of this paper was published originally in Hebrew in *Textus* 25 (2010), 13–36, but the present version has been substantially revised and expanded in a number of essential points, befitting, among other things, from valuable comments made by several colleagues to whom I wish to extend my thanks: David Talshir and Stefan Schorch commented on an early draft; Jan Joosten and Kevin Trompelt reacted to the published Hebrew version; Orin Gensler remarked on my presentation at the 14th Italian Meeting of Afroasiatic Linguistics (Turin, June 2011). Translations from the Bible and other primary sources are mine, unless indicated otherwise. The following abbreviations have been used throughout the paper: **BH** = Biblical Hebrew; **MT** = the Masoretic Text of the Hebrew Bible; **TH** = the Tiberian vocalization tradition of BH; **SP** = the Samaritan Pentateuch; **SH** = the Samaritan oral tradition of BH; **K** = *kətib* / **Q** = *qarē*.

philologists: the former wish to reconstruct the original *form of the language* recorded in the ancient texts, while the latter wish to penetrate into the original *meaning of the texts* as they were intended—or at least would have been understood—at the time they were first composed, and to trace their transmission history until they reached their present form.

The following discussion owes its inception to a philological—not linguistic—question, but I submit that it cannot be solved without utilizing the tools offered by historical linguistics. Thus an effort will be made to combine both perspectives. As I hope to demonstrate, a philological clarification of an obscure textual detail necessarily contributes something new to the linguistic description of a certain historical phase of the Hebrew language.

2. The Textual Problem

Two episodes of the David narratives are linked to one another by a transitional passage in 2 Sam 11:1. The first episode concerns the diplomatic incident experienced by David's envoys to the Ammonite king, which soon deteriorated into war between Israel on the one hand and the Ammonites and Aramaeans on the other (2 Sam 10:1-19). The second episode tells about the love affair between David and Bathsheba, the wife of Uriah the Hittite, due to which David sent Uriah to meet his death in the battlefield during the siege imposed on the Ammonite capitol. The transitional passage concludes the chain of events described in the first episode, and sets the scene for the drama that is about to take place in the second:

וַיְהִי לְחֻשְׁבַּת הַשָּׁנָה לַעַת צֵאת הַמְּלָאכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת־יוֹאָב וְאֶת־עֲבָדָיו עִמּוֹ
וְאֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁחָתוּ אֶת־בְּנֵי עִמּוֹן וַיִּצְרוּ עַל־רֵבֶה וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם.

A year after the departure of the *הַמְּלָאכִים*, David sent Joab, his servants with him, and all of Israel. They ravaged the Ammonites, and besieged Rabbah, while David was sitting in Jerusalem.

The main exegetical and textual difficulty encountered in this passage lies in the identity of the people referred to as having departed one year before the described events. This difficulty results from the ambiguous nature of MT, *הַמְּלָאכִים*,¹ vis-à-vis the clear-cut testimony of the other textual witnesses:

(a) The so-called consonantal text of MT seems to read *הַמְּלָאכִים* “the messengers”, referring to David's envoys to Hanun, the Ammonite king, whose dispatch ignited the war in the first place (2 Sam 10:1-18, esp. 2-4).²

1 This is the reading according to the Aleppo Codex, the best representative of MT, whose text serves as the basis for the present discussion. Other readings are discussed below.

2 Admittedly, these messengers are not referred to by the term *מְלָאכִים* in the first episode, but are rather called *עֲבָדֵי דָוִד* “David's servants” or *עֲבָדָיו* “his servants”. But the term *מְלָאךְ* is used in the second episode to designate Joab's messenger from the battlefield (2 Sam 11:4, 19, 22). Note

(b) The vocalization of MT seems to read הַמְלָכִים “the kings”. This term may refer to the coalition of Aramaean rulers who were mentioned in the preceding verse: כָּל הַמְלָכִים עֲבָדֵי הַדָּדָעָזֶר, “all the *kings*, servants of Hadadezer” (2 Sam 10:19).³ Alternatively, and perhaps preferably, the term may refer to “*kings*” in general, and the entire expression לָעֵת צֵאת הַמְלָאכִים “when the *kings* go out” should be interpreted as referring to the war-time season, a certain period of the year that fits best the execution of military campaigns.⁴ Be it as it may, this reading is also attested in the parallel account of the Chronicler (1 Chr 20:1):

וַיְהִי לְעֵת תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמְלָכִים וַיִּנְהַג יוֹאָב אֶת חַיִל הַצָּבָא וַיִּשְׁחַת
אֶת אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּבֵא וַיַּצֵּר אֶת רַבָּה וַדָּוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם

And a year after the departure of *the kings*, Joab led the force of the army. He ravaged the land of the Ammonites, and came and besieged Rabbah while David was sitting in Jerusalem.

In addition, this reading underlies all the ancient versions of Samuel: the Septuagint (τῶν βασιλέων), the Vulgate (*reges*), the Peshitta (ܡܠܟܝܐ) and Targum Jonathan (מלכיא).

Even though semantically the two readings differ greatly, they are very similar in terms of their spelling; the only element that distinguishes between them is the presence of a single letter, the medial *aleph*. Moreover, both readings fit the context well, and can be justified on internal, literary grounds. No wonder, then, that scholars and commentators have raised all the self-evident exegetical possibilities embedded in such a situation: most of them prefer “the kings”,⁵ some lean toward “the messengers”,⁶ and a few try to hold to both options and argue

further that the same verb, שלח, “to send”, is used to denote both the dispatching of David’s envoys to Hanun (2 Sam 10:2-3) and of Joab’s messenger to David (2 Sam 11:18, 22). This usage demonstrates that, from a semantic point of view, the terms מלכאים and עבדים are synonymous and interchangeable within the David narratives. (The implication of this stylistic variation for the literary growth of the David narratives is a different matter that does not pertain to the present linguistic analysis.)

- 3 Note that the infinitive used in the expression לָעֵת צֵאת הַמְלָאכִים echoes the verb used previously in a reference to the Aramaean kings gathered by Hadadezer: וַיִּשְׁלַח הַדָּדָעָזֶר וַיֵּצֵא אֶת אֲרָם “Hadadezer sent and brought out the Aramaeans” (v. 16); cf. וַיֵּצְאוּ בְנֵי עַמּוֹן וַיַּעֲרְכוּ מִלְחָמָה “the Ammonites went out and drew up in battle array” (v. 8).
- 4 Note the similar construction לְעֵת צֵאת הַשָּׂאֲבֹת, “the time when women go out to draw water” (Gen 24:11). One should not be misled by the definite article, whose function in this syntagm is not anaphoric but rather generic. The specific women with whom Abraham’s servant conducts his conversation were not mentioned yet, so the expression in v. 11 cannot refer to them but rather to women in general.
- 5 See, e.g., P. Kyle McCarter, *II Samuel* (AB 9; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984), 279, 285; U. Simon, *Reading Prophetic Narratives*, trans. L.J. Schramm (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 103 and 291 n. 6.
- 6 See especially H. Graetz, *Geschichte der Juden* (12 vols.; Leipzig: Leiner, 1853–76; 2nd edn. 1911), 1:230 n. 2; E. Kautzsch (ed.), *Gesenius’ Hebrew Grammar*, trans. A.E. Cowley (2nd edn.; Oxford: Clarendon, 1910), 81 §23g.

that the text is deliberately ambiguous, tying as it is both readings together.⁷ The literary analysis does not allow favoring one option over the others, and the preference of either remains a subjective decision dependent upon the personal sensitivities of each exegete.

Less attention has been given to the intriguing fact that MT itself also evades clear-cut explication, and it is in fact more illusive than one recognizes at first glance. Some manuscripts and printed editions contain at this point a masoretic note of the *katīb* (K) and *qarē* (Q) type (המלאכים K, המלכים Q), and other manuscripts simply read המלכים.⁸ Many commentators therefore take this passage to be a regular case of K/Q.⁹

However, a different picture emerges upon closer inspection of the most important Tiberian manuscripts. Thus, for instance, in the Aleppo Codex (MS A) the word is vocalized as המלֵאֲכִים, with a *rafé* sign above the *aleph* to mark its quiescence, and the accompanying *masore parva* note reads לֵ כתיב אֵ, “there is no other instance in which this word is written with an *aleph*”.¹⁰ In MS St. Petersburg B19^A (Leningradensis, MS L)—which serves as the basic text of the standard critical editions of the *Biblia Hebraica* series (BHK, BHS and BHQ)—the word is vocalized as המלֵאֲכִים, again with a *rafé* sign, and the masoretic note states simply לֵ, “there is no other instance of this spelling/form”. Significantly, the schwa seems to be written on a darker spot, and apparently it was corrected from an original *qāmeš*. Strangely enough, the two manuscripts seemingly contradict each other concerning their preferred reading: “the kings” in MS A,¹¹ vs. “the messengers” in MS L. Nevertheless, it is a telling fact that none of these manuscripts treats the word as a case of K/Q. This abstention is surely meaningful, yet its meaning has never been addressed.

The purpose of the present discussion is to disambiguate the twofold textual testimony of MT by way of linguistic analysis. How and why did this textual witness combine the two readings into one word? Is it possible to establish the

7 See especially R. Polzin, *David and the Deuteronomist* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993), 109–112; K. Bodner, “Layers of Ambiguity in 2 Samuel 11,1”, *ETL* 80.1 (2004), 102–111, esp. 104–108.

8 See C.D. Ginsburg, *The Earlier Prophets: Diligently Revised according to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from MSS. and the Ancient Versions* (London: British and Foreign Bible Society, 1926), 230; B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (2 vols.; Oxford: Clarendon, 1776–80; repr. Hildesheim: Olms-Weidmann, 2003), 1:573.

9 As such it was also included in the comprehensive analysis of R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qere* (Philadelphia: Dropsie College, 1937; 2nd edn. New York: Ktav, 1971), 140, List 80.

10 Similarly MS Cairo of the Prophets vocalizes the word in the same way, and its *masora parva* states לֵ יתיר אֵ, “an extra *aleph*”. However, masoretic notes of the יתיר type already come close—sometimes even overlap—notes of the K/Q type.

11 That this is the way in which the reading was understood by the vocalizer of the MS A is evident from the masoretic note he added.

precedence of one reading over the other or at least to detect the phase in which this mixed reading came into existence? And is this really a case of a mixed form, or should one explain differently the relation between the consonantal text (which admits the existence of an *aleph*) and the vocalization (which seemingly ignores it)?

3. Lexical Variants?

As a rule, most commentators interpret MT in one of two ways. The vast majority takes it to mean **הַמְלָאֲכִיִּים**, “the messengers”; such scholars tend to overlook the subtle difference between the consonantal text and its vocalization, and are satisfied with explaining the former alone. Only a few critical commentators—especially of the 19th century—had noticed the difference between the two aspects of MT, and acknowledged the variant reading embedded in it (as presented above).¹²

However, there are grounds for reconsidering the actual meaning of this inner-masoretic variance, and for rethinking the idea that in its current form MT embeds two different readings within one ‘mixed form’. Admittedly, MT contains many cases of disagreement between the consonantal text and the vocalization, cases that testify to variant textual and linguistic traditions that were infused into one another by tradents throughout the complicated—and in its earliest phases largely unknown—process of the crystallization of MT and the transmission of all its components as one system from one generation to the next. But such disagreements usually reflect *grammatical* differences (e.g. in number, definiteness or alternation between verbal stems or nominal patterns), and as a rule they result from linguistic developments that occurred in Hebrew in its transition from the ‘classical’ or pre-exilic phase(s) of the language, in which the early biblical texts were written, and later, post-exilic phase(s) of Hebrew, that stand at the background of the various oral traditions.¹³

By its nature, MT contains only a limited number of variant readings that pertain to lexical differences. To the extent that such *lexical* variants had been preserved in MT, tradition usually treated them within a special transmission framework, namely, the masoretic notes of the K/Q type.¹⁴ Thus, the very form in which MT

12 See, e.g., J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1871), 180–181; H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 317–318. Smith prefers the K, while Wellhausen prefers the ‘Q’, which he believes is aimed at correcting the K (in accordance with his general understanding of the K/Q phenomenon).

13 See, e.g., the seminal analysis of H.L. Ginsberg, “Through the Tradition”, *Tarbiz* 5 (1934), 208–223; 6 (1935), 543 (in Hebrew).

14 Like any generalization, this one also is not without its exceptions. Consider, for instance, **כָּל הַבְּאִישׁ** (Isa 30:5): underlying the consonantal text is the reading **הַבְּאִישׁ** (derived from the strong

2 Sam 11:1 is being presented—an internal lack of concord between the consonantal text and its vocalization—does not favor the assumption that it adjoins two lexical readings.

NB. The above formulation does not intend to claim that *all* masoretic notes of the K/Q type preserve *only* lexical reading. The contrary is true: K/Q notes also cover other types of readings, such as orthographical and grammatical ones.¹⁵ It only wishes to highlight the fact that lexical readings, if preserved at all as part of MT, were *usually* transmitted as part of K/Q notes,¹⁶ not by way of ‘mixed forms’ in which the vocalization refers to a lexeme different from the one encoded in the consonantal text. Indeed, even Robert Gordis, who thinks that preservation of lexical variants was not the only or original purpose of the K/Q, agrees that it eventually became its typical function, and that this is how most K/Q notes are to be explained in the form attested in actual manuscripts.¹⁷

This is not the place to make a decision in complex issues such as the source of lexical readings preserved in MT, identification of their original channels of transmission, and analysis of their place among other components of the K/Q notes. For the present purposes suffice it to acknowledge that such lexical readings belong to an old stratum in the history of this transmissional mechanism, for they are reflected already in Talmudic literature. An example is furnished by *b. Erub. 26a* (quoted according to MS Vatican 109):

verb **ב-א-ש**), whereas the vocalization reads הַבִּישׁ (derived from the II-w/y verb **ב-ו-ש**), or less likely הַבִּישׁ (derived from the I-w/y verb **י-ב-ש**). Nevertheless, the fact that this case as well depends on the presence (or absence) of a medial *aleph* may be significant. Note that MS A registers there a masoretic note identical to the case under review: **אָ כַּחֲבִיב**. For another possible example see J. Joosten, “A Note on the Anomalous Jussive in Exodus 22:4”, *Textus* 25 (2010), 9–16, but he too admits that this is a very rare phenomenon.

- 15 See the classified lists of K/Q appended to the exhaustive study of Gordis, *The Biblical Text in the Making* (above, n. 9). Examples from the book of Samuel include the orthography of the negative particle, using either the historical (**אֵל**) or the phonetic (**לֵי**) spellings (e.g., 1 Sam 20:2); differences of grammatical number (e.g., 2 Sam 1:16); morphological alternation of pronominal bifurms (e.g., 1 Sam 18:1); presence or absence of the definite article (e.g., 1 Sam 14:32); interchange of near-synonymous syntactical constructions such as the adverbial expressions **בְּ/כִּי** + infinitive construct + pronominal suffixes (e.g., 1 Sam 11:6, 9; 2 Sam 5:24), and many other cases.
- 16 For the book of Samuel see, e.g., **עֲפָלִים/טְהָרִים** (1 Sam 5:7, 10, 12; 6:4, 5); **וִיעֵשׁ/וִיעֵט** (1 Sam 14:32); **מִמְעֵרוֹת/מִמְעֵרְכוֹת** (1 Sam 17:23); **עֲמִיחֹר/עֲמִיחֹד** (2 Sam 13:37); **וְלֹהֲלֵחֵם/וְלֹהֲלֵחֵם** (2 Sam 16:2; K is the infinitive **לִלְחֹם**, “to fight”, cf. the preceding **לְרַכֵּב**) etc. That some such cases are due to textual phenomena—such as metathesis, interchange of similarly shaped letters, etc.—is irrelevant for the fact that the end result gets the form of *lexical* differences (and that such variant readings are presented in MT as part of K/Q notes).
- 17 Gordis, *Biblical Text in the Making* (above, n. 9), esp. 40–54. Cf. E. Tov “The *Ketiv-Qere* Variations in Light of the Manuscript Finds in the Judean Desert,” in idem, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran* (TSAJ 121; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2008), 199–205. For a different view see Y. Ofer, “*Ketiv* and *Qere*: The Phenomenon, Its Notation, and Its Reflection in Early Rabbinic Literature”, *Leš* 70 (2008), 55–73; 71 (2009), 255–279 (in Hebrew). For K/Q specifically in Samuel see also Jong-Hoon Kim, “The Tradition of *Ketib/Qere* and Its Relation to the Septuagint Text of II Samuel”, *ZAW* 123.1 (2011), 27–46, although cases of quiescent *aleph* are explicitly excluded from this discussion (*ibid.*, 31 n. 21).

אם ר' חנין [נח"א: יוחנן]: ושניהם מקרא אחד דרשו, דכ' ויהי ישעיהו לא יצא הצר תיכונה כת' העיר וקרינן 'הצר', מוכאן לאיסטריא של מלכים שהן כעירות בינוניות.

R. Hanin (*var.* Yoḥanan) said: both of them interpret the same scriptural passage, namely, “and Isaiah did not leave yet the middle *court*” (2 Kgs 20:4). It is written “the city”, but we read “the court”. From here (one can infer that) royal courtyards are (as big) as middle-sized towns.

MS A indeed includes at this passage a K/Q note. There is no reason to assume that it was added under the influence of the Babylonian Talmud, since the masorete responsible for the vocalization and masoretic notation of MS A was a Karaite, and thus denied the authority of rabbinite tradition.¹⁸ The *masora* of MS A is therefore independent of Talmudic tradition, and corroborates the antiquity of the inclusion of lexical variants within the K/Q notes.

4. Orthographic Alternatives?

A different position to the problem at hand was taken by Samuel Rolls Driver, who suggested (by using the equal sign) that both aspects of MT refer to one and the same reading, הַמְלָכִים “the kings”, just like the ancient versions and the parallel text of Chronicles.¹⁹ Driver’s cross-references imply that the consonantal text represents nothing but a *plene* spelling for the long vowel /ā/; if so, there is no lexical difference whatsoever between the consonantal text and the vocalization tradition.²⁰ Driver also noted that a similar *plene* spelling occurs again in the book of Samuel, and even in the very same episode: as against the place name הַיְלָם (2 Sam 10:16), one finds in the next verse the spelling הַלְאָמָה (v. 17). Thus, according to Driver, the reading “the messengers” is not represented in any textual witness and the consonantal text of MT agrees with its vocalization—as with all the other witnesses—in reading “the kings”.

4.1 Driver’s explanation, however, becomes problematic upon closer investigation of some details that fail to fit his explanation.²¹ First of all, Driver was not fully cognizant of the internal diversity among manuscripts of MT. Accordingly

18 R.I. (Singer) Zer, “Was the Masorete of the Aleppo Codex of Rabbinite or of Karaite Origin?”, *Textus* 24 (2009), 239–262.

19 S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel* (2nd edn.; Oxford: Clarendon, 1913), 289. He was followed, in this regard, by some later commentators.

20 In this view Driver was preceded by medieval Jewish grammarians, most notably Judah Hayyuj; see his *Kiṭāb al-Nuṭaf*, ed. N. Basal (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2001), 108–109 (in Judeo-Arabic and Hebrew). Cf. Qimhi *ad loc.*: “הַאֲלֵף נוספת למשך: “the *aleph* is added for lengthening (the preceding vowel)” (for this formulation compare his comments to 2 Sam 10:7, 17; Joel 2:6 et al.).

21 It should be stressed at the outset, however, that some of these details became known—or could have been properly appreciated—only long after Driver published his classic philological commentary on the book of Samuel, which remains one of the most insightful and instructive studies of this biblical text.

he did not offer any explanation to the puzzling difference between the vocalizations of MS A (הַמְלָאֲכִים) on the one hand and MS L (הַמְלָאֲכִים) on the other. While the former is seemingly explained by his hypothesis, the latter does not fit it at all, since the *aleph* does not correspond to an /ā/ vowel. To be sure, one can press it to *mean* “the kings” as well, by assuming that it follows another plural form of this lexeme, which is the regular plural in Aramaic (מְלָכִין < **malk-īn*).²² Such an explanation, however, assumes the existence of two alternative plural forms that in either case do not match the *spelling*: one which is very exceptionally spelled *plene* (הַמְלָאֲכִים), and another which contradicts the spelling completely (הַמְלָאֲכִים), since the *aleph* does not correspond to /ā/, or in fact to any vowel at all.

4.2 Another problem for Driver’s explanation becomes evident if one considers all other cases in which an *aleph* is used to mark medial /ā/, and not only in the Bible but also in the epigraphic evidence that has been enriched tremendously during the last century, mostly thanks to the Dead Sea scrolls, which have broadened significantly our perspective and understanding of the scribal practices that underlie MT.²³

One should first set aside all cases in which a quiescent *aleph* is a vestige of a historical form of the word, e.g. forms such as “heads” רִאשִׁים *rāšīm*,²⁴ etc. In such cases the presence of an *aleph* is due to historical spelling, i.e. it does not reflect a scribal habit to represent the vowel /ā/, but rather the other way round: it is reminiscent of the an old glottal stop that once existed in these words, but elided because of phonological developments, and caused a compensatory lengthening of the near-by short /a/ vowel.

Since an etymological /ʔ/ never existed in any form of the lexeme מֶלֶךְ “king”, we should rather isolate only those cases in which /ā/ is represented by a *non-etymological aleph*. A scrutiny of such cases reveals that they can be classified into two distinct groups:

- (a) The first, and more comprehensive one, includes participial forms of II-w/y verbs: (רִאשִׁים) “poor one(s)” (2 Sam 12:1, 4; Prov 10:4; 13:23);

22 This formation is also found sporadically in Hebrew in some segolate nouns; see, e.g., P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27; Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006), 270–271 §96Ab. However, as far as I know, it is not used in any tradition of BH to pluralize the word for “king”.

23 E.Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)* (STDJ 6; Leiden: Brill, 1974), 160–162; E. Qimron, “Medial *Aleph* as a *Mater Lectionis* in Hebrew and Aramaic Documents from Qumran in Comparison with other Hebrew and Aramaic Sources”, *Leš* 39 (1975), 133–146, esp. 134 (in Hebrew). See also F.I. Andersen and A. Dean Forbes, *Spelling in the Hebrew Bible* (BibOr 41; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1986), 81–91. The discussion in the following three paragraphs summarizes those of their findings that are relevant for our concern.

24 < Proto-Hebrew **raʔaš-īm*, with the ‘broken plural’ of ראשׁ *roš*, as usual in Northwest Semitic with nouns of the *qVil* patterns (as is well-known, *roš* is the Canaanite reflex of **rāš*- < Proto-Northwest-Semitic **raʔš*-).

