

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. XI (2016)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. XI (2016)
<http://www.sttonline.org>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-9820374-0-0

© 2018 EUSEBIA School of Theology (EST), Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten. <http://www.estonline.org>

Herausgeber:

Dr. habil. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:

Dr. habil. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:

Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission. Erscheint jährlich.

Urheberrecht:

Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT. Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

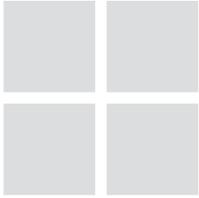
Haftung:

Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte durch die Redaktion, kann eine Haftung für die Veröffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden. Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Fetzerstr. 13, D-70199 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN



BAND/VOL. XI (2016):

Die Urgeschichte im Buch Genesis nach dem linguistischen Ansatz der semitischen Sprachen

Prehistory in the Book of Genesis from the Linguistic Approach of Semitic Languages

Vorwort	5
Foreword	7
<i>Abraham Tal</i>	
Prolog	9
Prologue	15
<i>Abraham Tal</i>	
Genesis I – Am Anfang: Text vs. Übersetzung	19
Genesis I – In the Beginning: Text vs. Translation	25
<i>Abraham Tal</i>	
Genesis II-III: Wann war die Schöpfung vollendet?	31
Genesis II-III: When was Creation Completed?	39
<i>Abraham Tal</i>	
Genesis VI-IX: Die „Söhne Gottes“, die „Riesen“ und die Flut	47
Genesis VI-IX: The “Sons of God”, the “Giants” and the Flood	55
<i>Abraham Tal</i>	
Der Samaritanische Pentateuch - eine „modernisierte“ Version?	63
The Samaritan Pentateuch - a “Modernized” Version?	73

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser,

wir sind sehr erfreut, den 11. Band der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN mit den Vorträgen der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission vom 24. September 2016 vorzulegen. Das Thema der Tagung lautete: **Die Urgeschichte im Buch Genesis nach dem linguistischen Ansatz der semitischen Sprachen.**

Der Hintergrund für dieses Thema ist, dass in der alttestamentlichen Wissenschaft, und insbesondere in der Forschung an der hebräischen Sprache des Masoretischen Textes, ein massiver Rückgang des Interesses zu beobachten ist. Dies betrifft nicht nur die Situation in Deutschland, sondern auch international. Denn die gegenwärtige vorherrschende Schulmeinung an den Universitäten ist, dass die griechische Sprachschicht der Septuaginta (LXX) ausreicht, um das Alte und das Neue Testament zu erklären. Damit werden jedoch die semitischen Sprachstrukturen vernachlässigt, welche die entscheidenden Träger der biblischen Offenbarung sind. Deswegen ist es umso wichtiger, die Sprachstrukturen des hebräischen Textes wieder in den Mittelpunkt zu stellen, um unmittelbar aus den ursprünglichen Quellen zu schöpfen.

Um diesem Defizit in der theologischen Forschung und Lehre, aber auch in der Verkündigung der christlichen Kirchen und Gemeinden entgegenzuwirken, haben wir Prof. Abraham Tal eingeladen. Er ist Professor Emeritus für hebräische Sprache an der Tel Aviv University. Sein Forschungsschwerpunkt ist der Pentateuch in samaritanischer Überlieferung. Er ist der Autor des aktuellen Genesis-Bandes der Biblia Hebraica Quinta (BHQ), in dem er den aktuellen wissenschaftlichen Forschungsstand zum Buch Genesis präsentiert und dokumentiert. Als Muttersprachler des Hebräischen und ausgezeichnete Kenner der semitischen Sprachen gibt Prof. Tal Einblicke in den hebräischen Text des Buches Genesis wie sonst kaum ein anderer alttestamentlicher Wissenschaftler.

Mit außerordentlicher Kompetenz präsentiert Prof. Tal vier Vorträge zu Texten aus dem Buch Genesis und zum Samaritanischen Pentateuch.

Nach dem Prolog, in dem die grundlegenden Herausforderungen der textkritischen Arbeit an den alttestamentlichen Quellentexten skizziert werden, erläutert Prof. Tal in seinem ersten Vortrag die außergewöhnliche grammatikalische Konstruktion des Begriffs „Am Anfang“ in 1 Mose 1,1. Verschiedene Übersetzungen in der Spätzeit des Alten Testaments und eine Reihe schriftgelehrter Kommentatoren des Mittelalters werden untersucht, um deren jeweilige Übersetzungslösungen herauszuarbeiten.

In seinem zweiten Vortrag geht Prof. Tal auf eine weitere Eigenart des masoretischen Textes bei der Vollendung der Schöpfung in 1 Mose 2,1–4 ein, die sowohl im samaritanischen Pentateuch, in Qumran, in der Septuaginta, der Peschitta und den Targumen, als auch bei frühen jüdischen und christlichen Kommentatoren geglättet oder genauer erklärt wird. Mit seinem weitreichenden und kontrastiven Textvergleich schärft er den Blick für die Eigenständigkeit und Ursprünglichkeit des masoretischen Textes.

In seinem dritten Vortrag entfaltet Prof. Tal die Übersetzung und Bedeutung der „Söhne Gottes“ und der „Riesen“ in 1 Mose 6,1–4. Die dargestellte Verbindung von göttlichen Wesen und menschlichen Frauen wurde in den späteren antiken Übersetzungen in verschiedener Weise umschrieben, um diese archaische Darstellung des Lebens vor der Sintflut für die späteren Leser besser verständlich zu machen. Im Umfeld der Bosheit der Menschheit jener Zeit tritt Noah in Erscheinung, der als Träger der Gnade Gottes mit seiner Familie das Gericht Gottes überlebt.

In seinem vierten Vortrag führt Prof. Tal schließlich in die Forschungsgeschichte und in wesentliche Besonderheiten des samaritanischen Pentateuchs ein, der im Vergleich mit dem masoretischen Text eine sehr deutliche Tendenz der Harmonisierung bzw. ideologisch orientierten Umschreibung aufweist.

Die Vorträge der Fachtagung erscheinen zweisprachig und sind unter **sttonline.org** auch im mp3-Format erhältlich.

Vielen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

F O R E W O R D

Dear Readers,

we are very pleased to present the 11th volume of the STUTTGART THEOLOGICAL TOPICS with the lectures of the Stuttgart Conference for Bible, Theology and Missions of 24th September 2016. The theme of the conference was: **Prehistory in the Book of Genesis from the Linguistic Approach of Semitic Languages.**

The background to this theme is that there has been a massive decline in interest in Old Testament science, and in particular in research in the Hebrew language of the Masoretic text. This not only affects the situation in Germany, but also internationally. For the current prevalent school of thought in the universities is that the Greek language layer of the Septuagint (LXX) is sufficient to explain the Old and New Testaments. However, this neglects the Semitic linguistic structures that are the key carriers of biblical revelation. Therefore it is all the more important to place the linguistic structures of the Hebrew text back in the spotlight in order to draw directly from the original sources.

To counteract this deficit in theological research and teaching, but also in the proclamation of the Christian churches and communities, we have invited Prof. Abraham Tal. He is Professor Emeritus of Hebrew Language at Tel Aviv University. His main area of research is the Pentateuch in Samaritan tradition. He is the author of the current volume on Genesis of *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), in which he presents and documents the current state of scientific research on the book of Genesis. As a native speaker of Hebrew and excellent expert of Semitic languages Prof. Tal provides insights into the Hebrew text of the Book of Genesis like no other Old Testament scholar.

Prof. Tal presents with extraordinary competence four lectures on texts from the Book of Genesis and on the Samaritan Pentateuch.

After the prologue, which outlines the foundational challenges of text-critical work on the Old Testament source texts, Prof. Tal explains in his first lecture the extraordinary

grammatical construction of the term “In the beginning” in Genesis 1:1. Various translations from the late Old Testament times and a number of scribal commentators from the Middle Ages are being studied in order to work out their respective translation solutions.

In his second lecture, Prof. Tal elaborates on another peculiarity of the Masoretic text in the completion of creation in Genesis 2:1–4, which is smoothed out or explained more precisely in both the Samaritan Pentateuch, Qumran, the Septuagint, the Peshitta, and the Targums, as well as in early Jewish and Christian commentators. With his far-reaching and contrastive text comparison he sharpens the eye for the autonomy and originality of the Masoretic text.

In his third lecture Prof. Tal unfolds the translation and meaning of the “Sons of God” and the “Giants” in Genesis 6:1–4. The depicted connection of divine beings and human women was described in various ways in the later ancient translations in order to make this archaic representation of life before the flood easier to understand for later readers. In the environment of the wickedness of humankind of that time, Noah appears, who as the bearer of the grace of God with his family survives the judgment of God.

In his fourth lecture Prof. Tal finally introduces the history of research and the essential unique features of the Samaritan Pentateuch, which in comparison with the Masoretic text shows a very clear tendency of harmonization or ideologically oriented paraphrase.

The lectures of the conference are published bilingually and are also available in mp3 format at **sttonline.org**.

Thank you for your interest!

The Publishers

PROLOG

Gemessen an den von Generationen von Forschern unternommenen Anstrengungen und ihren Leistungen in der Bibelforschung, kann man ohne großes Zögern sagen: *Textkritik* ist *Kopfschmerz*.

Seit jeher haben Wissenschaftler von großem Kaliber ihre Energie investiert, um die „Original“-Form der Bibel zu suchen, indem sie Handschriften musterten, Kopien von Handschriften, alte Übersetzungen des biblischen Textes, Tochter-Übersetzungen (d.h. Übersetzungen von Übersetzungen), Zitate aus der Bibel in der patristischen Literatur, Inschriften und andere archäologische Überreste, um zu erhalten, was sie als den *Urtext* ansahen. Sie zeigten einen bemerkenswerten Optimismus, wenn man den Ansatz des Benedict von Spinoza bedenkt, der bereits im Jahr 1670 seine pessimistische Sicht ausgedrückt hatte, dass alles, was wir von der Schrift ergreifen können nur Kopien sind, während das Original für alle Ewigkeit verloren ist.¹ Und da Kopien Produkte des menschlichen Handelns sind, ist es kein Wunder, dass selbst die genaueste Kopie die Spuren der Person trägt, die sie produziert hat.

Zum Beispiel:

Manchmal wird ein ך unabsichtlich als ein ך verstanden. Letztlich unterscheidet sich das eine vom anderen nur durch einen winzigen Federstrich. In der Schreibweise der Schriftrollen vom Toten Meer sind sie kaum zu unterscheiden. Die Syrische Schrift hat den selben Buchstaben für beide, wobei die Unterscheidung erreicht wird mittels eines diakritischen Punktes außerhalb der Linie. Somit wurde das Volk namens דודנים in Gen 10,4 umbenannt zu דודנים in 1 Chr 1,7, bezogen auf dieselbe ethnische Gruppe:

Gen 10,4 וּבְנֵי יָוֵן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ וְדֹדָנִים וְרוֹדָנִים, „Die Nachkommen von Javan: Elischah, Tarschish, Kittim, und Dodanim“.

1 Chr 1,7 וּבְנֵי יָוֵן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ וְרוֹדָנִים וְדֹדָנִים, „Die Nachkommen von Javan: Elishah, Tarshish, Kittim, und Rodanim“

Eine Vielzahl von Wissenschaftlern vertiefte sich in das Problem um nach einer Lösung zu suchen. Ist dies nur ein Fehler, wie Friedrich Delitzsch vorgeschlagen hatte?² Aus diesem Grund empfiehlt die BHS den Text der Genesis zu korrigieren und ihn mit der Chronik abzustimmen: „lies דודנים“, in Anlehnung

an die Lesart des samaritanischen Pentateuchs und der Septuaginta. Immerhin haben einige hebräische masoretische Manuskripte tatsächlich םוֹדָנִים ebenfalls in Genesis nach den Aussagen von Benjamin Kennicott.³ Ist dies die Korrektur von Schreibern oder Redaktoren im Geiste des Buches der Chroniken, oder die von einem unfähigen alten Schreiber in der masoretischen Genesis verzerrte ursprüngliche Lesart? Bezeichnenderweise gleicht die New Revised Standard Version (Ausgabe 1989) den Text an, indem sie Rodanim an beiden Stellen liest, der Septuaginta folgend, Πόδιοι, während die King James Version sich für Dodanim an beiden Stellen entscheidet, natürlich, gemäß der Vulgata. Ihr folgt Luthers Übersetzung (1545) und die spanische Übersetzung (1909). Alle anderen Übersetzungen Englisch (RSV, ASV, JPS), Französisch, Italienisch, Deutsch (Elberfelder 1905), folgen dem masoretischen Unterschied: Dodanim in Genesis, Rodanim in der Chronik. Die Syrische Version, genannt Peschitta, verirrt sich offensichtlich: sie liest Doranim in Genesis, aber Doniram in der Chronik. Die mittelalterlichen jüdisch-aramäischen Übersetzungen (genannt Targumim) haben םוֹדָנִים, vielleicht bezogen auf die Römische Provinz Dardania (nördlich von Mazedonien). Aber der alte aramäische Targum (Onqelos) hält sich an den MT in der Genesis: םוֹדָנִים.

Dies kann eine Vorstellung von der Verwirrung geben, die durch die Vielfalt der Ansätze erzeugt wird.

Gewiss war der Unterschied zwischen den Lesarten von Genesis und Chronik den jüdischen Rabbis in der Spätantike bekannt. Die Sammlung von Homilien aus dem 6. Jahrhundert n.Chr., *Genesis Rabba* („die Große Genesis“), erklärt es als zwei Namensvarianten derselben ethnischen Gruppe mit zwei Gesichtern, jede bezogen auf ihre Position gegenüber Israel:

כתוב אחד אומר דודנים וכתוב אחד אור רודנים.
 ר' סימון אומר דודנים שהם בני דודיהם של
 ישראל רודנים שהן באים ורודים אותן. אמר רבי
 חנן בשעה שישראל נתונים בעליה אינון אמרין
 להון בני דודכון ובשעה שהן בירידה באין ורודין
 אותן.

„Ein Vers sagt םוֹדָנִים, und ein Vers sagt םוֹדָנִים. R. Simon sagt: Dodanim (bedeutet), dass sie Cousins von Israel sind (דוד = Onkel; דוד בן דוד = Cousin); Rodanim (bedeutet), dass sie kommen und sie unterdrücken (das Verb רדה bedeutet „unterdrücken“). R. Hannan fügt hinzu: Wenn Israel erhöht wird, sagen sie zu ihnen: „Wir sind eure Cousins“; wenn sie im Niedergang sind, kommen sie und unterdrücken sie“ (Kapitel 37, §4). Natürlicherweise, da die rabbinischen Quellen nur ungern einen Schriftfehler zugeben, suchten sie nach einer extra-textuellen Erklärung. Beachten Sie, dass Javan der Vertreter des alten Feindes Griechenland ist, gegen den die Makkabäer gekämpft haben, und einer seiner Söhne ist Kittim, ein Spitzname des verhassten Roms.⁴

Diese Fülle von Darstellungen in verschiedenen Quellen bedeutet, dass

irgendwo, irgendwann, Menschen in einen bestimmten Text eingegriffen haben. Dieser Text ist nicht mehr nachweisbar, aber die Eingriffe der menschlichen Überzeugungen, sprachlichen Gewohnheiten und Unfälle führten zu einer Vielzahl von Versionen, jede in ihrem eigenen Recht.

Nun, lassen Sie uns einige Fragen prüfen, und dabei bedenken, dass das Empfehlen der Verbesserung der Lesart der einen Version gemäß der Lesart einer anderen Version, *Bescheidenheit erfordert*.

In meiner Ausgabe des Buches Genesis nach dem Leningrad Codex, versuchte ich mich auf die Präsentation des Masoretischen Textes gegenüber den unterschiedlichen Versionen zu beschränken, um spekulative Emendationen zu vermeiden. Manchmal hat jedoch ein offensichtlicher Schreibfehler mich veranlasst, eine Variante vorzuschlagen, wie sie durch eine Version angezeigt wird. Dies geschah vor allem, wenn eine bestimmte Form mit den Regeln dieser eigenen Kodexsprache offensichtlich in Konflikt war. Wie zum Beispiel in Gen 2,18, hat אָפֶּטֶךָ einen Punkt im letzten Buchstaben, der sonst ein feminines Possessivpronomen markiert. Da kein Possessivpronomen durch die Syntax des Verses erforderlich ist, empfahl ich die Lesart von anderen Kodizes: אָפֶּטֶךָ. Das Problem ist, dass man nie sicher sein kann, dass das, was ein „offensichtlicher Schreibfehler“ zu sein scheint, tatsächlich die Sache ist, dass er seine Logik nicht verstanden hat.

Dies ist der berühmte Fall von Genesis 4,8, in dem der Bericht des Mordes an Abel in den folgenden Begriffen gegeben ist: וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבְלֵל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשָׂדֵה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הֶבְלֵל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ

Der Text sieht so aus, als ob etwas fehlt, so dass eine einfache Übersetzung Sinn kaum macht: „Kain sagte zu seinen Bruder Abel. Und als sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und tötete ihn.“ Folglich fügen viele Versionen das fehlende Glied hinzu: „Lass uns hinaus auf das Feld gehen“. Die Samaritanische Version zum Beispiel hat גַּלְכַּה הַשָּׂדֶה, die Septuaginta διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον (die Vulgata: *egrediamur foras*, und die jüdischen Aramäischen Targumim ebenso: איתא ונפק תרינון לאפי ברא „Lass uns hinausgehen, wir beide, auf das Feld“.⁵ Nur Onqelos, der alte jüdische Targum, folgt dem Masoretischen Text: לְהֶבְלֵל אָחִיו הִי וַהֲרָגָהּ בְּמַהְנִיחָהּ בְּסַקְלָא וְקָם קַיִן בְּהֶבְלֵל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ וַיִּקָּטְלֵהּ.

Dieses Problem ist Gegenstand einer langjährigen Debatte zwischen Gelehrten: Ist der MT defizient oder sind die Versionen bearbeitet?

Wenn ich darf, würde ich vorschlagen, KJV zu folgen. Diese alte Übersetzung nimmt das erste Wort, וַיֹּאמֶר, nicht in dem Sinne „sagte“, sondern in dem Sinne „sprach mit“, ebenso wie die häufigen וַיְדַבֵּר: „Da redete Kain mit seinem Bruder Abel und es begab sich, als sie auf dem Feld waren, dass Kain sich erhob gegen Abel seinen Bruder und tötete ihn“. Damit ist der erste Teil des Verses nicht

notwendigerweise die Eröffnung des zweiten Teils, und die Ganzheit des Abschnitts wird aufrechterhalten: nichts fehlt. Dies ist wohl ebenso Luthers Verständnis (Ausgabe 1545): „Da *redete* Kain *mit* seinem Bruder Abel. Und es begab sich, da sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot“.

Ich versuche zumindest ein Thema klar zu machen: Ich bin weder um den „Original“-Text bemüht, noch mit seiner Vorgeschichte. Alles, was ich behandeln werde, ist die tatsächliche Form der Hebräischen Bibel, der BIBLIA HEBRAICA, und das, was die Versionen darstellen.

Um diesen Prolog zu beenden, erlauben Sie mir einen sehr lehrreichen Abschnitt zu zitieren aus einem neueren Buch, geschrieben von einem jungen Forscher, Brennan W. Breed: *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Indianapolis: Indiana University Press, 2014), S. 50-51:

„Zu einem Zeitpunkt gab es einen Text - entweder einen Originaltext, eine Urschrift, eine unberührte Kopie, einen Archetypus, einen Text, der als autoritativ betrachtet wurde, eine endgültige Form des Textes oder nur eine relativ originellere Version - die am Ende eines Kompositionsprozesses und gleichzeitig zu Beginn eines Kopiervorgangs stand. Alles war wie es sein sollte. Es war in gewissem Sinne perfekt. Aber zu diesem paradoxen Zeitpunkt waren

die Änderungen im Text nicht mehr kompositionsbezogen und wurden seither zu Korruptionen. Autoren wurden Kopisten. Von diesem Punkt an wird die lange Geschichte des Nach-Originaltextes zu einer Geschichte der Überlieferung und der Rezeption. So war das perfekte Ding nicht unveränderlich. Die zahlreichen Änderungen am Text in den letzten Jahrtausenden beinhalten sowohl absichtliche als auch unbeabsichtigte Veränderungen, Erweiterungen und Verbesserungen, Übersetzungen und Rechtschreibfehler. Aber was auch immer ihre Ursache war, sie stellen ein Problem für die Textkritik dar, indem sie von der Reinheit und Authentizität des Textes ablenken. Das Paradies ist verloren. Textkritiker trauern um das verlorene Original und marginalisieren nicht-originale Texte mit Hilfe mehrerer literarischer Tropen: nämlich die binären Tropen der Verschlechterung (korrupter Text, falscher Text oder Fehler gegen den unberührten Text oder korrekten Text), Pathologie und Verdrehung (abweichende Texte gegen korrigierte Texte oder Texte mit Textintegrität) und Ablehnung (überlieferter Text gegen ursprünglichen Text), unter anderem.“

ENDNOTEN

- 1 Tractatus Theologico-Politicus, Kp. 8.
- 2 Friedrich Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*. Berlin: Walter de Gruyter, 1920, S. 170.
- 3 Wie reproduziert in Giovanni Bernardo de Rossi, *Variae lectionis Veteris Testamenti Librorum, vol. 1*. Parma: Bodoni, 1784, S. 13.
- 4 Als solche erwähnt in den Schriftrollen vom Toten Meer: Bilha Nitzan, *Pesher Habakuk (1QpHab). Text, Introduction and Commentary*. Jerusalem: Bialik Institute, 1986, S. 123-128 (in Hebräisch).
- 5 Siehe Bjørn Olav Grüner Kwam, "Come, Let the Two of Us Go Out into the Field", the Targum Supplement to Genesis 4:8a - a Text Immanent Reading? in P. V. M. Flesher (ed.), *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translations in Memory of Ernst G. Clarke*, Leiden/Boston: Brill, 2000, S. 97-103.

Abraham Tal (Prof. Dr.), Tel Aviv, ist Professor em. für Hebräische Sprache. Sein Forschungsschwerpunkt ist der Pentateuch in samaritanischer Überlieferung.

PROLOGUE

Judging by the efforts made by generations of researchers, and evaluating their achievements in Bible research, one may say without great hesitation that *Textkritik* is *Kopfschmerz*.

Since time immemorial scholars of great stature have invested their energy in seeking the “original” form of the Bible, scrutinizing manuscripts, copies of manuscripts, ancient translations of the Biblical text, daughter-translations (*i.e.*, translations of translations), quotations from the Bible in Patristic literature, inscriptions and other archaeological remains, in order to obtain what they considered to be the *Urtext*. They manifested a remarkable optimism, considering the approach of Benedictus de Spinoza, who already in the year 1670 has expressed his pessimistic view saying that all we can reach from scripture is just copies, while the original is lost for eternity.¹ And since copies are products of human action, there is no wonder that even the most accurate copy bears the traces of the person who produced it.

For example:

Sometimes a ך is taken for a ך unintentionally. After all, only a tiny

stroke of feather distinguishes one from another. In the Dead Sea Scrolls script they are barely discernible. The Syriac script has the the same letter for both, the distinction being achieved by means of a diacritic extra-linear point. Thus, the people named דודנים in Gen 10:4 becomes רודנים in 1 Chr 1:7 referring to the same ethnic group:

Gen 10:4: וּבְנֵי יָוֵן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כְּתִים וְדֹדָנִים, “The descendants of Javan: Elishah, Tarshish, Kittim, and Dodanim”.

1Chr 1:7: וּבְנֵי יָוֵן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כְּתִים וְרוֹדָנִים, “The descendants of Javan: Elishah, Tarshish, Kittim, and Rodanim”.

A host of scholars delved into the problem searching for a solution. Is this just a mistake, as Friedrich Delitzsch suggested?² This is the reason for the BHS recommendation to emend the text of Genesis and align it with Chronicles: “read רודנים”, leaning on the reading of the Samaritan Pentateuch and the Septuagint. After all, some Hebrew Masoretic manuscripts *do* have רודנים in Genesis too according to the testimony of Benjamin Kennicott.³ Is this the correction of scribes or redactors in the spirit of

the Book of Chronicles, or the original reading distorted by an incompetent ancient scribe in the Masoretic Genesis? Significantly, the New Revised Standard Version (1989 edition) equalizes the text, reading Rodanim in both places, following the Septuagint, Ῥόδοι, while King James version opts for Dodanim in both places, naturally, according to the Vulgate. It is followed by Luther's translation (1545), and the Spanish translation (1909). All other translations English (RSV, ASV, JPS), French, Italian, German (Elberfelder 1905), follow the Masoretic difference: Dodanim in Genesis, Rodanim in Chronicles. The Syriac version called Peshitta apparently went astray: it reads Doranim in Genesis, but Doniram in Chronicles. The medieval Jewish Aramaic translations (called Targumim) have דרדניא, perhaps referring to the Roman province of Dardania (North of Macedonia). However, the old Aramaic Targum (Onqelos) sticks to the MT in Genesis: דודנים.

This may give an idea of the confusion produced by diversity of approaches.

To be sure, the difference between the readings of Genesis and Chronicles was known by Jewish Rabbis in late antiquity. The sixth century CE collection of homilies, *Genesis Rabba* ("the Great Genesis") explains it as two variant names of the same two-faced ethnic group, each related to its position vis-à-vis Israel: כתוב אחד אומר דודנים וכתוב אחד אומר רודנים. ר' סימון אומר דודנים שהם בני דודיהם של ישראל ורודנים שהם ברודים אותן. אמר ר' חנן

בשעה שישראל נתונים בעליה אינון אמרין להון בני דודכון ובשעה שהן בירידה באין ורודין אותן. "One verse says דודנים, and one verse says רודנים. R. Simon says: Dodanim (means) that they are cousins of Israel (דוד = uncle; דוד בן דוד = cousin); Rodanim (means) that they come and oppress them (the verb רדה means "to oppress"). R. Hannan adds: When Israel are elevated, they say to them 'we are your cousins'; when they are in descent, they come and oppress them" (ch. 37, §4). Naturally, rabbinic sources reluctant to admit a scripture mistake, sought for an extra-textual explanation. Note that Javan is the representative of Greece, the ancient enemy, whom the Maccabees fought, and one of his sons is Kittim, a sobriquet of the hated Rome.⁴

This abundance of renderings in various sources implies that somewhere, sometime, people intervened into a certain text. This text is not detectable any longer, but the intervention of human beliefs, linguistic habits, and accidents resulted in a plurality of versions, each in its own right.

Now, let's examine some issues, keeping in mind that recommending to emend the reading of one version according to the reading of another version, *requires modesty*.

In my edition of the Book of Genesis according to the Leningrad Codex, I tried to limit myself to the presentation of the Masoretic Text vis-à-vis the divergent versions avoiding speculative emendations. However, sometimes, an

obvious scribal error determined me to suggest a variant, as displayed by a version. This happened mainly when a certain form was in striking conflict with the rules of the language of this very codex. As for example in Gen 2:18 אָעָשָׂה has a dot in the last letter, which habitually marks a feminine possessive pronoun. As no possessive pronoun is required by the syntax of the verse, I recommended the reading of other codices: אָעָשָׂה. The problem is that one never can be sure that what appears to be an “obvious scribal error” is in fact a matter that he failed to understand its logic.

Such is the famous case of Genesis 4:8, where the account of the murder of Abel is given in the following terms: וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיֵּהוּ בְהִיטָתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ.

The text looks as if something is missing, so that a plain translation hardly makes sense: “Cain said to Abel his brother. And when they were in the field, Cain rose up against his brother Abel, and killed him”. Consequently, many versions add the missing link: “Let us go out to the field”. The Samaritan Version for example has גַּלְכָּה הַשָּׂדֶה, the Septuagint διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον, the Vulgate: *egrediamur foras*, and so do the Jewish Aramaic Targumim: אִיתָא וּנְפַק תְּרִינָן לְאֶפִי בְרָא, “Let us go out, both of us, to the field”.⁵ Only Onqelos, the old Jewish Targum, follows the Masoretic Text: וַאֲמַר קַיִן לְהָבֶל אָחִיו וַיֵּהוּ בְהִיטָתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ. This issue is the subject of a lasting debate between

scholars: Is the MT deficient or are the versions edited?

