

Beihefte zur Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 294



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2000

Rethinking the Foundations

Historiography in the Ancient World and in the Bible

Essays in Honour of John Van Seters

Edited by

Steven L. McKenzie and Thomas Römer
in collaboration with Hans Heinrich Schmid



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2000

⊗ Printed on acid-free paper which falls within the guidelines of the ANSI to ensure permanence and durability.

Library of Congress Cataloging-in-Publication-Data

Rethinking the foundations : historiography in the ancient world and in the Bible ; essays in honour of John VanSeters / ed. by Steven L. McKenzie and Thomas Römer in collab. with Hans Heinrich Schmid.
– Berlin ; New York : de Gruyter, 2000
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; Bd. 294) ISBN 3-11-016519-8

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Printed in Germany
Printing: Werner Hildebrand, Berlin
Binding: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Foreword

This volume represents the culmination of three originally distinct initiatives. One of these was launched by Dr. Kent Sparks, who wished to honor his teacher. Reluctant to take on the editorial work, Kent contacted Prof. Otto Kaiser, editor of the BZAW, for advice and assistance. A second plan for a Festschrift to honor John Van Seters was being formulated by Prof. Fred Cryer of the University of Copenhagen. Lamentably, unforeseen circumstances prevented Fred from contributing. But he enlisted the support of his colleagues, Profs. Niels-Peter Lemche and Thomas Thompson. The third initiative emerged from a dinner conversation during the 1997 International SBL meeting in Lausanne, Switzerland. The conversants at that dinner were Profs. Graeme Auld, Gary Knoppers, Thomas Römer, his *assistant*, Alain Buehlmann, and I. Once those spearheading each initiative learned about the others it became possible to combine all three. Each of the three original initiatives has obviously contributed significantly to this final product.

The fact that these three initiatives arose simultaneously from different quarters of the globe is an indication of the esteem in which John Van Seters and his work are held by the international community of scholars. Everyone who was asked to contribute accepted with enthusiasm, expressing great admiration for the jubilee. The limitations of space within the volume kept others who wanted to contribute from doing so. The national origins and academic appointments of the contributors mirror John's own career – his Canadian roots, his tenure in the United States, his engagement with and frequent visits to the Continent. Indeed, one of John's greatest contributions to the field may well be the enhancement of serious dialogue between American and European scholars. It seems especially appropriate, therefore, that this Festschrift be published in the BZAW series, and we are grateful to Kent Sparks for launching the project in that direction and to Prof. Kaiser for accepting it.

It has been an honor for me to work with Profs. H. H. Schmid and Thomas Römer as co-editors in this project. I am especially indebted to Thomas for his sharp editorial eye and his enviable facility with English, French and German and to both him and Alain Buehlmann for their work in

checking references. Much praise must be given to Alain Buehlmann who, competently, took care of the up-making of all manuscripts. The fact that this volume contains two helpful indexes is due to Thomas Naef, from the Biblical Institute of the University of Lausanne. In the name of the editors I would like to thank him for his work. As contributors, Profs. Schmid and Römer have each had the opportunity to express their personal gratitude to John in their articles. I appreciate their allowing me that opportunity in this foreword. I first met John as a participant in his NEH summer seminar on historiography at Chapel Hill a decade ago. Since then I have come to think of him as a good friend. We have traveled together at conferences and remained in close contact through email. I frequently solicit his scholarly opinion and have found him unfailingly generous in sharing his insights. I greatly admire the unique combination of literary sensitivity and critical acumen that is the hallmark of his work and that has resulted in *rethinking the foundations* of biblical scholarship. Cheers, John.

Steven L. McKenzie (Memphis, TN)

Contents	
Foreword	v
Abbreviations	ix
Hans Heinrich Schmid (Zürich)	
John Van Seters: Freund und Kollege	1
Kenton L. Sparks (Wake Forest, NC)	
A Tribute to John Van Seters	5
Thomas L. Thompson (Copenhagen)	
Tradition and History: The Scholarship of John Van Seters	9
A. Graeme Auld (Edinburgh)	
Samuel and Genesis: Some Questions of John Van Seters's "Yahwist"	23
Erhard Blum (Augsburg)	
Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10-22	33
Thomas B. Dozeman (Dayton, OH)	
Hosea and the Wilderness Wandering Tradition	55
Erik Eynikel (Nijmegen)	
The Parable of Nathan (II Sam. 12,1-4) and the Theory of Semiosis	71
Otto Kaiser (Marburg)	
Gott als Lenker des menschlichen Schicksals in Platons <i>Nomoi</i>	91
Gary N. Knoppers (University Park, PA)	
The Preferential Status of the Eldest Son Revoked?	115

Niels Peter Lemche (Copenhagen)	
Good and Bad in History: The Greek Connection	127
Nadav Na'aman (Tel Aviv)	
The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem	141
Albert de Pury (Geneva)	
Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor	163
Donald B. Redford (University Park, PA)	
New Light on Egypt's Stance Towards Asia, 610-586 BCE	183
Rolf Rendtorff (Heidelberg)	
Wie sieht Israel seine Geschichte?	197
Thomas C. Römer (Lausanne)	
Du Temple au Livre. L'idéologie de la centralisation dans l'historiographie deutéronomiste	207
Jack M. Sasson (Nashville, TN)	
"The Lord of Hosts, Seated over the Cherubs"	227
Hans-Christoph Schmitt (Erlangen-Nürnberg)	
Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk	235
Ulrike Schorn (Erlangen-Nürnberg)	
Rubeniten als exemplarische Auführer in Num. 16f*/Deut. 11	251
Kenton L. Sparks (Wake Forest, NC)	
The Problem of Myth in Ancient Historiography	269
Clifford Mark McCormick (Chapel Hill, NC)	
Bibliography of John Van Seters	281
Indexes	287

Abbreviations

AA	Akademie Ausgabe
AAAL	<i>Annals of Anthropology and Archaeology</i>
ÄAT	Ägypten und Altes Testament
AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. D.N. Freedman, 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library
ADPV	Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins
AET	Abhandlungen zur evangelischen Theologie
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , ed. J.B. Pritchard, 1969 ³
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ARM	Archives royales de Mari
ARMT	Archives royales de Mari, transcriptions et traductions
ASAE	<i>Annales du Service des antiquités de l'Égypte</i>
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BAW.FD	Bibliothek der alten Welt. Forschung und Deutung
BBB	Bonner biblische Beiträge
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BetM	<i>Bêt Mikra</i>
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BI	<i>Biblical Interpretation</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BIFAO	<i>Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale</i>
BIS	Biblical Interpretation Series
BM	British Museum
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>

BZAW	Beihefte zur ZAW
BZNW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
CAH	<i>Cambridge Ancient History</i>
CANE	<i>Civilizations of the Ancient Near East</i> , ed. J. Sasson, 1995
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	CBQ Monograph Series
CdÉ	<i>Chronique d'Égypte</i>
ConB.OT	Coniectanea biblica, Old Testament
CRBS	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>
DBAT	<i>Dielheimer Blätter zum Alten Testament</i>
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i>
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> , ed. K. van der Toorn, B. Becking, and P.W. van der Horst, 1999 ²
DK	H. Diels and W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 1951 ⁶
DTT	<i>Dansk teologisk tidsskrift</i>
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie
Erls	<i>Eretz Israel</i>
Est Bib	<i>Estudios bíblicos</i>
ETHL	<i>Ephemerides Theologicae Lovaniensis</i>
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FM	Florilegium marianum
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FzB	Forschung zur Bibel
GGP	Grundriß der germanischen Philologie
GM	<i>Göttinger Mizzellen</i>
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
GTB	Gütersloher Taschenbücher
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HTS	Harvard Theological Studies

ICC	International Critical Commentary
<i>IDBSup</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume</i> , ed. K. Crim, 1976
<i>JANES</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Studies</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JARCE</i>	<i>Journal of the American Research Center in Egypt</i>
<i>JAWG</i>	Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBTh</i>	<i>Jahrbuch für biblische Theologie</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSup</i>	Supplements to <i>JSOT</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
KEHAT	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHCAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
<i>KTU</i>	<i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> , ed. M. Dietrich, et al., 1976
LCL	Loeb Classical Library
<i>LdÄ</i>	<i>Lexicon der Ägyptologie</i> , Wiesbaden, 1972-82
<i>MDAIK</i>	<i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Kairo</i>
NCB	New Century Bible
NEB	Neue Echter Bibel
NIC	New International Commentary
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTT</i>	<i>Norsk teologisk tidsskrift</i>
<i>NZStH</i>	<i>Neue Zeitschrift für systematische Theologie</i>
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
<i> OCD</i>	<i>Oxford Classical Dictionary</i> , ed. S. Hornblower and A. Spawforth, 1996 ³
<i>Or</i>	<i>Orientalia</i>
<i>OrAn</i>	<i>Oriens Antiquus</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PhB	Philosophische Bibliothek

P-M	B. Porter and R. Moss, <i>Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings</i> , 1927 –
PrJ	Preußische Jahrbücher
RB	<i>Revue biblique</i>
RdÉ	<i>Revue d'égyptologie</i>
RGVV	<i>Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten</i>
RHPR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RTP	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
SAK	<i>Studien zur altägyptischen Kultur</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SCL	Sather Classical Lectures
ScrHie	<i>Scripta Hierosolymitana</i>
Sem	<i>Semeia</i>
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism
SHANE	Studies in the History of the Ancient Near East
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
StTh	<i>Studia theologica</i>
TA	<i>Tel Aviv</i>
TB	<i>Theologische Bücherei</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , trans. of TWAT, 1974 –
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , ed. E. Jenni and C. Westermann, 1971-76
ThSt	<i>Theologische Studien</i>
ThW	Theologische Wissenschaft
TLOT	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> , trans. of THAT, 1997
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TvT	<i>Tijdschrift voor Theologie</i>
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , ed. G.J. Botterweck and H. Ringgren, 1933-69
TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UaLG	Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte
UTB	Urban Taschenbücher

VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Supplements to VT
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
YCM	Yale Classical Monographs
ZÄS	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
Zet	Zetema. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft
ZKT	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>

John Van Seters: Freund und Kollege

Hans Heinrich Schmid

Lieber John:

Dein 65. Geburtstag am 2. Mai 2000 (eine schöne Zahl!) gibt uns die Gelegenheit, Dich und Deine wissenschaftliche Arbeit zu feiern und Dir zu danken. "Wir": das sind die Herausgeber und Autoren dieses Bandes, und mit ihnen eine grosse Zahl von Kollegen, Freunden, Mitstreitern und auch Kritikern aus verschiedenen Ländern, Kontinenten und Fachgebieten. Wir schätzen Dich als Person und als Wissenschaftler; wir schätzen Deine provokativen, eigenständigen und oft auch eigenwilligen, in jedem Fall aber überaus gelehrten und herausfordernden Thesen, Vorträge und Publikationen. Gäbe es Dich nicht, so müsste man Dich erfinden.

Wer ist dieser John van Seters, Professor of Religious Studies (Old Testament, Hebrew Scriptures, Hebrew Historiography), der an der University of North Carolina at Chapel Hill forscht und lehrt?

John Van Seters lebt zwar in den USA, ist aber kein Amerikaner.

Seine Vorfahren stammen aus den Niederlanden, und er selbst ist Kanadier. Und John Van Seters ist nicht nur nach seiner Staatsbürgerschaft kein Amerikaner: Sein Herz schlägt nach wie vor zuerst für Kanada. Und seine europäische Herkunft wirkt sich noch heute aus: In seiner Forschungstätigkeit setzte er sich seit ihren Anfängen intensiv mit den Arbeiten europäischer, namentlich auch deutschsprachiger Forscher auseinander. Seine fachlichen Kontakte nach Europa sind eng und von gegenseitigem Interesse. Er kennt und versteht die deutschsprachige Fachliteratur oft besser als mancher Deutsche.

John Van Seters ist zwar Professor of Religious Studies, treibt aber keine Theologie.

Er lehrt nicht an einer theologischen Fakultät. Seine Arbeiten sind historisch orientiert, von biblizistischen Auslegungen des Alten Testaments hält er (zu Recht) nicht viel. Sein *Abraham in History and Tradition* (1975) ist gegen

die damals noch einflussreiche Albright-Schule geschrieben worden, die den Spaten die Bibel bestätigen liess. Fünfundzwanzig Jahre später hat sich in der Theologie die Erkenntnis durchgesetzt, dass das Verhältnis zwischen Spaten und Bibel ein anderes als das der Bestätigung ist, dass die biblischen Texte ihre eigenen Triebkräfte im Hintergrund haben und etwas anderes als die lineare Abbildung vergangener Realitäten intendieren.

John Van Seters ist zwar Literaturwissenschaftler, aber kein Literarkritiker im Sinne der deutschsprachigen Tradition.

In seinen Büchern sucht man vergebens nach diachronen Textaufteilungen auf eine Vielzahl von literarischen Schichten, sortiert nach Halb- und Viertelsonen. Man hat ihm vielfach vorgeworfen, sein diachrones Modell zur Entstehung der Geschichtsbücher Gen. - II Kön. sei zu einfach: Van Seters kommt mit drei Autoren und ohne Redaktoren aus. "J", "Dtr" und "P", das sind die Verfasser von Gen. - II Kön. Auch wenn diese Siglen traditionell klingen mögen, bei Van Seters sind sie originell gedacht: Für ihn gelten diese Autoren als antike Historiker; sie sind keineswegs bloss Sammler, sondern Verfasser mit eigener Gestaltungskraft. Eben dieses Konzept erlaubt es ihm, von kleinräumigen Textzerteilungen abzusehen, und grössere Textflächen und Sinneinheiten jeweils auf einen Autor zurückzuführen. "Endlich einmal wieder ein Buch über das Alte Testament, das sich nicht in exegetischen, archäologischen oder sogenannten redaktionskritischen Details verliert, sondern den Mut zur Gesamtsicht riskiert!", schrieb Klaus Koch in seiner Rezension von *In Search of History* (1983)¹.

John Van Seters ist damit ein Alttestamentler sui generis.

Auch wenn nicht alle seiner Kollegen seine Ergebnisse teilen, hat Van Seters Wegmarken gesetzt, hinter die die alttestamentliche Forschung nicht mehr zurück kann (und hinter die zurück sie auch nicht mehr wollen sollte). Es brauchte vielleicht die kritische Distanz von jenseits des Atlantiks, um die nach wie vor tiefgreifende Prägung der alttestamentlichen Forschung durch die impliziten Vorgaben Gunkels bewusst zu machen, wie dies die Arbeiten Van Seters' eindringlich vorgenommen haben. Die Schriftsteller in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern sind nicht, wie von Gunkel im Gefolge der Romantik konzipiert, als religiöse Genies vorzustellen. Nach ihnen ist vielmehr gemäss den Massgaben antiker Historiographie zu fragen. Daraus ergibt

¹ Bib 67 (1986), 109-17 (109).

sich von selbst die methodische Forderung, alttestamentliche Texte nicht von sekundären Zutaten zu reinigen, um zu den genialischen Erstentwürfen zu gelangen. Vielmehr muss sich die Literarkritik selbst an historischen Massstäben messen lassen. Nicht geistesgeschichtliche Ideale des 19. Jahrhunderts dürfen die Rekonstruktion von literarischen Vorstufen alttestamentlicher Bücher steuern, vielmehr muss der historisch aufgeklärte Vergleich mit sonstiger antiker historiographischer Literatur methodisch im Vordergrund stehen. Ihre Eigenart hat Van Seters mit *In Search of History* vorbildhaft vor Augen geführt. Seine Sicht des "Jahwisten" als "antiker Historiker" liegt nun monumental ausgeführt in den beiden Bänden *Prologue to History* (1992) und *Life of Moses* (1994) vor, ergänzt durch eine Vielzahl von Artikeln zum Thema in den einschlägigen Fachzeitschriften.

Van Seters hat im Zuge seiner Forschungen zum Pentateuch vor allem die Formgeschichte auf eine neue Basis gestellt. Die deutschsprachige Forschung am Pentateuch hat sich nach von Rads Schrift *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1936) kaum mehr um die Interdependenz zwischen Literarkritik und Formgeschichte in dem Sinne gekümmert, dass literarkritische Rekonstruktionen formgeschichtlich überprüft worden wären. Mittels einer verselbständigten Literarkritik konnten Textstücke beliebigen Umfangs als quellenhaft angesehen werden, die Zahl der Vorschläge diachroner Vorstufenrekonstruktionen näherte sich derjenigen ihrer Autoren an. Van Seters dagegen beharrt auf der Gegenprobe, ob eine literargeschichtlich rekonstruierte Texteinheit auch formgeschichtlich als ein sinnvolles Ganzes gelten könne. Ob es je eine selbständige Urgeschichte gegeben hat, mag dem literarkritischen Auge aufgrund mangelnder literarischer Querbeziehungen zwischen Gen. 1-11 und 12ff. durchaus erwägenswert erscheinen, formgeschichtlich gesehen ist allerdings diese Annahme wenig plausibel.

Lieber John:

Einige persönliche Worte zum Schluss. Es war der "Jahwist", der uns zusammengeführt hat. Zunächst unabhängig voneinander haben wir ähnliche Fragen gestellt, und die Perspektiven, die wir entwickelten, wiesen in eine ähnliche Richtung. Dennoch blieben genügend Differenzen, um zu disputieren und voneinander zu lernen.

Die gemeinsame Freundschaft zum "Jahwisten" hat uns zu Freunden gemacht. Als wir uns zum ersten Mal trafen, am Zürcher Flughafen, erkannten wir uns auf den ersten Blick, es war als kannten wir uns schon lange. Wir verbrachten, mit unseren Frauen, schöne Stunden und Tage in der Schweiz

und in North Carolina. Du liessst mich in North Carolina auftreten und organisiertest für mich eine umfangreiche, lehrreiche Vortragstournee von der Ost- bis zur Westküste und bis hinunter nach Williamsburg anlässlich eines SBL-Kongresses. Im Gegenzug hatte ich die Gelegenheit, Deine erste (und einzige?) Publikation in deutscher Sprache herauszubringen: *Der Jahwist als Historiker* (1987).

In den inzwischen bald zwölf Jahren als Rektor der Universität Zürich entschwand mir das Alte Testament zwar etwas aus dem Blick, nicht aber aus dem Sinn und aus dem Herz. Es freut mich herzlich, dass Du meinen Sohn Konrad mit in Dein Gespräch und in unsere Freundschaft aufgenommen hast. Auch er kommt vom Pentateuch nicht los (*Erzväter und Exodus*, 1999)².

Mit diesen Zeilen grüssen wir Dich gemeinsam und wünschen Dir und Deiner Familie für Deine dritte Lebensrunde von Herzen alles Gute.

2 K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, 1999.

A Tribute to John Van Seters

Kenton L. Sparks

Biographical Sketch

John Van Seters was born in 1935 to Dutch parents, Hugo and Anne Van Seters, in Hamilton, Ontario, Canada. His university career began as an undergraduate student at Toronto, where his work with F. Winnett instilled in him an interest in Near Eastern and biblical studies that would never abate. Following graduation in 1958, he received a Woodrow Wilson Fellowship to do graduate work at Yale University, where he completed the M.A. degree in 1959. Meanwhile his interest in the academic study of the Bible continued to grow. As he had planned, John matriculated at Princeton Theological Seminary in 1959 with the goal of entering the pastoral ministry. Although he enjoyed and profited from his theological work at Princeton, the academic study of the Bible was again coming to the fore, and this tendency culminated in a time of study under Gerhard von Rad while he was visiting professor at Princeton. Von Rad's emphasis on the Yahwist as an ancient historian solidified John's own view on the subject, as his many later publications show.

It became obvious at this juncture that John's future lay in Near Eastern Studies, so his path led back to the department of that name at Yale, where several fellowships allowed him to complete his Ph.D. in 1964 (although it was not awarded until graduation in 1965). In addition to Winnett and von Rad, many scholars and friends influenced John's early research during those years at Toronto, Princeton, and Yale. Among them were R. Williams, R. Culley, J. Wevers, H. Ingholt, and B. Childs, to mention a few.

Following graduation, John was awarded a fellowship for a year of study in the Near East. Traveling with his wife of four years, Elizabeth, and with their 3 year old son, Peter, the family undertook a "foolish adventure" that they have never regretted. The trip presented obvious difficulties and challenges, but it illustrates John's commitment to learning as well as the strong support that Elizabeth has always given to his work.

From the present vantage point it is easily overlooked that John's doctoral work was in Egyptology, resulting in a study of the Hyksos that remains a standard resource over thirty years later. This, along with his other preparation in Near Eastern studies, has contributed to the comparative emphases visible in his work. But as we all know, his most important contributions to scholarship have not been in ancient Near Eastern studies but, more specifically, in biblical studies.

During his tenure at Waterloo Lutheran University (now Wilfred-Laurier), the University of Toronto, and the University of North Carolina, John began to work out his new perspective on the Pentateuchal Yahwist and on ancient historiography in general. His first monograph in biblical studies, *Abraham in History and Tradition*, appeared in 1975 and created a furor by suggesting an exilic date for the J document. For different reasons, similar claims were made by H.H. Schmid and T.L. Thompson. While in some circles these works were ridiculed as peripheral at the time, it has turned out that the concept of a late Yahwist is now integral to all discussions of the Pentateuch. Consequently, the work of Van Seters figures prominently in all recent introductions to the Hebrew Bible and the Pentateuch.

In a subsequent work, John attempted to provide a broader contextual framework for his study of the Yahwist by examining both ancient Near Eastern and biblical historiography in one synthetic monograph, *In Search of History*. This volume is now the standard introduction to biblical and Near Eastern historiography and has been recently reprinted by Eisenbrauns. Following this, John returned to the Yahwist and produced two volumes that defend his central thesis, already in seed form many years earlier, that the Yahwist was an exilic historian working under the influence of both Eastern (Mesopotamian) and Western (Greek) traditions. These studies have not brought any closure to his work on the Yahwist, since his attention has now turned to the special problem of the Book of the Covenant and its relationship to the Yahwist and to other biblical law codes. There is always more work to be done and, to the good fortune of us all, the Van Seters bibliography included in this volume will soon be out of date.

Van Seters as Mentor

As we glance back over the academic career of John Van Seters, our first thought must be that it was a productive one. Nevertheless, there is one cir-

cumstance that is to be regretted. John's home institution, the University of North Carolina, developed its terminal degree program in Religious Studies rather late in his career. As a result, he has mentored fewer doctoral students than any of us would have liked. As one of these students, I hope to give an impression of the kind of mentoring that Professor Van Seters provided to me, and, given the chance, would have provided to many others.

As an Academic Mentor

There are two specific points within my young academic career that vividly reflect the mentoring side of Professor Van Seters. I will begin with the comments he added to my first seminar paper, entitled, "The Chronicler and His Document Citations: A Comparative Study of Herodotus and the Chronicler". It was a fifty-three page paper of which I was rather proud, and I eagerly returned from the semester break to read the adulation I was sure he would heap upon the work. I opened the paper to the last page and read,

This paper shows me that you are capable of very good work and of collecting useful commentary and reading carefully. But it also reveals that you are prone to resort to the "quick-fix" that can easily ignore a whole range of relevant issues. We must work on this. Come in and talk about it.

From that moment on, I realized that graduate study would be something very different than what I had expected. Professor Van Seters and I proceeded to have that talk and many others along the way.

The second illustration is related to my comprehensive examinations. During the year leading up to "the hour of testing" (1992-93), Professor Van Seters met with me on a weekly basis for extended discussions of various readings, issues, and problems in biblical studies. He knew that neither my course work nor my own reading would produce the results he expected. This intensive preparation amounted to a significant sacrifice of his time and energy at a point when he could not afford it. In addition to his usual teaching load, during that period he was producing two major works on the Yahwist, as well as a number of important articles. A model of the devoted academic mentor, he was willing to make such sacrifices of his time in order to produce quality graduate students. While I cannot vouch much for the raw materials that Professor Van Seters had to work with in my case, I am certain that my academic strengths are a product of his careful mentoring.

As a Spiritual Advisor

It may surprise some readers to see John Van Seters referred to as a spiritual advisor. But for many young biblical academicians, the road to scholarship begins with the road of faith. It is not unusual to see that this creates certain tensions and struggles in the young graduate student of the Bible, for whom the simple and straightforward text of tradition becomes a philological, historical, or literary challenge on nearly every page. I recall sitting down with Professor Van Seters to discuss these kinds of difficulties. It was as if he took off one hat and put on another. More like a counselor than a professor, he listened carefully and expressed both sympathy and understanding. He reminisced about similar experiences when he was a young graduate student. Now John will tell you he is no pastor or counselor. But it is clear that he was sensitive to the spiritual concerns of his students, and in this respect I think he is to be distinguished from many others in his line of work.

As a Friend

John has long had a reputation for dogmatism. If by this one means that he is confident in his work and that he enjoys a rough-and-tumble debate, then by all means, he is dogmatic. But dogmatism can carry another connotation – that it prevents one from enjoying relationships with those of differing opinions. This does not describe him at all, for my experience is that he shares close relationships with many scholars who continue to date the Yahwist before the Deuteronomists. I am fortunate to live in the Chapel Hill area, and we have lunch frequently. John continues to show an interest in my academic career and still reads over most of my publications before I submit them. Friendships are an important part of the human experience, and it is my belief that Professor Van Seters's work has been substantially enhanced by his effort to establish appropriate relationships with his students and his academic colleagues. I know that all of those contributing to this volume feel fortunate that John is this kind of person.

Tradition and History: The Scholarship of John Van Seters

Thomas L. Thompson

I wish at the outset to thank the editors of this *Festschrift* for giving me the enviable and richly rewarding, if also daunting, task of offering a comprehensive view of the work of a scholar whom I have long viewed as one of the most productive and creative of my generation. Having now reread each of his books and his many articles, I would also describe him as one of the clearest and most consistent thinkers in our field.

The publication of *The Hyksos: A New Investigation* in 1966 opened a query that has dominated all of Van Seters's scholarly work. It also set a program of historical revision for many of us who have taken up one or other line related to this same question. The great harmonizing projects of the interwar period had established biblical studies as an integral part of ancient Near Eastern historical studies. The great wealth of information that archaeology had uncovered had found a rich explanatory matrix in the traditional histories of the ancient world. Parallels, analogies, and confirmation were the watchwords in a rapidly expanding field in which the cumulative methods of integration and synthesis were of far greater importance than analysis and distinction. Van Seters's dissertation was precisely what its title presented it to be: a new investigation. The sources – archaeological and textual – for our understanding of the Hyksos were systematically distinguished and evaluated independently before any synthesis was attempted. As a result of this analytical perspective – basic to all critical historical study, but rarely used in either biblical or ancient Near Eastern studies – the understanding of both Manetho's tradition and our history would never be the same.

In many ways, Van Seters's work on the Hyksos can be seen as a defense of the historical and archaeological synthesis of Säve-Söderbergh and Alt of the 1950s that had challenged Manetho's tradition about a Hyksos invasion

in favor of an association with the Amorites of the execration texts¹. Certainly, it can be seen as a direct and devastating challenge to Helck's support of a more traditional historiography in line with Manetho². Van Seters's revision of the "Amorite" vs. Hurrian debate over Manetho's tradition of a Hyksos invasion of Egypt has its closest parallel with the nearly contemporary review by Weippert of the conquest/settlement interpretations of biblical tradition³. This work also dealt with a debate over invasion scenarios and with the vexing problem of independently evaluating archaeological data prior to integrating them with traditional presentations of the past. It, too, supported a synthetic revision of tradition against a traditional historiography.

Both Van Seters and Weippert concluded by supporting a synthesis of the traditional and untraditional sources for their respective historical reconstructions. But the methodological clarity of these two reviews concerning archaeology's distinct and independent contribution to our writing of history laid the foundation for the more radical rejections of traditional historiographies in the 1970s and 1980s. The basic elements and strengths of comparative analysis had been convincingly demonstrated.

Some of the methodological implications of this new departure did not become clear until 1975 with the publication of Van Seters's second major work, *Abraham in History and Tradition*⁴. This far-reaching study took up the problem of historical sources – both traditional biblical ones and untraditional sources derived from archaeology – and applied the principles of independent analysis with a thoroughness that allowed little room for more than the most theoretical synthesis. Again, traditional historiography, here, in the form of a "patriarchal period" of the Bronze Age, was systematically op-

1 T. Säve-Söderbergh, *The Hyksos in Egypt*, JEA 37 (1951), 53-71; A. Alt, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht* (1953), in: *Kleine Schriften III*, 1959, 72-98. This position was followed, for example, by R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et l'histoire*, RB 72 (1965), 11-13. On the "Amorites" and the execration texts see T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, 1974, 89-117.

2 W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, *Ägyptologische Abhandlungen* 5, 1962. J. von Beckerath (*Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, 1965) independently offered a more conservative challenge to Helck's traditionalist defense of Manetho.

3 M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion: eine kritischer Bericht*, 1967.

4 Important preliminary studies for this work, particularly related to Van Seters's revision of Nuzi parallels to patriarchal customs, were *The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel*, JBL 87 (1968), 401-408; *idem.*, *Jacob's Marriages and Ancient Near East Customs. A Re-examination*, HTR 62 (1969), 377-95.

posed and given a devastating critique. In both detail and substance, the customs implicit in the economic tablets of Late Bronze Nuzi were separated from those implied by the stories of Israel's patriarchs. Rather than a social world of the Bronze Age, the stories of Genesis were found to reflect far better late Assyrian and especially Neo-Babylonian social traditions of the sixth century and later⁵. In fact, Van Seters closed the first part of his study with the conclusion that archaeological and historical studies supported such a late date for the biblical traditions of Abraham and substantially excluded the possibility of a Bronze Age chronology.

While this first part of his study on the Abraham traditions worked with the implicit goal of historical synthesis, the radical revision of the dating of a potential historical context to the sixth century or later had far-reaching results independent of Van Seters's own purposes. On the one hand and most importantly, the biblical narrative ceased to be the scenario of its own historical context. Moreover, the underlying assumption of Van Seters's larger argument that these narratives – however historiographical – were fictive became not only patent but a substantial element of the debates that followed⁶. The implications of Van Seters's understanding of the patriarchal narratives as origin traditions of national identity⁷ were shared by and found little debate within his intended audience of critical biblical scholarship. However, a large number of scholars within the Anglo-Saxon tradition of biblical archaeology, against which so much of the criticism of the first half of his study had been addressed, had asserted a historical patriarchal period within the Bronze Age as an explicit argument against the underlying assumptions of the scholarly tradition of historical criticism since Wellhausen⁸.

5 Although my *Historicity* (1974) had also argued against the Nuzi parallels to patriarchal customs (196-297), Van Seters was among the very first of his generation to depart from an early dating of the sources of the Pentateuch. Cf. also H. Friis, *Eksilet oif den israelitiske historieopfattelse*, DTT 38 (1975), 1-16, and B. Diebner and H. Schult, *Argumenta e Silentio. Das grosse Schweigen als Folge der Frühdatierung der "alten Pentateuchquellen"*, *Sefer Rendtorff, DBAT Beiheft 1*, 1975, 24-35.

6 *Abraham in History and Tradition*, 125-53.

7 *Ibid.*, 153.

8 See J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1905⁶, 316. That my *Historicity of the Patriarchal Narratives* – which addressed the issues of historicity as they were understood within biblical archaeology – was often not only linked but identified with Van Seters's work in discussions about the Bible and history throughout the late 1970s and early 1980s, led to substantial misunderstandings of his position. See particularly W.G. Dever, *The Patriarchal Traditions*, in: J.H. Hayes and J.M. Miller, eds., *Israelite and Judean History*, 1977, 70-119. The tradition in scholarship opposed to an understanding of the Bible as a fictive historiography that

Van Seters's implicit change of implied audience, I believe, was substantially responsible for the unfortunate resistance to his work in North America, where the traditions of biblical scholarship had long been opposed to historical criticism.

It is specifically in the assumptions underlying his critique of the dominant positions of source criticism⁹, form criticism¹⁰, and tradition history¹¹, that Van Seters's distance from scholars such as Gunn and others interested in structuralism and formalism, who likewise had early asserted the essentially fictive quality of the traditions, becomes clearest¹². While Van Seters explicitly addressed the issue of folk literature as it had formed a part of the discussions of biblical criticism since Gunkel and Gressmann, his early discussion remained essentially within the framework of historical criticism. The first part of *Abraham in History and Tradition*, moreover, did not address questions of historicity and genre so much as those of chronology and historical context in relation to the composition of traditional biblical historiographies. Issues of genre and the concerns of comparative literary analysis were also of interest to Van Seters primarily as they helped him to address questions related to the greater composite of tradition. This is clearly seen throughout the second part of his 1975 study, with its central focus on the relative chronologies of the sources of the Pentateuch.

The strength of Van Seters's arguments for a late date for the Pentateuchal traditions lies in the correspondence he argued between the (post-deuteronomistic) Yahwist and the sixth century BCE *a quo* date he maintained for the social and historical contexts implied by these stories. The necessary grounds of confirmation, as they were understood in the 1970s,

once fed this quest for historicity can be glimpsed as well in such works as E.A. Speiser, *Genesis*, AB 1, 1965, xxvii-xlii, in which Genesis' legends are presented as fictionalized forms of past historical events. This reaction against Wellhausen and historical criticism generally was also explicit in W.F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1940; G.E. Wright, *God Who Acts*, 1962; and N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1959, and had much to do with the early development and success of the biblical archaeology movement. See further T.L. Thompson, *The Early History of the Israelite People*, SHANE 4, 1992, 10-26.

9 *Abraham in History and Tradition*, 125-31.

10 *Ibid.*, 131-38.

11 *Ibid.*, 139-53.

12 D. Gunn, *The Story of King David. Genre and Interpretation*, JSOTSup 6, 1978; D. Irvin, *Mytharion: The Comparison of Tales from the Old Testament and Ancient Near East*, AOAT 32, 1978. See also T.L. Thompson, *A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives*, JAOS (1978), 76-84.

enabling a synthesis between traditional historiography and the extrabiblical evidence had been presented. For the first time, the historical-critical method was free from the circular argumentation that had plagued it. When Van Seters supported such arguments with a sustained analysis of doublets underlying the literary nature of Pentateuchal transmission, his revision rendered substantial explanatory power to historical criticism's documentary hypothesis.

The single, most important question remaining at the conclusion of this 1975 work was the difficult one of genre. Van Seters's substantial critique of form criticism and of the assumed orality of the Yahwist traditions and his argument for the interrelated character of the literary traditions went far in clarifying issues raised by Gunkel and Richter and, in the Scandinavian tradition of scholarship, by Engnell and Nielsen¹³. But a substantial part of his arguments concerning sources went largely unnoticed in the early discussions on the Pentateuch that followed the publication of *Abraham in History and Tradition*. The discussion of the late 1970s and early 1980s was surprisingly unhistorical in orientation, remaining within the confines of biblically derived constructs of a history of Israel. The historical context of Van Seters's critique was ignored by the predominately theological concerns of European biblical scholarship. The issue of the Pentateuch's historical context as opposed to its alleged biblical setting hardly impinged on the central debate¹⁴. Within the context of the argument established by Van Seters's 1975 seminal study, the issues of genre and literary context, however, required an argument that went beyond an analysis of the tradition itself. They required a historical argument based on substantial analogies from extrabiblical sources. Biblical literature needed to be read as part of the literature of the ancient Near East. Only such an argument offered evidence and a possibility for conviction. Van Seters's demand for a synthesis of biblical criticism with ancient Near Eastern

13 Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 154-61; H. Gunkel, *Genesis*, HKAT 1,1, 1910³; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, 1970; I. Engnell, *A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament*, 1969; E. Nielsen, *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction*, SBT 11, 1954.

14 E.g., in H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, 1976; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, 1977; idem., *The Yahwist as a Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism*, JSOT 3 (1977), 2-10; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, ATANT 67, 1980. Cf., however, Irvin, *Mytharion*; A. Rofé, *The Book of Balaam. Numbers 22:2-24:25*, 1979.

studies had radically altered the terms of scholarly engagement with the Pentateuch.

In characteristic fashion, Van Seters addressed this central methodological question directly in his great study of ancient Near Eastern historiography of 1983¹⁵. In this work, Van Seters succeeds in integrating biblical narrative tradition within its ancient Near Eastern context with the help of his understanding of historiography as a literary genre reflective of a civilization's self-understanding in terms of the past, a definition that he drew from Huizinga¹⁶. It is a critical point of departure with several implications. The vexing question of fiction and historicity is seen as irrelevant in favor of a tradition of historiography with a function that is at home with such subgenres as "origin traditions". The creative aspects of historiography are brought to the fore. By imposing a modern definition, Van Seters avoids difficulties that arise in efforts to deal with the implicit definitions adhering to the authorial voice of ancient texts that talk about the past as well as with explicit discussions of the genre in ancient literature. This gain in the discussion is not to be taken lightly, as it enabled Van Seters to isolate and link together Greek and Hebrew narrative traditions as both uniquely historiographical in the ancient world and implicitly related to each other.

The definition of this historiographical self-understanding as "national self-understanding" was critical in Van Seters's argument. Not only did it provide him with the implicit "Israelite" voice necessary to both the chronology and understanding of historical-critical scholarship's "Deuteronomistic History", but, more immediately, it gave him a strong presumption for excluding a wide variety of ancient Near Eastern and especially Hittite accounts of the past from the genre of historiography¹⁷. Here Van Seters's comparative search was not so much for generic analogy between distinct cultures in the ancient world but for direct associations and continuities¹⁸. Such direct

15 In *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, 1983; cf. *idem.*, *Histories and Historians. The Israelites*, Or 50 (1981), 137-85.

16 In *In Search of History*, 1-7; cf. J. Huizinga, *A Definition of the Concept of History*, in: R. Klibansky and H.J. Paton, eds., *Philosophy and History*, FS E. Cassirer, 1963, 1-10.

17 As, for example, argued by H. Cancik relative to both biblical and Greek historiographies in *Mythische und historische Wahrheit*, SBS 48, 1970 and *Grundzüge der hethitischen und frühisraelitischen Geschichtsschreibung*, ADPV, 1976; cf. Van Seters, *In Search of History*, esp. 102-105.

18 So explicitly in his critique of Cancik in *In Search of History*, 105.

associations Van Seters established by definition and found only with Greek ethnographic traditions, particularly in the writings of Herodotus.

Van Seters' use of Huizinga's modern definition of historiography as a specifically written genre of literature also allowed him to avoid an understanding of historiography as a subgenre of tradition, as had been common in the *religionsgeschichtliche Schule* from Meyer to Galling¹⁹. Following the critiques by such scholars as Fichtner and Long of Gunkel's claim of an oral or "folk" basis of biblical tradition, Van Seters adamantly opposed the widespread interest since the 1950s in "oral tradition" as a unique foundation for biblical narrative²⁰. Not least important among these were the increasing efforts to use such concepts as "traditional narratives" and "folk-histories" to oppose the specifically literarily oriented techniques of more traditional historical criticism²¹.

In this effort to classify the biblical tradition as essentially a literate form of tradition, and as paradigmatic for his understanding of a national orientation of historiography, which was in its historical origins uniquely Greek and Hebrew, Van Seters puts Oppenheim's concept of a society's "stream of

19 E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, 1892 and *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906; H. Gunkel, *The Legends of Genesis*, 1901 and *Jakob*, PrJ 176 (1919), 339-62; H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, 1910; K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928.

20 In *Search of History*, esp. 220-27; cf. J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, VT 6 (1956), 372-96; B. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, BZAW 108, 1967.

21 Implicitly and explicitly, Van Seters opposes here not only works such as E. Nielsen's, *Oral Tradition, and the Scandinavian strain of tradition history* in line with the work of I. Engnell (*Gamla Testamentet: en traditionshistorisk inledning*, 1945), but also the increasingly influential studies in biblical narratives offering an alternative to historical criticism and following interests of Homeric studies and especially the exploration of oral traditions by M. Parry (*Serbo-croatian Heroic Songs*, 1954) and A.B. Lord (*The Singer of Tales*, 1960). Cf., for example, the comparative study of ancient Near Eastern "folk narratives" and narrative motifs and story patterns by Irvin (*Mytharion*; idem. with T.L. Thompson, *The Joseph and Moses Narratives*, in: Hayes and Miller, eds., *Israelite and Judean History*, 147-212; cf. also T.L. Thompson, *A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives* and J.M. Sasson, *Ruth*, 1979). He also opposes especially and more directly the studies specifically related to the "Deuteronomistic History" by J. Fokkelman (*Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 1980-93) and D. Gunn (*The Story of King David*, 1976 and *The Fate of King Saul*, JSOTSup 14, 1980). See Van Seters, *In Search of History*, 286-291; and *Oral Patterns and Literary Conventions in Biblical Narratives*, Sem 5 (1976), 139-54.

tradition" to good use²². He is able thereby to distinguish both literate from illiterate forms of tradition and the respective societies that produced them, thus creating a nearly unbridgeable functional separation of oral tradition from scribal traditions of the literate societies to which the historiographies of Greece and Israel belong. Van Seters' historical criticism can therefore function insulated from both the annal and monumental texts belonging to the ancient Near East and the assumed "oral traditions" belonging to the "pre-literate" sources of Homer and Moses in scholarly constructions.

This is hardly an arbitrary reflection of his arguments against oral tradition and form criticism, but adheres very closely to his understanding of historiography. Dedicating the bulk of this study to a close comparison of the structures of Herodotus' history to those of the Deuteronomistic History, he is able to carry the discussion a decisive step forward in a thoroughly consistent argument that collection of traditions is a function of historiography itself, and therefore both dependent on and secondary to the development of historiography in the ancient world²³. In the discourse of the early 1980s and remaining within the parameters of continental biblical criticism's *Formgeschichte*, this conclusion led inevitably to the sound observation that tradition collection has to be understood within a history of the genre of historiography. The concept of sources as collected tradition itself implies historiography²⁴. This allows Van Seters to conclude that, like Herodotus, the Deuteronomistic Historian himself was the collector, who told his stories, again like Herodotus, with design and plan, unity and purpose. Starting with an informative discussion of Albrektson's pioneering work on historical causality in ancient Near Eastern literature²⁵, Van Seters

22 A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* 1964, 7-30; cf. Van Seters, *In Search of History*, 4.

23 Van Seters, *ibid.*, 353-58.

24 The rationalism of Van Seters's argument flows from his modern definition of historiography on one hand and the common assumption on the other, of historical criticism generally – which lies apart from any specific definition of this genre – that the Deuteronomistic History is historiographic. In this regard, studies as widely diverse as those of Irvin and Gunn cited above to those of J. Tigay (*The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 1980) and B. Peckham (*History and Prophecy. The Development of Late Judean Literary Traditions*, ABRL, 1993), all of which use some form of "tradition collection" as a regnant concept in their composition theory, function with a very different concept of historiography and stand somewhat apart from the mainstream of the historical criticism reflected by Van Seters.

25 Van Seters, *In Search of History*, 57-59 and 240-42; B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, 1967.

restructured previous assumptions about the relative chronology and development of biblical historiography (involving a 10th century "J" and the independence of the stories about Saul, David's rise and the "Court History") and drew the conclusion that the books of Samuel and Kings²⁶ were integral to the Deuteronomistic History, that J – in accord with *Abraham in History and Tradition* – was later, and that the "Court History" was a post-deuteronomistic expansion from the post-exilic period. In doing so, a central goal was achieved: the confirmation of Noth's thesis of a continuous narrative from Moses to the end of the monarchy²⁷.

Van Seters's absolute chronology for the "Deuteronomistic History", like his dating of the "Court History" and "J", lies sandwiched between the end of the monarchy (his date for Deuteronomy) and what he understands as "post-exilic" biblical traditions. As an "exilic" work, the Deuteronomistic History is an elder contemporary of Herodotus and shares much of the ideology of a similarly dated Deutero-Isaiah. This chronology and ideological placement has advantages for those interested in intellectual history and development. It also offers literary and intellectual associations – both geographical and chronological – that serve well his long-standing effort to create an international context for the biblical traditions.

In 1992, with the first of a two-volume exegetical *tour de force* in intellectual history, Van Seters returned to the Pentateuch and the revisionist analysis of J in Genesis that he had first set out in 1975²⁸. While his primary achievement in this work was his understanding of the J tradition as the product of an antiquarian integrating two distinct traditions, which Van Seters characterized as "Eastern" and "Western", a significant secondary goal was to reestablish the unity of J as a tradition of the whole of the Pentateuch²⁹, and as part of a secondary unity of Genesis-II Kings as a composite historiographical work: J as a universalist prologue to the existent Deuteronomistic national history.

26 Here (In Search of History, 353-58) Van Seters follows H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, ATANT 66, 1980.

27 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 1943; Van Seters, *In Search of History*, 353.

28 Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992; see also his preliminary study, *Der Jahwist als Historiker*, ThSt 134, 1987.

29 As opposed to Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem* and his student E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte und Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990.

I find the strategy of this work brilliant. Even the two-volume format lends itself to the work's goals. Genesis stands apart from the Pentateuch as a whole – a prologue to J's revision of the Deuteronomistic History. Van Seters's point of departure is his own *In Search of History*. He begins with an observation that implicitly cites Huizinga's definition of historiography: it is exceptional in antiquity to begin a national tradition (i.e., the Deuteronomistic History) by recounting the primeval origins of the peoples and nations of the world³⁰. Van Seters is certainly correct that to explain this exceptional character, as most of us have done, merely by resorting to the function of tradition collection, is inadequate. I find his suggestion of the historiographic sub-genre *archaeologia* elegant, particularly with his further definition of the vulgate characteristic of Genesis' aetiologies, a very plausible resolution of the issue of J's "folk" character³¹. Through the whole of this argument, Van Seters reinforces his contention that biblical narrative is essentially the product of literary tradition.

The exegesis of this first volume supports its thesis thoroughly and consistently. Van Seters's description of an Eastern strain to the tradition is certainly plausible, as is his identification of it as quintessentially Babylonian. If one accepts his chronology, his attribution of a western strain of tradition as Greek is likewise unexceptional, especially in regard to his analysis of the genealogies and his interests in Herodotus. The conclusion of this first volume³² that J's universalist perspective – held in common with, for example, Deutero-Isaiah – stands in a marked contrast to the Deuteronomistic History's "nationalist" and "prophetic" perspective is the thesis that binds it together with the second volume. It is proposed in *Prologue* and given full form in *The Life Story of Moses* (1994).

In the second volume, Van Seters completes his exegetically driven description of the Yahwist as an antiquarian historian who offered a revisionist history of Israel's origins and presented it as a prologue to the Deuteronomistic History (Joshua - II Kings, including Deuteronomy and Deut. 1-4 as introduction)³³. As in Genesis, Van Seters's Yahwist in Exodus-Numbers integrates an Eastern and a Western tradition and reiterates the Abraham to Canaan migration with the migration from Egypt to Canaan.

30 Prologue to History, 1.

31 Ibid., 1-3.

32 See esp. Prologue to History, 330-32.

33 See also Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, 1976.

More than any other of his books, *The Life of Moses* illustrates the consistency of Van Seters's scholarly work over a span of what is now more than thirty years. As with the first volume of his study on J, this book maintains a coherent perspective and argument that goes back at least to 1972³⁴. It continues to demonstrate the methodological clarity, interdisciplinary concern, and breadth of interest and competence so clear already in his 1966 work on the Hyksos. More than any other of his works, *The Life of Moses* forwards Van Seters's goal of creating a synthesis for biblical tradition to find its context within the literary world of antiquity. Van Seters sees J as a comprehensive literary work beginning with the garden story and ending with the death of Moses. He understands the Yahwist to have rewritten and reshaped, compiled and incorporated "extant traditions"³⁵. The description of the sixth century J theology as international, universalist and humanistic³⁶, related both to the great city of Babylon through its Eastern tradition and the Greek world of the Mediterranean through its Western tradition, links it, for Van Seters, to wisdom tradition and to prophets such as Jeremiah and Deutero-Isaiah. In contrast, Deuteronomy and the Deuteronomistic Historian are understood as highly nationalist and oriented rather to the so-called eighth-century prophets. In fact, Van Seters proposes that Deutero-Isaiah was influenced by the Yahwist. Van Seters describes J quite specifically as an ancient Judean scholar living among the exiles in Babylon: a contemporary of Deutero-Isaiah.

The relationship of Van Seters's J as a prologue to the Deuteronomistic historiographical project is an essential one and tightly linked and argued both in terms of chronology and the history of ideas. It is undoubtedly a sustained and elegant resolution of most of the major weaknesses of historical criticism's project. Nevertheless, as it has made this tradition of critical analysis of the biblical tradition viable for yet another generation, it also shares

34 It explicitly integrates several earlier articles: The Conquest of Sihon's Kingdom. A Literary Examination, JBL 91 (1972), 182-97; Once Again – The Conquest of Sihon's Kingdom, JBL 99 (1980), 117-24; The Place of the Yahwist in the History of Passover and Maṣṣot, ZAW 95 (1983), 167-82; The Plagues of Egypt. Ancient Tradition or Literary Invention? ZAW 98 (1986), 31-39; Etiology in the Moses Tradition. The Case of Exodus 18, HTR 9 (1985), 355-61; Comparing Scripture with Scripture. Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24, in: G. Tucker, ed., Canon, Theology and Old Testament Interpretation, FS B.S. Childs, 1988, 111-30.

35 *The Life of Moses*, 457.

36 *Ibid.*, 464.

some of the drawbacks of this line of scholarship. The chronology, for example, is strongest when it is most transparently relative. With the necessary effort to relate this to an absolute chronology as to any history apart from a biblical one, the weaknesses of the methodology become unavoidable. Deuteronomy is dated towards the end of the monarchy, the Deuteronomistic History is set shortly thereafter, and both are related ideologically to "eighth-century" prophets. J is placed in sixth century Babylon and seen as later than the Deuteronomistic History and an elder contemporary of Deutero-Isaiah. The Court History is seen as yet later and described as post-exilic. All of these "absolute" dates are in fact the product of a historicizing illustration of the relative chronology, using the tradition's own, decisively fictive historiography as its primary source. Are the stories of the monarchy earlier than the stories of the exile, and do they give us cause to date either Deuteronomy or the motif of exile? Is Deutero-Isaiah earlier or later than the "eighth century" prophets. Is there only one exile? If so, does it begin and end at the close of the sixth century³⁷?

I also do not find that it helps greatly to use Herodotus or even the viable cultural associations potentially datable within Van Seters's Eastern and Western traditions. What Van Seters provides are *a quo* associations at best. Biblical historiography's associations with works such as Herodotus are significant, but the entire tradition of Greek historiography, including Hellenistic writers like Berossus, Manetho and conceivably Sancuniathon, is implicated. A sixth century date is merely the earliest possible. Similarly, Babylonian associations continue through the Persian and Seleucid periods and need not be related to an exile and limited to an association within a biblical story.

What I would see, however, as the central weakness of Van Seters's project lies elsewhere: in his definition of historiography and his identification of the biblical literary genres on this basis. That the implicit authorial voice of our texts associated with the Deuteronomistic History is Israelite is difficult to maintain; yet, it is essential for Van Seters's hypothesis – especially if one is to understand this historiography as a "national ideology rendering self-understanding"³⁸. One could expand this objection to a few other assumptions that need further discussion. How much of this tradition is about the past? Might one rather imagine much of it – in the spirit, for

37 On this vexing problem see now L. Grabbe, ed., *Leading Captivity Captive. The Exile as History and Ideology*, JSOTSup 278, 1998.

38 See N.P. Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, 1998; T.L. Thompson, *The Bible in History. How Writers Create a Past*, 1999.

example, of I Sam 2 and especially 22 – as illustrative of the principles of wisdom? Much of what Van Seters sees as a national ideology strikes me as the use of a past to illustrate a philosophical discourse, which has only secondarily led to the development of religious (not national) communities that find their self-understanding in identifying themselves not with a nation of the past, but with a new and now finally true Israel.

One issue that I have hardly dealt with adequately in this brief review of Van Seters's work is his detailed exegesis of biblical narrative. This has marked especially his most recent two-volume study of the Yahwist. It is a formidable reading in which Van Seters's wide ranging understanding of ancient Near Eastern studies dominates. One needs to return to it again and again.

Many scholars have contributed to the change, several of them relatively independently. However, even if the story were not dedicated to John Van Seters, no review of this topic could fail to note the contribution he has made to this sea-change in attitude, a contribution represented by his substantial output of books within a short span of years: starting from *Abraham* (1975), moving through the *Deuteronomistic History* (1983), and on to the *Yahwist – First in Canaan* (1992) and then to *Exodus-Numbers* (1994). He has conveniently summarized his position in a recent contribution on the *Yahwist*.¹ Over these years, I have found myself oscillating between a wide measure of support for what I counted as the main line of Van Seters's case and considerable doubts over many of the details of his argument. It is appropriate, in a paper in his honour both to acknowledge the stimulus provided by this ambivalence and to set down some questions that have arisen. Some of my questions have been reframed for me while preparing a short commentary on the books of Seters.² I was particularly struck by the many links between Mt Sinaï and three other biblical books: Genesis, Judges, and 1st Kings.

Three are early biblical events related to King Sennacherib's death (I Sam 31:1) which are widely known: David's coronation by Yahweh's anointment "servants his presence" (I Kgs 21:12) – and also attributed to

¹ John Van Seters, *Exodus and Deuteronomy* (Leiden: Brill, 1998) II, 105–111; *Genesis* (Leiden: Brill, 1998) 105–111; *Exodus-Numbers* (Leiden: Brill, 1998) 105–111; *Yahwist – First in Canaan* (Leiden: Brill, 1992) 105–111; *Abraham* (Leiden: Brill, 1975) 105–111.

² John Van Seters, *Exodus and Deuteronomy* (Leiden: Brill, 1998) II, 105–111.

³ John Van Seters, *Exodus and Deuteronomy* (Leiden: Brill, 1998) II, 105–111.

Samuel and Genesis: Some Questions of John Van Seters's "Yahwist"

A. Graeme Auld

The two decades from the mid-1970s to the mid-1990s have witnessed a remarkable turn-around in approaches to dating the formation of the Pentateuch. Many scholars have contributed to the change, several of them relatively independently. However, even if the essay were not dedicated to John Van Seters, no review of this topic could fail to note the contribution he has made to this sea-change in attitude, a contribution represented by his substantial quartet of books within a score of years: starting from *Abraham* (1975), moving through the *Deuteronomistic History* (1983), and on to the *Yahwist* – first in *Genesis* (1992) and then in *Exodus-Numbers* (1994)¹. He has conveniently summarised his position in a recent contribution on the Pentateuch². Over these years, I have found myself oscillating between a wide measure of support for what I (wanted to?) take to be the main line of Van Seters's case and considerable doubt over many of the details of his argument. It is appropriate in a paper in his honour both to acknowledge the stimulus provided by this ambivalence and to set down some markers towards a discussion. Some of my questions have been refocused for me while preparing a short commentary on the books of Samuel³. I was particularly struck by the many links between I-II Samuel and three other biblical books: Genesis, Judges, and I-II Kings.

There are early allusions within Samuel to Kings. Samuel's warning (I Sam. 3,11) anticipates words spoken against Davidic Jerusalem by Yahweh's anonymous "servants the prophets" (II Kgs 21,12) – and also attributed to

- 1 J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, 1983; idem., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, 1994.
- 2 *The Pentateuch*, in: S.L. McKenzie and M.P. Graham, eds., *The Hebrew Bible Today. An Introduction to Critical Issues*, 1998, 3-49.
- 3 In: J.D.G. Dunn and J.W. Rogerson, eds., *Commentary 2000*.

Jeremiah (Jer. 19,3). Then the Philistines, when they realise that the ark has entered their opponents' camp, speak (I Sam. 4,8) rather like the later Jeroboam (I Kgs 12,28) about Israel's "gods" in the plural. Ashtaroath (I Sam. 7,3-4) are warned against in I Kgs 11,5.33 and II Kgs 23,13. Mizpah, important centre in both I Sam. 7 and 10, features there in ironic anticipation of its role after the fall of Jerusalem (II Kgs 25,22-26). Saul's tearing of Samuel's cloak (I Sam. 15,27-28) is interpreted, as in the story of Jeroboam and a later prophet in the time of Solomon (I Kgs 11,29-31), as a symbol of the rending of the kingdom. The verb used of Philistine plundering (I Sam. 23,1) seems to occur only in late texts, including II Kgs 17,20. Both Saul (I Sam. 31,2) and, even more interesting, Jesse (I Sam. 16,8) name a son Abinadab, reminiscent of the ill-fated sons of Jeroboam (I Kgs 14,1.20) and also of Aaron (Num. 3,1-4) – and remember that Jeroboam of I Kgs 12 is anticipated by Aaron in Ex. 32. Then, if I Kgs 13,2 and II Kgs 23,20 supply the appropriate interpretive clue, the material added in Samuel to the older, shorter story of the end of Saul and his sons (substantially as I Chr. 10,1-12 still tells it), spoils the action of the men of Jabesh by adding (I Sam. 31,12b) that they desecrated the royal bones by burning them before burial. In each of the three cases in Samuel and Kings where "invited guests" celebrate a new king (Saul [I Sam. 9,22]; Absalom [II Sam. 15,11]; and Adonijah [I Kgs 1,41]), that ruler does not last. The interplay between the counsel from the court favourite Ahithophel and Hushai's supplementary – and contrary – advice (II Sam. 17) anticipates the dynamics of the 400 court prophets over against critical Micaiah (I Kgs 22). Then the proportions of Judah and Israel at the return of David (II Sam. 19,43) anticipate the one "sceptre" and the ten at the end of Solomon's reign (I Kgs 11,31-32), just as Sheba (II Sam. 20,1) shouts out a version of what all Israel will say to Rehoboam (I Kgs 12,16).

Some links between Samuel and Judges may be labelled redactional. Judg. 10,16 and I Sam. 7,3-4 talk of "removing foreign gods", as do only three other (late?) biblical passages. The comment at the end of the brief two-chapter account of Saul's reign before David, about Saul "delivering" his people out of the hands of those "plundering" them (I Sam. 14,47-48) employs unusual (and probably late) language found also in the prologue to the stories of the Judges (2,14,16). The campaign of Gideon/Jerubbaal against the Midianites and "peoples of the east" has many common features with Saul's campaign in I Sam. 13. For many scholars, Judg. 17-21 as a whole represent a late supplement to the stories of the judge-deliverers. Be that as it may, the scandal in Judg. 19 is precisely at Gibeah because that is Saul's city; and the dismem-

bered body of the ravished woman (Judg. 20) deliberately anticipates the animal despatched by Saul, also in twelve pieces, to rally Israel.

Yet other such connections are no less plausible and belong to what is widely recognised as the very stuff of the two books. It is in I Samuel and Judges that biblical talk of the divine spirit as impulse and energy towards leadership is concentrated. The campaign of Gideon or Jerubbaal against the Midianites and "peoples of the east" (Judg. 7) has many common features with Saul's campaign in I Sam. 13, and the reduction of his force to 300 after the water-lapping test may offer a comment on what was wrong about David's counting his people (II Sam. 24). Samson shares with Samuel, not just nazirite status and the role of "judge of Israel", but also a story of his special birth to a barren woman. Then Samson too, like the younger David, operates at the margins of Judah and Philistia. Both kill a lion with their bare hands (Judg. 14,6; I Sam. 17,34-35). And both demonstrate propensity – and skill – at Philistine-bashing, despite occasional alliance with this hereditary foe. Historical circumstance or shared stock of outlaw legends might explain these links. Yet, when David and Samson are the only two men in the Bible to have their first wife taken back by the father-in-law and married to another man, it is wise to suppose that closer linkage is at stake – and in fact influence in one direction or the other.

As for Samuel and Genesis, "Shur and Havilah opposite Egypt" is an expression used only in Gen. 25,18 (of the Ishmaelites) and in I Sam. 15,7 (of the Amalekites). And the fresh start ("After the death of Abraham, [God blessed his son Isaac]", Gen. 25,11) has parallels only in the opening verses of Joshua, Judges, and II Samuel. Then there is a cluster of links with Samuel in Gen. 29-38. Notably the story of David's daughter Tamar wronged by her half-brother Amnon (II Sam. 13) shares several features with the story of Judah's wronged daughter-in-law of the same name (Gen. 38) – and, just as Judah in the end pronounces Tamar more in the right than himself (38,26), so Saul declares the same of David and himself. David's Tamar is linked also with Jacob's daughter Dinah, raped by Shechem (Gen. 34). Other significant connections are rare words and phrases like "folly in Israel" (Gen. 34,7; II Sam. 13,12; plus Deut. 22,21; Josh. 7,15; Judg. 20,6; Jer. 29,23), "it is not done so in Israel" (Gen. 34,7; II Sam. 13,12; plus, with "in our place" for "in Israel", Gen. 29,26), "disgrace" (Gen. 30,23; 34,14; Josh. 5,7; I Sam. 11,2; 17,26; 25,39; II Sam. 13,13; Neh. 1,3; 2,17; 3,36; 5,9), "steal the heart" (Gen. 31,20.26; II Sam. 15,6), and "remove foreign gods" (Gen. 35,2; Josh. 24,23; Judg. 10,16; I Sam. 7,3; II Chr. 33,15). The last of these was mentioned

above among the connections with Judges; in Gen. 35,2.4 it is linked with "purify yourselves" (hitpa'el of טָהַר, found only in late contexts). Then the relations between David and Saul's two daughters, Merab and Michal, share several features with those between Jacob and Leah and Rachel, daughters of Laban – both Saul and Laban trick their intended sons-in-law over their elder daughters (I Sam. 18,19; Gen. 29,25), and Michal helps her husband David by deceiving her father, just as Rachel helped Jacob against father-in-law Laban (I Sam. 19,11-17; Gen. 31,25-35).

Connections in wording and situation between Samuel and its closest "neighbours", Kings and Judges, may be held less remarkable. This will seem particularly obvious to the very many readers for whom there is a straightforward historical link between the books at a literary or even factual level: either, with Joshua, they constitute or are based on a continuous (Deuteronomistic) narrative or they describe broadly accurately contiguous or overlapping historical periods. I myself hold that the primary material within the Former Prophets is the story of the houses of David and of Yahweh that underlies the books of II Samuel-II Kings. This was expanded into the present books of I-II Samuel and I-II Kings (or I-IV Kingdoms in the Septuagint); and most of the links between Samuel and Kings noted above belong to the supplementary material. Judges appears to me to be a later book, already familiar with Samuel-Kings⁴.

It is no new idea to link discussion of Genesis with discussion of Samuel. For a long time, the earliest substantial source of the Pentateuch was dated to the early Israelite monarchy. And, in the second half of the twentieth century, Gerhard von Rad's argument has enjoyed particularly wide currency: that both the J-source (of what he still called the "Hexateuch") and the so-called "Court History" or "Succession Narrative" (II Sam. 9-20 + I Kgs 1-2) emanated from the wisdom, the "enlightenment", of Solomon's court⁵. However, independently in 1983, both Van Seters⁶ and I⁷ defended the proposal that these chapters represent not one of the major sources available to the author of Samuel, but a substantial supplement to the original narrative.

4 See in greater detail A.G. Auld, *The Deuteronomists between History and Theology*, forthcoming in: A. Lemaire, ed., *Congress Volume*, Oslo 1998, VT.Sup.

5 G. von Rad, *The Beginnings of History-writing in Ancient Israel*, in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 166-204.

6 *In Search of History*, 277-91.

7 A.G. Auld, *Prophets through the Looking Glass. Between Writing and Moses*, *JSTOT* 27 (1983), 14-16.

We have been joined by others since, and have not retreated from the position, although we would differ now over whether that narrative should be styled [part of a] "Deuteronomistic History". However, when working on the story of David's daughter, Tamar, in II Sam. 13 for *Commentary 2000*, I too quickly assumed that the author of Samuel was drawing on well-known materials from Genesis. Now a recent paper by Craig Ho⁸ has made me rethink. Ho recalls and builds on Rendsburg's important discussion of the two Tamars⁹. I had overlooked this compelling demonstration that Gen. 38 is heavily dependent on II Sam. 13.

Rendsburg builds on many connections proposed in earlier studies between Genesis and the narratives of the "United Monarchy", with David and Bathsheba compared variously with Adam and Eve (Brueggemann) and Joseph and Potiphar's wife (Ruppert). Dependence has been argued in both directions, and within this article Rendsburg remains in general uncommitted on the priority of Genesis or Samuel. But the correlations he notes between the key names in the two Tamar stories are another matter, especially when these are read together in Hebrew:

Judah = David

Hirah/חירה = חירם/Hiram

the daughter of Shua/שוע = בַּת שֶׁבַע/Bathsheba

Er/ער = עֵר/firstborn "lad" of David/Bathsheba

Onan/אֹנָן = אַמְנוֹן/Amnon

Shelah/שֶׁלָח = שְׁלֹמֹה/Solomon

Tamar/תָּמָר = תָּמָר/Tamar

While accepting Rendsburg's account of the direction of the relationship between the two Tamar stories, Ho usefully shows the fragility of Rendsburg's deliberately conservative assumption that the story of Amnon and Absalom and Tamar and David was written close to the events it describes, and so would have been available to an author of Genesis in the 900's BCE. Gen. 38, of course, does not depend solely on II Sam. 13 within the David stories. We must add that Judah's judgment that Tamar "is more in the right than he" (v. 26) will have drawn on Saul's identical declaration with

8 C.Y.S. Ho, The stories of the family troubles of Judah and David: a study of their literary links, VT 49 (1999), 514-31.

9 G.A. Rendsburg, David and his Circle in Genesis xxxviii, VT 36 (1986), 438-46.

respect to David (I Sam. 24,17). Then Judah's friend Hirah is an Adullamite, and Adullam is a location rare elsewhere in the Bible but prominent in the stories of David (I Sam. 22; II Sam. 23).

Neighbouring portions of Genesis exhibit similar unique links with I-II Samuel, further to those already noted above. Jacob's purchase of land close to Shechem for a sanctuary (Gen. 33,18-20) anticipates David's purchase of Araunah's threshing floor (II Sam. 24,18-25). Shechem's rape of Dinah, daughter of Jacob and full sister of Judah, anticipates Amnon's of his half-sister Tamar – with the difference that Shechem goes on to fall in love with Dinah, whereas Amnon throws out Tamar. It is only in these two stories that either *וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ* or *וַיִּפְגַּע* is used in all of the Hebrew Bible, and the presence of both expressions together in Gen. 34,2 and II Sam. 13,14 must represent further compelling evidence of linkage. Jacob's complaint at the end of the story (34,30) that the revenge taken by Simeon and Levi will have "made [him] stink" to the inhabitants of the land is expressed in terms very familiar from Samuel (I Sam. 13,4; 27,12; II Sam. 10,6; 16,21). And the last of these four passages, where Absalom lying with his father's concubines will make him stink to David, is anticipated in the very next chapter of Genesis, in Reuben lying with Jacob's concubine Bilhah (35,22). Immediately following we find the listing of Jacob's twelve sons (35,23-26), with Judah in fourth place. And that corresponds uncannily to the listing of the eleven sons born to David in Jerusalem (II Sam. 5,14-16) – his heir Solomon is again in fourth place. Then the beginning of Gen. 35 is one of the small number of late biblical passages already mentioned above as talking about "putting away foreign gods"¹⁰.

These many connections appear to me somewhat paradoxically both to support one of Van Seters's main theses, and to subvert much of his argumentation in its cause. I take p. 19 of his *Prologue to History* to be a very important part of the introduction to that work. He claims that his own earlier work on the Abraham chapters and related studies by H.H. Schmid (1976) and M. Rose (1981)

10 I. Willi-Plein discussed the story of David's house in terms of "women around David" (*Frauen um David. Beobachtungen zur Davidshausgeschichte*, in: M. Görg, ed., *Meilensteine*, FS H. Donner, *ÄAT* 30, 1995, 349-61). There is a similarly large number of women "around" – or among – the principal characters of Genesis.

all suggested that the Yahwist source of the Pentateuch is a much later work than Wellhausen advocated and is to be regarded as much closer in time to the DtrH, or even after him. This makes it the same kind of work as DtrH, a history book, but one that could take the presentation of Israel's history from the conquest to the end of the monarchy for granted.

A little later he continues:

The task of carrying out an extensive study of the relationship of the Yahwist source to the Deuteronomist has been undertaken in a detailed fashion by Martin Rose¹¹, and still there remains much more to be done. But this kind of literary-critical study must now go hand in hand with a form-critical study of the nature of the Yahwist as historian.

After this explicit endorsement of Rose's careful work it is surprising to find Van Seters going his own different way when he discusses Shechem's rape of Dinah and its consequences as related in Gen. 34 – the one and only Yahwistic chapter in Genesis whose relationships with the Deuteronomist are probed in some detail by Rose. Despite Rose's demonstration, and without mentioning it, Van Seters acquiesces in the more familiar view that Gen. 34 was a once-independent narrative before its "integration by the Yahwist into the larger history of the patriarchs"¹². He does draw attention to later additions to the chapter, but these do not include the verses (34,9.16.21) that most explicitly draw on the prohibition of intermarriage in Deut. 7¹³. Similarly, the story in Gen. 38 of the Tamar who is daughter-in-law (three times over) to Judah is held by Van Seters to be pre-Yahwistic; he mentions no link between the two Tamars, and remains silent about Rendsburg's 1986 article and his book, *The Redaction of Genesis*, of the same year.

In short, the range of links noted above tends to subvert his distinction between separate and older traditions (such as Gen. 34 and Gen. 38) and passages authored by the "Yahwist" (such as Gen. 35,1-7). Both may in fact be dependent on an author who has drawn much of his language and many of his themes – and indeed some of his names – from material in Samuel. Yet that should also be grist to Van Seters's mill. I have some quibbles over whether

11 M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungen beider Literaturwerke*, ATANT 67, 1981.

12 *Prologue to History*, 277.

13 C.M. Carmichael would make Deut. 7,1-5 depend rather on Gen. 34 and see the lawgiver meditating on the story: *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue*, 1985, 196-97.

all the passages he attributes to his Yahwist are as close as he claims to the Deuteronomist who crafted the books of Samuel. He is quite explicit that Gen. 25,11 was composed by the Yahwist, but he does not report what was noted above – that this formula of transition is found in only three other places in the Bible, the first verses of Joshua, Judges, and II Samuel. One might expect that such title verses of what we have inherited as separate "books" were late compositions, and at least that they could be claimed as main-line Deuteronomistic only after some argument. (Van Seters is on record as holding Judg. 1 as a whole to be a late and post-Deuteronomistic composition)¹⁴. If this is a fair assumption, then the fourth member of the quartet is not likely to have been crafted by a Yahwist more or less contemporary with Van Seters's Deuteronomistic Historian.

One further set of links between Samuel and Genesis (again I am indebted to the recent discussion by Craig Ho [note 8 above]) may help to set an old conundrum in a new context and then inquire into the purpose of the material from Genesis we have had under review. The story of Judah and Tamar (Gen. 38) has long been thought out of place within the extended story of Joseph just begun in Gen. 37 and continued in Gen. 39-50. Van Seters shares this starting point. Commentators on Genesis have, of course, noted the contrast in the completed text of Genesis, between Joseph's upright sexual behaviour over against Potiphar's wife in Gen. 39 and the shameful conduct of Judah and his family in the "intruded" story in the previous chapter. But less has been made of similarities between Joseph and David, as each a youngster among many brothers, and of significant links in vocabulary between the Joseph stories and the books of Samuel. Young Joseph's "coat" (Gen. 37,3.23.32) is very famous, whether for its many colours or its long sleeves, but not quite unique – it is less often observed that the Tamar of II Sam. 13 is the only other biblical wearer of the same garment (vv. 18.19). Ho has drawn attention to the similarity between the repeated advances by Potiphar's wife (day after day [יום יום], Gen. 39,10) and the worsening state of love-sick Amnon (morning by morning [בבקר בבקר], II Sam. 13,4); and to the unwillingness of each to accept refusal (Gen. 39,10; II Sam. 13,14). Perhaps even more striking is that each of Joseph and Tamar describe the wrong done to them as "this great evil" (Gen. 39,9; II Sam. 13,16). We have to note that this language is not simply one further instance of linkage between these two chapters, or indeed between two larger portions of Gen-

esis and Samuel. It is a phrase used only once more in all of the Pentateuch and Former Prophets: in I Sam. 6,9 (of the great harm done the Philistines by holding the ark). Elsewhere it is known only in the prose of Jeremiah (16,10; 26,19; 32,42; 36,7; 44,7) and in Jon. 4,1; Dan. 9,12; Neh. 1,3; 2,10; 13,27. These are eloquent testimony to a late biblical phrase, tending to undercut suggestions that the relevant portions of Genesis or Samuel are early texts – but also in some tension with the attribution of these materials to the principal (exilic) Deuteronomist or a closely associated Yahwist.

The placement of Judah and Tamar within the Joseph story, although often found disruptive, appears in a very different light when both come to be seen as neighbouring variations on related themes from Samuel – and when it is noticed that both are part of a larger network of relationships between Genesis and Samuel. Not only Judah and Joseph, but father Jacob too, share David's genes and anticipate his adventures. Joseph is dressed like David's daughter, and protests against his seducer in her words. Shelah shares Shelomoh's root[-letter]s and is also a surviving younger son of a foreign mother Bath-shu'a/-sheba.

The relationships between these several biblical texts are in several cases different from those recently and powerfully proposed by Schwartz¹⁵. While I differ from her over which text is re-reading which, I find very attractive her argument that the members of the community that told these inter-related stories were also debating which inter-marriages were permissible: not so much the question of "forbidden degrees" within the family (although Amnon/Tamar is often debated in these terms), but more the question of (non-)acceptable foreigners. The technical term *התחתן* ("intermarry") is clearly pejorative where Deut. 7,1-5 guides Israel in its dealings with the seven nations of "the land" and Ezra 10 laments marriage with "foreign women from the people of the land", and equally so when I Kgs 3,1 reports Solomon's marriage with a daughter of Pharaoh. Yet II Chr. 18 reports Jehoshaphat's marriage into Ahab's family in the same terms; has northern Israel become foreign to the south? If so, what are we to make of I Sam. 18, where the verb is used not once as elsewhere, but five times, of David and the daughters of Saul?

Van Seters has attractively described the main pre-Priestly draft of Genesis as "Prologue to History". But I suspect that his sub-title, "The Yahwist as Historian in Genesis", is vulnerable to the argument of this paper.

15 R.M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, 1997.

I have suggested close relationships between Samuel and three other biblical books, Genesis, Judges, and Kings – all of them narratives. But I have also suggested three different sorts of relationship. Samuel-Kings is a closely integrated narrative in which much of Samuel constitutes a new introduction to the record of monarchy in ancient Israel. Judges, rather like I Samuel, pushes Israel's story one stage further back, and does reuse much of the material in Samuel-Kings as it seeks to describe the situation in the period immediately prior. However, Judges is less integrally connected with them than Samuel and Kings are to each other. The writers of Genesis also reuse material from Samuel-Kings, but create more space between their narrative and the source of much of their material.

"Prologue to History" could properly describe Samuel's role vis-à-vis Kings, or Judges' role vis-à-vis both of them, or the role of Genesis facing all that follows. Such variations as we see Genesis playing on Samuel may be no less "midrashic" than the variations played by the book of Ruth on both Judah and Tamar (Gen. 38) and the earlier story of Lot and his daughters (Gen. 13; 19)¹⁶. If so, then "history" will not describe it properly, although it may well be "prologue" of a sort. It remains to be seen whether midrashic exploration of the same great family's origins, first from Samuel all the way back to Genesis, and then from Genesis part of the return route as far as Ruth, will be acceptable as a more stable model¹⁷.

16 See, for example, H. Fisch, *Ruth and the Structure of Covenant History*, VT 32 (1982) 425-37.

17 The second part of this model is, of course, convergent with Carmichael's proposals (n. 13 above).

Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10-22

Erhard Blum

Die alttestamentliche Exegese vermittelt und diskutiert ihre Methodik und ihre Lösungsmodelle – wie andere Disziplinen auch – nicht zuletzt anhand von "Paradigmen", d.h. Beispielfällen. Solche Paradigmen bilden im Bereich der Pentateuchanalyse z.B. die Flutgeschichte, die Berufung Moses – und Jakobs Traum in Bethel. Gerade zu Gen. 28,10-22 entwickelte sich zuletzt wieder eine kontroverse Diskussion, an der John Van Seters maßgeblichen Anteil hat. Nachdem Van Seters bereits in seinem grundlegenden Werk *Prologue to History* eine ausführliche Analyse von Gen. 28 vorgelegt hatte¹, führte er diese jetzt in Auseinandersetzung mit D. Carrs gewichtiger Untersuchung zur Genesis² weiter aus³. Dies bietet die Gelegenheit, im Gespräch mit Van Seters und anderen rezenten Beiträgen⁴ erneut zentrale Beobachtungen, Probleme und Argumente abzuwägen und gegebenenfalls die eigene Sicht zu revidieren.

- 1 J. Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992, 288ff.
- 2 D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, 1996.
- 3 J. Van Seters, *Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10-22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis*, ZAW 110 (1998) 503-13. S. dazu die Antwort von D. Carr demnächst in ZAW (der Autor hat mir freundlicherweise sein Manuskript vorab zur Verfügung gestellt).
- 4 C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, 1993; S. McEvenue, *A Return to Sources in Genesis 28,10-22?*, ZAW 106 (1994) 375-89; L. Schmidt, *El und die Landverheißung in Bet-El (Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11-22)* (1994), in: *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch*, BZAW 263, 1998, 137-49; G. Fleischer, *Jakob träumt. Eine Auseinandersetzung mit Erhard Blums methodischem Ansatz von Gen 28,10-22*, BN 76 (1995) 82-102; D.J. Wynn-Williams, *The State of the Pentateuch. A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum*, BZAW 249, 1997.

Grundaspekte der Textstruktur

Zwar geht es in den neueren Diskussionsbeiträgen in erster Linie um die Diachronie von Gen. 28, doch steht dabei unter anderem auch (implizit oder explizit) die diachrone Signifikanz synchroner Befunde zur Debatte. Darüber hinaus empfiehlt es sich gerade bei einem so kontrovers diskutierten Abschnitt, die heuristische Präferenz der synchronen Perspektive zu beachten, womit letztlich nichts anderes gemeint ist als eine Wahrnehmung, die sich zunächst einmal vorbehaltlos auf den Text einläßt.

Nun können in diesem Rahmen weder eine vollständige neue Strukturanalyse vorgelegt, noch auch ältere Beobachtungen in voller Breite rekapituliert werden. Jedoch sollen einige grundlegende, vielfach auch von anderen geteilten Befunde⁵ in Erinnerung gerufen werden:

Makrostrukturell gliedert sich die Episode – nach dem überleitenden Itinerar von V. 10 – in sechs Hauptabschnitte:

- (A) eine *Handlungssequenz* mit Jakob als Protagonist (V. 11),
Jakobs Traum, bestehend aus:
- (B) dem *Traumbild* (V. 12-13aa) +
- (C) der *Gottesrede* (V. 13ab-15),
Jakobs Reaktion, bestehend aus:
- (D) der verbalen Reaktion in zwei *Redeteilen* (V. 16-17) +
- (E) einer *Handlungssequenz* (V. 18-19a)
(19b = erläuternde Bemerkung des Erzählers) +
- (F) Jakobs *Gelübde* (V. 20-22).

Diese Episode erweist sich in vielfältiger Weise mit Gestaltungsmitteln verdichtet, wie sie für biblisch-hebräische Erzählungen charakteristisch sind. So bilden die beiden Handlungssequenzen (A) und (E) eine Art *Inclusio*, angezeigt durch die (partiell antithetische) Korrespondenz der Erzählaussagen:

5 S. dazu E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, 1984, 9 Anm. 6f.

V. 11*	V. 18
וילן שם	וישכם יעקב
כי בא השמש	בבקר
ויקח מאבני המקום	ויקח את האבן
	אשר שם מראשתיו
וישם מראשתיו	וישם אתה מצבה

Inhaltlich markiert diese Inklusio die Transformation des zu Anfang beliebigen Steins, der Jakob als Kopfschutz diente, zu einem Kultstein und damit verbunden die Manifestation des vermeintlich beliebigen Ortes als heiliger Ort durch Jakob. Diese Veränderung ist bedingt und vermittelt durch den Traum, dessen Bild von Jakob nach seinem Erwachen zunächst verbal verarbeitet wird, indem er die drei in ansteigender Klimax präsentierten Elemente auf seinen Übernachtungsort (המקום) bezieht; dabei werden in den Reden die Traumkomponenten in rückläufiger Abfolge aufgenommen:

והנה שלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה

והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו

והנה יהוה נצב עליו

אכן יש יהוה במקום הזה...

אין זה כי אם בית אלהים

וזה שער השמים

Die Stichwortbezüge auf der Ausdrucksebene dienen hierbei lediglich als Leitfaden für die konzeptionellen Deutungen, in denen Jakob auf den Begriff bringt, was die Elemente des Traumbilds für die Qualität "dieses Ortes" bedeuten: Es ist der Ort, an dem Himmel und Erde verbunden sind ("Tor des Himmels"), an dem die Gottesboten ein- bzw. ausziehen ("Gotteshaus")⁶, an dem JHWH selbst gegenwärtig ist.

6 Die Assoziation zwischen בית אלהים und den מלאכי אלהים ist immerhin möglich und im Zusammenhang naheliegend, insofern die מלאכים als himmlische Bedienstete JHWHs zum göttlichen "Haus(halt)" gehören (verwiesen sei auch auf die Bezeichnung von JHWH-Boten als "Elohim[wesen]" in anderen Zusammenhängen). Jedenfalls beruht die behauptete Entsprechung nicht allein auf dem Vorkommen von אלהים – entgegen der Darstellung von McEvenue (A Return, 381), dem sich Wynn-Williams (wie zumeist) anschließt (State of the Pentateuch, 115). Allerdings hält er auch einen konzeptionellen Zusammenhang zwischen "Himmelsleiter" und "Tor des Himmels" für substanzlos, solange nicht ein Text gefunden sei, in dem "ladder" und "gate" parallelisiert sind (ebd.)(!).

Zugleich bringen die Reden die situative Bedeutung dieser Qualität des Ortes für Jakob zum Ausdruck – in einem doppelten Sinn: Überraschung (V. 16) und Furcht (V. 17). Furcht als (spontane) Reaktion auf eine Konfrontation mit dem Heiligen ist so elementar – nicht nur für biblisches Denken –, daß sich weitere Belege zu erübrigen scheinen. Allerdings wird dabei gewöhnlich übersehen, daß dergleichen im Anschluß an eine Gottesoffenbarung *im Traum* (alttestamentlich) gerade nicht nachzuweisen ist⁷. Jakobs Erschrecken resultiert vielmehr erst aus der Einsicht, daß der Traum nicht nur eine kontingente Gottesbegegnung darstellte, sondern zugleich einen Einblick in die an diesem Ort *dauerhaft präsente* himmlische Welt gewährte. Dies setzt einen *kognitiven* Prozeß – bei dem Protagonisten und darüber vermittelt bei den Lesern/Hörern – voraus, den unser Text narrativ präzise mit der deutlich profilierten Abfolge von überraschtem Begreifen ("... und ich wußte es nicht", V. 16) und Erschrecken ("und er fürchtete sich und sprach: Wie furchterregend ist dieser Ort ...") abbildet. Im übrigen ist gerade die Überraschung von V. 16 durch V. 11 erzählerisch sorgfältig vorbereitet⁸.

Die Verknüpfung von sichtbarer (alltäglicher) Welt und unsichtbarer (himmlischer) Welt zu Bethel in Wort und Tat Jakobs⁹ kommen schließlich in der Benennung des Ortes zu einer Bündelung (V. 19a)¹⁰. Bezieht man hierbei das Vorwissen der Adressaten in bezug auf Bethel und sein Heiligtum ein, ist mit Händen zu greifen, daß hier ein kultätiologisches Gefälle zu einem Zielpunkt gelangt.

Die strukturell im Zentrum verortete Gottesrede ([C] V. 13aβ-15) nimmt auf die Bethel-Thematik keinen Bezug, sondern ist im Horizont größerer, z.T. über die individuelle Lebensgeschichte Jakobs hinausgehender Zusammen-

7 Vgl. etwa Gen. 20; 46; 1 Kön. 3.

8 Durch die verschiedenen Elemente, welche die Zufälligkeit der Übernachtung an diesem Ort hervorheben; dazu Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 13f. Weshalb Levin (Jahwist, 216f.) meint, die Überraschung Jakobs in V. 16 (zusammen mit V. 13a.15a schreibt er den Vers seiner "jahwistischen Redaktion" zu) beziehe sich darauf, daß Gott "nicht ortsgebunden" sei, ist mir unklar.

9 Ebd. 10ff. Die Argumentation mit solchen semantischen Zusammenhängen, von denen her die Gesamtstruktur erst ihr Fundament und ihre Bedeutung gewinnt, bleibt in McEuenues Diskussion meiner Analyse weitgehend ausgeblendet. Dies erleichtert freilich seine Konzentration auf diverse (unterstellte) Chiasmen (s.u. Anm. 12).

10 Die Aussage in V. 19a läßt sich insofern mit dem ersten und letzten Satz in V. 11 verbinden, als ebenda im Erzählertext *בְּתֵל* eigengewichtig verwendet wird. Kaum zufällig sind gerade diese Aussagen einerseits in den skizzierten Korrespondenzen und Strukturbezügen nicht unmittelbar eingebunden, markieren aber andererseits – sukzessiv gelesen – besonders deutlich die sich transformierende Qualität des Ortes für Jakob.

hänge (13a β -14) formuliert. Dementsprechend findet sie – die Selbstvorstellung JHWHs ausgenommen (s. V. 16) – in den ersten Reaktionen Jakobs (D, E) kein Echo. Dagegen verknüpft Jakobs Gelübde (F) thematisch die auf seine persönliche Situation bezogene Zusage in der Gottesrede (V. 15) mit der kultätiologischen Linie der vorausgehenden Episode und substantiiert damit deren Kontextbindung in der Jakoberzählung.

Insgesamt weist die Textur von Gen. 28,10-22 eine deutlich variierende Dichte der narrativen Kohärenz auf. Aus der Perspektive größerer Erzählhorizonte wie der Vätergeschichte bzw. der Jakob-Esau-Laban-Geschichte erschließen sich problemlos die Konnexionen und die Bedeutung auch von V. 10.13b β -14 bzw. V. 15.20-22. Betrachtet man die Episode für sich, gleichsam unter dem Vergrößerungsglas, dann besteht der höchste Verdichtungsgrad jedoch unter den Abschnitten, die ganz auf das Thema des Ortes ausgerichtet sind und von der *Inclusio* der Handlungssequenzen zusammengehalten werden, d.h. zwischen (A), (B), (D) und (E). Dies gilt im übrigen auch für die Verknüpfung über Leitwörter bzw. -wurzeln¹¹.

Aus den genannten Zusammenhängen resultiert nun gewiß keine generelle "chiasmic form", und im Urteil eines modernen Lesers mag die Erzählstruktur "uneven" oder als "a weak harmony" erscheinen¹², bemißt man sie nach den Gestaltungsmitteln biblischer Texte, kann sie aber getrost zu den Exempeln hebräischer Erzählkunst gerechnet werden.

11 In erster Linie קָמַץ in V. 11 (3x).16.17.19; vgl. aber auch בָּנָה mit seinen Ableitungen: V. 12.13a.18.22.

12 Die zitierten Charakterisierungen finden sich bei McEvenue, *Return*, 378.381, in der Darstellung meiner Auslegung. Bemerkenswert ist, daß McEvenue in seinem Referat unentwegt von "Chiasmen" spricht (auf vier Seiten weit über 30 mal; in seinem Gefolge auch Wynn-Williams, ebd. 110ff.), während ich den Begriff in meiner synchronen Lesung nur einmal auf den Zusammenhang zwischen dem Traumbild und den Reden(!) Jakobs beziehe; statt dessen spreche ich von "Rahmen", "Wiederaufnahme" (im synchronen Sinne), "Entsprechung" etc. Natürlich lassen sich "fragility" und "weak harmony" einer Textbeschreibung etwas leichter konstatieren, wenn man diese an einem Ideal gar nicht behaupteter Chiasmen mißt. (Zum Erweis der Beliebigkeit solcher Chiasmen konstruiert McEvenue noch einen weiteren in V. 13a β -15, wozu er freilich V. 15 zu einer "Selbstvorstellung JHWHs" – in Parallele zu V. 13a β – umdeutet [ebd. 379; Wynn-Williams, ebd. 115f.].)

Grundfragen der Diachronie

Die synchrone Wahrnehmung eines Textes und seine diachrone Analyse sind in ihrem Fragehorizont so fundamental verschieden, daß sich einfache Übertragungen bereits von daher verbieten. Gleichwohl besteht eine "hermeneutische" (im günstigen Falle auch methodische) Interferenz zwischen beiden, insofern synchrone¹³ Deutungen biblischer Texte immer schon letztlich diachron definierte Größen implizieren, ebenso wie die diachrone Analyse immer schon diverse synchrone Lesungen vorwegnimmt und durchspielt¹⁴. Dementsprechend gilt es, die Möglichkeit der wechselseitigen Korrektur beider Horizonte zu nutzen.

Im folgenden sollen in erster Linie drei bereits "traditionelle" diachrone Problemstellungen zu Gen. 28 aufgenommen werden: (a) die Frage der Verarbeitung einer eigenständigen Kultätiologie in Gen. 28, (b) die Vorschläge einer diachronen Ausscheidung von V. 13-16, (c) die diachrone Zuordnung der Gottesrede bzw. bestimmter Teile davon.

(a) In meiner Arbeit von 1984 hatte ich – geprägt durch eine wesentlich von H. Gunkel bestimmte Forschungstradition – die These vertreten, in 28,11-13aa.16-19 sei die erzählerische Substanz einer ursprünglich eigenständigen Kultgründungssage bewahrt, die als "Baustein" in den Zusammenhang der Jakoberzählung integriert wurde, primär über das Gelübde Jakobs in V. 20-22. Für diese Sicht schien mir die Konvergenz von dreierlei Befunden zu sprechen: (1.) die relative narrative Geschlossenheit und hohe strukturelle Dichte gerade dieser auf die Entdeckung des heiligen Ortes ausgerichteten Textsegmente, (2.) die weitgehende Kontextunab-

13 "Synchrone Lesung" meint in meinem Verständnis nicht "Endtextdeutung", sondern ist eine relationale Kategorie. Sie ist auf jede intentionale, d.h. letztlich einem Kommunikationsgeschehen zugeordnete Texteinheit zu beziehen (auf die Endgestalt eines Buches ebenso wie auf Vorstufen); damit ist sie im Fall der biblischen Texte von der Diachronie nicht abzulösen. Ob es daneben so etwas wie "a-chrone" Lesungen geben sollte/kann, braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden.

14 Fleischers (Jakob träumt) Gegenüberstellung der Literarkritik mit einer gleichsam objektivierbaren "Kriteriologie" und einer auf "subjektive Eindrücke" gestützten Strukturanalyse erscheint mir allein schon von daher im Grundsatz verfehlt. Sie perpetuiert die Selbsttäuschung einer sich in ihrem selbstdefinierten Regelwerk "objektivierenden" "Methode", die von neueren kritischen Diskussionen um die Möglichkeiten und Grenzen diachroner Rekonstruktionen relativ unberührt zu sein scheint.

hängigkeit gerade dieser Segmente¹⁵ und (3.) die Kongruenz gerade dieser Erzählstruktur mit einem überindividuellen Textbildungsmuster, näherhin der Gattungsstruktur der kultätiologischen Sage, die sich aus dem Vergleich anderer Überlieferungen erheben läßt¹⁶. Der letztere, gattungskritische Aspekt ist methodisch insofern grundlegend, als erst damit die Metabasis von synchronen Befunden (1.-2.) zur Diachronie ein argumentatives Widerlager erhält¹⁷.

Auch wenn mir eine solche Einarbeitung einer eigenständigen Erzählung als Möglichkeit immer noch erwägenswert erscheint¹⁸, besteht hier doch – selbst bei vorsichtigen Formulierungen der Hypothese – die Gefahr einer Engführung, die vor allem die Prozesse der Traditionsbildung betrifft: Wie soll man sich die Überlieferung/Rezeption einer einzelnen ätiologischen Sage vorstellen? Im Falle einer mündlichen Überlieferung gehen die Chancen, in irgendeiner Form auf den Wortlaut oder die spezifische Erzählstruktur der rezipierten Sage rekurrieren zu können, gegen Null¹⁹. Selbst bei einer schriftlichen Überlieferung (wie ist diese aber bei einer kurzen Einzelerzählung konkret zu denken?) wäre eine transformierende Neuerzählung im Blick auf die

15 Dazu Blum, *Komposition*, 8f. Entgegen dem Verständnis von Fleischer (*Jakob träumt*, 84) ist die Untersuchung der Kontexteinbindung als Frageperspektive zunächst synchron ausgerichtet (auch wenn traditionelle Methodenlehren, die eine eigenständige synchrone Textwahrnehmung noch gar nicht vorsehen, dergleichen der Literarkritik zuschreiben mögen). Seine (in unterschiedlicher Formulierung wiederholte) Unterstellung, daß Blum "jeden Verweis des Textes auf den Kontext von vornherein als sekundär ausscheidet" (ebd. 97), stellt ein grobes Mißverständnis dar. Vgl. auch u. bei Anm. 17.

16 Ausführlich Blum, *Komposition*, 25ff.

17 Vgl. schon die Bemerkungen ebd. 25. McEvenue, *Return*, 382f., ist diese Argumentation offenbar entgangen. Zudem (miß)versteht er die gattungskritisch ("formgeschichtlich") orientierte Frage nach einer möglicherweise vorgegebenen Einzelüberlieferung als literarkritische bzw. quellenkritische Frage nach "Quellen"/"Autoren". Dementsprechend geht seine Argumentation hierzu an der Sache vorbei.

18 Selbst Van Seters, ansonsten der Annahme von (seinem "J") vorgegebenen Überlieferungsmaterial eher abgeneigt, postuliert für Gen. 28 (und die Jakobgeschichte?) eine noch im Wortlaut erkennbare (jedenfalls von der "jahwistischen" Bearbeitung zu unterscheidende) Vorlage (Prologue, 292 u.ö.).

19 Diese Skepsis stützt sich auf Forschungen zu mündlichen Erzählprozessen (vgl. dazu Anm. 20); gegenüber der vorsichtigen Zurückhaltung in WMANT erscheinen mir in dieser Hinsicht noch sehr viel deutlichere Vorbehalte geboten – dies im ausdrücklichen Gegensatz zu Fleischer (*Jakob träumt*, 97), der mir vorwirft, nicht hinter die Verschriftungsstufe des Textes zurückgreifen zu wollen (dabei geht es ihm um "Literarkritik!").

Großerzählung nicht weniger wahrscheinlich als eine den Wortlaut konservierende Fortschreibung, eher im Gegenteil²⁰.

Tatsächlich finden die oben genannten Befunde auch dann eine Erklärung, wenn man voraussetzt, daß der Autor eines größeren Erzählzusammenhangs die Bethelepisode durchgreifend neu gestaltet hat unter Verwendung einer kultätiologischen Tradition, sei es eines entsprechenden "Wissenstoffs", sei es einer mündlich überlieferten Erzählung²¹. In einem solchen (mir durchaus wahrscheinlichen) Falle geht die Erzählungssubstanz einschließlich Jakobs Gelübde (V. 20-22) auf ein und denselben Erzähler zurück²². Die variierende Dichte der strukturellen Konnexionen ist dann zum einen mit dem thematischen Eigengewicht des vorgegebenen Stoffs zu erklären, zum anderen mit einer gewissen Ökonomie der Erzählung, welche unterschiedliche Fokussierungen eher nebeneinanderstellt als ineinander arbeitet.

(b) Gleichsam den "harten Kern" literarkritischer Analysen von Gen. 28 bildet die Scheidung zwischen V. 11f.17f. einerseits und V. 13-16 andererseits. Im Rahmen der Urkundenhypothese wird – von kleineren Varianten abgesehen – letzterer Abschnitt "J" zugeschrieben, ersterer "E". Nun haben jedoch schon Van Seters und Carr darauf verwiesen, daß selbst unter der Voraussetzung einer Ausscheidung von V. 13-16 die Zuweisung dieser Verse zu einer eigenständigen Quellschrift schwierig ist. Insbesondere wäre die Abstimmung der V. 13aa.16 auf den Vor- und Nachkontext nicht zu erklären: (1) 13aa als drittes Element des Traumbildes mit der Struktur וַיִּזְכֹּר + Subjekt + Partizip, wobei mit מצב auch noch מצב aus V. 12 leitmotivisch (s. das Echo in מצבה) aufgenommen wird²³; (2) 16aa mit der Notiz vom Aufwachen

20 Hier beziehe ich mich auf Beobachtungen an überprüfbaren Textverarbeitungen innerhalb biblischer und außerbiblischer Traditionsliteratur. Eine Darstellung entsprechender empirischer Daten und Fallstudien (auch zu mündlicher Überlieferung) wird von mir vorbereitet.

21 Diese Sicht nähert sich der von A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, 1975, vertretenen Deutung der Bethelepisode. Diesen vorausweisenden Ansätzen in de Purys großer Arbeit werden meine kritischen Anmerkungen in *Komposition*, 29ff. nicht gerecht.

22 Dies gilt auch für Teile der Gottesrede, dazu i.f. Nebenbei: wie diese und die folgenden Überlegungen zeigen mögen, hängt meine Grundthese zur Kompositionsgeschichte der Jakoberzählung keineswegs an der Rekonstruktion einer eigenständigen Bethel-Sage (zu Wynn-Williams, *State*, 231ff.).

23 McEvenue's Frage "would the same author want to juxtapose the same verb for 'standing' à propos both of the ladder and of YHWH"? (*Return*, 381; Wynn-Williams, *ebd.* 115) überspielt die Differenz zwischen Hof'al und Nif'al; ersteres würde kaum auf JHWH bezogen werden.

Jakobs, die auch von V. 17f. vorausgesetzt wird²⁴, (3) die erste Aussage Jakobs über den Ort in V. 16, die als Nominalsatz mit המקום הזה in Endstellung dem ersten Satz der Aussage in V. 17 korrespondiert. Solch genaue Paßformen wären bei der Zusammenarbeit zweier selbständiger Urkunden zu viel der Zufälle²⁵. Anders verhält es sich mit der Annahme eines Autors/Kompositors, der diese Elemente der Erzählung in eine Vorlage eingeschrieben hätte, sei es nun Van Seters' Yahwist oder Carrs Proto-Genesis-Verfasser.

Allerdings stellt sich bei einem solchen Befund und angesichts der synchron erhobenen Erzählgestalt des Ganzen dann erneut die Frage, mit welchen Gründen überhaupt eine Ausscheidung dieser Erzählelemente zu fundieren ist. Immerhin trägt aus methodischen Gründen die Behauptung der Uneinheitlichkeit des überlieferten Textes die Beweislast, nicht umgekehrt²⁶! Letztlich kehren die gleichen Argumente seit den klassischen Quellenscheidungen²⁷ in zahllosen Repetitionen wieder, selten durch neue Nuancen erweitert.

In den neueren Analysen tritt das ansonsten (gerade in bezug auf Gen. 28!) sehr bestimmende sog. "Gottesnamenargument" deutlich zurück – mit Recht, stellt das Nebeneinander des Gottesnamens und des Appellativums doch weder eine logische oder semantische Spannung dar noch ist sie *per se* erklärungsbedürftig²⁸. Für die Scheidung zwischen V. 12 und 13aa entfällt

24 Deswegen wird dieser erste Satz in V. 16 in Quellenscheidungen z.T. der "E"-Schicht zugewiesen. Auch Van Seters und Carr fühlen sich an dieser Stelle mit der Ausscheidung von V. 13-16 nicht recht wohl und möchten die Zuordnung der Bemerkung vom Aufwachen offen lassen (Carr, *Fractures*, 208, Anm. 59; Van Seters, *Divine Encounter*, 506). Tatsächlich aber ist ohne eine solche Notiz die Kohärenz ihrer postulierten Grundschrift erheblich gestört.

25 Es sei denn, man unterstellt einen "Jehovist", der in dieser Episode eigenständig als Autor formuliert, so wie es etwa Wellhausen für Ex. 3f., etc. annimmt. Dann wäre aber einer konkreten Quellenscheidung nach Versen oder Sätzen die Grundlage entzogen.

26 Dagegen kann McEuenues Argumentation verschiedentlich den Eindruck vermitteln, als ob die Beweislast auf seiten der Bestreitung der Urkundenhypothese mit der Annahme der Einheitlichkeit der Erzählung läge (s. bes. *Return*, 381). Dabei bildet der überlieferte Text (selbst davon gibt es freilich mitunter verschiedene Fassungen) doch wohl das einzig (mehr oder weniger) "objektive" Datum jeder Analyse.

27 S. dazu ausführlich Blum, *Komposition*, 19ff.

28 Selbstverständlich kann eine spezifische Verwendung der Gottesbezeichnungen signifikant für einen bestimmten Sprachgebrauch sein, wie die Systematik der P-Schicht belegt. In welchem hohem Maße zirkulär und fragil aber Sprachgebrauchsargumente bei erst noch hypothetisch zu konstituierenden Texteinheiten (ohne explizite Indizien wie Ex. 6) sind, läßt sich am Schicksal der diversen J/E-Lexika

damit freilich das tragende Argument²⁹. Bei der Scheidung zwischen V. 16 und 17 scheint sich dagegen das klassisch-literarkritische Kriterium der Dublette nahezulegen, "da Jakob zweimal die Besonderheit des Ortes ausspricht³⁰". Nun wird diese "Besonderheit" inhaltlich jedoch jeweils in unterschiedlichen Aspekten bestimmt, ebenso Jakobs Einstellung zu den genannten Sachverhalten. Dieser Differenz in der Topik korrespondiert denn auch – einem breit zu belegenden Usus alttestamentlicher Erzähler entsprechend³¹ – die erneute Redeeinführung in V. 17. Darüber hinaus findet J. Van Seters im vorliegenden Zusammenhang die erste Jakobrede in V. 16 "quite awkward": "It would be much more effective if the text simply stated: 'Then Jacob

ablesen. McEvenue (Return, 386, Anm. 23) verweist für J/E auf Gen. 4,26 und Ex. 3 als Belege für einen systematischen Sprachgebrauch. Nun geht es in Gen. 4,26 aber doch wohl eher um den Anfang der JHWH-Verehrung, und Moses Frage nach dem Namen Gottes in Ex. 3,13 zielt auf seine Legitimation gegenüber dem Volk und impliziert insofern gerade die Kenntnis des Namens zumindest bei den Israeliten. Vgl. im übrigen auch Van Seters, Prologue, 293: "... the use of Elohim for Yahweh is quite regular and indiscriminate in J".

Die Problematik des vermeintlichen Gottesnamenkriteriums habe ich in Komposition, 471-75, relativ ausführlich darzulegen versucht. Fleischer ist dieser Teil meiner Arbeit offenbar entgangen, wie seine Ausführungen (Jakob träumt, 88) zeigen. Andererseits wird von ihm nicht erläutert, *worin* s.E. "die Konkurrenz zwischen אלהים in v. 12 und JHWH in v. 13" (ebd. 92) besteht.

29 Eine eigenwillige Begründung unternimmt L. Schmidt (El und die Landverheißung, 140): Im "gegenwärtigen Kontext" könne sich das Suffix von עליו (V. 13aa) nur auf die Rampe beziehen, die "folgende Jahwerede setzt aber voraus, daß Jakob als Adressat genannt wurde, denn hier wird Jakob angeredet. Das Suffix in V. 13aa bezog sich somit ursprünglich sicher auf Jakob." Nun läßt aber auch im vorliegenden Zusammenhang bereits die Selbstvorstellung Gottes (von den weiteren Aussagen ganz zu schweigen) keinen Zweifel, wer von den am Traum beteiligten Protagonisten angesprochen ist. Damit entfällt die Voraussetzung des Arguments (für eine Umkehrung von Voraussetzung und Folgerung vgl. ebd. 142 oben). J. Van Seters Einwand gegen Blum "that he takes the reference to Yahweh in v. 13aa as original even though the meaning of the text 'aláyw, 'above it (the ladder)' or 'beside him (Jacob)', is very obscure" (Prologue, 291), wäre in Van Seters eigener Deutung als Frage an seinen "Yahwist" zu reformulieren, weshalb dieser ohne Not einen so obskuren Text produzierte. Die grundsätzliche Verständlichkeit des vorliegenden Textes für intendierte Leser einmal vorausgesetzt, ist dagegen davon auszugehen, daß die Referenz von עליו und damit die hier evozierte räumliche Vorstellung letztlich durch ihren Verstehenshintergrund (in bezug auf irdische/göttliche Wirklichkeit) determiniert wurde.

30 Schmidt, El und die Landverheißung, 138.

31 S. dazu E.J. Revell, The repetition of introductions to speech as a feature of Biblical Hebrew, VT 47 (1997) 91-110.

awoke from his sleep and was afraid and said ..."³². Doch das ist eben sehr die Frage: Ob Van Seters' Text für die Adressaten wirklich schlüssiger wäre als der vorliegende. Wie oben ausgeführt, ist im Anschluß an einen Traum die unmittelbare Furchtreaktion gerade nicht zu erwarten, dementsprechend wird sie hier erst in der Abfolge von überraschter Einsicht und Furcht kognitiv vermittelt. Ein potentielles Indiz für diachrone Uneinheitlichkeit wäre bei V.-16//17 allenfalls dann gegeben, wenn einem biblischen Erzähler dieses Maß an Differenziertheit nicht zuzugestehen wäre³³. Selbst der vordergründig überraschende Umstand, daß die Reaktion der Furcht mit der Rede vom Gotteshaus bzw. Himmelstor verbunden ist, und nicht mit der theologisch gewichtigeren Gegenwart JHWHs, ist durch das narrative Gefälle motiviert, das um der kult- und namensätiologischen Zuspitzung willen sich ab V. 17 auf die Qualität des Ortes konzentriert. Zugleich wird eben dadurch die zentrale Positionierung der Rede von JHWHs Erscheinung in V. 13-16 profiliert.

(c) Gegen meine These in *Komposition der Vätergeschichte*, wonach der Grundbestand der Erzählung lediglich von einer stummen Schau Gottes und der himmlischen Welt Jakobs im Traum – ohne Gottesrede – handelte, formuliert Van Seters zwei grundlegende Einwände, zum einen: "This would be unprecedented in the OT", zum anderen: "And how was Jacob able to identify this numinous presence, v. 16, without the deity making his identity quite clear, as in the parallel Exodus 3?"³⁴. Diese Kritik, vor allem erstere Überlegung, ob eine solche Gotteserscheinung im Traum ohne Gottesrede für die intendierten Leser überhaupt schlüssig wäre, erscheint mir sehr bedenkenswert, selbst wenn Mutmaßungen neuzeitlicher Leser, was im altisraelitischen Kontext möglich/denkbar war, grundsätzlich nicht unproblematisch sind. In diesem Falle kommt jedoch eine wohlbekanntere "external evidence" hinzu – für alttestamentliche Texte eine seltene Ausnahme –, die Jakobüberlieferung in Hos. 12. Wie im folgenden erläutert werden soll, ergeben sich aus diesem prophetischen Text – entgegen meiner früheren Sicht – gewichtige Argumente dafür, daß dem ältesten erkennbaren Grundbestand in Gen. 28 neben der Erzählung von 28,11-13a.16-22 auch eine Gottesrede mit

32 Van Seters, Prologue, 291. Wiederum möchte man fragen, weshalb der *Yahwist* diese Formulierung nicht wählte (zumal er schon die Notiz vom Aufwachen Jakobs umstellte), wenn sie wirklich so nahe lag.

33 Dabei finden sich bereits in der Jakoberzählung selbst noch erheblich subtilere Beispiele narrativer Komplexität, vgl. nur Gen. 32-33.

34 Prologue, 291.

(vermutlich) einer Selbstvorstellung Gottes und mit einer Zusage JHWHs für Jakobs Rückkehr von seinem bevorstehenden Weg zuzurechnen ist.

Zwischenüberlegung:

Hos. 12 und die Jakobüberlieferung der Genesis

Die Jakob-Bethel-Aussagen in Hos. 12,5b.7 sind Teil einer kohärenten diskursiven Einheit (*12,1-15) – unbeschadet der vordergründigen Disparatheit des Abschnitts³⁵. Dementsprechend kann auch ihr möglicher Zusammenhang mit der Genesisüberlieferung nur auf der Grundlage einer kontextuellen Lesung des ganzen Abschnitts bestimmt werden. Diese ist hier also zumindest zu skizzieren, selbst wenn im vorliegenden Rahmen eine explizite Auseinandersetzung mit der weitläufigen Literatur zu dem schwierigen Kapitel unterbleiben muß.

Im Anschluß an A. de Pury läßt sich die "Untersuchung" (כִּרְיָ) JHWHs gegen Israel/Ephraim in die Eröffnung (V. 3), eine Durchführung in drei Strophen (V. 4-7 [I]; 8-11 [II]; 12-14 [III]) und das abschließende "Urteil" (V.-15) gliedern. Vorangestellt ist (in direkter Gottesrede) der leitende Schuldvorwurf des trügerischen Verhaltens gegenüber JHWH (V. 1*-2), metaphorisch gekennzeichnet als Haschen nach dem Ostwind, konkretisiert als Lüge und Raub (im inneren?) und unstete Bündnispolitik mit den Großmächten (nach außen).

35 Für mein Verständnis von Hos. 12 grundlegend sind in dieser Hinsicht vor allem zwei neuere Auslegungen: J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 1983, 148ff. und A. de Pury, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, in: P.-Haudebert, Hg., *Le Pentateuque. Débats et recherches*, 1992, 175-207. Vgl. zum Folgenden auch: H. Utzschneider, *Hosea. Prophet vor dem Ende*, OBO 31, 1980, 186ff.; S.L. McKenzie, *The Jacob Tradition in Hosea xii 4-5*, VT 36 (1986) 311-22; H. Gese, *Jakob und Mose: Hos 12:3-14 als einheitlicher Text* (1986), in: *Alttestamentliche Studien*, 1991, 84-93; H.-D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, BZAW 169, 1987; W.D. Whitt, *The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis*, ZAW 103 (1991) 18-43; H.-C. Schmitt, *Der Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3ff. und in Gen 32,23ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk*, in: F. Diedrich u. B. Willmes, Hg., *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7)*, 1998, 397-430.

Mit den meisten Auslegern ist in der folgenden Lesung vorausgesetzt, daß die Einbeziehung von Juda (in V. 1b.3a) nachträglich eingetragen wurde, ebenso die "Doxologie" in V. 6 (damit verbunden vielleicht auch die Lesung der Suffixe in 5b als I.P.pl., eventuell auch die durchgehende Formulierung der Verben im Imperfekt).

Die Durchführung profiliert dieses Fehlverhalten als unbändiges und gottwidriges "Haben-Wollen" im Vertrauen auf eigene Kraft und trügerisches Können bereits im Ursprung, in der Geschichte des Stammvaters Jakob/Israel³⁶. Gemessen am Profil der Jakoberzählung der Genesis begnügt sich die prophetische Analyse mit subtilen, z.T. ironisierenden Akzenten, die Jakob/Israel in einer "Trickster"-Existenz zeigen, dem strikten Gegenbild zur Eigensicht des "Gotteskämpfers": Bereits im Mutterleib "rangelt" er mit dem Bruder um die Erstgeburt, in seiner Manneskraft (יָאֵן) ringt er mit Gott bzw. einem elohim-Wesen, genauer einem Mal'ak³⁷; sein berühmtes "Obsiegen" (וַיִּכַּל)³⁸ verdankt er freilich seinem flehentlichen Weinen³⁹.

Noch eklatanter ist die Diskrepanz zwischen der betrügerischen Praxis ("einem Kanaanäer gleich") und dem selbstgerechten Prahlen, mit dem Ephraim Vermögen (יָאֵן) auf eigene Arbeit zurückführt (V. 8-9), ein Zusammenhang, der Jakobs trickreiche Mehrung seines Vermögens auf Kosten Labans evoziert⁴⁰. Eine ähnliche "Überblendung" der gegenwärtigen Wirklichkeitsschilderung mit Assoziationen/Farben der Jakobgeschichte bietet der Gileadvers 12, der nicht nur durch sein Spiel mit *gil'ad*, *gal*, *mizbe'ah*, *zæbah*, sondern auch dank der Kontaktstellung mit V. 13 an Jakobs Vertragsschluß mit Laban erinnert. Sachlich geht es hier darum, daß Gileads Vermögen (יָאֵן) bereits zunichte geworden ist; auch ein prestigeträchtiger Aufwand im Kult (Stieropfer am Wallfahrtsheiligtum) vermochte es nicht zu sichern: die Altäre selbst sind verfallen wie Steinhäufen an den Feldern⁴¹.

36 Der Versuch einer positiven Lesung der Jakobtradition in Hos. 12 (so Gese, Jakob und Mose, und Neef, Heilstraditionen) erscheint mir im Gesamtgefülle der Einheit hingegen nicht schlüssig.

37 Die verbreitete Konjektur, die מלאך als Glosse ausscheidet, ist m.E. unnötig: die ungewöhnliche Präposition אל bei טרה "kämpfen" (anders die Masoreten) ist hier um der Anspielung an ישראל willen gewählt. Die Rede vom mal'ak spricht vielleicht nur aus, was auch in Gen. 32 vorgestellt ist, jedoch unexpliziert bleibt, trifft aber gerade so mit einiger Subtilität den Nimbus des "Gotteskämpfers".

38 Der Wortklang an die überlieferte Pnuelepisode (Gen. 32,29) in V. 5aα kann nicht zufällig sein: die bekannte Überlieferung wird zitiert, um sie gleich im Anschluß (5aβ) zu "entzaubern".

39 McKenzie (Jacob Tradition, 315f.) verweist auf den Anklang an Stichwörter aus dem Kontext von Gen. 32f. in dem Idiom בכה ויחנק.

40 Vgl. Gen. 30f.; dazu de Pury, Osée 12, 194f. Der Übergang von der Jakob-"Erzählung" zu einer Rede Ephraims in 12,9 dient der Vorbereitung der direkten Gottesrede an Ephraim in V. 10f., die als ganze der Gottesrede an Jakob in V. 7 korrespondiert.

41 M.E. ist V. 12 (aufgrund der Tempora etc.) folgendermaßen zu übersetzen: "(Oder) ist Gilead (etwa) vermögend ('ôn)? Fürwahr ('ak), zunichte sind sie geworden! In Gilgal opferten sie (sogar) Stiere. Auch ihre Altäre sind (jetzt) wie Steinhäufen an den

Am schwersten tun sich die Ausleger mit dem letzten, nun wieder expliziten Verweis auf die Jakobüberlieferung in V. 13: "Jakob floh in die Gefilde Arams/Israel diente einer Frau wegen, / wegen (ב) einer Frau hütete er (שמר) (Herden)". Obschon der Bezug auf die Jakob-Laban-Episoden ebenso eindeutig ist wie der absichtsvolle Kontrast zu V. 14: "Durch einen Propheten führte JHWH Israel aus Ägypten herauf / durch (ב) einen Propheten wurde es behütet (שמר)", besteht einige Unsicherheit in der Frage, worauf sich die Kritik an Jakob beziehen könnte. M.E. bringt der Text weder eine Kritik an der "Flucht" in einen "Sexualkult"⁴² noch an einer genealogischen Selbstdefinition Israels⁴³ zum Ausdruck, vielmehr geht es bei den Stichworten "Flucht in die Gefilde Arams" und "dienen" um die außenpolitische Dimension der Untreue Israels (vgl. V. 2): die Zufluchtnahme bei einer Fremdmacht und die damit verbundene Selbstversklavung. Bereits Jakob war bereit, in der Fremde seine Freiheit aufzugeben, und wofür? – Um eine Frau zu besitzen! Noch deutlicher profiliert wird dieser Zusammenhang, wenn man V. 12 und 13 vor ihrem vermutlichen zeitgeschichtlichen Hintergrund liest: Der Verlust Gileads an das assyrische Imperium um 732 steht den Adressaten vor Augen, und diese Dezimierung des Nordreiches war die Konsequenz von Aufstandsbestrebungen, bei denen sich Nordisrael mit dem (überlegenen) aramäischen Königreich von Damaskus verbündet hatte.

Dieser selbstherrlichen Praxis Jakob/Israels ohne JHWH, die für einen Teil des Nordreiches bereits zu schlimmen Konsequenzen geführt hat, steht das bewahrende Handeln JHWHs an Israel gegenüber, das in der befreienden Herausführung aus Ägypten sein Zentrum hat (V. 10.14), das aber insbesondere in den Selbstmitteilungen JHWHs mit Weisungen zu einem "bewahrten", gelingenden Leben anhält. Seit dem Exodus geschieht diese Selbstkundgabe Gottes durch Propheten mit Mose als deren Prototyp. Der Stammvater Jakob erfuhr diese Zuwendung Gottes als Zusage und Weisung für seinen künftigen Lebensweg in Bethel (12,5b.7). Doch ebenso wie Jakob die Mahnung, חסד und Recht zu wahren und allezeit auf seinen Gott zu harren, (in der Sicht des Propheten) nicht umsetzte, ebensowenig hören die Israeliten auf die immer neuen Weisungen JHWHs durch die Propheten (12,11) – bis

Furchen der Flur". Für die Lesung 'ón spricht auch die Parallele zur Rede Ephraims in 9a: "Fürwahr ('ak), ich bin reich! Vermögen ('ón) habe ich mir gefunden". Freilich sind חסד und חסד in der (nordisraelitischen) Aussprache nicht unterschieden, so daß "Nichtigkeit" hintersinnig mitzuhören sein wird.

42 So im Anschluß an H.W. Wolff etwa J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 156f.

43 So de Pury, *Osée* 12, 205.

hin zur Verkündigung Hoseas. Angesichts dieser Verweigerung, in den Augen JHWHs nichts als eine bitter erzürnende und schmachvolle Absage (12,15), bleibt nur die Konsequenz des Gerichts (12,10.15).

Die Redekomposition stellt die Adressaten demnach vor eine grundlegende Alternative: auf der einen Seite eine Existenz, die mit allen Mitteln auf den Erwerb und die Sicherung von "Vermögen" (אָס) aus ist, auf der anderen Seite die Orientierung an JHWH und seinem (prophetischen) Wort, welche die Wahrung von חסד und משפט einschließt (V. 7). Das (negative) Paradigma für ersteres ist Jakob, das (positive) Paradigma für das zweite ist die Befreiungsgeschichte des Exodus unter der Leitung des Propheten Mose⁴⁴.

In diesem Diskurs bildet die Gottesrede an Jakob zu Bethel (V. 5b.7) ein integrales, unverzichtbares Element. Dies erweist sich

1. an ihrer strukturellen Funktion: Als Abschluß der ersten Strophe korrespondiert sie der JHWH-Rede im zweiten Teil der zweiten Strophe, die zudem von seiner Selbstmitteilung durch Propheten handelt, und dem Schluß der dritten Strophe mit dem Hinweis auf JHWHs bewahrende Führung durch den Propheten Mose. Die Gottesbegegnung (im Traum?) für Jakob bildet im Milieu der "Väterzeit" das sachliche Pendant zur Prophetie, deren Institution an eine Gemeinschaft/Großgruppe gebunden ist (insofern steht Mose für einen Anfang);
2. an der Verklammerung von Einzelelementen mit dem Kontext, die durch Bezüge auf der Ebene der Textoberfläche angezeigt werden: באלהיך תשוב in V. 7a bildet ein sachliches Gegenstück zu dem zweimaligen ישיב לו (יהוה/אדוני) im Rahmen (V. 3.15), zugleich stellt es inhaltlich und im Gebrauch der Präposition eine Parallele zu ונביא נשמר dar⁴⁵. Das נשמר in V. 7ba kehrt zweimal in Endstellung in V. 13 und 14 wieder⁴⁶. Schließlich findet die Verheißung der Rückkehr mit Gott (באלהיך תשוב) ein Wortspiel-

44 Wesentlich für die Argumentation des Textes ist, daß beide "Wege" in der einen Ursprungsgeschichte Israels bereits paradigmatisch vorgegeben sind. Die Adressaten stehen also nicht vor der Aufgabe, "de choisir leur 'ancêtre': Jacob ou Moïse" (de Pury, Osée 12, 206), sondern es geht um die *Orientierung* an dem einen bzw. dem anderen. Im übrigen stand die Ausrichtung am Gotteswort bereits für Jakob offen (V. 7); er hat sie nur nicht ergriffen.

45 Zu letzterem s. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 154.

46 חסד und משפט sollte Jakob "hüten", statt dessen "hütete" er nach V. 13 wegen einer Frau.

Echo in der Gerichtsansage von V. 10b (אֹשִׁיבְךָ בְּאֵהָלִים)⁴⁷, in der selbst möglicherweise ein Ausdruck der Jakobüberlieferung nachklingt⁴⁸;
 3. an den inhaltlichen Zusammenhängen: So formulieren die Weisungen in V. 7b recht präzise die Alternative zu Jakobs/Israels tatsächlichem Verhalten. Das beständige "Harren auf deinen Gott"⁴⁹ ist das Gegenbild zum andauernden Hinterherlaufen hinter dem Wind (12,2) und der Unbeständigkeit des Tricksters. חָסַד kann auch sonst bei Hosea das rechte Gottesverhältnis mit den entsprechenden Konsequenzen für die menschliche Gemeinschaft bezeichnen (4,1; 6,4.6); zusammen mit מִשְׁפָּט (vg. 2,21) bildet es den positiven Gegenbegriff zum Betrug – מַרְמָה (12,1.8), der im unmittelbaren Nachkontext (2. Strophe) als Verhaltensmuster Jakobs/Israels entfaltet wird. So "stehen mit V. 8f. zerstörte Gemeinschaft und Vertrauen auf (wie auch immer erworbenen) Gewinn dem Recht und dem Harren auf Gott aus V. 7 hart gegenüber"⁵⁰.

Die Art und Weise, in der Hos. 12 mit der Jakobtradition umgeht (in Anspielungen, ironischen Akzentuierungen etc.)⁵¹, zeigt, daß bei den Lesern/Hörern die (relativ intime) Kenntnis einer entsprechenden Erzählüberlieferung vorausgesetzt werden kann. Inhaltlich gehörten dazu wenigstens (in "biographischer" Anordnung): eine Geburtsgeschichte mit einem Zwillingsbruderkonflikt (und einer Anspielung an den "Jakob"-Namen?), eine Gottesbegegnung in Bethel mit einer Gottesrede vor/bei einem Weg in die Fremde, die Flucht ins Aramäergebiet, sein Dienen/Hüten um einer Frau⁵²

47 Über das Wortspiel geht es zugleich um einen inhaltlichen Zusammenhang: das Wohnenlassen in Zelten als Gerichtshandeln Gottes stellt eine Form der Rückkehr Israels durch/zu Gott dar.

48 Siehe Jakobs Charakterisierung als יֹשֵׁב אֵהָלִים in Gen. 25,27.

49 Daß in V. 7bß "Psalmensprache" zu erkennen ist, besagt noch nichts für die Datierung; auch deutet תְּמִיד nicht auf "priesterliche" Sprache (vgl. II Sam. 9,7.10; I Kön. 10,8; II Kön. 4,9 u.a.) (zu Schmitt, Der Kampf Jakobs, 404).

50 Jeremias, Der Prophet Hosea, 155. Jeremias macht ebd. auch auf eine der charakteristischen Stichwortaufnahmen aufmerksam: "Auch zu V. 5 setzt V. 8f. einen Gegensatz: Gott 'findet' Jakob (V. 5); Jakob 'findet' Reichtum (V. 9a) und leugnet, daß man bei ihm Schuld 'finden' könne (V. 9b)".

51 W.D. Whitt (Jacob Traditions) schließt dergleichen für den prophetischen Text von vornherein aus, während er einem *antiquarian historian* ("Yahwist") des 6. Jahrhunderts zugesteht, daß er in großer Freiheit seine Erzählung aus minutiis des Hoseatextes (bzw. einer auch von Hosea benutzten Quelle) kreiert. Damit ist das Ergebnis natürlich vorgezeichnet; s. auch die nächste Anm.

52 Whitt, Jacob Traditions, 39f., leitet aus Hos. 12,13 ab, daß Jakob nur um *eine* Frau diente, der Text also nicht unsere Genesiserzählung voraussetze (vielmehr sei deren Überlieferung von Lea und Rahel aus einem Mißverständnis des Hoseaverses heraus

willen, der Gewinn von Reichtum (mit fragwürdigen Mitteln), eine Gilead-Überlieferung mit Steinhäufen, Altar (und *Zebah?*) und schließlich ein Gotteskampf mit einer Anspielung an den Israelnamen, bei dem Jakob/Israel "obsiegt".

Die weitgehende substantielle Übereinstimmung mit der Jakoberzählung zwischen Gen. 25 und 33 liegt auf der Hand⁵³. Dazu kommen einige Anklänge an spezifischen Wortlaut der Genesistexte⁵⁴. Es spricht somit viel dafür, daß der Hoseatext – einschließlich der Bethel-Elemente in V. 5b.7 – sich auf eine bekannte Jakobüberlieferung bezieht, die der Jakoberzählung in unserer Genesis sehr nahe stand⁵⁵.

Schlußfolgerungen

Der Befund in Hos. 12 hat eminente Konsequenzen sowohl (a) für die entstehungsgeschichtliche Verortung der Jakoberzählung als auch (b) für die Abgrenzung der ältesten Bethel-episode in dieser Erzählung:

(a) Ob man die Komposition von Hos. 12 aufgrund der Argumentation mit Gilead in V. 12 in dem Jahrzehnt zwischen der Dezimierung des Nordreiches durch die Assyrer um 732 und seiner Zerschlagung ansetzt oder aus anderen Gründen bei Tradenten, die nach 721 die Hosea-Überlieferung aufgearbeitet haben⁵⁶, so oder so ist die Entstehung der Jakoberzählung noch deutlich vor den Katastrophen am Ende des 8. Jh.s zu veranschlagen. Dies folgt nicht nur daraus, daß Hos. 12 die *Bekanntheit* der Überlieferung bereits selbstverständlich voraussetzen kann, sondern auch daraus, daß von bedrängenden Zeiterfahrungen wie Fremdherrschaft, Deportation, Ansiedlung

entstanden!). Ganz abgesehen davon, ob man 12,13 so pressen darf, wird dabei übersehen, daß auch nach Gen 29 *Jakob* nur um *eine* Tochter Labans dient.

53 Signifikant ist insbesondere, daß Hos. 12 sich mit der Bethel- und Gotteskampfepisode auf Elemente bezieht, die in der Genesis konstitutiv sind für die Gesamtkomposition der Jakob-Esau-Laban-Geschichte; dies gilt zumal für den Schlußteil in Gen. 32f. (s. die nächste Anm.); dazu Blum, *Komposition*, 145ff.168ff.

54 Vgl. Hos. 12,5aa mit Gen. 32,29b; zu 12,5aß vgl. die leitmotivartige Verwendung von Wortbildungen mit $\pi\eta$ in Gen. 32f. (s.o. Anm. 39); 12,10b mit Gen. 25,27b.

55 Grundsätzlich ist selbstverständlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß nicht nur ein Exemplar oder eine Fassung der Jakobgeschichte in Umlauf war. Deshalb greifen einfache Gleichsetzungen leicht zu kurz. E. Otto, *Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung*, ZAW 88 (1976) 164-90, möchte aus dem Vergleich von Hos. und Gen. eine entsprechende mündliche Erzählung erschließen.

56 Vgl. dazu die Überlegungen im Kommentar von J. Jeremias.

fremder Bevölkerung etc. in der Erzählung schlechterdings nichts zu erkennen ist⁵⁷, eher im Gegenteil. M.E. gewinnen die Einzelzüge (insbesondere der übergreifenden, auf das Finale in Gen 32f. hinzielenden Komponenten) in keiner anderen Epoche ein so konkretes Bedeutungsprofil wie in der Anfangszeit des Nordreiches (unter Jerobeam I.)⁵⁸. Jedenfalls sind die Akzentuierungen der Erzählkomposition mit ihren massiv legitimatorischen Interessen am Kult in Bethel (Kap. 28, bes. V. 22⁵⁹; die Gottesrede in 31,13⁶⁰) am einfachsten aus der Zeit des bestehenden Staatskults in Israel zu erklären⁶¹.

(b) Angesichts des Befundes in Hos. 12, wonach auch für die ältere Jakobüberlieferung eine Gottesrede in Bethel vorauszusetzen ist, gewinnt die schon lange beobachtete Parallele der Rückkehrzusage in Gen. 28,15 und Hos. 12,7 eine besondere Signifikanz. Nimmt man die u.a. von Van Seters formulierten berechtigten Einwände gegen eine stumme Gotteserscheinung im Traum Jakobs (s.o.) hinzu, dann spricht alles für die Ursprünglichkeit einer Gen. 28,15 entsprechenden Beistandszusage, und zwar (gegen Van Seters u.a.) innerhalb der vorexilischen Komposition der Jakoberzählung⁶². Der

57 Anders Schmitt, *Der Kampf Jakobs*, 425ff., der in Gen. 32,23ff. einen Reflex der Erfahrung der Verborgenheit Gottes beim Untergang des Nordreichs sieht.

58 S. die Begründung in Blum, *Komposition*, 168ff. 175ff. Die Bedenken von H.-C. Schmitt (ebd., 422ff.) verdienen eine eingehende Antwort, die in diesem Rahmen nicht möglich ist. Zu seinem Hauptargument, der in der Erzählung vorausgesetzte "Israel"-Begriff sei erst in der Zeit nach 722 plausibel, sei lediglich angemerkt, daß beispielsweise das genealogische System der zwölf Stämme (vgl. Gen. 29f.; 33) mit der Zuordnung Benjamins zu Joseph aus diesem "späten" Kontext heraus nicht mehr zu erklären ist.

59 Gegen die übliche literarkritische Ausscheidung von V. 22b s. bereits E. Otto, *Jakob in Bethel*, 170 Anm. 19.

60 In der Fremde identifiziert sich Gott Jakob gegenüber als "der Gott in/von Bethel", wobei die Formulierung zugleich an einen Altarnamen "el bet-el" anspielt; zur Begründung s. Blum, *Komposition*, 189f. (mit 64f.).

61 Dagegen bleibt fraglich, wie sich solch konkrete Interessen etwa bei Van Seters' judäischem Yahwist plausibel machen ließen. Abgesehen davon kann man gewiß aus unterschiedlichen Gründen über Revivals des Kultes in Bethel (bzw. Bestrebungen dieser Art) auch noch in sehr viel späterer Zeit (nach dem Exil) spekulieren. Die Archäologie sollte man dafür jedoch nicht bemühen (zuletzt wieder Schmitt, *Der Kampf Jakobs*, 424), nachdem bislang weder ein Stein noch eine Scherbe des israelitischen Heiligtums ebenda identifiziert worden ist.

62 Entgegen einer üblichen Argumentation in den Quellenscheidungen (s. zuletzt Schmidt, *El und die Landverheißung*, 138) besteht zwischen der Verheißung in V. 15 und Jakobs Gelübde in V. 20ff. keine Spannung: Weder bringt das Gelübde als solches einen Zweifel an der Zusage zum Ausdruck, noch ist unbedingt ein expliziter Rückbezug auf die Zusage zu erwarten; s. schon Blum, *Komposition*, 22, und

inneren Logik solcher Gottesreden entsprechend wird sie wenigstens auch die Selbstvorstellung JHWHs beinhaltet haben (die dann in der Jakobrede in V. 16 aufgenommen wird).

Allerdings zeigt die vorliegende Gestalt der Zusage in V. 15 auch deutliche Anzeichen einer jüngeren Neuformulierung. So schließt der Schluß in 15b β bereits eine weitergespannte Verheißungsrede (dazu gleich) ein, und einige Elemente der Formulierung haben ihre nächsten Parallelen in deuteronomistisch geprägten Texten⁶³. Nicht zuletzt scheint die Formulierung der Rückkehrverheißung über das Geschick Jakobs hinaus bereits die Problematik des Exils im Blick zu haben (vgl. I Kön. 8,34; Jer. 16,15; 24,6). Alles in allem deuten mithin die Befunde zu Gen. 28,15 in unterschiedliche Richtungen. Sie lassen sich jedoch miteinander vereinbaren, sofern man von einer späteren Umformung und Neuakzentuierung einer alten Beistand- und Rückkehrzusage in 28,15 ausgeht⁶⁴.

Zwei bislang ausgeklammerte Probleme des Betheltextes können abschließend nur mehr kurz angesprochen werden: die diachrone Einordnung des Itinerars von 28,10 und der Verheißungen in 28,13*-14. Gemeinsam ist beiden Textelementen, daß sie im Verhältnis zu ihrem engen Kontext keinerlei Kohärenzstörungen aufweisen, die zu einer diachronen Differenzierung nötigten.

eingehender Van Seters, Prologue 293f.; Encounter 506ff. (zu Carr, Fractures, 106 Anm. 55; allerdings wird dessen Argumentation darin etwas vereinfacht). Wenn das Gelübde von vornherein als Korrespondenz zur Verheißung JHWHs in V. 15 zu lesen ist, verliert auch die von mir konstatierte Unebenheit der Formulierung in V. 20.21b (Carr, Fractures, 91) deutlich an Profil. Ob damit auch die Bestimmung von V. 21b als jüngere Erweiterung, die Van Seters nachdrücklich bestreitet (Prologue, 292f.; Encounter 509), hinfällig wird, hängt an der *traditionsgeschichtlichen* Interpretation des Satzes. Wie dieser Beitrag zeigt, meine ich, – auch gegenüber Van Seters – entschieden an einer erheblichen literargeschichtlichen Distanz zwischen der Hauptkomposition der Bethel- und Jakoberzählung und den späteren programmatischen Traditionsbildungen, in denen die sog. "Bundesformel" zu Hause ist, festhalten zu müssen. Im Blick auf 28,21b könnte man nun fragen, ob Jakobs Verpflichtung auf JHWH, den Gott seines Vaters (27,20), als seinen "persönlichen Gott" traditionsgeschichtlich ins Vorfeld der mit der "Bundesformel" artikulierten theologischen Programmatik gehört (anders Levin, Jahwist, 218f.). Dann entfielen jeder Grund für die Annahme einer Bearbeitung. – Die Frage mag hier offen bleiben; sie ist für meine Textanalyse auch nicht so zentral, wie es nach Van Seters erscheinen könnte.

63 Ausführlich dazu Blum, Komposition, 159ff.

64 Im Grundsatz habe ich eine solche Erklärung bereits in meiner ersten Arbeit (ebd.) als Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Heute würde ich aber die Akzente deutlich anders setzen.

Nach den gängigen literarkritischen Regeln bedeutet dies ein ernstes Handicap für jede diachrone Abgrenzung der Verse⁶⁵. Allerdings beruht das "Regelwerk" in diesem Falle auf zwei unhinterfragten Axiomen, daß nämlich Redaktoren, Tradenten etc. *normalerweise* (a) irgendeine oder mehrere Textstörungen als "Spur" hinterlassen und (b) bei der Traditionsbildung "additiv" verfahren, so daß über eine Subtraktion der Bearbeitungen der ältere Text wiederherzustellen ist. Tatsächlich halten aber beide Axiome den empirischen Befunden nicht stand⁶⁶. So greifen sehr viele Textbildungen der Traditionsliteratur teilweise oder durchgehend verändernd, "transformativ", in die rezipierten Texte ein – was in der Konsequenz eine Rekonstruktion des Wortlauts der Vorgaben weitgehend unmöglich macht. Und hinsichtlich der Kohärenz können die veränderten Texte sogar weniger auffällig, "glatter" sein als die Ausgangstexte, oder sie können "blinde" Störungen aufweisen, die für die Diachronie keine Signifikanz haben. Solche Befunde bedeuten in der Konsequenz eine erhebliche Relativierung sowohl der "literarkritischen Kriterien" als auch der Rückschlußmöglichkeit von synchroner auf diachrone Einheitlichkeit (und implizieren damit zugleich eine erhebliche Einschränkung der Urteilsfähigkeit)⁶⁷.

Gleichwohl läßt sich im Falle der genannten Verse wahrscheinlich machen, daß sie jüngeren Weiterführungen der Überlieferung angehören. Des näheren ist für 28,10 mit der Neuformulierung einer älteren Itinerarangabe zu rechnen und in 28,13b-14 im wesentlichen mit einer (additiven) Einschreibung⁶⁸. Die Gründe dafür ergeben sich aus dem *weiteren* Kontext.

Im Falle von V. 10 liegt der Hauptanstoß in der Spannung zwischen Haran als Zielort Jakobs (in 27,43bß; 28,10; 29,4) und der Erzählsubstanz, welche einen Aufenthalt Jakobs im "Land der Ostleute" (29,1), näherhin bei dem Aramäer Laban, mit dem Jakob/Israel eine gemeinsame Grenze in Gilead hat (31,44ff.), voraussetzt⁶⁹. Nun kann man fragen, welcher Überlieferungs-

65 So z.B. ausdrücklich Schmitt, *Der Kampf Jakobs*, 418, im Blick auf die gleich anzusprechenden Erwähnungen von "Haran" in Gen. 28,10 und anderen Versen der Jakobgeschichte.

66 Für den Nachweis und Beispiele muß wieder auf eine geplante Publikation verwiesen werden (s.o. Anm. 20).

67 So kann auch der positive Nachweis hoher Kohärenz eines Textes im Einzelfall eine dem analytischen Urteil verborgene Textgenese nicht ausschließen. Unbeschadet dessen gibt es natürlich zumeist unterschiedliche Grade der Plausibilität, Wahrscheinlichkeit usw.

68 Gleichwohl ist bei der Selbstvorstellung JHWHs in V. 13aß ein transformierender Eingriff durchaus wahrscheinlich.

69 Für die ausgeführte Begründung s. Blum, *Komposition*, 164ff. Dem Befund schließen sich auch Van Seters, *Encounter* 505, und Schmitt, *Der Kampf Jakobs*, 417f., an

schicht die Lokalisierung im "Land der Ostleute" zuzuordnen ist: lediglich älterem verarbeiteten Material⁷⁰ oder der Hauptkomposition der Jakobserzählung (einschließlich Jakobs Traum und Gotteskampf)? Für letzteres sprechen nicht nur innere Gründe⁷¹, sondern wiederum der Befund in Hos. 12 (V. 13): Für Israeliten des 8. Jh.s bedeutet "Aram" zunächst und in erster Linie Damaskus. "Gefilde Arams" ist in diesem Kontext mithin auf das Steppengebiet der "Ostleute" im Einflußbereich des Königreichs Damaskus zu beziehen, das mit Israel in Gilead ein (konfliktträchtiges) Grenzgebiet teilt. Die Übertragung der Verwandtschaft Jakobs nach Haran in Nordsyrien setzt sachlich eine grundlegende Horizontveränderung voraus, wie sie wohl mit den assyrischen Deportationen aus Israel bzw. mit dem babylonischen Exil der Judäer verbunden war. Kompositionsgeschichtlich kommen wir damit in der Tat in einen Zusammenhang, der mehr umfaßt als die Jakobgeschichte, am ehesten Ahnelternüberlieferung von Abraham an⁷². Daß die gesamte Bethel-episode erst in einem solch relativ späten Kontext eingefügt worden sei, läßt sich aus 28,10 nicht ableiten, auch nicht aus dem dortigen Verweis auf Beerscheba (mit den Bezügen zu Gen. 26), auf den Van Seters in seinem jüngsten Beitrag so großen Nachdruck legt⁷³.

Die Verheißungen in 28,13b-14 mit den Zusagen der Landgabe, der Mehrung der Nachkommenschaft und des exemplarischen Segens sind – unstrittig – aufs engste mit den Verheißungstexten am Anfang der Abrahamgeschichte (12,1-3; 13,14ff.) verbunden. Mit Van Seters u.a. besteht auch Einverständnis darüber, daß diese Verheißungen eine exilische Antwort auf

(anders Levin, Jahwist, 217, der den Zusammenhang der "Ostleute" mit der Haupt-handlung nicht sieht).

70 So Van Seters und Schmitt (ebd.).

71 In der Textsubstanz unserer Jakobserzählung gibt es nichts, was einen Aufenthaltsort Jakobs außerhalb des damaszenischen Aram nahelegen würde. Das von Schmitt (Der Kampf Jakobs, 418) hierzu angeführte Gelübde Jakobs in 28,20ff. bezieht sich auf seinen gesamten "Weg" in der Fremde, nicht allein auf die An- und Abreise.

72 Die Befunde sind allerdings komplex; vgl. vorläufig Blum, Komposition, 164ff. und 343f. Anm. 11. Van Seters denkt hier selbstverständlich an seinen "J", Schmitt dagegen an ein sehr viel weniger umfängliches "elohistisches" Werk (ca. 7. Jh.), zu dem er bei Abraham Gen. 20-22 rechnet.

73 Die Sachlage ist im Blick auf "Beerscheba" in 28,10 deshalb nicht so eindeutig, weil (a) die Jakob-Esau/Edom-Tradition *per se* im Süden zu verorten ist, (b) Beerscheba bekannte Beziehungen zu Israel/Isaak im Norden aufweist (vgl. etwa W. Zimmerli, Geschichte und Tradition von Beerseba im Alten Testament, 1932). Die Haran-Problematik zeigt jedenfalls an, daß bei diesem Itinerar mit einer retouchierenden Bearbeitung zu rechnen ist. Der ältere Wortlaut läßt sich hier nicht mehr rekonstruieren.

die Katastrophenerfahrungen Israels darstellen⁷⁴, in denen all dies: das Land, die Existenz des Volkes und der Segen JHWHs in Frage gestellt erschienen. Trifft nun unsere vorhoseanische Verortung der Jakob-Esau-Laban-Geschichte – einschließlich Jakobs Traum zu Bethel – in den Hauptlinien zu, dann kann es sich bei diesen Verheißungen nur um jüngere theologische Einschreibungen in die vorgegebene Gottesrede von Gen. 28 handeln. Hier bleibt also ein Dissens mit Van Seters, der in einer entsprechenden Gesamtanalyse der Vätergeschichte begründet ist⁷⁵. Diese kann und soll im vorliegenden Rahmen nicht neu aufgenommen werden, doch dürften die vorstehenden Überlegungen zu Gen. 28 einige der argumentativen Eckdaten zu erkennen gegeben haben.

Knapp *zusammengefaßt* ergibt sich für die Diachronie von Gen. 28,10-22 damit folgende Sicht: Die Episode erweist sich literarisch im wesentlichen als einheitlich und auf den Kontext der Jakoberzählung (Gen. 25B; 27-33 [35,6-8.16-20]) hin formuliert (28,11-13a*.15*.16-22); dabei wurde eine nicht mehr zu rekonstruierende Heiligtumsätiologie insbesondere über die Gottesrede (Selbstvorstellung + Rückkehrzusage) und Jakobs Gelübde narrativ eingebunden. Diese Jakoberzählung einschließlich der Bethelepisode ist vorhoseanisch im Nordreich Israel entstanden. Die Verheißungselemente in V. 13b.14 gehören dagegen sachlich und kompositionell in einen späteren (exilischen) Kontext, der (wenigstens) die Vätergeschichte umfaßte; Anzeichen einer (retouchierenden) Bearbeitung weisen auch die Verse 10 und 15 (21b?) auf.

74 Dabei sehe ich in V. 13b.14 eine zusammengehörende Schicht; die entsprechende Modifikation meines Erklärungsmodells in Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 1990, 214 Anm. 35, hatte Van Seters (Prologue, 294) übersehen. Levin (Jahwist, 219f.) rechnet V. 13b-14.15b zu "nachendredaktionellen Ergänzungen".

75 Wenn diese argumentative Einbindung meiner diachronen Sicht von Gen. 28 ausgeblendet wird – wie bei McEvenue (Return) –, dann bedeutet dies eine entscheidende Verkürzung. Zu denken gibt in diesem Zusammenhang, daß von McEvenue nicht einmal die unterschiedliche Zuordnung von 28,13-15 bzw. 28,20-22, die für meine Analyse grundlegend ist, registriert wurde.

Hosea and the Wilderness Wandering Tradition¹

Thomas B. Dozeman

The book of Hosea provides a window on election traditions in the northern kingdom during the eighth century BCE. "[It] is quite remarkable how thoroughly Israel's history is embedded in Hosea's proclamation"². Hosea demonstrates awareness of traditional sayings about Jacob from the cult of Bethel³. He also makes reference to the exodus by identifying YHWH as the god from Egypt⁴. The prophet's clear dependence on tradition provides the background for my study of the wilderness imagery in the book. Five times in prominent passages the Hebrew word מִדְּבָר (*midbar*, wilderness, steppe, desert) is used to describe divine actions affecting Israel (Hos. 2,5.16-17; 9,10; 13,4-5.15). The central role of the desert journey in the Pentateuchal histories, along with Hosea's frequent use of tradition, raise the question of whether an ancient wilderness wandering tradition is influencing the prophet. A review of past research will provide focus for interpreting the five references to the wilderness in the book of Hosea.

- 1 The topic of this article springs from a conversation with John Van Seters several years ago concerning the role of the exodus in northern, pre-exilic tradition. It is a pleasure to dedicate this piece to someone who has provided me and others over the years with so much intellectual stimulation in the study of the Hebrew Bible.
- 2 H.W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974, xxvi. See also J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, BZAW 119, 1971, 55-57.
- 3 For interpretation of Hosea's use of Jacob in ch. 12 and its relationship to Genesis see, among many others, E. Kragelund Holt, *Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, JSOTSup 194, 1995, 30-31; K.W. Weyde, *The References to Jacob in Hos 12:4-5. Traditio-historical Remarks*, in: A. Tångberg, ed., *Text and Theology*, FS M. Saebo, 1994, 336-58; W. Whitt, *The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis*, ZAW 103 (1991), 18-43; and S.L. McKenzie, *The Jacob Tradition in Hosea XII 4-5*, VT 36 (1986), 311-22.
- 4 See Y. Hoffman, *A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition. The Exodus in Hosea and Amos*, VT 39 (1989), 169-82; and G.I. Davies, *Hosea*, NCB, 1992, 29-34.

Past Research on Ancient Wilderness Traditions Influencing Hosea

Two forms of ancient wilderness tradition have dominated scholarship in this century. Both presuppose that Hosea is reinterpreting wilderness tradition, rather than creating it. The first is the nomadic ideal. Budde set the stage for this hypothesis at the turn of the century, when he reconstructed an ancient form of desert Yahwism associated with the Rechabites⁵. They were descendants of nomadic Kenites, who resisted agricultural life in the land, because YHWH was a desert god and not an agricultural god. Hosea, according to Budde, rejected such a limited view of divine power, arguing instead that YHWH was the source of fertility in the land as well as the desert. In fact, his complaint against Israel was precisely their inability to see the power of YHWH in the fertility of the land. Such blindness, the prophet predicted, would lead to Israel's loss of the land and a return to the desert as punishment. But at this point, Budde concludes, "the nomadic ideal comes into prominence by a roundabout way..." in Hosea's preaching. This is evident from Hos. 2,16-17, which indicates that "the prophet knows ... it is easier to serve Yahweh exclusively and purely in the wilderness"⁶. Thus once Israel returns to the wilderness as punishment, the setting begins to purify the people, preparing them for repentance and restoration. Subsequent scholars like Flight expanded the nomadic ideal hypothesis to the point where it became the "taproot" influencing "all the later life and thought of Israel"⁷. Few embraced the breadth of Flight's conclusions, but aspects of the nomadic ideal have lingered in subsequent scholarship⁸.

The second form of ancient wilderness tradition is salvation history. Von Rad characterized salvation history as a "canonical history" – a mixture of historical experience and cultic legend recounting formative divine acts of salvation that result in the creation of the Israelite nation. The central themes of salvation history include the promise of land to the ancestors, the exodus, the wilderness wandering, and the possession of the land of Canaan⁹. Although

5 K. Budde, *The Nomadic Ideal in the Old Testament*, *The New World* 4 (1895), 235-79.

6 Budde, *Nomadic Ideal*, 235.

7 J.W. Flight, *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament*, *JBL* 42 (1923), 158-226, esp. 159.

8 See, for example, W. Brueggemann, *The Land*, *OBT* 1, 1977, 38, 41. See the review of scholarship by P.A. Riemann, *Desert and Return to Desert in the Pre-exilic Prophets*, Harvard diss., 1964, 2-36.

9 G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, 1962, 126, 129.

not the central focus, the wilderness is necessary to salvation history. It links the exodus and land into a single and continuous story with the imagery of an original desert journey¹⁰. Salvation history, according to von Rad, emerges from tribal celebrations of the exodus, and it is fully developed already in the early monarchical period, when it is given written form in the Yahwistic history¹¹. Thus the wilderness journey of salvation history is ancient tradition, influencing the prophet Hosea. Two important assumptions for interpreting Hosea follow from this. First, wilderness imagery is Hosea's warning of a return to the conditions of the wilderness wandering period. Mays writes of Hos. 2,16-17: YHWH "would take the people back to their primary history, to the wilderness, where they could learn again to be his people". The reason for a return to the wilderness is that it is "the definitive period of Israel's existence"¹². Second, salvation history requires that wilderness imagery be interpreted in relation to the exodus and conquest, regardless of literary context. Wolff concludes that because Hosea is so steeped in Israel's history, references to deliverance from Egypt, wilderness, and conquest of the land must not be separated from each other¹³.

Past scholarship has distinguished the nomadic ideal from the wilderness wandering in evaluating Hosea's use of tradition. In his study of the Hebrew word *midbar* Riemann rejected the nomadic ideal, arguing that pre-exilic prophets had a pejorative view of the desert as a place of desolation, judgment, and death¹⁴. He concluded that Hosea, along with other pre-exilic prophets, viewed the wilderness from the perspective of the settled land. Agriculture was their ideal vision of life, not the desert. The wilderness was a threat to agricultural life, representing desolation and death. Talmon reached a similar conclusion, arguing once again that the land, not the wilderness, was the ideal for ancient Israel¹⁵. Both agree that a nomadic ideal is not the back-

10 For discussion of the secondary role of the wilderness tradition in relation to the exodus from Egypt and the conquest of the land see M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, 1981, 47-51.

11 G. von Rad, *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 1-78, esp. 3-13, 41-48.

12 J.L. Mays, *Hosea*, OTL, 1969, 10.

13 Wolff, *Hosea*, xxvi.

14 Riemann, *Desert and Return to Desert*, 2-59.

15 S. Talmon, *The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature*, in: A. Altmann, ed., *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies, Brandeis University, *Studies and Texts* 3, 1966, 31-63. See also the review of the nomadic ideal by K. Pfisterer Darr, *Breaking*

ground for Hosea's use of the wilderness. Yet neither applies his research to the wilderness wandering of salvation history. One reason is the assumption that Pentateuchal history and a theology of salvation history exist early in Israelite tradition. Riemann postulates a wilderness wandering in an early credo and a pre-monarchical epic¹⁶. Talmon presumes a desert trek in a monarchical Pentateuchal history¹⁷. Early dating of a Pentateuchal history prompts each to assume that the wilderness wandering is ancient tradition available to the prophet.

Riemann and Talmon provide the point of departure for the present study. Their research on *midbar* has demonstrated that Hosea is not influenced by a nomadic ideal. But what of the wilderness wandering tradition? Recent developments in Pentateuchal studies force the question, because of late dating for the rise of history writing in ancient Israel. Van Seters has been especially influential in this development, arguing that the Pentateuchal historiographies arise in the exilic period, long after the prophet Hosea¹⁸. Hosea's use of tradition in the eighth century BCE is crucial to this debate. Does desert imagery in the book of Hosea suggest the influence of a wilderness wandering tradition on the prophet, or is Hosea laying the foundation for later exilic histories of salvation, in which a desert journey from Egypt to the promised land of Canaan becomes central?

The Exodus and the Wilderness in the Book of Hosea

Von Rad's definition of salvation history provides several criteria for detecting the influence of a wilderness wandering tradition on Hosea. Most importantly, the wilderness and exodus must be closely associated through imagery of divine leading. The direction of Israel's journey, moreover, is from Egypt to the promised land. Another indicator of an ancient wilderness wandering tradition would be the imagery of "returning" to the wilderness. Even though a return to the wilderness is principally an act of judgment for the prophet, the setting is infused with a potentially ideal quality reminiscent of lost

through the Wilderness: References to the Desert in Exilic Prophecy, Vanderbilt diss., 1984, 11-81.

16 Riemann, *Desert and Return to Desert*, 114-15.

17 Talmon, *The "Desert Motif"*, 46-53.

18 J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, 1983.

youth¹⁹. These assumptions will guide our interpretation of the five wilderness texts in Hosea. Are the exodus and wilderness closely associated in Hosea by the motif of divine leading? Does Hosea call Israel "back to their primary history, to the wilderness"²⁰? Is such a return an occasion for purification? A summary of the exodus in Hosea will provide background for interpreting the references to the wilderness.

The Exodus

The prophet Hosea knows a tradition about Israel's salvation from Egypt. YHWH is the god from the land of Egypt (Hos. 12,9; 13,4, וַאֲנֹכִי אֱלֹהֶיךָ מֵאֶרֶץ, וּמִצְרַיִם)²¹. YHWH first called (קרא) Israel from Egypt (Hos. 11,1)²². It is the location of Israel's youth (Hos. 11,1, יִשְׂרָאֵל נַעַר, and 2,17, נַעֲרִיָּה)²³. Israel's time in Egypt represents the period when YHWH loved them (Hos. 11,1, אֶהְבֵּהוּ) and when the people responded in kind (Hos. 2,17, שָׂמָה כִּי־מִי נַעֲרִיָּה, וַעֲנָתָה). Leaving Egypt is a divine act of salvation, mediated by an unnamed prophet (Hos. 12,13): "By a prophet YHWH brought up (העלה) Israel from

19 Mays, Hosea, 10.

20 Ibid., 45. See also Budde, *The Nomadic Ideal*, 736-37; P. Humbert, *La législation sociale d'Israël et l'idéal patriarcal*, RTP 7 (1919), 189-215, 237-256; idem., *Osée le prophète bédouin*, RHPR 1 (1921), 97-118; and Wolff, Hosea, 44.

21 For discussion see W. Zimmerli, *I Am Yahweh*, 1982, 16-28.

22 Hosea's interpretation that Israel was called in Egypt is unusual. The syntax of the verb "to call" (קרא) with the Hebrew preposition ל may indicate both a summons and a naming. See F.I. Anderson and D.N. Freedman, *Hosea*, AB 24, 1980, 577 and G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, SBLDS 102, 1987, 217. Davies (*Hosea*, 254) suggests a prophetic point of view in Hos. 11,1 like that expressed in I Sam. 3,4ff. and Isa. 49,1.

23 Hos. 11,1 clearly locates Israel's youthful period in Egypt. Israel's age, however, is unclear. See Wolff (*Hosea*, 197-98), who suggests an infant, a weaned child, and a dependent person as possibilities. Mays (*Hosea*, 152-53) suggests imagery of "helplessness". See Davies (*Hosea*, 254) for interpretation of the sonship of Israel in Hos. 11:1 in relation to exodus tradition (Ex. 4,23). E. Kragelund Holt (*Prophesying the Past*, 59-60) concludes that the depiction of Israel as a youth is found first in Hosea. It is reinterpreted by Jeremiah (2,2; 3,4). Compare also the allegory in Ez. 16,4-6, where an infant is clearly intended. Egypt also appears to be the location of Israel's "youth" in Hos. 2,17. The parallelism of the verse associates "the days of her (Israel's) youth" with "the day of her going up from the land of Egypt", not with the wilderness. See below for commentary. The two references to Israel's youth, however, are distinct in imagery. In Hos. 2,17 Israel is YHWH's lover or wife, while in Hos. 11,1 the image is familial – Israel is YHWH's son. See Kragelund Holt, *Prophesying the Past*, 60.

Egypt (מִמִּצְרַיִם)²⁴. Divine punishment, moreover, carries the threat of a return to Egypt (Hos. 8,13; הֲמָה מִצְרַיִם יָשׁוּבוּ; 9,3; and 11,5 also include Assyria), implying loss of land. Once in the book a future salvation is envisioned as leaving Egypt (Hos. 11,11).

There is debate whether all references to Egypt are from the prophet Hosea²⁵. Yet the frequency and distribution of motifs indicate that salvation from Egypt is an established cultic tradition in the eighth century BCE, most likely associated with Bethel. Hosea's repeated polemic against the calf of Bethel (Hos. 8,4-6; 10,5; 13,2) certainly anchors his message in this cultic setting. Zimmerli has established the cultic role of the divine self-introduction, "I am YHWH" (אֲנִי יְהוָה)²⁶. The phrase is limited to Hosea in the pre-exilic prophetic books. Divine self-identification need not be associated with the exodus. Yet the two occurrences in Hosea do stress YHWH's identification with Egypt, "I am YHWH, your God from the land of Egypt". Hosea's use of divine self-introduction may also arise from a liturgy associated with the Bethel cult, since it is introduced within this setting (see Hos. 12,9). The exodus formula, "YHWH brought up Israel from Egypt" (Hos. 12,9) is also a cultic liturgy, according to Wijngaards²⁷. Its liturgical character is indicated by the cultic exclamation, "Behold, Israel, the God that brought you up from Egypt"! The most noteworthy instance is the story of the golden calf at Bethel (1 Kgs 12,28), which is the object of Hosea's polemical message. The exodus formula, moreover, like the divine self-introduction, is introduced in the book within the setting of the Bethel cult (Hos. 12,13). The liturgical background and literary use of exodus imagery in Hosea suggest that the prophet is influenced by a tradition of salvation from Egypt associated with Bethel.

24 Most commentators identify the unnamed prophet with Moses, given his central role in the Pentateuch, with its clear prophetic interpretations of him (i.e., Ex. 3; Num. 11-12; Deut.). Yet it is striking and puzzling that Moses is not named in a passage that clearly intends to make comparison to Jacob, who is named throughout (Hos. 12). The absence of a proper name suggests that "it is not the person of Moses that is the most important issue [in Hos. 12,13] but rather the emphasis on the task of the prophet" (Holt, *Prophecy in the Past*, 48). See also D.R. Daniels (*Hosea and Salvation History*, BZAW 191, 1990, 49), who also concludes that the emphasis of the passage is on "the prophetic office" more than a specific person.

25 See below for questions regarding the authorship of Hos. 13,4.

26 Zimmerli, *I am Yahweh*, 16-28.

27 J.N.M. Wijngaards, *העלה והוציא*. A Twofold Approach to the Exodus, VT 15 (1965), 91-102; cf. also idem., *The Formulas of the Deuteronomic Creed* (Dt. 6/20-23; 26/5-9), 1963.

The expression, "YHWH brought up (העלה) Israel from Egypt" provides further insight into the prophet's understanding of the exodus. It must be contrasted to another formula: "YHWH 'brought out' (הוציא) Israel from Egypt". The הוציא formula connotes a liberation from slavery. It refers to Israel's departure from Egypt, not its possession of land. The phrase may appear for the first time in Jeremiah tradition (Jer. 7,22; 11,4; 31,32; 32,21; 34,13); it becomes central in Deuteronomy (e.g., Deut. 1,27; 5,6.15) and the Deuteronomistic History (e.g., Josh. 24,5.6; Judg. 2,12; 6,8; I Sam. 12,8; I Kgs 8,16); and it dominates the Pentateuchal narrative, where the exodus from Egypt propels Israel on a wilderness journey toward the promised land²⁸. The liturgy for *maṣṣôt* and firstlings in Ex. 13 illustrates the narrow meaning of the formula as a departure from Egypt. This text also demonstrates that the confession is part of a history of salvation in which the exodus, the wilderness wandering, and the possession of land are stages in a continuous journey. In Ex. 13 the Israelites have left Ramses (Ex. 12,37) and are stationed at Succoth (Ex. 12,37), the location for the instruction concerning *maṣṣôt* and firstlings (Ex. 13,1-16). The הוציא formula is central to this liturgy, always signaling a past event, not a future promise of land. A separate formula is introduced to orient Israel to the promise of land (Ex. 13,5.11)²⁹. The vantage point holding together the departure from Egypt and the promise of land is the wilderness journey, which commences with the next stopping point, Etham, at the "edge of the wilderness" (Ex. 13,20)³⁰. The instruction for *maṣṣôt* and firstlings indicates that the הוציא formula presupposes a history of salvation, including a journey from Egypt, through the wilderness, toward the promised land. The story is told from the vantage point of the wilderness. Wijngaards is certainly correct in concluding that the

the wilderness to the promised land. It is the journey through the wilderness that is the key to the formation of the Pentateuch. The promise of land consists of the causative form of the verb "to enter" (ביא) to indicate the divine leading into the land, the verb "to give" (נתן) to signify the divine gift of the land, and the verb "to promise" or "to swear" (שבע) to underscore that the land is the fulfillment of a divine promise to the ancestors. The confession has a future orientation, which can be translated, "When YHWH brings you into the land...which he swore to [you and] your ancestors to give you".

28 See H.D. Preuss, יצא, TDOT, VI, 238-49. For a summary and bibliography see T.B. Dozeman, *God at War. Power in the Exodus Tradition*, 1996, 51-56.

29 See S. Boorer, *The Promise of Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch*, BZAW 205, 1992. The promise of land consists of the causative form of the verb "to enter" (ביא) to indicate the divine leading into the land, the verb "to give" (נתן) to signify the divine gift of the land, and the verb "to promise" or "to swear" (שבע) to underscore that the land is the fulfillment of a divine promise to the ancestors. The confession has a future orientation, which can be translated, "When YHWH brings you into the land...which he swore to [you and] your ancestors to give you".

30 For interpretation of the geographical references associated with the exodus see T.B. Dozeman, *God at War*, 51-60.

הוציא formula acquires a "key-position in the deuteronomic scheme of *Heilsgeschichte*"³¹. Hosea does not use this formula.

Hosea employs the העלה formula of the exodus. It is the earlier of the two liturgical expressions, eventually replaced by the הוציא formula³². The העלה formula is defined more broadly than the הוציא formula. It may indicate a departure from Egypt, evolving into a desert journey. Jer. 2,6, for example, juxtaposes the formula with a reference to divine leading in the wilderness. But the emphasis is on the possession of land. Wijngaards writes that the "formula is frequently enunciated *in immediate connection with the coming to the land*"³³. Thus the vantage point of the formula, "YHWH brought up Israel from Egypt" is the settled land, not the wilderness. This corresponds with Hosea's use of it in the setting of the Bethel cult. YHWH's deliverance of Israel from Egypt by a prophet in Hos. 12,14 underscores the gift of the land. The exodus is past tradition to Hosea. It is the time of their youth (Hos. 2,17)³⁴. But the העלה formula does not support the idea that the prophet conceives of the exodus as a history of salvation in which the ancestors journey through the wilderness to the promised land.

The Wilderness

The references to Egypt indicate that Hosea knows a liturgical tradition about the exodus, probably recited at Bethel. The prophet is not influenced by the more developed form of exodus tradition, however, in which the הוציא formula recounts Israel's leaving Egypt from the perspective of the desert. Yet the prophet clearly refers to the wilderness five times (Hos. 2,5.16; 9,10; 13,5.15). The Hebrew word *midbar* is the most common term for designating the wilderness in the Hebrew Bible³⁵. It can refer to specific places, such as the *midbar* Kadesh, but it need not. Thus it contrasts to other words like Negeb or Arabah in that it does not necessarily designate a particular desert

31 Wijngaards, *Twofold Approach*, 96.

32 See Wijngaards, *ibid.*, 96 and Preuss, יצא, 238.

33 Wijngaards, *ibid.*, 99.

34 The description of Israel and Judah coming up (ועלה) from the land (מקדארץ) may also be a literary allusion to the העלה formula. See B. Renaud (*Osée II 2: 'LH MN H'RS*. Essai d'interprétation, VT 33 [1983], 495-99), who suggests an inner-biblical relationship to Ex 1,9.

35 See Riemann, *Desert and Return to Desert*, 60-111; Talmon, *The "Desert Motif"*, 39-55; Pfisterer Darr, *Breaking through the Wilderness*, 11-81.

topography or region³⁶. As a result *midbar* can range in meaning from a literal location, "the desert", to a metaphorical image, "desolation". Riemann clarifies the metaphorical use when he writes, "to 'be made (like the) desert' was intended to emphasize both the completeness of destruction and the utter desolation which follows"³⁷. The metaphor could be applied equally to cities (Jer. 9,11), land (Jer. 4,26), foreign nations (Zeph. 2,13), and Israelites (Jer. 22,6). The book of Hosea encompasses the full range of meaning of *midbar*. The influence of the wilderness wandering tradition on Hosea will be most evident in the more literal or geographical uses of the term. Thus our interpretation will begin with the most literal instance (Hos. 13,5) and progress to the three metaphorical uses (Hos. 2,5; 9,10; 13,15), before concluding with Hosea's vision of Israel coming to know YHWH in the desert (Hos. 2,16).

Hos. 13,5 states that YHWH knew (ידע) Ephraim or Israel in the wilderness (במדבר)³⁸. Kümpel has argued that the wilderness is meant to be interpreted symbolically as representing threats from which YHWH delivers Israel³⁹. But the use of the preposition "in" (ב) with "wilderness" and the subsequent phrase "in a land of drought" (בארץ תלאבות) favor a more geographical interpretation of a desert region. The verb "to know" may indicate divine election⁴⁰, although it need not⁴¹. Regardless of the exact meaning, the text is clear in referring to a past time when YHWH encountered Israel in the wilderness. The reference to the wilderness may begin an independent discourse encompassing a judgment speech in vv. 5-8: It progresses from a wilderness encounter (v. 5) to a portrait of Israel being self-content as they pasture in the cultivated land, the location of their rejection of God (v. 6)⁴².

36 Riemann, *ibid.*, 89.

37 *Ibid.*, 146. Compare Talmon (The "Desert Motif", 39-44), who offers a more nuanced interpretation, suggesting that *midbar* changes in meaning the further one moves from the settled land. Thus it can range in meaning from the "drift" at the edges of the settled land to the desolation of the desert.

38 Compare the LXX εποίησαίμενος, which presupposes the Hebrew רעהיך ("I fed you") rather than ידעהיך ("I knew you"). See H.-D. Neef (Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea, BZAW 169, 1987, 102-103) for arguments favoring the MT.

39 R. Kümpel, *Die Berufung Israels. Ein Beitrag zur Theologie des Hosea*, Bonn diss., 1973, 83.

40 See Kragelund Holt, *Prophesying the Past*, 73-75.

41 Davies (Hosea, 289) suggests instead the meaning "care for".

42 See, among many others, Wolff, *Hosea*, 226; Mays, *Hosea*, 175. Compare Kragelund Holt (*Prophesying the Past*, 73-75), who interprets Israel's pasturing in v. 6 as indicating the wilderness.

Israel's forgetting God results in judgment (vv. 7-8). The text suggests that Hosea knows a tradition about the wilderness. But it contains no imagery of divine leading. Rather Hos. 13,5-8 presents a contrast between divine knowledge of Ephraim in the desert and Israel's forgetting of YHWH in the land. This contrast corresponds to Hosea's overall message that Israel's rejection of God is located in the cultivated land⁴³.

The larger literary context of Hos. 13,4-8 brings the wilderness in relationship with the exodus. Hos. 13,4 contains the formula of divine self-identification, "I am YHWH, your God, from the land of Egypt", followed by statements emphasizing YHWH's exclusive claims on Israel/Ephraim, "you do not know (הדע) a god except me (וּלְהָאֵלֹהִים)" and "besides me there is no savior". The exclusive claims attributed to YHWH, bordering on incomparability, are reminiscent of Deutero-Isaiah (see וּלְהָאֵלֹהִים in Isa. 45,5.21), prompting Vollmer to attribute v. 4 to a later tradent⁴⁴. Yet the language may originate with Hosea. Knowledge of God is certainly central to his message, and the divine self-introduction is used by the prophet in the setting of the Bethel cult (Hos. 12,10). Hos. 13,4-8 is an important text for discerning the influence of a wilderness wandering tradition on Hosea. The prophet knows a tradition of the wilderness. The text, moreover, juxtaposes YHWH's identification with Egypt (v. 4), YHWH's knowledge of Israel in the wilderness (v. 5), and Israel's life in the settled land (v. 6) into a sequence. But there is no imagery of divine leading or of a journey by Israel. Also, if Hos. 13,4 is a later literary addition, even the juxtaposition of the exodus and the wilderness are absent in the judgment speech of Hosea.

Hos. 2,5; 9,10; and 13,15 contain metaphorical uses of *midbar*. In each instance the wilderness conveys imagery of desolation, not geography. Hos. 2,5 is an extended simile intended to describe divine punishment on the wife through an act of stripping her naked. Three comparisons in the form "x is like" (using the Hebrew preposition כִּי) describe the extent and consequences of the wife's exposure⁴⁵. Nakedness will be like a new born infant (כִּי־וְיָלֵדָה), like a wilderness (כִּי־מִדְבָּר), and like a land of drought (כִּי־בְאֵרֶץ צִדָה), resulting in death by thirst. The combination of the verb "to place" (שָׂם) with the preposition "like" (כִּי) in the simile of the wilderness is not a reference to

43 "Every evil of theirs began at Gilgal; there I came to hate them" (Hos. 9,15).

44 J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke*, 69. See also Davies, *Hosea*, 288-89.

45 See Riemann, *Desert and Return to Desert*, 71 and C.J. Labuschagne, *The Similes in the Book of Hosea*, in: A.H. van Zyl, ed., *Studies on the Books of Hosea and Amos*, 1964-65, 73-74.

geography. The wife will not be placed "in" the wilderness, she will be made "like" a desert. Other instances of the simile confirm this reading. YHWH "places or makes" (שׁוּב) offspring to be "like" (כִּי) the sand of the sea (Gen. 32,12), the dust of the earth (Gen. 13,16), or the stars of the heavens (Deut. 10,22). At a later point in the book of Hosea, YHWH questions whether he is able "to place" (שׁוּב) Israel "like" (כִּי) Admah (Hos. 11,8). The simile about the wilderness in Hos. 2,5 is not about the displacement of the wife from the land to a wilderness location, but of her reduction to a desert-like state. The reference to the *midbar* in Hos. 13,15 continues the imagery of divine judgment. But simile gives way to metaphor. The east wind of YHWH is likened to a desert sirocco, which will dry up Ephraim⁴⁶. Again the threat is that Ephraim will be reduced to a desert-like state.

Hos. 9,10 is also a simile describing Israel's early relationship with YHWH. The form of the simile departs from Hos. 2,5 in that the desert becomes the second term in the formula, "like x in the desert"⁴⁷. YHWH found Israel "like grapes (כַּעֲנָבִים) in the wilderness (בַּמִּדְבָּר)". A second line in Hos. 9,10 extends the simile, YHWH saw (רָאָה) the ancestors "like the first fruit of the fig tree (כַּבְּכֹרֶה בְּהֵאֵנָה) in its first season". The verbs "to find" (כָּצַף) and "to see" (רָאָה) signify election⁴⁸. Similar language returns in v. 13 with an additional botanical image; YHWH saw (רָאָה) Ephraim "as a young palm planted in a lovely meadow"⁴⁹. The point of emphasis throughout is on the plants, not their place. Early Israel is like grapes, figs, and young palm trees. Thus it is the grapes in the opening simile that are central, not the wilderness.

Hosea is not referring to the wilderness wandering tradition in 9,10, or to an ancient finding tradition⁵⁰. Nor is he even locating the people in the desert as was the case in Hos. 13,5⁵¹. Instead he is describing the quality of Israel in their initial encounter with God. They are rare grapes. The desolation imagery of the wilderness accentuates their surprising value. The positive

46 Riemann, *ibid.*, 72. Other metaphorical uses of the desert include Isa. 21,1 (whirlwinds from the desert) and Jer. 4,11 (a sirocco from the desert).

47 Riemann, *ibid.*, 71-72.

48 See R. Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, Bonn diss., 1952, 16-19.

49 Reading the MT לַצֵּדָה as "palm tree" (צֵדָה?). See among others G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, *ConBOT* 43, 1996, 152-53.

50 Compare Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, pp. 16-19.

51 Compare Davies (Hosea, 226) and Kragelund Holt (*Prophesying the Past*, 66n) who argue that the desert is geographical and part of the image.

character of this image is highlighted when the grapes are contrasted to the wine that has consumed Israel in its cultic life. Wine (יין) and new wine (תירוש) take away understanding (Hos. 4,11). As a consequence Israel does not know that YHWH provides the wine (Hos. 2,10). The king is sick with the heat of wine (Hos. 7,5). Rather than crying to YHWH from the heart, the people gash themselves for new wine (Hos. 7,14). Hos. 9,1-9 brings this negative imagery of intoxication to conclusion. The wine press (יקר) will not satisfy (v. 2). New wine will fail (v. 2). And YHWH will no longer allow Israel to pour drink offerings of wine (v. 4). The image of the ancestors as grapes in Hos. 9,10 recalls a time of election, before wine took away all understanding. Baal Peor marks the point of transition⁵².

Hos. 2,5; 9,10; and 13,15 do not support the conclusion that Hosea is reinterpreting an ancient wilderness wandering tradition. The wilderness is not interpreted in relationship to the exodus in any of these texts. There is no imagery of divine leading or of Israel journeying toward the land of Canaan. There is no indication that the desolation imagery of the wilderness signifies a return to an original geographical location. Nor does the wilderness offer purification.

Hos. 2,16-17 has functioned as the key text supporting Hosea's dependence on a wilderness wandering tradition. It combines the exodus and the wilderness along with imagery of divine leading. A summary of the literary context will set the stage for interpretation⁵³. Hos. 2 recounts a legal proceeding against an unfaithful wife to describe Israel's unfaithfulness to YHWH. An accusation and threat of punishment (vv. 4-7) are followed by three announcements of judgment, introduced by "therefore" (לכן) in vv. 8, 11, 16). The first judgment is that Israel's desire to commit harlotry will be barred (vv. 8-10). Second, the gifts of grain, wine, and oil wrongly attributed to lovers will be withheld (vv. 11-15). Hos. 2,16-17 begins the third judgment. It opens on an ambiguous note. The opening phrase in v. 16 (הנה אנכי מפתיה) could signify both negative and positive actions ("I will

52 For comparison of Hosea's use of Baal Peor to the Pentateuchal references in Num. 25,1-5 and Deut. 4 see G. Boudreau, *Hosea and the Pentateuchal Traditions. The Case of the Baal of Peor*, in: M.P. Graham, W.P. Brown, and J.K. Kuan, eds., *History and Interpretation*, FS J.H. Hayes, JSOTSup 173, 1993, 121-32.

53 For discussion of the structure of Hos. 2 see especially D.J.A. Clines, *Hosea 2. Structure and Interpretation*, in: E.A. Livingston, ed., *Studia Biblica* 1978, 1979, 83-103.

seduce/deceive her" or "I will persuade/entice her")⁵⁴. Reference to the wilderness in the next phrase (והלכתיה המדבר) reinforces a negative interpretation, recalling the threat of punishment from Hos. 2,5 where the wilderness signified death. But the closing phrase (ודברתי עלי לבה) reverses the imagery of death by introducing courtship, "I will speak tenderly to her"⁵⁵. The impact of the reversal rests on the negative meaning of the wilderness as signifying desolation. In the midst of the death sentence, surprisingly, God will court Israel.

Hos. 2,16-17 introduces a new interpretation of the wilderness. The previous instances of the wilderness underscored desolation imagery (Hos. 2,5; 9,10; 13,15) or geography (Hos. 13,5). The separation was certainly not absolute. The destructive sirocco, for example, blew from the desert (Hos. 13,15). But the introduction of the divine leading (הלך) of Israel into the wilderness combines the metaphorical and the literal in a new and dynamic way. Desolation imagery continues to dominate. The direction of Israel's journey is from the settled land to the wilderness. But the motif of journey reinterprets desolation. It is no longer simply destruction to a desert-like state. It becomes displacement into the desert. This is an image of exile, which is at best ambiguous. It may signify death. But it may also indicate an extended journey in which purgation is possible. Thus journeying introduces a dynamic and ambiguous quality to divine judgment, in which the desolation imagery of the wilderness is able to cleanse as well as kill. Hos. 2,17 develops this new interpretation of the wilderness further. The prophet predicts that journey into the wilderness will bring Israel in close proximity to its origin in Egypt, which introduces hope for a renewed life in the settled land. New vineyards may replace the old wine that intoxicated Israel and led to their loss of the land⁵⁶.

The literary character of Hos. 2,16-17 suggests that the motif of divine leading into the wilderness is not dependent on a wilderness wandering tradition. The syntax of the phrase, "I will lead her (into) the wilderness", underscores the innovative nature of the text. The combination of "to lead"

54 Davies (Hosea, 78-9) writes that the Hebrew פתה "is a word that means 'make compliant', with a variety of nuances: persuasion (Prov. 25,15), deceit (II Sam. 3,25; Ez. 14,9), enticement (Prov. 1,10; I Kgs 22,20-22) and, in a sexual context, seduction (Ex. 22,15)". See also B. Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, FRLANT 166, 1996, 109.

55 Anderson and Freedman, *Hosea*, 272.

56 For discussion of vineyards as representing culture see F. Landy, *In the Wilderness of Speech. Problems of Metaphor in Hosea*, BI 3 (1995), 50-51.

(הלכתיה) with "the wilderness" (המדבר) lacks a preposition. The exact force of the phrase is unclear. Later writers will build on the imagery of divine leading in the wilderness, reversing the direction and adding the preposition "in" (ב). As a result Israel will journey into the wilderness from Egypt, rather than from the settled land. Jer. 2,6, for example, condemns Israel because they did not say, "Where is YHWH, who brought us up from the land of Egypt and who led (המליך) us in the wilderness (במדבר)?"⁵⁷. In Jeremiah a wilderness wandering of the ancestors from Egypt to the promised land is firmly fixed as a period within salvation history. Jer. 2,2 even identifies the wilderness as the time of Israel's youth, when she followed (לכתך) YHWH in the wilderness (במדבר). Hos. 2,16-17 lacks the clarity of Jeremiah concerning a wilderness wandering period of the ancestors. The direction of the divine leading is from the settled land into the wilderness, suggesting the imagery of desolation over salvation history. Such desolation will take Israel back to its origin, which for Hosea is Egypt, not the desert. Nowhere does Hosea indicate that divine leading into the wilderness is a return to an original desert experience. In fact the word "to return" (שוב) is never used to describe the wilderness in the book of Hosea, only Egypt (Hos. 8,13; 9,3; 11,5).

The innovative nature of Hos. 2,16-17 is also suggested by the way in which the geography of the wilderness becomes blurred already in v. 17. Twice in this verse the location of the wilderness is stressed (שמה, משם): God will give Israel vineyards "from there", indicating the wilderness. But as Freedman and Anderson write, "The wilderness is unlikely as the location of the vineyards, which are more suitably placed in the promised land"⁵⁸. The fluid character of the wilderness as both metaphor and geographical location suggests that Hos. 2,16-17 is not based on a firmly fixed ancient tradition of wilderness wandering, but that it is a new interpretation. The prophet Hosea is exploring how the wilderness (perhaps functioning as a metaphor for the northern exile) may provide a new beginning for Israel's life in the land. The emphasis on geography and divine leading into the wilderness allows for a

57 See also Deut. 8,2.15; 29,4; Pss. 106,9; 136,16.

58 Anderson and Freedman, Hosea, 272. The immediate reference to the Judean Valley of Achor raises further questions about the geography of the wilderness. Is the wilderness a region outside of the settled land or has desolation imagery once again taken precedent over geography? J. Untermann (Repentance and Redemption in Hosea, SBL Seminar Papers 21 [1982], 544) concludes that the prophet merges the desert and the promised land. Compare Landy (In the Wilderness of Speech, 50-51), who separates the desert from the settled land.

future beyond the desolation imagery envisioned in Hos. 2,5. Jer. 2,2.6 indicate the influence of Hosea's innovative interpretation on later tradition.

Summary

My interpretation of the explicit references to the exodus and the wilderness in Hosea suggests that the prophet is not dependent upon, but is laying the foundation for, salvation history. Hosea knows an election tradition of the exodus from Egypt. He freely uses liturgy from the Bethel cult about Israel's salvation from Egypt (i.e., Hos. 12,9.13). Traditions of the wilderness are also available to Hosea. His use of the desert to express desolation imagery may not technically be a tradition, but it is certainly a shared experience of the prophet and his audience that has entered the literary tradition. Hos. 2,5; 9,10; and 13,15 reflect a developed use of this trope in the eighth century BCE to indicate both judgment (Hos. 2,5; 13,15) and innocence (Hos. 9,10). The wilderness may also be part of an election tradition, although the evidence is less certain. The strongest indication is Hos. 13,5, where the prophet states that YHWH knew Israel in the desert. Bach has argued that Hos. 9,10 also indicates a tradition of election in the wilderness⁵⁹. The syntax of this text, however, as a simile comparing the ancestors to grapes, does not appear to emphasize the geography of the wilderness or a past wilderness election. In any case there is no indication in Hos. 13,5 or 9,10 that Hosea is influenced by a wilderness wandering tradition. At best the juxtaposition of the exodus and wilderness in Hos. 13,4-5 establishes the framework for an interpretation of the wilderness as a journey toward the promised land of Canaan. But divine leading in the wilderness is absent. It only appears in Hos. 2,16-17, where the motif of journey is innovative and where the direction of Israel's travel is from the land into the wilderness.

The wilderness wandering is a key component in salvation history. Divine leading of Israel through the desert links the exodus from Egypt and the possession of the land into a single story. Riemann concluded that the motif of a return to the desert "derived from sources other than the traditions of the wilderness wandering" in the pre-exilic prophets⁶⁰. My study confirms his conclusion at least with regard to the prophet Hosea, adding only

59 R. Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, 16-19 et passim.

60 Riemann, *Desert and Return to Desert*, 61.

that the imagery of "returning" to the desert is also absent in this book. Hosea does not speak of an original wilderness wandering period to which Israel must return, suggesting that he is not dependent upon an early version of the Pentateuchal histories, where Israel's wilderness journey dominates the story. Hosea does set in motion the historicizing of the northern cult into a history of salvation by introducing the motif of divine leading into the wilderness. Such historicizing introduces hope that the predicted divine judgment of desolation will not be permanent, but only a temporary exile from the land. This is an innovation in tradition, laying the foundation for later histories of salvation. The influence of Hosea is evident on Jeremiah during the closing years of the southern kingdom, when the latter makes clear reference to an exodus from Egypt and a divine leading through the wilderness. Pentateuchal histories may also be in the process of formation at this time. But the literary sophistication of the wilderness wandering stories in the Pentateuchal histories (as the setting for probing a range of Israel's social, cultic, and international relations) may indicate later exilic authorship as Van Seters has argued⁶¹.

61 For my own assessment of the formation of the exodus and the wilderness traditions in the Pentateuch, see *God at War*.

The Parable of Nathan (II Sam. 12,1-4) and the Theory of Semiosis

Erik Eynikel

The study of the parables of the Old Testament has not received the same attention as have those in the NT. In a recent article my Dutch colleague Meindert Dijkstra stated:

Parables are typical for the New Testament, in particular for the first three gospels. Numerous studies have been devoted to the "Gleichnisse Jesu". This led to the impression that the parable is typical for the teaching of Jesus only¹.

This almost exclusive focus on New Testament parables has resulted in an enormous "headstart" in the study of the parables of Jesus in comparison with those in the Old Testament. Of course, the small number of parables the Old Testament contains in contrast to the New has not contributed to an intensive study of this genre. Thus, the newest results in the field of modern literary analysis and semantic studies have not penetrated the research on the parables of the Old Testament. The best example of such results is the important conclusion in recent research about metaphors concerning the reciprocal character of the relation between image and object. To quote Dijkstra again: "The metaphor is a result of an interaction that takes place between different complexes of comparing signs, words, sentences and compared signs, words, sentences"². A parable is a metaphor elaborated into a story³,

1 M. Dijkstra, *Gelijkenissen in Amos*, NTT 48 (1994), 177: "Gelijkenissen zijn kenmerkend voor het Nieuwe Testament, in het bijzonder voor de eerste drie evangeliën. Talloze studies zijn gewijd aan 'die Gleichnisse Jesu'. Daardoor ontstaat de indruk dat de gelijkenis kenmerkend geweest zou zijn voor het onderwijs van Jezus alleen".

2 Dijkstra, *Gelijkenissen*, 177: "De metafoor is het resultaat van een interactie tussen verschillende complexen van vergelijkende tekens, woorden, zinnen en vergeleken tekens, woorden, zinnen".

3 I will not go here into the question as to whether a parable needs always to be a narrative or whether it can also be expressed by other genres. Dijkstra chooses the latter option and refers to M.H. Abrams (*A Glossary of Literary Terms*, 1984⁴, 6) who, however, definitely defines a parable as a narrative. This question can, however,

which means that the characteristics of a metaphor are also applicable for the parable.

This article will examine Nathan's parable using the methodology and findings of literary theories, specifically the theory of semiotics. The interpretation of the place and function of the parable in the Deuteronomistic History, a subject so dear to the celebrated John Van Seters, is beyond the scope of this paper. I hope to give my views on that question later elsewhere.

1. The Sign (Metaphor) in Relationship to the Theory of Semiosis

In the discipline that studies the process of meaning building there has been an increasing conviction that an analysis of the semantic structures of a text is at least as important as that of its syntactical dimension. Whereas structural analysis, especially as practised by formalist-structuralists, stressed that the syntactic structure of the text is primary in the production of meaning, recent findings in semiotic analyses have demonstrated that the relations between a text and reality (the text [sign] and its referent *and* the text [sign] and its sender and receiver, viz. the reader) are equally important in the process of signification⁴. Defining these relationships is especially important for adequately interpreting metaphors and consequently parables. The theory of semiotics by Charles Sanders Peirce has shown itself to be very relevant for further analysing these relationships⁵. We will devote the rest of this section to a short overview of Peirce's major results.

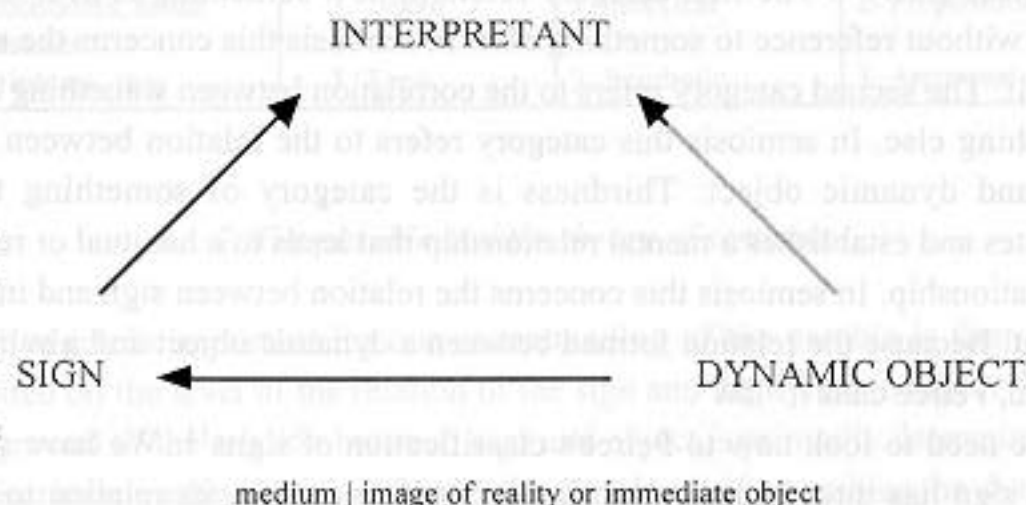
Whereas the adherents of structuralistic semiotics limited their research to the result of the production of meaning, Peirce was interested in the process of producing meaning, the so-called semiosis. This process of semiosis works

only be answered once one has definitely defined what a parable is and what metaphorical (sub-)genres are or are not to be classified under the category parable. Dijkstra declines to attempt giving a definition of parable and is, therefore, in my view, not in a position to decide whether a parable has always to be a narrative or not; see Dijkstra, *Gelijkenissen*, 178-9.

4 See S. Wittig, *Meaning and Modes of Signification. Toward a Semiotic of the Parable*, in: D. Patte, ed., *Semiology and Parables. Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, Pittsburg Theological Monograph Series 9, 1976, 319-20.

5 Peirce's essays have been published in C. Hartshorne and P. Weiss, eds., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 1931-1935*, 1958. See also J. Buchlev, ed., *Charles Sanders Peirce. Selected Writings*, 1940.

through signs, the mediators between dynamic object and subject. Peirce defines the sign as "something, which stands to somebody for something in some respect or capacity"⁶. This definition refers to the three aspects that Peirce recognises as building up the sign: the sign is (1) a physical medium (cf. de Saussure's *signifiant*, which Peirce calls "representamen") (2) standing for a conceptual image of a reality (cf. de Saussure's *signifié*, which Peirce calls "immediate object") (3) in the mind of a person (or more specifically, according to Peirce, in the complex of thoughts of the subject⁷). This "reaction or signification" in the mind, which Peirce calls interpretant, can be "immediate" when the mind understands to what the sign refers, "dynamic" when the mind is classifying this within the existing thought-system, and "final" when it is internalized by the subject and effects a new behaviour. This can be visualised by means of a diagram⁸:



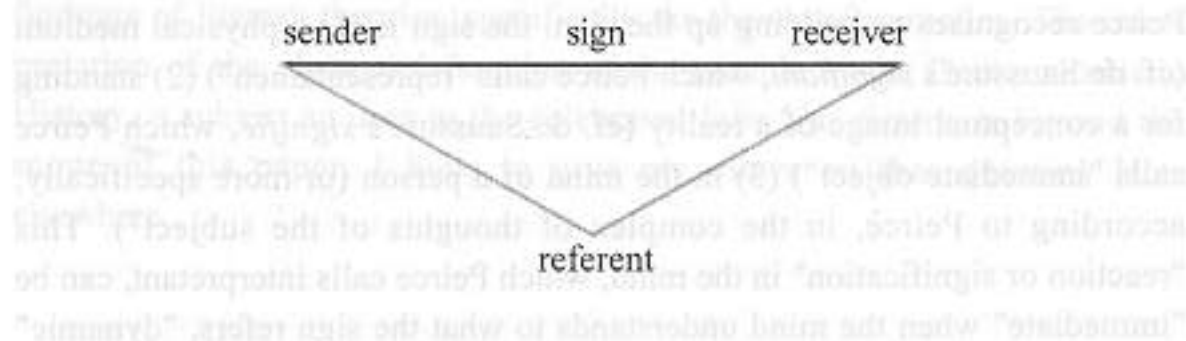
This diagram shows how the sign mediates between the object and the subject (or, as Peirce says, the complex of thoughts of the subject). Compare this with S. Wittig's diagram that, on the one hand, does not make the abstraction between the receiver (the person) and interpretant (the mental con-

6 Peirce, *Collected Papers*, II, 228.

7 Peirce is not interested in the role of the subject in the process of signification but rather in the role of the sign in the process of signification in the subject's mind. For a summary of the process of semiosis by Peirce himself see *Collected Papers*, VIII, 343.

8 This diagram is taken from E. van Wolde's article, *Semiotiek en haar betekenis voor de theologie*, *TvT* 24 (1984), 146, published in English as: *A semiotic framework*, in: E. van Wolde, ed., *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*, BIS 6, 1994, 113-48. The English version, however, lacks the diagram.

cept in the receiver's mind) but, on the other hand, does take the sender of the sign (the person) into account⁹.



Important in Peirce's description of semiosis are the three apriori-categories that are always present in the acts of signification, knowing and experiencing: Firstness (potentiality), Secondness (actual being) and Thirdness (law)¹⁰. The first category refers to how something is as it is, in itself, without reference to something else. In semiosis this concerns the sign in itself. The second category refers to the correlation between something and something else. In semiosis this category refers to the relation between the sign and dynamic object. Thirdness is the category of something that mediates and establishes a mental relationship that leads to a habitual or regular relationship. In semiosis this concerns the relation between sign and interpretant. Because the relation formed between a dynamic object and a subject is fixed, Peirce calls it "law".

We need to look now to Peirce's classification of signs¹¹. We have seen that a sign has three aspects: the sign in itself (medium), its relation to the dynamic object, and its relation to the interpretant. Each aspect can be analysed according to the three categories. The sign in itself (1) analysed in its potentiality (Firstness) can be classified as "tone", (2) analysed in its actual existence (Secondness) as "token", and (3) analysed in its fixed mental interpretation as a "type"¹². When we look at the second aspect, the sign in relation to its dynamic object, we can also analyse it according to the three categories. When that relation depends primarily on the sign itself, the relation is

9 Wittig, *Meaning and Modes of Signification*, 321.

10 Peirce, *Collected Papers*, II, 84-96.243-64; VIII, 327-41.

11 For an overview of Peirce's classification see A. Burkes, *Icon, Index, and Symbol, Philosophy and Phenomenological Research* 9 (1948-49), 673-80.

12 The diagram below is also taken from van Wolde's article, *Semiotiek en haar betekenis*, 148. In the English translation of her article (*A semiotic framework*, 124-125), van Wolde calls the signs: Qualisign (= Tone), Sinsign (= Token) and Legisign (= Type), without implying any change in their meaning.

"iconic"; when the relation mainly depends on the physical relation between the sign and the object it is "indexical"; and when the relation depends on the interpretant, it is more "symbolic".

Finally we can also analyse the relation between the sign and the interpretant according to the same categories: when the sign is for the interpretant a possible description of the object, it is called a predicate or "rheme"; when it is an actual description for the interpretant it becomes a "proposition"; when the sign functions as a description of a habit or legal relationship for the interpretant it becomes an "argument". Diagrammatically this can be summarised as follows¹³:

Categories	Sign in itself	Sign in relation to dynamic object	Sign in relation to interpretant
Firstness, potentiality	1. Tone	1. Iconic	1. Rheme
Secondness, actual existence	2. Token	2. Indexical	2. Proposition
Thirdness, law	3. Type	3. Symbolic	3. Argument

2. The parable and the theory of semiosis

That which is important for our understanding of the parable is first of all situated on the level of the relation of the sign and the dynamic object. When the ground of the relation between sign and object is primarily determined by the intrinsic quality of the sign, viz. the sign in itself resembles the dynamic object, then it is an icon. When the ground of the relation between sign and object is physical or causal then the sign is an index. When this relationship is grounded in conventions or agreements, the sign is a symbol. Again all three aspects are simultaneously present in a sign but one aspect can be more determinative than the others.

When we look now to parables we see that the iconic aspect of the parable is obviously the most important. An icon is "anything fit to be substitute for anything that [it] is like"¹⁴. An icon is potential (firstness): because of its internal representative quality it can be the sign of a reality (dynamic object) to which it refers. But whether it actually will be realized or not depends on the interpretation by the receiver. The representative quality, however, is

13 Peirce, *Collected Papers*, II, 243-64; VIII, 324-79.

14 Peirce, *Collected Papers*, II, 276; see also pp. 247.276-82.

part of the sign itself so that it can provoke a new idea or concept in the mind of the subject¹⁵. According to some exegetes the power of a parable in the strict sense is that it mediates a new message, and this is what distinguishes it from a fable¹⁶. Therefore a parable in itself is iconic because it establishes a new conceptual image of a reality (of a dynamic object) in the complex of thoughts in someone's mind.

Charles Morris, who elaborated Peirce's semiotic theory into a more practical methodology, states that a complete semiotic study of a sign system has three dimensions¹⁷: (1) syntax – studying the implications of one sign for others in a system of signs (a message)¹⁸, (2) semantics – the study of the relations of the sign with its referent (with the sign vehicle) and with external reality (Peirce's dynamic object)¹⁹ and (3) pragmatics – studying the relation of impression and expression to the sender and receiver of the sign²⁰. Of course, as Wittig points out, each of these aspects involves the others in a complex mode of interaction²¹. But since a parable is by definition polysemic an analysis of its semantic aspect in the semiosis is of major importance.

Wittig explains the polysemic character of a parable by referring to R. Barthes's theory of first order and second order sign systems²². The first order system is present in every act of semiosis: a linguistic vehicle (*S*/²³)

15 Peirce gives the following examples: drawings and paintings, diagrams, metaphors and cartoons.

16 According to exegetes such as R. Bartelmus (Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabelichtung, TZ 41 [1985] 97-120) the most important difference between a parable and a fable is that whereas a fable is a closed story (viz. the point, which is a commonly known fact, lies within the story itself) a parable gives a new insight with which the narrator surprises his hearers (the point lies outside the story). Consequently the hearers are confronted with the image (sign) and stimulated to reflect on it in order to discover its true meaning. This leads us to conclude that a parable is more iconic than a fable.

17 C. Morris, Foundation of the Theory of Signs, in: O. Neurath, R. Carnap, and C.W. Morris, eds., Foundation of the Unity of Science. Towards an International Encyclopaedia of Unified Science, 1, 1938, 77-137.

18 "The syntactical structure of a language is the interrelationship of signs caused by the interrelationship of the responses of which the sign vehicles are products or parts" (Morris, Foundation of the Theory of Signs, 95).

19 "Semantics deals with the relation of signs to their *designata* and so to the objects which they may or do denote" (Morris, Foundation of the Theory of Signs, 99).

20 "By 'pragmatics' is designated the science of the relation of signs to their interpreters" (Morris, Foundation of the Theory of Signs, 108).

21 Wittig, Meaning and Modes of Signification, 322.

22 R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, in: *Communication 4* (1964) 91-135; English translation: *Elements of Semiology*, 1967, esp. 90-91.

23 *S* is a linguistic sign in the vocabulary of Wittig.

points to a *denotatum* (*Den*). This *denotatum* is something that exists or can exist in the extra-linguistic world. It can be compared with Peirce's immediate object²⁴ while the *SI* can be compared with the representamen.

In a parable the situation is more complex because the immediate object does not remain a *denotatum* but immediately becomes a linguistic sign (or representamen) for another *denotatum*. But because this referent is by definition conceptual – it does not refer to an object in the physical world but to a moral or psychological value or lesson (Morris speaks of abstraction²⁵) that cannot be expressed otherwise than linguistically – it is called an *unstated designatum* (*Des*). The *unstated* element indicates that the receiver of the sign (parable) has to supply the *designatum* through the individual mental act of understanding the sign.

It is important to remark here that the *designatum* is not connected directly with the original *SI* but only by mediation of another act of semiosis. The character of the two acts is not similar. The first $SI \rightarrow Den$ is conventional while that of the second semiotic act $Den \rightarrow Des$ is iconic. A parable presents a narrative using words (symbols) referring to concrete realities in the physical world. The relationship between these words and the realities they represent are conventional and therefore symbolic (cf. supra). In II Sam. 12,1-4 the story is about a poor man, a rich man, a lamb, a visitor, etc. All these words refer to things that exist or can exist in the physical world, and the hearer of the story who knows the conventional value of the words immediately recognises them and so understands the story. However in the second order of parabolic semiosis the *denotata* the "sheep as portrayed in that story", "the rich man acting in the parable", "the poor man of Nathan's parable", etc. are icons of another reality. This reality is not expressed explicitly and has to be discovered by the hearer(s) of the parable. This is at the same time the parable's strength and weakness. Because the referent of the *denotatum* remains unexpressed, the hearer of the parable has to interpret the "icons" himself and consequently gets more personally involved in the story and the moral lesson it teaches. Positively, the parable's impact is much greater than

24 Wittig refers explicitly to the American semioticians Morris and Peirce and also to Stephen Ullman's books, *The Principles of Semantics* (1951) and *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning* (1962) as providers of a system better suited for analysing the parabolic sign than the Saussurian-Hjelmslevian system. She describes the failure of their system as primarily due to their exclusion of the non-linguistic referent.

25 Morris, *Foundation of the Theory of Signs*, 83.

if someone would have given a moral lecture. On the other hand, because of its semantic incompleteness, a parable can easily evoke several interpretations, as the history of exegesis of New Testament parables clearly demonstrates. The main reason for this great variety in possible interpretations lies in the great number of *designata* that one *denotatum* can represent.

However, as Wittig correctly observes, "the nature of the relationship between the parabolic sign, denotatum and designatum together with the nature of the rhetorical relation between sender and receiver impose some important limitations in interpretation"²⁶. Wittig further observes that because the relationship between *denotatum* as a sign vehicle for a *designatum* is iconic, this entails that the structure of the referent must be similar to that of the sign. Morris formulates this point as follows: "The semantic rule for the use of icons is that they denote those objects which have the characteristics which they themselves have – or more usually a certain specified set of their characteristics"²⁷. But as it is obvious from the study of metaphor, not all characteristics of the icon or metaphor but only one or a few specific characteristics need to be transposed from the sign to the referent. Furthermore, the meaning system in the mind of the receiver (itself structured by certain conventions and beliefs) contributes as much to the interpretation as does the structure of the sign itself. The meaning system in the receiver's mind is not always the same as the sender's system. When the sender of the sign does not clearly indicate in what direction the receiver has to interpret the sign, the receiver will fill this in by making use of his or her own social, psychological and cultural frame of reference. Obviously the receiver should analyse the context within which the sign is directed and this should help to decode the sign into the right *denotatum*. The receiver who does not possess that meaning system at all will not be able to understand the parable, although an understanding of the nature of the *designatum* is possible. The reader will either simply not understand the parable or will interpret it "falsely" (according to the intention of the sender) using a different meaning system focussing on other characteristics of the icon (or that the reader attributes to the icon)²⁸.

26 Wittig, *Meaning and Modes of Signification*, 325.

27 Morris, *Foundation of the Theory of Signs*, 102.

28 An example of this, though with a different focus, can be found in Prov. 30,20, where a redactor gives his interpretation of the numerical proverb 30,18-19. Whereas the wise men in vv. 18-19 were astonished by the wonderful attraction a girl has for a man, the redactor of v. 20 interprets the girl as unfaithful. However, nowhere in vv.

3. *The parable of Nathan.*

The misunderstanding of a parable is obviously what happens in II Sam. 12. David's initial reaction reveals that while he does take the right step of decoding the sign into the *denotatum*, he does not understand the *denotatum* to be an icon for a *designatum* but remains stuck in the Linguistic Sign→Denotatum relationship.

We will now direct our attention to the parable itself in order to demonstrate this point. We take J. Fokkelman's thorough literary study²⁹ as the point of departure for our own analysis. It is important to analyse that structure carefully because, as we demonstrated above, there is a parallel between the structure of the sign and that of its referent (*denotatum*).

The parable

Fokkelman divides the text into three parts: (A) the introduction, vv. 1-3aaβ; (B) the middle part, vv. 3ayb and (C) the actual incident, v. 4. He describes the introduction as static. The only verb used is *hā* but this verb in combination with *š* describes possession. The other clauses are nominal. The parable's middle part, on the contrary, is, according to Fokkelman, "full of action"; he then continues: "The middle portion contains many verbs, but because these are completely or mostly durative, it contains no intrigue and is nonetheless just a description"³⁰. These two statements seem to me contradictory. "Full of action" and "completely or mostly durative" and "nonetheless just a description" are not compatible. From a narratological point of view Fokkelman's division is not tenable. The introduction describes the opening situation of the rich man and the poor man. The portrayal of the poor man encompasses v. 3 in its entirety. It is therefore necessary to take parts A and B of Fokkelman's division together as one unit: the opening situ-

18-19 is it said that the young girl is unfaithful. In his meaning system, the redactor associated that characteristic to the *denotatum* "young girl who effects (physical or most likely sexual) attraction on a man". See the commentary of W. McKane, *Proverbs. A New Approach*, OTL, 1970, 657-59. McKane refers to commentators (Toy, BH, Gemser), who have noticed the secondary nature of v. 20, but he rejects this idea without real argumentation.

29 J. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation based on Stylistic and Structural Analyses*, I, King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2), SSN 20, 1981.

30 Fokkelman, *Narrative Art*, I, 73-74.

ation. The consequence of this critique also affects Fokkelman's further description of the structure of the parable.

Fokkelman sees a chiastic structure in the description of the rich man and poor man: (1) rich man-poor man (one line in v. 1); (2) rich man-poor man (two lines in vv. 2 and 3aαβ); (3) three lines about the poor man in v. 3ayb; and (4) four lines about the rich man in v. 4. The effect of this structure is that the two men who began as neighbours increasingly diverge and are constantly being driven apart. This structure assumes that the description of the poor man in v. 3ayb can be separated from v. 3aαβ. But this contradicts the observation made above that this verse is part of the opening situation. In light of all this, I suggest the following structure for the parable:

- (1) Opening situation: vv. 1b-3 comprising 3 parts:
 - (a) the opening verse, v. 1b;
 - (b) the situation of the rich man, v. 2;
 - (c) the situation of the poor man, v. 3.
- (2) Actions that bring about a new situation, v. 4.

The opening situation pictures the rich man as possessor of large flocks. His other possessions – which can be assumed if he is a rich man – are not mentioned. What the rich man feels towards his possessions or what he feels as such is not stated. The poor man has very few possessions; he had "nothing except for one little lamb that he had bought". We hear more about the poor man and his very few possessions than we ever get to know about the rich man. Not only the material aspect of the poor man's belongings but also his feelings towards these are pictured with great detail and sensitivity. Fokkelman is right when he states that the lamb and the man are certainly related when we look at the subjects of the verbs in v. 3 and the use of the pronominal suffix ל- , which is used as many times³¹. But also the acts performed by the lamb – "it ate from his bread, drank from his cup, slept in his lap" and "together with his sons" – demonstrate the warm and "human" relationship between the man and his lamb. No wonder that it is compared to a daughter. The passion of the poor man for his small possession is described very powerfully and very extensively. He has (almost) no possessions but nevertheless has many words devoted to him in the opening situation where his feelings of love and care are extensively pictured. The rich man, on the contrary, has many things but he and his possession receive very few words

31 Fokkelman, *Narrative Art*, I, 74.

from the narrator and his feelings are totally withheld from us. The contrast depicted here is not only visible in the contents but also in the form (few words for the rich man, many words for the poor man).

It is essential to compare the stance of the rich man towards his possessions on the one hand and the poor man and his possession, or better his "daughter", on the other. This is why the opening situation has to be followed throughout the first three verses. Up to the end of v. 3 we get a description of a permanent and stable situation. The rich man and poor man have totally different life styles, but the poor man, although he is poor, rouses our sympathy because of his friendly and peaceful attitude. It is only in v. 4 that this situation changes due to the rich man's action, which disturbs the hitherto stable situation.

We can agree with Fokkelman's suggestion that the visitor who comes to see the rich man gives him the chance to build up a relationship and intimacy. But the only thoughts and emotions the rich man shows are "pity about taking from his own stock". The verb חמל "to pity" is the first verb in which the rich man shows emotion³². But this emotion is not positive because the rich man shows himself as an egoist who does not want to spend a single piece of his large flock. The rich man owns enough to serve his guest, but all this does not seem enough for him. When the narrator says the rich man "pitied" taking from his flock it is not a matter of compassion but of self-pity. Therefore the word חמל could well be translated "to spare" in v. 4: "the rich man spared to take from his flock". David uses the same verb חמל in v. 6 when he criticises the act of the rich man: לא חמל. This is very ironic because it was said that the rich man had pity, though not for the poor man's lamb but for taking from his own flock³³. By this act the rich man cruelly disturbs the peaceful rela-

32 The verb חמל is used only here with another verb (infinitive). The basic meaning of חמל, according to Tsevat, is "have compassion on, be sorry for", comprising both emotional reaction and active conduct. Tsevat comments on II Sam. 12,4: "The simple meaning of the verb, i.e., a meaning not influenced by a specific situation or idea, is found, for example, in Nathan's parable of the rich man who "was sorry" (*vaiyachmol*) to have to give up his own property and instead took the property of the poor man", (חמל, TDOT, IV, 471). The present analyse questions Tsevat's suggestion that the meaning here is not influenced by the situation.

33 U. Simon (The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable, Bib 48 [1967] 207-42) insists on the different connotation of the verb חמל in the two verses in contrast to G. Jones (The Nathan Narratives, JSOTSup 80, 1990, 231), who rejects this. I agree with Simon that there is some shift in connotation – although no different meaning – due to the different syntactic use of חמל in v. 4 (with an infinitive) and v. 6.

relationship in the household of the poor man. He does so not only by taking away the lamb but also by killing it, so that it cannot be restored. Even if the rich man restores the stolen lamb fourfold, as David orders after hearing Nathan's parable, the poor man will not have the same lamb that was like a daughter to him.

The interpretation

With the introduction of David and his observations, we leave the parable itself and enter the second level, the interpretation. Here we link up with the observations made in the first part of this article.

David passes two sentences on the rich man: a death sentence and the sentence of fourfold compensation for the lamb. Fokkelman rightly states that David acts as a judge but not a right-minded judge here. His verdict is inspired by anger and revenge and is, very unnecessarily and even improperly for a king/judge, backed up by an oath. Fokkelman explains this fierce reaction rather psychologically: David is disturbed by the outrages he had committed towards Uriah and Bathsheba and so expends a great deal of energy to conceal these deeds and keep himself together. In this stressful situation David hears about the crime of the rich man, and he explodes against him, using the energy he needs to maintain his own mental equilibrium. The king's twofold sentence, the death penalty (first) and the compensation for the stolen lamb, correspond, according to Fokkelman, to the crimes David committed: the killing of Uriah and the taking of Bathsheba. It is possible to read the text this way, and such a reading surely contributes to its understanding. I would, however, propose an alternative reading that is based more on the narrative itself.

David's first verdict, the death penalty, is not in accordance with the Mosaic Law. In Ex. 21,37 we read about the fourfold restitution for a sheep that has been stolen and killed. This law does not condemn the thief to death. In the worst case, when the thief has nothing, he is sold for his theft, but this case is not applicable to the rich man in the parable who has many cattle and livestock. Why then does David condemn the man to death? Obviously he

I see no reason for changing \aleph in v. 6 into \aleph , as suggested by P.K. McCarter (II Samuel, AB 9, 1984, 294), following others, because there are no textual witnesses supporting such a change and because the actual text makes perfect sense.

reacts emotionally, and – at the risk of interpreting psychologically myself – I would focus on Nathan's description of the relationship between the poor man and his lamb in v. 3. The lamb lived in his house with his children and was like a daughter to him. David thus handed down the "appropriate" sentences: the death penalty for the murder of the "daughter" of the poor man and the fourfold retribution for the theft of the lamb³⁴. But in agreement with Fokkelman we have to say that this verdict is very unusual since it is extremely rapid and ill-considered: no deliberation, no discussion, no hearing of the accused, not even the smallest investigation to see whether what has been told accords with the facts³⁵. David angrily and impulsively pronounces even the most severe sentence: the death penalty, or maybe better he wishes

34 There is no reason to conclude, as does Jones (Nathan Narratives, 96), that David's judgement is "not very clearly stated, for it appears that he initially pronounced the death sentence (v. 5), which was later softened to a monetary settlement (v. 6)". The second sentence does not substitute for the first, but completes it. There is, consequently, no reason for questioning the redactional unity of vv. 5 and 6. The distinction drawn by A. Phillips (The Interpretation of 2 Samuel xii, 5-6, VT 16 [1966] 242-44) between v. 5 as a moral judgement and v. 6 as the actual legal sentence is probably to the point. However, whether David had in view all the legal considerations that Phillips assumes – "the capital punishment is morally appropriate but that regretfully the criminal law cannot touch him so that he needs to be sentenced under civil law" – is highly questionable because as we shall see, David reacts very impulsively. He does not take time for a serious evaluation of the situation. On Simon's view, cited in the previous footnote, that II Sam. 12,1b-4 is a juridical parable, see below.

The LXX^{BAMN} refers to sevenfold restitution, and this reading is adopted by McCarter (II Samuel, 299 a.o.) because this is what is cited in Prov. 6,31, where it clearly refers to an ideal restitution. This LXX reading is also adopted by P.W. Coxon (A Note on Bathsheba in 2 Samuel 12, 1-6, Bib 62 [1981], 247-50) because "seven" contains a wordplay with the name Bathsheba. The MT reading is then considered as a later adjustment inspired by the Mosaic Law. Of course this reasoning could just as well be reversed. The MT reflects Mosaic Law but the LXX translator was more influenced by the wisdom thinking and changed it accordingly. Additional argumentation can be found when we look at the context of Prov. 6,31. There theft (like that of the lamb in II Sam. 11) is compared with adultery (David and Bathsheba) but considered less problematic than adultery. While in the case of theft full compensation ("sevenfold") is required, in that of adultery no compensation will be accepted (6,35). It is possible that the LXX translator noted this relationship and wanted to underscore the possible parallel by changing "four" to "seven". What is at stake in II Sam. 12, however, is David acting as a judge condemning the rich man (and metaphorically himself) according to the law.

35 David's verdict is in sharp contrast with the way Solomon passes a wise judgement in I Kgs 3,16-28 after a consultation of the parties and deliberation and without invoking YHWH's name. Saul, on the contrary, also sentences his son to death without careful deliberation: I Sam. 14,44.

to give the death penalty, *בן מות האיש* should then be translated: "that man ought to die"³⁶.

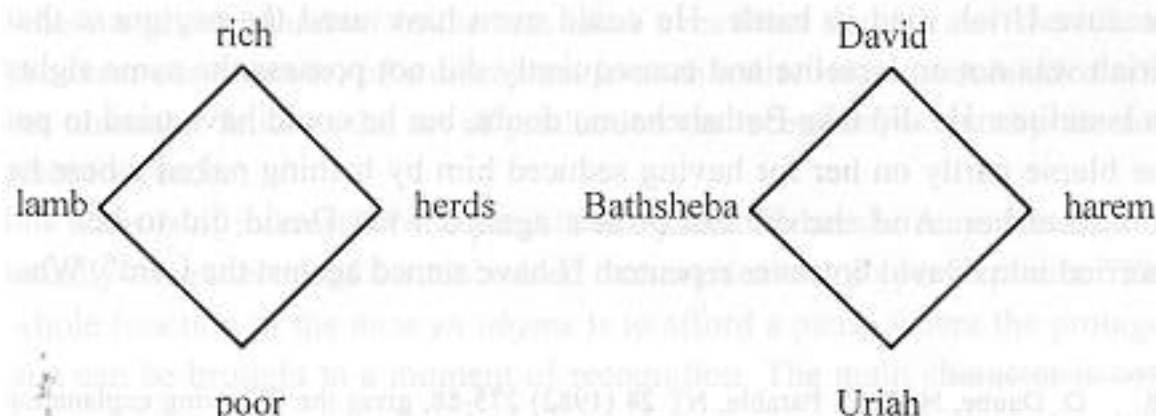
David acts if the story told by Nathan really happened and gets personally involved in it. This is what Nathan intended. But David does not transcend the first-order-system of the parable that consists of the linguistic sign (*SI*) and its referent, the *denotatum* (*Den*). Nathan tells the story and David receives the sign and interprets it within an emotional-judicial frame. But in a

36 McCarter (II Samuel, 299) translates *בן מות* as "a friend of hell" and explicitly rejects the meaning: "one who is as good as dead" or "one who deserves to die". His argumentation is based on a comparison with other uses of *בן* in expressions and more particularly in the expression *בן בליעל* "son of hell". He concludes: "David, by calling the rich man *ben-māwet*, is characterising the man's behavior, not condemning him to death". McCarter refers to A. Philips, (The Interpretation of 2 Samuel xii, 5-6) and H. Seebass (Nathan und David in II Sam 12, ZAW 86 [1974] 204-205), for support for his view. Philips, however, does not exactly say this. He sees a double sense to the expression. First, more literally it denotes: "he who in the eyes of the speaker should without doubt be executed", "who already belong to that realm of weakened life which the Hebrew understands as the state of *מות*". Secondly, because the expression is also emphatic, it has a superlative sense: "the deadly man, the arch villain".

Another argument for taking the expression as "a man who deserves to die" is provided by I Sam. 20,31-32, one of the two other MT occurrences of *בן מות*. Saul says there that David is a *בן מות*. In the next verse Jonathan asks him why he should die, clearly understanding *בן מות* as a verdict on him.

H. Pyper (David as Reader. 2 Samuel 12:1-15 and the Poetics of Fatherhood, BIS 23, 1996, 157-60) claims to give some support to McCarter's view. One of his strongest arguments is II Kgs 6,32 where we have *בן המוצא*, which cannot mean "one who deserves to be murdered" but rather "murderer". This argument, however, is invalid because we are not dealing with a noun (*מות*) here but with an active participle which implies action. However, finally Pyper opts in his reader-oriented approach to leave the question of whether *בן מות* means: "deserving to die" or "causing death" open. The expression is polysemious; therefore the meaning is to be decided by the reader. This reader can also be a character in the text: thus, in e.g. the case of I Sam. 20,31, where Saul calls David a *בן מות*, Jonathan opts in his reply ("Why should he die?") for one meaning i.e., "deserving to die". Something similar occurs in II Sam. 12, according to Pyper. David said this man is a *בן מות*, which is polysemious: "deserving to die" or "causing death". The continuation of the story reveals that it is the second reading that is realized, because not David but his son dies. David is a thus "causing death", according to Pyper. This reasoning overlooks, however, the discussion between Nathan and David following the latter's verdict: "That man is a *בן מות*!" This discussion indicates that the meaning of *בן מות* in David words is not "causing death" but is the *death sentence* for that man. After the prophecy of doom that Nathan uttered following his identification of *that man* with David, the latter repents: "I have sinned against the Lord". This causes a change in the verdict that David had pronounced on himself. Nathan declares: "Now the Lord has put away your sin; *you shall not die*".

parable the *denotatum* needs to be transformed into an iconic and unstated *designatum* (*Des*), belonging to an abstract and moral world. When the receiver of the sign does not have the same system of signification, it is impossible to grasp the *designatum* even though he or she understands the nature of the *denotatum* very well. Nathan has to clarify for David the bridge between *denotatum* and *designatum* by the two words: אָהֶה דָּאִישׁ (which is actually an index in the sign system developed by Peirce). Now the picture becomes clear to David: the relations between the characters in the parable designate in fact the relations among those whom they represent and the iconic link between the *Den* and *Des* becomes clear³⁷:



Of course not every character in the parable has its counterpart in reality. The visitor, for example, is absent, and David's harem is, on the other hand, not explicitly mentioned. But even those characters in the parable who have a clear correspondence with individuals in reality do not completely match. The lamb in the parable represents Bathsheba, no doubt, but Bathsheba is not killed. It is her husband, who is represented by the poor man, who is killed. On the other hand Bathsheba does not protest against David's advances, and she marries her husband's murderer in the end. One could, of course, claim in mitigation for her that she is a woman confronted with an absolute king. In that perspective she is like a lamb – silent, vulnerable and powerless. Many more points of correspondence or difference could be formulated, but we need to remember that we are dealing here with a parable and not with an allegory. Consequently we do not need a point of correspon-

37 See also Fokkelman, *King David*, 78.

dence for every element in the parable³⁸. A parable has only one major point of correspondence between the situation in the parable and that of the hearer³⁹. In Nathan's parable the point of correspondence can be detected when we look at the interpersonal- and power-relations of the characters in the parable as corresponding with the relations between David, Bathsheba and Uriah. The point Nathan wants to bring home to David is his abuse of power for personal profit⁴⁰. That Nathan was successful with his reprimand is due to the powerful persuasion that emanates from his parable. If he had started right away with the prophecy of doom that follows the parable in vv. 7b-12, the words would not have had the same effect. David could have rejected the accusations at least partly by arguing that he did not kill Uriah because Uriah died in battle. He could even have used the argument that Uriah was not an Israelite and consequently did not possess the same rights as Israelites. He did take Bathsheba, no doubt, but he could have tried to put the blame partly on her for having seduced him by bathing naked where he could see her. And she did not protest against what David did to her and married him. David however repented: "I have sinned against the Lord". What

38 D. Daube, *Nathan's Parable*, NT 24 (1982) 275-88, gives the following explanation of Nathan's parable: the parable was not originally created for David but for Saul. His main argument is that not every element in the story of David, Bathsheba and Uriah has a counterpart in the parable and vice-versa. It works better, according to Daube, when we see Saul as the rich man and David as the poor man to whom Saul refuses his daughter Michal (the lamb) giving her to Palti, the son of Laish of Gallim (I Sam. 25,44). Also the sparing of the sheep and cattle is an element that fits Saul better than David. In the story of Saul's rejection we hear three times that Saul spares Agag and his sheep and cattle (I Sam. 15,8.15.21). All these and some additional correspondences between the stories of Saul and David bring Daube to the conclusion that the parable was originally created in the circles of David in order to criticize Saul and his abuse of power. In a later phase this parable was applied to David after his abuse of Bathsheba. Pypers (*David as Reader*, 97) shows that Daube's argumentation is in fact a development of a view put forward by H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, 1917), 35-36; English translation: *The Folktales in the Old Testament*, 1987, 54-55.

My major problem with Daube's analysis is that he interprets the parable allegorically. The purported better counterparts in the story of Saul for the elements of the parable are as arbitrary as the ones taken from the biography of David that he criticises. It is the same arbitrariness that we see in the allegorical interpretations of the Bible in some works of the Church Fathers (both OT and NT) or early Jewish writers. This method of interpretation is, however no longer used in modern exegesis.

39 H. Van Gorp et al., *Lexicon van litteraire termen. Stromingen en genres, theoretische begrippen, retorische procédés en stijlfiguren*, 1986³, 236.

40 Cf. Jones, *Nathan Narratives*, 98-100.

is it then that made Nathan's words so persuasive? We will discuss this question in our following paragraph while making use of some results of reader-oriented, literary criticism.

4. *The mise en abyme*

In his reader-oriented study of Nathan's parable Hugh Pyper describes the story of Nathan confronting David in II Sam. 12,1-15 as an example of *mise en abyme*⁴¹. This term, originating from heraldry, was introduced by André Gide⁴² into literary criticism and refers there to the feature in certain stories where a given character in the text takes over from the narrator the role of producer (or receiver) of a discourse. In such a discourse or embedded text, the character imitates the act of production (or reception) of text by the narrator (or reader).

What is of interest for the parable of Nathan is that the main character is usually the receiver of the embedded communication. Pyper explains: "The whole function of the *mise en abyme* is to afford a pause where the protagonist can be brought to a moment of recognition. The main character is confronted by another, often an 'extra', a relatively extraneous character, who represents to the character his/her own past actions"⁴³. Pyper goes on to quote Dällenbach:

...s/he must be confronted with a resemblance whose decipherment – which concerns him/her, not just the reader – will have a decisive influence on the rest of the plot. The *mise en abyme* of the narrated story must therefore be made to appear as an *exemplum* to its diegetic addressee⁴⁴.

All this is very relevant to the parable of Nathan, as Pyper stresses. The receiver of the communication is David, the principle character, who is confronted by Nathan, a character who appears in only three incidents of the David story and who communicates a story that aims to alter David's self-consciousness and his way of acting in the matter of Bathsheba⁴⁵. However,

41 Pyper, *David as Reader*, 29.

42 A. Gide, *Journal 1889-1939*, 1940, 41.

43 Pyper, *David as Reader*, 29.

44 L. Dällenbach, *The Mirror in the Text*, 1989, 82.

45 See Pyper, *David as Reader*, 29, n. 3.

the main character does not immediately see what the narrator of the *exemplum* is up to. As Pyper explains, it is

part of the narrative suspense, [that] the narrator must manipulate the situation so that the interpreting character does not have access to the whole truth until the *dénouement* of the story. So, for instance, David fails to grasp the deeper significance of Nathan's remarks. This condition means in a narrative no character can ever entirely elucidate any *mise en abyme* unless it terminates the story, otherwise the character would already have anticipated the moment of recognition and transformation that the primary narrative itself hangs upon. There would be no need to tell the primary narrative in this case⁴⁶.

My response to this last remark would be that the primary narrative would presumably miss its effect because the character would dig his heels in, probably using argumentation as like that suggested at the end of the last paragraph. Pyper then asks what aspect of the situation, what recognition is withheld from David in II Sam. 12 such that the narrative continues? That a disapproving God has sent Nathan is knowledge known to the reader but withheld from David. This is a "gap" (the omission of a piece of information affecting the interpreter in such a way as to problematise its interpretation) which device Pyper explains, making use of insights from M. Sternberg⁴⁷, as follows: "it is part of the persuasive strategy of the text in involving the reader in the reconstruction and elaboration of the circumstances and events which the text encodes"⁴⁸.

Without adopting *all* the terminology and methodology of the reader-oriented method of Pyper, we can conclude that this approach and the one presented above using the terminology of Peirce can be combined. The gap that Pyper sees in the story of Nathan and David is nothing other than the double transfer: Linguistic sign → *Denotatum* → *Designatum*. And the *mise en abyme* is the parable told to David in such a way that he is confronted with his own past actions and forced to take a stance towards them.

46 Pyper, *David as Reader*, 30-31.

47 M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, 1985, 236.

48 Pyper, *David as Reader*, 48.

5. The literary genre

The literary genre of II Sam. 12,1b-4 has not yet been questioned in this paper and the above analysis of the passage in light of the theory of semiosis has, in my view, only strengthened the understanding that it is a parable. Pyper however questions this definition in his recent study and therefore we need to deal with his argumentation in this final paragraph. Pyper first refers to a major contribution of U. Simon⁴⁹ who suggests the category of a "juridical parable" for Nathan's parable and for four other parables in the OT: II Sam.14,1-20; I Kgs 20,35-43; Isa. 5,1-7; Jer. 3,1-5. Simon's definition reads:

The juridical parable constitutes a realistic story about a violation of the law, related to someone who had committed a similar offence with the purpose of leading the unsuspecting hearer to pass judgement on himself. The offender will only be caught in the trap set for him if he truly believes that the story told him actually happened, and only if he does not detect prematurely the similarity between the offence in the story and the one he himself had committed. Tree and animal parables are intrinsically intended to arouse comparisons. The realistic dress of the juridical parable, on the other hand, is intended to conceal the very fact that it is a parable. The narrator has to strike a careful balance between getting too close to the parable's application and being too remote from it. In both cases, he is liable to undermine the force of the analogy. Once the narrator has succeeded in completely concealing his intentions, he drops the veil and usually points the moral by identifying the villain of the parable with the hearer: "Thou art the man". The juridical parable is a disguised parable designed to overcome man's own closeness to himself, enabling him to judge himself by the same yardstick he applies to others⁵⁰.

Pyper remarks that applying this definition to the stories concerned, implies that the overarching rule for the situation described is the law. David is king but he is also under the law. The weakness in this argumentation, according to Pyper, is that in one case (II Sam. 14) David rules *contrarily* to the law of fratricide when he listens to the woman of Tekoa. Whereas Simon must appeal to "an exception that confirms the rule", this example indicates rather that the binding force in these parables is not the law but their moral force. Pyper quotes Gunn, who dismisses the legal element as "merely an ac-

49 Simon, *The Poor Man's Ewe-Lamb*.

50 Simon, *The Poor Man's Ewe-Lamb*, 221.

cident of these particular cases where the one to whom the parable is addressed happens to be a king with (implicit) judicial powers"⁵¹.

In our own analysis above we saw that there are juridical elements involved insofar as David as king is the supreme judge and that Nathan provokes a judgement, uttered no doubt in haste and lacking consideration, though this does not make the parable itself a legal element. The legal aspect in the Nathan-David story (II Sam. 12) comes entirely from the context, more specifically from the fact of David's royal office.

Pyper suggests a new genre for the parables in question, at least for those found in the Former Prophets (II Sam. 12,1-4; II Sam. 14,1-20; I Kgs 20,35-43⁵²) – *oath-provoking stories*. The function of these stories is to induce the king to swear an oath that binds him to an irrevocable utterance having consequences he cannot foresee. However, Pyper's hypothesis suffers from the same weakness as the one it is designed to replace. He also must appeal to "an exception that proves the rule" in order to explain I Kgs 20,35-43, which has as its binding element not an oath but rather a self-condemnation that is explicitly articulated. This raises the question of whether we can still speak of *oath-provoking stories* here. In my view we could just as easily apply the critique that Gunn formulated against Simon's proposal for defining the genre as juridical parable to Pyper's claim regarding oath-provoking stories – perhaps it is merely an accident of these particular two cases out of three that the king responds by uttering an oath. Therefore, taking into account my own analyses of II Sam. 12,1-4 above, I continue to call this text a parable without further qualification. I consider, however, the results of Pyper's reader-oriented interpretation complimentary to my own. While my approach, which is based on the literary theory of semiosis, demonstrates how the parable "works" in the process of interpretation, Pyper focuses more on the receiver of the parable and his reaction.

51 Pyper, *David as Reader*, 106 quoting D. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, JSOTSup 60, 1978, 41.

52 The other two originally listed by Simon are of a somewhat different nature and occur in a different context.

Gott als Lenker des menschlichen Schicksals in Platons *Nomoi*

Otto Kaiser

1. Die *Nomoi* als politische und ethische Schrift

Die *Nomoi* sind mit ihren zwölf Büchern das umfangreichste Werk Platons¹. Seine Ausarbeitung hat ihn vermutlich bereits seit der Rückkehr von seiner zweiten 366/5² und spätestens seit der von seiner dritten Reise nach Sizilien 360 bis zu seinem Tode im Jahre 347 v. Chr. beschäftigt³. Offenbar konnte er das Werk nicht mehr herausgeben, so daß sich sein Schüler Philipp von Opus dieser Aufgabe widmete⁴. Platon fügt in ihnen seine weitausgreifenden Erwägungen über die Tugend⁵, die Erziehung⁶, die Gründe für den Niedergang

1 Zu seinem Aufbau und seiner Argumentation vgl. ausführlich L. Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, 1983 bzw. das Referat von W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, *The Later Plato and the Academy*, 1978, 321-82 und zur schnellen Orientierung die schematische Übersicht von K. Schöpsdau in: G. Eigler, Hg., *Platons Werke. Griechisch und Deutsch*, VIII/1, *Gesetze Buch I-VI*, 1977, XI-XIX bzw. ders., *Platon. Nomoi (Gesetze) Buch I-III*, *Platons Werke*, IX/2 (weiterhin als Kommentar zitiert), 1994, 95-98.

2 Schöpsdau, *Kommentar*, 135-38; ähnlich schon U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, 1959, 521f.

3 Guthrie, *History*, V, 322.

4 Vgl. dazu die Nachweise und die Diskussion bei Schöpsdau, *Kommentar*, 138-42, der es offen läßt, ob das *metegrapse* Diog. Laert. III, 37 mit "er schrieb ab" oder "er schrieb sie (redigierend) um" zu übersetzen ist. Zu seiner Vita und Lehre vgl. H.J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in: H. Flashar, Hg., *Ältere Akademie. Aristoteles-Peripatos*, GGPh² III, 1983, 103-105 und zu seiner *Epinomis* 108-14. Daß sich seine Gewissenhaftigkeit bei der Herausgabe in den Stilbrüchen und Wiederholungen der *Nomoi* spiegelt, betont Guthrie, *History*, V, 321f. Zu den kompositionellen Schwächen der *Nomoi* vgl. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 518f.

5 Zu seiner Durchsetzung der schwächeren neben den herkömmlichen kriegerischen der Adelsethik vgl. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, 1960, 282-86 und E. Flaig, *Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas*, in: J. Assmann, B. Janowski und M. Welker, Hg., *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, 1998, 97-140, bes. 137.

6 Vgl. dazu W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III, 3. Aufl.,

der Staaten und die Herrschaft des Gesetzes als der besten Staatsform⁷ und seine Vorschläge für eine entsprechende Gesetzgebung in den Rahmen einer Wanderung ein, die er einen namenlosen Athener zusammen mit dem Spartaner Megillos und seinem kretischen Gastfreund Kleinias am längsten Tage des Jahres von Knossos aus zur Höhle des Zeus auf dem Ida unternehmen läßt⁸. Will man diesem umfangreichsten und am Ende seltsam offenen Werk Platons gerecht werden⁹, darf man sich bei seiner Betrachtung nicht allein auf seine staatspolitischen Grundsätze und konkreten Gesetzesvorschläge beschränken. Man muß vielmehr den von der ersten Zeile des Werkes an dominanten Gedanken im Auge behalten, daß die wahre Gesetzgebung zugleich göttlicher Natur ist¹⁰. Mithin gehört zum Verständnis der *Nomoi* nicht nur die Kenntnis ihrer rechts- und zugleich religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, sondern auch die Einsicht in Platons eigene Lösung des Problems der Gerechtigkeit Gottes. Der ersten Aufgabe haben sich Glenn R. Morrow und Trevor J. Saunders umsichtig gewidmet, wobei der eine den allgemein rechtsgeschichtlichen¹¹ und der andere den speziellen Hintergrund für seine hier zur Diskussion gestellte Strafgesetzgebung¹² untersucht hat. Dabei ist nicht nur deutlich gezeigt, in welchem Umfang Platon dorische und zumal spartanische Sitten in den Rahmen eines idealisierten Athen eingebettet¹³, sondern auch wie er seine für den heutigen Leser in ihrer Strenge befremdliche Strafgesetzgebung dem dominanten Erziehungsgedanken

1959, 289-309.324-41. Zu einem sich aus der gegenwärtigen Situation ergebenden Verständnis der platonischen Kritik an der Dichtung vgl. C. Riedwig, Medienkritik in der Antike. Zu Platons Ausgrenzung der Dichtung aus dem Staat, Neue Zürcher Zeitung, 27./28. März 1999, Nr. 72, S. 53.

- 7 Vgl. Jaeger, *Paideia*, 309-17 und E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, IV/2, Platon. Dialoge der mittleren und späteren Zeit. Briefe, 1970, 220-22.
- 8 Zur grundsätzlichen Bedeutung der von Platon seinen Dialogen gegebenen Rahmungen vgl. D.A. Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, SUNY Series in Ancient Greek Philosophy, 1995, 13-33 und zur speziellen in den *Nomoi*: O. Kaiser, Gott und Mensch als Gesetzgeber in Platons *Nomoi*, in: B. Kollmann u.a., Hg., *Antikes Judentum und frühes Christentum*, FS H. Stegemann, BZNW 97, 1999, 278-95, bes. 279f. Zur fiktiven Chronologie der platonischen Dialoge vgl. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, 1982, 87-94.
- 9 Vgl. dazu auch O. Kaiser, *Gott und Mensch*, 283.289f.
- 10 Ebd. 278.283-85.
- 11 G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, 2. Aufl., 1993.
- 12 T.J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, 1994.
- 13 Morrow, *Plato's Cretan City*, 592.

untergeordnet hat¹⁴. Es ging ihm in diesem Werk um nichts weniger als den Nachweis für die Möglichkeit, daß sich der im Himmel existierende ideale Staat der *Politeia*¹⁵ der irdischen Realität soweit annähern läßt, daß seiner Verwirklichung keine grundsätzlichen Bedenken entgegen stehen¹⁶. Dabei verweist die geschichtlose Statik des Entwurfes auf seinen utopischen¹⁷ und die konkreten Bestimmungen der Gesetze unter dem leitenden Gesichtspunkt eines durch Gerechtigkeit, Freundschaft und inneren Frieden geeinten Staates¹⁸ auf seinen heuristischen Charakter¹⁹.

14 Saunders, *Plato's Penal Code*, 351f.

15 Vgl. *Pl., Rep.*, IX 592 a 10-b 5.

16 Vgl. *Leg.* V 739 b 8-e 7 mit *Rep.* VI 502 c 5-7 und *Leg.* IV 709 e 6-711 a 3 und dazu Schöpsdau, *Kommentar*, 131-35.

17 K.R. Poppers leidenschaftliche Kritik an Platon als dem Verräter an seinem Lehrer Sokrates und geistigen Vater der geschlossenen Gesellschaft besaß ihren geschichtlichen Ort in der Bedrohung der offenen Gesellschaft durch die Großideologien, die im Zweiten Weltkrieg ihren Höhepunkt erreichte, vgl. ders., *The Open Society and Its Enemies*, I, *The Spell of Plato*, 1944 = *Der Zauber Platons*, 2. Aufl., 1970, und z.B. S. 260: "Sokrates hatte nur *einen* würdigen Nachfolger, seinen alten Freund Antisthenes, den letzten der Großen Generation. Platon, sein genialster Schüler, sollte sich bald als der treuloseste erweisen. Er verriet Sokrates, wie ihn seine Onkel verraten hatten. Diese hatten Sokrates nicht nur verraten, sie hatten auch versucht, ihn für ihre terroristischen Handlungen mitverantwortlich zu machen; ohne Erfolg jedoch, da Sokrates sich ihnen widersetzte. Platon tat sein möglichstes, um Sokrates in seinen großartigen Versuch zu verwickeln, eine Theorie der erstarrten Gesellschaft zu konstruieren; und er war erfolgreich; denn Sokrates war tot." Daß Platon seinen Athener in der Tat eine geschlossene Gesellschaft skizzieren läßt, ist nicht zu übersehen; vgl. dazu auch C.H. Kahn in seinem Vorwort zu *Morrow, Plato's Cretan City*, XXIVf. Die vorliegende Studie beschränkt sich bewußt auf die erste Aufgabe, einer textimmanenten und historischen Darstellung der in den *Nomoi* vertretenen Lösung des Problems der Gerechtigkeit des Schicksals als der Übereinstimmung zwischen sittlicher Würdigkeit und faktischer Glückseligkeit; denn der Ausleger ist in erster Linie der Anwalt seines Textes; vgl. dazu O. Kaiser, *Zwischen Interpretation und Überinterpretation. Vom Ethos des Auslegers*, *Variations herméneutiques* 6 (1997), 53-70. Schließlich sei der Leser noch einmal daran erinnert, daß auch die *Nomoi* ihrer Form nach ein Dialog sind, in der sich drei Männer über die beste Gesetzgebung unterhalten. Auch wenn der Athener (wie in der Regel mit Recht angenommen) weithin Platons eigene Gedanken vertreten dürfte, legt Platon damit zwischen sich und dem Leser eine Distanz, die ihn dazu auffordert, nicht die Frage der Neugier zu stellen, was Platon selbst dachte, sondern zu entscheiden, ob und inwieweit er dem Gelesenen beizustimmen vermag. Die platonischen Dialoge mit ihrem oft mythischen Schluß bleiben wie die euripideischen Tragödien auf ihre Rezipienten hin offen.

18 Vgl. *Leg.* III 693b 4-6 und d 7-e 1.

19 Ansprechend bezeichnet W. Drechsler (*Platons Nomoi als Objekt der Rechtsvergleichung*, in: O. Werner u.a., Hg., *FS H.G. Leser*, 1998, 52f.) in Anknüpfung an H.G. Gadamer (*Platos Denken in Utopien*, *Gesammelte Werke* 7, 1991, 278) diesen

Daß ein in dieser Absicht vorgelegter Verfassungsentwurf nicht nur technischer Art sein konnte, ergibt sich aus dem zeitgeschichtlichen Kontext in Gestalt der Krise der griechischen Polis und ihrer religiösen Wurzeln²⁰. Demgemäß suchen Platons *Nomoi* als ein Beitrag zur Überwindung der Krise notwendigerweise nicht nur die Frage nach der Gerechtigkeit des Bürgers, sondern auch der über sie wachenden Gerechtigkeit Gottes zu beantworten. Mithin will auch diese letzte Schrift Platons als eine philosophische ernst genommen werden. Die in seinem 7. Brief enthaltene Auskunft über seine Lebensaufgabe, der Politik eine philosophische Begründung zu geben, ist auch in seinem Alterswerk wirksam. In jenem berichtet er bekanntlich, wie er durch die dreifache Enttäuschung angesichts der Gewaltherrschaft der Dreißig²¹, der Hinrichtung seines Freundes Sokrates und des fortschreitenden Verfalls der Gesetzgebung und Sitten zu der Erkenntnis gelangte, daß allein die richtige Philosophie zu der Einsicht vermitteln könne, was im öffentlichen und privaten Bereich gerecht sei. Daher könne es für die Polis keine Heilung geben, solange nicht entweder die Politiker zu Philosophen oder die Philosophen zu Politikern würden²². Demgemäß konnte sich auch der in den *Nomoi* vorgelegte politische Entwurf nicht damit zufrieden geben, die Bedeutung der vier Tugenden für eine gesunde Polis darzulegen, die auf die Freundschaft und den inneren Frieden ihrer Bürger gegründet und daher vor parteiischem Aufruhr sicher ist (*Leg.* I 628 b 9-11)²³. Wollte er an den religiösen Ursachen der Krise der griechischen Staatenwelt nicht vorübergehen, so mußte er in ihnen eine rationale Antwort auf die Zweifel an der göttlichen Sanktion menschlichen Handelns geben. Wenn die rationale Argumentation sich schließlich des Mythos bediente, weist das auf die ihr unübersteigbar ge-

Sachverhalt als eine "der Realität angenäherte Gründung in der Form einer Utopie". Vgl. weiterhin auch Kaiser, Gott und Mensch, 280-83.

20 Vgl. dazu A. Dihle, Die Krise der Legitimation "gerechter Ordnung" im Griechenland des fünften Jahrhunderts v. Chr., in: Assmann u. a., Hg., Gerechtigkeit, 141-48 und zur Auswirkung J. Bleicken, Die athenische Demokratie, UTB 1330, 4. Aufl., 1995, 437-61 und 472-78.

21 Zum Hintergrund ihrer in ihrem Verständnis der *aretē* begründeten Revolution vgl. Adkins, Merit and Responsibility, 235-38 und ferner 220-22.

22 Pl., *Epist.* VII 324 b 8-326 b 4, vgl. *Rep.* V 473 c 11-e 4 und dann was er *Leg.* XII 964 b 8-968 b 2 an philosophischen Kenntnissen von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung als dem höchsten Verfassungsorgan erwartet. Zum Problem, wie sich ihr Wissen zu der von den Regierten erwarteten rationalen Einsicht verhält, vgl. T. Irwin, *Plato's Ethics*, 1995, 350-53.

23 Vgl. I 629 a 1-630 d 1 und weiterhin 631 b 6-d 7 mit *Rep.* IV 427 d-434 und dazu knapp A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, 2. Aufl., 1985, 141 und zum Problem der Einheit der vier Tugenden Irwin, ebd., 237-39.

setzten Grenzen hin. Insofern hält sich auch beim späten Platon unbeschadet der sich abzeichnenden Kohärenz seiner Gedankenwelt die sokratische Ironie des wissenden Nichtwissens durch²⁴.

Von der Tradition her standen dem griechischen Denken für die Beantwortung der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit zwei Möglichkeiten offen: Einerseits ließ sich der bis zu Euripides wirksame Gedanke, daß sich die durch die Gestalten von Zeus und Dikē symbolisierte göttliche Gerechtigkeit im Wechselspiel menschlichen, durch das Schicksal begrenzten Handelns vollzieht, im Sinne eines ethischen Empirismus lösen, wie ihn die Sophisten vertraten²⁵. Andererseits konnte man versuchen, den Glauben an die göttliche

24 Vgl. dazu auch G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 4. Aufl., 1963, 72f.; Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, 50-70; Hyland, *Finitude and Transcendence*, 87-110 (dessen Beurteilung der *Politeia* S. 59-86 als Anti-Utopie mich nicht überzeugt hat) und nicht zuletzt *Epist.* VII 341 b 5-342 a 1 und dazu A. Dihle, *Platons Schriftkritik*, JAWG 1997, 120-47. In diesem Sinne ist die Lektüre Platons grundsätzlich wie speziell die der *Nomoi* nur sinnvoll, wenn man bereit ist, sich auf die Denkbewegung seiner Dialoge im Horizont ihrer eigenen selbstverständlichen Denkvorsetzungen einzulassen und über dem den gegenwärtigen Leser Befremdlichen nicht ihre Intention zu verkennen, der Politik ein neues Leitbild in Gestalt des Strebens nach Gerechtigkeit, Freundschaft und innerem Frieden zu geben. Erst wenn der Leser dieser Aufgabe genügt hat, mag er sich die Frage vorlegen, welche von Platon vorgeschlagene Konkretionen sich im Horizont der geschichtlichen Erfahrung und der geistigen Situation der eigenen Zeit und des durch beide bewirkten Wandels des Menschenbildes verbieten. Wenn er es allein bei einer in diese Richtung verlaufenden Kritik beläßt und sich nicht gleichzeitig der unbequemen Frage aussetzt, ob der Dialog nicht auch eine gegenläufige Denkbewegung in Gang setzen könnte, weil wir in seinem Spiegel Defizite der gegenwärtigen selbstverständlichen Denkvorsetzungen entdecken könnten, bringt er sich um die Frucht der Lektüre. In dieser Richtung bleibt z.B. darüber nachzudenken, ob eine Gesellschaft auf einen grundlegenden ethischen Konsens und mithin auf ein Urteil über Gut und Böse verzichten kann; dazu bedarf sie eines zumindest heuristischen Menschenbildes als teleologischen Rahmens; denn ohne ein Sein gibt es kein Sollen. Und ebenso fordert uns Platon dazu auf, darüber nachzudenken, ob die Ethik der Hoffnung auf Gott als dem tragenden Grund der Existenz zur Erhaltung ihrer Offenheit im permanenten Wandel entbehren kann und gemäß ihrer Endlichkeit eines eschatologischen Sinnhorizontes bedarf; vgl. dazu auch MacIntyre, *After Virtue*, 60 und dann O. Kaiser, *Amor fati und Amor Dei*, NZStH 23 (1981), 57-73, bes. 69f. = ders., *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, 1995, 256-72, bes. 268f. und ders., *Die Rede von Gott am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: K. Giel und R. Breuninger, Hg., *Die Rede von Gott und Welt. Religionsphilosophie und Fundamentalarhetik*, Bausteine zur Philosophie 10, 1996, 9-32.24-27 = ders., *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze*, BZAW 272, 1998, 258-81, bes. 273-76.

25 H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, SCL 41, 1971, 129-55 und Saunders, *Plato's Penal Code*, 33-51.

Sanktion menschlichen Handelns durch Anleihen bei den orphisch-pythagoreischen Jenseitserwartungen abzustützen. Platon hat den dritten, beide Ansätze aufnehmenden Weg beschritten und den überkommenen Glauben einerseits religionphilosophisch entmythisiert und andererseits im Rückgriff auf den Mythos von den künftigen Schicksalen der Seele erweitert und abgesichert²⁶. Ein glückliches Leben des Einzelnen wie der Polis kann es nach seiner Überzeugung nur als Folge eines tugendhaften Wandels geben. Dabei geht es für den Einzelnen jedoch nicht nur um sein zeitliches Glück in einer auf Freundschaft und Frieden gegründeten Polis, sondern zugleich um sein zukünftiges Los und letztlich sein ewiges Heil.

In der Zeit einer ethischen Krise von zunehmend globalem Ausmaß verdienen es Platons Gedanken auch vom Theologen zur Kenntnis genommen zu werden. Denn sie haben nicht nur auf das jüngste Buch des Griechischen Alten Testaments, die *Weisheit Salomos* eingewirkt²⁷, sondern stellen in ihrer zweifachen Ausgestaltung einen in sich schlüssigen Entwurf zur Beantwortung einer entscheidenden Grundfrage menschlicher Existenz dar. Dabei ist der Blick auf seinen Lösungsversuch für den Alttestamentler schon deshalb von Bedeutung, weil sich in den letzten Jahren immer deutlicher abzeichnet, daß die griechische Welt ihrerseits nachhaltig durch westasiatisches Lehngut beeinflusst worden ist. So läßt sich der israelitische Glaube an Jahwe und der griechische an Zeus als Rechtswahrer auf ein gemeinsames westasiatisches Erbe zurückführen²⁸. Der Ausleger der Bibel, der in seinen Texten mit der Krise dieses Glaubens im spätperserzeitlichen und frühhellenistischen Judentum konfrontiert ist, kann beobachten, wie auch in seinen Texten schließlich die Schranken der Immanenz unter griechischem Einfluß gesprengt worden sind, um dem Glauben an die göttliche Sanktion alles menschlichen Verhaltens seine Überzeugungskraft zurückzugewinnen²⁹. Das mag Grund genug für ihn sein, sich auch die platonische Lösung selbst zu vergegenwärtigen. Dieser Aufgabe zu genügen scheint dem Verfasser die rechte Gratulation

26 Vgl. dazu Anm. 81.

27 Vgl. dazu z.B. J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, 1998, 185-87 und 190-95.

28 Vgl. M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, 1997, 112-15.124-32.135-38.321-28 und speziell zu Vertrag und Eid J.P. Brown, *Israel and Hellas*, BZAW 231, 1995, 253-83. Zu den mit der Übertragung der Vorstellung von Gott als Rechtswahrer auf Zeus verbundenen Problemen vgl. Flaig, *Ehre*, 121-25.

29 Vgl. dazu künftig auch O. Kaiser, *Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie*.

für einen Kollegen zu sein, der nachdrücklich darauf hingewiesen hat, daß das Alte Testament nicht nur auf seine östlichen, sondern auch auf seine westlichen Beeinflussungen hin zu untersuchen sei³⁰.

2. Tradition und Interpretation in Platons Theologie und Religionspolitik in den *Nomoi*

Da die traditionellen Kulte in der von Platon entworfenen kretischen Stadt durchaus ihren Platz finden, hat kein geringerer als Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in den Religionsgesetzen einen Ausdruck seiner Altersresignation gesehen: "... wenn die Welt es nicht verträgt, daß die Wissenschaft zu ihrem Heile die Führung übernimmt, so versucht er, eine Stufe hinabsteigend, doch noch für sie zu sorgen"³¹. So habe er den Menschen, denen die "eigene Suche der Wahrheit fehlt", Ersatz zu schaffen gesucht und daher durch eine Erziehung und Religion unfrei gemacht, die in beiden Fällen von den wahren Wissenden geleitet wird³². Aber man würde Platons Intention verkennen, wollte man seine Religionsgesetze unbesehen als traditionalistisch beurteilen. Denn die überkommenen Riten und Gebräuche werden von ihm im Lichte seines philosophischen Glaubens uminterpretiert³³ und seiner pädagogischen Absicht unterstellt, die Bürger täglich mit anderen zusammenzuführen und so miteinander bekannt und befreundet zu machen³⁴. Unbeschadet von Platons ebenso ererbter wie biographisch begründeter Hochachtung vor dem delphischen Orakel³⁵ gilt es bei der Erhebung der von ihm in den *Nomoi* vertretenen Theologie sorgfältig

30 J. Van Seters, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, 1992, passim und bes. 328-33.

31 Von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, 551.

32 Ebd., 545-47, Zitat 545.

33 Morrow, Plato's Cretan City, 399-401, bes. 400f.

34 Vgl. *Leg.* V 738 c 7-e 6 und dann VIII 828 a 7-b 3, ferner II 664 b 3-d 4.

35 Vgl. schon *Apol.* 20 d 5-21 d 7 und dann die grundsätzliche Bestimmung über die Zuständigkeit der Orakel für alle Religionsangelegenheiten *Leg.* V 738 b 5-e 2; wiederholt in VI 759 c 6 - d 7 anlässlich der Bestimmungen über die Wahl der Exegeten und in VIII 828 a 1-5 als Einleitung zu den Gesetzen über die Feste und Opfer; entsprechend schon *Rep.* IV 427 b 6-c 4. Weiterhin stellt *Leg.* IX 856 d 5-e 3 die Zuständigkeit des Orakels bei der Neuvergabe erledigter Landlose fest, IX 865 a 3-b 2 die für die Reinerklärung bei unfreiwilliger Tötung in Wettkämpfen oder Spielen und XI 914 a 2-5 die für die Verwendung eines gefundenen Schatzes. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Morrow, Plato's Cretan City, 402-11.

zwischen der Tradition und ihrer philosophischen Interpretation zu unterscheiden.

3. Gott als Inbegriff aller vernünftigen Ordnung

Schon wenn wir uns dem ersten, für das hier gestellte Thema der göttlichen Leitung des menschlichen Schicksals grundlegenden Abschnitt in der die konkrete Gesetzgebung einleitenden Ansprache an die Siedler in IV 715 e 7-718 a 6 zuwenden, wird die Berechtigung dieser Forderung deutlich³⁶. Er beginnt mit dem Satz:

"Ihr Männer", wollen wir also zu ihnen sagen, "der Gott, der, wie auch das alte Wort besagt, Anfang und Ende und Mitte alles dessen, was ist, in Händen hat, geht auf geradem Wege zum Ziel, indem er der Natur gemäß kreisend seine Bahn zieht; und ihm folgt stets die Gerechtigkeit (*dikē*)³⁷ nach als Rächerin für diejenigen, die hinter dem göttlichen Gesetz zurückbleiben. An diese schließt sich nun an, wer glücklich sein will, und folgt ihr in Demut und Bescheidenheit"³⁸.

Bei dem *palaios logos*, dem alten Wort, handelt es sich um ein Zitat aus einem orphischen Gedicht (fr. 168 bzw. 1a), in dem es heißt:

Zeus ist der Erstgeborene, Zeus ist der Letzte,
 der Herrscher des hellen Blitzes
 Zeus ist das Haupt, Zeus ist die Mitte,
 aus Zeus ist alles entstanden ...³⁹

36 Vgl. zum Folgenden auch Kaiser, *Gott und Mensch*, 292f.

37 Es erscheint mir angesichts der hier vorliegenden philosophischen Reflexion fraglich, ob man entgegen der Textüberlieferung mit z.B. P. Friedländer (*Platon*, III, Die platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode, 2. Aufl., 1960, 510, Anm. 63); G. Müller (*Studien zu den platonischen Nomoi*, *Zet.* 3, 2. Aufl., 1968, 73, Anm. 4), Schöpsdau (in: *Platon Werke*, VIII/1, 235, Anm.47) und Kaiser (*Gott und Mensch*, 292 Anm.47) *dikē* hier groß zu schreiben und als Erwähnung der Göttin zu verstehen hat. Zum breiten platonischen Sprachgebrauch von *dikē* vgl. auch E. Wolf, *Rechtsdenken* IV/2, 304-309. Die gleichnamige Göttin wird durch die Großschreibung nur in IV 717 d 3 und XII 943 e 1 als solche kenntlich gemacht. Ihre klassischen rächende Funktion wird gegen E. Wolf, (S. 303) in IX 872 e 2f. wie in IV 716 2f. auch der klein geschriebenen *dikē*, der Gerechtigkeit, zugeschrieben und damit in die philosophische Theologie eingeordnet. Zur Verwendung von *dikaionē* als eine der vier Tugenden bzw. als Inbegriff der *aretē* vgl. E. Wolf, 311f.

38 Übers. K. Schöpsdau, ebd.

39 Vgl. dazu auch M.L. West, *The Orphic Poems*, 1998, 89f.

Und auch bei der Aussage über die *dikē* dürfte Platon einem orphischen Fragment folgen (fr. 168)⁴⁰. Gerade angesichts dieses Hintergrundes fällt es auf, daß Plato hier statt von Zeus und seiner rächenden Akolutin der Dikē⁴¹ von Gott (*ho theos*) und der Gerechtigkeit (*dikē*) spricht⁴². Ebenso erstaunlich ist die Aussage, daß der Gott auf geradem Wege zum Ziel geht, indem er kreisend seine Bahn zieht (*eutheia perainei kata physin periporeuomenos*). Platon greift auch dabei auf die in dem zitierten orphischen Hymnus enthaltene Vorstellung zurück, nach der Zeus im Kreislauf der Zeit alles verschlingt und alles neu gebiert:

Denn nachdem er sie alle verborgen hatte, ins erfreuliche
Licht
brachte er sie hinauf, erstaunliches wirkend⁴³.

Auf der anderen Seite hat Platon Zeus mit seinen klassischen Funktionen als Beschützer der Grenze, des Eides und des Fremden wie als Wettergott nicht als abgesetzt betrachtet, sondern im Rahmen seiner landwirtschaftlichen Gesetze vor allem unter dem Gesichtspunkt seines rächenden Waltens zum Zuge kommen lassen (VIII 842 e 6 - 843 a 8 bzw. 844b 1 und c 1). Trotzdem besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen diesem traditionellen Gottesbild und Platons philosophischem, weil die göttliche Urvernunft eben auch das Walten der Götter bestimmt.

Sie aber dürfte mit dem Gott gemeint sein, der sich nach 716 a 1f. kreisförmig und doch gerade auf sein Ziel zubewegt. Denn diese Beschreibung seines Handelns erinnert notwendig an die kreisförmige Bahn der Vernunft als der Urform aller geordneten Bewegung, wie sie Platon in seinem kinetischen Gottesbeweis in X 896 e 8-897 b 5 (vgl. besonders 897 b 1f.) beschreibt.

40 Zum Text vgl. W. Burkert, Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras, *Phronesis* 14 (1969), 11, Anm. 25; zitiert nach West, ebd., Anm. 35, und zu seinem Sinn auch E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken, I, Die Vorsokratiker und frühen Dichter, 1950, 160-62.

41 Vgl. Hes. *Op.* 248-273 und zum Wesen und Wirken der Göttin Wolf, Rechtsdenken, I, 34-45 und passim; M.L. West, Hesiod. Works and Days, 1978, 219-25; E.A. Havelock, The Greek Concept of Justice. From Its Shadows in Homer to Its Substance in Plato, 1978, S.205-208.258-60; Saunders, Plato's Penal Code, 39-46 und Flaig, Ehre, 121-25.

42 Vgl. auch DK 22 Heraklit B 94 ("Denn Helios überschreitet nicht das Maß; sonst werden (ihn) die Erinyen, die Schergen der Dikē, ausfindig machen") und dazu Wolf, Rechtsdenken, I, 240f., der herausstellt, daß die von Dikē durch ihre Helferinnen vollstreckte "Strafe" darin besteht, daß sie die Hybris eines Seienden aufdecken und durch seine Erfüllung bestrafen.

43 Ps. Aristot. mund. 401b 6f. Vgl. dazu auch West, Orphic Poems, 90.

Dort heißt es, daß die Bewegung der Vernunft schwierig und von den Augen der Sterblichen vielleicht überhaupt nicht zu durchschauen sei, so daß man sie nur am Beispiel der kreisförmig um einen festen Mittelpunkt erfolgenden Bewegung vergegenwärtigen könne. Der geordnete Umschwung des Himmels besitze eine dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft ähnliche Natur (X 897 c 4-e 2)⁴⁴. Mithin dürfte die Annahme berechtigt sein, daß der Gott in 716 a 1f. als die letztlich transzendente Urvernunft⁴⁵ oder die beste Seele (X 898 c 4f.) und damit als der Ursprung von allem zu verstehen ist (899 c 6f.)⁴⁶. Sie leitet den ganzen hierarchisch geordneten Kosmos einschließlich der sie bewachenden unsterblichen, aber erschaffenen unsichtbaren (*Tim.* 40 d 6-41 b 6) und der Sterne als der sichtbaren Götter (*Leg.* X 897 c 4-9; 898 c; vgl. *Tim.* 36 e 2-37 a 2). Die traditionelle Vorstellung vom Walten des Zeus und der Dikē wird hier mithin philosophisch interpretiert und damit entmythisiert.

4. Das Verhältnis zwischen der göttlichen Urvernunft und der vernünftigen Überlegung des Menschen

Aber diese kosmische alles bestimmende und alles erschaffende göttliche Urvernunft ist selbstverständlich, wenn auch in einer durch die Bindung an seine Zustimmung gebrochenen Weise in der Vernunft des Menschen am

44 Zu den im Hintergrund stehenden astronomischen Theorien des Eudoxos von Knidos vgl. Guthrie, *History* V, 450-53 bzw. S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1963, 59f. und H.G. Zekl, *Timaios*. Griechisch-Deutsch, PhB 444, 1992, 201, Anm. 56 zu *Tim.* 36 c 5ff., aber auch sein grundsätzliches Urteil, S. LXX, das der *Timaios* "eine große Synthese aller bisherigen Naturforschung" darstellt, die den übernommenen Stoff auf ein "höheres Reflexionsniveau" hebt; aber auch B.L. van der Waerden (*Die Pythagoräer*. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, BAW.FD, 1979), der S. 427-55 für die Abhängigkeit Platons von der älteren pythagoreischen Astronomie plädiert.

45 Vgl. dazu das *Phdr.* 247 c 3 -d 1 über den überhimmlischen Ort des farb- und gestaltlosen und nur durch die Vernunft zu erkennenden Seins Gesagte; vgl. auch 248 b 6, und dazu E. Heitsch, *Platon*. *Phaidros*. übers. und Komm., 1993, 109f.; dann *Tim.* 30 c 2-d 2, wo der sonst unbekannte Lokrier *Timaios* erklärt, daß der Demiurg die sichtbare Welt als allerähnlichstes Abbild der Ideenwelt geschaffen habe, und schließlich und vor allem *Rep.* VI 509e b 6-10, wonach das Gute sich *epekeina tēs ousias* befindet.

46 Vgl. dazu auch W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, I, Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, 1971, 51f.

Werke (*Leg.* X 898 a 3-b 3; vgl. *Tim.* 47 a 4-c 4)⁴⁷. Das findet in dem metaphorischen Vergleich der Menschen als den Marionetten⁴⁸ der Götter⁴⁹ in I 644 d 7-645 b 1 seinen deutlichen Ausdruck: Hier werden dem biegsamen goldenen Zug oder der "heiligen Leitung der vernünftigen Überlegung", die sich in dem Erwerb der Tugend und dem auf die Sicherung von Freundschaft und Frieden bedachten *nomos* der Polis niederschlägt (vgl. 644 c 9-d 3)⁵⁰, die starren eisenharten Sehnen⁵¹ der Furcht vor dem Schmerz und der Hoffnung auf Lust gegenübergestellt (644 c 9-d 3)⁵². Dabei hinkt der Vergleich insofern, als der *logismos*, die vernünftige Überlegung, die Entscheidungen des Menschen nicht als eine von außen kommende Kraft durchgehend bestimmt, sondern zur Besiegung der sinnlichen Antriebe des Beistandes des Menschen bedarf (645 a 4-b 1). Die von der Vernunft geleitete Überlegung und damit die Vernunft selbst üben keinen Zwang auf den Menschen aus, aber der Mensch kann sich ihrer bedienen, und wenn er sich ihrer bedient, sind die *doxai mellontōn* (644 c 9), die von Furcht und Hoffnung gelenkten Meinungen über

47. Vgl. dazu auch P. Friedländer, *Platon*, III, 407.

48. Eigentlich: Wunderwerk, vgl. auch 658 c 1 und dazu Schöpsdau, *Kommentar zu 644 d 7*, S. 237.

49. Dieser Vergleich findet im Buch VIII im Zusammenhang mit den Gesetzen über Gesang und Tanz eine realistische Aufnahme; denn in VII 803 c 2-6 erklärt der Athener, daß Gott alles seligen Ernstes würdig ist, während der Mensch als sein Spielzeug verfertigt ist, was in der Tat das Beste an ihm sei; vgl. auch X 902 b 8f., wo es heißt, daß alle sterblichen Lebewesen Eigentum der Götter sind, denen auch der ganze Himmel gehört. Demgemäß gehören nach 804 a 4-b 4 die Darbringungen von Opfern und Aufführungen von den Göttern geweihten Reigentänzen zu den natürlichen Pflichten der Menschen, mit denen sie ein ihrer Natur gemäßes Leben führen, weil sie überwiegend Marionetten (*thaumata*) sind, die an der Wahrheit nur relativ geringen Anteil haben. Mithin ist es nach Platons Überzeugung die Bestimmung des Menschen, die Götter durch ihre Kultspiele zu erfreuen. Überdies tun sie gut daran, ihr zu genügen, weil sie dieser Aufgabe gerecht werden können, während sie dem Anspruch, sich von der Vernunft leiten zu lassen, nur sehr bedingt nachzukommen vermögen. Der heutige Leser wird sich fragen, ob sich eine wohlgenährte Oberschicht mit täglichen Kriegsspielen und Opferfeiern zufrieden geben und nicht politische Rechte einfordern würde. Ebenso mag er sich darüber wundern, daß Platon die Erfüllung der Bestimmung des Menschen nur seinen Politen zugesteht und damit die Götter um das viel größere Vergnügen zu bringen bereit ist, das ihnen eigentlich die Spiele aller Menschen aus allen Völkern und Rassen und also auch der Sklaven bereiten müßte. An der Gleichsetzung des Menschen mit dem freien Griechen hat auch Platon nicht gerüttelt, obwohl er mit Bewunderung von den Persern Kyros des Großen sprechen konnte, vgl. III 694 a 3- b 6.

50. Vgl. dazu auch Wolf, *Rechtsdenken IV/2*, 220-22.

51. Vgl. dazu die Diskussion bei Schöpsdau, ebd., S. 238 zu 645 a 2-3.

52. Vgl. dazu auch Irwin, *Plato's Ethics*, 342.

die Zukunft machtlos (vgl. auch *Rep.* IV 440 a 8-b 8)⁵³.

Wenn im Zusammenhang des Gesetzes über Grenzverletzungen je nach dem Fall an das rächende Eingreifen Zeus des Hüters der Grenze, Zeus des Schützers der Phylen oder Zeus des Schützers der Fremden erinnert wird, darf man nicht vergessen, was zuvor über das Walten der göttlichen Urvernunft gesagt ist. Letztlich waltet in Göttern und Menschen die eine göttliche Urvernunft. Und letztlich lenkt dieser Gott und mit ihm zusammen die glückliche Fügung (*tychē*) und die konkrete Situation (*kairos*) alle Angelegenheiten der Menschen (*tanthrōpina*). Platon läßt seinen Athener diese These dahingehend abmildern, daß man weniger schroff urteilend zugeben könne, daß zu beiden als Drittes das menschliche Können (*technē*) tritt. So wirken zum Beispiel in einem Sturm die Steuermannskunst und der Kairos zusammen (IV 709 b 7-c 3).

Kehren wir zu der Einleitung der Ansprache an die Siedler in 715 e-716 b zurück, so hängt das Glück (*eudaimonia*) des Menschen davon ab, daß er sich nicht selbst überhebt, sondern demütig und bescheiden der Gerechtigkeit treu bleibt. Wer sich dagegen aus seinem Stolz auf seinen Reichtum, seine ehrenhafte Stellung oder seine leibliche Wohlgestalt heraus dünkelt erhebt und dabei noch wähnt, er sei zum Führer berufen, der ist von Gott verlassen und bringt durch sein Agieren alle und alles in Verwirrung. Aber auch er muß schließlich der Gerechtigkeit eine nicht unempfindliche Strafe zahlen, indem er sich selbst, sein Haus und seine Polis ruiniert. Denn die schwerste Strafe für schlechtes Handeln (*kakourgia*) besteht nicht in seiner gesetzlichen Ahndung, sondern darin, daß der Täter den Schlechten ähnlich wird, sich ihnen statt den Guten anschließt und dafür die göttliche Vergeltung in Gestalt des der Ungerechtigkeit folgenden Leidens erduldet (V 728 b 2 - c 5). Dabei ist sowohl der unglücklich, den es trifft, weil er daran zugrunde geht, wie der, den es nicht trifft, weil er nicht geheilt wird⁵⁴. Grundlegend aber vollzieht

53 Vgl. dazu auch L. Strauss, *Argument* (Anm.1), 18.

54 Vgl. dazu auch den sokratischen Grundsatz, daß Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun ist (*Gorg.* 469 b 1-c 2) und der daraus gezogenen Folgerung, daß der Schlechte weniger elend ist, wenn ihn seine göttliche oder menschliche Bestrafung erreicht (*Gorg.* 472 e 4-7). Vgl. dann was der Athener über die von der Liebe zum Reichtum Angetriebenen in *Leg.* VIII 832 a 4-6, vgl. 831 e 4 - 832 a 2 und über den sagt, der trotz aller Belehrungsversuche dem Tempelraub nicht zu widerstehen vermag: Er soll den Tod dem Leben vorziehen und aus dem Leben scheiden und d.h. Selbstmord begehen IX 854 c 4f. (zur Formel *apallassesthai tou biou* vgl. z.B. Eur., *Hel.* 102, wo Ajax Helena den entsprechenden Rat gibt); zur hier vorausgesetzten Metempsychose vgl. unten s. 107-11.

sich die göttliche Gerechtigkeit durch das hybride Handeln des Menschen selbst: Es ist die Ursache seiner und seiner Anhänger Leiden. Denn wer gegen die sittliche Vernunft handelt oder einem Vernunftlosen folgt, muß die Folgen tragen (716 a 2-b 7). Er ist ein *adikos*, ein Ungerechter, ohne es zu wissen; denn er handelt unfreiwillig gegen seine eigene Natur (vgl. V 731 c 1 - d 5; IX 860 d 5 -e 3) und schadet den Anderen, ob er es will oder nicht (IX 862 a 2-7)⁵⁵. Dagegen ist der Gute, der zugleich besonnen und gerecht ist, unabhängig von seiner leiblichen Konstitution und seinem Vermögen ein glücklicher und für die Anderen nützlicher (wir würden heute sagen: sozialverträglicher) Mensch (II 660 d 11-661 d 3; IX 862 b 3).

5. Die Gottähnlichkeit als Ziel des sittlichen Handelns

Daher besteht die ethische Aufgabe des Menschen darin, sich nicht selbst zu überheben, sondern Maß zu halten. Die beiden delphischen Wahrsprüche in Gestalt des *mēden agan* und des *metron ariston*, des "Nichts zu sehr" und des "Das Maß ist das Beste"⁵⁶ begründet Platon durch den Mund des Atheners mittels des ausdrücklich dem Homomensura-Satz des Protagoras⁵⁷ entgegengestellten Deusmensura-Satzes, nach dem Gott das Maß aller Dinge ist. Da nun nur das Gleiche dem Gleichen lieb sein kann⁵⁸, muß, wer von Gott geliebt werden will, ihm ähnlich werden und also in seinem Tun und Lassen Maß halten. Das aber tut er, indem er sich besonnen (*sōphrōn*) verhält. Daß Besonnenheit und Gerechtigkeit einander entsprechen, ergibt sich aus dem Gegensatz, nach dem der Unbesonnene ungerecht ist (716 c 1-d 4). Die dem Menschen gestellte Aufgabe besteht also darin, Gott ähnlich zu werden, wie Platon es Sokrates zum Beispiel im *Theaitetos* als Folge aus der Feststellung, daß das Böse als Gegensatz zum Guten unausrottbar ist⁵⁹, zie-

55 Zum Sprachgebrauch von *adikos* in den *Nomoi* vgl. Wolf, *Rechtsdenken* IV/2, 316f.

56 Vgl. Pl. *Prot.* 343 a 1-b 3; *Paus.* X, 24.1.

57 DK 80 Protagoras B 1; vgl. Pl., *Th.* 178 b 3f. und zu seiner Bedeutung W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy III: The Fifth-Century Enlightenment*, 1969, 181-88 und zu den Übersetzungsproblemen, S.188-92.

58 Vgl. Hom. *Od.* XVII 218; Pl. *Leg.* 757 a 6; 773 b 6f.; VIII 837 6f.; *Lys.* 214a 2-b 1; *Gorg.* 510 b 2-5; *Symp.* 195 b 5 und *Rep.* IV 425 c 2 a und dazu auch D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship*, 1979, 124-28; ferner Aristot. *Eth. Nic.* VIII 1156 b 7-9; vgl. 1157b 25-28.

59 Über die Herkunft des Bösen hat Platon nicht spekuliert. Die schlechte Seele wird *Leg.* X 897 d 1f. eher beiläufig erwähnt. Zum Problem vgl. Guthrie, *History*, V, 92-100.365.

hen läßt: Der Weg, dem Bösen zu entgehen, besteht eben in der *homoiōsis theou*, in der Angleichung an Gott und speziell in der an seine vollkommene Gerechtigkeit (*Thl.* 176 a 5-c 3)⁶⁰. In der *Politeia* sind es die wahren Philosophen, die beständig mit dem Göttlichen und Geregelten umgehen und dadurch, soweit es dem Menschen überhaupt möglich ist, göttlich werden (*Rep.* VI 500 c 9-d 1)⁶¹. Schon bei Heraklit berühren sich Gott und Mensch im *Logos* (vgl. fr. 2 mit fr. 50 DK) und ist es der Weise, der dank seiner Einsicht an dem die Welt leitenden göttlichen *Logos*, der Allvernunft Anteil hat (fr. 41 DK)⁶². In den *Nomoi* gilt bei dem Streben nach der Gottähnlichkeit für einen guten Menschen der ständige Verkehr mit den Göttern als "das schönste, beste und wirksamste Mittel zu einem glückseligen Leben" (*Leg.* 716 d 6f.)⁶³. Von einem schlechten, in seiner Seele⁶⁴ verunreinigten Menschen dargebracht, bewirken Opfer, Weihgeschenke und Gebete das Gegenteil (716 e 2-717 a 3); denn (so erfahren wir gegen Ende der Vorrede zu den Gesetzen gegen Gottesfrevler in X 905 d 8-907 b 4) die Götter lassen sich weder durch die als Gebetszauber mißverstandenen Gebete der Ungerechten dazu bewegen, von ihrer Bestrafung abzulassen (906 b 3-c 2), noch sind sie bestechlich, so daß sie ihnen verzeihen, wenn sie ihnen etwas von ihrem ungerechten Gewinn abgeben (906 c 8-d 6). Andernfalls wären die zur Wache über das Herrlichste⁶⁵ berufenen Götter schlechter als Hunde und durchschnittliche Menschen, die unbestechlich über das ihnen Anvertraute und damit das Gerechte wachen (907 a 5-9). Gleich hinter der Verehrung der Götter kommt auf dem Wege zur Gottgleichheit die der Vorfahren und zumal der Eltern zu stehen⁶⁶. Wer sich gegen sie vergeht, steht der traditionellen Vorstellung gemäß unter der Aufsicht der Nemesis, der *Vergelterin*⁶⁷, die als

60 Vgl. dazu D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, *UaLG* 4, 1970, 198-206.

61 Vgl. auch *Rep.* X 613 a 7-b 1; vgl. auch *Phd.* 82 b 10-c 2.

62 Vgl. aber auch DK 22 Heraklit B 83, wo dieser erklärt, daß der weiseste Mensch neben Gott ein Affe ist; vgl. dazu auch Roloff, Gottähnlichkeit, 180-86.

63 Vgl. auch *Gorg.* 507 a 5 - b 1.

64 Zur Vorgeschichte und Eigenart des platonischen Konzepts der Seele vgl. D.B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of psychē before Plato*, *YCM* 2, 1981 mit der Zusammenfassung S. 181-83.

65 Nämlich die universale kosmische Ordnung.

66 Vgl. zu ihr auch *Epist.* VII 331 c 1-6; *Krit.* 50 e 7 - 51 a 2.

67 Vgl. zu ihr M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, HAW V.2.1, 2. Aufl., 1955, 738-40 bzw. knapp H.J. Rose und B.C. Dietrich, *Nemesis*, *OCD*^J, 1034a.

Botin der *Dikē*, darüber wacht⁶⁸, und muß entsprechend mit seiner göttlichen Bestrafung rechnen. Auf die weiteren, sich aus dem Streben nach der Gottähnlichkeit ergebenden Verhaltensweisen und ihre Rangfolge, brauchen wir in diesem Kontext nicht weiter einzugehen: Sie ordnen die persönliche Integrität oder Sorge für die eigene Seele allen leiblichen Vorzügen und äußern Gütern unter⁶⁹.

So zeichnet sich die göttliche Vernunft als eine ebensowohl kosmische wie sittliche Macht ab, die der Mensch zu respektieren hat, will er sich nicht selbst ins Unglück stürzen. Sie ist als Inbegriff allen Maßes die Richtschnur für sein Handeln. Die Konstellation des *Kairos* ist für ihn schicksalhaft. Doch in diesen Grenzen ist der Mensch für sein Glück verantwortlich, wobei ihm sein Anteil an der göttlichen Vernunft helfend zur Seite steht.

6. Gerechtigkeit für Täter und Opfer oder der Glaube an die Reinkarnation als Abrundung des platonischen Konzepts der göttlichen Vergeltung

Dem zunehmend monologischen Charakter der *Nomoi* gemäß, in denen die beiden Gesprächspartner des Atheners mehr und mehr zu blossen Statisten werden, kommen die Bedenken nicht zur Sprache, die sich angesichts des Endes des hybriden Menschen als der Form des Waltens Gottes und seiner Gerechtigkeit erheben; denn es ist offensichtlich, daß dabei ebenso häufig ein Mißverhältnis zwischen dem Unheil des Übeltäters und dem Unglück derer besteht, die *volens* oder *volens* von ihm in den Untergang geführt worden sind⁷⁰. Angesichts des Dunkels, das in der Regel über dem Schicksal der

68 Dieselbe Aufgabe wird unter deutlicher Kennzeichnung, daß es sich um eine traditionelle Überlieferung (*mythos ē logos*) handelt, in IX 872 d 7-e 5 der in der Textüberlieferung wohl in diesem Fall fehlerhaft kleingeschriebenen *Dikē* als Rächerin des Verwandtenmordes zugeschrieben.

69 Vgl. dazu künftig auch O. Kaiser, Das Deuteronomium und Platons *Nomoi*. Ermutigung zu einem Vergleich.

70 Vgl. dazu z.B. (Ps)Theog. 373-392. 731-752 sowie die anklagende, an Zeus gerichtete Frage des Boten der griechischen Heeresversammlung angesichts des Elends der versklavten Königin Hekabe Eur. *Hec.*, 488-490, ob Zeus seine Welt sieht oder ein blindes Schicksal den Lauf der Dinge bestimmt, und weiterhin die heuchlerische und im Blick auf den Sprecher hintergründig wahre Klage des Polymestor ebd. 956-960 und die Unentschiedenheit Eur. *Tro.*, 884-889 (und dazu K. Reinhard, Die Sinneskrise bei Euripides, in: ders., Tradition und Geist, 1960, 226-56 sowie künftig C. Wildberg, Hyperesie und Epiphanie. Zur Funktion und

Menschen liegt, ist jeder Versuch einer das Ergehen des Einzelnen zufriedenstellenden generalisierenden Theodizee in den Grenzen der Immanenz zum Scheitern verurteilt⁷¹. Obwohl es selbstverschuldete Untergänge und damit einen zureichenden Anhaltspunkt für ihre Deutung als göttliche Vergeltung gibt, liegt über den schicksalhaften Fügungen im Leben des Einzelnen wie der Völker ein tiefes Dunkel, so daß sich dieser Glaube nicht in ein Wissen umsetzen läßt. Dessen war sich Platon bewußt. Daher hat er sich bei seiner Beantwortung dieser Grundfrage menschlicher Existenz des Jenseitsmythos bedient, auf dessen (wie wir heute sagen würden) symbolischen, indirekten Charakter er auch in den *Nomoi* ausdrücklich hingewiesen hat (*Leg.* X 903 b 1f., vgl. *Men.* 86 b 6-c 2; *Phd.* 114 d 1-7)⁷². In ihm zu reden, ist eine *kalos kindynos*, ein "schönes Wagnis" (114 d 6). Demgemäß umspielen die

großen Seelenmythen ... jeweils am Schlusse eines Werkes das unwißbare Jenseits des Lebens, nachdem vorher, mit dem Blick freilich auf das ewige Sein, doch im Diesseitigen die Ordnung bestimmt oder das von ihr aus begrifflich Erkennbare erkannt worden ist⁷³.

In diesem Sinne hat Platon zunehmend vom Mythos Gebrauch gemacht⁷⁴. Nach einem knappen Hinweis auf die Möglichkeit eines Totengerichts in der

Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides, Zet.) und dann auch die Polos im *Gorgias* in den Mund gelegte Bestreitung der sokratischen These, daß es besser ist, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, weil viele Übeltäter glücklich sind (*Gorg.* 470 c 4-471 d 2). Zu alttestamentlichen Parallelen wie z.B. Hiob 21 vgl. z.B. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments, I, Grundlegung*, UTB 1747, 1993, 277-82.

71 Vgl. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791, AA VIII, 1923, 253-71, dazu auch O. Lempp, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, 1920 und nicht zuletzt das Kapitel "Theodizee als Kontingenzerfahrungsmenti" von H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 1986, 195-206.

72 Vgl. auch *Apol.* 40 e 2-7 und *Phdr.* 246 c 2-5 und dann *Gorg.* 523 a 1-3.

73 P. Friedländer, *Platon, I, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 3. Aufl., 1964, 200; vgl. auch das 9. Kapitel, *Mythos*, 182-222 und nicht zuletzt G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 3. Aufl., 1963, 49-73, bes. 62: "In der Tat enthält der platonische Mythos trotz seiner Aporie eine erleuchtende Klarheit. Er zeigt, was der Logos zwar nicht erschwingt, was er aber im Blick haben muß, um selbst mit Sinn auf die Suche gehen zu können. Hier bewährt es sich, daß die recht verstandene Vernunft über sich hinausweist. Denn indem sie sich selbst als forschende Vernunft erkennt, also im Vollzug einer Bewegung, die ins Unbekannte vordringt, zeigt sie sich einer Führung bedürftig, die sie selbst nicht leisten kann".

74 Vgl. dazu auch P. Friedländer, ebd., 188-222.

*Apologie*⁷⁵ und einem ausführlicheren im *Gorgias*⁷⁶ hat der Gedanke der Seelenwanderung seit dem *Meno*⁷⁷, dem *Phaidon*⁷⁸ und dem *Phaidros*⁷⁹ eine zunehmende Bedeutung für die teleologische Abrundung seiner Ethik erhalten, die in der *Politeia* im Er-Mythos ihren Höhepunkt erreichte⁸⁰ und dann in den *Nomoi* noch einmal wirkungsvoll eingesetzt wird (*Leg.* 891 e 4-899 d 3)⁸¹. Die Mythe von der Metempsychose besagt, daß die Seelen der Menschen Inkarnation um Inkarnation durchlaufen und ihnen dabei entsprechend ihres jeweiligen religiös-sittlichen Verhaltens ein besseres oder ein schlechteres Los zuteil wird. Aus diesem Kreislauf scheiden nur die aus, welche die religiös-sittliche Vollkommenheit erreicht und damit das Ziel der Gottähnlichkeit, soweit das einem Menschen möglich ist, erreicht haben⁸². Sie werden in die himmlische Welt entrückt⁸³. So vollzieht sich die göttliche Gerechtigkeit durch eine beständig neue, ihrem Charakter gemäße

75 *Apol.* 40 e 7-41 a 5.

76 *Gorg.* 523 a 1-524 a 7. Zum orphisch-pythagoreischen Hintergrund vgl. Adkins, *Merit and Responsibility*, 143-47.

77 *Men.* 80 e 1-81 d 5 als Begründung der These, daß Lernen Wiedererinnerung sei, wobei Platon, Sokrates auf Pind. fr. 127 (Bowra) = 133 (Snell) zurückgreift.

78 *Phd.* 113 d 1-114 c 8.

79 *Phdr.* 246 b 6-d 5.

80 *Rep.* X 613 e 6- 621 d 3 und dazu Wolf, *Rechtsdenken* IV/1, 403-10.

81 Die eigentlichen Ursprünge der Vorstellung dürften mit W. Burkert (*Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft* 10, 1962, 98-142, bes. 133-35) und West (*Orphic Poems*, 1998, 146-50) in schamanischen Erfahrungen zu suchen sein. In Griechenland erscheint sie seit dem ausgehenden 6. Jh. und wird dabei mit den Namen des Pythagoras und des Orpheus verbunden, Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, 1990, 73f. Ihre platonische Rezeption dürfte auf pythagoreische Wurzeln zurückzuführen sein (ders., *Weisheit*, 343) wobei man sich an ihre Verbreitung im 5. Jh. (ebd., 267-77) und zumal bei Pindar erinnern muß, vgl. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *RGVV* 33 (1974) 83-89; dagegen fehlt sie in der eleusinischen Eschatologie, ebd., 184; vgl. auch Burkert, *Mysterien*, 74. Zur pythagoreisierenden Orphik einschließlich ihrer Bedeutung für die dionysischen Mysterien vgl. West, *Orphic Poems*, 7-26.

82 Vgl. auch *Phdr.* 253 b 5-c 6; *Thet.* 176 e 3-177 a 2; *Tim.* 90 c 7-d 7; *Rep.* X 613 a 7-b 1. Zur Vorgeschichte vgl. auch Roloff, *Gottähnlichkeit*, 186-97.

83 Vgl. *Phd.* 114 b 6-c 6; *Phdr.* 247 b 7-c 2; *Tim.* 90 d 1-7; *Rep.* X 621 c 3-d 3; zur himmlischen Heimat der Seele auch *Phdr.* 247 b 5-c 1; zur Vorgeschichte vgl. die Vorstellungen über Entrückungen auf die Inseln der Seligen z.B. bei Hom. *Od.* IV 560ff. und vor allem Pind. *Ol.* 2,55-77, wo sie mit der Seelenwanderung verbunden ist; und dazu E. Rhode, *Psyche* I, 2. Aufl., 1898, 68-90, 140f. bzw. II, 369-78 und zu Pindar bes. F. Graf, *Eleusis*, 83-88, der S.86f. auf die Verwandtschaft zu Pl. *Phd.*, *Phdr.* und *Gorg.* hinweist. Zum Hintergrund der platonischen Vorstellung von der himmlischen Heimat der Seelen vgl. Burkert, *Weisheit*, 325-47 und bes. 338-44. ■

Platzanweisung der Seele. Gegenwärtiges Leiden gewinnt dadurch die Bedeutung der göttlichen Prüfung und schlägt mithin dem Gerechten zum Heil aus (*Rep.* X 613 a 4-b 1)⁸⁴. Dabei lag es offensichtlich in Platons Absicht, göttliche Gerechtigkeit und menschliche Verantwortung so aufeinander abzustimmen, daß letztere den Ausschlag für das göttliche Handeln am Menschen gibt (*Rep.* X 617 e 4f.): *aitia helomenou; theos anaitios*⁸⁵. Die Unerforschlichkeit menschlicher Lose mit ihren so unterschiedlichen Startbedingungen und ihrem so weit auseinandergehenden Verlauf findet ihre Lösung in der Gewißheit, daß sich hinter beiden die göttliche Antwort auf die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit in früheren Inkarnationen verbirgt. Seiner Erkenntnisart nach aber handelt es sich bei der Erhellung des dunkeln Schicksals mittels der Vorstellung von der Metempsychose um eine anthropologische Aussage, die sich auf einstige Erfahrungen beruft und künftige in Aussicht stellt. Sofern man den kantischen Begriff im Sinne der Aufdeckung einer im Vollzug der Existenz beschlossenen Hypothese versteht, mag man sie als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnen⁸⁶, dessen Überzeugungskraft in seinem Deutungspotential liegt⁸⁷.

In den *Nomoi* kommt Platon dreimal direkt oder indirekt auf die Seelenwanderung zu sprechen, in IX 854 b 1-c 5; X 896 c 5-d 3 und in 903 a 10-907 d 3. Die erste Anspielung findet sich in der Vorrede über die Behandlung eines Tempelräubers in IX 854 b 1-c 5⁸⁸. Sie wird vermutlich nur von dem als solche erkannt, der über die Behauptung in b 3f. nicht hinwegliest, daß die

84 Vgl. auch die Beispiele für derartige Sühneleiden *Rep.* 614 d 1-616 b 1.

85 "Die Schuld liegt bei dem Wählenden; Gott ist unschuldig".

86 Dasselbe gilt in unseren Augen für die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele. Für Platon verhielt sich das freilich anders. Er hatte dafür im *Phd.* 70 d 7-81 a 2 einen doppelten Beweis aus dem Kreislauf des Lebens, in dem aus Leben Tod und aus Tod Leben entsteht, und der Verwandtschaft der Seele mit dem Unvergänglichen geführt. Im *Phdr.* 245 c 2-246 d 5 hat er ihn als kinetischen erneuert. In *Leg.* X 891 e 4-899 d 3 hat er diesen noch einmal in einem breit angelegten Beweisgang unter dem Gesichtspunkt der Priorität der Seele vor allen Körpern, ihrem göttlichen und ihrem noetischen Charakter wiederholt. Daraus folgerte er, daß die Götter allwissend sind (901 c 8-d 5), das menschliche Schicksal in Gerechtigkeit (903 b -905 d) und dabei Unbestechlichkeit (905 d 8-907 b 4) leiten. Diese Einsichten hat er ausweislich des Gesetzes gegen Gottesfrevel geradezu als ein einklagbares Wissen behandelt (907 d 3-910 e 4).

87 Vgl. Burkert, *Mysterien*, 73f. und dann auch H. Obst, *Der Reinkarnationsgedanke in christlichen Sondergemeinschaften der Neuzeit*, in: U. Schnelle, Hg., *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, 1994, 235-63 und bes. 263 sowie R. Sachau, *Weiterleben nach dem Tod? Warum immer mehr Menschen an Reinkarnation glauben*, GTB 988, 1998, 129-43.

88 Vgl. dazu auch oben s. 102 Anm. 54.

Untat durch einen krankhaften Trieb (*oiston*) verursacht wird, der auf Grund alter und ungesühnter Missetaten in den Menschen entsteht. In vergangenen Inkarnationen vollbrachtes ungesühntes Unheil wirkt sich auf das Verhalten des Menschen in seinen späteren Reinkarnationen aus. Sofern die Aufklärung über diesen Sachverhalt bei dem Betroffenen keinen Wandel einleitet, soll man ihm die Selbstentlebung anraten, weil der Tod für ihn als das bessere (*kalliō thanaton skepsamenos*) zu betrachten sei⁸⁹. Man kann diesen Rat wohl kaum anders erklären, als daß dieser Freitod die versäumten Reinigungen nachholt. Die zweite begegnet im Zusammenhang des in X 891 e 4-899 d 3 geführten kinetischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele, der aus ihrer kreisförmigen Selbstbewegung auf ihren göttlichen und ihren noetischen Charakter zurückschließt (896 c 5-d 3). Da sich daraus für den Athener zugleich die Priorität der Seele gegenüber dem Leibe ergibt, zieht er den in seinem Kontext zunächst befremdlichen Schluß, daß auch die Wesenszüge (*tropoi*), der Charakter (*ēthē*), die Wünsche (*boulēseis*), die Art zu denken (*logismoi*), die wahren Meinungen (*doxai alētheis*), Intentionen (*epimeleiai*) und Erinnerungen (*mnēmai*) ebenso gewiß früher als der Leib sind. Der daraus in 896 d 5-8 gezogene weitere Schluß, daß die Seele die Ursache des Guten und Schlechten, Schönen und Häßlichen, Gerechten und Ungerechten ist, hätte zumal im Rahmen eines Gottesbeweises eigentlich nur den Nachweis verlangt, daß die Seele als solche Sitz der noetischen Fähigkeiten ist. Der Gedanke ihrer Unsterblichkeit zieht hier den ihrer Präexistenz und ihrer Präformation an, die beide auf den Menschen angewandt logisch zu dem Gedanken der Seelenwanderung führen. Mit entsprechenden Mythologemen läßt Platon den Athener seinen in 900 c 8-903 a 9 mittels des Arguments der göttlichen Vollkommenheit geführten Beweis, daß sich die Götter um die Menschen kümmern, in 903 a 10-907 d 3 ergänzen und krönen.

Daß sich Platon dessen bewußt geblieben ist, daß damit die rationale Argumentation überschritten wird, gibt er in 903 b 1f. zu erkennen: Es gilt nun den ungläubigen Jüngling unter Aufgebot einiger Mythen (*mythōn eti tinōn*) zu bezaubern⁹⁰, so daß er zu der Überzeugung kommt, daß die Götter

89 Zur Preisgabe der sokratischen Maxime, daß niemand unfreiwillig schlecht handelt, in den *Nomoi*, vgl. G. Müller, Studien zu den platonischen *Nomoi*, 50-54.

90 Zu der auffälligen Tatsache, daß Platon seinen Athener den Atheismus zwar widerlegen läßt, ohne dessen Argumente in 890 e 6 - 891 a 7 vorzuführen, vgl. C. Bobonich, Reading the Laws, in: C. Gill und M. McGabe, Hg., Form and Argument in Late Plato, 1996, 249-82 bes. 271f. und 278f.

das Schicksal der Menschen vollkommen gerecht leiten. Am Anfang dieses Argumentationsganges steht jedoch nicht gleich die Seelenmythe, sondern die These, daß der für das All Sorge tragende und d.h. die schönste Seele und Urvernunft mit Hilfe der über jedes einzelne Teil als Wächter gesetzten Archonten⁹¹ alles so eingerichtet habe, daß jedes das erleide und tue, was ihm zukommt (*to prosēkon*). Dabei gilt das göttliche Interesse dem Glück des Ganzen und demgemäß ist der Einzelne um des Ganzen willen und nicht das Ganze um des Einzelnen willen erschaffen worden (903 b 4-d 1). Also sei auch das, was ihm widerfährt, im Blick auf das Ganze und also auch für ihn das Beste (903 d 1-3). Ohne jede weitere Einleitung läßt Platon dann seinen Athener mit der Reinkarnationsmythe argumentieren. Dabei bedient er sich der Metapher von Gott als einem Brettspieler⁹²: Da jede Seele⁹³ in ihren Inkarnationen jeweils durch sich selbst wie durch andere Seelen Veränderungen erleidet, muß der göttliche Brettspieler ihnen fortgesetzt einen ihrem jeweiligen Charakter (*ēthos*) angemessenen (*kata to prepon*) besseren oder schlechteren Platz (*topon*) zuweisen, damit ihr das ihr zukommende Geschick (*moira*)⁹⁴ zuteil wird (vgl. 903 d 3-e 1). Das Tun eines Menschen findet jeweils ihre sei es unmittelbare, sei es künftige Spielung in seinem bzw. seiner Seele Geschick. Demgemäß bestimmt sich auch ihre jeweils nächste Inkarnation: Ganz im Sinne des in IV 709 b 7-c 3 beschriebenen, unter dem Vorzeichen der Allwirksamkeit Gottes und des Kairos stehenden Synergismus⁹⁵ wirken auch in der göttlichen Platzanweisung, die der schicksalhaften Ordnung und dem Gesetz (*kata tēn tēs heimarmenēs taxin kai nomon* 904 c 8f.) gemäß erfolgt, Gott und die menschliche Selbstbestimmung insofern zusammen, als der selbst verantwortete Charakter des Menschen das göttliche Handeln bestimmt (904 a 6-c 4). Verändern nun die beseelten Wesen⁹⁶ ihre Charaktereigenschaften in ihrer jeweiligen Inkarnation nur unwesentlich, so ändert sich bei der nächsten lediglich ihre irdische Platz-

91 Vgl. auch Hes. *Op.* 253 und dazu West, *Hesiod. Works and Days*, 220.

92 Vgl. dazu auch, was oben s. 101 über die Metapher von den Menschen als den Marionetten der Götter gesagt worden ist.

93 Sie ist wie der Leib bzw. die Materie und die Götter unsterblich, aber als erschaffene nicht ewig (904 a 8f.).

94 Zu den Ursprüngen der Vorstellung von der Moira als Göttin und als Bezeichnung für das Geschick vgl. B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, 2. Aufl., 1967, 59-90.194-231.

95 Vgl. dazu oben n. 10-12.

96 Die Menschen sind also nur ein, wenn auch durch ihre Teilhabe an der Vernunft ausgezeichneter Spezialfall.

anweisung. Wird eine Seele dagegen wesentlich schlechter, kommt sie in die Tiefe, den gefürchteten Hades. Hat sie sich dagegen durch ihr eigenes Wollen wie durch die machtvolle Wirkung ihres Umgangs eng mit der göttlichen Tugend verbunden und damit die angestrebte Gottähnlichkeit erreicht⁹⁷, wird sie "auf heiligem Wege an einen anderen, besseren Ort versetzt" (904 c 6-e 3)⁹⁸. Und so lautet die abschließende Lehre für die sich von den Göttern vernachlässigt fühlenden Knaben und Jünglinge:

Wer schlechter geworden, der muß zu den schlechteren Seelen wandern, wer aber besser, zu den besseren, und im Leben und in jedem Sterben muß er das erleiden, was Gleichgesinnte Gleichgesinnten geziemendermaßen einander antun oder voneinander erleiden (904 e 5-905 a 1).

Oder auf eine knappe Formel gebracht: Der göttlichen Gerechtigkeit entgehen die Menschen weder im Leben noch im Sterben. Dabei vollzieht sich die Gerechtigkeit Gottes am Einzelnen abgesehen von der schicksalhaften Platzanweisung und Loszuteilung auch weiterhin im Wechselspiel zwischen seinem Umgang und seinem Handeln⁹⁹.

7. Rückblick und Ausblick

Nach dem soeben Ausgeführten bedarf es kaum noch einer ausführlicheren Zusammenfassung. Es dürfte deutlich geworden sein, daß Platon den traditionellen Glauben an die Gerechtigkeit des Zeus und seiner die Strafe vollziehenden Dikē in seine theologische Philosophie und Anthropologie eingeordnet hat. Es ist die göttliche, jenseits des Seins zu suchende und damit transzendente Urvernunft, die als die schönste Seele und Herrscherin des Alls die traditionellen Götter zu Wächtern über den von ihm geschaffenen Kosmos eingesetzt und den Menschen Anteil an der Vernunft gegeben hat. Indem die

97 Vgl. dazu oben.

98 Vgl. *Phdr.* 246 b 6-247 e 6; *Rep.* X 614 d 3-615 a 3; und weiterhin *Tim.* 40 a 2-b 6; 41 d 4-e 3; *Leg.* X 899 b 3-96 e und XI 966 d 9 - 967 d 2 sowie schließlich *Epin.* 981 d 5-983 e 5 und zur Herkunft der Vorstellung Burkert, *Weisheit*, 338-44.

99 Vgl. dazu auch, was Wolf (Rechtsdenken IV/1, 410) abschließend zum Sinn des Ermythos ausführt: "In der Wahl möchte sich jeder ganz ins Recht setzen; aber der menschliche Wille – frei nur in der Notwendigkeit – ist nie mehr als 'Entwurf' der Entscheidung, die öfter mißlingt als gelingt. Keiner ist dessen gewiß, ob das von ihm gewählte das ihm wahrhaft Zukommende ist. Erst der neue Lebenslauf zeigt, ob er 'das Rechte' getroffen, durch seine Wahl als 'ein Rechter' erwiesen hat".

Staaten wie die Menschen der vernünftigen Erwägung Raum geben, sind sie glücklich. Der hybride Mensch, der sich über die vernünftige Leitung hinwegsetzt, ruiniert sich, seine Gefährten und seine Polis. Dabei bedient sich die göttliche Gerechtigkeit *de facto* seiner und seiner Anhänger Unvernunft.

Aber angesichts des rätselhaften Dunkels, das über dem Schicksal der Menschen liegt und seinem Verlangen nach Gerechtigkeit widerspricht, ist eine Horizonterweiterung erforderlich. Die Brücke dazu bildet die Überzeugung, daß die Seele unsterblich, aber als Geschöpf zusammen mit den ebenfalls erschaffenen Götter nicht ewig ist. Wenn Gerechtigkeit und Glückseligkeit grundsätzlich einander entsprechen und der unschuldig leidende Gerechte grundsätzlich glücklicher als der Täter ist, reicht es nicht aus, den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes an ihre Nachweisbarkeit in den Grenzen zwischen einer einmaligen Geburt und einem einmaligen Ende zu binden. Wenn die Seele aber unsterblich ist, liegt die mythische Auskunft als ein (modern ausgedrückt) Postulat der praktischen Vernunft nahe, daß sich die göttliche Gerechtigkeit in der Platzanweisung im Ablauf der Reinkarnationen vollzieht. Dabei bewirkt eine Verschlechterung des Charakters eine Verschlechterung des nachfolgenden Lebens, eine Verbesserung aber auch seine Verbesserung. Doch auch dieser jeweils den Charakter der Notwendigkeit besitzende und von Inkarnation zu Inkarnation wechselnde Rahmen ändert nichts daran, daß die Menschen dank ihres reziproken Verhältnisses während ihrer ganzen Seelenreise aneinander die Gerechtigkeit der göttlichen Urvernunft vollstrecken. Die praktische Konsequenz, daß nicht die Leidenschaften, sondern eine das Maß haltende sittliche Vernunft unser Handeln regieren sollte und könnte, bleibt in einer im Großen wie im Kleinen auch heute friedlosen Welt bedenkenswert. Die Annahme der Bedingungen und Fügungen seiner Endlichkeit ist die Bedingung für die Freiheit des Menschen von seiner Selbstentfremdung. Sie läßt ihn die gegenwärtige Existenz als ein notwendiges Stadium auf dem Wege zur ewigen Seligkeit verstehen, deren Erreichung in der unendlichen Akkomodation an die alles Maß stiftende Vollkommenheit Gottes gebunden und doch bereits in der Gewißheit gegenwärtig ist, daß die, die ihm maßhaltend ähnlich auch ihm lieb sind. In dieser Gesinnung aber vermag er der sokratischen Maxime beizupflichten, daß Unrecht leiden besser als Unrecht tun ist und damit zum Frieden in dieser Welt beizutragen, indem er die ihre Unfriedfertigkeit bestimmende Kette der Vergeltens von Bösem mit Bösem unterbricht. Sollte man mich fragen, wie ein christlicher Theologe solche Rede verantworten kann, würde ich mich lächelnd auf ein Fresko in einem kleinen Kirchlein auf

der peloponnesischen Halbinsel Mani berufen, in der der Heilige Sokrates und der Heilige Platon zusammen mit den Propheten des Alten und den Aposteln des Neuen Bundes den Altar umringen, und im Blick auf manche im Laufe der Kirchengeschichte gefällte dogmatische Entscheidung I Joh. 3,20 abwandelnd sagen: "Gott ist nicht nur größer als unser Herz, sondern auch als unser Verstand, und er weiß alle Dinge"¹⁰⁰.

Gary N. Knoppers

At first glance, the legal portions of the Hebrew scriptures offer a homogeneous and internally consistent picture of the status and importance of the firstborn. The firstborn, whether animal or human, occupies a privileged place in biblical law. Yet the Hebrew scriptures also contain many stories apparently subverting the custom of primogeniture. Are these exceptions to the rule or, as has been recently argued, do these tales demonstrate that no such thing as primogeniture ever existed in ancient Israel? Obviously, if eldest sons in ancient Israel and Judah lacked any preferential status, the import of many biblical stories – Cain and Seth, Ishmael and Isaac, Esau and Jacob, Manasseh and Ephraim, Adonijah and Solomon – would have to be rethought. A second and related question is rarely raised in discussions about the rights of the eldest son: Is it possible to trace any later development among the various writings within the Hebrew scriptures? The purpose of this short essay is to deal with these two questions. In dealing with the matter of development, special recourse will be given to the works of the Deuteronomist, which all scholars recognize as late.

100 Zu danken habe ich an erster Stelle Prof. Dr. Anne Lill vom Department for Classical Studies der Universität Tartu, Estland, für die Einladung zu einem Gastseminar über die *Nomoi* im Herbstsemester 1997 und denen, die in ihm wie in dem vorausgehenden Marburger *privatissimum* engagiert mitgearbeitet haben. Nicht weniger verbunden bin ich meinen Freunden, den Herren Prof. Dr. Christian Wildberg, vom Department of Classics der Universität Princeton und Repetenten Martin Neher vom Ev. Seminar in Maulbronn für ihre die Klarheit fördernden Rückfragen und sorgfältigen Korrekturhilfen.

The Preferential Status of the Eldest Son Revoked?

Gary N. Knoppers

At first glance, the legal portions of the Hebrew scriptures offer a homogeneous and internally consistent picture of the status and importance of the firstborn¹. The firstborn, whether animal or human, occupies a privileged place in biblical law. Yet the Hebrew scriptures also contain many stories apparently subverting the custom of primogeniture. Are these exceptions to the rule or, as has been recently argued, do these tales demonstrate that no such thing as primogeniture ever existed in ancient Israel? Obviously, if eldest sons in ancient Israel and Judah lacked any preferential status, the import of many biblical stories – Cain and Seth, Ishmael and Isaac, Esau and Jacob, Manasseh and Ephraim, Adonijah and Solomon – would have to be rethought. A second and related question is rarely raised in discussions about the rights of the eldest son: Is it possible to trace any later development among the various writings within the Hebrew scriptures? The purpose of this short essay is to deal with these two questions. In dealing with the matter of development, special recourse will be given to the work of the Chronicler, which all scholars recognize as late².

1 I first came to know John Van Seters through an NEH summer seminar he held on ancient historiography. In this six week course I was most impressed by John's command of a wide range of ancient Near Eastern and Classical sources. Indeed, by means of his constant recourse to comparative materials, John's publications have transformed the way many scholars approach the historical books of the Hebrew Bible. This is a welcome development for our field. It is with great appreciation that I dedicate this essay to him.

2 One of the distinctive traits of J. Van Seters's scholarship has been to raise the issue of whether some purportedly early sources, such as the Yahwistic source and the Court History of David, were actually exilic or late. Cf. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975 and *In Search of History*, 1983.

The Favored Status of the Firstborn in Biblical Law and Narrative

It is rare for the various legal strata of the Pentateuch to agree on anything, but the civil and sacral legislation of Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy firmly establishes the position of the firstborn. The firstlings of people, animals, field, and garden are to be given to Yhwh by special consecration³. As such, they can only be set free for secular use by redemption⁴. In accordance with their emphasis on centralization, the authors of Deuteronomy declare that Israelites must bring the firstlings of their herds and flocks to the central sanctuary (12,6; 14,23; 15,19-20). In Numbers (P), the redemption of the firstborn is tied to the appointment of the Levites (3,11-13,40-51; 8,16-18). The special status of the firstborn can also be seen in the way authors refer to the firstborn position to underscore the high status of a person or people. Israel may be the youngest of the nations, yet the writer of Ex. 4,22 proclaims her to be Yhwh's "firstborn son"⁵. In remonstrating with the heads of David's Judahite army, the commanders of the northern forces claim that "we, not you, are firstborn". Similarly, Jeremiah (2,3) describes Israel as the first (ראשית) of Yhwh's harvest. Speaking of David's exalted position, the psalmist has Yhwh say, "I will even appoint him firstborn, highest of the kings of the earth" (Ps. 89,28)⁶. In each case, first-born status expresses divine favor and premier position.

In terms of inheritance, there may be a connection between firstborn status and birthright. The two normally go together. Until Esau sells his birthright to his younger brother, that portion of the inheritance is clearly his (Gen. 25,31-34). In adjudicating a case of bigamy in which a husband wishes to favor the firstborn of his favorite wife over his biological firstborn from a less favored wife, the author of Deut. 21,15-17 links firstborn status to birthright. The father must accord the preferential share (פי שנים) to his firstborn, "the first fruit of his vigor", regardless of whether that son is the firstborn of his favorite wife (Deut. 21,17). According to "right of the firstborn" (משפט הבכורה), the husband must give special treatment, perhaps two

3 Gen. 4,4; Ex. 13,2,12,15; 22,28-29; 34,19; Lev. 27,26; Num. 3,40-51; 18,15,17. See also Neh. 10,36-37.

4 Ex. 13,13,15; 34,19-20; Lev. 27,26-27; Num. 3,44-51; 18,15-17; Deut. 14,23-26.

5 So LXX and OL II Sam. 19,44; P.K. McCarter, II Samuel, AB 9, 1984, 419. Cf. Jer. 31,8.

6 See my Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?, JAOS 116 (1996), 681-83.

shares of the estate (Gen. 48,22; Sir. 12,5)⁷, perhaps an extra ten percent, or perhaps the estate itself to the biological firstborn of his wives (Deut. 21,17)⁸. To be sure, the statute protects the vulnerable, but there can be no doubt that it also underscores the importance of firstborn status by firmly tying this position to birthright⁹.

The practice of according the eldest son a favored place in inheritance or succession is also attested in other lands of the ancient Near East. In ancient Sumer, a father's inheritance would go to the eldest son, the designated heir, who was obligated to support his siblings¹⁰. The custom of awarding an extra share to the eldest brother is found in southern Babylonia, middle Babylonia, and in certain other ancient Near Eastern locales. The size of such a share could vary¹¹. In Assyria, Old Babylonian Larsa, Neo-Babylonian Uruk, and among the Hurrian population of Nuzi, the eldest son received a double share of the estate¹². So too, in Mari, the firstborn occupied a privileged position¹³.

Exceptions to the Rule or Evidence of No Rule at All?

A favored place for the firstborn is, by no means, a universal custom in the ancient Near Eastern world. There are clear exceptions¹⁴. In northern Babylonia brothers often divided the patrimonial estate equally¹⁵. Both

7 R. de Vaux, *The Early History of Israel*, 1978, 250-1.

8 See further J.H. Tigay, *Deuteronomy*, JPS Torah Commentary, 1996, 195-6, 382.

9 Pace F.E. Greenspahn, *Primogeniture in Ancient Israel*, in: *Go to the Land I Will Show You*, FS D.W. Young, 1996, 76.

10 In later periods all of the brothers would divide the estate equally, but the eldest brother would receive an extra share. Cf. S. Greengus, *Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia*, CANE, 1, 478.

11 The custom in some southern Babylonian cities was to assign an extra ten percent of the patrimony to the eldest son. Cf. M. Stol, *Private Life in Ancient Mesopotamia*, CANE, 1, 485.

12 See also the Assyrian laws (B § 1), G.R. Driver and J.C. Miles, *The Assyrian Laws*, 1935.

13 M. Tsevat, בכור, TDOT, 2, 124.

14 I. Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Eldest Son*, BASOR 156 (1959), 38-40; Greenspahn, *Primogeniture*, 72-75.

15 Greengus, *Legal and Social Institutions*, 478. Even in those cases in which the eldest son shared equally with his brothers in the inheritance, this did not mean that he lacked any special privileges. In divisions of inheritances in Hellenistic Babylonia, the son designated as the eldest brother would have the first choice among equally divided lots. Cf. G.J.P. McEwan, *Texts from Hellenistic Babylonia in the*

daughters and sons could inherit with sons on an equal basis in Elam¹⁶. In Hatti the transfer of property was patrilineal, but significant latitude was given to the father in the distribution of wealth¹⁷. With respect to royal succession, the Hittite king had a limited choice. He could designate as the crown prince and heir designate any of his first rank sons. Seniority did not seem to be a determining factor in this choice¹⁸. At Alalah, Ugarit, and Nuzi a father was evidently free to disinvest the firstborn in favor of a younger son¹⁹.

There are also exceptions to the custom of primogeniture in biblical narratives. In these works, one occasionally encounters stories of younger siblings receiving a privileged status: Seth and Cain, Jacob and Esau, Joseph and Reuben, Ephraim and Manasseh, David and his brothers, and Solomon and his brothers²⁰. In some instances there are multiple versions of such happenings. For example, there are at least three versions of how Joseph is blessed by his father. In the version of Gen. 48,8-22, variously attributed to the Yahwist²¹, the Elohist²², JE²³, or some other source(s)²⁴, Jacob allusively comments that he is assigning Joseph שֵׁשׁ, perhaps a "shoulder" (a mountain ridge²⁵) or "Shechem" itself, "one more than your brothers" (אחד על-אחיו; Gen 48,22²⁶). Whatever one's interpretation of the *crux interpretum* שֵׁשׁ,

Ashmolean Museum, Oxford Editions of Cuneiform Texts 9, 1982, 12-16. In this sense, his status was *primus inter pares*.

- 16 Z. Ben-Barak, Inheritance by Daughters in the Ancient Near East, *JSS* 25 (1980), 22-4.
- 17 G. Beckman, Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia, *CANE*, 1, 534.
- 18 G. Beckman, Inheritance and Royal Succession among the Hittites, in: H.A. Hoffner and G.M. Beckman, eds., Kaniššuwat, FS H.G. Güterbock, *Assyriological Studies* 23, 1986, 53-8.
- 19 Mendelsohn, Preferential Status, 39.
- 20 See the fine study by F.E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*, 1994, 83-140.
- 21 J. Van Seters, Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis, 1992, 312-21. Cf. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, *VTSup* 20, 1970, 22-5. Van Seters provides a useful overview of recent secondary criticism.
- 22 S.R. Driver, *The Book of Genesis*, 1913⁹, 376-79; G. von Rad, *Genesis*, 1962, 413-8.
- 23 J. Skinner, *Genesis*, ICC, 1930², 501-3, sees Gen 48,1-22 as a fusion of Yahwistic and Elohist narratives.
- 24 E.g., E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, *BZAW* 189, 1990, 249-57.
- 25 Josh. 15,8.10; 18,12.13.16.18.
- 26 Or, "as the one above your brothers", E.A. Speiser, *Genesis*, AB 1, 1964, 358.

Jacob is clearly bestowing upon Joseph a special privilege not accorded to his other sons.

In the Priestly version of Jacob's blessing, an elderly Jacob assures Joseph that his two sons born in Egypt, Ephraim and Manasseh, "will be mine, no less than Reuben and Simeon" (Gen. 48,5). At stake is the addition of two tribes to Jacob's family, which represents, after all, the larger Israelite federation. Jacob vouches that two of his grandsons will share in his estate. In this manner, Joseph, by virtue of his two Egyptian sons, gains two shares of his father's inheritance. As for those children born to Joseph after them, "they will be called by the names of their brothers in their inheritance" (Gen. 48,6). In other words, Joseph's younger sons "will move up, in terms of inheritance, to the senior spots left vacant by their older brothers"²⁷. To be sure, the shares go to Joseph's sons and not to Joseph himself. In this sense, each of the sons receives an equal portion of the inheritance²⁸. But this equitable apportioning of shares among twelve beneficiaries cannot obscure the fact that one of Jacob's original sons, in the guise of his two sons, receives a double share of his father's estate.

Finally, the poetic Blessing of Jacob gives sustained attention (Gen. 49,22-26) and unique praise to Joseph: "may they [the blessings of your father] be upon the head of Joseph, upon the crown of the elect (נִיר) of his brothers" (Gen. 49,25-26)²⁹. In his father's blessing, Joseph receives special treatment (cf. Deut. 33,13-17). In short, each of these three sources, whatever their precise origins, accords to Joseph a preferred position. Conversely, there is no evidence that a preferential share goes to the eldest son, Reuben. In the final stages of his life Joseph makes no special provisions for his first-born. There is no bequest providing Reuben with an exclusive inheritance vis-à-vis his siblings. To be sure, Reuben's rank as "my firstborn" and status as "my strength" and "the prime of my might" are confirmed in the Blessing of Jacob³⁰. But this same poem, alluding to Reuben's sexual relations with Bilhah (Gen. 35,22), reproves Reuben for ascending the bed of his father. The poem also contains an ominous prediction that Reuben's days of preeminence

27 Speiser, *ibid.*, 357.

28 T. Willi, Late Persian Period Judaism and Its Conception of an Integral Israel according to Chronicles, in: T. Eskenazi and K.H. Richards, *Second Temple Studies 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOTSup 175, 1994, 155.

29 The noun נִיר, also found in Deut. 33,16, refers to someone who is set apart for a high purpose (Lam. 4,7).

30 Gen 49,3; F.M. Cross and D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, SBLDS 21, 1975, 49.

are numbered (Gen. 49,4). Admittedly, this amounts to an absence of positive evidence for Reuben's future status; but coupled with the preferential status given to Joseph, it indicates that if there is a chief heir among Jacob's twelve sons in the closing chapters of Genesis, it is Joseph and not Reuben.

If all of these stories about younger siblings receiving a favored share in the patrimonial estate were uncomplicated, one might be tempted to think that there is something to the argument against there ever being a preferential status for the eldest son in ancient Israel. Indeed, it has been recently argued that the biblical stories about a younger son's displacement of his older brother do not deviate from any "hypothetical norm"³¹. There was purportedly no system of primogeniture in ancient Israel. If all of these stories of subversion in Genesis reflected normal practice, one could even entertain the notion that in the primeval and ancestral periods people practiced a kind of ultimogeniture³².

But most of the biblical cases cited are unusual. As many scholars have noted, the rule of primogeniture was never absolute. A father could exercise some discretion in succession and inheritance³³. The status of eldest son brought both privileges and responsibilities. For example, Cain's murder of Abel resulted in his banishment (Gen. 4,8-16). Hence, Seth came to his privileged status only after Cain had murdered his younger brother (Gen. 4,25-26; 5,3-6). Other exceptions to primogeniture also involve unusual circumstances. Jacob's ascent involved the deception of his father (Gen. 27,1-29) and the purchase of the birthright from his elder brother (Gen. 25,31-34). That Ephraim, and not his older brother Manasseh, receives the primary blessing from his grandfather Jacob comes as a surprise to their father Joseph (Gen. 48,17). David becomes king of Judah in the wake of the demise of Saul and his house. Technically speaking, neither David nor any of his older brothers were due the kingship. I Sam. 16 presents the anointing of David as purely a divine decision. Solomon's accession came after the deaths of two of his older brothers. To be sure, Solomon was not next in line. The machinations of Queen Bathsheba and the prophet Nathan result in Solomon supplanting his older brother Adonijah, but Adonijah had clearly reckoned that primogeniture counted for something. The author of I Kgs 2,22 observes that

31 Greenspahn, *Primogeniture*, 79.

32 J. Jacobs, *Studies in Biblical Archaeology*, 1894, 46-62; J.G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, 1919, 429-33.

33 A point stressed by Greenspahn, *Brothers*, 36-9.

Adonijah was older than Solomon and in his reckless speech to Bathsheba, Adonijah describes the kingdom as his (I Kgs 2,15)³⁴.

Clearly, Seth, Jacob, Joseph, Ephraim, and Solomon displace older siblings. These tales are fascinating and important, because they shape the course of Israelite history. Nevertheless, there is no compelling evidence to suggest that the existence of these stories is enough to overturn either the principle of seniority or the preferential status of most eldest Israelite sons. My argument is not with the fact of displacement, but with the claim that the displacement was in and of itself normal. In practically every case there seems to be a partial or complete deviation from standard practice. To put it somewhat differently, the very success of a subversion suggests the existence of a customary practice or tradition. A reversal is only possible if an established custom is already in place³⁵. Israelite and Judahite writers may not have been thinking of an explicit law dictating that either succession or inheritance had to observe primogeniture, but they seem to have held the expectation that the eldest son was first in line for patrimonial honors. When Jacob blesses Ephraim first instead of Manasseh, Joseph tries unsuccessfully to dissuade the *pater familias* from following through on his gesture (Gen. 48,17-18)³⁶. That Jesse responds to Samuel's summons by beginning with his oldest son and moving down the list toward his youngest son suggests a certain set of expectations on his part (I Sam. 16,6-10). Samuel's request to see absolutely all of Jesse's sons is an unanticipated development for Jesse (I Sam. 16,11). Certainly, Solomon's accession shocked Adonijah and disillusioned his supporters (I Kgs 1,41-49). From a literary standpoint, it is the contradiction of normal expectations that drives the plot in each of these tales. Only against the background of the favored status of the firstborn do these stories of subversion carry such force.

Primogeniture in Chronicles?

Most supplanters are found in the primeval and ancestral periods, but at least one (Solomon) lives during the monarchy. Is it possible to trace any de-

34 I Kgs 1,6.18.24-27. That Adonijah was older than Solomon is evident from I Sam. 20,31; II Sam. 13,21b (LXX, 4QSam^a); I Kgs 2,22.

35 A point Greenspahn concedes in his book, *Brothers*, 15.

36 Jacob's firm response to Joseph indicates that the preference given to Ephraim is not a mistake.

velopment in the treatment of the eldest son in later biblical writings? Is there any discernible difference in the way later authors deal with primogeniture? The Chronicler's work may serve as a good case study. Like earlier biblical works, Chronicles contains references to the special status accorded to the firstborn. In the genealogies, firstborn status is often noted. On many occasions such a position is mentioned without any subsequent reference to the status of sons standing in secondary or tertiary positions³⁷. On some other occasions, secondary and/or tertiary positions are noted³⁸. Chronicles also contains a clear reference to the rule of primogeniture. In commenting on Jehoshaphat's legacy, the Chronicler observes that this king gave various gifts to his sons but "he gave the kingdom to Jehoram, because he was the firstborn" (II Chr. 21,3).

Not all of the Chronicler's references to rank among children are unique to his work. His writing also contains references to and reflections on some of the exceptions to primogeniture found in Genesis. When enumerating Judah's various offspring, the author notes that "although Er was the firstborn of Judah, he did evil in the sight of Yhwh and he killed him" (I Chr. 2,3; cf. Gen. 38,1-7). Like earlier writers, the Chronicler sees firstborn status as entailing both rights and responsibilities. Particularly interesting in this regard is the Chronicler's treatment of Reuben. He freely describes Reuben as the "firstborn of Israel", thus echoing the pattern of older genealogies, narratives, and lists about Jacob's sons³⁹. Accordingly, the Chronicler's genealogy of Israel places Reuben first (I Chr. 2,1). But in enumerating the progeny of each of Israel's twelve sons (I Chr. 2,3-9,1), the Chronicler lists Judah first. The author of Chronicles devotes, in fact, more attention to the genealogy of Judah than to any other tribe (I Chr. 2,1-4,23). When he finally introduces the genealogy of Reuben, the Chronicler feels it necessary to explain his choices: "Indeed, he [Reuben] was the firstborn, but when he defiled the bed of his father his birthright⁴⁰ was given to Joseph⁴¹, the son of Israel, and he

37 I Chr. 1,13,29; 2,3,25,27,42,50; 4,4; 5,1,3; 9,5,31,36.

38 I Chr. 2,13; 3,1,15; 6,13; 8,1,39. See also I Chr. 26,1,4.

39 I Chr. 5,1; cf. Gen. 29,31-30,21; 35,23-26; 46,8-9; 49,3; Ex. 1,2; 6,14; Num. 26,5; Ez. 48,31-35.

40 Reading וְיָרְשׁוּ with MT. LXX^B reads "his blessing" ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$ αὐτοῦ = וְיָבִרְכֵהוּ). Although LXX^B offers basically the same variant in v. 2, the context shows that birthright and not blessing is at stake. Cf. I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, KHC 20, 1901, 18; H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977, 89-95. For a different view see G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 1930, 72-4 W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 21, 1955, 43. The LXX

could not be registered as having (the) birthright"⁴². The Chronicler acknowledges that Reuben was firstborn (I Chr. 2,1-2), but in the Chronicler's way of thinking this status does not automatically entitle Reuben to a position of preeminence among the descendants of Jacob. That the "birthright was given to Joseph" is not directly attested elsewhere in the Hebrew scriptures. The Chronicler seems to have coupled the lack of evidence for Reuben receiving a preferential share of his father's estate with the special treatment of Joseph in Gen. 48 and read Jacob's scolding of Reuben (Gen. 49,4) in light of this earlier material. In other words, he argues from the latter to the former⁴³. Reuben's sexual affair with Bilhah, explicitly condemned by Jacob, explains why Reuben did not attain right of birth. As in the case of Er (I Chr. 2,3), the Chronicler decouples birthright from firstborn status, tying the former to proper conduct.

Consistent with his claim that the birthright among Jacob's sons went to Joseph, and not to Reuben, the Chronicler's genealogies provide coverage of Joseph's two sons Manasseh (I Chr. 5,23-24; 7,14-19) and Ephraim (I Chr. 7,20-29). To be sure, the Chronicler is not alone in listing Jacob's sons in this manner (Num. 2,3-31; 26,5-51; Josh. 21,4-7; 21,9-39). But he did have a choice. The other well established custom in duodecimal biblical presentations of Jacob's sons is to list both Joseph and Levi and not to list Joseph's offspring, Manasseh and Ephraim⁴⁴.

reading may have been influenced by Gen 48,15 (ויברך). Alternatively, the *Vorlage* of LXX may have suffered metathesis.

41 I read with seven Hebrew manuscripts: ליוסף. *Lectio brevior praeferenda est*. Both LXX^{AB} "to his son Joseph" (τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰωσὴφ = לבני יוסף) and MT "to the sons of Joseph" (לבני יוסף) explicate (cf. Gen. 48,5). The Syriac retains part of the original reading: "to Joseph his brother" (= ליוסף אחיו).

42 The negative לֹא is used in an absolute sense with the infinitive construct, P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, §160j. The antecedent to "he" is unclear. Some versions (LXX, Vg.) and modern translations (e.g., NRSV) present Reuben as the antecedent, because Reuben is the subject introduced at the beginning of I Chr. 5,1. Qimḥi and a number of rabbinical commentators make a case for Joseph, introduced in I Chr. 5,1b, as being the intended antecedent. Contextually, however, the subject should be Reuben, because the next verse concludes that "the birthright (belonged) to Joseph" (I Chr. 5,2).

43 The reference to Reuben's "defiling (חלל) the bed of his father is drawn from the Blessing of Jacob (חללה יצועי; Gen. 49,4). Gen. 35,22 speaks of Reuben's sleeping (שכב) with Bilhah.

44 Gen. 35,23-26; 49,3-27; Ex. 2,2-4; Deut. 27,12-14; Ez. 48,31-35. See further M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT 4/1, 1930, 3-86.

The Chronicler's decoupling of right of birth from primary birth order is not limited to cases in which the firstborn committed an infraction. The Chronicler imputes to fathers some freedom in determining succession. In the discussion of gatekeepers appointed during David's reign, the author observes that of Hoshah's sons, "Shimri was the head, even though he was not the firstborn" (I Chr. 26,10). The selection of Shimri resulted not from a premature death of an older brother or from some historical accident, but from a deliberate decision – "his father appointed him as the head" (הִרְאֵשׁ; I Chr. 26,10). Being the firstborn does not vouchsafe realizing the leading position within one's family. Primogeniture can also be disregarded in the selection of a crown prince. The reigning king can exercise some discretion in deciding which of his heirs is to succeed him. Rehoboam designates Abijah, the son of his wife Maacah, as "head" (רֵאשׁ) and "leader" (נָגִיד) among his brothers, because Rehoboam "intended to make him king" (II Chr. 11,22). This evidence suggests that the Chronicler avoids making a necessary linkage between firstborn position and primary status among the children within a particular family.

If the Chronicler disconnects right of birth from firstborn status, at least in some cases, he also disconnects birthright from preeminent status within one's family. In his explanation for Israel's birthright passing to Joseph, and not to Reuben, the Chronicler comments that "although Judah grew mighty (נָבַר) among his brothers and a leader came from him (וְלִנְיָד מִמֶּנּוּ), the birthright belonged to Joseph" (I Chr. 5,2)⁴⁵. In other words, Judah was neither the firstborn of Israel nor the recipient of the birthright, but it was he who gained preeminence among his brothers. For this reason, Judah is the first tribe for whom the Chronicler provides a genealogy. Judah is also the tribe that brought forth "a leader". The Chronicler is, of course, alluding to David's kingship, which eventually encompassed all twelve tribes (I Sam. 13,14; 25,30; Mi. 5,1), but the Chronicler may also have the Blessing of Jacob in view. There Jacob speaks of the scepter (שֵׁבֶט) as not departing from Judah (Gen. 49,10). In any case, the Chronicler clearly makes the case that Judah, and not Joseph, became the most prominent of Israel's sons⁴⁶.

45 Reading הַבְּכֹרָה with MT. LXX^B, which has καὶ ἡ εὐλογία ("and the blessing"), may reflect metathesis (הַבְּכֹרָה). The emendation proposed by Rudolph (Chronikbücher, 42) and largely adopted by REB to insert לוֹ לֹא (cf. Ps. 78,67.68a) is unwarranted and contradicts the force of I Chr. 5,1.

46 Judah's importance is also apparent in the Priestly source. There Reuben is recognized as firstborn (Num. 1,5-15), but Judah enjoys a primary position in the encampment of the Israelite tribes (Num. 2,3-31) and in the order of presenting daily offerings (Num. 7,12-83).

If the reference to Judah's success were simply an isolated comment in the Chronicler's genealogical prologue, one might be tempted to dismiss it. But the comment is not unique. The subject of Judah's prominence appears again in one of David's public speeches to the Israelite assembly, preparing the way for Solomon's rule. David explains how the divine selection of Solomon as his successor fits into a larger pattern. It began with the divine choice (בחר) of Judah as leader (נִיד) among his brothers and the house of David's father out of the tribe of Judah (I Chr. 28,4). In neither case does the Chronicler claim that Judah or Jesse were firstborn or possessed the birthright (I Chr. 2,1.12). On the contrary, the Chronicler delights in a divine process, that circumvents, if not subverts, expectations. The divine overrule of primogeniture continues and becomes, in fact, a pattern. The next beneficiaries are David and Solomon. David recounts that Yhwh elected (בחר) him "out of all of the house of my father to be king over Israel forever" (I Chr. 28,4). As for the future, David admits that Yhwh had given him many sons (I Chr. 28,5), but rank of birth has nothing to do with succession. Rather, divine election is determinative: "from all of my sons...he has chosen (בחר) my son Solomon to sit upon the royal throne of Yhwh over Israel" (I Chr. 28,5). Slightly rephrasing Nathan's dynastic oracle, Yhwh declares, "I have chosen him to be a son to me and I will become a father to him" (I Chr. 28,6; cf. II Sam. 7,14/I Chr. 17,13). Neither David nor Solomon is the firstborn son, yet both are elected of God and receive the kingship.

Conclusions

The Chronicler allows both divine and human agents considerable leeway to appoint a chief heir or successor on grounds other than order of birth, but he does not do away with the principle of primogeniture altogether. Firstborn position is still a rank of privilege and in some cases it is the basis for determining succession. The Chronicler does not claim that either Joseph or Judah displaced Reuben from having primary (firstborn) status. But being firstborn is not a failsafe predictor of achievement or status within one's family. The revocation of primogeniture can represent a deliberate act by Israelite and Judahite leaders in determining inheritance and succession. It may also represent divine intervention. Selectively drawing upon older stories of the ancestral period and the monarchy, the Chronicler fashions a pattern of divine election that disregards primogeniture. The unexpected becomes the expected.

What is fairly rare in the Pentateuch and the Deuteronomistic History becomes more of a commonplace in Chronicles.

Authorial stance is inevitably linked to historical and social circumstances. The Chronicler lives at a time in which the Judean community, as a younger sibling, saw itself as the beneficiary of a heritage in which primogeniture was not an "iron law"⁴⁷. Indeed, the survival of Yehud, and the legacy of the Davidic dynasty within it, testifies to the enduring importance of the deity's past choices. Decoupling firstborn status from succession and primacy in inheritance is, therefore, not an isolated or odd phenomenon in Chronicles, but rather a familiar feature of the divine economy.

47 Contra R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, 6.

Good and Bad in History: The Greek Connection

Niels Peter Lemche

John Van Seters, Herodotus and the Old Testament

John Van Seters opens his discussion of the origins of ancient Israelite historiography with a paragraph devoted to early Greek historiography, most notably Herodotus and his predecessors, the Ionian *logographers*¹. This seems a natural option, the genre of biblical historiography being very close to Greek history writing, although, to quote Van Seters, "the neglect of Greek historiography for any comparative study has been almost total"². There are, according to Van Seters, two reasons for this neglect.

First of all, biblical scholars have generally reckoned biblical historiography to be older than the earliest Greek history writing by several hundred years. It goes without saying that if the Yahwist composed his historiographical literature in the glorious days of Solomon, there would have been no direct connection between him and Herodotus or the Ionian logographers. If, however, the Yahwist belongs to the sixth century B.C.E., which is the opinion of Van Seters, then it seems more reasonable to study the closely related and more or less contemporary development of historiography in the Hellenic World.

The second reason for the neglect of the parallel development in Greece was the old division created by Boman between the Greek and Hebrew mind, the Greek mind being cyclically oriented while Hebrew writers looked upon time as linear³.

1 J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, 1983, 8-54.

2 *In Search of History*, 8.

3 T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1954 (ET: *Hebrew Thought Compared with Greek*, 1960). Boman's ideas had already been

Van Seters reckons the second issue to be immaterial and nullified by Barr almost at the moment Boman's monograph appeared in English: Greek history writing is no more cyclical than that of the Bible and the Greek mind no more cyclically structured than the Hebrew⁴. The first issue is hardly relevant anymore either but falls with the presumed early date of the biblical literature.

Herodotus, the "father of history", is therefore an obvious choice if we look in the classical world for parallels to biblical historiography. In spite of this, little has appeared in this respect until recently. Only a few authors have shown interest in the subject. The monographs by Mandell and Freedman and by Nielsen should be mentioned⁵. Apart from them little has appeared that sheds light on the possible links between the Greek literary world and biblical history writing⁶. However, Nielsen's study especially indicates a fruitful line of study. It discusses the structure of narrative and compositional technique and does not linger on selected minor points.

These scholars have one thing in common with Van Seters. They only include discussions of pre-classical and early classical history writing. When scholars refer to the logographers and to Herodotus, they bypass other and only slightly later Greek authors like Thucydides and Xenophon⁷. They thus repeat the mistake of previous scholarship. They make chronology their most important argument. Scholars like von Rad and Noth on one hand and their North American colleagues on the other reckoned the beginning of biblical history writing to go back to the tenth century BCE or earlier. Thus for seemingly obvious reasons they paid no attention at all to the Greek histori-

published in Norwegian before World War II (*Den semitiske tenknings egenart*, NTT 34 (1933), 1-34.

4 J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961, esp. 46-79. Cf. also *idem.*, *Biblical Words for Time*, SBT 33, 1969², 143-49.

5 S. Mandell and D.N. Freedman, *The Relationship between Herodotus' History and Primary History*, SFSHJ 60, 1993; F.A.J. Nielsen, *The Tragedy in History: Herodotus and the Deuteronomistic History*, JSOTSup 251/Copenhagen International Seminar 4, 1997.

6 The Dutch scholar J.W. Wesselius has produced a series of studies, mostly in Dutch, devoted to this theme. See his forthcoming volume: *The Origin of the History of Israel: Herodotus' Histories as Blueprint for the First Books of the Bible*, JSOTSup, and his article: *Discontinuity, Congruence and the Making of the Hebrew Bible*, SJOT 13 (1999), 24-77.

7 Thucydides' (ca. 460-400 BCE) *History of the Peloponnesian War* was written at the end of the fifth century BCE and left unfinished (it stops in 411 BCE). Xenophon (ca. 430-354 BCE) took up the thread where it had been left by Thucydides, in his *Hellenica* and covers the period down to 362 BCE.

ans. Even if their dating of the beginning of biblical historiography had been correct, their neglect of the development in the Greek world was a mistake. The similarity between Greek and Hebrew historiography, which includes technique, style, and the way of narrating the past is obvious. Although the two bodies of literature need not be related in a direct way, they are so close in style that the process that led to historiography may have displayed a number of common traits. If the oldest Israelite history writing goes back to Solomon's time, we might simply have an example of a similar phenomenon originating in two separate cultures.

In this case we would be speaking about traditional societies on the move, about developments taking place within hastily changing societies, including a growing literacy, at least among their ruling elite groups. Both societies experienced a cultural stage dominated by oral literature⁸, and both cultures possessed a heritage of oral as well as written epic literature⁹. Although we have no safe knowledge of an epic literature in Israel, it is highly likely that it existed. Since the Palestinian society of which Israel formed a part was not essentially different from other cultures of ancient Syria in the Bronze and Iron Ages, an epic tradition must have existed also in Palestine.

Van Seters shows awareness of this cultural similarity when he discusses the use of sources in Herodotus' work and biblical historiography¹⁰. However, basic cultural similarity does not prove the technique of the early historiographers, including their handling of transmitted sources, to be the same. It makes it probable but no more. If, however, the comparison between the two literatures showed that the compositional technique and understanding of the historical process was more or less the same in both, it would pave the way for a fruitful comparative study of the development of both Greek and Israelite historical tradition.

8 See my recent discussion of the oral tradition in the Bronze Age in *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie* 1, 1996, 161-70 (ET: *Prelude to Israel's Past Background and Beginnings of Israelite History and Identity*, 1998).

9 Provided that the poems of Homer are really as old as they are usually believed to be, i.e., going back to say, the eighth century BCE. Recent developments in Homeric studies are tending to point to a later date, the sixth century BCE or later. Cf. M.S. Jensen, *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, *Opuscula Graecolatina* 20, 1980. The evidence of written epic literature in Syria and Palestine consists, of course, of the epic literature of Ugarit, written – if not composed – in the 13th century BCE.

10 *In Search of History*, 40-51.

Beyond Herodotus? The Exile and Historiography

A comprehensive comparative investigation into both Hebrew historiography and the classical Greek historiographical tradition has never been published. We only have the few indications in Van Seters's study on historiography and a couple of other minor contributions mostly devoted to isolated subjects. Van Seters's decision to include only the earliest part of the classical historiographical tradition limits the scope and aim of his comparative work and makes it less useful than it need be. His decision is mostly based on chronological reasons not very different from those that prevented earlier scholarship from approaching Greek historiography. Because of the assumed difference in time, it never occurs to Van Seters that it would be rewarding to include the subsequent stages of Greek history writing, including Hellenistic literature.

Van Seters has for the last twenty-five years advocated the exilic origin of biblical history writing, dating the Yahwist to the sixth century BCE¹¹. When he published his thesis twenty-five years ago, it was a provocative idea. Today it has become mainstream. It is now often assumed that biblical historiography presupposes the Babylonian exile. It was the experience of exile and national disaster that gave birth to history as a reflection that explained to the Judaeans the reasons for their exile.

Recent studies in the history of ancient Israel have questioned the reasons behind Van Seters's choice of comparative material. There is no reason to present an extended résumé of the changes that have occurred over the last decade. I will only make a short summary. A very different scenario for the history of the Israelite-Jewish nation has arisen lately. It leads to a total dissolution of the biblical history understood to be a reflection of the ancient Palestinian world of the Bronze and Iron Ages. The dissolution of the biblical image of ancient Israel is not limited to a few isolated episodes in the history of Israel but involves the total network of historical construction in the Old Testament. Since the mid-1970s the period of the patriarchs has gradually disappeared from North American scholarship, something that happened

11 Inspired by his mentor F.W. Winnett, J. Van Seters has been singularly faithful to his idea of the Yahwist as an exilic writer. Cf. his *Abraham in History and Tradition* (1975), and the argument is repeated in his more recent studies on the Yahwist in *Genesis through Numbers* (Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis, 1992 and *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, 1994).

over a hundred years ago in Germany. We are not surprised when we are taught that an exodus from Egypt never took place or that there never was a period of the Judges or a united monarchy of David and Solomon. We should, however, not be surprised when we realize that there never was an Israelite-Judaean unity as imagined by the biblical historiographers and never an Israelite state that ruled most, if not all, of Palestine. Although deportations certainly occurred when the Assyrians and Babylonians ruled Palestine, the idea of a great Babylonian exile and the changes it brought about belongs among the biblical stereotypes. The exile in Mesopotamia is normally considered to form the great divide in the history of Palestinian society, separating ancient Israel from the civilization of Palestine in the second half of the first millennium BCE. Thus immigrants from Mesopotamia are supposed to have introduced a new culture and a new religion but not a new tradition to Palestine in the Persian Period. This concept of an exile, however, had little to do with the historical realities in Palestine between the seventh and the fifth centuries BCE. By and large, the biblical idea of the great return from exile is little more than a variant of the Bible's narratives about the Israelite conquest of Canaan. Like the book of Joshua, the tales of Ezra and Nehemiah are ideological constructs, the foundation myths of the Palestinian Jewish society of the Persian, or better, the Hellenistic era¹².

In short, we should pay little attention to the historical construction presented to us by biblical historiographers. We would be better advised to accept their description of the past as a construct and to concentrate on the way they presented the past. By changing the direction of study, scholars should realize that the society reflected by the biblical historiographers is not

12 J. Pasto has recently tried to demonstrate the existence of a continuum reaching from W.M.L. de Wette (early 19th century C.E.) to P.R. Davies, K.W. Whitelam, T.L. Thompson, and this author. Like de Wette and subsequent German scholarship in general the "revisionists" of our time have created an artificial division between pre-exilic and post-exilic Palestinian society that probably never was. Cf. Pasto, *When the End is the Beginning? Or When the Biblical Past is the Political Present: Some Thoughts on Ancient Israel, 'Post-Exilic Judaism,' and the Politics of Biblical Scholarship*, SJOT 12 (1998), 157-202. Although it is easy to sympathize with Pasto's approach, which is well argued, I will maintain that it has been circumvented by recent developments within the circle of "revisionists". They now argue that this line of division never existed because ancient, i.e., early Iron Age Palestinian society, had very little or nothing to do with the image of ancient Israel created by the biblical historiographers. It is not a reformed society that returned to Palestine from Mesopotamia, but a totally new society that constructed its own past. Cf. N.P. Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, Library of Ancient Israel, 1998, and T.L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, 1999.

a society of the past, but the Jewish society of the writers' own time transposed into earlier times. Although ancient Israel is already in essence considered a Jewish community, it is at the same time a perverted society. The ancient Israelites never gave up their idolatry and were punished severely because of this, but they remained officially worshippers of Yahweh, the creator of the world, and members of his chosen nation. After being purified by the tribulations of the exile, the tiny remnant of this old Jewish society was allowed to return to the land of their ancestors and reestablish the kingdom of God in their old country. Seen in this way, the biblical history does not concern the past, but has to do with the present. *It is a history of the contemporary world*¹³.

The nature of the exile as a construct does not mean that it has no relevance for the appearance of historiography in the Bible. This literature is undoubtedly dominated by the idea of exile and restoration. It also carries a program for the future establishment of the people of God in its own land¹⁴ and is thus in essence exilic or dominated by the notion – if not the mentality – of an exile. It is, however, not reduced to an exile that is said to have lasted from 587 to 538 BCE¹⁵. This idea of exile is simply another stereotype of the biblical account of ancient Israel. It says that all of ancient Israel went into exile in order to return to its empty land after many years, thus changing Palestine and especially Jerusalem into a center of post-exilic Judaism. As a matter of fact, only a fraction of the Palestinian population of the Iron Age was ever sent into exile, and only a few people actually "returned". It is only from their own testimony that we are told that the persons who traveled from Mesopotamia to Palestine in Persian times were exclusively the descendants of those exiled from Judah rather than usurpers of their tradition.

This revised idea of the exile has no lower time limit that makes it necessary to compare biblical history writing to early Greek historiography only. It opens up the possibility of also including the Greek historical tradition as

13 See further N.P. Lemche, "For de har forkastet Hærskarers Herres lov" – eller "vi og de andre!", ("Because they have cast away the law of the Lord of hosts" – or "We and the Rest"), in: E. Kragelund Holt, ed., *Alle der ånder skal lovprise Herren!*, 1998, 63-90 (ET in preparation).

14 Cf. Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, 86-132.

15 From a strictly historical point of view it would be correct to argue that the Babylonian exile only ended in 1952 CE when political circumstances forced the Jewish population of Iraq to travel to the newly founded modern state of Israel, marking an end to a Jewish presence in this area that had lasted more than two thousand years.

it developed among Hellenistic Greek and Roman authors. It is certainly important to compare the Deuteronomistic History to the *Histories*¹⁶ of Herodotus. But it is counterproductive to limit the investigation to this relationship only. Other Greek and Roman authors produced literature closer in style and content to biblical history. We should think first and foremost of Livy and his *Ab urbe condita*, his great history of Rome from its beginning to the fall of the Republic dating from the principate of Augustus¹⁷.

Historiography in the Classical World

Livy's history differs from the historical tales of the Bible in its lack of a primary history. It opens with a résumé of the tribulations of the hero Aeneas and his crew of refugees from Troy during his travels to Italy. This section is comparable to the description of the Israelites wandering around in the desert for many years. After arriving in Italy, the Trojan hero set out to conquer a territory for himself and his men, thus creating the foundation for the establishment of the future Roman state. Aeneas did not found Rome. This enterprise was left to Romulus, and kingship began.

Like the Bible's history of ancient Israel, the scope and aim of Livy's work is evident: to show how the virtues of the ancient Romans deteriorated until the moment when the Republic could no longer survive and a new political arrangement had to be established. It functions as an apology for the major changes brought about by the Augustean restoration. The narrative centers on the fate of important men – some good, some evil. In this way it serves as an instruction to the reader. It is a reminder to Livy's contemporaries of the importance of ancient Roman virtues, forgotten for so many years. In short, history in Livy's eyes is the *magistra vitae*, a "teacher about life"¹⁸.

16 It should not be forgotten that Herodotus did not write a "History". The Greek word *historia* means "investigation, inquiry". Hence, we should think of Herodotus' work as the presentation of the efforts of his investigations or "research", not in the sense of scholarly research but more as journalists employ the term.

17 Livy was born in 59 BCE and died in 17 CE. His history in 142 books was written between 26 BCE and 17 CE.

18 The expression was coined by Cicero, *De oratore* II.IX.36: "Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis..." ("History [is] truly the witness about the ages, the light of truth, the life of memories, the teacher of life, and the messenger of ancient times...").

There are, of course, no direct lines connecting the historical narratives of the Old Testament with Livy's history. The biblical literature is older, in some cases much older than Livy's history, and it is gratuitous to say that Livy never saw a page of what was to become the Old Testament. It is also very easy to point to differences between the two literary compositions. Although such dissimilarities involve many parts of the narratives, they do not prevent us from speaking about a basic unity of intention and style between the two collections of historical narrative. It might be rewarding to probe further into the realm of Greek and Roman historical tradition.

The studies devoted to Greek and Roman historiography, several of which are mentioned by Van Seters, are many. I would like here to call attention to one such work – a twenty-year old study on Roman historiography by a Danish scholar, Peter Ørsted. I do so not because it has never been translated into one of the major languages and therefore is basically unknown outside of Denmark, but because it represents an interesting approach¹⁹.

Ørsted opens his investigation by reviewing the educational system of the classical world. Education in the Hellenistic and Roman world was basically limited to the top echelon in society – the sons of noblemen and magistrates – who were to be the political leaders of the next generation. Hence the scope and aim of education was limited to the subjects that were considered useful for future politicians and administrators. Rhetoric was the dominant discipline and most likely the only one taught at institutions providing high level teaching. Rhetoric embraced many subjects – apart from the art of speech, also literature and philosophy. When we turn to theoretical statements about history writing handed down by ancient writers, the relationship between rhetoric and historiography becomes evident²⁰.

The connection between rhetoric, philosophy, and historiography that is evident in Roman tradition can be traced back to the Greek and Hellenistic tradition. The sophists of the fifth century BCE – in particular Gorgias (485-375 BCE) – played an important part in this development. But the rhetor Isocrates (436-338 BCE) was the central figure. On one hand, Isocrates represented a continuation of the sophist tradition of the fifth century that had established the connection between historiography and rhetoric. On the other, he built on the connection made in Greek political theory (Plato,

19 P. Ørsted, *Romersk historieskrivning*, 1978.

20 Notably Quintilian's (ca. 40-100 BCE) *Institutio Oratoria* or Cicero's theoretical writings such as *De oratore*, *Brutus*, and *Orator*.

Aristotle) between politics and ethics. Although he never composed a work of history, Isocrates saw historiography as a means of transmitting ethical ideas; we may call this "ideological historiography". To a certain degree Isocrates stood in opposition to the *pragmatic* tradition of history writing that Thucydides had introduced. According to Thucydides history must be useful rather than esthetically pleasing: "My work is not a piece of writing designed to meet the taste of an immediate public, but was done to last for ever"²¹. Isocrates moved further and demanded that history also provide moral guidance to young people.

Beginning in the fourth century BCE and lasting until the very end of the classical world, two lines within the classical historiographical tradition dominated. On one hand, pragmatic history writing undertook to educate the younger generation in order so that it might not repeat the mistakes of earlier generations. On the other, ideological historiography saw fit to present ethical guidance by referring to the examples of great persons – some good, some bad.

This short summary might be enough to give an impression of some basic ideas behind classical historiography. Students of the biblical historical tradition should pay attention to it. It is particularly important to realize that education in the classical world was – apart from very basic training – reserved for the elite. Historiography was an elitist enterprise and should be seen as exclusively this. As time went by the elite mostly belonged to the dominant philosophical trend of the Hellenistic-Roman period – Stoicism, which guaranteed that stoic ethical ideas and demands permeated the literature they wrote. The notion of good and bad thus came into focus in historical literature and remained there to the very end of the classical world, the great persons of the past providing the examples to follow or to scorn.

Biblical Historiography and Historiographers

This brief discussion of the classical historical tradition, which is by no means exhaustive, is important when we turn to biblical historiography. Our first question must concern the system of education. What kind of education did the biblical historians receive? We know hardly anything about education in Palestine in the Iron Age. Some would argue that literacy was widespread

21 Thucydides, *The Peloponnesian War*, I.22.

and refer to the uncomplicated nature of the writing system²². This is hardly a reasonable argument. In comparison, the Greek system of writing being just as simple did not create widespread literacy. Parallels drawn from other quarters where civilization on the same cultural level can be found indicate that in basic agrarian societies, only a small percentage of the populace knows how to read and write. Most people were in no need of such skills. Furthermore, although some people in ancient Palestine knew how to read and write, the few scattered Palestinian inscriptions of the Iron Age do not reveal extensive literary activity, much less a sense of literature and philosophy. By and large, it is a safe assumption that training was basic and did not involve higher education.

This changed when Palestinians were deported to Mesopotamia. Here an old university system had been around for a couple of thousand years training scribes, doctors, lawyers, and administrators. Although it was a learned tradition, it was very different from Greek and Roman higher education. Literature handed down from the past – such as the Epics of Gilgamesh and Enuma Elish – was copied as a mean of providing students not with the ability to understand and interpret literature but with the ability to make practical use of the complicated system of cuneiform writing. Apart from providing copies of old texts (including here and there "up-dates") the literary activity of the elite was limited in extent and scope, its most exquisite examples being Assyrian and Babylonian royal annals and chronicles. Thus we never find an example of an administrator or politician who also composed great literature, not to say history writing. In contrast, this was very common in the Greek and Roman tradition. Thucydides was an admiral, Polybius (ca. 200-120 BCE) a general, Cicero a leading administrator and politician, a consul and proconsul, Tacitus (ca. 55-120[?] CE) a praetor, consul, and proconsul. Sallust (ca. 86-34 BCE) never made it that far but became a praetor under Caesar. Livy never participated in public life but remained a private scholar for all of his life.

Although the Deuteronomistic History sometimes displays a form of narrative that can be likened to Assyrian annals²³, nothing comparable to the

22 E.g., A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, 1981.

23 Cf. K.L. Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study of Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTSup 98, 1990, who points to this similarity but uses the comparative material to make impossible statements about the content of the biblical literature.

Pentateuch or the Deuteronomistic History has ever been found among the literatures of the ancient Near East. As a matter of fact, the ties that bind biblical literature to classical historiography are much more evident.

We know little or nothing about the identity of the biblical historiographers. At least it is common among scholars to state this point. It is true that we are ignorant about the exact identity of these writers. But at the same time we do possess their literary creations and can describe the authors by simply referring to (1) the literature they wrote, i.e., its form, content, biases, ideas, ethics, etc., and (2) the information they provide, i.e., their range of knowledge and education.

This statement should be seen as an invitation to scholars to take up comparative studies of the Greco-Roman tradition and biblical literature. It is not my intention to go further here, although I cannot resist presenting some preliminary observations and ideas that may serve as an indication of how fruitful such comparisons can be for the study of biblical historiography.

Evidently the biblical writers chose history as the medium most suitable for conveying to their readership their image of the past in such a way that it might also serve as instruction to the present generation. The Deuteronomistic History, for example, presents history as the stage where a perpetual fight between good and evil takes place. It turns on the careers of great men, mostly the kings of Israel and Judah – some of them good, many more the instruments of evil. Only two are perfect: David and his late successor Josiah. The psychological characterization is clear from the beginning: the character of a person never changes and the original verdict is never ameliorated²⁴. A good person may fail, as is the case of the great king David, but it does not change his character; he is basically considered a just king and an obedient servant of the Lord, in spite of occasional human weaknesses. In opposition to him we find his son Absalom – a truly tragic hero in the Greek style and a person who cannot escape his destiny. Never does Absalom change. He is forced by circumstances to oppose his family when his sister is raped by his brother – the very situation that does not allow for public revenge – but when pardoned by his father he acts like the condemned person he truly is and cannot change his path. Moving on, Solomon's rash son Rehoboam, like many other kings of Israel and Judah, cannot repent and

24 Except in Chronicles when Manasseh is said to change character after he has been dragged into exile in Babylon (II Chr 33). Like the post-exilic Jewish people, Manasseh became a different and better person after his tribulations.

change his ways; nor is it possible at a later date for Ahab and his queen to act as righteous people.

As a king acts, so does his nation. According to the biblical tradition, the great men are symbols of their time and their choices are the choices of their nation. When Ahab sins, it is Israel that sins and is punished because of its transgressions. At the end of its moral decline after so many bad kings, Israel is forsaken by the Lord and given over to the enemy. The fate of Judah is no better. In spite of its just king Josiah, there is no hope left; he is only able to postpone the inevitable. History is seen through the screen of the morality of its characters.

The course of fate is inevitable. In order to stress this point, biblical historiographers use a number of rhetorical devices. Sometimes secondary figures make their appearance in the shape of prophets who openly confront the kings and correct them because of their transgressions. These prophets may also inaugurate the future of the nation by their speeches, as does Samuel (I Sam. 12) or Ahijah (I Kgs 11). They may foretell the destiny of kings, like Micaiah the son of Imla who foresees the death of the king of Israel in battle (I Kgs 22,17). The historiographers also include speeches at other occasions. Sometimes such speeches are delivered by an angel who foresees the future of Israel (Judg. 2); at other occasions characters in the plot, such as Joshua, address the leaders of Israel in a speech (Josh. 23). The author may even speak directly to his readership, as when he explains why Israel was destroyed (II Kgs 17) or indirectly, as when he delivers his condemnation of the people in the form of a prophecy from Yahweh (II Kgs 21). Such interventions that comment on the tragedy of Israel fulfill the same role as the chorus in the Greek tragedy.

The biblical historiographers' view of history as the place of the struggle between good and evil, then, is very much the same "technique" employed by classical authors. Had it been in the biblical historiographers' interest, they could just as well have presented the life and fate of their characters in pairs as Plutarch did in his collection of great Greeks and great Romans²⁵. It is obvious that the biblical historians are rhetorically trained and make frequent use of speeches as the medium to convey to the reader the meaning of history. They are, however, not Greeks. In a very direct fashion they trace the cause of history back to the acts of the God of Israel. It is ultimately Yahweh who punishes Israel as a consequence of its sins. Although all classical au-

25 Plutarch (ca. 46-120 CE). His "Lives" belongs to the later part of his production.

thors would see the divine as the ultimate cause of historical events, this aspect of history never plays a vital role in their literature. It is, after all, difficult to blame people – good or evil – if everything is decided in advance by divine agents. The moral lesson to be learned from history would be less persuasive if deities moved around arranging everything without regard for human concerns and conditions.

Not so according to the biblical historians. They see themselves as members of a people chosen by God, in opposition to all other nations. They are the religious elite who are members of the new Israel and with whom God has created his new covenant (Jer. 31,31). They are among the law abiding few who, according to the prophecies of Isaiah, are destined to survive and gather at Zion (Isa. 4). They are certainly members of a religious congregation, if not a sectarian movement in conflict – real or imagined – with the rest of the world. While the Greek and Roman historiographers focussed on human beings as good or bad characters whose personal fate provided a lesson to other people, the good and bad acts of human beings – kings – brought disaster over ancient Israel. The lesson taught in biblical historiography is not primarily the difference between good and bad people but between people who love God and the people forsaken by God because of their sins.

All of this tells us that even though the biblical historians received an education, which may have been very similar to that of their Greek and Roman colleagues, they remained Jewish sectarians. They were the representatives of a minority group that established borders between itself and the outside world. They eventually turned their Greek training against the Greeks themselves when the Maccabees openly opposed the hellenization of the Jewish nation. Greek rhetoric became the medium of divine communication, but the message of the biblical historiographers was very different from that of their classical colleagues.

In this preliminary discussion, we have presented a sketchy image of authors who received an education that in many respects was very different from the one found in the ancient Near East. Their education was, however, common in Greek and Roman academic institutions. In spite of this, the biblical authors were also people of the Orient. They were well acquainted with oriental tradition – Palestinian, Mesopotamian, and sometimes Egyptian – and were able to integrate these traditions into their work in a fashion that is vastly superior to the way it was done by Herodotus. Herodotus was never able to incorporate his information from the Orient synthetically. He considered the Near East exotic and exciting, and an inexhaustible source of anecd-

dotes, but he was not able to integrate the oriental tradition in his description of the reasons for the great count-down between Greek and Oriental civilization.

The biblical historiographers' incorporation of Near Eastern tradition in their narratives made these traditions an organic part of the narratives themselves. This becomes obvious from the very beginning of biblical narrative in Gen. 2-3. This oriental tradition was somehow a part of the biblical historiographers themselves, a mental matrix that was not erased by their training. The conclusion to this observation seems logical. The biblical historiographers were Hellenized Orientals.

The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem

Nadav Na'aman

Introduction

The cultic site located near Shechem, between Mounts Ebal and Gerizim, is mentioned, directly and indirectly, in four places in Deuteronomy and Joshua: Deut. 11,26-30; 27; Josh. 8,30-35; 24. All scholars agree that the story describing the building of the altar on Mount Ebal and the ceremony of blessing and cursing between Mounts Gerizim and Ebal (Josh. 8,30-35) was interpolated at a later date¹. Several features suggest this. First, in the sequence of events narrated in Joshua, it appears that the altar was built after the conquest of Ai but before the capture of the territory between Ai and Shechem. Second, when the narrative resumes in chapter 9 (from v. 3 on), it picks up where it had left off after the capture of Ai, without any mention of the altar that had supposedly just been built. Nor is the brief passage that follows the altar story, Josh. 9,1-2, connected to its surroundings. Thus these two passages disrupt the narrative flow from the victory over Jericho and Ai to the affair of the Gibeonites and the war near Gibeon. The story in Josh. 8,30-35 is dependent upon Deut. 27,4-8, and as we shall see, was composed later and interpolated, probably with the two editorial verses that follow it.

The date of composition of Joshua 24 is debated. The chapter, or at least its early core, was believed for many years to have been composed in the northern kingdom before its downfall, and to reflect a very early stage in Israelite history. But recently the trend has been to assign it a late, post-exilic

1 A. Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, KEHAT 13, 1886, 477-478; C. Steuernagel, *Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua*, HKAT 3, 1900, 184; G.A. Cooke, *Joshua, the Hebrew and Greek Texts*, 1918, 72-74; M. Noth, *Das Buch Josua*, HAT 1/7, 1953³, 51-52; V. Fritz, *Das Buch Josua*, HAT 1/7, 1994, 94.

date². Anbar has demonstrated that the passage was composed during the exile, if not later³. Its author wrote a complex, original work, using materials he had found in the early biblical text, and adapted them in a manner that may be described as "midrashic". Since the texts he used included all the sources of the Pentateuch, the new work must have been composed later. The author's style and worldview place him in the deuteronomistic (henceforth *dtr*) school. But his style is not the pure *dtr* one finds in early compositions, and his worldview reflects a later phase of that school. He addresses an audience familiar with the exile and with the tendency of the deportees in Mesopotamia ("Beyond the River") and Egypt to follow alien gods, and calls upon them to worship YHWH alone. If they do so, they will be granted their greatest wish – to return and inherit the Promised Land again.

Certain elements in this chapter appear in no other biblical source relating to the establishment of the people of Israel: Joshua is depicted as a kind of prophet who addresses the whole nation – like Moses in Deuteronomy and Samuel in I Sam. 12; the worship of idols had been widespread among the Israelites before the time of Joshua; only after the conquest were the people required to choose unequivocally between the worship of alien gods and the worship of YHWH; the covenant of Sinai is altogether missing from the speech; at the covenant of Shechem the Israelites undertook to worship YHWH alone; it was Joshua who made the covenant between Israel and YHWH, gave them "statutes and ordinances", and recorded it all in a "book of the law of God". There is an obvious inconsistency between this description and the tradition of Deuteronomy, in which Moses plays the part here attributed to Joshua. In Deuteronomy, the covenant was concluded between YHWH and Israel at Horeb, after which (Deut. 29,1⁴) Moses wrote the Ten Commandments for the people and gave them "the commandment, the statutes and the ordinances" (Deut. 5,31 [MT 5,28]; 6,1). The discord between the two covenants stems from the fact that a later writer put Shechem in the place of Horeb and attributed to Joshua what the Deuteronomist had attributed to Moses.

2 W.T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOTSup 93, 1990, 1-95; M. Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)*, 1992, 7-20.

3 Anbar, *ibid.*, 69-144.

4 Deut. 29,1 [MT 28,69] is a heading for the following text, rather than a conclusion of the preceding. See C. Steuernagel, *Das Deuteronomium übersetzt und erklärt*, HKAT, 1923², 155-56; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966, 177-78; A. Rofé, *The Covenant in the Land of Moab (Dt 28,69-30,20)*, in: N. Lohfink, ed., *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, 1985, 310-11.

The two passages in question, that of Joshua's building of the altar at Mount Ebal and that of his making the covenant in Shechem, were written at a later date, and it is necessary to explain their composition individually. It is hardly a trivial matter when a composition that suggests an alternative for such a major and decisive event in the history of Israel as the Horeb covenant is interpolated in the "official" early history, and when Shechem – a cultic site of the province of Samaria during the Second Temple period – appears as the site of the covenant. Depicting Shechem as a center of worship, where an altar to YHWH was built at the start of the conquest, where the covenant between YHWH and the Israelites was made, and where the law was given at the conclusion of the conquest, plainly conflicts with the depiction of Jerusalem as the sole and exclusive cultic site for Israel. Furthermore, the description of "all the assembly of Israel" gathering for the dedication of the altar at Mount Ebal (Josh. 8,33.35) is very similar to the description of "the people gathered as one man" in Jerusalem to rebuild the altar to YHWH (Ezr. 3,1-2)⁵. The fact that at some time after the fall of the First Temple Shechem's place in the history of Israel was being stressed by linking it to Joshua, and that such descriptions were being interpolated into the "official" history of Israel despite conflicts with the deuteronomistic version, calls for an explanation.

"Heritage Literature" and the Law of the Altar in Deut. 27,4-8

Deuteronomy is the only book of the Pentateuch that explicitly enjoins a single cultic site and the destruction of all other places of worship in the land. It was composed in the 7th century BCE, and there is no doubt that "the place which the Lord your God will choose" means Jerusalem. Since the capital city did not figure into the history of Israel before David, mentioning it in Moses' address at Horeb would have appeared artificial and forced; but the author was unquestionably referring to the temple in Jerusalem. At the same time, there is explicit mention in Deuteronomy of Mount Ebal as a place where an altar to the Lord was to be built (27,4-8), and the valley between Ebal and Gerizim as a site where a ceremony of blessing and cursing for all Israel was to be enacted (11,26-30; 27,11-13). Thus a literal reading of the

5 See M. Anbar, *At That Time Joshua Built an Altar to the Lord, the God of Israel, at Mount Ebal*, *BetM* 30 (1985), 351 (Hebrew).

law about the centralization of cult means that the sanctuary should be built near Shechem, and indeed that is how the Samaritans interpreted it. It is therefore imperative to examine the contents of Deut. 27 (and the commandment in Deut. 11,26-30) and to determine its place and antecedents in the Bible.

Scholars noted quite early that chapter 27 is out of context. It separates the conclusion of the "statutes and ordinances" given by Moses at Horeb (11,31-26,15) and the solemn announcement of the covenant of YHWH with the people of Israel (26,16-19) from the blessing and cursing that conclude the Horeb covenant (28,1-68). There is no doubt that this chapter has been interpolated and did not form a part of the primary composition of Deuteronomy⁶. Likewise, the commandment to hold a ceremony of blessing and cursing at Ebal and Gerizim (11,26-30) does not belong where it is. It lies between two interrelated passages, separating the "commandments" with which Moses opens his speech at Horeb (6,4-11,25) from the "statutes and ordinances" he had laid down in his speech (11,31-26,15). The two passages relating to Shechem are therefore incongruous in their places in the text.

While scholars recognized that the passages were out of place, they sometimes assumed that they belonged to Israel's ancient "heritage literature", and therefore belonged to an earlier stratum than Deuteronomy. Since the law of the altar (27,4-8) conflicted with the law about the centralization of worship, these scholars held that it belonged to that early stratum and that its inclusion testified to its great antiquity⁷. The widespread premise was that refugees from the fallen kingdom of Israel arrived in Jerusalem, bringing diverse literature of northern origin, some of which – including the law of the altar – was then incorporated into Deuteronomy⁸.

6 Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 364; S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 1902, 294-295; G. Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZAW 40 (1922), 162, 217-21; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem*, RB 69 (1962), 162-64, 182-84; E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967, 19, 34; A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, NCB, 1981, 337, 340-48.

7 Some scholars held that all of Dtn 27 was composed late by editors of the dtm school. See Hölscher, *Komposition und Ursprung*, 218-21; Mayes, *Deuteronomy*. For an exposition of Bentzen's view (in his book in Danish, which is not available to me), see E. Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation*, 1959, 44-46; compare: A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, vol. 2, 1952, 41.

8 Cf. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 58-106, and further literature on p. 58, n. 1; A. Rofé, *Introduction to Deuteronomy. Part I and Further Chapters*, 1988, 274 (Hebrew); M. Weinfeld, *The Emergence of the Deuteronomistic Movement: The*

Weinfeld follows a common supposition in maintaining that the author of Deuteronomy adopted the ancient sacral tradition of Shechem and incorporated it in its entirety, fitting it into the beginning of the statutes and ordinances (11,26-30) and at its conclusion (chap. 27)⁹. After the commandment to build an altar on Mount Ebal and write the law on the stones (27,4-8), the author added the solemn announcement: "Keep silence and hear, O Israel: this day you have become the people of the Lord your God" (27,9). He wished to emphasize that the establishment of the people of Israel in their land was inseparably linked to the building of the altar on Mount Ebal and the ceremony on Mounts Gerizim and Ebal. In Weinfeld's view, the establishment of the people as a nation took place on the plains of Moab, near the place where they crossed over, and in association with Shechem, a city with an ancient sacral tradition. A more explicit establishment tradition, likewise associated with Shechem, is given in Josh. 24. Hence, Weinfeld draws a far-reaching conclusion:

Deuteronomy has chosen the Shechemite tradition and sees the act of the establishment of Israel against the background of the ceremony at Gerizim and Ebal. Judah did not preserve any such tradition of foundation and the Deuteronomist could only rely on the northern heritage in this matter. For this matter he chose neither Gilgal nor Shiloh, but Shechem, and it seems that the Shechemite northern tradition left its imprint on other aspects of the ideology of Deuteronomy¹⁰.

Weinfeld makes no attempt to explain why the author of Deuteronomy chose to incorporate the Shechem establishment tradition even though it conflicted with the concept of Jerusalem as the "chosen place". Nor does he explain why the author took such pains to install it at the heart of his composition, a central idea of which was that the cult must be concentrated in Jerusalem, the rival of Shechem and of the kingdom of Israel. Apparently, Weinfeld believes that the ancient tradition was so potent that it imposed itself upon later authors, even when their ideological positions were entirely at odds with it.

Rofé provides a clearer explanation of the supposition of a "heritage literature". About the covenant in Moab (Deut. 28,30-68; 20), the core of which

Historical Antecedents, in: Lohfink, ed., *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, 83-98

9 Weinfeld, *ibid.*, 76-83.

10 Weinfeld, *ibid.*, 83.

(29,10-20a.29 [MT 29,9-19a.28]), he maintains, belongs to that ancient literature, he writes:

Should anyone ask, for what reason did the compiler, or redactor, add at the end of the Horeb covenant another act of covenant in the plains of Moab - we should have to reply that, as a rule, the biblical authors were not free to do as they pleased with the materials in hand. The tradition they inherited compelled them to put it in writing and pass it on to the succeeding generations. If the compiler of the Dtr school had a book of the covenant, he was not free to suppress it, but was constrained to attach it to the core of the Book of Deuteronomy. And yet another question may be asked: Why did the redactor see fit to edit his book as a second covenant, instead of attaching its parts to the story of the covenant at Horeb? The most reasonable explanation is that here, too, existing traditions decided the matter - the Horeb traditions being so important and solid, it was out of the question to incorporate segments of another covenant into them¹¹.

The supposition that there existed ancient literature and traditions that biblical authors felt obliged to incorporate in their works, even when they conflicted with their own religious and ideological ideas, stems from the hypothesis that substantial parts of the ancient Israelite tradition were composed and written already in the 10th and 9th centuries BCE and were available to later authors. The basis for this hypothesis has fallen under suspicion, so that it is necessary to question the idea of adherence to ancient inherited traditions and a "heritage literature"¹².

But even for those scholars who assume that the biblical authors preserved the "heritage literature" and ancient traditions, Deut. 27,4-8 remains problematic. The book of Deuteronomy is revolutionary and innovative in its

11 A. Rofé, *The Covenant in the Land of Moab* (Dtn 28:69-30:20), Beer-sheva 2 (1985), 185 (Hebrew); cf. idem., *The Strata of the Law about the Centralization of Worship in Deuteronomy and the History of the Deuteronomistic Movement*, in: *Congress Volume: Uppsala 1971*, VTSup 22, 1972, 224-26.

12 See e.g., J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; idem., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, 1983; H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, 1976; B. Zuber, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*, 1976; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, 1977; H. Vorländer, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, 1978; A.G. Auld, *Joshua, Moses and the Land: Tetratauch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation Since 1938*, 1980; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, 1981; R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, JSOTSup 55, 1987.

laws and commandments, and was intended to alter drastically the reality that prevailed till that time. Its main innovation lies in the idea of centralizing religious worship "in the place which the Lord your God will choose", with all that this revolutionary commandment entailed. Can we believe that in this most significant message of his composition the author deviated from his principles, and because of a "heritage literature" contradicted his own doctrine and put in a commandment to build an altar on Mount Ebal? An argument put forward by some scholars, namely, that prior to the conquest of Jerusalem by David it was possible to discuss, even in the Dtr school, another cultic site outside Jerusalem¹³, seems forced. Support for it may ostensibly be drawn from Deut. 12,8-11, which stipulated that the law of a single cultic site would come into force only when Israel enjoyed safety from all its surrounding enemies and lived in security – a condition that was realized only in Solomon's time (I Kgs 5,17-18). But the doctrine of living "in security" in the land is a marginal one in this passage and cannot explain why the author included a commandment that contradicts his principal doctrine by ordering the construction of a cultic site near Shechem, in the heart of the rival kingdom, far north of Jerusalem¹⁴.

Stages in the Composition of Deut. 27, and its Place in the Book

Deut. 27 consists of four divisions: (a) a commandment to build the altar and inscribe the words of the laws upon the stones (vv. 1-8); (b) the proclamation of the "establishment" (vv. 9-10); (c) the proclamation of the blessing and cursing by the tribes on Mounts Gerizim and Ebal (vv. 11-13); (d) the twelve "cursed be's" (vv. 14-26). The chapter is uneven, and scholars have

13 M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, 141-142.

14 M. Anbar, *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, in: Lohfink, ed., *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, 309, pointed out this problem, but without offering a solution. Some scholars have argued that the presence of the law of the altar in Deuteronomy shows that the work was composed before the division of the monarchy, since otherwise it would not have included a law concerning Shechem. See G.J. Wenham, *Deuteronomy and the Central Sanctuary*, *TynB* 22 (1971), 117-18; P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NIC, 1976, 49, 52-53.

noted that there are inconsistencies between its various parts¹⁵. In what follows, I shall systematically examine these four main divisions.

(a) The commandment to build the altar on Mount Ebal and write the laws upon the stones (27,1-8) raises major problems and has been discussed often¹⁶. Most notable are the two commands to set up the stones, coat them with plaster and write upon them (vv. 2-3,4,8). The law of the altar (vv. 5-7) appears within the second commandment, between the instruction to set up and plaster the stones (v. 4) and the instruction to write upon them (v. 8). There is also a close affinity between the second commandment (vv. 4-8) and the passage about Joshua's building of the altar (Josh. 8,30-32), with the latter unquestionably based on the former. We must therefore examine the literary relationship between, on the one hand, the commandment in vv. 2-3, and, on the other, the commandment in vv. 4-8 and its fulfilment in Josh. 8,30-32.

Verses 2-3 are written in an unmistakable dtr style, with characteristic dtr phraseology ("the land which the Lord your God gives you"; "all the words of this law"; "a land flowing with milk and honey"; "the Lord, the God of your fathers, has promised you"¹⁷). They differ from the instructions in vv. 4-8 in that here the commandment to set up the stones is linked to the day of crossing the Jordan – even before entering the land – whereas in the latter there is no time limit, and the reference to Mount Ebal implies that a considerable length of time would pass after the crossing of the Jordan till the stones were set up and written upon¹⁸.

Dillmann attributed the law of the altar (vv. 5-7a) to a stratum predating the book, vv. 1-3 to the author of the book, and vv. 4,7b-8 to a dtr editor¹⁹. Many scholars attributed vv. 4-8 to the early E source, assuming that the author incorporated them in his text and wrote vv. 2-3 to identify the altar stones at Ebal with the Jordan stones at Gilgal (Josh. 3-4)²⁰. Others accepted this reconstruction as a whole, but maintained that the writing of vv. 2-3,

15 Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 364-369; Driver, *Deuteronomy*, 294-300; Steuernagel, *Das Deuteronomium*, 146-150; L'Hour, *L'Alliance*, 161-176; Nielsen, *Shechem*, 50-85; Mayes *Deuteronomy*, 340-348.

16 Nielsen, *ibid.*, 50-62, with additional literature; Anbar, *Story about the Building*, 304-309.

17 L'Hour, *L'Alliance*, 176-177; Anbar, *Story about the Building*, 307 n. 18, with additional literature.

18 Driver, *Deuteronomy*, 295.

19 Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 364-66.

20 See the literature listed in L'Hour, *L'Alliance*, 174 n. 214.

connecting them to an early stratum (vv. 4-8) and attaching the whole segment to the book of Deuteronomy, was the work of a later dtr editor²¹. Anbar proposed that the primary stratum included vv. 4 and 8; at a later stage the law of the altar was interpolated between them (vv. 5-7), while the commandment to set up stones beside the Jordan was written at a third stage, and was attached to the commandment to set up stones on Mount Ebal²².

All these reconstructions suppose that there existed a prior commandment about building an altar and writing on large stones at Mount Ebal. This supposition seems to be the main obstacle to a correct understanding of the evolution of the text. It seems best to assume the opposite, namely, that the passage concerning Mount Ebal is the later one, and is actually a reworking of, on the one hand, the original commandment to set up large stones and to write on them in Gilgal (vv. 1-3), and, on the other hand, the law of the altar in Ex. 20,24-25. This is borne out by v. 4: "And when you have passed over the Jordan, you shall set up these stones, concerning which I command you this day". Though the pronoun and the subordinate clause might be referring to the text that follows²³, vv. 4-8 contain no description of the stones upon which the writing must be inscribed; such a description appears only in v. 2 ("large stones"), and the words "these stones" must refer to it. The introduction of v. 4 ("And when you have passed over the Jordan") refers back to v. 3 ("when you pass over"). Also the words "which I commanded you this day" in v. 4 refer back to v. 1 ("all the commandment which I commanded you this day").

Verses 1-3 were written by a dtr editor to introduce a commandment into the dtr story of the setting up of the twelve stones by Joshua and the children of Israel after they crossed the Jordan (Josh. 4)²⁴. Verse 1 is not originally Deuteronomic, as evinced by its incongruity at the end of chapter 26 and the appearance of the elders beside Moses, in contrast to Moses' soli-

21 L'Hour, *ibid.*, 175-77.

22 Anbar, *Story about the Building*, 304-309. These are but a few of the solutions and reconstructions proposed by the scholars. See Steuernagel, *Das Deuteronomium*, 146-49; Noth, *Das System der zwölf Stämme*, 143-50; Rofé, *Introduction to Deuteronomy*, 19-20; M. Haran, *Shechem Studies*, *Zion* 38 (1978), 6-15 (Hebrew); Mayes, *Deuteronomy*, 340-343; R.P. Merendino, *Dt 27,1-8: Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung*, *BZ NF* 24 (1980), 194-207.

23 Anbar, *Story about the Building*, 307 n. 17.

24 Steuernagel, *Das Deuteronomium*, 147; L'Hour, *L'Alliance*, 174-75; Anbar, *ibid.*, 307.

tary appearance in the primary stratum of Deuteronomy²⁵. The expression *lm'n 'sr* (instead of merely *lm'n*) in v. 3 may also hint at the late origin of this passage²⁶. The author of this passage may have reworked Ex. 24,4 (the setting up of the twelve pillars and writing "all the words of the Lord" upon them), and ordered that the large stones be plastered, and "all the words of this law" inscribed upon them, perhaps assuming that in the arid region around Gilgal it would be easy to protect the inscribed stones from the winter rains.

The proposition that vv. 1-3 are earlier than vv. 4-8 makes it possible to understand how the latter were composed. In vv. 4 and 8 the author of the commandment reworked vv. 2-3, and in between he interpolated the law of the altar (vv. 5-7), which is a reworking of the original law of the altar in Ex. 20,24-25, in order to protect it²⁷. There is also a close association between Ex. 24,4-5 and Deut. 27,4-8 (the building of an altar at the foot of a mountain, the setting up of twelve stones/pillars, inscribing "all the words of the Lord", and the offering of burnt offerings and sacrifices), suggesting that our author worked on the former text too²⁸.

It seems to me that the passage about building the altar at Mount Ebal (Josh. 8,30-32) was the work of the same author. That would account for the perfect consonance between, on the one hand, the description of the building of the altar and the inscription of "a copy of the laws of Moses, which he had written" on its stones, and, on the other, the injunction commanding this in Deuteronomy²⁹. The description in Josh. 8,32 ("and there, in the presence of the people of Israel, he wrote upon the stones a copy of the law of Moses") rested upon the commandment in Deuteronomy and was closely linked to it³⁰. The account of the building of the altar and writing upon the

25 Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 365; L'Hour, *ibid.*, 174 n. 213.

26 Anbar, *Story about the Building*, 307 n. 18.

27 Anbar, *ibid.*, 305-307. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1988, 159-162, noted that I Kgs 6,7 was an exegetical addition in the book of Kings, based on the law of the altar in Ex. 20,25 and the passage about the building of the altar at Mount Ebal in Deut. 27,5-7. The verse's author distinguished between the quarrying of stones for the Temple and the work that was done within the Temple precinct, where iron tools were banned. We have no way of knowing if the exegete had the text in Deuteronomy before him or was relying only on the law of the altar in Exodus.

28 L'Hour, *L'Alliance*, 355-61.

29 For a comparison between the two versions, see Anbar, *Story about the Building*, 305.

30 Many scholars assumed that the description in Josh. 8,32 stemmed from an incomprehension of the commandment in Deuteronomy. See H. Holzinger, *Das Buch*

stones in Josh. 8,30-32 was deliberately brief, having been previously given in detail in Deut. 27³¹. We should thus interpret Josh. 8,30-32 in the light of Deut. 27,1-8 and assume that the author meant that the laws would be inscribed upon large stones, as stated in Deut. 27,2-3, which was the source that the author of the passages in Deut. 27,4-8 and Josh. 8,30-32 had before him.

(b) Verses 9-10 appear after the commandment to build the altar and write the laws upon its stones (vv. 4-8), and before the commandment to hold a rite of blessing and cursing on Mounts Gerizim and Ebal (vv. 11-13). Verses 9-10 are independent, and several scholars suppose that they originally linked chapters 26 and 28, but were detached by a later editor³².

Verse 9a is not originally Deuteronomistic, as shown by the phrase "levitical priests" and the mention of priests and Levites beside Moses, in contrast to the appearance of Moses alone in the primary stratum of Deuteronomy³³. Special attention should be given to the solemn proclamation:

(9b) Keep silence and hear, O Israel: this day you have become the people of the Lord your God. (10) You shall therefore obey the Lord your God, keeping his commandments and his statutes, which I command you this day.

Licht has dealt extensively with the claim that the God of Israel established his people as a nation by a decisive historical act³⁴. He showed that this text explicitly spells out the "establishment claim", whereas in other writings it is implied, directly or indirectly, and reflects the general biblical tendency to depict several events (exodus from Egypt, covenant in Sinai/Horeb, covenant in the plains of Moab) as founding events. The question inevitably arises why the author chose this particular place to bring up the "establishment claim" in the most explicit form. The answer may have to do with the author's wish to emphasize the centrality of the cultic site at

Josua, KHCAT 6, 1901, 29; Steuernagel *Das Deuteronomium*, 184; Noth, *Josua*, 52; Nielsen, *Shechem*, 78; Anbar, *At That Time Joshua Built an Altar*, 349; Fritz, *Josua*, 97.

31 Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 487.

32 A. Kuenen, *An Historical-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch*, 1886, 124, 126, n. 21; Dillmann, *ibid.*, 364, 367; Driver, *Deuteronomy*, 297-98; Noth, *Das System der zwölf Stämme*, 144.

33 Steuernagel, *Das Deuteronomium*, 45; *idem.*, *Deuteronomium und Josua*, 184; L'Hour, *L'Alliance*, 174 n. 213, and 178.

34 J. Licht, *The Biblical Claim of Establishment*, *Shnaton* 4 (1980), 98-128 (Hebrew).

Shechem. Scholars have pointed out that v. 9-10 are largely a restatement of 26,16-19, the passage that originally concluded the "statutes and ordinances"³⁵. There, the establishment claim emphasizes the idea that Israel became YHWH's people on a particular day and on a specific occasion, including a precise explanation of that statement.

A third claim of being established, differently phrased, is integrated in the description of the covenant made in Moab (Deut. 29,10-13 [MT 9-12]), which also emphasizes that Israel became a people on a particular day and on a specific occasion, and that this was in fulfilment of the promise made to the patriarchs. The passage thus bridges over the discrepancy between the actual establishment event in the plains of Moab and the oath made to the patriarchs, which is depicted as a promise for the future.

We see, then, that three establishment claims appear in the book of Deuteronomy, each associated with a different narrative: the first being the book's original founding claim, associated with the covenant at Horeb (26,16-19); the second, whose author knew the tradition about the oath given to the patriarchs, is associated with the covenant in the plains of Moab (29,10-13 [MT 29:9-12]); and the third, which is also the most explicit, is associated with the building of an altar at Mount Ebal (27,9-10). The last-named claim appears to refer to the covenant at Horeb, being given within its framework, but its interpolation after the commandment to build the altar and write the laws upon its stones suggests that it was written to conclude the passage of the altar. The connection between the establishment claim in 27,9-10 and the region of Shechem was noted by Weinfeld, who maintained that it reflected a very ancient founding tradition, originating from Shechem, which the author of Deuteronomy accepted and turned into a central element in his composition³⁶. It seems to me that, on the contrary, all the texts in Deuteronomy that have to do with the region of Shechem were composed at a late date, and were only then inserted into "the book of the law of Moses". The "establishing" or "establishment tradition" in vv. 9-10 was composed in order to legitimate the cult at Shechem, and its explicit phrasing was intended to give it

35 For comprehensive discussions of this passage, see R. Smend, *Die Bundesformel*, 1963, 8-11, 22-25; N. Lohfink, *Dt 26,17-19 und die Bundesformel*, ZKT 91 (1969), 517-53; Licht, *ibid.*, 107-108; Rofé, *Introduction to Deuteronomy*, 276-77; Weinfeld, *Emergence of the Deuteronomic Movement*, 76-79.

36 Weinfeld, *ibid.*, 76-79.

prominence, so that it would overshadow, to some extent, the older "establishing tradition" of Horeb that preceded it (26,16-19)³⁷.

(c) The connection of a blessing and a curse with the two mountains, Ebal and Gerizim (11,26-30; 27,11-13), is extraordinary in Deuteronomy. Blessings and curses are spoken words designed to affect others, their power usually deriving from God, though the blessing or curse by a ruler or head of family might also have special potency. The blessings and curses in Deuteronomy were uttered conditionally and directed at the future, based on the assumption that YHWH would requite each man according to his just deserts. Connecting these concepts to topographic objects, in the belief that reward or punishment would emanate thence as needed, was plainly incompatible with the message of Deuteronomy, whose author deliberately avoided anything that suggested a permanent affinity between YHWH and the land as a physical entity³⁸. Linking the mountains with the blessing and curse might lead to the disassociation of YHWH from them and even give rise to the magical belief that these could operate independently. Thus, both the command to build an altar at Ebal (27,4-8), and the command to link the blessing and the curse to the mountains (11,26-30; 27,11-13), conflict with essential tenets of the Deuteronomist's doctrine. It is therefore doubtful that the two passages were penned by that author.

Some scholars have held that the commandment about the blessing and cursing at Mounts Gerizim and Ebal (11,26-30) belonged to the "heritage material" that was incorporated in Deuteronomy³⁹. It seems to me, on the contrary, that the commandment was penned by a late scribe, who intentionally interpolated it before the "statutes and ordinances". The commandment thus tightens the connection between the law of the book of Deuteronomy and the region of Shechem, and rounds off the law regarding the altar that must be built thereabouts.

37 It is hard to say if the "establishment tradition" of Shechem was written before or after that of the plains of Moab. We cannot tell, therefore, if its author had before him two "establishment traditions" or only one.

38 Nielsen, *Shechem*, 47-48; Rofé, *Introduction to Deuteronomy*, 277.

39 E. Sellin, *Gilgal: Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina*, 1917, 22-60; O. Eissfeldt, *Gilgal or Shechem?* in: J.I. Durham and J.R. Porter, eds., *Proclamation and Presence*, FS G.H. Davies, 1970, 90-101; Nielsen, *ibid.*, 43-48, 85; L'Hour, *L'Alliance*, 166-68; Rofé, *Introduction to Deuteronomy*, 21-22; Weinfeld, *Emergence of the Deuteronomistic Movement*, 76-80.

There is an obvious link between 11,26-30 and 27,11-13. The former sets for the Israelites the conditions for the blessing and curse (vv. 27-28), after which they are enjoined to pronounce the blessing on Mount Gerizim and the curse on Mount Ebal (v. 29), whose location is given in detail (v. 30). The latter (27,11-13) explains that the blessing and cursing on the two mountains, as commanded in 11,29-30, should take place after the Jordan crossing, with the proclamation of the twelve tribes on the two mountains.

Conversely, there is an obvious inconsistency between Deut. 27,11-13 and Josh. 8,33-35. The latter has no mention of the division into two groups of six tribes each, nor do they perform the ceremony of blessing and cursing, and the ceremony is performed in the valley rather than on the mountains. Only one of the two descriptions was originally linked to the commandment in Deut. 11,26-30. The ceremony in Josh. 8,33-35 is no less compatible with the commandment in Deut. 11,26-30 than with the ceremony described in Deut. 27,11-13, since the commandment does not specify how the blessing and curse are to be pronounced on the mountains⁴⁰.

In view of the close correlation between the altar commandment in Deut. 27,4-8 and the description of the building of the altar in Josh. 8,30-32, it seems to me that the ceremony in Josh. 8,33-35 is the original one, and that Deut. 27,11-13 was written by a late editor. The original commandments relating to the area of Shechem in Deuteronomy (11,26-30; 27,4-8) were concluded in the "establishing tradition" in vv. 9-10, just as the "statutes and ordinances" given at Horeb (11,31-26,15) were concluded in the "establishing tradition" in 26,16-19. Conversely, the description of the ceremony in vv. 11-13 was composed and inserted by a late editor, no doubt in order to round off the commandment relating to the blessing and cursing with precise instructions about how to carry it out.

(d) There is obvious incompatibility between the ceremony of the blessing and cursing on Mounts Gerizim and Ebal (vv. 11-13) and the twelve "cursed

40 J.G. Vink (The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament, in: P.A.H. De Boer, ed., *The Priestly Code and Seven Other Studies*, OTS 15, 1969, 78-79) tried to show that there are several differences between the commandment to build the altar in Deut. 27 and the description of its execution in Josh. 8,30-35. But these differences may be explained by the supposition that the same author wrote both compositions, and therefore kept the instructions brief while expanding on the description of their performance.

be's" (vv. 14-26)⁴¹. First, in the former the Levites are listed as one of the tribes, while in the latter they are the ones performing the ceremonies and enjoying special status (v. 14). Second, in vv. 14-26 there are only curses and no blessings. Moreover, vv. 14-26 are inconsistent with 11,27-28: they spell out the conditions (=deeds) that are cursed, but not the punishment for these acts, and the conditions are quite unlike those given in 11,27-28. It would seem, therefore, that vv. 14-26 were introduced in this place at a later date and do not belong to the chapter's primary composition⁴².

In sum, the commandments relating to the region of Shechem were likely added to Deuteronomy at a late date by a scribe who sought to stress the antiquity and sanctity of the Shechem cultic site. The combination of passages was very clever: the commandment about the blessing and curse on Mounts Gerizim and Ebal (11,26-30) was inserted between the "commandments" and the "statutes and ordinances," whereas the injunction to build the altar and the "establishing tradition" (27,4-10) were inserted in between the conclusion of the "statutes and ordinances" and the "establishing tradition" at Horeb, on the one hand, and the blessing and curse, on the other. In this way, the commandments relating to Shechem form a kind of framework, enclosing the "statutes and ordinances" enjoined upon the Israelites at Horeb. The description of the building of the altar at Shechem in Joshua (8,30-32) and the accompanying ceremony, which took place facing Mounts Gerizim and Ebal (8,33-35), were combined to illustrate how the commandments given in Deut. 11,26-30 and 27,4-8 were carried out on the historical plane. Finally, the narrative about the covenant made in Shechem (Josh. 24) offers a vivid description how the act of "establishing", mentioned in Deut. 27,9-10, was actually carried out. This entire literary complex relating to the region of Shechem was penned, in my view, by a late scribe. Now we must try to discover when he did so and to what purpose.

⁴¹ Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 367-69; Steuernagel, *Das Deuteronomium*, 148-149; L'Hour, *L'Alliance*, 168-74; Rofé, *Introduction to Deuteronomy*, 22.

⁴² Nielsen, *Shechem*, 83-84; Mayes, *Deuteronomy*, 344-48. Cf. n. 53 below.

The Legitimization of the Cultic Site near Shechem

All the biblical accounts that mention the Israelite cultic site near Shechem refer to the same location⁴³. According to Gen. 12,6-7, when Abraham reached Canaan he "passed through the land to the place of Shechem, to the oak of Moreh", and there built an altar to YHWH. And when Jacob reached Shechem, "he encamped before the city", purchased the field where he camped and there "erected an altar and called it El-Elohe-Israel" (Gen. 33,18-20). The cultic site stood opposite the city, in a grove, which is why it was called "the oak(s) of Moreh" (Gen. 12,6; Deut. 11,30). In the center stood the altar (Gen. 12,6-7; 33,20) and beside it grew the sacred terebinth oak (Gen. 35,4; Josh. 24,26). Also within the sacred precinct stood a tomb, believed to be that of Joseph (Josh. 24,32)⁴⁴.

Both the commandment to build an altar at Mount Ebal (Deut. 27,4-8) and the description of its construction by Joshua at the start of the conquest refer to this site. It was in this place, beside the newly-built altar, that the ceremony was held in which the Israelites stood, "half of them in front of Mount Gerizim and half of them in front of Mount Ebal" (Josh. 8,33). The previous commandment stipulating that the blessing be said on Mount Gerizim and the curse on Mount Ebal, which are "beside the oak of Moreh" (Deut. 11,29-30), also refers to the same site. Similarly, the covenant made at Shechem "before God" (Josh. 24,1) and the setting of "a great stone ... under the oak in the sanctuary of the Lord" (v. 26) were held at that site. Thus, the commandments in Deuteronomy (11,26-30; 27,1-8), the description of the building of the altar and the accompanying ceremony (Josh. 8,30-35), and the passage about the making of the covenant at the precinct where the terebinth

43 L. Wächter, Zur Lokalisierung des sichemitisches Baumheiligtums, ZDPV 103 (1987), 1-12; N. Na'aman, Beth-aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries, ZDPV, 103 (1987), 19, with additional literature in n. 58.

44 H.M. Schenke, Jakobsbrunnen-Josephsgrab-Sychar: Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspektive von Joh. 4,5,6, ZDPV 84 (1968), 164-166, 181-184, suggested that these etiological legends referred to a site near the spring of the village of 'Askar, at the foot of Mount Ebal. He found ceramics dating from the Iron Age I-II and from the Hellenistic period onward and concluded that there was a settlement there from the Iron Age on. But E.F. Campbell (Shechem II: Portrait of a Hill Country Vale: The Shechem Regional Survey, 1991, 21-23) argues that the pottery found in Schenke's survey came from graves that had been dug there, and that prior to the Hellenistic period no settlement was there at all. Wächter, *ibid.*, 11-12, proposed two possible locations for the cultic site: either beside the spring of 'Askar (as held by Schenke), or near the village of Salim, east of Shechem.

oak stood (Josh. 24), all appear to refer to the cultic site located at the foot of Mount Ebal, near Shechem, and were written in order to legitimate this sacred place.

This site may have existed already in the pre-monarchic era; it may have been the place where some tribal groups crowned Jeroboam king of Israel (I Kgs 12,20). However, Jeroboam established the cult centers at Bethel and Dan and made them into the central shrines of his kingdom, so the Shechem cultic site may have lost some of its importance. We have no information about the history of the site in the time of the divided monarchy. It is reasonable to assume that it was overshadowed by the Bethel shrine until the latter was demolished and defiled by Josiah ca. 622 BCE (II Kgs 23,15-16). Then, it was overshadowed by the temple of Jerusalem, which probably attracted some of the people of the province of Samaria, who had previously worshipped at Bethel⁴⁵. This situation prevailed until the end of the First Temple period. The destruction of Jerusalem and its temple in 587/6 BCE led to the rise of other cult centers, particularly in the territory of the former kingdom of Israel, and it seems to me that this accounts for the rise (or revival) of the cultic site near Shechem to a central status in the region of Samaria.

The site's sacred legends were associated, as we have seen, with Abraham (Gen. 12,6-7) and Jacob (Gen. 33,18-20). To further strengthen its sanctity and give it additional legitimacy, an attempt was made to connect the site to the sacred commandments that had been given at Sinai and at the establishment of the nation in the land of Israel. Hence, a late (post-dtr) scribe composed commandments regarding the founding of the site and descriptive pas-

45 According to Jer. 41,5, eighty men, from Shechem, Shiloh and Samaria passed through Mizpah bringing offerings and frankincense "to present at the temple of the Lord". This is a curious description, since Shiloh was a small, insignificant settlement throughout the monarchic period, and it is not known if it was inhabited in the 6th century BCE. See: I. Finkelstein et al., *Excavations at Shiloh 1981-1984: Preliminary Report*, TA 12 (1983), 138, 174. The mention of Shiloh alongside the two major centers in Samaria during the late 7th-early 6th centuries seems to hint at the author's purpose: to show that Jerusalem retained its central cultic position even after the fall. He chose the cultic centers and important sites in Samaria – one (Shiloh) the region's most important cult center in the past, and the other two (Shechem and Samaria) the most important in the author's time – and described how their inhabitants continued to make the pilgrimage to the Jerusalem temple even after its destruction. It is possible that some people who lived in Samaria did indeed continue to make the pilgrimage to Jerusalem, but it is doubtful that the description in Jer. 41,5 accurately reflects the contemporary state of affairs.

sages about their fulfilment, and interpolated them into the framework of Israel's early history. In this way the passages relating to Shechem were introduced into works that did not originally refer to that city at all.

As we have seen, Deuteronomy does not name "the place which the Lord your God will choose" because of "pseudoepigraphic" constraints. But the 7th century BCE author and his readers were fully aware that the reference was to the temple in Jerusalem. The temple's destruction in 587/6 BCE raised doubts about whether it was the chosen site referred to in the scripture. Under such circumstances, the view could have spread that the cultic site in Shechem, which must have enjoyed a revival after the fall of Jerusalem and whose sacral legends went back many years earlier than that of the Jerusalem temple, was the chosen place referred to in Deuteronomy. In my opinion, a late, possibly Ephraimite, scribe who sought to advance this argument and reinforce the idea of Shechem as the chosen place, was the author of the passages referring to Shechem in Deuteronomy and Joshua. The cultic site near Shechem became the chosen place about which YHWH spoke to Moses at Horeb, and Shechem acquired the status of an ancient sacred center. Joshua, Moses' successor, founded the "place of Shechem" at the time of the conquest, and it was there that the first covenant was made with YHWH in the newly-conquered land. In this way, the late scribe substantiated the claim of Shechem's greater sanctity and gave it a legitimacy that only Jerusalem's traditions of sanctity could rival.

Weinfeld has pointed out common features between descriptions of settlement in Greece and in Israel. The Shechem "tradition" served him as an illustration of an Israelite custom of building an altar when founding a new settlement, paralleled by ancient Greek traditions, according to which the settlers built an altar in a newly-founded place⁴⁶. He even compared the "establishment tradition" of Shechem with the founding stories (*ktisis*) that were widespread in pre-classical Greece⁴⁷. In his view, these similarities reflected the "regulations for settlement in a new place, which were generally accepted throughout the Mediterranean area". This common heritage was shared by various ethnic groups in the Aegean world and the eastern Mediterranean during the 12th-11th centuries BCE, all of which were subject

46 M. Weinfeld, *The Pattern of the Israelite Settlement in Canaan*, in: J.A. Emerton, ed., *Congress Volume: Jerusalem 1986*, VTSup 40, 1988, 270-283; idem., *Historical Facts Behind the Israelite Settlement Pattern*, VT 38 (1988), 324-332.

47 Weinfeld, *ibid.*, 283; see idem., *Emergence of the Deuteronomic Movement*, 76-83.

to "fixed procedures in their settlements" of not less than six diverse elements that may be found in Greek historiography and in the Bible⁴⁸.

The Greek "founding traditions" discussed by Weinfeld go back no further than the 7th century BCE, and the oldest biblical historiographical compositions were written down at the earliest in the 8th century BCE. Thus the assumption of the extreme antiquity of the Greek and biblical traditions is entirely hypothetical. It is more reasonable to suppose that some of the shared features derived influence of Greek historiography upon biblical literature in the 6th and 5th centuries BCE. Van Seters has pointed out certain resemblances in the primeval histories in the Bible and Greek literature, and suggested that an ancient Greek historiographic tradition influenced Israel⁴⁹. He has also noted the similarity of the historiographical literature in Greece and Israel, and suggested that Phoenicia served as a meeting-ground for the two civilizations⁵⁰. Rofé has discussed the similarity between Greece and Israel with regard to the priestly law of cities of refuge⁵¹. Many of the analogies pointed out by Weinfeld are from P, and may reflect the influence of Greek historiography on Judean scribes who worked in the early Second Temple period.

The similarity between the "Shechem traditions" and the Greek traditions may reflect the influence of Greek historiography upon a scribe who was writing in the sixth or fifth century BCE. The description of Joshua's building of the altar on Mount Ebal could rest on an established pattern of settlement, according to which the founder of a city built an altar to his god and offered sacrifices upon it in a solemn ceremony; it is also possible that the explicit "establishment claim" in Deut. 27,9-10 likewise rested on a pattern current in contemporary Greek literature.

In conclusion, a group of texts in Deuteronomy (11,26-30; 27,4-10) and Joshua (8,30-35; 24) was written at some time after the fall of the First Temple and possibly before the reestablishment of the temple in Jerusalem under Ezra and Nehemiah, with the purpose of substantiating the central position of the cultic site at Shechem. The interpolation of these texts strengthened the claim of the inhabitants of the Samaria hill country for the special

48 Weinfeld, *Historical Facts*, 329-332.

49 J. Van Seters, *The Primeval Histories of Greece and Israel Compared*, ZAW 100 (1988), 1-2; idem., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992, 78-103.

50 Van Seters, *In Search of History*, 31-54.

51 A. Rofé, *The History of the Cities of Refuge*, ScrHie 31 (1986), 205-39.

status and higher sanctity of the cultic site near Shechem, whose sacral legends were probably linked to Jacob. This led to the rivalry between the Shechem cultic site and the temple of Jerusalem, giving rise to tensions between the circles associated with the two holy places.

The cultic site at Shechem inherited the one at Bethel. The latter was built by Jeroboam and rivaled the temple in Jerusalem throughout the First Temple period, until it was destroyed by Josiah. The "place of Shechem", which soon began to rival the temple in Jerusalem, then occupied a central position in the province of Samaria. The Jerusalemite polemic, which during the First Temple period had been aimed at Bethel, was now aimed at Shechem and its inhabitants.

Once the central position of the temple in Jerusalem had been reestablished, some Jerusalem writers sought to tackle the texts that now included the "Shechem traditions". In one place (Deut. 11,30) they garbled the commandment relating to the area of Shechem⁵². In another (Deut. 27,14-26) they added the twelve "cursed be's" to stress the negative nature of the ceremony on Gerizim and Ebal⁵³. Elsewhere they wrote polemical compositions to disparage the sanctity of the cultic site, its adherents, and the city associated with it (Gen. 34; 35,2.4-5⁵⁴; II Kgs 17,24-41). These polemical writings

52 "In the land of the Canaanites who live in the Arabah, over against Gilgal" may have been inserted into Dtn 11,30 to garble the text and link it to Gilgal in the Jordan Valley. See Nielsen, *Shechem*, 41-43; L'Hour, *L'Alliance*; Rofé, *Introduction to Deuteronomy*, 24.

53 The twelve "cursed be's" in Deut. 27,14-26, which are merely adaptations of diverse laws in the Pentateuch, were likely composed and introduced into the end of chapter 27 by a late Jerusalemite scribe. In this way the passage concerning the altar at Shechem concludes with twelve curses, matching the tribes named in vv. 12-13, and conveying an unmistakable hostility toward the cultic site and the ceremony held in it. There is no mention of a blessing as a reward or a curse as punishment in connection with the ceremony; there are only forbidden acts requiring the curse to be pronounced against their perpetrators. The list of curses may contain an implied argument against the place where these words are pronounced. The first (v. 15, "Cursed be the man who makes a graven or molten image, an abomination to the Lord, a thing made by the hands of a craftsman, and sets it up in secret") may be an allusion to the burial of the alien gods under the terebinth oak in the Shechem temple (Gen. 35,4). And the final one (v. 26, "Cursed be he who does not confirm the words of this law by doing them") is directed at the creation of a cultic site in a place other than the chosen one.

54 Y. Zakovitch, *The Object of the Narrative of the Burial of Foreign Gods at Shechem*, *BetM* 25 (1980) 30-37 (Hebrew), has suggested that Gen. 35,2b.4 are a secondary stratum in the story of the pilgrimage to Bethel and the building of the altar there. In his opinion, what the author was telling his public was: "That place which you regard as a legitimate temple of God (Josh 24,26) is nothing but an unclean place;

no doubt aggravated relations between Jerusalem and Samaria and were among the factors that led to the final rift between them in the early 2nd century BCE⁵⁵.

Abraham The Pious Writer's "Ecumenical" Ancestor

Allard S. D. Pury

In the past thirty years or so, John A. S. Sarna has been a major player in biblical studies, and his contribution to the current state of research on the founding discovery of post-biblical Judaism is innumerable. One of his most notable particular, perhaps to the subject, would like to take up in this study. In his famous work of 1975, *Abraham in History and Tradition*, Sarna was led to new and surprising views about the mythical great antiquity of Abraham's tradition by showing how well had been the usual arguments in favor of an early date. He developed a quite striking view, according to which the main story of Genesis was explained rather easily as a story collected by a "pious" writer, who had made use of a series of somewhat older stories (Gen. 12, 13, 15, and 22) (in all about 35 years) and of other sources (Gen. 20-22, 23-26, 28-31) previously attributed to "E". In his study of 1987, Sarna then proceeded to present his view that the great historian who—on analogy with his Greek contemporary—had constructed the first history of the origins of Israel built on the evidence of an account of patriarchal history, a patriarchal history, and the story of the birth of the people of Israel, the first two parts corresponding to

what was buried under the terebinth was nothing but the idols which Jacob had removed from the place. It is not possible for a place in which alien worship was buried to be regarded as a sacred place!" (p. 33). The author intentionally described how Jacob buried the idols instead of burning and destroying them, as he should have done by law (Deut. 7,5.25; 12,3). These verses were added to Gen. 35 with the obvious intent of undermining the story in Josh. 24, which stresses the sanctity of the temple of the terebinth near Shechem. It seems to me that 35,2b.4 were composed by the author of Gen. 34, and that the entire anti-Shechem stratum was added to Genesis at the same time. In this way it joins other texts that were all written with the purpose of vilifying the cultic site near Shechem.

55 After this study was sent for publication, the study of E. Noort, *The Traditions of Ebal and Gerizim. Theological Positions in the Book of Joshua*, in: M. Vervenne and J. Lust, eds., *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, FS C.H.W. Brekelmans, 1997, 161-180, came to the writer's attention.

Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor

Albert de Pury

In the past thirty years or so, John Van Seters has been a major player in Pentateuchal studies, and his contribution to the current state of research on that founding document of postexilic Judaism is momentous. Two of his books, in particular, pertain to the subject I would like to take up in this article. In his famous work of 1975, *Abraham in History and Tradition*¹, Van Seters laid to rest most speculations about the supposed great antiquity of Abrahamic tradition by showing how weak had been the usual arguments set forward to accredit substantial 2nd-millennium connotations to the Genesis stories. He then developed a quite striking view according to which the Abraham story of Genesis was explained rather easily as a story redacted by an exilic "Yahwist", who had made use of a series of somewhat older elements scattered in Gen. 12*; 16*; 18* and 21* (in all about 35 verses) and of two stories (Gen. 20,1-17; 21,23-26.28-31a) previously attributed to "E". In his *Prologue to History* of 1992², Van Seters then proceeded to present his exilic Yahwist as the great historian who – on analogy with his Greek counterparts – had constructed the first history of the origins of Israel built on the combination of an account of primeval history, a patriarchal history, and the story of the birth of the people of Israel, the first two parts corresponding to the pre-sacerdotal book of Genesis and functioning as a sort of "prologue to history".

Van Seters is certainly right when he recognizes that it is the combination of patriarchal stories with the Mosaic legend – i.e. the junction between "Genesis" and "Exodus" – that marks the hour of birth of the future Pentateuch. The question I wish to raise in the present article – although it will

1 J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975.

2 J. Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992. See also the sequel, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, 1994, as well as his preceding work, *In Search of History. History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, 1983.

touch only a small sequence of the material – is: Are we sure that it is Van Seters's "Yahwist" who is the architect of that great project? In other words: is this construct really presacerdotal or could it be that it is the Priestly writer who can claim to be the real "inventor", the conceiver of the future Pentateuch?

Van Seters³, along with other authorities, such as R. Rendtorff⁴, E. Blum⁵ and J.-L. Ska⁶, holds the Priestly material to be a redactional layer, destined from the beginning to be read as an extension of the non-Priestly context. But as D. M. Carr⁷, in accord with such authors as N. Lohfink⁸, P. Weimar⁹ and E. A. Knauf¹⁰, has neatly shown, most sections of the Priestly writer in Genesis can be understood only if they were originally meant to stand separate from their present context. That does not mean, as Carr also shows, that P is uninfluenced by the traditions of the texts that may now find themselves located next to his own version. On the contrary, P seems to be aware of pre-existing traditions that he obviously wishes to supplant or to correct. In the Jacob story for instance, as I hope to show in another context, P leaves out most of the narrative substance that seems irrelevant or counterproductive to his global vision, but he clings very closely to the sequence of the episodes as we find them in the pre-P Jacob cycle¹¹. On the other hand, P's dependence on earlier written material does not mean that this earlier material was already part of a Genesis-like prologue to the story of the Mosaic Israel. That assumption is proven neither for the Primeval story (whose "Yahwistic" ver-

3 Van Seters, *Abraham*, 279-95; *Prologue*, 160-65.

4 R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, 1976, 112-42; *idem.*, *L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction «sacerdotale» du Pentateuque*, in: A. de Pury, ed., *Le Pentateuque en question*, *Le Monde de la Bible* 19, 1991², 83-94.

5 E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984, 263-70, 420-58; *idem.*, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990, 229-85.

6 J.-L. Ska, *Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque*, in: de Pury, ed., *Le Pentateuque en question*, 95-125.

7 D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, 1996, 43-140.

8 N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in: *Congress Volume Göttingen 1977*, VTSup 29, 1978, 189-225; *idem.*, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, 1994; *idem.*, *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil*, *Cahiers Évangile* 97, 1996, 5-25.

9 P. Weimar, *Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte*, ZAW 100 (1988), 52-60.

10 E. A. Knauf, in a yet unpublished study.

11 Cf. A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, *Études Bibliques*, 1975, 532-47. 559.

sion may have been an independent work¹²), nor for the Jacob saga, nor, as we now shall suggest, for the Abraham material.

How, in the context of the founding document of postexilic Judaism, is the Abraham story to be viewed? What kind of ancestor does Abraham represent?

Ancestor (or founder) figures in the Old Testament belong to different types. Best known are "genealogical" (or tribal) and "vocational" (or community) ancestors, but there are other ancestor figures as well, notably the founder figures of royal or priestly dynasties.

Jacob can be considered the prototype of the "genealogical" ancestor, in as much as, in the canonical perspective, all Israelites, or Jews as the case may be, are descended from him. Having been designated as the father of the Israelite tribes (who need not have been twelve from the beginning), he is unquestionably the unifying figure behind an Israel that understands itself as a tribal people. How old is Jacob in that function? Traces of him can be followed at least to the period that precedes the fall of Samaria, as following arguments show: (1) Hos. 12 presupposes that Jacob is considered by the prophet's listeners (or by the poem's readers) as their common ancestor. Since Hos. 12 bears several Judahite rereadings that are themselves preexilic and most probably pre-josianic (12,1b.6.12aab'), the original composition must go back to the years immediately following 720, and the theme itself must therefore be older¹³. (2) In itself, the theme of the Jacob cycle – the birth and the recognition of an autonomous group descended from Jacob – bears witness to the fact that this cycle was originally understood as a self-sufficient saga of the origins of Israel, a saga that needed neither prologue nor sequel¹⁴. This is also supported by that fact that it is Jacob who is bestowed with the name Israel (Gen. 32,29; 33,20; 35,10). (3) The northern prophetic

12 This is the well-known suggestion of F. Crüsemann, *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"*, in: J. Jeremias & L. Perlitt, eds., *Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff*, 1981, 11-29.

13 Cf. A. de Pury, *Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco*, *Est Bib* 52 (1994), 95-131; idem., *Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes*, in: W. Dietrich and M.A. Klopfenstein, eds., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, 1994, 413-39.

14 Cf. A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, in: J. Emerton, ed., *Congress Volume Leuven 1989*, VTSup 43, 1991, 78-96.

tradition (accessible to us through Hosea, the D/Dtr tradition and Jeremiah) engages in a polemic against the Jacob saga and its pretensions – most notably in Hos. 12,1-15; Jer. 9,1-8; Deut. 26,5-9¹⁵ – and nearly succeeds in silencing it altogether¹⁶. Had it not been for P's genial initiative to make use of some patriarchal figures rooted in folklore and to recuperate Jacob, the north's pivotal ancestor, from purgatory to reconstruct some kind of "prologue" to the history of the true Israel, we would never have had a book of Genesis, the independent primeval stories or patriarchal sagas would have been lost, and we would have known about Jacob only through Hosea's deprecatory and sibylline allusions.

Moses is, by definition, a "vocational" ancestor. For the northern prophetic tradition – and finally for the canonical Hebrew Bible as a whole – Moses is the only really relevant figure. Of course, he is not an ancestor in the genealogical sense¹⁷, but he is the prophet through whose voice YHWH calls the true Israel into being (Hos. 12,10.14). The Mosaic ancestor implies a different definition of Israel: It is not the one who is descended from Jacob who belongs to Israel but the one who listens to the voice of YHWH as transmitted by Moses. Although the prophetic tradition is radically anti-Jacob, it will try to bolster its prophetic hero by providing him with a biography that has taken its main elements from the Jacob saga¹⁸: Moses too will have to flee the cradle of his childhood after a major breach of conviviality, he too will be received into the family of a desert sheikh whose daughter he will marry, and he too will be called back by God to accomplish his mission (Ex. 2-4). My point is, however, that every element that had a constitutive function within the Jacob story – especially marriage and begetting sons, and gaining independence from the father-in-law – has lost its function in the Moses story. Moses has sons¹⁹, of course, but these play no role in his

15 The remarks of Deut. 26,5 are meant to be extremely disparaging: the father (Jacob) is not named, he is an Aramaean, i.e., a foreigner, not yet an Israelite, and he is "perishing", i.e., doomed to die were it not for YHWH who is going to arouse, for the first time, the real Israel.

16 Cf. T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, 1990.

17 In one revealing passage, YHWH, desperate about Israel's unfaithfulness, ponders the idea of wiping out the people and starting a new history by turning Moses into a patriarch (Ex. 32,10), but Moses talks him out. This again shows the prophetic/deuteronomistic tradition's derision of genealogical ancestry.

18 Cf. R. S. Hendel, *The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, HSM 42, 1987.

19 Ex. 2,22

mission. His father-in-law gives him his blessing on departure (Ex. 4,18), but there is no vital stake any more in their separation²⁰. The Moses story, too, presents itself originally as a full-fledged and self-sufficient legend of the origins of Israel. The main features of this story, bearing the mark of D/Dtr composition, probably also go back to preexilic times.

What kind of ancestor figure is Abraham? How does he intervene in the definition of Israel? What is his role in the Old Testament? Some observations can be made quite easily:

Except for the big initial journey that takes him from "Ur in Chaldaea" (Gen. 11,27-32) to southern Canaan, passing by Shechem (Gen. 12,6-7) and Bethel (Gen. 12,8; 13,3-4.14-18), with a short intermezzo in Egypt (Gen. 12,10-20), the tradition locates Abraham entirely in southern Palestine, between Hebron and Beersheba. Since the tomb of Abraham is in Hebron, and since his memory is also associated with a holy place nearby, Mamre (Gen. 13,18; Gen. 18), it appears that this patriarchal figure is firmly rooted in that precise area. Hebron being the center of the tribe of Judah, one could wonder if Abraham was originally the ancestor of Judah and of the Judaeans, just as Jacob was the father of Israel and the Israelites. But no text gives any hint in that direction. And, what is more important: we find no segmented genealogical system associated with Abraham as we have with Jacob, no system of the sons or clans of Judah that could function as the explanatory system of a Judaeon society as it does for the Israelites with the sons of Jacob. Abraham has two sons, to be sure – and then he has many sons through his wife Qetura (Gen. 25) – but apparently, only one belongs to Israel or to Judaism. This is the fundamental difference between Abraham and Jacob, and this explains why, in spite of the many analogies, the thematic of the Abrahamic stories is completely different from that of the Jacob narratives. In the Jacob stories, the theme is: How will all these different sons be brought home to constitute "Israel"? In the Abraham stories, the theme is: Who is the legitimate son and heir, and what is the status of the son or the sons who are not the legitimate heir?

In other words, Abraham is placed from the beginning in an inter-tribal, inter-communitarian, "ecumenical" perspective. And there is no sense talking about Abraham, if one is not going to address the issue Ishmael / Isaac²¹.

20 Compare Ex. 18 with Gen. 31!

21 For the historical, archaeological and linguistic evidence on Ismael and the Ismaelites, see E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v.Chr.*, ADPV 7, 1989²; for the theological

From the several literary strands and stories that address the issue of the two sons (or of the one son Isaac; Gen. 15; 16; 17; [18]; 21; [22]), we shall now look only at the version of the Priestly writer²² and see what that version says when it is understood for itself, in isolation from its present context.

In Gen. 17, prepared for by Gen. 16,3.15-16, when Isaac is not even born yet, the Priestly writer goes to great lengths to relate the very elaborate scene of God's covenant with Abraham and Ishmael²³. In that covenant, which is mainly a solemn divine commitment, God takes upon himself to make a gracious promise: Abraham will become the father of a "multitude of nations" (Gen. 17,4-5), "nations and kings²⁴ will come out of him" (17,6), and an

implications of the theme of Ismael in the Abraham stories in Genesis and Jewish and Christian exegesis, see T. Naumann, *Ismael. Theologische und erzählanalytische Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams*, Habil. 1998, forthcoming.

- 22 According to the most recent analysis by E.A. Knauf (forthcoming), P can be traced in the Pentateuch and the book of Joshua (a few verses only) in following passages: Gen. 1,1-31; 2,1-4a; 5,1-32; 6,9.11-22; 7,6.11-21.24; 8,1.2a.3-5.13-19; 9,1-17.28-29; 10,1-7.20.22-23.31.32a.33b; 11,10-28.31-32; 12,4d-5; 13,6.11b-12; 16,3.15-16; 17,1-13.15-27; 19,29; 21,1b-5; 23,1-20; 25,7-17.19-20.26d; 26,34-35; 27,46; 28,1-9; 35,6a.11-13.15; (...) 31,18a; 35,9-10.22d-29; 36,9.40-43; 37,2; ... 41,46a; ... 46,6-7; 47,27b-28; 48,3-6; 49,1a.28-33; 50,12-13; Ex. 1,1-5.7.13-14; 2,23-25; 6,2-12; 7,1-13.19-20.21e-22; 8,1-3.11d-15; 9,8-12; 11,9-10; 12,37a.40-42; 13,20; 14,1-4.8-10.15-18.21ad-23.26-27a.28-29; 15,22.27ac; 16,1-3.6-7.9-14.15e.16c-17a.18d-21a.22-26.31a.35b; 17,1; 19,1-2.(3-5); 24,15b-18a; 25,1-2.8-9; 26,1-30; 29,43-46; 34,29c-32; 35,4-5.10.20-22a.29; 36,2-3.8; 39,32-33a.42-43; 40,17.33c-35; Lev. 9,1-3.4b-8.12a.15a.21b-24; Num. 1,1-3.19b.21.23.25.27.29.31.33.35.37.39. 41.43.46; 2,1-3.5.7.10.12.14.18.20.22.25.27.29.34; 4,1-3.34-37a.38-41a.42-45a.46-48; 10,11-13a; 12,16b; 13,1-3a.17.21.25-26.32a.cde; 14,1-2.5-7.10.26-29.35-38; 20,1...2.3b-5ac-8b.8ef.10.11c-12.22...23.25-29; 21,4a.10-11; 22,1; 27,12-23; 34,1-12; Deut. 1,3a; 32,48-52; 34,1bc.5.7-9 ... Josh. 4,19a; 5,10-12; 14,1-2; 18,1; 24,29b. For a quite similar (but sometimes slightly different) analysis, see Lohfink, *Les traditions du Pentateuque*, 5-25, esp. 14. See also idem., *Theology of the Pentateuch*. For the Jacob story, the proposed sequence is mine.
- 23 This is not the place to enter into a detailed discussion of P. Weimar's proposal (Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte) to distinguish in Gen. 17 the level of P^z (which would correspond to my Priestly writer) and two post-Priestly redactions. To the autonomous P^z he attributes 17,1-6.7* (without *ldrtm lbryt 'wlm*).8* (without *l'hzr 'wlm*).9aa.10aab.11.15.16aa.16ba* (without *wbrktyh*).17a.18.19a.20a* (without *wlyšm 'l šm'tyk*).22.24-26. Except for the suppression of the mention of Ishmael in the beginning of v. 20, my proposed theory would still stand with this diminished version of Gen. 17.
- 24 It is, however, uncertain whether the mention of "kings" belongs to the original wording of the Priestly writer – also in Gen. 17,16; 35,11 – since those (or any other) kings do not play any role in that document.

eternal covenant will be established with him and his descendants after him (17,8 referring again obviously to the "multitude of nations"), to whom the whole of Canaan will be given as a perpetual possession (17,8). The only thing that is asked of Abraham and his descendants as a sign of remembrance of this covenant is to practise circumcision. Circumcision must be performed at the age of eight days for every male in the community (of this innumerable, multi-ethnic descendants), be he born in the house or acquired as a slave (17,9-10). And the story ends with Abraham performing on himself and on Ismael and all the boys born in the house the rite of circumcision (17,23-27).

In vv. 15-22 – a section there is no need to attribute to a secondary stratum – God addresses Sarah's problem and announces that she too will bear a son. This (yet to be born) son, Isaac, will also be the ancestor of "nations (and kings)" (17,16), which reminds us that Isaac, like his father, is the ancestor not only of Jacob/Israel but of Esau/Edom and his numerous posterity as well (Gen. 36). Isaac and his offspring too will benefit from a perpetual covenant (17,19.21), a covenant that does not concern Ishmael (17,19), but the text does not specify which is the content of this particular covenant. Two questions must now be raised: (1) In the perspective of the Priestly writer, who are the people to whom the promise of the land is addressed? (2) And since a difference is postulated by 17,19 between the covenant that includes Ishmael and his offspring and the covenant that is destined only for Isaac and his offspring, where does the difference between the two "covenants" lie?

Let us take the first question first. If we stay within the boundaries of the story as it is told by the Priestly writer, the same land that was promised by God to Abraham and his multi-ethnic offspring (Gen. 17,8) is promised anew to Jacob and to his posterity when he comes back to the land of Canaan (Gen. 35,11-12)²⁵. Finally, that promise is taken up again by God when he reveals his name to Moses (and through him, to the Israelites in Egypt) in Ex. 6,4.8: "I shall make you enter into the land that I raised my hand to give to Abraham, to Isaac and to Jacob, and I shall give it to you as a heritage". And,

25 This solemn promise to Jacob is anticipated in the blessing given by Isaac to his son Jacob in Gen. 28,4-5, and recalled by the dying Jacob in Gen. 48,4. In spite of what is implied by Gen. 35,12 ("The land that I gave to Abraham and to Isaac, I give to you; to your offspring after you I shall give this land"), there is no explicit reiteration of the promise of the land to Isaac himself, neither in 17,15-22 where it could have been expected, nor in the blessing of Gen. 28,4-5. This is probably an indication that the Priestly writer knew of older traditions linking the promise to Abraham and to Jacob, but not to Isaac.

in the final part of the Priestly writer's work, the land of Canaan is shown to Moses (Num. 32,1-12) and then opened to the entry of the Israelites. In traditional Christian and Jewish interpretation this has been understood to mean that, since the Patriarchs' offspring is being refocussed at every generation on the branch leading to Israel²⁶, the gift of the land, too, is readdressed to the narrower circle, and that means, finally, to Israel alone. But is this interpretation correct?

If we take the problem from the beginning, we must start with Gen. 17. The whole structure of this chapter would be incomprehensible if the covenant and its benefits were limited only to Isaac. Why would there be such an elaborate "first act" in the account of the covenant – with a threefold insistence on the "multi-nation"-posterity of Abraham (17,4-6) – if that posterity was then to be excluded from the covenant? In the subsequent parts of the Priestly narrative, there is never a text that states, let alone explains, the exclusion of the "non-Israelite" posterity. And in the end of the account, why would the author insist three times on the fact that both Abraham and Ishmael are circumcised (17,23-26) if Ishmael was later to be excluded from the covenant? Obviously, the purpose of Gen. 17 is to show that the *whole* posterity will have Abraham's God as their God, that all will share the land of Abraham's "migrations", and that all will practice circumcision as a sign of membership of God's everlasting covenant. And why should the land, in particular, be excluded from the promised blessings? Nothing in Gen. 17 sustains such a reading: whereas the promise of multi-nation posterity is repeated to Sarah and her unborn son, the promise of the land is not restated (17,15-22).

If we look at the problem from the end of the Priestly writer's work, it is important not to confound the very different views of the "entry into Canaan" that we find in the various strands of tradition. Whereas for the Deuteronomistic school, the entry of the Israelites takes the form of a war of conquest that ends in the extermination of all of the land's former inhabitants²⁷, the Priestly writer postulates that the land the Israelites are entering

26 This "narrowing down" of the circle, by the Priestly writer, is always transcended again, since even Jacob is not destined to become the father of one people only. In Gen. 28,3, Jacob is said to become an "assembly of peoples"; in Gen. 35,11 "a nation, an assembly of nations"; and in Gen. 48,4 an "assembly of peoples". Perhaps the Priestly writer thinks here of the Samaritans and the Jews, which would account for at least two "peoples". The usual interpretation, which says that the writer is envisaging the tribes of Israel, is not probable, since that writer never calls the tribes either *'am* (people) or *goy* (nation).

27 See, e.g., the epilogue given in Josh. 11,16-20.

is practically empty, and that therefore there can be neither war nor dispossession. Indeed, in that work, the explorers sent to reconnoitre the country, return saying that "this is a land that eats its inhabitants!"²⁸, which means it is an empty land, or a nearly empty land²⁹! But nothing is said implying that the Israelites are meant to remain the only inhabitants of that empty land. In fact, there is, or would be, plenty of room for other children of Abraham! In the mind of the Priestly writer, even the sons of Het who have sold the cave of Makpelah to Abraham (Gen. 23) – or their descendants – are still living in Hebron, since otherwise the story of the sale would serve no purpose.

Two more observations can be made in this context : (1) Gen. 17 is the only text in Genesis in which the Priestly writer calls the land "the *whole* of the land of Canaan" (17,8). With this term he envisages a region encompassing not only today's geographical Palestine but nearly the whole of the Levant³⁰. (2) Within Gen. 17, in the section that concerns Isaac, the son of Sarah (vv. 15-22), only the promise of a "covenant" ("my covenant": vv. 19,21) is repeated, not the promise of the land. And this, precisely, leads us back to our second question: What is the difference between the covenant with the whole of Abraham's offspring (including Ishmael) and the covenant with the descendants of Isaac?

28 Num. 13,32a: The second part of the verse, mentioning the giants, does not belong to the Priestly account and leads to another version of the story. For an extensive argumentation of this view, see the forthcoming work of E.A. Knauf.

29 It is interesting to note that in the Priestly episode of the separation from Lot (Gen. 13,6.11b-12), the "demographic" problem comes not from the indigenous inhabitants of the land, but from those who have entered the land with Abraham.

30 The Priestly writer does not define the limits of Canaan in the book of Genesis, but one can see that it is distinguished from the Euphrates region (Gen. 12,5; 31,18) and from Egypt (Gen. 46,6-7). The east bank of the Jordan river does not belong to it (Gen. 13,12). The land of Abraham's "wanderings" (Gen. 17,8; 28,4) seems to stretch out to the whole of Canaan from north to south, although the Priestly writer in the Abraham story does not mention a single place name within Canaan except the complex of Mamre and Hebron or Qiryat Arba (Gen. 23,1.17.19; 25,9; 35,27). In Num. 34,1-12, the Priestly writer finally indicates his idea of the boundaries of the "land of Canaan": its southern border starts deep in the southern desert, the western border is at the Mediterranean coast, the northern border seems to encompass the Lebanon and the Beqaa, the eastern border goes down from the Sea of Galilee down along the river Jordan and the Dead Sea. This geographical concept of the Levant covers a surface much larger than the territories the kingdoms of Israel and Juda ever controlled. It is also at least ten times the territory of the Persian province of Judah (Yehud) at the time of the Priestly writer. On the problem of the borders of the land, see O. Keel, M. Küchler, and C. Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, I: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, 1984, 206-88.

If one takes the Priestly writer's contribution as a whole, it appears that its ultimate purpose, within a universalistic perspective, resides in establishing that the true worship of YHWH has been revealed to Israel. In Ex. 25,8, God says to Moses: "They [the sons of Israel] will build a sanctuary for me, and I shall reside in their midst". In Ex. 19,5-6³¹, God addresses himself to Israel through Moses, saying: "You shall be my personal part among all the peoples (...); you shall be for me a kingdom of priests and a holy nation!". Only Israel, and not the other descendants of Abraham, have received the revelation of God's name. In Ex. 6,3, God says to Moses: "To Abraham, to Isaac and to Jacob, I appeared as El Shadday, but my name YHWH I did not let it be known to them". And indeed, the Priestly writer does not use the divine name YHWH before it is revealed to Moses³². Usually, he just mentions God by the appellation *'elohîm* – used in the absolute sense: God. Israel, who has received the charge of worshipping God under his most intimate name, and of keeping the only sanctuary where God has chosen to reside, is thus seen by the Priestly writer as sort of priestly nation among all the other nations, and perhaps especially among the other nations included in the Abrahamic covenant. This vision, of course, does not exclude or reject the other nations, but includes them in a cosmic system, where the priestly competences have been vested in Israel alone. This is also the only logical explanation of God's negative response to Abraham's request in Gen. 17,18-19. "May Ishmael live in your presence (*yhyh l'pnyk*)!". Whether the Priestly writer's Abraham is aware of it or not, what he asks is that Ishmael become YHWH's priest; and it is that request that is denied to Ishmael and offered instead to the yet to be born Isaac. In this whole exchange (vv. 18-21), the question therefore is not whether Ishmael will be allowed to live in the land of Canaan – the right of Ismael to live in Canaan has been settled once and for all in v. 8 – but the question is only whether there is a need for a further son, i.e., for a further category among Abraham's multi-nation descendants. And the answer to that question is yes. Sarah's son Isaac will beget those descendants of Abraham who are destined to become YHWH's priestly nation.

In fact, humankind, for the Priestly writer, seems to be divided into three circles: the widest circle, which includes all human beings, are the descendants of Noah. The covenant with the whole of humanity is related in Gen. 9,

31 This passage may belong to a secondary level within the Priestly writer's work, but it still expresses the same basic concept.

32 One obvious exception is Gen. 17,1, where the Priestly writer says: "... YHWH appeared to him [Abraham] and said: "I am El Shadday ...".

which also gives the charter for life between humans, and between humans and animals. Humanity after Noah knows God only by his appellative name: *'Elohim*. The second circle is constituted by the descendants of Abraham (Gen. 17), and that means, besides the twelve tribes of Israel, most notably the twelve tribes of Ishmael and many other peoples of Arab and Edomite descent. Those are the people who know God under the name of El Shadday³³, who partake of the covenant of Abraham, practice circumcision and share the promise of the land of Canaan. The third and innermost circle are the sons of Jacob/Israel, i.e., the Jews and, perhaps, the Samaritans. They worship God under his name YHWH; they are the keepers of the Temple, God's abode among humankind, and their main responsibility is to protect its purity and holiness. According to that view, the Temple is the center of the world, and only the Temple and its immediate surroundings are really "holy ground" for Israel. But remarkably, the Priestly writer does not state that this Temple must be in Jerusalem³⁴. In his narrative, he shows it even can take the form of a movable sanctuary in the desert.

What lies behind the differentiation, in the eyes of the Priestly writer, between humanity at large and the children of Abraham is not quite clear. But one can sense some of its implications. In Gen. 26,34-35 P tells us that Esau married two women of Hittite extraction, and in Gen. 27,46, we hear that Rebecca fears Jacob will marry Hittite or Canaanite women as well. That is the reason why Jacob is sent to his uncle Laban in the Euphrates region (Gen. 28,1). When Esau sees that Jacob is sent away to prevent him from marrying Canaanite women, he wishes to make up for his own error, and he weds one of the daughters of Ishmael (Gen. 28,6-9). We hear more about these "sons of Heth" or "Hittites" in Gen. 23, in the story of the sale of the cave of

33 El Shadday, whose etymology is disputed, may designate originally the "God of the wilderness" or "God from the steppes" (rather than "God of the mountain", Cf. E. A. Knauf, *El Saddai*, BN 16 (1981), 20-26; idem., *El Saddai - der Gott Abrahams?*, BN 29 (1985), 97-105; idem., *Shadday*, DDD, 1416-23).

34 The fact that Jerusalem is not explicitly designated as the place chosen by YHWH for his temple has been traditionally linked to the (fictional) idea that, the Pentateuch being written by Moses, i.e., before the entry into the land of Canaan, the place of Jerusalem could not be known by him. But since many other place names of Palestine are to be found in the Torah, this argument is not valid. It may be that the Priestly writer – followed in this case by the final redactors of the Pentateuch – did not want to exclude the Samaritans (who claimed that the place chosen by YHWH was on Mount Garizim) from rallying to the same text of the Pentateuch. Thus, the delicate question of where the legitimate sanctuary was to be was deliberately left open.

Makpelah in Mamre to Abraham. There the Hittites are presented as the indigenous inhabitants of Mamre/Hebron. Nothing disparaging is said about them (although Abraham will finally have to pay a stiff price for his acquisition) – the Hittites themselves recognize that God (*'ēlōhîm*) has made Abraham into a "prince" among them – and Abraham, too, treats them with the utmost respect. But apparently, in the view of the Priestly writer, they do not belong to a group of people with whom Jews can marry, whereas all the kinfolk of Abraham – whether Arab or Edomite – obviously do. The only explanation for this distinction is that the Priestly writer knew that some of the peoples around Israel, especially on the southern fringes of Palestine, but certainly elsewhere as well, were more closely related, in their religious traditions to the Jews than others, and he tried to express this by his complex genealogical system.

One determinant element, most certainly, was the practice of circumcision. Circumcision is an act which, like Christian baptism, is performed once, usually eight days after birth, and cannot be undone. It is therefore a once-for-all sign of belonging, and does not require a life-long effort to keep up with any other specific commitment. In that sense, it belongs to the realm of "theology of grace". The Priestly writer obviously thinks that all the tribes that practice circumcision are the children of Abraham and belong to the covenant established by Abraham's God.

Who, then, are these "children of Abraham"? In Gen. 25,12-15, the Priestly writer gives the list of Ishmael's twelve sons. All the names listed here are those of Arab tribes. Knauf has shown that Shumu'il (biblical Ishma'el) was a federation of Arab tribes in northern Arabia between the end of the 8th and the first half of the 6th century BCE, well attested to us by Assyrian annals and Babylonian inscriptions. At least six of the names mentioned in Gen. 25,12-15, are tribes belonging to that federation³⁵. But in the time of the Priestly writer at the beginning of the Persian period the federation of Shumu'il no longer existed. By that time, the south of Palestine had been heavily settled by Edomite and Arab elements. Within the Persian satrapy of Transeuphratene, southern Palestine (including Hebron) had become the province of Idumaea. It is there, that is practically next door, rather than in far-away Arabia or somewhere in the desert that the Priestly writer, in all likelihood, envisioned these sons of Ishmael and Esau.

35 Nebaioth, Qedar, Adbeel, Massa', Duma and Tema. Cf. E.A. Knauf, *Ismael*, 6-7.56-81.

This conclusion is supported by two little noticed specifics in the Priestly writer's report of the burials of Abraham and Isaac in the cave of Makpelah. In Gen. 25,9, after having told the death of Abraham, P writes: "His sons Isaac *and Ishmael* buried him in the cave of Makpelah, in the field of Ephron, son of Sohar, the Hittite, vis-à-vis of Mamre, in the field that Abraham had acquired from the sons of Heth". And in Gen. 35,29: "Then he breathed his last and died, old and in the fullness of years, and was gathered to his kin. And his sons *Esau and Jacob* buried him". The reader of the Genesis story in its current context (where Hagar and Ismael have been expelled to the desert for good in Gen. 21) is quite surprised to see that Ishmael is still around and present at his father's funeral. For Esau, who is supposed to be in Edom and in southern Palestine (Gen. 36,9.40-43), his presence is perhaps less surprising. But the fact is that for the Priestly writer, Ishmael has never been expelled. He is still living in or near Hebron. Esau, too, has apparently stayed in the region, marrying Hittite (Gen. 26,34; 27,46) and Ismaelite women (Gen. 28,9). For the Priestly writer, this is perfectly normal and needs no further explanation or justification. Both Ishmael and Esau belong to the lineage of Abraham and share with Isaac the right to live in the land of Canaan.

We must now try to visualize the Priestly writer in his historical context. This very incisive writer can be seen both as a witness of the emerging Persian empire and as an active participant in the theological debate within nascent Judaism. It is known that the Achaemenid rulers favored the preservation or even the blossoming of local particularisms, as long as Persian suzerainty was not contested³⁶. Permission was granted by Cyrus to the Jews to return to Judaea and rebuild the Temple of Jerusalem (which was done between 520 and 515 BCE). And, as has been suggested, the Jewish Torah itself could have been written down a few decades later at the request of the Persian authorities³⁷. The complex and composite nature of this canon, and especially the juxtaposition of very different points of view within the

36 On the history of the Achaemenid empire, see the unsurpassed work of P. Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, 1996.

37 Cf. P. Frei and K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, 1996²; F. Crüsemann, *Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale*, in: de Pury, ed., *Le Pentateuque en question*, 339-60; idem., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, 1992; Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*.

Torah, could then be explained as the product of a negotiated compromise between the main Jewish parties – notably the Deuteronomic/prophetic and the priestly/sacerdotal parties – rather than as the result of a haphazard or clumsy history of redaction.

The religion of the Achaemenids was monotheistic (although with a dualistic trait): Ahuramazda was the supreme god, but the Persians readily acknowledged that their "God of heaven" could be venerated by others under other names. Judaism was born in this atmosphere of a monotheistic cultural climate, and it greatly benefited from the Persian benevolence towards foreign religious traditions, especially those that seemed congenial to their own ideology. The Priestly writer, just as the Second Isaiah³⁸, was obviously an enthusiastic supporter of this evolution. The exclusivistic national YHWH of Deuteronomic tradition could now be celebrated as the all-embracing Creator of the universe and confessed as the one and only God³⁹. That entailed naturally for the Priestly writer the recognition that this one God was also known and could be venerated by other human groups and in fact by all humankind, a recognition that is reflected by his theory about the divine names. It is as if for him, there were no pagans any more. All people relate to Elohim, Abraham's kinfolk to El Shadday and Jews to YHWH. Another consequence for P was that YHWH-worship was accepted as a diaspora religion, and that means as a religion no longer linked either to the existence of a state called Israel or Judah, or to the necessity of a homogeneous society⁴⁰. One central need, though, had to be addressed: the Temple in its absolute holiness and purity had to be the place where the dispersed Jewish community, seen as humanity's priest, could worship God under his ultimate name, YHWH. In that context, the Temple, the city of Jerusalem and its surroundings – the province stretched to approximately 20 km around the focal point of Jerusalem – came to play (with its partner and rival in Samaria) much the

38 The Second Isaiah had already presented Cyrus, the Persian conqueror, as God's Messiah (Isa. 45,1). See R.G. Kratz, *Kyros im Deuterotesaja-Buch. Redaktions-geschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes. 40-55*, FAT 1, 1991; idem., *Cyrus Messie de Dieu*, Cahiers Bibliques de Foi et Vie 33, 1994, 51-65.

39 See especially, Gen. 1, which can be considered the model of a monotheistic creation account.

40 In one city, Hebron, e.g., can live families of different nations: Israelites, Ismaelites, Edomites, even Hittites (i.e. from non-Abrahamic nations), but in the "family" or "house", all must belong to the same community, whether son or slave (Gen. 17,12-13.23.27).

same role that the city of Rome or the Vatican came to play for later-day conservative Catholics.

If the Priestly writer lived at the end of the 6th century, around the period when the Temple of Jerusalem was being rebuilt under Persian administration, we can imagine him residing in Jerusalem and rethinking "God and the world" in the light of the new situation. The Temple, of course, would be open only to the sons of Isaac, since they alone had received the revelation of the divine name and they alone knew the rites of purity to guarantee its sanctity. But the tomb of the patriarchs in Hebron, though in his eyes a "profane" place, was also a site of tremendous religious importance. If the Priestly writer wanted to visit Abraham's tomb in Hebron, he had to cross a border. Hebron, indeed, did not belong to the Persian province of Yehud, but to the province of Idumaea, which already at that time was populated mainly by Edomites and Arabs (even though some Jews resettled there, too⁴¹). This, probably, means that the much revered shrine of Abraham's tomb⁴² was already at that time a place of pilgrimage visited by Jews, Idumaeans and Arabs, who may have claimed Ishmaelite ancestry. Being situated in Idumaea, the shrine was certainly controlled by Idumaeans. If the Priestly writer tells us about the presence of Isaac and Ishmael at their father's funeral, and obviously considers the presence of both as perfectly legitimate, it means that he has no objection to a shared shrine, a shared tradition and a shared territory. That very mixture, in his eyes, is the fulfillment of God's covenant with Abraham.

What does this tell us about Abraham? The Priestly writer was, of course, not the "inventor" of that ancestor. He was making use of a very important and popular figure rooted in the local folklore of the Hebron region. The cave of Makpelah surely had been associated with the name of Abraham for a long time already. But if the Priestly writer chose Abraham to become one of the pivotal figures in his own account of the origins of the universe, humanity and Israel, it was precisely because Abraham was not an exclusively "Jewish" figure, but a "mixed" ancestor, a patron who always has been claimed and revered by different tribal, ethnic or religious groups. Abraham must have been an "ecumenical" patriarch all along. Analogies from later cen-

41 See Neh. 11,25.

42 The most comprehensive recent presentation of the history and archaeology of Hebron and the Haram el-Khalil as well as of Mamre (Ramet al-Khalil) is to be found in O. Keel and M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel, II: Der Süden*, 1982, 670-713.

turies abound. Khodr/St. George, for instance, has several holy places in Palestine where he is revered by Christians and Muslims alike.

Abraham as an "ecumenical" – and as such potentially heterodox – ancestor could also be the background of the two much discussed mentions of Abraham in an exilic context. In Ez. 33,23-29, the prophet scolds those who, having remained in Judaea after the debacle, claim their right to the land by invoking their ancestor Abraham. These, says Ezekiel, are the same people who commit ritual profanations, compromise with idols and commit acts of violence and sexual misconduct. Does this passage not associate Abrahamic patronage with the kind of cultural melting pot that may have thrived at the Hebron funerary sanctuary? Ezekiel abhorred it, but his close cousin the Priestly writer, two generations later, put it center stage! In Isa. 51,2, Abraham is lauded as the father of a multitude, but the specific mention of Sarah as the one "who has given birth to you" shows awareness that there are many other pretendents to Abrahamic lineage.

The thoroughly positive view of Abraham as an ecumenical patriarch by the Priestly writer is remarkable. Especially if one remembers that this story was conceived and written down by a very pious and profound Jewish writer, and that the story was not originally intended to be broadcast to the world, but was meant to be read and meditated by the Jewish community in Jerusalem or wherever it lived in the diaspora. What this means is that, in the interpretation of the Priestly writer, Abraham's story is not a chapter of "Jewish" history, but of humankind's history. Like Gen. 1 and Gen. 9, Abraham and God's covenant with the "multitude of nations" that are the patriarch's descendants (Gen. 17) belong to the history of humankind⁴³, the primeval history, whereas the specific history of Israel starts only when Jacob's descendants are gathered by Moses around the Tabernacle. In that sense, the Priestly writer's interpretation of Abraham is valuable not just as a testimony to a form of Jewish self-understanding in the beginning of the Persian period but as an attempt to conceive of a Jewish "ecumenism" or monotheistic humanism in a differentiated but pacified world of (de-nationalized) nations. It is a story of great vision!

If our understanding of Abraham as "the Priestly writer's ecumenical ancestor" is correct, it has some consequences for our understanding of the

43 The parallelism between Noah and Abraham in the P stratum has been rightfully stressed by Weimar, *Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte*, 52-60.

redactional growth of the Abraham cycle in Genesis. Most commentators have held the two stories of the flight/expulsion of Hagar in Gen. 16 and 21, or at least Gen. 16, to be older than Gen. 17. It seems to me that both of these stories try to come to terms with the *uncomfortable* evidence that Ishmael is Abraham's elder son and that the Ishmaelite neighbors can claim Abrahamic ancestry. Those two stories, apparently, cannot alter the fact that Ishmael is blessed with an innumerable and self-conscious posterity (Gen. 16,10-12; 21,13,18), because this fact surely was anchored in tradition and in reality (if the nearby Ishmaelites claimed their link to Abraham). But they are meant to make it clear that this Ishmaelite prosperity should be transferred somewhere out in the desert (Gen. 16,12,14; 21,20-21). Both Gen. 16 and Gen. 21 try to make a distinction between the will of Abraham (Abraham is "weak", and he would like to favor Ishmael, Gen. 16,6; 21,11) and the will of God (God is "strong" and upholds Sarah in her determination to impose her will on Hagar and her son, Gen. 16,9; 21,12). Those two stories, in my opinion, are of a later date than the Priestly narrative: they build on P (present in 16,3.15-16 and 21,1-5) but try to correct and to diminish the impact of the Priestly writer's "ecumenism", especially concerning the legitimacy of sharing the land of Canaan with other sons of Abraham. One should also note the ambiguity of the blessings given to Ishmael in these stories. In Gen. 16,12 God says of Ishmael: "He will be a wild ass of a man; his hand will be against everyone and everyone's hand against him, and to the face of all his brothers he will set his dwellings". This classic characterization of "desert" people may express some grudging respect, but its main point is to affirm that wild asses have their abode far out in the desert. In Gen. 21,20-21, the narrator says: "God was with the boy as he grew up. He lived in the desert and became a bowman (i.e. a sharpshooter); he lived in the desert of Paran, and his mother got a wife for him from Egypt». All of this smacks of reaction against the Priestly writer: Ismael is *not* a peaceful or stable neighbor! *He* has taken the *bow* into his hands⁴⁴! And finally, there can be *no intermarriage* with Ismael and his people! The most pressing concern of all

44 This might be another charge against the Priestly writer's "pacifism". As E. Zenger has shown (Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, 1983), in Gen. 9, after having issued an order that will curb willful bloodshed, God declares that he places his bow in the clouds as a sign of the covenant. He thus plans to be reminded by the sight of his suspended bow not to let himself be carried away by his anger and resort to violence as a means of retaliation for earthly violence.

post-Priestly redactors and narrators is to make certain that Abraham's "illegitimate" descendants are relegated to horizons as far removed as possible from the land of Canaan⁴⁵.

That Gen. 15, the "parallel text" of the covenant with Abraham, is later than P has been shown by J. Ha⁴⁶ and T. Römer⁴⁷ and I have rescinded my earlier views on the subject⁴⁸. In Gen. 15, the presence of Ishmael has been completely eliminated, and replaced by a theoretical question about the heritage passing to a servant in the absence of a physical heir (Gen. 15,2-5). That mention of a "household member" in 15,2 could have been induced by the author's awareness of the Priestly writer's repeated indication that circumcision is to be extended to all those "born in the house" (Gen. 17,10-13.23-27).

If, as it looks to me from the perspective of the story of Abraham, the Priestly writer was the first to conceive of a narrative framework that linked the primeval history to Abraham, and Abraham to Isaac and Jacob, then it is very likely, as many 19th century Pentateuch critics had it⁴⁹, that P is the *Grundschrift* (Hupfeld) and that everything that is non-P has been inserted into that Priestly framework. Of course, some (and sometimes much) of this non-P material may be older than P – in the case of the Abraham cycle, perhaps the appropriation by Abraham of Jacob's itinerary through Shechem and Bethel, the relationship with Lot, the visit of the three divine figures to Abraham in Mamre, or even the scene with Hagar at the desert source – but that does not mean that these stories were already embedded in a "Genesis" project, i.e., in a literary or narrative context leading up to the story of the people of Israel's birth in Egypt. If this were ascertained in the other parts of

45 Gen. 25,18, which insists on the location of the Ishmaelites in the desert of Shûr and on their hostile character, is quite manifestly a secondary addition to the P stratum.

46 J. Ha, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History*, BZAW 181, 1989.

47 T. Römer, *Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der "neueren" und "neuesten" Pentateuchkritik*, DBAT 26 (1990), 32-47; idem., *Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham*, *Transeuphratène* 7 (1994), 107-21.

48 De Pury, *Promesse divine*, 295-330.

49 H. Ewald, H. Hupfeld, Th. Nöldeke, and – even after having recognized the late date of P – J. Wellhausen, or in the 20th century, M. Noth (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 7-19). Cf. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 1969², 243-74; A. de Pury and T. Römer, *Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche*, in: A. de Pury, ed., *Le Pentateuque en question*, 16-26.

Genesis, the Priestly writer would be the real inventor of the book of Genesis as "prologue to history".

Be that as it may, the Priestly writer's great vision of an ecumenical humanity reconciled around YHWH's priestly people fell victim to the epigones' anxieties and shortsightedness. On the other hand, even in the final arrangement of the stories, there is something deeply moving in the portrait that is made of Abraham. As Thomas Naumann beautifully shows in his forthcoming work⁵⁰, in the sequence of Gen. 21 and 22, it appears that Abraham has to forfeit both his sons, Ishmael by letting him get lost in the desert, and Isaac by offering him on the altar. Both are miraculously saved by God.

We will now leave our "ecumenical" Abraham somewhere in the 5th or 4th century, well aware that his most important "ecumenical career" as the patriarch of Jewish proselytes, of Christians and Moslems, had yet to take its course⁵¹. May these few considerations on "Abraham in history and tradition", even if they do vary here and there from his own so eloquently stated views on the subject, convey to John Van Seters my feelings of gratitude and the best of my wishes for the fruitful pursuit of his ever intriguing scientific quest.

50 Naumann, Ismael. Cf. also Van Seters, Prologue to History, 265.

51 Cf. Y. Moubarac, Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'islam, 1958; R. Martin-Achard, Actualité d'Abraham, 1969; K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, 1994; ET : Abraham : Symbol of Hope for Jews, Christians and Moslems, 1994; cf. also A. Segal, Abraham. Enquête sur un patriarche, Le doigt de Dieu, 1995; T. Römer (ed.), Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre, Essais bibliques 28, 1997; H. Busse, Die Patriarchengräber in Hebron und der Islam, ZDPV 114 (1998), 71-94.

New Light on Egypt's Stance towards Asia, 610-586 BCE¹

Donald B. Redford

The political history of Judah in the last quarter century preceding its dissolution at the hands of the Babylonians is much better served by Akkadian and Hebrew sources than Egyptian. The reason for this on the Egyptian side lies, in part, in the fact that the practice of celebrating foreign involvements and successes by making them public in text and relief, a fad of the New Kingdom, had long since fallen into abeyance². With the abandonment of Thebes as a district capital of the central government, ca. 1060 BCE³, the stelae fall silent: the temple of Amun no longer receives booty and memorials to his championing of empire cease to be created⁴. The Libyan kings of the

1 This paper was delivered at the AAR/SBL meeting in Orlando, Florida, Nov. 24, 1998. It is a pleasure to offer it to my old friend and colleague John Van Seters, with whom in days gone by I have sat at the feet of so many polymaths. While our paths have diverged over the last three decades, our interests are once again about to meet in the Sinai!

2 The vast majority of our New Kingdom hieroglyphic historical sources come from Karnak, Luxor, and Gurneh, the ancient Thebes: complete references are given in B. Porter and R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Texts, Reliefs and Paintings*, I-II, 1960-72; cf. W. Helck, *Die historischen Inschriften des Neuen Reiches*, *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, 1973, 73-80; idem., *Das Verfassen einer Königsinschrift*, in: J. Assmann et al., eds., *Fragen an die altägyptische Literatur*, 1977, 241-56; K. Martin, *Stele*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, VI, 1986, 1-6; see also the present writer, *Historical Sources: Textual Evidence*, forthcoming in: D.B. Redford, ed., *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, 1999.

3 Cf. C.F. Nims, *Thebes of the Pharaohs*, 1965, 38-39; J. Cerny, in *CAH II*, chap. 35; D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel*, 1992, 287-88; D. Valbelle, *Histoire de l'état pharaonique*, 1998, 334-35.

4 What is missing in particular is the "public text" (*wḏ*), or more specifically the "triumph stela," or "stela of mighty deeds" (*wḏ n nḥtw*), whereon the accomplishments of the king are broadcast: S. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten*, 1990, 61-63 (108). By and large these take their rise from two sources: (1) laconic entries in the official day-book of the king's house, in which case the finished text constitutes embellishment or midrash on a chronicled event, and (2) court encomia rooted in the art of the singer, extemporizing to the accompaniment of

22nd, 23rd and 24th Dynasties rarely if ever erected stelae or carved commemorative reliefs that can be used as historical sources, and it is only with the Kushite-Saite period that sporadic and self-conscious attempts are made to revive the obsolete practice⁵.

For the historian, however, royal or private texts from the period 711-525 BCE are bedevilled by problems of *Sitz im Leben*, dialect, lexikon and orthography⁶. Since it appears no longer to matter whether the mighty acts of the king are prominently displayed for public consumption, there is no guarantee that the capital city will produce "historical" stelae⁷. The latter may be found on desert roads, within maximum security areas of temples, or in sepulchral contexts, in marked contrast to their placement in the New Kingdom. Private biographical inscriptions, though mortuary or cultic (if secreted in a temple ambulatory), often provide much more information for the historian during this period⁸. The language of the texts rarely poses problems. Eschewing the

the harp. In Theban cases the stelae are offered to Amun and set up in the context of one of his temples.

- 5 Cf. the Pi(ankh)iya Stela (N.-C. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ankh)ya*, 1981), set up in the temple at Gebel Barkal where the local inhabitants spoke a different language and could not understand any Egyptian dialect. A like artificiality pervades the setting up of Apries' Memphite decree written in Old Egyptian (P. der Manuellian, *Living in the Past*, 1994, pl. 19), or attempts at "cryptography" by Saite worthies (R. el-Sayed, *Documents relatifs à Saïs et ses divinités*, 1975, *passim*).
- 6 See most recently der Manuellian, *Living in the Past*.
- 7 Sais has produced next to nothing (cf. P-M IV, 46-49), and nearly all monuments of a "historical" nature from Tanis were brought to the site. A number (cf. A.M. Moussa, *A Stela of Taharqa from the Desert Road at Dahshur*, MDAIK 37[1981], 331-34) were found in desert contexts. It is true that some Kushite and Saite monarchs attempted to revive the old forms of journal-derived stela, royal encomium, and royal supplication. Cf. M.F. Laming MacAdam, *The Temples of Kawa, I, The Inscriptions*, 1949; D.B. Redford, *Taharqa in Western Asia and Libya*, *Erls* 24, FS A. Malamat, 1993, 187-91; P. Vernus, *Inscriptions de la troisième période intermédiaire, I, Les inscriptions de la cour péristyle nord du VIe pylône dans le temple de Karnak*, BIFAO 75 (1975), 1-66 (all Taharqa); A.M. Moussa, *A Stela of Taharqa (Taharqa and Psammetichus I)*; W. Kaiser et al., *Stadt und Tempel von Elephantine: 5. Grabungsbericht*, MDAIK 31 (1975), pl. 28b (Necho II); H.S.K. Bakry, *Psammetichus II and his Newly-found Stela at Shellal*, *OrAn* 6 (1967), 235-44; L. Habachi, *Psammétique II dans la région de la première cataracte*, *OrAn* 13 (1974), 317-26 (Psametik II); but in large part these appear to be self-conscious efforts to resuscitate, for piety's sake, defunct formats.
- 8 An excellent catalogue of private individuals, especially those involved in military exploits, is provided by P-M. Chevereau, *Prosopographie des cadres militaires égyptiens de la Basse Époque*, 1985. See also E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 1954; K. Jansen-Winkel, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, 1985; J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapeum de*

demotic vernacular, Saite literati resorted to the old, post-classical Middle Egyptian, but reached back over time even further for their lexical choices. The Saite lexikon throws up geographical, ethnic, and hierarchical terms of archaic cast⁹, and resorts to formulaic expressions centuries old. When these are conveyed in the spare and occasionally cryptic orthography of the times, it becomes difficult to achieve positive identifications or to milk a passage for all its historical content.

To illustrate the potential contribution of untapped Egyptian sources, two items of unpublished evidence are herein passed in review. In the 1970s Eleazar Oren, as part of his important survey of northern Sinai¹⁰, undertook soundings and survey in the environs of a site to which he assigned the label T-21¹¹. The site, called by local inhabitants Tel Qedwa, "the Mound of the Opening"¹², lies about 30 km northeast of Tel Abu Seifi (Qantara East), and 10 km south/southwest of Tel Farama (Pelusium). Situated at the eastern mouth of a narrow spit of land between the Shi Hor and northern lagoons, Qedwa was ideally sited to block access to Egypt from Asia. Aerial photos¹³ show a clear configuration of massive perimeter walls with inset bastions enclosing a 200 square metre space occupied by smaller buildings (significantly oriented at a different angle). From the ceramic assemblage Oren concluded

Memphis, 1962.

- 9 Saite usage in monumental inscriptions may be seen reflected in texts from the 7th through 1st Centuries BCE: S. Sauneron, RdE 12 (1952), 92n; D.B. Redford, A Study of the Biblical Joseph Story, 1970, 202n. For the Levantine coast *Fenkhu* is most often used (Denderah II, 200; III, 120; IV, 66; VI, 54; Edfu I, 30, 85, 144, 234, 288 etc; III, 241; VII, 165), although other terms are attested (*Djahy*: S. Sauneron, Le rituel de l'embaumement, 1952, 3, 1-2; *ḥti'w/hntš*: J. Leclant, Montouemhat, 4ème prophète d'Amon et prince de la ville, 1961, 197, line 2; P-M III [2], 797 [38th Apis]; *Kharu*: P. Derchain, RdE 28 [1976], 63; *Prst*: JEA 25 [1939], pl. VII). Libya continues to be most often covered by the archaic *Tḥnw* and *Tmḥw*: M.F. Laming MacAdam, The Temples of Kawa I, 1949, III, 22; J. Garstang, AAAL 9 [1922], pl. 23a, 41; H. Goedicke, MDAIK 18 [1962], pl. 1; D.M. Redford, Taharqa in Western Asia and Libya, 189*; Babylon is *Sngr* (Denderah V, 71), and Nubia continues as *ḫwntiw* (MDAIK 31 [1975], pl. 28[b]).
- 10 See, among others, E. Oren, The Overland Route between Egypt and Canaan in the Early Bronze Age, IEJ 23 (1973), 198-205; idem., The Ways of Horus in North Sinai, in: A. Rainey, ed., Egypt, Israel, Sinai, 1987, 69-119.
- 11 E. Oren, Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta, BASOR 256 (1984), 7-44.
- 12 I am indebted to my student, Troy Sagrillo, for the correct understanding of this toponym.
- 13 Oren, BASOR, 256, 11, fig. 5.

that the site dated to the Saite Dynasty and was of single period occupation. Later assessments, ignoring the evidence of imported pottery, declared the fortress to be Persian.

Our excavations in 1993, 1997, and 1998 have refined Oren's results and confirmed his original dating¹⁴. No East Greek pottery or Phoenician crisp ware found at Tel Qedwa postdates the end of the third quarter of the 6th century BCE, thus ca. 525 BCE. Some Attic imports, indeed, can be dated to the late 7th century. Moreover, while it is true that pre-Saite periods appear not to be represented, the site cannot really be described as single period. The massive perimeter walls, which appear so clearly in the aerial shots, belong in fact to the latest building phase and may reflect a short-lived fortress that was abandoned shortly after construction. The foundation trench of this fortress descends from present surface, cutting through all the depositional stratification of the site. This latest construction had replaced an earlier fort, which had undergone several rebuilds or extensions, and had been destroyed in a massive conflagration. The wall of this earlier fort had been much narrower than the later (ca. 2 metres as opposed to 13!) and was built on the same alignment as the interior buildings (see pl. 1). The pottery supports a date span of ca. 60 to 70 years (ca. 610 to 550/540 BCE). It is tempting to construe the fort's foundation as reflecting Necho II's policy of vigorous involvement in Western Asia, or perhaps his decision to fortify the frontier in the wake of his defeat at Carchemish¹⁵. It is equally attractive to see in the dramatic firing of the first fort Neo-Babylonian activity on the eastern frontier at the outset of the reign of Amasis¹⁶.

14 See D.B. Redford, *The 1993 Expedition to the Sinai*, *The A.T.P. Newsletter*, September, 1993; *idem.*, *Qedwa and Mendes as the Iranian Connection*, *Newsletter of the North Texas Chapter of A.R.C.E.* 3 (1995), nos. 2-3; *idem.*, *Three Seasons at Tel Qedwa, north Sinai*, *JARCE* (1998).

15 *BM. 21946*: D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, 66-68; B. Oded, in: J.H. Hayes and J.M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 1977, 470; D.J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, 1985, 14-15; J.M. Miller and J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986, 403; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB 11, 1988, 307-308. History suggests that the ancient Egyptians, when success was had in Western Asia and frontiers raised in the Levant, viewed their east Delta frontier and its fortification with insouciance. This a priori argument might militate in favor of a post-Carchemish date for the earliest fort at Tel Qedwa.

16 Sources and discussion in A.J. Spalinger, *Egypt and Babylonia: a Survey (c. 620-550 B.C.)*, *SAK* 5 (1977), 237-38. That this was an invasion conceived on a massive scale shows through the (admittedly hyperbolic) verbiage of the Cairo Amasis stela (cf. E. Edel, *GM* 29 [1978], 13-20): "then they came to tell His Majesty: 'the Asiatics in their arrogance have broken in [reading *znb*], and are

The second item of evidence is a statue inscription recovered in the tomb of Nephertites I at Mendes by the New York University expedition in 1977, to be published by the writer in volume I of our excavation reports¹⁷. The text is a fragment of a biographical statement by the statue owner, Amasis son of Nes-atum¹⁸, and is dated to the reign of Necho II. Amasis was a general of infantry (*mnf3t*) and is already known from graffiti at Abu Simbel¹⁹ that identifies him as royal appointee and commander-in-chief of the Egyptian contingent of Psammetichus II's expeditionary force against Kush (592 BCE)²⁰. The present text reads in part,

I am a royal servant who does good, a righteous man, one who adheres to the texts of ...²¹ See! I was not inattentive. See! There was none whom I expelled from his land, there was none whom I deprived of his paternal property; I committed no evil against [anybody]

After a brief prayer to the Ram-god of Mendes, Amasis continues,

Then I functioned as [... for] the Cultus-meister Wehem-ib-re (Necho II). I adhered to the documents of the palace and I never neglected anything that had happened earlier²².

proceeding along the Way-of-Horus; there are thousands there, trampling on the land and clogging every road! and those in ships are sailing with the wind, (for) they intend to destroy the land!" If, as is very probable, Ismailia naos 2248 reflects this event, its magnitude is underscored and translated into a mythic level (G. Goyon, *Kémi* 4 [1936], 11): "Now the children of Apopi, the [dishevelled] brigands of the wilderness, came along the road leading to Yat-nebes [= Pi-sopdu, mod. Saft el-Henne], treading on Egyptian soil by night ... they came from the mountains of the east". It is most unlikely that Tel Qedwa, lying in an advanced position along the main route from Asia, would have escaped this attack.

17. Excavations at Mendes, I, The Royal Necropolis. The statue was one of four that had apparently been taken from the Temple of Ba-neb-djed by Nephertites to embellish his tomb.
18. See Chevereau, *Prosopographie*, 89-90 (no. 115). Amasis is the probable owner of another statue from Mendes: see H. de Meulenaere and P. MacKay, *Mendes II*, 1976, pl. 18, no. 45.
19. Earlier bibliography in E. Drioton and J. Vandier, *L'Égypte*, 1962, 619; F.K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, 1953, 41-42; R. Meiggs and D.M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century B.C.*, 1969, no. 7; J. Boardman, *The Greeks Overseas*, 1980, 116 (with bibliography).
20. See most recently L. Török, *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, 1997, 371-74.
21. Unknown group. See forthcoming publication.
22. *Hr-h3t*, in a temporal sense: K. Jansen-Winkel, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, 1985, 276-77. The present text seems to resonate with sensitivity towards old texts as written precedent, and may be compared with similar sentiments

Now [His Majesty] sent me [to] smite Asia, being commanding officer of his army. When he saw how able I was, then he [...] it on account of my speech [... 10 groups ...].

The inscription thus records three stages in the career of Amasis, the first two archival and involving partly juridical responsibilities, the third military. There is no way of telling in which reign the first two functions were discharged, but the hiatus caused by the insertion of the prayer and the specific naming of Necho II suggest that a change of reign is indicated. Thus Amasis would have first come to prominence late in the reign of Psammetichus I and been given his first military assignment under his son. In spite of the archaic diction – "Asia" (*St3t*)²³ is wholly obsolete in contemporary vernacular – the allusion to a military expedition points unmistakably to Necho's numerous escapades in the Levant. But which one is in question? A fortiori, it could be argued that such a grandiose term as "Asia" would only be used if the enemy were a "major player" in the melée of the times, and thus could only refer to Babylon. The curious use of the expression "commanding officer" (*wd-shrw*)²⁴ and the arguable inference that Amasis made report to the king both militate in favor of Necho's not being present on the battlefield. The campaign of 609, therefore, in which Josiah lost his life and the assault on Harran proved abortive, must be excluded, as Necho was indeed present on this occasion with his troops²⁵. The Babylonian Chronicle is silent with regard to Egypt for the 18th and 19th years of Nabopolassar (608-607 BCE), but records a major Egyptian success in the siege and reduction of Kimuhu in the summer of 606²⁶. Presumably the Egyptian expeditionary force remained ensconced at Carchemish for the rest of the year, and in January 605 emerged to defeat the Babylonian army at Qurumati, only itself to suffer defeat and an-

expressed about the childhood and early training of the high-priest Osorkon: "It all began when judicial decisions came to his attention (as well as) routine business in the privy chamber, and so he became knowledgeable about all [the policy decisions] which had been enacted under generations of former kings", *Reliefs and Inscriptions at Karnak, III, The Bubastite Portal*, 1954, pl. 21, col. 4.

23 For this archaic designation cf. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Joseph Story*, 202n; P. Chevereau, *Prosopographie*, 98-99, no. 124.

24 A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I, 394:13; cf. K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, II, 1969, 35:2, 4-5 (of the absolute authority Amun has over the king).

25 II Kgs 23:29; Cogan and Tadmor, *II Kings*, 300-302; cf. A. Malamat, *The Kingdom of Judah between Egypt and Babylon*, *StTh* 44 (1990), 67-70 (for an ingenious interpretation of Arad ostrakon 88).

26 D.J. Wiseman, *Chronicles*, 66; idem., *Nebuchadrezzar*, 13.

nihilation at Carchemish six months later²⁷. For the next five years the Chronicle is silent with respect to Egypt. Then (probably to be dated to January 600), comes the entry recording the repulse of Nebuchadrezzar's forces on the Egyptian frontier²⁸. Since it is questionable whether a successful defensive action on Egyptian soil, i.e., the operation of January 600, would qualify as "smiting Asia", we may be forced to opt for the campaigns of 606 and early 605. It remains perfectly possible, however, that Amasis alludes to an action in the Levant of a more localized nature, which did *not* involve the Babylonians, and is otherwise unrecorded²⁹. Even so, it is un-

27 Wiseman, *Nebuchadrezzar*, 14-16.

28 Wiseman, *Chronicles*, 70; *idem.*, *Nebuchadrezzar*, 29. There seems to be a general consensus that the reference to Necho's triumphs at "Magdulus" and "Kadytis" in Herodotus (ii. 159) are to be seen as a reminiscence of the events of 601-600 BCE, and that the latter is to be identified with Gaza: sources and discussion in A.B. Lloyd, *Herodotus Book II. A Commentary*, III, 1988, 162-63; J. Quaegebeur, *À propos de l'identification de la 'Kadytis' d'Hérodote avec la ville de Gaza*, in: K. van Lerberghe and A. Schoors, eds., *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*, FS E. Lipiński, 1995, 245-70. In spite of some opinions to the contrary, Magdulus is surely to be identified as a *migdol* on the Egyptian frontier: A.B. Lloyd, *Herodotus*, 160-62. The exact identification is bedevilled (apparently) by a plethora of options, both textual and archaeological. But fortunately choice in the latter category is narrowing. Such sites as Tel abu Seifi, Tel Lulli, Tel Makhsan, and Tel el-Herr belong, in their foundation, to a post-Saite horizon: J. Leclant, *Fouilles et travaux en Egypte et au Soudan*, *Or* 62 (1993), 191-93; 63 (1994), 366-70; 64 (1995), 247-51; 65 (1996), 256-58; 66 (1997), 241-44; D.B. Redford et al., *Report on the 1993 and 1997 Seasons at Tell Qedwa*, *JARCE* 35 (1998), 45 and notes 3-4. Exceptionally at the present moment Tel Qedwa and Tel el-Ghaba (*ibid.*, 45 n. 5), the former certainly a "migdol" in the generic sense, qualify as belonging to the period prior to 525 BCE and encompassing in part the 7th-6th cent. BCE. The composite picture of the northeast border yielded by P. Dem. Cairo 31169 ([Ptolemaic], col. iii. 20-23) gives no fewer than 4 "migdols": 1. "Migdol" (no qualification), 2. "Migdol 'Guardian-of-the-land'", 3. "Migdol of Ba'al Saphon", and 4. "Migdol of the ultimate watch([?] *ph s3y*)". If no. 3 be identified as Mons Casius and no. 4 the post furthest removed (i.e. to the east), nos. 1 and 2 would have to lie west or west-southwest of Lake Bardawil, and it is at this point that a transit corridor begins leading into Egypt (Strabo xvi.2.32-33). Only here does it make any sense for Egyptian defenders to begin their defence in depth and to station the bulk of their forces, since beyond this to the east the Barathra swamps (Strabo xvii.1.21, Diodorus i.30.4-9; xvi.46.5) and the lake preclude that necessity. It was precisely here that the master strategist Chabrias erected his first line of defence against Persia (Pliny *Natural History*, v.xiv). It stands to reason, therefore, that the terrain on which Assyria or Babylonia would have first encountered a substantial number of defenders would have been precisely in the vicinity of Tel Qedwa.

29 It is perfectly possible, if not rather likely, that pursuant to the victory of 600 BCE Necho felt able to reassert himself beyond the Sinai. The capture of Gaza (Jer. 47,1; cf. B. Peckham, *History and Prophecy: The Development of Late Judaeon Literary*

likely to have taken place between 605 and 600, as the crushing defeat at Carchemish undoubtedly cowed Necho and discouraged meddling.

The Amasis inscription, laconic though it is, throws into sharper relief two fundamental considerations in Saite policy towards Asia, viz., resistance to the creation of any major power block beyond the Euphrates, and maintenance of the status quo in Palestine. That the Saites failed in this has more to do with Necho and Apries being "outgeneraled" on the battlefield than any deficiency in the quality of their troops. It was, moreover, increasingly difficult to control the Arab bedu who were turning the Sinai and the transit corridors across the Negeb to the coast into their own independent bailiwick.

Excursus: The Internal Chronology of Necho II's Reign

The reign of Necho poses more problems for the modern historian than any other *floruit* of the 26th Dynasty. Not only is an overall assessment difficult to achieve (What, in fact, *do* the occasional erasures of his name signify?³⁰) but even the order of events continues to defy consensus. The following is offered as a possible and (I hope) plausible *conspectus regni*.

Necho will have acceded to the throne on the death of his father in late

Traditions, 1991, 308) would have occurred about this time (A. Malamat, Josiah's Bid for Armageddon, *JANES* 5 [1973], 275-76; Quaegebeur, À propos de l'identification de la 'Kadytis', 245-49 [with literature and discussion]). Precisely when the monarchy of that city-state was abolished is difficult to say. It could have been in 603 following the destruction of Ashkelon (cf. the unnamed city attacked in BM 21946 obv. 21-23; A.F. Rainey, The Fate of Lachish during the Campaigns of Sennacherib and Nebuchadrezzar, in: Y. Aharoni, ed., *Investigations at Lachish: The Sanctuary and the Residency*, 1975, 54-55), or at some time unspecified by the Babylonian Chronicle (596 BCE, i.e. the year following the removal of Jehoiakin?). That Necho II was responsible is unlikely, since termination of local (forms of) governments was not characteristic Egyptian practice. Cf. H.J. Katzenstein, *Gaza in the Persian Period, Transeuphratène 1* (1989), 69 and *Gaza in the Neo-Babylonian Period, Transeuphratène 7* (1994), 35-49. For the king of Gaza incarcerated at Babylon, see ANET, 308(a).

30 Cf. J. Yoyotte, "Nécho II," in *DBS*, 6, 1960, 372-92; B.V. Bothmer, *Egyptian Sculpture of the Late Period*, 1960, 50-52; H. de Meulenaere, *Le surnom égyptien à la Basse Époque*, 1966, 28-29; A.J. Spalinger, *The Concept of the Monarchy during the Saite Epoch – An Essay of Synthesis*, *Or* 47 (1978), 19-21; Lloyd, *Herodotus*, 157; P. Vernus and J. Yoyotte, *Dictionnaire des pharaons*, 1996, 97. More charitable appraisals of the reign have sometimes been given: cf. T.G.H. James, in *CAH*, III, 2, 1991, 715-18, 721-24; N.-C. Grimal, *A History of Egypt*, 1992, 359-61.

July or August, 610 BCE³¹, back-dating his accession to the preceding New Year's day (about Jan. 13 in the late 7th cent.). To this first partial year of only five months duration dates a donation stela from Per-hebyet in the central Delta³². The retreat of the Egyptian expeditionary force (sent by his father) from Harran would have followed in late October³³; and in January 609 the opening of the Tura quarries, signaling the expected building program³⁴. The initial purpose of the latter is stated to be construction work at Heliopolis³⁵, but one wonders whether a more general program was envisaged. If so, it is tempting to assign an earlier date in the reign for construction and dedications in other northern sites³⁶. Necho's first campaign into Asia (the one on which Josiah was killed and siege laid to Harran) occupied the four months between June and September, 609, thus falling in the second regnal year.

The defeat at Carchemish in 605³⁷ arguably marks the *terminus post quem* for the fortifications Necho erected. We have already contended (see above) that the defeat occasioned the building of the *migdol* at Tel Qedwa; and the same argument could be used to date Necho's gate and enclosure wall

31 Cf. W. Erichsen, *Eine neue demotische Erzählung*, 1941, iii.1-3; E. Hornung, *Die Sonnenfinsternis nach dem Tode Psammetichs I.* ZÄS 92 (1965), 38-39; K.S. Freedy and D.B. Redford, *The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources*, JAOS 90 (1970), 474.

32 A. Moret, *Annales du musée Guimet XXXII. Catalogue du Musée Guimet. Galerie égyptienne*, 1909, C-48 (pl. 43:48).

33 BM 21901 obv. 61-65; Wiseman, *Chronicles*, 62.

34 G. Daressey, *Inscriptions des Carrières de Tourah et Mâsarah*, ASAE 11 (1911), 260.

35 *Ibid.*, "year after the Union of the Two Lands: H.M. caused stones to be extracted from the mountain of *Ayan*, to [....] for his fathers, all the gods of Egypt, and to make the 'Mansion-of-the-Prince' ...".

36 E.g., Memphis: M. el-Amir, *The ΣΗΚΟΣ of Apis at Memphis: A Season of Excavations at Mit Rahina in 1941*, JEA 34 (1948), pl. 15:5 (altar); P-M III (2), 820 (vase); cf. D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, 1977, 92-93 (folk-memory of construction in the Asklepiion at Saqqara?); Athribis: L. Habachi, *Athribis in the XXVIth Dynasty*, BIFAO 82 (1982), 216-17, fig. 2 (*naos*); Buto: P-M IV, 45 (sphinx); L. Delvaux, *Les bronzes de Sais, les dieux de Bouto et les Rois de marais*, in: W. Clarysse, et al., eds., *Egyptian Religion in the Last Thousand Years I*, 1998, 556-60 (bronze); Kom Abu Billo: P-M IV, 68 (block); for a year 1 dedication at Thebes, see LdÄ IV (1982), 370.

37 Of course we have no Egyptian account of the Carchemish campaign. But interestingly from the same year, the 6th of Necho's reign, comes a Karnak stela on which Necho is introduced to the Theban triad by the war-god Montu with expressions of the wish for long and prosperous rule: G. Legrain, *Les temples de Karnak*, 1929, 139-40. One wonders whether news had as yet reached the Nile!

at Tanis³⁸ and his mud-brick construction at Thebes³⁹. It seems equally attractive to construe the excavation of a canal through the Wady Tumilat as part of this post-Carchemish attempt to strengthen an eastern frontier made vulnerable by the defeat⁴⁰. On this understanding the waterway would not have originally been intended as a means of transit between Nile and Red Sea⁴¹ – the presence of a Red Sea fleet *based in* the Gulf of Suez (Herodotus ii.159) would have made such a canal superfluous in any case – but rather as an easily-negotiated water route for transporting troops to the Bitter Lakes region for defensive purposes⁴².

The requirements in manpower imposed by the building program, the expeditionary forces sent to Asia (609-605), and the canal excavations would have effectually prevented Necho from acting on more than one "front" at the same time. It is therefore highly unlikely that Necho's activity on the Red Sea or in Nubia predate, say, 603 BCE or thereabouts. In the 8th year (603) the Wady Hammamat was visited by an expedition⁴³, as much (we may imagine) to assess its value as a transit corridor to the Red Sea as to extract stone. Possibly later (after 600?) Necho dedicated himself more fully to the south. In particular, the military expedition directed against the Sudan, evinced by the Elephantine fragment, is most likely to be assigned to the last seven or

38 P. Montet, *Inscriptions de Basse époque trouvées à Tanis*, Kémi 8 (1946), pl. 5.

39 See D.B. Redford, *Pithom, LdÄ IV* (1982), 1054-58; P-M II, 3, 209; cf. p. 20 (block from north Karnak).

40 See Lloyd, *Herodotus*, 158; note that Strabo (xvii.1.25) states that it was Necho's death that terminated work on the canal.

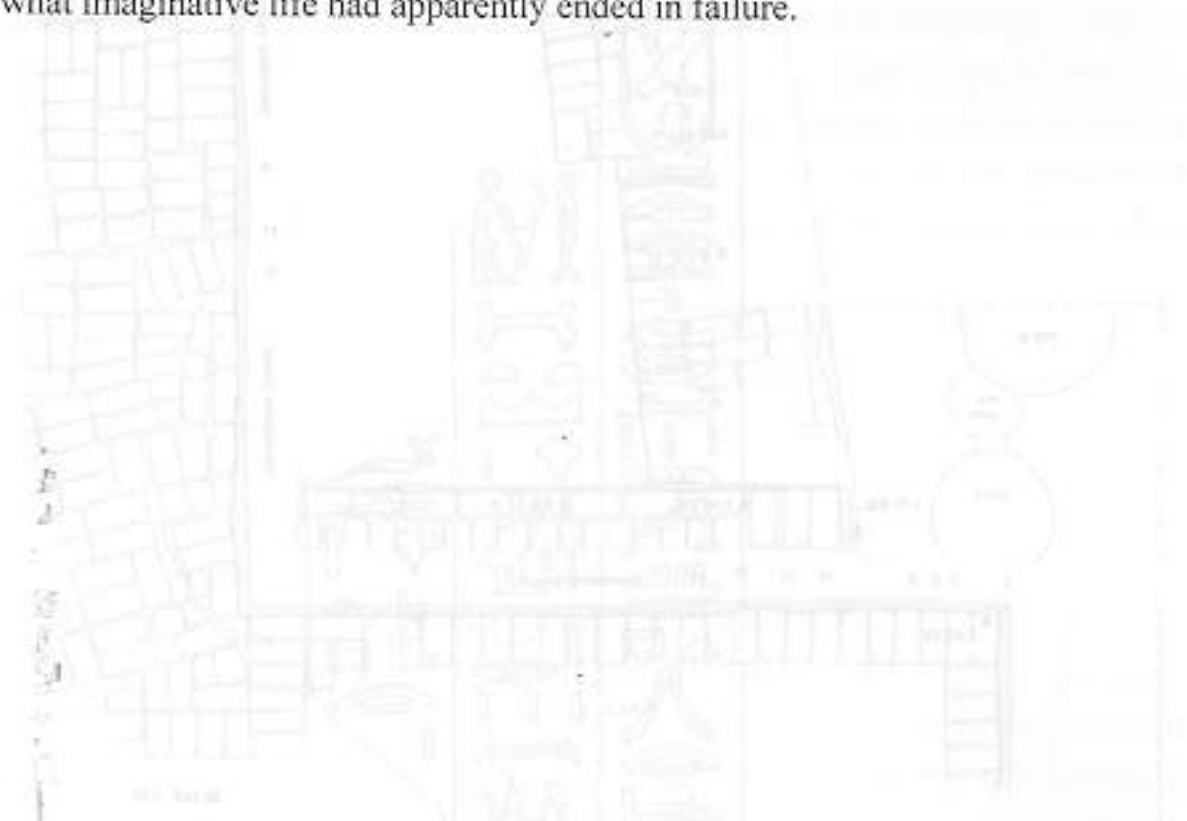
41 On the possibility that the canal formed part of a broader policy of Red Sea and East African trade, see A.B. Lloyd, *The So-called Galleys of Necho*, *JEA* 58 (1972), 307-308; *idem.*, *Necho and the Red Sea: Some Considerations*, *JEA* 63 (1977), 142-55; R. Mauny, *Le périple de l'Afrique par les Phéniciens de Nécho vers 600 av. JC*, *Archéologia* 96 (1976), 44f.

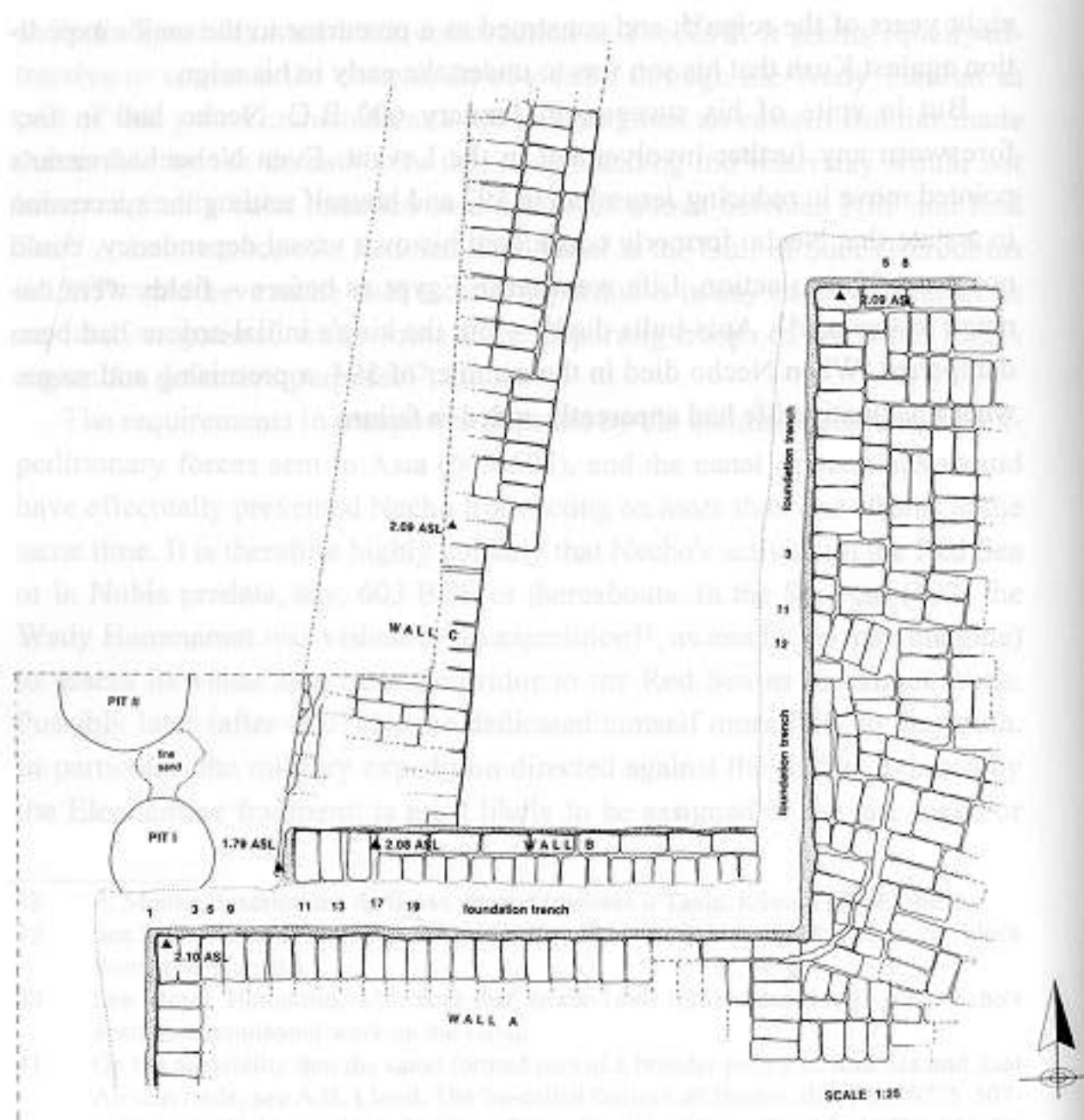
42 The Herodotan tradition (ii.158) that the work was interrupted by an oracle is an aetiology on the known fact that the canal *appeared* not to have been finished (Lloyd, *Herodotus*, 157), but it faithfully reflects that in Necho's day the waterway led only a little beyond Pithom (= Tel el-Maskhuta: D.B. Redford, *LdÄ IV*, 1054-58) into the lagoons at the eastern end of the Wady Tumilat: *ibid.*, 1057 n. 26 (for the names of the canal and lagoons). For the canal and its geography, see T. Braun, *The Greeks in Egypt*, *CAH*, III, 3, 49; H. Cazelles and J. Leclant, *Pithom*, *DBS* 42 (1972), cols. 1-6; Lloyd, *Herodotus*, 149-57; G. Posener, *Le canal du Nil à la Mer Rouge avant les Ptolémées*, *CdE* 13 (1938), 259-65; C. Thiers, *La stèle de Pithom et les douanes de Philadelphie*, *GM* 157 (1979), 95-101; C. Tuplin, *Darius' Suez Canal and Persian Imperialism*, *Achaemenid History*, 6, 1991, 237-83; H.T. Walinga, *The Ancient Persian Navy and Its Predecessors*, *Achaemenid History*, 1, 1987, 57-59.

43 J. Couyat and P. Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammamat*, 1912, nos. 97, 99.

eight years of the reign⁴⁴, and construed as a precursor to the major expedition against Kush that his son was to undertake early in his reign.

But in spite of his success, in January 600 B.C. Necho had in fact foresworn any further involvement in the Levant. Even Nebuchadrezzar's pointed move in reducing Jerusalem in 597 and himself settling the succession in a state that Necho formerly considered his own vassal dependency, could not rouse him to action. Life went on in Egypt as before – fields were donated to the god⁴⁵, Apis-bulls died⁴⁶ – but the king's initial ardour had been dampened. When Necho died in the summer of 594, a promising and somewhat imaginative life had apparently ended in failure.

- 
- 44 See W. Kaiser, et al., *Stadt und Tempel von Elephantine. Fünfter Grabungsbericht*, MDAIK 31 (1975), pl. 28(b); F. Junge, *Elephantine*, XI, *Funde und Bauteile*, 1987, 66-67; K. Jansen-Winkel, *Zur Schiffsliste aus Elephantine*, GM 109 (1989), 31. That the text records a Nubian campaign is quite plain, as the translation shows: "[... unknown loss of lines ... the army(?) and the] chariotry [....] the fleet which carried them south on the water: the [...]-boat, 1; the boat [Nech]o-is-a-Soul', 1; great transports, 5; small transports, 5; 'the Red-ship', 1; great warships, 5; small warships [5(?)] ..." The penultimate line says "the Nubian was very obstreperous(?) ...".
- 45 December, 597 (Necho's 14th year): A. P. Zivie, *Hermopolis et le nome de l'ibis*, 1975, doc. 23.
- 46 Year 16 (595 B.C.): P-M III, 2, 797 (Apis no. 39). Note how one of the *grandeas* who probably was present at the funeral, Onkh-Hor, general of infantry in fact, is wholly caught up – to the exclusion of his military career! – with the piety of his own actions in devoting himself to construction work for the Apis-bull: J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapeum de Memphis*, 1962, Text "T".

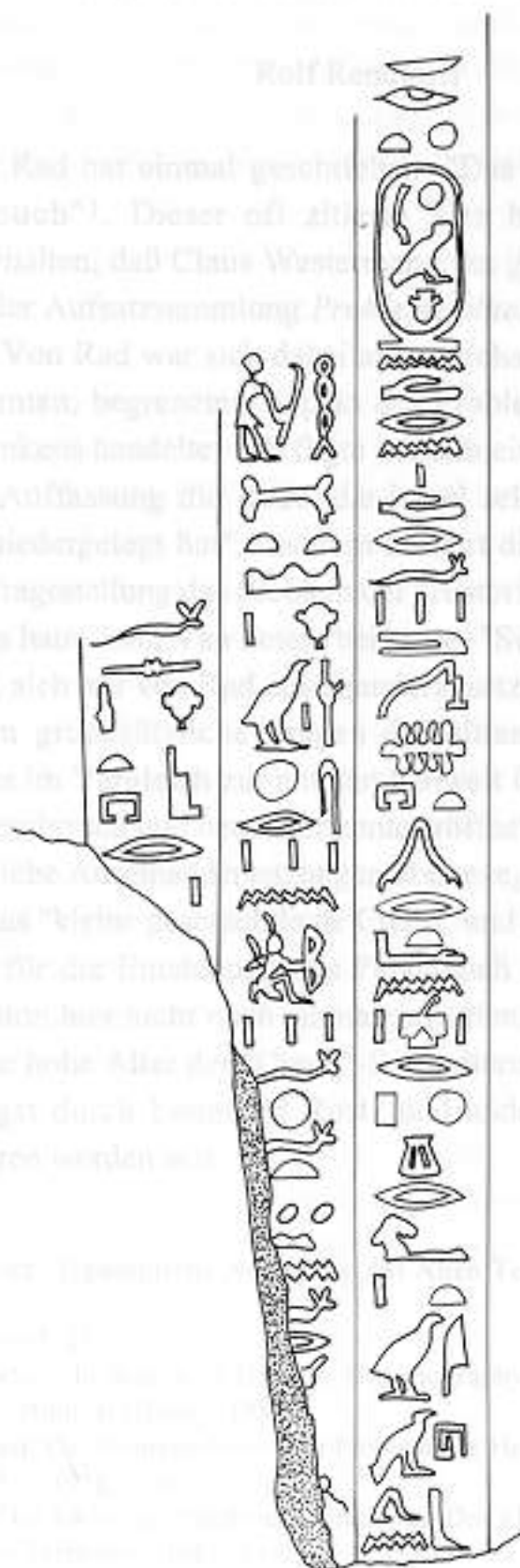


TEL KEDWA NW QUADRANT [EXTERIOR]

MENDES

AHMOSE STATUE INSCRIPTION

(COL. 3 - 5)



Wie sieht Israel seine Geschichte?

Rolf Rendtorff

Gerhard von Rad hat einmal geschrieben: "Das A(lte) T(estament) ist ein Geschichtsbuch"¹. Dieser oft zitierte Satz hat dadurch eine gewisse Prominenz erhalten, daß Claus Westermann ihn gleichsam wie ein Motto an den Anfang der Aufsatzsammlung *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* gestellt hat². Von Rad war sich dabei aber durchaus bewußt, daß es sich um einen bestimmten, begrenzten Aspekt des Problems des alttestamentlichen Geschichtsdenkens handelte, und fügte deshalb eine Fußnote hinzu: "Hier ist nur von der Auffassung die Rede, die Israel selbst von seiner Geschichte zeugnishaft niedergelegt hat". Insofern berührt dieser Satz und die mit ihm verbundene Fragestellung das Problem der "Historiographie" nicht.

Allerdings hatte John Van Seters bei seiner "Suche nach der Geschichte"³ Anlaß genug, sich mit von Rad auseinanderzusetzen. Dabei ging es zunächst vor allem um grundsätzliche Fragen des alttestamentlichen Geschichtsverständnisses im Vergleich zur antiken Umwelt Israels. Hier hat Van Seters neue Wege beschritten und neue Horizonte eröffnet. Sodann ergaben sich aber auch ausführliche Auseinandersetzungen über exegetische Einzelfragen, nicht zuletzt über das "kleine geschichtliche Credo" und die daraus sich ergebenden Folgerungen für die Entstehung des Pentateuch oder Hexateuch⁴. Ich will diese Diskussion hier nicht noch einmal aufrollen, zumal das durch von Rad angenommene hohe Alter der "Credo"-Formulierungen von Deut. 26,5ff u.a. ja schon längst durch Leonhard Rost⁵ und andere mit guten Gründen in Zweifel gezogen worden war.

1 G. von Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12 (1952), 17-34, 23.

2 TB 11, 1960, 11.

3 J. Van Seters, In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, 1983.

4 G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, BWANT 78, 1938 (= Ges. Stud. I, 1958, 9-86).

5 L. Rost, Das kleine geschichtliche Credo, in: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, 1965, 11-25.

Gleichwohl behalten die Beobachtungen und Überlegungen von Rads auch heute noch einen gewissen Reiz. Es sind vor allem zwei Aspekte, denen sich noch einmal nachzugehen lohnt. Zum einen ist es die knappe, bekenntnishafte Formulierung bestimmter Texte, die unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten sehr deutlich erkennbar ist. Dies gilt auch unabhängig von der Frage des Alters dieser Texte und von ihrem vermuteten *Sitz im Leben*, so wenn man sie z.B. als "summary statements" bezeichnet⁶. Zum andern sind es aber auch die Beobachtungen zum Verhältnis der drei Überlieferungskreise, die im Pentateuch oder Hexateuch miteinander verknüpft sind, die nach wie vor einiger Überlegungen wert sind.

I

Eine grundlegende Frage, die durch von Rads Beobachtungen aufgeworfen worden ist, lautet: Wo beginnt Israels Geschichte? Genauer: Wo beginnt diese Geschichte im Bewußtsein Israels selbst? Die Antwort, die von Rad aus seiner Interpretation der Texte gewonnen hatte, lautete folgendermaßen: Nach den ältesten bekenntnishaften Formulierungen begann Israels "Heilsgeschichte" mit der Herausführung aus Ägypten. Diese Geschichte war jedoch schon ansatzweise mit der Vätertradition verknüpft bzw. hatte "ihren Einsatzpunkt in der Väterzeit"⁷, wie aus den Formulierungen in Deut. 26,5 ("Ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater") und I Sam. 12,8 ("Als Jakob nach Ägypten kam") hervorgeht. In den "freien Abwandlungen des Credo in der Kultlyrik" konnte sie aber auch ohne Bezug zur Vätergeschichte unmittelbar mit der Herausführung aus Ägypten einsetzen wie z.B. in Ps. 78 und 136. Die rückwärtige Anbindung der Vätergeschichte an die Urgeschichte ist erst als literarische Leistung des "Jahwisten" zu betrachten, der dafür im Geschichtsbewußtsein Israels keine Ansatzpunkte hatte; denn Texte wie die Ps. 135 und 136 "gehören doch gewiß einer viel späteren Zeit an"⁸.

Was diese Überlegungen für uns heute noch interessant macht, ist zunächst die starke Betonung der Frage nach dem Einsatzpunkt der Geschichte in Israels eigenem Bewußtsein. Wenn wir diese Frage losgelöst von den formgeschichtlichen und überlieferungsgeschichtlichen Vorgaben von

6 Van Seters, *In Search of History*, 229.

7 Von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 51 (64).

8 Von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 61 (74).

Rads betrachten, zeigt sich eine bemerkenswerte Vielfalt in der Art und Weise, wie in alttestamentlichen Texten auf die Anfänge der eigenen Geschichte zurückgeblickt wird.

Nur selten beginnt ein Text, der einen Geschichtsrückblick enthält, mit der *Schöpfung*. Ps. 136 wurde schon genannt. Dieser straff gebaute Psalm enthält zwei Hauptabschnitte: Schöpfung (V. 4-9) und Befreiung Israels (V. 10-22): Hier sind also zwei der drei Hauptthemen des Pentateuch miteinander verbunden; aber es fehlt das Zwischenglied: die Vätergeschichte. So besteht auch keine Kontinuität zwischen den beiden thematischen Abschnitten. Man wird ihren Zusammenhang vielmehr unter dem Thema der "großen Taten Gottes" sehen müssen. Unter diesem Aspekt beginnt der konfessorische Lobpreis Israels mit der Schöpfung; die Rekapitulation seiner Geschichte beginnt aber erst mit dem Exodus.

Auch das große Bußgebet Neh. 9,6-37⁹ beginnt mit der Schöpfung (V. 6). Aber dann folgt mit der gleichen Einleitung *אֵתָהּ הוּא יְהוָה* die Erwählung Abrahams (V. 7f). Sie wird entfaltet durch eine knappe Rekapitulation der Anfänge der Geschichte Abrahams mit deutlichen Anklängen an verschiedene Kapitel der Genesis: Herausführung aus *Ur Kasdim* (Gen. 15,7), Änderung des Namens *Abram* in *Abraham* (17,5), Abrahams Herz als gerecht erkannt (15,6), Bundesschluß (*ברית*) mit Landverheißung (15,18-21). Ab V. 9 wird dann der Geschichtsrückblick mit der elenden Lage der Israeliten in Ägypten fortgeführt (s.u.). Hier ist also die Nähe zum Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt sehr ausgeprägt: Schöpfung, Erwählung Abrahams und Herausführung aus Ägypten folgen aufeinander.

In Ps 135 stellen sich die Dinge anders dar. Die Struktur des Psalms ist weniger deutlich. Zunächst ist von der Erwählung Jakob/Israels die Rede (V. 4), dann von Gottes Machterweisen in der Natur (V. 6f), an den Ägyptern (V. 8f) und anderen Königen (V. 10f), deren Land er Israel zum Erbesitz gab (V. 12). Hier kann man nur begrenzt von einem Geschichtsrückblick sprechen. Vielmehr geht es um die Entfaltung des Satzes von der Größe Gottes und seiner Erhabenheit gegenüber allen anderen Göttern (V. 5.15-18).

So bleibt nur das Gebet in Neh. 9 als Beleg für einen Rückblick auf die ganze Geschichte, wie sie im Pentateuch dargestellt wird. Unter diesem Aspekt erscheint von Rads Gedanke an einen "Vorbau der Urgeschichte"¹⁰

9 Vgl. dazu R. Rendtorff, *Nehemiah 9: An Important Witness of Theological Reflection*, in: M. Cogan et al., Hg., *Tehillah le-Moshe, FS M. Greenberg*, 1997, 111-17.

10 Von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 58 (71).

durchaus plausibel, denn der Verfasser des zweifellos späten Textes von Neh. 9 kennt offenbar den Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt.

II

Sehr viel komplexer stellt sich die Erwähnung der *Erzväter* in Geschichtsrückblicken dar. Die knappen Hinweise in Deut. 26,5 und I Sam. 12,8 wurden schon genannt. In ihnen kommt das Bewußtsein einer Vorgeschichte vor dem Aufenthalt der Israeliten zum Ausdruck, das mit der Darstellung des Pentateuch in Einklang zu stehen scheint. Sehr viel deutlicher ist diese Übereinstimmung bei einem anderen Text, den von Rad zu den "Credo"-Texten rechnet: Jos. 24,2-13. Hier holt der Verfasser weit aus bis in die Zeit, als die Väter noch "jenseits des Stromes" lebten und "anderen Göttern dienten" (V. 2). Dann führt er den Leser Schritt für Schritt weiter: Gott führt Abraham nach Kanaan, gibt ihm Isaak, Jakob und Esau(!), und Jakob zieht nach Ägypten (V. 3f). Hier wird also die Geschichte der Erzväter knapp aber detailliert als Voraussetzung für die dann folgende Etappe vom Exodus bis zur Landnahme dargestellt. Von Rad hat gemeint, man könne diesen Text geradezu "als einen Hexateuch in kleinster Form bezeichnen"¹¹.

Ein weiterer Text, der hier genannt werden kann, ist die Gottesrede an Abraham in Gen. 15,13-16¹². Auch hier beginnt die knappe Skizze der Geschichte – entsprechend dem Kontext noch im Vorblick – mit Abram, dessen Nachkommen in ein fremdes Land ziehen, dort unterdrückt werden und schließlich "mit reicher Habe" wieder ausziehen werden. Vätergeschichte und Exodus sind also miteinander verbunden. In anderer Form gilt dies auch für die Erzählung von der Berufung Moses in Ex 3. Hier wird zwar die Vorgeschichte nicht ausdrücklich erzählt, kommt jedoch in der mehrfachen Selbstbezeichnung Gottes als "der Gott deines Vaters/eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" (V. 6.15.16) deutlich zum Ausdruck. Mit dieser Gottesbezeichnung wird die Rückbindung an die Geschichte der Erzväter hergestellt. Schließlich begegnet in Num. 20,15f ein knappes Resümee der Erzväter- und Exodusgeschichte, das mit dem Satz beginnt: "Unsere Väter zogen hinab nach Ägypten"¹³.

11 Von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, 7 (16).

12 Vgl. dazu S. Kreuzer, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments, BZAW 178, 1988, 83-96.

13 Kreuzer, Frühgeschichte, 119-40.

Bei den Propheten sind vor allem die Erwähnungen der Jakobgeschichte bei Hosea von Interesse. Am deutlichsten sind die Beziehungen zwischen Jakob und der nachfolgenden Geschichte Israels in Hos. 12,13-15: Zunächst wird Jakob genannt mit deutlichen Anklängen an die Überlieferungen der Genesis, dann folgt der Hinweis auf die Herausführung aus Ägypten durch den "Propheten" Mose und schließlich eine Anklage wegen des Verhaltens "Efraims" in der danach folgenden Zeit. Auch in 12,4f wird eine den Genesistexten entsprechende Jakobtradition vorausgesetzt, in der besonders die Geburtsgeschichte (Gen. 25,22-26), die Erzählung vom nächtlichen Kampf Jakobs am Jabbok (32,25-32) und die Gotteserscheinung in Bet-El (28,10-22) anklingen.

Im übrigen bleibt es in den Prophetenbüchern bei einzelnen Erwähnungen der Erzväter. Gott hat Abraham (zusammen mit Sara) als einzelnen berufen, ihn gesegnet und gemehrt (Jes. 51,2, vgl. 29,22). So kann auch Israel/Jakob als "Same Abrahams" selbst als berufen und erwählt bezeichnet werden (Jes. 41,8f). In der Krisensituation der Belagerung Jerusalems sagt Gott zu, daß er auch in Zukunft aus dem Geschlecht Davids Herrscher über die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs setzen will (Jer. 33,26). Am Schluß des Michabuches wird an Gottes Zusage appelliert, Jakob und Abraham seine Gnade und Treue zu erweisen (Mi. 7,20). Und die nicht ins Exil Gegangenen berufen sich darauf, daß Abraham als einzelner das Land in Besitz genommen hat, so daß es nun erst recht ihnen als den vielen gehört (Ez. 33,24). In all diesen Texten klingen mehr oder weniger deutliche Beziehungen zu den Traditionen der Genesis an.

In den Psalmen ist es besonders Ps. 105, in dem die Erzvätertraditionen ausführlich zu Wort kommen: die Landzusage an Abraham, Isaak und Jakob (V. 8-11), die Geschichte Josefs und der anschließende Zug Israels nach Ägypten (V. 17-23). Hier ist also wieder die kontinuierliche Abfolge der Pentateuchthemen gegeben. Im übrigen wird Abraham in den Psalmen nur noch in der textlich umstrittenen Stelle Ps. 47,10 genannt¹⁴.

Sehr viel häufiger ist die Nennung Jakobs. Dabei ergibt sich aber eine Ambivalenz dadurch, daß schon in der Genesis Jakob der Name "Israel" beigelegt wird (Gen. 32,29; 35,10). So wird dann auch im folgenden "Jakob" häufig als Bezeichnung für das Volk Israel verwendet, u.a. in der Form "Haus Jakob" (so schon in Ex. 19,3, dann Jes. 2,5f; 8,17; Jer. 2,4; Ez. 20,5; Am. 9,8 u.ö.). In vielen Fällen stehen "Jakob" und "Israel" im parallelismus mem-

14 MT: עם אלהי אברהם, LXX: μετὰ τοῦ θεοῦ Ἀβρααμ.

brorum zueinander (Jes. 9,7; 10,20; 14,1; Jer. 2,4; Ez. 20,5; Mi. 1,5; Ps. 14,7; 22,24 u.ö.), besonders häufig in der Sprache von Jes. 40-55 (40,27; 41,8.14; 42,24 u.ö.)¹⁵. Ezechiel spricht davon, daß Gott in Ägypten Israel/das Haus Jakob erwählt hat (20,5). Nach Ps. 114,1 ist Israel/das Haus Jakob aus Ägypten ausgezogen.

Der Name Jakob kann auch allein als Träger der heilsgeschichtlichen Traditionen Israels erscheinen. So erwartet Ezechiel für sein Volk eine Zukunft, in der sie wieder in dem Land wohnen werden, "das ich meinem Knecht Jakob gegeben habe" (28,25; 37,25). Ähnlich wird auch in Jes. 58,14 denen, die den Sabbat halten, verheißen, daß Gott sie mit dem "Erbeil (נחלה) deines Vaters Jakob" speisen werde. Auch Ps. 47,5 preist Gott dafür, daß er "unser Erbeil" erwählt, "den Stolz Jakobs, den er liebt". Hier kann man im einzelnen fragen, wie weit hinter solchen Formulierungen ein Bewußtsein der Erzvätertraditionen im Sinne der Genesis steht.

Ein solcher Zusammenhang kann wohl kaum vorausgesetzt werden, wenn vom "Gott Jakobs" gesprochen wird. So heißt es z.B. in Jes. 2,3 und Mi. 4,2, daß die Völker "zum Berg Jhwhs, zum Haus des Gottes Jakobs" hinaufziehen werden. Hier ist diese Gottesbezeichnung mit dem Zion verbunden. Das gleiche gilt auch vielfach in den Psalmen. So steht "Gott Jakobs" in liturgischen Wendungen im Parallelismus zu "Jhwh Zebaoth" (Ps. 46,8.12; 84,9). In Ps. 81 wird die Festversammlung aufgerufen, den Gott Jakobs zu preisen (V. 2), "denn das ist eine Satzung für Israel, eine Ordnung des Gottes Jakobs" (V. 5). In Ps. 20 wird "der Name des Gottes Jakobs" zum Schutz angerufen (V. 2) und seine Hilfe vom Zion erbeten (V. 3), auf dem ihm Opfer dargebracht worden sind (V. 4). In anderen Psalmen wird ebenfalls vom Gott Jakobs Hilfe gegen Feinde (76,7) und Gottlose (75,10) erhofft, während die letzteren selbst seine Macht frevelhaft mißachten (94,7). Auch die zuerst im Jakobsegens der Genesis begegnende Gottesbezeichnung אביר יעקב "der Starke Jakobs" (Gen. 49,14) zeigt eine deutliche Beziehung zum Tempel in Jerusalem (Ps. 132,2.5). Sie begegnet zudem im Buch Jesaja in der erweiterten Erkenntnisformel, "daß ich der HERR bin, dein Helfer, und dein Erlöser, der Starke Jakobs" (Jes. 49,26; 60,16). Schließlich wird Gott auch der "Heilige Jakobs" (Jes. 29,23) und der "König Jakobs" (41,21) genannt.

Dies alles zeigt, daß einerseits vieles von den Überlieferungen, die wir aus der Genesis kennen, auf die eine oder andere Weise in anderen Schriften der Hebräischen Bibel lebendig war, daß sich aber oft nicht entscheiden läßt,

15 Vgl. H.-J. Zobel, אביר יעקב, TWAT III, 771

welche Überlieferungen im einzelnen dahinter stehen. Die Frage der Datierung der Texte habe ich im Zusammenhang meiner Fragestellung ohnehin ganz aus dem Spiel gelassen.

III

Damit sind wir wieder beim Thema der *Herausführung aus Ägypten*. In der Tat zeigt sich, daß die Mehrzahl der Geschichtsrückblicke mit diesem Thema einsetzt. Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, alle in Betracht kommenden Texte einzeln aufzuführen. Ich will jedoch einige charakteristische Elemente herausstellen.

Zunächst zeigt sich, daß sich im Zusammenhang der Rückblicke auf die Anfänge der Geschichte die Terminologie verändert. Dies gilt vor allem für den Begriff der "Väter". In Ex 3 ist der "Gott der Väter" eindeutig als der Gott der "Erzväter" Abraham, Isaak und Jakob definiert (V. 6.15.16), wie auch vielfach im Deuteronomium¹⁶. Aber dies ist keineswegs die herrschende Redeweise. Vielmehr verschiebt sich der Begriff der Väter auf die Exodusgeneration. So sagt Salomo bei der Einweihung des Tempels in Jerusalem, daß im Tempel auch die Lade ihren Platz erhält, "in der sich die *בריה* Jhwhs befindet, die er mit unseren Vätern geschlossen hat, als er sie aus Ägypten herausführte" (I Kön. 8,21, vgl. II Kön. 17,15). Auch Jeremia spricht von dem "Bund, den ich mit euren Vätern schloß, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Land Ägypten heraus zu führen" (Jer. 31,32, ebenso 34,13, vgl. auch Deut. 29,24). Die Rede von der Herausführung der "Väter" aus Ägypten findet sich auch sonst noch häufiger, z.B. Jos. 24,6; Ri. 6,13; I Sam. 12,6; I Kön. 8,53 (hier neben der Aussage von den Geboten, die Gott "unseren Vätern" geboten hat, V. 58); 9,9 u.ö.

Daneben zeigt sich jetzt aber eine ganz andere Beurteilung der Vätergeneration: Mit den Vätern begann die Geschichte der Sünde und des Abfalls Israels von Gott und von seinen Geboten. Dabei werden die Akzente unterschiedlich gesetzt. Jeremia stellt der Treue und Liebe Israels in der Zeit der Wüstenwanderung (Jer. 2,2f) den Vorwurf gegen die erste Generation im

16 Vgl. dazu T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, 1990; kritisch dazu: N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, OBO 111, 1991. Auf die redaktionsgeschichtlichen Fragen in dieser Diskussion gehe ich hier nicht ein.

Lande gegenüber: "Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, daß sie von mir abwichen und dem Nichtigen nachliefen und selbst nichtig wurden"? (V. 5). Ein ähnlicher Kontrast zwischen der Wüstenzeit und den Anfängen der Landnahme findet sich bei Hosea (9,10). Für diese prophetische Tradition begann also die Sünde der Väter in dem Augenblick, als sie in das verheißene Land kamen.

Ezechiel greift noch weiter zurück. Er spricht ausführlich von den "Greueln ihrer Väter" in Ägypten, die der Prophet der jetzigen Generation ins Bewußtsein rufen soll (Ez. 20,4ff). Die Väter verehrten die "Götzen Ägyptens", die der Prophet "Scheusale" (שִׁקְצִים) nennt (V. 7f), und weigerten sich, davon abzulassen. In der Wüste forderte Gott dann ihre Söhne auf, seinen Geboten zu gehorchen und sich nicht mit den "Götzen ihrer Väter" zu verunreinigen; aber auch sie weigerten sich (V. 18-21). Die nächste Generation der "Väter" erzürnte Gott dadurch, daß sie in dem Land, in das Gott sie hineingebracht hatte, auf den "Höhen" opferten (V. 27-29). Dadurch machten sie sich unrein wie ihre eigenen Väter (V. 30), und darum wird Gott mit ihnen ins Gericht gehen wie mit ihren Vätern (V. 36). Es ist also eine lange Geschichte der sündigen Generationen, in der jede wieder zur Vätergeneration für die nächste wird und jede ihre abgöttischen Tendenzen auf die nächste vererbt.

Ähnliche Aussagen finden sich auch in den Psalmen. Besonders eindeutig ist dies in Ps. 106. Hier beginnt der Geschichtsrückblick mit der Selbstanklage: "Wir haben gesündigt, zusammen mit unseren Vätern ... Unsere Väter in Ägypten haben deine Wunder nicht begriffen" (Ps. 106,6f). Die sündige Generationenkette beginnt also schon in Ägypten, und dieses Bewußtsein prägt das Geschichtsbild dieses Psalms. Auch Ps. 78 warnt die Hörer der Weisung (וְיִרְאָה) Asafs (V. 1), daß sie nicht werden sollen wie ihre Väter, die ein "abtrünniges und ungehorsames Geschlecht" waren (V. 8), obwohl Gott schon in Ägypten und danach immer wieder vor ihren Augen Wunder getan hatte (V. 12ff). Ps. 95 sieht den Beginn der Sündengeschichte in der Wüstenzeit. Die Väter versuchten Gott bei Massa und Meriba, obwohl sie doch seine Wundertaten gesehen hatten (Ps. 95,9).

Ein entsprechendes Geschichtsbild zeigt sich schließlich auch in späten Texten. In Ezra 9,7 heißt es: "Von der Zeit unserer Väter an sind wir in großer Schuld bis auf diesen Tag." In dem ausführlichen Geschichtsrückblick in Neh. 9 beginnt die Sündengeschichte der Väter in der Wüstenzeit, wo sie wieder in die Knechtschaft in Ägypten zurückkehren wollten (Neh. 9,16ff). Hier steht

aber vor der Geschichte der sündigen "Väter" die Gestalt Abrahams, dessen Herz von Gott als "zuverlässig" befunden wurde (V. 8).

Diese letzte Beobachtung macht noch einmal einen wichtigen Zug des Gesamtbildes der alttestamentlichen Geschichtstraditionen deutlich. Wo die Geschichte über den Exodus hinaus zurückgreift, steht am Anfang Abraham, oft gemeinsam mit den übrigen "Erzvätern", und die Sündengeschichte beginnt erst danach. Die Zeit der Herausführung aus Ägypten erscheint hingegen schon als ambivalent. Sie kann die Zeit der großen göttlichen Errettung Israels sein, sie kann aber auch schon den Beginn der Sünde und des Abfalls darstellen. Die Voraussetzungen für dieses ambivalente Bild der Geschichte Israels und die daraus abzuleitenden Folgerungen bedürften einer ausführlicheren Darstellung.

IV

Die höchst unterschiedlichen Darstellungen der eigenen Geschichte und die Reflexionen darüber, die uns im Alten Testament überliefert sind, sind zum größten Teil weit davon entfernt, "Geschichtsschreibung" im Sinne von "Historiographie" zu sein. Bei vielen von ihnen ist es offenkundig, daß dies auch nicht ihre Absicht ist. Gewiß kann der Ausleger und Geschichtsforscher gleichwohl an diese Texte mit der Absicht herantreten, herauszufinden, wo und in welchem Sinne in ihnen Geschichtsschreibung zu finden ist. Dies hat John Van Seters in den vergangenen zweieinhalb Jahrzehnten in bewunderungswürdiger Weise getan.

Allerdings stellt sich die Frage, ob die Voraussetzungen eines solchen methodischen Ansatzes als allgemeingültig betrachtet werden können. Van Seters hat mir im Blick auf mein Buch *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*¹⁷ vorgehalten, daß meine Position "kein Verifikationssystem besitzt und kein soziologisches Modell oder vergleichbare Analogien kennt, mit denen seine Theorie des Traditionswachstums in Relation gesetzt werden könnte"¹⁸. Ich betrachte es aber je länger je mehr als

17 BZAW 147, 1977; englische Übersetzung: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOTSup 89, 1990.

18 J. Van Seters, *Der Jahwist als Historiker*, ThSt 134, 1987, 25. In Anm. 38 auf S.26 verweist Van Seters neben seiner eigenen Kritik auf die Rezension meines Buches von W. McKane in VT 28, 1978, 371-82. Ich muß allerdings gestehen, daß ich

meine Aufgabe, die Texte in ihren eigenen Bezügen und Kontexten zu verstehen zu versuchen, ohne sie mit von außen herangetragen Systemen zu "verifizieren". Van Seters hat ja selbst entscheidend dazu beigetragen, daß die noch zur Zeit der Abfassung meines Buches allgemein als gültig betrachteten "Verifikationssysteme" für die Entstehungsgeschichte des Pentateuch dahingefallen sind. Gewiß sind ihm viele in seiner neuen Datierung des "Jahwisten" gefolgt; aber aufs ganze gesehen herrscht heute in der Pentateuchforschung und den mit ihr zusammenhängenden historischen Fragen eine große Vielfalt, die man auch als Orientierungslosigkeit betrachten kann¹⁹. Daran wird sich, wie es scheint, auch so bald nichts ändern.

Ich denke deshalb, daß die verschiedenen methodischen Ansätze nebeneinander bestehen können und müssen. Zu dem in diesem Beitrag skizzenhaft Ausgeführten kann man natürlich die Frage stellen, wann und wo und unter welchen Voraussetzungen und Begleitumständen die unterschiedlichen Positionen entstanden sind oder sein könnten. Aber damit würde sich die Fragestellung wieder von den Texten selbst entfernen und nach Kriterien suchen, die außerhalb der Texte liegen. Ich will das Recht solcher Fragestellungen gar nicht bestreiten. Ich denke aber, daß häufig zu viel Aufmerksamkeit und Energie der Exegeten darauf verwendet wird, während die inneren Zusammenhänge der Texte noch zu wenig in Blick kommen. Die Bedeutung des Textgefüges, das uns in der Hebräischen Bibel überliefert worden ist, ist m.E. selbst ein bedeutsamer Gegenstand exegetischer Bemühungen, auch wenn wir häufig nicht wissen und auch nicht feststellen können, wann und unter welchen äußeren Bedingungen ein Text entstanden ist. Der Text selbst ist mehr und vor allem etwas anderes als eine Quelle historischer Informationen.

In diesem Sinne eines kollegialen und freundschaftlichen *disagreement* grüße ich John Van Seters zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag.

McKanes Rezension ganz anders gelesen und eher als ermutigende Bestätigung meines Versuches verstanden habe.

19 Dies zeigt z.B. ein Blick auf die entsprechenden Artikel im ABD sehr eindrucksvoll. Vgl. dazu meinen Beitrag *Directions in Pentateuchal Studies*, CRBS 5 (1997), 43-65, bes. 52f.

Du Temple au Livre: L'idéologie de la centralisation dans l'historiographie deutéronomiste

Thomas C. Römer

1. Introduction

Dans son ouvrage exceptionnelle *In Search of History*¹, J. Van Seters a exploré de façon brillante et pertinente l'historiographie antique. Au sujet de l'historiographie deutéronomiste (HD dans la suite), J. Van Seters se distingue à la fois de l'école de F.M. Cross, qui envisage une édition préexilique de HD (reprenant des idées de J. Wellhausen), et de l'école de R. Smend, qui, elle, reconnaît trois, voire encore davantage d'éditions exiliques et postexiliques². J. Van Seters rejoint la position initiale de M. Noth qui considère le Deutéronomiste comme un individu, comme le seul et unique auteur de la fresque historiographique HD³. Il diffère cependant de M. Noth sur deux points essentiels. Premièrement, il exprime son scepticisme devant la présence dans HD d'anciennes sources écrites, simplement reprises par le Deutéronomiste⁴. Pour J. Van Seters, HD est essentiellement une élaboration idéologique de l'histoire d'Israël comprise entre le dernier discours de Moïse (Deut.) et la chute de la royauté (II R.), et non pas une collection de documents qui permettraient à l'exégète de reconstruire une histoire de Juda "vraie et propre". Deuxièmement, il écarte de la séquence Deut. – II R. certaines

1 J. Van Seters, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, 1983.

2 Pour une présentation plus détaillée de l'état de la recherche sur HD, cf. T. Römer et A. de Pury, *L'Historiographie Deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat*, in: A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi, eds., *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, *Le Monde de la Bible* 34, 1996, 9-120.

3 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 1967³; ET: *The Deuteronomistic History*, *JSOTSup* 15, 1991².

4 Pour une position similaire, cf. S.L. McKenzie, *Cette royauté qui fait problème*, in: Römer, de Pury et Macchi, eds., *Israël construit son histoire*, 267-95.

pièces qu'il juge post-dtr, comme par exemple l'histoire dite de la succession de David. À son avis, une telle pièce de littérature ne peut être qu'un ajout postérieur à HD, un ajout qui veut combattre en l'occurrence les idéologies royalistes, voire messianiques, qui s'expriment à la fin de l'époque exilique et au début de l'époque perse⁵.

Malgré ces différences d'interprétation, M. Noth, F.M. Cross, R. Smend et J. Van Seters se rejoignent entièrement pour définir la séquence Deut. – II R. comme édition cohérente visant à promouvoir l'*interpretatio deuteronomistica* de l'histoire de Juda et d'Israël. Or, c'est justement cette idée consensuelle qui se trouve actuellement de plus en plus contestée. Ainsi, C. Westermann, reprenant à son compte les arguments des anciens adversaires de M. Noth, fait remarquer que chacun des livres des "Prophètes antérieurs" possède son profil propre⁶. De son côté, E. Würthwein reconnaît une telle quantité de rédactions dtr qu'il se refuse désormais de parler d'un principe éditorial cohérent. Bien au contraire, chaque livre aurait d'abord été édité de façon indépendante⁷. E. A. Knauf⁸ va dans le même sens, et affirme purement et simplement que HD n'existe pas en tant que telle. Selon lui, les livres historiques représentent des idéologies différentes et la finale de HD, à savoir II R. 25,27-30, serait "une fin lamentablement insatisfaisante" pour un projet historiographique de grande ampleur⁹.

Ces critiques, qui vont sans doute encore s'accroître¹⁰, mettent le doigt sur certaines faiblesses de la théorie de HD. Elles posent avant tout la question du statut du Deutéronome. Car en effet, s'il n'y a pas de lien organique entre le dernier livre du Pentateuque et les livres historiques (ou "Prophètes antérieurs"), nous devrions alors interpréter le Deutéronome non pas comme l'ouverture de cette œuvre historiographique, mais exclusivement comme la conclusion du Pentateuque. Or c'est justement ici que le bât blesse. En lisant

5 Cf. Van Seters, *In Search of History*, 277-91; idem., *The Court History and DtrH: Conflicting Views on The House of David*, à paraître dans la collection OBO, Fribourg/CH.

6 C. Westermann, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, TB 87, 1994.

7 E. Würthwein, *Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze*, in: *Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, BZAW 227, 1994, 1-11.

8 E.A. Knauf, *L'«historiographie deutéronomiste (DtrG)» existe-t-elle?*, in: Römer, de Pury et Macchi, eds., *Israël construit son histoire*, 409-18.

9 Knauf, *ibid.*, 418.

10 Voir récemment J.R. Linville, *Israel in the Book of the Kings: The Past as a Project of Social Identity*, JSOTSup 272, 1998.

le Deutéronome attentivement, on se rend vite compte que de nombreux passages préparent le lecteur à une suite. Très souvent, en effet, le pays promis est présenté comme le "pays où vous allez entrer en traversant le Jourdain". Une telle formule a-t-elle un sens sans le récit du passage du Jourdain relaté en Jos. 3-4? Les adversaires de HD pourraient objecter ici qu'il suffit de revenir à la théorie d'un Hexateuque à la Wellhausen. Mais cela ne résout pas le problème. D'autres textes du Deutéronome préparent l'auditeur ou le lecteur aux événements qui seront relatés dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois¹¹. Il s'agit notamment du thème du sanctuaire unique, un thème qui, comme on le verra dans cette contribution, rattache le Deutéronome aux préoccupations du livre des Rois. Le motif de la fidélité ou de l'infidélité des rois vis-à-vis du temple de Jérusalem est en effet le *leitmotiv* des livres des Rois (les récits patriarcaux et le code de l'alliance, en amont du Deut., ne semblent pas vraiment se soucier de l'idée d'un sanctuaire unique). Le péché impardonnable du royaume d'Israël n'est pas en premier lieu le culte de Ba'al (celui-ci existe aussi dans le royaume de Juda), mais c'est la construction des temples yahwistes à Béthel et à Dan. Cette insistance sur le seul temple légitime de YHWH peut néanmoins paraître étonnante dans la mesure où la finale des Rois (II R. 24-25) relate la destruction de ce temple. Pourtant, c'est justement cette tension qui fournit à mon avis une clé herméneutique intéressante pour la compréhension de la théologie deutéronomiste; du lien entre Deut. et II R. découleront de plus des arguments forts en faveur d'une HD qui se présentera cependant autrement qu'elle ne l'avait été envisagée par M. Noth.

2. Deut. 12: un programme à visées multiples

Le code deutéronomique commence par un texte qui insiste d'emblée sur le choix de YHWH de ne retenir qu'un seul lieu "pour y mettre son Nom" (v. 4-7; 11-12; 13-14; 26-27). N. Lohfink a proposé de comprendre Deut. 12 comme un texte développant en quatre points les différents aspects d'une même loi:

11 Les mises en garde contre l'abandon de Yhwh et le culte des autres dieux en Deut. 6,12ss préparent très clairement les remarques au sujet de la désobéissance du peuple à l'époque des Juges (Jg 2,12ss), et les dernières malédictions en Deut. 28 ont très clairement en vue les déportations du peuple relatées en II R. 17 et II R. 25.

- a) l'aspect spatial: loi fondamentale (v. 4-7);
- b) l'aspect temporel: début de validité de la loi (v. 8-12);
- c) différenciations nécessaires (v. 13-19);
- d) limites de la nouvelle loi (v. 20-28)¹².

Cette proposition de N. Lohfink camoufle cependant le fait que Deut. 12 contient une série de répétitions et de réorientations qui déjà au niveau d'une lecture synchronique font apparaître une complexité littéraire dont il s'agit de tenir compte. Si nous partons de la quadruple mention du *seul lieu choisi par YHWH*, nous constatons que les trois premiers énoncés se trouvent au centre de trois unités construites de manière parallèle. Dans les trois cas, le commandement principal est précédé d'un énoncé négatif (v. 2-4 [4]: ne pas agir vis-à-vis de YHWH à la manière des nations; v. 8-10 [8]: ne pas agir comme aujourd'hui; v. 13: se garder d'offrir des holocaustes n'importe où); et chaque fois on trouve en finale un appel à la joie (v. 7, v. 12, v. 18)¹³. Ces observations suggèrent de délimiter les trois unités comme suit: 2-7, 8-12, 13-18 [19¹⁴]. La première péricope a un lien évident avec les v. 29-31, tandis que l'unité 13-18 est reprise en 20-28. Ce découpage qui rejoint un consensus d'une rare ampleur¹⁵ permet de distinguer (au moins) trois époques et trois théologies différentes en ce qui concerne le sanctuaire unique. Il est généralement reconnu qu'à l'intérieur de Deut. 12,1-19, les v. 13-18 constituent le noyau auquel sont venus s'ajouter d'abord les v. 8-12, puis les v. 2-7. C'est une *Fortschreibung* à l'envers, où à l'instar des rééditions d'un livre la nouvelle préface est placée avant les introductions antérieures¹⁶.

12 N. Lohfink, *Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich*, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18, in: T. Veijola, éd., *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, 1996, 130-31.

13 Cf. les remarques de R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 1978, 72-73.

14 L'insistance sur le Lévit au v. 19 peut provenir d'une rédaction tardive dans l'esprit des Chroniques: cf. U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literakritische und redaktionsgeschichtliche Studien*, BBB 110, 1996, 379.

15 Parmi les publications récentes avec quelques différences de détail, cf. E. Reuter, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12*, BBB 87, 1993, 100-14; E. Nielsen, *Deuteronomium*, HAT 1/6, Mohr, 1995, 135-36; M. Keller, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie*, BBB 105, 1996, 25-44; B.M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 1997, 21-28.

16 La suite chronologique: v. 12-18, v. 8-12 et v. 2-7, est d'ailleurs confirmée par l'évolution de la formule sur le sanctuaire unique:
v. 14: Le lieu (*māqôm*) que Yhwh choisira dans une (*'ahad*) de tes tribus;

2.1. Deut. 12,13-18: les conséquences pratiques de la centralisation

Cette prescription oppose d'abord une multitude de lieux sacrés (*kol-mâqôm*) au sanctuaire que YHWH choisira dans une seule tribu. Cette précision¹⁷ rend difficile une lecture distributive de la formule de centralisation selon laquelle Dieu se choisirait un autre sanctuaire à chaque époque. Le *mâqôm* en Deut. 12 ne vise rien d'autre que le temple de Jérusalem et la tribu "une" ne peut désigner que (le royaume de) Juda¹⁸. La même idéologie se trouve dans le Psaume 78¹⁹, où YHWH refuse de choisir Ephraïm (le Nord), mais choisit "la tribu de Juda, la montagne de Sion qu'il aime" (v. 68). L'auteur de Deut. 12,13ss reprend à son compte l'ancienne tradition de l'élection du Sion, mais il la "deutéronomise", il en fait une élection exclusive qui interdit tout autre sanctuaire.

Le contexte socio-historique de Deut. 12,13-18 se trouve selon toute probabilité dans les mesures de "modernisation" et de centralisation du royaume de Juda élaborées à l'époque de Josias. Même si la reconstruction historique de la réforme josianique reste une entreprise hasardeuse, il paraît néanmoins assez clair que la première version du Deutéronome a dû voir le jour dans ce contexte, ou si l'on veut rester plus vague: dans le contexte de l'empire assyrien du VIIe siècle av. J.-C.²⁰.

En admettant que le Deutéronome josianique ait contenu surtout le noyau de Deut. 12-26 précédé du *Shema Yisraël* (Deut. 6,4-5) et suivi des bénédictions et des malédictions (Deut. 28*), alors les séquences Deut. 6,4-5 et Deut. 12,13-14 lues en continu révèlent une organisation cohérente:

v. 11: Le lieu (*mâqôm*) que Yhwh, votre Dieu, choisira pour y faire habiter (*šakken*) son nom;

v. 5: Le lieu (*mâqôm*) que Yhwh, votre Dieu, choisira parmi toutes vos tribus pour y mettre son nom, pour le faire habiter (*škn*).

On constate un élargissement successif de la formule de centralisation, le v. 5 se présentant comme une combinaison des v. 14 et 11.

17 Contrairement à M. Rose, 5. Mose, ZB 5, 1994, 12, et d'autres, je ne vois aucune raison de considérer la proposition relative comme l'ajout d'un rédacteur postérieur.

18 Voir A.D.H. Mayes, Deuteronomy, NCB, 1981, 227; Reuter, Kultzentralisation, 121.

19 La datation du Ps 78 varie, selon les chercheurs, de l'époque de Josias à l'époque perse.

20 La meilleure preuve en est que l'auteur des malédictions de Deut. 28 s'inspire très clairement du traité de vassalité d'Assarhaddon (rédigé vers 672 av. J.-C.), comme l'a montré encore très récemment H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, 1995.

Écoute Israël, YHWH notre Dieu, est le YHWH UN ('*aḥād*). Tu aimeras YHWH ton Dieu de tout (*b^e kol*) ton cœur, de tout (*b^e kol*) ton être, de toute (*b^e kol*) ta force. Garde-toi de faire monter tes holocaustes en tout (*b^e kol*) lieu que tu vois. Seulement en ce lieu que YHWH choisira dans UNE ('*aḥad*) de tes tribus, c'est là que tu feras monter tes holocaustes et là tu feras tout (*kol*) ce que je te commande.

Ce passage est organisé par la dialectique *kol* (cinq fois) - '*aḥād* (deux fois). Au Dieu unique correspond l'élection du sanctuaire unique dans la tribu unique ainsi que le rejet des autres lieux saints et – cela est sous-entendu – des autres tribus (= le Royaume du Nord).

Il n'y a dans ce texte aucune allusion à la fiction littéraire du Deutéronome dans sa forme achevée. On s'adresse à des destinataires relativement aisés (possédant des esclaves) qui sont installés dans leurs agglomérations (v. 18).

Reste la question du lien entre 12,13-18 et 12,20-28 qui reprend la réglementation de "l'abattage profane" en précisant que celle-ci ne s'applique que "si le lieu que YHWH, ton Dieu, choisira pour y mettre son nom, est trop loin de toi" (v. 21). Certains pensent que les v. 20ss proviennent du même auteur que celui des v. 13ss²¹, d'autres les datent un peu plus tard, vers la fin du règne de Josias en interprétant le v. 20 ("lorsque YHWH ton Dieu élargira ton espace") comme une allusion à la politique d'expansion de Josias²². Or rien n'est moins sûr. Historiquement, l'agrandissement du royaume de Juda sous Josias fut modeste²³; de plus, le récit de II R. 23,15-20 ne reprend en rien la terminologie de Deut. 12,20²⁴. Le terme *g^ebûl* (cf. encore le texte tardif de Deut. 19,8) se distingue de la terminologie en usage dans le Deut. pour désigner le pays promis, généralement '*ādāmāh* ou '*aræṣ*. Il est possible que Deut. 12,20 veuille promouvoir la vision d'un "empire davidico-salomonien" (I R. 5,1-5), mais la meilleure solution est peut-être d'y voir une allusion à la situation de la diaspora à l'époque postexilique: le temple est reconstruit, mais les juifs de Babylone ou d'Égypte ne peuvent s'y rendre à chaque abattage²⁵. Selon Alexander Rofé, Deut. 12,20-28 veut harmoniser la loi de cen-

21 P. ex. E. Otto, Vom Rechtsbruch zur Sünde. Priesterliche Interpretationen des Rechts, JBTh 9 (1994), 35.

22 P. ex. Keller, Untersuchungen, 37.

23 Cf. Reuter, Kultzentralisation, 92.

24 Levinson, Deuteronomy and the Hermeneutics, 39-40. D'ailleurs, il y a, si l'on suit J. Van Seters, The Deuteronomistic History: Can It Avoid Death by Redaction?, à paraître, de fortes chances que ce récit soit entièrement fictif.

25 Nb 9,10-14 présente un cas analogue pour la Pâque célébrée au second temple: on y prévoit la possibilité que quelqu'un puisse se trouver loin, en voyage.

tralisation deutéronomique avec Lev. 17²⁶, ce qui confirme sa situation à l'époque du second temple²⁷.

Les deux péripécies qui s'intéressent aux conséquences pratiques de la centralisation du culte présupposent donc toutes les deux l'existence du temple. Cela n'est pas le cas de l'actualisation de la loi originelle en 12,8-13.

2.2. Deut. 12,8-12: la centralisation du culte et l'absence du temple

Ce passage s'adresse à des destinataires exilés qui sont identifiés avec la génération du désert promise à (r)entrer dans le pays. Ici, la fiction littéraire du Deutéronome comme testament de Moïse est transparente, puisque le v. 10a évoque la traversée du Jourdain à venir. Le début du texte oppose un "aujourd'hui" qui est dévalorisé (chacun fait "ce qui est juste à ses yeux", cf. Jg 17,6; 21,25) à une entrée dans le "repos" promis non encore réalisée (v. 9). Que signifie *m^enûhâh* dans ce contexte? Dans un certain nombre de textes de l'AT, ce terme désigne le temple de Jérusalem (cf. És. 66,1; Ps. 95,11; 132,8.14). Comme on l'a souvent noté, Deut. 12,9 "prépare" I R. 8,56²⁸:

Deut. 12,9: Vous n'êtes pas encore entrés dans le *repos*, dans l'héritage, que YHWH ton Dieu te *donne* ...

I R. 8,56: Béni soit YHWH qui a *donné* un *repos* à Israël son peuple, tout comme il l'avait dit ... par Moïse ...

C'est seulement dans ces deux textes qu'il est dit que YHWH donne une *m^enûhâh* à Israël. Le lien entre Deut. 12,9ss et le livre des Rois est encore signalé par le verbe "habiter en sécurité" (12,10), lequel est attesté pour la dernière fois dans les livres historiques en I R. 5,5 ("Juda et Israël demeurèrent en sécurité ... durant toute la vie de Salomon"). Ces relations entre Deut. 12,9-10 et I R. 5-8²⁹ – qui constituent en effet un argument fort en faveur de l'existence de HD –, montrent une volonté de périodiser l'histoire: les pro-

26 A. Rofé, Introduction to Deuteronomy. Part I and Further Chapters (en ivrit), 1988, 16.

27 Reuter, Kultzentralisation, 106, qd'i veut dater Deut. 12,20ss à l'époque préexilique, avance comme argument que cette péripécie présuppose l'existence du temple; mais elle n'envisage nullement qu'il pourrait aussi s'agir du temple reconstruit. La datation tardive de 12,20ss est encore renforcée par le fait que la formule de centralisation apparaît en 12,21 sous sa forme la plus récente.

28 G. Braulik, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: Congress Volume. Salamanca 1983, VTSup 36, 1985, 29-39; 30; B. Gosse, La rédaction deutéronomiste de Deutéronome 12,10 à 1 Rois 5,18 et la tranquillité devant les ennemis d'alentour, Eglise et Théologie, 25 (1994), 331.

29 Gosse, ibid., 330, y ajoute encore I R. 5,18-19.

messes faites aux destinataires du Deutéronome ne se réalisent pleinement qu'avec la construction du temple sous Salomon. Certes, le repos face aux ennemis d'Israël (12,10) est déjà constaté dans le livre de Josué à la fin de la conquête militaire (Jos. 21,43-45), mais le don du pays ne se réalise définitivement qu'avec la construction du temple. C'est ainsi que les auteurs exiliques de Deut. 12,8ss introduisent une certaine ambiguïté touchant le "repos": au v. 9, ils mettent en parallèle *m^enûḥāh* et *naḥ^alāh*. Du même coup, le *māqôm* dont il est question en 12,11 ne désigne peut-être plus le temple seul, mais le pays au centre duquel se dressera le sanctuaire du YHWH un. Si Deut. 12,8-12 est l'ouverture de l'édition exilique du code deutéronomique, il est remarquable que dans la finale du code se trouve la même ambiguïté concernant le lieu: en Deut. 26,3 on retrouve la même "formule de centralisation" qu'en 12,11 ("le *māqôm* que YHWH choisira pour y faire habiter son nom"), et le petit credo qui suit se termine par le constat: "(YHWH) nous a fait entrer en ce *māqôm*, il nous a donné ce pays ...".

Dans ces textes de l'édition exilique du Deutéronome, temple et pays sont intrinsèquement liés. Pour l'auteur de Deut. 12,8ss, la restauration du temple et du culte sacrificiel est apparemment inséparable de la restauration du peuple de YHWH dans son pays. Est-ce que cela signifie qu'il ne pourrait y avoir de culte de YHWH sans le temple? Deut. 12,8-13 ne donne pas de réponse claire à cette question; mais à y regarder de près on peut pourtant y trouver un indice dans l'élargissement de la "formule de centralisation": YHWH choisira le lieu pour y faire habiter son nom. Il s'agit sans doute de la reprise d'une expression akkadienne *šakanu šumšu* qui désigne la prise en possession et la revendication juridique d'un lieu³⁰; dans le contexte de la théologie deutéronomiste (exilique) cette formule signifie une "sécularisation" du temple³¹: YHWH n'habite pas dans le temple mais dans le ciel (cf. Deut. 26,15 et I R 8), il peut y faire demeurer son nom, c'est-à-dire sa présence pour son peuple telle que celui-ci peut l'expérimenter via le culte, mais cette présence divine ne dépend pas (ou plus) du temple³². Se pose alors de nouveau la question: sur quoi repose l'identité d'Israël en tant que peuple de YHWH? Deut. 12,2-7 essaie d'y donner une réponse.

30 F. García López, *Le Deutéronome*, Cahiers Evangile 63, 32.

31 T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, *ConB.OT* 18, 1982, 36-37.

32 Reuter, *Kultzentralisation*, 128, fait remarquer que *šāken*, contrairement à *yāšab*, désigne plutôt une action limitée dans le temps.

2.3. Deut. 12,2-7: la centralisation du culte et la démarcation des cultes "illégitimes"

Les v. 2-7 qui ouvrent la loi de centralisation dans sa forme actuelle donnent à l'ensemble des prescriptions qui suivent un ton particulièrement agressif. Le thème du sanctuaire unique n'est presque qu'un prétexte pour développer une théologie de la séparation stricte d'avec les "nations" habitant dans le pays. Une idéologie comparable se trouve dans le Deut. aux ch. 7,1-6.22-26 et 9,1-6. Les adeptes de l'école de Göttingen attribuent souvent ces péripécies au "DtrN", qui est à situer vers la fin de l'exil ou plutôt au début de l'époque perse³³. Une telle datation se justifie pour des raisons de vocabulaire et de contenu. Ainsi l'expression "chercher YHWH" (v. 5) est courante dans les livres des Chroniques; les termes *ṣ'rumāh* ("prélèvement") et *mā'āšer* (dîme) qui apparaissent en couple en Deut. 12,6 ne sont attestés ensemble qu'en Néh. 12,44 et Ml 3,8, deux livres datant du début de l'ère achéménide.

L'idéologie véhiculée par Deut. 12,4ss s'apparente à celle d'Esdras-Néhémie; les "nations" dont il faut se séparer visent soit le multiculturalisme de l'empire babylonien ou perse, soit les "gens du pays", c'est-à-dire la population judéenne non-exilée qui fut considérée par les représentants de la Golah babylonienne comme n'appartenant pas au "vrai Israël" (cf. Esd. 9,1-3; Néh. 9,2; 13³⁴). La population restée en Judée était sans doute plus "conservatrice" que l'intelligentsia déportée. Des textes comme Éz. 8 (vision des cultes polythéistes au temple de Jérusalem) ou Jér. 44,15-19 (libations pour la "reine du ciel") attestent la continuation d'une certaine religiosité populaire. Ceci explique le ton idéologique et sans concession de Deut. 12,2ss.

Deut. 12,2ss oppose d'une part les lieux où les "nations" rendent un culte au seul lieu choisi par YHWH, et d'autre part le "nom" des nations (v. 3) au nom de YHWH (v. 5): l'enjeu n'est plus la multiplicité des sanctuaires yahwistes contre le seul sanctuaire légitime (Deut. 12,13ss), ni le lien inséparable entre possession du pays et culte au temple (Deut. 12,8ss), mais l'opposition entre les dieux des *gôyim* (12,2) et YHWH, le Dieu d'Israël. Le thème du seul sanctuaire est mis ici au service de l'affirmation de l'unicité de YHWH face au polythéisme ambiant.

33 Cf. dernièrement Keller, *Untersuchungen*, 40-42.

34 Dans ces textes, il est surtout question de l'interdiction des mariages mixtes en accord avec Deut. 7.

Deut. 12,2-7 et 12,29-31 (ces deux péricopes sont généralement attribuées à un même rédacteur³⁵) s'inscrivent dans la fiction littéraire du Deut. et s'adressent à des destinataires pour qui le retour en Judée est une possibilité réelle. Par l'utilisation des verbes comme "démolir", "briser", "brûler", Deut. 12,2ss fait également allusion aux réformes culturelles relatées dans les livres des Rois, et notamment à celle de Josias³⁶. Mais ici l'enjeu n'est plus le "nettoyage" du temple mais plutôt la "purification" des destinataires de toute contamination non-orthodoxe.

3. Le Tétrateuque et la centralisation du culte

Les écoles deutéronomiste et sacerdotale se retrouvent dans l'idée d'un seul sanctuaire légitime, même si leur interprétation de cette doctrine n'est pas forcément identique. Par contre, certains textes du Tétrateuque, notamment dans les livres de la Genèse et de l'Exode mettent en scène une diversité de sanctuaires yahwistes et ceci apparemment sans la moindre critique³⁷. La solution traditionnelle était de considérer ces textes comme appartenant aux sources "anciennes" du Pentateuque³⁸. Il est néanmoins possible d'envisager d'autres solutions pour expliquer cette tension. Ainsi C. Levin qui veut dater le "Yahwiste" au début de l'époque perse le considère comme un représentant de la "religion populaire", adoptant ainsi une position similaire à celle de J. Van Seters³⁹. L'insistance sur les différents lieux de culte depuis Noé jusqu'au Sinaï, en passant par les nombreux autels érigés par Abraham et Jacob, s'ex-

35 Cf. p. ex. Lohfink, *Fortschreibung?*, 137. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics*, 25-26, par contre, fait remarquer que les v. 29-31 ne mentionnent pas la centralisation du culte; il les attribue à un rédacteur postérieur. On peut encore noter une autre différence entre 12,2ss et 12,29ss: dans les v. 2ss ce sont les Israélites qui vont déposséder les nations, alors que dans les v. 29ss c'est l'œuvre de Yhwh. On trouve néanmoins le même déplacement en Deut. 7,1-6 et 21-26, et en 9,1-6. Il n'est donc pas nécessaire de pousser l'inflation des couches deutéronomistes à l'extrême.

36 H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, ATANT 66, 1980, 342-46.

37 Ceci est également le cas de certains textes (pré-dtr) dans les livres de Sam.; cf. p. ex. I Sam. 3,1; 7,17; 16.

38 Cf. encore récemment Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics*, 4.

39 Qui considère le Yahwiste comme plus "libéral" que Dtr; cf. J. Van Seters, *The Theology of the Yahwist. A Preliminary Sketch*, in: I. Kottsieper et al., éd., »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. Kaiser, 1994, 219-30.

plique comme une polémique anti-deutéronomique⁴⁰. La thèse récente de W. Oswald va dans la même direction. Il tente de démontrer que le code d'alliance a été édité en même temps que la version primitive de la théophanie d'Ex. 19-24 à l'époque babylonienne, par les fonctionnaires de Guedalias à Mizpa. Ex. 20,24-26 souligne la simplicité de l'autel et tient ainsi compte de la situation économique précaire dans le pays, s'opposant du même coup au culte sophistiqué du temple⁴¹. Ex. 20,24 pourrait alors se comprendre comme une réponse critique à Deut. 12 soulignant la liberté totale de Dieu lui-même par rapport au lieu de son culte⁴². Cette lecture pourrait fournir un argument complémentaire à la thèse de J. Van Seters qui considère que le code d'alliance est plus tardif que le code deutéronomique⁴³.

Au début du cycle d'Abraham, on constate un compromis entre la théologie deutéronomiste et une théologie plus "libérale". Lors de ses migrations, Abraham construit des autels à Sichem, Béthel (Gen. 12,7-8; 13,4) et à Mamré-Hébron (13,8), mais il ne les utilise que pour "invoker le nom de YHWH"⁴⁴. Le seul endroit où Abraham sacrifie (Gen. 22)⁴⁵ est le "pays de Moriyyah" qui très tôt (peut être déjà par le narrateur lui-même) a été identifié avec temple de Jérusalem. Ainsi l'histoire d'Abraham met en place le scénario du judaïsme postexilique: "culte de la parole" en tout lieu, culte sacrificiel au seul temple de Jérusalem. Cette distinction est également préparée par les théologiens deutéronomistes dans leur tentative de "digérer" la destruction du premier temple.

4. De l'inauguration du temple à sa destruction (I R. 8)

Dans le cadre de HD, le récit de la construction du temple (I R. 6-7)⁴⁶ et son inauguration par Salomon (I R. 8) occupent une position-clé. Cette inauguration est dominée par une grande prière qui essaie de lier deux niveaux de lecture: au plan de l'histoire racontée, la construction du temple signifie l'ac-

40 C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, 1993, 430-32.

41 W. Oswald, *Israel am Gottesberg*, OBO 159, 1998, 141-43.

42 C. Levin, *Der Jahwist*, 431.

43 Cf. J. Van Seters, *The Law of the Hebrew Slave*, ZAW 108 (1996), 534-46.

44 Cf. à ce sujet E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984, 337.

45 Gen. 15 ne relate pas de sacrifice mais un rituel de conclusion d'alliance.

46 J. Van Seters, *Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography*, CBQ 59 (1997), 45-57.

complissement de toutes les promesses divines; au plan des destinataires exiliques, le temple, dont on vient de raconter la construction, se trouve en ruines.

Dans sa forme finale, I R. 8 est savamment construit:

- v. 1-2: *Introduction*: Réunion du peuple
- v. 3-13: Installation de l'arche et sacrifices
- v. 14-61: TROIS DISCOURS DE SALOMON
- v. 14-21: en face de l'assemblée: bénédiction
- v. 22-53: en face de l'autel: prière**
- v. 54-61: en face de l'assemblée: bénédiction
- v. 62-65: sacrifices
- v. 66: *Conclusion*: renvoi du peuple

Le texte met clairement au centre la prière que Salomon adresse au Dieu d'Israël. Et, comme nous allons le voir, il y a, dans cette prière, un déplacement qui s'opère par rapport au temple. La diachronie de ce chapitre est fortement débattue. *Grosso modo* on peut néanmoins distinguer, à côté du "noyau ancien" dans les v. 1-13⁴⁷, une édition josianique, deux éditions deutéronomistes exiliques, voire même de l'époque perse, et une relecture de style sacerdotal de l'époque du second temple⁴⁸. Ces différentes interprétations se retrouvent peut-être dans l'enchaînement des différentes péripécies (14-21; 22-53; 54-61; 62-64), sans que l'on puisse attribuer chaque verset à l'intérieur d'une péripécie au même rédacteur.

47 Nous ne pouvons, dans ce contexte, discuter de la portée de la dédicace du temple aux v. 12-13 où il est dit que Yhwh a voulu séjourner dans l'obscurité. La LXX place ce poème à un autre endroit (après 8,53); I R. 8,12-13 a toutes les chances d'être ancien. L'obscurité dont il est question ici vise sans doute les nuages dans lesquels YHWH, en tant que Dieu de l'orage, se cache. Le récit ancien aurait alors raconté l'installation d'un Dieu de l'orage dans le temple de Jérusalem. Il est évident que le noyau en v. 1ss a été réinterprété par une rédaction de style sacerdotal (cf. v. 10-11 et Ex 40,34f [P]); cf. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. I Könige 1-16*, ATD 11,1, 1977, 84-91.

48 Voir le synopsis des différentes hypothèses diachroniques chez T. Römer, *Israels Väter*, OBO 99, 1990, 375, n. 538; il faudrait y ajouter l'ouvrage de E. Talstra, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8, 14-61*, 1993. Ce dernier distingue après le document ancien les couches suivantes: trois rédactions deutéronomistes (une centrée sur la figure de David, une autre sur le lieu, la troisième sur l'explication de la déportation) et une rédaction post-deutéronomiste de l'époque du second temple.

4.1. I R. 8,14-21: le temple et la dynastie davidique

Cette péricope met en parallèle le choix divin de David et de sa dynastie et le choix du temple (cf. v. 16 et le parallèle en II Chr. 5,5-6)⁴⁹, et crée ainsi un lien indissoluble entre la dynastie davidique et l'élection du temple de Jérusalem⁵⁰. Ceci parle en faveur de l'attribution des v. 14ss* à une édition josianique du livre des Rois. L'insistance sur le choix divin "parmi les tribus" rappelle d'ailleurs la formulation de Deut. 12,14.

Le ton assez triomphaliste de I R. 8,14-21* par rapport au roi et au temple change dans la prière centrale qui suit.

4.2. I R. 8,22-53 et l'éloignement du temple

La première partie de cette longue péricope (v. 22-26) opère une transition avec les versets précédents: on y parle encore du "père David", ce qui ne sera plus le cas dans la suite, mais le v. 26 rend la promesse de la dynastie éternelle conditionnelle, ce qui est, selon E. Würthwein, "une conception typiquement deutéronomiste, reflétant la situation après 587"⁵¹. Ceci est également le cas des v. 27-30 qui servent d'introduction à la présentation des sept occasions de prière (v. 31ss).

Ces versets déplacent doublement le lecteur par rapport au temple. D'abord le v. 27, où Salomon constate: "Est-ce que vraiment Dieu habiterait sur la terre (sur le pays)? – En effet, les cieux eux-mêmes et les cieux des cieux ne pourraient le contenir. Encore moins cette maison que j'ai bâtie". Face à l'importance que donnait la première partie du discours salomonien à la construction du temple, ce verset insiste sur la "transcendance" absolue de Dieu. Ceci ne dévalorise nullement le temple, mais rend possible un culte de YHWH en dehors du temple.

Lors de notre analyse de la réinterprétation exilique de Deut. 12, nous avons constaté que les rédacteurs des v. 8ss avaient lié le don du pays et le

49 Le TM omet l'élection de Jérusalem. Soit Chr a voulu corriger un texte difficile, soit le texte massorétique de I R. 8,16 a été corrompu par une erreur de scribe (*homoiarkton*). Selon A.G. Auld, *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, 1994, 59, la version chroniste serait la version primitive. Pour les relations entre le texte de I R. 8 et de II Chr. 6, cf. W. Johnstone, *Solomon's Prayer: Is Intentionalism Such a Fallacy?*, *StTh* 47 (1993), 119-33.

50 Il y a un parallélisme avec le code deutéronomique: à côté du lieu (notamment en Deut. 12 et 16), c'est le roi (17,15) qui est élu par Yhwh.

51 Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 97.

choix du temple. En mentionnant fréquemment le "pays", I R. 8,31-53 se situe dans la même ligne. Il est spécifié trois fois que le "pays" est *donné* aux pères (v. 34.40.48). Dans le Deutéronome et dans le livre de Josué, les rédacteurs deutéronomistes utilisent fréquemment l'expression de "pays juré (promis par serment) aux pères". Elle apparaît, dans le cadre de HD, pour la dernière fois en Jos. 21,43-45, là où Josué constate l'accomplissement de toutes les promesses. Après le livre de Josué, la formule du pays *juré* aux pères va être remplacée par "le pays *donné* aux pères"⁵². Cette expression est utilisée pour la première fois en I R. 8! Ceci signifie que pour les Deutéronomistes, le pays n'est définitivement donné qu'avec la construction du temple⁵³.

Mais revenons à la structure des v. 31-53. Chaque occasion de prière contient les mêmes éléments: la situation envisagée, la localisation de l'orant, l'appel à l'écoute de Dieu, l'intervention divine demandée. L'élément le plus "stable" est l'appel à l'écoute: dans chaque cas on trouve la même expression: "écoute depuis le ciel", parfois accompagnée de la précision: "[la demeure] où tu habites". Face à l'invocation de Dieu qui reste identique du début jusqu'à la fin, on observe une évolution concernant le lieu de la prière. Dans le premier cas évoqué, l'endroit de la prière est clairement localisé dans le temple: "devant ton autel, dans cette maison". Puis (à partir du troisième cas), la prière se dirige vers la maison/le lieu; l'éloignement se renforce encore à la fin où les orants se trouvent dans un autre pays; leur prière est alors adressée en direction du pays des pères, de la ville et de la maison (v. 46-51). Donc, dès l'inauguration du temple, la fonction du temple devient celle d'une *qibla*. Tout en insistant sur l'importance du temple, les auteurs deutéronomistes élaborent discrètement de nouveaux modèles pour le culte de YHWH.

52 Pour plus de détails, cf. T. Römer, Le Deutéronome à la quête des origines, in: P. Haudebert, éd., Le Pentateuque. Débats et Recherches, 1992, 90-94.

53 Le même lien entre pays et temple dans le contexte de la gestion de la destruction du temple se trouve en Jér. 7,1-15, qui est dû aux rédacteurs deutéronomistes de Jr. De nombreux parallèles existent entre I R. 8 et Jér. 7: les deux discours sont les premiers à parler dans les livres respectifs du don du pays aux pères; en I R. 8,36 comme en Jér. 7,3.5 il est question des bons chemins, les deux textes présentent temple et pays dans un lien indissociable. Pour plus de précisions, cf. T. Römer, Y a-t-il une rédaction deutéronomiste dans le livre de Jérémie?, in: Israël construit son histoire, 435.

4.3. I R. 8, 54-61 et la disparition du temple

Alors que dans la prière centrale il y a une stratégie de l'éloignement, la dernière bénédiction de Salomon fait disparaître le temple après une dernière allusion au v. 56⁵⁴. Ce sont les lois et les commandements (v. 58.61) qui remplacent en quelque sorte le temple et le pays. Cette péricope insiste également sur l'opposition entre Israël, peuple de YHWH, et les autres peuples (v. 59-60, cf. également v. 53), ce qui rapproche ces versets de la couche deutéronomiste tardive de Deut. 12,2ss. L'identité d'Israël ne se dit plus via le temple, mais via son élection et l'observance de la Tora. Sans doute y a-t-il à l'intérieur de l'école deutéronomiste une évolution quant à la théologie de l'élection. L'élection du temple et du roi est supplantée dans les textes exiliques par l'élection du peuple.

4.4. I R. 8,62-64 et le fantasme du culte sacrificiel

La section narrative qui conclut l'inauguration du temple détonne par rapport à la dernière partie de la prière salomonienne. Il y est question d'une quantité incroyable de bêtes sacrifiées (22000 têtes de grand bétail et 120000 têtes de petit bétail, v. 63). Ces énormes sacrifices qui ne peuvent se situer qu'au niveau de l'imaginaire⁵⁵ provoquent la transformation de tout le parvis du temple en un immense autel. Ce texte n'est certainement pas deutéronomiste. Il doit venir d'un milieu sacerdotal proche des Chroniques⁵⁶ qui ne peut concevoir le culte de YHWH autrement que comme un culte sacrificiel.

Ainsi I R. 8 propose une traversée de l'époque du premier temple vers celle du second. Au centre reste néanmoins la grande stratégie qui invite le destinataire à un déplacement par rapport au temple et aux sacrifices. YHWH habite dans le ciel et on peut l'invoquer dans un pays lointain. Mais quelle sera la nouvelle médiation à la place du temple?

54 Au niveau synchronique ceci s'explique par le fait que les v. 56 et 57ss n'appartiennent pas à la même couche deutéronomiste.

55 Si l'on admet que ces chiffres indiquent les sacrifices qui ont eu lieu pendant sept jours et si l'on imagine encore qu'on aurait sacrifié 24 heures sur 24, on arrive à 130 sacrifices de grand bétail et de 714 sacrifices de petit bétail par heure!

56 Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 101-102; P. Buis, *Le livre des Rois*, 1997, 88.

5. Le temple et le livre

5.1. II R. 22-23 et la «dernière» réforme de Josias

Le dernier grand texte de l'historiographie deutéronomiste qui traite du temple, avant sa destruction, est le fameux récit de la réforme de Josias, abondamment analysé et commenté.

Dans sa forme actuelle cette histoire présuppose la destruction du temple. Alors pourquoi les Deutéronomistes ont-ils tellement mis l'accent sur une "réforme" qui finalement n'avait pas eu beaucoup d'impact? Il me semble que dans sa forme actuelle, le récit de II R. 22-23 ne décrit pas une réforme du temple mais un "vidage", comme l'a montré notamment F. Smyth⁵⁷. Dans son grand ménage de purification rituelle, Josias ne fait rien d'autre que casser, brûler, démolir et supprimer (les mots-clé en II R. 23). A la fin, le temple est totalement vide et lorsque le narrateur relate la Pâque qui conclut la "réforme", il n'est question ni de sacrifices, ni de prêtres, ni d'autels. Comme l'a montré C. Levin, le motif de la découverte du livre n'a été inséré en II R. 22-23 que par le dernier rédacteur de l'histoire⁵⁸. Ces versets ne donnent pas une description du déroulement historique de la réforme de Josias, ils essaient au contraire après coup de donner du sens à une réforme malgré son échec.

L'histoire de la découverte du *sephær hattôrâh* combine deux motifs largement répandus dans le Proche-Orient ancien⁵⁹. Il s'agit d'abord du thème du livre trouvé attesté depuis l'Égypte jusqu'en Grèce: on présente un document devant provoquer des changements importants comme un document très ancien, ce qui légitime alors les innovations à mettre en place⁶⁰. Le deuxième

57 F. Smyth, Quand Josias fait son œuvre ou le roi bien enterré. Une lecture synchronique de 2 R 22,1-23,28, in: Israël construit son histoire, 325-339.

58 C. Levin, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96 (1984), 351-71. Selon lui, il faut attribuer à cette rédaction 22,8.10-11.13*.16-18.19*.20*; 23,1-3. On peut en effet lire I R. 22 sans ces versets.

59 Cf. T. Römer, Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On Book-Finding and other Literary Strategies, ZAW 109 (1997), 1-11.

60 Le livre égyptien des morts, qui fut canonisé à l'époque saïte, légitime l'emploi de nouvelles formules liturgiques par l'idée qu'elles remontent à une très haute époque; cf. le chapitre 64: "Cette formule a été trouvée à Hermopolis, sur un bloc de quartzite ... sous les pieds de ce dieu, au temps de la majesté du roi de Haute et Basse Egypte, Mycérius j.v., par le prince Djedefhor j.v., qui le trouva quand il vint inspecter les temples, tandis qu'une force l'accompagnait pour cela; ... il l'avait rapporté comme une merveille au roi quand il vit que c'était quelque chose de secret, qui n'avait été vu, ni aperçu" (cité d'après P. Barguet, Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens. Introduction, Traduction, commentaire, 1967, 104-105). Pour d'autres exemples, cf.

motif est celui, assyro-babylonien, de la découverte des pierres de fondation contenant le "vrai" plan du temple, c'est-à-dire légitimant les travaux de restauration, voire de transformation, que chaque roi qui se respecte entreprend dans les sanctuaires importants. Ainsi le roi babylonien Nabonide qui veut reconstruire le temple fait chercher la pierre de fondation, contenant le plan du "véritable" temple qui lui permet d'effectuer ses travaux de restauration⁶¹.

L'auteur de II R. 22 exploite clairement ce motif tout en le transformant. En effet, Josias ne découvre plus le plan du temple, mais le livre de la Loi. Pour le dire autrement: l'institution du temple a été "remplacée" par le livre, nouveau médiateur entre Dieu et le peuple. J.-P. Sonnet, après une analyse synchronique de II R. 22-23, arrive au même résultat:

c'est l'avènement du livre – et avec lui d'une modalité nouvelle de l'existence religieuse – qui fait la leçon du récit. Il n'est pas indifférent que le livre soit mis en avant à la manière d'un «monument», dans des écrits deutéronomistes, eux-mêmes contemporains de la perte des «monuments» de l'Israël préexilique – Temple, sacerdoce, monarchie⁶².

Un phénomène comparable se trouve dans le récit du rouleau brûlé (Jér. 36) dont les parallèles avec II R. 22-23 ont été maintes fois soulignés⁶³. Il est évident que les rédacteurs deutéronomistes des livres des Rois et de Jérémie ont voulu mettre les deux récits en rapport l'un avec l'autre. Comme en II R. 22, le temple devient en Jér. 36 secondaire par rapport au livre. Il n'est plus que l'espace dans lequel le rouleau est lu pour la première fois. Les deux rois Josias et Yoyaqim, qui sont construits comme des anti-types, sont jugés, conformément à la loi royale en Deut. 17,14ss, à leur attitude vis-à-vis du Livre. En II R. 22-23 le temple est vidé pour faire place au livre et en Jér. 36 la parole divine ne passe plus directement par le prophète mais par le livre⁶⁴.

Si on lit HD sous l'angle de son attitude face au temple on est confronté à une sorte de paradoxe. Le temple apparaît à la fois comme le symbole de

B.J. Diebner et C. Nauerth, Die Inventio des ספר התורה in 2 Kön 22. Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden, DBAT 18 (1984), 95-118.

61 Cf. le cylindre de Sippar, texte et traduction chez E. Schrader, Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung, III/2, 1890, 96-107.

62 J.-P. Sonnet, Le livre trouvé. II Rois 22 dans sa finalité narrative, NRTh 116 (1994), 858.

63 Cf. récemment C. Minette de Tillesse, Joiaqim, repoussoir du >Pieux< Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36, ZAW 105 (1993), 352-76.

64 Ce texte est peut-être à l'origine de l'idée que la prophétie s'est arrêtée à l'époque perse (cf. Dan. 9,24; Baba Bathra 12b).

l'aboutissement de toutes les promesses divines, mais en même temps il devient possible d'invoquer YHWH en l'absence du temple. Ce paradoxe s'explique par l'idéologie de la centralisation: à l'origine elle fait du temple de Jérusalem le seul sanctuaire légitime et donc le seul endroit de médiation, et après la destruction du temple, c'est le Livre qui reprend cette fonction de seule médiation. Du même coup, la centralisation initiale du culte est radicalement transformée, et cela dès les premiers chapitres du Deutéronome. D'une certaine manière la "vraie" finale de HD se trouve alors en II R. 22-23. Ce qui suit n'est rien d'autre que la narration des événements permettant la mise en place de la stratégie élaborée en II R. 22-23.

5.2. Deut. 6,9 et la "démocratisation" du temple

Le *Shema' Yisraël* (Deut. 6,4-5) a été actualisé par les versets 6-9 à l'époque exilique, voire postexilique⁶⁵. Les "paroles" dont il est question au v. 6 ne se limitent pas au *šema'*, elles visent le code deutéronomique, voire le livre du Deutéronome tout entier. Les versets 6-9 insistent sur l'omniprésence des paroles dans la vie des destinataires et mettent en scène des médiations. C'est le père de famille qui, en l'absence des autres institutions, doit assumer la responsabilité de la transmission. O. Keel a montré que les versets 8-9 opèrent une "démocratisation" de l'accès à la parole divine⁶⁶.

Le v. 9 s'explique bien par cette logique: "Tu inscriras [les commandements] sur les poteaux de ta maison et sur tes portes". Traditionnellement, des recommandations pour le fidèle se trouvent gravées à l'entrée ou sur les murs des sanctuaires⁶⁷. En appliquant cette pratique à toutes les portes, Deut. 6,9 insinue du coup que n'importe quelle maison peut devenir "sanctuaire", lieu de lecture et de l'écoute de la Tora. Nous avons ici, au moins virtuellement, la naissance de l'institution du culte synagogal qui va entrer en concurrence avec celui du temple. En effet, le temple a pu être reconstruit vers 520 av. J.-C., avec l'appui du pouvoir perse; mais c'est la synagogue qui

65 R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*, EHS.T 422, 1991, 115.

66 O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par.*, in: P. Casetti et al., eds., *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes Bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, OBO 38, 1981, 159-240; 183-92.

67 Le Psaume 15 reflète peut-être une telle liturgie d'entrée dans le temple.

permet de rassembler tout le judaïsme, celui dans le pays et celui dans la diaspora.

6. Conclusion

La théologie deutéronomiste est une théologie en mouvement. À ses origines, sous le règne de Josias, le temple de Jérusalem, en tant que seul sanctuaire légitime, symbolise la tentative de réorganiser le royaume de Juda sur le plan politique et religieux. La destruction du temple fait de celui-ci, en association avec le pays, un pilier de la théodicée deutéronomiste. Il faut dès lors gérer l'absence de temple et l'éclatement géographique du peuple de YHWH. Plusieurs stratégies voient alors le jour. C'est d'abord l'affirmation de plus en plus forte que la présence du Dieu d'Israël ne dépend nullement du sanctuaire, tout en faisant du temple le lieu en direction duquel il faut prier. Le changement le plus important s'effectue par l'avènement du Livre, qui remplit l'espace désormais vide. Après la construction du second temple, c'est la Tora (et sa lecture dans les synagogues) qui va rassembler toutes les franges du judaïsme.

Revenons brièvement au problème de HD soulevé au début de cette contribution. J. Van Seters a entièrement raison de considérer HD, avant tout, comme une œuvre idéologique qui ne cherche pas à rendre compte des *bruta facta* de l'histoire de Juda pour la période qu'elle couvre⁶⁸. Je crois cependant pour ma part que la séquence Deut. – II R. contient plusieurs idéologies qui s'enracinent elles-mêmes dans divers contextes socio-culturels d'époques différentes, et, par conséquent, il me paraît difficile d'envisager une rédaction unique pour cet ensemble de textes.

Cette divergence avec J. Van Seters ne doit en aucun cas cacher son immense apport à la recherche sur les traditions fondatrices de la Bible hébraïque, permettant aux chercheurs de poser des questions autrement et d'obtenir ainsi de nouvelles réponses.

68 Cf. notamment: *In Search of History*.

"The Lord of Hosts, Seated over the Cherubs"

Jack M. Sasson

There is disagreement about how to render a phrase in II Sam. 6,2 that is concerned with the movement of the divine ark. David had picked 30,000 of Israel's best and with them had proceeded to fetch it, intending to bring it to Jerusalem. In this note, dedicated with much affection to John Van Seters, a fine colleague for over two decades, I evade the issues on which he is a master sleuth: the composition, date, and permutations of this tradition¹. Nor do I entertain the contextual issues raised by the passage, such as the reasons (theological or political) for relocating the ark, who participated in the enter-

1 The bibliography on the ark, its origins, and transfigurations is enormous; so too is the literature on the many names and epithets of Yahweh and on the cherubs. II Sam. 6,2 tends to be featured or dissected in practically every study on the above topics. It might be useful nonetheless to classify (below) how the ark is labelled (only one citation for each). For succinct details and documentary assignment, see H.-J. Zobel, *'ārôn*, TDOT, I, 363-74; C. L. Seow, *Ark of the Covenant*, ABD, I, 386-93. There is a wonderful chart for the usage of the *'ārôn* in the otherwise eccentric study of W.R. Arnold, *Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, HTS 3, 1917, 59-61.

a. "Ark" simply: I Kgs 8,21 (= II Chr. 6,11).

b. With an adjective: "The holy ark" (II Chr. 35,3); "(your) mighty ark (so for *'ārôn 'uzzekā*)" (Ps. 132,8).

c. Attached to the (Hebrew) God: "The ark of Yhwh" (Josh. 4,11); "The ark of the Lord Yhwh" (I Kgs 2,26); "The ark of God" (I Sam. 3,3); "The ark of God himself" (I Sam. 4,13);

- plus specific to people: "The ark of the god of Israel" (I Sam. 5,8, attributed to the Philistines);

- plus epithet of God: "The ark of Yhwh, lord of all the earth" (Josh. 3,13);

- plus manifestation of God: "The ark of God, 'Lord of Hosts, Seated on cherubs'" (I Chr. 13,6; see II Sam. 6,2).

d. Covenant linkage: "The ark of the pact" (Ex. 25,22); "The ark of the covenant" (Josh. 3,6);

- plus specific to the Hebrew God: "The ark of the covenant of Yhwh" (Num. 10,33); "The ark of the covenant of God" (Judg. 20,27);

- plus specific to an epithet for God: "The ark of the covenant of the lord of all the earth" (Josh. 3,11);

- plus specific to a manifestation of God: "The ark of the covenant of Yhwh of Hosts, Seated on cherubs" (I Sam. 4,4).

prise, from where it proceeded, or the precise itinerary it took. Here I tackle only the syntactic problems associated with this verse and propose a rendering that I hope John finds plausible.

The difficulties associated with this verse have long been recognized, and they can be sharpened by collating the relevant clauses in II Sam. 6,2 and its "parallel" in I Chr. 13,6². The two texts read³:

II Sam. 6,2 <i>wayyāqom wayyelæk dāwid </i> <i>w^ekol-hā'ām 'ašær 'ittô </i> <i>mibba'alê y^ehûdāh l^eha'alô </i> <i>miššām 'et-'arôn hā'elôhîm </i> <i>'ašær-niqrā' šem šem Yhwh</i> <i>š^ebā'ô t yošeb hakk^erubîm </i> <i>'ālāyw</i>	I Chr. 13,6 <i>wayya'al dāwîd w^ekol-yiśrā'êl</i> <i>ba'alātāh 'el-qiryat y^e'ārîm </i> <i>'ašær lîhûdāh l^eha'alô t</i> <i>miššām 'et-'arôn hā'elôhîm </i> <i>Yhwh yôšeb hakk^erûbîm </i> <i>'ašær-niqrā' šem</i>
--	--

These two passages differ about who accompanied David (all the army vs. all of Israel⁴), the itinerary of the *cortège* (belaboredly specific in Chr. rather than potentially unstated in Sam.⁵), and the specific manifestation of

2 Commentators generally review the differences between the two accounts, and often cite the testimony of the versions (among them diverse manuscripts of the LXX and 4QSam^a), more or less certain that they could patch from them the "original" version of the narrative (if not also the event). Among the more recent literature, see S.L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, HSM 33, 1985, 47-48; S. Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, OBO 57, 1984, 101-104; A.F. Campbell, *The Ark Narrative, 1 Sam 4-6, 2 Sam 6: A Form-Critical and Traditio-Historical Study*, SBLDS 16, 1975, 128. E.C. Ulrich (*The Qumran Text of Samuel and Josephus*, HSM 19, 1978, 194-207) is particularly creative (and certain) in judging textual quality among the differing versions.

3 Piping signs [|] here connote disjunctive accents.

4 In II Sam. 6,1 there is reference to 30,000 picked men, so *hā'ām* of the verse following obviously refers to a military group. I Chr. 13,2-5, not available in I Sam. 6, records a speech David made in summoning Israel to the task.

5 In II Sam. 6, 2, *mibba'alê y^ehûdāh* may refer to the group accompanying David ("... among leaders of Judah") rather than to a location (see LXX). In the verse following we are told that the ark was brought from the "house of Abinadab that was in Gibeah." In Chr., however, the ark is brought from Kiriath-jearim. Chr. is painfully specific, *ba'alātāh| 'el-qiryat y^e'ārîm| 'ašær lîhûdāh* ("... toward Baalah, the Kiriath-Jearim of Judah ..."). Worth noting is Pisano's reference (*Additions or Omissions*, 102) to Wellhausen's interesting suggestion (*Der Text der Bücher Samuelis*, 1871, 166) that *bm'ly* be read (rather than MT's *mb'ly*) *yhw dh*. Many commentators have noted that Kiriath-jearim is called *ba'alāh* in Josh. 15,9-11 and Kiriath-Baal in Josh. 15,60 and 18,14.

God (Yahweh Sebaoth in Sam., Yhwh in Chr.⁶). But most conspicuous is the divergence in the treatment of the clause *'ašær-niqrâ' šem*. In Sam., it precedes the allusion to Yhwh, while in Chr. it succeeds it. The shift makes the Chr. texts shorter, with one rather than the two references to *šem* in the Sam. passage, and with no mention of the seemingly oddly positioned *'âlâyw* in Sam. But this trimming does not make the Chr. text any clearer, for as it reads now, the clause *'ašær-niqrâ' šem* seems just to dangle there. The idiom at stake here is *qārâ'* (N-stem) *šem*, which essentially means "to bear a name," when a specific name is attached to the idiom. *b^e*- plus place-name might be added to specify the place where that name is to become known. However, there is a subtle shift in meaning when no specific name follows, making *šem* the direct object of the verb and turning the whole clause into a statement about acquiring a reputation or the like. This is clearest in Ruth 4,14 where we are told that after Ruth bears a child, women extol God for not withholding a redeemer from Naomi, so that "his reputation was set in Israel (*w^eyiqqārē' šēmô b^eyisrâ'ēl*)". Here it is ambiguous who is the owner of this reputation, for we can make good sense whether it applies to God or to the long-awaited heir⁷. The phrase in Chr. also ends without a name, leaving us with a verse that is best rendered:

David and all Israel went up towards Baalah – to the Kiriath-jearim of Judah – to bring up from there the ark of God, "The Lord, Seated over Cherubs", who has a name.

All other renderings that differ substantially from this one (and there are many) are simply harmonizing with the text of Sam. or following the versions, which themselves may have struggled for a solution⁸. It is thus very

6 *šb't* was likely absent in the 4QSam^a parallel passage.

7 See J.M. Sasson, *Ruth. A New Translation With a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, 1979, 164-66.

8 For example, LXX has *hou epeklēthē onoma autou*. Here is a sampling of recent, interpretively accented, renderings:

KJV, "... whose name is called *on it*" (obviously depending on LXX).

Tanakh (JPS), "... to which the name was attached".

J.M. Myers (*I Chronicles*, AB, 1965, 100), "... whose legend reads: 'Yahweh who is enthroned above the Cherubs'" (an interesting reading that unfortunately is not annotated).

NAB, "... which was known by the name 'LORD enthroned upon the cherubim'".

NJB, "... which bears the title 'Yahweh enthroned on the winged creatures.'"

RSV, "... which is called by the name of the LORD who sits enthroned above the cherubim."

likely that in Chr. the clause *'ašær-nigrā' šem* is referring not to the ark's reputation, but to God's⁹.

What is at stake in the Sam. passage is more slippery, not least because of the way *'ālāyw* sits forlorn at the end of the verse, distant from *'ašær*, but also because of the seeming reduplication of *šem*. A survey of renderings (by no means exhaustive) and opinions reveals that they are classed into two categories, each displaying several proposals:

A.1. In these understandings the two mentions of *šem* are retained. The interpretive difference is in how they connect the information about the ark with the specific name of God or in how they treat *'ālāyw*. For example, *KJV* has the ark itself named after an epithet attached to God. *'ālāyw* itself is simply not taken into consideration:

And David arose, and went with all the people that were with him from Baale of Judah, to bring up from thence the ark of God, whose name is called by the name of the LORD of hosts that dwelleth between the cherubim.

Keil and Delitzsch offer a similar rendering; but in translating the final clauses, "... upon which the name is called, the name of Jehovah of hosts, who is enthroned above the cherubim", they give the impression that *'ālāyw* has informed the way God levitates over the cherubs¹⁰.

A.2. The *Tanakh* (JPS) also retains both mentions of *šem*, but to arrive at a meaning "attach", *'ālāyw* was apparently made part of the clause preceding the information on the name of God:

Then David and all the troops that were with him set out from Baalim of Judah to bring from there the Ark of God to which the Name was attached, the name Lord of Hosts Enthroned on the Cherubim.

Such a translation is indefensible, especially since its central clause (*'ašær-nigrā' šem ...'ālāyw*) includes an idiom, *nigrā' šem 'al-*, that invariably re-

9 S. Japhet (I & II Chronicles: A Commentary, OTL, 1993, 271 and 278) proposes a vocalic emendation for the verse's final clause (*'ašær-nigrā' šem*) and renders, "which happened to be there". In doing so, she adopts a proposal of A. Ehrlich for II Sam. 6.2. Ironically, this emendation is more plausible for Chr. than for Sam. See below, n. 15.

10 C.F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Books of Samuel*, 1963, 329-30. Somewhat similar are ASV ("... the ark of God, which is called by the Name, even the name of Jehovah of hosts that sitteth [above] the cherubim") and NAS ("... the ark of God which is called by the Name, the very name of the LORD of hosts who is enthroned above the cherubim").

flects ownership, dominion, or the like¹¹. Thus, in Deut. 28,10, it is said that "When all the peoples of the earth shall realize that the LORD's name is over you (i.e., you belong to him), they shall be afraid of you"¹². Yet, there is nothing in the Sam. passage to suggest that control or ownership of anything (including the ark) is at issue there.

B.1. A number of renderings depend on the excision of one of the two references to "name" (*šem*) in II Sam. 6,2 and on disregarding this verse's *'ālāyw*. Such is obviously the solution of the RSV:

And David arose and went with all the people who were with him from Baalejudah, to bring up from there the ark of God, which is called by the name of the Lord of hosts who sits enthroned on the cherubim.

B.2. Another approach would similarly erase the second *šem*, but would take cognizance of the role *'ālāyw* plays in the final clauses. S.R. Driver was by no means the first to use the scalpel on this passage in this way. But in his first edition of his Samuel studies, he writes, "The repetition of *šm* is singular, and probably due to transcriptional error; it does not add to the emphasis or solemnity of the passage. LXX do not express *šm* more than once"¹³. In his second edition, however, he adds, "The distance of *'lyw* from *'šr* suggests that the clause is glossed; read probably *'šr nqr' šm Y' Š' 'lyw*"¹⁴.

Many commentators have essentially followed suit¹⁵. Thus, P.K. McCarter gives a rendering that is based on a heavily emended text, "... and

11 *nīqrā' šem* ("to bear a name, to acquire a reputation") and *nīqrā' šem 'al-* ("to possess, control") are two different idioms; for the latter, see the bibliographically rich entries of C.J. Labuschagne, *qr'* to call, TLOT, 1161-62 and A.S. van der Woude, *šem* name, TLOT, 1363. Both of these idioms must be separated from *nīqrā' 'al-šem*, "to adopt someone's name," as in Ezr. 2,61 (= Neh. 7,63).

12 In connection with God's dominion – Temple: I Kgs 8,43; II Chr. 6,33, Jer. 7,8; 32,34; 34,15; City (Jerusalem): Dan. 9,18-19; Prophet: Jer. 15,16; Israel: Isa. 63,19, Jer. 14,9; II Chr. 7,14; Dan. 9,19; Other nations: Am. 9,12.

In connection with a person's control – City: II Sam. 12,28 (Joab re: the city of Rabbah); Women: Isa. 4,1 (men over women-prophetic).

13 S.R. Driver, Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, 1890, 204.

14 S.J. Driver, Notes on the Hebrew Text, 1913, 266. The LXX of II Sam. 6,2 reads, "And David arose, and went, he and all the people that were with him, and some of the rulers of Juda, on the expedition to a distant place, to bring thence the ark of God, on which the name of the of Hosts who dwells between the cherubs upon it is called".

15 A.B. Ehrlich (Randglossen zur hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, 1914, s.v.) depends on a number of medieval manuscripts to revocalize the first *šem* to *šām*, citing Deut. 22,6 where *nīqrā' šām* seems to mean, "to happen to be". L.L. Seeligmann (Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the

[David] and the entire army that was with him went to Baalah to bring up from there the holy ark over which the name of Yahweh Seated-upon-the-Cherubim is called"¹⁶. But in deleting one *šem* while retaining *'ālāyw*, we get back to the problem we met with the *Tanakh* rendering: gratuitous (and hardly translatable in the context) reference to God's possession of the ark¹⁷.

In view of these difficulties in grasping the sense of II Sam. 6,2 whether through comparisons with Chr. or through emendations based on the testimony of the versions, we might go back to the Masoretic text. By retaining both occurrences of *šem*, however, we are forced to recognize that II Sam. 6,2 actually ends on *two* separate clauses, one that includes *'āšer-nigrā' šem* hence, as in I Chr., referring to an acquired reputation, but here likely applicable to the ark rather than to God as in I Chr. The final clause would now be verbless, with the specific manifestation of Yhwh sandwiched between *šem* and *'ālāyw*. We thus arrive at the following rendering:

David and all the troops with him set out from the Judean Baalah to bring up from there the ark of the God, which has name (i.e., reputation), the name "The Lord of Hosts, Seated over the Cherubs" (being) on it.

Sensitivity to Hebrew idiomatics has suggested this translation of II Sam. 6,2. Its implication is that in its travel from one locus to another the ark bore an inscription that identified the invisible deity riding upon it. But to explain what the passage *connotes*, I call on the testimony of a letter in the Mari

The Name of God

Massoretic Text and the Septuagint, VT 11, 1961, 204-205) sustains this interpretation by citing other examples, particularly II Sam. 20,1, "There was there a scoundrel whose name was Sheba son of Bichri ... (*w'šām nigrā' 'iš b'liya'al...*)." However, I do not see how this understanding is an improvement. In fact, not only is it redundant ("David went ... to bring from there [*miššām*] the ark ... which happened to be there..."), but what follows ("the name of Yhwh ...") would have no connection with what precedes. P.K. McCarter, Jr. (II Samuel, 1984, 163) gives some support to this suspect proposal, taking it from R. Carlson (David, the Chosen King: A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel, 1964, 63). The emendation is plausible for I Chr. 13,6, because the clause is moved to the end of the passage; see above, n. 9. Syntactic shifts in seemingly parallel passages lead to potentially incompatible emendations. For some distinctly bizarre emendations to this passage, see W.R. Arnold, Ephod, 59-61.

16 McCarter, II Samuel, 161.

17 Commentators who accept this exegesis of the idiom are ingenious in explaining the context. McCarter (II Samuel, 168) thinks that the passage refers to the site where Yahweh can be invoked but, recognizing that the idiom "implies his having or taking possession of it," McCarter feels it necessary to deny it belonged to any other god. P.R. Ackroyd (The Second Book of Samuel, CBC, 1977, 63-64) thinks that it liberates God from constant attachment to the temple.

archives. This particular text (M. 7629 = *FM* 2,17) was sent to King Zimri-Lim (ca. 1770 BCE) and it was penned by his palace *šaddabakkum* (chief accountant of operations), Yasim-sumu¹⁸. He writes:

I am herewith sending the inscriptions for the chariot of Nergal and for the palanquin of Itur-Mer. The inscription for the chariot of Nergal: should it be inscribed on the chariot's face ("breast") or the rear ("tail")¹⁹? My lord might consider the matter; but this inscription should be inscribed on the rear where the weapon is now to be found, so that a *proclaimer* or reciter could read it²⁰. As to the inscription for the palanquin that God [Itur-Mer] will be riding, it could be inscribed on the face ("breast") and/or the back.

My lord should write me of his decision so that these inscriptions could be prepared before my lord makes his way here.

We unfortunately do not know what was written on the attachable inscriptions. Yasim-sumu, who was a scribe, hence literate, could easily have shared with us the wording; but as it was obviously not an issue the king cared about, the matter was not raised. The statement could well have extolled the eternal ties that linked kings and gods, for example something along the following lines taken from the Zimri-Lim epic, "Zimri-Lim, being Dagan's counterpart, is heroic / Itur-Mer, the champion, is his protection"²¹. But it is more likely that the inscribed statements were a brief paean to the gods or simply a particular epithet of those gods, for example, "Itur-Mer, King of Mari"²².

18 The text was published by S. Maul, Die Korrespondenz des Iasim-Sūmū. Ein Nachtrag zu ARMT XIII 25-57, in: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot, FM 2, Mémoires de N.A.B.U. 3, 1994, 48-50. The latest overview on Yasim-sumu and on his activities is given in Maul, Zwischen Sparmaßnahme und Revolte... Die Aktivitäten des Iasim-Sūmū, des *šaddabakkum* von Mari, MARI 8, 1997, 755-74.

19 The noun *narūm* refers to an inscription, whether inscribed (verb *šafārum*) on a stela or any other medium. See J.G. Westenholz, Writing for Posterity: Naram-Sin and Enmerkar, in: Kinattūtu ša dārāti, Raphael Kutscher Memorial, Tel Aviv University, Occasional Publications 1, 1993.

20 The word for "proclaimer" is partially broken (Maul restores *šāsūm*). The second type of reader, the *muštassūm*, is mentioned in a colophon to a chronicle, "Handwriting ("hand") of Habdu-malik; Limi-Dagan is the reciter", MARI 4, 1985, 232.

21 *Zimri-Lim zikruš Dagan ešilma / tuklassu Itūr-Mer uršanu* (lines II:137-138, cited from J.-M. Durand, Archives Épistolaires de Mari, I/1, ARM 26/1, 1988, 393). This epic, the earliest of its type so far recovered, is not yet fully published.

22 As cited in G. Dossin and A. Finet, Correspondance féminine, ARMT 10, 1978, 63, 16.

Whatever the phrasings Yasim-sumu had in mind, what we learn from his letter to the king is not just that inscriptions were attached to the divine vehicles (from which presumably they could be detached), but that as the gods made their way from one place to another someone was there to read their message, to identify the gods to the masses that watched the *cortège*. Ordinarily, gods were recognizable by their contrastive attire, weapons, animals, or symbolic gestures. Because such a recitation may seem superfluous, it is possible that the reciters who followed these vehicles were there to instruct the spectators on the specific manifestation of the god.

In the case of the ark retrieved from the Judean Baalah, however, we read nothing in II Sam. about reciters. Normally, the biblical ark traveled on the shoulders of its devotees and when it was taken out in martial times, chants such as those recorded in Num. 10,35-36 (see Ps. 68,2) and Ps. 132,8 fulfilled the effects of the Mari reciters, identifying the god who associated himself with it as well as egging him on against the common enemy²³. In II Sam. 6, however, the ark rode a cart, a practice that was initiated by the Philistines (I Sam. 6). When disaster overtook Uzzah for daring to touch the ark, David tested its intent and, reassured that it was propitious, had it brought into Jerusalem, once more on human shoulders. Whether it retained its label from then on, identifying its host as the warlike (?) manifestation of Israel's god, cannot be known. But in the absence of a divine statue for Yhwh, a label identifying the invisible god hovering over the golden cherubs might not have been deemed superfluous.

23 Especially for the Psalms passages, see D. Hillers, *Ritual Procession of the Ark and Ps 132*, CBQ 30, 1968, 48-55.

Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk¹

Hans-Christoph Schmitt

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk ist der literarkritische Befund der Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex. 32 von zentraler Bedeutung. Daß Ex. 32 auf die Errichtung des Stierkults in Bethel (und Dan) durch Jerobeam I., wie sie in I Kön. 12,26-32 berichtet wird, Bezug nimmt, ist Konsens der neueren Forschung. Allerdings gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, wie dieser Bezug auf das in I Kön. 12,26-32 Berichtete zustande kommt: Die Mehrheitsmeinung² geht davon aus, daß der literarische Kern von Ex. 32,1ff. vordeuteronomistisch anzusetzen sei und den Bericht des Deuteronomistischen Historikers über den Stierkult Jerobeams I. noch nicht kenne.

1 Der folgende Beitrag stellt die deutsche Fassung eines Referats dar, das beim SBL-Kongreß in Orlando am 23.11.1998 im Rahmen einer panel discussion über "Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic and/or Primary History" unter Leitung von David McLain Carr (Teilnehmer waren noch neben John Van Seters Erhard Blum, Thomas Römer und Jean Louis Ska) gehalten wurde. Für die Herstellung der englischen Fassung danke ich Frau Dr. Ulrike Schorn.

2 Vgl. zuletzt u. a. M. Noth, Das zweite Buch Mose: Exodus, ATD 5, 1959, 202-203; H. Seebass, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, AET 2, 1962, 33-45; J.P. Hyatt, Exodus, NCB, 1971, 301; E. Zenger, Die Sinaitheophanie: Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, FzB 3, 1971, 79-87, 117-118, 180-190; J. Hahn, Das "Goldene Kalb": Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, EHS.T 154, 1981, 140; J. Vermeylen, L'affaire du veau d'or (Ex. 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"?, ZAW 97, 1985, 1-22; C. Dohmen, Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, 2. Aufl. 1987, 64-147; P. Weimar, Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32, BN 38/39, 1987, 117-60; E. Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, ConB.OT 27, 1988, 57-90; J. Scharbert, Exodus, NEB 24, 1989, 120-25; R. Achenbach, Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11, EHS.T 422, 1991, 346-63; S. Boorer, The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch, BZAW 205, 1992, 203-325.

Demgegenüber rechnet John Van Seters³ damit, daß bereits die ursprüngliche Erzählung vom Goldenen Kalb das Deuteronomistische Geschichtswerk voraussetze. Allerdings räumt er gleichzeitig ein, daß "the relationship of the golden calf episode of Exodus 32-34 to Deut. 9:8-10:11 and I Kings 12:25-33" als "complex"⁴ bezeichnet werden müsse⁵.

Um diese Auffassungen beurteilen zu können, ist zunächst unter I die literarische Schichtung von Ex. 32 zu klären. Dann soll unter II die literarische Struktur des im Deuteronomium überlieferten Berichtes über das "Goldene Kalb" Deut. 9,7-10,11 und unter III die Beziehung dieses Deuteronomium-Berichtes zu Ex. 32 untersucht werden. IV weist darauf hin, daß Deut. 9 nicht nur auf Ex. 32, sondern auch auf die Kundschaftergeschichte in Num. 14 Bezug nimmt und erklärt die hierbei festzustellenden Gemeinsamkeiten durch eine in allen drei Kapiteln vorliegende spätdeuteronomistische Bearbeitungsschicht. Die Abschnitte V und VI versuchen zu zeigen, daß diese spätdeuteronomistische Schicht Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk miteinander verbindet und dabei auch bereits die um spätpriesterliche Zusätze erweiterte Priesterschrift voraussetzt. Schließlich macht Abschnitt VII darauf aufmerksam, daß das Mosebild dieses spätdeuteronomistischen Autors eines der Motive dafür bildete, die Mosegeschichte aus dem spätdeuteronomistischen Geschichtswerk herauszutrennen.

3 J. Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus - Numbers*, 1994, 290-318. Beachtenswert ist, daß Dohmen (Bilderverbot, 68-76, 96) die auf I Kön. 12 bezogenen Elemente von Ex. 32,4f.* auch erst auf eine dtr Schicht zurückführt. Allerdings fehlen eindeutige literarkritische Indizien zur Ausscheidung von V. 4f.* aus Ex. 32,1-6.

4 Van Seters, *Life of Moses*, 460.

5 Später als das Deuteronomistische Geschichtswerk setzen Ex. 32 an auch E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990, 54-99 (Blum rechnet allerdings mit einer seiner K^D-Komposition vorgegebenen "erzählerischen Substanz" [S. 101], die er allerdings nicht näher ausgrenzt); C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, 1993, 376; E. Otto, *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in: M. Vervenne, Hg., *Studies in the Book of Exodus*, BETL 126, 1996, 61-112, bes. 83-91.

I. Die Grundschrift von Ex. 32 und ihre Abhängigkeit vom
Deuteronomistischen Geschichtswerk

Wir beginnen mit der literarischen Analyse der Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex. 32. Als sicherer Kernbestand von Ex. 32 muß dabei mit Erik Aurelius V. 1-6.15a*.19f.30-34* angesehen werden⁶. Viel spricht dafür, daß auch V. 21-24 von Anfang an zur Erzählung vom Goldenen Kalb gehörten (vgl. nur "große Sünde" in V.21 mit V.30 und "dieser Mann Mose" in V. 23 mit V. 1)⁷.

Weitgehender Konsens ist jedoch, daß die Szene von V. 7-14, in der Mose im Gegensatz zur Darstellung in V. 19f bereits auf dem Berg durch Jahwe vom Götzendienst des Volkes in Kenntnis gesetzt wird und in der er schon vor V. 30-34* Fürbitte für das Volk einlegt, eine sekundäre Erweiterung darstellt⁸. Auch die Josuaszene von V. 17-18 ist wohl dieser Bearbeitungsschicht zuzuweisen⁹. In ihr wird vorausgesetzt, daß Mose entsprechend 32,7ff. bereits von Jahwe über das Goldene Kalb informiert ist¹⁰. Dafür, daß schließlich auch V. 25-29 auszuscheiden sind, spricht, daß die hier durch die Leviten am Volk vollzogene Strafe in der ursprünglichen Erzählung in V. 30 noch nicht vorausgesetzt wird¹¹.

Konsens besteht des weiteren im Vorliegen einer nachpriesterlichen Bearbeitung in 31,18a* und in 32,15-16*. Beide Stellen sprechen von "Tafeln des Zeugnisses" ('*edût*) und greifen damit einen priesterschriftlichen

6 Aurelius, Fürbitter, 460.

7 Mündlicher Hinweis meines Erlanger Kollegen Ludwig Schmidt. Vgl. hierzu Aurelius, Fürbitter, 65f und auch Boorer, Promise, 68.

8 Vgl. nur Hyatt, Exodus, 306; Zenger, Sinaitheophanie, 81-83, 183-85; Dohmen, Bilderverbot, 77f, 97; Weimar, Goldene Kalb, 124f; Aurelius, Fürbitter, 91-100; Scharbert, Exodus, 122; Boorer, Promise, 205-71; anders Van Seters, Life of Moses, 311-15.

9 Ex. 32,17f, steht in enger Verbindung mit Ex. 17,8ff (vgl. nur *gbr* und *hls* und dazu Aurelius, Fürbitter, 64, Anm. 39). Zum späten Charakter von Ex. 17,8-16 vgl. H.-C. Schmitt, Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung, ZAW 102 (1990), 335-44.

10 So u.a. Noth, Exodus, 205.

11 Zum sekundären Charakter von 32,25-29 vgl. nur Noth, Exodus, 205f; Hyatt, Exodus, 309f; Hahn, "Goldene Kalb", 126-32; Boorer, Promise, 237, Anm. 70; Dohmen, Bilderverbot, 83-86 (allerdings hält er Teile von V. 25 noch für ursprünglich; doch lassen diese sich nicht überzeugend aus dem sekundären Kontext von V.25 herauslösen). Gegen eine Herauslösung von V. 25-29 Van Seters, Life of Moses, 315-17.

Sprachgebrauch auf¹². Wie unten in Abschnitt VI zu zeigen sein wird, können diese nachpriesterliche Bearbeitung und die übrigen Zufügungen durchaus als zusammengehörige Schicht angesehen werden.

Wenn somit von einer V. 1-6.15a*.19-24.30-34* umfassenden Grundschicht von Ex. 32 auszugehen ist, stellt sich als erstes die Frage, inwieweit dieser Kernbestand der Erzählung vom Goldenen Kalb als vom Deuteronomistischen Geschichtswerk unabhängig erwiesen werden kann. Zunächst ist dazu das Verhältnis der Herausführungsformel von Ex. 32,4 («Sie sagten: "Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten herausgeführt haben"») zu der entsprechenden Formel in I Kön. 12,28 zu bestimmen: An dieser Stelle erklärt nämlich der Nordreichkönig Jerobeam I. mit nahezu der gleichen Formulierung: "Siehe deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten geführt haben". Von den Verfechtern eines vordeuteronomistischen Kernbestandes von Ex. 32 wird diese Übereinstimmung traditionsgeschichtlich erklärt: I Kön. 12 liege eine alte Betheler Überlieferung zugrunde, auf die Ex. 32 Bezug nehme¹³.

Die Argumente für einen von der deuteronomistischen Fassung von I Kön. 12,26ff unabhängigen Grundbestand von Ex. 32* erweisen sich jedoch als nicht stichhaltig; denn die Übereinstimmungen mit I Kön. 12 beschränken sich nicht auf diese Herausführungsformel. Übereinstimmend wird vielmehr in Ex. 32 zusätzlich von der Herstellung des Stierbildes aus "Gold", von der Errichtung eines Altars und von der Feier eines Jahwefestes gesprochen. Diese Übereinstimmungen sind mit John Van Seters nur so zu erklären, daß der Verfasser von Ex. 32 den Bericht von DtrH über den Stierkult Jerobeams gekannt hat¹⁴. Dies gilt vor allem deshalb, weil die hinter diesen Gemeinsamkeiten stehenden Wertungen, die von einem durch Jahwe abgelehnten Betheler Kult ausgehen, erst auf den Hintergrund der deuteronomistischen Theologie verständlich sind¹⁵. Hinzu kommt, daß auch Ex. 32,21.30 mit seiner Bezeichnung des Stierkultes als "große Sünde" (*h't'h gdlh*) eine enge Beziehung zu DtrH aufweist, der in II Kön. 17,21 die Kultmaßnahmen

12 Vgl. *'edūt* in Ex. 25,16.21; 31,7; 40,20 P. Zum priesterlichen Charakter von Ex. 32,15f* und 31,18* vgl. Zenger, *Sinaitheophanie*, 83f; Hahn, "Goldene Kalb", 116-19; auch Van Seters, *Life of Moses*, 291.

13 Vgl. nur Noth, *Exodus*, 202; Hyatt, *Exodus*, 302; Scharbert, *Exodus*, 121; aber auch Aurelius, *Fürbitter*, 81-88, der mit einem vorexilischen Autor von I Kön. 11 - II Kön. 17* rechnet.

14 Van Seters, *Life of Moses*, 295-301.

15 So auch Levin, *Der Jahwist*, 367.

Jerobeams als "große Sünde" bezeichnet, die zum Untergang des Nordreiches geführt habe¹⁶.

Auch wenn im Grundbestand von Ex. 32* sich Berührungen mit der Priesterschrift ergeben¹⁷, liegt hier doch im Gegensatz zur Auffassung von Eckart Otto¹⁸ nicht die Pentateuchredaktion vor, da nachpriesterschriftliche Bezüge auf den gesamten Pentateuch erst in der Bearbeitungsschicht von Ex. 32 zu erkennen sind.

Hält man mit John Van Seters und Christoph Levin einen exilischen Jahwisten für wahrscheinlich, so spricht vieles für eine Zuordnung der Grundschrift von Ex. 32* zu einem solchen späten Jahwisten, der wohl Gen. 2* - Num. 24* umfaßt hat¹⁹ und als eine exilische Erweiterung der angesichts der Krise von 722 entstandenen "elohistischen" Nationalätiologie Israels (Gen. 12 - Num. 23*)²⁰ zu verstehen ist. Dieser jahwistischen Erweiterung ging es dabei vor allem um die von der Exilserfahrung bestimmte Behandlung des Themas "Sünde". Gleichzeitig betont sie das Festhalten Jahwes an der Segensverheißung trotz der Sünde Israels, so daß der späte Jahwist wohl mit

16 Vgl. nur Van Seters, *Life of Moses*, 300. Nach Aurelius (Fürbitter, 79f) ist II Kön. 17,21-23 auf eine vordeuteronomistische Geschichtsdarstellung zurückzuführen, die I Kön. 11-II Kön. 17* umfaßt haben soll (vgl. oben Anm. 13), doch liegt in II Kön. 17,21-23 bereits deuteronomistische Theologie vor.

17 Hier ist vor allem auf die Verwandtschaft mit priesterschriftlicher Sprache zu verweisen (vgl. nur *qhl hitp.* "sich versammeln gegen" in Ex. 32,1b und in Num. 16,3,19; 17,7; 20,2 und *ngš hiph.* "Opfer darbringen" in Ex. 32,6 und in Lev. 2,8; 8,14).

18 Otto, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, 83-91. Vgl. auch H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz*, OBO 77, 1988, 86-87.

19 Zur Abgrenzung dieses "späten Jahwisten", als dessen zentrales Thema "der Segen Abrahams für die Geschlechter des Erdbodens" (Gen. 12,3) anzusehen ist, vgl. vorläufig Levin, *Der Jahwist*. Allerdings datiert Levin diese Texte "vordeuteronomistisch" (vgl. dagegen schon O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Bd. 1, 1992, 65-67) und bezieht daher die Grundschrift von Ex. 32* nicht in seinen Jahwisten ein.

20 Zu diesem Verständnis und dieser Datierung der "elohistischen" Schicht des Pentateuch vgl. zuletzt Ulrike Schorn, *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels*, BZAW 248, 1997, 54-103; H.-C. Schmitt, *Der Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3ff. und in Gen 32,23ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk*, in: F. Diederich und B. Willmes, Hg., *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7)*, FS L. Ruppert, FzB 88, 1998, 397-430, bes. 421-30.

dem Kernbestand des dritten Bileamspruches geendet hat: "Gesegnet sei, wer dich segnet, und verflucht, wer dich verflucht"²¹!

Auf jeden Fall schließt die spätjahwistische Erzählung von Moses Gespräch mit dem Midianiter Hobab in Num. 10,29-32²² gut an Ex. 32,34* an: In Ex. 32,34* gibt Jahwe Mose den Befehl, das Volk dorthin zu führen, wohin Jahwe ihm gesagt hat. Diesen Befehl setzt Mose in Num. 10,29-32 in seinem Gespräch mit Hobab voraus.

Allerdings gilt diese Zuordnung zu einem späten Jahwisten nur für die Grundschrift von Ex. 32. Im Gegensatz zur Auffassung von Van Seters findet sich nämlich in Ex. 32 eine Bearbeitungsschicht, die ein anderes Verhältnis zum Deuteronomistischen Geschichtswerk aufweist als die Grundschrift. Während die Grundschrift vom Deuteronomistischen Geschichtswerk abhängig ist, ohne deuteronomistischen Sprachstil zu zeigen, stellt die Bearbeitung von Ex. 32,7ff eine deuteronomistische Wendungen aufgreifende Schicht dar, die Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk übergreifende theologische Vorstellungen entwickelt. Dies zeigt sich besonders am Verhältnis von Ex. 32,7ff zur Darstellung der Ereignisse um das Goldene Kalb in Deut. 9,7-10,11. Zum Nachweis der Beziehung von Ex. 32,7-14 zu Deut. 9,7-10,11 ist jedoch zunächst die literar-geschichtliche Entstehung von Deut. 9,7-10,11 zu klären.

II. Die literarische Einheit von Deut. 9,7-10,11*

Entgegen der Meinung von Erik Aurelius, der mit einem Beginn der Goldenen Kalb-Perikope des Deuteronomium in Deut. 9,1 rechnet²³, deutet alles darauf

21 Vgl. vorläufig Levin, *Der Jahwist*, 79. 382-84. Die jetzt vorliegende Fassung des dritten Bileamspruches geht allerdings auf eine spätnachexilische Bearbeitung (wohl von einer spätdeuteronomistischen Hand) zurück (vgl. H.-C. Schmitt, *Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24*, in: I. Kottsieper, et al., Hg., "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?", FS O. Kaiser, 1994, 180-98, bes. 187-90; anders als in diesem Aufsatz von mir dargestellt, muß dieser spätnachexilischen Fassung des dritten Bileamspruches allerdings ein spätjahwistischer Spruch zugrundeliegen).

22 Zur Zugehörigkeit von Num. 10,29-32* zum "späten Jahwisten" vgl. nur Levin, *Der Jahwist*, 78, 370. Vgl. auch H. Seebass, Art. Jahwist, TRE 16, 1987, 441-51, bes. 445 zur Zusammengehörigkeit von Ex. 32* J und Num. 10,29ff* J.

23 Aurelius (*Fürbitter*, 10-18) rechnet V. 1-7a.13f.26-29 zur Grundschrift von Dtn 9. Vgl. ähnlich G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93, 1971, 51-69.

hin, daß 9,7 mit seinem Hinweis "Gedenke daran und vergiß nicht, wie du Jahwe, deinen Gott, in der Wüste erzürnt hast" den Beginn der das Goldene Kalb-Ereignis berichtenden Einheit darstellte²⁴. Dafür spricht vor allen Dingen, daß mit 9,7b ein Stück mit pluralischer Anrede an Israel ("ihr") beginnt. Ursprünglich war wahrscheinlich auch 9,7a pluralisch formuliert, V. 7a ist vermutlich sekundär an den Singularstil (Anrede an Israel mit "du") von 9,1-6 angeglichen. Mit Ausnahme von 10,6-9 (hier wird die Rede des Mose durch Berichtsstil in 3. Person abgelöst²⁵) und dem zur Moserede zurückführenden Überleitungsvers 10,10 (hier liegt Anrede an Israel mit "du" vor²⁶) wird dieser "ihr"-Stil bis Deut. 10,11 durchgehalten.

Allerdings meint John Van Seters (wie die bisherige literarkritische Forschung zu Deut. 9), die in Deut. 9,7-10,11* vorliegenden Dubletten und chronologischen Unterbrechungen im Erzählverlauf als sekundäre Zusätze ansehen zu können²⁷. So beurteilt er u. a. den vorweggenommenen Bericht über die Fürbitte Moses für das Volk und Aaron in 9,18-20, den Bericht über die Wiederherstellung der "Bundes"-Tafeln in 10,1-5 und den Bericht über weitere Sünden Israels in der Wüstenzeit in 9,22-24 als spätere Zusätze. Da jedoch alle diese Stücke nicht aus dem 9,7-10,11* bestimmenden Stil einer Rede des Mose mit Anrede "ihr" an Israel herausfallen, spricht m. E. mehr dafür, daß 9,7-29; 10,1-5,11* als ursprünglich zusammengehörige Schicht anzusehen sind²⁸.

24 Vgl. vor allem M. Rose, 5. Mose, ZB 5, 1994, 505-15 und zur Kritik an Aurelius und Seitz auch Achenbach, Israel zwischen Verheißung und Gebot, 347-49, (der auf die Unbegründetheit der Herauslösung von 9,13f aus dem Zusammenhang von 9,7ff* hinweist); Van Seters, Life of Moses, 301f und E. Nielsen, Deuteronomium, HAT, I/6, 1995, 114-16.

25 Zum Konsens über den sekundären Charakter von 10,6-9 vgl. zuletzt Boorer, Promise, 278 Anm. 170.

26 Zum Verständnis von 10,10 als spätem Zusatz vgl. C. Steuernagel, Deuteronomium und Josua, HKAT, I/3, 1900, 36f.

27 Vgl. Van Seters, Life of Moses, 302, der zur ursprünglichen Goldenen Kalb-Perikope des Deuteronomium nur Deut. 9,8-9,11-17,21,26-29; 10,10-11 rechnet.

28 So unterbricht beispielsweise der Hinweis auf die vierzig tägige Fürbitte des Mose für das Volk in V. 18-19 zwar den Erzählzusammenhang zwischen der Zerstörung der Tafeln und der des Kalbes durch Mose (vgl. Ex. 32,19f). Doch setzen Deut. 9,25-29 V. 18f voraus, so daß diese kaum als sekundär gestrichen werden können (vgl. nur Boorer, Promise, 281-91).

Auch fügt sich die Angabe von Sünden, die sich nach der Goldenen Kalb-Episode ereignet haben, in 9,22-24 ohne weiteres in den Rahmen von 9,7ff ein (anders Boorer, Promise, 277f, die 9,7-8,22-24 als Zusatz ansieht; 9,9 stellt jedoch keinen Redebeginn dar). Nach 9,7 will dieser Abschnitt nicht nur auf eine einzelne Sünde wie die Herstellung des Goldenen Kalbes hinweisen, sondern daran erinnern, wie

Dies wird durch folgende Beobachtungen bestätigt. Weil es sich in Deut. 9,7-10,11* – wie Eduard Nielsen und Martin Rose zu Recht betont haben – um keine Erzählung handelt, sondern hier ein Rückblick des Mose 1. auf die Sünde des Volkes in der Wüste (9,7-24), 2. auf Moses Fürbitte (9,25-29) und 3. auf die Erhörung dieses Gebetes (10,1-5,11) vorliegt, so ist durchaus schon im ursprünglichen Text mit keiner chronologisch angeordneten Erzähldarstellung zu rechnen²⁹.

III. Die Herkunft von Ex. 32,7ff und Deut. 9,7ff vom gleichen spätdeuteronomistischen Verfasser

Vergleichen wir nun Deut. 9 mit Ex. 32, so stellen wir fest, daß Deut. 9 einen zusammenfassenden Bericht enthält, der die Grunderzählung von Ex. 32* voraussetzt. Diese Feststellung wird bestätigt durch eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Beschreibung der Zerstörung des Kalbes in Ex. 32,20 und in Deut. 9,21. Wie Christopher Begg³⁰ gezeigt hat, muß Ex. 32,20 ("Mose nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, verbrannte es mit Feuer und zerstampfte es zu Staub, streute ihn in Wasser und gab ihn den Israeliten zu trinken") als Vorlage für die Fassung von Deut. 9,21 angesehen werden: Während Ex. 32,20 nur die vollständige Vernichtung des Kalbes unterstreicht (für eine Deutung des Trinkens auf ein Ordal³¹ spricht hier nichts, wie Van

Israel Jahwe in der Wüste immer wieder erzürnt hat. Für die Ursprünglichkeit von 9,22-24 sprechen im übrigen auch die terminologischen Beziehungen zwischen 9,7-8 und 9,22-24 (vgl. nur *qsp* hiph. in 9,7-8 und 9,22 sowie *mrh* hiph. in 9,7 und in 9,23f und dazu M. Weinfeld, Deuteronomy 1-11, AB 5, 1991, 414).

Zur Ursprünglichkeit von 9,20 ist Boorer, Promise, 305, zu vergleichen.

Schließlich ist auch 10,1-5 fest im vorliegenden Kontext verankert. So kann nach dem den "Bundesbruch" symbolisierenden Zerbrechen der beiden "Bundestafeln" in 9,17 (vgl. zu diesem Verständnis D.L. Christensen, Deuteronomy 1-11, WBC 6A, 1991, 190) die Versöhnung zwischen Volk und Gott nur durch die in 10,1-5 berichtete Wiederherstellung der "Bundestafeln" zum Ausdruck gebracht werden. Außerdem stellt die Einleitung "zu dieser Zeit" (*b't hhy*) – wie Deut. 1,16.18; 2,34 etc. zeigen – kein Indiz für die Zufügung durch einen späteren Autor dar.

29 Vgl. Rose, 5. Mose, 506f und Nielsen, Deuteronomium, 116.

30 C.T. Begg, The Destruction of the Calf (Exod. 32,20/Deut. 9,21) in: N. Lohfink, Hg., Das Deuteronomium, BETL 68, 1985, 208-51. Vgl. auch idem., The Destruction of the Golden Calf Revisited, in: M. Vervenne und J. Lust, Hg., Deuteronomy and Deuteronomistic Literature, FS C.H.W. Brekelmans, BETL 133, 1997, 469-79.

31 So zuletzt Otto, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion.

Seters³² zu Recht herausgestellt hat), läßt Deut. 9,21 den Hinweis auf das Trinken weg und berichtet stattdessen, daß Mose den Staub des Kalbes in den Bach streute, der vom Berg herunterfloß. Das Motiv des Streuens der Überbleibsel von unerlaubten Kultgegenständen in einen Bach erweist sich nun als typisch für die deuteronomistische Darstellung von Kultreformen (vgl. nur II Kön. 23,12; auch 23,6 und I Kön. 15,13). Deut. 9,21 dürfte somit eine überarbeitete Fassung von Ex. 32,20 bilden, die diesen Vers in einer stärker theologisierten Form (das "Kalb" wird hier als "die Sünde" bezeichnet) wiedergibt und deuteronomistische Vorstellungen zufügt.

Andererseits kann Ex. 32,7ff nicht als Quelle für Deut. 9 angesehen werden. Die gleichen theologischen Intentionen, die für Deut. 9,7-10,11* zentral sind, erweisen sich nämlich gleichzeitig auch als typisch für die Bearbeitungsschicht von Ex. 32,7ff. Zunächst wird an beiden Stellen Mose nicht wie in der Grundschrift von Ex. 32 nach dem Herabsteigen vom Sinai vom Götzendienst des Volkes überrascht, vielmehr teilt in Ex. 32,7ff ebenso wie in Deut. 9,12-14 *Jahwe* Mose vorher den Abfall Israels mit. Dabei entspricht Ex 32,9 wörtlich Deut. 9,13: "Jahwe sprach zu Mose: Ich habe dieses Volk gesehen, und siehe es ist ein halsstarriges Volk"³³.

In Ex. 32,10 wird der Beschluß Gottes, Israel zu vernichten, zwar in von Deut. 9,14 abweichenden Formulierungen, aber in inhaltlich gleichem Sinne zum Ausdruck gebracht. In gleicher Weise wird auch an beiden Stellen vom Plan Gottes, Mose anstatt Israels zu einem großen Volke zu machen, gesprochen.

Auch die Fürbitte des Mose in Ex. 32,11-14 weist weitgehende inhaltliche Übereinstimmungen mit der Fürbitte des Mose in Deut. 9 auf. Zunächst erinnert in Ex. 32,11b und in Deut. 9,26 (vgl. 9,29) Mose *Jahwe* daran, daß Israel *Jahwes* Volk ist, das er mit starker Hand (*byd hzqh*) aus Ägypten herausgeführt *ys' hiph.*) hat.

32 Van Seters, *Life of Moses*, 307.

33 Ex. 32,9 fehlt in der LXX, was zu der Vermutung geführt hat, daß der Vers erst in der späten Textüberlieferung aus Deut. 9,13 in Ex. 32 eingedrungen sei (vgl. vor allem Aurelius, *Fürbitter*, 11). Doch dürfte der masoretische Text von Ex. 32,9 die *lectio difficilior* darstellen: Die LXX läßt V.9 weg, da sie die erneute Einleitung der *Jahwerede* und einen weiteren Hinweis auf die "Halsstarrigkeit" des Volkes in Ex. 32-34 (vgl. 33,3.5; 34,9) für überflüssig hält. Vgl. zu dieser Beurteilung von 32,9 auch R.W.L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, *JSOTSup* 22, 1983, 224f., Anm. 74 und Van Seters, *Life of Moses*, 308.

Dann fordert er Jahwe auf, an seine "Knechte" "Abraham, Isaak und Jakob/Israel"³⁴ zu denken. Dabei zitiert Ex. 32,13 den Verheißungsschwur von Gen. 15; 22,15-18; 26,3b-5 *expressis verbis*, während in Deut. 9 dieser Landverheißungsschwur bereits von 9,5f her präsent ist.

Der Vergleich von Ex. 32,7-14 mit Deut. 9,7ff zeigt somit, daß an beiden Stellen die gleichen theologischen Vorstellungen von der Fürbitte des Mose angesichts todbringender Schuld des Volkes und vom Festhalten Gottes an seinen Verheißungen vorliegt. Somit kann weder von einer Priorität von Ex. 32,7-14 gegenüber Deut. 9³⁵ ausgegangen werden noch kann angenommen werden, daß Ex. 32,7-14 Deut. 9 als Vorlage benutzt hat, wie dies Aurelius³⁶ und Van Seters³⁷ behaupten. Vielmehr nehmen beide Stellen gegenseitig auf sich Bezug, so daß Thomas Römer³⁸ zuzustimmen ist, der für Deut. 9,7ff wie für Ex. 32,7ff den gleichen spätdeuteronomistischen Verfasser vermutet.

IV. Die Beziehungen von Ex. 32,7ff und Deut. 9,7ff* zu Num. 14,11ff* als Bestandteile der gleichen spätdeuteronomistischen Schicht*

Für diese Annahme spricht vor allen Dingen, daß Deut. 9,23 auf einen weiteren spätdeuteronomistischen Pentateuchtext Bezug nimmt, nämlich auf den Bericht vom Ungehorsam Israels im Zusammenhang der Kundschaftergeschichte von Num. 14. Aus der spätdeuteronomistischen Redaktion dieser Erzählung in Num. 14,11b-25a*³⁹ werden hier die beiden Anklagen Jahwes gegenüber Israel aufgenommen, daß das Volk nicht an Jahwe "geglaubt" (*h'myn*) und nicht "auf seine Stimme gehört" hat (14,11.22).

34 Zu "Israel" als Bezeichnung des Erzvaters in der spätdeuteronomistischen Endredaktionsschicht von Gen. 1-II Kön. 25 vgl. nur Gen. 35,21f (vgl. hierzu Schorn, Ruben, 255f, 262f) und I Kön. 18,36 (vgl. hierzu auch T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, 1990, 385-87).

35 Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 346-63.

36 Aurelius, *Fürbitter*, 41-44.

37 Van Seters, *Life of Moses*, 301-15.

38 Römer, *Israels Väter*, 256-65.

39 Vgl. hierzu nur H.-C. Schmitt, *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, VT 32, 1982, 170-89, bes. 183f; L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, BZAW 214, 1993, 91-94; H.-C. Schmitt, *Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis I - 2 Regum XXV und seine theologische Intention*, in: J.A. Emerton, Hg., *Congress Volume Cambridge 1995*, VTSup 66, 1997, 261-79, bes. 270-72 und auch Boorer, *Promise*, 356-402. Anders Van Seters, *Life of Moses*, 363-69.

Dabei hat Deut. 9 Num. 14 nicht nur als Vorlage benutzt. Vielmehr gehören Ex. 32,7ff. und Num. 14,11bff. zur gleichen spätdeuteronomistischen Schicht wie Deut. 9,7ff. So weist der Text Num. 14,11ff.*, der auch von einer fürbittenden Intervention des Mose nach dem Ungehorsam des Volkes berichtet, ebenfalls die gleichen theologischen Aussagen wie Ex. 32,7ff. und Deut. 9,7ff. auf.

Auch in Num. 14,11bff. kündigt Jahwe als Strafe für die Rebellion Israels die Vernichtung des Volkes an, und auch hier faßt Jahwe in V.12 den Plan, an Stelle Israels Mose (und sein "Vaterhaus") zu einem Volke zu machen, das hier wie in Deut. 9,14 als "starkes" (*šwm*) Volk, gleichzeitig aber auch wie in Ex. 32,10 als "großes (*gdwl*) Volk" bezeichnet wird.

Auch erinnert daraufhin in Num. 14,13 Mose Jahwe daran, daß er "mit seiner Kraft" (*bkhk*) Israel aus Ägypten (*'lh* hiph. wie in Ex. 32,7) heraufgeführt hat und daß die Ägypter und die anderen Völker (gedacht ist hier an die Amalekiter, Hethiter, Jebusiter, Amoriter und Kanaaniter, die in dem wohl zur gleichen spätdeuteronomistischen Schicht gehörenden Vers Num. 13,29 aufgezählt worden sind)⁴⁰ die Vernichtung Israels als Schwäche Jahwes verstehen werden (V.15-16), und zwar vor allem als Hinweis darauf, daß Jahwe seinen Landverheißungsschwur nicht zu realisieren vermochte (V.16). Besonders zu beachten ist die fast wörtliche Übereinstimmung zwischen Num. 14,16 und Deut. 9,28: "Weil Jahwe dieses Volk nicht in das Land zu bringen vermochte, das er ihnen zugesagt hatte, hat er sie in der Wüste geschlachtet/getötet".

Keine Entsprechung in Ex. 32 und in Deut. 9 hat allerdings eine zentrale Vorstellung des Fürbittengebetes des Mose, die Bitte um Jahwes "Vergebung" (*slh*) in Num. 14,19f. Der Begriff *slh* ist dennoch in der spätdeuteronomistischen Schicht von Ex. 32-34 von großer Bedeutung: Er kommt hier allerdings erst in der abschließenden Fürbitte des Mose in Ex. 34,9⁴¹ vor: "Obwohl es ein halsstarriges Volk ist, vergib (*slh*) uns unsere Missetat und Sünde". *slh* stellt überhaupt innerhalb der spätdeuteronomistischen Schicht einen wichtigen Terminus dar, was durch zwei auf die spätdeuteronomistische Redaktion des Deuteronomistischen Geschichtswerks zurückgehende Stellen bestätigt wird: In dem spätdeuteronomistischen Teil des Tempelweihgebetes Salomos in I Kön. 8,30-51 wird die Bitte um Jahwes Vergebung (*slh*) fünfmal wieder-

40 Zur Zuordnung von Num. 13,29 zur Schicht von Num. 14,11bff. vgl. nur Schmidt, Studien zur Priesterschrift, 113.

41 Zur Zusammengehörigkeit von Ex. 34,9 mit Ex. 32,7-14 vgl. zuletzt Boorer, Promise, 240 (vgl. hierzu auch Van Seters, Life of Moses, 325).

holt und in dem spätdeuteronomistischen Kommentar zum Niedergang Judas in II Kön. 24,4 wird dieser Untergang als Folge dessen verstanden, daß Jahwe die Sünden Manasses nicht vergeben (*slh*) hat⁴².

V. Die spätdeuteronomistische Schicht von Ex. 32-34 als Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk vereinigende Redaktion*

Daß es sich – wie die soeben behandelten Beziehungen zwischen Ex. 34,9; Num. 14,19f; I Kön. 8,30-51; II Kön. 24,4 vermuten lassen – bei dieser spätdeuteronomistischen Schicht um eine Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk vereinigende Redaktion handelt, zeigt sich besonders am Befund von Ex. 33,1-6. Neben Ex. 34,9 gehört innerhalb Ex. 32-34 auch Ex. 33,1-6 zu der spätdeuteronomistischen Schicht von Ex. 32,7ff. Dafür spricht, daß in Ex. 33,5 Jahwe ebenso wie in Ex. 32,9 und in 34,9 die "Halsstarrigkeit" als Wesen Israels bezeichnet. Im Aufgreifen der Fürbitte des Mose von Ex. 32,11 und 13 nimmt Jahwe in Ex. 33,1 außerdem auch auf die Herausführung aus Ägypten und den Landverheißungsschwur an Abraham, Isaak und Jakob Bezug. Zu beachten ist schließlich, daß in Ex. 33,2 als Feinde Israels die Urbewohner von Palästina, die Kanaaniter, Amoriter, Hethiter, Hiwiter und Perissiter, aufgelistet werden, wie dies in ähnlicher Weise in der spätdeuteronomistischen Schicht von Num. 13f (vgl. 13,29) geschehen war.

Schon diese Liste deutet auf eine Redaktionsschicht hin, die Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk übergreift. So hat Erhard Blum jüngst gezeigt⁴³ und damit eine ältere Beobachtung von Rudolf Smend bestätigt⁴⁴, daß die Völkerlisten, die die Vorstellung vertreten, daß es nach der Landnahme noch Urvölker des verheißenen Landes gegeben habe, im Widerspruch zur Konzeption des ursprünglichen Deuteronomistischen Geschichtswerks stehen (zu nennen sind hier jedenfalls Ri. 3,5f; I Kön. 9,20). Sie gehen also wohl auf einen spätdeuteronomistischen Redaktor zurück, der

42 Zum spätdeuteronomistischen Charakter von I Kön. 8,30-51 und von II Kön. 24,3f. vgl. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, ATD 11, 1985², 97-100 und 469.

43 E. Blum, *Das sog. "Privilegrecht" in Ex. 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?*, in: M. Vervenne, Hg., *Studies in the Book of Exodus*, BETL 126, 347-66, bes. 360f.

44 R. Smend, *Das Gesetz und die Völker*, in: *Die Mitte des Alten Testaments: Gesammelte Studien*, Bd. 1, BEvT 99, 1986, 124-37. Anders zuletzt J. Van Seters, *The Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch: The Case against it*, in: Vervenne und Lust, Hg., *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, 301-19.

sowohl den Pentateuch als auch das Deuteronomistische Geschichtswerk bearbeitet.

Für eine solche Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk übergreifende Redaktion kann auch auf die Beobachtungen von Erhard Blum zu den "Engel"-Stellen des Exodusbuches Bezug genommen werden. Blum hat nämlich wahrscheinlich gemacht, daß die Erwähnungen des Engels in Ex. 33,1f und in dem inhaltlich aus der Grundschrift herausfallenden Teilvers 32,34aß zu einer Schicht gehören, die nicht nur den Epilog des Bundesbuches Ex. 23,20-33* (vgl. 23,20.23), sondern auch Ri. 2,1-5 umfaßt⁴⁵. In allen drei Kontexten wird davon gesprochen, daß der Engel Jahwes die Urbevölkerung des verheißenen Landes vertreiben und Israel in dieses Land bringen wird, wobei sowohl Ex. 33,1f wie Ri. 2,1 betonen, daß Jahwe dieses Land den Vätern zugeschworen hat.

Daß an diesen Stellen die gleiche literarische Schicht vorliegt, zeigen die sehr engen Beziehungen zwischen Ex. 33,1ff und Ri. 2,1ff. In beiden Fällen⁴⁶ geht es um eine spontane Bußhandlung des Volkes als Reaktion auf die Gerichtsankündigung Jahwes: in Ex. 33,4-6⁴⁷ Ablegen des Schmuckes und in Ri. 2,4f Weinen des Volkes.

Diese Buß-Theologie stellt eine Besonderheit der spätdeuteronomistischen Redaktionsschicht dar: Während die spätjahwistische Grunderzählung von Ex. 32 sich auf Jahwes einmalige Strafe für Israels Abfall "am Tag meiner

45 E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 1990, 365-77.

46 Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, 369.

47 Aurelius, Fürbitter, 101 versteht 33,5f als einen Nachtrag zu 33,1-4. Damit wird jedoch 33,1ff seiner eigentlichen Pointe beraubt: Jahwe fordert von dem sich immer wieder als sündig erweisenden Israel nicht nur eine einmalige, sondern eine permanente Buße. Der Hinweis, daß 33,5 priesterschriftliche Ausdrucksweise ("Jahwe sprach zu Mose: Sage zu den Israeliten") zeigt (vgl. ebd. 101, Anm. 43 und Van Seters, Life of Moses, 320), beweist nicht, daß V.5f einen Nachtrag zu Ex. 33,1-4 darstellen, da die gesamte spätdeuteronomistische Schicht von 32,7ff und 33,1ff nachpriesterschriftlich anzusetzen ist (vgl. unten Abschnitt VI).

Auch für den Vorschlag von Blum, Ex. 33,2 (und eventuell 33,4) aus Ex. 33,1ff auszuschneiden (vgl. ähnlich H.-D. Neef, "Ich selber bin in ihm" [Ex 23,21]: Exegetische Beobachtungen zur Rede vom "Engel des Herrn" in Ex 23,20-22; 32,34; 33,2; Jde 2,1-5; 5,23, BZ NF 39, 1995, 54-75, bes. 65f), spricht nichts: V.3b ("denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen") ist nämlich ohne die vorherige Ankündigung vom Vorangehen des Engels nicht verständlich und setzt daher die ursprüngliche Zugehörigkeit von V.2 zu 33,1ff voraus. Außerdem ist der Wechsel vom "du" Moses zu dem Israels nicht auf V.2 beschränkt, sondern findet sich auch in V. 3. In 33,1ff liegt somit – wie auch Blum beobachtet hat – ein "syntaktisch aufgelockertes Gefüge" vor, aus dessen syntaktischen Brüchen keine literarkritischen Konsequenzen gezogen werden können.

Heimsuchung" konzentriert (32,34*) und damit eine Erklärung für den Untergang Judas und Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. zu geben versucht, beschränkt sich die spätdeuteronomistische Redaktion nicht auf einzelne Übertretungen Israels: ihr geht es vielmehr um die dauernde Sündhaftigkeit Israels, die eine dauernde Bedrohung des Gottesvolkes durch den "Zorn ('ap) Jahwes" zur Folge hat (vgl. Ex. 32,12; Deut. 9,19) und eine permanente "Buße" des Volkes notwendig macht⁴⁸.

*VI. Die nachpriesterschriftliche Ansetzung der spätdeuteronomistischen
Redaktion von Gen. 1-II Kön. 25* des Pentateuch und des
Deuteronomistischen Geschichtswerks*

Abschließend muß noch darauf hingewiesen werden, daß die in Ex. 32,7-14 und in Deut. 9,7ff vorliegende spätdeuteronomistische Redaktion nicht nur Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk miteinander verbindet, sondern offensichtlich auch die priesterliche Schicht in dieses von Gen. 1 bis II Kön. 25 reichende "Spätdeuteronomistische Geschichtswerk" integriert hat. Am deutlichsten wird dies in der spätdeuteronomistischen Redaktion der Kundschaftergeschichte Num. 14,11b-25a*, die in 14,22 ("alle Männer, die meinen Kabod gesehen haben") auf die in der priesterschriftlichen Stelle 14,10 zuletzt genannte Vorstellung von der Erscheinung der "Herrlichkeit Jahwes" in der Wüste zurückgreift⁴⁹.

Auch in der spätdeuteronomistischen Schicht von Ex. 32 wird deutlich auf priesterliche Pentateuchtexte Bezug genommen. So setzt die Bezeichnung der Gebotstafeln mit Tafeln der "Edut" in Ex. 32,15 die priesterliche Vorstellung von der "Lade der Edut" in Ex. 25,10-22* P voraus, in die die Gebotstafeln gelegt werden sollen (vgl. Ex. 25,16.21b). Auch dürfte der spätdeuteronomistische Bericht von Deut. 10,1-4, der von der Herstellung der Lade als eines

48 Vgl. hierzu E. Ben Zvi, *Looking at the Primary (Hi)Story and the Prophetic Books as Literary/Theological Units within the Frame of the Early Second Temple: Some Considerations*, SJOT 12, 1998, 26-43, der mit einer in der Nachexilszeit verfaßten "Primary Historical Narrative" rechnet, die von Gen. 1-II Kön. 25 reicht und die in all ihren Teilen charakterisiert ist von der Vorstellung einer "truncatedness" von Israel, die dem Leser dieses Werkes den Eindruck vermittelt, "that the Israel that has to be according to YHWH's (long term) will has not yet materialized" (S. 33).

49 Vgl. hierzu Schmitt, *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, 183f; idem., *Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk*, 92f.

Behälters für die Tafeln des "Bundes" spricht, auf die priesterliche Darstellung der Anfertigung der Lade in Ex. 25 und 37 zurückgreifen⁵⁰.

Dabei scheint die spätdeuteronomistische Redaktionsschicht die Integration der bereits um spätpriesterliche Ergänzungen erweiterten Priesterschrift im Pentateuch (vor allem von Ex. 25-31.35-40) vorauszusetzen⁵¹. Auf die um P^S erweiterte Priesterschrift wird in Ex. 32,25-29 Bezug genommen: Weshalb die "Söhne Levis" hier dreitausend ihrer Volksgenossen erschlagen, bleibt unklar, wenn man nicht die Überlieferung vom Eifer des aus priesterlichem Geschlecht stammenden Pinhas beim Baal-Peor-Zwischenfall voraussetzt, wie sie in spätpriesterlicher (d.h. um P^S- Schichten erweiterter) Gestalt in Num. 25,1-9* tradiert ist⁵².

Die hier vorliegende spätdeuteronomistische Redaktion, die Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk verbindet, hat somit gleichzeitig auch die Priesterschrift in ihr Werk integriert. Dabei ist nicht nur die priesterliche Grundschrift des Pentateuch, sondern schon die um P^S erweiterte Priesterschrift, die auch die Josuaüberlieferung (vgl. die P^S-Bestandteile in Jos 1-22*: hier liegt ein spätpriesterlicher Hexateuch vor)⁵³ umfaßte, in das spätdeuteronomistische Werk von Genesis bis II Könige aufgenommen worden.

VII. Die spätdeuteronomistische Redaktion und die Entstehung des Pentateuch

Die vorliegende Form der Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex. 32 ist also nur im Rahmen des spätdeuteronomistischen Geschichtswerks Gen. 1-II Kön. 25 zu verstehen: Ex. 32-34 ist dabei von der Vorstellung bestimmt, daß angesichts der zu allen Zeiten bestehenden Sündhaftigkeit Israels das Gottesvolk seine Existenz allein der stellvertretenden Fürbitte des Mose verdankt.

50 Vgl. hierzu auch S. Owczarek, Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift, EHS.T 625, 1998, 158-73.

51 Vgl. auch zum Verhältnis von spätdeuteronomistischer Schicht und spätpriesterlich erweiterter Priesterschrift in Num. 32; Jos. 13 und Jos. 22; Schorn, Ruben, 137-223.

52 Ex. 32,25-29 nimmt einerseits auf Deut. 33,8-11 (vgl. zuletzt Van Seters, Life of Moses, 315-17) und andererseits auf Num. 25,1-9 (vgl. Dohmen, Das Bilderverbot, 109-11 und U. Dahmen, Leviten und Priester im Deuteronomium, BBB 110, 1996, 87-90) Bezug. Zum Rückbezug von Ex. 32,25-29 auf Num. 25,6ff vgl. auch Moberly, At the Mountain of God, 55, und J.I. Durham, Exodus, WBC 3, 1987, 432. Vgl. auch Weimar, Goldene Kalb, 131-32.155-56, der ebenfalls Ex. 32,21-25 der Pentateuchredaktion zuweist.

53 Vgl. hierzu auch E. Cortese, Josua 13-21, OBO 94, 1990.

Auf die weitere Tradierung des spätdeuteronomistischen Geschichtswerks hat dieses Mosebild eine große Wirkung ausgeübt. In dieser Zeichnung Moses als des entscheidenden Fürbitters für das Gottesvolk wird die Weiterexistenz Israels in ausschließlicher Weise an den Verheißungen an die Erzväter und an der Tora des Mose festgemacht und die Prophetie als Auslegung der Mose-tora verstanden⁵⁴, so daß es sich nahelegte, die Zeit des Mose (samt ihrem Prolog in der Ur- und Vätergeschichte) als die Geschichte anzusehen, die allein die Identität Israels begründet. So kam es als Folge dieses spätdeuteronomistischen Verständnisses von Mose zur Herauslösung des Pentateuch aus dem Geschichtswerk von Gen. 1-II Kön. 25, wie sie m. E. in der Überlieferung von der Septuagintaübersetzung im Alexandrien des Ptolemäus II. Philadelphos (285-246) erstmals sicher zu greifen ist⁵⁵.

Bemerkenswerterweise wird allerdings in dieser Überlieferung von der Septuagintaübersetzung der Mosebücher der Pentateuch als "Gesetz"⁵⁶ bezeichnet. Hiermit setzt eine Entwicklung ein, die Gesetz und Verheißung, Gesetz und Prophetie voneinander trennt und durch die in der christlichen Überlieferung die Vorstellung von einer Antithese von Altem und Neuem Testament gefördert wurde. Demgegenüber zeigt die die Gestalt von Ex. 32-34 bestimmende und Pentateuch und Vordere Propheten zusammenbindende spätdeuteronomistische Redaktion, daß Tora und Propheten ebenso wie Verheißung und Gesetz im ursprünglichen biblischen Verständnis eine untrennbare Einheit darstellen.

54 Vgl. hierzu H.-C. Schmitt, Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel: Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch, in: J. Mehlhausen, Hg., Pluralismus und Identität, 1995, 259-78 (auch Schmitt, Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk, 278f). Zum Mosebild dieser spätdeuteronomistischen Schicht vgl. auch Van Seters, Life of Moses, 462-64 (da Van Seters die entsprechenden Texte seinem "späten Jahwisten" zuordnet, versteht er dieses Mosebild allerdings als Mosedarstellung des "Jahwisten").

55 Vgl. E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica, 5. Aufl. 1988, 58-63.71-76.

56 Vgl. nur Aristeebrief, 15.176.309 etc.

Rubeniten als exemplarische Aufreißer in Num. 16f*/Deut. 11

Ulrike Schorn

1. Vorbemerkung

Noch 1994 hat der Jubilar in seinem Werk *The Life of Moses* zur Datan-Abiram-Erzählung in Num. 16f* beklagt, daß

on matters of form and tradition history, this little episode, embedded in the much larger Priestly treatment of the rebellion of Korah, is seldom considered in its own right and in its relationship to the rest of the Yahwistic treatment of the Moses tradition¹.

Inzwischen haben sich einige Beiträge mit dem literarischen Charakter und der Erzählabsicht dieser Episode beschäftigt², nicht immer jedoch im Blick auf einen – wie auch immer zu datierenden – jahwistischen Kontext. Auffälligerweise wird in all diesen Beiträgen einem besonderen Charakteristikum der Erzählung, daß nämlich die beiden Übeltäter betont als Rubeniten ausgewiesen werden, kaum Beachtung geschenkt.

In diesem Beitrag soll es daher darum gehen, die Datan-Abiram-Geschichte "in its own right" zu betrachten. Dabei entspricht es jedoch dem literarischen Recht des Texts, ihn zusammen mit seinen Parallelüberlieferungen zu untersuchen. Neben dieser literarischen Einordnung wird sodann

1 J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, 1994, 241.

2 L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, BZAW 214, 1993, 113-79; H.-C. Schmitt, *Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch*, in: J. Mehlhausen, Hg., *Pluralismus und Identität*, 1995, 259-78; R. Lux "Und die Erde tat ihren Mund auf...". Zum 'aktuellen Erzählinteresse' Israels am Konflikt zwischen Mose und Datan und Abiram in Num 16, in: D. Vieweger und E.-J. Waschke, Hg., *Von Gott Reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*. FS S. Wagner, 1995, 187-216.

gefragt, welche theologische Absicht sich mit der Darstellung von Datan und Abiram als Rubeniten verbindet.

2. Literarische Untersuchung von Num. 16f*/Deut. 11

Bei der Erzählung in Num. 16f handelt es sich in der vorliegenden, von Korach, 250 Männern, Datan und Abiram erzählenden Fassung um einen literarisch äußerst komplexen Text, wie auch die neuesten Untersuchungen wieder deutlich machen³.

Zumindest drei Schichten sind in dieser Erzählung klar voneinander abzuheben und mit L. Schmidt folgendermaßen in ihrem Umfang zu bestimmen: Die möglicherweise auf vorpriesterliche Traditionen zurückgreifende Datan-Abiram-Geschichte (16,1b*. 2aa.12-14.25.26*.27b.32a.33a.ba.34); die priesterschriftliche Erzählung vom Aufstand der 250 Männer (16,2aβ(b?).3.4.5*. 6a.ba.7a.18*.35a.ba;17,6-10.11*.12.13.27.28b) und deren spätpriesterliche Erweiterung um die Korach/Leviten-Elemente⁴ (16,1a.5*.6bβ.7b.11.16.17. 18b*.19.23.24*.27a*.35bβ;17,1.2aa.b3aa₂.βb.4.5bβ); sowie die Endredaktion in 16,15.24*.26*.27a*.28-31.32b.33bβ.

Coats hatte in ähnlicher Weise zunächst eine J-Version in 16,1b-2aa.12-15.24bβ*-26.27aβb-31 abgehoben und den Rest des Textes einer P-Grundschrift in 16,1aa.2aβb-7a.18-24aba*.27aa. 32-35 sowie sekundären P-

3 Zu nennen sind die Untersuchung Zwickels im Rahmen der Frage nach der in Num. 16f begegnenden Räucheropfer-Thematik in: W. Zwickel, Räucheropfer und Räuchergerät, OBO 97, 1990, 291-9; sowie die Untersuchung L. Schmidts in seinen Studien zur Priesterschrift, 116-79; der Beitrag von H.-C.Schmitt zur Endredaktion des Pentateuch im Rahmen der Suche nach der Identität, 267-71; und die Überlegungen von R. Lux zum aktuellen Erzählinteresse der Datan-Abiram-Episode, "Und die Erde tat ihren Mund auf...", 187-216.

4 L. Schmidt, Studien, 177f. Zu weiteren Zusätzen und Ergänzungen s. a.a.O., 178f. Nach mündlicher Auskunft geht L. Schmidt neuerdings davon aus, daß es sich bei der Datan-Abiram-Erzählung um eine literarische Bildung des Jehowisten handelt. Schwierigkeiten bereitet dann aber die Abgrenzung der theologischen Absicht gegenüber der der Endredaktion. Bei Zwickel (Räucheropfer, 291-7) findet sich eine etwas andere Literarkritik: Eine ältere Datan-Abiram-Geschichte umfaßte Num. 16,1*.2aa.12-15.25f.27b.28-31.32aa.33a; zur 250-Männer-Geschichte gehören 16,2*-7.18.20.21.35; 17,1-4 und zur Korach-Geschichte werden 16,1*.8.9-11.16f.19.22.23. 24.27.32-34; 17,5 gerechnet. Bei der Frage nach der Entstehung der Endgestalt will sich Zwickel freilich ebensowenig festlegen wie bei der Zuordnung der Korach- und der 250-Männer-Geschichte zu einer literarischen Schicht (beide werden lediglich nachexilisch datiert).

Erweiterungen in 16,7b. 8-11.16-17; 17,1-5.6-15.16-26(27-28) zugewiesen⁵. Ähnlich bestimmt auch Van Seters den Umfang der Datan-Abiram-Erzählung, die er seinem späten J zuordnet: 16,1.12-15.25.27b-32a.33-34⁶.

Für den Umfang der einzelnen Schichten findet sich demnach in der Forschung weitgehende Übereinstimmung. Dies gilt jedoch nicht für die Frage nach der Entstehung der Endgestalt⁷: Grundsätzlich ist hierbei das Problem, wie das Verhältnis von vorpriesterlicher und priesterlicher bzw. nachpriesterlicher Tradition einzuordnen ist. So gehen die meisten Autoren von einer – wenn auch nicht mehr zweifelsfrei rekonstruierbaren – vorpriesterlichen Vorlage der Datan-Abiram-Episode aus, die dann mit der P-Version der Korach- und 250-Männer-Überlieferung verbunden und schließlich von einem (End-)Redaktor in ihre jetzige Fassung gebracht wurde.

Dabei handelt es sich nach Van Seters bei diesem Redaktor, der die ihm bereits vorliegende Fassung überarbeitet bzw. eingearbeitet habe, um den Verfasser der P-Version⁸. Dagegen ist nach L. Schmidt und H.-C. Schmitt die Endgestalt des Textes durch einen Endredaktor hergestellt worden, der die schon um die Korach/Leviten-Bearbeitung erweiterte 250-Männer-Erzählung mit der Datan-Abiram-Geschichte verband⁹, wobei nach H.-C. Schmitt die Datan-Abiram-Geschichte ausschlaggebend für den Skopus der ganzen Erzählung von Num. 16 wurde. Bei der Zusammenstellung wurden die

priesterlichen Traditionen vom Aufstand der 250 Männer und Korachs ... hier somit in einen umfassenderen Rahmen hineingestellt, in dem das Thema nicht mehr das gottesdienstliche Vorrecht der Priester, sondern die Infragestellung der Führungsrolle Moses ist¹⁰.

Schwer zu klären scheint zunächst die Frage, ob diesem Endredaktor der Erzählung die Datan-Abiram-Geschichte bereits in einer älteren vorpriesterli-

5 G.W. Coats, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, 1968, 162.

6 Van Seters, *Life of Moses*, 239f. Vgl. dazu auch den Umfang der Datan-Abiram-Episode bei Lux: Num 16,1b*.2a.12-15.25.26*27b-32a.33.34 ("Und die Erde...", 188).

7 Eine ausführliche Diskussion der Forschung bieten Van Seters, *Life of Moses*, 241f; E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, ConBOT 27, 1988, 185-97 und neuerdings Lux, "Und die Erde...", 189-91.

8 Van Seters, *Life of Moses*, 240.

9 Schmidt, *Studien*, 178; Schmitt, *Die Suche nach der Identität*, 269; gegen E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1988, 266.

10 Schmitt, *Die Suche nach der Identität*, 269.

chen Fassung vorlag – wie von L. Schmidt vermutet – oder ob sie erst durch ihn in einer ausgeführten Erzählung gestaltet wurde.

Einer Lösung dieser Frage kann man sich m.E. nur nähern, wenn man die bis in die Wortwahl übereinstimmende Parallelüberlieferung der Datan-Abiram-Geschichte in Deut. 11,6 in den Blick nimmt. So haben Van Seters und Blum unabhängig voneinander vermutet, daß die Erwähnung der beiden Aufrührer ohne Korach in Deut. 11,6 ein Beweis für das Vorliegen einer vorpriesterlichen Datan-Abiram-Tradition sei.

Ein genauerer Blick auf die Formulierung von Num. 16,1 erweist jedoch, wie schon H.-C. Schmitt gezeigt hat¹¹, daß dort auf die singularisch formulierte Empörung des Korach sekundär Datan und Abiram folgen, ohne daß, wie zu erwarten wäre (wenn Datan und Abiram ursprünglich und Korach sekundär wären), ein pluralisches Verb verwendet würde. In der Tat begegnet also die Datan-Abiram-Episode als eine zunächst von Korach unabhängige Erzählung. Dies muß jedoch nicht auf eine frühere Tradition, sondern kann auch auf eine spätere Entstehung verweisen¹². Gerade an der als Gegenargument dazu verwendeten Version in Deut. 11,6 kann dies gezeigt werden.

Bei dem entsprechenden Abschnitt Deut. 11,2-7 handelt es sich nach *Opinio communis* um eine Erweiterung des deuteronomischen Grundbestandes, deren Zuordnung zu einer spätdeuteronomistischen Schicht relativ unbestritten¹³, deren nachpriesterlicher Charakter aber im Einzelnen nachzuweisen ist.

Van Seters gesteht zwar zu, daß es sich hier um einen Zusatz zu Deut. handelt, ordnet diesen Zusatz aber seinem vorpriesterlichen J zu: Er sei

part of a late addition that, along with the Red Sea event in 11,4, reflects the J tradition of the Pentateuch before the addition of P¹⁴.

Auch bei Blum und Scharbert findet sich die Annahme, bei Deut. 11,2-6 handle es sich deswegen um ein vorpriesterliches Stück, weil die Schilderung

11 Schmitt, *Die Suche nach der Identität*, 271.

12 Daß die mangelnde Verbindung von Datan und Abiram mit Korach allein noch kein Hinweis auf das Vorliegen einer frühen Datan-Abiram-Geschichte ist, belegt davon abgesehen schon die Nennung von Datan und Abiram ohne Korach in dem sicher nachexilisch anzusetzenden Ps. 106.

13 S. dazu E. Nielsen, *Deuteronomium*, HAT 1/6, 1995, zur Stelle; vgl. R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, EHS.T 422, 1971, 387. Nach M. Rose handelt es sich bei diesem Kapitel um eine spätdtr Bildung "im Stil der Theologen der Schicht IV" (5. Mose, 2, 5. Mose 1-11 und 26-34 Rahmenstücke zum Gesetzkorpus, ZB 5, 1994, 522), also um die letzte Schicht des Deuteronomiums.

14 Van Seters, *Life of Moses*, 240.

des Meerwunders in Deut. 11,4 nur die J-Version des Exodusgeschehens als Vorlage haben könne¹⁵.

In der Tat muß die Aussage, daß Jahwe das Schilfmeer (רִיבֹן עַיִן) die nachjagenden Ägypter überfluten ließ (רִיבֹן hiph., ein nur hier in dieser Bedeutung beegnendes Verb), noch nicht notwendigerweise auf die priesterliche Vorstellung von dem auf beiden Seiten wie eine Mauer aufgetürmten und dann über den Ägyptern zusammenstürzenden Meer zurückgehen, sondern könnte sich auch auf die jahwistische Version vom vor den Israeliten zurückweichenden und dann über die nachfolgenden Ägypter zurückflutenden Meer beziehen¹⁶. Zu bedenken ist jedoch, daß die Bezeichnung des Exodusgewässers als 'Schilfmeer' (רִיבֹן עַיִן) keineswegs nur charakteristisch für J ist¹⁷. In der Schilderung des Meerwunders in Ex. 14 begegnet der Terminus überhaupt nicht, sondern nur an den umstrittenen und nicht vorpriesterlich anzusetzenden Stellen Ex. 13,18¹⁸ und 15,4.22¹⁹. Auffälligerweise wird der Terminus zudem in Deut. 11,4 mit der Bezeichnung יָם kombiniert, die häufig

15 J. Scharbert (Das "Schilfmeerlied" in den Texten des Alten Testaments, in: A. Caquot, Hg., *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, AOAT 212, 1981, 399-417) nimmt an, daß Deut. 11,4 nur den jehowistischen Schilfmeerbericht kennt, will aber die "Kenntnis einer Durchzugserzählung" nicht ausschließen (400). Auch Blum (Komposition, 130-2) geht zunächst von einer vorpriesterlichen Traditionsbildung aus. Bei der Einordnung von Deut. 11 zögert Blum jedoch: "Ein Bezug auf die Überlieferung in der spezifischen Gestalt von KD bleibt zumindest fraglich" (174).

16 Eine ausführliche Übersicht über die Charakteristika aller sog. Schilfmeerwunder-Texte findet sich bei Scharbert, Schilfmeerlied.

17 H. Lamberty-Zielinski (Das "Schilfmeer", BBB 78, 1993, 28f.) verweist darauf, daß die Belege für רִיבֹן עַיִן zweizuteilen sind in Belege, die ein anderes Gewässer implizieren, und solche, die das Exodusgewässer bezeichnen (Ex. 13,18; 15,4.22; Deut. 11,4; Jos. 2,10; 4,23; 24,6; Neh. 9,9; Ps. 106,7.9.22; 136,13.15). Letztere zeigen eindeutig eine Konzentration auf spätdtr und andere späte Textvorkommen, auch wenn das hier im Einzelnen nicht nachgewiesen werden kann.

18 Nach Lamberty-Zielinski ("Schilfmeer", 119) findet sich der Ausdruck hier in einer nachpriesterschriftlichen Ergänzung; auch nach L. Schmidt (Studien, 33, Anm. 105) handelt es sich hierbei um einen Text der Endredaktion, während die Verse früher allgemein als elohistisch galten, s. Fujiko Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, BZAW 166, 1986, 278.

19 Die in der älteren Forschung verbreitete frühe Ansetzung von Ex. 15,1-21 weicht heute einer exilisch-nachexilischen Datierung der vorliegenden Endgestalt, z.B. bei E. Zenger, Tradition und Interpretation in Ex XV 1-21, in: J.A. Emerton, Hg., *Congress Volume: Vienna 1980*, VTSup 32, 1981, 452-83, bes. 471-4; und im Anschluß daran bei J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, 1987, 93-106. Wichtig ist in unserem Zusammenhang die Beobachtung Lamberty-Zielinskis, daß hier wie in Deut. 11,4 eine "typische Zusammenstellung unterschiedlicher vorgegebener Materialien" vorliege ("Schilfmeer", 183).

in Ex. 14* P (14,21*.22.26.28.29)²⁰ begegnet. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß sich Deut. 11,4 nicht nur auf eine einheitliche Vorlage zurückführen läßt.

Noch auffälliger ist jedoch die Wortwahl bei der Beschreibung dessen, was Jahwe an der (Streit)-Macht der Ägypter, ihren Rossen und Wagen getan hat. Die Bezeichnung des ägyptischen Heeres als לח findet sich nämlich ausschließlich in den unumstrittenen P-Sequenzen des Exodusgeschehens in Ex. 14. Dazu gehören zunächst die charakteristisch priesterlichen Verstockungsaussagen in Ex. 14,4.17, aber auch die P-Schilderung der Verfolgungsjagd der Ägypter und ihrer Vernichtung durch das Zurückfluten des geteilten Meeres in Ex. 14,9.28²¹.

Daß also nach Deut. 11,4 Jahwe durch seinen ausgereckten Arm die Streitmacht, Wagen und Rosse²² der Ägypter durch das Überflutenlassen des Meeres vernichtet und durch dieses Gerichtshandeln ein sichtbares Zeichen setzt, sollte dann insgesamt als eine Zusammenfassung des dem Verfasser in seiner jahwistischen *und* priesterschriftlichen Fassung vorliegenden Exodusgeschehens verstanden werden.

Auch die als typisch deuteronomistisch geltenden Aussagen der "Zeichen und Werke" und das Handeln Gottes mit "starker Hand und ausgestreckten Arm" können nämlich bei näherer Betrachtung differenzierter beurteilt werden: So findet sich in den Ägyptenaufzählungen des DtrG charakteristischerweise der Ausdruck, daß Jahwe "mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm" handelt (Deut. 4,34; 7,19; 26,8), während die Vorstellung, daß Jahwe "mit ausgerecktem Arm" durch "große Gerichte"²³ Erlösung wirken kann, z.

20 Zum P-Charakter dieser Verse vgl. z.B. Schmidt, Studien, 269.

21 Van Seters, *Life of Moses*, 132, vermutet in Ex. 14,28 einen Vers des Jahwisten, da dessen Erzählzusammenhang sonst unvollständig sei. Er unterstützt diese Ansicht jedoch interessanterweise durch die vorpriesterliche Einordnung von Deut. 11,4 und der anderen genannten Texten mit dem Terminus "Schilfmeer" und deren Abhängigkeit von der J-Version des Exodusgeschehens. Angesichts der Wortwahl von Ex. 14,28 und des Erzählkontextes der P-Schilderung erscheint es jedoch kaum glaubwürdig, diesen Vers gegen die *opinio communis* der Forschung P abzusprechen.

22 Auch die Nennung der ägyptischen (Streit-)Wagen und Rosse in Ex. 14, die Deut. 11,4 wohl zugrundeliegt, kann nach Lamberty-Zielinski nur nachpriesterlich sein, weil erst die P-Version von der Kriegsmacht des Pharaos bzw. Ägyptens handelt und dann vom priesterlichen Redaktor durch "Wagen" und "Rosse" konkretisiert wird ("Schilfmeer", 119 u. 142). Dies zeigt sich nach Lamberty-Zielinski z.B. in Ex. 14,6f, wo die in 14,6 (Grundschrift) genannten "Wagen" in v. 7 (nachpriesterliche Fortschreibung) eine eindeutige Konnotation als Kriegs- oder Streitwagen erhalten (ebd., 119).

23 Als Gerichtshandlung ist hier מִכָּר (Deut. 11,2) zu verstehen.

B. in der priesterschriftlichen Darstellung von Ex. 6,6-8 begegnet²⁴. Es darf als immerhin denkbar gelten, daß eine späte deuteronomistische Schicht hier einen P-Terminus aufgegriffen und zu einer erweiterten Formel umgestaltet hat. Das gilt ebenso für die Zeichen und Werke Jahwes (אֲחַת־וָאֵת מַעֲשֵׂיוֹ), die hier in einer singulären Kombination begegnen. Überzeugend hat Lamberty-Zielinski dabei herausgearbeitet, daß die durch diese Formel im vorliegenden Text betriebene Systematisierung²⁵ und theologische Aufarbeitung auf eine spätalttestamentliche Literaturphase hinweisen. Dies gilt umso mehr für die charakteristische Kombination mit der Formel יְדוּ הַחֻקָּה וְחָרְעוּ הַנְּטוּיָה an den genannten spätdeuteronomistischen Stellen²⁶. Daß zudem der Pharao des Exodus als "Pharao, König von Ägypten", bezeichnet wird, ist bereits von W.H. Schmidt als eine für P typische Bezeichnungsweise herausgestellt worden²⁷.

Für den nachpriesterlichen Charakter des vorliegenden Textabschnitts sei schließlich darauf verwiesen, daß sich im unmittelbar vorangehenden und der gleichen literarischen Schicht zuzurechnenden Kontext in Deut. 10,22²⁸ die Aussage findet, die Väter Israels seien mit 70 Personen nach Ägypten gezogen und jetzt von Jahwe zahlreich wie die Sterne gemacht worden. Dabei ergibt sich durch die Zahl 70 einerseits ein Bezug auf die beiden Stellen Gen. 46,27 und Ex. 1,5, die P zuzurechnen sind²⁹. Andererseits begegnet der Vergleich der Zahlreichwerdung wie die "Sterne des Himmels" in späten Zusätzen wie Gen. 22,17³⁰ (u.ö.). Somit hat hier priesterschriftliches und spätes redaktionelles Schriftgut vorgelegen.

Die Beobachtung, daß der Verfasser von Deut. 11,2-7 unterschiedliches Traditionsgut aufnimmt und in seiner theologischen Darstellung die Begriff-

24 Zum P-Charakter von Ex. 6,6-8 s. L. Schmidt, Studien, 186. Nach Kohata (Jahwist, 31-4.60) handelt es sich hier sogar um eine nachpriesterliche Stelle.

25 Unter dem Oberbegriff der אֲחַת־וָאֵת מַעֲשֵׂיוֹ (v.3a) werden die einzelnen Taten Gottes (v. 3.4.5.6) genannt und jeweils mit אֲשֶׁר eingeleitet; vgl. dazu G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, 1971, 82.

26 Deut. 4,34; 7,19; 26,8; vgl. dazu Lamberty-Zielinski, "Schilfmeer", 141f.

27 W.H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, 1995⁵, 95.

28 Nach Rose handelt es sich bei Deut. 10,22 innerhalb des literarisch komplexen Abschnitts 10,12-22 um einen Zusatz der Schicht IV, der auch Deut. 11,2-32 zuzuordnen ist (Rose, 5. Mose, 347f). Auch nach Nielsen (Deuteronomium, 119) gehört Deut. 10,22 zur gleichen Schicht wie 11,2-25.

29 Vgl. dazu u.a. Blum, Komposition, 175.

30 Zum allgemein anerkannten späten bzw. redaktionellen Charakter von Gen. 22,15-18 s. u.a. O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, 1984⁵, 95; M. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen, FRLANT 142, 1988, 171-3; dagegen weist Van Seters die Verse J zu (Abraham in History and Tradition, 1975, 230).

lichkeit der Endgestalt seiner Vorlagen verwendet, zeigt sich bei genauerer Betrachtung auch in den Aussagen über den Datan-Abiram-Vorfall in 11,6.

Neben der Beobachtung, daß die hier erfolgende Aufzählung von Maßen, Namen und Personenzahlen am ehesten durch die Aufnahme priesterschriftlichen Materials zu erklären ist³¹, weisen andere Beobachtungen vor allem auf die Vertrautheit mit der Datan-Abiram-Geschichte von Num. 16f* in ihrer jetzigen Gestalt. Dem aufgrund seiner Arbeitsweise als Redaktor zu bezeichnenden Verfasser sind offensichtlich die Versionen der Datan-Abiram-Geschichte in Num. 16f* und Num. 26 bekannt. Nach Lamberty-Zielinski ist Deut. 11,6 "ein Konglomerat in der Aufnahme unterschiedlichen Materials"³². So bildet z.B. die Wendung פצתה הארץ את פיה eine Komprimierung von פצתה את פיה האדמה (Num. 16,30) und את פיה פצתה הארץ (Num. 16,32a; 26,10)³³.

Besonders wichtig ist hier die Frage nach der Abstammungsbezeichnung Datans und Abirams, die wiederum nur im Zusammenhang mit Num. 16,1 und Num. 26,8-11 zu klären ist. Auffällig ist nämlich, daß in der Datan-Abiram-Geschichte von Num. 16f* die beiden Übeltäter aufgrund einer komplizierten Abstammungsliste als Rubeniten ausgewiesen werden (16,1), wobei diese Abstammungsreihe in der gleichen Form sonst nur noch in Num. 26,7-9a belegt ist. Wie in der Forschung vielfach bemerkt, handelt es sich bei den beiden im MT von 16,1b vorliegenden Namen On und Pälät um eine Textverderbnis, die durch einen Schreibfehler entstanden sein muß, da beide Namen weder im weiteren Kontext noch an anderen Stellen im Zusammenhang mit Ruben auftauchen. Zu vermuten ist daher, daß entsprechend dem Vorschlag des Apparates der BHS statt "Pälät" "Pallu" zu lesen ist (entsprechend dem in Num. 26,5.8 genannten Sohn Rubens und Vater Eliabs) und 'On' als Verschreibung von הוא zu streichen ist. Der Text lautet dann: אליאב הוא בן פלוא בן ראובן³⁴.

31 Vgl. zu diesen Kennzeichen von P. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, 1984³, 43ff.

32 Lamberty-Zielinski, "Schilfmeer", 146.

33 Während nach L. Schmidt Num. 16,30 zur Endredaktion und Num. 26,10 zu einer von dieser abhängigen Schicht gehört (Studien, 175f), rechnet er Num. 16,32a dem Jehowisten zu (a.a.O., 128f). Damit aber findet der gesamte Bestand von Num. 16; 26 Aufnahme in Deut. 11. Zur Konstruktion des Terminus בלע in Deut. 11,6 und Num. 16,30.32; 26,10 s. zudem Lamberty-Zielinski, "Schilfmeer", 146, Anm. 87.

34 Vgl. L. Schmidt, Studien, 118; W. Rudolph, *Der 'Elohist' von Exodus bis Josua*, BZAW 68, 1938, 83.

Vielfach wurde im Anschluß an diese textkritische Emendation, die sich auf Num. 26 gründet, vermutet, daß Num. 26 auch in literarischer Sicht als Vorlage für Num. 16 zu gelten habe³⁵, so daß die literarische Beziehung zwischen den die Rubeniten Datan und Abiram nennenden Texten auch in dieser Hinsicht überprüft werden muß. Auch in Deut. 11,6 gelten die beiden nämlich als Söhne des Eliab, des Sohnes Rubens, wobei die in Num. 26,5-9a erklärte Abstammung Eliabs von Ruben über das Zwischenglied Pallu auf eine direkte Sohnschaft Eliabs verkürzt wird. Der vorliegende Befund muß jedoch nicht als eine literarische Abhängigkeit gedeutet werden, sondern kann auf eine zusammenhängende Schicht weisen, die möglicherweise durch unterschiedliche Hände zum Ausdruck kommt.

Aufschlußreich für die Herkunft der Tradition der Rubeniten Datan und Abiram ist zunächst Num. 26,7-11. Bei genauer Betrachtung der Stelle fällt auf, daß hier – völlig anders als bei den danach in Num. 26 aufgezählten Stämmen – auf die zum Stamm Ruben gehörende Zahlenangabe von V. 7 noch ein offensichtlicher Nachtrag in V. 8-11 erfolgt, in dem in schematischen Formulierungen die auch in Num. 16 begegnenden Rubeniten Pallu, Eliab, Datan und Abiram (sowie zusätzlich Nemuel) aufgeführt werden. Störend wirkt dabei vor allem, daß der einzelne Name Eliab durch וְבִנֵי פְלִיָא eingeleitet wird, was einen deutlichen Hinweis auf eine sekundäre Zufügung darstellt. Auffällig ist zudem, daß in Num. 26 die Angabe der Abstammung Datans und Abirams mit dem Hinweis verbunden wird, es handle sich bei den beiden um die im Zusammenhang mit Korach und den 250 Männern bekannten Übeltäter, also mit einem Verweis auf die erst durch die Endredaktion von Num. 16 verknüpfte Fassung der Geschichte³⁶! Wenn aber an beiden Stellen, Num. 16,1 und Num. 26,8f, eine identische Aussage über die Abstammung Datans und Abirams erfolgt, in Num. 26 zudem mit Rückgriff auf die Endfassung von Num. 16f, so wird es zunächst unwahrscheinlich, daß Num. 26 die Vorlage von Num. 16,1b war. Schon M. Noth spricht deshalb von

35 Num. 16,1b weist in der rekonstruierten Fassung eine Spannung auf, da das "er war der Sohn Pallus" den Erzählfaden unterbricht. L. Schmidt vermutet deshalb, dieser Satz sei "später eingefügt worden, weil nach Num 26,5.8 nicht Eliab, sondern sein Vater Pallu ein Sohn Rubens war", muß dann aber auch annehmen, daß der Ergänzter "die Bedeutung von 'des Sohnes Rubens' falsch verstanden habe. Die Formulierung muß nicht besagen, daß Eliab ein Sohn Rubens war. Mit ihr kann ausgedrückt sein, daß Eliab zu dem Stamme Ruben gehörte" (beide Zitate L. Schmidt, Studien, 118).

36 Schon M. Noth, Das 4. Buch Mose. Numeri, ATD 7, 1982⁴, 178, verweist auf den "ungewöhnlich ausführlich(en)" Bezug zu Num. 16.

"einem komplizierten Wechselverhältnis"³⁷. Da es sich bei der Stämme-Genealogie von Num. 26 um eine bereits spätpriesterlich anzusetzende Zwölferliste handelt³⁸, entstammt der Zusatz in Num. 26,8-11 folglich einer noch späteren Bearbeitung. Zudem kennt der spätdeuteronomistische Verfasser von Deut. 11,6 die Abstammung Datan und Abirams von Eliab. Umgekehrt nimmt Num. 26,8-11 die Datan-Abiram-Geschichte von Num. 16* in ihrer Endfassung auf. Somit ist wohl daran zu denken, daß alle drei Belege zur gleichen spätdtr Schicht gehören. Dabei ist es für diese spätdtr Schicht charakteristisch, daß sie sowohl priesterliche als auch dtn/dtr Elemente aufweist und damit der Datan-Abiram-Geschichte von Num. 16f* entspricht.

Schon H.-C. Schmitt hat nämlich gezeigt "daß die jetzt vorliegende Fassung der Datan-Abiram-Stellen in 16,12-15* und 16,25-34* nachpriesterlichen Charakter aufweist"³⁹: So handelt es sich bei der in 16,30 verwendeten Formulierung *יְבַרַח בְּרִיאָה* um eine Aufnahme des priesterlichen Schöpfungs-terminus *בָּרָא*. Auch die Ausdrücke *עֲדָה* (16,26) und *קָהָל* (16,33) sind eindeutig priesterliche *termini technici*. Weiterhin begegnet in 16,14 der Ausdruck *נִחְלָה* in einer Weise, die an die Landverteilungstheologie von P/P^s erinnert, wie ein Blick auf die charakteristischen Texte Num. 32 und Jos. 13 zeigt⁴⁰.

Während Van Seters den Begriff *יָאָס pi.* (16,30) noch für typisch jahwistisch hält⁴¹ und Num. 14,11.23 als weiteren J-Beleg anführt, kann inzwischen davon ausgegangen werden, daß in Num. 14,11-24 ein später, nachpriesterschriftlicher Redaktor erkennbar ist⁴² und von daher auch die in Num. 16,30 durch das Verb *יָאָס* ausgedrückte Verachtung der Landverheißung Jahwes keinesfalls vorpriesterlich sein kann⁴³. Das gilt auch für die anderen angeführten Verbindungen zu dem von ihm als jahwistisch angesehenen Material. So kann die Erwähnung der Ältesten in einer führenden Rolle neben Mose (16,25) in Ex. 17,5-6; Num. 11,16.24ff ebensowenig als charakter-

37 Noth, *Numeri*, 178.

38 Zum spätpriesterlichen Charakter von Num. 26 s. u.a. Ulrike Schorn, *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Studien zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs*, BZAW 248, 1997, 47-53.

39 Schmitt, *Die Suche nach der Identität*, 270.

40 Vgl. dazu G. Wanke, *נִחְלָה*, in: THAT II, 55-59, bes. 57, und Schorn, *Ruben*, 137-223, bes. 222.

41 Van Seters, *Life of Moses*, 241.

42 Vgl. dazu Schmitt, *Die Suche nach der Identität*, 270; Lux, "Und die Erde...", 194.

43 Schmidt, *Studien*, 175, ordnet diesen Vers daher der Endredaktion zu.

stisch gelten⁴⁴ wie die Aussage von 16,27b, daß die Rebellenfamilien "am Eingang ihrer Zelte" (V. 27b) stehen. Die entsprechenden Parallelen Ex. 33,8-11; Num. 11,10 hat schon Gunneweg als nachpriesterlich eingeordnet⁴⁵.

Auffällig ist zudem die Phraseologie von 16,13⁴⁶: "Du hast uns heraufgeführt aus einem Land, das von Milch und Honig fließt, um uns zu töten in der Wüste". Lux hat gezeigt, daß einerseits die hier bezeugende Übertragung der Herausführung aus Ägypten (עלה hi.) von Jahwe auf Mose und Aaron zu späteren Schichten als dem Jahwisten gehört, andererseits die geprägte Formel vom ארץ זבת חלב ודבש auf dtn-dtr Theologie weist und schließlich der Vorwurf, Mose wolle die Israeliten in der Wüste töten, sonst nur in priesterlichen (Ex. 16,3) oder (spät)dtr Texten (Ex. 14,11; 17,3; Num. 21,5; Deut. 9,28)⁴⁷ begegnet.

Neben den genannten Beobachtungen zum Sprachgebrauch⁴⁸ sei nochmals auf den sekundären Charakter der Nennung von Datan und Abiram neben Korach in 16,1 hingewiesen, ebenso auf die Tatsache, daß die Bitte des Mose in 16,15, Gott möge sich dem Opfer nicht zuwenden, nur verständlich ist, wenn vorher die Opferprobe der 250-Männer-Erzählung (16,5-7) berichtet wurde⁴⁹.

Nicht nur die Endredaktion von Num. 16f*, sondern die Datan-Abiram-Geschichte selbst sollte von daher als nachträgliche theologische Umgestaltung und Endredaktion der schon vorhandenen priesterschriftlichen Passagen verstanden werden, die in engem Zusammenhang mit der Darstellung des Datan-Abiram-Vorfalles in Deut. 11,6 zu sehen ist.

Daß es sich hier in der Tat um die gleiche Schicht wie in der Datan-Abiram-Erzählung von Num. 16f* handelt, ist erkennbar auch an den auffälli-

44 Vgl. dazu J. Buchholz, Die Ältesten Israels im Deuteronomium, GTA 36, 1988, 42-54.

45 Vgl. dazu 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, dort 173f.

46 Dieser Vers wird von L. Schmidt der vorpriesterlichen Datan-Abiram-Geschichte zugeordnet (Studien, 177 u.ö.).

47 Zur Einordnung der Stellen vgl. Lux, "Und die Erde...", 192; auch L. Schmidt, Studien, 183, sieht nur noch Num 16,13 als sicher vorpriesterlich an. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung von Lux, daß der hier vorliegende geradezu zynische Bezug auf Ägypten als ein Land, in dem Milch und Honig fließt, erst in später Zeit vorstellbar ist.

48 Für weitere Einzelbeobachtungen vgl. Lux, "Und die Erde...", 192-95.

49 Vgl. Schmitt, Die Suche nach der Identität, 270f, wo zusätzlich darauf verwiesen wird, daß die Auseinandersetzung des Mose mit den Aufführern in V.12-15 offensichtlich an die von P/P^s formulierten Auseinandersetzungen mit den 250 Männern in 16,2-7a bzw. mit Korach in 16,7b-11 angehängt ist.

gen theologischen Übereinstimmungen. Interessanterweise zeigt nämlich die Untersuchung von L. Schmidt, daß es zwischen der theologischen Absicht der Endredaktion von Num. 16f und der von ihm und anderen postulierten vorpriesterlichen Datan-Abiram-Erzählung keinen Unterschied gibt⁵⁰. Theologisches Ziel ist jeweils die Aussage, daß die Bestreitung der Autorität des Mose durch Datan und Abiram einen fundamentalen Protest gegen Jahwe selbst bedeutet.

Damit aber stimmt auch Deut. 11 überein. Hier geht es um die lehrhafte Darstellung der positiven und negativen Zeichen und (Geschichts-)Taten Jahwes an seinem Volk "inmitten Ägyptens" und "inmitten Israels". Die Forderung nach dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz Jahwes wird durch die eindrücklichen Zusammenfassungen präzisiert: Gehorsam gegenüber Jahwe bedeutet vor allem Gehorsam gegenüber seiner Landverheißung. Wer dieser nicht in vollem Umfang vertraut und sich an ihrer Durchsetzung beteiligt (Inbesitznahme, V. 8), sondern sich wie Datan und Abiram gegen sie auflehnt, verstößt gegen den Willen des einen Gottes für sein Volk und bestreitet damit Jahwe selbst⁵¹.

Zweierlei wird damit deutlich: Erstens liegt hier eine Schicht vor, die ihrem jeweiligen Kontext entsprechend unterschiedlich formuliert. So findet sich im *erzählerischen* Kontext von Num. 16f* die ausgeführte Erzählung über Datan und Abiram, während an der *genealogischen Stelle* Num. 26 die genealogischen Details eingefügt werden. Im Zusammenhang von Deut. 11,4 wiederum geht es einem Verfasser aus der gleichen Schule nicht um eine Darstellung von Ereignissen, sondern um deren *komprimierte Zusammenfassung*, anhand derer der Wille Jahwes für Israel verdeutlicht wird. Zweitens ergibt sich inhaltlich von daher der theologische Schlüssel für die Frage, warum es ausgerechnet die Rubeniten Datan und Abiram sind, an denen die Auflehnung gegen die Landverheißung exemplarisch dargestellt wird. Darauf soll im folgenden eingegangen werden.

50 Dies macht L. Schmidt besonders in den Vorarbeiten zu seinem Numeri-Kommentar deutlich, die er mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

51 In Deut. 11 entscheidet sich Gehorsam und Ungehorsam Israels und damit sein Segen oder Fluch an der Frage der Akzeptanz der Landnahme: Wer sich der Aufforderung Gottes, das verheißene Land einzunehmen, widersetzt, der stellt sich gegen sein Gesetz und unter den "wunderbaren" Fluch Gottes.

3. Theologische Intention

Die Frage nach der theologischen Intention von Num. 16f*/ Deut. 11 steht in engem Zusammenhang mit der Frage, wie sich das negative Rubenbild von Num. 16f*/Deut. 11 erklärt. Zu beachten ist nämlich, daß – wie oben gezeigt – in der Endfassung der Erzählung von Num. 16f* Daten und Abiram an betonter Stelle genannt sind: Sie werden Korach in Num. 16,1b mit dem Abstammungsnachweis, der mit "er ist (הוא)" betont auf die rubenitische Herkunft⁵² ihres Vaters Eliab verweist, an die Seite gestellt. Damit sind es vor allem die beiden Rubeniten, die mit ihrer Ablehnung des Mose und damit der Landverheißung Jahwes ganz Israel ins Unglück zu stürzen drohen. Ebenso sollen Daten und Abiram als negative Beispiele in der knappen Zusammenfassung von Deut. 11 Israel vor der Gefahr des Ungehorsams gegen Jahwe warnen, wobei ihre Namen mit der Information verbunden werden, daß sie Rubeniten gewesen seien. Schließlich erhält im Rahmen der gleichen literarischen Schicht Rubens Genealogie in Num. 26 als einzige einen Zusatz, in dem seine Nachkommen mit einem deutlichen Hinweis auf ihre frevelhafte Tat und ihre anschließende Bestrafung genannt werden.

Kennzeichnend für die hier vorliegende spätdtr Schicht ist damit jeweils die rubenitische Abstammung der Auführer Daten und Abiram⁵³ und ihre beispielhafte Verbindung mit der Ablehnung der Landverheißung. Als grundlegend für die Beurteilung von Daten und Abiram muß schon von daher das Verhältnis zwischen den Rubeniten und der Landverheißung Jahwes gelten.

Dabei werden die beiden Rubeniten Daten und Abiram im vorliegenden Textkomplex Num. 16f*/Deut. 11 eindeutig als Gegner dieser göttlichen Landverheißung dargestellt. Die hier begegnenden negativen Beurteilungen erinnern – wie vielfach bemerkt⁵⁴ – an die in Gen. 49,3f//35,21f erkennbare Abwertung und harsche Kritik an Ruben, bedeuten jedoch insofern eine Differenzierung, als hier zwei seiner direkten Nachkommen verantwortlich gemacht werden für den Aufruhr gegen Mose. Dabei erfolgt die Darstellung so, als sei von einem Mitglied dieses Stammes auch nichts anderes zu erwarten. Zu beachten ist ferner, daß es sich hier um die einzige Stelle handelt, an

52 Die Art des Einschubs bildet also gerade kein Gegenargument (gegen L. Schmidt, Studien, 118, Anm. 231).

53 Eliab, der hier als deren Vater auftritt, ist interessanterweise in Num. 1,9; 1 Chr. 6,12; 15,18.20; 16,5 als Levit und als Sebulonit bekannt.

54 Z.B. Schmitt, Die Suche nach der Identität, 269, Anm. 51.

der Einzelpersonen⁵⁵ bewußt als Söhne Rubens bezeichnet werden. Damit aber ist bei der Deutung dieses Texts besondere Vorsicht geboten: Hier geht es nicht um stammesgeschichtliche Aussagen, sondern um eine theologische Beurteilung der Rubeniten.

Der Vergleich mit der in Gen. 49//35,21f vorliegenden Schicht⁵⁶ macht deutlich, daß in der Phase beider Textkomplexe ein Stadium erreicht ist, in dem negative "Auftritte" mit Ruben bzw. den Rubeniten so verbunden wurden, daß Ruben als notorischer Aufrührer bzw. als einer, der seine Rechte und Kompetenzen überschreitet, bekannt ist: Er tut dies in Gen. 35,22a, indem er sich die Nebenfrau des Vaters zu eigen macht und damit seine Sohnesrechte überschreitet. Als Folge dieser Gefährdung des väterlichen Erbes geht er in Gen. 49,3f des Erstgeburtsrechtes verlustig, so daß seine privilegierte Position für alle Zeiten verloren ist. Die gleiche rubenitische Aufrührerei zeigt sich in der Anmaßung, die Rolle des Mose in Frage zu stellen – erzählerisch in Num. 16f* und dann als Beispiel verwendet in Deut. 11, wo es um die Erinnerung an die Taten Jahwes und die damit verbundene Forderung nach Treue gegenüber Jahwe geht.

Während die Rubeniten Datan und Abiram im vorliegenden Textkomplex als Gegner der Landverheißung dargestellt sind, findet sich jedoch interessanterweise in der gleichen spätdtr Schicht an anderer Stelle, wo es ebenfalls um ihr Verhältnis zur Landverheißung geht, eine durchaus positive Darstellung der Rubeniten.

Es handelt sich dabei um die spätdtr Ergänzungen bzw. Passagen in Num. 32,21.33.39ff; Jos. 13,1-6*.9-13.16b*.18.27b.29-31; und 22,1-6.20⁵⁷. Ebenso wie in Deut. 11,2-7 wird auch in Jos. 22,1-6 im Blick auf die zurückliegenden Taten Jahwes an Israel die Einhaltung der Gebote Jahwes eingeschärft. Neben der Erinnerung an das Land als seine gute Gabe wird der zum Erhalt der Verheißung nötige Gehorsam gegenüber Jahwe betont.

Auch bei der spätdtr Überarbeitung (DtrS) von Num. 32 sowie Jos. 13 und 22 wird offensichtlich sogar besonderer Wert auf die Landverheißung gelegt. Dort allerdings steht der damit verbundene Einschluß des Ostjordanlandes in das von Jahwe gegebene Erbland im Mittelpunkt. Dies äußert sich darin, daß einerseits der Auftrag zum Vertreiben der Feinde ergeht (Num.

55 In Gen. 37ff, Gen. 49 und 1 Chr. 5 erscheint Ruben selbst als Einzelperson.

56 S. dazu Schorn, Ruben, 248-67.

57 Zur (zusammengefaßten) Beurteilung der Rubeniten und des Ostjordanlandes durch die spätpriesterlichen und spätdtr Passagen von Num. 32; Jos. 13; 22 vgl. Schorn, Ruben, 222f.

32,21b; Jos. 13,1.12) und andererseits die Grenzen des zugesagten Landes möglichst weit gefaßt werden (vgl. dazu die Ausweitung des ostjordanischen Gebietes auf das Gebiet Sihons und Ogs in Num. 32,33.39-42; Jos 13,29-31). Dieses Ostjordanland ist als ein Land gedacht, in dem die Israeliten bzw. die "Ost"-Stämme siedeln sollen. Ihnen gehört es durch Jahwes Zusage ganz. Deshalb entspricht es dem Gehorsam gegenüber Jahwe, die vorherigen Bewohner zu vertreiben, damit sich die Israeliten dort ansiedeln können. Auch in Jos. 13,13 wird freilich berichtet, daß dies den Israeliten nicht vollständig gelingt und sie insofern der Landverheißung nicht in vollem Umfang entsprechen. Dennoch erhalten in diesem Zusammenhang die Rubeniten selbstverständlich ihren Anteil an dem von Jahwe verheißenen Land zusammen mit dem Auftrag, dort auch wirklich zu siedeln. Ihr Verhältnis zur Landverheißung wird damit zunächst nicht weniger positiv als das der anderen israelitischen Stämme dargestellt.

Um so drastischer erscheint demgegenüber die Darstellung des spätdtr Endredaktors von Num. 16f* (26,8-11) und Deut. 11, bei dem sich die rubenitischen Aufrührer gegen Mose als den Repräsentanten Jahwes und gegen seine Führung in das verheißene Land wenden. Die aus Gen. 49,3f bekannte Kritik an Ruben wird hierbei in vollem Umfang geteilt. Sie verfolgt nachdrücklich die Tendenz einer theologischen Akzentsetzung, mit der die Abwertung Rubens in eins geht. Die rubenitischen Nachfahren Datan und Abiram werden radikal zu Figuren ausgestaltet, die sogar Mose und wegen der durch ihn verkörperten Landverheißung letztlich Jahwe selbst bedrohen und damit eine gefährliche Bedrohung der religiösen Identität, ja der Existenz des Gottesvolkes Israel darstellen.

In der gleichen literarischen Schicht findet sich damit eine geradezu entgegengesetzte Beurteilung der Rubeniten und ihres Verhältnisses zur Landverheißung. Ein Vergleich mit der entsprechenden Konzeption von I Chr. 5 zeigt aber, daß auch diese späte Schrift zwei an sich widersprüchliche Positionen zu Ruben bzw. den Rubeniten aufweist. So bleibt auch in I Chr. 5 einerseits die Landverheißung für die Rubeniten grundsätzlich bestehen. Ihre Siedlungsgebiete im Ostjordanland werden ebenso wie die der anderen westjordanischen Stämme genannt (I Chr. 5,1*.3-10). Auch erhalten die Oststämme Jahwes Unterstützung im Kampf gegen ihre Feinde (I Chr. 5,19ff). Andererseits wird aber der Unglaube der Rubeniten, Gaditen, und Halb-Manassiten und ihre Abwendung vom Jahwewillen zur Ursache für ihre Deportation und den Verlust des Ostjordanlandes gemacht (I Chr. 5,25f).

Den Hintergrund der chronistischen Konzeption bildet der komplexe Zusammenhang zwischen der Beurteilung der Rubeniten und der des Ostjordanlandes, der sich in allen Ruben betreffenden Texten des AT nachweisen läßt. So findet sich vor allem in nachexilischer Zeit eine Abwertung des Ostjordanlandes und seiner Bewohner durch die rigoristischen Kreise um Nehemia (und Esra). Dieses negative Urteil wird auf Ruben/die Rubeniten übertragen und äußert sich in der negativen Darstellung Rubens (Gen. 49) und der Ablehnung von Erbland östlich des Jordans (in der Landverteilungsliste von Ez. 47f fehlt das Ostjordanland!). In der Darstellung der Chronik wird diese negative Beurteilung zwar aufgenommen, der erklärungsbedürftige Verlust des Ostjordanlandes wird aber nicht darauf zurückgeführt, daß dieses Land nie als Erbland von Jahwe vorgesehen war. Vielmehr gilt das Ostjordanland als Land der Verheißung für seine Bewohner. Die Ursache für seinen Verlust wird jedoch im Verhalten Rubens/der Rubeniten gesucht: Die an sich auch im Ostjordanland mögliche Jahwebeziehung wird nach Darstellung der Chronik von den Rubeniten in Frage gestellt. Der rubenitische Abfall von Jahwe hat den Verlust des Landes zur Folge. So wird an Ruben/den Rubeniten beispielhaft verdeutlicht, welche Folgen für Israel die Abkehr von der Landverheißung und sündiges Verhalten nach sich zieht⁵⁸.

Der in der Chronik für die Beurteilung der Rubeniten ausschlaggebende Verlust des Ostjordanlandes, kann auch zum Verständnis der spätdtr Position beitragen. Auch hier wird die zunächst positive Darstellung des Ostjordanlandes mit einem negativen Urteil über Ruben/die Rubeniten verbunden: So bedeutet auch in der spätdtr Schicht gerade die Verbindung mit dem ostjordanischen Siedlungsgebiet und dem dort besonders gegebenen Auftrag zur Ausweitung des Siedlungsgebietes auf Kosten der vorherigen Bewohner eine mögliche Quelle rubenitischer Vergehen gegenüber Jahwe. Nach Meinung der spätdtr Redaktion gefährden diese immer wieder durch mangelnden Gesetzesgehorsam das ihnen zugewiesene Erbland (z.B. Jos. 13,13). Der Gehorsam der Oststämme gegenüber der Verheißung und dem Auftrag Jahwes wird deshalb in Jos. 22,1-6 nachdrücklich angemahnt.

Im Rahmen der Darstellung von Num. 16f*/Deut. 11 wird dieses mit den Oststämmen verknüpfte Motiv des drohenden Abfalls von Jahwe⁵⁹ auf die

58 Vor diesem Hintergrund ist auch der Verlust des Erstgeburtsrechts Rubens in I Chr. 5,1f zu verstehen: Ruben verspielt durch seine Sünde das väterliche Erbe. Zu dem hier ausgeführten Zusammenhang zwischen der Beurteilung des Ostjordanlandes und Rubens/der Rubeniten vgl. Schorn, Ruben, 217-21.264-81.

59 Dies ist besonders in Jos. 22 erkennbar (vgl. Schorn, Ruben, 203-23).

Person Ruben bzw. seine Nachkommen konzentriert und weiter zugespitzt: Die durch die Rubeniten verkörperte Infragestellung der Landverheißung bedeutet nicht nur eine Gefährdung des eigenen Erblandes, sondern eine Infragestellung der Landverheißung überhaupt und damit Jahwes selbst.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang vor allem die direkte Korrespondenz zwischen Num. 16,14 und 16,30ff: Das Land, dessen Bedeutung als Erbland von Datan und Abiram gelästert wurde (V. 12-14, dadurch ist Jahwe selbst in Frage gestellt), tut sich auf den Befehl des verspotteten Jahwe auf und verschlingt die Aufrührer (auch in V. 32f ist von $\gamma\pi\alpha$ und nicht nur von $\delta\alpha\mu\alpha$ die Rede!). Diese Szene wird in V. 28-31 als Gottesurteil ausgestaltet:

Durch dieses Gottesurteil werden sowohl die Kritik von 16,3, daß sich Mose und Aaron eigenmächtig über die Versammlung Jahwes erhoben haben, als auch die Vorwürfe von Datan und Abiram in 16,12-14 widerlegt werden⁶⁰.

Zudem machen sich die Aufrührer deswegen schuldig, weil sie auch die übrige Gemeinde zum Aufruhr gegen Mose und Aaron und damit gegen Jahwe anstiften. Sie bedrohen neben ihrer eigenen Existenz die des ganzen Gottesvolkes, weil sie dessen Leben in dem ihm zugesagten Land aufs Spiel setzen. Entsprechend geht es auch im Rahmen der "Theologie der Erziehung" ($\mu\iota\theta\alpha$, i.e. Israels Erziehung durch Jahwe) von Deut. 11 nicht einfach um das Schicksal derer, die sich gegen Mose wenden und um die Darstellung einer 'wunderbaren' Bestrafung solcher Opposition, sondern um die Wahrung der Existenz des Gottesvolkes im Land der Verheißung.

In der Konzeption der spätdtr Geschichte vom Aufstand gegen Mose und Aaron in Num. 16f*/Deut. 11 sind die Rubeniten diejenigen, an denen deutlich wird, welche Konsequenzen die Infragestellung der Verheißung Jahwes und die Auflehnung gegen ihn hat. Ein solches Verhalten ist ja nach Meinung

60 Schmidt, Studien, 175. Wie Schmidt überzeugend zeigt, wird vor allem an der Art der Darstellung des Todes der Israeliten durch den Endredaktor (V.28-31) deutlich, daß die Aufrührer mit ihrer Kritik an Mose Jahwe selbst verächtlich behandelt haben. Er verweist hier auf den Gebrauch des Verbs $\gamma\pi\alpha$; pi. in 16,30, der Num. 14,11.23b entspricht und damit einen engen Bezug zur Kundschaftergeschichte herstellt.

A. Scharf (Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, OBO 98, 1990) verweist darauf, daß die Strafaktion gegen Datan und Abiram in dreifacher Weise einen geradezu ironischen Rückbezug auf die Vorwürfe der beiden bildet: "Weil sie Mose vorwarfen, er würde sie in der Wüste töten (Num. 16,13), sterben sie genau dort; weil sie sich weigerten "hinaufzuziehen" ($\epsilon\lambda\theta\epsilon$ Num. 16,12.14), müssen sie in die Scheol hinab ($\gamma\eta$ Num. 16,33), weil sie das Land ($\alpha\epsilon\gamma\epsilon$) verschmähten, werden sie von der Erde ($\gamma\pi\alpha$ Num. 16,32) verschlungen" (223).

des spätdtr Verfassers auch die Ursache dafür, daß das Ostjordanland, das als gute Gabe für die Israeliten gedacht war, nunmehr verloren ist. Dieser Verlust entspricht weder Jahwes Willen noch ist er Ausdruck fehlender Verheißung. Er bildet vielmehr den Hintergrund des exemplarisch an den Rubeniten geschilderten Zusammenhangs von Infragestellung des Landes, Auflehnung gegen Jahwe und der darauf konsequent erfolgenden harten Bestrafung.

Dieser geschichtstheologische Zusammenhang wird zwar erst im späteren Konzept der Chronik explizit ausgeführt. Schon hier wird aber die Darstellung des Verhaltens der Rubeniten als Warnung für ganz Israel zu verstehen sein, sich an die Verheißung Jahwes und die Befolgung seiner Gebote zu halten. Die rubenitischen Aufrührer Datan und Abiram sind diejenigen, an denen in Num. 16f*/Deut. 11 exemplarisch gezeigt wird, welche Folgen die Auflehnung gegen Jahwe hat. Umgekehrt wird daraus aber auch deutlich, daß von Israel absoluter Gehorsam gegenüber Jahwe gefordert wird, der sich vor allem im Gehorsam gegenüber der Landverheißung erweist. Andernfalls verstößt Israel gegen den Willen des einen Gottes für sein Volk und bestreitet damit Jahwe selbst.

Damit aber hat sich die Darstellung der Aufrührer als Rubeniten als ausschlaggebend für den literarischen Charakter und die theologische Absicht der Datan-Abiram-Geschichte erwiesen. John Van Seters hat durch seinen eingangs zitierten Hinweis und durch seine Beobachtungen zum Zusammenhang mit dem nichtpriesterlichen Kontext der Erzählung in Num. 16f* einen entscheidenden Anstoß für diese kurze Studie gegeben. Sie sei ihm deshalb als ein Diskussionsbeitrag gewidmet, in dem die Erzählung nicht – wie von ihm vorgeschlagen – in einen jahwistischen, sondern in einen spätdtr Kontext eingeordnet wird.

The Problem of Myth in Ancient Historiography

Kenton L. Sparks

Introduction

Because he adhered to the neoclassical doctrine of generic purity, Gunkel was unwilling to consider seriously the idea that the Pentateuchal traditions might be of a historiographic character and also include mythical and legendary forms¹. But Wellhausen and, to an even greater extent, von Rad, recognized that the Pentateuchal narratives are of a historiographic nature and that they nevertheless contain what we normally consider to be fictive generic elements, such as myth and legend². Although John Van Seters's most recent works have adopted this position, his unique contribution to the Pentateuchal discussion is that these traits (a mix of historiography and myth) help us position the historical work of the Yahwist within a specific generic category: antiquarian historiography along the lines laid out in the tradition of the Greek sources. This implies in a more legitimate way what has for too long been neglected – that the Greek historiographic works are useful comparative sources in the effort to understand Hebrew historiography. In this comparative context it is now abundantly clear that in both Greece and Israel, historical writing tended to include generic elements that we moderns would not readily associate with the word "history"³.

1 See the English translation of his Genesis commentary in *The Legends of Genesis: The Biblical Saga & History*, 1901, esp. 123-44.

2 In following Wellhausen, von Rad, and Van Seters on this point, I am obviously setting aside the view that the Pentateuch is either an accumulation of tradition (R. Rendtorff) or a fictive novel (N.P. Lemche, T.L. Thompson). See J. Wellhausen, *The Narrative of the Hexateuch* (written in 1878) in his *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, 1957, 295-362; G. von Rad, *The Form-critical Problem of the Hexateuch*, in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 1-78.

3 While they were not really composers of "history writing", the historiographic works of the Babylonians and especially of the Hittites reflect this mix of history and myth/legend. See G. McMahon, *History and Legend in Early Hittite Historiography*, in: A.R. Millard, et al., eds., *Faith, Tradition, and History: Old Testament*

But once we have said that ancient historiography sometimes included mythical elements we have introduced into our exegetical discussion several new questions. We can take as an example the Paradise/Fall story of Gen. 2,4ff. If we define myth along the most common lines, as a story about the gods and heroes that explains and sanctions the present natural or cultural order, then several important questions about this story remain unanswered. Did the Yahwist compose the myth or did he borrow it? If he composed it, what elements were borrowed and what contributions were his own? Did the biblical writer recognize the story – whether borrowed or composed – as "fictive", and would his contemporaries have recognized this as well? As one can imagine, definitive or even preliminary answers to some of these questions will be achieved only with difficulty. But with this brief essay I hope to initiate a conversation about such questions by addressing a key issue: How should we understand the role of myth within an otherwise historiographic literary context and, more specifically, how does myth play this role within the Paradise/Fall story of the Yahwist's history?

The Problem of Mythic Composition

Our attempt to assess the place of myth within ancient historiography must include two different lines of inquiry, although the bulk of our discussion will be devoted to the first. Because it is always feasible that a given myth has been composed by the historian, some attention must be given to the very complicated problem of myth and its composition. What did the myth mean to its composer and by what process did this composition take place? The second line of inquiry deals with the different problem that arises when the historian has taken up an existing mythic tradition and then integrated it into his historical work⁴. We will begin with the problem of composition.

Mythic texts have since classical times stirred up a discussion about their origins, particularly among those who have marveled that human beings would compose (and believe) such "ridiculous" stories. As a result both an-

Historiography in Its Near Eastern Context, 1994, 149-57. For a similar pattern during the Assyrian period see the so-called "Babylonian Chronicle", which includes a version of the "Eridu Genesis" at its beginning.

4 I use the masculine, "his historical work", because, as S. Hornblower has pointed out, there is very little evidence for female historiographic activity in antiquity. See his introduction to Greek Historiography, 1994, 34.

cient and modern scholars have sometimes supposed a distinction between "primitive" (inferior) and "enlightened" (superior) modes of thought. Not all scholars have been so pessimistic. The Greek historian Pausanias, for instance, believed that myths contained veiled wisdom⁵, and many modern scholars within the anthropological, psychological, and philosophical disciplines have found a constructive purpose in myth and have argued that there is really no great distance between those who believe myths and those who belittle them⁶. But even if we set aside this debate between those who view myth as a product of pre-critical human thought and those who see in it essential aspects of all human existence, another more pointed disagreement comes to the fore. Scholars differ rather markedly about the processes that create myth. This disagreement stems in part from a faulty point of departure, for once we have adopted the notion that myths are "stories about gods and heroes", then it becomes rather clear that any number of processes might create such a narrative. So any single theory of mythic composition will be easily called into question by the many exceptions.

In this paper I will discuss four different modes of mythic composition, namely, the "psychological", "metaphorical", and "historical" myths, as well as the "pleasure myths" that have been composed for their entertainment value. Our primary concern here is not with the *function* of myth, although this is relevant to all that will be said⁷. Rather, with the term *mode* I am referring to the motivating factors as well as the intellectual procedures involved in mythical composition⁸. While this seems to me an obvious improvement over the simplified "myth as god-story" approach, it must be recognized that even this scheme is complicated by the fact that a given myth might arise through one mode of composition (metaphorical, for instance) and then subsequently lose this function in favor of another (such as entertainment). Moreover, there is a sense in which these categories represent only "ideal types", to put it in Weberian terms, because there is really nothing that can prevent two or more modes of activity from contributing to a myth's

5 Pausanias, *Descriptions of Greece*, 8.8.3.

6 See J.B. Vickery, *Myth Criticism*, in: A. Preminger and T.V.F. Brogan, eds., *New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 1993, 809-13.

7 For an example of functional approaches to myth, see R. Caldwell, *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, 1989, 13-17.

8 The distinction between *mode* and *function* is visible in the functional term "etiology", which tells us that the myth provides a "cause" but cannot necessarily tell us whether an author attributed to it a referential status.

composition. So, to be more precise, in the case of a given myth we should probably speak of its *primary* mode or modes of composition.

Let us first consider the "psychological myths". My example is the myth composed by C.S. Lewis (but published under the pseudonym, Clive Hamilton) entitled *Dymer*. As Lewis himself put it, this is a story in which "a man, who, on some mysterious bride, begets a monster, which monster, as soon as it has killed its father, becomes a god"⁹. Lewis was well aware that this was not a piece that he had consciously invented but rather that the basic myth "came to him" when he was about seventeen years old. That this was a psychological myth is obvious, if one believes Lewis's assessment, for it arose rather directly not from a conscious literary process but rather from a psychological event in which the unconsciousness of Lewis broke out forcefully into his consciousness. However, the poem was composed over a long period of time and so, in the final version, it cannot be characterized in its entirety as a product of unconscious processes. Nevertheless, the basic story is of a psychological type. Without getting into a very detailed literary-critical discussion of this poem, it is profitable to ask what characteristic features should be associated with this mode of mythical composition.

First, psychological myths test the limits of genre. Genre is the template through which verbal meanings are generated into literature and so, by nature, is something shared by both the writer and the reader. The trouble with a myth of the psychological sort is that it reflects so much of its author's idiosyncrasy and deviates so markedly from the conventions of other texts that reading it is fraught with trouble. As one reviewer commented regarding *Dymer*, "it is a metaphysic which is wholly ... translated into terms of image and symbolism," i.e., it is hard to understand¹⁰. In any literary piece, the writer's failure to attend to his/her audience will result in unclear verbal meanings, and in the case of psychological myths (for reasons I will point out in a moment) the priorities of meaning are very much tilted toward the author rather than the reader. Second, and our reviewer's comment has foreshadowed this, it is a characteristic of psychological myths that their analogical character is more complicated than is the case with true metaphor. True metaphor, as we will discuss below, includes rather clear and obvious one-for-one connections between the story's elements and the ideas to be conveyed. In the

9 Quoted from the preface (p. ix) of the 1950 reprint of the original 1926 edition.

10 G. Sayer, *Jack: A Life of C.S. Lewis*, 1994, 213-14.

case of *Dymer*, even Lewis seems to have struggled to interpret it at points¹¹. Third, if *Dymer* is a fair example, then it can be pointed out that psychological myths are concerned primarily with the personal issues of their authors rather than with external, socio-cultural circumstances. In the case of Lewis he tells us quite plainly that his struggle with imaginative fantasy lay at the heart of the poem¹². In this sense the psychological myth, although certainly intended for an audience, serves a therapeutic purpose in the life of its author, so that one may say that, in *Dymer*, Lewis "worked through his obsessions and did much to cure himself of his excessive fantasizing"¹³. This leads us to a fourth characteristic of psychological myths that is, in a certain sense, a product of the first three. Though *Dymer* was intended for a reading audience and was well-received among reviewers, it found "almost no readers"¹⁴. This is easily explained. Caldwell points out that only those myths that respond to a large segment of the community will attract an audience and so acquire "mythic status"¹⁵. The popular rejection of *Dymer* therefore comes as no surprise, because the text is characterized by its idiosyncratic imagery and author-centered agenda. All of this is to say that psychological myths will rarely achieve canonical status and so will rarely appear in the corpus of ancient literature. Nevertheless, we must remind ourselves that the psychological mode of mythic composition might still play a role within other types of myths, and this may frequently explain those points at which myths become exceedingly difficult to understand.

The metaphorical myths are, like their psychological cousins, characterized by imagery and symbolism. But the images are of the allegorical type, where the characters, objects, and events of the narrative serve as symbols or examples of grander truths and ideas. We take as our exemplar the Egyptian tale of *Truth and Falsehood*¹⁶. The narrative describes two brothers, Truth and Falsehood, and tells us that Falsehood accused Truth of stealing his extraordinarily large and beautiful knife. The dispute ended when the gods determined that Truth was to be blinded and made to serve Falsehood. But after a period of service, Falsehood became weary of Truth's virtue and ordered that he be fed to lions. Truth somehow escaped this fate and begot a son

11 Lewis, *Dymer*, xi-xii.

12 Lewis, *Dymer*, xi-xii.

13 Sayer, Jack, 208.

14 Lewis, *Dymer*, ix.

15 Caldwell, *Origin of the Gods*, 53.

16 For translation see M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2, 1976, 211-14.

who, upon learning that his father's fate was the result of Falsehood's lies, schemed to expose the injustice to the gods. The son succeeded in this endeavor and, as a result, Falsehood was blinded and became the servant of the house of Truth.

Although in many ways the tale reads like historical narrative, it shows itself to be a metaphorical myth by its personification of truth and falsehood in the story and by its highly schematic plot, in which the son of Truth avenges his father with a "tall tale" (about a gigantic ox) like the one used by Falsehood against his father (which included a gigantic knife). For its readers the story rings true in an ultimate sense, because it reflects the ongoing conflict between truth and falsehood as well as the philosophical notion that truth, while wounded by falsehood, is the ultimate victor. The power of the allegorical myth rests in its effort to express ultimate truths to the literary audience through the use of concrete imagery. As we have said, with the exception of some pronounced generic traits, allegorical myths read like narrative history and, unlike the psychological myths, their meanings are adequately directed toward the reader.

This brings us to what I have called "historical myths", i.e., mythic texts whose authors attribute to them a referential historical status: the events actually happened. There are two modes of composition in this category, the "complex" and the "analogical" historical myths. Both can be illustrated by the creation myth of Plato, presented in dialogue form and entitled *Timaeus* in honor of its chief speaker. It provides an ordered account of the creation as well as a philosophical discussion on the nature of being. The text explains that the created world was composed from four elements – air, water, fire, and earth – and that it was fashioned to be a living creature, "perfect and ageless and unailing"¹⁷. This living creature was a perfect sphere and had no need of eyes or hands, or of the other accoutrements of a body, since it was complete in itself and nothing existed outside of it. In the midst of this created world God placed the Soul. This created universe was the model from which the world of our experience was generated. As in Genesis, for Plato God had created the "sun and moon ... for the determining and preserving of the numbers of Time". The created mortal creatures are presented, again as in Genesis, in classes according to locomotion as creatures of the air,

17 Following Bury's translation of *Timaeus*, 33.b. R.G. Bury, Plato, LCL, vol. 7, 1929, 61.

water, and earth¹⁸. The human troubles of disease and old age are also explained, these arising from the fact that we participate within the "second order" of creation, a mix of the pure perfection from the "Soul of the Universe" and the impure temporal structures of physical existence¹⁹. Although Plato was aware that his account was in no sense "perfectly exact", he believed it to be "inferior to none in likelihood"²⁰. So it becomes clear that Plato intends nothing less than to present a referentially accurate picture of the creation of the world.

How can this type of myth be characterized in comparison with other types of myths? In the case of Plato's work, its foremost feature is precise detail and complexity that precludes the limited number of actors and props that are necessary for an intelligible allegory. So, for instance, the story does not invoke a single mythic event as the etiological "type" for all subsequent human deaths but rather creates a complex system within which death becomes intelligible. The story's constituent images cannot easily be taken to represent something beyond and larger than themselves, and so the symbolic import of the narrative is minimal. In this respect, *Timaeus* is an example of what I have called a "complex historical myth".

On the other hand, some historical myths may not be quite so detailed and systematic as Plato's *Timaeus*. In such cases the author's sense of causation can be highly analogical and therefore, simplified. By this I mean that the ultimate verities are reconstructed on the basis of simple analogies from what is known. This tendency is visible even in Plato's complicated philosophy, when he portrays all of reality as a "Soul" and as a living creature. But whether it is of a complex variety or of an analogical type, the historical mode of mythic composition produces a text that the author views to be referentially accurate and true, inasmuch as the author believes that this is attainable²¹.

18 *Timaeus*, 41.b.

19 *Timaeus*, 41.c, 81.d-82.c.

20 *Timaeus*, 29.c, 48.d-e.

21 Veyne has made a similar point about Hesiod's speculative genealogical efforts: "Hesiod received this knowledge from the Muses – that is, from his own reflections. By pondering all that had been said about the gods and the world, he understood many things and was able to establish a true and complete list of genealogies ... Hesiod knows that we will take him at his word, and he treats himself as he will be treated: he is the first to believe everything that enters his head". P. Veyne, *Did the Greeks Believe in Their Myths: An Essay on the Constitutive Imagination*, 1988, 28-29.

The main point is this: We tend to believe that the freehanded composition of a literary piece that addresses mythic themes must necessarily imply that the sane author knew it to be fictive and legendary, or, as one classicist has called *Timaeus*, "fanciful"²². But I have become increasingly convinced that a set of "facts" presumed by an author, combined with that author's unique *Tendenz*, can produce a creative narrative that is for the author anything but fictive. The inclination, of course, for those of us who doubt the author's "facts" and *Tendenz*, is to view the narrative as a fictive one and, without too much ado, to assume that this was its author's perspective as well. But while we might readily associate the trait of "manifest impossibility"²³ with the mythic genre for heuristic purposes, we ought to restrain ourselves from presuming too quickly that a myth was, for its author, referentially fictive. There are historical myths, and their chief characteristic is that their elements tend to lack the symbolic qualities found in both allegorical myths and in the imagery-laden psychological myths²⁴.

This brings us to our fourth mode of mythic composition, which produces what I call "pleasure myths". That some myths have been composed for the sheer pleasure of the story and its recitation seems beyond doubt. The Greek historians and philosophers often lamented that the bards composed myths in order to "tickle the ears"²⁵, and many mythic examples can be adduced that are best explained as serving the role of pleasure. Jacobsen has said about the story of the gods Enki and Ninhursaga, "This odd composition is perhaps best understood as an occasional piece put together to entertain visitors from the island of Dilmun at a banquet at the royal court in Ur"²⁶. I believe that many ancient myths were originally of this type. Of course, there is no guarantee that later readers recognized the entertaining purpose of such a composition, and it is possible that a historian might use such a myth to reconstruct the referential past. On the other hand, with some historians, such as Herodotus, one cannot always be sure when he is telling us about the past and when he is telling us a good story. So we must turn our attention away from the question of mythic composition to the question of how the myth came to rest within a work of historiography and, equally important, what significance the historian gave to the myth.

22 J. Annas, Plato, in: OCD, 1192.

23 J.B. Vickery, Myth, in: New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, 807.

24 Veyne, Did the Greeks Believe in Their Myths, 28-29.

25 See the comments of Thucydides in his History of the Peloponnesian War, 1.21.1.

26 T. Jacobsen, The Harps that Once ... : Sumerian Poetry in Translation, 1987, 181.

Myth and Historical Composition: The Paradise/Fall Story of the Yahwist
(Gen. 2,4b-3,24)

How and why does a given myth become a part of written history? The possible perspectives are, in my view, represented by four ideal types: (1) the myth was composed by the historian through one or more of the four modes of composition described above; (2) the historian took up the myth from another source believing it to be referentially accurate; (3) the historian took up the myth from another source believing it to contain some hint of philosophical or metaphorical truth; and (4) the historian included the myth primarily out of an antiquarian interest and with little regard to its "truth" content. I confess that there is a certain naiveté in these ideal types for, as Veyne has pointed out, ancient scholars, like us, frequently embraced seemingly contradictory propositions²⁷. Although I will not pretend to solve this problem, the limitations that it introduces do not invalidate one of the more common heuristic assumptions of scholarship: that both oral and written compositions attempt to be internally consistent.

We can examine the historical methodology of the Yahwist with regard to myth by touching briefly on the Flood Story, the Babel Story, and the Paradise/Fall narrative. The cuneiform texts show us that the Flood story and also, it seems, the Babel story, were borrowed from the ancient Near Eastern milieu²⁸. In each case the Yahwist seems to have adapted the tradition to his own *Tendenz*, which is that human beings are morally flawed in a fundamental way. But in the case of the Paradise/Fall narrative something very different is going on, for attempts to find an ancient Near Eastern myth whose basic plot matches that of the Paradise Story in Gen. 2,4-3,24 have essentially failed²⁹. It has often been assumed that such a myth would be found at Ugarit, and indeed, some of the "closest calls" have come from among the

27 Veyne, *Did the Greeks Believe in Their Myths*, 41-57.

28 On the Flood Story, see W.G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood*, 1969; A. Heidel, *The Story of the Flood*, in: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1949, 224-69. On the Babylonian tradition, see S.N. Kramer, *The Babel of Tongues: a Sumerian Version*, *JAOS* 88 (1968), 108-11.

29 There is no way in such an abbreviated article to do justice to the tradition-historical or literary questions that have been raised in connection with the Paradise/Fall Story. I will assume here that we are dealing with an essentially unified text, as most recent scholarship seems to do. For a summary of the discussion, see C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1984, 186-90.

Ugaritic documents. But even these examples can refer only to a few motifs of the story here and there – nothing at all like a full-blown narrative parallel such as we have in the case of the Flood story³⁰. From a comparative perspective the most interesting characteristic of the Yahwist's Creation/Paradise myth is that it seems to bring together a number of disparate themes that can be profitably related to several Near Eastern mythic texts. The tree of life reminds us of the life-giving *haluppu* plant that was stolen from the hero of the Gilgamesh Epic by a serpent. The paradise of Eden, sustained by subterranean waters, harks back to the subterranean waters of the primeval Dilmun paradise in Sumerian literature (in the myth of Enki and Ninhursaga, and elsewhere)³¹. Adam's predicament sounds very much like that of the first Mesopotamian sage, Adapa, who was called to appear before the great god Anu after offending him. Anu extended grace to Adapa through the food and drink of eternal life, but Adapa rejected this because his god, Ea, warned him that this was actually the "bread and water of death". Near the story's end, Anu laments that Ea has revealed to Adapa "the ways of heaven and earth", which we cannot avoid comparing to the "knowledge of good and evil/being like God" motif in Genesis. Adam's role in tilling and keeping the Garden of Eden is reminiscent of the work assigned to humans in the Sumerian and Babylonian creation myths. In an Ugaritic ritual text the man (*'adm*) touches a tree he should not touch and is subsequently bitten by a poisonous snake³². And we have not even mentioned the relevant biblical texts, particularly Ez. 28³³. Heinisch cites many more parallels³⁴. It is true that one might attribute some of the similarities to phenomonology, but the similarities are too numerous and detailed for this to account for the whole matter. The

30 A good example is de Moor's article, which recognizes several parallels between KTU 1.100/1.107 and the Yahwist's creation/fall narrative. But in all discussions of the Ugaritic materials, we must remind ourselves that the present state of Ugaritic studies leaves many questions. J.C. de Moor, *East of Eden*, ZAW 100 (1988), 105-11.

31 This source of water may also be compared to the spring of fresh water in the Akkadian story of Marduk's creation.

32 From KTU 1.100, cited above. A similar fascination with the serpent as a supernatural beast is reflected in Philo's Phoenician history. See H.W. Attridge and R.A. Oden, Jr., *Philo of Byblos: The Phoenician History*, CBQMS 9, 1981, 63-67.

33 See the following related studies: W.R. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, Or 56 (1987), 55-68; J. Van Seters, *The Creation of Man and the Creation of the King*, ZAW 101 (1989), 333-42 and *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992, 119-22.

34 P. Heinisch, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, 1947, 26-33, 92-104.

Paradise Story therefore imbibes many traditions, but as Humbert has noted, it is "la pensée propre du Yahviste qui lui donna sa forme définitive"³⁵.

In his effort to establish an interpretive paradigm for the rest of his history, the Yahwist needed from the outset to craft a completely new myth, taking familiar themes from various primeval and creation traditions and then blending them together to make a theological point³⁶. What was this point? As Van Seters has pointed out, the work of the Yahwist is especially to be viewed as a prologue to the Deuteronomistic History, and so J's thought must be understood in this light³⁷. The message of the Deuteronomistic History was a decidedly negative one, in which Israel's people, religious leaders, and political sovereigns were equally blameworthy in their rebellion against God's law. The history presents Israel as a hopeless (or nearly hopeless) case. The Yahwist's interpretation of history moved beyond this to explain Israel's failure within the context of a larger problem, the failure of humanity. He was saying something fundamental about human beings and about their predicament, but he was also saying something about the deity. About God, the Yahwist intimates that Yahweh would provide deliverance for those who have followed in Adam's footsteps if they would instead follow in Abraham's. About humankind, his message was both theological and anthropological: the whole of humanity, including Israel, had participated in the rebellious spirit of Adam, of the Flood generations, and of the builders of the Tower of Babel. But in the midst of this pessimism, he offered along with Deutero-Isaiah a message to the faithful remnant,

Hearken to me, you who pursue deliverance, you who seek the Lord; look to the rock from which you were hewn, and to the quarry from which you were digged. Look to Abraham your father and to Sarah who bore you; for when he was but one I called him, and I blessed him and made him many...Hearken to me, you who know righteousness, the people in whose heart is my law (Isa. 51,1-2.7).

This brings us full circle to a concluding question: did the Yahwist believe these myths? In a certain respect, this is a difficult question to answer, for it

35 See this and related comments in the brief *Vorwort* of P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Mémoires de l'Université Neuchâtel 14 (1940), 1-193.

36 My view that the Paradise/Fall story was a creation of the Yahwist concurs with that of Van Seters, *Prologue to History*, 128-29.

37 J. Van Seters, *The Theology of the Yahwist*, in: I. Kottsieper et al., eds., *Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern? Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS O. Kaiser, 1994, 220.

has now been demonstrated that the Yahwist was not only a historian but also an antiquarianist, which means that from a modern vantage point his motives as a historian were mixed³⁸. He was interested in the past as it occurred, but he was also interested in preserving tradition for posterity. Nevertheless, I will venture a thesis that cannot be proved. He probably believed that the inherited traditions about the Flood and Babel were historical myths. This conclusion is based on two observations: first, that in the ancient Near East the rationalizing tendency to question inherited traditions did not appear as it did in the classical world, and second, that there was a tendency in antiquity to treat myths as "that which had happened"³⁹. But I would suggest that the Paradise/Fall myth was of the metaphorical type for two reasons. First, its mode of production gathered up various themes and motifs into a single work (hence the Yahwist was aware that he was inventing the story). Second, it employs many elements of symbolic metaphor, such as the prototypical humans (Adam, "man", and Eve, "mother of all living"), two trees symbolic of life and death, a fable-like deceiving serpent, and curses that represent the complete fall of the human condition. By juxtaposing these themes in the Primeval History with Gen. 12ff, the Yahwist offered up to his exilic readers the exemplar of Abraham, whose faith in God delivered him from a hopeless pattern of human depravity and led him to make the journey from Mesopotamia to the land he was promised.

38 Van Seters, Prologue to History, 86-99.328-33; T.L. Thompson, *Israelite Historiography*, ABD, vol. 3, 208-209.

39 So, for instance, Egyptian myths could be described as *hprt* ("that which happened") and narrated in *gnwt* ("annals"). See D.B. Redford, *Pharaonic King-List, Annals and Day-Books*, SSEA Publication IV, 1986, 86.92-93.

Bibliography of John Van Seters

Compiled by Clifford Mark McCormick

Books

The Hyksos: A New Investigation, New Haven: Yale University Press, 1966.

Abraham in History and Tradition, New Haven: Yale University Press, 1975,
Issued in paperback, 1987.

*In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of
Biblical History*, New Haven: Yale University Press, 1983, Issued in
paperback, 1985.

Der Jahwist als Historiker, Theologische Studien 134, Zürich: Theologischer
Verlag, 1987.

Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville:
Westminster/John Knox and Zürich: Theologischer Verlag, 1992.

The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville:
Westminster/John Knox and Kampen, the Netherlands: Kok-Pharos, 1994.

The Pentateuch: A Social-Science Commentary, Sheffield: Sheffield Academic
Press, 1999.

Articles

A Date for the "Admonitions" in the Second Intermediate Period, *JEA* 50
(1964), 13-23.

- History and Myth in Biblical Interpretation, *Andover Newton Quarterly* 8 (1967-68), 154-62.
- The Problem of Childlessness in Near Eastern Law, *JBL* 87 (1968), 401-408.
- Jacob's Marriages and Ancient Near East Customs: A Reexamination, *HTR* 62 (1969), 377-95.
- The Terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament, *VT* 22 (1972), 64-81.
- The Conquest of Sihon's Kingdom, A Literary Examination, *JBL* 91 (1972), 182-97.
- Confessional Reformulation in the Exilic Period, *VT* 22 (1972), 448-59.
- Hyksos, *IDBSup*, pp. 424-25.
- Patriarchs, *IDBSup*, pp. 645-48.
- with A. K. Grayson, The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis, *Or* 44 (1975), 485-86.
- Problems in the Literary Analysis of the Court History of David, *JSOT* 1 (1976), 22-29.
- The Yahwist as Theologian? A Response, *JSOT* 3 (1977), 15-19.
- Oral Patterns or Literary Conventions in Biblical Narrative, *Sem* 5 (1978), 139-54.
- What is Trade? The Nature of Egyptian Trade in the East Mediterranean During the Second Millennium BC, *Archaeological News* 8 (1979), 35-39.
- Recent Studies on Pentateuchal Criticism: A Crisis in Method, *JAOS* 99 (1980), 663-73.
- The Religion of the Patriarchs in Genesis, *Bib* 61 (1980), 220-33.

- Once Again – The Conquest of Sihon's Kingdom, *JBL* 99 (1980), 117-19
- Tradition and Social Change in Ancient Israel, *Perspectives in Religious Studies* 7 (1980), 96-113.
- Histories and Historians of the Near East – Ancient Israel, *Or* 50 (1981), 137-85.
- The Place of the Yahwist in the History of Passover and Maṣṣot, *ZAW* 95 (1983), 167-82.
- Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament, in: W.B. Barrick and J. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOTSup 31, Sheffield: JSOT Press, 1984, 126-32.
- Etiology in the Moses Tradition: The Case of Exodus 18, *HAR* 9 (1986), 355-62.
- Abraham, Moses, Saul, David, Solomon, Josiah, Samuel, Nathan, Elijah, Elisha, Ezra, and Nehemiah, in: M. Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1986.
- The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?, *ZAW* 98 (1986), 31-39.
- Love and Death in the Court History of David, in: J.H. Marks and R.M. Good, eds., *Love and Death in the Ancient Near East*, FS M.H. Pope, Guilford, CN/Los Angeles: Four Quarters/ Western Academic Press, 1987, 121-24.
- The Primeval Histories of Greece and Israel Compared, *ZAW* 100 (1988), 1-22.
- "Comparing Scripture with Scripture": Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24, in: G.M. Tucker, D.L. Petersen, and R.R. Wilson, eds., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, FS B.S. Childs, Philadelphia: Fortress, 1988, 111-30.

The Creation of Man and the Creation of the King, *ZAW* 101 (1989), 333-42.

Myth and History: The Problem of Origins and Tradition and History: History as National Tradition, in *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient Ancien*, Les Cahiers du Centre d'Études du Proche-Orient Ancien 5 (1989), 49-74.

Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography, *SJOT* 2 (1990), 1-12.

The So-Called Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch, in: J.A. Emerton, ed., *Congress Volume: Leuven 1989*, VTSup 43, Leiden: Brill, 1991, 58-77.

The Theology of the Yahwist: A Preliminary Sketch, in: I. Kottsieper, et. al., eds., »*Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?*«. *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS O. Kaiser, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 219-28.

The Historiography of the Near East, in: J.M. Sasson, et. al., eds., *Civilizations of the Ancient Near East*, New York: Scribner's, 1995, 4:2433-44.

A Contest of Magicians? The Plague Stories in P, in: D.P. Wright, D.N. Freedman, and A. Hurvitz, eds., *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, 569-80.

The Law of the Hebrew Slave, *ZAW* 108 (1996), 534-46.

Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22-23,33) and their Relationship to Deuteronomy and Holiness Code, in: M. Vervenne, ed., *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETL 126, Leuven: University Press, 1996, 319-345.

From Faithful Prophet to Villain: Observations on the Tradition History of the Balaam Story, in: E.E. Carpenter, ed., *A Biblical Itinerary: In Search of*

Method, Form and Content: Essays in Honor of George W. Coats, JSOTSup 240, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 126-32.

Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography, *CBQ* 59 (1997), 45-57.

The Chronicler's Account of Solomon's Temple-Building: A Continuity Theme, in: M.P. Graham, K.G. Hoglund, and S.L. McKenzie, eds., *The Chronicler as Historian*, JSOTSup 238, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 283-300.

The Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch: The Case Against It, in: M. Vervenne and J. Lust, eds., *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, FS C.H.W. Brekelmans, Leuven: Peeters, 1997, 301-19.

The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy), in: S.L. McKenzie and M.P. Graham, eds., *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998, 3-49.

Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10-22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis, *ZAW* 110 (1998), 503-513.

The Law on Child Sacrifice in Exod. 22,28b-29, *ETL* 74 (1998), 364-372.

In the Babylonian Exile with J. Between Judgment in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah, in: B. Becking and M.C.A. Korpel, eds., *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, OTS 42, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, 71-89.

Is There Evidence of a Dtr Redaction in the Sinai Pericope (Exodus 19-24, 32-34)?, in: L. Schearing and S.L. McKenzie, eds., *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTSup 268, Sheffield: JSOT Press, 1999, 160-170.

On Reading the Story of the Man of God from Judah in 1 Kings 13, in: F.C. Black, R. Boer and E. Runions, eds., *The Labour of Reading: Desire,*

Alienation, and Biblical Interpretation, FS Robert C. Culley, Semeia Studies, Atlanta: Scholars Press, 1999.

Some Observations on the Lex Talionis in Exod 21:23-25, in: S. Beyerle, G. Mayer and H. Strauss, eds., *Recht und Ethos im Alten Testament: Gestalt und Wirkung*, FS Horst Seebass, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999, 27-37.

The Deuteronomistic History: Can It Avoid Death by Redaction?, in: T. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*, BETL 147, Leuven: Peeters, 2000, 213-222.

Index of Authors

Abrams, M.H.	371	Boorer, S.	61, 235, 237, 241-2, 244-5
Achenbach, R.	224, 235, 241, 244, 254	Bothmer, B.V.	190
Ackroyd, P.R.	232	Boudreau, G.	66
Adkins, A.W.H.	91, 94, 107	Braulik, G.	213
Albrektson, B.	16	Braun, T.	192
Albright, W.	2	Briant, P.	175
Alt, A.	9	Brueggemann, W.	27, 56
Alter, R.	126	Brown, J.P.	96
Anbar, M.	142-3, 147, 149, 150-1	Buchholz, J.	261
Anderson, F.I.	59, 67-8	Buchlev, J.	72
Annas, J.	276	Budde, K.	56, 59
Arnold, W.R.	227, 232	Buis, P.	221
Attridge, H.W.	278	Burkert, W.	99, 107-8
Auld, A.G.	26, 146, 219	Burkes, A.	74
Aurelius, E.	235, 237-41, 243, 244, 247, 253	Bury, R.G.	274
Bach, R.	65, 69	Busse, H.	181
Bakry, H.S.K.	184	Caldwell, R.	271, 273
Barguet, P.	222	Campbell, A.F.	228
Barr, J.	128	Campbell, E.F.	156
Bartelmus, R.	76	Cancik, H.	14
Barthes, R.	76	Carlson, R.	232
Beckman, G.	118	Carmichael, C.M.	29, 32
Begg, C.T.	242	Carr, D.M.	33, 40-1, 51, 164
Ben Zvi, E.	248	Cazelles, H.	192
Ben-Barak, Z.	118	Cemy, J.	183
Benzinger, I.	122	Chevereau, P.-M.	184, 187
Bentzen, A.	144	Childs, B.	5
Bleicken, J.	94	Christensen, D.L.	242
Blum, E.	13, 17, 33-4, 39, 41-2, 49, 50-3, 118, 164, 175, 217, 236, 246-7, 253-5, 257	Claus, D.B.	104
Boardman, J.	187	Clines, D.J.A.	66
Bobonich, C.	109	Coats, G.W.	252-3
Bolotin, D.	103	Cogan, M.	186, 188
Boman, T.	127	Collins, J.J.	96
		Cooke, G.A.	141
		Cortese, E.	249
		Couyat, J.	192

Coxon, P.W.	83	Erichsen, W.	191
Craigie, P.C.	147	Erman, A.	188
Cross, F.M.	119, 207-8	Ewald, H.	180
Crüsemann, F.	165, 175	Fichtner, J.	15
Culley, R.	5	Finet, A.	233
Dahmen, U.	210, 249	Finkelstein, I.	157
Dällenbach, L.	87	Fisch, H.	32
Daniels, D.R.	60	Fishbane, M.	150
Daressey, G.	191	Flaig, E.	91, 96
Daube, D.	86	Fleischer, G.	33, 38-9, 42
Davies, G.I.	55, 59, 63-5, 67	Flight, J.W.	56
Davies, P.R.	131	Fokkelman, J.	15, 79-83, 85
Delitzsch, F.	230	Frazer, J.G.	120
Delvaux, L.	191	Freedman, D.N.	59, 67-8, 119, 128
Dem, P.	189	Freedy, K.S.	191
Derchain, P.	185	Frei, P.	175
Dever, W.G.	11	Friedländer, P.	98, 101, 106
Diebner, B.J.	11, 223	Friis, H.	11
Dietrich, B.C.	104, 110	Fritz, V.	141, 151
Dihle, A.	94, 95	Gadamer, H.G.	93
Dijkstra, M.	71	Galling, K.	15
Dillmann, A.	141, 144, 148, 150-1, 155	García López, F.	214
Dohmen, C.	235, 237, 249	Garstang, J.	185
Dossin, G.	233	Gese, H.	44
Dozeman, T.B.	61, 70	Gide, A.	87
Drechsler, W.	93	Glueck, N.	12
Drioton, E.	187	Gosse, B.	213
Driver, G.R.	117	Grabbe, L.	20
Driver, S.R.	118, 144, 148, 151, 231	Graf, F.	107
Durand, J.-M.	233	Grapow, H.	188
Durham, J.I.	249	Greengus, S.	117
Edel, E.	186	Greenspahn, F.E.	117-8, 120-1
Ehrlich, A.B.	231	Greifmann, H.	12, 15
Eidevall, G.	65	Grimal, N.-C.	184, 190
Eißfeldt, O.	153	Gunkel, H.	2, 12-3, 15, 38, 86, 269
el-Amir, M.	191	Gunn, D.	12, 15-6, 89-90
el-Sayed, R.	184	Gunneweg, A.H.J.	261
Engnell, I.	13	Guthrie, W.K.C.	91, 100, 103

- Ha, J. 180
- Habachi, L. 184, 191
- Hahn, J. 235, 237-8
- Hamilton, C. 272
- Haran, M. 149
- Havelock, E.A. 99
- Hayes, J.H. 186
- Heidel, A. 277
- Heinisch, P. 278
- Heitsch, E. 100
- Helck, W. 10, 183
- Hendel, R.S. 166
- Hillers, D. 234
- Hjelmslev, L. 77
- Ho, C. 27, 30
- Hoffmann, H.-D. 17, 216
- Hoffman, Y. 55
- Hölscher, G. 144
- Holzinger, H. 150
- Hornung, E. 191
- Hornblower, S. 270
- Huizinga, J. 14-5, 18
- Humbert, P. 59, 279
- Hupfeld, H. 180
- Hyatt, J.P. 235, 237-8
- Hyland, D.A. 92, 95
- Irvin, D. 12-3, 15-6
- Irwin, T. 94, 101
- Jacobs, J. 120
- Jacobsen, T. 276
- Jaeger, W. 91-2
- James, T.G.H. 190
- Jansen-Winkel, K. 184, 187, 193
- Japhet, S. 230
- Jensen, M.S. 129
- Jeremias, J. 44, 46-9, 255
- Johnstone, W. 219
- Jones, G. 81, 83, 86
- Jouön, P. 123
- Junge, F. 193
- Kahn, C.H. 93
- Kaiser, O. 92-6, 98, 105-6, 239, 257
- Kaiser, W. 184, 193
- Kant, I. 106
- Katzenstein, H.J. 190
- Keel, O. 171, 177, 224
- Keil, C.F. 230
- Keller, M. 210, 212, 215
- Kienitz, F.K. 187
- Kitchen, K.A. 188
- Knauf, E.A. 164, 167-8, 171, 173-4, 208
- Koch, K. 175
- Köckert, M. 257
- Kohata, F. 255, 257
- Koopmans, W.T. 142
- Kragelund Holt, E. 55, 59-60, 63, 65, 132
- Krämer, H.J. 91
- Kramer, S.N. 277
- Kratz, R.G. 176
- Kraus, H.-J. 180
- Kreutzer, S. 200
- Krüger, G. 95, 106
- Küchler, M. 171, 177
- Kuonen, A. 151
- Kümpel, R. 63
- Kuschel, K.-J. 181
- L'Hour, J. 144, 148-51, 153, 155, 160
- Labuschagne, C.J. 231
- Lambert, W.G. 277
- Lamberty-Zielinski, H. 255-8
- Laming MacAdam, M.F. 184-5
- Landy, F. 67-8
- Leclant, J. 185, 189, 192
- Legrain, G. 191
- Lemaire, A. 136

- Lemche, N.P. 20, 131-2, 269
- Lempp, O. 106
- Levin, C. 33, 36, 51, 53-4, 216-7, 222, 236, 238-40
- Levinson, B.M. 210, 212, 216
- Lewis, C.S. 272-3
- Lewis, D.M. 187
- Licht, J. 151-2
- Lichtheim, M. 273
- Lill, A. 113
- Linville, J.R. 208
- Lloyd, A.B. 189-90, 192
- Lloyd-Jones, H. 95
- Lohfink, N. 152, 164, 168, 203, 209-10, 216
- Long, B. 15
- Lord, A.B. 15
- Lübbe, H. 106
- Lux, R. 251, 252-3, 260-1
- MacIntyre, A. 94-5
- MacKay, P. 187
- Malamat, A. 188, 190
- Mandell, S. 128
- Manuellian, P. der 184
- Martin, K. 183
- Martin-Achard, R. 181
- Maul, S. 233
- Mauny, R. 192
- Mayer, W.R. 278
- Mayes, A.D.H. 144, 149, 155, 211
- Mays, J.L. 57, 59, 63
- McCarter, P.K. 82-4, 116, 231-2
- McEvenue, S. 33, 35, 37, 39-42, 54
- McEwan, G.J.P. 117
- McKane, W. 79, 205-6
- McKenzie, S.L. 44-5, 55, 207, 228
- McMahon, G. 269
- Meiggs, R. 187
- Mendelsohn, I. 117-8
- Merendino, R.P. 149
- Mettinger, T.N.D. 214
- Meulenaere, H. de 187, 190
- Meyer, E. 15
- Miles, J.C. 117
- Millard, A.R. 277
- Miller, J.M. 186
- Minette de Tillesse, C. 223
- Moberly, R.W.L. 243, 249
- Montet, P. 192
- Moor, J.C. de 278
- Moret, A. 191
- Morris, C. 76-8
- Morrow, G.R. 92, 97
- Moss, R. 183
- Moubarac, Y. 181
- Moussa, A.M. 184
- Müller, G. 98, 109
- Na'aman, N. 156
- Nauert, C. 223
- Naumann, T. 168, 181
- Neef, H.-D. 44, 63, 247
- Neher, M. 113
- Nicholson, E.W. 144
- Nielsen, E. 13, 15, 144, 148, 151, 153, 155, 160, 210, 241-2, 254, 257
- Nielsen, F.A.J. 128
- Nilsson, M.P. 104
- Nims, C.F. 183
- Nöldeke, Th. 180
- Noort, E. 161
- Noth, M. 17, 33, 57, 123, 128, 141, 147, 149, 151, 180, 207-9, 235, 237-8, 259-60
- Obst, H. 108
- Oded, B. 186
- Oden, R.A. 278

- Oppenheim, A.L. 15-6
- Oren, E. 185-6
- Oswald, W. 217
- Otto, E. 49-50, 184, 212, 236, 239, 242
- Owczarek, S. 249
- Ørsted, P. 134
- Parry, M. 15
- Pasto, I. 131
- Peckham, B. 16, 189
- Peirce, C.S. 72-7, 85
- Pfisterer Darr, K. 57, 62
- Phillips, A. 83-4
- Pisano, S. 228
- Popper, K.R. 93
- Porter, B. 183
- Posener, G. 192
- Preuß, H.D. 61
- Pury, A. de 40, 44-7, 164-5, 180, 207
- Pyper, H. 84, 86-90
- Quaëgebeur, J. 189-90
- Rad, G. von 3, 5, 26, 56-8, 118, 122, 128, 142, 197-200, 269
- Rainey, A.F. 190
- Redford, D.B. 118, 183-6, 188-9, 191-2, 280
- Reinhard, K. 105
- Renaud, B. 62
- Rendsburg, G.A. 27, 29
- Rendtorff, R. 13, 17, 146, 164, 199, 269
- Reuter, E. 210-4
- Revell, E.J. 42
- Rhode, E. 107
- Richter, W. 13
- Riedwig, C. 92
- Riemann, P.A. 56-8, 62-5, 69
- Rofé, A. 13, 142, 144-6, 149, 152-3, 155, 159-60, 212-3
- Roloff, D. 104, 107
- Römer, T.C. 166, 180-1, 203, 218, 220, 244
- Rose, H.J. 104
- Rose, M. 13, 28, 29, 146, 211, 241-2, 254, 257
- Rost, L. 197
- Rudolph, W. 122, 124, 258
- Ruppert, L. 27
- Sachau, R. 108
- Sambursky, S. 100
- Sasson, J.M. 15, 229
- Saunders, T.J. 92-3, 95, 99
- Sauneron, S. 185
- Saussure, F. de 73, 77
- Säve-Söderberg, T. 9, 10
- Sayer, G. 272-3
- Scharbert, J. 235, 237-8, 255
- Schart, A. 267
- Schenke, H.M. 156
- Schmid, H.H. 6, 13, 18, 28, 146
- Schmid, K. 3
- Schmidt, L. 33, 42, 50, 237, 244-5, 251-3, 255-60, 262-3, 267
- Schmidt, W.H. 257
- Schmitt, H.-C. 44, 48, 50, 52-3, 237, 239-40, 244, 248, 250-4, 260-1, 263
- Schöpsdau, K. 91, 93, 98, 101
- Schorn, U. 239, 260, 264, 266
- Schott, S. 183
- Schrader, E. 223
- Schult, H. 11
- Schwartz, R.M. 31
- Seebaß, H. 84, 235, 240
- Seeligmann, I.L. 231
- Segal, A. 181
- Seifert, B. 67
- Seitz, G. 240, 257

- Sellin, E. 153
- Scow, C.L. 227
- Simon, U. 81, 89-90
- Ska, J.-L. 164
- Skinner, J. 118
- Smend, R. 152, 207-8, 210, 246, 258
- Smyth, F. 222
- Sonnet, J.-P. 223
- Spalinger, A.J. 186, 190
- Speiser, E.A. 12, 118-9
- Sternberg, M. 88
- Steuernagel, C. 141-2, 148-9, 151, 155, 241
- Steymans, H.U. 211
- Stol, M. 117
- Strauss, L. 91, 102
- Tadmor, H. 186, 188
- Talmon, S. 57-8, 62-3
- Talstra, E. 218
- Thiers, C. 192
- Thompson, T.L. 6, 10, 12, 15, 20, 131, 269, 280
- Tigay, J.H. 16, 117
- Török, L. 187
- Tsevat, M. 81, 117
- Tuplin, C. 192
- Uehlinger, C. 171
- Ullman, S. 77
- Ulrich, E.C. 228
- Untermann, J. 68
- Utzschneider, H. 44, 239
- Valbelle, D. 183
- van der Waerden, B.L. 100
- van der Woude, A.S. 231
- Van Gorp, H. 86
- Van Seters, J. 1-21, 23, 26, 28-32, 33, 39, 41, 42, 43, 50-54, 58, 70, 97, 115, 127, 129, 130, 146, 159, 163, 197-8, 205, 207-8, 212, 216-7, 225, 227, 236-41, 243-5, 249-51, 253-4, 256-7, 260, 279-86
- van Wolde, E. 73, 74
- Vandier, J. 187
- Vaux, R. de 10, 117
- Vercoutter, J. 184, 193
- Vermeulen, J. 235
- Vernus, P. 184, 190
- Veyne, P. 275-7
- Vickery, J.B. 271, 276
- Vink, J.G. 154
- Vollmer, J. 64
- Vorländer, H. 146
- Wächter, L. 156
- Walinga, H.T. 192
- Weimar, P. 164, 168, 178, 235, 237, 249
- Weinfeld, M. 144-5, 152-3, 158-9, 242
- Weippert, M. 10
- Weischedel, W. 100
- Wellhausen, J. 11, 29, 180, 207, 209, 228, 269
- Wenham, G.J. 147
- Wesselius, J.W. 128
- West, M.L. 96, 98-9, 107, 110
- Westenholz, J.G. 233
- Westermann, C. 197, 208, 277
- Wette, W.M.L. de 131
- Wevers, J. 5
- Whitelam, K.W. 131
- Whitt, W.D. 44, 48, 55
- Whright, G.E. 12
- Whybray, R.N. 146
- Wieland, W. 92, 95
- Wijngaards, J.N.M. 60-2

Wilamowitz-Moellendorff, U. von	91, 97	Wynn-Williams, D.J.	33, 35, 37, 40
Wildberg, C.	105, 113	Yee, G.A.	59
Wildung, D.	191	Younger, K.L.	136
Willi, T.	119	Yoyotte, J.	190
Willi-Plein, I.	28	Zankovitch, Y.	160
Williams, R.	5	Zekl, H.G.	100
Williamson, H.G.M.	122	Zenger, E.	179, 235, 237-8, 255
Winnet, F.	5, 130	Zimmerli, W.	53, 59-60
Wiseman, D.J.	186, 188, 189, 191	Zivie, A.P.	193
Wittig, S.	72, 74, 76-8	Zobel, H.-J.	202, 227
Wolf, E.	92, 98-9, 101, 103, 107, 111	Zuber, B.	146
Wolff, H.W.	46, 55, 57, 59, 63	Zwickel, W.	252
Würthwein, E.	208, 218-9, 221, 246, 250		

Index of Old Testament References

Genesis		12,4-5	168	17,4-6	168, 170
1	176, 178, 248	12,5	171	17,5	199
1,1-31	168	12,6-7	156-7, 167	17,8	171
2-3	140	12,7-8	217	17,8-10	169
2,1-4	168	12,8	167	17,10-13	180
2,4-3,24	270, 277	12,10-20	167	17,12-13	176
4,4	116	13	32	17,15-27	168-71
4,8-16	120	13,3-4	167	17,18-21	172
4,25-26	120	13,4	217	17,23	176
5,1-32	168	13,6	168, 171	17,23-27	180
5,3-6	120	13,8	217	17,27	176
6,9	168	13,11-12	168, 171	18	163, 167-8
6,11-22	168	13,13	116	19	32
7,6	168	13,14ff.	53	19,29	168
7,11-21	168	13,14-18	167	20	36
7,24	168	13,15	116	20,1-17	163
8,1	168	13,16	65	21	163, 168,
8,2	168	13,18	167		175, 179, 181
8,3-5	168	15	168, 180, 244	21,1-5	168, 179
8,13-19	168	15,2-5	180	21,11	179
9	178-9	15,6	199	21,12	179
9,1-17	168	15,7	199	21,13	179
9,28-19	168	15,13-16	200	21,18	179
10,20	168	15,18-21	199	21,20-21	179
10,22-23	168	16	163, 168, 179	21,23-26	163
10,31	168	16,3	168, 179	21,28-31	163
10,32	168	16,6	179	22	168, 181, 217
10,33	168	16,9	179	22,15-18	244, 257
11,10-28	168	16,10-12	179	23	171
11,27-32	167	16,14	179	23,1	171
11,31-32	168	16,15-16	168, 179	23,1-20	168
12	163, 280	17	178-9	23,17	171
12,1-3	53	17,1	172	23,19	171
12,3	239	17,1-13	168	25	49, 54, 167

25,7-17	168	31,44ff.	52	35,29	175
25,9	171, 175	32-33	43, 49-50	36	169
25,11	25, 30	32	45	36,9	168, 175
25,12-15	174	32,12	65	36,40-43	175
25,18	25, 180	32,23	239	36,40-49	168
25,19-20	168	32,25-32	201	37	30
25,22-26	201	32,29	45, 49, 165, 201	37,2	168
25,26	168	33	49	37,3	30
25,27	48-9	33,18-20	28, 156-7	37,23	30
25,31-34	116, 120	33,20	165	37,32	30
26	25, 53	34	25, 29, 160-1	38	25, 27, 29-30, 32
26,3-5	244	34,2	28	38,1-7	122
26,34	175	34,7	25	38,26	25
26,34-35	168, 173	34,14	25	39-50	30
27-33	54	34,16	29	39	30
27,1-29	120	34,19-20	116	39,9	30
27,43	52	34,21	29	39,10	30
27,46	168, 173, 175	34,30	28	41,46	168
28,1	173	35	28, 161	46	36
28,1-9	168	35,1-7	29	46,6-7	168, 171
28,4-5	169	35,2	25-6, 160	46,8-9	122
28,6-9	173	35,4	26, 156	46,27	257
28,9	175	35,4-5	160	47,27-28	168
28,10-22	33-54, 201	35,6	168	48	123
29-38	25	35,6-8	54	48,3-6	168
29	49	35,9	29	48,4	169-70
29,1	52	35,9-10	168	48,5	123
29,4	52	35,10	165, 201	48,5-6	119
29,25	26	35,11	170	48,8-22	118
29,26	25	35,11-13	168-9	48,15	123
29,31-30,21	122	35,15	168	48,17	120
30,23	25	35,16-20	54	48,17-18	121
31	167	35,21-22	244, 263-4	48,22	117
31,13	50	35,22	28, 119, 123	49	264, 266
31,18	168, 171	35,22-29	168	49,1	168
31,20	25	35,23-26	28, 122-3	49,3	119, 122
31,25-35	26	35,27	171	49,3-4	263-5

49,3-27	123	13,1-16	61	22,28-29	116
49,4	120, 123	13,2	116	23,20-33	247
49,10	124	13,12	116	24,4-5	150
49,14	202	13,15	116	24,15-18	168
49,22-26	119	13,18	255	25-31	249
49,28-33	168	13,20	61, 168	25,1-2	168
50,12-13	168	14	255-6	25,8	172
		14,1-4	168	25,8-9	168
<i>Exodus</i>		14,8-10	168	25,10-22	248
1,1-5	168	14,15-18	168	25,16	238
1,2	122	14,21-23	168	25,21	238
1,5	257	14,26-27	168	25,22	227
1,7	168	14,28-29	168	26,1-30	168
1,13-14	168	15,1-22	255	29,43-46	168
2-4	166	15,22	168	31,7	238
2,2-4	123	15,27	168	31,18	237-8
2,22	166	16,1-3	168	32	24, 235-40, 243
2,23-25	168	16,6-7	168	32,7-14	243-6, 248
3	43, 60, 200, 203	16,9-14	168	32,11-14	243
4,18	167	16,15	168	32,15	248
4,22	116	16,16-17	168	32,20	242-3
6	41	16,18-21	168	32,25-29	249
6,2-12	168	16,22-26	168	32,34	247-8
6,3	172	16,31	168	33,1-6	246-7
6,4	169	16,35	168	33,3	243
6,6-8	257	17,1	168	33,5	243
6,8	169	17,5-6	260	33,8-11	261
6,14	122	17,8-16	237	34,9	243, 245-6
7,1-13	168	18	167	34,11-26	246
7,19-20	168	19-24	217	34,19	116
7,21-22	168	19,1-2	168	34,29-32	168
8,1-3	168	19,3	201	35-40	249
8,11-15	168	19,3-5	168	35,4-5	168
9,8-12	168	19,5-6	172	35,10	168
11,9-10	168	20,24-25	149-50	35,20-22	168
12,37	61, 168	20,24-26	217	35,29	168
12,40-42	168	21,37	82	36,2-3	168
13	61	22,15	67	36,8	168

39,32-33	168	2,7	168	14,10	168, 248
39,42-43	168	2,10	168	14,11	260
40,17	168	2,12	168	14,11-25	244-5,
40,20	238	2,14	168		248, 260
40,33-35	168	2,18	168	14,23	260
		2,20	168	14,26-29	168
<i>Leviticus</i>		2,22	168	14,35-38	168
2,8	239	2,25	168	16-17	251-2,
8,14	239	2,27	168		261-5, 267-8
9,1-3	168	2,29	168	16	252-3, 259-60
9,4-8	168	2,34	168	16,1	258-9, 261, 263
9,12	168	3,11-13	116	16,3	239, 267
9,15	168	3,40-51	116	16,5-7	261
9,21-24	168	4,1-3	168	16,12-14	267
17	213	4,34-37	168	16,13	261
27,26-27	116	4,38-41	168	16,15	261
		4,42-45	168	16,19	239
<i>Numbers</i>		4,46-48	168	16,25	260
1,1-3	168	7,12-83	124	16,27	261
1,5-15	124	8,16-18	116	16,28-33	267
1,9	263	9,10-14	212	16,30	258
1,19	168	10,11-13	168	16,32	258
1,21	168	10,29-32	240	17,7	239
1,23	168	10,33	227	18,15	116
1,25	168	10,35-36	234	18,17	116
1,27	168	11-12	60	20,1	168
1,29	168	11,10	261	20,2	168, 239
1,31	168	11,16	260	20,3-8	168
1,33	168	11,24	260	20,10	168
1,35	168	12,16	168	20,11-12	168
1,37	168	13,1-3	168	20,15-16	200
1,39	168	13,17	168	20,22	168
1,41	168	13,21	168	20,23	168
1,43	168	13,25-26	168	20,25-29	168
1,46	168	13,29	245-6	21,4	168
2,1-3	168	13,32	168, 171	21,5	261
2,3-31	123-4	14,1-2	168	21,10-11	168
2,5	168	14,5-7	168	22,1	168

25,1-5	66	9,7-10,11 (cont.)	240-5, 248	20	145
25,1-9	249	9,19	248	21,15-17	116
26	258-60, 262	9,28	261	21,17	117
26,5	122, 258	10,12-22	257	22,21	25
26,5-51	123	10,22	65, 257	26	149, 151
26,7-11	258-60, 265	11	251-2, 262-5, 267-8	26,3	214
27,12-23	168	11,2	256	26,5	200
32	249, 260, 264-5	11,2-7	254, 257, 264	26,5-9	166, 197-8
32,1-12	170	11,2-32	257	26,8	256-7
34,1-12	168, 171	11,4	255-6, 262	26,15	214
		11,6	258-61	26,16-19	144, 152-4
<i>Deuteronomy</i>		11,26-30	141, 143-5,	27	141, 144-5,
1-4	18		153-6, 159		147, 151
1,3	168	11,27-28	155	27,1-8	148-9, 151, 156
1,16	242	11,29-30	156	27,4-8	141, 143-6,
1,18	242	11,30	160		149-51, 153-6
1,27	61	11,31-26,15	144, 154	27,4-10	155, 159
2,34	242	12-26	211	27,9	145
4	66	12	209-10, 217, 219	27,9-10	152, 155
4,34	256-7	12,2-7	214-6, 221	27,11-13	143, 153-4
5,6	61	12,3	161	27,12-14	123
5,15	61	12,4-7	209-10	27,14-26	155, 160
5,31	142	12,6	116	28	151, 209, 211
6,1	142	12,8-11	147	28,1-68	144
6,4-5	211, 224	12,8-12	210, 213-5	28,10	231
6,4-11,25	144	12,11-12	209	28,30-68	145
6,6-9	224	12,13-14	209	29,1	142
6,12	209	12,13-19	210-2, 215	29,10-13	152
7	29	12,14	219	29,10-20	146
7,1-5	29, 31	12,20-28	210, 212	29,24	203
7,1-6	215-6	12,26-27	209	29,29	146
7,5	161	12,29-31	216	32,48-52	168
7,19	256-7	14,23-26	116	33,8-11	249
7,22-26	215-6	15,19-20	116	33,13-17	119
7,25	161	16	219	34,1	168
9,1-6	215-6, 240-1	17,14	223	34,5	168
9,5-6	244	17,15	219	34,7-9	168
9,7-10,11	236,	19,8	212		

<i>Joshua</i>		21,43-45	214, 220	<i>I Samuel</i>	
1-22	249	22	264, 266	2	20
2,10	255	22,1-6	266	3,1	216
3-4	148, 209	23	138	3,3	227
3,6	227	24	141, 145,	3,11	23
3,11	227	155, 157, 159, 161	4,4	227	
3,13	227	24,1	156	4,8	24
4	149	24,2-13	200	4,13	227
4,11	227	24,5	61	5,8	227
4,19	168	24,6	61, 203	6	234
4,23	255	24,23	25	6,9	31
5,7	25	24,26	156, 160	7	24
5,10-12	168	24,29	168	7,3	25
7,15	25	24,32	156	7,3-4	24
8,30-32	148, 150-1, 154-5	<i>Judges</i>		7,17	216
8,30-35	141, 143, 156, 159	1	30	9,22	24
8,33	156	2	24, 138	10	24
8,33-35	154-5	2,1-5	247	11,2	25
9,1-12	141	2,12	61, 209	12	142
11,16-20	170	3,5-6	246	12,6	203
13	260, 264	6,8	61	12,8	61, 198, 200
13,1	265	6,13	203	13	24-5
13,12	265	7	25	13,4	28
13,13	265-6	10,16	24-5	13,14	124
13,29-31	265	14	24	14,44	83
14,1-2	168	14,6	25	14,47-48	24
15,8	118	16	24	15,7	25
15,10	118	17-21	24	15,8	86
15,60	228	17,6	213	15,15	86
18,1	168	19	24	15,21	86
18,12-13	118	20	25	15,27-28	24
18,14	228	20,6	25	16	120, 216
18,16	118	20,27	227	16,8	24
18,18	118	21,25	213	16,6-10	121
21,4-7	123			16,11	121
21,9-39	123			17,26	25
				17,34-35	25
				18	31

18,19	26	13,21	121	8,22-53	219
19,11-17	26	13,26	27	8,30-51	246
20,31	121	14,1-20	89-90	8,34	51
20,31-32	84	15,6	25	8,43	231
22	20, 28	15,11	24	8,53	203
23,1	24	16,21	28	8,54-61	221
24,17	28	17	24	8,56	213
25,30	124	19,43	24	8,58	203
25,39	25	19,44	116	8,62-64	221
25,44	86	20,1	24, 232	9,9	203
27,12	28	23	28	9,20	246
31,2	24	24	25	10,8	48
31,12	24	24,18-25	28	11-II Kgs. 17	238-9
				11	138
II Samuel		I Kings		11,5	24
3,25	67	1-2	26	11,29-31	24
5,14-16	28	1,6	121	11,31-32	24
6	234	1,18	121	11,33	24
6,1	228	1,24-27	121	12	24, 238
6,2	227-8, 230-2	1,41	24	12,16	24
7,14	125	1,41-49	121	12,20	157
9-20	26	2,15	121	12,26-32	235-6
9,7	48	2,22	120-1	12,28	24, 60, 238
9,10	48	2,26	227	13,2	24
10,6	28	3	36	14,1	24
12	138	3,1	31	14,20	24
12,1-4	71-90	3,16-28	83	18,36	244
12,1-15	87	5-8	213	20,35-43	89-90
12,5-6	83	5,1-5	212	22	24
12,28	231	5,5	213	22,17	138
13	25, 27, 30	5,17-18	147	22,20-22	67
13,4	30	6-7	217		
13,12	25	6,7	150	II Kings	
13,13	25	8	214, 217-21	4,9	48
13,14	28, 30	8,1-13	218	6,32	84
13,16	30	8,14-21	219	17	138, 209
13,18	30	8,16	61	17,15	203
13,19	30	8,21	203, 227	17,20	24

17,21-23	239	63,19	231	36,7	31
17,24-41	160	66,1	213	44,7	31
21	138			44,15-19	215
21,12	23	<i>Jeremiah</i>			
22-23	222-3	2,2	59, 68-9	<i>Ezekiel</i>	
23,13	24	2,2-3	203	8	215
23,15-16	157	2,3	116	14,9	67
23,15-20	212	2,4	201-2	16,4-6	59
23,20	24	2,6	62, 68-9	20,4-36	204
23,29	188	3,1-5	89	20,5	201-2
24-25	209	3,4	59	28,25	202
24,3-4	246	4,11	65	33,23-29	178
25,22-26	24	4,26	62	33,24	201
25,27-30	208	7	220	37,25	202
		7,1-15	220	47-48	266
<i>Isaiah</i>		7,8	231	48,31-35	122-3
2,3	202	7,22	61		
2,5-6	201	9,1-8	166	<i>Hosea</i>	
4	139	9,11	63	2,4-7	66
4,1	231	11,4	61	2,5	55, 62-7, 69
5,1-7	89	14,9	231	2,8-10	66
8,17	201	15,16	231	2,10	66
9,7	202	16,10	31	2,11-15	66
10,20	202	16,15	51	2,16	62-3
14,1	202	19,3	24	2,16-17	55-57, 66-9
21,1	65	22,6	63	2,17	59, 62
29,22	201	24,6	51	4,1	48
29,23	202	26,19	31	4,11	66
41,8-9	201	29,23	25	6,4	48
41,21	202	31,31	139	6,6	48
45,5	64	31,32	61, 203	7,5	66
45,21	64	32,21	61	7,14	66
49,26	202	32,34	231	8,4-6	60
51,1-2	279	32,42	31	8,13	60, 68
51,2	178, 201	33,26	201	9,1-9	66
51,7	279	34,13	61, 203	9,3	60, 68
58,14	202	34,15	231	9,10	55, 62-7,
60,16	202	36	223		69, 204

9,13	65	Zephaniah	136,15	255
9,15	64	2,13	63	
10,5	60		Job	
11,1	59	Malachi	21	106
11,5	60, 68	3,8	215	
11,8	65		Proverbs	
11,11	60	Psalms	1,10	67
12	43, 165	14,7	202	6,31 83
12,1	165	15	224	25,15 67
12,1-15	44-9, 166	22,24	202	30,18-20 78
12,4-5	201	46,8	202	
12,6	165	46,12	202	Ruth
12,9	59-60, 69	47,5	202	4,14 229
12,10	64, 166	47,10	201	
12,12	165	68,2	234	Lamentations
12,13	53, 59-60, 69	75,10	202	4,7 119
12,13-15	201	76,7	202	
12,14	62, 166	78	198, 204, 211	Daniel
13,2	60	81	202	9,12 31
13,4	59	84,9	202	9,18-19 231
13,4-5	55, 69	89,28	116	9,24 223
13,5	62-3, 65	94,7	202	
13,5+8	63-4	95	204	Ezra
13,15	55, 62-7, 69	95,11	213	2,61 231
		105	201	3,1-2 143
Amos		106	254	9,1-3 215
9,8	201	106,6-7	204	9,7 204
9,12	231	106,7	255	10 31
		106,9	255	
Jonah		106,22	255	Nehemiah
4,1	31	114,1	202	1,3 25, 31
		132,2	202	2,10 31
Micah		132,5	202	2,17 25
1,5	202	132,8	213, 227, 234	3,36 25
4,2	202	132,14	213	5,9 25
5,1	124	135	198-9	9 204-5
7,20	201	136	198-9	9,2 215
		136,13	255	9,6-37 199

9,9	255	3,1	122	15,18	263
10,36-37	116	3,15	122	15,20	263
11,25	177	4,4	122	16,5	263
12,44	215	5	264-5	17,13	125
13	215	5,1	122-3, 266	26,1	122
13,27	31	5,2	123-4, 266	26,4	122
		5,3	122	26,10	124
I Chronicles		5,23-24	123	28,4-6	125
1,13	122	6,12	263		
1,29	122	6,13	122	II Chronicles	
2,1	125	7,14-19	123	5,5-6	219
2,1-3	123	7,20-29	123	6	219
2,1-4,23	122	8,1	122	6,11	227
2,3-9,1	122	8,39	122	6,33	231
2,12	125	9,5	122	7,14	231
2,13	122	9,31	122	11,22	124
2,25	122	9,33	122	18	31
2,27	122	10,1-12	24	21,3	122
2,42	122	13,2-5	228	33	137
2,50	122	13,6	227-8, 232	33,15	25

JOHN PAIRMAN BROWN

Israel and Hellas II

Sacred Institutions with Roman Counterparts

2000. 23 x 15,5 cm. XXVIII, 414 pages. Cloth. DM 198,- /EUR 101,24 /
öS 1445,- /sFr 176,- /approx. US\$ 124.00 • ISBN 3-11-016434-5

(BZAW 276)

Hebrew, Greek, and Latin texts describing sacred institutions compared.

Continuing "Israel and Hellas I" (BZAW 231) on the vocabulary of social enterprises. Sample contents: the God of justice; the High God and the elements; divine kingship; the Mediterranean seer as shaman; the witch, Circe, the Sibyl; sacred space and time; the Ark of the Covenant and the Temple of Janus.

The author taught for seven years at the American University of Beirut, and is now Visiting Scholar at the Graduate Theological Union, Berkeley.

Already available:

Israel and Hellas I

1995. 23 x 15,5 cm. XXII, 407 pages. Cloth. DM 178,- /EUR 91,01 /
öS 1299,- /sFr 158,- /approx. US\$ 111.00 • ISBN 3-11-014233-3

(BZAW 231)

Comparison of texts in classical Hebrew and Greek (plus Latin and other languages).

The shared vocabulary of Hebrew and Greek in its literary context illustrates institutions and symbolism common to Israel and Hellas.

Sample themes: cosmological myth, viticulture, military terms, sacrificial cult role of women, the treaty, proverbs, gold-economy.

Indices of foreign words discussed, passages quoted, subjects.

Publication date of Israel and Hellas III (The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual) is expected end of 2000.

Prices are subject to change.

WALTER DE GRUYTER GMBH & CO
Genthiner Straße 13 · D-10785 Berlin
Tel. +49 (0)30 2 60 05-0
Fax +49 (0)30 2 60 05-251
Internet: www.deGruyter.de



de Gruyter
Berlin · New York

PAUL HEGER

The Three Biblical Altar Laws

Developments in the
Sacrificial Cult in Practice and Theology

Political and Economic Background

1999. 23 x 15,5 cm. XI, 463 pages.

Cloth. DM 198,-/öS 1445,-/sFr 176,-/approx. US\$ 124.00

• ISBN 3-11-016474-4

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 279)

A study of the developmental stages of the Israelite sacrificial cult and its theological setting in light of the three contrasting biblical altar laws.

From the contents:

The Relationship between the Altar Laws in Ex. 20 and Deut. 27 with respect to the text - Mythological Vision and Historical Setting - The Correlation between Deut. 27: 5-6 and I Kings 5: 31-32, 6: 7, 7: 9-11 - The Law of the Bronze Altar and its Horns - Was the Bronze Altar Real or Fictional? - Josiah's Reform: Its Political and Economic Background - Changes in Theology and Cult Practice - Prayer as a Substitution for Sacrifice.

With this publication the author continues his research on the developments of the Israelite cult, following the publication of *The Developments of the Incense Cult in Israel*, in the same series.

Studie der Entwicklungsstadien des israelitischen Opferkults und seines theologischen Hintergrunds anhand der drei kontrastierenden Altargesetze in der Bibel.

Price is subject to change

WALTER DE GRUYTER GMBH & CO KG
Genthiner Straße 13 · D-10785 Berlin
Tel. +49 (0)30 2 60 05-0
Fax +49 (0)30 2 60 05-251
Internet: www.deGruyter.de



de Gruyter
Berlin · New York