הַשְּׂאֲטִים (Ezek 28:24, 26), הַשְּׂאֲטוֹת (Ezek 16:57), שְׂאֲטָה (Ezek 25:6); וְקָאָם (Hos 10:14); וְאֲמוֹת בְּגִלְעָד (Prov 24:7), וְאֲמוֹת בְּגִלְעָד (1 Chr 6:65).²⁵

- (b) The second group, of a more limited scope, includes isolated forms that have no grammatical common denominator: בְּלֹאֵט (Judg 4:21), חֲלָאֲמָה (2 Sam 10:17), הַמְלֵאכִים (2 Sam 11:1), וְאֵג (Neh 13:16).²⁶

The fact that all forms of the first group belong to the same grammatical category is hardly incidental. It implies that the usage of the *aleph* in these forms is not purely orthographical, but rather has a morpho-phonetic background. Indeed, II-*w/y* participles contain an *aleph* in other Semitic languages as well, most importantly in Aramaic, whose vocalization traditions explicitly reflect the consonantal articulation of this *aleph*.²⁷ The historical question whether this formation in Hebrew is a reflex of the original Proto-Semitic form or rather a late analogy to Aramaic goes beyond the scope of the present discussion and needs not concern us here. The crucial point for us is that also elsewhere in Semitic one finds a consonant—or at least a glide²⁸—in the morphological slot of the second radical of II-*w/y* participles.²⁹ Even though the *aleph* in such forms is not etymological in the strict sense of the term, it testifies nevertheless to the historical presence a certain sound. Thus this *aleph* did *not* mark originally an /ā/ vowel, and such forms should be left out of consideration in the present context.

25 Contrast the place name וְאֲמָה (Zech 14:10).

26 Perhaps the word פְּאֲרוֹר (Joel 2:6) should also be added to the list, but its etymology is debated, and the *aleph* may be etymological.

27 See, e.g., Biblical Aramaic: קָאָם (Dan 2:31). The same phenomenon is found in other Aramaic dialects, as well as in other Semitic languages. This essential point was overlooked—and as a result its linguistic signification was not comprehended—by F.I. Andersen and D.N. Freedman, “*Aleph* as a Vowel Letter in Old Aramaic”, in D.N. Freedman, A. Dean Forbes and F.I. Andersen, *Studies in Hebrew and Aramaic Orthography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 82.

28 The exact phonological nature of this sound is a matter of speculation. In Biblical Aramaic there is a systematic K/Q interchange in plural participles of II-*w/y* verbs: forms are written with an *aleph* as their second radical, but are read with /y/, e.g. דְּאֲרִי/דְּרִי (Dan 2:38), זִאֲעִי/זִיעִי (5:19), קִאֲמִי/קִמִי (3:3). Usually these forms are interpreted as reflecting different historical stages and/or Aramaic dialects that left their marks over Biblical Aramaic; see especially S.E. Fassberg, “The Origin of the *Ketib/Qere* in the Aramaic Portions of Ezra and Daniel”, *VT* 39.1 (1989), 9–12. Yet it is not impossible that this very interchange reflects also a situation in which these letters may have stood not for distinct consonantal phonemes, but rather for an indistinguishable glide.

29 Cf. Jonah Ibn Janāh, who defined in his grammar (§7[6]) a class of cases in which an *aleph* substitutes for *waw* and *yod* in hollow verbs. For the original Judeo-Arabic version (כְּתָאב אֱלֵמֵט) see J. Derenbourg, *Le livre des parterres fleuris: Grammaire hébraïque en Arabe d’Abou’l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue* (Bibliothèque de l’École des hautes études: Sciences historiques et philologiques 66; Paris: Vieweg, 1886), 88; For the medieval Hebrew version of Judah Ibn Tibbon (סֵפֶר הַרְקֻמָּה) see the edition of M. Wielenski (2nd edn. by D. Tène and Z. Ben-Hayyim; Jerusalem: Academy of Hebrew Language, 1964), 1:105. For a French translation see *Le livre des parterres fleuris d’Abou’l-Walid Merwan ibn Djanah*, trans. M. Metzger (Bibliothèque de l’École des hautes études: Sciences historiques et philologiques 81; Paris: Vieweg, 1889), 81.

Evidently, the usage of non-historical *aleph* for the orthographic representation of medial /ā/ is extremely rare in BH (according to MT). Since the very few words in which this phenomenon is attested do not resemble each other from any linguistic respect, they need to be explained on individual basis, and the explanation of one is not necessarily valid for the other. Accordingly it is difficult to accept Driver's position that the spelling המלאכים is nothing but an orthographic alternative of המלכים "kings". There is no evidence that such an orthographic practice was operative in any phase of the formation of MT, and the less than handful of occurrences in which a non-historical *aleph* stands for medial /ā/ call for different explications. It is doubtful, therefore, if one is entitled to use the near-by form of הלואמה—whatever it means—in order to elucidate המלאכים.³⁰

We may conclude that the strange form witnessed by MT, המלאכים, is not adequately explained either by the assumption that it is a mixture of two lexical readings (המלאכים "the messengers" and המלכים "the kings") or by the assumption that this is a single reading ("the kings") represented in two alternative spellings. The first assumption does not conform to the usual channel of transmission of lexical readings within MT, while the second is not sustained by the negative evidence that suggests that unlike other textual corpora, MT reflects no awareness of a scribal practice of marking medial /ā/ by an *aleph* as a *mater lectionis*.

5. New Solution: Perspective from Historical Phonology

In light of the weaknesses of the alternative explanations surveyed above, one is entitled to consider another option, namely, that both the consonantal and the vocalized readings reflect, indeed, one and the same lexeme, but this one is none other than "the messengers". If both aspects of MT are intended to denote the same lexeme (as assumed by Driver), then there are no lexical variants and there is no wonder that this case is not treated by a masoretic note of the K/Q type. And if this lexeme is "the messengers" (contrary to Driver's view), then the spel-

30 This difficulty was also recognized by R.P. Gordon, "Aleph Apologeticum", *JQR* 69.2 (1978), 112–116. His own solution, however, is equally difficult. He believes that the original reading was "the kings", and that the *aleph* was inserted for an apologetic reason, to prevent the reader from realizing the harsh criticism, implied in the biblical account, of David's conduct, who sent his men to war while remaining safe in Jerusalem, free to fornicate with the wife of one of his officers. I find it difficult to accept his comparison of this case with the famous theological correction of the pagan epithet מלכת השמים "Queen of Heaven" to השמים [מלאכת] "work of Heaven" (Jer 7:18; 44:17-19, 25). If this is a tendentious emendation (as held by many), then it would surely belong to a different order of theological apologetics. It is possible, however, that originally this was nothing more than a biform of "queen", as suggested long ago in an overlooked footnote of J. Barth, *Die Nominalbildung in den Semitischen Sprachen* (2nd edn.; Leipzig: Hinrichs, 1894), 165 n. 2, on the basis of the well-attested alternation between *malk/malik* "king".

ling presented in MT poses no orthographic difficulty whatsoever. This hypothesis will then escape all the problems encountered by the previous explanations surveyed above, and all that one needs to do in order to prove it is to demonstrate that the vocalization can indeed refer to the same lexeme reflected in the consonantal text. Put differently, one needs to demonstrate that the original form of this lexeme had lost at some point the original /ʔ/. It goes without saying that this hypothesis will gain further support if it can be shown that the suggested phonological development was not limited to a single occurrence of the word in the corpus of BH, but rather was part and parcel of a larger linguistic trend discernible in other sources as well.

5.1 It is a well-known fact that the Second Temple period saw a growing weakening of the guttural consonants in general and of the glottal stop (represented by the letter *aleph*) in particular, in various phonetic environments. This phonological development is attested in numerous sources, the most important of which are the Dead Sea scrolls, penned in the Greco-Roman era, that is, the latter part of the Second Temple period (3rd century BCE – 1st century CE). The scrolls contain many dozens of cases in which the letters marking gutturals—and especially the *aleph*—have been omitted, added supralinearly, or even corrected to a letter that is supposed to represent another (guttural) consonant. The scope of this scribal activity leaves no room for doubt that it reflects an actual phonological process that took place in the vernacular(s) spoken by scribes; obviously the articulation of the glottal stop was weakened, and at least in certain environments it was lost completely.³¹

5.2 Against this general background, one will not be surprised to see that in various derivatives of the root לֶאֱכַל the medial *aleph* has indeed weakened. This is evident in all the reading traditions of BH, albeit to a different degree in each and every such tradition.

An example is furnished by the noun מְלֹאכָה.³² The historical development of this form is not uncontroversial, but the simplest reconstruction seems to be the following. The original, Proto-Hebrew form can be reconstructed confidently as **malʔak-at* (> **malʔak-ā*). Regardless of the exact form of the feminine ending, the syllabification of this form is CVC|CV|CV(C), namely, **mal|ʔa|kat* (>

31 Kutscher, *Linguistic Background of IQIsa^a* (above, n. 23), 505–11, esp. 505–6; tellingly, his material concerning /ʔ/ is almost equal in quantity to that concerning the /h/, /ħ/ and /s/ taken together. Cf. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (above, n. 23), 25 §200.11; cf. *ibid.*, 23 §100.63 and §100.64*.

32 For the semantic development of this noun from the basic meaning of the verb לֶאֱכַל “to send” see the comparison to the collocation יָד מְשֻׁלַּח (lit. “sending the hand”, but idiomatically “occupation, work”) drawn by Z. Ben-Hayyim, “Lexical Entries II”, in *Henoah Yalon Memorial Volume*, ed. E.Y. Kutscher, S. Liberman and M.Z. Kadari (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1974), 46–52 (in Hebrew); cf. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. U. Rütterswörden, R. Meyer, J. Renz and H. Donner (18th edn.; 6 vols.; Berlin: Springer, 1987–2010), 3:679; E.L. Greenstein, “Trans-Idiomatic Equivalency and the Derivation of Hebrew *ml'kh*”, *UF* 11 (1979), 329–336.

*mal|ʔa|kā). The vowel of the penultimate, open syllable is expected to undergo a pretonic lengthening: *mal|ʔa|kā > *mal|ʔā|kā. Keeping in mind that *ā was realized as [ɔ] in most Jewish reading traditions, one is able to account for the following evidence:

(a) The above form, *mal|ʔā|kā, is the direct ancestor of the form attested in the Babylonian tradition, which still preserves the consonantal *aleph*: מְלֹאֲכָה [malʔɔkɔ].³³

(b) A different situation is revealed in the Tiberian tradition, which is younger than the Babylonian one. While the consonantal text of MT preserves the etymological *aleph* in all the occurrences of the word, according to TH it is realized as /ʔ/ (with the help of an anaptyctic vowel) only in the construct plural form מְלֹאֲכֹת [malʔəkot] (Ps 73:28; 1 Chr 28:19).³⁴ By contrast, in the singular form it became quiescent: מְלֹאֲכָה [mələkɔ].

The crucial difference between this form and the Babylonian one is the elision of the glottal stop. Once the /ʔ/ elided, the canonical structure of Hebrew syllables, CV(C), necessitated a re-syllabification of the word; the /l/, which originally closed the first syllable, has become the opening consonant of the second syllable: *mal|ʔā|kā > *ma|lā|kā. The first syllable therefore turned to be an open one. As usual in (Pre-)Tiberian phonology, its short vowel could not be retained in its prepretonic position, and it has reduced into a schwa: *ma|lā|kā > *mə|lā|kā, which is the direct ancestor of what we have in TH: מְלֹאֲכָה [mələkɔ].

NB. The above explanation seems to me to be simpler—and hence more compelling—than the alternative assumption that the loss of the glottal stop was compensated by lengthening of the following vowel.³⁵ The Babylonian form shows clearly that this vowel was already lengthened (evidently due to its pretonic position) before the glottal stop was lost. Moreover, that the vowel length was not determined by the loss of the preceding consonant but rather by the position of the stress is proven by the construct singular form, which likewise lost the *aleph*, and yet the following vowel was not lengthened, evidently because it was not in a pretonic position: מְלֹאֲכָה [mələkɔ] /mələkət/ < *malakat < *malʔakat.³⁶

There is also yet another reconstruction of the development of the form מְלֹאֲכָה, which resorts to the hypothesis of an irregular metathesis of the /ʔ/ and the /a/ (in order to get the more common sound change of *aʔ > *ā).³⁷ This assumption, however, creates an

33 I. Yeivin, *The Hebrew Language Tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization* (Jerusalem: Academy of Hebrew Language, 1985), 1:262; 2:1015 (in Hebrew).

34 No absolute plural of this word occurs in BH.

35 As I assumed in the original, Hebrew version of this paper.

36 This analysis assumes that, in TH, [ɛ] is an allophone of /a/. See Z. Ben-Hayyim, “Reflections on the Vowel System in Hebrew”, *Sefarad* 46.1-2 (1986), 71–84, esp. 78–83.

37 H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Halle: Niemeyer, 1922; repr. Hildesheim: Olms, 1965), 218 §23b, following C. Brockelmann, “Zur hebräischen Lautlehre”, *ZDMG* 58 (1904), 523; cf. idem, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (2 vols.; Berlin: Reuther & Reichard, 1908–13; repr. Hildesheim: Olms, 1966), 1:275 §98β. See also Joüon and Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*

unnecessary complication, and the form can be accounted for by the normal phonological rules that were operative in BH in general and in TH in particular (as suggested above).

(c) The Samaritan tradition reflects an even later development: *mālākā*. This form also reflects the loss of /ʔ/—and accordingly we find in manuscripts of SP that this word is often spelled without the etymological *aleph*³⁸—but it also evinces the appearance of a full vowel instead of the schwa, and this is a development that took place within SH at a relatively late stage.³⁹

The various realizations of the lexeme מלאכה testify to the loss of the glottal stop, at least in the environment of word-medial, syllable-initial position. Since the final split between the Samaritans and the Jews—from which on the transmission of their linguistic traditions went on their separate ways—occurred sometime during the Second Temple period, and no later than the second half of the 2nd century BCE,⁴⁰ it seems that the essential agreement between SH and TH confirms that the elision of /ʔ/ in the aforementioned environment can be dated to the Hellenistic period, at the latest.⁴¹ At the same time, the evidence of the Babylonian tradition demonstrates that this phenomenon did not extend to all varieties of Hebrew, and some may have escaped its influence.

5.3 A similar picture, albeit with a different distribution of the outcomes among the various traditions, is revealed when one examines the word “messenger” מלאך [malʔək] (/malʔāk/ < *malʔak), which is the base form of מלאכה. SH reflects the expected situation: in all its forms the word has lost the glottal stop. But in this case the spelling of SP almost invariably preserves the etymological *aleph*.⁴²

(above, n. 22), 83, §24f.

- 38 Sometimes the omission is left as it is, while occasionally it is corrected. See, e.g., the readings culled in von Gall's edition (A.F. von Gall, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner* [Giessen: Töpelmann, 1914–18]) to Exod 20:9; 22:7, 10 et al. This common orthographical interchange needs to be distinguished from the unique spelling המלהכה recorded in Gen 33:14; indeed, the oral tradition reads there a different word, *ammālēkā*, derived from ה-ל-ך. See Z. Ben-Hayyim, “Some Problems of a Grammar of Samaritan Hebrew”, *Biblica* 52.2 (1971), 231–232; S. Schorch, *Die Vocale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora*, 1: *Das Buch Genesis* (BZAW 339; Berlin – New York: de Gruyter, 2004), 191–192.
- 39 Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew: Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and other Jewish Traditions* (Jerusalem: Magnes, 2000), 53–60 §1.3.
- 40 The hostility between Jews and Samaritans reached its critical peak during the reign of John Hyrcanus I (135/4–104 BCE), who destroyed the Samaritan temple on Mount Gerizim (Josephus, *Ant.* 13:254–256; cf. *War* 1:62–63). This event is now commonly dated to 111/110 BCE; see, e.g., the survey of R. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 200–210.
- 41 This dating is corroborated by the fact that the same phenomenon is reflected in *aleph*-less spellings in Punic, a cognate and roughly contemporaneous dialect that has numerous similarities with Second Temple Hebrew. See J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (2 vols.; HdO 1.21; Leiden: Brill, 1995), 2:629–630, s.v. *mlʔkh*₁.
- 42 There seems to be a linguistic motivation for the consistent preservation of the *aleph* in the orthography of the SP. According to the analysis of Ben-Hayyim, *Grammar of Samaritan Hebrew* (above, n. 39), 290–293 §4.4, prior to the loss of the gutturals and especially the glottal stop, they were usually supported by an auxiliary vowel that created an additional syllable, and

NB. The above assertion concerning the stable spelling of מלאך in SP is based on a perusal of the apparatus of von Gall's edition, which reveals no fluctuation in the orthography of this word. However, one such variant is indeed recorded in a medieval list that compiles variant readings of SP in Arabic script.⁴³ These were culled from a manuscript considered as ancient by the compiler, and its readings may therefore represent a textual witness of SP that is much earlier than the extant manuscripts. The relevant item for the present discussion relates to Gen 16:7 (MT מְלֹאֲךָ יְהוָה = SP יהוה מלאך, *mā'lāk šēmā*), and it reads ملك يهوه (fol. 1b, line 1),⁴⁴ i.e. מְלֹאֲךָ יְהוָה.

By contrast, the Tiberian tradition preserves the consonantal *aleph* also in its vocalization in all its forms:⁴⁵

		MT and TH ⁴⁶		SP and SH ⁴⁷	
sg	abs	* <i>malʔák</i> > * <i>malʔāk</i>	מְלֹאֲךָ <i>malʔak</i>	vs.	מְלֹאֲךָ <i>mā'lāk</i> ⁴⁸
	cstr	* <i>malʔak</i>	מְלֹאֲךָ <i>malʔak</i>	vs.	מְלֹאֲךָ <i>mā'lāk</i>
Pl	abs	* <i>malʔak-īm</i> > * <i>malʔākīm</i>	מְלֹאֲכִים <i>malʔakīm</i>	vs.	מְלֹאֲכִים <i>mālākkām</i> ⁴⁹
	cstr	* <i>malʔak-ay</i> > * <i>malʔākē</i>	מְלֹאֲכִי <i>malʔakē</i>	vs.	מְלֹאֲכִי <i>mālākki</i>

their subsequent loss left different traces in the absolute and declined forms. In absolute forms, it caused an ultimate stress (as against the penultimate stress, which is the rule in SH phonology), while in declined forms—especially the plural—it caused a gemination, which resulted from the full assimilation of the guttural to the following consonant. Thus, even though the *aleph* was no longer pronounced, its orthographical presence was still required to mark the morphophonological contrast between ultimate and penultimate stress (in ground forms) and between the presence or absence of gemination (in declined forms).

43 It was published by Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of the Samaritans*, 1-2: *The Grammatical, Masoretical, and Lexicographical Writings of the Samaritans* (Jerusalem: Academy of Hebrew Language, 1957), 1:*57–*64 (Hebrew introduction); 2:405–433 (Arabic text). The only known manuscript containing this work dates from the 13th century; see *ibid.*, 1:*97–*98.

44 Ben-Hayyim, *ibid.*, 2:409.

45 The same is true for the Babylonian tradition; see Yeivin, *Babylonian Vocalization* (above, n. 33), 2:1010. The only exception is the proper name Malachi (מְלֹאֲכִי), in which the *aleph* has become quiescent in the Babylonian tradition, whereas the Tiberian tradition kept it as consonantal.

46 The following examples are taken from Num 20:16 (sg.abs.); Gen 16:7 (sg.cstr.); 32:4 (pl.abs.); 28:12 (pl.cstr.).

47 The corresponding examples from the Samaritan oral tradition are quoted from the transcription of Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of the Samaritans*, 4: *Words of the Pentateuch* (Jerusalem: Academy of Hebrew Language, 1977), 500, 365, 383, 378, respectively.

48 The apostrophe used in the two singular forms marks the ultimate stress, not a consonantal *aleph*.

49 The gemination of the last radical in the declined forms of *maqal* nouns is also well-known in the Tiberian and Babylonian traditions; see Joüon and Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew* (above, n. 22), 72, §18f; 281–282, §96Cb; Yeivin, *Babylonian Vocalization* (above, n. 33), 2:1027–1028. However, as mentioned above (n. 42), in this case it seems to result from another process, peculiar to SH: the assimilation of /ʔ/ to the following consonant.

The aforementioned data suggest that two contradictory trends were operative on scribes and tradents of the biblical text.⁵⁰ On the one hand, word-medial, syllable-initial /ʔ/ has elided in spoken Hebrew during the Second Temple period. This sound change is reflected in various ways in some reading traditions of the Bible: it is the rule in SH, while being applied only partly in TH (to some forms of the word מלאכה). On the other hand, we also witness a deliberate effort to preserve the original, consonantal articulation of the *aleph*. This is evident not only from the consonantal text but also in the traditional recitations of MT, both the Tiberian branch (concerning the word מלאך) and more consistently in the Babylonian branch (concerning both מלאך and מלאכה). The first trend stems from the natural tendency to adapt the reading of the biblical text to the pronunciation of spoken Hebrew. The second trend expresses a conservative attempt—whose *Sitz im Leben* might have been the abiding context of liturgical recitation of the Bible—to freeze an ancient reading tradition, and to preserve the consonantal *aleph* despite the changes that have occurred in the language since the texts were first written.

Another factor that might have contributed to the conservative trend is the need to distinguish in writing between lexemes that are pronounced in a similar way to one another. The historical spelling of מלאך/מלאכים is semantically transparent and unambiguous, and it allows both writers and readers to distinguish it easily from מלך/מלכים. Thus, despite the phonetic weakening of the etymological *aleph*, scribes were usually careful not to omit it, since its complete omission was bound to cause lexical ambiguity.⁵¹

Be that as it may, at least among certain speech communities, spellings such as מלאכי, מלאכים, מלאך were nothing but historical spellings that no longer corresponded to the actual pronunciation of these forms in the vernacular, and for the scribes' ear, the *aleph* was as quiescent as in the spellings of ראש, ראשים, ראשון. The consonantal *aleph* was probably articulated only in traditional, accurate recitation of the biblical text as part of liturgical performance. Thus one can offer the following schematic reconstruction of the forms of מלאך for at least some spoken varieties of Hebrew in the Greco-Roman period:⁵²

50 Cf. M. Cohen, “The Orthography of the Samaritan Pentateuch”, *Beth Mikra* 21.1 [64] (1976), 54–70; idem, “The Orthography of the Samaritan Pentateuch, Its Relation to the Orthography of the Masoretic Text, and Its Place in the History of Orthography”, *ibid.*, 21.3 [66] (1976), 361–391. He gives ample examples for these contradictory trends within both MT and SP, and correctly emphasizes that some of the orthographic alternatives are to be explained against a linguistic background of the pronunciation that was current in the Second Temple period.