If I may, I would suggest to consider KJV. This old translation takes the first word, וַיֹּאמֶר, not in the sense “said”, but in the sense “talked”, just like the frequent וַיְדַבֵּר: “And Cain talked with Abel his brother: and it came to pass, when they were in the field, that Cain rose up against Abel his brother, and slew him”. Thus, the first part of the verse is not necessarily the opening of the second part, and the wholeness of the passage is maintained: nothing is missing. This was arguably Luther’s understanding too (1545 edition): “*Da redete Kain mit seinem Bruder Abel. Und es begab sich, da sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot*”.

I am trying to make clear at least one issue: I am not concerned with the “original” text, nor with its prehistory. All I am going to treat is the actual form of the Hebrew Bible, the BIBLIA HEBRAICA, and what the versions represent.

To end this prologue, allow me to quote a very instructive passage taken from a recent book written by a young researcher, Brennan W. Breed: *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Indianapolis: Indiana University Press, 2014), pp. 50-51:

“At one point in time, there was a text—either an original text, an autograph, a pristine copy, an archetype, a text that was considered authoritative, a final form of

the text or merely a relatively more original version—that stood at the end of a process of composition and simultaneously at the beginning of a process of copying. Everything was as it should be. It was, in some sense, perfect. But at that paradoxical point in time, alterations to the text ceased to be compositional and henceforth became corruptions. Authors became copyists. From that point on, the long history of the post original text becomes a history of transmission and reception. Thus, the perfect thing was not immutable. The many changes to the text in the last several millennia include both intentional and unintentional changes, expansions and emendations, translations and misspellings. But whatever their cause, they pose a problem for textual criticism by detracting from the purity and authenticity of the text. Paradise is lost. Textual critics mourn for the lost original and marginalize non original texts by means of several literary tropes: namely, the binary tropes of degradation (corrupt text, incorrect text, or errors versus pristine text or correct text), pathology, and perversion (deviating texts versus corrected texts or texts with textual integrity), and decline (transmitted text versus original text), among others”.

ENDNOTES

- 1 Tractatus Theologico-Politicus, ch. 8.
- 2 Friedrich Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*. Berlin: Walter de Gruyter, 1920, p. 170.
- 3 As reproduced in Giovanni Bernardo de Rossi, *Variae lectionis Veteris Testamenti Librorum, vol. 1*. Parma: Bodoni, 1784, p. 13.
- 4 Mentioned as such in the Dead Sea Scrolls: Bilha Nitzan, *Pesher Habakuk (1QpHab). Text, Introduction and Commentary*. Jerusalem: Bialik Institute, 1986, pp. 123-128 (in Hebrew).
- 5 See Bjørn Olav Gruner Kwam, “Come, Let the Two of Us Go Out into the Field”, the Targum Supplement to Genesis 4:8a - a Text Immanent Reading? in P. V. M. Flesher (ed.), *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translations in Memory of Ernst G. Clarke*, Leiden/Boston: Brill, 2000, pp. 97-103.

Abraham Tal (Prof. Dr.), Tel Aviv, is Professor em. for Hebrew language. His main area of research is the Samaritan Pentateuch.

GENESIS I – AM ANFANG

TEXT VS. ÜBERSETZUNG

Der erste Vers der Genesis sagt: בְּרֵאשִׁית
בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

Soweit es das Hebräische betrifft, beginnt dieser Vers mit einer unmöglichen Syntax. Nach den Regeln der hebräischen Grammatik ist das erste Wort, בְּרֵאשִׁית, so wie es vokalisiert ist, nur das erste Glied einer Kollokation zweier Substantive, deren zweiter Teil fehlt. Eine „normale“ syntaktische Reihenfolge dieser Art, nämlich ein „status constructus“, wird weithin als eine besondere semitische Kombination angesehen, bei der das erste Nomen, das *nomen regens*, typischerweise durch das zweite nomen, das *nomen rectum*, definiert wird, weshalb es keinen bestimmten Artikel hat. So ist, zum Beispiel, wie ראשית אונגי „der Anfang meiner Stärke“ (Gen 49:3), dessen zweites Element die Rolle des Qualifizierers spielt.¹ Offensichtlich ist ראשית „Anfang“, qualifiziert durch das zweite Nomen, das *nomen rectum*: אונגי „meine Stärke“. In ähnlicher Weise, in Gen 1:2, in der Aussage וְרוּחַ אֱלֹהִים „der Geist Gottes“, wo אֱלֹהִים „Gottes“, die Natur des Geistes definiert, רוּחַ, der über den Wassern schwebt. Das Gegenteil des status constructus ist der

„status absolutus“, d.h. ein Nomen, das alleine steht: וַיְהִי עֶרֶב „und es war Abend“ (v. 5).

Da es keinen definierten Artikel hat, erfüllt בְּרֵאשִׁית nur die erste Bedingung eines status constructus: Unbestimmtheit und enge Verbindung mit dem folgenden Wort. Als solches enthält es eine bestimmte Anomalie: Obwohl es die Form eines *nomen regens* hat, ist unser בְּרֵאשִׁית alleine, ohne nachfolgendes Nomen, das mit ihm einen „status constructus“ bilden würde. Was tatsächlich folgt ist ein Verb im Perfekt: בָּרָא „(Gott) schuf“. In einem solchen Fall kann בְּרֵאשִׁית existieren und sogar funktionieren als ein Adverb der Zeit: „am Anfang“. Unter einer grammatikalischen Bedingung: Es muss den Artikel haben: בְּרֵאשִׁית „in dem Anfang“ (= בְּהֵרֵאשִׁית). Aber in unserer Aussage erfüllt בְּרֵאשִׁית בָּרָא diese Bedingung auch nicht.²

Nichtsdestoweniger, behandelten alle alten Versionen das Wort als Zeitadverb und den gesamten Vers als unabhängigen Satz, als eine Ouvertüre der Geschichte der Schöpfung, die in den folgenden Versen im Detail erzählt werden soll:

Septuaginta: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Vulgata: In principio creavit Deus caelum et terram.

Peschitta: כִּדְמִין בְּרָא יוֹי ית שְׁמִיא וִית אַרְעָא

Onqelos: בקדמין ברא יוי ית שמיא וית ארעא

Offensichtlich machen diese Übersetzungen einen sehr guten Sinn, da sie treu sind zum Geist des Verses, obwohl sie das Original nicht genau wiedergeben. Sie passen es eher an ihre eigenen literarischen Gewohnheiten an, ignorieren dabei den *punctum neuralgicum*, die Form von בְּרֵאשִׁית. So taten es auch moderne englische Übersetzungen: „In the beginning“.

Jüdische mittelalterliche Kommentatoren waren gänzlich unzufrieden mit dieser Deklination des Verses. Wohnend in der sprachlichen Atmosphäre, die von den arabischen Grammatikern geschaffen war, die die antike griechische Sprachphilosophie auf das kulturelle Umfeld ihrer Zeit übertrugen, waren mittelalterlichen Juden sehr stark mit der Grammatik beschäftigt. Dementsprechend behaupteten sie, dass die Regeln des Status Constructus keine solche Wahrnehmung des Verses erlauben. Der Rashi des 12. Jahrhunderts repräsentiert den grammatischen Ansatz. Gestützt auf mehrere Aussagen wie יהוה יקני ראשית דרכו, „der Herr schuf mich am Anfang seines Werkes“ (Spr 8:22), behauptete er, dass nur ein Substantiv dem Wort ראשית folgen könne, als ob die Schrift sagen würde: בראשית

בריאת שמים וארץ, והארץ היתה תהו ובהו, וחשך על פני תהום ויאמר אלהים יהי אור mit „die Schöpfung“ als das zweite Element (*nomen rectum*) des status constructus בריאת, in sich selbst ein *nomen regens* (בריאת), mit שמים als *nomen rectum*. Kompliziert, aber nicht ungewöhnlich.³

Rashi betonte, dass der Abschnitt nicht über die Reihenfolge der Taten Gottes lehrt, denn andernfalls hätte die Schrift gesagt: בראשונה ברא אלהים, was für die Übersetzung passen würde „am Anfang schuf Gott ...“. בראשונה, ist im „status absolutus“, mit anderen Worten, eine nicht verbundene Form. Als solche hat sie die Fähigkeit, als ein Adverbial zu dienen: „am Anfang“. Aber der Vers sagt בְּרֵאשִׁית. Und wie wir alle wissen, kein jüdischer Kommentator, vor allem im Mittelalter, würde irgendeine Annahme akzeptieren, welche die Richtigkeit der Heiligen Schrift herausfordern würde, einschließlich ihrer Vokalisierung. Dementsprechend schlug Rashi vor, den Status Constructus beizubehalten, unter Berufung auf andere Passagen in der Bibel, wo Status Constructus Verbindungen mit einem finiten Verb auftreten anstelle eines zweiten Substantivs: תְּחִלַּת דְּבַר-יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר „zu Beginn des Sprechens des Herrn zu Hosea, sprach der Herr zu Hosea“ (Hos 1:2), usw. Da תְּחִלַּת semantisch gleichwertig mit ראשית ist und tatsächlich: „als der Herr zuerst zu Hosea sprach, sprach der Herr zu Hosea“ bedeutet, ist dieser Satz eine gute Parallele zu unserer Stelle. In

genau diesem Vermerk ist Genesis 1:1 als zeitliche Klausel ausgelegt, „Als Gott anfang die Himmel und die Erde zu schaffen“, untergeordnet unter Vers 3: „Gott sagte: ‚Es werde Licht‘, und es ward Licht“. Nach seiner Wahrnehmung, ist Vers 2 eine Klammer, die das Chaos vor der Schöpfung beschreibt. Gottes erster Akt war die Schaffung des Lichts: „Am Anfang von Gottes Schaffen des Himmels und der Erde, (die Erde war wüst und leer, und Finsternis war über der Fläche der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte über der Fläche des Wassers), und Gott sprach: ‚es werde Licht‘, und es ward Licht“.

Fast der gleichen Meinung (mit geringfügigen Unterschieden) war sein Zeitgenosse Ibn Esra, ein anderer berühmter Kommentator. Auch er betrachtete בראשית als eine Status Constructus Form, verbunden mit der folgenden Verbalphrase.

Eine weiterer renommierter Kommentator, R. David Qimchi, zeitgleich mit den oben genannten, war anderer Meinung. Er sagte klar בראשית איננו סמוך, das heißt, „בראשית ist kein Fall von Status Constructus“. Er beweist seine These, indem er Fälle vorbringt, in denen בראשית im Status Absolutus ist, wie zum Beispiel: מגיד מראשית אחריתו וּמקדם אֲשֶׁר לֹא־נִעְשׂוּ „Ich sage das Ende von Anfang an voraus, und von Beginn an, Dinge, die nicht stattgefunden hatten“ (Jes 46:10).

[Klammer: Biblische hebräische Literatur, vor allem ihr erhabener Stil, wie Sprüche, Poesie, Prophetie, wird oft in doppelten parallelen Äußerungen angeordnet. Wissenschaftler nennen diese Anordnung *parallelismus membrorum*. Zum Beispiel, Exodus 15:2 hat וְזֶה אֱלֹהֵי וְאֵנִי וְאֵלֵי אָבִי וְאֶרְמְמָנָהּ „Dies ist mein Gott, und ich werde ihn preisen, der Gott meines Vaters, und ich will ihn erheben“. Und so Hunderte von Versen, wie Numeri 24:5, welches sagt: מִה־טִּבּוֹ אֶהְלִיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל „wie schön sind deine Zelte, o Jakob, deine Wohnungen, o Israel“. Der zweite Halbsatz wiederholt die Idee, die im ersten ausgedrückt wurde, in einer anderen Formulierung. Manchmal ist das zweite Glied der Parallele dem ersten entgegengesetzt, wie Sprüche 10:1: בֶּן־חָכָם יִשְׂמַח־אָב וּבֶן־כֹּסֵל תּוֹגֵת אִמּוֹ „Ein weiser Sohn bringt Freude für seinen Vater, und ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter“. Es gibt viele Kategorien von ähnlichen parallelen Anordnungen.]

Diese Anordnung ermöglicht es uns, die Bedeutung einer Äußerung oder ihren grammatikalischen Status zu verstehen. Und das ist, warum Qimchi מראשית „von Anfang an“ im Status Absolutus positioniert, parallel mit dem folgenden ומקדם „von Anfang an“, die beide keine darauf bezogenen Nomen haben um sie zu bestimmen.

Sehr klug in der Tat. Man gewinnt den Eindruck, dass jeder von ihnen große Anstrengungen unternommen hat,

um eine schwerfällige syntaktische Darstellung zu rechtfertigen, durch Scannen der Schriften auf der Suche nach ähnlichen Vorkommen.

Die Frage, mit der wir konfrontiert sind, ist, ob wir annehmen können, dass der Vers, wie er ist, eine sprachliche Daseinsberechtigung in seinem alten Kontext hat, aber nicht mehr in einem späteren Zusammenhang akzeptiert werden konnte. Wenn die Antwort positiv ist, dann können wir „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ als Umschreibung akzeptieren, konzipiert, um die Angelegenheiten akzeptabel zu machen. Es folgen all die alten Übersetzungen, Septuaginta, Vulgata, Onqelos, die alle mit dem selben Adverbial eröffnen: „Am Anfang“, ob sie artikuliert sind oder nicht gemäß den Gewohnheiten der jeweiligen Sprache. Man kann sagen, dass dies eher eine Deutung als eine wörtliche Übersetzung ist, aber letzten Endes, was war das Ziel des Übersetzers, wenn nicht den heiligen Text für seine Zeitgenossen verständlich zu machen?

Manchmal stimmen Übersetzer zu geringfügigen Anomalien überein. Vers 5, zum Beispiel endet mit der Kardinalzahl: וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד, „und es wurde Abend und es wurde Morgen, ein Tag“, im Gegensatz zu dem Rest der Tage, die durch Ordinalzahlen nummeriert sind, wie in der Regel: zweiter, dritter, vierter, usw. „Tag eins“ ist die Übersetzung der Septuaginta (ἡμέρα μία), der Vulgata (*dies unus*),

der Peshitta (ܝܘܡ ܐܝܬܝܢ), Onqelos (יום אחד), und auch der modernen RSV, ASV: „one day“. Andere Übersetzungen passen den Abschnitt an die Kongruenz-Regel an und geben קָדְמָא als «erster» wider. So ist es im aramäisch-palästinischen Targum: יום קדמאי und auch in der modernen JPS: „ein erster Tag“. Luther fügt den Artikel hinzu: „der erste Tag“, und so machen es auch KJV und NRSV „der erste Tag“. Es ist schwer zu ermitteln, ob der Grund für diese Umstellung von der unregelmäßigen Kardinalzahl zur regulären Ordinalzahl eine Anpassung an den Rest der Verse ist, im wissenschaftlichen Jargon *Harmonisierung*. Auf jeden Fall war der erste aufgezeichnete Anpasser der Aquila aus dem zweiten Jahrhundert n.Chr., der das Wort als ἡμέρα πρώτη wiedergegeben hat, „erster Tag“. Dies ist ein bisschen seltsam, da diese Person für die wörtlichen Widergaben bekannt ist. Nach der Legende war Aquila ein Verwandter von Hadrian und konvertierte zum Judentum.⁴ Man glaubte, dass er ein Schüler von Rabbi Aqiva war.⁵ Nur Fragmente seiner Übersetzung haben in dem, was von fragmentarischen Dokumenten in der Kairoer Geniza übrig blieb, überlebt, und in den Überresten von dem was einst als die Hexapla des Origenes bekannt war. Er hat seine Anhänger, natürlich, wie wir gesehen haben, in den mittelalterlichen aramäischen Targumen und in den modernen Übersetzungen. Rashi war sich ebenso des Problems bewusst, und nimmt Zuflucht zu einer Homilie, die er im Midrasch fand,

während Qimchi sich zur Logik wendet: „ולא אמר יום ראשון לפי שאין ראשון בלא שני, וועדיין לא נעשה השני (der Text) sagte nicht, ‚der erste Tag‘, da es kein ‚erstes‘ ohne ein ‚zweites‘ gibt, und der zweite Tag war noch nicht erschaffen worden“. Mit anderen Worten, solange die Kette der Tage der Schöpfung noch nicht vorhanden war, gibt es keinen Grund, diesen Tag an den Anfang einer nicht vorhandenen Sequenz zu legen.

Sehr klug, in der Tat – als eine Entschuldigung, natürlich.

Nebenbei bemerkt, erscheint das gleiche Phänomen in Kapitel 2:11-13, wo die vier Flüsse, die von Eden ausgingen, aufgelistet werden.

2:10 וַיִּזְרַח מְעַדָּן לְהַשְׁקוֹת אֶת-הַגֵּן וּמִשָּׁם יִפְרֹד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה נְאֻמִּים:
 2:11 שָׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסּוּבָב אֶת כָּל-אֶרֶץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר-רָשָׁם הַנְּהָב:
 2:12 וְנָהָב הָאֶרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח וְאָבֹן הַשָּׁהִם:
 2:13 וְשֵׁם-הַנְּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן הוּא הַסּוּבָב אֶת כָּל-אֶרֶץ כּוּשׁ:
 2:14 וְשֵׁם הַנְּהָר הַשְּׁלִישִׁי תִּדְקַל הוּא הַהַלֵּף קְדַמַּת אַשּׁוּר וְהַנְּהָר הָרְבִיעִי הוּא פָּרָת:

Da wir über die Harmonisierung sprechen, kann man nicht die Septuaginta übersehen und das Ende von v. 6: καὶ ἐγένετο οὕτως, „und es war so“. Diese Aussage existiert nicht in irgendeiner anderen Version, und scheint ein Zusatz im Geiste der Verse 7, 9, 11, 15, 20, 24 und 30 zu sein, wo sie וַיְהִי־כֵן widergibt. Sowohl BHK³ und BHS bestehen auf

der Hinzufügung von וַיְהִי־כֵן in v. 6, um es mit dem Rest abzugleichen. Auf der anderen Seite, hat der MT die Endung וַיְהִי־כֵן in Vers 7, während diese in der Septuaginta fehlt. Getreu der Septuaginta, weisen beide Ausgaben den Leser an, וַיְהִי־כֵן zu löschen. Man kann das System der Septuaginta verstehen. Ein griechischer Verstand sucht nach Regelmäßigkeit. וַיְהִי־כֵן erscheint als Schlussfolgerung dessen, was Gott geboten hatte. Ein solcher Vers eröffnet mit וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים „Gott sagte“, und schließt mit וַיְהִי־כֵן. Der folgende Vers ist die Erfüllung des Befehls, der Gott gefiel: וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב „und Gott sah, dass dies gut war“. Ein Vers, der dem System nicht entspricht, muss angepasst werden. Offensichtlich ist diese Regelmäßigkeit in Konflikt mit der semitischen Art, Themen in Zusammenhang zu bringen, wovon Hebräisch ein Zweig ist. Folglich ist der griechische Text regelmäßig, während der hebräische eine Regulierung verlangt.

Ich werde nur noch ein weiteres Beispiel von Kapitel 1 behandeln, aufgrund seines spezifischen Charakters.

וַיֹּאמֶר 9: אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִמַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל-מְקוֹם אֶחָד „und Gott sprach: ‚Lass die Wasser unter dem Himmel an einem Ort versammelt werden, und lass das trockene Land erscheinen‘, und es war so“. NRSV gibt richtig wider מְקוֹם als „Ort“ und so tun es alle Übersetzungen, außer der Septuaginta,

die συναγωγή hat, „Versammlung“. Offenbar ist Letzteres eine Anpassung an das folgende (v. 10) וַלְמִקְנֵה הַמַּיִם, „das Sammeln der Wasser“, wenn auch sehr stark als primäre Version von modernen Kommentatoren empfohlen, einschließlich der dritten Ausgabe von BHK. In der Tat könnten wir Unterstützung für ihre Führung finden in einem kleinen Überrest von Genesis von Qumran, der an dieser Stelle]מקוה[zeigt (4QGen^{h1}).⁶ Vorteilhaft für den Masoretischen Text, hat ein anderes Stück Pergament von Qumran (4QGen^b) auch אל מקום אחד.⁷

Wohl kann man aus dem Obigen ableiten, dass an der Wende des ersten Jahrtausends vor Christus, zwei oder mehrere verschiedene Versionen des gleichen Textes koexistierten, wobei keine von ihnen Vorrang vor der anderen hat hinsichtlich der Aufnahme.

ENDNOTEN

1 Paul Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2006² (weiterhin Joüon - Muraoka), §92.

2 In regulärem Hebräisch בְּרֵאשִׁית בְּרָא בְּרֵאשִׁית הַבְּרִיאָה, „am Anfang der Schöpfung“. Da das zweite Glied den Artikel הַ trägt, ist der gesamte Ausdruck definit. Jedoch verlangt eine solche Formulierung eine andere Struktur des Verses. Cf. וְאִם-בְּרִיאָה יִבְרָא יְהוָה, „und wenn der Herr erschafft (etwas Neues)“.

3 Joüon - Muraoka, §129c.

4 James Elmer Dean (ed.), *Epiphanius' "Treatise on Weights and Measures" - Syriac Version*. Chicago University Press, 1935, S. 30-31. Cf. Exodus Rabba, Kp. 30, § 9.

5 Hieronymus, *Comment. ad Esaias*, Kp. 8.

6 E. Ulrich et al. (eds.), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol XII. Oxford: Clarendon, 1994, S. 61.

7 *Ibid.*, S. 33.

GENESIS I – IN THE BEGINNING

TEXT VS. TRANSLATION

The first verse of Genesis tells: בְּרֵאשִׁית
בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

As far as Hebrew is concerned, this verse opens with an embarrassing syntax. According to the rules of Hebrew grammar the first word, בְּרֵאשִׁית, as vocalized, is but the first member of a two-nouns collocation, whose second member is absent. A “normal” syntactical sequence of this sort, namely a “construct state”, is widely considered a particular semitic combination, the first noun of which, the *nomen regens*, is typically defined by the second noun, the *nomen rectum*, therefore it has no definite article. Such is, for example, רֵאשִׁית אוֹנִי, “the beginning of my strength” (Gen 49:3), whose second member plays the rôle of the qualifier.¹ Obviously, רֵאשִׁית, “beginning” is qualified by the second noun, the *nomen rectum*: אוֹנִי “my strength”. Similarly, in Gen. 1:2, in the locution וְרוּחַ אֱלֹהִים, “the spirit of God”, where אֱלֹהִים, “of God”, defines the nature of the spirit, רוּחַ, that hovers above the waters. The opposite of the construct state is the “absolute state”, *i.e.*, a noun that stands alone: וַיְהִי עֶרֶב, “and it was evening” (v. 5).

Having no definite article, בְּרֵאשִׁית fulfills only the first condition of a construct state: indefiniteness and close connection with the following word. As such, it contains a certain anomaly: though having the form of a *nomen regens*, our בְּרֵאשִׁית is alone, with no following noun to form with it a “construct state”. What actually follows is a verb in the perfect: בָּרָא, “(God) created”. In such a case, בָּרָא may exist and even function as an adverb of time: “in the beginning”. Under one grammatical condition: it must bear the article: בְּרֵאשִׁית, “in *the* beginning” (= בְּהֵרֵאשִׁית). But in our locution, בְּרֵאשִׁית בָּרָא, does not fulfill this condition either.²

Nevertheless, all the ancient versions treated the word as a temporal adverb and the entire verse as an independent sentence, an overture of the story of creation which is to be told in detail in the following verses:

Septuagint: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Vulgate: In principio creavit Deus caelum et terram.

Peshitta: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

Onqelos: בקדמין ברא יוי ית שמיא וית
ארעא

Obviously, these translations make very good sense, being faithful to the spirit of the verse, although they do not render meticulously the original. They rather adapt it to their own literary habits, ignoring the *punctum neuralgicum*, the form of בְּרֵאשִׁית. So did modern English translations: “In the beginning”.

Jewish Medieval commentators were utterly unsatisfied with this parsing of the verse. Living in the linguistic atmosphere created by the Arab grammarians, who assimilated the ancient Greek philosophy of language to the cultural environment of their times, medieval Jews were very much concerned with grammar. Accordingly, they asserted that the rules of construct state do not allow such a perception of the verse. The 12th century Rashi represents the grammatical approach. Leaning on several locutions such as יהוה קנני ראשית דרכו, “the Lord created me at the beginning of his work” (Prov. 8:22), he claimed that only a noun can follow the word ראשית, as if the scripture was saying: בראשית בריאת שמים וארץ, והארץ היתה תהו ובהו וחשך על בריאת, פני תהום ויאמר אלהים יהי אור “the Creation” as the second member (*nomen rectum*) of the construct state בראשית בריאת, in itself a *nomen regens* (בריאת), with שמים as *nomen rectum*. Complicated, but not unusual.³

Rashi stressed that the passage does not teach about the order of God’s actions, otherwise the scripture would have said: בראשונה ברא אלהים, which would fit the translation “in the beginning God created...”. בראשונה, is in the “absolute state”, in other words an unconnected form. As such, it has the ability to serve as an adverbial: “am Anfang”. But the verse says בְּרֵאשִׁית. And as we all know, no Jewish commentator, especially in the middle ages, would accept any assumption challenging the correctness of the Holy Scripture, including its vocalization. Accordingly, Rashi suggested to maintain the construct state invoking other passages in the Bible, where construct state locutions occur with a finite verb instead of a second noun: תהלת דְּבַר־יְהוָה בְּהוֹשַׁע, “at the beginning of the Lord’s speaking to Hosea, the Lord said to Hosea” (Hos 1:2), etc. As תהלת is semantically equal with ראשית, which in fact means: “when the Lord first spoke to Hosea, the Lord said to Hosea”, this phrase is a good parallel to our passage. In this very note, Genesis 1:1 is construed as a temporal clause “when God began to create the heavens and the earth”, subordinated to verse 3: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי־אֹר, “God said: ‘Let there be light’, and there was light”. According to this perception, verse 2 is a parenthesis describing the pre-creation chaos. God’s very first act was the creation of the Light: “In the beginning of God’s creating the heavens and the earth, (the earth was formless and void, and darkness was

upon the face of the deep, and the spirit of God was hovering over the face of the waters), and God said ‘Let there be light’, and there was light”.

Of nearly the same opinion (with slight differences) was his contemporary Ibn Ezra, another famous commentator. He too considered בראשית a construct state form connected to the following verbal phrase.

Another prestigious commentator, David Qimchi, contemporary with the above, was of a different opinion. He said clearly בראשית אינו סמוך *i.e.*, “*ראשית* is not a case of construct state”. He proves his claim putting forward cases in which ראשית is in the absolute state, such as: מגיד מראשית א, “I foretell the end from the beginning, and from the start, things that had not occurred” (Isa 46:10).

[parenthesis: Biblical Hebrew literature, especially its elevated style, like proverbs, poetry, prophecy, is often arranged into dual parallel utterances. Scholars call this arrangement *parallelismus membrorum*. For example, Exodus 15:2 has זה אלי ואנוהו, “This is my God, and I will enshrine Him, the God of my father, and I will exalt Him”. And so hundreds of verses, like Numbers 24:5 which says: מה־טבו אהליך יעקב משכנותיך, “how fair are your tents, O Jacob, your dwellings, O Israel”. The second hemistich repeats the idea expressed

in the first one in a different wording. Sometimes the second member of the parallel is opposed to the first one, like Proverbs 10:1: בן חכם ישמח־אב ובן כסיל תוגת אמו “A bright son brings joy to his father, and a dull son is his mother’s sorrow”. There are many categories of similar parallel dispositions.]

This arrangement enables us to understand the meaning of an utterance, or its grammatical status. And this is why Qimchi positions מראשית, “from the beginning” in the absolute state, in parallel with the following ומקדם, “from the start”, both having no related noun to define them.

Very clever indeed. One gets the impression that either of them made great efforts to justify a cumbersome syntactic expression, by scanning the scriptures in search of similar occurrences.

The question with which we are confronted is whether we can assume that the verse, as it is, does have a linguistic *raison d’être* in its ancient context, but could not be accepted any longer in a latter context. If the answer is affirmative, then we may accept “Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde” as a paraphrase conceived in order to make matters acceptable. It follows all the old translations, Septuagint, Vulgate, Onqelos, which all open with the same adverbial: “In the beginning”, whether articulated or not according to habits of the respective language.

One may say that this is more an interpretation than a literal translation, but after all what was the translator's aim, if not to make the holy text understood by his contemporaries?

Sometimes translators agree to minor anomalies. Verse 5, for example, ends with the cardinal number: וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד, “and there was evening and there was morning, one day”, in contrast with the rest of the days, which are numbered by ordinal numbers, as is the rule: second, third, fourth, etc. “Day one” is the translation of the Septuagint (ἡμέρα μία), the Vulgate (*dies unus*), the Peshitta (ܝܘܡܐ ܘܚܕܐ), Onqelos (יום 1), and even of the modern RSV, ASV: “one day”. Other translations adapt the passage to the congruence rule and render אֶחָד as “first”. Such is the Aramaic Palestinian Targum: יום 1, and also the Modern JPS: “a first day”. Luther adds the article: “der erste Tag”, and so do KJV and NRSV “the first day”. It is difficult to ascertain whether the reason of this conversion from the irregular cardinal number to the regular ordinal one is adaptation to the rest of the verses, in the scholarly jargon *harmonization*. In any case, the first recorded adaptor was the second century CE Aquila, who rendered the word as ἡμέρα πρώτη, “first day”. This is a bit strange, as this person is known for his literal renderings. According to the legend, Aquila was a relative of Hadrian and converted to Judaism.⁴ He was believed to be a disciple of Rabbi Aqiva.⁵ Only fragments of his

translation have survived in what remains of fragmentary documents found in the Cairo Geniza, and in the remains of what once was known as the Hexapla of Origen. He has his followers, of course, as we have seen, in the medieval Aramaic Targums and in the modern translations. Rashi too was alert to the problem, and resorts to a homily, he found in the Midrash, while Qimhi turns to logic: ולא אמר יום ראשון לפי שאין ראשון בלא שני, ועדיין (the text) did not say “the first day”, since there is no ‘first’ without ‘second’, and the second day had not been created yet”. In other words, as long as the chain of days of the creation was not existent yet, there is no reason to put this day in the head of an inexistent sequence.

Very clever, indeed - as an excuse, of course.

By the way, the same phenomenon occurs in chapter 2:11-13, where the four rivers that issued from Eden are listed.

2:10 וַיְהִי כִּי יָצָא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגֵּן וּמִשָּׁם יָפְרָד וְהָיָה לְאַרְבַּעָה נְהָרוֹת
2:11 שְׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסּוּבֵב אֶת כָּל־אֲרָץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר־שָׁם הַזֶּהָב:
2:12 וְהָיָה הָאֶרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם הִבְדִּילָהּ וְאָבֹן הַשֵּׁהָם:
2:13 וְשֵׁם־הַנְּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן הוּא הַסּוּבֵב אֶת כָּל־אֲרָץ כּוּשׁ:
2:14 וְשֵׁם הַנְּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדְקֵל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אֲשׁוּר וְהַנְּהָר הָרְבִיעִי הוּא פָּרָת:

Speaking about harmonization one cannot overlook the Septuagint plus at the end of v. 6: καὶ ἐγένετο οὕτως, “and it was so”. This phrase does not exist in any other version, and seems to be an addition in the spirit of the verses 7, 9, 11, 15, 20, 24 and 30, where it renders וַיְהִי־כֵן. Both BHK³ and BHS insist on adding וַיְהִי־כֵן in v. 6, in order to align it with the rest. On the other hand, MT does have the ending וַיְהִי־כֵן in verse 7, but the Septuagint lacks it. Faithful to the Septuagint, both editions instruct the reader to delete וַיְהִי־כֵן. One may understand the system of the Septuagint. A Greek mind seeks for regularity. וַיְהִי־כֵן occurs as a conclusion of what God commanded. Such a verse opens with וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, “God said”, and concludes with וַיְהִי־כֵן. The following verse is the fulfillment of the command, which pleased God: וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב, “and God saw that this was good”. A verse that does not correspond to the system is to be adjusted. Obviously, this regularity is in conflict with the Semitic way of relating matters, of which Hebrew is a branch. Consequently, the Greek text is regular, while the Hebrew one demands regulation.

I shall deal with only one more example from Chapter 1, given its particular character.

I refer to verse 9: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקּוּוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מְקוֹם אֶחָד וַתֵּרָא הַיַּבְשָׁה וַיְהִי־כֵן, “and God said ‘Let the waters under the sky be gathered into one

place, and let the dry land appear, and it was so”. NRSV properly renders מְקוֹם as “place” and so do all the translations, except the Septuagint, which has συναγωγή, “assembly”. Apparently, the latter is an adaptation to the following (v. 10) וַלְמִקְוֵה הַמַּיִם, “to the gathering of the waters”, although very much recommended as primary version by modern commentators, including the third edition of BHK. In fact, we could find support to their guidance in a small remain of Genesis from Qumran, which displays]מקוה[in this spot (4QGen^{h1}).⁶ Fortunately for the Masoretic text, another piece of parchment from Qumran (4QGen^b) has אל מקום אחד as well.⁷

Arguably, one may infer from the above that at the turn of the first millennium BC, two or more different versions of the same text co-existed, none of them having priority over the other in terms of reception.

ENDNOTES

1 Paul Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2006² (henceforth Joüon - Muraoka), §92.

2 In regular Hebrew בְּרֵאשִׁית בְּרָא would sound *e.g.*, בְּרֵאשִׁית הַבְּרִיאָה, “in the beginning of the Creation”. Since the second member bears the article הַ, the entire expression is definite. However, such a formulation demands a different structure of the verse. Cf. וְאִם־בְּרִיאָה יִבְרָא יְהוָה, “and if the Lord creates (something new)”.

3 Joüon - Muraoka, §129c.

4 James Elmer Dean (ed.), *Epiphanius' "Treatise on Weights and Measures" - Syriac Version*. Chicago University Press, 1935, pp. 30-31. Cf. Exodus Rabba, ch. 30, § 9.

5 Hieronymus, *Comment. ad Esaias, Ch. 8*.

6 E. Ulrich et al. (eds.), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol XII. Oxford: Clarendon, 1994, p. 61.

7 *Ibid.*, p. 33.

GENESIS II-III

„WANN WAR DIE SCHÖPFUNG VOLLENDET?“

Ich erinnere mich daran, wie mein Vater jeden Freitagabend das Qiddusch rezitierte, den Segen für die Mahlzeit am Sabbatabend. Es begann mit dem letzten Vers des ersten Kapitels aus dem Buch Genesis. Zuerst flüsterte er: „וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר“, „und es wurde Abend und morgen“ und dann rezitierte er laut mit aschkenasischer Melodie: יוֹם שֵׁשִׁי: „der sechste Tag“, dicht gefolgt von den drei Eröffnungsversen des zweiten Kapitels:

31 יוֹם שֵׁשִׁי: 2:1 וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם: 2:2 וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: 2:3 וַיְבָרַךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:

Als Kind waren mir die Probleme nicht bewusst, mit denen man in diesem Text konfrontiert wird. Ebenso war es auch bei meinen Grundschullehrern, die eifrig darauf bedacht waren mir die Idee der Sechs-Tage-Schöpfung und des siebten Ruhetages zu vermitteln, auf welche das vierte Gebot im Dekalog gegründet ist: כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן הָיָה בְרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשְּׁבַת וַיְקַדְּשֵׁהוּ. Dies wird meist übersetzt als: „Denn in

sechs Tagen hat der HERR Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist, und ruhte am siebenten Tage. Darum segnete der HERR den Sabbattag und heiligte ihn“. In der Tat, die Formulierung des Dekalogs, wie sie in Exodus 20 gegeben wird, ist einfach: Gott erschuf alles in sechs Tagen und am siebten Tag ruhte er: וַיָּנַח¹. Aber leider hat die Erzählung in Genesis kein „וַיָּנַח“, „und er ruhte“, sondern dort steht stattdessen „וַיִּשְׁבַּח“ und „וַיִּשְׁבַּח“, also Verben die „aufhören“, „anhalten“ bedeuten.² Jedoch finden sich weiter entwickelte Anweisungen zur verbindlichen Ruhe am siebten Tag in Exod 23,12, wo die Verben שָׁבַת und נָוַח im gleichen Vers vorkommen: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבַּח לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וַיִּנְכַּשׁ בֶּן-אֲמִתְךָ וְהַגֵּר שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבַּח לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וַיִּנְכַּשׁ בֶּן-אֲמִתְךָ וְהַגֵּר כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן הָיָה בְרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשְּׁבַת וַיְקַדְּשֵׁהוּ. „denn in sechs Tagen machte der HERR Himmel und Erde, aber am siebenten Tage ruhte er und erquickte sich“.

In Anbetracht all dieser Verse, insbesondere des Dekalogs, passten die Übersetzer die

Wiedergabe des Verbs שבת in Gen 2,2–3 mit der Bedeutung „Ruhe“ an. KJV: „... der sechste Tag.“

2,1 So wurden vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. 2,2 Und so vollendete Gott am siebten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. 2,3 Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte.”

Dem folgen auch moderne englische Übersetzungen wie die RSV, NRSV ASV, usw.³ Um die Dinge offensichtlicher zu machen, setzt Vers 2 das Verb עשה in das Plusquamperfekt: “er hatte gemacht”, d.h., an den vorherigen Tagen, nicht am siebten Tag. Offensichtlich eine auslegende Übersetzung. Eine ähnliche Position wurde von den meisten modernen Übersetzern eingenommen.

Dennoch bleibt die Mehrdeutigkeit offensichtlich bestehen. Ist der sechste Tag das Ende der Schöpfung wie es Gen 1,31–2,1 erklärt, oder ist es der sechste Tag wie es Gen 2,2 aussagt?

Das Problem wurde in der harmonisierenden Lesart des samaritanischen Pentateuchs gelöst, in dem in Vers 2 steht: ויכל אלהים ביום הששי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל הששי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל הששי מלאכתו אשר עשה, “und Gott vollendete am sechsten Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und hörte auf^f am siebten Tag mit allem seinem Werk, das er gemacht hatte“. Entsprechend war auch die hebräische

Ausgabe, die der Autor der Septuaginta vor Augen hatte, als er die Phrase in Vers 2 als „am sechsten Tag“ wiedergab: και συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν, in Übereinstimmung mit der vorausgehenden Äußerung (Gen 1,31). Es ist der Wortlaut den Philo von Alexandria, ein jüdischer Philosoph des ersten Jahrhunderts n. Chr., in seinem *Legum Allegoria* 1,2 zitierte. Die selbe Lesart wird auch in der Mechilta, einer hermeneutischen Zusammenstellung des zweiten Jahrhunderts n. Chr. (Abschnitt בא, § xiv) erwähnt: זה אחד מן הדברים שכתבו, לתלמי המלך, „dies ist eine der dreizehn Lesarten, die für Ptolemäus, den König, geschrieben wurden“, um Verwirrung zu vermeiden. Anders gesagt, das Judentum des zweiten Jahrhunderts war sich der unterschiedlichen Wiedergabe in der Septuaginta bewusst, aber erklärte sie als bewusste Änderung. „Der sechste Tag“ als Vollendung der Schöpfung ist auch wie das Jubiläenbuch 2,1 die Urgeschichte beschreibt: „in sechs Tagen vollendete der HERR, Gott, alle Seine Werke und alles was Er geschaffen hatte, und hielt den Sabbat am siebten Tag...“.⁵ Das gleiche kann über die Peschitta gesagt werden: מלאך אלהים ביום הששי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל הששי מלאכתו אשר עשה, mit der Ausnahme, dass zusätzlich zu ihrer Wahl des „sechsten Tages“, sie וישבת als „ruhte“ interpretiert. Dies stimmt mit den jüdisch-aramäischen Targumen überein, die bereits diese harmonisierende Wiedergabe von וישבת als ונה (Onqelos, Pseudo Jonathan) bzw. ואתניה (Fragmenten-Targum) übernommen

haben, wobei beides Formen des Verbs נוח „ruhen“ sind.

In letzter Zeit wurden viele Teile des Buches unter den Schriftrollen vom Toten Meer entdeckt, die nun den hebräischen Originaltext offenlegen, der die äthiopische Übersetzung bestätigt, soweit es unseren Abschnitt betrifft (4Q216, kol 7):

1. [ובין]ם הששי את כל חי[ת...]
2. עשה את האדם זכר ונק[בה]...]
3. ובחיה ובכל הרמש ה[רומש]...
4. המינים האלה עשה ב[יום]...
5. אשר בשמים ובארץ [...]
6. השבת אשר שבת ב[ו]...]
7. עשויים ששת ימים [...]
8. ונשבותה ביום הש[ביעי]...

1. [und am] sechsten [Ta]g [machte er] alle Tiere [...]
2. er machte den Menschen männlich und weib[lich...]
3. und über die Tiere und über alle Kriech(tiere), die [herumkriechen...]
4. diese Arten machte er [am...]
5. was im Himmel und auf Erden [...]
6. den Sabbat, an dem er ruhte [...]
7. sie wurden gemacht in sechs Tagen [...]
8. und wir ruhen (von Arbeit) am sieb[ten] Tag⁶

In seinen *Quaestiones hebraicae in Libro Geneseos* stellt Hieronymus fest, dass das „Hebräische“ „den siebten Tag“ für „den sechsten Tag“ hat, da er die Septuaginta-Lesart kannte.⁷ Aber in seiner Vulgata übersetzte er: *conplevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requievit die septimo, ab universo operesuo quod*

patrarat, worin er das Plusquamperfekt verwendete.

Die Rabbinen der Homiliensammlung Genesis Rabba (sechstes Jahrhundert) haben das Thema intensiv diskutiert und versuchten den Widerspruch aufzulösen, indem sie erklärten, dass „der siebte Tag“ den Sabbatabend miteinschließt, der auf den Abend des sechsten Tages fällt. Dem entsprechend wurde die Schöpfung richtiger Weise am sechsten Tag vollendet, wobei das nachfolgende „und Gott ruhte von allen seinen Werken“ unangetastet bleibt. Genau die Existenz der Diskussion belegt, dass die Rabbinen sich der unglücklichen Darstellung des MT bewusst waren, aber eine Veränderung der Heiligen Schrift für sie undenkbar war.

Um diesen Teil abzuschließen: beide Stränge stellen den siebten Tag als Gottes Ruhetag dar. Keiner fasst es anders auf. Es ist die schwerfällige Formulierung des MT, welche die Septuaginta und ihre Gesellen versucht in eine klarere Darstellung umzuwandeln, die ihrer Art Ideen zu vermitteln angemessen ist.

*

Vers 4 eröffnet eine Art Rekapitulation der Schöpfung: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם: „Dies sind die Generationen von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden, an dem Tag, da Gott der HERR Erde und Himmel machte“.

Ich fürchte die Übersetzung von תּוֹלְדוֹת mit „Generationen“ ist irreführend für den modernen Leser, für den „Generationen“

alle Menschen bedeutet, die zur selben Zeit geboren werden oder leben, während in unserem Kontext die Abstammung von „Erde und Himmel“ gemeint ist, d.h., was Gott „Erde und Himmel“ hervorbringen ließ bei der Schöpfung.⁸

Was die Anordnung dieses Eröffnungsverses angeht, so möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf zwei Wendungen lenken. Eine Wendung ist יהוה אלהים, die hier zum ersten Mal erscheint. In allen Versionen wird sie wörtlich mit „der HERR, Gott bzw. Gott der HERR“ übersetzt, wie sonst überall in der Bibel. Die einzige Ausnahme ist die Septuaginta, welche in ihrem Bestreben nach Systematisierung יהוה auslässt, wenn Gottes Handeln beim Schöpfungsakt involviert ist und die Wendung ausschließlich als ὁ θεὸς wiedergibt: Verse 5, 7, 9, 19, 21; 3,22. In allen anderen Fällen wird das vollständige κύριος ὁ θεὸς verwendet.⁹

Die zweite ist die ungewöhnliche Wortfolge ארץ ושמם, „Erde und Himmel“, die Umkehrung von שמם וארץ, wenn Schöpfung involviert ist: 1,1; 2,1; 14,19; usw. Die Versionen stellen die Reihenfolge wieder her: τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν sagt die Septuaginta, שמם וארץ ist die Formel des SP, *caelum et terram* ist die Wiedergabe der Vulgata und die Peschitta hat dieselbe Reihenfolge: ܫܡܡܘܘܬܐ ܘܐܪܥܐ. Nur der Targum Onqelos folgt der masoretischen Ordnung (oder soll ich sagen „Unordnung“). Interessanterweise stellt die jüdisch-aramäische Übersetzung namens „Codex Neofiti 1“ aus der Bibliothek des Vatikans ebenso die übliche Folge שמם וארעא wieder

her. Um sicher zu sein, ארץ ושמם kommt im MT noch einmal vor, in Ps 148,13. Die Septuaginta übernimmt diese umgekehrte Reihenfolge, weil sie sich nicht auf die Schöpfung bezieht: יהוה על-ארץ ושמם: „sein Lob geht über Erde und Himmel“: ἡ ἐξομολόγησις αὐτοῦ ἐπὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ.

Nun wird uns gesagt, dass Gott einen Garten in Eden pflanzte und dorthin den Menschen setzte, den er gemacht hatte (v. 8). Nach einer langen Beschreibung des Gartens und seiner reichen Umgebung wird uns noch einmal gesagt, dass Gott den Menschen in den Garten setzte, mit einer zusätzlichen Information: Gott berief den Menschen dazu, den Garten zu bebauen und zu bewahren (v. 15): ויקח יהוה אלהים: „Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte“.

Wenn man לשמרה in seinem ursprünglichen Sinn „ihn zu bewachen“ versteht, könnte man sich fragen, warum die Geschichte zu der Frage schweigt, vor was der Garten bewacht werden soll, wie im Falle von Jakobs Anstellung bei Laban in Gen 30,31: צאנך אשמר, „deine Schafe will ich bewachen“. Dies ist dem Leser verständlich, der mit den Gefahren von wilden Tieren für die Herde vertraut ist. Erinnern Sie sich an וגר זאב עם-כרש „und der Wolf soll beim Lamm wohnen“ (Jes 11,6) als Vision einer idealen Welt. In anderen Worten, die Natur erfordert, dass Wölfe nicht bei Lämmern wohnen; sie fressen die Lämmer. Deshalb benötigt Labans Herde Bewacher. Was den Garten Eden anbelangt,

so erscheint kein solcher Schutz nötig. Deshalb suchten die Rabbinen nach einer Antwort, die das Problem entschärft; sie gaben der Wendung eine nicht-wörtliche Deutung: לעבדה זה תלמוד ולשמרה אלו מצוות, d.h., לעבדה bedeutet das Studium der Torah; ולשמרה bedeutet das Erfüllen der Gebote (Sifre zu Deuteronomium, Traktat. עקב, kp. 11). Die gleiche Idee wird in den sogenannten Jerusalem Targumim genannt: „um zu arbeiten in seiner Torah und seine Gebote zu befolgen“.¹⁰

In der Tat bedeutet das Verb שמר auch „bewahren, hüten“, z.B., השמר אחי אנכי, „bin ich meines Bruders Hüter?“ (Gen 4,9). Daher macht die Verwendung des Verbs שמר kein Problem. Was jedoch ein Problem macht, ist die Verwendung des Feminin-Suffixes an beiden Verben, לעבדה ולשמרה, das sich auf ein maskulines Nomen als Objekt bezieht: גן. In der Tat, גן ist maskulin, wie es z.B. גן נעול, „ein verschlossener Garten“ (Hhl 4,12) belegt. Daher sollten wir maskuline Suffixe erwarten: לעבדו ולשמרו. Erstaunlicherweise gibt der samaritanische Pentateuch das gleiche feminine Suffix wieder, bekräftigt durch die mündliche Tradition: *lēbāda wlišmāra*, welche den MT bestätigen und die Annahme einiger moderner Wissenschaftler zurückweisen, die Vokalisation in לעבדה ולשמרה mit einem maskulinen Suffix zu verbessern.¹¹ Warum „erstaunlicher Weise“? Weil der samaritanische Pentateuch unendlich viel regelmäßiger ist als der MT, was korrektes Hebräisch angeht (siehe Teil 4 unten). Jedoch sind die meisten Versionen nicht sorgfältig. Ihre Verwendung des

maskulinen Gartens oder Paradieses führte natürlicher Weise zum maskulinen Objektpronomen.

Es ist keine leichte Aufgabe das feminine Suffix sowohl des MT als auch der samaritanischen Traditionen zu erklären. Vielleicht hatten sie die recht häufige Femininform גנה im Blick, z.B., וְכַגְנָה וְאֶשְׁרֵ-מַיִם אֵין לָהּ „wie ein Garten in dem kein Wasser ist“ (Jes 1,30): וְנִטְעוּ גִבּוֹת וְאָכְלוּ „sie sollen Gärten pflanzen und ihre Früchte essen“ (Jer 29,5) usw. Beide Beispiele stellen גנה als feminines Nomen dar, mit dem femininen suffigierten Verweis להּ und פָּרִיָן. Überraschenderweise kommt dasselbe גנה in Amos 9,14 mit maskulinem suffigierten Verweis vor וְעָשׂוּ גִבּוֹת וְאָכְלוּ: „sie sollen Gärten anlegen und Früchte daraus essen“.

Also: sind גנה und גן maskulin oder feminin? Anscheinend beides. Es ist erwähnenswert, dass גן in der erotischen Beschreibung von Hohelied 4,1–12 metaphorisch vorkommt, als Repräsentation einer Frau, offensichtlich einer Jungfrau (v. 12): גן נעול אחתי כלֵה גל נע: „Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester, liebe Braut, eine verschlossene Quelle, ein versiegelter Born“. Dem entspricht das feminine גנה in der metaphorischen Beschreibung in 6,11: אֶל-גִּבְתֵּי אֲגוּזֵי יַרְדֵּנִי לְרִאוֹת בְּאֵבֵי הַנְּחַל לְרִאוֹת הַפְּרִתָּהּ „Ich bin hinabgegangen in den Nussgarten, zu schauen die Knospen im Tal, zu schauen, ob der Weinstock sprosst, ob die Granatbäume blühen“.

Natürlich beziehe ich mich auf den ersten Halbvers von 4,12: גן נעול אחתי כלֵה, denn

der zweite hat גַּל נְעוּל מְעִין חָתוּם. Dies ist ein weiterer Kopfschmerz, denn er scheint den ersten Halbvers גַּל נְעוּל in der Kraft des *parallelismus membrorum* zu wiederholen und willkürlich גַּל in גַּל zu verändern. In der Tat, einige Manuskripte des MT belegen גַּל נְעוּל מְעִין חָתוּם im zweiten Halbvers. Diese Lesart stimmt mit der Septuaginta überein, die κήπος, „Garten“ in beiden Fällen aufweist, wie in der Vulgata *hortus*, und in der Peschitta ܡܫܬܐܘܪܐ. Dies könnte andeuten, dass der MT fehlerhaft ist, und deshalb BHK, BHS und BHQ empfehlen auch in diesem Fall גַּל נְעוּל zu verbessern. Jedoch verbinden jüdische Kommentatoren aus dem Mittelalter גַּל נְעוּל einstimmig mit Josua 15,19: גַּלְתַּי מַיִם, „Wasserquellen“, das völlig dem folgenden מְעִין חָתוּם entspricht. Wenn es sich also nicht um einen apologetischen Ansatz handelt, so könnte dies ein Fall eines vollständigen *parallelismus membrorum* sein, der eine Idee aus stilistischen Gründen wiederholt.¹²

*

Bevor wir zum nächsten Kapitel weitergehen, möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf Gottes großzügige Erlaubnis an Adam lenken, alle Früchte des Gartens zu genießen - mit einer Ausnahme (v. 16): מְעַץ הַדְּעָת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְהָ מָוֹת תָּמוּת, „Du darfst essen von allen Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm isst, wirst du des Todes sterben.“ Das Verbot ist begleitet von der ernststen Warnung, tatsächlich einer Drohung: מוֹת תָּמוּת, „du wirst des Todes sterben“, außer,

dass die Drohung nicht implementiert wird, nachdem Gottes Gebot übertreten wird. Adam aß vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, aber er starb nicht „am selben Tag“. Vielleicht änderte Gott seine Absichten bezüglich der Höchststrafe und zog eine andere Bestrafung vor, wenn man die strafmindernden Umstände beachtet, dass die fehlende Fähigkeit zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, Adam der Versuchung erliegen ließ.

Um diesen Abschnitt mit dem Ausgang von Kapitel 3 zu harmonisieren, gibt Symmachus, der die Bibel im zweiten Jahrhundert n. Chr. ins Griechische übersetzte die Wendung als θνήτος ἔσῃ, „du sollst sterblich sein“ wieder. Hieronymus lobte diese Wiedergabe in seinen *Quaestiones*: „melius interpretatus est Symmachus *mortalis eris*“, obwohl er in seiner Vulgata sagte *morte morieris*, „des Todes sollst du sterben“ dessen Ablativ *morte* eine geschickte Anspielung auf „dem Tode verpflichtet“ ist, die sehr der Septuaginta-Wiedergabe: θανάτω ἀποθανεῖσθε im Dativ entspricht. Viel offensichtlicher ist die Wiedergabe der jüdisch-aramäischen Übersetzung bekannt als Pseudo-Jonathan: תְּהִי חַיִּיב מִיָּתָה, „du sollst dem Tode verpflichtet sein“. חַיִּיב מִיָּתָה ist eine Rechtsterminologie aus der Mischna für eine Person, die eine Übertretung begeht, welche die Höchststrafe nach sich zieht. Sie erfordert keine sofortige Exekution, die der Entscheidung des Sanhedrins, des obersten Gerichts, überlassen wird.¹³

Aber bevor die Übertretung erreicht wird, macht Kapitel 2 einen langen Umweg um

das Element in den Blick zu bringen, das die Übertretung ermöglichte: die Erschaffung der Frau, welche die Schlange zuerst versuchte. Vers 18 zeigt Gottes Gedanken über die Einsamkeit des Mannes, den er erschaffen hatte, Verse 19–20 stellen die Bemühungen dar, eine Begleitung für den Mann zu finden, welche zur Erschaffung der Frau führen. Die Einzelheiten der Erschaffung der Frau hier, nachdem sie bereits in Kap. 1,26–30 berichtet wurden, beabsichtigen ihre Rolle im Drama der Ursünde aufzuzeigen, und so den Aufschub der Höchststrafe zu rechtfertigen.