51 I thank David Talshir for this observation.

52 The above reconstruction is schematic because it is difficult to ascertain the first vowel. In singular forms it could have been lengthened (to a Samaritan-like form: **mālāk*) or reduced (to an Aramaic-like form: **mālāk*), and in fact both forms could have co-existed (in the absolute and construct states, respectively). It is possible that the first vowel was reduced in the plural (as in

sg	abs	מלאך	* <i>malāk</i>
	cstr	מלאך	* <i>malak</i>
pl	abs	מלאכים	* <i>malākīm</i>
	cstr	מלאכי	* <i>malākê</i> (or perhaps <i>malakê</i>)

It would seem, therefore, that MT 2 Sam 11:1 is phonologically similar to (although not phonetically identical with) the Samaritan tradition: the so-called ‘consonantal text’ preserves the archaic spelling with an *aleph*, but the actual pronunciation as encoded in the Tiberian vocalization reflects a typologically later phase—well-rooted in the phonetic reality of Greco-Roman Palestine—in which the glottal stop was no longer realized as a consonant.

5.4 This basic situation is only seemingly contradicted by the different forms attested by the Tiberian manuscripts, whereas a closer inspection will show that they all stem from the same tradition. The reading מַלְאָכִים of MS L marks explicitly the quiescent *aleph* by a *rafé* sign above it, but otherwise sticks to the expected vocalization of the word (i.e. מַלְאָכִים), including the spirantized /k/, even though it follows now a quiescent schwa and its spirantization is therefore completely enigmatic on a synchronic level. By contrast, the reading מַלְאָכִים of MS A not only marks the quiescent *aleph*, but also echoes the preceding long vowel, whose very presence motivated the spirantization of the /k/ that follows.⁵³ It would seem, therefore, that in this detail MS A preserves more faithfully a pronunciation of the word that goes back to the Second Temple period, although its real meaning and origin were no longer understood by the masorete who vocalized the text and marked this unique reading with a masoretic note that reflects its interpretation as “the kings”,⁵⁴ just as he did not grasp the true meaning of the spelling of הַבְּאִישׁ (Isa 30:5).⁵⁵

It is therefore possible to conclude that the interpretation of both aspects of MT, namely, the consonantal text and the Tiberian vocalization, can indeed refer to the very same reading, “the messengers”.⁵⁶ Q.E.D.

the Tiberian tradition: *malākīm*), but this is related to the wider issue of the realization of the schwa in Qumran Hebrew, which goes beyond the confines of the present study.

53 The reduction of the first vowel in מַלְאָכִים (*mālākīm* < **malākīm* < **malʔak-īm*) results from the same phonological rule that was operative in the formation of מַלְאָכָה (cf. above, §5.2), and the outcome is homophonous with מַלְכִים (*mālākīm* < **malākīm* < **malak-īm*). However, this homophony is secondary, and peculiar to TH or rather to the unique (and originally non-Tiberian) form now embedded in MT. In contradistinction, SH distinguishes between “kings”, מַלְכִים *mālēkām*, and “messengers”, מַלְאָכִים *mālākīm*.

54 Cf. above, n. 11.

55 Cf. above, n. 14.

56 This conclusion may look similar to the method devised by D.T. Tsumura, “Scribal Errors or Phonetic Spellings? Samuel as an Aural Text”, *VT* 49.3 (1999), 390–411; idem, “Some Examples of Linguistic Variants in 1-2 Samuel”, *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 38 (2003), 36–50. However, one cannot accept as critical his attempt to find any linguistic justification—including very forced ones—to passages that are nothing but textually corrupt. An even stronger apologetic tendency governs the book of M. Cohen, *The Kethib and Qeri*

6. Linguistic Background of MT-Samuel

The aforementioned linguistic development took place, so it seems, only during the Second Temple period. The footprints it left on biblical texts that belong to the corpus of classical BH are only far and few. As such, they do not reflect the language of the original compositions, since some measure of late interference into the language of early texts is unavoidable, even among the most conservative and careful scribal circles.

The book of Samuel, however, constitutes a special case of this rule. The number of late linguistic features is somewhat greater than in the other narrative books of the classical corpus, and at the same time their distribution is chaotic and unpredictable.

6.1 Most relevant for the present discussion are cases that demonstrate a loss of the glottal stop. These are particularly common in phonetic environments that in TH take the form of *-əʔV-*.⁵⁷ Tellingly, such cases sometimes find exact parallels in the Dead Sea scrolls. Consider the following examples:

I-ʔ verbs: [i] K וייהר / Q ויִוְהַר (2 Sam 20:5), where one would have expected ויִאֲהַר (cf. Hab 2:3); [ii] וְתִזְרְנִי (2 Sam 22:40), while the parallel text reads the expected וְתִזְרְנִי (Ps 18:40; so also 4QSam^a).

III-ʔ verbs:⁵⁸ [iii] כָּלוּ (1 Sam 6:10), instead of the expected כָּלְאוּ (cf. Hag 1:10). Similarly, 1QIsa^a reads וּמְלוֹ (XII 23) where MT Isa 14:21 reads וּמְלֹאוּ. [iv] הַטְּאִים (1 Sam 14:33), while one would have expected הַטְּאִים (cf. יִצְאִים in v. 11; נִשְׂאִים in 2 Sam 15:24). The same pronunciation may be revealed in the double use of *yod* for marking the *ī* vowel, both before and after the *aleph*, in some Second Temple copies of biblical books. Compare MT Exod 13:4 יִצְאִים with 4QpaleoExod^m יִצְאִים (4Q22 XI 21),⁵⁹ and XHev/SePhylactery יִצְאִים (XHev/Se5 1 2),⁶⁰ Gen 45:23 MT נִשְׂאִים, vs. 4QRP^b נוֹשִׂאִים (4Q364 11 3).⁶¹

System in the Biblical Text: A Linguistic Analysis of the Various Traditions Based on the Manuscripts 'Keter Aram Tsava' (Jerusalem: Magnes, 2007) (in Hebrew). In any case, both authors do not mention the form discussed here.

- 57 It is uncertain whether the loss occurred in all these forms while the vowel preceding the glottal stop was still a full one, or rather after it had been reduced into a schwa.
- 58 These examples also reflect the morpho-phonological merger of III-ʔ and III-y verbs, a process that has its roots in BH, but reached its full deployment only in Mishnaic Hebrew. That this process was well under way by the time the archetype of MT-Samuel was copied is demonstrated by forms such as וְהִתְנַבְּחָה and הִתְנַבְּחוּ (1 Sam 10:6, 13; cf. the spelling in Jer 26:9) for the expected וְהִתְנַבְּחָה and הִתְנַבְּחָה; הִתְנַבְּחָה (2 Sam 3:9; the statement made by Joüon and Muraoka, *Grammar* [above, n. 22], 186 §78c, which denies the existence of such a form in BH is erroneous); and the telling case of K חֲלוּם / Q חֲלֹמוֹם (2 Sam 21:12). All these forms are highly exceptional in BH, but they are normal members of the verbal paradigm in Mishnaic Hebrew.
- 59 P.W. Skehan, E. Ulrich and J.E. Sanderson, "22. 4QpaleoExodus^m", in *Qumran Cave 4, IV: Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD 9; Oxford: Clarendon, 1992), 88, pl. xiii.
- 60 M. Morgenstern and M. Segal, "5. XHev/SePhylactery", in *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (DJD 38; Oxford: Clarendon, 2000), 184, pl. xxx. The editors mention there an

6.2 Perhaps the most conspicuous example is attested in the very opening narrative of the book, which tells about the birth of Samuel. See וַאֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן וְאֵת שְׁאֲלֹתֶיךָ אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעַמּוּי וַיִּתֵּן ה' לִי אֵת שְׁאֲלֹתֵי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעַמּוּי “may the God of Israel fulfill your *request* that you have requested from Him” (1 Sam 1:17) vs. וַיִּתֵּן ה' לִי אֵת שְׁאֲלֹתֵי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעַמּוּי “God gave me my *request* that had requested from Him” (v. 27). The word שְׁאֲלָה “request” appears 14 times in the Hebrew Bible, but the *aleph* was omitted only once, in the above quoted passage from Samuel.

That this example betrays a late linguistic background is suggested by similar interchanges in two late corpora. An inner-biblical parallel is furnished by the alternation of two forms of the name of Zerubbabel’s father in the book of Haggai, whose superscription dates it to the Persian period, and more specifically to the second year of Darius (presumably Darius I), i.e. 520 BCE: שְׁאֲלֵהָאֵל (Hag 1:1; 2:23) vs. לְהִיאֵל (Hag 1:12,⁶² 14; 2:2).⁶³ An extra-biblical parallel appears in the Qumran Hebrew forms of the noun נִאָּזָה (cf. 2 Kgs 19:3; Isa 37:3), which offers a phonetic environment comparable to that of שְׁאֲלָה. In the *Joshua Apocryphon* one reads וְנִאָּזָה גְדוּלָה (4Q379 22ii 14), while the quotation from this work in *Testimonia* reads וְנִצָּה גְדוּלָה (4Q175 28).⁶⁴ Thus two Hebrew sources that reflect Second Temple Hebrew corroborate the interchange witnessed by MT-Samuel, and indicate that its linguistic background is to be found in the spoken Hebrew of the Second Temple period.

Scholars have long recognized that in numerous cases MT-Samuel offers such an unintelligible text, that it clearly represents an inferior textual witness compared to the Septuagint. Its shaky textual status may also be reflected in the fact that Samuel is the book that contains the largest number of K/Q notes among the older historical books of the Hebrew Bible. The *textual* situation is thus corroborated by the *linguistic* evidence: The archetype of MT-Samuel goes back to a *late copy* of the book that was produced during the Second Temple period by a relatively careless scribe.⁶⁵ This feature explains why it is specifically in MT-

alternative interpretation suggested to them by Elisha Qimron: the additional *yod* may testify to a phonetic realization of the schwa as an [i], due to assimilation to the following vowel. However, in TH such a realization was the rule only before a consonantal [y].

61 E. Tov and S. White, “Reworked Pentateuch”, in *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part I* (DJD 13; Oxford: Clarendon, 1994), 218, p. xv.

62 In contradistinction, the Minor Prophets scroll from Wadi Murabba‘at—a proto-masoretic copy of the book, in terms of its textual affiliation—probably reads שְׁאֵלְתֵי־אֵל (Mur88 XXII 1). So perhaps also in Hag 2:2 (*ibid.*, line 16).

63 See Andersen and Forbes, *Spelling* (above, n. 23), 88.

64 For the collocation cf. Neh 9:18, 26. For further examples of this sound change (? > ø / -ə V-) in Qumran Hebrew see Qimron, *Hebrew* (above, n. 31), 25 §200.11; cf. Kutscher, *IQIsa^a*, 498–500.

65 It should be emphasized, however, that the number, type and scope of the late linguistic elements do not amount to what one finds in books that are indisputably dated to the post-exilic period. Linguistically, then, the book of Samuel as a whole reflects pre-exilic Hebrew (without excluding the possibility that, in a very limited number of cases, it contains some late interpolations). Indeed, the syntax of the book is classical throughout, as is its lexical and phraseological profile.

Samuel that one finds the single evidence of the late pronunciation of the word “messengers”. This statistical curiosity is not a mere product of random chance, but rather a direct result of the special linguistic profile of the textual source in which it is documented.

7. Counter Arguments

One may still be uncomfortable with the indications adduced above for the conservatism of scribes when writing the various forms of מלאך—a conservatism that explains why the *aleph* was still written, even though it has long disappeared from normal speech—and raise two methodological objections against the hypothesis presented here.

7.1 If indeed a phonological process took place, one would have expected it to occur in all forms that historically had contained the appropriate phonetic environment ($-C\lambda a-$), or at the very least in all the many other occurrences of the lexeme “messenger”,⁶⁶ and not only in a single occurrence that happens to be attested in the book of Samuel. Since the suggested phonological process is not witnessed by any other occurrence in MT, one should avoid proposing it for the ambiguous form הַמְלָכִים of 2 Sam 11:1 as well.

However, such an objection relies on both inaccurate data and misguided presumptions. Although very rare, TH knows other cases of a loss of syllable-initial glottal stop. Note in particular שְׂמאל “left, north”: the reduction of the first vowel suggests that this form underwent a re-syllabification that resulted from the elision of the glottal stop: $*šim|\lambda al > *ši|māl > šomol$.⁶⁷

Moreover, when one deals with an ancient text that had a complicated history of textual transmission like the Hebrew Bible in general and the book of Samuel in particular, it is illegitimate to draw negative conclusions from statistical evidence. Unique grammatical forms should be fully accounted for and not simply dismissed. Numerous studies have demonstrated that contrary to the impression of a unified linguistic nature that is often attributed to TH, in reality it abounds with unique forms that are inexplicable from the point of view of TH grammar, while they find their best parallels in other, non-Tiberian traditions of BH. Such cases are sometimes traces of extinct varieties of Hebrew, scattered remnants of which have infiltrated into the ‘official’ recitation tradition that was codified as TH.

It is only the specific *copy* represented by MT which is late, not the literary composition it contains.

66 The word מלאך occurs 215 times in BH, of which 64 are in the plural (in the absolute and determined states).

67 The quality of the second vowel prior to the operation of the Canaanite Shift (i.e. stressed $*ā > o$) is revealed when it is unstressed, as in the derived adjective: שְׂמאלי $šomālī$.

This methodological principle can be illustrated with an example that bears phonological similarity to the one discussed here.⁶⁸ The lexeme for “offering” קָרְבָּן [qorbōn] (< *qurb-ān) is very common in BH with 82 occurrences. The /b/ is marked with a *dagesh lene*, i.e. according to TH it is always realized as a stop. This is indeed the expected situation, since the /b/ is not preceded by any vowel but rather by a consonant, and therefore there was no reason for its spirantization to take place. Nevertheless, there is one occurrence that breaks this rule: בְּשֵׁר הַקָּרְבָּן (Ezek 40:43). From the point of view of TH phonology, the realization of /b/ as a fricative [v] indicates that it is preceded by a vowel, but no such vowel exists in the vocalized form. Thus there is no simple synchronic way to explain this mysteriously deviating form on the basis of TH grammar.

A solution to the difficulty is found in SH, in which this word is *always* pronounced as *qārābān*, with a full vowel before the /b/. Evidently, the former caused the spirantization of the latter.⁶⁹ This case demonstrates how MT could have preserved in only a single passage a variant reading tradition—in fact, an echo of a different variety of Hebrew—that was current in Palestine in Antiquity. Seen in this light, the seemingly erroneous form is no longer irregular but rather part and parcel of another, non-Tiberian tradition. One can only be amazed by the fact that it survived at all within MT and was not leveled down by all the other, many dozens of occurrences that conform to TH phonology.⁷⁰

This case supplies a full analogy to the reading of MS L, הַמְלִאֲכִים, in which also the spirantized /k/ is unexplained from the point of view of TH, and it similarly echoes the existence of a vowel preceding the /k/ (as indeed we have in the reading of MS A, הַמְלִאֲכִים). In both cases MT has preserved a single example for a different pronunciation of a very common word, one that has its attested background in SH.

Such a preservation of non-Tiberian linguistic properties should be added to the ever growing stock of indications concerning the heterogeneous nature of TH, which is not at all a unified tradition as commonly assumed. On the contrary, it

68 For other examples see, e.g., S. Morag, “On the Historical Validity of the Vocalization of the Hebrew Bible”, *JAOS* 94.3 (1974), 307–315.

69 Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of the Samaritans*, 3.1: *Recitation of the Law* (Jerusalem: Academy of Hebrew Language, 1961), 41. Since the conditioned sound changes related with the phenomenon of spirantization have been neutralized in SH at a much later stage of its development (see Ben-Hayyim, *Grammar of Samaritan Hebrew* [above, n. 39], 32–34 §1.1.4), the /b/ is no longer realized as a fricative in this form by modern Samaritan reciters, and as a result the phonological identity of the two forms is not immediately perceived by the uninitiated.

70 Perhaps the persistence of this unique form in TH was aided by the fact that Ezek 40:43 is the only verse in the Hebrew Bible in which קָרְבָּן appears at its end, and thus stands at the highest level of pause. As is well-known, pausal forms exhibit various unique features due to their strategic position within the accentuation and prosodic scheme of the complete verse.

preserves many cases of non-Tiberian forms, which capture linguistic features that were originally characteristic to several ancient varieties of Hebrew.

7.2 Another methodological objection might be the seemingly unnecessary theoretical complication it creates: The form *mālākīm* normally denotes in TH the plural of מֶלֶךְ “king”, and this is an extremely common form; so common, in fact, that it is difficult to speculate that it fell together with the plural of an entirely different lexeme such as מְלַאךְ “messenger”. Even less likely is the scenario according to which it happened in only one occurrence. The semantic blur that is created by such an assumption would have been a internal pressure that could prevent the two forms from falling together phonetically.

However, this general consideration again does not stand to the test of the heterogeneous linguistic reality that is attested in MT, in which one finds many examples for morpho-phonological neutralizations of the kind suggested here. Again, one famous example of this sort will suffice to demonstrate the point.⁷¹

Two different verbal forms coincide in their vocalization, both realized as [wayyósef]:

1 Sam 18:29 וַיֹּאסֶף שָׂאוּל לְרֹא מִפְּנֵי דָוִד עוֹד וַיְהִי שָׂאוּל אִיב אֶת דָּוִד כָּל הַיָּמִים
 “Saul feared David *even more*, so Saul was hostile towards David all days.”

2 Sam 6:1 וַיִּסָּף עוֹד דָּוִד אֶת כָּל בְּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל שְׁלֹשִׁים אֲלָף
 “David *gathered* every lad in Israel, 30,000 (men).”

The meaning of both verbs can be securely established based on the context, and interestingly enough it directly contradicts their unequivocal spellings: in the first passage one is forced to render the verb as “and he continued, kept on, did ... again”, and take it to be a derivative of י-ס-ף (< *w-s-p), even though it is spelled with a quiescent *aleph*, whereas in the second passage the verb can only be translated as “and he gathered”, deriving it from א-ס-ף, even though no *aleph* is written.

The reason for this counter-intuitive situation is that both forms fell together morphologically. The verb א-ס-ף usually behaves in TH as a strong verb whose first radical is a guttural.⁷² However, I-ʔ verbs in TH can also behave as weak verbs, as demonstrated by as common a verb as א-מ-ר “to say” (i.e. וַיֹּאמֶר), and this conjugation is indeed attested in other verbal forms derived from א-ס-ף.⁷³ Weak forms such as these turned to be identical with the weak I-w/y verbs such

71 Cf. Ben-Ḥayyim, *Recitation of the Law* (above, n. 69), 72.

72 For example: וַיִּגַּד לְדָוִד וַיֹּאסֶף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל “David was told [of the Aramaean advance], so he *gathered* all of Israel” (2 Sam 10:17); וַיִּלָּכְדָהּ וַיִּלָּחֶם בָּהּ וַיִּלְכְּדָהּ “David *gathered* all the people, went to Rabbah, fought it and captured it” (*ibid.*, 12:29).

73 See especially Ps 104:29, again with the *aleph* omitted from the spelling: תִּסְפּוּ רוּחָם וַיִּנְעֹנוּ “(if) you *collect* (i.e. take away) their breath, they will die”.

as י-ס-ף .⁷⁴ This morpho-phonological neutralization allowed the confusion between the two roots: the *aleph*, which was no longer pronounced, could have been omitted from a form derived from אסף (2 Sam 6:1), or been added secondarily to a form derived from יסף (1 Sam 18:29). Thus in both cases the orthography cannot reflect the original forms, and the outcomes—in these specific passages—blur completely the fundamental lexical difference between two verbs that are equally common, despite the fact that usually they are kept morphologically and orthographically distinct.⁷⁵

One must conclude that the scribal tendency to stick to historical spellings in order to mark lexical distinctions was not an indefensible wall that always separated between different lexemes in writing, and it could have been broken, at least occasionally, due to phonological processes and morphological analogies. I submit that such a thing happened in the case of מלכים/מלאכים under review here.

8. Parallel Cases

The almost complete lack of the phonetic spelling (i.e. the *aleph*-less writing) of the lexeme מלאך testify to the pervasiveness of the conservative trend among scribes of the Second Temple period, who usually clung to the historical spelling. Such a tendency could have been amplified by the theological load of the term, whose semantic scope has gradually decreased already in biblical literature, until it eventually came to denote mostly divine messengers, i.e. angels. Nonetheless, a few intriguing cases of relevant orthographic variants can be culled from contemporaneous Hebrew sources, which bear directly on the present discussion.

8.1 The construct plural form מלאכי , “angels of...”, has been written systematically without an *aleph* in Jub 2:2, a passage whose angelological nature is indisputable. Interestingly enough, one can also see a no less systematic attempt to correct this spelling by adding the *aleph* supralinearly. This is attested in one of the copies of the book of Jubilees that were found in Qumran (4QJub^a V [4Q216, frgs. 12-13] 4-8):⁷⁶

74 For example: $\text{וַיֹּסֶף הַנַּעַר לְעֲנוּת אֶת שְׂאֵוֹ}$, “and the servant answered Saul *again*” (1 Sam 9:8), $\text{וַיֹּסֶף יְהוֹנָתָן לְהַשְׁבִּיעַ אֶת דָּוִד}$, “and Jonathan made David to vow *again*” (*ibid.*, 20:17).

75 The form וַיֹּסֶף(וּ) (from י-ס-ף) occurs 28 times in BH, while וַיֹּסֶף (from א-ס-ף) is attested 24 times.

76 J. VanderKam and J.T. Milik, “Jubilees”, in *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD 13; Oxford: Clarendon, 1994), 13–14, pl. i. The plate omits a small fragment that was joined by Milik to the left of frg. 13 (end of line 5), even though its text has been included in the official transcription. The additional fragment can be seen on the photograph included in the preliminary edition: J.C. VanderKam and J.T. Milik, “The First *Jubilees* Manuscript from Qumran

4 *vacat*] כי ביום הראשון ברא את השמן^{ים} העליונים ואת האר^ץ]ך
 5 [ואת המים ואת כל הרוחות המשרתים לפניו מל^{כי} כי]הפנים ומל^{כי} כי הקו^ן]רש
 6 ומ^ן]ל^{כי} כי רוחות האש ומל^{כי} כי הרוחות הנושבי^ם]ם [ו]מל^{כי} כי רוחות ה[עננים]
 7 לער^ף]פל ולאגביש ולכפור ולשל ולשלג ולברד ולק^ץ]ח ומל^{כי} כי הקולו^ן]ת
 8 ולמל^{כי} כי הרוח^{ות}] הסערים ומל^{כי} כי הרוחות לקר ולחום ולחרף ולקיץ[...]