Der Mann ist überwältigt von ihrer Erscheinung und ruft aus: **זאת הפעם עצם** **מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה-זאת**. Das wird in der NRSV übersetzt als: “This at last is bone of my bones and flesh of my flesh; this one shall be called Woman, for out of Man this one was taken”. “At last” ist eine eigenartige Weise das eher unglückliche Vorkommen des Adverbs **הפעם** wiederzugeben, das „jetzt“ (= KJV) bedeutet. **הפעם** sieht im Kontext wie fehl am Platz aus. Dennoch ist es im SP vorhanden. Es wird in allen Versionen ohne Ausnahme wiedergegeben. Luther war realistisch als er **הפעם** nicht als ein Adverb der Zeit, sondern als eine Verstärkung auffasste: „Das ist *doch* Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch...“. Der homiletische jüdisch-aramäische Targum nach dem Codex Neofiti der Bibliothek des Vatikans macht einen auslegenden Exkurs, und fasst **הפעם** adverbial auf, wie sonst: **הדא זימנא ולא תוב תתברי איתתא מן גבר היכמא מיני**, „diese Zeit, aber nie mehr wieder, wird eine Frau von einem Mann

erschaffen wie diese erschaffen wurde von mir“. Was ihren generischen Namen angeht: **לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה-זאת**, „darum man wird sie Männin nennen, weil sie *vom Mann* genommen ist“, hat der SP eine mehr ausgeglichene Formulierung: **כי את מאישה לקחה-זאת**, d.h., „denn von *ihrem Mann* wurde diese genommen“. Durch dessen Rückgriff auf das Possessivpronomen wird eine Verbindung zum folgenden Vers aufgebaut, welche die Beziehung zwischen Mann und Frau betont (v. 24): **על-כן יעזב-איש את-אביו ואת-אמו וידבק באשתו והיו לבשר אחד**, „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden sein ein Fleisch“. Seine Version teilt auch die Septuaginta: **ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς**. Und sogar Onqelos, der offizielle jüdisch-aramäische Targum sagt **דא ארי מבעלה נסיבא דא**, „denn von *ihrem Mann* ist sie genommen“. Und so ist es auch im Jubiläenbuch (3,6): „denn sie wurde von ihrem Mann genommen“.

Das Kapitel endet mit dem idyllischen Bild eines glücklichen Paares, das seiner Nacktheit nicht bewusst ist. **ויהיו שניהם ער**, „Und sie waren beide nackt, der Mensch und seine Frau, und schämten sich nicht“. Da Nacktheit das zentrale Problem der folgenden Erzählung ist, ist es nur natürlich, den Vers am Wendepunkt der Erzählung zu platzieren.

ENDNOTEN

1 Der Dekalog im Deuteronomium nennt einen anderen Grund: וַיִּזְכֹּרְתָּ כִּי-עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד הַזְּקֵנָה וּבְיָרֵעַ נָט, וְהָיָה עַל-כֵּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-יְיָוִם הַשַּׁבָּת „Denn du sollst daran denken, dass auch du Knecht in Ägyptenland warst und der HERR, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der HERR, dein Gott, geboten, dass du den Sabbatag halten sollst.“ (5,15).

2 HALOT s. v.

3 Nur JPS bleibt getreu am MT: “And on the seventh day God finished the work that He had been doing, and He ceased on the seventh day from all the work that He had done. And God blessed the seventh day and declared it holy, because on it God ceased from all the work of creation that he had done”.

4 Im samaritanisch-aramäischen Targum übersetzt als ובטל, “er hörte auf”. A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (Leiden: Brill, 2000), s.v.

5 Das Jubiläenbuch ist eine apokryphe Zusammenstellung, welche die Geschichten der Bibel als eine Kette von fünfzig Jahreseinheiten nacherzählt (יובל = Jubiläum), und Genesis 1 bis Exodus 19 umfasst. Es wurde vermutlich im zweiten Jahrhundert v. Chr. auf Hebräisch verfasst, dann auf Griechisch übersetzt und wohl auf Altsyrisch, und später vom Griechischen in andere Sprachen, die alle verloren sind. Nur die äthiopische Übersetzung war bekannt (aus der der obrige Abschnitt ins Deutsche übersetzt wurde). In der Einführung seiner englischen Übersetzung des äthiopischen Jubiläenbuches, erachtet James Vanderkam viele der Jubiläenbuch-Lesarten, die in den Text eingeführt wurden, als Änderungen, die „... als problemlösend beschrieben werden können. Genesis-Exodus hat für Leser über die Jahrhunderte hinweg viele Schwierigkeiten verursacht; das Jubiläenbuch zeigt, dass sie die Ausleger vor mehr als zweitausend Jahren beschäftigten“, vgl.

J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, CSCO, 510: *Scriptores Aethiopici*, 87 (Leuven: Peeters, 1989).

6 F. G. Garcia Martinez & E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition* (Leiden: Brill, 1997), 460–61.

7 Et consumavit deus in die sexta opera sua, quae fecit. pro die sexta in hebraeo diem septimam habet. artabimus igitur Iudaeos, qui de otio sabbati gloriantur, quod iam tunc in principio sabbatum dissolutum sit, dum deus operatur in sabbato, complens opera sua in eo et benedicens ipsi diei, quia in illo uniuersa compleuerit. P. de Lagarde, *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos* (Lipsiae: Teubner, 1868), 4.

8 “A body of men, animals or plants having a common parent or parents and constituting a single degree or step in the line of descent from an ancestor”, P. B. Gove et al. (eds.), *Webster’s Third New International Dictionary of the English Language* (Springfield, Mass.: Merriam-Webster Inc., 1961).

9 M. Rösel, „Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta,“ in *Ernten was man sät*, hrsg. von D. R. Daniels et al. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 357–77.

10 Onqelos behält jedoch die wörtliche Übersetzung: למפלחה ולמטרה.

11 R.S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 127.

12 So deuten Rashi, Ibn Ezra und andere. Das Verhältnis von גַּל נְעוּל zu גַּלַּת מְיָוִם wird auch als logische Alternative von Franz Buhl vorgeschlagen, vgl. ders. et al., *Wilhelm Gesenius’ hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin: Springer Verlag, 171915), s.v.

13 Z.B., Mischna, Trakt. Sanhedrin, *passim*.

GENESIS II-III

“WHEN WAS CREATION COMPLETED?”

I remember my childhood days, when my father was reciting on Friday evening the Qiddush, the blessing for the Sabbath-evening meal. He would start with the last verse of the first chapter of Genesis. First, he would whisper: *וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר*, and then aloud in ashkenazic tune: *יּוֹם הַשֵּׁשִׁי*: “the sixth day”, immediately followed by the three opening verses of the second chapter:

31 יּוֹם הַשֵּׁשִׁי: 2:1 וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צָבָאָם:
 2:2 וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
 וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: 2:3
 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת
 מְכַל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בְּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:

As a child I wasn't alert to the problems this text presents. And so were my primary school teachers, who were eager to convey to me the idea of the six-days creation and of the seventh day rest, on which the fourth commandment of the Decalogue is founded: *כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת-יּוֹם הַשְּׁבִת וַיְקַדְּשֵׁהוּ* (Exod 20:11). This is widely translated as: “For in six days the LORD made heaven and earth, the sea, and all that is in them, but rested the seventh day; therefore the LORD blessed the sabbath day and consecrated it” (NRSV). In fact, the formulation of

the Decalogue, as given in Exodus 20 is simple: God created everything in six days, and in the seventh day he rested: *וַיִּנַּח*¹. Unfortunately, the Genesis story has no *וַיִּנַּח*, “he rested”; it has *וַיִּשְׁבֹּת* and *שָׁבַת* instead, verbs meaning “cease”, “stop”.² However, more developed instructions regarding the obligatory rest on the seventh day do occur in Exod. 23:12, where the verbs *וַיִּנַּח* and *שָׁבַת* occur in the same verse: *שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן יִנָּפֵשׁ שׂוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וַיִּנָּפֵשׁ בֶּן-אֲמִתָּה וְהַגֵּר כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֵשׁ* (NRSV). This is reasoned in Exod 31:17: *כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֵשׁ* (NRSV). This is reasoned in Exod 31:17: *כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֵשׁ* (NRSV). This is reasoned in Exod 31:17: *כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֵשׁ* (NRSV).

Having all these in mind, particularly the Decalogue, translators adapted Gen. 2:2-3 rendering the verb *שָׁבַת* in terms of “rest”. KJV: “... the sixth day.

2:1 Thus the heavens and the earth were finished, and all the host of them. 2:2 And on the seventh day God ended the work

which he had made, and he *rested* on the seventh day from all the work that he had made. 2:3 And God blessed the seventh day and sanctified it, because that in it God rested from all his work which God created and made.”

This is followed by modern English translations, such as RSV, NRSV ASV, etc.³ In order to make matters explicit, verse 2 puts the verb עשה in the pluperfect: “he had made”, *i.e.*, in the previous days, not on the seventh day. Clearly, a interpretive translation. A similar position was adopted by most modern translations.

Nevertheless, the ambiguity apparently remains. Is the sixth day the end of the creation, as stated in Gen 1:31-2:1, or on the seventh day, as declared by Gen 2:2?

The problem is solved in the harmonizing text of the Samaritan Pentateuch which has in verse 2: ויכל אלהים ביום הששי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, “and God ended on the *sixth* day the work which he had made, and he *ceased*⁴ on the seventh day from all the work that he had made”. Such also was the Hebrew version that the author of the Septuagint had before his eyes when he rendered the phrase in verse 2 as “on the sixth day”: καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν, “on the sixth day”, in agreement with the previous statement (Gen 2:31). It is this wording that Philo of Alexandria, the Jewish philosopher of the first century CE, quoted in his

Legum Allegoria 1:2. This very reading is also mentioned in the 2nd century CE Jewish hermeneutical compilation Mekhilta (section בא, § xiv): וזה אחד מן הדברים שכתבו לתלמי המלך, “this one of the thirteen readings written for Ptolemy the King”, in order to avoid confusion. In other words, second century Judaism was aware of the Septuagint different rendering, but declared it intentional change. “The sixth day” as the conclusion of the Creation is also the way how the Book of Jubilees 2:1 describes the primeval history: “in six days the Lord God finished all His works and all that He created, and kept Sabbath on the seventh day...”⁵ The same may be said about the Peshitta: סעלג אלמא כטלח שלטלח כדום, ויבגו ס אלו אלעט כטלח שלטלח כדום, ויבגו כטלח שלטלח כדום, ויבגו, with the exception that in addition to its opting for “the sixth” day, it interprets וישבת as “rested”. This is in line with the Jewish Aramaic Targums, which have already adopted this harmonization rendering וישבת as ונח (Onqelos, Pseudo Jonathan), ואתניה (Fragment Targum), both being forms of the verb נוה, “rest”.

Recently, many portions of Jubilees have been discovered among the Dead Sea Scrolls, revealing the original Hebrew text, which confirms the Ethiopic translation as far as our passage is concerned (4Q216, col 7):

1. [וביו] הששי את כל חי[ת...].
2. עשה את האדם זכר ונק[בה...].
3. ובחיה ובכל הרמש ה[רומש...].
4. המינים האלה עשה ב[יום...].
5. אשר בשמים ובארץ [...].

6. השבת אשר שבת ב[ו...]
 7. עשויים ששת ימים[...]
 8. ונשבותה ביום הש[ביעי...]

1. [On the] sixth [da]y [he made] all the animals [...]
2. he made man male and fem[ale...]
3. over the animals and over all the creeping (animals) that [creep...]
4. he made these kinds on [the...]
5. there is in the heavens and on the earth [...]
6. the Sabbath on which he rested [...]
7. they were made in six days [...]
8. and we cease (from work) on the sev[enth] day⁶

In his *Quaestiones hebraicae in Libro Geneseos*, Jerome acknowledges that the “Hebrew” has “the seventh day” for “the sixth day”, being aware of the Septuagint version,⁶ but in his Vulgate he translated: *conplevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requievit die septimo, ab universo operesuo quod patrarat*, using the pluperfect.

The rabbis mentioned in the sixth century CE collection of homilies, *Genesis Rabba* (ch. 10, §8) have discussed intensively the subject, trying to conciliate the contradiction by asserting that “the seventh day” includes the Sabbath-eve, which falls on the evening of the sixth day. Accordingly, the Creation had been completed on the sixth day, all right, and the following “and God ceased from all the work” remains unharmed. The very existence of the discussion attests at the rabbis’ awareness of the unhappy MT

display, but altering the holy script was unthinkable to them.

To conclude this section: Both branches exhibit the seventh day as God’s rest day. None of them conceives it otherwise. It is the cumbersome MT formulation that the translations attempt to transform into a clearer presentation, adequate to their way of conveying ideas.

*

Verse 4 opens a sort of recapitulation of the Creation: *אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָהּ*, “These are the generations of the heavens and the earth when they were created. In the day that the LORD God made the earth and the heavens”.

I am afraid the translation “generations” of *תּוֹלְדוֹת* is misleading the modern reader, for whom “generation” means all of the people born or living at about the same time, while in our context, the progeny of “earth and heavens” is meant, *i.e.*, what God made “earth and heavens” produce at the Creation.⁷

As far as textual arrangement of this opening verse is concerned, I would like to draw your attention to two locutions. One is *יְהוָה אֱלֹהִים*, which appears here for the first time. It is literally rendered in all versions as “the Lord God”, as it is everywhere in the Bible. The only exception is the Septuagint, which, in its quest for systematization omits *יְהוָה* when God’s actions in the process of creation

is involved, rendering the locution as \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ alone: verses 5, 7, 9, 19, 21; 3:22. In all other cases, the full $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ is employed.⁸

The second one is the uncommon sequence אָרֶץ וְשָׁמַיִם , “earth and heavens”, the inverse order of שָׁמַיִם וָאָרֶץ , when creation is involved: 1:1, 2:1, 14:19, etc. The versions restore the order: $\tau\acute{o}\nu$ $\sigma\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\eta\nu$ $\gamma\eta\nu$ says the Septuagint, $\text{אָרֶץ וְשָׁמַיִם וָאָרֶץ}$ is the formula of The Samaritan Pentateuch, *caelum et terram* is the Vulgate’s rendering and the Peshitta has the same order: ܐܪܥܐ ܘܫܡܝܐ . Only Onqelos follows the Masoretic order (or shall I say “disorder”?). Interestingly enough, the Jewish Aramaic translation known as “Codex Neofiti 1” of the Vatican Library restores the usual order too: שָׁמַיִם וָאָרֶץ . To be sure, אָרֶץ וְשָׁמַיִם occurs in the MT once more, in Ps 148:13. The Septuagint accepts this inverted order, because it is not related to Creation: $\text{הוֹדוּ עַל־אֲרָץ וְשָׁמַיִם}$, “his glory is above earth and heaven”: η $\epsilon\acute{\xi}\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\gamma\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{o}\upsilon$.

Now we are told that God planted a garden in Eden and placed there the man whom he (had) formed (v. 8). After a long description of the garden and its rich surroundings, we are informed again that God placed the man in the garden, with one additional piece of information: God appointed man on tilling and guarding it (v. 15): $\text{וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֶן־$ $\text{עֵדֶן לְעַבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ}$, “The Lord God took the man and put him in the garden of Eden to till it and keep it” (NRSV).

If one takes לְשִׁמְרָהּ in its original sense, “to guard it”, then he may wonder, why the story is silent with regard to the question from what the garden is to be guarded, like in the case of Jacob’s engagement to Laban in Gen 30:31: צֹאֲנֶךָ אֶשְׁמֵר , “I shall guard your flock”. This is clear to the reader, who is acquainted with the dangers of wild animals for the flock. Remember $\text{וְגַר זֶאֵב עִם$ כֶּבֶשׂ , “and the wolf shall live with the lamb” (Isa 11:6) as a vision of an ideal world. In fact, the natural arrangement demands that wolves do not live *with* lambs; they eat lambs, as dictated by the food-chain rule, Therefore Laban’s flocks require guardians. As far as the garden of Eden is concerned no such protection seems necessary. Therefore the Rabbis sought for an answer that might take the edge off the problem; they gave the phrase a non-literal course: $\text{לְעַבְדָּהּ זֶה תְּלִמוּד וְלִשְׁמֵרָהּ אֵלּוּ מִצְוֹת}$, i.e., לְעַבְדָּהּ means to study the Torah; וּלִשְׁמֵרָהּ means to fulfill the commandments (Sifre on Deuteronomy, tract. עֵקֶב, ch. 11). This same idea is expressed by the so called Jerusalem Targumim: $\text{לְמַהוּי פְּלַח בְּאוֹרֵי תוֹרָה}$ $\text{וּלְמִיטַר פִּיקוּדוּי}$, “in order to labor in his Torah and keep his commandments”.⁹

In fact, the verb שָׁמַר also means “to keep” something, e.g., $\text{הֲשָׁמַר אָחִי אֹנְכִי}$, “Am I my brother’s keeper?” (Gen 4:9). Therefore the very use of the verb שָׁמַר presents no problem. What does present a problem is the use of the feminine suffix in both verbs, $\text{לְעַבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ}$, referring to a masculine noun as object: גֶּן , “garden”. Indeed, גֶּן is masculine, as attests e.g., גֶּן נְעוּל , “a locked garden” (Canticles 4:12), and therefore we should expect the masculine

suffixes: לְעֵבְדוֹ וּלְשִׁמְרוֹ. Noteworthy is the Samaritan Pentateuch which displays the same feminine suffix, reinforced by the oral tradition: *lēbāda wlišmārā*. It plainly supports the Masoretic Text and renders irrelevant the suggestion of some modern scholars to emend the vocalization into לְעֵבְדָה וּלְשִׁמְרָה, with a masculine suffix.¹⁰ Why “noteworthy”? Because the Samaritan Pentateuch is infinitely more regular than the Masoretic Text as far as “correct” Hebrew is concerned (see below, part 4).

It is not an easy task to explain the feminine suffix of both Masoretic and Samaritan traditions. Perhaps they had in mind the quite frequent feminine form גַּנָּה, e.g., וְכַגְנָה אֲשֶׁר־מִים אֵין לָהּ, “like a garden which has no water” (Isa 1:30): וְנִטְעוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ, “they shall plant gardens and eat their fruits” (Jer 29:5). etc. Both examples display גַּנָּה as a feminine noun, with the feminine suffixed referent לָהּ and פָּרְקִין. Surprisingly, the same גַּנָּה occurs in Amos 9:14 with the masculine suffixed referent: וְעָשׂוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת־פְּרִיָהֶם, “they shall make gardens and eat their fruit”.

So: are גַּנָּה and גַּן masculine or feminine? Apparently both. It is worth noting that גַּן in the erotic description of Cantic 4:1-12 occurs metaphorically as a representation of a women, apparently a virgin (v. 12): גַּן נְעוּל אַחֲתִי כְלָה גַל נְעוּל מְעֵין חֲתוּם, “A garden locked is my sister, my bride, a garden locked, a fountain sealed”. Which is paralleled by the feminine גַּנָּה in the metaphoric description in 6:11: אֶל־גַּנֹּת אֶגְזוּ: יִרְדְּתִי לְרֵאוֹת בְּאֲבִי הַנְּחַל לְרֵאוֹת הַפְּרִיָהָה הַגָּפְן׃ הַגִּצּ

וּ הַרְמָנִים, “I went down to the nut orchard, to look at the blossoms of the valley, to see whether the vines had budded, whether the pomegranates were in bloom”.

Of course, I refer to the first hemistich of 4:12: גַּן נְעוּל אַחֲתִי כְלָה, as the second one has גַל נְעוּל מְעֵין חֲתוּם. This is another *Kopfschmerz*, since it seems to repeat the first גַּן נְעוּל, by force of *parallelismus membrorum*, arbitrarily changing גַּן into גַל. Indeed, some manuscripts of the MT do display גַן נְעוּל מְעֵין חֲתוּם in the second hemistich as well. This version is in line with the Septuagint, which has κήπος, “garden” in both cases, and with the Vulgate *hortus*, and the Peshitta ܡܘܨܪܐ. This may indicate that the Masoretic Text is mistaken, and therefore BHK, BHS and BHQ recommend to emend to גַן נְעוּל in this case too. However, Jewish medieval commentators, reluctant to emend the text, unanimously connect גַל נְעוּל with Joshua 15:19: גַּלְתַּי מַיִם, “springs of water”, which parallels perfectly the following חֲת מְעֵין. If not an apologetic approach, this may be a perfect case of *parallelismus membrorum*, which repeats an idea for stylistic reasons.¹¹

*

Before we proceed to the next chapter, I would like to bring to your attention God’s generous permission to Adam to enjoy eating of the fruits of the garden – with one exception (vv. 16-17): מִכָּל־עֵץ־הַגָּן אָכַל: תֹּאכַל וּמֵעֵץ הַדְּעִת טוֹב וְרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם תֹּאכַל וּמֵעֵץ הַדְּעִת טוֹב וְרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת, “You may eat of every tree of the garden; but of the tree of the knowledge of good and evil you shall not

eat, for in the day that you eat of it you shall die”. The interdiction is accompanied by a severe warning, in fact a threat: מוֹת תָּמוּת, “you shall die”.

Except that the threat is not implemented, when God’s command is transgressed. Adam did eat from the tree of the knowledge of good and evil, but did not die “the same day”. Perhaps, considering the mitigating circumstances, lack of ability to discern between good and evil, which made Adam to succumb to temptation, God changed his mind concerning the capital punishment and preferred a different penalty.

In order to harmonize the passage with the outcome of chapter 3, the second century CE translator of the Bible into Greek, Symmachus, renders the expression as θνήττος ἔσῃ, “you shall be mortal”. Jerome praised this rendering in his *Quaestiones*: “melius interpretatus est Symmachus *mortalis eris*”, although in his Vulgate he said *morte morieris*, “by death you shall die” whose ablative *morte* may be a subtle allusion to liability to death, very much in accord with the Septuagint rendering: θανάτῳ ἀποθανεῖσθε in the dative. Much more overt is the rendering of the Jewish Aramaic translation known as Pseudo-Jonathan: תהי חייב מיתה, “you shall be liable to death”. תהי חייב מיתה is a Mishnaic legal term for a person who commits a transgression that involves capital punishment. It does not require immediate execution, which is left to the decision of the Sanhedrin, the supreme court.¹³

But, before getting to the transgression, chapter 2 makes a long detour in order to bring into focus the element that made the transgression possible: the creation of the woman, whom the serpent tempted in the first place. Verse 18 displays God’s thoughts about the solitude of the man he had created; verses 19-20 exhibit the efforts to find a companion for the man, which led to the creation of the woman. The details of the creation of the woman here, after being already related in ch. 1:26-30, intend to show her rôle in the drama of the primordial sin, and thus, to justify the postponement of the capital penalty.

The man is overwhelmed by her apparition and exclaims: זאת הפעם עָצָם מְעַצְמֵי וּבִשָּׁר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת, this is translated in the NRSV as: “This at last is bone of my bones and flesh of my flesh; this one shall be called Woman, for out of Man this one was taken”. “At last” is a strange way to render the rather unfortunate occurrence of the adverb הַפְּעֵם, which means: “now” (= KJV). הַפְּעֵם looks out of place in this context. Nevertheless it is present in the Samaritan Pentateuch, it is rendered in all versions with no exception. Luther was realistic when he took הַפְּעֵם not as an adverb of time, but as an intensifier: “Das ist *doch* Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch...”. The homiletic Jewish Aramaic Targum according to codex Neofiti of the Vatican Library makes an explicative digression, taking הַפְּעֵם adverbially, as elsewhere: הֲדָא זִימְנָא וְלֹא תוּב תַּתְּבְּרִי אִיתָתָא, “this time

but never again will a woman be created from a man as this one was created from me”. When it comes to her generic name: תָּלוּאָת לְקַחָהּ זֹאת, “this one shall be called Woman, for *out of Man* this one was taken”, the Samaritan Pentateuch has a more equilibrate formulation: כִּי תָלוּאָת לְקַחָהּ זֹאת, i.e., “for *out of her Man* this one was taken”. By its resort to the possessive pronoun a connection with the following verse is established, stressing the ties between man and wife (v. 24): על כֵּן יֵעֹזֵב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ. Its version is shared by the Septuagint: ἐὰν τὸ ἄνδρὸς ἀντὶ ἧς. And even Onqelos, the official Jewish Aramaic Targum says: אַרִי דֵא מִבְעֵלָה נְסִיבָא דֵא, “for from *her husband* is she taken”. And so is the Book of Jubilees (3:6): “because she was taken from *her husband*”.

The chapter ends with the idyllic image of the happy couple, unconscious of their nakedness. וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׂוּ, “And they were both naked, the man and his wife, and were not ashamed”. As nakedness is a central issue in the following narration, it is only natural to position this verse at the turning point of the plot.

ENDNOTES

1 The Deuteronomy Decalogue gives a different reason: וַיִּזְכֹּרְתָּ כִּי־עֲבָדְךָ הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: וַיִּצְאָךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְיָד נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוָּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יְמֵי הַשַּׁבָּת, “Remember that you were a slave in the land of Egypt, and the LORD your God brought you out from there with a mighty hand and an outstretched arm; therefore the LORD your God commanded you to keep the Sabbath day” (5:15).

2 HALOT s. v.

3 Only JPS remains faithful to the MT: “And on the seventh day God finished the work that He had been doing, and He *ceased* on the seventh day from all the work that He had done. And God blessed the seventh day and declared it holy, because on it God *ceased* from all the work of creation that he had done.”

4 Translated in the Samaritan Aramaic Targum as ובטל, “he ceased”. A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden-New York-Köln: Brill, 2000, s.v.

5 The Book of Jubilees is an apocryphal composition which re-tells the stories of the Bible, as a chain of clusters of fifty years (= jubilee), extending from Genesis 1 to Exodus 19. It was assumably composed in the second century BC in Hebrew, then translated into Greek and probably Syriac, and later, from Greek in other languages, all of them being lost. Only the Ethiopic translation was known (wherefrom the above passage was translated into English). In his introduction to his English translation of the Ethiopic Book of Jubilees, James C. Vanderkam considers many of Jubilees readings as changes introduced into the text which: “... could be characterized as problem-solving. Genesis-Exodus has raised many difficulties for readers over the centuries; Jubilees shows that they troubled expositors more than two thousand years ago”: J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*. CSCO, 510: Scriptorum Aethiopicum, 87. Leuven: Peeters 1989.

6 F. G. Garcia Martinez & E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*.

Leiden-NewYork Köln: Brill, 1997), pp. 460-61.

7 Et consumavit deus in die sexta opera sua, quae fecit. pro diee sexta in hebraeo diem septimam habet. artabimus igitur Iudaeos, qui de otio sabbati gloriantur, quod iam tunc in principio sabbatum dissolutum sit, dum deus operatur in sabbato, complens opera sua in eo et benedicens ipsi diei, quia in illo uniuersa compleuerit. P. de Lagarde, *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*. Lipsiae: Teubner, 1868, p. 4.

8 “A body of men, animals or plants having a common parent or parents and constituting a single degree or step in the line of descent from an ancestor”. P. B. Gove *et al.* (eds.), *Webster’s Third New International Dictionary of the English Language*. Springfield, Mass.: Merriam-Webster Inc., 1961.

9 M. Rösel, “Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta” in D. R Daniels *et al.* (eds.), *Ernten was man sät*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991, pp. 357-77.

10 Onqelos, however, keeps its literal translation: למפלחה ולמטרה.

11 R.S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11, Textual Studies and Critical Edition*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 127.

12 So Rashi, Ibn Ezra and others. The relation of גָּלָעוּלָּא וְגָלָעוּלָּא מִיָּמֵי is put forward as a logical alternative by Franz Buhl *et al.*: *Wilhelm Gesenius’ hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament...* 17. Auflage. Berlin: Springer Verlag, 1915, s.v.

13 *E.g.*, Mishna. tract. Sanhedrin, *passim*.

GENESIS VI-IX

DIE „SÖHNE GOTTES“, DIE „RIESEN“ UND DIE FLUT

Genesis 6:1–4 erzählen eine seltsame oder wenigstens ungewöhnliche Geschichte, die aussieht, als sei sie von einer heidnischen Volkssage genommen:

וַיְהִי כִּי-הִתְחַל הָאָדָם לָרֹב עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יִלְדוּ
 לָהֶם:
 וַיֵּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה
 וַיִּקְחוּ
 לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:
 וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא-יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעַלְמָם כִּשְׁגָם הוּא
 כִּשְׁעַר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה:
 הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בִּימֵי הַהֵם וְגַם אַחֲרֵי-כֵן אֲשֶׁר
 יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַמָּה
 הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם

Übersetzt auf Englisch in einer ziemlich zufriedenstellenden Weise von der KJV als:

„Und es geschah, als die Menschen begannen sich auf dem Angesicht der Erde zu vermehren, und Töchter ihnen geboren wurden, dass die Söhne Gottes die Töchter der Menschen sahen, dass sie schön waren, und sie nahmen sich zu Frauen, welche sie wollten. Und der HERR sprach: Mein Geist soll mit dem Menschen nicht immer bleiben, denn er ist auch Fleisch; doch seine Tage sollen hundertzwanzig Jahre sein. Es waren Riesen auf der Erde in jenen Tagen; und auch danach, als die Söhne Gottes zu

den Töchtern der Menschen kamen, und sie gebaren ihnen Kinder, dieselben wurden mächtige Männer, die von alters her waren, die berühmten Männer“.