Not only the literary context but also the unequivocal testimony of the ancient versions of Jubilees witness that all four secured occurrences of the form מלאכי in this passage (underlined in the above transcription) indeed refer to “angles”, not to “kings”.⁷⁷ It is clear, then, that this correction aims at adapting the language of the text to the standards of conservative orthography. Nevertheless, the fact that the original spelling without an *aleph* has been applied again and again along a whole passage is a direct piece of evidence that the pronunciation of this word no longer contained a glottal stop in the scribe’s vernacular,⁷⁸ but shortly after writing he corrected himself in order to adhere to the conservative standard discussed above.⁷⁹

8.2 A single and ambiguous case is found in the biblical scrolls from Qumran. While MT Isa 14:32 reads ומה יענה מלאכי נוי, “what will one answer the *messengers* of the nation?”,⁸⁰ 1QIsa^a reads מה יענו מלכי נוי.

Kutscher, who discussed this variant among all others of 1QIsa^a, has already seen that it is related to the general weakening of the gutturals in the Second Temple period, and even mentioned very briefly its relation to the passage of 2 Sam 11:1.⁸¹ He lists this variant among other cases of “substitution of roots”, and interpreted the reading of 1QIsa^a as referring to “kings”, probably under

Cave 4: A Preliminary Publication”, *JBL* 110.2 (1991), 244. The editors’ restorations are based on the ancient versions of Jubilees, most notably the Ge’ez version.

77 Two ancient translations made directly from the Hebrew original have survived for this passage: (a) The Greek version—from which the Ge’ez version was later translated—has been quoted by Epiphanius of Salamis in his work, *On Weights and Measurements* (written in 392 CE), and the term it uses is ἄγγελοι, the usual equivalent of מלאכים. (b) The Syriac version, quotations from which were embedded in an anonymous Syriac chronicle (from the 13th century CE), and the term used there is ܡܠܟܝܢ. For both versions see J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (CSCO 510–511, *Scriptores Aethiopici* 87–88; Louvain: Peeters, 1989), 1:258.

78 The language of the book of Jubilees has not been subjected to a systematic study, but it is clear that it represents the Greco-Roman period. There is a consensus among scholars that the book was composed during the 2nd century BCE (although there is no agreement when exactly). The paleographic dating of the manuscript section quoted above is the last quarter of the 2nd century BCE (see VanderKam and Milik, “Jubilees”, 2). Hence, it was copied not long after the book was composed, and it may be regarded as a faithful witness to the language of the original. See, for the time being, N. Mizrahi, “Hebrew of the Book of Jubilees”, in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. G. Khan (Leiden: Brill, 2013), 2:385a–386a.

79 As far as I can tell, the supralinear *alephs* were written by the original scribe, not by a different hand.

80 The term נוי “nation” refers presumably to Philistia, mentioned explicitly in vv. 29–31.

81 Kutscher, *Linguistic Background of 1QIsa^a* (above, n. 23), 257–258, no. 126.

the influence of the Septuagint reading, *καὶ τί ἀποκριθήσονται βασιλεῖς ἐθνῶν*, “what will the *kings* of the nations answer?” (NETS), and because he identified a harmonization with the expression מלכי גוים “*kings* of the nations” that recurs in the same chapter (vv. 9, 18).⁸²

This is obviously a plausible interpretation, but in fact it is impossible to know for sure what was the intention of the scribe of 1QIsa^a, especially in light of the rich evidence—collected meticulously by Kutscher himself—for the loss of the glottal stop in his vernacular. The reading of 1QIsa^a is ambiguous at best. It can refer to both “kings” and “messengers” (or “angels”). But one is allowed to assume that it probably represents the intermediate stage that bridges between the readings of MT on the one hand and the LXX on the other.⁸³

8.3 The careful treatment of Samaritan scribes as far as the spelling of מלאך is concerned attaches special importance to the fact that SP Gen 48:16 reads המלך הגואל אתי, “the *king* who redeems me”, while MT reads המלאך הגואל אתי, “the *angel* who redeems me”. Indeed, in their oral tradition the word is read as *ammālāk* “the king”.⁸⁴

Neither the available manuscripts⁸⁵ nor the Samaritan ancient translations into Aramaic and Arabic present any variants concerning this word. It seems that it has been included in their version of the Pentateuch from the very beginning of its transmission among the Samaritans, that is, since the Second Temple period. It is very likely that this reading was included in the archetype of SP-Genesis, which was—as is evident nowadays—of the type of the harmonistic/expansive biblical scrolls found in Qumran, the so-called ‘pre-Samaritan’ scrolls.⁸⁶

82 Note, however, that the form of the phrase מלכי גוים is not consistent with the assumption that it is the result of textual harmonization with the expression מלכי גוים: the *nomen rectum* גוים was not changed to the plural form גוים.

83 Similar readings are reflected elsewhere in the Septuagint. Consider Prov 13:17, MT: מלאך רשע “a bad messenger” (NRSV), LXX: βασιλεὺς θρασύς “a rash king” (NETS). For the reverse direction see 2 Kgs 7:17b, MT: בָּרַדַּת הַמַּלְאָךְ אֱלֹהֵי “when the king came down to him” (cf. vv. 12, 17a, 18), LXX: ἐν τῷ καταβῆναι τὸν ἄγγελον πρὸς αὐτόν “when the messenger came down to him” (cf. v. 15, and especially 2 Kgs 6:33), and similarly also the Peshitta: ܩܘܡܬܐ ܕܡܠܐܚܐ ܕܥܠܡܐ.

84 For this reading of the verse compare Isa 44:6, מְלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלֵנוּ, “thus said the Lord, the king of Israel and his redeemer”. A reverse case is unknown to me from SP. To be sure, there is one instance in which a manuscript of SP utilizes the spelling מלאכי for מלכי (see von Gall’s edition to Gen 17:16), but there the oral tradition agrees with MT, which reads “kings”.

85 In as much as the evidence recorded in von Gall’s edition is concerned, notwithstanding its incomplete coverage of the material.

86 See E. Tov, “Proto-Samaritan Texts and the Samaritan Pentateuch”, in *The Samaritans*, ed. A.D. Crown (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989), 397–407; E. and H. Eshel, “Dating the Samaritan Pentateuch’s Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls”, in *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. S.M. Paul et al. (VT Supp 94; Leiden: Brill, 2003), 215–240; S. White Crawford, “The Pentateuch as Found in the Pre-Samaritan Texts and 4QReworked Pentateuch”, in *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, ed. H. von Weissenberg, J. Pakkala and M. Marttila (BZAW 419; Berlin: de Gruyter, 2011), 123–136.

It would seem that what had started as an occasional orthographic variant (that is, מלך as a phonetic spelling of מלאך) in a Second Temple copy of Genesis, was eventually reinterpreted by the Samaritans as referring to a different lexeme altogether. At the same time, this reinterpretation, canonized as part of SH, testifies that the dominant spelling of the word for “messenger” or “angel” was indeed the historical one, otherwise the defective spelling מלך could not have been understood as referring necessarily to a “king”.

8.4 The lesson to be learnt from all these cases is that the direction of orthographic development tends to be from מלאך/מלאכים to מלך/מלכים, since the phonological process that took place during the Second Temple period has caused the glottal stop to elide and as a result the letter *aleph* sometimes be dropped.⁸⁷

It is less probable to assume a reverse direction of development, although this is not entirely impossible due to the common phenomenon of hypercorrection.⁸⁸

This general consideration hints that if one is interested in making a judgment concerning the originality of the MT reading vis-à-vis the other textual witnesses in 2 Sam 11:1, it is perhaps linguistically easier to take MT as the older reading.⁸⁹ The other witnesses would then reflect a secondary reading that developed due to linguistic factors during the Second Temple period.⁹⁰ If so, then

87 The only example known to me in the reverse direction, namely, a case in which מלך in an old source had been replaced by מלאך in a later version, occurs in MT 2 Sam 24:20, וַיִּשְׁקֶה אֲרֹנָה, וַיֵּרָא אֶת הַמַּלְאָךְ וְאֶת עֲבָדָיו עֹבְרִים עָלָיו, “Araunah looked forth, and saw the *king* and his servants coming on toward him”, which is reworked in MT 1 Chr 21:20, וַיֵּשֶׁב אֲרֹנָה וַיֵּרָא אֶת הַמַּלְאָךְ, “Ornan turned back, and saw the *angel*” (although LXX-Chronicles reads καὶ ἐπέστρεψεν Ὀρνα καὶ εἶδεν τὸν βασιλέα, “And Ornan turned back, and saw the *king*”!). However, this case cannot be used as a counter-example for the linguistic trend discerned here, for two reasons: (a) Generally speaking, it is widely acknowledged that the dominance of the figure of the angel (and the word denoting it) in the reworked narrative now included in 1 Chronicles 21 is heavily affected by certain theological motivations, so that this case cannot be taken to be a reliable witness to the linguistic phenomenon discussed here. (b) More specifically, the comparison of 2 Sam 24:20 with 1 Chr 21:20 is, in fact, a false one; the Samuel text finds its real parallel in v. 21 of the Chronicler’s account: וַיִּבֹט אֲרֹנָה וַיֵּרָא אֶת דָּוִד, “Ornan has looked and saw *David*”, and this reworking clearly assumes “the king” (as MT-Samuel), rather than “the angel” (I owe this observation to Zipora Talshir); v. 20 should therefore be viewed as part of the additional material introduced by the reviser, and it contributes nothing to the issue at stake.

88 Indeed, such an explanation may be preferable in a different context, namely, the relation between the various nicknames of Moses in post-biblical literature (מלאכיה, מלכיה etc.); see M. Kister, “Ancient Material in Pirque de-Rabbi Eliezer: Basilides, Qumran, the Book of Jubilees”, in *Go Out and Study the Land’ (Judges 18:2): Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*, ed. A.M. Maeir, J. Magness and L.H. Schiffman (*JSJ Supp.* 148; Leiden: Brill, 2012), 69–93, esp. 84–89, who builds on an earlier discussion of R. Duke, “Moses Hebrew Name: The Evidence of the *Vision of Amram*”, *DSD* 14.1 (2007), 34–48. (I am grateful to Menahem Kister for sharing his paper with me prior to its publication.)

89 In line with the neglected view of Graetz and Gesenius (cf. above, n. 6), who admittedly expressed it very briefly and without resorting to full argumentation for their position.

90 Interestingly, the word for “angel” (sg) in Classical Arabic is مَلَك (sometimes ملاك), with no *hanza*, or consonantal *ʿalif*. Although this form evidently results from borrowing, it is probably irrelevant for the present discussion. According to A. Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the*

the present case reaffirms the rule that the book of Chronicles and the ancient versions testify to the linguistic background of their time of composition, while MT (especially its consonantal text) preserves an older linguistic stage.

9. Conclusions

9.1 Contrary to the initial impression, MT 2 Sam 11:1 does not embed two different lexical readings, imposing one upon the other by way of tendentious vocalization, and its reading is not the same as the one presented by all the other textual witnesses, namely, the parallel account of Chronicles and the ancient versions. Analysis of the linguistic evidence demonstrates that both the consonantal text and the Tiberian vocalization tradition refer to “the messengers”, while the other textual witnesses read “the kings”. Thus, according to MT, the Ammonite capitol was besieged one year after David dispatched his envoys to Hanun, the Ammonite king, while according to the other witnesses the siege started either one year after the Aramaean kings joined the war, or alternatively on the following war-time season.

9.2 TH reflects, in this passage alone, a divergent pronunciation of the word מַלְאֲכֵי that goes back to the Greco-Roman period. This form finds its closest parallels in SH, and fits accurately the linguistic background implied by scribal errors documented in the Qumran scrolls. These sources testify to a considerable weakening of the glottal stop, and more specifically to its complete loss in word-medial, syllable-initial position.

This conclusion serves as an indication that TH is not a unified tradition that has leveled down all forms that do not correspond to its grammatical rules. Also, the oft advocated dichotomy between the consonantal text and the vocalization of MT—the latter being perceived as inherently later and significantly less reliable than the former—has been shown to be more complicated an issue than is usually appreciated by biblical exegetes.

9.3 The trajectory of this linguistic development may serve as an indication that the reading “the kings” could have developed from “the messengers”, while the reverse direction is somewhat less likely.

If so, MT might preserve in this case a more original reading than all the other textual witnesses, in contrast to the view of most critical commentators, and in opposition to the generalization (which is correct in itself) that MT-Samuel is a relatively late and inferior witness to the text of the book of Samuel. This conclusion is valid regardless of the literary arguments adduced for—and against—the assumption that “the messengers” is indeed the original reading. Moreover, if

Qurʾān (Baroda: Oriental Institute, 1938), 269–270, the Arabic form betrays a borrowing from Ethiopian. Accordingly, its testimony regarding the underlying form of the Hebrew word can only be considered as indirect at best.

it is correct, it may serve to illustrate the well-known philological rule that individual original readings can be found even in inferior witnesses, and that each case should be examined in its own right.

Abstract

According to 2 Sam 11:1, David sent his troops to siege the Ammonite capitol one year after certain persons had left. These persons are identified by the ancient versions—as well as by the parallel account of 1 Chr 20:1—as “the kings” (mələkīm), a reading that seems to be reflected also in the vocalization of MT, while the consonantal text ostensibly refers to another identification, that of “the messengers” (mal’əkīm). Both readings fit their context well, and cannot be decided on literary grounds. It is suggested that despite the textual discrepancy between the two components of the biblical text, both readings refer to “the messengers”. The seemingly diverging vocalization reflects a late Second Temple pronunciation of this word following a phonological development that took place during that period, namely, the loss of the glottal stop: *mal’ākīm > *malākīm > mələkīm, which thus became homophonous with mələkīm “kings”. The same phenomenon is reflected in contemporaneous evidence, consisting of the Dead Sea scrolls and the oral tradition of the Samaritan Pentateuch.

Anschrift des Autors:

*Noam Mizrahi, Department of Hebrew Culture Studies, Faculty of Humanities,
Tel Aviv University, P.O.B. 39040, Ramat Aviv, Tel Aviv 6997801, Israel,
nmizrahi@post.tau.ac.il*

Hieroglyphische Herrscherinszenierung. Zu einem sidonisch-hieroglyphischen Skarabäus aus der MB-Zeit

Ludwig D. Morenz, Bonn

Unsere Quellen für die Schrift-Kultur der Mittel-Bronze-Zeit sind für den Bereich der Levante bisher noch immer ausgesprochen gering gestreut¹. Trotzdem war gerade dieses Gebiet durch eine hohe kulturpoetische Dynamik in der Schriftlichkeit geprägt. Zumindest vom frühen 2. Jt. v.Chr. an wurde in diesem Raum Keilschrift verwendet, und noch älter ist in der Levante der Gebrauch der Hieroglyphenschrift². Hinzu kommt als eine Kulturschöpfung ersten Rangs die wohl im Sinai – und zwar genauer in der spezifischen sozio-kulturellen Situation im SW-Sinai im Hathor-Zentrum von Serabit el-Chadim – entwickelte kanaanäische Alphabetschrift (*Bildhaft-Kanaanäisch*)³, die etwa in der Mitte des 2. Jt. v.Chr. mit wenigen Modifikationen in den Bereich der levantinischen Stadtstaaten (*Linear-Kanaanäisch*) übernommen wurde⁴. Zudem läßt ein kürzlich in Tell ed Dab^a gefundenes Brieffragment erwarten⁵, daß wie im Neuen Reich (Stichwort: Amarna-Archiv⁶) bereits in der Hykoszeit eine internationale Korrespondenz schriftlich in Keilschrift und sprachlich auf Akkadisch⁷ verfaßt wurde. Von

- 1 M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 2010, 63–79. Dazu kommt ein 2008 in Tell Sakka gefundenes altbabylonisches Keilschrifttäfelchen, A. Ahrens, *The Scarabs from the Ninkarrak Temple Cache at Tell 'Ašara/Terqa in Syria. History, Archaeological Context and Chronology*, in: *Ägypten und Levante* 20, 2010, 430–444, 438.
- 2 Dafür ist insbesondere auf Byblos, den ägyptischen Brückenpfeiler in die Levante (Überblick bei J. Weinstein, *Byblos*, in: D. Redford, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* 1, Oxford 2001, 219–221), zu verweisen.
- 3 L. Morenz, *Die Genese der Alphabetschrift, Wahrnehmungen und Spuren* 3, Würzburg 2011.
- 4 L. Morenz, *Schriftentwicklung im Kulturkontakt. Das erste Jahrtausend der Alphabetschrift, Thot* 1, Berlin 2012.
- 5 F. van Koppen, K. Radner, *Ein Tontafelfragment aus der literarischen Korrespondenz der Hyksoherrscher mit Babylonien*, in: *Ägypten und Levante* 19, 2009, 115–118. In diesem Rahmen ist auch auf das in Tell Sakka gefundene altbabylonische Brieffragment mit dem Namen des Zimri-lim von Mari (A. Ahrens, *The Scarabs from the Ninkarrak Temple Cache at Tell 'Ašara/Terqa in Syria. History, Archaeological Context and Chronology*, in: *Ägypten und Levante* 20, 2010, 430–444, 438), hinzuweisen.
- 6 W.L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore 1992. Neben der diplomatischen Korrespondenz aus der Zeit der XVIII. Dynastie ist auch auf die aus der XIX. hinzuweisen; vgl. etwa die Diskussion der Korrespondenz Ägypten – Ugarit bei J. Mynárová, *Tradition or Innovation? The Ugaritic-Egyptian Correspondence*, in: *Ägypten und Levante* 20, 2010, 363–372.
- 7 Dabei zeigt sich in der Sprache eine gewisse Hybridität, insbesondere das Kanaanäisch der Amarna-Briefe, Analyse bei A.F. Rainey, *Canaanite in the Amarna Tablets, A Linguistic Analy-*

diesem Schriftgebrauch mag auch der Bereich Palästinas betroffen gewesen sein, und wir können durchaus noch auf künftige Funde hoffen. Außerdem ist als einem eng mit der Schrift und der Schriftlichkeit zusammenhängenden Phänomen auf den schriftanalogen Hieroglyphengebrauch auf zahlreichen mittelbronzezeitlichen Skarabäen der Levante⁸ hinzuweisen. Dabei können wir vor allem die stärker schriftartig wirkende *anra*-Zeichengruppe von der deutlicher auf die symbolische Bedeutung bestimmter Hieroglyphen abhebenden *nefer*-Zeichengruppe unterscheiden⁹.

Sowohl schrift- als auch religionsgeschichtlich ausgesprochen bemerkenswert ist ein bereits mehrfach publiziertes Rollsiegel (Fig. 1)¹⁰.

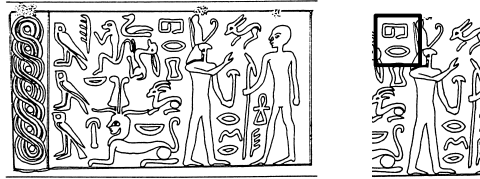





Fig. 1) Mittelbronze-zeitliches levantinisches Rollsiegel, Gott Haddu/Hadad bei einer Einsetzungsszene

Hier stehen die beiden Hieroglyphen  in der oberen Hälfte unmittelbar hinter der Doppelkrone des falkenköpfigen und ansonsten anthropomorphen Wesens. Sie weisen dieses also beischriftlich als Gott Haddu/Hadad¹¹ aus¹². Die diesem

sis of the Mixed Dialect used by the Scribes from Canaan (HdO I/25), 4 Bände, Leiden u.a. 1996, vgl. weiterhin J. Mynářová, Language of Amarna – Language of Diplomacy, Prag 2007 (non vidi).

- 8 O. Keel, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel, OBO, Series Archaeologica, Freiburg, Göttingen 1995ff.
- 9 L. Morenz, Die Genese, 2011, 244–249.
- 10 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäengruppe, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg und Göttingen 1989, 209–242, 213, Abb. 4, C. Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v.Chr., OLA 71, Leuven 1995, Dok. 48 mit S. 217.
- 11 Zu der Transposition der beiden Hieroglyphen  in die semitischen Lautwerte *h* + *d*: T. Schneider, Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reichs und der Hyksoszeit I, ÄAT 42, Wiesbaden 1998, 35 und 41. Hier ist die Annahme eines sinnvollen Zeichengebrauchs stimmiger als eine von nur ornamental-dekorativem im Sinne der *anra*-Zeichengruppe.
- 12 Ob diese Identifikation auch für andere falkenköpfig-anthropomorphe Götter auf den mittelbronzezeitlichen Darstellungen aus der Levante gilt, stehe dahin. Jedenfalls aber ist diese bisher in der Forschung übersehene Identifikation ausgesprochen bemerkenswert und zeigt, daß eine „ägyptische“ Identifikation als Horus (so O. Keel, Zur Identifikation des Falkenköpfigen auf den

Gott gegenüberstehende rein anthropomorphe Gestalt kann vermutlich als Lokalherrscher identifiziert werden, der in dieser Szene als vom Gott eingesetzt dargestellt ist. Wenn nun der Gott namentlich genannt ist, steht dies auch für den Herrscher durchaus zu erwarten. In diesem Sinn können wir die drei Zeichen als eine Namensbeischrift deuten. Diese können nun entweder nur Schriftimitation/Trugschrift (Zeichen der *anra*-Gruppe) darstellen oder aber nach dem ägyptisch-hieroglyphischen Code aufgelöst oder nach der bildhaft-kanaanäischen Alphabetschrift gelesen werden. Hieroglyphisch kämen wir zu der Lesung *rnr*, während wir die drei Zeichen  im Sinne der bildhaft-kanaanäischen Alphabetschrift als c^{sc} auflösen können. Eine solche Möglichkeit scheint mir zwar erwägenswert¹³ aber keineswegs zwingend und nicht einmal besonders wahrscheinlich.

Schriftgeschichtlich ausgesprochen interessant ist ein erst kürzlich in Sidon ergrabener Skarabäus aus der Mittel-Bronze-Zeit (Fig. 2)¹⁴.

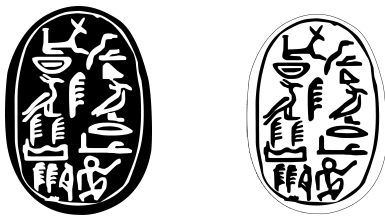





Fig. 2) Mittelbronzezeitlicher Skarabäus aus Sidon




Skarabäen der ausgehenden 13. und 15. Dynastie, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg und Göttingen 1989, 243–280) jedenfalls nicht einfach und nicht immer greift.