Man kann sich über die eheliche Vermischung von göttlichen Wesen mit sterblichen Frauen wundern, was an die griechische Mythologie erinnert, wenn nicht an polytheistische Erzählungen. Tatsächlich hat der Ausdruck „Söhne Gottes“ ein hohes Maß an Verlegenheit produziert, die zu verschiedenen ausweichenden Übersetzungen geführt hat. Es wird von der Septuaginta buchstäblich übersetzt, gemäß den großen Ausgaben: οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Vielleicht, weil der Ausdruck nicht einzigartig ist; er erscheint in Hiob 1,6; 2,1; 38,7; in Daniel 3,25 (auf Aramäisch: ܒܪ ܐܠܗܝܢ). Allerdings hat Codex Alexandrinus von der Septuaginta οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, „die Engel Gottes“, eine Wahrnehmung, deren grosses Alter bestätigt wird durch Philo von Alexandria: ἰδόντες δὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὅτι καλαὶ εἰσιν (*Gigantes* 6) und von Josephus: πολλοὶ γὰρ ἄγγελοι θεοῦ γυναιξὶ συνιόντες ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας καὶ παντὸς ὑπερόπτας καλοῦ διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποιθήσιν ὅμοια τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμηθεῖν λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων καὶ οὗτοι δράσαι

παραδίδονται, “denn viele Engel Gottes waren bei den Frauen, und zeugten Söhne, die sich als ungerecht erwiesen hatten, und Verächter von allem, was gut war, wegen des Vertrauens, das sie in ihre eigene Kraft hatten; denn die Tradition ist, dass diese Männer taten, was den Taten derjenigen gleicht, die die Griechen Riesen nennen” (*Antiquitates* 1:73). Aquila übersetzt ebenso als „Söhne“ οἱ υἱοί, aber der Plural τῶν θεῶν „der Götter“, entlarvt seine Beziehung zu der Bedeutung „Richter“, zugeschrieben zu אלהים. Sehr stark im Einklang mit der Übersetzung des Hieronymus von אלהים im folgenden Fall. Das Buch Henoch beschreibt die Verbindung der „Engel der Himmel mit den Töchtern der „Kinder der Menschen“ als Quelle von allem Bösen in der irdischen Welt, da es die Riesen zeugte, die den Menschen alle Bosheit beibrachten.¹

Ex 21,6 regelt den Fall eines Sklaven, der sich weigert, nach dem sechsten Jahr der Sklaverei befreit zu werden. Die Prozedur, die ihn zu einem dauerhaften Sklaven macht, ist: והגישו אֶדְנִיךָ אֶל-הָאֱלֹהִים, übersetzt von NRSV als: „dann soll sein Herr ihn vor Gott bringen“. Die Septuaginta gibt diesen Abschnitt mit einer wichtigen Erweiterung wider: προσάξει αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, „sein Herr soll ihn zum Gericht Gottes führen“. Ein Hinweis auf eine ähnliche Interpretation mag innerhalb der Wiedergabe des Hieronymus im Plural liegen: *offeret eum dominus diis*, „sein Herr soll ihn den Göttern darbringen“, was in Luthers Übersetzung lautet: „so bringe ihn sein Herr vor die Götter“ (1912 Übersetzung). Offensichtlich konnte die jüdische Exegese nicht die geringste

Anspielung auf Anthropomorphismus tolerieren. Dementsprechend sagt der alte halachische Midrasch *Mekhilta d’Rabbi Ishmael* (Sekt. Mischpatim, Kp. 2): אל האלהים (bedeutet) אצל הדיינים „vor den Richtern“.

Ein ähnliches Vorkommen ist in Exod. 22:6-7, in Fällen von angeblicher Untreue, wenn anvertrautes Eigentum verloren oder gestohlen wurde:

כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ כֶּסֶף אֹרְכִים לְשֹׁמֵר וְגָנַב מִבֵּית הָאִישׁ אִם־יִמָּצָא הַגָּנֵב יִשְׁלַם שְׁנָיִם אִם־לֹא יִמָּצָא הַגָּנֵב וְנִקְרַב בְּעֵלֵי־הַבַּיִת אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שִׁלַּח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רֵעֵהוּ:

NRSV übersetzt weltlich: „Wenn jemand zu einem Nachbar Geld oder Waren zur Verwahrung bringt, und sie aus dem Haus des Nachbarn gestohlen werden, dann soll der Dieb, wenn er gefangen wird, doppelt bezahlen. Wenn der Dieb nicht gefangen wird, soll der Besitzer des Hauses vor Gott gebracht werden, um festzustellen, ob der Besitzer Hand an die Güter des Nachbarn gelegt hat oder nicht“. Anscheinend kann man nicht feststellen, ob durch „vor Gott“ ein Tribunal gemeint ist oder eine religiöse Institution. In jedem Fall hat die Septuaginta einen ähnlichen Wortlaut: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, obwohl sie die Sache klarer macht, indem sie καὶ ὁμῆται hinzufügt, „und wird schwören“, was ein gerichtliches Verfahren impliziert. Darauf folgt der Plural der Vulgata: *ad deos*, mit demselben Zusatz: *et iurabit*. KJV ist jedoch explizit: „der Herr des Hauses wird vor die Richter gebracht werden“. Dieser rechtliche Prozess wird

immer noch erweitert in v. 9: על־כָּל־דְּבַר־ פֶּשַׁע „für jeden Fall von Übertretung“ (d.h. ungerechte Aneignung von Eigentum einer anderen Person). עד הָאֱלֹהִים יבא דְּבַר־ וְשְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעוּ אֱלֹהִים יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרַעְהוּ „der Fall von beiden (Parteien) soll vor das Gericht kommen; und derjenige, den das Gericht schuldig spricht, soll die zweifache (Wiedergutmachung) seinem Nächsten geben“. *Mekhilta d'Rabbi Ishmael* (gleicher Abschnitt) interpretiert ebenfalls האלהים in gleicher Weise in anderen Fällen von Verdacht des Diebstahls.

In Gen 6 wird die Wiedergabe „Richter“ vom Codex Neofiti des aramäischen Targums geteilt: בני דייניא, in Übereinstimmung mit *Genesis Rabba* sekt. 26, die R. Simeon bar Yohay zitiert:

רבי שמעון בר יוחיי קרי להון בני דייניא. ר' שמעון בר יוחי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא.

„R. Simeon bar Yohay nannte sie בני דייניא, „die Söhne der Richter“, und verfluchte diejenigen, die sie nennen בני אלהיא „die Söhne der Götter“.“

In diesem Sinne gibt Onqelos בְּנֵי־הַאֱלֹהִים als בני רברביא wieder, „Söhne der Herrschenden“, was auf das Konzept der nicht-göttlichen Größe bezogen ist, und ihm folgt die Übersetzung des Symmachus: οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων, „die Söhne der Herrschenden“. Es ist auch die Lesart eines späteren Manuskripts des samaritanischen aramäischen Targums: ברי שלטניה. Hieronymus sieht keinen Anstoß in der Übersetzung *fili Dei*, als er Psalm 82, 1 heranzieht: אֱלֹהִים נֹצֵב בַּעֲדַת־אֵל בְּקִרְבִּי אֱלֹהִים

יִשְׁפֹּט, „Gott hat seinen Platz im göttlichen Rat eingenommen; in der Mitte der Götter hält er Gericht“. Diese Personifizierung der himmlischen Gemeinschaft ermöglicht es ihm בְּנֵי־הָאֱלֹהִים wörtlich zu akzeptieren. Bezeichnenderweise benutzt die Peschitta die hebräische Form בני אלהים anstelle des aramäischen אלהא, vielleicht als Versuch, dem klaren anthropomorphen Sinn zu entkommen. Verschiedene Erklärungen für die Kollokation werden von jüdischen mittelalterlichen Kommentatoren angeboten.

Der Grund, warum ich diese lange Reise in den Bereich der Interpretationen und Übersetzungen von אלהים in den juristischen Teilen von Exodus gemacht habe, ist, um zu zeigen, wie sie die Interpretation von בני האלהים in Genesis weg von seiner wörtlichen Bedeutung ermöglichen.

*

Offensichtlich ist Gott mit der erzählten Verbindung in Gen. 6 nicht zufrieden. Schließlich schuf er die Menschheit „männlich und weiblich“ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא: (Kap. 1,27), um sich fortzupflanzen und „die Erde zu füllen“ - פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ (Kap. 1,28), ohne die Einmischung von בְּנֵי הָאֱלֹהִים in den Prozess. Er äußerte deshalb seine Empörung: לֹא־יָלוּן רוּחִי בָּאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂגָם הוּא בָּשָׂר לְעֹלָם בְּשָׂגָם הוּא בָּשָׂר.

Dieser Satz hat den Aspekt eines Rätsels. Was genau bedeutet יָלוּן? Die Septuaginta liest scheinbar יָדוּר „soll bleiben“, da sie das Wort als καταμείνην wiedergibt. Das Gleiche gilt für die Vulgata: *permanebit*, und die

Peschitta: ܘܥܠܝܗܘܢ. Das Gleiche wird bestätigt in Jubiläen 5,8 und in einem umschreibenden Fragment 4Q252 aus Qumran, das klar sagt: ܘܐܠܗܝܡ ܐܡܪ ܠܐ ܝܕܘܪ ܪܘܚܝ ܒܐܕܡ ܠܥܘܠܡ, „und Gott sprach: ‚Mein Geist wird nicht für immer im Menschen bleiben‘.“ In seinen *Quaestiones in Genesim* ist sich Hieronymus bewusst über ܝܕܘܪ, was „zu richten“ bedeutet, und bemüht sich, die Idee vorzubringen, dass das Gericht die göttliche Barmherzigkeit beinhaltet, und akzeptiert „umkehren“ (unter Bezugnahme auf Hos 4,14 und Ps 89,32–35). Dennoch übersieht er nicht „Ausdauer“, die er nicht nur in seiner Übersetzung bringt, sondern auch in seinen *Quaestiones* darauf hinweist. Die andere Interpretation schreibt das Wort der Wurzel ܕܘܢ, „richten“, zu, die die Wiedergabe ܟܪܝܘܿܐܝܢ bei Symmachus widerspiegelt. Es reflektiert beispielsweise die Interpretation von Rabbi Yudan B. Betera (2. Jahrhundert): ܥܘܕ ܐܝܢܝ ܕܢ ܟܕܝܢ ܗܙܐ ܠܥܘܠܡ „Ich werde nie wieder durch diese Strafe bestrafen“, die diesen Abschnitt mit Gen 9,8–12 verbindet (*Genesis Rabba*, sekt. 26). In der Tat sind die Rabbiner sich der beiden Interpretationen bewusst, und, unter Berücksichtigung der Geschichte der Generation der Sintflut, die unmittelbar auf die Episode folgt, liefern sie Homilien in beiden Richtungen: ܝܕܘܢ, – „soll bestrafen“ und ܝܕܘܪ, – „soll bleiben“ (*ibid.*, und Jerusalemer Talmud, tract. Sanhedrin, 10,3). Onqelos interpretiert das Wort in einer ähnlichen Art und Weise, aber verschiebt das Subjekt des Verbs von Gott, zu der Generation und erweitert sie:

ܘܐܡܪ ܝܝ ܠܐ ܝܬܩܝܝܡ ܕܪܐ ܒܝܫܐ ܗܕܝܢ ܩܕܡܝ ܠܥܠܡ
 ܕܒܕܝܠ ܕܐܢܘܢ ܒܫܪܐ ܘܥܒܕܝܗܘܢ ܒܝܫܝܢ ܐܪܩܐ ܗܝܒ ܠܗܘܢ
 ܡܳܐܗ ܘܥܫܪܝܢ ܫܳܢܝܢ ܐܡ ܝܬܘܒܘܢ.

„Der Herr sagte: Diese böse Generation wird nie vor mir bestehen bleiben, weil sie Fleisch sind und ihre Taten sind korrupt; (aber) Verlängerung wird ihnen gegeben, 120 Jahre, wenn sie umkehren“.

So betont Onqelos: „dies“ (ܗܕܝܢ) verbindet den Abschnitt mit der folgenden Erzählung über die Korruption der Menschheit, aber sagt genauer aus, dass es nicht die künftigen Generationen betrifft, daher kann Buße die Strafe abwenden. Codex Neofiti des Targums umschrieb diese Wahrnehmung in einer sehr erweiterten Weise, indem er ܕܝܢ, „Gericht“ und ܪܘܚܝ ܝܗܒܝܬ, „Ich legte meinen Geist“, in einer Homilie kombiniert, nach dem Vorbild des Midrasch. Auf jeden Fall bezeugen samaritanische Quellen zwei konkurrierende Versionen in ihrem aramäischen Targum. Der mittelalterliche samaritanisch-aramäische Glossar, *Hammeliß*, kontrastiert ܝܬܡܪ, „wird verstecken“, und ܝܚܒܝܢ, „wird versammeln“, beide Äquivalente von ܝܕܘܪ (seine *Lemmata* sind gesammelt von Manuskripten des Samaritanischen Targums, die sein Herausgeber vor Augen hatte).² Auf der anderen Seite bietet *Hammeliß* auch an der gleichen Stelle ܝܬܩܢܝܢ, „wird bestraft“, was mit Luthers *strafen lassen* gepaart ist, beides den Masoretischen Text reflektierend. Man kann jedoch davon angetan sein, zuzugeben, dass ܠܐ ܝܕܘܪ ܪܘܚܝ ܒܐܕܡ, „Mein Geist soll nicht im Menschen bleiben“, eine bessere Alternative ist, wenn man Gottes Abscheu über die Gegenwart der unerwünschten Vereinigung von Menschen mit halbgöttlichen Wesen bedenkt.

Auf jeden Fall zeigt dieser wichtige Fall, dass verschiedene Formen nebeneinander

existierten, auch wenn sie nicht „offiziell“ anerkannt waren.

*

Jetzt sind wir mit den נפילים konfrontiert, Kreaturen aus der Verbindung der Menschen mit den übermenschlichen „Söhnen Gottes“ (v. 4). Im gleichen Vers erhalten sie die Zunamen גבורים „Helden“ und sogar השם „berühmt“ (Luther: berühmte Männer). Sie erscheinen wieder im negativen Bericht, gegeben durch die Spione, die Josua gesandt hatte, um das Land auszukundschaften. In Num 13,33 sind sie als riesige Kreaturen dargestellt:

וְשֵׁם רְאִינוּ אֶת־הַנְּפִילִים כְּגִי עֵצֶק מִן־הַנְּפִילִים וְנָהָי
בְּעֵינֵינוּ כְּחֶגְבִּים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם:

„Und da sahen wir die Nephilim, die Söhne des Anak, die von den Nephilim kommen; und wir schienen uns selbst wie Heuschrecken zu sein, und so schienen wir ihnen“.

Ich glaube, dass dies die Septuaginta und die Vulgata dazu geführt hat, נפילים als „Riesen“ darzustellen: γίγαντες und entsprechend *gigantes*. Bemerkenswert ist zu erwähnen, dass die Septuaginta das gleiche γίγαντες für die Wiedergabe von רפאים verwendet, die Menschen כדרלעומר, die in Genesis 14:5 niedergestreckt wurden. Die Übersetzungen von Symmachus, οὐ βίατοι, „die Gewalttätigen“, von Peshitta גיברא und von den Targumim גיברא „die Starken“ unterscheiden sich nicht grundsätzlich, obwohl sie nicht unbedingt auf enorme Größe schließen lassen.

Frühmittelalterliche Hermeneutik behauptet, dass נפילים, die erschreckenden Kreaturen von gigantischen Dimensionen, die vom Himmel herabgestürzt wurden, sieben Namen tragen, wie *Genesis Rabba* (sekt 26, §7) es ausdrückt:

שבעה שמות נקראו להם: נפילים, אימים, רפאים, גיבורים, זמזומים, ענקים, עוים. אימים שאימתן נופלת על הכל. רפאים, שכל מי שרואה אותן נרפה כשעווה. גיבורים... קוליתו של אחד מהם היתה י"ח אמה. זמזומים... מיגיסטי מלחמה. ענקים - רבנין... שהיו מרובין, ענקים על גבי ענקים... עוים שהיצדו את העולם

„Sie wurden mit sieben Namen genannt: „Sie wurden mit sieben Namen genannt: נפילים (Dtn 2,10) ..., denn ihre Angst fällt auf jeden,³ רפאים (Dtn 2,11), denn jeder, der sie sieht, wird schwach wie Wachs,⁴ גיבורים (Gen 6,4 etc.) ..., denn der Oberschenkelknochen von einem von ihnen ist 18 Ellen lang, זמזומים ... denn sie sind großartig im Krieg (= μέγιστοι?), ענקים (Dtn 1,28), Herrscher, geschmückt, denn sie waren mit vielen Ketten geschmückt ...,⁵ עוים (Dtn 2,23), weil sie die Welt verwüsteten“.⁶

Aquila bezieht sich ebenfalls auf Etymologie ἐπιπίπτοντες, „die Gefallenen“, nach einer Homilie, die mit der Wurzel נפל spielt, „fallen“, sehr beliebt in der jüdischen Hermeneutik: נפילים שהפילו את העולם ונפלו מן העולם ושמלאו את העולם נפלים מן העולם (sie sind genannt) weil sie die Welt fallen lassen (in Unmoral), und fielen aus der Welt, und füllten die Fetusse der Welt (נפיל) durch ihre Hurerei“ (*Genesis Rabba*, *ibid.*). Der Samaritanische Pentateuch hat eine Konjunktion: והנפילים,

ebenso auch die Syrische Peshitta ܡܘܨܝܪܝܬܐ, offenbar um den Abschnitt explizit mit dem vorherigen Vers zu verbinden (δε in der Septuaginta), was implizit durch den Masoretischen Text zusammengefügt ist. Es ist wahrscheinlich beabsichtigt, die Verbindung zwischen diesen Kreaturen und den unmoralischen Taten, die vorher erzählt wurden und in v. 3 verurteilt wurden, zu betonen: das Erscheinen der „Riesen“ ist das Ergebnis des Umgangs der „Söhne Gottes“ mit menschlichen Frauen. Dies steht im Einklang mit der Abneigung gegen sie, wie es in dem jüdischen Midrasch zum Ausdruck gebracht ist.

*

Die Position der „Riesen“-Erzählung zu Beginn der Erzählung von der Sintflut erweckt den Eindruck, dass sie hier als Übergangsstück zwischen Kapitel 5 gelegt wurde, das die Umsetzung von Gottes Segen beschreibt: פרו ורבו, „seid fruchtbar und vermehrt euch“ (1,28), und die Zerstörung des Ergebnisses der menschlichen Vermehrung. Somit zeigen die Verse 1–4 die Ursache der Zerstörung: unzulässiger Verkehr der Menschen mit Nicht-Menschen, der von der universellen Regel abirrt: ודבק באשתו וקני לבשר אדם, „und er hängt an seiner Frau und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2:24). Das Ergebnis dieser Übertretung war die menschliche Bosheit und Korruption:

וַיִּרְא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ

„Und der Herr sah, dass die Bosheit des Menschen groß war auf Erden“ (Gen 6:5).

Und so entschied er sich das Böse durch eine radikale Handlung zu beseitigen:

אֲמַלְכָה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בְּרָאתִי מֵעַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאֵדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם

„Ich werde den Menschen auslöschen, den ich aus dem Angesicht der Erde geschaffen habe, Mensch und Tier und Gewürm und Vögel des Himmels“ (v. 7).

Nicht nur Menschen verdienen die Todesstrafe, sondern auch alle Lebewesen. Dies ist etwas blamabel, weil zuvor kein tadelnswertes Verhalten den Tieren zugeschrieben wurde. Vielleicht kann man eine Anspielung an Raubtier-Verhalten in Kapitel 9,5 finden: וְאֵדֹם אֶת־דַּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם, „Für dein Lebensblut werde ich gewiss eine Abrechnung verlangen; von jedem Tier werde ich es verlangen“.

Trotz dieses extremen Plans machte Gott eine Ausnahme, weil: וַיֵּן גִּנָּה מִצְּאֵן עֵינֵי יְהוָה, „aber Noah fand Gnade in den Augen des Herrn“ (v. 8). Die Struktur der vorausgehenden Sequenz sollte beachtet werden. Unser Satz kommt nach drei Sätzen, die mit einem Verb mit einem *waw consecutivum* beginnen, das übliche hebräische Erzählinstrument, um das Prädikat auszudrücken, das dem Nomen vorausgeht:

v. 5: וירא יהוה, „der Herr sah“,

v. 6: וינחם יהוה, „der Herr bedauerte“,

v. 7: ויאמר יהוה, „der Herr sagte“:

Dann beginnt Vers 8 mit dem Thema, das mit dem *waw adversativum* verbunden ist:

וַיֵּן גִּנָּה מִצְּאֵן עֵינֵי יְהוָה

Natürlich hat eine nicht-semitische Sprache kein *waw adversativum*, daher haben die Übersetzer, die die Absicht der unterschiedlichen Wortreihenfolge verstanden, richtig wiedergegeben. Die Septuaginta stellte das konjunktive δὲ nach Noah: Νῶε δὲ εὗρεν χάριτι. Die Verwendung von δὲ zeigt den Unterschied. Und so tat es Hieronymus: *Noe vero invenit gratiam*, und so auch die modernen Übersetzungen: „Aber Noah fand Gnade“. Und Luther: „Aber Noah fand Genade“.

Und warum hat Noah Gnade in den Augen des Herrn gefunden? Die Antwort ist im folgenden Vers gegeben:

נח איש צדיק תמים הנה בְּדֹרֹתָיו

Die Septuaginta scheint den Vers in der gleichen Weise zu unterteilen, jedoch mit einem Schatten an Mehrdeutigkeit: Νῶε ἄνθρωπος δίκαιος, τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ, „Noe war ein gerechter Mann, untadelig in seiner Generation“ (NETS). Die Vulgata legt eine Konjunktion zwischen die beiden Adjektive: *Noe vir iustus atque perfectus fuit in generationibus suis*. „Noah war ein gerechter und vollkommener Mensch in seinen Generationen“, und macht die enge Verbindung zwischen den zwei Adjektiven deutlich. Die Peschitta ist sogar noch expliziter, indem sie ein *waw conjunctivum* ergänzt: **ܘܢܚ ܐܝܫ ܥܕܝܩ ܘܬܡܝܡ ܗܘܐ ܒܕܪܘܗܝ ܘܢܚ ܐܝܫ ܥܕܝܩ ܘܬܡܝܡ ܗܘܐ ܒܕܪܘܗܝ**, „Noah war ein gerechter und ein untadeliger Mann in seinen Generationen“.

Da der Masoretische Text keine Konjunktion hat, und, gemäß seiner Punktierungs- und

Cantillationszeichen (Akzente) die gesamte Phrase in zwei Glieder geteilt ist, sind צדיק und תמים zwei formal unverbundene Adjektive, die sich auf Noah beziehen: „Noah war ein gerechter Mann [Komma] untadelig (war er) in seiner Generation“. Der Unterschied liegt in der Struktur der Aussage. Für die Septuaginta, die Vulgata und die Peschitta sind צדיק und תמים zwei Qualitäten, die Noah befähigten, vor der Zerstörung gerettet zu werden: „gerecht“ und „perfekt“,⁷ während gemäß dem Masoretischen Text תמים „perfekt“ getrennt ist von צדיק „Gerechter“ durch den disjunktiven Akzent *tevîr*.⁸

Daher gehört תמים zu einem zweiten Segment des Halbsatzes: תמים הנה בְּדֹרֹתָיו, wie JPS übersetzt: „er war untadelig in seiner Zeit“. Soweit es Noah betrifft, ist איש צדיק zweifellos ein sehr schmeichelhafter Titel für einen Menschen, wenn auch begrenzt durch הנה בְּדֹרֹתָיו תמים, „vollkommen innerhalb seiner Generationen“. D.h. nicht innerhalb der Ewigkeit, sondern „vollkommen“ innerhalb seiner eigenen Umgebung, die, wie die Erzählung sagt, total korrupt war.

Natürlicherweise sind die jüdischen aramäischen Targume festgelegt auf den Masoretischen Text und haben daher keine Konjunktion. Zum Beispiel sagt Onqelos: נח גבר זכי שלים הוה בדְרוּהי. Pseudo Jonathan ist etwas erweitert: נח גבר צדיק שלם בעבדין טבין, „Noah war ein gerechter Mann; vollkommen in guten Taten war er in seinen Generationen“, und so ist auch der Targum von Cod. Neofiti 1. Letzterer erweitert sogar den vorigen Vers, indem er וְנח מְצַא

ונח על דלא הוה צדיק בדורה תן כְּעֵינֵי יְהוָה als widergibt, “aber Noah, weil es keinen anderen gerechten Mann in seiner Generation gab, fand Gnade in den Augen des Herrn“. Daher ist die begrenzte Gerechtigkeit Noahs etabliert *d’a capo*.

Es ist dieses Verständnis des Verses, das das Masoretische System der Akzente vermitteln will.

Tatsächlich eröffnet das folgende Kapitel mit dem Lohn, der Noah gewährt wird. Gott verkündet ihm, dass er und seine Familie von der bevorstehenden Flut verschont bleiben werden. Außerdem gibt Gott ihm den Grund: „denn ich habe gesehen, dass du vor mir gerecht bist *in dieser Generation*“. „צדיק allein, ohne תְּמִים, wie die Bibel Noah in 6,9 charakterisiert hatte. Warum ist Gott hier weniger großzügig in der Charakterisierung Noahs? Jüdische Homiletik hat die Antwort:

מצינו שאומרים מקצת שבה האדם בפניו וכולו שלא בפניו,

„Jemand lobt jemanden nur zum Teil in seiner Gegenwart, und vollständig in seiner Abwesenheit“ (*Genesis Rabba* sect. 32, §1).

Als die Bibel Noah lobte (6,9) war er nicht anwesend, daher wurde sein volles Lob gesagt: צדיק תְּמִים. Als Gott direkt zu Noah sprach, beschränkte er das Lob. Um Arroganz zu verhindern.

ENDNOTEN

1 G.H. Schroode, *The Book of Enoch, Translated from the Ethiopic with Introduction and Notes*. Andover: Warren Draper, 1882, II, 6-12.

2 Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*. Jerusalem: Bialik Institute, 1957, vol 2, S, 446.

3 Cf. Exod 15:16: תִּפְּל עֲלֵיהֶם אִימָתָה וַפְחָד, “Schrecken und Furcht fiel auf sie”.

4 Cf. Num 13:18: הֲהָזֵק הוּא הֲרַפָּה, “ist er stark oder schwach?”

5 Cf. Prov 1:9: כִּי לִינֹת תֵּן הֵם לְרֵאשִׁי וְעֲנָקִים לְגַרְגָּרֹתֶיךָ, “denn sie sind ein schöner Schmuck für deinen Kopf und eine Kette für deinen Hals”.

6 Cf. Ezek 21:32: עוֹהָ עוֹהָ עוֹהָ אֶשִׁימָנָה, “Eine Ruine, Ruine, Ruine will ich aus ihr machen (Jerusalem)”.

7 Sehr ähnlich wie צדיק תְּמִים: in Hiob 12:4, wie verstanden durch die Peschitta: אִישׁ בְּלֹא טָעָה, “ein gerechter (Mann) ohne Tadel”.