- 13 Zumindest einigen der anderen hieroglyphischen Zeichen auf diesem Siegel kann ebenfalls ein bestimmter Sinn zugeschrieben werden. So kann die Reihe aus drei untereinander angeordneten Vögeln als Horus-Zeichen verstanden werden, die auf die Königlichkeit hinweisen (vgl. dazu auch C. Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr., OLA71, Leuven 1995, Dok. 43). Ebenfalls in diesen Kontext paßt das zweimal


verwendete *nb*-Zeichen () , das als „Herr“ gelesen werden kann und gerade mit der Sphinx hervorragend zusammenspielt. Vielleicht kann sogar die Kombination  als eine Anrufung gelesen werden *j* (Affe mit erhobener Hand als Determinativ im Sinne der Hieroglyphe ) *nb* – „oh Herr“ – gelesen werden. Hier fragt sich, wie viel Sinnstiftung man seinem Modell-Autor zu-trauen will.


- 14 H. Loffret, The Sidon Scaraboid S/3487, in: *Archaeology & History in the Levant* (= AHL) 24, 2006, 78–84, E. Gubel, H. Loffret, Sidon, Qedem and the Land of Iay, in: *Archaeology & History in the Levant* 35–6, 2011/12, 79–92.

Die Inschrift ist in durchaus guten ägyptischen Hieroglyphenformen geschrieben, doch fallen einige Zeichen als epigraphisch besonders gestaltet auf. Ausgesprochen ungewöhnlich in der hieroglyphischen Figurativität ist die Männerfigur

¹⁵, und auch die Vogelzeichen  und ¹⁶ finden im ägyptischen Hieroglyphenrepertoire in den Details keine direkten Entsprechungen. Zudem fragt sich im intratextuellen Vergleich angesichts der Unterschiede in den Details


(etwa der Flügel- oder der Beingestaltung), ob wir die beiden Vogelzeichen 

und  einfach als Varianten einer Grundform verstehen können oder aber als voneinander different¹⁷. M.E. ist bei dieser Bestimmungsfrage von der Epigraphik her vorerst keine sichere Lösung möglich, denn für eine Beurteilung bräuchten wir eine größere epigraphische Basis. Immerhin können wir den Befund wohl so interpretieren, daß hier ein kanaanäischer Schreiber die ägyptische Hieroglyphenschrift und die Sprache ausgesprochen kompetent verwendete und sich doch teilweise seinen eigenen Reim darauf machte.

Im schriftvergleichenden Blick auf die kontemporäre Alphabetschrift ist interessant, daß der Personennamen und der Ortsname beide ganz überwiegend mit Einkonsonantenzeichen¹⁸ geschrieben sind¹⁹ (bei dem Personennamen und dem Toponym kommen je final ein Determinativ dazu), während der Gottesname mit einem Semogramm (²⁰) fixiert ist.

Hier ist die interkulturelle Gleichung Seth = Ba'al – oder eventuell auch Hadad – zu vermerken, wie wir die Gleichsetzung Seth = Ba'al insbesondere aus der Hyksoszeit und dem Neuen Reich kennen²¹. Sie reicht aber noch weiter zurück. Dabei kann hier offen bleiben, ob diese Gleichung ursprünglich einmal von ägyptischer oder von kanaanäischer Seite ausging, zumal wir ja in diesem Fall ohnehin mit einem engen interkulturellen Wechselspiel zu rechnen haben. Der Skarabäus aus Sidon bietet einen bemerkenswert frühen Beleg für diese interkulturelle Übersetzung. Zudem zeigt er nicht die ägyptische, sondern die kanaanäische Perspektive. Dies ist zumindest ein Indiz dafür, daß die Gleichung Seth –

15 Ikonographisch betrifft dies insbesondere die Beingestaltung, die an eine Art Laufhaltung denken läßt.

16 Hier ist insbesondere auf die Kopffedern hinzuweisen, die wir aus der Hieroglyphenschrift vor allem von dem *rhyt*-Vogel kennen: .

17 Für unser Verständnis der Epigraphik wichtig ist die Frage nach Norm und Abweichungstoleranz. Um dies genauer beurteilen zu können, bräuchten wir allerdings eine größere Datenbasis.


18 Diese Annahme gilt jedenfalls, sofern wir das Vogelzeichen jeweils als 3-Vogel bzw. als *w*-Vogel interpretieren können.

19 Zu den Implikationen zuletzt: L. Morenz, *Die Genesis*, 2011.

20 Epigraphisch ist auf die genau getroffene Zeichenform, insbesondere den als Pfeil gestalteten Schwanz, hinzuweisen.

21 Zur Problematik zuletzt T. Schneider, *A Theophany of Seth-Ba'al in the Tempest Stela*, in: *Ägypten und Levante* 20, 2010, 405–409.

Ba^cal (/Hadad) für beide Seiten galt²². Seth = Ba^cal (/Hadad) ist damit eine der frühesten faßbaren Göttergleichungen aus der ägyptisch-kanaanäischen Geschichte. Im Mittleren Reich sind aus dem Hathorheiligtum von Serabit el-Chadim die Göttergleichungen El – Ptah und Ba^calat – Hathor gut belegt²³, und hinzu kommt die oben diskutierte Bezeichnung des falkenköpfigen Gottes mit Doppelkrone (= mit ägyptischer Brille betrachtet: „Horus“) als Hadad. Noch weiter zurück reicht die Göttergleichung Ba^calat – Hathor, die wir aus Byblos für das Alte Reich fassen können²⁴, und auch aus dem noch weiter entfernten syrischen Ebla stammen frühe Belege für die Hathorgestalt²⁵. Das Interesse an der Fixierung von Gottesnamen bildete nicht nur ein Betätigungsfeld dieser frühen Schriftadaptionen, sondern dürfte sie mit gefördert haben.

Die Zeichenformen des Skarabäus^c aus Sidon zeigen in ihrer Figurativität eine gewisse Hybridität²⁶. In der Grundtendenz gehören sie deutlich zum hieroglyphischen Typ, doch zeigen Formen wie  mit dem markanten inneren Horizontalstrich eine Verbindung zu dem Hieratischen bzw. zu den Kursivhieroglyphen²⁷.

Die Zeichenformen der Skarabäeninschrift verkörpern einen levantinischen (und vielleicht spezifischer sidonischen²⁸) Grapholekt, der aus ägyptischen Standardhieroglyphen und lokalen Formadaptionen – in diesem Fall die Menschen- und die Vogelzeichen – entwickelt wurde.

Wenden wir uns nunmehr dem Text in seiner sprachlichen Dimension zu. Dabei bieten die beiden Kolumnen jeweils in sich relativ abgeschlossene Passagen, wobei die zweite ziemlich klar zu lesen ist: „geliebt von Ba^cal (/Hadad)²⁹, dem Herren von J3y^{30c}“. Diese Formel war nicht nur im ägyptischen, sondern auch im nordwestsemitischen Horizont verbreitet, wofür hier ein Hinweis auf die akkadische Formel *naram^dIM* – „geliebt von (H)Adad“ – zu erinnern ist³¹. Dabei ist die Lesung des Zeichens *Seth-Tier* in diesem kulturellen Horizont als Ba^cal (oder

22 Zur Problematik der Übersetzbarkeit von Göttern und Gottesvorstellungen: J. Assmann, *Translating Gods. Religion as a Factor of Cultural (In)Translatability*, in: S. Budick, W. Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 25–36.

23 L. Morenz, *Die Genese*, 2011.

24 Da bei dieser Göttin aus Byblos ein Himmelsaspekt im Zentrum stand, wurde sie in den Texten des Alten Reiches gelegentlich spezifischer mit Nut geglichen.

25 C. Eder, *Die ägyptischen Motive*, 1995, 107.

26 M.S. Ali, *Hieratische Ritzinschriften aus Theben*, GOF IV.34, Wiesbaden 2002.

27 M.S. Ali, *Hieratische Ritzinschriften*, 2002.

28 Für eine regionale Spezifizierung fehlt uns eine hinreichende Datenbasis. Es ist jedenfalls durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in Sidon eine bestimmte Schreibtradition institutionell verortet war.

29 Das Konzept der Gottes-Geliebtheit eines Menschen war sowohl ägyptisch als auch kanaanäisch und insofern leicht interkulturell übertragbar.

30 Hier erfolgte eine Spezifizierung der regionalen Identität. Ba^cal als überregionales Gotteskonzept (Appellativ „der Herr“) oder auch der ebenfalls überregional verbreitete (H)Adad wurde auf eine konkrete geographische und kulturelle Entität bezogen.

31 In Keilschrift geschrieben, steht diese auch mehrfach auf altpalästinischen Siegeln, wobei hier ein Hinweis auf Fig. 7 genüge.


auch Hadad) zumindest sehr wahrscheinlich, während die Bestimmung des Vowels als 3 schon von der Paläographie her zwar nicht völlig zweifelsfrei aber doch plausibel ist.

Etwas mehr Diskussion bedarf die erste Kolumne, in der wir *a priori* den Eigennamen erwarten dürfen (Fig. 3).




Fig. 3) Erste Kolumne der Skarabäeninschrift

Eine bisher in der Forschung angesetzte Lesung als Eigenname $dd-k3-r^{c32}$ erscheint allerdings phonologisch und semantisch durchaus unwahrscheinlich, wobei als ein kulturhistorisches Problem noch hinzukäme, daß ein sidonischer Herrscher einen ägyptischen Namen angenommen hätte. Solche dreigliedrigen Namensmuster kennen wir aus dem nordwestsemitischen Bereich nicht, während sie in Ägypten als Königsnamen dienten. Dafür ist etwa an $mn-k3.w-r^{c}$ oder $hpr-k3-r^{c}$ zu erinnern. Tatsächlich könnte dieser *sidonische* Name nach einem solchen Vorbild modelliert sein. Während allerdings Bildungen mit dem Element $k3$ auch im Mittleren Reich für ägyptische Königsnamen üblich waren, paßt $k3$ in diesem Muster nicht, und eine Verwechslung von k und k ist phonologisch nicht wahrscheinlich. Wir können und müssen also nach einer anderen Lösung suchen.


Wenn wir für die erste Dreiergruppe von Zeichen  – die Einkonsonanten $d-d-k$ – einen semitischen Code ansetzen, kommen wir zu der bekannten Wurzel zdk . Dieser Ansatz ist epigraphisch und linguistisch völlig unproblematisch. Bei zdk können wir zunächst und vor allem an die Bedeutung „Wahrheit, Gerechtigkeit“ denken³³.

32 E. Gubel, H. Loffret, Sidon, 2011/12, 79.



33 Alternativ ist vielleicht auch noch bei Philo von Byblos genannte Gott Züdük in Erwägung zu ziehen, wobei das hiermit verbundene große überlieferungsgeschichtliche Problem nicht *en passant* mit aufzulösen ist. Für diesen Hinweis danke ich U. Rütterswörden.

Bei den folgenden drei Zeichen erschwert bei dem Vogel die Paläographie und bei allen drei Zeichen die Problematik von neuerer³⁴ versus älterer³⁵ Komparatistik³⁶ die genaue Bestimmung. Wenn wir den Aleph-Vogel ( *Sign list G 1*) ansetzen, kommen wir gemäß der älteren Komparatistik zu der Folge 3-*r/l*-*c* und nach der neueren zu der Folge *r/l-r/l-d*.

Wenn wir stattdessen den *tw*-Vogel (*Sign list G 4*) ansetzen, führt dies zu der Abfolge *t r/l*-*c* (alt) bzw. *t-r/l-d* (neu)³⁷. Diese nicht auszuschließenden Möglichkeiten sollen hier nicht weiter ausgelotet werden. Eine einfache und plausible Lösung bietet sich nämlich dann, wenn wir das Vogelzeichen als ein *w*-Wachtel-

küken ( *Sign list G 43*) interpretieren. Dann kämen wir im Sinne der neueren Komparatistik in diesem Namen zu der zweiten, gut semitisch belegten Wurzel *wld* – „geboren“. Diese steht häufig in Personennamen, sowohl in ostsemitischen (akkadischen) als auch in nordwestsemitischen. Somit kämen wir zu einer Lesung der sechs Einkonsonantenzeichen als *zdq-wld* – „den Wahrheit/Gerechtigkeit geboren hat“ –, und dies ist phonologisch und semantisch ausgesprochen stimmig.

Daneben scheint mir auch noch eine weitere Interpretationsmöglichkeit bedenkenswert. Wir können nämlich die Zeichenfolge weiter unterteilen und

kommen dann zunächst einmal zu der Gruppe  = *3l*, worin wir eine in der Hieroglyphenschrift mehrfach belegte Schreibung des Gottesnamens El sehen können. Auch das verbleibende Zeichen –  – läßt sich in diesem Interpretationsrahmen sinnvoll verstehen. Wie das Seth-Zeichen in Kol. 2 kann es nämlich als ein Semogramm aufgelöst werden. So wie dort die semitische Lesung als *b^cl/(h)dd* kann hier die semitische Lesung als „Arm“ vorgeschlagen werden³⁸. Dabei bezeichnet das Lexem *Arm* in der Hebräischen Bibel die *Macht-Wirkung* von Mensch oder Gott. Zudem wurde es im sog. Alten Testament auch mehrfach mit dem Vorstellungskomplex Gerechtigkeit verbunden. Aus dem bildlichen Bereich ist auf den erhobenen Arm in Siegerdarstellungen wie besonders beim *Erschlagen der Feinde* (aus dem levantinischen Raum insbes. auf Skarabäen belegt³⁹) hinzuweisen⁴⁰. Das die Kolumne beschlie-

34 T. Schneider, Beiträge zur sogenannten „neueren Komparatistik“, in: *Lingua Aegyptia* 5, 1997, 189–209.


35 J. Osing, Zum Lautwert von Alif und Ain, in: *SAK* 24, 1997, 223–229.

36 Die Forschung ist ausgesprochen im Fluß, ein neuerer Überblick ist im Druck: Martin Haspelmath & Sebastian Richter (ed.), *Egyptian-Coptic Linguistics and Linguistic Typology*, in: *Typological Studies in Language*.


37 Weiterhin wäre mit Blick auf die markierten Kopffedern noch auf den *nh*-Vogel (*Sign list G 21*) oder an den *rhy.t*-Vogel (*Sign list G 23*) zu erinnern. Dies ist kontextuell aber nicht besonders plausibel.

38 In hebräischer Form lautet dies זרוע (*zərōa*).

39 O. Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*, Freiburg und Göttingen 1995ff., passim.

Beide letzte Zeichen  kann einfach nur als Determinativ erklärt werden. Allerdings ist nicht auszuschließen, daß es vielleicht auch zugleich eine Funktion als Suffixpronomen der Ersten Person Singular innehatte. Der Name in der ersten Kolumne dieses Skarabäus wäre nach dieser Deutung aufzulösen als: *zđq 3l zr^c(=j)* – „(mein) Arm ist die Gerechtigkeit El's“. Damit ließe sich der sidonische Eigenname als Versprachlichung einer Sieger-Haltung als einem Markenzeichen verstehen, und diese Bildgestaltung paßt vorzüglich zu einem Herrschernamen.

Gegen diese Lösung mit dem theophoren Element El könnte die Dreigliedrigkeit des Namensmusters angeführt werden, war dieses Muster doch weder im Akkadischen noch im Nordwest-Semitischen üblich. Allerdings könnte ein solches dreigliedriges Muster an den ägyptischen Königsnamen wie den oben erwähnten als einem Vorbild orientiert gewesen sein.

Wenn auch bei der Lesung keine absolut sichere Entscheidung möglich ist, erscheint *zđq-wld* aber doch als die einfachere, weniger voraussetzungsreiche und damit bessere Lösung. Der Name wäre also rein mit Einkonsonantenzeichen geschrieben. Demnach handelt es sich um eine „alphabetische“ Nutzung der Hieroglyphenschrift, die doch zugleich zeichentypologisch einen Hybridcharakter aufweist, weil auf die lautliche Zeichensequenz das Determinativ PERSON – hier in der spezifischen Zeichenform  – folgt.

Dies ist der erste Herrschername, den wir aus dem in der Mittelbronzezeit bedeutenden Stadtstaat Sidon⁴¹ kennen, aber vielleicht kommen wir durch weitere Funde ja sogar wie für Byblos noch einmal zu einer Herrscherliste⁴². Jedenfalls ist mit der Skarabäeninschrift bereits ein Anfang gemacht.

Ägyptische Vorbilder für diese Art Inschrift waren in der Mittelbronzezeit in der Levante durchaus verbreitet. In diesem Sinn ist etwa auf das Alabastron mit der Inschrift von Amenemhet III. aus dem Königsgrab von Qatna hinzuweisen⁴³. Hier wird der Herrscher als „geliebt von Sobek, dem Schedyten“ bezeichnet. Auf dem Skarabäus aus Sidon wird der Lokalherrscher also ganz in einer ägyptischen Weise als Herrscher in Szene gesetzt, eine ausgeprägte Form von *pharao-fashioning*. In diesem Rahmen nur eben hinzuweisen ist auf die Frage, ob diese ägyptischen Objekte als Handelsgüter oder als Geschenke

40 A. Wagner, Arm, in: WiBiLex, s.v. Arm (Zugriff Juni 2012).

41 Die am Ende des letzten Jahrhunderts unter der Leitung von C. Doumet Serhal wieder aufgenommenen Grabungen haben bereits bemerkenswerte Ergebnisse erbracht. Eine Monographie ist angekündigt: Sidon: les fouilles du British Museum 1998–2006, Institut de France, Comptes-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

42 Zu dem Königtum von Sidon im 1. Jt. v. Chr. zuletzt P.L. Boyes, „The King of the Sidonians“. Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon, in: BASOR 365, 2012, 33–44.

43 A. Ahrens, A Journeys End – Two Egyptian Stone Vessels with Hieroglyphic Inscriptions from the Royal Tomb at Tell Mišrife/Qatna, in: Ägypten und Levante 16, 2006, 15–36, 19, Fig. 4.

in die Levante kamen⁴⁴. Jedenfalls kann zumindest mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Gefäße aus Ägypten in die Stadtstaaten der Levante geliefert wurden, mit denen der Stadtherrscher als *von Pharaos Gnaden* gesalbt wurde. In diesem Rahmen ist etwa auf Darstellungen von Siegeln hinzuweisen⁴⁵. So zeigt ein Siegel (Fig. 4)⁴⁶ die Szene, wie ein Mann mit Doppelkronen (= ägyptischer Pharao) einem Mann im Wulstsaummantel (= levantinischer Lokalherrscher) mit Namen **h(?)ndy*⁴⁷ das Lebenszeichen an die Nase hält.



Fig. 4) Siegelbild des levantinischen Lokalherrschers **h(?)ndy*

Die Steinbock-Kolumne und die Flechtband-Kolumne stammen eher aus einem kanaanäischen Kulturhorizont. Eine besondere ägyptisch-kanaanäische Mischung bietet die Figur, die eine größere Pflanze (auf der zudem eine Ente mit rückwärts gewendetem Kopf sitzt) hält. Sie wird zudem noch durch ein Zeichen präzisiert, das als ägyptische *hm*-Hieroglyphe oder aber als FISCH bestimmt werden könnte. Eher als um eine Dienerfigur dürfte es sich um eine Lokalgottheit handeln, die in Parallele zum ägyptischen König den Herrscher einsetzt (vgl. Fig. 6b). Der Fisch wurde mehrfach in der Mittelbronzezeit bei Personen abgebildet, so auf einem Skarabäus aus Tell ed Daba (Fig. 5)⁴⁸.

44 Umfangreiche Diskussion bei A. Ahrens, *A Journeys End*, 2006.

45 Ein in der Forschung vieldiskutiertes Siegel aus Alalach könnte als eine Inthronisationsszene des Lokalherrschers von Alalach durch zwei ägyptische Gottheiten gedeutet werden. Zudem könnte die zweikolumnige hieroglyphische Inschrift im Anschluß an C. Eder, *Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v.Chr.*, OLA 71, Leuven 1995, Dok. 38, vielleicht gelesen werden als: „der *Bürgermeister (h3tj-)* von [Alalach], der Ernante (?) vom *nsw*-König Seth/Ba'al/Hadad, Herr ...“, 213.

46 C. Eder, *Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v.Chr.*, OLA 71, Leuven 1995, Dok. 46; leider ist die Herkunft des Stückes unbekannt.

47 Dieser mutmaßliche Name steht in einer Kartusche und ist ganz mit Einkonsonantenzeichen geschrieben. Die Lesung des ersten Zeichens ist allerdings nicht ganz sicher. Die Zeichenformen sprechen eher für eine Lesung nach dem ägyptischen Code als nach dem der kanaanäischen Alphabetschrift.

48 O. Keel, *Zur Identifikation*, 1989, 264.

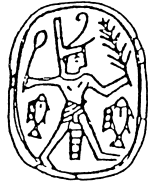


Fig. 5) Hyksos-zeitlicher Skarabäus aus Tell ed Daba, Wettergott(?)

Die Bildszene des Leben-Gebens⁴⁹ ist hier durch die Beischrift $^c nh$ – „Leben“ – oder auch – unter Einbeziehung aller Zeichen als $^c nh n *h(?)ndy$ – „Leben (geben) für $*h(?)ndy$ “ – ergänzt. Tatsächlich handelt es sich jedenfalls um eine stimmige Komposition.

Bei diesem Siegelbild des $*h(?)ndy$ handelt es sich deutlich um eine lokale Produktion in starker Anlehnung an die ägyptische Kultur, und wir finden sehr ähnliche Szenen auch auf anderen Siegeln wiedergegeben (Fig. 6a und b)⁵⁰.

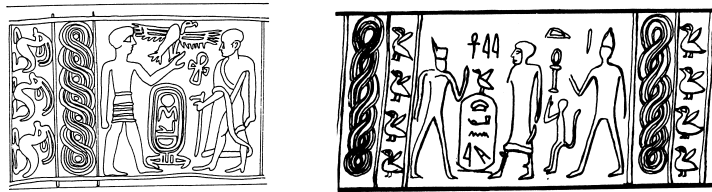


Fig. 6a und b) Altpalästinische Siegel mit Einsetzungsszene(?)

Hier handelt es sich um einen Bildtypus, den wir in einer inhaltlichen Deutung als *Einsetzungsszene eines levantinischen Stadtherrschers durch Pharao* beschreiben können.