8 Joüon-Muraoka, § 15.

GENESIS VI-IX

THE “SONS OF GOD”, THE “GIANTS” AND THE FLOOD

Genesis 6:1-4 has a strange, or at least an uncommon story, which looks like taken from a pagan folk tale:

וַיְהִי כִּי־הִחֵל הָאָדָם לָרֵב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוּת יָלֵד
 וּלְהֵם:
 וַיֵּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה
 וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:
 וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעַלְמָם כִּשְׁגָם הוּא
 בָּשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה:
 הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בְּיָמֵים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵיהֶם אֲשֶׁר
 יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַמָּה
 הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אָנָּשִׁי הַשָּׁמַיִם

This is translated into English in a quite satisfactory way by KJV as:

“And it came to pass, when men began to multiply on the face of the earth, and daughters were born unto them, that the sons of God saw the daughters of men that they were fair; and they took them wives of all which they chose. And the LORD said, My spirit shall not always strive with man, for that he also is flesh: yet his days shall be an hundred and twenty years. There were giants in the earth in those days; and also after that, when the sons of God came in unto the daughters of men, and they bare children to them, the same became mighty men which were of old, men of renown”.

One may wonder about the marital intermingling of divine beings with mortal females, which recalls Greek mythology, if not polytheistic tales. Indeed, the expression “sons of God” has produced a great deal of embarrassment, which led to various evading translations. It is rendered literally by the Septuagint, according to the major editions: οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ. May be because the expression is not unique; it occurs in Job 1:6; 2:1; 38:7, in Daniel 3:25 (in Aramaic: בר אלהין). However, codex Alexandrinus of the Septuagint has οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, “the angels of God”, a perception whose old age is confirmed by Philo’s quotation: ἰδόντες δὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὅτι καλαί εἰσιν (*Gigantes* 6) and by Joseph: πολλοὶ γὰρ ἄγγελοι θεοῦ γυναιξὶ συνιόντες ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας καὶ παντὸς ὑπερόπτας καλοῦ διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποιθήσιν ὅμοια τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμηῆσθαι λεγομένοις ὑφ’ Ἑλλήνων καὶ οὗτοι δράσαι παραδίδονται, “for many angels of God accompanied with women, and begat sons that proved unjust, and despisers of all that was good, on account of the confidence they had in their own strength; for the tradition is, That these men did what resembled the acts of those whom the Grecians call giants”.

(*Antiquities* 1:73). Aquila too translates as ‘sons’: οἱ υἱοὶ, but the plural τῶν θεῶν “of the gods”, unmasks its relation to the meaning “judges” attributed to אלהים. Very much in line with Jerome’s translation of אלהים in the following case. The Book of Enoch describes the coupling of “the angels of the heavens” with the daughters of “the children of men”, as the source of every evil in the earthly world, since it fathered the giants who taught men all wickedness.¹

Ex 21:6 rules in the case of a slave who refuses to be freed after the sixth year of slavery. The procedure that makes him a permanent slave is: וְהִגִּישׁוּ אֹדְנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים, translated by NRSV as: “then his master shall bring him before God”. The Septuagint renders the passage with a noticeable expansion: προσάξει αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, “his master shall lead him to *the tribunal of God*”. A hint to a similar interpretation may lie within Jerome’s rendering in the plural: *offeret eum dominus diis*, “his master shall present him to the gods”, which is in Luther’s translation: “so bringe ihn sein Herr vor die Götter” (1912 edition). Clearly, Jewish exegesis could not tolerate the slightest allusion to anthropomorphism. Accordingly, the old Halakhic Midrash *Mekhilta d’Rabbi Ishmael* (sect. Mishpatim, ch. 2) says: אל האלהים (means) אצל הדיינים “before the judges”.

A similar occurrence is Exod 22:6-7, in cases of alleged dishonesty, when entrusted property is lost or stolen: כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ

וְכִסֹּף או־כֶּלִים לְשֹׁמֵר וְגָנַב מִבֵּית הָאִישׁ אִם־יִמָּצָא הַגָּנֵב יִשְׁלַם שְׁנַיִם: אִם־לֹא יִמָּצָא הַגָּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל־הַבַּיִת אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רֵעֵהוּ. NRSV translates wordly: “When someone delivers to a neighbor money or goods for safekeeping, and they are stolen from the neighbor’s house, then the thief, if caught, shall pay double. If the thief is not caught, the owner of the house shall be brought *before God*, to determine whether or not the owner had laid hands on the neighbor’s goods” (NRSV). Apparently, one cannot determine whether by “before God” a tribunal is meant or a religious institution. In any case, the Septuagint has a similar wording: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, though it makes matters clearer by adding καὶ ὀμεῖται, “and shall swear”, which implies judicial procedure. This is followed by the Vulgate’s plural: *ad deos*, with the same addition: *et iurabit*. KJV, however, is explicit: “the master of the house shall be brought unto *the judges*”. This legal process is still further extended in v. 9: עַל־כָּל־דְּבַר־פְּשָׁע, “upon every matter of trespass” (*i.e.*, unjust appropriation of the property of another person), עַד הָאֱלֹהִים, יבא דבר־שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ, “the cause of both (parties) shall come to the court; and he whom the court shall pronounce guilty shall give double (compensation) to his neighbour”. *Mekhilta d’Rabbi Ishmael* (same section) interprets האלהים in the same way in other cases of suspicion of theft too.

In Gen 6 the rendering “judges” is shared by codex Neofiti of the Aramaic Targum: בני דייניא, in accord with *Genesis Rabba* sect. 26, which quotes R. Simeon bar

Yohay: רבי שמעון בר יוחי קרי להון בני דייניא. ר' שמעון בר יוחי מקלל לכל מן דקרי להון בני ר. אלהיא “R. Simeon bar Yohay called them ‘the sons of the judges’, and cursed those who call them ‘the sons of gods’.”

In the same spirit, Onqelos renders בְּנֵי הָאֱלֹהִים as בני רברביא, “the sons of the rulers”, which is related to the concept of non-divine greatness, and is followed by Symmachus’ translation: οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων, “the sons of the rulers”. It is also the reading of a later manuscript of the Samaritan Aramaic Targum: ברי שלטניה. Jerome sees no offense in translating *filii Dei*, as he invokes Psalms 82:1: אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט, “God has taken his place in the divine council; in the midst of the gods he holds judgment”. This personification of the celestial company allows him to accept בְּנֵי־הָאֱלֹהִים literally. Significantly, Peshitta uses the Hebrew form בני אלהים instead of the Aramaic אלהא, perhaps trying to escape the plain anthropomorphic meaning. Various explanations for the collocation are offered by Jewish medieval commentators.

The reason I made this long journey into the realm of interpretations and translations of אלהים in the juridic parts of Exodus is to show how they permit the interpretation of בני האלהים in Genesis away from its literal meaning.

*

Obviously, God is not satisfied with the coupling related in Gen. 6. After all, he created mankind “male and and female”:

זָכַר וּנְקָבָה בְּרָא אֹתָם (ch. 1:27) in order to procreate and “to fill up the earth”: וּפְרוּ וּמָלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ (ch. 1:28), without the interference of בְּנֵי הָאֱלֹהִים in the process. He therefore expressed His indignation: לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂגָם הוּא בְּשָׂר׃

This sentence has the aspect of a riddle. What exactly does יָדוֹן mean? The Septuagint apparently reads ἰδού, “shall abide”, rendering the word as καταμείνη. So does the Vulgate: *permanebit*, and the Peshitta: ܝܘܕܝܢܐ. The same is attested in Jubilees 5:8 and in a paraphrastic fragment 4Q252 from Qumran which says clearly: ואלהים אמר לא ידור רוחי באדם לעולם, “and God said ‘My spirit will not reside in man forever’.” In his *Quaestiones in Genesim* Jerome is aware of יָדוֹן, meaning “to judge”, and makes efforts to put forward the idea that the judgment implies divine mercy and accepts “repent” (by reference to Hosea 4:14 and Ps 89:32-35). Nevertheless, he does not overlook “endurance”, which he not only put in his translation, but also hinted at in his *Quaestiones*. The other interpretation attributes the word to the root דון, “to judge”, which is mirrored in Symmachus’ rendering κρινεῖ. It reflects the interpretation of e.g., Rabbi Yudan B. Betera (2nd century): עוד איני דן כדין הזה: “I shall never again punish by this punishment”, which connects this passage with Gen 9:8-12 (*Genesis Rabba*, sect. 26). In fact, the rabbis are aware of the two interpretations, and, having in mind the story of the generation of the Flood, which follows the episode immediately, they yield homilies in both senses: יָדוֹן, “shall

punish” and ידור, “shall abide” (*ibid.*, and Jerusalem Talmud, tract. Sanhedrin, 10:3).

Onqelos interprets the word in a similar way, but shifts the subject of the verb from God to the the generation and extends it: וַאֲמַר יְיָ לֹא יִתְקַיֵּים דְרָא בִישָׁא הַדִּין קִדְמִי לְעֵלָם בְּדִיל דְאַנּוּן בְּסָרָא וְעוֹבְדֵיהוֹן בִּישׁוֹן אַרְכָּא יְהִיב לְהוֹן מְאָה “The Lord said: this evil generation shall never subsist before me, because they are flesh and their deeds are corrupt; (however) prolongation is given to them, one hundred and twenty years, if they repent”. Thus, Onqelos stresses: “this” (הַדִּין) connecting the passage with the following narrative on the corruption of mankind, but specifies that it does not concern future generations, therefore, repentance may abolish punishment. Codex Neofiti of the Targum phrased this perception in a much expanded way, combining דִּין, “judgment” and רוּחִי יֵהְיֶה בָּי, “I placed My spirit” in one homily, after the model of the midrash. To be sure, Samaritan sources attest to two competing versions in their Aramaic Targum. The medieval Samaritan Aramaic glossary, *Hammeliß*, juxtaposes יִטְמַר, “will hide”, and יִכְנַס, “will assemble”, both equivalents of ידור (its *lemmata* are collected from manuscripts of the Samaritan Targum, which its compiler had before his eyes).² On the other hand, *Hammeliß* also features in the same place יִתְקַנַּס, “will be punished”, which is paired by Luther’s *strafen lassen*, both reflecting the Masoretic Text. However, one may be inclined to admit that לֹא יִדּוּר רוּחִי בְּאָדָם, “My spirit shall not abide in man”, is a better alternative, considering God’s disgust in the presence

of the undesirable coupling of humans with semi-divine creatures.

At any rate, this important case shows that various forms co-existed, even if not “officially” recognized.

*

Now we are faced with the נְפִילִים, creatures issued from the alliance of the humans with the superhuman “sons of God” (v. 4). In the same verse they are surnamed גְּבוּרִים, “heroes” and even אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם, “renowned” (Luther: berühmte Männer). They appear again in the negative account given by the spies whom Joshua sent to scout the land. In Num 13:33 they are depicted as huge creatures: וַשָּׁמַיִם רָאִינוּ אֶת־הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן־הַנְּפִילִים וַנִּהְיֶה בְעֵינֵינוּ כַּחַגְבִּים וְכֹן הָיִינוּ בְעֵינֵיהֶם: “And there we saw the Nephilim, the sons of Anak, who come from the Nephilim; and we seemed to ourselves like grasshoppers, and so we seemed to them”.

Arguably, this has prompted the Septuagint and the Vulgate to render נְפִילִים as “giants”: γίγαντες and *gigantes* respectively. It is noteworthy to mention that the Septuagint uses the same γίγαντες for rendering רַפְּאִים, the people כְּדַרְלֵעוּמַר struck down in Genesis 14:5. The translations of Symmachus, οἱ βίαιοι, “the violent ones”, of Peshitta גְּבֻרָא and of the Targumim גִּיבְרִיא, “strong ones” do not differ basically, although they do not necessarily imply immensity.

Early medieval hermeneutics asserts that נְפִילִים, the frightening creatures of gigantesque dimensions, hurled down from heavens, bear seven names, as

Genesis Rabba (sect 26, §7) puts it: שבעה שמות נקראו להם: נפילים, אימים, רפאים, גיבורים, זמזומים, ענקים, עוים. אימים שאימתן נופלת על הכל. רפאים, שכל מי שרואה אותן נרפה כשעווה. גיבורים... קוליתו שלאחד מהם היתה י"ח אמה. זמזומים... מיגיסטי מלחמה. ענקים רבנין... שהיו מרובין ענקים על גבי ענקים... עוים שהיזדו את העולם "They were named by seven names: (Deut 2:10)..., for their dread falls on everyone,³ (Deut 2:11), for anyone seeing them becomes weak like wax,⁴ (Gen 6:4 etc.) ..., for the femur of one of them is 18 cubits long, זמזומים... because they are great in war (= μέγιστοι ?), (Deut 1:28) rulers, adorned, for they were adorned with many necklaces...,⁵ (Deut 2:23) because they devastated the world".⁶

Aquila too resorts to etymology: ἐπιπίπτοντες, "the fallen ones", following a homily that plays on the root "נפל, to fall", very popular in the Jewish hermeneutics : נפילים שהיפילו את העולם ונפלו מן העולם : ושמלאו את העולם נפלים מן הזנות שלהם they are named נפילים (because they let the world fall (into immorality), and fell off the world, and filled the world fetuses (נפלים) by their harlotry" (*Genesis Rabba*, *ibid.*). The Samaritan Pentateuch has a conjunction והנפילים, and so has the Syriac Peshitta, ܘܗܢܦܝܠܝܡ, apparently to explicitly connect the passage with the previous verse (δὲ in the Septuagint), joined implicitly by the Masoretic Text. It is probably intended to emphasize the connection between these creatures and the immoral conduct previously narrated, and condemned in v. 3: the appearance of the "giants" is the result of the intercourse with

the "sons of God" with human females. This is in accord with the aversion towards them, as expressed in the Jewish midrash.

*

The position of the "giants" story at the head of the narrative of the Flood gives the impression that it was placed here as a transitional piece between chapter 5, which describes the implementation of God's blessing: פרו ורבו, "be fruitful and multiply" (1:28), and the destruction of the outcome of human multiplication. Thus, verses 1-4 exhibit the cause of the destruction: improper intercourse of humans with non-humans, which strays from the universal rule: וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד, "and he cleaves to his wife and they become one flesh" (Gen 2:24). The result of this transgression was human wickedness and corruption: וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ, "And the Lord saw that the wickedness of the man was great on the earth" (Gen 6:5). And so he decided to do away with the evil by a radical action: אֶמְחָה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם, עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם, "I will blot out man whom I have created from the face of the ground, man and beast and creeping things and birds of the sky" (v. 7). Not only humans deserve capital punishment, but also all living creatures. This is somewhat embarrassing, because no blameful behavior has been attributed to animals previously. Perhaps one may find an allusion to predation in Gen 9:5: וְאֶת-דַּמְּכֶם לִנְפֹשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל-חַיָּה אֲדָרְשׁוּנִי, "For your lifeblood I will surely require a reckoning; of every beast I will require it".

In spite of this extreme plan, God made one exception because: וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה, “but Noah found favour in the eyes of the Lord” (v. 8). Attention should be paid to the structure of the previous sequence. Our sentence comes after three sentences which open with a verb connected to a *waw consecutivum*, the habitual Hebrew narrative instrument to express the predicate, which precedes the noun:

- v. 5: וירא יהוה, ”the Lord saw“,
- v. 6: וינחם יהוה the Lord regretted“,
- v. 7: ויאמר יהוה “the Lord said“.

Then verse 8 starts with the subject connected to the *waw adversativum*: וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה.

Of course, a non-semitic language has no *waw adversativum*, therefore the translators, who understood the intention of the different word-order, rendered properly: The Septuagint placed the conjunctive δὲ after Noah: Νωε δὲ εὖρεν χάριν. The use of δὲ reveals the difference. And so did Jerome: *Noe vero invenit gratiam*, and so the modern translations: “*But* Noah found favour”. And Luther: “*Aber* Noah fand Genade”.

And why did Noah find favour in the eyes of the Lord? The answer is given in the following verse: וְנֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו. The Septuagint seems to divide the verse the same way, though with a shadow of ambiguity: Νωε ἄνθρωπος δίκαιος, τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ, “Noe was a just man; being perfect in his era” (NETS). The Vulgate puts a conjunction between the two

adjectives: *Noe vir iustus atque perfectus fuit in generationibus suis*. “Noah was a just and perfect man in his generations”, making clear the close connection between the two adjectives. The Peshitta is even more explicit, adding a *waw conjunctivum*: וְנֹחַ אִישׁ צַדִּיק וְתָמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו, “Noah was a just *and* a blameless man in his generations.“

As the Masoretic Text has no conjunction, and, according to its punctuation and cantillation marks (accents) the entire phrase is divided into two members, וְנֹחַ אִישׁ צַדִּיק and תָּמִים are formally unconnected adjectives that refer to Noah: “Noah was a righteous man [comma] blameless (was he) in his generation”. The difference lies in the structure of the statement. For the Septuagint, the Vulgate and the Peshitta וְנֹחַ אִישׁ צַדִּיק and תָּמִים are two qualities that qualified Noah to be saved from destruction: “righteous” and “perfect”,⁷ while according to the Masoretic Text תָּמִים “perfect” is separated from וְנֹחַ אִישׁ צַדִּיק “righteous” by the disjunctive accent *tevir*.⁸ Thus, תָּמִים belongs to a second segment of the hemistich: וְנֹחַ אִישׁ צַדִּיק הָיָה בְּדֹרֹתָיו, as JPS translates: “he was blameless in his age”. As far as Noah is concerned, אִישׁ צַדִּיק is undoubtedly, a very flattering title for a human being, though limited by הָיָה בְּדֹרֹתָיו, “perfect within his generations”. *I.e.*, not within eternity, but “perfect” within his own environment, which, as the story says, was totally corrupt.

Naturally, the Jewish Aramaic Targumim are committed to the Masoretic Text, and therefore have no conjunction. For example

Onqelos says: נח גבר זכי שלים הוה בדרוהי. Pseudo Jonathan is slightly expanded: נח גבר צדיק שלם בעבדין טבין הוה בדרוהי “Noah was a righteous man; perfect in good deeds was he in his generations”, and so is the Targum of Cod. Neofiti 1. The latter even expands the previous verse, rendering ונח על דלא הוה צדיק בדרה מְצָא חן בְּעֵינֵי יְהוָה ונח על דלא הוה צדיק בדרה as מְצָא חן בְּעֵינֵי יְהוָה ונח על דלא הוה צדיק בדרה מְצָא חן בְּעֵינֵי יְהוָה, “but Noah, because there was no (other) righteous man in his generation, found favour in the eyes of the Lord”. Thus, the limited righteousness of Noah is established *d’a capo*.

It is this understanding of the verse, that the Masoretic system of accents intends to convey.

Indeed, the following chapter opens with the recompense granted to Noah. God announces him that he and his family will be spared from the imminent flood. Moreover, God gives him the reason: כִּי צְדִיקָתְךָ לִפְנֵי בְּדוֹר הַזֶּה, “for I have seen that you are righteous before me *in this generation*”. צְדִיק alone, without תְּמִים, as the Bible characterized Noah in 6:9. Why is God less generous here in characterizing Noah? Jewish homiletics has the answer: מְצִינוּ שְׂאוֹמְרִים מִקְצַת שְׂבַח הָאָדָם בְּפָנָיו וְכוּלּוֹ שְׂלָא בְּפָנָיו, “One praises somebody only partly in his presence, and fully in his absence” (*Genesis Rabba* sect. 32, §1). When the Bible praised Noah (6:9) he wasn’t present, therefore his full praise is told: צְדִיק תְּמִים. When God spoke to Noah directly, He limited the praise. To prevent arrogance.

ENDNOTES

1 G.H. Schroode, *The Book of Enoch*, Translated from the Ethiopic with Introduction and Notes. Andover: Warren Draper, 1882, II, 6-12.

2 Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*. Jerusalem: Bialik institute, 1957, vol 2, p, 446.

3 Cf. Exod 15:16: תִּפְּל עֲלֵיהֶם אִימָתָה וְפַחַד, “terror and dread fell upon them”.

4 Cf. Num 13:18: הֲחֹזֵק הוּא הִרְפָּה, “is he strong or weak?”

5 Cf. Prov 1:9: כִּי לִוְיַת חֵן הֵם לְרֵאשִׁיף וְעֲנֻקִים לְגַרְגְּרֵתֶיךָ, “for they are a fair garland to your head and pendants for your head”.

6 Cf. Ezek 21:32: עוֹה עוֹה עוֹה אֲשִׁימְנָה, “A ruin, ruin, ruin I will make it (Jerusalem)”.

7 Very much like צְדִיק תְּמִים in Job 12:4, as understood by the Peshitta: צְדִיק תְּמִים, “a righteous (man) without blemish”.

8 Joüon-Muraoka, § 15.

DER SAMARITANISCHE PENTATEUCH - EINE „MODERNISIERTE“ VERSION?

Beim Öffnen der modernen Ausgaben der hebräischen Bibel bemerken wir gleich zu Beginn das Vorhandensein des SP. Das erste Wort des Buches Genesis, בְּרֵאשִׁית, wird im kritischen Apparat der Lesart *bārāšit* aus dem samaritanischen Pentateuch gegenübergestellt. Ob dieser Beleg von den Herausgebern richtig verstanden wurde oder nicht, ist eine gesondert zu behandelnde Frage. Das interessante Problem ist die Existenz eines hebräischen Textes, der den selben hebräischen Text enthält, der das jüdisch-geistliche Leben dominiert, jedoch unterschiedlich ist in vielerlei Hinsicht. Nicht eine alte Übersetzung in Griechisch, Lateinisch oder gar Altsyrisch, die möglicherweise eine Vorlage wiederspiegelt, die von dem uns seit uralten Zeiten bekannten Text abweicht, sondern ein paralleler hebräischer Text, der vor langer Zeit entstand, mit seinen eigenen Besonderheiten. Des Weiteren ist es ein hebräischer Pentateuch mit einer offensichtlich nicht-jüdischen Orientierung. Sogar die Qumranfragmente des Pentateuchs beanspruchen nicht einen solchen nicht-jüdischen Ursprung.

Der samaritanische Pentateuch war bereits den Kirchenvätern bekannt. Bereits Origenes (2. – 3. Jh. n. Chr.) bezieht

sich oft darauf in seinen Schriften. Im 4. Jahrhundert n. Chr. diskutieren Eusebius von Cäsarea, Hieronymus, Prokopius von Gaza und andere seine alte Schrift und seine Lesarten. Irgendwie verschwinden Erwähnungen des samaritanischen Pentateuchs aus der mittelalterlichen christlichen Literatur nach dem 8. Jh., nach einem Hinweis von Georg Syncellus auf sein Alter im Vergleich mit der jüdischen Version.¹

In der Spätantike war jüdischen Rabbinen der samaritanische Pentateuch bekannt und sie bekämpften seine besonderen Lesarten vehement. Ein solcher ist R. Eleazar B. Simon, der die Samaritaner der Fälschung bezichtigte:

נומיתי לסופרי כותיים. זייפתם תורתכם ולא
הועלתם
לעצמיכם כלום. שהכתבתם בתורתכם אצל אלוני
מורה שכם. והלא ידוע שהוא שכם. אלא שאין
אתם דורשים לגזרה שוה ואנו דורשין לגזירה
שוה. נאמר כאן אלוני מורה ונאמר להלן אלוני
מורה. מה אלוני מורה האמור להלן שכם אף אלוני
מורה האמור כאן שכם

“Ich sagte den kutäischen Schreibern: ‘Ihr habt eure Torah gefälscht und nichts gewonnen. Ihr habt in eurer Torah

geschrieben bei der Eiche Moreh, Sichem (Deut 11,30). Ist es nicht bekannt, dass (die Eiche von Moreh) Sichem ist? Es ist nur, weil ihr keine Analogien zieht, während wir Analogien ziehen; es steht dort geschrieben (Gen 12,6) die Eiche von Moreh (vorausgehend Sichem) und hier (Deut 11,30) die Eiche von Moreh, (deshalb) weisen beide Stellen auf Sichem hin”.²

In anderen Worten gesagt, R. Eleazar behauptet, dass die Samaritaner³ beide Stellen harmonisiert haben indem sie שכם in Deut 11,30 in Verbindung mit den Segnungen eingefügt haben, die nach der Eroberung Kanaans rezitiert werden sollten.⁴ בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלון שכם מורא מול שכם „auf der anderen Seite des Jordans, in Richtung Westen, im Land der Kanaaniter, die in der Arabah leben, gegenüber Gilgal, bei der Eiche Moreh, gegen Sichem“.⁵

Der samaritanische Pentateuch wurde für mehr als sieben Jahrhunderte vergessen, als Guillaume Postell, ein Abgesandter der französischen Botschaft in Istanbul dort einige Samaritaner traf, die ihm eine Pentateuch-Handschrift zeigten, welche in ihrer Synagoge aufbewahrt wurde. Bei seiner Rückkehr nach Frankreich berichtete er es Joseph Scalliger, der vor Achille de Harlay de Sancy, dem französischen Botschafter in Istanbul den Wunsch äußerte die Handschrift zu erwerben. De Harlay de Sancy berief den italienischen Reisenden Pietro della Valle für diese Mission, und der

letztere erwarb eine in Damaskus für den Botschafter, der die Handschrift schließlich dem Oratorium in Paris spendete. Jean Morin wurde mit seiner Veröffentlichung in der Pariser Polyglotte (1629–1645) beauftragt. Morin, der zuvor den Text der Septuaginta (1628) veröffentlicht hatte und ihn als dem masoretischen Text überlegen erklärte, stellte jetzt die Überlegenheit des samaritanischen Pentateuchs im Vergleich zum masoretischen Text fest, da er der Septuaginta in vielerlei Hinsicht nahestand.⁶ Einige Jahrzehnte später wurde der SP nochmals in der Londoner Polyglotte (1655–1657) unter der Aufsicht von Brian Walton veröffentlicht.

Zu diesem Zeitpunkt entfachte ein Streit über den Wert des SP zwischen katholischen und evangelischen Gelehrten. Die Protestanten versuchten nach dem Motto „*sola scriptura*“ Antworten zu Fragen des Glaubens und der Religion allein in der heiligen Schrift, ohne päpstliches Urteil zu finden. Die Katholiken fanden in der Existenz des SP Rückhalt für ihre Behauptung, dass die Autorität die Heilige Schrift auszulegen allein dem Papst vorbehalten ist, da die Schrift viele Gesichter hat und es keine offensichtliche Quelle gibt. Was die textliche Überlegenheit angeht, wurde Morins Bewertung von mehreren zeitgenössischen Forschern scharf kritisiert; am berühmtesten war J.H. Hottinger.⁷

Für viele Jahre wurde die Auseinandersetzung zum Schweigen gebracht durch das Werk von Wilhelm Gesenius über

den Ursprung, die Beschaffenheit und die Autorität.⁸ In seiner brillanten Studie erwog er die besonderen Lesarten des SP und unterteilte sie in 8 Kategorien, die ihn zur Schussfolgerung führten, dass der SP eine volkstümliche Version ist, die dem Glauben einer Gemeinschaft angepasst, als auch sprachlich und stilistisch verbessert wurde. Damit meinte Gesenius einerseits die Betonung, die der SP auf die Zentralität des Berges Garizim als einen heiligen Ort legt, und andererseits die Entfernung von überholten oder für unpassend gehaltenen Ausdrücken.

Durch seine Pionierarbeit hat Gesenius den Weg für einen modernen Zugang zum SP geebnet, welcher in seiner abschließenden Analyse den SP als eine Art überarbeitete Bibel ansieht. In der Tat werden einige gemeinsame Lesarten des SP mit der Septuaginta hier und dort durch einige biblische Fragmente aus den Qumranhöhlen bestätigt. Auf der anderen Seite kommen aber auch Lesarten in den Qumranhöhlen vor, in denen der SP mit dem MT gegen die Septuaginta übereinstimmt. All diese Fragmente werden zumindest in das erste Jahrhundert n. Chr. datiert. Dies zeigt eindeutig, dass verschiedene Versionen innerhalb des Judentums koexistierten, sei es in Griechisch oder Hebräisch sprechenden Gemeinschaften, oder innerhalb des samaritanischen Kontextes. Daher gehen viele Forscher von einem „protosamaritanischen“ Text aus, d.h., einer jüdischen Version, die sich in einigen Details vom MT unterschied und den eigentlichen SP erzeugte.

Teilweise in Folge unserer Vorgänger, können wir die besonderen Lesarten des SP in zwei Hauptkategorien unterteilen: a) Unbeabsichtigte Varianten; b) Beabsichtigte Varianten

a) Unbeabsichtigte Varianten

Die erste Kategorie umfasst die Anpassung von alten, manchmal nicht mehr zulässigen grammatischen Formen gegenüber der üblichen Sprache der Zeit, als der SP fixiert wurde. Lassen Sie uns als Beispiel den alten hebräischen Infinitiv heranziehen, der im MT nur etwas Betonung auf das nachfolgende Verb legt, mit keiner temporalen oder sonst einer Funktion in der Phrase.

Gen 8,3 sagt: וַיָּשְׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלֹּוֹף וַיָּשׁוּב

Was bedeutet הַלֹּוֹף וַיָּשׁוּב? Die englischen Übersetzungen mühen sich mit viel Mut um diese Wendung. Die NRSV sagt: “the waters gradually receded from the earth”, was bedeutet, dass die Anordnung der Worte als eine adverbiale Bestimmung fungiert, die beschreibt, wie das Wasser zurückwich, obwohl der Rückgang bereits durch וַיָּשְׁבוּ הַמַּיִם ausgedrückt wird. Dies ist eine sehr gelungene Wiedergabe der geistlichen Intention des Verses, aber sie weicht von seiner Form ab. Luther versuchte der Wortstellung des Originaltextes zu folgen, aber war gezwungen nach etwas verständlichem anstatt dem undeutschen Wortlaut zu suchen, und so übersetzte er: „und das Gewässer verlief sich von der Erde immer mehr“⁹. All dies wegen dem diametralen Gegensatz zwischen der

Quell- und Zielsprache. Tatsächlich kann man diese besonderen Redeweisen nicht in Englisch oder Deutsch oder eine andere Sprache übersetzen. Das Hebräische selbst verwendete solche Ausdrücke in der Spätantike nicht mehr. Sie fehlen vollständig in der jüdisch-hebräischen Literatur der Rabbinen aus der zweiten Tempelzeit und später. Da dies genau die Epoche ist, in der der SP konzipiert wurde, war es selbstverständlich, dass sie durch finite Verben ersetzt wurden. Dem entsprechend enthält der SP: וישבו ויחטרו, mit einem Perfekt anstatt des altmodischen „*infinitivus absolutus*“. Die Samaritaner konnten den Text nicht völlig ändern, wie Luther und die anderen europäischen Übersetzungen. Aber sie konnten das Ungewöhnliche mit dem Gewöhnlichen ersetzen, mit dem einfachen, gewöhnlichen Perfekt. Und ebenso taten sie es im folgenden Vers und wandelten den alten Infinitiv in ein Perfekt: ויהיו המים הולכים וחסרים, für das masoretische ויהיו המים הולכים וחסרים, den Luther übersetzte mit „es nahm aber das Gewässer immer mehr ab“, und die NRSV mit “the waters continued to abate”.

Ein sehr redegewandtes Beispiel ist Exodus 13,3: ויאמר משה אל־הָעָם זְכוֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה, wofür die NRSV einen Imperativ verwendet, der von der Logik des Verses vorgegeben wurde: “Moses said to the people, ‘Remember this day’”, und Luther sagt ebenso: „Da sprach Mose zum Volk: Gedenket an diesen Tag“. Der SP gibt diese Form auch als Imperativ wieder: ויאמר משה אל העם זכרו את היום הזה, wenn auch im Plural.

Perfekt! Oder nicht so perfekt? Denn der SP beseitigte nicht ALLE Infinitive. In vielen Fällen bleibt der Infinitiv mit einem wichtigen Unterschied erhalten: nicht der veraltete „absolute Infinitiv“, der in der zeitgenössischen Sprache nicht mehr existierte, sondern der normale Infinitiv und in vielen Fällen ein einfaches Nomen. Ein solcher Fall ist שָׁלַם, welches dem finiten Verb in Folgen wie יִשְׁלַם שָׁלַם vorausgeht und als ein Nomen aufgefasst wird, wie es der aramäische Targum versteht: שְׁלוּם יִשְׁלַם „durch eine Begleichung wird er beglichen“ (Exod 22,5). Und so ist אָם־אָם תְּחַבֵּל תְּחַבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ (Exod 22,25). Die NRSV hat jeden Versuch aufgegeben eine angemessene Entsprechung für den absoluten Infinitiv zu finden und ihn einfach ausgelassen: “If you take your neighbor’s cloak in pawn”, als ob der Text sagt: אָם תְּחַבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ. Genauso auch Luther: „Wenn du von deinem Nächsten ein Kleid zum Pfande nimmst“. Aber nicht KJV: “If thou at all take thy neighbour’s raiment to pledge”. Modernisiert in der RSV zu: “ever”. Beachten Sie, dass die Vulgata umformuliert, indem sie das Nomen *pignus*, „Pfand“, anstatt des Infinitivs und *acceperis* als Entsprechung des Verbs nimmt: *si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum*. Und dies ist wie der SP die Folge wiedergibt: אָם חָבַל תְּחַבֵּל אֶת שְׂמַלְת רֵעֶךָ, die im aramäischen Targum ebenso durch ein Nomen wiedergegeben wird: אָם מִשְׁכּוֹן תְּמַשְׁכוֹן יֵת תְּכַסִּית עִבְרֵךָ „wenn du bei einer Verpfändung das Gewand deines Nächsten verpfändest“.

Am interessantesten ist Exod 15, das „das Lied des Meeres“, wo der MT eine

ähnliche Wortfolge enthält: אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־: גָּאָה גָּאָה סוּס וּרְכָבוֹ רָמָה בַּיָּם: wo die NRSV mit Anstrengung versucht etwas aus dem גָּאָה גָּאָה herauszubekommen. “I will sing to the LORD, for *he has triumphed gloriously*; horse and rider he has thrown into the sea”. Offensichtlicher Weise ist es Mose der „zum HERRN singt“ und es ist der HERR, der Pferd und Reiter ins Meer warf. Der SP hat eine andere Herangehensweise: אֲשִׁירוּ לַיהוָה כִּי גוֹי גָּאָה סוּס וּרְכָבוֹ רָמָה בַּיָּם

Der Vers beginnt mit dem Imperativ אֲשִׁירוּ לַיהוָה: „Singt dem HERRN“, anstatt des veralteten masoretischen אֲשִׁירָה, einer archaischen Form von אֲשִׁיר „Ich werde singen“. Des Weiteren liest der SP „ein mächtiges Volk warf Pferd und Reiter ins Meer“. Der absolute Infinitiv גָּאָה wurde גוי „Volk“. Unsicherer Weise, ist es das „mächtige Volk“, das als Subjekt des Satzes fungiert: „Singet dem HERRN, denn er hat ein mächtiges Volk ins Meer gestürzt“.

Diese Beispiele zeigen, dass der SP das Ergebnis eines Modernisierungsprozesses ist, d.h., einer Anpassung an die Standards der späteren Zeit, als das mischnische Hebräisch und das Westaramäische das Land dominierten.

Aber warum „unbeabsichtigt“? Weil diese Änderungen nur zum Teil implementiert wurden. Nur ein Teil der absoluten Infinitive (216 in der Tora) wurden als Nomen behandelt. Der größere Teil wurde unverändert belassen. Anscheinend achteten die Schriftgelehrten, die ihre

Kopien des Pentateuchs erstellten, nur ab und zu auf die Sprachunterschiede zwischen Vergangenheit und Gegenwart.

b) Beabsichtigte Varianten

Der SP unterscheidet sich vom MT durch eine Vielzahl von redaktionellen Änderungen, welche dem Text ein viel gleichmäßigeres Aussehen verleihen.

Zum Beispiel ist der SP sensibel für eine genaue Genus-Übereinstimmung. Manchmal hat der MT eine Inkongruenz, wie z.B. וַיְהִי כְּמִשְׁלַשׁ הַדָּשִׁים „etwa drei Monate später“ (Gen 38,24). Dies wird vom SP korrigiert in: וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁתַּת חֳדָשִׁים, da der Numeral שלש nur zu femininen Nomen passt, was nicht der Fall ist für das maskuline חֳדָשִׁים. Und genauso ist auch וַיִּרְאֵה מְנוּחָה כִּי טוֹב „und er sah, dass ein Ruheplatz gut ist“ (Gen 49,15), wo מְנוּחָה feminin ist, טוב dagegen maskulin. Der SP berichtigt zum femininen Adjektiv: וַיִּרְאֵה מְנוּחָה כִּי טוֹבָה.

Der SP ist auch bei Zahlen sensibel. Wenn der MT ein Plural-Prädikat mit einem Singular Subjekt hat: וַתָּבֵר רַב־יִשְׂרָאֵל וַיָּשׁוּבוּ הָגֵנָה „und die vierte Generation wird hierher zurückkehren“ (Gen 15,16), dann gibt der SP das Prädikat im Singular wieder: וְדוֹר הָרְבִיעִי יָשׁוּבַי יִשׁוּבֵי הָהָרָה. Beachten Sie, dass der MT nicht falsch ist. Er erachtet דוֹר einfach als eine Vielzahl von Individuen, als ein kollektives Nomen in der Fachsprache, wo das Plural-Prädikat herrührt. Für den MT ist es eine Frage der Auffassung, während der SP mehr auf der formalen Seite ist. Um sicher zu sein, in den meisten Fällen

hat דור auch im MT verbundene Worte im Singular. z.B.: דֹּר שְׁלִישִׁי יָבֵא „die dritte Generation soll eintreten“ (Deut 23,9); כָּל־הַדֹּר הָעֹשֶׂה הָרַע „die ganze Generation, die Böses getan hatte“ (Num 32,13).

Der redaktionelle Eingriff des SP wird in Fällen deutlich, in denen der Text, wie er im MT dargestellt ist, als logisch unschlüssig erscheint. In Gen 29,3 erzählt der MT eine eigenartige Geschichte: וַנֶּאֱסָפּוּ וְשֹׂמְרֵי כָל־הַעֲדָרִים וַיִּגְלְלוּ אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַהֲשִׁיבוּ אֶת־הָאֶבֶן עַל־פִּי הַבְּאֵר לְמִקְוָה: „und alle Herden pflegten sich dort zu versammeln und sie wälzten den Stein von dem Brunnenloch und tränkten die Schafe und taten den Stein wieder auf das Brunnenloch an seine Stelle“. Scheinbar wird uns gesagt, dass „die Herden“ das formale Subjekt der erzählten Handlung sind: sie versammelten sich, und wälzten den Stein, und tränkten die Schafe, und taten den Stein wieder zurück. Offensichtlich sind für den MT die Verben unpersönlich, wie auch für die Septuaginta, die jüdischen Targume und die Peschitta. Sogar KJV und Luther folgen dem unpersönlichen Verständnis, das „die Hirten“ sich als Subjekt von selbst verstehen. Schließlich spricht Jakob auch im folgenden Vers zu ihnen: וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב: „Und Jakob sprach zu ihnen: Meine Brüder, wo seid ihr her? Sie antworteten: Wir sind von Haran“. Ich kann mir keine vernünftige Person vorstellen, die so unterwürfig und auf eine Antwort wartend mit Tieren spricht. Auf jeden Fall überlässt der SP das Verständnis der unbestimmten Selbstverständlichkeit nicht dem Leser und schreibt den Vers

um: ונאספו שם כל הרעים וגללו את האבן מעל: פי הבאר והשקו את הצאן והשיבו את האבן על פי הבהאר למקומה „und alle *Hirten* pflegten sich dort zu versammeln und sie wälzten den Stein von dem Brunnenloch und tränkten die Schafe und taten den Stein wieder auf das Brunnenloch an seine Stelle“.

Ein letztes Beispiel dieser Art. In Exod 20,18 beschreibt der MT die Angst, die auf das Volk fiel, als es die Offenbarung auf dem Berg Sinai beobachtete: וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הַהֶרֶץ עֹשֶׂן, was wörtlich bedeutet „und das ganze Volk sah die Donner und Blitze und den Ton der Posaune und den Berg rauchen“. All diese beängstigenden Phänomene, die Blitze (לַפִּידִם) und der rauchende Berg (הֶרֶץ עֹשֶׂן) gehören zur Kategorie, welche durch den Sehsinn wahrgenommen wird. Dagegen werde von Natur aus der Donner (קוֹלֹת) und der Ton der Trompete (קוֹל הַשֹּׁפָר) mit dem Sinn des Hörens wahrgenommen. Deshalb verursachte das Verb רֹאִים in Verbindung mit קוֹלֹת ein deutliches Unbehagen unter den Rabbinen, die diese Anomalie an vielen Stellen diskutierten. Eine davon ist die Mechilta, Trakt. Jethro, Kp. 9, wo R. Aqiva diese Schwierigkeit zu überwinden versucht: רואין ושומעין הנראה רואין דבר של: „sie sahen und hörten was man sehen kann; sie sahen etwas wie Feuer, das aus dem Mund der Göttlichkeit in den Tafeln gegraben wurde“. Die Varianten geben רֹאִים eine weitere Bedeutung einschließlic „nahmen wahr“.¹⁰ Es vorziehend Mehrdeutigkeit zu vermeiden ersetzte der samaritanische Pentateuch רֹאִים mit שמע, und tauschte den Plural für den Singular, der mit העם, dem

kollektiven Subjekt kongruiert, jedoch daran scheiterte, den Plural ראים in dieselbe Richtung zu formen: וכל העם שמע את הקולות: ואת קול השופר וראים את הפלידים ואת ההר עשו.

Die intensivste Tätigkeit der samaritanischen Schriftgelehrten war Harmonisierung. Widersprüchliche MT Lesarten werden sehr oft in Einklang gebracht, unebene Formulierungen werden angeglichen. In Gen 3,16 ארבה עצבונך וְהָרַגְךָ בְּעֶצְבֹן תִּלְדִּי בָנִים „Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären“, wird zu ארבה עצבונך והריוגך בעצבון תלדי בנים in SP. Im MT in Gen 31,33 werden Silpa and Bilha als אַמָּהֹת „Mägde“ identifiziert, während sie an allen anderen Stellen einfach שפחות „Dienerinnen“ sind. Im SP wird dies zu שפחות geändert, um ihre Qualität auszugleichen. In Gen 15,10 erwähnt der MT הַצֶּפֶר „den Vogel“ unter den geschlachteten Tieren. Der SP setzt das Wort in den Plural הצפורים, da im vorausgehenden Vers zwei Arten von Vögeln aufgeführt wurden: תור וגוזל „eine Turteltaube und eine junge Taube“. Im Dekalog, wie er in Deut 5,21 gegeben ist, steht im MT: לֹא תִחְמַד אִשְׁתְּ רֵעֶךָ וְלֹא תִחְמַד אִשְׁתְּ רֵעֶךָ לֹא תִחְמַד בֵּית רֵעֶךָ „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“, was von der in MT Exod 20,17 gegeben Formel abweicht: לֹא תִחְמַד אִשְׁתְּ רֵעֶךָ לֹא תִחְמַד אִשְׁתְּ רֵעֶךָ לֹא תִחְמַד בֵּית רֵעֶךָ. Obwohl תִּחְמַד and תִּחְמַד Synonyme sind, unterscheiden sich dennoch die Gebote, da Deut die Frau vor das Haus stellt, ungleich der Stelle in Exodus, die dem Haus Vorrang gibt. Es ist eine Frage der gesellschaftlichen Präferenz. Der SP

gleich Deut mit Exod aus: לֹא תִחְמַד בֵּית רֵעֶךָ וְלֹא תִחְמַד אִשְׁתְּ רֵעֶךָ.

Die oben genannten redaktionellen Eingriffe sind nichts als Kleinigkeiten im Vergleich mit den ideologisch-theologischen Varianten. Ein offensichtliches Beispiel ist das Prinzip des Vorrangs des Berges Garizim gegenüber Jerusalem, dem heiligen Ort nach dem Judentum. Dementsprechend wird ein großer Teil von Deuteronomium 27,2–7 und 11,30 in Exodus gleich hinter den Dekalog (20,13) gestellt, einer zentralen Stelle im Pentateuch. Schließlich ist dies die Stelle, wo Gottes Offenbarung stattfand:

וְהָיָה כִּי יֵבֵא אֱלֹהֶיךָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אַתָּה בֹא שָׂמָה לְרִשְׁתָּהּ וְהִקְמַתְךָ לָךְ אֲבָנִים גְּדוּלוֹת וְשָׂדֵת אַתָּם בְּשִׂיד וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֵת כָּל דְּבַר הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְהָיָה בְּעִבְרַתְכֶם אֵת הִירְדָן תְּקִימוּ אֵת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר גְּרִיזִים וּבְנִיתְךָ שֵׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא תִנְיֵף עֲלֵיהֶם בְּרוֹזל אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֵת מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהָעֵלִיתָ עָלָיו עֹלוֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ וּזְבַחַת שְׁלָמִים וְאִכְלַתְךָ שֵׁם וְשִׂמְחַת לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. הֵרָה הַהוּא בְּעִבְרַת הִירְדָן אַחֲרַי דֶּרֶךְ מִבּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּעֵרְבָה מִן הַגִּלְגָּל אֲצֵל אֲלוֹן מִוֵּרָא מִן הַיָּם.

Dieser Abschnitt wird in Deut 5,18 wiederholt, wo der Dekalog ein zweites Mal vorkommt. Er unterscheidet sich in einiger Hinsicht vom MT:

וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהִינָה אֶל־הֵיכָל נִתְּן לָךְ וְהִקְמַתְךָ לָךְ אֲבָנִים גְּדוּלוֹת וְשָׂדֵת אַתָּם בְּשִׂיד: וְכָתַבְתָּ עָלֵיהֶן אֶת־כָּל־דְּבַר הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעִבְרִית לְמַעַן אֲשֶׁר תִּבְאֶה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהִינָה אֶל־הֵיכָל נִתְּן לָךְ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ כְּאֲשֶׁר

דָּבַר יְהוָה אֶל־הִי־אֲבֹתֶיךָ לֵאמֹר: וְהָיָה בְּעֵבְרְכֶם אֶת־
הִירְדֵן תִּקְיִמוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מַצְוֶה
אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְשָׂדֶה אֹתָם בְּשֵׂדִי: וּבְנִיתָ
שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא־תִהְיֶה
עָלֶיךָ בְּרֹזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבֵּחַ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ
שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׂם וְשִׂמַּחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:
הַלֵּא־הֵמָּה בְּעֵבֶר הִירְדֵן אַחֲרַי דָּרָךְ מְבוֹא הַשָּׁמַיִם
בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֵּשֶׁב בְּעֵרְבָה מִוַּל הַגְּלִגְלִי אֶצֶל אֱלוֹנֵי
מֶרֶה:

Zunächst hat der SP, בהרגריזים, Berg Garizim, wo der MT עֵיבָל hat. Des Weiteren betont der SP: ההר ההוא, nicht das neutrale, gar bedeutungslose הַהָאֵלֶּהֵמָּה. Schließlich hat der SP einen zusätzlichen topographischen Hinweis, der sich auf מֶרֶה אֶצֶל אֱלוֹנֵי מֶרֶה bezieht, „bei der Eiche von Moreh“: מול שכם, gegenüber Sichem.

Gegenüber der jüdischen Behauptung, dass der heilige Ort noch nicht erwählt wurde, während Israel in der Wüste umherwanderte, behauptet der SP das Gegenteil. Darum, wo der MT sagt (Deut 12,5, 11 usw.): כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל־שְׁבֻטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם שְׂדֵה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם תִּבְנֶה וְתִדְרָשׁוּ וְבָאתָ שָׁמָּה לְשִׁכְנֵהוּ וְתִדְרָשׁוּ וְבָאתָ שָׁמָּה, „sondern die Stätte, die der HERR, euer Gott, erwählen wird aus allen euren Stämmen, dass er seinen Namen daselbst wohnen lässt, sollt ihr aufsuchen und dahin kommen“. Der SP hat: כִּי אִם אֵל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בָּחַר יְהוָה כִּי אִם אֵל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבֻטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנֵהוּ וְתִדְרָשׁוּ וְבָאתָ שָׁמָּה. Die heilige Stätte wurde bereits erwählt. Offensichtlich ist es nicht Jerusalem, das nicht in der Tora erwähnt wird und nicht vor David eingenommen wurde, Jahrhunderte nach Josuas Eroberung Kanaans.

Dass Sichem, am Fuß des Berges Garizim ein heiliger Ort ist, wird an vielen Stellen angedeutet. Eine interessante Stelle ist Gen 48,22. Hier hat der MT eine unsichere Lesart: וְאָנֹכִי נֹתְתִי לְךָ שְׂכָם אֶחָד עַל־אֵז. Die Stelle ist auch syntaktisch schwierig, da sie eine ungewöhnliche Unstimmigkeit eines femininen Nomens שְׂכָם mit einem maskulinen Numeral als Zähler אֶחָד enthält, wo אחת zu erwarten ist.¹¹ Die meisten Versionen stützen sich auf die Bedeutung „Schulter“ in 9,23 וַיִּקַּח שָׂם וַיִּפֹּת „Da nahmen Sem und Jafet ein Kleid und legten es auf ihrer beider Schultern“. Indem sie das Wort als Metapher nehmen, geben sie es als „Teil“ wieder: Die Vulgata sagt *do tibi partem una extra fratres tuos* gefolgt von der altsyrischen Peschitta: *ܘܢܫܘܬܐ ܠܝ ܡܢ ܥܘܢܐ ܡܢ ܥܘܢܐ ܥܠ ܐܘܨܝܐ*, und ebenso der Onqelos: וְאָנֹכִי נֹתְתִי לְךָ חֵטְף. Luther übersetze mit „ich habe dir zu geben ein Stück Land vor deinen Brüdern“, ebenso die NRSV: “I now give to you one portion more than to your brothers”. Im Gegensatz dazu nimmt die Septuaginta direkten Bezug auf die Stadt Sichem: *ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σικίμα ἐξαιρέτων ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου*. „Ich gebe dir Sikima, als etwas über deine Brüder hinaus“. Solch eine Interpretation wird sehr durch den folgenden Relativsatz nahegelegt, in dem Eroberung geweckt wird, vermutlich gestützt auf Kapitel 34, wo Sichem Schauplatz der Handlung ist.

Der aramäische Pseudo-Jonatan vertritt in seiner zusammengefassten Wiedergabe die gleiche Position: וְאָנֹכִי נֹתְתִי לְךָ אֵיט.

קרתה דשכּם חלק חד למתנא יתיר על אחך, „Ich habe dir die Stadt Sichem, einen Teil über deine Brüder gegeben“.¹⁴ Diese Verbindung mit der Stadt Sichem wird im SP erwartet. Für den letzteren ist Sichem, das auf den Hängen des heiligen Berges Garizim liegt, die natürliche Lesart in diesem Kontext. Um die Sache klarer zu machen, einige Handschriften des samaritanisch-aramäischen Targums setzen den Numeral im feminin (ob אחדה oder אחת), der mit der eigentlichen Aussprache 'āt übereinstimmt. Eine späte Handschrift macht die Dinge noch deutlicher: ואנה יאחך, „Ich habe dir Nablus gegeben, als Aufragung über deine Brüder“. נאבלס ist nichts anderes als (Flavia) Neapolis, der römische Name für Sichem, der im Arabischen نابلس bewahrt wird. Offensichtlich fungiert אוקרו als adverbiale Bestimmung was in der arabischen Version خصوصاً „im besonderen“ widerspiegelt (man kann sich fragen, ob dies nicht auch die Idee ist, die mit אחדה ausgedrückt wird).¹⁵

Erwähnenswert ist ויבא יעקב שלם עיר נשכּם ויבא יעקב שלם עיר נשכּם, „Jakob kam wohlbehalten zu der Stadt Sichem, die im Lande Kanaan liegt“ wiedergibt, und dabei שלם als Nomen auffasst. Darin folgt sie der Septuaginta εις Σαλημ, der Vulgata in Salem, und der Peschitta לעלם. Die jüdische Exegese fasst שלם als Adverb auf, das den Zustand Jakobs nach dem Kampf mit dem feindlichem „Mann“ (Gen 32,25–32) beschreibt. Onqelos und Kod. Neofiti 1 haben שלים, „unversehrt, vollständig“, wozu Pseudo Jonathan hinzufügt: בכל דליה, „in all deinem

Besitz“. In der gleichen Anmerkung sagt Luther mit Frieden, was mit der ASV in peace übereinstimmt. Die NRSV gibt das Wort als safely wieder.¹⁶ Der SP behält den gleichen Trend, jedoch aus einem anderen Grund; שלם könnte auf Jerusalem hinweisen,¹⁷ wo Melchizedek regierte: ו מלכ־י־צֶדֶק מֶלֶךְ שְׁלֹם, (Gen 14,18). Der SP ging auf Nummer sicher, dass solch ein Verständnis der historischen Begegnung der zwei Protagonisten vermieden wird: שלום, „in Frieden“.¹⁸

Ich habe versucht die samaritanische Orientierung zu umreißen als sich der Text des Pentateuchs dieser Gemeinschaft herauskristallisierte. Wie jeder andere Text, einschließlich des masoretischen Texts, hat er seine eigenen redaktionellen Eingriffe.

ENDNOTEN

1 Eine umfassende Sammlung von alten Quellen, die auf den SP verweisen, findet sich übersetzt und kommentiert in R. Pummer, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translations and Commentary* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002). Vgl. auch J. Zangenberg, *Samareia: Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (Tübingen: A. Franke Verlag, 1994).

2 Jerusalem Talmud, Trakt. Sota, Kp. 7, §3.

3 Um auf die Samaritaner zu verweisen, verwenden die Rabbinen den abfälligen Begriff "Kutäer", um sie mit der von weit her nach Samaria umgesiedelten Bevölkerung durch die Assyrer zu assoziieren (vgl. 2 Kön 17).

4 Ein berühmter Beinamen für den Berg Garizim in samaritanischen Quellen ist תורה בריכה, „der gesegnete Berg“.

5 Bemerkenswerter Weise hat der SP אלוּן in Deut 11,30 für das masoretische אלוני in völliger Übereinstimmung mit Gen 12,6 wo אילון in beiden Traditionen vorkommt.

6 Johannes Morinus, *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum [...]* (Paris: Antonius Vitray, 1631).

7 *Exercitationes anti-moriniana de Pentateucho samaritano eiusque uidentia autentia [...]* (Zürich: Joh. Jacobus Bodmar, 1644). Um sicher zu sein, die gemeinsamen SP Lesarten mit der Septuaginta, gegen den MT, werden unendlich geringer eingestuft als seine gemeinsamen Lesarten mit dem MT gegen die Septuaginta..

8 *De Pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate, commentatio philologico-critica* (Halle, 1815).

9 So in der 1912er Revision; Die Originaledition von 1543 sagt: „Und das Gewässer verlieff sich von der Erden jmer hin“.

10 Als solches in der Septuaginta ausgedrückt durch: εὐόρα (3. Pers., Singular Imperfekt von ὀράω).

11 Cf. אֶת-שִׁפְךָ וְאֶת-מִגְרָשֶׁיךָ in 1 Chr 6,52, and וְשִׁפְךָ וּבְנוֹתֶיךָ in 1 Chr 7,28.

12 In diesem Sinn ist שִׁפְךָ in der Tat maskulin, wie in Zeph 3,9 belegt: כִּי-אֶזְכֹּר אֶת-פִּיךָ אֶל-עַמִּים שִׁפְּךָ בְּרוּרָה לְקִרְאָה כָּל־מִבְּשֵׁם יְהוָה לְעַבְדוֹ שִׁפְךָ אֶחָד „Dann aber will ich den Völkern reine Lippen geben, dass sie alle des HERRN Namen anrufen sollen und ihm einträchtig dienen“.