Die Zeichen in der Kartusche sind dabei durchaus plausibel als Namen interpretierbar. Teilweise sind sie dabei tatsächlich phonographisch geschrieben – so bei $*h(?)ndy$ –, doch schließt dies die Möglichkeit von Schriftimitation nicht aus. So können wir die Kartuschen der beiden Siegel Fig. 6a und b als zumindest gra-

phische Anlehnungen an ägyptische Herrschernamen  interpretieren, so an $nj-m3^c.t-r^c$, den $z3-r^c$ -Namen von Amenemhet III.

⁴⁹ Vgl. dazu auch Fig. 6a.

⁵⁰ C. Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik, 1995, Dok. 46 und 49.


Komplexer ist der Fall bei . Hier kann der Vogel über der Kartusche auf die z3-Gans des z3-r^e-Namens oder auf einen Falken⁵¹ zurückgeführt werden, während das abschließende *mrj* an die Formulierung „geliebt von Gott NN“ erinnert. Die anderen Zeichen lassen an Elemente aus den Namen von Sesostri II., Sesostri III. oder Amenemhet III. denken. Eine genauere Zuschreibung ist weder möglich noch nötig, doch ist die enge Orientierung der Zeichen an dem Vorbild ägyptischer Königsnamen bemerkenswert. Ähnlich ist die Zeichenkombination Falke über Kartusche (Fig. 7)⁵².



Fig. 7) Altpalästinisches Rollsiegel

Dieses Siegel ist bemerkenswert zweischriftig, zeigt es doch einerseits ägyptische Hieroglyphenformen + Pseudohieroglyphenformen und andererseits zwei Kolonnen Keilschrift. Wir dürfen plausibel davon ausgehen, daß die Falkenbekrönte Kartusche mit Hieroglyphen und Pseudohieroglyphen darin den Herrschernamen anzeigt, auch wenn sie sich der konkreten Lesbarkeit entzieht. Spezifisch lesbar sind aber die beiden Keilschriftkolonnen, wobei in Kol. 1 der Personennamen (PERSON-Keile) angegeben ist, während in Kolonne 2 zu lesen ist: *na-ra-am* ^dIM – „geliebt von Hadad“⁵³. Damit bietet diese Keilinschrift genau das Formular, das auch der hieroglyphischen Inschrift des hier diskutierten mittelbronzezeitlichen Skarabäus‘ aus Sidon zu Grunde liegt. Ähnlich zu dieser Kartuschengestaltung sind auch die zwei zueinander gegenüberliegenden Falken mit einem ^cnh-Zeichen in der Mitte auf einem weiteren Rollsiegel (Fig. 8)⁵⁴.

51 Die Zeichenform spricht eher für eine Gans, während die Parallelen (s.u.) eher einen Falken favorisieren lassen.

52 C. Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik, 1995, Dok. 115.

53 Einen noch weiter gehenden Fall von interkultureller Übersetzung bietet ein ebenfalls altpalästinisches Siegel, auf dem eine Keilschrift-Inschrift zeichengetreu in Hieroglyphen übersetzt wurde, L. Morenz, Schriftentwicklung, 2012, 161–189.

54 C. Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik, 1995, Dok. 155.



Fig. 8) Altpalästinisches Rollsiegel

Daran kann ein weiteres Siegel, diesmal mit der archäologischen Provenienz Tell el Ajjul⁵⁵, angeschlossen werden (Fig. 9).

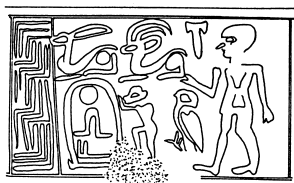


Fig. 9) Rollsiegel aus Tell el Ajjul

Hier ist der Falke von einer Position oberhalb der Kartusche weit an die Seite gerutscht.

Dazwischen befindet sich noch eine genremäßig gestaltete Affenfigur, die sich an die Kartusche lehnt, mit ihr spielt⁵⁶. Dieses hier besprochene Motiv findet sich auf einer Gruppe von Rollsiegeln, die nach dem Material als *Jaspis-Gruppe* bezeichnet werden können⁵⁷.

Aus der Mittelbronzezeit kennen wir vor allem zahlreiche Skarabäen mit dem graphischen Element *Kartusche mit Zeichen* darin. Diese sollen hier nur mit einigen wenigen Beispielen aus Tell el Ajjul vorgeführt werden, einem archäologisch ausgesprochen ertragreichen Ort, aus dem ja auch das eben besprochene Rollsiegel (Fig. 9) kommt. Dabei sollen nur einige Beispiele⁵⁸ herausgegriffen und unter Zeichen-Aspekten gruppiert werden.

55 C. Eder, *Die ägyptischen Motive in der Glyptik*, 1995, Dok. 41.

56 Vgl. dazu die Affenfigur unter der Kartusche bei dem Rollsiegel Fig. 8.

57 O. Keel, *Die Jaspis-Skarabäengruppe*, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II*, OBO 88, Freiburg und Göttingen 1989, 209–242.

58 Weiterhin: O. Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel I*, Freiburg und Göttingen, 1997, 900, 928, 962, 987, 1032, 1081–1085.

a) *Anra*-Gruppe

Fig. 10) Auswahl von einigen *anra*-Skarabäen aus Tell el Ajjul, 13.–15. Dynastie⁵⁹

Auf diesen Siegeln ist die Kartusche mit Zeichen des *anra*-Typs gefüllt, wobei gelegentlich⁶⁰ über der Kartusche noch ein Falke dargestellt ist. Diese beiden Elemente verweisen, jedenfalls im ägyptischen Horizont betrachtet, auf Königlichkeit.

59 Nach O. Keel, Corpus I, 1997.

60 So bei O. Keel, Corpus I, 1997, 390.

b) Orientierung an ägyptischen Königsnamen

b 1) Orientierung an Sesostris I. (*hpr-k3-r*^c)



Fig. 11) Skarabäen in Anlehnung an den Namen von Sesostris I. aus Tell el Ajjul, 13.–15. Dynastie⁶¹

In diesen Lokalproduktionen können unterschiedliche Grade von Annäherung und Abweichung von dem ägyptischen Vor-Bild unterschieden werden.

b 2) Orientierung an Amenemhet III. (*nj-m3^c.t-r*^c)

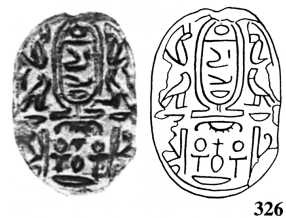


Fig. 12) Skarabäus mit der Kartusche von Amenemhet III. aus Tell el Ajjul⁶²

61 Nach O. Keel, Corpus I, 1997.

Hier steht zwar weitgehend korrekt *Nj-m3^c.t-r^c* geschrieben, aber die Inschrift kann im Blick auf das gesamte Schriftbild trotzdem eher als eine Lokalproduktion angesprochen werden.

c) Herrschername Scheschi



Fig. 13) Skarabäus mit dem Hyksosnamen Scheschi⁶³

Von den Hyksos ist in Tell el Ajjul (jedenfalls bisher) nur der Herrscher namens Scheschi⁶⁴ belegt, dieser aber gleich mehrfach⁶⁵. Hier handelt es sich um Inschriften im ägyptischen Formular. Wo diese produziert wurden, und ob eventuell lokal, können wir leider nicht sicher sagen.

Aus der Schriftgeschichte verschiedener Kulturen gut bekannt ist die hohe Bedeutung von Eigennamen für die Entwicklung der Schrift und speziell der phonographischen Dimension.

Die auffällige Markierung des Namens durch eine Kartusche war ein besonders plausibler Kandidat zur Namensschreibung. Für die konkrete Praxis der levantinischen Stadtstaaten der Mittelbronzezeit können wir mit völliger und partieller Schriftimitation rechnen (so viele der hier aufgeführten Beispiele) aber doch auch ganz konkrete phonographische Namensschreibungen fassen, insbesondere *zdg-wld*.

Zugleich ist darauf hinzuweisen, daß die Verwendung der Kartusche und der *anra*-Zeichen (im Unterschied zur auf die symbolische Dimension zielenden) *nefer*-Zeichengruppe auf einen phonographischen Schriftgebrauch hindeutet, auch wenn die Inschriften nicht konkret phonetisch lesbar sind. Dabei können wir drei Arten von Schriftimitation unterscheiden:

62 Nach O. Keel, Corpus I, 1997.

63 Nach O. Keel, Corpus I, 1997.

64 K. Ryholt, The Date of Kings Sheshy and Yakubhar and the Rise of the Fourteenth Dynasty, in: M. Marée (ed.), The Second Intermediate Period, OLA 192, Leuven 2010, 109–126.

65 Weiterhin: O. Keel, Corpus I, 1997, 775, 834, 1033 und 1034.

- a) Traditionelle Hieroglyphenformen in stimmiger Abfolge (Kopien alter Vor-Bilder wie bei den an Sesostri I. orientierten Kartuschen)
- b) Traditionelle Hieroglyphenformen in seltsamer Abfolge
- c) Neuerfindung von an ägyptische Hieroglyphenformen angelehnten Zeichen
 1. Ad-hoc-Schöpfungen
 2. Selbst wiederum in der Levante traditionalisierte Zeichen.

Ein besonderes Beispiel für traditionalisierte Zeichen im levantinischen Bereich ist das Zweig-Zeichen, das wir wahrscheinlich aus der ägyptischen n-Hieroglyphe (Sign-list N 35) ableiten können. Dafür läßt sich die folgende Entwicklungsreihe ansetzen (Fig. 14).

 ägyptische Hieroglyphenform: gezackt

 in MB verbreitete Zeichenform: rechteckig


 Levanto-Glyphe als Zweig

Fig. 14) Entwicklungsreihe von n-Hieroglyphe zu dem Zweig-Zeichen als neuer Levanto-Glyphe

Wir können das Zweig-Zeichen als eine besondere Levanto-Glyphe bezeichnen⁶⁶. Die besondere Bedeutung des Zweig-Zeichens im levantinischen Kontext zeigt sich darin, daß es relativ häufig auf Skarabäen aus verschiedenen Orten verwendet wurde und daß auf nicht wenigen Skarabäen zudem eine mythologisch aufgeladene Figur FRAU MIT ZWEIG (Fig. 15)⁶⁷ dargestellt ist.

66 So kennen wir aus verschiedenen Orten Skarabäen mit allein dem Motiv Zweig/Pflanze; einige Beispiele: S. Schroer, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg und Göttingen 1989, 89–207, 106, Abb. 17–29, Diskussion der Zeichenentwicklung bei L. Morenz, Die Genese, 2011, 224.

67 Zahlreiche Beispiele bei S. Schroer, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg und Göttingen 1989, 89–207, Skarabäen aus Tell el Ajjul, Nr. 24 und 50.



Fig. 15) Mittelbronze-zeitliche Skarabäen mit dem Motiv NACKTE FRAU MIT ZWEIG, Beispiele aus Tell el Ajjul

Der besprochene mittelbronzezeitliche Skarabäus (schon die Objektform verweist auf eine gewisse Ägyptischheit) aus Sidon ist kultur- und speziell schriftgeschichtlich interessant, und er kann mit Blick auf die verwendeten Zeichen im Kulturkontakt Ägypter – Kanaanäer verortet werden. Zudem ist die im sprachlichen (ägyptische und westsemitische Sprache) im schriftlichen (Hieroglyphen auch für die Notation der westsemitischen Wörter; Gebrauch der Einkonsonantenzeichen zu einer alphabetischen Notation) und im religiösen (insbesondere die Gleichung Seth-Ba^cal/[Hadad]) Bereich manifestierte transkulturelle Hybridität (ägyptisch und nordwest-semitisch) ausgesprochen bemerkenswert. Sie paßt zu dem, was wir über die sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen der mittelbronzezeitlichen Levante wissen und verkörpert diese beispielhaft. In diesem Rahmen können wir die hohe schriftpoetische Dynamik dieses Raumes im 2. Jt. v.Chr. verstehen, und der Skarabäus aus Sidon liefert uns ein besonderes Schlaglicht darauf. Dabei ist zudem interessant, daß wir aus Sidon auch den Gebrauch von Keilschrift kennen⁶⁸. Wie Ugarit und Byblos oder auch Gezer⁶⁹ erweist sich also auch Sidon als ein Ort, in dem verschiedene Sprachen und Schriften zusammentrafen und nebeneinander verwendet wurden⁷⁰.

Die ägyptische Schrift und teilweise auch die Sprache wurden im kanaanisches Raum als eine Möglichkeit der Verschriftlichung und der Monumentalisierung genutzt, und die offenkundige medio-mentale Hybridität diente der Formulierung und Exponierung kanaanisches Identität. Dabei ist der Auftraggeber ziemlich zweifelsfrei: ein lokaler Herrscher von Sidon mit dem kanaanisches Namen *zdg-wld*. Demgegenüber bleibt der Schreiber nicht nur anonym, sondern ist auch in seiner kulturellen Identität nicht ganz sicher zu bestimmen. Immerhin dürfte es sich mit Blick auf die Besonderheit der Epigraphik eher um einen in ägypti-

68 I. Finkel, Report on the Sidon Cuneiform Tablet, in: AHL 24, 2006, 114–120.

69 L. Morenz, Schriftentwicklung, 2012, 206–223.

70 Auch aus dem neuen Reich ist der Gebrauch von ägyptischer Schrift in Sidon belegt, M. Marée, A Jar from Sidon with the Name of Pharaoh Tawosret, in: AHL 24, 2006, 121–128. Hier handelt es sich im Unterschied zu dem besprochenen mittelbronzezeitlichen Skarabäus allerdings um einen Import.

scher Schrift ausgebildeten Kanaanäer als um einen Ägypter handeln. Der Schriftgebrauch auf diesem Skarabäus stand im mittelbronzezeitlichen Sidon sicher kaum allein. Er wäre in einem größeren Zusammenhang zu verstehen, doch verhindert der Überlieferungszufall bisher diesbezüglich genauere Aussagen. Immerhin können wir annehmen, daß diese Skarabäeninschrift im Rahmen eines größer angelegten Versuches in der ersten Hälfte des 2. Jt. v.Chr. (vgl. auch das Siegel Fig. 3) stand, die ägyptische Schrift für eigene Texte zu verwenden (vgl. insbesondere den Fall Byblos). Dabei muß bis auf weiteres auch offen bleiben, wie viele Aspekte und Perspektiven von der ägyptischen Mentalität bei dieser Schriftübernahme auch mit übernommen wurden.

Zusammenfassung

Schriftgeschichtlich außerordentlich bemerkenswert ist ein mittelbronzezeitlicher Skarabäus aus Sidon. Er wurde lokal produziert und zeigt in Zeichenform und Zeichenfunktion bemerkenswerte Adaptionen der ägyptischen Hieroglyphenschrift durch einen lokalen kanaanäischen Schreiber. Hierin zeigt sich die hohe Schrift- und Kulturdynamik während der Mittelbronzezeit in der Levante.

Anschrift des Autors:

*Ludwig D. Morenz, Institut für Archäologien und Kulturanthropologie,
Abteilung für Ägyptologie, Regina-Pacis-Weg 7, D-53113 Bonn,
aegyptologisches.seminar@uni-bonn.de*

Kanaanäische Alphabetschrift, ägyptische Hieroglyphen und die *anra*-Zeichengruppe in der levantinischen Mittelbronzezeit. Schriftlichkeit im Grenzbereich

Ludwig D. Morenz, Bonn

Schrift war und ist bekanntlich weit mehr als nur ein technisches Medium der Kommunikation, denn sie ist mit kultureller Bedeutung gesättigt. Während der Mittelbronzezeit war die Kulturtechnik Schreiben zudem ein in der Levante sozial ausgesprochen eng begrenztes Phänomen mit einem zugleich hohen kulturellen Prestige.

Mit der ägyptischer Hieroglyphenschrift wurden in der mittelbronzezeitlichen Levante auf Siegeln und Amuletten besonders die Titel und Namen von Königen und Beamten fixiert. So ist auf einigen Skarabäen aus Tell el Ajjul der Hyksos-Herrscher namens Scheschi¹ belegt (Fig. 1)².



Fig. 1) Skarabäus mit dem Hyksosnamen Scheschi³

-
- 1 K. Ryholt, The Date of Kings Sheshy and Yakubhar and the Rise of the Fourteenth Dynasty, in: M. Marée (ed.), *The Second Intermediate Period*, OLA 192, Leuven 2010, 109–126.
 - 2 Weiterhin: O. Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel I*, OBO, Series Archaeologica, Freiburg, Göttingen 1997, 775, 834, 1033 und 1034.
 - 3 Nach O. Keel, *Corpus I*, 1997, Nr. 375, vgl. zuletzt D. Ben Tor, Sequence and Chronology of Second Intermediate Period Royal Name Scarabs based on excavated series from Egypt and the Levant, in: M. Marée (ed.), *The Second Intermediate Period*, OLA 192, Leuven 2010, 91–108, 97–99.

Hier handelt es sich um Inschriften im ägyptischen Formular. Wo diese produziert wurden, und ob eventuell lokal, können wir leider nicht sicher sagen⁴. Tatsächlich kennen wir aus den levantinischen Stadtstaaten jedenfalls auch die Hieroglyphenverwendung für lokale Potentaten, so auf einem kürzlich in Sidon ausgegrabenen Skarabäus aus der Mittel-Bronze-Zeit (Fig. 2)⁵.

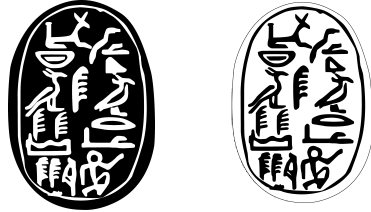


Fig. 2) Mittelbronzezeitlicher Skarabäus aus Sidon

Diese genau mit dem Inhalt korrespondierend auf zwei Kolonnen verteilte Inschrift kann folgendermaßen gelesen werden:

Kol. 1: *z dq-wld* (Eigenname *Sedek-walid* – „den Wahrheit/Gerechtigkeit geboren hat“),

Kol. 2: geliebt von Ba^cal (/Hadad)⁶, dem Herren von *J3y*⁷.

Damit zeigt sich hier ein ausgesprochen kompetenter Gebrauch der Hieroglyphenschrift mit bestimmten lokalen Besonderheiten in der Epigraphik⁸. Entsprechend des hohen kulturellen Prestiges der Schrift kam es jenseits des regulären Schriftgebrauchs aber auch zu Schriftimitationen und -adaptionen. So ist als einem eng mit der Schrift und der Schriftlichkeit zusammenhängenden Phäno-














4 Die historische Rolle von Tell el Ajjul in der Hyksoszeit verdient noch eine genauere Betrachtung, vgl. E. Oren, The “Kingdom of Sharuhen“ and the Hyksos Kingdom, in: E. Oren, The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives, Philadelphia 1997, 253–283.

5 H. Loffret, The Sidon Scaraboid S/3487, in: *Archaeology & History in the Levant* (= AHL) 24, 2006, 78–84, E. Gubel, H. Loffret, Sidon, Qedem and the Land of Iay, in: *Archaeology & History in the Levant* 35–6, 2011/12, 79–92.

6 Das Konzept der Gottes-Geliebtheit eines Menschen war sowohl ägyptisch als auch kanaanäisch, und es war insofern leicht interkulturell übertragbar. Diese Formel war nicht nur im ägyptischen, sondern auch im nordwestsemitischen Horizont verbreitet, wofür hier ein Hinweis auf die akkadische Formel *naram dIM* – „geliebt von (H)Adad“ – zu erinnern ist, wie wir sie auf verschiedenen kontemporären Rollsigeln aus dem levantinischen Raum finden.

7 Hier erfolgte eine Spezifizierung der regionalen Identität. Ba^cal als überregionales Gotteskonzept (Appellativ „der Herr“) oder auch der ebenfalls überregional verbreitete (H)Adad wurde auf eine konkrete geographische und kulturelle Entität bezogen.

8 Ausführliche Diskussion in: L. Morenz, Hieroglyphische Herrscherinszenierung. Zu einem sidonischhieroglyphischen Skarabäus aus der MB-Zeit, i.Dr.

men auf den schriftanalogen Hieroglyphengebrauch insbesondere auf zahlreichen mittelbronzezeitlichen Skarabäen der Levante⁹ hinzuweisen. Dabei können wir die stärker schriftartig wirkende *anra*-Zeichengruppe (Hieroglyphen wie , ,  etc.)¹⁰ von der deutlicher auf die symbolische Bedeutung bestimmter Hieroglyphen abhebenden *nefer*-Zeichengruppe (Hieroglyphen wie , ,  etc.) unterscheiden¹¹, zu der drittens noch die Gruppe von Zeichen mit (jedenfalls im ägyptischen Kontext) royaler Symbolik (Hieroglyphen wie , ,  etc.) hinzukommt. Diese drei jedenfalls im ägyptischen Bedeutungshorizont zu differenzierenden Zeichengruppen¹² wurden auf einigen Zeichenträgern unvermischt gebraucht, während sie auf anderen durchaus durchmischt verwendet sind. So kann die Basisdekoration eines Skarabäus¹³ aus Jericho (Fig. 3)¹³ so analysiert werden, daß hier das Herrschaftszeichen  (bzw. ; im ägyptischen Kontext *nsw* – „König“ – zu lesen) den Kern bildete, an den zahlreiche -Zeichen mehr oder weniger ornamental (und wohl von dem hieroglyphischen Vorbild  inspiriert) angelagert wurden.

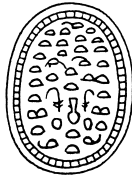





Fig. 3) Skarabäus aus Jericho

Dabei wurde die Zeichenform variiert, wobei wir Formen der *anra*-Zeichengruppe erkennen können: so  oder . Ob bei der Beschriftung des Skarabäus¹³ in Jericho aber tatsächlich bei  an „König“ gedacht wurde, ist zwar möglich, aber nicht

9 Umfassende Sammlung bei O. Keel, *Corpus*, Freiburg, Göttingen, 1995ff.

10 F. Richards, *The Anra Scarab. An Archaeological and Historical Approach*. BAR International Series 919. Oxford 2001.

11 L. Morenz, *Die Genese der Alphabetschrift, Wahrnehmungen und Spuren* 3, Würzburg 2011, 244–249.

12 Welche konkreten Bedeutungen bei diesen Formübernahmen im kanaanäischen Horizont verbunden wurden, ist keineswegs selbstverständlich. Zudem müssen wir mit Differenzen in der Bedeutungszuschreibung rechnen.

13 O. Keel, *Corpus* I, 1995, 188, Abb. 324.

sicher. Überhaupt bleibt unsicher, welche konkrete Bedeutung mit dieser Gestaltung verbunden war. Ein Bedeutungsfeld Herrschaft/Prestige ist aber zumindest plausibel. Dieser komplexe Zeichengebrauch in der levantinischen Mittelbronzezeit ist interessant für den Umgang und das Konzept von Schrift aus einer kulturellen Sphäre des Kontaktes zwar mit der Schriftlichkeit aber jenseits konkreten Schreibens.

Ausgesprochen interessant für diese Frage nach Schrift und Imitation ist eine Gruppe von Skarabäen, die im levantinischen Raum zwar mit nur relativ wenigen Exemplaren aber geographisch bemerkenswert breiter Streuung (von Tell Abu Zureiq nördlich von Megiddo bis Tell Gemme im Negev) verbreitet sind. Dabei können wir im Blick auf die Schriftnähe drei zeichentypologisch differente Varianten unterscheiden:

a) Bild mit Schrift(?) kombiniert

Bei dieser Gruppe, von der mindestens einige Exemplare archäologisch in die MB IIB datiert werden, fragt sich erstens, ob die Zeichen tatsächlich konkreter gelesen werden können und zweitens, ob – wenn ja – nach dem Code der bildhaft-kanaanäischen Alphabetschrift oder Hieroglyphisch? Die zweite Problematik gründet darin, daß die Buchstaben der bildhaftkanaanäischen Alphabetschrift aus den ägyptischen Schriften Hieroglyphisch und Hieratisch abgeleitet sind¹⁴.

Bildhaft-kanaanäische Alphabetschrift Hieroglyphen



Fig. 4) Skarabäus aus Tell Gemme, Datierung archäologisch nicht abzusichern, vermutlich wie Fig. 5¹⁵

14 Ausführliche Diskussion in L. Morenz, *Die Genese*, 2011.

15 O. Keel, *Die Jaspis-Skarabäengruppe*, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II*, OBO 88, Freiburg und Göttingen 1989, 209–242, Nr. 21, S. 220.



...] š-y-t

...] n^c-X



Fig. 5) Skarabäus aus Abu Zureiq, archäologische Datierung vermutlich MB II B¹⁶



l-y-š-t

^c-n-X



Fig. 6) Skarabäus aus Jericho, archäologische Datierung in die XV. Dynastie¹⁷



y-š^c

^c-n-r

(hier ist es eine Frage, ob das Schilfblatt als Bildelement oder als Schrift zu interpretieren ist)

16 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, Nr. 16, S. 217f.

17 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, Nr. 17, S. 218.

b) Bild mit schriftartigen Zeichen, aber bildhaftem Gebrauch



Fig. 7) Skarabäus aus Gezer, keine archäologisch gesicherte Datierung¹⁸

Doppelschilfblatt () als Bild oder Schrift?,  (aus , )

c) Bild mit an Schrift angelehnten Ornamenten



Fig. 8) Skarabäus aus Lachisch, vermutlich späte MB II B¹⁹

 und  als direkteste Überbleibsel aus der Schrift

18 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, Nr. 19, S. 218–220.

19 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, Nr. 20, S. 220.



Fig. 9) Skarabäus aus Sicheem, Spätbronzezeit oder früher?²⁰

Zwei Schilfblätter



Fig. 10) Skarabäus aus Tell Abu Zureiq, vermutlich MB II B²¹

Das hier links von der Figur dargestellte Schilfblatt fehlt bei dem stärker schrifthaften Skarabäus aus Tell Abu Zureiq (Fig. 5), könnte also (als Bild- oder als Schriftelement?) zu dem Prototyp dazugehört haben.

Obwohl die Skarabäen aus verschiedenen Orten stammen, weisen sie in Ikonographie und Stilistik markante Ähnlichkeiten zueinander auf. Diese Gemeinsamkeiten können kaum anders erklärt werden, als daß sie auf ein gemeinsames Vorbild zurückgehen.

Für die Lesung der Zeichen in der hier zusammengestellten Gruppe a als kanaanäische Alphabetschrift spricht zunächst einmal, daß sie in diesem Rahmen Sinn ergeben. Dabei ist weiterhin spezifisch auf das Zeichen X bei dem Skarabäus aus Tell Abu Zureiq (Fig. 5) und dem aus Tell Gemme (Fig. 4) hinzuweisen. Man könnte darin zwar auch eine Hieroglyphe erkennen (*Sign list Z 9*), doch paßt eine Lesung als kanaanäischer Buchstabe Taw sehr viel zwangloser

20 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, Nr. 15, S. 217.

21 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, Nr. 14, S. 217.

und besser²². Somit kann zumindest mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Art Prototyp angesetzt werden, auf dem vielleicht in kanaanäischer Alphabetschrift I Jaschit – „gehörig dem Jaschit“ – zu lesen stand²³ (Fig. 11).

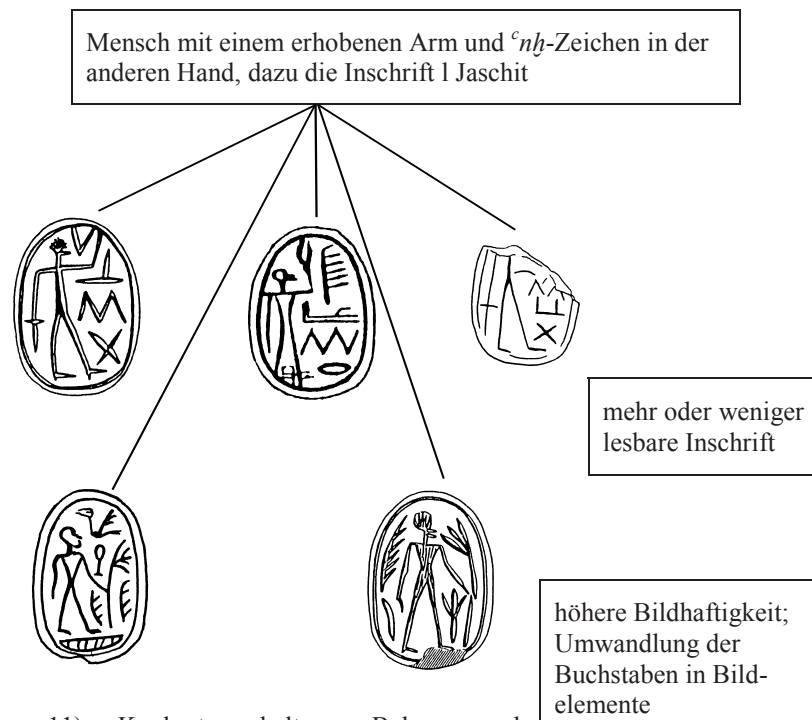


Fig. 11) Konkret erhaltene Belege und hypothetischer Prototyp

Besonders ähnlich sind einander der Skarabäus aus Tell Abu Zureiq und Tell Gemme, sofern die Männerfigur jeweils ein verkürztes ^cnh-Zeichen hält und die verwendeten Buchstaben gleich sind, während bei der Buchstabenreihenfolge eine Inversion von Jod und Schin nicht ungewöhnlich wäre. Für die Frage der

22 Die Form \mathfrak{M} wäre zwar für die ägyptische Hieroglyphe 𓆎 ausgesprochen kurz, doch finden sich dafür auf den levantinischen Textträgern mit Hieroglyphen bzw. Pseudohieroglyphen aus dieser Zeit verschiedene Belege, so auf dem Rollsiegel C. Eder, Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v.Chr., OLA 71, Leuven 1995, Dok. 46.

23 In diesem Sinn schon K. Kitchen, An Early West Semitic Epigraph on a Scarab from Tell Abu Zureiq?, in: IEJ 39, 1989, 278–280 und L. Morenz, Die Genesis, 2011, 164f. Diese Darlegungen blieben auf den Skarabäus auf Abu Zureiq beschränkt.

Überlieferung interessant ist auch die scheinbare übergroße Groß-Hand des Mannes auf dem Skarabäus aus Jericho (Fig. 12b). Sie kann im vergleichenden Blick auf den Skarabäus aus Tell Abu Zureiq (Fig. 12a) als eine Verbildlichung aus dem Lamed erklärt werden.

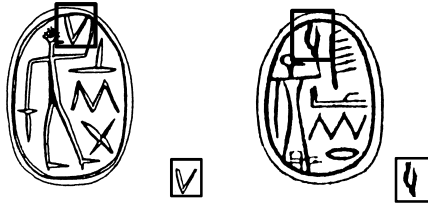


Fig. 12a und b) Vom Lamed zur Hand: Skarabäus aus Tell Abu Zureiq und aus Jericho

In diesem Sinn ist auch auf das „Lamed“ oberhalb des Kopfes bei dem Skarabäus aus Lachisch (Fig. 13) hinzuweisen, also einen Zeichenträger, bei dem die Zeichen insgesamt sehr viel stärker ornamentalisiert sind. Es kann vermutlich auf ein stärker schrifthaftes Vorbild zurückgeführt werden.

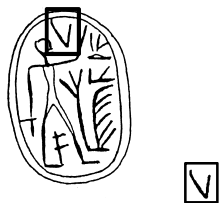


Fig. 13) Skarabäus aus Lachisch

Vielleicht können wir etwas ähnliches für den Skarabäus aus Gezer (V, oben Fig. 7) und aus Sichem (V, oben Fig. 9) annehmen. Im Blick auf die Zeichen ist der Skarabäus aus Jericho weiter von dem mutmaßlichen Prototyp entfernt als der aus Tell Abu Zureiq (Fig. 5), und dies erklärt auch die seltsame Form des mutmaßlichen Schin mit einem zusätzlichen Randstrich (W anstatt M). Tatsächlich ist hier ja auch die anthropomorphe Figur deutlich ungeschickter wirkend im Raum platziert. Insgesamt kann der Skarabäus aus Jericho als ein Beispiel für den allmählichen Übergang zur Verwendung der Schriftzeichen als Ornamente angesehen werden.

Historisch interessant wäre selbstverständlich auch eine Lokalisierung des mutmaßlichen Prototyps, doch ist dies derzeit jedenfalls nicht sicher möglich. Man kann immerhin spekulieren, ob der Ausgangspunkt vielleicht in Serabit el-Chadim als dem Ursprungsort und Zentrum der frühen kanaanäischen Alphabetschrift lag. Damit wäre Jaschit möglicherweise der Name eines Kanaanäers aus Serabit, der irgendwie mit den levantinischen Stadtstaaten in Kontakt stand. Für dieses Szenarium ist auf Chabi-addu(m) hinzuweisen, der in den hieroglyphischen Inschriften aus Serabit als „Bruder des Herrschers von *Rtnw*“ bezeichnet wurde²⁴.

Die Mundpartie aller der anthropomorphen Figuren auf dieser Skarabäengruppe ist auffällig gestaltet, und eher als um einen Bart scheint es sich um einen Vogelschnabel zu handeln²⁵. Somit können wir hier an die falckenköpfig-anthropomorphe Gottheit denken, die wir etwa von den Einsetzungsszenen auf den kontemporären Rollsiegeln kennen²⁶. Als zugehöriges Gegenstück wäre ein schriftlich fixierter Herrschernamen durchaus plausibel. Dieser aber kann nach den schriftgeschichtlichen Voraussetzungen in kanaanäischer Alphabetschrift geschrieben gewesen sein. Vor allem ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die ja mindestens weitgehend anthropomorphe Figur eben jenen Mann darstellen soll, der in der Beischrift namentlich genannt ist. Die Reinterpretation eines vogelköpfigen Gottes zu einem komplett anthropomorphen Mann erschien in diesem Rahmen jedenfalls sinnvoll.

Interessant ist auch, daß wir von einem Fundort – Tell Abu Zureiq – einen Skarabäus mit mutmaßlich kanaanäischer Alphabetschrift (Fig. 5) und einen mit ornamentalisiertem Zeichengebrauch (Fig. 10) kennen. Wie wir aus vielen Orten und unterschiedlichen Zeiten wissen, konnte der Zeichengebrauch am selben Ort stark differieren. Jedenfalls können wir damit für Tell Abu Zureiq eine eigene, lokale Skarabäenproduktion ansetzen. Allerdings fragt sich bei dem lesbaren Skarabäus, ob die Inschrift hier tatsächlich als Schrift konzipiert war, oder ob einfach ein Vorbild gut kopiert wurde.

Tatsächlich erklärt sich die Existenz der *anra*-Zeichengruppe auf den levantinischen Skarabäen der Mittelbronze-Zeit am besten als eine Trugschrift, die am Vorbild der ja ihrerseits von Hieroglyphen abgeleiteten bildhaft-kanaanäischen Alphabetschrift orientiert war. Diese Annahme würde gut erklären, warum neben der Gruppe mit symbolisch bedeutsamen (und auch den Illiteraten im Verständnis mehr oder weniger zugänglichen) Zeichen (*nefer*-Gruppe) auch eine mit Tendenz zur phonographischen Notation (*anra*-Gruppe) verwendet wurde. Es wäre doch etwas seltsam, wenn der phonetische Aspekt ohne den Horizont einer bestimmten Praxis so interessant hätte gewesen sein können. Dieser Bezugshori-

24 L. Morenz, Die Genese, 2011, 225–236.

25 O. Keel, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe, 1989, 217–220.

26 L. Morenz, Hieroglyphische Herrscherinszenierung. Zu einem sidonisch-hieroglyphischen Skarabäus aus der MB-Zeit, i.V.

zont phonographische Notation aber dürfte während der Mittelbronze-Zeit in der Levante die kanaanäische Alphabetschrift gewesen sein. Scheinbar ein gewisses Problem ist zwar, daß auf den levantinischen Skarabäen aus der Mittelbronzezeit sehr viel mehr mit Schriftimitation als mit tatsächlicher Schrift belegt sind. Grund dafür ist das hohe Prestige der Schrift – insbesondere der ägyptischen Hieroglyphenschrift und der kanaanäischen Alphabetschrift²⁷ – bei einer sozial verhältnismäßig geringen Verbreitung.

Den Skarabäen als leicht portablen Objekten kam vermutlich eine wichtige mediale Funktion bei der Ausbreitung der Alphabetschrift vom Südwest-Sinai in den Bereich der levantinischen Stadtstaaten zu²⁸. Epigraphisch sind die Inschriften dabei durchaus nahe an den Formen der bildhaft-kanaanäischen Alphabetschrift, und sie gehen vermutlich der weichen Schriftreform zur linear-kanaanäischen Alphabetschrift²⁹ zeitlich noch voran.

Eine ähnliche Entwicklung wie für die hier diskutierte Vertragsschriftlichung von mutmaßlicher kanaanäischer Alphabetschrift im Horizont der der *anra*-Gruppe können wir auch für die *nefer*-Zeichengruppe konstatieren. Dieses Phänomen soll hier der Blick auf ein Beispiel beleuchten. Auf einen Prototyp zurückgehend, finden wir nämlich in Verbindung eines Mannes mit dem Wulstsaumantel näher an den hieroglyphischen Vorbildern stehende Zeichen (Fig. 14a) und auch diesen deutlich fernere (Fig. 14b).



Fig. 14a) Mittelbronzezeitlicher Skarabäus aus Jericho

Fig. 14b) Mittelbronzezeitlicher Skarabäus aus Fara

Standard-Hieroglyphenform	Jericho	Fara	
			(Umkehrung und Verschiebung)
			(Stilisierung als Bildelement)

27 Weiterhin können wir noch an die byblische mutmaßliche Silbenschrift erinnern, L. Morenz, *Die Genese*, 2011, 249–254.

28 L. Morenz, *Die Genese*, 2011, 188–194.

29 L. Morenz, *Schriftentwicklung im Kulturkontakt. Das erste Jahrtausend der Alphabetschrift*, Thot 1, Berlin 2012.

In diesen Zeichen-Adaptionen in der ersten Hälfte des 2. Jt. v.Chr. zeigen sich sowohl unterschiedliche Interesselagen als auch Kenntnisse und Kompetenzen sowie, als gemeinsamer Grundton, ein hohes Interesse an den Zeichen. Für unser Verständnis der Geschichte der frühen Alphabetschrift und ihres kulturellen Umfeldes mit den offenen Grenzen zur Schriftimitation als auch andererseits der Nähe zur ägyptischen Hieroglyphenschrift bietet die hier diskutierte Skarabäengruppe aus der Levante wichtige Indizien.

Zusammenfassung

Die Levante war in der Mittelbronzezeit ein Raum von hoher Schrift- und Kulturdynamik auf verschiedenen Ebenen. Im Artikel werden unterschiedliche Formen des Zeichengebrauchs gefasst und analysiert. Dabei reicht die Skala vom alphabetischen Schriftgebrauch bis hin zu Schriftimitation.

Anschrift des Autors:

*Ludwig D. Morenz, Institut für Archäologien und Kulturanthropologie,
Abteilung für Ägyptologie, Regina-Pacis-Weg 7, D-53113 Bonn,
aegyptologisches.seminar@uni-bonn.de*

KAI 2 – Doch (k)eine Drohung für Grabräuber?

Christoffer Theis, Heidelberg

Neben einer längeren Inschrift zum Schutz des Sarkophags des Herrschers Aḥiram (KAI 1)¹ befindet sich ein kurzer Text im Schacht von Grab V der Königsnekropole von Byblos.² Das Ziel des vorliegenden Beitrags soll die Diskussion der als KAI 2 bezeichneten Inschrift nebst einem neuen Vorschlag der Lesart sein. Reinhard G. Lehmann wies darauf hin, dass die Anbringung der Schachtinschrift KAI 2 nicht mit der Einbringung des Sarges V₂ des Aḥiram in Grab V in Verbindung steht, sondern zeitlich vor diesem geschah.³ Dementsprechend wurde die betreffende Inschrift vor Aḥiram im Schacht angebracht, dessen Regierungszeit um 1000 vor Christus als *terminus ante quem* dient.

In den ersten Publikationen wurde als Lesung der Zeichen der Inschrift KAI 2 $\text{ןן לך תחת הן יפר לך תחת הן}$ (*lḏʿt hn jpd lk tht zn*) vorgeschlagen,⁴ woraus die Übersetzung resultierte:

„Achtung! Siehe, Unglück wird dir sein unter diesem (sc. der Grabeingang)!“

Damit wird mit dem kurzen Text ein Eindringling des Grabes, allein bedingt durch seine Lage im zugeschütteten Grabschacht, direkt angesprochen und davor gewarnt, das Grabmal zu betreten. Der Text ist als eine – wenn auch nicht offen formulierte – Drohung zu verstehen, falls der betreffende Eindringling den Leichnam schänden oder die Grabbeigaben entfernen sollte. Inschriften dieses Typus, die eine Behütung der Grabstätte auf magischer Basis durch einen apotropäischen Schutz vollführen sollten, sind aus dem Bereich Palästina-Syrien in

1 Siehe die Publikation von R.G. Lehmann, Die Inschrift(en) des Aḥīrōm-Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil (Byblos), Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern, Teil 1.2, Forschungen zur Phönizisch-Punischen und Zyprischen Plastik, Sepulkral- und Votivdenkmäler als Zeugnisse kultureller Identitäten und Affinitäten, Band II.1.2, Mainz 2005, 3–38; zum Sarkophag wie weiteren Funden sei hier nur auf E. Porada, Notes on the Sarcophagus of Aḥiram, in: JANESCU 5, 1973, 354–372, hier 358–364 verwiesen.

2 Genaue Beschreibung der Lage und des Zustandes der kurzen Inschrift bei Lehmann, Inschrift(en) des Aḥīrōm-Sarkophags, 2005, 43–47 [Anm. 1].

3 Vgl. Lehmann, Inschrift(en) des Aḥīrōm-Sarkophags, 2005, 54 [Anm. 1].

4 Ursprüngliche Lesung von H. Donner, W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Band I: Texte, Wiesbaden, 21966, KAI 2 und J.C.L. Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III: Phoenician Inscriptions including Inscriptions in the mixed dialect of Arslan Tash, Oxford 1982, 17.

wenigen Fällen bekannt,⁵ vergleichbar ist die Situation hierzu in Mesopotamien.⁶ Aus Ägypten sind Sprüche gegen Grabräuber dagegen in vielen Belegen speziell aus der Zeit des Alten Reiches bis in die Spätzeit überliefert.

Zuletzt konnte Lehmann bei einer Neubearbeitung der Inschriften Aḥirams die differente Lesung eines Zeichens in KAI 2 nachweisen, so dass die Inschrift nun korrekt als 𐤆𐤇𐤅𐤁𐤅 𐤀𐤆𐤏𐤏𐤏𐤏 𐤀 𐤅𐤏𐤏𐤏 (ן תחת הן יקר לך דעת; *ld^ct hn jqd lk tht zn*) wiedergegeben werden kann.⁷ Lehmann trennte in seiner Publikation die zweite Zeile als לך קד הני (𐤆𐤏 𐤏𐤏 𐤏𐤏; *hnj qd lk*) ab und übersetzte unter Einbezug der dritten Zeile ן תחת (𐤆𐤇 𐤅𐤁𐤅; *tht zn*):

„Hier nun demütige dich jetzt <in> diesem Untergeschoß!“⁸

Als Grund für die Anbringung dieses Wortlautes mit einer Aufforderung zur Prosternierung nahm Lehmann eine Art Initiation in der Grabanlage für Neophyten an, die durch den Spruch auf ihre Aufgaben hingewiesen werden sollten. Zudem sollte die Inschrift als *memento mori* dienen.⁹

Im Folgenden soll ein neuer Interpretationsvorschlag der Inschrift geboten werden, der einerseits die von Lehmann nachgewiesene neue Lesung eines Zeichens mit einbezieht, allerdings an einer Stelle eine differente Wortseparation annimmt. Die Übersetzung der ersten mit לדעת (𐤅𐤏𐤏𐤏; *ld^ct*) und der dritten Zeile mit ן תחת (𐤆𐤇 𐤅𐤁𐤅; *tht zn*) bereitet keine Schwierigkeiten, die Crux des Textes liegt im Verständnis der zweiten Zeile mit הניקרלכ (𐤆𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏; *hnjqd lk*). Es ist die Frage zu stellen, wie die Worte genau abzutrennen sind. Ist das ך (𐤏; *j*) noch zur deiktischen Interjektion הן (𐤆𐤏; *hn*) zu ziehen oder bildet es mit dem folgenden יקר (𐤅𐤏𐤏; *jqd*) ein Verb?

Die Interjektion הן/ 𐤆𐤏 (*hn*) ist in westsemitischen Sprachen seit dem Ugaritischen gut bezeugt,¹⁰ Lehmann wies darauf hin, dass הני / 𐤆𐤏𐤏 (*hnj*) mit diesem

5 Eine Zusammenfassung der vorliegenden Texte mit einem Vergleich zum ägyptischen und mesopotamischen Material befindet sich durch den Autoren in Vorbereitung.

6 Zusammenfassend zu Inschriften dieses Typus aus Mesopotamien siehe S. Lundström, *Kimahhu* und *Qabru*. Untersuchungen zur Begrifflichkeit akkadischer Grabbezeichnungen, in: Aof 27, 2000, 6–20; id., ‘Für die Dauer der Tage... für die Tage, die verbleiben’. Zur Funktion der akkadischen Grabinschriften des 2. und 1. Jts. v. Chr., in: WZKM 91, 2001, 211–258; id., Die Königsgrüfte im Alten Palast von Assur, Baudenkmäler aus assyrischer Zeit 13, WVD0G 123, Wiesbaden 2009 und id., Texte aus Mesopotamien: Grabinschriften, in: B. Janowski & D. Schwemer (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 6: Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften, Gütersloh 2011, 66–70.

7 Text nach Lehmann, Inschrift(en) des Aḥirōm-Sarkophags, 2005, 43f. [Anm. 1]. Vgl. ibd. 44f., Anm. 264–266 und 47, Anm. 279 für ältere Deutungen, die hier nicht erneut aufgeführt werden sollen.

8 Zitiert nach Lehmann, Inschrift(en) des Aḥirōm-Sarkophags, 2005, 53 [Anm. 1], zur Abtrennung der Zeichen 48–50.

9 Lehmann, Inschrift(en) des Aḥirōm-Sarkophags, 2005, 52f. [Anm. 1].

10 Siehe z.B. W. Baumgartner (Hg.), Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967–1990, 284; W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg 171962, 185; J. Hoftijzer, K. Jongeling, Dictionary

Text das erste Mal für die Phönizische Sprache des byblischen Raums nachgewiesen werden kann.¹¹ Vergleichbar ist *hn* mit angeschlossener enklitischer Partikel *hny* im früheren Ugaritischen nur aus Briefen belegt und tritt nur in wenigen Fällen in Erscheinung.¹² Am Ende der Zeile ist לך / חל (*lk*) klar als Präposition ל (*l*) mit Suffix der zweiten Person Masculin Singular zu deuten. Eine Lesart als Imperativ Maskulin Singular „Geh!“ der Wurzel הלך (*hlk*) ist mit dem Text nicht in Verbindung zu bringen.

Im Folgenden hängt zur Auslegung der zweiten Zeile alles von der Interpretation von יקך (𐤀𐤓𐤑; *jqd*) ab. Lehmann nahm hier eine Ableitung vom hebräischen קדד (*qdd*) respektive akkadischen *qadādu(m)* an.¹³ Ebenfalls wurde auf die feste Einbindung der Wurzel in eine Huldigungsformel hingewiesen. Ein Problem bei dieser Interpretation ist das (bisherige ?) Fehlen eines Belegs der Wurzel *qdd* im phönizischen und punischen Material wie auch im früheren Ugaritischen, d.h. in den frühen westsemitischen Sprachen. Als Deutungsmöglichkeit soll hier eine andere mögliche Abtrennung der zweiten Zeile הניקךלכ (חל𐤀𐤓𐤑חל; *hnjqdlk*) geboten werden. Diese Wortseparierung wurde bereits früher, wie oben vermerkt, angenommen, allerdings wurde damals anstatt ק (*q*) noch פ (*p*) gelesen. Trennt man die Zeile nach לך יקך הן (חל 𐤀𐤓𐤑 חל; *hnjqd lk*) ab, ließe sich an eine andere Bedeutungsnuance der Inschrift als die von Lehmann vorgeschlagene denken. Im westsemitischen Material ist eine Wurzel יקך (*jqd*) „brennen/anzünden“ belegt.¹⁴ Von der Form her wäre nicht zu entscheiden, ob es sich um ein Imperfekt der dritten Person Singular Maskulin oder um einen Imperativ Maskulin Singular handelt.¹⁵ Verbindet man die Form aber mit dem folgenden לך / חל (*lk*) als *Dativus ethicus*¹⁶ ist dies ein direkter Hinweis auf die Funktion

of the North-West Semitic Inscriptions, HdO U/21, Leiden 1995, 285–289; C.-F. Jean, J. Hofijzer, Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest, Leiden 1965, 66; C. Krahmalikov, Phoenician-Punic Dictionary, OLA 90, Leuven 2000, 160f.; G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, HdO I/67, Leiden 2003, 342; S. Segert, A Grammar of Phoenician and Punic, München 1976, 167 und J. Tropper, Ugaritische Grammatik, AOAT 273, Münster 2000, § 81,4a.

11 Lehmann, Inschrift(en) des Aḥīrōm-Sarkophags, 2005, 48 [Anm. 1].

12 Siehe Tropper, Ugaritische Grammatik, 2000, § 89,33. [Anm. 10].

13 Diskussion bei Lehmann, Inschrift(en) des Aḥīrōm-Sarkophags, 2005, 49 [Anm. 1]. Zum Akkadischen siehe W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1972, 1959–1981, 890f.

14 So z.B. im Hebräischen und Aramäischen bei Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 171962, 313 & 909 [Anm. 10], wie z.B. in Lev 6,2.5f.; Dtn 3,6.11.15.17.20f.23.26; 7,11; 32,22; Jes 10,16; 65,5 und Jer 15,14; 17,4 sowie im Phönizisch-Punischen bei C.-F. Jean, J. Hofijzer, Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques, 1965, 110 [Anm. 10].

15 Vgl. die Bildungsmuster bei J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik, AnOr 32, Rom 1951, 67f. und Segert, Grammar of Phoenician and Punic, 1976, 133–135 [Anm. 10].

16 Z.B. im Hebräischen bei E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen, III: Die Präposition Lamed, Stuttgart 2000, 48–53; id., Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Basel 2003, 295 und B.C. Waltke, M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake, 1990, 208 sowie im Syrischen bei A. Ungnad, Syrische Grammatik, Clavis Linguarum Semiticarum edidit Hermann L. Strack, Pars VII, München 1913, 30.

als Imperativ. Damit lässt sich folgende Übersetzung der gesamten Inschrift bieten:

„Achtung! Siehe, verbrenne du unter diesem (sc. Grabeingang)!“

Lehmann legt seiner Argumentation gegen eine Appell für den Grabräuber zugrunde, dass

„die Schachtinschrift (ist) schon an sich und an ihrem Platz als eine solche Warnung wenig plausibel, da schwerlich davon ausgegangen werden kann oder konnte, daß eventuelle Grabräuber den Schacht in seiner ganzen Breite sauber aufgraben würden. Und selbst dann wäre keineswegs sichergestellt gewesen, daß eine von Erdreich verkrustete Inschrift sich ohne weiteres hätte lesen lassen. Auch hätte sich, wer so weit gegangen war, den Schacht bis in diese Tiefe aufzugraben, schwerlich durch eine warnende Inschrift von der Fortsetzung seines Tuns abschrecken lassen – falls er überhaupt lesen konnte!“¹⁷

Naturegegeben ist die Argumentation von Lehmann schlüssig, aber genau in der Formulierung von magischen Sprüchen zur Grabbehütung liegt der Kern des Problems, der auch für alle anderen Inschriften, die als ein solcher Schutz interpretiert werden – da sie sonst keinen Sinn ergeben –, gelten kann. Betrachtet man Inschriften dieses Typus aus Palästina, sind diese in ihrer Grundstruktur der Inschrift KAI 2 vergleichbar. Als Beispiel sollen nur kurz zwei Belege angesprochen sein. KAI 226,8f. von Abgar, einem Priester des Šahar in Nērab, spricht den Grabschänder direkt an und droht bei einer Handlung gegen den Leichnam dem Räuber mit dem Tod, der von Šahar, Nikal und Nusku¹⁸ gebracht werden soll.¹⁹ Ähnlich vermerkt es die Inschrift des Tabnit KAI 13,3–8* aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts, die mit der Vernichtung der Nachkommenschaft droht.²⁰ Bei den beiden genannten Inschriften handelt es sich um recht ausführliche Niederschriften, die allein aufgrund ihrer Anbringung wirksam sein mussten, da man durchaus davon ausgehen darf, dass den Altvorderen bewusst gewesen

17 Zitiert nach Lehmann, *Inscription(en) des Aḫrōm-Sarkophags*, 2005, 48 [Anm. 1].

18 Diese Abfolge der Götter erscheint auch in einer Inschrift des Sin-zēr-ibni KAI 225,9, in der die Gottheiten einen Tempelschänder bestrafen sollen, siehe Donner, Röllig, KAI I, 21966, 45 [Anm. 4]; S. Gevirtz, *West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law*, in: VT 11, 1961, 137–158, hier 148 und M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften*, 2 Bde., Weimar 1898, 445 mit Tf. 25, wie auch bei Siḡabbari, Z. 9 bei J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II: Aramaic Inscriptions including Inscriptions in the Dialect of Jenjirli*, Oxford 1975, 97.

19 Inschrift nach Donner, Röllig, KAI I, 21966, 45 [Anm. 4] und Lidzbarski, *Handbuch*, 1898, 445 mit Tf. 25 [Anm. 18]. Kurzer Kommentar bei Donner, Röllig, KAI II, 21966, 276 [Anm. 4] und Gevirtz, *West-Semitic Curses*, 1961, 147f. [Anm. 18].

20 Zeilen 3f. und 6f., Inschrift nach Donner, Röllig, KAI I, 21966, 2f. (KAI 13) [Anm. 4]; Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III*, 1982, 103 [Anm. 4] und Lidzbarski, *Handbuch*, 1898, 417 mit Tf. 4 [Anm. 18]. Zur Übersetzung von עלל siehe J.-G. Février, *Sur le mot עלל en Phénicien et en Punique*, in: *Semitica* 5, 1955, 59–62.

sein dürfte, dass nicht alle Menschen des Lesens kundig sind. Im Gegensatz zu umfassenderen Formulierungen liegen auch kurze Verse vor, die in ihrer Länge mit KAI 2 vergleichbar sind. Auf der Grabplatte von Uzijahu in Jerusalem findet sich eine ‘Standardinschrift’,²¹ die auch bei einer Privatinschrift im Kidrontal erscheint. Diese sind als kurze imperativartige Vorschriften gehalten, die besagen, dass das Grab von Fremden „Nicht zu öffnen über ihnen!“ oder „Nicht zu öffnen“ sei.²² Aus Bēt Layy sind ebenfalls kurze Grabinschriften aus der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts bekannt. Diese enthalten nur eine kurze Fluchformel sowie ein Änderungsverbot, wie in HAE:BLay (7):4 mit „Verflucht sei der, der (dieses Grab) auslöscht!“ (ארר אשר ימחה; ’rr ’šr jmḥh) angeführt wird.²³ In einer Inschrift des Šadoq aus Silwan in KAI 191,2f. aus dem siebten oder sechsten Jahrhundert wird der Grabschänder prophylaktisch mit einer längeren Ausformulierung der Inschrift aus Bēt Layy mit „Verflucht sei der Mensch, der dieses (sc. Grab) öffnet!“ (אררר האדם אשר פתח את זאת); ’rwr h’dm ’šr pṭḥ ’t z’t) verwünscht.²⁴ Wie bereits früher in der Forschung erkannt wurde, dienten Grabinschriften im syrisch-palästinensischen Raum weniger dem Andenken des Toten als der Sicherung des Grabes,²⁵ was den gebotenen Beispielen durch ihre Formulierung direkt inhärent ist und sich mit der hier vorgeschlagenen Deutung von KAI 2 deckt. So wird noch in Amos 2,1–3 Leichenschändung als ein Verbrechen erwähnt, das unter härtester Strafe stand. Auch die prophetische Androhung, z.B. in 1 Kön 13,22, in der vorgebracht wird, dass man nicht im Grab der Vorfäter bestattet werden wird, zeigt, wie wichtig eine ordnungsgemäße Bestattung war.²⁶

Betrachtet man das *ad tempore* aus dem syrisch-palästinensischen Raum vorliegende Material von Inschriften, die der Protektion des Grabes dienen sollten, zeigt sich bei der hier vorgeschlagenen Deutung von לך יקד / יל אפך (jqd lk) „Verbrenne du“ der Unterschied, dass m.W. bisher keine Bestrafung mit Feuer aus diesem Bereich bekannt ist. Als Parallelen kann hier auf Inschriften aus Ägypten hingewiesen werden, die möglicherweise eine Beeinflussung hervorge-

21 Heute im Besitz eines kleinen Museums der Eleonakirche auf dem Ölberg. Nach K. Galling, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ²1968, 55 handelt es sich hierbei nicht um ein Objekt aus der Eisenzeit II, sondern aus der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.

22 Zitate nach W.C. Delsman, Aramäische Grab- und Votivinschriften, in: O. Kaiser (Hg.), Religiöse Texte, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II: Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften, Gütersloh 1988, 573–581, hier 576.

23 Publiziert von J. Renz, Die althebräischen Inschriften, Handbuch der althebräischen Epigraphik, Band I, Darmstadt 1995, 249. Die weiteren Beispiele sind BLay (7):5.6.7.

24 Text nach Donner, Röllig, KAI I, 21966, 35 [Anm. 4]. Auch die Inschrift an sich musste geschützt werden, wie es z.B. eine altaramäische Inschrift aus Arpad bei Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II, 1982, 44f. [Anm. 18] zeigt.

25 So H.W. Müller, Die phönizische Grabinschrift aus dem Zypern-Museum KAI 30 und die Formgeschichte des nordwestsemitischen Epitaphs, in: ZA 65, 1975, 104–132, hier 124.

26 Vergleichbar R. Wenning, „... und begruben ihn im Grab seines Vaters“. Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel, in: BuK 61/1, 2006, 8–15, hier 12: „Nichtbestattung und physische Vernichtung bedeuten den Ausschluss an der Teilhabe der Verheißungen Israels.“

rufen haben könnten. Das Feuer als Strafe gegen Grabschänder ist zuerst in einer Inschrift des *Hq3-ib* zu Beginn des zweiten Jahrtausends nachzuweisen. Hier wird auf Stele 9, Z. 23–25 demjenigen, der ein Opfer von der Statue des Grabeigentümers hinfert nehmen sollte, mit den Worten „(Sein) Fleisch soll der Flamme, seine Kinder dem Feuer sein!“ (*iwf n šd.t mš.w=f n h.t*).²⁷ In einem Grab in Asyūt heißt es „Sein Gehöft soll der Feuersbrunst anheim fallen (und) sein Haus der verzehrenden Flamme!“ (*hw.t=f n sns[n.t] pr=f n wnmw.t*).²⁸ Im Grab des *'Iti-ib=f* in Asyūt (Grab III) wird auf der nördlichen Türleibung erwähnt, dass jeder Mensch, der „dieses Grab und das, was sich in ihm befindet, nicht respektieren sollte {...}: Ihr Leib soll verbrannt werden zusammen mit den Verdammten, so dass sie zu Nichtexistierenden gemacht sind!“.²⁹ Stammen diese Drohworte an Grabfronten aus der Zeit der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, hält sich die Feuerstrafandrohung bis in die Dritte Zwischenzeit, und damit chronologisch beinahe an Aħirams Zeit. Im Grab des *Hnšw-iri-di-šw* in Nag^c al-Ĥašāya wurde eine kurze Inschrift links neben dem Eingang angebracht, die androht, dass „er nicht in der Nekropole bestattet werden soll. Er soll ver[brannt werden m]it den Verurteilten, da Thot ihn verdammt [hat] (und) sein Gesicht soll angespieen werden!“ (*nn qrš=f m smy.t imn.tt iw=f [r] t[k3 h]n^c hbn.tiw hwi [n] Dhwti [š]db.w r=f pšg.tw hr=f*).³⁰ Dass bisher aus dieser Epoche kaum Strafandrohungen dieser Art bekannt sind, ist dem Umstand zuzuschreiben, dass bisher aus der Dritten Zwischenzeit kaum Gräber mit Inschriften archäologisch sondiert wurden. Neben der Drohung an Grabstätten existiert das Feuer als Abrechnung auch in anderen Bereichen. In einem Schutzdekret von Pharao *Nfr-htp(w)* I. (~1750) aus der 13. Dynastie (Kairo, Äg. Mus. JdÉ 35256), wird eine Verbrennung als Strafe gegen Übeltäter festgesetzt, die sich hinter disponierten Grenzen in Abydos bewegen sollten: „Er soll verbrannt werden“ (Z. 5f.: *hr.tw wbd.tw=f*).³¹ Sethos I. (1291–1279) droht Verbrechern im Tempel

27 Der Text folgt D. Franke, Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich, SAGA 9, Heidelberg 1994, 157–175 mit Tf. 1 und L. Habachi, The Sanctuary of Heqaib, Elephantine IV, AV 33, Mainz 1985, 36f. (Nr. 9) mit Tf. 24.

28 Siehe E. Edel, Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 71, Opladen 1984, 58. Korrekturen bei J. Osing, G. Rosati, Papiri Geroglifici e Ieratici da Tebtynis, Florenz 1998, 67.

29 Zitiert nach Edel, Inschriften der Grabfronten, 1984, 35 [Anm. 28]. Erste zusammenfassende Publikation von id., Die Inschriften am Eingang des Grabes des „Tef-ib“ (Siut Grab III) nach der Description de l'Égypte. Ein Wiederherstellungsversuch, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 39,1, Wiesbaden 1970, 3.

30 Publiziert von Edel, Inschriften der Grabfronten, 1984, 190f. [Anm. 28] (Hier auch die Verbesserungen zur Erstpublikation von M.G. Daressy, Notes et remarques, in: RecTrav 23, 1901, 125–133, hier 128).

31 Vgl. A. Leahy, A protective Measure at Abydos in the Thirteenth Dynasty, in: JEA 75, 1989, 41–60; D. Randall-Maciver, A.C. Mace, El Amrah and Abydos 1899–1901, EEF 23, London 1902, Tf. 29 und H. Willems, Crime, Cult and Capital Punishment (Mocalla Inscription 8), in: JEA 76, 1990, 27–54, hier 40. Die Verbrennung deutete D. Lorton, The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom, in: JESHO 20, 1977, 2–64, hier 18 als „The men-

von Kanais eine Bestrafung im Feuer an,³² die im Osireion von Abydos aufgegriffen wurde. Dieser Bereich ist direkt als osirianisches Refugium im Tempel zu verstehen, dem unbefugt Eintretenden wird der Feuertod angedroht.³³ Aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend liegen weitere Quellen vor, die die angesprochenen Praktiken belegen. Aus der 22. Dynastie (~945–750) berichtet die Chronik des Prinzen Osorkon ebenso von der Verbrennung der Feinde, die sich gegen Tempel versündigt hatten und am Ort ihres Verbrechens den Tod finden sollten.³⁴

Durch die Belege bedingt ist davon auszugehen, dass solche Strafen real durchgeführt wurden und den betreffenden Personen durchaus bekannt gewesen sein dürften. Die Inschrift KAI 2 würde ihrer Formulierung nach im Bereich der Götterwelt ansetzen, da der Grabräuber in der Gruft verbrennen soll – für die negative Nennung von bestrafenden Gottheiten existieren im Bereich der Levante zahlreiche Parallelen. Der Text bietet keinen Hinweis darauf, ob eine Feuerstrafe durch den Herrscher oder eine diesem untergeordnete Instanz durchgeführt wurde, wofür auch die weiteren bekannten Inschriften an Gräbern im Raum Syriens und der Levante keinen Anhaltspunkt bieten.

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel bietet einen neuen Übersetzungsvorschlag der Inschrift KAI 2, die im Schacht zu Grab V der Königsnekropole von Byblos angebracht wurde, unter Einbezug einer neuen Lesung eines Zeichens durch Reinhard G. Lehmann. Mit einem Vergleich zu kontemporären Material aus Ägypten wird die Inschrift als eine Drohformel für Grabschänder interpretiert, die, bedingt durch die Verwendung der Wurzel *jqd* im Text, im Grab eine göttliche Feuerstrafe erfahren sollten.

Anschrift des Autors:

Christoffer Theis, Ägyptologisches Institut, Marstallhof 4, D-69117 Heidelberg, Deutschland, Christoffer_Theis@web.de

*tion of branding in the first instance clearly implies reduction to unfree status.” Zur Übersetzung von *wbd* als „brennen/ verbrennen“ siehe B. Ebbell, Die ägyptischen Krankheitsnamen, in: ZÄS 62, 1927, 13–20, hier 18 und A. Leahy, Protective Measure, 1989, 45, Anm. n.*

32 Siehe S. Schott, Kanais. Der Tempel Sethos I. im Wâdi Mia, NAWG 1961/6, Göttingen 1961, 154f. mit Tf. 19.

33 Hierzu sei ebenso auf das noch unpublizierte Buch vom Tempel verwiesen, vgl. J.F. Quack, Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, in: ARG 2, 2000, 1–20, hier 6.

34 Siehe R.A. Caminos, The Chronicle of Prince Osorkon, AnOr 37, Rom 1958, 48–51 und Willems, Crime, Cult and Capital Punishment, 1990, 50f. [Anm. 31].

Register

Lexeme

אבל	17f.
אזר	20
חבא	8-9
חנן	14f.
חפש	21
חתן	7
טהר	11
טמא	12, 15f.
יחד	8
יחש	8
כסה	19f.
מלאך	58-83
מלך	58-83
נבא	4-7
נפל	13
נקם	16
עלה	16
פלל	12
פלוש	19
קדש	9-11
שנה	21

Belegstellen

Gen	
3,8	8
24,65	20
37,37	18
38,14	16
42,21	14
Ex	
19,22	9
Lev	
11,44	9f.
Num	
11,25-27	6

Jos	
7,13	9
22,17	11

1Sam	
10,5-6	5
10,10	5
10,13	5
15,35	18
16,5	10
18,10	4
18,29	77
19,20f.	5
23,28	8

2Sam	
6,1	77
11,1	57-83

1Kg	
9,3	14f.
11,29	20
20,38	21

2Kg	
19,1f.	19

Jes	
8,9	20
30,29	10
37,1f.	19
66,17	10f.

Jer	
9,8	16
14,14	6
14,32	69
23,13	6
26,20	6

Ez	
13,17	7
38,23	10

Jon	
3,6	19f.
3,8	19

Mi	
1,10	19

Ps	
10,3-9	25f.
17,8-12	26
22,17-22	26
30,9	15
35,15-17	26
58,4-7	26
65,13f.	39f.
93,1	2.20
104,1-2	37
142,2	15

Hi	
1,5	49f.

Est	
4,8	15
8,3	15
8,17	8

1Chr	
20,1	59

4Q 216 frgs	
12-13,4-8	78f.

KAI 2	115-121
-------	---------

oGardiner 304	
rt. 1-4	27