13 Vgl. Joh 4,5.

14 Nach Genesis Rabba, Kp. 98 §5.

15 Eine umfassende Diskussion der samaritanischen Behandlung dieses Falles ist A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklung des Judentums* (Frankfurt am Main: Mada, 1928), 80–81.

16 Jubiläen 30,1 kombiniert beide Ansätze: „(Jakob) ging hinauf nach Salem, östlich von Sichen, in Frieden“.

17 In Ps 76,3 kommt שלם parallel mit ציון vor. Jedoch übersetzt die Septuaginta als ἐν εἰρήνῃ.

18 Vgl. C. Westermann, *Genesis: A Commentary*, 2 Bde (London: SPCK, 1986), II, 528.

THE SAMARITAN PENTATEUCH - A “MODERNIZED” VERSION?

When opening the modern editions of the Hebrew Bible, right from the beginning we encounter the presence of the Samaritan Pentateuch. The first word of Genesis, בְּרָא שָׁמַיִם, is paralleled in the critical apparatus by a testimony taken from the Samaritan Pentateuch: *bārāšit*. Whether this piece of evidence was correctly understood by the editors or not, is a subject to be treated separately. The interesting issue is the very existence of a Hebrew text containing the same Pentateuch which dominates Jewish spiritual life, yet different in many respects. Not an ancient translation in Greek or Latin or even Syriac, which may represent a *Vorlage* varying from the text known to us since time immemorial, but a parallel Hebrew text originating in a distant past, with its own particularities. Moreover, it is a Hebrew Pentateuch with a visible non-Jewish orientation. Even the Qumran fragments of the Pentateuch do not claim such a non-Jewish origin.

The Samaritan Pentateuch was already known to the Church Fathers. Already Origen (2nd-3rd century CE) refers to it many times in his writings. In the 4th century CE Eusebius of Caesarea, Jerome, Procopius of Gaza and others discuss its ancient script and its readings. Somehow,

mentions to the Samaritan Pentateuch disappear from the medieval Christian literature after the 8th century George Syncellus' reference to its antiquity as compared with the Jewish version.¹

In late antiquity Jewish Rabbis, were aware of the Samaritan Pentateuch and opposed vehemently its particular readings. Such is the 2nd century R. Eleazar b. Simon, who accused the Samaritans of forgery:

נומיתי לסופרי כותיים. זייפתם תורתכם ולא הועלתם לעצמיכם כלום. שהכתבתם בתורתכם אצל אלוני מורה שכם. והלא ידוע שהוא שכם. אלא שאין אתם דורשים לגזרה שוה ואנו דורשין לגזירה שוה. נאמר כאן אלוני מורה ונאמר להלן אלוני מורה. מה אלוני מורה האמור להלן שכם אף אלוני מורה האמור כאן שכם

“I told the Kutean scribes: ‘You forged your Tora and gained nothing. You have written in your Tora *by the Oak of Moreh, Sichem* (Deut 11:30). Is it not known that (the Oak of Moreh) is Sichem? It is only because you don’t draw analogies, while we do draw analogies; It is written there (Gen 12:6) *the Oak of Moreh* (preceded by Sichem) and here (Deut 11:30) *the Oak of Moreh*, (therefore) both passages indicate Sichem”.²

In other words, R. Eleazar asserts that the Samaritans³ harmonized both passages adding the word **שכם** in Deut 11:30 in connection with the blessings to be recited after the conquest of Canaan.⁴ **בעבר הירדן אחריו דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה** "on the other side of Jordan, looking west, in the land of the Canaanites living in the Arabah, opposite Gilgal, by the Oak of Moreh, against Sichem".⁵

The Samaritan Pentateuch was forgotten for more than seven centuries, when Guillaume Postell, an emissary at the French embassy in Istanbul met some Samaritans there who showed him a Pentateuch manuscript kept in their synagogue. At his return in France he told about it to Joseph Scalliger, who expressed to Achille de Harlay de Sancy, the French ambassador in Istanbul his desire to acquire a manuscript. De Harlay de Sancy appointed the Italian traveller Pietro della Valle to this mission, and the latter purchased one in Damascus for the ambassador, who finally donated it to the Oratory in Paris. Jean Morin was appointed to its publication within the Polyglot of Paris (1629-1645). Morin, who formerly published the text of the Septuagint (1628) and declared it superior to the Masoretic Text, now set forth the superiority of the Samaritan Pentateuch as compared to the Masoretic Text, being close to the Septuagint in many respects.⁶ Some decades later, the SP was re-published in the London Polyglot (1655-1657) under the supervision of Brian Walton.

At this point an argument regarding the value of SP erupted between catholic and protestant scholars. The protestants, under the slogan "sola scriptura", aspired to find answers to questions of belief and religion in the holy scripture alone, without papal involvement. The catholic church found in the very existence of the SP support for its claim that the authority to interpret the holy scripture is reserved to the Pope alone, since scripture has many faces, and there is no self-evident source. As far as textual superiority is concerned, Morin's assessments were harshly criticized by several contemporary scholars; the most popular being J.H. Hottinger.⁷

For many years the dispute has been reduced to silence by the work of Wilhelm Gesenius on the origin, nature and authority.⁸ In this brilliant study he pondered the peculiar readings of SP and divided them into 8 categories which led him to the conclusion that the SP is a popular version, adjusted to the beliefs of the community, as well as improved linguistically and stylistically. By that Gesenius meant the emphasis SP puts on the centrality of Mount Gerizim as the holy place on the one hand, and the removal of obsoleted or what was considered improper expressions on the other hand.

In his pioneering work Gesenius paved the way to the modern approach to the SP, which, in the final analysis, considers it a kind of re-written Bible. In fact, some common readings of SP with the Septuagint are, here and there, confirmed by the several biblical fragments uncovered

in the Qumran caves. On the other hand, readings in which the SP is aligned with the MT as against the Septuagint, do also occur among the fragments from the caves of Qumran. All these fragments are dated, at the latest, to the first century CE. This shows clearly that several versions co-existed within Judaism, whether Greek or Hebrew speaking communities, as well as within the Samaritan context. To the extent that many scholars assume the existence of a “proto-Samaritan” text, *i.e.*, a Jewish version different in some details from the MT, which generated the actual SP.

Partly following our predecessors, we may divide the particular readings of the SP into two main categories: a) Unintentional variants; b) Intentional variants

a) Unintentional variants

The first category consists of the adaptation of ancient, sometimes no longer permissible grammatical forms to the language standard of the times, when the SP was stabilized. Let us take as example the old Hebrew infinitive which in the MT merely puts some emphasis on the following verb, with no temporal or any other function in the phrase.

Gen 8:3 tells: וַיִּשְׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלֹּוֹךְ וְשׁוּב.

What does *וְשׁוּב* mean? The English translations struggle with the phrase with great courage. NRSV says: “the waters *gradually* receded from the earth”, meaning that the collocation functions as an adverbial which describes the way

the waters receded, the recession being already expressed by *וַיִּשְׁבוּ הַמַּיִם*. This is a very fortunate rendering of the spirit of the verse, but it departs from its structure. Luther tried to follow the word order of the original, but was forced to seek for something intelligible instead of the un-German wording, and translated as: “und das Gewässer verlief sich von der Erde immer mehr”.⁹ All because of the diametric opposition between the source language and the target language. Actually one cannot translate into English or German or any other language this peculiar kind of locutions. Hebrew itself, in late antiquity, no longer used such expressions. They are completely absent from the Jewish Hebrew rabbinic literature from the second temple onwards. As this is the very epoch when the SP was conceived, it was rather natural that they were substituted for finite verbs. Accordingly, the SP has: וַיִּשְׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלְכוּ וְשׁוּבו with a perfect instead the old fashioned “infinitivus absolutus”. The Samaritans could not change the text completely, like Luther and the other European translation. But they could substitute the unusual for the usual: the simple and regular perfect. And so they did in the following verse transforming the old infinitive into a perfect: וַהֲמַיִם הָיוּ הַלְכוּ וְהַסְרוּ, for the masoretic וַהֲמַיִם הָיוּ הַלְכוּ וְהַסְרוּ, which Luther translated as “Es nahm aber das Gewässer *immer mehr ab*”, and NRSV as “The waters *continued* to abate”.

A very eloquent example is Exodus 13:3 with the masoretic: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל- הָעָם זְכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה, for which NRSV has an imperative, dictated by the logic

of the verse: “Moses said to the people, ‘Remember this day’”, and so says Luther too: “Da sprach Mose zum Volk: Gedenket an diesen Tag”. The SP renders this form as imperative as well: ויאמר משה אל העם זכרו את היום הזה, albeit in the plural.

Perfect!

Or not so perfect? Because the SP did not eliminate ALL infinitives. In many cases the infinitive remains, with one important difference: Not the obsolete “absolute infinitive”, which does not exist any longer in contemporary literature, but the regular infinitive and, in many cases, simply as a noun. Such שָׁלַם which precedes the finite verb in sequences as יִשְׁלַם שָׁלַם is taken as a noun, as the Aramaic Targum understands it: שְׁלוּם יִשְׁלַם, “by a payment will he pay” (Exod 22:5). And so is אָמַר תְּחַבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ. NRSV gave up any attempt to find a reasonable equivalent for the absolute infinitive, and simply skipped it: “If you take your neighbor’s cloak in pawn”, as if the text says: אָמַר תְּחַבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ. Just like Luther: “Wenn du von deinem Nächsten ein Kleid zum Pfande nimmst”. But not KJV: “If thou *at all* take thy neighbour’s raiment to pledge”, which in the modernized RSV becomes: “ever”. Note that the Vulgate paraphrases, placing the noun *pignus*, “pledge”, in the stead of the infinitive and *acceperis* as equivalent of the verb: *si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum*. And this is how SP treats the sequel: אָמַר חָבַל תְּחַבֵּל אֶת שְׁמַלְת רֵעֶךָ, rendered in the Aramaic Targum by a noun as well: אָמַר תְּחַבֵּל תְּמַשְׁכֵּן יֵת תְּכַסִּית עִבְרָךְ, “if in pledge you pledge your neighbor’s cloak”.

Most interesting is Exod 15, the “Song of the Sea”, where the MT has a similar sequence: אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־נָצְחָה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ: אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־נָצְחָה גָּאָה: “I will sing to the LORD, for *he has triumphed gloriously*; horse and rider he has thrown into the sea”. Evidently, it is Moses who “sings to the Lord” and it is the Lord who cast horse and its rider into the sea. The SP has a different approach: אֲשִׁירוּ לַיהוָה כִּי גוֹי גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם

The verse starts with the imperative אֲשִׁירוּ לַיהוָה: “Sing to the Lord”, instead of the masoretic outdated אֲשִׁירָה, an archaic form of אֲשִׁיר, “I will sing”. Further the SP reads “a powerful people cast horse and its rider into the sea”. The absolute infinitive נָצְחָה became גוֹי “people”. Arguably, it is the “powerful people” who functions as the object of the sentence: “Sing to the Lord, for a powerful people He hurled into the sea.

These examples show that SP is the product of a process of modernization, *i.e.*, of adaptation to the standards of the later times, when Mishnaic Hebrew and Western Aramaic dominated the land.

Why “unintentional”? Because these changes were only partly implemented. Only a part of the absolute infinitives (216 in the Torah) has been treated as nouns. The larger part was left unchanged. Apparently the scribes that produced their copies of the Pentateuch were only occasionally alert to the language differences between past and present.

b) Intentional variants

The SP is distinct from the MT by a multitude of redactional modifications, that grant to the text a much more consistent appearance.

For example SP is sensitive to gender accuracy. Sometimes the MT has an incongruence, such as *וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים*, “about three months later” (Gen 38:24). This is corrected by SP: *וַיְהִי כַמְשַׁלְשַׁת חֳדָשִׁים*, since the numeral *שֶׁשׁ* fits only feminine nouns, which is not the case with the masculine *חֳדָשִׁים*. And so is *וַיִּרְאֵה מְנַחָה כִּי טוֹב*, “and he saw that a resting place is good” (Gen 49:15), where *מְנַחָה* is feminine but *טוֹב* is masculine. SP rectifies to feminine the adjective: *וַיִּרְאֵה מְנוּחָה כִּי טוֹבָה*.

SP is sensitive to numbers too. When MT has a plural predicate with a singular subject: *וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה*, “and the fourth generation will return here” (Gen 15:16), SP renders the predicate in the singular: *וְדוֹר הַרְבִּיעִי יָשׁוּב הֵנָּה*. Note that MT is not mistaken. It simply considers *דוֹר* as a multitude of individuals, a collective noun in the professional language, whence the plural predicate. For MT it is just a matter of concept, while SP is more on the formal side. To be sure, in most cases *דוֹר* has singular partners in MT too. *e.g.*: *דוֹר יָבֵא*, *שְׁלִישִׁי יָבֵא*, a third generation shall enter” (Deut 23:9); *כָּל־הַדּוֹר הַעֲשָׂה הָרַע*, “the entire generation that had done evil”.

The redactional intervention of SP is evident in cases in which the text, as presented by the MT looks logically unsound. In Gen

29:3 MT narrates an odd story: *וַנְּאֶסְפוּ־שָׂמָה כָּל־הַעֲדָרִים וַגִּלְלוּ אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת־הַצֹּאן וְהִשִּׁיבוּ אֶת־הָאֶבֶן עַל־פִּי הַבְּאֵר לְמַקְוֶהָ: “and all the flocks would gather there, and they would roll the stone from the mouth of the well, and water the sheep, and put the stone back on the mouth of the well, in its place”.* Apparently, we are told that “the flocks” are the formal subject of the action narrated: they gathered, and rolled the stone, and watered the sheep, and put the stone back. Obviously, to MT the verbs are impersonal, and so they are for the Septuagint, the Jewish Targumim and the Peshitta. Even KJV and Luther follow the impersonal understanding, as “the shepherds” are self evident as subject. After all, in the following verse Jacob speaks to them: *וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב: “Jacob said to them, ‘My brothers, where do you come from?’ They said, ‘We are from Haran.’”* One couldn’t imagine a reasonable person speaking to animals, even submissive and responding. At any rate, SP does not leave leave to the reader the understanding of the unspecified self-evidence, and re-writes the verse: *וַנְּאֶסְפוּ שָׁם כָּל הַרְעִים וַגִּלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת הַצֹּאן וְהִשִּׁיבוּ אֶת הָאֶבֶן עַל פִּי הַבְּאֵר לְמַקְוֶהָ: “and all the shepherds would gather there, and they would roll the stone from the mouth of the well, and water the sheep, and put the stone back on the mouth of the well, in its place”.*

Last example of this kind. In Exod 20:14 the MT describes the angst that fell upon the people when they witnessed the revelation on Mount Sinai: *וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־* *הַלְפִידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הַהָרָה עֲשׂוּן וַיִּרְאֵה הָעָם וַיִּגְעֻוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק*, which literally means: “and all

the people saw the thunders and lightnings, the sound of the trumpet, and the mountain smoking, and the people was afraid and trembled and stood afar". Of all these frightening phenomena, the lightnings (לפידים) and the smoking mountain (ההר העשן) belong to the category perceived by the sense of vision. By nature, thunders (קולות) and sound of trumpets (קול השופר) are perceived by the sense of audition. Therefore, the verb ראים, when connected to קולות, produced a remarkable unease among Jewish Rabbis, who discussed the apparent anomaly in numerous occasions. Such is Mekhilta, tract. Jethro, ch. 9, where R. Aqiva tries to overcome the difficulty: רואין ושומעין הנראה רואין דבר של אש יוצא מפי ההורות ונחצב על הלוחות, "they saw and heard what is seeable; they saw a fiery thing issued from the mouth of the divinity to be carved on the tablets". The versions attributed to ראים a broader meaning including "perceived".¹⁰ Preferring to avoid ambiguity, the Samaritan Pentateuch substituted שמע ראים, replacing the plural with the singular, which is congruent with העם, the collective subject, but failed to reshape the plural ראים in the same direction: וכל העם שמע את הקולות ואת קול השופר וראים את הפלידים ואת ההר עשן.

The most intensive activity of Samaritan scribes is in the realm of harmonization. Contradictory MT readings are very often conciliated, uneven formulations are made equal. In Gen 3:16 ארבה עצבונך והרבה תלדי בנים, "I will make most severe your pangs in childbearing; In pain shall you bear children", becomes ארבה עצבונך in SP. In MT Gen

31:33 Zilpah and Bilhah are identified as אמהות, "maids", while in all other occasions they are simply שפחות, "female servants". The former is changed in SP to שפחות, in order to equalize their status. in Gen 15:10 MT mentions "הצפר" the bird among the slaughtered animals. SP puts the word in the plural הצפורים, because in the previous verse two kinds of birds were specified: תור וגוזל, "a turtledove and a young pigeon". In the Decalogue, as given in Deut 5:21, MT has: ולא תקמד אשת רעה ולא תתאנה בית רעה, "You shall not covet your neighbor's wife; you shall not covet your neighbor's house", which differs from the formula given in MT Exod 20:17: לא תקמד בית רעה. לא תתקמד אשת רעה. Though לא תתקמד and תתאנה are synonyms, the commandments still differ, as Deuteronomy puts the wife before the house, unlike Exodus, which gives prominence to the house. A matter of social preferences. SP equalizes Deut with Exod: לא תחמד בית רעה ולא תחמד אשת רעה.

These editorial changes are but *Kleinigkeiten* in comparison with the ideological-theological variants, that pertain to the principles of Samaritanism. An obvious example is the principle of preeminence of Mount Gerizim, as against the sacred place according to Judaism: Jerusalem. Accordingly, a large portion from Deuteronomy 27:2-7 and 11:30 is placed in Exodus just after the Decalogue (20:13), a central position in the Pentateuch. After all, this is the spot where God's revelation took place:

והיה כי יביאך יהוה אלהיך אל ארץ הכנעני אשר אתה בא שמה לרשתה והקמת לך אבנים גדולות

ושדת אתם בשיד וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהרגריזים ובנית שם מזבח ליהוה אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה את מזבח יהוה אלהיך והעלית עליו עלות ליהוה אלהיך וזבחת שלמים ואכלת שם ושמתת לפני יהוה אלהיך. ההר ההוא בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא מול שכם.

This passage is repeated in Deut 5:18, where Decalogue occurs a second time. It differs in some respect from the MT:

והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הַאֲרֶז אֲשֶׁר־
 יהוה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ וְנִקְמַתְּ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשָׂדֶה
 אֹתָם בְּשִׂיד וְכִתְבֹת עָלֵיהֶן אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה
 הַזֹּאת בְּעֵבְרָה לְמַעַן אֲשֶׁר תִּבְאֵ אֶל־הָאֲרֶז אֲשֶׁר־
 יהוה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ אֲרֶז זָבַת חֶלֶב וְדִבֶּשׂ פֶּאֶשֶׁר
 דָּבָר יהוה אֱלֹהֵי־אֲבֹתֶיךָ לְךָ וְהָיָה בְּעֵבְרָתְךָ אֶת־
 הַיִּרְדָּן תְּקִימוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצֹוֶה
 אֹתְכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְשָׂדֶה אֹתָם בְּשִׂיד: וּבְנִיתָ
 שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֵיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא־תִנְיֶה
 עָלֵיהֶם בְּרִזָּל: אֲבָנִים שְׁלֹמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבֵּחַ יהוה
 אֱלֹהֵיךָ וְהֵעַלִיתָ עָלָיו עֹלוֹת לַיהוָה אֱלֹהֵיךָ וְזָבַחְתָּ
 שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יהוה אֱלֹהֵיךָ הַלֵּא־
 הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיִּרְדָּן אַחֲרַי דָּרָה מִבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ בְּאֲרֶז
 הַכְּנַעֲנִי הַיּוֹשֵׁב בְּעֵרְבָה מִוֶּל הַגִּלְגָּל אֶצֶל אֱלוֹנֵי מֶרֶה:

First, SP has, בהרגריזים, Mount Gerizim, where MT has עֵיבָל. Further, SP emphasizes: ההר ההוא, not the neutral, even meaningless הַלֵּא־הֵמָּה. Finally, SP has an additional topographic indication related to אֶצֶל אֱלוֹנֵי מֶרֶה, “by the oak of Moreh”: מול שכם, opposite Shekhem. Against the Judaeen claim that the sacred place has not yet been chosen while Israel was wandering in the desert, SP asserts the

contrary. Therefore, where MT says (Deut 12:5, 11 etc.): כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה: אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל־שְׁבֻטֵיכֶם לְשׂוּם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ אֱלֹהֵיכֶם, “But you shall seek the place that the LORD your God will choose out of all your tribes as his habitation to put his name there. You shall go there.” SP has: כי אם אל המקום אשר בחר יהוה אלהיכם: מכל שבטיכם לשים את שמו שם לשכנו תדרשו וּבֵאתֶם שָׁמָּה. The holy place has already been chosen. Obviously, it is not Jerusalem, which is not mentioned in the Torah, and was not conquered before David, centuries after Joshua’s conquest of Canaan.

That Shekhem, at the foot of Mount Gerizim is the holy place, is stated in many passages. An interesting one is Gen 48:22. Here MT has an uncertain reading: וְאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אֶחָד עַל־אֲחֵיךָ אֲשֶׁר לְקֻחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחֶרֶב וּבְקִשְׁתִּי. It is syntactically difficult, as it displays an uncommon incongruence between a feminine noun שְׁכֶם and a masculine numeral as quantifier אֶחָד, when a neuter is expected.¹¹ Most versions rely on the meaning “shoulder” in 9:23 וַיִּקַּח שָׁם “Shem and Japheth took a garment, laid it on both their shoulders”.¹² Taking the word as a metaphor, they render it as “part”: Vulgate says *do tibi partem una extra fratres tuos* followed by the Syriac Peshitta: ܩܘܡܬܐ ܠܝ ܡܥܘܬܐ ܥܘܕ ܡܢ ܥܘܕܐ ܥܠ ܐܚܝܝܢܝ, and so Onqelos: וְאֶנָּה יְהִיבִית לְךָ חוֹלֶקֶת סֵד יְתִיר עַל: אֶחָד. Luther translated as “ich habe dir zu geben ein Stück Land vor deinen Brüdern”, so did NRSV: “I now give to you one portion more than to your brothers”. The Septuagint, by contrast, refers directly to the city of Shekhem: ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι

Σικίμα ἐξάριετον ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου. “Now I am giving you Sikima, as something special beyond your brothers”.¹³ Such interpretation is much encouraged by the following relative clause, where conquest is evoked, probably leaning on chapter 34, with Shechem as scene of the action. The Aramaic Pseudo-Jonatan takes the same position in its conflated rendering: ואנא יהבית לך אית קרתה דשכם חלק, “I have given to you the city of Shechem, one part over your brothers”.¹⁴ This connection with the city of Shechem is expected in SP. For the latter, Shechem, which lies on the slopes of the sacred Mount Gerizim, is a natural reading in this context. To make matters clear, some manuscripts of the Samaritan Aramaic Targum put the numeral in the feminine, whether אהדה or אחת, which corresponds to the actual pronunciation *’āt*. One late manuscript even makes matters explicit: ואנה יהבת לך נאבלס אוקרו על, אהיד, “I have given you Nablus, eminence over your brothers”. נאבלס is no other than (Flavia) Neapolis, the Roman name of Shechem, as preserved in Arabic: نابلس. Apparently, אוקרו, functions as adverbial, reflected in the Arabic version: *خُصُوصًا*, “in particular” (one may wonder whether this is not the idea expressed by אהדה as well).¹⁵

Noteworthy is וַיָּבֹא יַעֲקֹב שְׁלֹם עִיר שְׁכֵם אֲשֶׁר וַיָּבֹא יַעֲקֹב שְׁלֹם עִיר שְׁכֵם אֲשֶׁר, which KJV renders as: “Jacob came to Shalem, a city of Shechem, which is in the land of Canaan”, taking שְׁלֹם as a proper noun. By this, it follows the Septuagint εἰς Σαλημ, the Vulgate *in Salem*, and the Peshitta ܠܫܠܡ. Jewish

exegesis considers שְׁלֹם an adverb that describes the state of Jacob after his struggle with the hostile “man” narrated in the previous chapter (Gen 32:25-32). Onqelos and Cod. Neofiti 1 have שלים, “intact, perfect”, to which Pseudo Jonatan adds: בכל דליה, “in all his belongings”. In the same note, Luther days *mit Frieden*, which corresponds to ASV *in peace*. NRSV renders the word as *safely*.¹⁶ SP keeps the same trend, albeit with a different reason; שְׁלֹם may hint at Jerusalem,¹⁷ where Melchizedek reigned: וּמֶלְכִי־צֶדֶק מֶלֶךְ שְׁלֹם, (Gen 14:18). SP made sure that such an understanding of the historic encounter between the two protagonists is avoided: שלום, “in peace”.¹⁸

I tried to outline the Samaritan orientation when crystallizing the text of the community’s Pentateuch. Like any other version, the Masoretic text included, it has its own redactional modifications.

ENDNOTES

1 A comprehensive collection of ancient texts referring to the SP, translated and commented is R. Pummer, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism*, Texts, Translations and Commentary, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2002). See also J. Zangenberg, *Samareia, Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen und Basel: A. Franke Verlag, 1994.

2 Jerusalem Talmud, tract. Sota, ch. 7, §3.

3 Referring to the Samaritans, the Rabbis use the derogative term “Kuteans”, to associate them with the transferred population from remote areas to Samaria by the Assyrians (cf. 2 Kgs 17).

4 A popular sobriquet of Mount Gerizim in Samaritan sources is טורה בריכה, “the blessed mountain”.

5 Notably, SP has אלוך in Deut 11:30 for the masoretic אלוני, in perfect accord with Gen 12:6 where אילון occurs in both traditions.

6 Johannes Morinus, *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum [...]*, Paris: Antonius Vitray, 1631.

7 *Exercitationes anti-moriniana de Pentateucho samaritano eiusque uidentia autentia [...]*. Zurich: Joh. Jacobus Bodmar, 1644. To be sure, the SP common readings with the Septuagint against the MT are infinitely less weighted than its common readings with the MT against the Septuagint.

8 *De Pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate, commentatio philologico-critica*. Halle, 1815)

9 So is the 1912 revision; the original 1543

edition says: “Und das Gewässer verlieff sich von der Erden jmer hin”.

10 Expressed as such by the Septuagint: ἐώρα (3rd pers, singular imperfect of ὀράω).

11 Cf. אַת־שָׁכֶם וְאֶת־מִגְרָשֵׁיהָ in 1 Chr 6:52, and וַיִּשְׁכְּמוּ וַיִּבְנֵתֶיהָ in 1 Chr 7:28.

12 In this sense, שָׁכֶם is masculine indeed, as attested in Zeph. 3:9: כִּי־אֲזַיֵּן אֶת־הַלֵּל אֶל־עַמִּים שְׂפֹפָה בָרַךְ וַיְרָה לְקֹרְאֵי כָל־שֵׁם יְהוָה לְעַבְדּוֹ שָׁכֶם אֶחָד, “At that time I will change the speech of the peoples to a pure speech, that all of them may call on the name of the LORD and serve him with one accord”.

13 Cf. John 4:5.

14 After Genesis Rabba, ch. 98 §5.

15 A comprehensive discussion of the Samaritan treatment of this case is A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklung des Judentums*, Frankfurt am Main: Verlag Mada 1928, pp. 80-81.

16 Jubilees 30:1 combines both approaches: “(Jacob) went up to Salem to the east of Shechem in peace”.

17 In Ps 76:3 שלם occurs in parallel with צִיִן. However, the Septuagint translates as ἐν εἰρήνῃ, “in peace”.

18 See C. Westermann, *Genesis: A Commentary*. London: SPCK, 1986. vol. 2, p. 528.

Notizen / Notes:

Notizen / Notes: