

PHILIPPE HUGO

AND ADRIAN SCHENKER

# Archaeology of the Books of Samuel

*The Entangling of  
the Textual and Literary History*

SUPPLEMENTS TO VETUS TESTAMENTUM [132]

BRILL

## Archaeology of the Books of Samuel

Supplements  
to  
Vetus Testamentum

*Edited by the Board of the Quarterly*

H. M. BARSTAD – R. P. GORDON – A. HURVITZ – G. N. KNOPPERS  
A. VAN DER KOOIJ – A. LEMAIRE – C. A. NEWSOM – H. SPIECKERMANN  
J. TREBOLLE BARRERA – H. G. M. WILLIAMSON

VOLUME 132

# Archaeology of the Books of Samuel

The Entangling of the Textual and  
Literary History

*Edited by*

Philippe Hugo and Adrian Schenker



BRILL

LEIDEN • BOSTON  
2010

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Archaeology of the books of Samuel : the entangling of the textual and literary history / edited by Philippe Hugo and Adrian Schenker.

p. cm. — (Supplements to Vetus Testamentum ; v. 132)

Essays in English, French, and German.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-17957-8 (hardback : alk. paper)

1. Bible. O.T. Samuel—Criticism, Textual. 2. Bible. O.T. Samuel—Criticism, interpretation, etc. 3. Bible. O.T. Samuel. Hebrew—Versions—Dead Sea scrolls (4QSam) 4. Bible. O.T. Samuel. Greek—Versions—Septuagint. I. Hugo, Philippe. II. Schenker, Adrian, 1939–

BS1325.52.A73 2010

222'.448—dc22

2009039905

ISSN 0083-5889

ISBN 978 90 04 179578

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.  
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,  
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,  
translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any  
means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without  
prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by  
Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to  
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910,  
Danvers, MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## CONTENTS

Preface .....	vii
PIERRE-MAURICE BOGAERT	
List of Contributors .....	xi
List of Abbreviations of Text Sources .....	xiii
Introduction .....	xv
Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research .....	1
PHILIPPE HUGO	
I. EVIDENCES FROM 4QSAM <sup>A</sup> AND ITS CHARACTERIZATION	
Hannah's Psalm in 4QSam <sup>a</sup> .....	23
ANNELI AEJMELEAUS	
4QSam <sup>a</sup> (2 Sam 24:16–22). Its Reading, Where It Stands in the History of the Text and its Use in Bible Translations .....	39
INNOCENT HIMBAZA	
Hannah in the Presence of the Lord .....	53
DONALD W. PARRY	
Midrashic Traits In 4Q51 (so-called 4QSam <sup>a</sup> ) .....	75
ALEXANDER ROFÉ	
II. THE GREEK TEXT OF I-II REIGNS	
Textformen und Bearbeitungen. Kriterien zur Frage der ältesten Textgestalt, insbesondere des Septuagintatextes, anhand von 2 Sam 12 .....	91
SIEGFRIED KREUZER	

### III. TEXT HISTORY AND THE QUESTION OF DISTINCT LITERARY EDITIONS

Imag[ <i>in</i> ]ing Editions of Samuel: the Chronicler's Contribution .....	119
GRAEME AULD	
Doch ein Text hinter den Texten? Vorläufige textkritische Einsichten eines Samuel-Kommentators .....	133
WALTER DIETRICH	
L'archéologie textuelle du temple de Jérusalem. Étude textuelle et littéraire du motif théologique du temple en 2 Samuel .....	161
PHILIPPE HUGO	
Theologische Textänderungen im Massoretischen Text und in der Septuaginta von 1–2 Sam .....	213
JÜRG HUTZLI	
Textgeschichte von 1 Sam 5:1–6 im Vergleich zwischen dem hebräischen Text der Massoreten und der ältesten griechischen Bibel .....	237
ADRIAN SCHENKER	
Textual Criticism and the Composition History of Samuel. Connections between Pericopes in 1 Samuel 1–4 .....	261
JULIO TREBOLLE	
Index of Authors .....	287
Index of Biblical References .....	292
Index of Other Sources .....	301

## PREFACE

As is commonly known, 1 and 2 Samuel in the Hebrew Text correspond to the first two of the four books of Kingdoms in the Septuagint. If the division of the text attested by the Lucianic manuscripts of the Septuagint and corroborated by the research of Henry St. John Thackeray ( $\beta\gamma$  section) is recognized, the second Book of Kingdoms actually ends at 3 Kingdoms 2,11 (= 1 Kgs 2,11), a narrative covering the entire reign of David. The question is: where does 2 Kingdoms really end? The answer is beyond the limits of textual criticism. Different literary purposes are entailed by the different traditions. Every participant in the colloquium and contributor to this volume agrees on this point, even if the inferences drawn from it are divergent.

Study of biblical books that entail manifold literary traditions seems to be the order of the day. Yet there is nothing new under the sun. In 1948, in a book entitled *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques* (LUF, Egloff), the author “questions” the Song of Songs. He inquires of a biblical specialist about the translation of the Septuagint. Canon Max Overney, from Fribourg, Switzerland, reassures him and recalls the words of Pope Sixtus V giving his full authority to the Roman Edition of 1587: . . . *Vetus Graecum Testamentum iuxta Septuaginta ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur, quo potissimum ad Latinae vulgatae editionis et veterum Sanctorum Patrum intelligentiam utantur.*

Not many years afterwards, a great scholar, also from Fribourg, examining the fragmentary scrolls from the Desert of Judah, discovered “a missing link” (“un chaînon manquant”) in the history of the Septuagint (*Revue Biblique*, 1953). Did Father Dominique Barthélemy suspect at that moment that he had opened a new avenue of study of the oldest forms of the Greek Bible? Scholars came to understand that three phenomena were operating simultaneously: the gradual standardization of the Hebrew text, the successive revision of the Greek translations to better correspond quantitatively to the Hebrew text in process of standardization, and the addition of glosses and notes in the margins when the definitively standardized text no longer admitted internal additions or rewriting. Once these three processes had been



identified, was it not possible to row upstream and, with a new application of the method of Paul de Lagarde, to arrive at the Old Greek behind the revisions?

Such conclusions were not unpredictable. Within the Hebrew Bible itself, Chronicles may be read in large measure as a kind of midrash of 2 Samuel and 1–2 Kings. The Book of Isaiah had, of necessity, a long literary history. And since Origen, scholars have been aware that the Septuagint of Jeremiah was built on a plan other than our received Hebrew text. The last chapters of Exodus, the books of Kingdoms, Chapters 36–40 of Ezekiel, and Esther offer divergent versions, sometimes concealed by revisions, but obvious enough if one also compares the less revised texts of the *Vetus Latina*.

Structuralist, holistic, canonical, narrative readings, which gained favour during the last decades, are founded on the notion of a single original text or at least on one text, decreed to be preferable. Simultaneously, discoveries at Qumran and advancing research on the Septuagint have added considerable data, resulting in various interpretations and reactions. Some firmly hold that the presently received text was fixed shortly after the return from exile, and they regard the variations as the result of a midrashic activity. Others think that the fixation of the text, at least for certain books, is either the end of a process, or results from a selection among available editions, both phenomena being dated after the destruction of the Second Temple. I shall not try to reconcile at any price those two approaches, but I dare to propose that authoritative texts existed *before* our received text and that a midrashic activity existed *before* midrash in the proper sense of the term. The authority – the canonicity – of a text did not involve immediately its fixation to such an extent that commentary was no longer allowed. Interpretation, which today appears in the margins or outside, was permitted in the text, and so in doing the commentators presented a tribute to the commented text.

The binocular and stereoscopic vision of the Biblical tradition, furnished in texts read afresh, and resulting in the contributions assembled here, is a genuine advance in the daily exercise of exegesis and opens vistas for reflection, be it cultural, literary, philosophical or theological, on the exegesis.

Professor Dr. Adrian Schenker and his disciples – now masters – have played a decisive role in the gradual acclimatisation of the biblical disciplines to these unexpected views. The reader will be grateful

to them, especially to Dr. Philippe Hugo who spent time and effort to co-ordinate the work and to present us with new contributions that disentangle the textual and literary history in the 1–2 Samuel and 1–2 Kingdoms.

Pierre-Maurice Bogaert  
Université catholique de Louvain  
Abbaye de Maredsous



## LIST OF CONTRIBUTORS

*Anneli Aejmelaeus*, University of Helsinki  
*Graeme Auld*, University of Edinburgh (retired)  
*Pierre-Maurice Bogaert*, University of Louvain-la-Neuve (retired)  
*Walter Dietrich*, University of Bern (retired)  
*Innocent Himbaza*, University of Fribourg  
*Philippe Hugo*, University of Fribourg  
*Jürg Hutzli*, University of Zürich  
*Siegfried Kreuzer*, Kirchliche Hochschule Wuppertal  
*Donald W. Parry*, Brigham Young University  
*Alexander Rofé*, Hebrew University of Jerusalem (retired)  
*Adrian Schenker*, University of Fribourg (retired)  
*Julio Treballe*, University Complutense of Madrid



## LIST OF ABBREVIATIONS OF TEXT SOURCES

(Abbreviations for Journals, Periodicals and Series follow the *SBL Handbook of Style*)

Ant	Flavius Josephus, <i>Jewish Antiquities</i>
B	Codex Vaticanus
G	Septuagint
G <sup>B</sup>	Codex Vaticanus
G <sup>L</sup>	Antiochian Text
KR	καίγε Recension
L	Antiochian Text
Lat	Vetus Latina
LXX	Septuagint
LXX <sup>B</sup>	Codex Vaticanus
LXX <sup>L</sup>	Antiochian Text
M	Masoretic Text
MT	Masoretic Text
Q	Qumran (= 4QSam <sup>a</sup> )
OG	Old Greek
OL	Vetus Latina (Old Latin)
Syh	Syrohexapla
TM	Masoretic Text
VL	Vetus Latina



## INTRODUCTION

The books of Samuel are a key link in the history of the biblical text in so much as they are found at a crossroads where different textual traditions and forms encounter each other: the ancient Hebrew text which has come down to us through the mediation of the Masoretes of the Middle Ages (MT), the Greek tradition, generally called the Septuagint (LXX), and the textual witness given by the fragments from Qumran (4QSam<sup>a-b-c</sup>). The most recent results of research show that it is no longer possible to carry out textual criticism of the Hebrew Bible without taking into account the literary aspects which characterise the most ancient transmission of the text. It is this phenomenon which Dominique Barthélemy described as “the entangling of the textual and literary history” (“l’enchevêtrement de l’histoire textuelle et littéraire”). The examination of these witnesses and the study of the most ancient history of the text open to us an archaeology of the monument that are the books of Samuel. The search for their ancient foundations and the bringing to light of later modifications, the consideration both of the restorations and of the ruins of the textual edifice all throw new light on the final construct and its theological significance. It is to this enterprise that the editors of the present volume devoted themselves in the course of a three-year research program (2005–2008), under the aegis of the Swiss National Science Foundation.

The contributions collected in this volume are the result of an international symposium held at the University of Fribourg, Switzerland, from the 25th to the 27th of June, 2008, entitled *Text History of the Books of Samuel* and organized in the framework of our research project. The question, at once large and specific, consisted in determining if the differences between the witnesses – once the scribal harmonisations and errors in transmission had been identified – were of the order of a literary recasting (as we ourselves had hypothesised) or were of a strictly textual nature. This question, however, will not find a consensual response here: such is not, in fact, our aim. The open discussion in this collection and the fruitful confrontation of different observations, methods and hypotheses, allows the questions to be deepened and, perhaps, to be renewed with regard to certain points.



We are convinced that this debate will give rise to new and promising research.<sup>1</sup>

In the first contribution Philippe Hugo assesses recent research on the text history of the Books of Samuel. The problem which guides this *status quaestionis* is precisely that which is also the origin of the present volume: Do the various textual forms represent different literary stages or editions in the transmission of the text? His examination explores the three areas of ongoing work, namely the manuscript witnesses found at Qumran, the complexity of the Greek tradition of the LXX and the identification of the possible distinct literary editions suggested by the witnesses to the text.

The most recent work in progress in the text history of Samuel – and that which has put this question on the agenda – concerns the Qumran manuscripts, of which 4QSam<sup>a</sup> witnesses to the most extensive part of the book. A first series of contributions is dedicated to the study and characterisation of this manuscript. Anneli Aejmelaeus considers its attestation of the Song of Hanna (1 Sam 2:1–10), concluding that it represents an edition which is distinct at one and the same time from both the MT and the LXX. If the reasons are not to be found in theological or ideological motifs, this edition remains nevertheless the result of a very deliberate enterprise and the manuscript is a product of quality. The scribe has gathered together and combined the greatest possible quantity of material in terms of the textual witnesses at his disposal: the Hebrew *Vorlage* of the LXX, which was his principal source, the MT, and also Chronicles. Innocent Himbaza arrives at a similar conclusion in the appraisal which he makes using numerous earlier studies regarding the evidence from the 4QSam<sup>a</sup> text of 2 Sam 24:16–22. This manuscript appears to him to be “an excerpted text” which integrates different textual traditions, with the occasional addition of glosses. It is, therefore, neither the original text nor a midrash. Himbaza finally poses the question of integrating the variants of 4QSam<sup>a</sup> in a modern translation and the part which one might give to such eclecticism. Donald W. Parry, after a synthetic appraisal of the character of 4QSam<sup>a</sup>, brings to light several theological specifi-

---

<sup>1</sup> We regret that, for reasons outside of their control, Philippe Lefebvre and Peter Schwagmeier were prevented from publishing the text of their conferences “La ‘première’ mort du roi Saül (1 Sam 31),” and “Beobachtungen zu 2 Sam 23:1–7.”

ties of the three “editions” of the account of Hanna in 1 Sam 1. The LXX presents a unique usage of the expression “Here am I” attributed to a woman, Hannah; only 4QSam<sup>a</sup> affirms the status of Samuel as a Nazirite; the expression “before the Lord” appears with different frequency depending on the witness selected. He also underlines several differences with regard to the cult. These variants manifest different theological understandings in the account and reveal the distinct socio-religious contexts of the MT, the LXX and 4QSam<sup>a</sup>. Finally Alexander Rofé, in a study of the fragments of 4Q51 on several passages of the book (1 Sam 1; 2; 10–11; 2 Sam 24), reformulates his thesis on the midrashic specificities of this manuscript in response to certain critiques of his previous publications. According to Rofé, 4Q51 is a Midrash Samuel more than a Reworked Samuel, since it contents itself with correcting or glossing certain limited points, without re-writing it as a new work. In the final instance it remains an important witness of the text because in its many good readings as in its secondary readings it is a unique source of information for the history of the transmission of the biblical text. If these four studies do not agree with regard to the literary or ideological dimensions of the editing process which resulted in 4QSam<sup>a</sup>, they all accord on the eclectic character of the text.

The witness of the Greek version of the books of Samuel appears to be a textual tradition which in its own history knew a succession of corrective interventions, of re-editions drawing the text closer to a supposed Hebrew model (in reality towards the MT) and of modifications of a stylistic and grammatical order. The identification of these stages of re-editing is a crucial phase in leading us to reconstitution of a text which is the closest possible to the original translation. Siegfried Kreuzer dedicates his contribution in a special way to this question in analyzing afresh – in 2 Sam 12, after a survey of 2 Sam 15 – certain characteristics of the *κρίγι* recension and the Antiochian text, among which the use of articles. He concludes that the *κρίγι* recension is a hebraising revision in which the Hebrew model is close to the MT, although not completely identical. The Antiochian text, in his view, is a privileged witness to the ancient LXX and, because of that, to its Hebrew source which is itself sometimes distinct from the MT. Thus he coincides with and confirms the conclusions of the first analysis of the *κρίγι* recension by its discoverer, Dominique Barthélemy. Kreuzer finally notes that the MT itself is not exempt from deliberate retouching of a literary order.

The third part of this collection gathers the studies specifically devoted to the question of knowing if these textual witnesses represent distinct literary editions in the ancient history of the transmission of the text of Samuel. Developing his well-known thesis of a common source for Chronicles and the books of Samuel and Kings (the “Book of the Two Houses”), Graeme Auld adds several observations taken from 2 Sam 24. The affinity between the ancient LXX, 4QSam<sup>a</sup> and Chronicles – or, alternatively, between these latter two – in the account of the census of Israel by David, as well as the links woven by this chapter with several passages of the book, tend to prove the existence of this “older David story.” But if one must respond to the question of whether these successive alterations are the result of actions which are voluntary, coherent and of an editorial character, Auld considers that the literary phenomenon has but a limited scope. Textual accidents or the correction of errors are more likely causes of different textual forms.

Walter Dietrich appraises the textual state of 1 Sam 1–10 as presented in his recent commentary in the BKAT. His work envisions the reconstruction of the *Urtext* – dated between the 5th and 3rd centuries B.C. – from which derive the three principal forms known today. However, in the category of corrections which he names as “dogmatic modifications” – defined as theological or ideological corrections – the three textual traditions each attest to a corrected form. In this way the MT seems to be affected by a religious and cultic concern which reflects the ritual functioning of the Second Temple and likely reflects a Zadokite influence (between the 3rd and the beginning of the 2nd centuries B.C.). In the LXX, with its specific image of the priesthood (maybe anti-Zadokite) and its derision of the enemies of Israel, one can more easily perceive a confrontation with the Hellenistic spirit. In summary, Dietrich holds for a parallel development of the textual forms beginning from a common source.

Remaining in the context of theological and cultic controversy, Philippe Hugo presents what he calls a textual archaeology of the Jerusalem Temple. He analyses the vestiges of the anticipatory allusions to the House of the Lord as they are attested to by the different witnesses to the text (2 Sam 5:6–12; 7:1–17; 15:24–29; 24:18–25). His aim is to determine whether these textual variants are mutually linked and whether they allow the ideological motive which might underlie a modification of the literary substance of the book to be observed.

Leaving to one side the mention of Solomon's enlargement of the altar constructed by David (24:25) – only mentioned in the LXX and clearly secondary – the analysis concludes to the antiquity of the Hebrew source of the LXX in the three other cases. In these three passages, the MT tends to minimize the explicit allusions to the Temple and to the intervention of David in its construction. The theological and literary intentions of the editor of the proto-MT are attached to what Hugo calls a theology of divine election of the Jerusalem Temple.

In an analogous approach, through networking the textual variants Jürg Hutzli casts light on two works of theological correction in, in turn, the MT and the LXX. These two literary interventions concern a similar theological theme, namely the polytheistic controversy. On three occasions (1 Sam 2:15; 9:24; 14:34), the LXX (probably the translator) substitutes the idea of cooked meat for a mention of uncooked meat in order to avoid any assimilation to certain pagan ceremonies during which uncooked meat is consumed (and in particular that of Dionysius). For its part, the MT advances several significant modifications with the aim of suppressing certain allusions to pagan divinities: "gods" become "idols" (2 Sam 5:21), the (theophanic) "storm" is transformed into "sound of marching" and a "sacred post" (an Asherah) into "tops of the trees" (2 Sam 5:24); finally, the probably theophoric place-name "Baal of Judah" becomes "the citizens of Judah" (2 Sam 6:2). The author concludes by showing that this tendency of the MT is not systematic, but that it is applied parsimoniously, carefully watching to modify as little as possible the consonantal text. By this parallel phenomenon of modifications of the text in the MT and the LXX, Hutzli adds his voice to the option of a specific evolution in each of the textual traditions.

In the account of the punishments suffered by the Philistines – the fall of Dagon before the Ark and the plague on Ashdod (1 Sam 5:1-6) – Adrian Schenker underlines the significant differences between the MT and the LXX. This latter, of which the *Vetus Latina* is sometimes the best witness of the ancient form, presents, for example, a different chronology of events and mentions in particular an invasion of rats. Schenker shows that, apart from certain corruptions or other harmonisations which can be observed in the different witnesses, the MT presents a revision which is literary and theological in nature and which presupposes the form attested to by the *Vorlage* of the LXX. The history of the text – at least in this passage – more likely presents a

linear evolution, one form correcting the other, than a parallel development beginning from a common source.

Julio Treballe aims to analyse the textual variants which appear at junctions between the different narrative units composing 1 Sam 1–4. Detailed examination of the textual witnesses allows a better observation of the literary ligatures through which certain units were introduced into an older collection during the composition of the book. In fact, the recensions and the successive or alternative editions of the text – the history of which one can observe in the textual witnesses – show that such ligatures were added as the work of textual alterations proceeded, to suture the pericopes more closely to each other. Without ignoring the specific work of the composers and the further editors of the book, such a textual analysis allows for a more refined stylistic and structural observation than a study based on the MT alone.

There remains to us only the pleasant task of thanking the people and institutions which permitted the development and the publication of this volume. The symposium of June 2008 was possible thanks to the financial support of the Rectorate, of the *Hochschulrat*, of the Department of Biblical Studies, and of the Faculty of Theology of the University of Fribourg. The Swiss National Science Foundation financed three years of our research on the books of Samuel (2005–2008). Prof. Pierre-Maurice Bogaert has done us the honour of writing the preface to this collection. Terence Crotty and Dr. Peter Schwagmeier have, with care and competence, read the respective contributions in English and in German. We also thank Prof. Hans Barstad and the members of the committee of Supplements to *Vetus Testamentum* for having accepted this volume into the series, as well as the publishers Brill, and in particular Machiel Cleemans, Camilla Werner and Wilma de Weert for the patient and competent collaboration.

The editors,  
Philippe Hugo  
Adrian Schenker

TEXT HISTORY OF THE BOOKS OF SAMUEL:  
AN ASSESSMENT OF THE RECENT RESEARCH

*Philippe Hugo*

Due to the multiplicity and the complexity of their textual witnesses, the books of Samuel appear to be a key link in the history of the Hebrew Bible. The textual difficulties of the Masoretic Text (MT), the specificities of the Septuagint (LXX) (which is a very literal translation of the Hebrew but at the same time also presents many differences from the MT), as well as the fragmentary witnesses of three manuscripts found at Qumran (4QSam<sup>a-b-c</sup>) force criticism to face a textual multiplicity testifying to a complex and eventful history. Other difficulties are added to this multiplicity: the internal complexity of the LXX, which also testifies to a specific history that can never be totally separated from other textual witnesses, and the parallel and sometimes diverging attestation of the Chronicles (in the MT and the LXX). The books of Samuel are a real obstacle course for any text criticism.

Having for a long time considered that the differences between the witnesses were of a strictly textual nature (corruptions or modifications due to manuscript transmission), research during these last decades has integrated the literary question more and more into the textual approach. Do the Masoretic Text, 4QSam and the putative Hebrew source of the Septuagint witness to distinct stages or editions in the literary development and transmission of the books of Samuel? In other words, apart from textual accidents, do the divergences or similarities between the three former witnesses of Samuel come from deliberate interventions of a literary nature? Is it possible to recognise the editorial, ideological or theological specificities of these editions and can we establish a relative chronology between them and perhaps date them? These, briefly, are some of the questions that the present volume intends to raise.

In this first paper, I would like to go into more detail about the formulation of this problem by synthesising – somewhat schematically –

---

I would like to thank Dr. Stéphanie Anthonioz and Terence Crotty for their help improving the English of this paper.

the knowledge gained so far in recent research, and by raising the questions posed to researchers today. This sketch does not claim to be exhaustive, nor does the relatively abundant bibliography mentioned at the end of this paper.<sup>1</sup> The textual situation will for a long time remain more complex than any attempt at synthesis.

The studies during the last few decades on the history of the text of Samuel concern three particular domains, which are obviously closely connected with each other:

1. The renewal brought about by the discoveries of the Qumran scrolls
2. The advances made in the identification of the most ancient form of the LXX, taken from the diversity of Greek witnesses
3. Text history hypotheses by synoptic comparisons of the literary forms of Samuel.

#### 1. THE SAMUEL DEAD SEA SCROLLS, 4QSAM<sup>a-b-c</sup>

The discovery of the Dead Sea scrolls obviously renewed our understanding of the history of the text of the Books of Samuel. Until then, the LXX was generally considered a translation where differences with the MT were largely due to the initiative of the translators (I am thinking of the works of de Boer 1938, 1941 and 1949, cf. third part of the bibliography). It turned out, even from the first analyses of these fragments (especially 4QSam<sup>a</sup>) by Frank Moore Cross that they testified to a textual form sharing certain characteristics specific to the LXX (Cross 1953 and 1955). This report led the research to reconsider the value of the LXX of Reigns, finally arriving at the conclusion that it was the faithful translation of a Hebrew source which was probably different from the MT. Various studies have confirmed this initial report and consider that 4QSam<sup>a</sup> (the most recent of the three scrolls, ca. 50–25 B.C.) on the whole represents a text which is close to the Old Greek (Polak 1992, 2000; Rofé 1990; Tov 1999; Cross /Saley 2006). This is still the position supported by Cross in DJD XVII: “The Study of the full manuscript has reinforced our early conclusion that 4QSam<sup>a</sup> stands

---

<sup>1</sup> Bibliographical references are given with the author’s name and the publication’s date. The bibliography is divided according to the three main domains of research sketched in this synthesis.

in the same general tradition as the Hebrew text upon which the Old Greek translation was based” (Cross /Parry /Saley /Ulrich 2005, p. 25). The same studies also underline the close relation between 4QSam<sup>a</sup> and the presumed Samuel *Vorlage* of Chronicles in synoptic material (Polak 1992; Ulrich 1978).

Cross furthermore noted the closeness of this manuscript with the Antiochian or Lucian recension of Reigns (*L*) (cf. paragraph 2. below). According to him, the proto-Lucian text represents a former recension, which had as a Hebrew model a text of the type of 4QSam<sup>a</sup> (Cross 1964; Ulrich followed and developed this theory in 1978, 1999). This was one of the arguments upholding his theory of “local texts” (Cross 1964, 1995). However, the question of the relation between 4QSam<sup>a</sup> and the Antiochian text, even outside the so-called καίγε-sections of Reigns, remains a major difficulty (Barthélemy 1978 in the second section of the bibliography; Herbert 1997b, 2002; Saley 2007, 2008; Tov 1999).

Moreover, several authors highlight the specific characteristics of 4QSam<sup>a</sup>, which distinguish them both from the MT and the LXX. We speak about the unique readings of 4QSam<sup>a</sup> (Herbert 1997b; Parry 1996, 2000a, 2002, 2007; Rofé 1989). Donald Parry counts 123 “non-aligned variant readings in 4QSam<sup>a</sup>, representing about 29 percent of all textual variants that belong to 4QSam<sup>a</sup>” (2007, p. 182). There we can find corruptions, harmonisations, but also deliberate modifications. Are they to be considered as specificities of a literary nature? According to several authors, these texts are indeed the result of literary activities, with ideological and theological corrections probably being secondary. Here we must mention in the first place, Alexander Rofé, who sees in 4QSam<sup>a</sup> a form of Midrash (Rofé 1998). Many other studies identify secondary activities of a literary order in 4QSam<sup>a</sup> (Aejmelaeus 2007b in the second section of the bibliography; Bodner 2004; Cook 1994; Kallai 1996; Venturini 2001, 2008).

We must mention the recent synthesis of Eugene Ulrich (2007), “A Qualitative Assessment of the Textual Profile of 4QSam<sup>a</sup>.” He concludes that it is not possible to discern “an intentional new edition in either the scroll or the MT, but rather two exemplars of the same general edition, simply distantly related due to separate transmission” (p. 159). According to him, the differences are simply of a textual nature. This assertion shows that it is necessary to define what is meant by literary interference or literary edition. We shall come back to this further on.



The other two Samuel scrolls attested in the 4th Cave of Qumran are unfortunately very fragmentary. The oldest of the three manuscripts, 4QSam<sup>b</sup> (ca. 250 B.C.), although very poorly preserved (Cross /Parry/Saley/Ulrich 2005), shows strong affinity with the putative Hebrew source of the LXX (Cross 1955; Cook 1994). But its main specificity is the remarkable quality of its witness to the text, insofar as it seems to contain a high proportion of original readings. Cross claims that “the readings of 4QSam<sup>b</sup> agree with the Old Greek when it is superior, but agree with the Masoretic tradition when it is superior. We must add in some fifteen unique readings that are superior to both the Old Greek and TM.” (Cross /Parry /Saley /Ulrich 2005, p. 223). If 4QSam<sup>c</sup> (ca. 100–75 B.C.) does display enough strong and consistent patterns to warrant a textual affiliation to a text type, Ulrich concludes that its agreements with *L* proves that the LXX majority in 2 Sam 14–15 is revised in the direction of the MT (Cross/Parry/Saley/Ulrich 2005, p. 254; Ulrich 1979).<sup>2</sup>

In short, the textual witnesses of Samuel at Qumran – especially of 4QSam<sup>a</sup> because of its wide witness to the text – is the centrepiece of its text history. On the one hand, the fragments are partially in agreement with the LXX but, on the other hand, they are certainly not identifiable with its Hebrew source, since they testify to specific readings of which certain are considered of a literary nature. Must it be concluded that 4QSam<sup>a</sup> is a *codex mixtus* mixing the old and the new? I am inclined to think so. The question therefore will be to identify the older and newer variants.

## 2. THE TEXTUAL COMPLEXITY OF THE SEPTUAGINT

The second field of research is the one specifically dedicated to the LXX and in particular to the search for the oldest form, the nearest to the original Greek version (see Hugo 2006). The LXX contribution to the text history of the Hebrew Bible is only possible if the Hebrew text, source of the original Greek version, can be reconstructed with maximum probability (in fact, I think that the theory of multiple translations at the origin is not defensible). However, this critical work places the researcher before a double difficulty.

---

<sup>2</sup> We have to add to this catalogue of Samuel at Qumran the 1QSam that contains eight small fragments (Barthélemy /Milik 1955).

1. First, the LXX is not *one* unified witness, but presents much diversity in itself, which leads to a complex transmission, marked on the one hand by the inevitable textual corruptions and on the other hand by successive recensions and corrections.
2. Secondly, one must remember that it is a translation and that our access to its Hebrew source is always indirect, through the Greek language and the work of the translator.

The study of translation techniques is the first step in this research. It was through this type of observation that Thackeray (1907) first identified different layers in the translation of Reigns, which later turned out to be traces of recensions. The analysis of the translation must be used both to help identification of the ancient form of the Greek and to allow possible access to its Hebrew *Vorlage*. By and large, the Reigns translation is considered very literal: the translator “mostly proceeded by the convenient word-for-word method”, said Anneli Aejmelaeus (1992, p. 140; see also her contributions in 2007a). One should mention the unpublished dissertation of Balmer H. Kelly (1948), who argued that 1 Sam 1:1–2 Sam 3:5 and 2 Sam 3:6–11:1 are the work of two distinct translators, and that of Paul McLean (2004) who analyses the *καίγε* translation technique.

The study of the text history in Reigns consists, in part, in identifying the different recensions which the original translation had undergone. These recensions were guided in turn by three concerns: (1) correction of textual errors, (2) modernising style and quality of language (3) harmonising the Greek with the MT. This identification of the recensions should allow us to go back to the unrecensioned and uncorrupted form of the nearest possible to the original translation. This general perspective, largely admitted by recent research, is the heritage of Paul de Lagarde (1863). As a whole, this is the viewpoint adopted by the *Göttinger Septuaginta* edition.

Today we identify three main recensions: *καίγε*-recension (Barthélemy 1963), the recensional elements of the Antiochian tradition (*L*) (Metzger 1963; Fernández Marcos 1984, 1987, 2004; Taylor 1993) and the Hexaplaric or Origen’s recension (Johnson 1963; Brock 1966 published in 1996; Liljeström 2007).

Following the pioneers of text research on Reigns such as Julius Wellhausen (1871) and Alfred Rahlfs (1904, 1911), the works of Dominique Barthélemy permitted the identification of Greek witnesses providing access to the most ancient LXX, that is the nearest

possible to of the original translation of the four books of Reigns (Barthélemy 1963, 1978). He in fact showed that the five sections marked out in the past by Thackeray (1907, 1923) were not the work of several translators, as the latter thought, but testified to different recensions. Barthélemy (completed by Shenkel 1968 for 2 Sam 10) showed that in two of these sections (2 Sam 10,1–1 Kings 2,11 [named βγ] and 1 Kings 22–2 Kings [named γδ]) the majority of the LXX (represented by the *codex Vaticanus* = B) did not turn out to be the most ancient form of the translation but only a recension which was named – in reference to its philological characteristics – the *καίγε*-recension. In these same sections of Reigns, the oldest form was given by the Antiochian text (*L*) which had been spared by the *καίγε*-recension and attested a pre-lucianic and pre-hexaplaric text (Tov 1999; *L* was edited by Fernández Marcos and Busto Saiz 1989 and by Taylor 1992). Indeed Barthélemy rejected Cross's assumption (see above), according to which the proto-Lucianic text would have been a recension towards a Palestinian text of the type 4QSam. In summary, if the characteristics of the *καίγε*-recension are still open to debate (Greenspoon 1990, 2006; Herbert 2002; McLean 2004; McLay 1998; Munnich 1987), it is today generally admitted that the nearest usual form of the Old Greek of the books of Samuel is given by B for 1 Sam–2 Sam 9, and by *L* for 2 Sam 10–24.

If this conclusion is largely accepted, recent research shows that it must be completed by three observations.

1. Firstly, the specific nature of *L* must be noted, since it is punctuated by later recensional activities (until 4th century A.D.) (Fernández Marcos 1987, 2004; Taylor 1992–1993; Brock 1996; Tov 1999). The question already raised of any link between 4QSam<sup>a</sup> and the Antiochian text still awaits a satisfactory explanation.

2. The most recent research shows the importance of the witness of the *Vetus Latina* (VL) as it appears to be a faithful witness to the Old Greek; sometimes it seems even to be the only witness and represents an older Hebrew form (Ulrich 1999; Trebelle 1989, and his studies on Kings). For lack of a critical edition of the VL, scholars had to glean attestations dispersed in different fragmentary witnesses, in particular the palimpsest *Vindobonensis* (Fischer 1986), the marginal notes of the Spanish Vulgate (Morano Rodríguez 1989), the fragments of the Quedlinburg *Itala* (Degering/Boeckler 1932; Levin 1985), a Wien Manuscript (Haupt 1877), and patristic quotations (Sabatier 1743/

repr. 1981). This particular domain awaits further investigations, since the studies are less advanced than for the books of Kings.

3. Thirdly, the witness of B must be treated with the same care as L, even in the parts where it does not seem to be subjected to the *καίγε*-recension. Indeed, according to certain recent studies, it cannot be considered purely as the Old Greek, as it has also been subjected to corrections and adaptations (Aejmelaeus 2008).

In short, if the LXX is an essential contribution to the textual history of the Hebrew Bible, its text is nevertheless complex and multiform. The absence of a critical edition obliges researchers to reconstruct the most ancient form even before being able to use a variant. At the moment, we can no longer use only the Rahlfs' hand edition (Rahlfs/Hanhart 2006) as a reference for the text criticism of Samuel and Kings, not even Brooke and McLean (1927), which contains the only *Vaticanus*, without attentively considering the critical apparatus. This is urgent in order for Anneli Aemelaeus (1 Samuel), Julio Trebolle and Pablo Torijano (1–2 Kings) and myself (2 Samuel) to advance our work of edition for the Göttingen Septuagint.

### 3. TEXT HISTORY: IDENTIFICATION OF THE LITERARY EDITIONS AND ESTABLISHMENT OF THEIR RELATIVE CHRONOLOGY

I started this paper by asking a question concerning the literary nature of the differences between the witnesses, and this is precisely the third field of research that I would like to outline here.

The textual differences between the MT and the LXX of Samuel did not wait for the Qumran discoveries to generate interest. On the contrary, we could even say that the closeness of 4QSam<sup>a</sup> to the Greek version has affirmed the intuition that certain exegetes had already formulated a century before these discoveries. Indeed, Otto Thenius (1842, 1864), Julius Wellhausen (1871) and Samuel R. Driver (1890) deemed that, on the whole, the Hebrew source of the LXX of Samuel represented a different textual form from that of the MT which they often considered even older. If this hypothesis was kept silent for nearly a century, it reappeared even more forcefully with the discovery of the textual multiplicity at Qumran. We can therefore ask the following question: Did the books of Samuel exist in two (or three with Qumran) distinct literary forms between the 3rd century B.C. and, at

the latest, the 1st century A.D., that is between the translation of the books of Reigns into Greek and the fixation or standardisation of the proto-MT?

This question is all the more legitimate as the phenomenon of double transmission seems to be manifested in several books of the Old Testament. The most famous is the case of the Prophet Jeremiah, of which the MT, partially represented by 4QJer<sup>a</sup> is longer by a third in comparison with the putative *Vorlage* of the LXX, to which 4QJer<sup>b</sup> is very close. Many other biblical books could testify to a similar situation, Joshua, Judges and Kings, Ezekiel and Haggai, Daniel and Ezra-Nehemiah, and even certain passages of Exodus. A whole stream of research therefore tends to consider that the differences between the MT and the LXX reflect two stages of the literary development of the Hebrew Bible (see the synthesis by Schenker 2007). The question in this volume is whether the books of Samuel should be put into the same category.

Two famous passages seem to confirm this hypothesis. The first one, at the beginning of the book, is the story of Hannah in 1 Sam 1–2. For Walters (1988), Tov (1999) and Hutzli (2007), the three textual forms witness in turn to deliberate modifications of a literary nature. They have therefore developed in a parallel fashion, Tov speaking of three editions (p. 169). If we admit this explanation, the parallelism of the literary editions implies that the most ancient form can only be reconstituted in an eclectic manner by establishing the most ancient reading for each variant (Hutzli, pp. 140–141; see Lewis 1994). The second case of literary variance is the more famous. It concerns the story of David and Goliath (1 Sam 17–18) where the LXX presents a shorter form than the MT (by about 45%). The question is whether the LXX is an abbreviated version or if, on the contrary, the MT attests to a literary development of the account. Although the debate is still open, the recensional or editorial character of the MT tends to be favoured; see discussion: Barthélemy/Gooding/Lust/Tov 1986; Trebelle 1990; van der Kooij 1992; Auld /Ho 1992; Auld 2004a; Pisano 2005; Hendel 2007.

The question then is to know if these two passages are exceptions within the books of Samuel or if on the contrary they are the indication of the literary nature of the variants. For a major stream of the past and present exegesis, however the literary phenomena are not determinant (see for example Nysse 1984). Most of the commentaries take into consideration the LXX only when the MT is corrupted or

difficult (Caquot/de Robert 1994; Stoebe 1974–1994; Tsumura 2007). McCarter (1980–1984) on his part, stands in the practically opposite position since he very often corrects the MT with the LXX or Qumran. He is one of the best representatives of a resolutely eclectic reconstruction of the *Urtext* determining the antiquity of a variant sometimes for textual reasons and sometimes for literary motives.

Following Barthélemy (1980), Stephen Pisano (1984) studied 69 passages where the textual witnesses contain “pluses” and “minuses.” He concluded “that in the vast majority of cases a large plus or minus occurring in the LXX or 4QSam<sup>a</sup> vis-à-vis MT indicates a further literary activity by LXX or 4QSam<sup>a</sup>” (p. 283). If the literary phenomenon of the transmission of the text is taken under consideration, the MT seems to be totally spared.

The most recent monograph on the topic by Jong-Hoon Kim (2009), analysing in detail the witnesses of 2 Sam 15–19, is a good illustration of the conception of the pluriformity in the biblical text. He does not really formulate nor answer the question whether the divergences between the MT and the LXX could attest different literary traditions of the text, but he rather concludes that the numerous variants between the textual traditions are the result of a multiplicity of Hebrew text types emerging from a flexible and not yet fixed *Urtext*. If he observes three main Hebrew traditions, he nevertheless distinguishes a multiplicity of Hebrew forms: the Hebrew *Vorlage* of the Old Greek; the proto-MT and its cognate Hebrew *Vorlage* of the *καίγε*-recension; the tradition of 4QSam<sup>a-c</sup> and its cognate Hebrew *Vorlage* of *L* (pp. 402–404 and 414). He thus described the text history as a complex process of transmission by copying, translating, correcting, corrupting and mutual influencing of the text types (pp. 405–416).

Another very recent textual assessment of the books of Samuel has been provided by Ulrich (2007, in the first part of the bibliographical list). Ulrich concludes with a double observation:

1. On the one hand he recognises the textual closeness of 4QSam<sup>a</sup> and the Old Greek and deems that they “are close members of one text tradition of Samuel, a tradition that was used by the Chronicler and by Josephus; and [that] they are quite removed from text tradition used by the MT” (p. 161). According to him, we can speak of text tradition when “MSS show a moderate number of variants but some notable agreements, especially in errors and secondary readings” (p. 154).

2. On the other hand, he refuses to talk about different editions because he recognises “no discernable intentional pattern” (p. 154); the MT on the one side and the Old Greek and 4QSam<sup>a</sup> on the other “are distant representatives of the same general edition of the book of Samuel” (p. 161). The differences between these witnesses are the result of the hazards of transmission without any discernable literary intention; in other words, they are just mere coincidences (as he often says, cf. 1999a). The only passages where he hesitates are 1 Sam 1–2 and 1 Sam 17–18. Again, for the story of Hannah, he is “so far not persuaded that one version is an intentional new edition of the passage by a single editor” (p. 160).

This rapid assessment, and in particular Ulrich’s position, leads me to make an observation about methodology. If we were to ask just one question about method concerning the question of the present volume, it would be: how does one define and identify a difference of literary nature? For Ulrich, the criterion is mainly quantitative; I quote: “a comprehensive examination of the full list of individual textual variants sometimes illuminates a large-scale intentional pattern exhibited by a significantly large number of the variants” (p. 153). This definition matches with that of Emanuel Tov who also talks of large-scale differences (2003). What defines a large-scale intentional pattern? Is it not a criterion above all quantitative? It seems to me necessary to develop qualitative criteria.

Adrian Schenker (2007) has elaborated three criteria to judge the literary quality of the variants. I would reformulate them as follows:

1. A difference must show a narrative reorganisation substantially modifying the sense of an account: a simple harmonisation, an adaptation or conflation is not sufficient to characterise a literary variant.
2. We must be able to identify the motive(s) of a literary intervention. In other words, the ideological intention or narrative guiding a modification must be explicable with a high level of plausibility. We cannot just note the differences; we must try to understand them.
3. The probability of the literary nature of the variants increases with the frequency of phenomena in relationship to each other. In other words, when textually analysing particular passages, we

should see an internal coherence appearing in every literary form, and a logic in the editorial modifications. The criterion is not only or primarily quantitative, although the quantity is necessary, but it is the qualitative judgment which permits identifying a difference or a network of literary differences, and a large-scale intentional pattern.

From this viewpoint, I think that the task of textual criticism no longer simply consists of reconstructing an *Urtext* which transmission errors have progressively corrupted. If we must always begin by asking whether a variant is or is not the result of a corruption of the Hebrew or the Greek, the approach will then consist in identifying, in the witnesses at our disposal, the different stages of the literary growth of the biblical text – or different “editions” of the text – after its canonisation and situate them chronologically. Moreover, the method will no longer be eclectic. It will even be necessary to avoid mixing the different editions, but rather treat them as unities of sense which must be compared *in extenso* (see Barthélemy 2000). The critical work will no longer consist of single and one-off observations of textual differences taken by themselves, but will call for a wider view considering the totality of differences and the possible logic governing them within an account, between the accounts and finally in the whole of the book. It will only be by multiplying the surveys that we shall be able to gain an overall view off the possible ideological characters of the witnesses.

Besides the cases of the story of Hanna and that of David and Goliath, recent studies have succeeded, in my opinion, in identifying distinct literary or editorial layers of the books of Samuel in some groups or network of related variants. These differences between the textual witnesses concern crucial ideological or theological issues which were subject to deliberate modifications of a literary nature. For example, the Ark narratives are a central point for theological themes such as religious and royal ideology. The outstanding study of Robert Rezetko (2007) deems that “Samuel’s editors in the period of the Second Temple considerably reshaped an earlier version of the story of the transfer of David’s ark. Consequently, many textual and linguistic details attested in MT 2 Sam 6 are secondary and often of a later date than details in the parallel texts of MT 1 Chr 13, 15–16” (p. 3) (see also Hugo 2008a; Schenker 2003). Another important reworked theme seems to be the ideological characterization of King David. Some studies underline the



pro-Davidic features of the MT, which attests at this point to a literary revision (Hugo 2008c and *forthcoming*; Hutzli 2004; Lust 1999; Walters 1993). A third exemplary topic are the religious modifications concerning the cultic practice and the central point of the Temple, whether on the part of the MT (Hugo 2008b; Hutzli 2007, pp. 31–34; Lust 1999; Schenker 2006) or on the part of the LXX (Schmiedewind 1994).

These observations give rise to two last remarks. First, in order to understand the entire literary phenomenon that accompanies the oldest transmission of the books of Samuel, it is necessary to consider their relationship to the books of Chronicles – as shown by the numerous studies of Graeme Auld (2004b) and the work of Rezetko already mentioned (2007) – which are a literary and ideological rewriting of Israelite History. In this topic, which is a whole field of research in itself, the textual and literary dimensions are intertwined (Kalimi 1995; McKenzie 1984; Trebelle 2006). Secondly, the approach to the textual history which consists in identifying the editions by trying to understand the theological or ideological reasons which led to modifying an earlier text, is thus similar to redaction criticism. The difference lies essentially in the fact that the history of the text compares existing literary forms, certified by written tradition. The two disciplines need to intensify their dialogue and to compare their results (see Trebelle 1989; and recently Dietreich 2007 and Hendel 2007). This collaboration concerns two main levels. Firstly, the establishment of the most ancient textual form must lead to quickly re-examining certain conclusions of the redactional analysis usually based only on the MT. The history of the text shows that the literary interventions did not stop completely at the beginning of the transmission process. There is therefore an entangling of the textual and literary history of the Hebrew Bible, according to Dominique Barthélemy's expression (Barthélemy 2000, "L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire").

This brief assessment of recent research underlines the complexity of the text history in the books of Samuel due to the multiplicity of its textual attestations. Thanks to the discovery of the Qumran scrolls and the recording of their complex relations with the LXX traditions, and also thanks to the progress made in the identification of the best witnesses of the Old Greek, research has risen to a new plain in recent decades. Indeed the literary dimension of the earliest textual transmis-

sion appears now as one of the crucial challenges for present research, which poses many new methodological, exegetical and historical questions: Does the comparative analysis of the MT, of the LXX and of the fragments of Qumran allow proof of the existence of literary forms or of distinct editions? What are the criteria to identify the literary nature of the variants? Do the distinct editions attest to parallel or successive evolution of the texts? Which ideological and theological motives governed the modifications of a previous text? Is it possible to establish a relative chronology between the identified editions? Who were the editors, correctors or revisers and what is their *Sitz-im-Leben*? These are some of the questions to which the following contributions intend to bring some elements of answers.

### SELECTED BIBLIOGRAPHY<sup>3</sup>

#### 1. *The Samuel Dead Sea Scrolls*

- Barthélemy D., Milik J. T., 1955, *Qumran Cave I* (DJD I; Oxford), esp. 64–65, Pl. XI.
- Bodner K., 2004, “The Royal Conscience According to 4QSam<sup>a</sup>,” *DSD* 11, 158–166.
- Catastini A., 1987, “4QSam<sup>a</sup>: I. Samuele il ‘naziereo,’” *Hen* 9, 161–195.
- 1988, “4QSam<sup>a</sup>: II. Samuele il ‘serpente,’” *Hen* 10, 17–49.
- Cross F. M., 1953, “A New Qumran Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint,” *BASOR* 132, 15–26.
- 1955, “The Oldest Manuscripts from Qumran,” *JBL* 74, 147–172.
- 1964, “The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert,” *HTR* 57, 281–299.
- <sup>3</sup>1995, *The Ancient Library of Qumran* (The Biblical Seminar 3; Sheffield).
- Cross F. M., Parry D. W., Saley R. J., Ulrich U. (eds.), 2005, *Qumran Cave 4, XII. 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford).
- Cross F. M., Saley R. J., 2006, “A Statistical Analysis of the Textual Character of 4QSamuel<sup>a</sup> (4Q51),” *DSD* 13, 46–54.
- Cook E. M., 1994, “1 Samuel XX 26–XXI 5 according to 4QSam<sup>b</sup>,” *VT* 44, 442–454.
- Herbert E. D., 1994, “2 Samuel V 6: An Interpretative Crux Reconsidered in the Light of 4QSam<sup>a</sup>,” *VT* 44, 340–348.
- 1997a, *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls. A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam<sup>a</sup>* (STDJ 22; Leiden).
- 1997b, “4QSam<sup>a</sup> and its Relationship to the LXX: an Exploration in Stemmatological Analysis,” in B. A. Taylor (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Cambridge, 1995* (SBLSCS 45; Atlanta, GA), 37–55.

<sup>3</sup> This publication list is in fact a collection of recent literature. I only mention older works from the point of view of their importance today. Listed publications do not necessarily be explicitly mentioned in the above synthesis.

- 2002, “The Kaige Recension of Samuel: Light from 4QSam<sup>a</sup>,” in E. D. Herbert, E. Tov (eds.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries* (London), 197–208.
- Herbert E. D., Gordon R. P., 1998, “A Reading in 4QSam<sup>a</sup> and the Murder of Abner,” *Textus* 19, 75–80.
- Hugo P., Kottsieper I., Steudel A., 2007, “Notes paléographiques sur 4QSam<sup>a</sup> (4Q51) (le cas de 2 Sam 3),” *RevQ* 23, 93–108.
- Kallai Z., 1996, “Samuel in Qumran. Expansion of a Historiographical Pattern (4QSam<sup>a</sup>),” *RB* 103, 581–591.
- Parry D. W., 1996, “4QSam<sup>a</sup> and the Tetragrammaton,” in D. W. Parry, S. D. Ricks (eds.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert. Jerusalem, 30 April 1995* (STDJ 20; Leiden), 106–25.
- 2000a, “The Aftermath of Abner’s Murder,” *Textus* 20, 83–96.
- 2000b, “4QSam<sup>a</sup> and the Royal Song of Thanksgiving (2 Sam 22/Ps 18),” in D. K. Falk, F. García Martínez, E. M. Schuller (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998* (STDJ 35; Leiden), 146–159.
- 2002, “Unique Readings in 4QSam(a),” in E. D. Herbert, E. Tov (eds.), *The Bible as a Book. The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries* (London), 209–219.
- 2003, “The ‘Word’ or the ‘Enemies’ of the Lord? Revisiting the Euphemism in 2 Sam 12:14,” in S. M. Paul, R. A. Kraft *et alii* (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94; Leiden), 367–378.
- 2006a, “‘How Many Vessels?’ An Examination of MT 1 Sam 2:14/4QSama 1 Sam 2:16,” in P. W. Flint, E. Tov, J. C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101; Leiden), 84–95.
- 2006b, “4QSam<sup>a</sup> (= 4Q51), the Canon, and the Community of Lay Readers,” in J. H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol. I, Scripture and Scrolls* (Waco), 167–182.
- 2007, “The Textual Character of the Unique Readings of 4QSam<sup>a</sup> (4Q51),” in A. Hilhorst, E. Puech, E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JJSUp 122; Leiden), 163–182.
- Polak F. H., 1992, “Statistics and Textual Filiation: the Case of 4QSam<sup>a</sup>/LXX (with a Note on the Text of the Pentateuch),” in G. J. Brooke, B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (SBLSCS 33; Atlanta), 215–276.
- 2000, “Samuel, First and Second Books of,” in L. H. Schiffman, J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Oxford), 819–823.
- Puech E., 2008, “4QSam<sup>a</sup> (4Q51). Notes épigraphiques et nouvelles identifications,” in H. Ausloos, B. Lemmelijn, M. Vervenne (eds.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (BETL 224; Leuven), 373–386.
- Ravasco A., 2008, “Reflections about the textual transmission of the books of Samuel,” *RevQ* 91, 405–413.
- 2009, *La storia del tesoro di Samuele alla luce della documentazione di Qumran* (Ph.D. Diss.; University of Pisa).
- Rofé A., 1984, “The Acts of Nahash According to 4QSam<sup>a</sup>,” *IEJ* 32, 129–133.
- 1989, “The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam<sup>a</sup>,” *RevQ* 14, 247–254.
- 1990, “4QSam<sup>a</sup> in the Light of Historico-Literary Criticism: the Case of 2 Sam 24 and 1 Chr 21,” in A. Vivian (Hg.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, (Judentum und Umwelt 29; Frankfurt), 110–119.

- 1998, “4QMidrash Samuel? – Observations Concerning the Character of 4QSam<sup>a</sup>,” *Textus* 19, 63–74.
- Saley R. J., 2007, “Greek Lucianic Doublets and 4QSam<sup>a</sup>,” *BIOSCS* 40, 63–73.
- 2008, “Proto-Lucian and 4QSam<sup>a</sup>,” *BIOSCS* 41, 34–45.
- Tov E., 1999, “The Textual Affiliations of 4QSam<sup>a</sup>,” in *The Greek And Hebrew Bible* (VTSup 72; Leiden), 271–283.
- Trebolle J., 1981, “El estudio de 4QSam<sup>a</sup>: Implicaciones exegeticas e históricas,” *EstBib* 39, 5–18.
- Ulrich U., 1978, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, Mont.).
- 1979, “4QSam<sup>a</sup>: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14–15 from the Scribe of the *Serek Hay-yahad* (1QS),” *BASOR*, 1–25.
- 1999, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Leiden).
- 2007, “A Qualitative Assessment of the Textual profile of 4QSam<sup>a</sup>,” in A. Hilhorst, E. Puech, E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122; Leiden), 147–161.
- Warren A. L., 1994, “A Trisagion Inserted in the 4QSam<sup>a</sup> Version of the Song of Hannah, 1 Sam 2,1–10,” *JSS* 45, 278–285.
- Venturini S., 2001, *Alcune caratteristiche editoriali di 4QSam<sup>a</sup>* (Roma).
- 2008, “Le armonizzazioni nel testo di 4QSam<sup>a</sup>,” *RivB* 56, 37–60.

## 2. The Textual Complexity of the Septuagint

- Aejmelaeus A., 1992, “The Septuagint of 1 Samuel,” in *On the Trail of the Septuagint Translators* (Biblical Exegesis & Theology 50; Leuven, <sup>2</sup>2007), 123–141.
- 2006, “David’s Return to Ziklag: A Problem of Textual History in 1 Sam 30:1,” in M. K. Peters (ed.), *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden 2004* (SBLSCS 54; Atlanta), 95–104.
- <sup>2</sup>2007a, *On the Trail of the Septuagint Translators* (Biblical Exegesis & Theology 50; Leuven).
- 2007b, “Lost in Reconstruction? On Hebrew and Greek Reconstructions in 2 Sam 24,” *BIOSCS* 40, 89–106.
- 2008, “A Kingdom at Stake: Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the *Textus Receptus*,” in A. Voitila, J. Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (JSJSup 126; Leiden), 353–366.
- Barthélemy D., 1963, *Les Devanciers d’Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaphéton* (VTSup 10; Leiden).
- 1978, “Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2–1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des Devanciers d’Aquila,” in *Études d’histoire du texte de l’Ancien Testament* (OBO 21; Fribourg, Göttingen), 218–242.
- Brock S. P., 1966, *The Recensions of the Septuaginta Version of I Samuel* (Quaderni di Henoch 9; Turin, 1996).
- Brooke A. E., McLean N., Thackeray H. St. J., 1927, *The Old Testament in Greek. Vol. II. The Later Historical Books, Par. I. I and II Samuel* (Cambridge).
- Catastini A., 1997, “Testo antiocheno e Vetus Latina: su alcune pubblicazioni recenti,” *Hen* 19, 81–93.
- Degering H., Boeckler A., 1932, *Die Quedlinburger Italafragmente* (Berlin).
- Fernández Marcos N., 1984, “The Lucianic Text in the Books of Kingdoms: From Lagarde to the Textual Pluralism,” in A. Pietersma, C. E. Cox (eds.), *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday*, (Mississauga), 161–174.

- 1987, “Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings,” in C. E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (SBLSCS 23; Atlanta), 287–304.
- 2004, “Der antiochenische Text der griechischen Bibel in den Samuel- und Königsbüchern,” in S. Kreuzer, J. P. Lesch (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta – Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Bd. 2 (BWANT 161; Stuttgart), 177–213.
- Fernández Marcos N., Busto Saiz J. R., 1989, *El Texto Antiqueno de la Biblia Griega. I 1–2 Samuel* (TECC 50; Madrid).
- Fischer B., 1986, “Palimpsestus Vindobonensis,” in *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltex-te* (AGLB 12; Freiburg), 308–438.
- Greenspoon L., 1990, “Recensions, Revision, Rabbinics: Dominique Barthélemy and Early Developments in the Greek Traditions,” *Textus* 15, 153–167.
- 2006, “The Kaige Recension: The Life, Death, and Postmortem Existence of a Modern – and Ancient – Phenomenon,” in M. K. H. Peters (ed.), *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden 2004* (SBLSCS 54; Atlanta), 5–16.
- Haupt M., 1877, *Veteris antehieronymianae versionis libri II Regum sive Samuelis fragmenta Vindobonensia* (Wien).
- Hugo P., 2006, “Le Grec ancien des Livres des Règnes. Une histoire et un bilan de la recherche,” in Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, R. D. Weis (eds.), *Sófer Mahir. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta* (VTSup 110; Leiden), 113–141.
- Johnson B., 1963, *Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta* (Studia Theologica Lundensia 22; Lund).
- Kauhanen T., 2007, “Traces of the Proto-Lucianic Text,” *BIOSCS* 40, 75–87.
- Kelly B. H., 1948, *The Septuagint Translators of I Samuel and II Samuel 1:1–11:1* (Ph.D. Diss; Princeton).
- Kreuzer S., 2008, “Towards the Old Greek. New Criteria for the Analysis of the Recensions of the Septuagint (Especially the Antiochene/Lucianic Text and Kaige Recension),” in J. K. H. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana 2007* (SBLSCS 55; Atlanta), 239–253.
- Lagarde P. de, 1863, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig).
- Law T. M., 2007, “A History of Research on Origen’s Hexapla: From Masius to the Hexapla Project,” *BIOSCS* 40, 30–48.
- Levin I., 1985, *The Quedlingurg Itala. The Oldest Illustrated Biblical Manuscript* (Leiden).
- Liljeström M., 2007, “Looking for Fragments of the Syrohexapla: The Song of Hannah in Barberiniani Orientali 2 as a Test Case,” *BIOSCS* 40, 49–61.
- McLay T., 1998, “Kaige and Septuagint Research,” *Textus* 19, 127–139.
- McLean P. D., 2004, *The Greek Kaige Version of 2 Reigns 11:1–3 Reigns 2:11. A Study on Its Constituent Translation Technique and Semantic Variations from its Hebrew Vorlage Using the Interlinear Paradigm for a New English Translation of the Septuagint (NETS)* (Ph.D. Diss.; University of Toronto).
- Metzger B. M., 1963, “The Lucianic Recension,” in *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (NTTS 4; Leiden), 1–41.
- Morano Rodríguez C. (ed.), 1989, *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas. 1–2 Samuel* (TECC 48; Madrid, 1989).
- Munnich O., 1987, “Contribution à l’étude de la première révision de la Septante,” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 20, 190–220.
- Muraoka T., 1981–1982, “The Greek Text of 2 Samuel 11 in the Lucianic Manuscripts,” *Abr-Nahrain* 20, 37–59.

- Rahlfs A., 1904, *Studien zu den Königsbüchern* (Göttingen).  
 — 1911, *Lucians Rezension der Königsbücher* (Göttingen).  
 Rahlfs A., Hanhart R., 2006, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera* (Stuttgart).  
 Sabatier P., 1743 (repr. 1981), *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt*, vol. 1 (Reims; repr. Turnhout).  
 Shenkel J. D., 1968, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (HSM 1; Cambridge MA).  
 Taylor B. A., 1992–1993, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns. Volume 1 Majority Text. Volume 2 Analysis* (HSM 50–51; Atlanta).  
 Thackeray H. St. J., 1907, “The Greek Translation of the Four Books of Kings,” *JTS* 8, 262–278.  
 — <sup>2</sup>1923, *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins* (London).  
 Tov E., 1999, “Lucian and Proto-Lucian—Toward a New Solution of the Problem,” in *The Greek and Hebrew Bible* (VTSup 72; Leiden), 477–488.  
 Treballe J., 1989, “Filiación textual y valor crítico de lecturas de la *Vetus Latina* en Samuel y Reyes (2 Re 4, 39; 9, 33; 12, 10; 1Sam 2, 31),” *Revista Catalana de Teologia* 14, 65–74.  
 Ulrich E., 1999, “The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran,” in *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Leiden), 233–274.

### 3. Text History and the Identification of the Literary Editions

- Auld G., 2004a, “The Story of David and Goliath: A Test Case for Synchrony plus Diachrony,” in W. Dietrich (Hg.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit* (OBO 206; Fribourg, Göttingen).  
 — 2004b, *Samuel at the Thershold* (SOTSMS; Aldershot).  
 Auld G., Ho C. Y. S., 1992, “The Making of David and Goliath,” *JSOT* 56, 19–39.  
 Barthélemy D., 1980, “La qualité du Texte Massorétique de Samuel,” in E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel* (Jerusalem), 1–44.  
 — 1982, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*. Vol. 1. *Josué, Juges, Ruth, Samuel Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1; Fribourg, Göttingen).  
 — 2000, “L’enchevêtrement entre l’histoire textuelle et l’histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique,” in *Découvrir l’Écriture* (LD Hors série; Paris), 161–183.  
 Barthélemy D., Gooding D. W., Lust J., Tov E., 1986, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism* (OBO 73; Fribourg, Göttingen).  
 de Boer P. A. H., 1938, *Research into the Text of I Samuel I–XVI* (Amsterdam).  
 — 1941, “I Samuel XVII. Notes on the Text and their ancient Versions,” *OTS* 1, 79–103.  
 — 1949, “Research into the Text of I Samuel XVIII–XXXI,” *OTS* 6, 1–100.  
 Caquot A., de Robert P., 1994, *Les livres de Samuel* (Commentaire de l’Ancien Testament 6; Genève).  
 Dietrich W., 1996, “Die Erzählung von David und Goliath in 1 Sam 17,” *BZAW* 108, 172–191.  
 — 2003–2007, *Samuel* (BKAT 8,1,1–4; Neukirchen-Vluyn).  
 — 2007, “David, Amnon und Abshalom (2 Samuel 13): Literarische, textliche und historische Erwägungen zu den ambivalenten Beziehungen eines Vaters zu seinen Söhnen,” *Textus* 23, 115–143.  
 Driver S. R., 1890, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford).

- Gordon R. P., 1992, "The Problem of Haplography in 1 and 2 Samuel", in G. J. Brooke, B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (SBLSCS 33; Atlanta), 131–158.
- Hendel R., 2007, "Plural Texts and Literary Criticism: For Instance, 1 Samuel 17," *Textus* 23, 97–114.
- Hugo P., 2008a, "Die Septuaginta in der Textgeschichte der Samuelbücher. Methodologische Prinzipien am Beispiel von 2Sam 6,1–3," in M. Karrer, W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219; Tübingen), 336–352.
- 2008b, "The Jerusalem Temple seen in Second Samuel according to the Masoretic Text and the Septuagint," in J. K. H. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SBLSCS 55; Atlanta), 183–196.
- 2008c, "Retour sur les lieux du crime. Enquête textuelle sur le meurtre d'Avner (2 Samuel 3)," *Semitica et classica* 1, 97–104.
- forthcoming, "Abraham der Königsmacher versus David den gesalbten König (2 Sam 3,21.39). Die Charakterisierung Abners und Davids als Merkmale der literarischen Abweichung zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta," in M. Karrer, W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta: Texte, Theologien und Einflüsse* (WUNT; Tübingen).
- Hutzli J., 2004, "Mögliche Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher," in W. Dietrich (Hg.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit* (OBO 206; Fribourg, Göttingen), 102–115.
- 2007, *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes* (ATANT 89; Zürich).
- Kalimi I., 1995, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern* (BZAW 226; Berlin).
- Kim H.-J., 2008, "Zur Textgeschichte von Sam-Kön anhand 2Kgt [Sam] 15,1–19,1," in M. Karrer, W. Kraus (Hgs.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219; Tübingen, 2008), 353–368.
- 2009, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königsbücher. Stufen zur Textgeschichte ausgehend von 2 Sam 15,1–19,9* (BZAW 394; Berlin).
- Kooij A. van der, 1992, "The Story of David and Goliath: The Early History of Its Text," *ETL* 68, 118–131.
- Lewis T. J., 1994, "The Textual History of the Song of Hannah: 1 Samuel II 1–10," *VT* 44.
- Lust J., 1999, "David dans la Septante," in L. Desrousseaux, J. Vermeulen (éds.), *Figures de David à travers la Bible: XVIIe congrès de l'ACFEB (1997)* (LD 177; Paris), 243–263.
- McCarter P. K., 1980–1984, *I-II Samuel* (AB 8–9; New York).
- McKenzie S. L., 1984, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33; Atlanta).
- Nysse R. W., 1984, *A Study of Relationships between Greek and Hebrew Witnesses to the Text of 2 Sam 1–9* (Ph.D. diss.; Harvard Divinity School).
- Pisano S., 1984, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57; Fribourg, Göttingen).
- 2005, "Alcune osservazioni sul racconto di Davide e Golia. Confronto fra TM e LXX," *Annali di Scienze Religiose* 10, 129–137.
- Rezetko R., 2007, *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark. Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15–16* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 470; New York).
- Schenker A., 2006, "Die Verheissung Natans in 2Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeu-

- ten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?," in M. A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195; Leuven), 177–192.
- 2003, "Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX," in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBLSCS 52; Atlanta), 17–34, esp. 19–23.
- 2007, "Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext," *Textus* 23, 51–67.
- Schniedewind M., 1994, "Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendenz in the Greek Text of Samuel–Kings," *HTR* 87, 107–116.
- Stoebe H. J., 1973–1994, *Das erste/zweite Buch Samuelis* (KAT 8,1–2; Gütersloh).
- Thenius O., 1842, <sup>2</sup>1864, *Die Bücher Samuels* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 4; Leipzig).
- Tov E., 1980, ed., *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS – Vienna* (Jerusalem).
- 1999, "Different Editions of the Song of Hannah and Its Narrative Framework," in *The Greek And Hebrew Bible* (VTSup 72; Leiden), 433–455.
- 2003, "The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence from Qumran and the SP and with Reference to the Original Shape of the Bible," in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBLSCS 52; Atlanta), 121–144.
- Trebolle J., 1979, "Espías contra consejeros en la revuelta de Absalon (II Sam., XV, 34–36). Historia de la recension como método," *RB* 86, 524–543.
- 1986, "El estudio textual y literario del Segundo libro de Samuel: a propósito del comentario de P. Kyle McCarter," *EstBib* 44, 5–24.
- 1989, *Centena in Libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los Libros de Samuel y Reyes* (TECC 47; Madrid).
- 1990, "The Story of David and Goliath (1Sam 17–18): Textual Variants and Literary Composition," *BIOSCS* 23, 16–23.
- 2006, "Samuel/Kings and Chronicles: Book Divisions and Textual Composition," in P. W. Flint, E. Tov, J. C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101; Leiden, 2006) 96–108.
- Tsumura D. T., 2007, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids).
- Walters S. D., 1988, "Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1," *JBL* 107, 385–412.
- 1993, "Childless Michal, Mother of Five," in M. E. Cohen, D. C. Snell, D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near East Studies in Honor of William W. Hallo* (Bethesda), 290–296.
- Wellhausen J., 1871, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen).





## I. EVIDENCES FROM 4QSAM<sup>A</sup> AND ITS CHARACTERIZATION



## HANNAH'S PSALM IN 4QSAM<sup>A</sup>

*Anneli Aejmelaeus*

Ever since its discovery and the initial publication of parts of it by Frank Moore Cross, 4QSam<sup>a</sup> has been the object of a lively discussion. In his first announcement of the discovery, Cross paralleled 4QSam<sup>a</sup> with the *Vorlage* of the Septuagint, that is, the Hebrew text underlying the Greek translation of the Books of Samuel.<sup>1</sup> Later discussion has shown that the question of the nature of 4QSam<sup>a</sup> as a textual witness is much more complicated. With this paper, I would like to take part in the ongoing discussion by analyzing readings of 4QSam<sup>a</sup> in Hannah's Psalm (1 Sam 2:1–10).<sup>2</sup>

Hannah's Psalm is represented in four fragments of 4QSam<sup>a</sup>,<sup>3</sup> which all belong to one column, obviously the 2nd column of the manuscript. Of these fragments, the first one (a) begins at the upper margin of the column with the verse 1 Sam 1:22; it contains words from the first colon of the poem, preceded by a break, and continues until v. 5. The second fragment (b) is a tiny piece with letters from vv. 6–7. The third one (c) reveals parts of vv. 8–10; it contains a few puzzling details, but no doubt belongs to our poem, since it is connected with the first column of the manuscript. And finally, the fourth fragment (d) very clearly shows the final word of Hannah's Psalm, the characteristic formulation "his Messiah". As usual, many details that we would have loved to see are not there. But although no single line is nearly complete, only two lines are completely missing (between the

---

<sup>1</sup> Frank Moore Cross, "A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint," *BASOR* 132 (1953), 15–26.

<sup>2</sup> One of the main contributors to this discussion is Eugene C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, Mont., 1978) and "A Qualitative assessment of the Textual Profile of 4QSam<sup>a</sup>," in A. Hilhorst, É. Puech and E. Tigchelaar (ed.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122; Leiden, 2007), 147–161. See also Frank Moore Cross and Richard J. Saley, "A Statistical Analysis of the Textual Character of 4QSamuel<sup>a</sup> (4Q51)," *DSD* 13 (2006), 46–54.

<sup>3</sup> *Qumran Cave 4 · XII · 1–2 Samuel*, by Frank Moore Cross, Donald W. Parry, Richard Saley and Eugene Ulrich (DJD XVII; Oxford, 2005).

fragments b/c and c/d); thus, there remains enough text to show significant features of the poem as well as of the manuscript 4QSam<sup>a</sup>.

In this paper, my focus is on the character of 4QSam<sup>a</sup> as a textual witness. I shall compare the text with the MT as well as with the Septuagint. I shall start with a few details in which 4QSam<sup>a</sup> shows agreement with the Septuagint against the MT.

## I

The verb **תתח** appears in the text twice (vv. 4 and 10). Both cases are visible on the fragments and diverge from the MT. The Septuagint translator had some difficulties with the Hebrew word, which otherwise occurs only once in his book, and uses the Greek root *ἀσθενεῖν* in both cases. The third case, in 1 Sam 17:11, employs the equivalent *ἐξίστημι*, which is most appropriate in that context, but would be impossible in Hannah's Psalm. The equivalent *ἀσθενεῖν* is not lexically very exact but still fairly suitable in the context of a poem that thematizes strength and weakness. It is amazing that the very same rendering appears again in 2 Kings 19:26, the only further occurrence of the Hebrew verb in Samuel – Kings.

v. 4	LXX	MT
	τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν,	קִשֶׁת גְּבוּרִים חֲתִים
		Q
		קִשֶׁת גְּבוּרִים חֲתִים

The reading of the MT is an old crux that has been explained by Gesenius in his *Hebrew Grammar* as a legitimate syntactical figure, a kind of attraction.<sup>4</sup> The form in 4QSam<sup>a</sup> thereagainst solves the incongruence within the verse as well as the discrepancy with the context in a very natural way: **תתח**, being fem.sg., corresponds to the feminine subject of the clause (**קשת**),<sup>5</sup> and as a verbal form, qal perfect, it corresponds perfectly to the context of vv. 4–5, a distinct section of the poem in which all verbs are in the perfect tense. With its aorist render-

<sup>4</sup> GKC, § 146a.

<sup>5</sup> P. Kyle McCarter, Jr., *I Samuel, A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8; New York, NY, 1980), 69, regards the noun as a rare plural form (**קשת**).

ing ἡσθένησεν, the Septuagint presupposes the singular verbal form in its *Vorlage*. Thereagainst, the form represented by the MT is a nominal form – either an adjective or a participle – and has secondarily and erroneously been attached to the preceding noun (גבורים). Everything here speaks for the originality of the reading shared by 4QSam<sup>a</sup> and the *Vorlage* of the Septuagint.<sup>6</sup> It is the bow that has been shattered, not the heroes.

v. 10	LXX		MT
		Κύριος ἄσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ·	יְהוָה יַחַתּוּ מְרִיבֹו
			Q
			יהוה יַחַתּוּ מְרִיבֹו

In v. 10 the verb חתת appears as an imperfect, in the MT again as a plural form, and as a singular in 4QSam<sup>a</sup>. Whether it should be read as qal (or perhaps nif.?) or as hif. depends on the choice of plural or singular – and of the subject, as a matter of fact. In the MT, Yahweh must be taken as a *casus pendens*, and the other noun, the only one in this clause that could appear as a plural, must be read as such, as revealed by the Qere (מריביו). The result is: “Yahweh, *his* enemies shall be shattered/struck down.” The singular form represented by 4QSam<sup>a</sup> can most naturally be read as hif. (יַחַתּוּ) with Yahweh as the subject. The object might have been in the singular or plural form, but both the Septuagint and 4QSam<sup>a</sup> have the singular. However, it remains open whose enemy will be shattered/struck down: Will it be Yahweh’s enemy or the enemy of the human subject of the preceding colon, the powerless one who does not “prevail by his own strength” – “Yahweh will strike down *his* enemy.” The Septuagint clearly presupposes the singular verbal form and seems to interpret it as hif., as can be gathered from the use of the verb ποιεῖν with the adjective ἀσθενής.<sup>7</sup> As for the referent of the possessive pronoun, the Greek is open to both interpretations, as is the Hebrew. It is obvious that 4QSam<sup>a</sup> and the *Vorlage* of the Septuagint here, too, represent the original form of the text.

<sup>6</sup> Although some scholars have defended the MT as the *lectio difficilior*.

<sup>7</sup> Cf. Emanuel Tov, “The Representation of the Causative Aspects of the *Hiph’il* in the LXX: A Study in Translation Technique,” *Bib* 63 (1982), 417–424 [Reprinted in: *The Greek and the Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72; Leiden, 1999), 195–202.], although Tov does not mention our case.

As a third example we may consider the following case in v. 3:

v. 3	LXX	MT
	ὅτι θεὸς γνώσεως Κύριος	כִּי אֱלֹהֵי דַעוֹת יְהוָה
		Q
		כִּי אֱלֹהֵי דַעַתְּ [יְהוָה]

According to the MT Yahweh is called אֱלֹהֵי דַעוֹת “God of knowledge(s),” whereas the form in 4QSam<sup>a</sup>, even if it could be vocalized as plural, more probably represents the singular אֱלֹהֵי דַעַת, which sounds more natural. As an abstract noun דַעַת, according to the dictionaries, never occurs in the plural.<sup>8</sup> In this case the manuscript tradition of the Septuagint reveals both alternatives: the plural γνώσεως is found in the majority of manuscripts and was also adopted by Rahlfs, whereas B, part of the Lucianic witnesses, the Coptic daughter version and some Old Latin witnesses speak for the originality of the singular γνώσεως.

θεὸς γνώσεως B L<sup>-19'</sup> 82\* La<sup>M</sup> Bo Sa = Q: cf. Pesh] θεος γνώσεως rel Syh Syh<sup>BarH</sup> Syr<sup>J</sup> Aug CD 17,4 = Ra Compl Sixt: cf. MT; *deus scientiarum* Cyp Test 3,4; *fortis in scientia* Ruf Or I Reg 9; *fortis scientiarum* Ruf Or I Reg 14 15; > La<sup>115</sup>; homoiarc<sup>9</sup>

Thus, again 4QSam<sup>a</sup> and the Septuagint agree in a reading that most probably represents the original Hebrew text. Cases like these can be found all over the fragments, and as I already mentioned, the first reaction to them was that 4QSam<sup>a</sup> was said to be closely affiliated with the *Vorlage* of the Septuagint. It is however a commonplace that affiliation between textual witnesses is determined by secondary – not by original – readings. Cases like these show that the Septuagint mostly follows its *Vorlage* very closely, even in minor details, and that both 4QSam<sup>a</sup> and the *Vorlage* of the Septuagint, independent of each other, often represent the original text in readings that have been corrupted – or changed – in the MT. In the textual tradition of the Septuagint, moreover, we can observe an occasional, pre-Hexaplaric tendency to

<sup>8</sup> The only occurrence of the plural דַעוֹת in Job 36:4 is attributed to דַעַה. If there is a difference between דַעַת and דַעַה, perhaps ‘knowledge’ vs. ‘wisdom’, it is certainly the former that is needed in our context, where Yahweh is depicted as a judge who knows the deeds of all people.

<sup>9</sup> La<sup>115</sup> refers to the 5th century Vienna manuscript, La<sup>M</sup> to the marginal readings in Spanish Vulgata exemplars (according to their publication by Ciriaca Morano Rodríguez, *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas: 1–2 Samuel* [Textos y studios Cardenal Cisneros 48; Madrid, 1989]).

approximate the Greek text to the later Hebrew standard text, but that is not what this paper is about.<sup>10</sup>

## II

The first more complicated case to be discussed is v. 2, which is conspicuous in its context both with regard to its theological content and to its poetic form.<sup>11</sup>

v. 2	LXX	MT
	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς Κύριος,	אֵין־קְדוֹשׁ בַּיהוָה
	καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν,	
	οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ.	בִּי אֵין בְּלֶתֶךָ
		וְאֵין צוֹד כְּאֵלֵהֵינוּ
		Q
		[כ]אֵין קְדוֹשׁ בַּיהוָה
		[וְאֵין צְדִיק כְּאֵלֵהֵינוּ וְאֵין בֶּלֶתֶךָ וְאֵין צוֹר כְּאֵלֵהֵינוּ]

Beginning with the MT, we can observe that of the three cola of this verse, the first and the third clearly stand in parallism, whereas the middle colon is peculiarly short and grammatically problematic. I have not been able to find a comparable case in which the nominal negation אֵין would stand alone with בֶּלֶתֶי + suffix or another equivalent expression. It is also disturbing that the pronominal suffix refers to the 2nd person masc. sg., although the poem is not generally addressed to God.<sup>12</sup> One cannot help but think that the short colon was added afterwards to complement the verse: “There is no one holy like Yahweh, for there is no one besides you...” It sounds like a monotheistic confession, but I am not fully convinced that אֵין can bear the whole weight of “there is no one”. Without the conjunction, which is an alternative to be considered, “no one besides you” would sound like an emphasis

<sup>10</sup> I have dealt with early approximations to the Hebrew text in 1 Samuel in “A Kingdom at Stake: Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the *Textus Receptus*,” in *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, ed. A. Voitila and J. Jokiranta (JSJSup 126; Leiden, 2008), 353–366.

<sup>11</sup> I have dealt with the dtr origin of this verse in “Hannah’s Psalm: Text, Composition, and Redaction,” in *Houses Full of All Good Things: Essays in Memory of Timo Veijola*, ed. J. Pakkala and M. Nissinen (Publications of the Finnish Exegetical Society 95; Helsinki/Göttingen, 2008), 354–376.

<sup>12</sup> There is a similarly disturbing 2nd masc. sg. suffix at the end of the first verse.



added to the first colon – and not an independent statement – with a mistaken suffix.

Looking at the other witnesses, one can see that they differ on the position of the conjunction כִּי, but this is not the only problem. In the Septuagint the three cola seem to appear in a different order: the two cola, which exhibit parallelism, appear first in sequence and the shorter one with the peculiar suffix is in the third position. The divine epithets also reveal differences: ἅγιος clearly corresponds to קדוּשׁ, but how about δίκαιος for צוֹר and the additional ἅγιος in the short colon? As for the rendering of צוֹר, there seems to have been a silent agreement among the Septuagint translators not to translate it literally when it is used as a divine epithet, which can be observed very clearly in the Psalms. Even if δίκαιος does not occur in this function elsewhere, I definitely regard it as a rendering of צוֹר and do not presuppose another Hebrew *Vorlage* for it.<sup>13</sup> The repetition of ἅγιος is a bit trickier. The translator could possibly be responsible for complementing the enigmatic third colon with ἅγιος from the first colon, but it could have equally well been present in the Hebrew text<sup>14</sup> – either as a secondary complementation out of the very same reason or even as an original reading.<sup>15</sup> The order of the cola in the Septuagint probably corresponds to the order found in the *Vorlage*. It has been suggested that the shorter colon was added relatively late and ended up in different positions in the various textual traditions, but one could also think of other solutions (for instance, that the short colon was moved from one position to another in one of the textual lines). As for the conjunctions, I see no reason to doubt that the translator is following the *Vorlage* in this respect too, that is, כִּי in the beginning of the verse and the copula ו in front of the second colon in parallelism, whereas the short colon is without a conjunction.

<sup>13</sup> Similarly Emanuel Tov, “Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework,” *The Greek and the Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, (VTSup 72; Leiden, 1999), 433–455 (esp. 441).

<sup>14</sup> See also Tov, “Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework,” 442.

<sup>15</sup> I have expressed a different opinion on this question in my earlier contributions to this text: “Hannah’s Psalm: Text, Composition, and Redaction,” 360, and “Hannah’s Psalm in the Septuagint: A Theological Perspective,” *Septuaginta och Nya Testamentet: Symposium i Göteborg*, ed. Georg Walser (forthcoming).

I now turn to 4QSam<sup>a</sup>. What is visible on the fragment are the two parallel cola. The first one is preceded by א, which is obviously part of the conjunction ו in Qumran spelling, corresponding to the Septuagint ὃτι. The second colon is preceded by the copula ו, which seems to be a common feature of all three witnesses. The first partly visible letter on the second line is the final kaf, the peculiar second person suffix of the short colon. What is puzzling here is that this short colon is not able to fill the space, not even half of it. In the missing half-line, there is room for about 30 letters and spaces. Cross has reconstructed the line according to the Septuagint with צדיק, a back-translation of the Septuagint δίκαιος, although this most probably renders צור. He also added an unjustified copula – just to have one more letter to fill in the space.

This is by far not the only case where Cross back-translates the Septuagint for his reconstruction of the fragments. His explanation of the case at hand is also confusing:<sup>16</sup>

4QSam<sup>a</sup> in v. 2 is longer than either [MT] or [LXX] and must be conflate. We must posit a variant to ואין צור כאלוהינו, namely ואין צדיק [ואין צדיק]. [LXX] preserves the latter, [MT] the former (which is superior); 4QSam<sup>a</sup> reflects both.

As I already pointed out, there is no necessity to presuppose a variant with צדיק behind the Septuagint. There are several other possibilities for the reconstruction. To begin with, it could have been an ordinary dittography:

(1) a simple repetition of the first colon                      בִּיא אֵין קְדוֹשׁ כִּיהוּה

However, even if Cross does not mention the differences in the order of items, it might have played a role here. He is possibly right in placing the second parallel colon according to the Septuagint order in the reconstruction, although his back-translation with צדיק is definitely wrong.

I consider it to be fairly probable that the scribe is combining two different versions of the text, one of them having the Septuagint order, the other one the MT order. Depending on the point where he switched to the other version, one could try out a few different reconstructions:

<sup>16</sup> Cross, DJD XVII, 36.

- (2) / ואין צור כאלוהינו אין בלתך  
 (3) / ואין צור כאלוהינו אין קדוש בלתך  
 (4) / ואין צור כאלוהינו / כי אין בלתך

The alternative (2) would mean that the scribe followed the *Septuagint order* until the end of the verse and then added the final colon of the *MT order*. If one insists on including קדוש for the second ἄγιος, (3) might also be a possibility, although it makes a somewhat longer line. My final alternative (4) would mean that the switch happened before the short colon, which is introduced by כי in the MT. In this case, the scribe would have noticed the conjunction and while he was adding it to his text, he happened to continue till the end according to the version with the MT order. I must say that I hesitate between the alternatives – actually, it is impossible to find reliable arguments for one or the other – but I am slightly more attracted to the possibility that the switch would have been triggered by the additional כי.

Cross speaks of conflation in his explanation, but he does not explain it any further or draw any conclusions from it. Two pages later he writes:<sup>17</sup>

However we reconstruct it, the text of 4QSam<sup>a</sup> is conflate. The text of [MT] exhibits vertical haplography, triggered by a partially repetitive colon. Perhaps we should reconstruct the verse as a repetitive tricolon, an archaizing verse form.

אין קדוש כיהוה ABC  
 אין קדוש בלתך ABD  
 אין צור כאלוהינו AEF

This reconstruction concerns the original form of the verse. Now Cross repeats קדוש just as in the Septuagint. It is not my task here to determine the original form, but I would rather vote for a form with the Septuagint order and the conjunctions:

כי אין קדוש כיהוה ABC  
 ואין צור כאלוהינו ADE  
 אין קדוש בלתך ABF

I do not consider this to represent ancient poetry. Rather, it is a dtr creation, which the MT perhaps even consciously remodeled – combining the lines with קדוש, moving כי from one colon to another, and

<sup>17</sup> Cross, DJD XVII, 38.

possibly leaving out one **שְׁדוּשׁ** – to produce an expression of absolute monotheism.<sup>18</sup>

What we have in 4QSam<sup>a</sup> is certainly no accidental expansion of the text. It must be the result of *comparison between two manuscripts*. The basic text of the scribe had the order of the Septuagint, and the text from which he was complementing had the MT order. Saying this, I am very conscious of making a statement concerning the character of 4QSam<sup>a</sup> as a textual witness. This view will be corroborated by other examples.

### III

There is a major discrepancy between the witnesses in vv. 8–9, where two couplets of the MT are not represented in the Septuagint and one couplet of the Septuagint is absent from the MT. 4QSam<sup>a</sup> is very fragmentary but seems to contain both.

v. 8 b

MT  
 כִּי לַיהוָה מִצְקֵי אָרֶץ  
 וַיִּשֶׁת עֲלֵיהֶם תְּבֵל  
 רַגְלֵי חֲסִידָיו יִשְׁמֹר  
 וַרְשָׁעִים בַּחֲשָׁךְ יִדְמוּ

v. 9 a LXX

διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ,  
 καὶ εὐλόγησεν ἔτη δικαίου.

Q  
 עֲלֵיהֶם תְּבֵל [ל] וְדָרְךְ חֲסִידָיו יִשְׁמֹר וְרְשָׁעִים בַּחֲשָׁךְ יִדְמוּ  
 נִתְּנָן נִדְרָן [ל] נִדְרָן וְיִבְרַךְ שְׁנוֹת צַדִּיק

The first couplet of the MT describes Yahweh as the creator of the world, using a type of cosmology found in a few Psalms: “For the pillars of the earth are Yahweh’s, and he set the world on them.”<sup>19</sup> Reference to the creation seems, however, to be misplaced in this context.<sup>20</sup> The second couplet is a little closer to the theme of the poem, but has nothing to do with the first one: “The feet of the faithful ones he shall

<sup>18</sup> See note 15 above.

<sup>19</sup> Cf. Ps 24:1–2, 75:4, 104:5.

<sup>20</sup> Julius Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871), 43: “Das letzte Glied überfüllt den Vers, liegt dem Zusammenhange nicht nahe und fehlt mit Recht in LXX.”

keep, but the wicked are silenced in darkness.” However, the opposition between the “faithful” and the “wicked” introduced here, as well as the interest in the fate of the “wicked,”<sup>21</sup> are alien to the poem, which otherwise praises Yahweh as the helper of the poor and helpless. It sounds like a theological correction wanting to say that the poor also need to be pious if they want to be helped by Yahweh.

Thereagainst, the couplet found in the Septuagint is a good match to the first part of v. 8, the context preceding the MT plus: “He grants the vow to the vower and blesses the years of the righteous.” The formulation of the Septuagint presupposes a participle in the *Vorlage*, being thus linked with the participial style of the beginning of v. 8 and forming a stanza with the first two couplets of the verse. In this stanza Yahweh is praised for his goodness towards the poor and the humble. Yahweh also grants them what they pray for when they make a vow to Yahweh. The mention of the “righteous” does not mean an additional condition for the help of Yahweh, but is instead connected to longevity, the final blessing mentioned here. Thus, it may be concluded that the MT plus – particularly the first couplet, but also the second – is thematically as well as poetically disturbing.

4QSam<sup>a</sup> combines both texts: first the two couplets of the MT and then the couplet found in the Septuagint. This seems clear, although only a small portion of the text has been preserved. The spacial considerations allow for this amount of text. Some characteristic words of both parts of the MT plus are visible, and even if there is a variant (רגלי דרך), it is just a textual variant, following the formulation of a parallel text in

Prov 2:8

וְדֶרֶךְ חֲסִידוֹ יִשְׁמֹר

It has been suggested that the original text would have contained this combination, from which the MT and the Septuagint *Vorlage* each left out a part.<sup>22</sup> I do not regard this as plausible. I already referred to the strangeness of the content of the MT plus within the context. It also separates couplets belonging to one stanza, connected by the participial style. It would actually be impossible to read the Septuagint couplet after the MT plus, because its participle would be without a referent. It needs to follow after a line mentioning Yahweh or referring to him.

<sup>21</sup> Parallels can be found in Prov 2:8 (1st colon) and Ps 31:18 (2nd colon).

<sup>22</sup> McCarter, *I Samuel*, 69–70.

Cross does not give any explanation to the case at hand, but in his reconstruction of the original text of the Song of Hannah he leaves out the cosmological couplet of the MT, which he thus regards as secondary, whereas the remaining couplet and the Septuagint couplet stand one after the other. This would mean that both the MT and the Septuagint *Vorlage* would have left out one couplet and the MT added a further one. Such omissions however cannot be explained by homoioteleuton error. Emanuel Tov, on the other hand, has suggested that both the MT and the Septuagint contain secondary additions to the originally shorter poem.<sup>23</sup> This is also approximately what Wellhausen wrote about the passage.<sup>24</sup>

However, I am more inclined to think that the MT and the Septuagint represent variants to one and the same passage. It must be admitted that it is difficult to explain how the MT, which I regard as secondary, would have come about. It is, however, not exceptional to have such puzzling variants, represented by the MT alone, in the first few chapters of 1 Samuel, perhaps resulting from scribal attempts to correct a damaged text, perhaps even from intentional theological correction.

To conclude, this means that 4QSam<sup>a</sup> is again a combination of two variant forms of the text. No accidental error but a fully conscious operation on the text. If the basic text of the scribe contained the text in the form of the *Vorlage* of the Septuagint, then he added the MT plus exactly at the point where the two texts diverge.

#### IV

I now come to the final part of the poem and my final example. As is well known, Hannah's Psalm is considerably longer in the Septuagint than in the MT, due to an expansion of the text, largely similar to a passage in Jeremiah, namely, Jer 9:22–23.

10a μὴ καυχᾶσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ, [space]  
καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ, ... ל]ל[ה]ת'י אֵל  
καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ.

<sup>23</sup> Tov, "Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework," 446.

<sup>24</sup> Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 43–44.

10b ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος, [space]  
 συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν Κύριον,  
 καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς. ת[וֹלְעוּן]  
 [... טפ]שׁמ

As for the origin of this passage, I am convinced that it originated in the context of wisdom literature, from where it was borrowed to these two biblical books. Strictly speaking, this passage is not poetry.<sup>25</sup> Of the two parallels, Jer 9:22–23 is more heavily adapted to its prophetic context, being presented as divine speech, whereas Hannah's Psalm, according to which "executing justice and righteousness" is a human responsibility, preserves the more original wisdom flavour of the passage.<sup>26</sup> Our text is thus not directly dependent on Jer 9:22–23, and by no means borrowed from its Greek translation, which is shown by the use of different translation equivalents. Thus there must have been a Hebrew equivalent to this passage in the *Vorlage*, which, of course, does not automatically mean that it should be considered original to the passage.

Interestingly enough, 4QSam<sup>a</sup> also seems to have an expansion, with the result that the final word משיחו appears several lines further down on the fragment than expected if compared with the MT. On the edges of two of the fragments, Cross has identified a few letters around which he has been able to reconstruct a fairly exact text of what must have been in the *Vorlage* of the Septuagint.<sup>27</sup>

On the other hand, not all scholars agree on this reconstruction. Eugene Ulrich does not think that there was such agreement between the Septuagint and 4QSam<sup>a</sup>.<sup>28</sup> Also Emanuel Tov regards the reconstruction by Cross as very doubtful.<sup>29</sup>

What might have been decisive for both Ulrich and Tov is that there is something more in the beginning of the large expansion in 4QSam<sup>a</sup>, more than a whole line (if there were no gaps), which cannot be reconstructed. Part of it has a resemblance with the Septuagint: the

<sup>25</sup> Cross (DJD XVII, 34) suggests "floating traditions, original in neither context."

<sup>26</sup> Similarly Tov, "Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework," 450 n. 49.

<sup>27</sup> Cross (DJD XVII, 32, 34) follows the Jeremiah parallel in the inconsistent use of articles, and there seems to be part of a ׀ visible, presupposing an infinitive construct instead of an infinitive absolute.

<sup>28</sup> Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 49.

<sup>29</sup> Tov, "Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework," 452.

Septuagint reading Κύριος ἄγιος could derive from the same origin as what Cross reconstructs as [דוש ביהוה] מִי קִי but the words that appear in the middle of the following line (marked off by circles in the reconstruction) – ] ◦ תם בשלם ◦ [ – are inexplicable.<sup>30</sup>

Considerations of space and the connection of the two fragments with the first column of 4QSam<sup>a</sup> make it plausible that there was an expansion, somewhat longer than the plus in the Septuagint. It would be a curious coincidence if the expansion in 4QSam<sup>a</sup> would not have contained the plus in the Septuagint. In the light of similar phenomena, discussed above, and considering the ease by which the retroversion of the Septuagint can be fitted into the reconstruction by Cross, I regard it as highly probable that there was in 4QSam<sup>a</sup> a passage equivalent to the plus in the Septuagint. There was, however, something more, a colon or two, that does not occur anywhere else. Andrew Fincke has produced a reconstruction in which this unknown plus is made part of the passage on boasting,<sup>31</sup> but I do not regard this as plausible. After the line, “Yahweh strikes down his enemy,” one could speculate that the verb שלם pi. was used in the meaning “to repay, to revenge” – or else it could refer to “fulfilling a vow.”

A somewhat more serious problem is actually created by the agreement of the Septuagint and 4QSam<sup>a</sup> in a secondary reading. This could in fact mean that there is a closer relationship between these textual traditions, but the fact that the expansions are not identical may suggest that 4QSam<sup>a</sup> drew it from a different source.

Hannah's Psalm has been a very popular text. It was clearly a major source for Magnificat, and it was used as a psalm in the early Church as shown by its inclusion in the Odes. It must have been equally popular among Jews before the turn of era, which resulted in various expansions of the text. Emanuel Tov suggests that the Septuagint expansion originated with a marginal note, as might have the expansion in 4QSam<sup>a</sup> also. Such a note might have had to do with the liturgical use of the text.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Cross (DJD XVII, 32–33) does not give a reconstruction of this line, but gives the following alternative identifications: ת/קם בשלם/י/ה.

<sup>31</sup> Andrew Fincke, *The Samuel Scroll from Qumran: 4QSam<sup>a</sup> Restored and Compared to the Septuagint and 4QSam<sup>c</sup>* (STDJ 43; Leiden, 2001) 9 and 34.

<sup>32</sup> Tov (“Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework,” 452 n. 51) refers to the suggestion of H. St. J. Thackeray (“The Song of Hannah and Other Lessons and Psalms for the Jewish New Year's Day,” JTS 16 [1914], 177–204)



## V

I now come to my conclusions. In 4QSam<sup>a</sup> we seem to have an expanded text that combines different lines of textual tradition. Cross speaks of conflation. Tov uses the expression “hybrid” and concludes that the text of Hannah’s Psalm has come down to us in three different editions. This statement by Tov is quoted by Cross in the DJD volume of 4QSam<sup>a</sup>.<sup>33</sup>

In a recent article, Eugene Ulrich discusses the textual profile of 4QSam<sup>a</sup> and emphasizes in this connection the necessity of distinguishing between orthographic differences, textual variants, and variant literary editions as three independent *levels of variation* due to different factors which were at work at different stages of the textual history: (1) “...the orthographic profile of a manuscript has little or nothing to do with the textual character of the witness”. He also emphasizes (2) the difference between textual variants and variants originating with different literary editions, in that the former are sporadic and point in random directions, whereas the latter are connected by a certain intentional schema. (3) Agreement in secondary textual variants between witnesses indicates an affiliation, but only on the level of a “textual family.” Thereagainst, (4) a variant literary edition is characterized by intentional changes displaying a definable motivation or tendency.<sup>34</sup>

After discussing a number of readings found in 4QSam<sup>a</sup>, Ulrich proceeds to his conclusions on the textual profile of this manuscript. He concludes that neither the scroll nor the MT represents “an intentional new edition” of the book, but both are “exemplars of the same general edition”. I quote: “[But] they do not represent intentionally produced variant literary editions. No significant intentional pattern of similarly motivated variants emerges to indicate a new edition.”<sup>35</sup>

I can very well understand this result, if one is looking for theological or ideological motives behind such variants or trying to find connecting features in the content of the variants. As far as 4QSam<sup>a</sup> is concerned, I cannot find such features either. However, the connec-

---

that Jer 9:22–23 and Hannah’s Psalm were connected to each other as *haphtarah* readings of the New Year’s day.

<sup>33</sup> DJD XXVII, 27.

<sup>34</sup> Ulrich, “A Qualitative assessment of the Textual Profile of 4QSam<sup>a</sup>,” 152–153.

<sup>35</sup> Ulrich, *ibid.*, p. 160.

tion could also be in the technique of complementing the text. The connecting motive behind variants may have been the ambition of the scribe to produce a perfect manuscript with the most complete collection of material, not lacking anything, which is exactly how I see the textual profile of 4QSam<sup>a</sup>. The ambitious scribe who produced this manuscript had a basic text that was closer to the *Vorlage* of the Septuagint than to the MT. This closeness is, however, mainly based on shared original readings. In addition, he had some other manuscripts and sources out of which he complemented his text: other Samuel manuscripts that showed features similar to the MT, but also manuscripts of Chronicles, as can be seen in 2 Sam 24, which I have discussed in a recent article.<sup>36</sup> Seen from the angle of a scribal technique of complementing the text, several different features of the manuscript fit into one pattern and get an explanation. For me there is reason enough to speak of an independent edition of the text in the case of 4QSam<sup>a</sup>. As for the Septuagint, one secondary expansion does not suffice for the same conclusion, but if the MT is distinguished by theologically or ideologically motivated changes of the text, then it seems that there are three editions after all. Of these three one is an expanded edition and another a corrected edition.

---

<sup>36</sup> See my article "Lost in Reconstruction? On Hebrew and Greek Reconstructions in 2 Sam 24," *BIOSCS* 40 (2007), 89–106.



4QSAM<sup>A</sup> (2 SAM 24:16–22).  
ITS READING, WHERE IT STANDS IN THE HISTORY OF THE  
TEXT AND ITS USE IN BIBLE TRANSLATIONS

*Innocent Himbaza*

2 Sam 24:16–22 in 4QSam<sup>a</sup> (4Q51) is reconstructed at least in six different ways by Eugene C. Ulrich, Kyle McCarter, Edward D. Herbert, Andrew Fincke, Frank Moore Cross and Anneli Aejmelaeus.<sup>1</sup> Among them, only Cross and Aejmelaeus integrated the tiny fragment 165, and they disagree on its location in relation to the principal fragment. Divergences in reconstruction of this manuscript can be explained by its character as a textual witness, since it does not fit the known traditional texts such as the Masoretic Text (M) or the Septuagint (G). Furthermore, many conjectures of authors lead to different “possible” reconstructions of lacunae. It is the task of this contribution to reexamine the divergences in reading the extant text and in reconstructing the lacunae. Then, its characterization and its importance for Bible translations will be discussed.

## 1. READING FRAGMENTS

4QSam<sup>a</sup> is the only witness to 2 Sam 24 found at Qumran. Before the publication of DJD 17 (Pl. XX, Frg. 164–165), its reconstructions were limited to 2 Sam 24:16–20 (Ulrich, McCarter, Herbert, Fincke). Since then, a new fragment is added on the right side of the main fragment and extends the preserved text to v. 22. According to Aejmelaeus, however, the new fragment is to be placed on the left side of the main

---

<sup>1</sup> Eugene C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Atlanta, GA, 1978); Kyle McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 9; Garden City, NY, 1984); Edward D. Herbert, *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls. A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam<sup>a</sup>* (STDJ 22; Leiden, 1997); Andrew Fincke, *The Samuel Scroll from Qumran: 4QSam<sup>a</sup> Restored and Compared to the Septuagint and 4QSam<sup>c</sup>* (STDJ 43; Leiden, 2001); Frank Moore Cross, Donald W. Parry, Richard J. Saley, Eugene Ulrich, *Qumran Cave 4, XII, 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005); Anneli Aejmelaeus, “Lost in Reconstruction? On Hebrew and Greek Reconstructions in 2 Sam 24,” *BIOSCS* 40 (2007), 89–106.

fragment, and Samuel's text of those two fragments would be 2 Sam 24, 16–21.<sup>2</sup>

*The Main Fragment (Frg 164)*

Publications of 4QSam<sup>a</sup> contain divergences in their reading of Frg 164, especially in lines 1, 2 and 5. To help the reader for the discussion, see DJD XVII, Plate XX.

The very first word of line 1 engages paleographical considerations. Does the fragment contain יהוה [י] (Ulrich, McCarter, Herbert, Cross) or היה [י] (Fincke, Aejmelaeus)? To answer this question, one should decide whether the second letter preserved on the manuscript is a *waw* (ו) or a *yod* (י). It is well known that in many manuscripts the confusion between these two letters is highly possible. However, the observation of their forms elsewhere in 4QSam<sup>a</sup> shows that they are different. The vertical stroke seems too long for a *yod*. For my own reading, the second letter is a *waw*. I agree then with the reading of Cross in DJD: דומד עומד [י]הוה [י]הוה... [ומלאך...] against דומד עומד [י]הוה [י]הוה... [ומלאך...]. This adopted reading is also in agreement with M in 1 Chr 21:15.

At the end of line 2, we are facing a double question. Should one read something between בידו and נטוא[יה]? If the answer is positive, then what should one read?

First of all, it is likely that Ulrich did not know Frg PAM 43.124 (1.6) when he published his monograph. The content of this fragment is quite ignored, since Ulrich wrote [נטויה] as a reconstruction, and in disagreement with its orthography, נטוא[יה], we read on the fragment. Furthermore, Ulrich ends the following line in אל יהוה, while the extant text continues with בראת[ו] of the same fragment. Later, some authors were influenced by Ulrich's readings such as McCarter, Pisano and McKenzie.<sup>3</sup>

Secondly, only recent publications such as Herbert, Fincke, Cross and Aejmelaeus know of this fragment. Among these publications, however, the surprise comes from Cross (DJD XVII, 192–193) who reads בידו [נטוא[יה]]. Cross does not say anything about the space which appears

<sup>2</sup> More recently, Aejmelaeus changed her opinion. See below p. 42.

<sup>3</sup> Stephen Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57; Freiburg Schweiz, Göttingen, 1984); Steven L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33; Atlanta, GA, 1984), 55–58.

on the manuscript between the two words. Even though the manuscript is damaged in this precise place, one sees easily something like an end of a letter, or maybe a *waw*, just before [יה]נטוא. Thus I disagree with the reading of Cross in DJD, since there is obviously something between the two words בידו and [יה]נטוא; they don't follow directly each other. Other recent publications construct the word וידו, between them. This word would fit the space and it is possible regarding the context of the verse. Thus, the reading at the end of this line would be [יה]נטוא וידו (in his hand and his hand stretched out) in agreement with Herbert, Fincke and Aejmelaeus.

In line 5, the problem concerns the last letter, if there is one, still preserved on the manuscript after the word עלה. Herbert and Fincke read עלה ה[קם], Cross reads עלה ו[הקם], and Aejmelaeus עלה [הקם]. My own observation of the manuscript, without any consideration of agreement or disagreement with another textual witness,<sup>4</sup> does not allow me to solve this problem. However, in regard of the large space between the end of the word עלה and the line where the manuscript has been broken, it seems to me that there could have been something like a letter. In that case, I would agree either with Herbert and Fincke, or with Cross.

*Fragment 165 = PAM 43.124 (7.5)*

The tiny fragment 165 is known as part of 2 Sam 24 from DJD XVII.<sup>5</sup> This explains why only Cross and Aejmelaeus discussed it. The question posed by this fragment concerns its content and its place. It contains four lines of which three are read differently by Cross and Aejmelaeus. Those lines correspond to lines 8–11 of Cross' reconstruction in DJD.

For my own readings of fragment 165, I give only letters as I read them and they will be compared with the readings of Cross and Aejmelaeus.

L. 8 (v. 19): וירא, supports both Cross and Aejmelaeus: וירא.

<sup>4</sup> עלה הקם is in agreement with M and G, while עלה והקם is in agreement with G<sup>L</sup> and marginal glosses of Vetus Latina.

<sup>5</sup> The separate article of Cross on that fragment was published quite after DJD. See, Frank Moore Cross, "A New Reconstruction of 4QSamuel<sup>a</sup> 24:16–22," in Peter W. Flint, Emmanuel Tov, James C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101; Leiden, Brill, 2006), 77–83.

L. 9 (v. 20): לְדוּי, supports Cross: לְדוּי]ד, against Aejmelaeus: ד]דוּי]. The long vertical line belongs to a *lamed* (ל), since it shows clearly two characteristics of this letter. First, one sees its broad head which is comparable to other *lameds* (cfr. Frg 164, L. 2 and 5). The second characteristic is that the line ends on its bottom around the middle height of the following *dateth* (ד).

L. 10 (v. 21 or 20): יא...ר, supports Cross: ]ויאמר, against Aejmelaeus: א[ארנ]. The last letter ר is clearly comparable to the ר of L. 8.

L. 11 (v. 22 or 21): מ. It is not very clear to me whether this letter is a *mem* (מ). Then I simply read it here in agreement with Cross and Aejmelaeus: ר]מ[ויא. It could belong to the verb ויאמר as both reconstructed it. However, if we read לְדוּי]ד in L. 9, and ויאמר in L. 10, then, the second ויאמר is to be read only in v. 22 in agreement with Cross against Aejmelaeus who reads it in v. 21.

Thus, Frg 165 is one of the keys to reconstruct 2 Sam 24:16–22 in 4QSam<sup>a</sup>. Cross and Aejmelaeus agree in considering part of line 8 of Frg 164 to be on Frg 165. As a consequence of this, one should first consider the reconstruction of Herbert and Fincke as incomplete and accept that the extant text of 2 Sam 24 goes through v. 22. Second, it is obvious that if one reads לְדוּי]ד (L. 9) and ויאמר] (L. 10), then it is quite impossible to place Frg 165 on the left side of Frg 164. Thus, the reconstruction of Cross and his placement of Frg 165 are to be preferred to those of Aejmelaeus’.

In the symposium on Samuel held at Fribourg, Switzerland, on June 25 to 27, 2008, Aejmelaeus was of the opinion that Frg 165 does not belong to 2 Sam 24. According to her, it is finally impossible to read it here and one should try to find another place for it. I think however, that until one demonstrates a different placement of this fragment, it keeps well its place near and on the right side of Frg 164 in 2 Sam 24.

## 2. RECONSTRUCTING LACUNAE

As far as biblical texts are concerned in DJD series, reconstructions of lacunae are often in agreement with MT. This is true not only for Hebrew manuscripts, but also for Greek manuscripts.<sup>6</sup> As a conse-

<sup>6</sup> See Emmanuel Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, The Seiyāl Collection I (DJD VIII; Oxford, 1990), 83–98.

quence of this, on the one hand, reconstructions are sometimes taken as witnesses of the extant text. For the text we are dealing with, McKenzie asserts that in 2 Sam 24:20, 4QSam<sup>a</sup> does not contain the corrupted text of Chr, while he refers to a reconstruction!<sup>7</sup> On the other hand, the percentage of disagreement with MT is often restricted to the extant text, and then, the global image of Qumran manuscripts is that they are closer to MT than they may really be. Indeed, if there are variants in the preserved text, there could be variants in lacunae too. Thus reconstructions of the Dead Sea scrolls should take in account the profile of manuscripts and accept supposed variants.<sup>8</sup>

However, the great weakness of reconstructing variants is its conjectural character of the practice. A good example in 4QSam<sup>a</sup> is Cross' reading ויפלו חזקנים in L. 3 (v. 16), a reading that excludes David from those who bow themselves, covered with sackloth!

In this section, I discuss published reconstructions only where they disagree. Having discussed lines 1 and 2, I now turn to line 3 on.

#### *Line 3 (v. 16–17)*

Actually, the reconstruction of this line is made in reference to 1 Chr 21:16, since 2 Sam 24 does not contain these words. Chr reads ויפלו דויד והזקנים מכסים בשקים על פניהם, while in 4QSam<sup>a</sup>, the words הם מתכ[סים ב]שקים [ע]ל[פנ]יהם are interverted with הם מת[חבים ב]שקים.<sup>9</sup>

What is astonishing is the reconstruction of the preceding words in DJD. Cross reads ויפלו והזקנים instead of ויפלו דויד והזקנים, for “space considerations.” This reading excludes David from those who bow themselves and cover themselves with sackloth. It seems to me highly improbable that David would have been excluded here, in the context of 4QSam<sup>a</sup>. First, according to lines 1 and 2, it is David himself who saw the angel of the Lord. Second, it is likely that in L. 8, David and his servant were covered with sackloth when they came toward Ornan. Third, humility and piety are some of the characteristics of David in such situation and 4QSam<sup>a</sup> seems to have emphasized this point. So this manuscript would not have avoided including David

<sup>7</sup> Steven L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, 57.

<sup>8</sup> For a case in the reconstruction of the *Temple Scroll* (11Q19, XXIII,5), see Innocent Himbaza, “The Rite of the Blood on the Altar and the Hierarchy of Sacrifices: Qumran Texts, Septuagint and Mishnah as Witnesses to a Law in Evolution,” forthcoming.

<sup>9</sup> See the discussion on L. 7.



in L. 3.<sup>10</sup> Thus, there is no reason to exclude David here, as Cross does, even for space considerations.

Even without a satisfying solution for the space considerations, I would agree with the reading [פנ]יהם מתכ[סים]... [דויד והזקנים ע]ל [פנ]יהם מתכ[סים]... [דויד והזקנים ע]ל of McCarter, Herbert and Aejmelaeus.<sup>11</sup>

*Line 4 (v. 17)*

As far as variant readings are concerned, the reconstruction of L. 4 does not raise any problem, there is a consensus between authors. One should just point out the different placement of the first and the last words of the line in the reconstruction of Herbert.

*Line 5 (v. 17–18)*

In addition to the case already discussed, there are two cases in this line where authors diverge in their readings.

The first case is at the beginning of the line. Herbert is the only one who reads תהי ידך נא instead of תהי ידך for other authors. It seems to me that there is no reason to avoid the word נא, attested in the Hebrew tradition of both 2 Sam 24:17 and 1 Chr 21:17.

The second problem of this line is the order of the two words at the end of line 5 and at the beginning of line 6. Herbert, Fincke and Cross read מוזבח ליהוה in agreement with 2 Sam 24, while Aejmelaeus reads מוזבח ליהוה in agreement with 1 Chr 21. Since 4QSam<sup>a</sup> contains the direct speech (the verb עלה in imperative form) in agreement with 2 Sam 24:18, instead of the indirect speech of 1 Chr 21:18 (כי יעלה דויד), it is probable that its reading was also in agreement with the order of 2 Sam 24. Thus, I agree with the order adopted by Herbert, Fincke and Cross.

*Line 6 (v. 18–20)*

There are different reconstructions just before the preserved word of this line (v. 19).

<sup>10</sup> See the discussion on L. 7 and 8.

<sup>11</sup> The reconstruction of Ulrich is [על ירושלים... והזקנים על פנ]יהם, maybe in agreement with those authors.

Fincke	...כדבר גד הנביא כא]שר צוה יהוה
Aejmelaeus	...כדבר גד הנביא א]שר צוה יהוה
Herbert, Cross	...כדבר גד כא]שר צוה יהוה

Textual witnesses also contain different readings. The M's reading in 2 Sam 24:19 is כדבר גד כאשר צוה יהוה while in 1 Chr 21:19, it reads בדבר גד אשר דבר בשם יהוה. Thus, 4QSam<sup>a</sup> is in agreement with Sam tradition here. Greek witnesses of Sam contain some variants. While G reads αὐτῷ as a plus after ἐνετείλατο (= צוה לו), G<sup>L</sup> contains several variants: κατὰ τὸ ῥῆμα Γὰδ τοῦ προφήτου ὃ ἐνετείλατο αὐτῷ Κύριος (= כדבר גד הנביא אשר צוה לו יהוה).

As it is seen here, all the proposed reconstructions are attested in the textual witnesses. However, since the equivalent of αὐτῷ (לו) is not attested in the preserved fragment after צוה, maybe the equivalent of τοῦ προφήτου (הנביא) was also absent from the lacuna after גד. Then, I tend to agree with Herbert and Cross.

#### Line 7 (v. 20)

The reconstruction of this line is speculative because the first word of the extant text does not belong to any known textual tradition. To complicate the matter, the content of this line is not attested in Sam tradition and Hebrew and Greek witnesses of Chr tradition diverge each other. Furthermore, the following line (L. 9) seems to allude to the same episode in terms known in Sam tradition. Reconstructions in 4QSam<sup>a</sup> are as follows:

McCarter:	[את המלך ואת עבדיו באים עליו מתחבאים מכסים] בשקים וארנא דש חטים] ויבא דויד עד]
Ulrich, Herbert:	[את המלך ואת עבדיו עוברים עליו מתכסים] בשקים וארנא דש חטים] ויבא דויד עד]
Fincke:	[את המלאך וארבעת בניו עמו מתחבאים ומכסים] בשקים וארנא דש חטים] ויבא דויד]
Cross:	[את המלך דויד ואת ארבעת בניו עמו מתחבאים] בשקים וארנא דש חטים] ויבא דויד עד]
Aejmelaeus:	[את המלאך וארבעת בניו עמו מתחבאים מתכסים] בשקים וארנא דש חטים] ויבא דויד]

Witnesses of 1 Chr 21:20–21 are as follows:

M: את המלאך וארבעת בניו עמו מתחבאים וארנא דש חטים 21 ויבא דויד עד  
G reads τὸν βασιλέα (= המלך) instead of המלאך.

The question posed here is whether these conjectured reconstructions are textually possible.

Comparing with 1 Chr 21:20–21, one observes that 4QSam<sup>a</sup> contains the plus **בשקים**, preserved on the fragment. The preceding word not preserved can then hardly be **מתחבאים** since one does not “hide himself” in the sackloth. The verb **חבא** followed by **שקים** is not attested elsewhere in the biblical tradition. In that case, the word to be reconstructed before **בשקים** should be **מתכסים** as in L. 3 and 8 (cf. 2 Kgs 19:2; Isa 37:2; 1 Chr 21:16). Thus, on this precise point, I agree with Ulrich, McCarter, Herbert, Fincke and Aejmelaeus against Cross.

It is likely that the expression **מתכסים בשקים** of L. 8 refers to David and his followers (elders or servants). So it is no impossible that the same expression, here in L. 7, refers either to the king (David) either to Ornan and his sons. The intelligibility of the reconstruction depends on the interpretation of the text. That is why all possibilities should be kept in mind. If Ornan saw the angel (= M), then he hid himself with his sons and they were covered with sackloth, like the king and the elders (according to lines 3 and 8). If however Ornan saw David [the king] (= G), it is David and his followers who first were hidden themselves covered with sackloth and then came toward him, still covered with sackloth (L. 8). In that case, the reading **המלך בניו דויד ואת ארבעת בניו** “king David and his four sons” proposed by Cross is not “all imagination” as asserted by Aejmelaeus.<sup>12</sup>

In both cases, the expression **מתכסים בשקים** is a plus found only in 4QSam<sup>a</sup>.

*Line 8 (v. 20)*

The beginning of this line was discussed in relationship with Frg 165. The reconstruction of Cross in DJD is the only one to be considered here, since McCarter, Herbert and Fincke did not take in account Frg 165, and Aejmelaeus places it on the left side of the main fragment 164. It is noteworthy that before the identification of Frg 165 as part of 2 Sam 24, reconstructions of the beginning of this line were in agree-

<sup>12</sup> Such reading, without the name “David,” is known by G in 1Chr 21:20. For the discussion see Frank Michaeli, *Les livres des Chroniques, d’Esdras et de Néhémie* (CAT XVI; Neuchâtel, 1967), 111 n. 4; Gary N. Knoppers, *1 Chronicles 10–29. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 12A; New York, 2004), 748.

ment with 1 Chr 21:21 דויד את וירא ארנן ויבט ארנן. Now, with this fragment, reconstruction fits the Sam tradition (2 Sam 24:20).

McCarter, Herbert:	ארנא ויבט ארנא וירא את דויד ואת עבדיו מתכ]סים בשקים בא]ים
Fincke:	עד ארנא ויבט ארנא וירא את דויד והזקנים מכ]סים בשקים בא]ם ויצא ארנא מן
Cross:	[ארנא] וירא א]ת המלך ועבדיו עברים אליו מתכ]סים בשקים בא]ים אליו ויצא ארנא]
Aejmelaeus:	[עד ארנא ויבט ארנא וירא את המלך ואת עבדיו מתכ]סים בשקים בא]ים אליו ויצא ארנא]א

In this line, the expression *בשקים מתכ]סים* is another unique reading of 4QSam<sup>a</sup>, like in the preceding line. The reconstructed words before it, *בשקים בא]ים אליו* (coming toward him), and words after it, *עברים אליו* (crossing toward him), seem to be a tautology that needs more explanations than those given in DJD. It is not impossible that just before the expression *בשקים מתכ]סים* there was a different text than that proposed by Cross.

#### Line 9 (v. 20–21)

The reconstruction of this line is closely linked to Frg 165. Then, only two authors are concerned here, Cross and Aejmelaeus.

Cross:	[וישתחו] לדויד על אפיו ארצה ויאמר ארנא אל ה]מ]לך מדוע בא אדני המלך אל]
Aejmelaeus:	[וישתחו למלך אפיו ארצה ויאמר ארנא אל המלך מדוע בא אדני המלך אל עבדו ויא]מ]ר]

According to Cross, the second word of this line is in agreement with Chr tradition (לדויד), while according to Aejmelaeus, it is in agreement with Sam tradition (למלך).

If the word *ה]מ]לך* is placed under the intersection of the words *מתכ]סים בשקים* of the preceding line (L. 8), as the main fragment (Frg 164) seems to show, then the reconstruction of the end of this line by Aejmelaeus is quite impossible. Indeed, the word *ויא]מ]ר* cannot be placed on the same line because of space considerations. Thus, I agree with Cross.

Compared with Sam and Chr both in M and G, 4QSam<sup>a</sup> is in agreement on the one hand with the Chr tradition in its use of *לדויד* instead of *למלך*, and on the other hand with the Sam tradition: intervention of Ornan, following 2 Sam, 24:21 instead of David in 1 Chr 21:22. However the word *ה]מ]לך* is a unique reading in 4QSam<sup>a</sup>. Thus, in this line, this manuscript fits none of the known textual traditions.

*Line 10 (v. 21)*

Except the words placed on different lines, the reconstructions of Cross and Aejmelaëus are the same. However, the reconstruction of Aejmelaëus has no interest here, since the last letter of Frg 165, according to her reconstruction, is on the preceding line.

Cross: [עבדו] ויאמר] דויד לקנות מאמך את הגרן לבנות מזבח ליהוה]  
[ותעצר המגפה מעל]

The reconstruction is in agreement with Sam tradition of M. In G<sup>L</sup>, there are two small pluses (ויאמר + αὐτῶ and לבנות + καὶ). It seems to me that they can be added or omitted in Hebrew reconstruction (לו and ו) without disturbing either space considerations or textual meaning.

*Line 11 (vv. 21–22)*

According to Cross, the last מ of the fragment 165 is from ויאמר at the beginning of 2 Sam 24:22: דוד אל דוד]ר ארנא אל דוד, as discussed in the previous section.

3. CHARACTERIZATION OF 4QSAM<sup>a</sup>

Briefly, 4QSAM<sup>a</sup> is characterized in three different ways by scholars.

- 1- For some scholars (Cross, Ulrich, McCarter, McKenzie), 4QSAM<sup>a</sup> tradition does not depend on M tradition (Sam or Chr). On the contrary, Chr used such textual tradition. When Proto-Lucianic and Josephus are in agreement with 4QSAM<sup>a</sup>, they often contain preferred (superior) readings.
- 2- Other scholars (Barthélemy,<sup>13</sup> Pisano, Aejmelaëus) consider 4QSAM<sup>a</sup> as a reworked and expanded text which combines different variants, even it sometimes preserve prior readings. According to Aejmelaëus, the long plus of lines 2–3 which is not attested in G

<sup>13</sup> Dominique Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament 1, Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1; Fribourg Suisse, Göttingen, 1982), 327.

was taken up from Chronicles. For her, the pluses of 4QSAM<sup>a</sup> are not needed to reconstruct Old Greek.<sup>14</sup>

- 3- Rofé considers 4QSAM<sup>a</sup> as a reworked and expanded text from M (Sam, Chr). According to him, this manuscript contains so midrashic traits that one should call it “4QMidrash Samuel.”<sup>15</sup>

In my own opinion, as far as 2 Sam 24 is concerned, 4QSAM<sup>a</sup> is an excerpted text, which integrates elements from different traditions in Samuel tradition. Such manuscripts are well known and 4QSAM<sup>a</sup> shares most of their characteristics.<sup>16</sup>

4QSAM<sup>a</sup> preserves both prior and late readings.<sup>17</sup> Thus, it is neither the original text of Samuel<sup>18</sup> nor a midrash. On the one hand, there is a consensus among scholars to consider the reading וְאֵנֹכִי הִרְעָה הִרְעָתִי (I, the shepherd, I have done evil: L. 4 = v. 17)<sup>19</sup> and reflected in G<sup>L</sup>,

<sup>14</sup> Anneli Aejmelaeus, “Lost in Reconstruction? – Observations concerning the character of 4QSAM<sup>a</sup>,” 103, 105.

<sup>15</sup> Alexander Rofé, “4QSAM<sup>a</sup> in the Light of Historico-literary Criticism. The Case of 2Sam 24 and 1Chr 21,” in Angelo Vivian (hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (Judentum und Umwelt 29; Frankfurt am Main, 1990), 109–119; Alexander Rofé, “4QMidrash Samuel? – Observations concerning the character of 4QSAM<sup>a</sup>,” *Textus* 19 (1998), 63–74. See also his contribution in this book.

<sup>16</sup> Emmanuel Tov, “Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran,” *RevQ* 16 (1995), 581–600 (= Emmanuel Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran, Collected Essays* [TSAJ 121; Tübingen, 2008], 27–41); Brent A. Strawn, “Excerpted Manuscripts at Qumran: Their Significance for the Textual History of the Hebrew Bible and the Socio-Religious History of the Qumran Community and Its Literature,” in J. H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls, Volume Two: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community, The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (Waco Texas, 2006), 107–167.

I also observed this kind of manuscripts in my studies on the Decalogue, where different traditions of Exodus and Deuteronomy are combined in one text. See Innocent Himbaza, “Le Décalogue du Papyrus Nash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A,” *RevQ* 20 (2002), 411–428; Innocent Himbaza, *Le Décalogue et l’histoire du texte. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l’histoire du texte de l’Ancien Testament* (OBO 207, Fribourg Suisse, Göttingen, 2004), 51–63, 286–287.

<sup>17</sup> For a general overview, see Donald W. Parry, “The Textual Character of the Unique Readings of 4QSAM<sup>a</sup> (4Q51),” in Anthony Hilhorst, Emile Puech, Eibert Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez* (JSJS 122; Leiden, 2007), 163–182.

<sup>18</sup> In his recent article, Ulrich asserts that 4QSAM<sup>a</sup> represents the same general edition of Samuel as M. See Eugene Ulrich, “A Qualitative Assessment of the Textual Profile of 4QSAM<sup>a</sup>,” in Anthony Hilhorst, Emile Puech, Eibert Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino*, 147–161.

<sup>19</sup> Erroneously translated (*I have done gre[a]t evil*) in Martin Abegg, Peter Flint, Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* (San Francisco, 1999), 259.

as original. This reading was corrupted in M, both Sam and Chr. On the other hand, however, the whole story in 4QSam<sup>a</sup> not only combines different traditions but he also adds glosses. It is only in this way one can explain the word added between **בִּידוֹ** and **נְטוּאָה** (maybe **וִידוֹ**) and the double addition of **מִתְכַּסִּים בְּשָׁקִים** (covered with sackloth) in v. 20 (L. 7 and 8). Even Ulrich accepts a probable repeated gloss here.<sup>20</sup> One should add that the orthography of **נְטוּאָה** is late. The conflating character of 4QSam<sup>a</sup> is shown in v. 16 (L. 2 and 3). Indeed, on the literary level, the covering with sackloth after the vision of the angel is part of the deep piety of David as it is also shown in 1 Chr 21. Chr may have focused on the way David confessed his sin (1 Chr 21:17), while 4QSam<sup>a</sup> may have focused on the physical attitude of David, repeating the covering with sackloth. In both cases, the tendency to increase the piety of David is secondary.

#### 4. THE USE OF 4QSAM<sup>A</sup> IN TRANSLATIONS AND COMMENTARIES AND THE QUESTION OF ECLECTISM

It is noteworthy that among recent English, French or German Bibles, only translations in English included variant readings of 4QSam<sup>a</sup>. These readings are found in L. 4: **וְאִנֹּכִי הִרְעָה הִרְעָתִי** (I, the shepherd, I have done evil: 2 Sam 24:17) and L. 7 **וְאַרְנָה דֵשׁ חֲטִיִּים** (and Arounah was threshing wheat: 2 Sam 24:20).

##### V. 17

- New American Bible: it is I, the shepherd, who have done wrong.
- Contemporary English Version: these people are like sheep with me as their shepherd. I have sinned terribly.

##### V. 20

- New American Bible: Now Arounah looked down and noticed the king, and his servants coming toward him while he was threshing wheat.
- New Jerusalem Bible: When Araunah looked up and saw the king and his retinue advancing toward him – Araunah was threshing the wheat.

<sup>20</sup> Eugene Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 158.

Footnotes of these translations refer explicitly to 4QSAM<sup>a</sup>. The introduction of variant readings of 4QSAM<sup>a</sup> in standard Bibles points out the problem of eclecticism in biblical translations, concerning which there are divergent opinions.<sup>21</sup>

In the last twenty years, commentaries of Samuel introduced in their text numbers of variant readings from 4QSAM<sup>a</sup>, considered as preferred readings. Among them, the commentary of McCarter introduced the greatest number of unique readings of 4QSAM<sup>a</sup> in 2 Sam 24.<sup>22</sup>

A question is to be raised here: To what extent should variant readings from different textual witnesses be included in one text? In my opinion, many textual witnesses (M, G, Qumran texts, etc.) often have their own literary intentions, and one cannot mix them without creating a new text and a new textual tradition that still did not exist. In the case of 2 Sam 24, if I restrict myself to the Hebrew text, the piety of David is not the same in M Sam, 4QSAM<sup>a</sup> and M Chr. As far as the paradigm of the piety of David is concerned, Flavius Josephus (Ant VII, 327–331) combines information known in both Sam and Chr traditions and the piety of David is the same as in Chr.

It seems to me that the only variant reading from 4QSAM<sup>a</sup> (2 Sam 24:16–22) to be adopted as a preferred reading is וְאֲנִי הִרְעָה הִרְעָתִי (I, the shepherd, I have done evil) of v. 17. Other variant readings may have arisen from literary (and intentional) interventions, such as harmonising different textual traditions. The reading וְאֲנִי הִרְעָה (I, the shepherd), attested by the Greek tradition, was already supposed to be the prior reading before Qumran discoveries and some commentaries adopted it.<sup>23</sup> 4QSAM<sup>a</sup> confirmed what was supposed.

<sup>21</sup> Harold P. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls and Modern Translations of the Old Testament* (Wheaton, IL, 1993); Emmanuel Tov, "The Textual Basis of Modern Translation of the Hebrew Bible: The Argument against Eclecticism," *Textus* 20 (2000), 193–211 (= Emmanuel Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran*, 92–106); Donald W. Parry, "4QSAM<sup>a</sup> (4Q51), the Canon, and the Community of Lay Readers," in James H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume One: Scripture and the Scrolls* (Waco Texas, 2006), 167–182.

<sup>22</sup> See also Arnold A. Anderson, *2Samuel* (WBC 11; Nashville, 1989), 279–281; Kyle McCarter, *II Samuel*, 502–507; Gary N. Knoppers, *1 Chronicles 10–29*, 742–749. Before the Dead Sea Discoveries, however, Dhorme was also able to add "Cependant Ornâ était en train de piétiner le froment" in 2 Sam 24:20, following 1 Chr 21:20. See Paul Dhorme, *Les livres de Samuel* (Etudes Bibliques; Paris, 1910), 445.

<sup>23</sup> Otto Thenius, *Die Bücher Samuels Erklärt* (Leipzig, 1842), 260; August Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Nördlingen, 1887), 259; J. Wilhelm Rothstein, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik* (KAT XVIII, 2; Leipzig, 1927), 363, 372; Wilhelm Rudolph, *Chronikbücher* (HAT 21; Tübingen, 1955), 146.



According to Japhet, the historical chronology of those three readings is first: הרעה הרעתִי (Qumran), second: והרע הרעותִי (Chr), and third: העויתִי (Sam).<sup>24</sup>

It is obvious that corrupted texts of 2 Sam 24:17 and 1 Chr 21:17 seem to have been arisen from misreading. That is why I would agree with, and even recommend, the introduction of the reading “I, the shepherd, I have done evil,” from 4QSam<sup>a</sup>, into standard Bibles of all languages for its wide diffusion.

---

<sup>24</sup> Sara Japhet, *I&II Chronicles, A Commentary* (OTL; London, 1993), 384–385.

## HANNAH IN THE PRESENCE OF THE LORD

*Donald W. Parry*

The Hannah pericope features representative characteristics of a narrative: a plot structure with an exposition, a conflict and resolution; a comparison and contrast of characters; and a narrator's evaluative point of view. The narrative is dialogical; the narrator cites the words of Elkanah (1 Sam 1:8, 23), Hannah (1 Sam 1:11, 15–16, 18, 22, 26), and Eli (1 Sam 1:14, 17). The pericope also contains linguistic forms that are characteristic of biblical narratives, such as chronological markers and multiple examples of *waw* conjunctions, articles, and object markers. Similar to other biblical narrators, the narrator of the Hannah story is omniscient. The narrator knows the precise words uttered by Hannah, Elkanah, and Eli, is aware of a particularly personal and private matter – that the Lord shut up Hannah's womb, and the narrator is even cognizant of the thoughts of the characters in his story, for Eli *thought* that Hannah was drunk.

In this narrative, Hannah's character zone is greater than others, including her rival wife Peninnah and the story's male characters, Elkanah, Hannah's husband, Eli the chief priest of the Shiloh cultus, and Samuel,<sup>1</sup> the boy destined to become one of Israel's great prophets. The Hannah story is much more than a birth narrative in which all events are designed to lead up to the hero's birth, for the episodes focus on Hannah, a relatively obscure woman who would rise to fame because of her great faith in Israel's God. The Hannah-centric nature of the narrative is as follows – Hannah's husband, his genealogy and his piety (1 Sam 1:1, 3); Hannah and the rival wife's introduction (1 Sam 1:2; Hannah is mentioned first); the priests of the temple (1 Sam 1:3); Hannah's closed womb (1 Sam 1:5); Hannah's depression (LXX

---

<sup>1</sup> As Carol Meyers, "The Hannah Narrative in Feminist Perspective," in Joseph E. Coleson and Victor H. Matthews (eds.), *"Go to the Land I Will Show You": Studies in Honor of Dwight W. Young* (Eisenbrauns, 1996), 120, points out, Hannah's name is referenced more than any other characters in the scriptural unit 1 Sam 1:1–2:21. She is referenced fourteen times, versus Elkanah (eight times), Samuel (three times), and Eli (ten times). For additional evidence of Hannah's active role in the narrative, see *Ibid.*, 121–122.

1 Sam 1:6); Hannah's weeping (1 Sam 1:7); conflict between Hannah and Peninnah (1 Sam 1:5–7); Elkanah and Hannah's serious conversation followed by eating and drinking (1 Sam 1:8–9); Hannah's prayer and vow (1 Sam 1:10–12); Hannah and Eli's first interaction (1 Sam 1:13–18); the Lord's remembrance of Hannah and her conception (1 Sam 1:19–20); Hannah's decision to remain at home during Elkanah's second pilgrimage to nurse Samuel (1 Sam 1:21–24a); Hannah's journey to take Samuel to Shiloh's temple and present him to Eli, fulfilling her vow (1 Sam 1:24–28a); Hannah's worship (4QSam<sup>a</sup> 1:28b); and Hannah's Song (1 Sam 2:1–10).

The chief goal of this paper is to examine Hannah's relative position in the narrative in view of the Masoretic Text (MT), 4QSam<sup>a</sup>, and the Septuagint (LXX),<sup>2</sup> which present three parallel editions of the Hannah narrative. Each of the three witnesses exhibit individual readings of the narrative and its characters, especially Hannah. LXX, for example, uniquely has Hannah saying "Here am I," a formulaic expression that is generally attributed to males; MT is the sole witness that has the Lord establishing his word rather than Hannah's; and 4QSam<sup>a</sup> is non-aligned with its statement that Hannah worshipped the Lord in Shiloh (after presenting Samuel to Eli). These and other readings concerning Hannah are not the result of mechanical or textual variants caused by putative scribal errors, although such variants are common in this narrative.<sup>3</sup> Rather, each of the three texts has distinguishable ideological or theological elements that are demonstrative of parallel editions.

The three witnesses' variant understandings of Hannah and her position in the cultic setting of the narrative are manifest in the texts' explicatory pluses, deviations of divine names, variant details regarding the temple system, contextual clarifications, peculiar words and expressions, chronological sequence differences, anachronistic details or inconsistencies, style differences, and deviating nomistic terms.

<sup>2</sup> Stanley D. Walters's detailed examination of Hannah takes into account MT and LXX but rarely the Qumran witness. See his article, "Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1," *JBL* 107 (1988), 385–412.

<sup>3</sup> For a comprehensive list of textual variants, together with comments and notes, see Frank Moore Cross, Donald W. Parry, Richard J. Sailey (eds.), *Qumran Cave 4, XII, 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005). See also P. Kyle McCarter, *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8; Garden City, N.Y., 1980); Eugene Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, Mont., 1978).

Further, there is evidence of homogenizing additions in one or more of the editions.

#### THE TEXTUAL CHARACTER OF 4QSAM<sup>a</sup>

As is well known, 4QSam<sup>a</sup> and LXX share a common stemmatic relationship. This relationship was first established in 1953 by Frank Moore Cross who demonstrated the textual affinities between 4QSam<sup>a</sup> and LXX.<sup>4</sup> Cross' study has subsequently been verified by others who have approached 4QSam<sup>a</sup> for a variety of purposes.<sup>5</sup> Polak's statistical examination of variants in MT, 4Q, and LXX further validates Cross' original research. According to Polak, "4QSam<sup>a</sup> and the parent text of the Old Greek of the Book of Samuel descend from one common exemplar (b), which differs from the ancestor of MT and represents a revision of the ancient text."<sup>6</sup>

Additional reports have set forth 4QSam<sup>a</sup>'s stemmatic relationship with other ancient texts. For example, Gene Ulrich's studies demonstrate a textual alliance between 4QSam<sup>a</sup> and Josephus.<sup>7</sup> On approximately half a dozen occasions in his *Antiquities*, Josephus presents readings of Samuel that correspond with 4QSam<sup>a</sup> but are not extant in either MT or LXX. In addition, Josephus, 4QSam<sup>a</sup>, and LXX share almost three dozen readings against those in MT.<sup>8</sup> Further, where the book of Chronicles parallels first and second Samuel, the readings of Chronicles clearly belong to the 4QSam<sup>a</sup> rather than the Masoretic

<sup>4</sup> Frank Moore Cross was the first to note the Septuagint's affinity to this Qumran scroll; see especially his article entitled, "A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint." *BASOR* 132 (1953), 15–26.

<sup>5</sup> See, for example, Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 39–117; Donald W. Parry, "4QSam<sup>a</sup> (4Q51): A Preliminary Edition of 1 Sam 25:3–31:4," in Donald W. Parry and Gene Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues, and Technological Innovations* (Leiden, 1997), 58–71. E. D. Herbert, "4QSam<sup>a</sup> and Its Relationship to the LXX: An Exploration in Stemmatological Analysis," in B. A. Taylor (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995* (SBLSCS 45; Atlanta, GA, 1997), 37–55.

<sup>6</sup> Frank H. Polak, "Statistics and Textual Filiation: The Case of 4QSam<sup>a</sup>/LXX (With a Note on the Text of the Pentateuch)," in George J. Brooke and Barnabas Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (SBLSCS 33; Atlanta, GA, 1992), 215, see also 244.

<sup>7</sup> Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 165–191.

<sup>8</sup> *Ibid.*

textual tradition.<sup>9</sup> Ulrich calculates that “Chronicles never agrees with MT against 4QSam<sup>a</sup>, except for [a single reading]. On the other hand, Chronicles agrees with 4QSam<sup>a</sup> against M in 42 readings, some of which are quite striking.”<sup>10</sup>

Although 4QSam<sup>a</sup> shares textual affinities with LXX, this Qumran scroll is not a “Septuagintal” text. A recent statistical count of the textual variants of 4QSam<sup>a</sup>, as compared with MT and LXX, reveals that there are 1,117 variants. Of these variants 429 are extant (they exist on the leather fragments) and about 688 are reconstructed (based on the evidence of space requirements and support from other ancient versions).<sup>11</sup> Further statistical counts disclose 241 unique or nonaligned readings in 4QSam<sup>a</sup>,<sup>12</sup> of which 123 are attested and 118 are reconstructed.<sup>13</sup> The textual character of the unique readings of 4QSam<sup>a</sup> consists of accidental errors of transmission. These include haplography (*homoioarkton*, *homoioleuton*), dittography, graphic similarity, misdivision of words, interchange of letters, transposition of texts, and so forth. These errors of transmission, typical among many texts during the process of transmission, belong to either or both Hebrew witnesses – 4QSam<sup>a</sup> and MT. At times the unique reading of 4QSam<sup>a</sup> originated from a copyist error in that scroll or its forebears; on other occasions the unique reading of 4QSam<sup>a</sup> was the result of an error in the transmission of MT.

The unique readings of 4QSam<sup>a</sup> may be characterized by intentional changes of the text on the part of scribes of either MT or 4QSam<sup>a</sup>.

---

<sup>9</sup> Frank Moore Cross, “The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert,” *HTR* 57 (1964), 293; Werner Lemke, “The Synoptic Problem in the Chronicler’s History,” *HTR* 58 (1965), 349–363. Steven L. McKenzie, *The Chronicler’s Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33; Atlanta, GA, 1985), presents the most complete treatment on textual affinities between Chronicles and 4QSam<sup>a</sup>.

<sup>10</sup> Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 163.

<sup>11</sup> These statistical counts, derived from the variants and reconstructed variants of DJD XVII, were prepared by Frank Moore Cross and Richard J. Saley, “A Statistical Analysis of the Textual Character of 4QSamuel<sup>a</sup> (4Q51),” *DSD* 13 (2006), 47–51; see especially Tables 1 and 2.

<sup>12</sup> According to Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 116, the Qumran “texts which are most manifestly non-aligned, and actually independent, are texts which contain readings that diverge significantly from the other texts, such as 4QDeut<sup>b</sup>, 4QJosh<sup>a</sup>, 4QJudg<sup>a</sup>, and 5QDeut. 4QSam<sup>a</sup> holds a special position in this regard, since it is closely related to the Vorlage of G, while reflecting independent features as well.” See also Emanuel Tov, “Hebrew Biblical Manuscripts from the Judean Desert,” *JJS* 34 (1988), 32.

<sup>13</sup> Cross and Saley, “A Statistical Analysis,” 47–51; see especially Tables 1 and 2.

These changes include exegetical pluses, morphological smoothing, harmonizations, morphological updating, euphemistic changes, modernizations of terms, orthographic variants, updating the vocabulary, and phonetic differences. These changes may also include the creation of nomistic readings on the part of 4QSam<sup>a</sup> or the omission of nomistic readings (through a series of errors) by scribes belonging to the proto-Masoretic tradition. 4QSam<sup>a</sup>'s unique readings may also be characterized by its synonymous readings, as contrasted with the readings of MT or LXX. אמה and שפחה serve as examples of such synonymous readings. A range of scribes' stylistic methods and conventions among the various versions reveal the textual character of the unique readings of 4QSam<sup>a</sup>. Examples include the use of הגה versus הן or איה versus איכה.<sup>14</sup>

When did 4QSam<sup>a</sup>'s unique readings become part of that scroll's textual character? Many of its unique readings probably predate LXX, including those variant readings<sup>15</sup> that belonged to the earliest form of the books of Samuel. These variant readings include, especially, unique readings where 4QSam<sup>a</sup> equals Chronicles or Josephus, versus MT/LXX<sup>B</sup>/LXX<sup>L</sup>/LXX<sup>BL</sup>.<sup>16</sup> Other unique readings of 4QSam<sup>a</sup> may consist of synonymous readings, stylistic preferences, and scribal conventions – that is, words that belong to the socioreligious fabric of this Qumran scroll.<sup>17</sup> Unfortunately, textual critics cannot easily determine which, if any, of the unique readings of 4QSam<sup>a</sup> actually predate the translation of the Greek.

The remaining nonaligned readings belong to the period of time (about two centuries) between the translational work of LXX and 50

<sup>14</sup> Donald W. Parry, "The Textual Character of the Unique Readings of 4QSam<sup>a</sup> (4Q51)," in Anthony Hilhorst, et al. (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122; Leiden, 2007), 163–182.

<sup>15</sup> Cross and Saley's statistical study provides data regarding those unique readings in 4QSam<sup>a</sup> that are superior in contrast to those that are inferior. Cross and Saley, "A Statistical Analysis," 50: "Sixty (33 reconstructed) superior, 56 (28 reconstructed) inferior."

<sup>16</sup> "Many of the superior unique readings represent the preservation of lost readings of text – words and sentences – lost by *parablepsis* – with the majority of these being corroborated by Chronicles or Josephus, or both. The inferior readings are idiographic marks of 4QSam<sup>a</sup> or its immediate manuscript forebears," Cross and Saley, "A Statistical Analysis," 53.

<sup>17</sup> For examples of such unique readings, see Donald W. Parry, "The Textual Character of the Unique Readings of 4QSam<sup>a</sup> (4Q51)," 163–182.

B.C.E., the approximate date of the bookhand of 4QSam<sup>a</sup>.<sup>18</sup> During this time, when 4QSam<sup>a</sup> was both socially and geographically remote from other versions of Samuel, many of the aforementioned copyists errors and intentional changes (modernizations of terms, late editorial additions, harmonizations, morphological smoothing and updating, etc.) became part of the text.

The nonaligned readings are significant because they reveal the practices and exegetical work of the scribe or scribes who transmitted the Hannah narrative. They reveal details about the socioreligious background of the proto-Masoretic text, 4QSam<sup>a</sup>, and LXX. These unique readings are not isolated items nor are they rare. Rather, they represent about 29% of all textual variants that belong to 4QSam<sup>a</sup>. It is in part the socioreligious, unique readings of MT, 4QSam<sup>a</sup>, and LXX that provide us with the parallel editions of the Hannah narrative.

For the Hannah narrative, as will be shown below, 4QSam<sup>a</sup>, together with MT and LXX, provides significant, independent readings and ideological interventions that are indicative of parallel editions. With the intent of viewing the parallel editions, we will now examine several examples of readings, some of which are independent, in these three witnesses.

#### THE "HERE AM I" FORMULA

הִנֵּה is a presentative<sup>19</sup> exclamation that "emphasizes the immediacy, the here-and-now-ness of the situation."<sup>20</sup> This presentative occurs more than one thousand times in the Hebrew Bible, with about a third of the occurrences appearing with the *waw* conjunction (וְהִנֵּה).<sup>21</sup> Although הִנֵּה and הֵן are often translated as *behold*, it is better to consider them as deictic particles and allow the context to establish their meanings. A

<sup>18</sup> A paleographic study of the Qumran scroll under discussion reveals that its script is Late Hasmonean to Early Herodian, which dates it to 50–25 B.C.E., cf. DJD XVII, 4–5.

<sup>19</sup> Other presentatives include the particles הֵן, הִנֵּה, הִלֵּא, and כִּי. See Joshua Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Wiesbaden, 1993), 105–106. For a discussion of various linguistic functions הֵן and הִנֵּה, consult C. J. Labuschagne, "The Particles *hen* and *hineh*," *Oudtestamentische Studiën* 18 (1973), 1–14. Refer also to T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Leiden, 1985), 138–40.

<sup>20</sup> Thomas Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (New York, 1971), 168.

<sup>21</sup> The related form הֵן occurs about 100 times. Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Indiana, 1990), 675.

formulaic usage of *hineh* occurs with the first common singular suffix (i.e., “here am I”), attested eighteen times in the Hebrew Bible (Gen 22:1, 7, 11; 27:1, 18; 31:11; 37:13; 46:2; Ex 3:4; 1 Sam 1:8; 3:4 (cf. 3:5); 3:6; 3:8; 3:16; 22:12; 2 Sam 1:7; Isa 6:8; 58:9. LXX has the following variants: Gen 22:7 “what is it, child?”; Gen 31:11; 46:2 “what is it?”).<sup>22</sup> “Here am I” does not pertain to the responder’s spatial orientation in relation to the one calling; rather “here am I” indicates that the responder is ready to respond to or to obey the caller.

There are certain commonalities in the eighteen literary units<sup>23</sup> that contain the “here am I” expression.

- a) The majority of these expressions are located in historical narratives. There are no such formulas in wisdom or poetic texts and only two exist in prophetic texts.
- b) The verb regularly used to introduce the speaker’s speech is “said,” “spoke,” or “called.”
- c) The verb of the respondent’s speech is “said” or “answered.”
- d) Not a single female in MT is listed as a speaker wherein someone responds with “here am I”; in LXX, Hannah is the sole female who responds, “here am I.”
- e) *Hinne* clauses, minus the *waw* conjunction, generally belong to direct speech, but not *wehinneh*, which serves as a macrosyntactic sign. “Most *hinneh* clauses occur in direct speech (this excludes *wehinneh*).”<sup>24</sup>
- f) Ten of the eighteen occurrences of “here am I” are in a temple setting or are part of a revelatory experience that involves God or his angels (see Gen 22:1, 11; 31:11; 46:2; Ex 3:4; 1 Sam 3:4, 6, 8; Isa 6:8; 58:9).

LXX presents the expression “here I am” in the Hannah narrative – a plus that is not part of MT. LXX 1 Sam 1:8 reads: “And her husband Elkana said to her, ‘Hanna,’ and she said to him, ‘Here am I, sir’” (ἰδοὺ ἐγώ, κύριε). LXX literary unit (1 Sam 1:8) that contains the Elkanah/

<sup>22</sup> This listing of occurrences does not pretend to be exhaustive, but representative of responders who demonstrate their responsiveness to a caller. A search of the lexica will reveal all examples.

<sup>23</sup> Other occurrences of the “here am I” expression that do not fit this formula where someone is speaking or calling to another are found in 1 Samuel 12:3, Isaiah 65:1 (x 2), and Numbers 24:14; 25:12.

<sup>24</sup> Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 169.



Hannah “here am I” formula. This exchange contains most elements that are common to other “here am I” expressions: it is part of a historical narrative, the speaker employs the word “said,” the responder also uses “said,” and the speaker is a male. The only exception to the common points is the fact that Hannah, the responder, is a female. To have a female responder is extraordinary and may cast doubt on the reading’s primary nature because of the lack of historic precedence in the received text. Notwithstanding its exceptional nature, more than one text critic has set forth that this reading from LXX is “the original text,”<sup>25</sup> while others argue for its secondary nature. LXX’s attestation of “here am I” may anticipate Samuel’s usage of this expression in 1 Samuel 3:4–6, where the Lord calls the young Samuel.

#### HANNAH’S PRAYER TO ADONAI, LORD, ELOAI, SEBA’OT

The divine title *Yahweh Seba’ot* is a “cult name,”<sup>26</sup> in part because of its close affiliation with the temple and especially the ark of the covenant. The cultic nature of this title is also found in the longer expression “Lord of Seba’ot who is enthroned on the cherubim” (1 Sam 4:4; see also 2 Sam 6:2; 2 Kings 18:15//Isa 37:16).<sup>27</sup> After reviewing various proposed meanings of *Yahweh Seba’ot*,<sup>28</sup> J. P. Ross concluded that it is not chiefly a military title but a cultic and royal title that is associated “with Jahweh’s kingship as expressed in the Jerusalem cultus.”<sup>29</sup>

*Yahweh Seba’ot* is first attested in the Hannah narrative where it is unambiguously associated with the cultus: Elkanah pilgrimages to Shiloh year after year to “worship and sacrifice to *Yahweh Seba’ot*” (1 Sam 1:3); Hannah makes a vow and directly addresses *Yahweh*

<sup>25</sup> See Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel* (Philadelphia, 1964), 21; “This is entirely appropriate, but if original it is difficult to see how it was lost”; see also Henry Preserved Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (New York, 1899), 8.

<sup>26</sup> Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA, 1973), 68.

<sup>27</sup> “YHWH Seba’ot, the Cherub-throned, leads us to view him as King of Kings (...) glorious in majesty and cultus.” J. P. Ross, “Jahweh Seba’ot in Samuel and Psalms,” *VT* 17 (1967), 83.

<sup>28</sup> Various proposed meanings include the designations Lord of armies, Lord of the host of heaven, Lord of all multitudes, and those who belong to the Lord’s heavenly court. See Ross, “Jahweh Seba’ot in Samuel and Psalms,” 76–92.

<sup>29</sup> Ross, “Jahweh Seba’ot in Samuel and Psalms,” 84.

Seba'ot (1 Sam 1:11). Noting its twofold appearance in MT of this narrative, scholars have suggested that this title originated with the Shiloh cult,<sup>30</sup> although Brownlee properly observed that elements of this title also belong to the creation story.<sup>31</sup>

Throughout the Bible, LXX translators were elastic and inconsistent in their translations of divine names, including Yahweh Seba'ot.<sup>32</sup> This can also be seen in the books of Samuel, where LXX regularly produces variants for MT's Yahweh Seba'ot. In the ten occurrences of Yahweh Seba'ot in MT Samuel, LXX has a variant for eight. In those eight occurrences of Yahweh Seba'ot in MT, LXX reads Lord (1 Sam 4:4), Lord of Hosts (2 Sam 6:2, 18; in these verses the translator translates rather than transliterates *seba'ot*), Lord Almighty<sup>33</sup> (2 Sam 7:8, 27), and in 2 Sam 7:26 LXX omits everything (including the divine name) after MT's "forever." In the Hannah pericope, MT twice attests Yahweh Seba'ot (1 Sam 1:3, 11), but LXX attests Seba'ot three times – twice in the designation *Lord God Seba'ot* (1 Sam 1:3, 20)<sup>34</sup> and once in the grouping *Adonai, Lord, Eloai, Seba'ot* (1 Sam 1:11). A summary of the variants of Seba'ot in 1 Samuel 1 appears as follows:

	MT	LXX
1 Sam 1:3	Yahweh Seba'ot	Lord God Seba'ot (Κυρίῳ τῷ Θεῷ Σαβαώθ)
1 Sam 1:11	Yahweh Seba'ot	Adonai, Lord, Eloai, Seba'ot (Ἄδωναί Κύριε Ἐλωὲ Σαβαώθ)
1 Sam 1:20	Yahweh	Lord God Seba'ot (Κυρίου Θεοῦ Σαβαώθ)

<sup>30</sup> Cross, *Canaanite Myth*, 68.

<sup>31</sup> William H. Brownlee, "The Ineffable Name of God," *BASOR* 226 (1977), 39–46. On pages 39–40, Brownlee discusses the meaning of the name YHWH in the context of the Creation story together with the appearance of *host* in Gen 2:1, "Thus the heavens and the earth were finished and all the host of them." Thus Elohim is not only Yahweh, but he is also *yahweh seba'ot*."

<sup>32</sup> C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London, 1935), 3–24, dedicates a number of pages examining the translators of LXX and their laxity in rendering divine names into Greek; for the divine name YHWH *seba'oth*, see specifically pp. 16–19.

<sup>33</sup> LXX translators translated the Hebrew (יהוה צבאות) Lord of Seba'ot with Lord Omnipotent in the Latter Prophets, Emanuel Tov, "Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint," in *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72; Leiden, 1999), 257–269, esp. 263 (first published in *Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute May 15–16, 1989* [JQRSup 1990, Philadelphia 1990]).

<sup>34</sup> Although the title *Lord God Seba'ot* is not part of MT reading in the Hannah narrative, it is found in other Biblical books a total of 18 times.

How can one explain LXX's variants in these divine titles? Cross writes, "There can be no doubt, in my opinion, that *yahwe seba'ot* is the earliest form of the epithet and that *yahwe 'elohe seba'ot* is secondary. The latter fits into the *lectio faciliior*. 'Elohe is inserted to ease the supposed ungrammatical juxtaposition of *yahwe* and *seba'ot* after *yahwe* came to be known only as the personal name of the deity. *Yahwe seba'ot* conforms to Hebrew grammar only when *yahwe* still carries a verbal force and takes an object. *Yahwe seba'ot* cannot be a construct chain, nor can *seba'ot*, the ordinary word for heavenly armies (the gods) and earthly armies, be turned into an adjective or participle in agreement with Yahweh."<sup>35</sup> Cross' argument gained consequence from Albright, who decades earlier had also proposed the originality of *Yahweh Seba'ot* over *Lord God Seba'ot* based on grammatical concerns.<sup>36</sup>

In MT's second reading of *Yahweh Seba'ot* (1 Sam 1:11), LXX deviates with a grouping of four titles – *Adonai, Lord, Eloai, Seba'ot*. Three of these titles – *Adonai, Eloai, and Seba'ot* – are transliterations. Of the four titles, two are original (*Lord, Seba'ot*); the other two are pluses (*Adonai, Eloai*).<sup>37</sup> The context for these titles is Hannah's prayer: Hannah "vowed a vow to the Lord, saying, "Adonai, Lord, Eloai, Seba'ot..." MT reads, Hannah "made a vow, saying, O LORD of hosts..." There are two irregularities in LXX's grouping of names in this passage: (1) It is uncommon to read a cluster of divine names together as is recorded here (but compare the four throne names of Isa 9:6); and (2) it is uncommon for one praying to address God with four name titles. In the majority of recorded prayers in the Hebrew Bible, the person offering the prayer employs one or two names of the Deity.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Cross, *Canaanite Myth*, 69–70. See also p. 70 n. 100: "It is interesting to observe alternate techniques of suppressing the anomaly: in 1 Kings 19:15 (cf. Isa 37:16) and 1 Chr 13:6 (the parallel to 2 Sam 6:2) *seba'ot* is simply omitted."

<sup>36</sup> See also W. F. Albright *JBL* 67 (1948), 380. See also William H. Brownlee, "The Ineffable Name of God," *BASOR* 226 (1977), 38–46; the insertion of *elohe* into YHWH *Sebaot* is "the work of ignorant authors or scribes who no longer understood the meaning of *yahweh seba'ot*" (p. 38). On the significance of the name *Yahweh Seba'ot* see G. H. Parke-Taylor, *Yahweh: The Divine Name in the Bible* (Waterloo, Ontario, 1975), 64–67.

<sup>37</sup> According to David Noel Freedman, *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry* (Winona Lake, Indiana, 1980), 120, "the modification of the original *yhwh seba'ot* to *yhwh 'elohe seba'ot* [was] a necessary change on the part of those who saw in *yhwh* only the sacred name of God, and not a verb previously associated with a different theological tradition."

<sup>38</sup> See, for example: "Lord" (Ex 32:11–13, 31–32; 1 Chr 29:10–13; 2 Chr 14:11; Ps 23; Hab 3:1–19; Jer 20:7–18); and "God" (Ps 51; Ezra 9:5–15), or the combined "Lord

The three variants of the name *Yahweh Seba'ot* between MT and LXX in the Hannah narrative are not the result of scribal mechanical errors. Rather, the variants either (a) portray the translators' theological exegesis, reading the term *YHWH* nominally and not verbally, or (b) reveal a variant edition of the Hannah narrative that was passed down in the Hebrew manuscript used by LXX translators.

### HANNAH'S QUARTERS

During the first pilgrimage to Shiloh, Hannah conversed with Eli regarding her childless situation, a conversation that spans the better part of five verses (1 Sam 1:13–18). At the end of the conversation, Eli provides comfort to Hannah and instructs her to “go in peace” (1 Sam 1:17). Then, according to MT, “she went her way and ate something, and her face was no longer downcast” (1 Sam 1:18). 4QSam<sup>a</sup> is fragmented at this point in the narrative, but LXX has a longer reading for this verse: “And the woman went on her way and entered her quarters and ate and drank with her husband, and her countenance was sad no longer.”<sup>39</sup> LXX's plus provides details that are lacking in MT – Hannah *entered her quarters* (τὸ κατάλυμα αὐτῆς) and she *ate and drank with her husband*.

LXX's statement regarding Hannah's quarters is unique in scripture – nowhere else does a woman have quarters that are located on or near the temple premises. The Hebrew Bible frequently mentions the priests' or Levites' chambers (לשכה) that are connected to a temple (see, for example, 1 Sam 9:22; Jer 35:2, 4; 1 Chr 9:23; 23:28; 2 Chr 31:11; Ez 40:17, 38, 45–46; Neh 10:38–39),<sup>40</sup> but never a woman's quarters. In LXX version of 1 Sam 1:18, however, Hannah has

---

God” (Gen 15:1–9; 24:12–14; Josh 7:6–9). Even extended titles uttered by those praying include one or two names, i.e., “O God of my father Abraham” (Gen 32:9–12), “O Lord, the great and dreadful God” (Dan 9:4–19), “Blessed be thou, Lord God of Israel our father” (1 Chr 29:10–13); “O Lord God of Israel” (2 Kgs 19:15–19), “I beseech thee, O Lord God of heaven” (Neh 1:4–11), “Blessed be the Lord God of Israel” (1 Kgs 8:15–53).

<sup>39</sup> “1 Reigns,” translated by Bernard Taylor, in Albert Pietersma and Benjamin G. Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint* (Oxford, 2007), 249.

<sup>40</sup> “The לשכה was a chamber near the הכל יהוה, as in 9, 22 near the במה, in which the sacrificial meals were held. In later times the word denotes the chambers in the Temple Court in which the priests live: Jer. 35, 2.4. Ez 40, 17 etc.” S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford, 1890), 12.

quarters in proximity of the temple. LXX also links Hannah's quarters to the temple with the expression "and drank with her husband." Apparently, as proposed by McCarter, Hannah and her husband were eating the sacrificial meal in these quarters, as proposed by McCarter: "Evidently this was a room in the temple where sacrificial meals were eaten, as in [1 Sam] 9:22."<sup>41</sup>

Biblical scholars deal with this unique passage in different ways. Wellhausen eliminates all the words after Hannah "went her way," suggesting they are secondary. Weingreen prefers the reading of MT over LXX and maintains that LXX's reading is a rabbinic-type gloss.<sup>42</sup> Haran understands both *lishka* of MT 1 Sam 9:22 and the chamber of LXX 1 Sam 1:18 to be "projections into the past of conditions which actually existed in the Jerusalem temple."<sup>43</sup> Or, he writes, these chambers could be "auxiliary structures" established around a cultic place for meals or gatherings.<sup>44</sup>

#### HANNAH MAKES SAMUEL A NAZARITE

4QSam<sup>a</sup> includes a plus in 1 Sam 1:22 that is lacking in other biblical texts but supported by Josephus. The reading is part of Hannah's speech to her husband when she informs him that she will not accompany the family on the second pilgrimage to Shiloh. 4QSam<sup>a</sup> reads: "[But Hannah did not go up, and] she [to]ld her husband, ['Not] until [the child is weaned. Then I will bring him to appear] befo[re] the Lord and to stay before [... And] I will [dedicate] him as a Nazarite forever, all the days of [...]" This last sentence, "And I will dedicate him as a Nazarite forever," is unique to the Qumran scroll, although Josephus includes it (*Antiquities* 5.347).<sup>45</sup> Explicit mention of a Nazarite is not part of MT nor LXX, although the Nazarite's vow is alluded to in 1 Sam 1:11, where Hannah vows that her future son would not partake of strong drink and wine (LXX) nor would a razor cross over

<sup>41</sup> McCarter, *1 Samuel*, 61.

<sup>42</sup> J. Weingreen, "Rabbinic-Type Gloss in the LXX Version of 1 Samuel i 18," *VT* 14 (1964), 225–228.

<sup>43</sup> Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana, 1985), 24 n. 20.

<sup>44</sup> Haran, *Temples and Temple-Service*, 24.

<sup>45</sup> For Josephus' agreement with 4QSam<sup>a</sup> in 1:22 "and I will make him a Nazarite until forever," see Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 165–166.

his head (MT, LXX, 4QSam<sup>a</sup>). Here the expression “I will make him a Nazarite forever” is reminiscent of Numbers 6, which details the laws regarding the Nazarites.<sup>46</sup>

4QSam<sup>a</sup>'s unique reading may be due to an error in MT and the versions. According to textual critics, “the omission of the reading ונתתיהו [ונת] עד עולם in (MT) and the versions stems from an ordinary haplography caused by *homoioteleuton*: עד עולם ונתתיהו נזיר עד עולם.”<sup>47</sup>

### ESTABLISHING HANNAH'S WORD

Hannah uttered her vow in 1 Sam 1:11 (“And she made a vow, saying, O LORD”), promising that if the Lord would give her a son, then she would give him to the Lord “all the days of his life” (MT) or “until the day of his death” (LXX).<sup>48</sup> After Samuel's birth, but before he was weaned, Hannah reminded Elkanah of her vow when she said, “I will take him and present him before the LORD, and he will live there always” (1 Sam 1:23). Hannah recalls this vow once again with similar phraseology when she told Eli: “So now I give him to the LORD. For his whole life he will be given over to the LORD” (1 Sam 1:28). “All the days of his life,” then, is a common saying that binds together the entire Hannah narrative. Hannah first uttered these words to the Lord, then again to Elkanah, and then yet again to Eli.

Hannah's second utterance of these words (to her husband; see 1 Sam 1:23) contains a textual variant that impacts on our understanding of Hannah's status in the framework of Eli's wish that is articulated in the same verse. After Samuel's birth, Hannah determined not to accompany Elkanah on the pilgrimage to Shiloh, thus enabling her to nurse her child. Elkanah's response to his wife's desire to remain

<sup>46</sup> Five nomistic variants belong to the Hannah narrative, where 4QSam<sup>a</sup> includes a Pentateuchal term versus MT's reading. Explicit mention of Samuel as a Nazarite represents one of the five. For examples of nomistic readings in 4QSam<sup>a</sup>, MT, and LXX, see Alexander Rofé, “The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam<sup>a</sup>,” *RevQ* 14 (1989), 247–254. We should not assume that all nomistic textual variants in 4QSam<sup>a</sup> are “corrections”; perhaps it would be more accurate to write that the witnesses contain “nomistic variants” rather than “nomistic corrections.”

<sup>47</sup> DJD XVII, 33.

<sup>48</sup> MT has the primary reading; LXX's reading “until the day of his death” reflects the Samson account, wherein he served as a Nazarite “until the day of his death” (עד) (יום מותו) (Jdg 13:7).

home differs among the witnesses. According to MT, Elkanah said, “Do what seems best in your eyes... Stay here until you have weaned him; only may the LORD establish his word” (יקם יהוה את דברו). 4QSam<sup>a</sup>, supported by LXX, has a variant: “Do what seems good to you. Wait until [you have weaned him. May the Lor]d [establish] that which goes forth from your mouth” (יקם יהוה היוצא מפיד).

Elkanah’s words to his wife are reminiscent of Numbers 30 which pertains to vows and oaths of women – markedly, young daughters living at home, wives, divorcees, or widows. The text allows a husband to confirm or disallow his wife’s vow. Confirmation comes when the husband “says nothing to her and does not forbid her” (Num 30:11), but the husband disallows his wife’s vow by vocally forbidding her after hearing the vow or after gaining knowledge about it. If the husband postpones disallowing the vow after hearing about it, then he is responsible for her guilt if her vow proves to be rash (Num 30:15). The fact that Elkanah vocalizes his approval of Hannah’s vow is unnecessary, according to Numbers 30. Elkanah simply needs to say nothing after hearing of her vow (which was uttered to Eli in verse 11) and her vow would remain in effect.

Specifically, Elkanah’s response to Hannah recalls language from Numbers 30:3 and 13. The head words for 1 Sam 1:23 – יצא, קום, עשה – are common to both the readings of 4QSam<sup>a</sup> and to the expressions that belong to Numbers 30 (see especially verses 3 and 13). Compare especially the expression היוצא מפיד (1 Sam 1:23) to היוצא מפיו and מוצא שפתיה (Num. 30:3, 13; see also Num. 32:24, והיוצא תעשו מפרכם). Similarly, MT’s version of Elkanah’s response to Hannah (1 Sam 1:23, יקם יהוה את דברו) is reminiscent of Numbers 30:3 (לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה). The readings of both 4QSam<sup>a</sup> that are equivalent to LXX (היצא מפיו) and MT (דברו), then, have their basis in Numbers 30:3 (לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה).<sup>49</sup> Although Numbers 30:3 supports both witnesses, the variants between MT and 4QSam<sup>a</sup> are significant for understanding whose words are established – the Lord’s or Hannah’s.

<sup>49</sup> See Emanuel Tov, “Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework,” in M. Cogan, B. L. Eichler, and J. H. Tigay (eds.), *Tehillah le-Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg* (Winona Lake, IN, 1997), 156–157, republished in *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 440.

## HANNAH AND THE THIRD PILGRIMAGE

The narrative sets forth three different pilgrimages to Shiloh.<sup>50</sup> Elkanah, his wives, and Peninnah's children all participated in the first pilgrimage (1 Sam 1:3–19a). Elkanah “went with his household” (1 Sam 1:21) – most likely meaning Peninnah and her children – on the second pilgrimage while Hannah remained behind to nurse Samuel (1 Sam 1:21–23). For the third pilgrimage, the text names Elkanah, Hannah, and young Samuel but does not mention the involvement of Peninnah or her children (1 Sam 1:24–2:11). Although the first two pilgrimages contain elements that are unique to MT, LXX, and 4QSam<sup>a</sup>, the third journey captures our attention now because of Hannah's varied roles in these texts. MT presents a sequence of six specific actions attributed to Hannah or Hannah and her husband during the third pilgrimage; 4QSam<sup>a</sup>, though fragmented, sets forth five separate actions, and LXX records seven actions. But more noteworthy than simple numbers are the different verbs denoting the actions, the objects accompanying the verbs, and the order of the actions.

The following statements focus on Hannah:

(a) *Hannah enters the temple.* In the second verbal sequence of verse 24a, MT records that Hannah “brought him [Samuel] to the house of the LORD at Shiloh”; LXX says “she entered into the house of the Lord at Selom, and the boy was with them” and 4QSam<sup>a</sup> is fragmented at this point. In MT version, the chief reason that Hannah is mentioned in verse 24a is to explain Samuel's presence at the temple: Hannah is the agent to get him to the temple. In LXX, Hannah performs an important action independent of Samuel, and Samuel's presence is in subordinate position.

(b) *Hannah and Elkanah sacrifice a bull.* Verse 24b lists the cultic items that Hannah brought to Shiloh at the time that she delivered Samuel to Eli – a three-year-old bull, an ephah of flour, and a skin of wine. The list of cultic items in 4QSam<sup>a</sup> and LXX is slightly fuller, as these two texts include bread on their lists. The witnesses also attest an important variant in verse 25 regarding who slaughtered the bull at

<sup>50</sup> According to Haran, these pilgrimages were not the three required annual pilgrim feasts required by Pentateuchal law; rather they were yearly family sacrifices that were “confined to the family and celebrated by all its members, women and children included.” Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 306, see also 304–307.



Shiloh. According to MT and LXX<sup>L</sup>, both Hannah and Elkanah slaughtered the bull (וּישַׁחֲטוּ), but 4QSam<sup>a</sup> and LXX<sup>BO</sup> record that Elkanah (וּישַׁחֲטָה) slaughtered it. This variant, however, may be the result of a minor copyist's error because the difference of readings in the Hebrew texts involves no more than a *waw* suffix.

(c) *They bring the child to Eli.* MT and LXX exhibit deviations in verse 25 (4QSam<sup>a</sup> is not attested). In verse 25a, MT states “they had slaughtered the bull” versus LXX’s reading of “they brought him before the Lord.” In 25b MT continues with “they brought the boy to Eli” which is a variant of LXX’s “Hannah, the mother of the child, brought it to Eli.” After discussing the variant readings of 1 Sam 1:25 in MT versus LXX, Emanuel Tov concludes that “the connection in MT is strange, since v. 26, referring to Hannah’s conversation with Eli, is not connected with the previous verse, while LXX presents a more logical context. It is not impossible that the original wording was changed in MT in order to avoid mentioning another one of Hannah’s actions.”<sup>51</sup>

(d) *They worship at Shiloh.* In verse 28a the readings of the three witnesses are similar (note that 4QSam<sup>a</sup> is mostly reconstructed). Verse 28b, however, provides more diversity to the Hannah narrative. Beginning with verse 24, the narrative reports that Hannah and her young son went to Shiloh (pilgrimage 3); then, after the bull’s slaughtering, Hannah reintroduces herself to Eli and informs him that she is giving her son to the Lord (see verse 28a). At this juncture in the story both MT and 4QSam<sup>a</sup> have significant pluses versus LXX<sup>B</sup>, but the pluses are divergent readings. MT’s plus ascribes a single action, with a preformative *yod* on the verb indicating a masculine subject “and he worshipped the Lord there” (וּישַׁחֲטוּ שָׁם לַיהוָה). 4QSam<sup>a</sup> assigns two actions, with Hannah as the subject: “So she left] him there and she worshipped [the Lord there]” ([וּתַעֲזֹב] הוּ שָׁם וּתַשַׁחֲטֵנּוּ לַיהוָה). LXX<sup>L</sup> sets forth a third variant: “and they worshipped the Lord” (וּישַׁחֲטוּן לַיהוָה; cf. 1 Sam 2:11 where LXX<sup>L</sup> mentions worshipping the Lord a second time).

None of the three variants with the different subjects – he, she, and they – pose grammatical, contextual, or syntactic challenges. MT’s subject presumably refers to Samuel, although the antecedent is uncertain

<sup>51</sup> Tov, “Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework,” 440–441.

and some critics have designated Elkanah as the subject. The transition in 4QSam<sup>a</sup> from Hannah speaking to Hannah leaving Samuel and then worshipping the Lord is smooth and without problems; the plural pronoun of LXX<sup>L</sup> may refer to any combination of the characters Hannah, Elkanah, and Samuel. Locating an accidental error to explain the variants proves to be futile; it would be better to view the deviating phrases as three editions of the same story.

(e) *They leave Samuel at Shiloh.* At the conclusion of the third pilgrimage to Shiloh, the three texts provide significant variant readings and different ordering of events. MT orders the events as follows: Hannah concludes her speech to Eli (1 Sam 1:28a), an unnamed male worships the Lord (1 Sam 1:28b), the Song of Hannah is given (1 Sam 2:1–10), Elkanah returns home (1 Sam 2:11a), and Samuel ministers before the Lord (1 Sam 2:11b). The order of events for LXX differs from MT: Hannah concludes her speech to Eli (1 Sam 1:28), Song of Hannah (1 Sam 2:1–10), they (presumably Elkanah and Hannah) leave Samuel before the Lord and return home (1 Sam 2:11a), Samuel ministers before the Lord (1 Sam 2:11b). 4QSam<sup>a</sup> presents yet a third ordering of events: Hannah concludes her speech to Eli (1 Sam 1:28a), Hannah (apparently) leaves Samuel (1 Sam 1:28b), Hannah worships the Lord (1 Sam 1:28c), Song of Hannah (1 Sam 2:1–10; note that 4QSam<sup>a</sup> is not attested at 1 Sam 2:11).

The pericope's statements regarding who actually left Samuel at the temple in Shiloh directly impacts our understanding of Hannah's role in her son's affairs. According to the reconstructed reading of 4QSam<sup>a</sup>, Hannah left Samuel at Shiloh: "So she left] him there and she worshiped [the Lord there]" (1 Sam 1:28). This action occurs in the narrative before the presentation of the Song of Hannah. LXX depicts both parents leaving their son: "And they left him there before the Lord and departed to Harmathaim" (1 Sam 2:11). This statement appears in the text after the Song of Hannah. MT lacks a statement regarding who left Samuel at Shiloh, although it has Elkanah returning home to Ramah, with no mention of Hannah. Elkanah's return home is presented in the narrative after the Song of Hannah (see 1 Sam 2:11).

If the reconstruction of 4QSam<sup>a</sup> is correct, the texts have three deviations as to who left Samuel at Shiloh at the conclusion of the third pilgrimage. At the very least there exists a major variant between the readings of LXX and MT, for LXX attributes the departure from Shiloh to both Hannah and Elkanah, versus MT's reading that has Elkanah alone returning home with no mention of Hannah.

## HANNAH AND THE PRESENCE OF THE LORD

The expression *lifne Yahweh* (“before the Lord”) frequently denotes a temple setting.<sup>52</sup> M. Haran explains, “In general, any cultic activity to which the biblical text applies the formula ‘before the Lord’ can be considered an indication of the existence of a temple at the site, since this expression stems from the basic conception of the temple as a divine dwelling-place and actually belongs to the temple’s technical terminology.”<sup>53</sup>

“Before the Lord” is a significant component of the Hannah pericope owing to its frequent appearance. It serves as a reminder to the reader that the narrative’s setting is that of the temple cult, for the tabernacle looms large in the background. Beyond its frequent attestation, the formulaic expression is significant to the present article because each of the three witnesses – MT, LXX, and 4QSam<sup>a</sup> – transmit “before the Lord” with dissimilar frequencies and at different junctures. LXX attests “before the Lord” (plus the similar expressions “presence of the Lord” and “face of the Lord”) a total of eight times (see vv. 9, 12, 14, 15, 22, 25, 2:11 twice). MT has “before the Lord” five times (see vv. 12, 15, 19, 22, and 2:11) and the fragmented 4QSam<sup>a</sup> has this expression three times (see vv. 12, 15, 22). Note that “before the Lord” is an expression that belongs to all three of the family’s pilgrimages to Shiloh (first pilgrimage 1:3–19; second pilgrimage 1:21–23; third pilgrimage 1:24–2:11). The author(s) of 1 Samuel made it a common part of temple theology.

In verses 12, 15, 22, and 2:11b, MT and LXX generally agree on the presentation of “before the Lord” in both syntactical position and context. However, LXX presents “before the Lord” in verses 9, 14, 25, and 2:11a, versus MT’s readings; and MT presents “before the Lord” in verse 19, versus the reading of LXX. These nonaligned readings are as follows.

LXX 1 Sam 1:9. “And after they had eaten at Selo, Hanna rose and stood before the Lord, and Eli the priest was sitting on the seat beside

<sup>52</sup> For a summary of various components of the Shiloh cult and Hannah’s role there, see John T. Willis, “Cultic Elements in the Story of Samuel’s Birth and Dedication,” *Studia Theologica* 26 (1972), 33–61.

<sup>53</sup> Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 26. Commenting on 2 Sam 21:6, 9, Robert Polzin, “HWQV<sup>c</sup> and Covenantal Institutions in Early Israel,” *HTR* 62 (1969), 227–240, esp. 228 states that “the phrases *IYHWH* (v. 6) and *lipne YHWH* (v. 9) point to a public ritual.”

the doorposts of the shrine of the Lord.” The antecedent of “they” in the expression refers to Elkanah, Peninnah, and their children. Twice the narrator specifies that Hannah does not eat because of her despondent nature. Perhaps out of common courtesy, however, Hannah does not approach the temple until after the others have completed their meal. In any case, LXX transitions from mealtime to Hannah’s conversation with Eli in the temple precinct with “Hanna rose and stood before the Lord.” MT has a much shorter reading: Hannah “stood up.”<sup>54</sup>

LXX 1 Sam 1:14. Eli (according to MT) or Eli’s servant (according to LXX) directs Hannah to leave the Lord’s presence because Eli considers her to be drunk: “How long will you be drunk? Put away your wine, and go out from the presence of the Lord.” MT omits the reference to the Lord’s presence with this shorter reading: “and said to her, How long will you keep on getting drunk? Get rid of your wine.” No scribal error can easily explain MT’s shorter statement. H. P. Smith suggests that MT may have changed the reading for theological tendenz,<sup>55</sup> but perhaps it would be more accurate to recognize that LXX is presenting a slightly different story.

MT 1 Sam 1:19. The readings of MT and LXX are similar. MT states that they (presumably Elkanah and Hannah) worshiped “before the LORD”; LXX states that they did obeisance “to the Lord.” LXX’s *vorlage* may have been very close to that of MT and perhaps identical. A single preposition, however, separates the two readings. In passages where LXX expresses “before the Lord” (e.g., 1 Sam 1:9, 12), the translator employed the preposition “before”; here, however, the translator used “to”, reading “to the Lord.” Is this an occasion when the translator was free with his translation or is this a genuine variant?

LXX 1 Sam 1:25 presents a long plus, versus MT’s reading. According to LXX, “They brought him before the Lord, and his father slaughtered the sacrifice that he used to do from day to day to the Lord, and he brought the boy near and slaughtered the bull calf. And Hanna, the mother of the child, brought it to Eli.” MT provides a shorter

<sup>54</sup> A number of textual critics accept LXX’s reading as primary because it provides a transition from eating the sacrificial meal. As Driver states, “stood before the Lord” (LXX 9) “forms an excellent introduction to what follows, and is preferred to MT by Th. We. Klo.” Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 10. “It seems necessary... to insert יהוה לפני והריצב with LXX (Th., We., al.)” Smith, *Samuel*, 10.

<sup>55</sup> “The clause [and go out from the presence of the Lord] seems to me one likely to be changed, to avoid the seeming identification of Yahweh with the Ark.” Smith, *Samuel*, 11.

reading: they “slaughtered the bull, they brought the boy to Eli.” Textual critics may view the repeated content words of LXX – “brought” (x 3) and “slaughtered” (x 2) – as providing a possible mechanism for a dittography in LXX or a haplography in MT.

LXX 1 Sam 2:11a. 4QSam<sup>a</sup> is fragmented at this point where MT states that Samuel “ministered before the Lord under Eli the priest.” LXX reads similarly, that Samuel “was ministering to the face of the Lord, before Eli the priest.” LXX, however, has a plus at the beginning of the verse that is lacking in MT: “And they left him there before the Lord.”

### CONCLUSION

In this paper I have set forth a number of ideological statements that belong to MT, 4QSam<sup>a</sup>, and LXX that impact on our understanding of Hannah and her position in the Hannah narrative. These statements go beyond variants that are putative scribal errors. The nonaligned readings include the following. LXX is the sole witness that refers to Hannah’s quarters; it alone attributes the “here am I” saying to Hannah. 4QSam<sup>a</sup> presents a few nomistic readings, versus the non-Pentateuchal words that belong to MT. 4QSam<sup>a</sup> is also nonaligned when it has Hannah explicitly dedicating Samuel to be a Nazarite. MT and 4QSam<sup>a</sup> disagree as to whose word was to be established, the Lord’s or Hannah’s. The three texts present the formula “before the Lord” with dissimilar frequencies – LXX attests “before the Lord” (plus two similar expressions) a total of eight times, MT has “before the Lord” five times, and the fragmented 4QSam<sup>a</sup> has this expression three times. This formulaic expression is presented not only with dissimilar frequencies but at different junctures and in various contexts in the narrative.

Additionally, the witnesses express different readings regarding who worshipped the Lord in verse 28b – 4QSam<sup>a</sup> claims it is Hannah, MT records that an unnamed male worshipped, and LXX<sup>l</sup> attests “they” worshipped but fails to provide an antecedent for “they.” In a series of varying movements and characters, the three texts provide different details regarding the third pilgrimage to the temple. And MT and LXX provide variants to the title *Yahweh Seba’ot*, a term that is theologically charged, especially in the setting of the Shiloh cultus. In addition, there are other nonaligned readings that were not identified in this paper,

such as Hannah's depression (1 Sam 1:6–7) which is featured solely in LXX.

The readings of these three texts are significant because they reveal the practices and exegetical work of the scribes who transmitted the Hannah narrative and its forebears. They reveal details about the socioreligious background of MT, 4QSam<sup>a</sup>, and LXX. And they exhibit distinct theological understandings of the text, although the editions of 4Q and LXX frequently share corresponding readings. It is the ideological and theological readings of MT, 4QSam<sup>a</sup>, and LXX that provide us with parallel editions of the Hannah narrative.



## MIDRASHIC TRAITS IN 4Q51 (SO-CALLED 4QSAM<sup>A</sup>)

*Alexander Rofé*

The first stages of a discovery may sometimes give us a delusion about the character of the whole material. This can happen because the first finding may not be representative of the data about to be unearthed and published. As a case in point I would like to adduce the first scroll of Isaiah from Qumran (1QIsa<sup>a</sup>), published back in 1950 (portions of it were made known already by 1948).<sup>1</sup> As is well known, its scribal character, to begin with its orthography, is not at all representative of the Biblical scrolls from Qumran.<sup>2</sup> 1QIsa<sup>a</sup> is an exception. By mere chance this atypical scroll appeared first in between the Qumran finds.

In my opinion, the same happened with 4Q51, usually termed 4QSam<sup>a</sup>, with the aggravation that in this case its exceptional status was not so self-evident. The accepted name of the scroll tells it: it is the first scroll of Samuel to be deciphered and published; the first portions of it – in 1953, 55 years ago!<sup>3</sup> But its character is dissimilar from the (other) 4QSamuel scrolls: it contains deviations from the MT and the LXX that do not obtain in any of the Samuel scrolls, perhaps do not show in any other Biblical scroll from Qumran.

Thus, let us not be too much impressed by the fact that for more than 50 years scholars call this particular scroll 4QSam or 4QSam<sup>a</sup>.<sup>4</sup> Let us try to make a new start. Let us ask in the first place, if what we have here is really a scroll of the Biblical book of Samuel or perhaps something else: a distinct composition which was based on the

---

<sup>1</sup> E. L. Sukenik, *Megillot Genuzot* (Jerusalem, 1948), pp. 77–78; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark Monastery*, Vol. I, (New Haven, 1950), pls. I–LIV.

<sup>2</sup> The impact of Second Commonwealth Hebrew on the transmission of 1QIsa<sup>a</sup> has been extensively studied by E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>)*, (STDJ 6; Leiden, 1974).

<sup>3</sup> F. M. Cross, Jr., “A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint,” *BASOR* 132 (1953), 15–26.

<sup>4</sup> The siglum 4QSam was used by Cross in the mentioned article. Its improvement 4QSam<sup>a</sup> came into being in the mid-fifties; cf. F. M. Cross, Jr., “The Oldest Manuscripts from Qumran,” *JBL* 74 (1955), 147–172, at 165. Fitzmyer followed suit; cf. J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, (Missoula MO, 1975, repr. 1977), 23–24.



book of Samuel, but reworked it at times with novel intentions. If it intentionally elaborated the original material, this book should not be considered as a copy of Samuel, but rather as a kind of ancient commentary thereof.

I would like to suggest here that what has been termed up to now 4QSam<sup>a</sup> is but a lost composition – *Midrash Sefer Shemuel*. The term *midrash* is used here according to its oldest Hebrew acceptance, present in the Book of Chronicles (2 Chr 13:22; 24:27): *midrash* there is a commentary<sup>5</sup> that according to the fashion of those times rewrites older stories with the aim of restating the events to fit the concepts and taste of recent generations. This midrash on Samuel would be written towards the end of the Biblical period, about the fourth century B.C.E.; it preceded the Book of Chronicles, since it was used by the Chronicler in one point at least – the story of David's census, the plague caused by it, and the building of an altar on the threshing floor of Araunah, 2 Samuel 24.

We start right there, in 2 Samuel 24–1 Chronicles 21. Presently I reproduce the last reconstructed column from the publication of 4Q51 in the DJD series.<sup>6</sup> This reconstructed column runs the story of the plague and the building of the altar, a story extant in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21. I deviate from the reconstruction of the editors at a few points, yet these divergences do not affect the main argument presented below.

- 1 (15)המשחית רב עתה הרף ירך ומלאך י[הוה עומד עם] גרן אר[נא הי]ב[זוסי]  
 (16)וישא [דו]יד[את]  
 2 עיניו וירא את מלאך יהוה עומד בין [הארץ ובין ה]ש[מ]י[ם] וחר[ב]ו[שלופה]  
 בידו נטוא[ה]  
 3 על ירושלים ויפלו הזקנים ע[ל] [פנ]יהם מתכ[סים] ב[שק]ים<sup>7</sup> (17)וי[אמר] דויד  
 אל יהוה בראת[ו]  
 4 את המלאך המכה בעם ויאמר הנה אנכי חטאתי<sup>8</sup> וא[נכי] הרעה הרעתני ואלה  
 ה[צ]אן[מה]

<sup>5</sup> Derived from the meaning of דר"ש = to enquire, investigate, as in Deut 13:15; 17:4; 19:18; cf. Biblical Dictionaries. Isaac Heinemann (*Leshonenu* 14 [5706], 182–189), considered the development of the meaning דר"ש = 'to interpret' as relatively late.

<sup>6</sup> F. M. Cross, D. W. Parry, R. J. Saley, E. Ulrich (eds.), *Qumran Cave 4.XII: 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005), 192.

<sup>7</sup> 1 Chr 21:16–17.

<sup>8</sup> 2 Sam 24:17αβ.

- 5 [עשו תהי ידך בי ובבית אבי<sup>9</sup> (18) ויבוא גד אל דויד בין] ׁ ההוא ויאמר עלה  
ו[הקם ליהוה]  
6 [מזבח בגרן ארנא היבסי (19) ויעל דויד כדבר גד כא]שר צוה יהוה<sup>10</sup>  
20] וישקף [ארנא וירא]  
7 [את המלאך וארבעת בניו עמו מתחבאים מתכסים] בשקים וארנא דש חטים]  
ויבא דויד עד]  
8 [ארנא] וירא א[ת המלך ועבדיו עברים אליו מתכסים בשקים בא]ים אליו  
ויצא ארנא]  
9 [וישתחו] לדויד על אפיו ארצה<sup>11</sup> (21) ויאמר ארנא אל ה[מ]לך מדוע בא  
אדני המלך אל]  
10 [עבדו] ויאמר] דויד לקנות מעמך את הגרן לבנות מזבח ליהוה ותעצר המגפה  
מעל]  
11 [העם (22) וירא] מ[ר ארנא אל דויד]<sup>12</sup>

What is peculiar here is the fact that the so-called 4QSam<sup>a</sup> contains the text of 1 Chronicles 21, verses 15 (line 1), 16 (lines 1–3), 17b (lines 4–5), 20 (line 6–7) along a few elements from 2 Samuel 24, verses 17 (lines 3), 18 (line 5), 19 (line 6). In any case, as we shall see, 1 Chronicles 21 predominates. How can we account for this composite text? An easy way out would be the assumption that 4Q51 submits a mixed text, 2 Samuel 24 contaminated by 1 Chronicles 21.<sup>13</sup> Easy solutions, however, are not always the right ones. In this case, one has to look first into the literary composition of 2 Samuel 24 and then into its relationship with 1 Chronicles 21.

In 2 Samuel 24 there are a number of incongruities and contradictions, mainly revolving around the question when was the plague stopped: Was it after three full days (vv. 13, 15), when David had built an altar at the Lord's command (vv. 21, 25), or was it earlier, when the destroying angel had reached Jerusalem, and the Lord repented of the evil and ordered the angel to stop his smiting (v. 16)? The contradiction has been long ago noted by Biblical critics. This, however, is not the place to review their views and to explain what brought about this conspicuous discrepancy.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> 1 Chr 21:17\*.

<sup>10</sup> 2 Sam 24:18–19.

<sup>11</sup> 1 Chr 21:20.

<sup>12</sup> 2 Sam 24: 21–22\*.

<sup>13</sup> A. Aejmelaeus, "Lost in Reconstruction? On Hebrew and Geek Reconstructions in 2 Sam 24," *BIOSC* 40 (2007), 89–106, at 103.

<sup>14</sup> This I have done in my dissertation, *The Belief in Angels in the Bible* (Hebrew) (Jerusalem, 1969, repr. 1979), 184–203. The secondary character of 2 Sam 24:16 has

Noteworthy in this context is the fact that the said contradiction had been already noted by the author of 1 Chronicles 21. Therefore, he tried to explain it away. He distinguished between two phases in the subduing of the plague: first phase, the angel, told by the Lord to stop smiting, remained standing there, between earth and heaven, holding a drawn sword stretched out over Jerusalem (1 Chr 21: 15–16); second phase, the Lord told the angel to return his sword to the sheath (1 Chr 21:27). Other incongruities in this story are done away with as well. Thus, 1 Chronicles 21 rewrote 2 Samuel 24 attempting to harmonize the problems of its source.

Up to here nothing is surprising. The Chronicler sometimes harmonizes his sources. Well known is the story about Elhanan the Bethlehemite who slew Goliath from Gath in 2 Sam 21:19 and the way it was restated in 1 Chr 20:5, out of deference to David and his famous encounter with Goliath in 1 Samuel 17. However, what is remarkable here is the fact that the author of 1 Chronicles 21 could not have been identical with the Chronicler.<sup>15</sup> Thus, because 1 Chronicles 21 introduces six times angels into the account, while the Chronicler, so fond of miracles as he is, appears to be rather lukewarm when it comes to angels. In 2 Chr 32:21 he merely reproduces the notice about the Lord's angel of 2 Kgs 19:35. As for his own production, his singular, vague mention of "the Lord's ambushers" (מֵאֲרֻבִּים, 2 Chr 20:22) has been rightly challenged in modern commentaries.<sup>16</sup>

This subject, belief or disbelief in angels cannot be minimized. For Israelite-Jewish writers in Second Temple times especially, its significance was paramount.<sup>17</sup> Therefore, it can be made a reliable yardstick to distinguish with it diverse authors. And such a distinction cannot be considered to be a circular argumentation,<sup>18</sup> because in this case,

---

been aptly recognized by J. Jeremias, *Die Reue Gottes: Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (Neukirchen-Vluyn, 1997), 66–69.

<sup>15</sup> This point seems to have escaped Dion in his very able contribution: P. E. Dion, "The Angel with the Drawn Sword (II Chr 21,16): An Exercise in Restoring the Balance of Text Criticism and Attention to Context," *ZAW* 97 (1985), 114–117.

<sup>16</sup> Cf. A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebraeischen Bibel*, Vol. 7 (1914; repr. Hildesheim, 1968), 367; W. Rudolph, *Chronikbuecher* (HAT 1; Tuebingen, 1955), 262.

<sup>17</sup> Suffice it to mention the Apocalypics and the Essenians on one hand and the Sadduceans on the other. For the early Hellenistic times cf. A. Rofé, "The Wisdom Formula 'Do Not Say...' and the Angel in Qohelet 5.5," in J. C. Exum and H. G. M. Williamson (eds.), *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of D. J. A. Clines* (JSOTSup 373; Sheffield, 2003), 364–376.

<sup>18</sup> As argued by Aejmelaeus (supra, n. 13), 102.

we have the whole book of Chronicles on one hand versus a single chapter, 1 Chronicles 21, on the other. One can safely conclude that this chapter has a distinct origin vis-à-vis the Chronicler's work.

This distinct writer, the author of 1 Chronicles 21, most probably preceded the Chronicler himself. Thus, because the latter relied on the story of the altar in 1 Chronicles 21 in his account of David's preparations for the building of the temple in Jerusalem (1 Chr 21:28–22:1) and its execution by Solomon (2 Chr 3:1). Therefore, most of the modifications to 2 Samuel 24 that show in 1 Chronicles 21 were introduced in a text sometime between the composition of the Book of Samuel and that of Chronicles.

Such a text is represented by 4Q51, the alleged 4QSam<sup>a</sup>. Here in the column transcribed above, lines 1–2 the scroll contains the text of 1 Chr 21:15–16:

[And the angel of the L]ord stood by [the threshing-floor of Or]na the Je[b[usite. And [Dav]id lifted up [his eyes and saw the angel of the Lord standing between] earth and [he]aven, having a drawn s[w]ord in his hand stretch[ed] out...

These two verses are part of the corrected account of the plague, the account that distinguishes two phases in the cessation of the plague.<sup>19</sup> In other words, at this point 4Q51 does not run the text of Samuel, but rather a harmonistic comment that restated the story in order to smooth its contradictions. And precisely such an ancient expounding work is what we would understand to be a midrash. If we had this portion of the scroll alone, we would aptly define it as 4QMdrash Samuel.

We move now to another text extant in 4Q51 at the juncture of 1 Samuel 10 and 11: the story of Nahash king of the Ammonites. Right here

<sup>19</sup> Therefore I cannot accept the view of Cross and his students that the verse 1Chr 21:16 dropped out of the MT (and the Vorlage of the LXX) of 2 Samuel 24 due to "haplography". Thus already in F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (London, 1958), 141; E. Ch. Ulrich, Jr., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula MO, 1978), 157; P. K. McCarter, *II Samuel* (AB; Garden City, NY, 1984), 506–507. They have been properly contested by St. Pisano, S.J., *Additions or Omissions in the Books of Samuel* (OBO 57; Freiburg, Schweiz, Goettingen, 1984), 112–114.

4Q51 presents an additional paragraph vis-à-vis the MT and the LXX.<sup>20</sup> It reports the following story:

[And Na]hash, king of the Ammonites, he sorely oppressed the Gadites and the Reubenites, and he gouged out a[ll] their right [e]yes and struck te[r]ror and dread<sup>21</sup> in Israel. There was not left one among the Israelites be[yond the Jordan wh]ose right eye was no[t go]uged out by Nahash, king of the Ammonites; except seven thousand men [fled from] the Ammonites and entered [Ja]besh Gilead. About a month later Nahash the Ammonite went up and besieged Jabesh...

I will not rehearse here my various arguments for pronouncing this passage as a secondary amplification of the pristine story about Saul's first act of deliverance.<sup>22</sup> One point only is relevant to the present discussion. It is the secondary multiplication of one action done by a Biblical hero thus transforming it into a constant trait of that hero – this is a procedure typical of post-Biblical Jewish legend as it reworks the Biblical narrative. Such elaborations too are defined as *midrashic* because of their appurtenance to and dependence on the older literature about to be consecrated.<sup>23</sup>

Instances of *midrashic* multiplication abound. I will refer here to some cases adduced in my former publications.<sup>24</sup> Abraham stood the test of God not once, but seven or ten times, (Jub 17:17; 19:8; m. Abot 5:3); thus he became the symbol of a righteous man tested by the Lord. Balaam, at the service of the Moabite King, had already cursed the Amorites, before the Israelites appeared on the scene (Pseudo Philo, *Biblical Antiquities* 18:2). Hence, Balaam has become a habitual curser.

<sup>20</sup> First published by F. M. Cross, "The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSamuel<sup>a</sup>," in E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel* (Jerusalem, 1980), 105–119. Final (?) publication in DJD XVII (supra, n. 6), 66.

<sup>21</sup> In the first publication Cross read ]ונתן אי[מה ופחד] = "struck terror and dread"; in the latest, relying on some traces, he corrected to ]ע[מושי[ע] ונתן אי[ן]. This sounds as a nice calque-translation from American English "gave no savior," but is not Hebrew, Biblical or post-Biblical, at all.

<sup>22</sup> A. Rofé, "The Acts of Nahash according to 4QSam<sup>a</sup>," *IEJ* 32 (1982), 129–133.

<sup>23</sup> The best guide to the character of the midrashic legend is still Isaac Heinemann, *Darkhei haAggadah* (Jerusalem, 1950). To my knowledge, it has not been translated into any European language.

<sup>24</sup> Cf. Rofé (n. 22), 131–132, and in addition: A. Rofé, "From Tradition to Criticism: Jewish Sources as an Aid to the Critical Study of the Hebrew Bible," in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume, Cambridge 1995* (VTSup 66; Leiden, 1997), 235–247, at 243–246; idem, "4QMidrash Samuel? – Observations concerning the Character of 4QSam<sup>a</sup>," *Textus* 19 (1998), 63–74, at 65–67.

According to the Book of Samuel, Doeg the Edomite slandered the priest Ahimelech in the presence of Saul (1Sam 22:9). But in the Talmud, Doeg had already incited Saul against David even before the latter was brought to court (b. Sanh. 93b), and once again after the battle with Goliath (b. Yebam. 76b). Thus, Doeg is implicitly defined as a defamer *par-excellence*, an idea probably nurtured already by the author of the inscription to Psalm 52:2.<sup>25</sup> No better fared Dathan and Aviram. In the Biblical story (Num 16) they led a revolt against Moses' leadership in the desert. The *midrash* is able to tell about five additional revolts (Shemot Rabbah 1:29).<sup>26</sup> And their characterization follows: "They with their wickedness, from their beginning to their end" (b. Megillah 11a).

To these instances, one more will be added here. According to Genesis 34, Dinah the daughter of Jacob was raped by Shechem.<sup>27</sup> The Testament of Levi tells us (6:8) that the Shechemites had already sought to do the same to the Mothers, Sarah and Rebecca.<sup>28</sup> Thus, Shechem comes to be designated as a city of rapists.

The same is done by 4Q51 to Nahash the Ammonite. His single proposal to the people of Jabesh to gouge out their right eye is multiplied and made into a constant action of his; so Nahash is converted into an inveterate eye-gouger. On that account, at this point 4Q51 again displays a characteristic of the *midrash*. – Jewish legend that elaborates on ancient heroes and events.

One more characteristic of the *midrash* is its interpretation of actions of Biblical heroes through the prism of the Torah. That is to say: the *midrash* has a nomistic impulse.<sup>29</sup> Accordingly, the righteous are described as adhering to the Torah, the wicked – as transgressing its commandments. This is what we find in 4Q51 to chapters 1–3 of

<sup>25</sup> Cf. B. S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *JSS* 16 (1971), esp. 147–150. However, Childs did not note the tendency of the *midrash* to generalize single acts, thus transforming them into qualities.

<sup>26</sup> Cf. *Midrash Shemot Rabbah: Chapters I–XIV*, ed. by A. Shinan (Jerusalem-Tel Aviv, 1984), 90.

<sup>27</sup> Raped indeed, otherwise she would not have been spared by her brothers; cf. S. D. Sperling, "Dinah, 'innah and Related Matters," *Mishneh Todah. Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, ed. by N. S. Fox et al. (Winona Lake, JN, 2009), 73–93.

<sup>28</sup> Cf. M. De Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (Leiden, 1978), 31.

<sup>29</sup> Cf. A. Rofé, "The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam," *RevQ* 14 (1989), 247–254.

1Samuel: Hannah, Elkanah and Samuel are made to behave according to the Torah; the sons of Eli, since they were scoundrels, are turned into transgressors of the priestly law.

We start with Hannah's vow. In the MT, she dedicates her child to the Lord, to work in his sanctuary. He is not a nazirite, even if his hair is left untrimmed (1Sam 1:11). The LXX presents a plus in this verse, *kai oionon kai methysma ou pietai*,<sup>30</sup> which equates Samuel with Samson the nazirite (cf. Judg 13:7, 14). And yet, this equation is only implicit: the LXX merely hints at a nazirite vow concerning Hannah's child. It is 4Q51 that makes the final step and in a substantial plus vis-à-vis MT and LXX (after 1Sam 1:22) defines Hannah's dedication of Samuel as ]נזיר עד עולם כל ימי[ חיייו = "a nazirite forever, all the days [of his life]." The motivation of the scribe is nomistic: he is trying to comprehend the status of Samuel in accordance with the Torah (Num 6:1–21).<sup>31</sup> But what especially distinguishes 4Q51 over against the other textual witnesses is its bold expansion of the text, both in quantity and in quality – a text longer by a full line which explicitly declares the nazirite status of Samuel, in line with further Jewish sources: Ben Sira (46:13) and the Mishna (Nazir 9:5).

As for Elkanah, one needs to look into his reaction to Hannah's dedication of Samuel. MT attributes him the words אַךְ יִקַּם ה' אֶת דְּבָרֹו = "but let the Lord fulfill his word." This uttering is perfectly in line with Biblical religious concepts: events are taken to be a fulfillment of the Lord's previous decision, termed as his speech or word, even as his testimony.<sup>32</sup> Cases in point are Gen 24:51; 1Sam 24:4; 2 Sam 15:26; 16:10–11; Ruth 1:21. As against MT the LXX runs: *alla stesai kyrios to exelthon ek tou stomatos sou*,<sup>33</sup> "but let the Lord fulfill what you have pronounced." This reading is supported by 4Q51 which

<sup>30</sup> Cf. A. E. Brooke et al., *The Old Testament in Greek*, Vol. II, Part I: I and II Samuel (Cambridge, 1927), a.l. The Lucianic manuscripts present the same reading; cf. N. Fernández Marcos et al., *El texto antioqueno de la Biblia griega*, I: 1–2 Samuel (Madrid, 1989), a.l.

<sup>31</sup> The nomistic concern is also negative: in spite of the sayings that qualify Samuel's status as "serving (משרת) the Lord", which is a clear priestly prerogative, the nomistic addition endeavors to find an alternative meaning to the dedication of Samuel to the Lord.

<sup>32</sup> Cf. I. L. Seeligmann, "Geschichte und Charakter der Prophetie in Israel" (1954), translated from Hebrew in idem, *Gesammelte Studien zur hebraeischen Bibel*, ed by E. Blum, (Tübingen, 2004), 55–75, at 72, n. 40.

<sup>33</sup> Thus substantially in all manuscripts (Lucianic MSS *plēn* instead of *alla*); cf. supra, n. 24, to v. 23.

reads, **חיוצא מפיד**. In my view, this again is a nomistic correction. Its terminology is borrowed from Num 30:3: **ככל היוצא מפיו יעשה** and the dominating idea is based on the rest of that chapter (vv. 11–15). The husband is entitled by the Priestly Torah to annul the vow of his wife upon hearing about it. Elkanah, according to LXX and 4Q51 renounces this prerogative and confirms the vow of Hannah. The significance of his uttering is all the more evident if we take into account the Rabbinic ruling “A man may impose a Nazirite vow upon his son, but a woman may not impose a Nazirite vow upon her son” (m. Nazir 4:6).<sup>34</sup> His response is coined with the same expression of Num 30:3: **חיוצא מפיו** – there, **היוצא מפיד** – here.

Young Samuel is described by the MT as “lying (**שוכב**) in the shrine of the Lord where the ark of God was” (1 Sam 3:3). Even were Samuel a Levite as contrived by the Chronicler (1 Chr 6:1–13), his lying in the sanctuary was sheer sacrilege by the standards of the Priestly law.<sup>35</sup> 4Q51, according to the space reckoning of its editors, has no room for **ה' אשר שם ארון האלהים** = “of the Lord where the ark of God was.” By omitting these words, the boy Samuel is exempted from the sin of profanating the temple of Shilo.

As against them, the sin of the sons of Eli is enhanced and reinterpreted in 4Q51. In the original account, according to the MT followed in the main by the LXX (1 Sam 2:13–17), two distinct courses went on at Shilo. The first one was legitimate: after the slaughter of the animal and the burning of the fat, while the meat was being cooked, the servant of the priest would pick out at random meat for his master. The second action was illegitimate: immediately after the slaughter, before the burning of the fat on the altar, the servant would subtract a portion for the priest. This was considered a grave sacrilege, because the priest was usurping the precedence of the Lord (cf. 1 Sam 2:29)

Now it is evident that for a learned and pious Jew of later generations, one who measured the story by the yardstick of the Torah, nothing that went on at Shilo could be acceptable. The priest's due portion of the *shelamim* sacrifice, the breast and the right thigh, had been specified in Lev 7:28–34; anything exacted in addition to this share, or

<sup>34</sup> As highlighted by R. Fidler, “A Wife's Vow – A Husband's Woe? The Case of Hannah and Elkanah (I Samuel 1,21.23),” ZAW 118 (2006), 374–388.

<sup>35</sup> Cf. M. H. Segal, *The Books of Samuel* (Hebrew) (Jerusalem, 1956), a.l., where he quoted the rich evidence from Masoretic, Targumic, Rabbinic sources and medieval commentaries.



even instead of it, would be illegitimate. It is this view precisely that comes to the fore in 4Q51, col. III, lines 1–6. with the inversion of the order of vv. 13–14 and 15–16.<sup>36</sup>

16) And the man would answer and s[a]y to the priest's boy: "Let the priest first turn the [suet] into smoke and then take out whatever you want." And he would reply: "No, hand it over at once." And [he would t]ake it by force. (13b) While [the] meat was boiling, he would take the three-pronged fork [in his hand] (14) [and he would thrust it] into the cauldron or the small cooking pot, and wha[te]ver the fork brought up, he would take, either [bad or] good, in add[iti]on to the [waved br]east and the right thi[gh]. (17) The si[n of the young men] was very great [before the L]ord, because they insulted the offering of the Lord.

By putting the illegitimate action first, the late scribe has combined both actions into one major transgression. And lest anybody misunderstand him, he explicitly states that everything was taken by the priest "in addition to the waved breast and the right thigh" prescribed in Lev 7:28–34.

As stated above, we touch here an ideological element that motivated much of the scribal activity during the Second Commonwealth, the nomistic concern.<sup>37</sup> Actions and persons of Israel in the past were measured by the yardstick of the Torah. Even small details would be corrected accordingly: MT and LXX speak in v. 16 about the suet to be turned into smoke (קטר יקטירו). As against them, 4Q51 specifies that this is to be done by the priest (יקטר הכוהן), conforming to the law of Lev 3:5, 11, 16. On a larger scale, this phenomenon features prominently in the book of Chronicles. One needs only remember how the Chronicler dealt with the episode of David's taking the Philistine idols as booty (2 Sam 5:21): the pious author of Chronicles restated his source in 1 Chr 14:12, in order to conform David's action to the Law in Deut 7:5, 12:3 LXX.<sup>38</sup>

Regarding our scroll, how should we describe the work of its composer in this pericope? He has not merely glossed the text, or omitted

<sup>36</sup> To be sure, v. 15 is not represented, but it is implied by the beginning of v. 16 in this scroll. The hypothesis sometimes expressed (Cross, above n. 3, p. 21) that vv. 13–14 were duplicated in this scroll, before and after vv. 15–16, is gratuitous.

<sup>37</sup> Cf. L. Mazor, "A Nomistic Re-Working of the Jericho Conquest Narrative Reflected in LXX to Joshua 6:1–20," *Textus* 18 (1995), 47–62.

<sup>38</sup> Cf. I. L. Seeligmann, "Anfaenge der Midraschexegese in der Chronik" (1979), translated from Hebrew in idem, *Gesammelte Studien* (supra, n. 32), 31–54, at 37; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary* (OTL; Louisville KY, 1993), 289.

or substituted a word or a phrase as was the habit of so many scribes while copying ancient writings. Rather, he has allowed himself to reorganize the story, to rewrite it. His reworking is characteristic of so many ancient commentaries that do not comment on the text as they have it, but rather rewrite it. They do not explain an old story; they explain the events that presumably lie behind it. But what interests us most in the present context is the fact that we have here an ancient commentary incorporated into the text; in other words, not so much a book of Samuel, but rather an ancient midrash Samuel.

In all these cases of *midrashic* elaborations, one does not face the addition or subtraction or substitution of single words – this phenomenon too is attested in 4Q51 as well as in other textual witnesses – what obtains here are sizeable expansions or a reshaping of the original account. It is true rewriting indeed! This brought us to the question if 4Q51 should be considered a scroll of the Book of Samuel or better a kind of Reworked Samuel, in this case – reworked with *midrashic* intents.

One can object that the elaborations affect five pericopes only out of a book that contains 55 chapters of which five only (1 Samuel 13, 16, 19, 21, 23) are not represented in the scroll.<sup>39</sup> Therefore, by sheer quantity the scroll cannot be discarded from being a Biblical book. But to redress the scales one must keep in mind that the scroll presents but 606 verses out of 1506, about 40% of the book of Samuel in the MT;<sup>40</sup> and sometimes the scroll's fragments submit a single word or a few letters. Indeed, the overall contents of 4Q51 is far from being evident, even now after the full publication of its remnants.<sup>41</sup>

Moreover, elaborations of *halachic* character, which constitute the main portion of the reworking in 4Q51, are not expected to appear in most chapters of Samuel. The wars of Saul and David did not easily attract the intervention of a *midrashic* expositor. This is not the case when the story takes place at the sanctuary of Shilo: the vow of Hannah, the service of the Elides, the night watch of Samuel – all these invited the nomistic intervention of a pious Jew. The *midrashic* reworking in the Book of Samuel, by its very essence, will not be ubiquitous.

<sup>39</sup> Cf. Cross et al. (supra, n. 6), 3.

<sup>40</sup> Cf. ibidem (preceding note), 4.

<sup>41</sup> More than 70 fragments of 4Q51 have not been located in the Book of Samuel, in spite of the remarkable job done by the editors in deciphering and piecing together the remnants.

Keeping this in mind, we approach the story of the bringing of the Ark into Jerusalem by David, as told in 2 Samuel 6. The story constituted a problem to any law-abiding Jew of the Second Commonwealth, because it tells that the Ark was moved out from Kiryat-Ye'arim *on a new cart*. But how come? The Torah in Exodus (25:12–14; 37:3–5) and Numbers (4:1–15) prescribed that the ark should be carried by the Levites by means of poles on shoulders! Is it possible that King David allowed such a transgression to be done? The problem is solved in 1 Chronicles 15:11–15; the mishap that happened to Uzza, who was crushed down on his touching the Ark was caused by the disobedience to the Priestly law in Exodus and Numbers. Therefore, David ordered the Levites to sanctify themselves and carry the Ark on their shoulders as commanded by Moses. Chronicles reflects here a *midrashic* interpretation inspired by the Torah.

How does 4Q51 report the transfer of the Ark? If it is close to 2 Samuel 6 MT, then it behaves as a scroll of Samuel. But if it resembles 1 Chronicles 13 and 15, then its *midrashic* character is enhanced. The problem is that at this point 4Q51 is very fragmentary. Very little is left of the text, especially in the second part of it, after the crushing down of Uzza. In view of this situation, the completion of one column in 4Q51 on the basis of 2 Samuel 6 as executed by the editors of the scroll<sup>42</sup> has no basis at all. Since the lower margin of this column is not extant (see fragment 76)<sup>43</sup> one cannot tell what text should be followed – the shorter text of Samuel or the longer one of Chronicles.

A small fragment, n. 75 according to the editors, gives us a clue. Here one reads: *שבעה פרים ושבעה אילים* “seven bulls and seven rams.” – the text of 1 Chr 15:26! This is not an immaterial variant to 2 Sam 6:13 MT (*שור ומריא*) “an ox and a fatling”. Here again we have a multiplication typical of the midrash – this time a mere multiplication of quantities. Let us recall that the price David paid for the threshing-floor of Arawnah, 50 shekels of silver according to 2 Sam 24:24, was multiplied 12 times and made into gold by 1 Chr 21:25: 600 shekels of gold; moreover, the single golden table in the Temple of Salomon according to 1 Kgs 7:48 was multiplied ten times by the Chronicler: 10 tables in 2 Chr 4:8.

<sup>42</sup> Cross et al. (*supra*, n. 6), 123–125.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pl. XVI.

This being the case, we can attempt here an alternative reconstruction of that portion of 4Q51 that runs the second phase in the bringing of the Ark to Sion. In this reconstruction we shall discount all the material, so beloved by the Chronicler, that deals with the various classes of Levites (1 Chr 15:5–11) and their mainly musical performance (vv. 16–24). The rest, describing the Ark procession according to the Torah (1 Chr 15:1–4, 12–15, 25–26), would befit 4Q51 as characterized above.<sup>44</sup>

[ואת כל ביתו<sup>45</sup> ויגד למלך דויד ברך יהוה] ה' א[ת בית עובד אדום ואת כול אשר לו בעבור ארון האלהים<sup>46</sup> ויכן מקום לארון האלהים ויט לו אהל (2) אז אמר דויד לא לשאת את ארון האלהים כי אם הלויים כי בס בחר יהוה לשאת את ארון האלהים ולשרתו עד עולם (11) ויקרא דוד לצדוק ולאביתר הכהנים וללויים ( - - - ) (12) ויאמר להם אתם ראשי האבות ללויים התקדשו אתם ואחיהם והעליתם את ארון יהוה אלהי ישראל אל הכינתי לו (13) כי למבראשונה לא אתם פרץ יהוה אלהינו בנו כי לא דרשנוהו כמשפט (14) וייתקדשו הכהנים והלויים להעלות את ארון יהוה אלהי ישראל (15) וישאו בני הלויים את ארון האלהים כאשר צוה משה כדבר יהוה בכתפם במטות עליהם (25) ויהי דויד וזקני ישראל ושרי האלפים ההלכים להעלות את ארון ברית יהוה מן בית עבד אדם בש[מחה] (26) והי' [בעזר האלהים את הלויים נשאי ארון ברית יהוה ויזבחון] שב[עה] פריים ושב[עה] אילים

In conclusion: is 4Q51 a scroll of Samuel or a specimen of Midrash Samuel? Its texts in 1 Samuel 1, 2, 3, 10–11 and in 2 Sam 24 point towards the latter possibility, Midrash Samuel. As for the story of the Ark, the text is too scanty to submit decisive evidence. But the midrashic traits in the description of the sacrifice that accompanied the bringing up of the Ark favor the possibility advanced by the present author: Midrash Samuel after all.

A few methodological considerations are in order. In the first place, text-criticism should not isolate itself from the other aspects of Biblical research. Historico-literary criticism can explain the relationship between the various textual witnesses and what called forth the intervention of later scribes (see the case of 2 Samuel 24). The development

<sup>44</sup> Thus I do not accept Herbert's tentative to restore the text according to 2 Samuel 6MT nor that of Fincke to read here 1 Chronicles 15 in its entirety. See: E. D. Herbert, *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls: A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam<sup>a</sup>* (STDJ 22; Leiden, 1997), 121, 126; A. Fincke, *The Samuel Scroll from Qumran*, (STDJ 43; Leiden, 2001), 154–166.

<sup>45</sup> 2 Sam 6:12a.

<sup>46</sup> 1 Chr 15:1b.

of Jewish lore (*aggada*) in the Second Commonwealth affected the transmission of older stories (as happened in 1 Samuel 10–11). The emergence of Judaism as a community cleaving to the Torah brought about a restatement of the actions of ancient heroes, be they righteous or wicked (1 Sam 1, 2, 3).

A second point is the question where should we establish the boundary, saying this MS is Samuel and that other is not, it is a Reworked Samuel or a Midrash Samuel. In my opinion, there are two criteria for making this distinction. One criterion is quantity: the change of single words does not constitute rewriting; it is the reshaping of a story that presents the hallmark of a new creator. From this derives the other criterion: it is what we can say about the intentions of the scribe: did he intend to copy his Vorlage or did he mean to restate or to paraphrase or to expand? A creator has an indelible stamp.

Finally, what has been said does not impair the worth of 4Q51 as a textual witness. Once we discount all variations introduced on account of its interpretative character, this scroll offers us many good readings which can be substantiated by internal evidence and sometimes are supported by additional textual witnesses. And secondary readings are important as well: through them one gets acquaintance with the habits and the tendencies of the scribes who transmitted the Biblical texts in the times of the Second Commonwealth.<sup>47</sup> Even being a secondary textual witness, 4Q51 is a treasure-trove of information.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> I hope the reader will excuse one more reference to an article of mine: “The Historical Significance of Secondary Readings,” in C. A. Evans and Sh. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning – Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James. A. Sanders* (Leiden, 1997), 393–402.

<sup>48</sup> My thanks go to Ms. Noa Kremer who assisted me in the preparation of this article and offered me her intelligent advice.

## II. THE GREEK TEXT OF I-II REIGNS



TEXTFORMEN UND BEARBEITUNGEN.  
KRITERIEN ZUR FRAGE DER ÄLTESTEN TEXTGESTALT,  
INSBESONDERE DES SEPTUAGINTATEXTES,  
ANHAND VON 2 SAM 12

*Siegfried Kreuzer*

1. EINLEITUNG

Bei der Beschäftigung mit der Textgeschichte der Samuelbücher geht es vor allem um die Frage der textkritischen und textgeschichtlichen Bewertung der verschiedenen Textformen. Dieser Frage anhand von 2 Sam 12 nachzugehen, hat verschiedene Gründe. Erstens und am wichtigsten ist, dass dieser Text im kaige-Abschnitt der Samuelbücher steht. Dadurch haben wir einen Text mit ausgeprägter Charakteristik, von dem aus sich der Vergleich mit den anderen Textformen, insbesondere mit anderen griechischen Textformen, aber auch mit dem hebräischen Text gut durchführen lässt.

Abgesehen davon, dass 2 Sam 12 inhaltlich sehr bekannt ist, hat dieser Text auch den Vorteil, dass es dazu zumindest einzelne Fragmente aus Qumran gibt, und zwar in der bekannten Handschrift 4Q51 bzw. 4QSam<sup>a</sup>, die zwar schon seit den 1950er-Jahren bekannt ist, die aber erst vor kurzem offiziell publiziert wurde.

Bevor wir uns der Untersuchung des Textes im Einzelnen zuwenden, rekapitulieren wir die textgeschichtlichen Voraussetzungen und den Stand der diesbezüglichen Diskussion. 2 Sam 12 steht im Bereich der sog. kaige-Abschnitte des Samuelbücher. Die Bezeichnung als kaige Text geht auf die Analysen von Dominique Barthélemy<sup>1</sup> zurück – um den *genius loci* hier als Ersten zu nennen. Die Eigenheiten des Textes wurden aber schon wesentlich früher herausgestellt, nämlich von Henry St. Jones Thackeray, der bereits 1907 die entsprechenden Abschnitte abgrenzte und nach ihren Anteilen an den Büchern 1 bis 4 bzw.  $\alpha$  bis  $\delta$  der Königtümer als  $\beta\gamma$ - und  $\gamma\delta$ -Abschnitt bezeichnete, wobei der  $\gamma\delta$  Abschnitt 2 Sam 11:2 bis 1 Kön 2:11 umfasste.

---

<sup>1</sup> D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (VTSup 10; Leiden, 1963).



Bereits Thackeray stellte viele jener Eigenheiten heraus, die später Barthélemy anhand der berühmten 12-Propheten-Rolle aus Naḥal Ḥever als die Kennzeichen der kaige-Rezension feststellte. Um nur einige der 10 Kennzeichen zu erwähnen: ἀνήρ für אִישׁ; κερσότην für hebr. שׁוֹפֵר; καίγε für גַּם; ἐγὼ εἶμι für אֲנֹכִי, sowie Vermeidung des Präsens historicum.<sup>2</sup> Die Kennzeichen und auch die Abgrenzung des Textes wurden von Barthélemy übernommen. Demgegenüber modifizierte James D. Shenkel 1968 die Abgrenzung am Anfang, indem er die Charakteristika des kaige-Textes auch schon in 2 Sam 10 feststellte.<sup>3</sup> Diese Abgrenzung ist weithin anerkannt, ebenso die Datierung, wenn auch mit einer gewissen Bandbreite: Während Barthélemy die kaige-Rezension in die Mitte des 1. Jh. n. Chr. einordnete, weil er sie mit dem Rabbiner Jonathan ben Uzziel verband, wird sie von vielen anderen – nicht zuletzt auf Grund des paläographischen Befundes der 12-Propheten-Rolle aus Naḥal Ḥever – bereits in das 1. Jh. v. Chr. eingeordnet.<sup>4</sup>

Der beste Textzeuge des kaige-Textes – jedenfalls in Samuel und Könige – ist der Kodex Vaticanus, auch wenn man ihn keineswegs pauschal mit der kaige-Rezension gleichsetzen kann. Etwa zur Zeit von Thackeray beschäftigte sich auch Alfred Rahlfs mit dem Text der Königsbücher.<sup>5</sup> In seinen Studien – die als *Septuagintastudien III* 1911 publiziert wurden – untersuchte Rahlfs im Wesentlichen 1 und 2 Kön (bzw. 3 und 4 Kgt); und zwar sehr detailliert 1 Kön 1, die weiteren Kapitel dagegen mehr summarisch. Seine Studien führten Rahlfs dazu, dass er in seiner Handausgabe im Wesentlichen den Kodex Vaticanus zu Grunde legte, während er den Text der anderen Kodices niedriger einstuft und insbesondere den Lukianischen Text als sekundäre Bearbeitung betrachtete. Rahlfs steht hier im Grunde in der seit der Sixtina von 1587 durch alle neuzeitlichen Septuagintaausgaben sich hindurch

<sup>2</sup> H. St. J. Thackeray, "The Greek Translators of the Four Books of Kings", *JTS* 8 (1907), 262–266; ders., *The Septuagint and Jewish Worship*, (London, 1921), 114f.

<sup>3</sup> J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Cambridge Mass, 1968).

<sup>4</sup> E. Tov, R. A. Kraft, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8HevXIIgr)*, (DJD VIII; Oxford, 1990; reprinted with corrections 1995).

<sup>5</sup> Bereits 1904 war erschienen: A. Rahlfs, *Studien zu den Königsbüchern* (Septuagintastudien I; Göttingen, 1904). In den folgenden Jahren beschäftigte er sich weiterhin intensiv mit den Königsbüchern und dem Lukianischen Text, im März 1910 erhielt er den Preis der Göttinger Akademie für die im folgenden Jahr gedruckte Studie A. Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher* (Septuagintastudien III; Göttingen, 1911; Nachdruck, 1965).

ziehenden Tradition, dem Kodex Vaticanus hohe Priorität einzuräumen. Diese Einschätzung – und wohl auch schlicht praktische Gründe – spiegeln sich darin, dass in Druckausgaben der Septuaginta des 17., 18. und auch 19. Jh. der Kodex Vaticanus die Grundlage bildete, zu der in den textkritischen Apparaten sukzessive weitere Textzeugen hinzugefügt wurden, wie es in der Ausgabe von Holmes-Parsons<sup>6</sup> und schließlich in der Ausgabe von Brooke-McLean<sup>7</sup> in kaum überbietbarer Weise der Fall ist.

Diese forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen und seine eigenen Analysen führten dazu, dass der Text in Rahlfs Handausgabe in den sog. kaige-Abschnitten im Wesentlichen dem Kodex Vaticanus entspricht (wie übrigens auch in den nicht-kaige-Abschnitten), wobei allerdings Rahlfs gelegentlich vom Kodex Vaticanus abweicht und dabei nicht selten anhand des Kodex Alexandrinus und – entgegen seinem berühmten dictum am Anfang des Samueltexes<sup>8</sup> – auch des Lukianischen Textes korrigiert.

In den unten stehenden Textsynopsen ist dieser Sachverhalt berücksichtigt, indem dort in der mittleren Spalte zwar der Rahlfs-Text wiedergegeben ist, aber auch die Abweichungen vom Kodex Vaticanus vermerkt sind.

Damit komme ich zur zweiten großen Texttradition, nämlich dem sog. Lukianischen bzw. Antiochenischen Text. Die Bezeichnung als Lukianischer Text geht bekanntlich auf die Äußerungen von Hieronymus zurück, der den im Kirchengebiet von Antiochien verbreiteten Text mit Lukian in Verbindung brachte.<sup>9</sup> Allerdings spricht

<sup>6</sup> R. Holmes, J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, tomus primus, vol. 2, Jos – 2 Chronicles* (Oxford, 1810).

<sup>7</sup> A. E. Brooke, N. McLean, *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from the Uncial Manuscripts with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint, vol. II. The Historical Books, Part I. I and II Samuel* (Cambridge, 1927).

<sup>8</sup> A. Rahlfs, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* (Stuttgart, 1935 und Nachdrucke).

<sup>9</sup> Das wichtigste Statement des Hieronymus ist die Bemerkung im Vorwort zur Chronik "Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat". H. Dörrie, "Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins", *ZNW* 39 (1940), 57–110, diskutierte ausführlich die vier einschlägigen, untereinander nicht ganz kompatiblen Bemerkungen des Hieronymus zu Lukian und kam zu dem Ergebnis, dass der Lukianische Text nicht "eine beabsichtigte Rezension, sondern eine geschichtlich gewordene, in sich uneinheitliche Textform" darstellt (S. 105). Mit dem zweiten Teil dieser Aussage ist Dörrie abhängig von Rahlfs ("Fehlen eines klaren Prinzips", s.u. bei Anm. 16), der erste Teil zeigt, dass die Bemerkungen des Hieronymus nicht

Hieronymus modern ausgedrückt von einem Texttyp, nicht eigentlich von einer Rezension durch Lukian, auch wenn sich der Gedanke einer Bearbeitung nahe legt, sobald man textgeschichtlich fragt und an andere Bearbeitungen, etwa die Hexapla des Origenes denkt. Die Handschriften des lukianischen bzw. antiochenischen Texttyps zu identifizieren wurde möglich durch die Ausgabe von Holmes-Parsons, in der die Handschriften 19, 82, 93 und 108 als regelmäßig zusammen auftretende Gruppe erkennbar wurden, zu der dann später noch die Handschrift 127 hinzukam. Die Identifikation dieser Gruppe geschah im Wesentlichen durch Antonio M. Ceriani, der bereits 1861 und 1863 von der Lukianischen Rezension sprach, was dann von Frederik Field, Julius Wellhausen und nicht zuletzt Paul de Lagarde aufgenommen wurde.<sup>10</sup>

Wichtig zu erwähnen ist, dass 1895 von Adam Mez<sup>11</sup> die häufige Übereinstimmung mit dem Text des Josephus erkannt wurde; eine Beobachtung, die dann Rahlfs in seiner oben erwähnten, 1911 publizierten Untersuchung nach Kräften zu relativieren suchte. Die Untersuchung von Mez bekam – leider erst lange nach ihm – neues Gewicht durch die biblischen Texte aus Qumran,<sup>12</sup> die zum Teil mit dem Lukianischen Text übereinstimmten und so bestätigten, dass der lukianische bzw. antiochenische Text einen beachtlichen Anteil an vorlukianischem Gut enthielt.

Für die Beurteilung des Lukianischen Textes ergab sich somit schon bald die Herausforderung, zwischen den alten Bestandteilen des Textes und der Lukianischen Rezension zu unterscheiden. In der Regel

---

notwendig im Sinn einer lukianischen Rezensionstätigkeit zu verstehen sind. N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible* (Leiden, 2000), setzt zwar die geläufigen Aspekte des lukianischen Textes voraus, ist aber skeptisch gegenüber den Nachrichten: "His [Lucian's] contemporaries speak of him as a qualified biblical scholar... However, they say nothing about his work of revising the Bible, his connection with the Hexapla, and other details connected with his philological work. Jerome's statements are too vague and contradictory for them to be believed." (S. 223f.)

<sup>10</sup> Zur Forschungsgeschichte siehe J.-H. Kim, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2 Sam 15,1–19* (BZAW 394; Berlin, 2009), 4–32.

<sup>11</sup> Adam Mez, *Die Bibel des Josephus, untersucht für Buch V bis VII der Archäologie* (Basel, 1895).

<sup>12</sup> F. M. Cross, D. W. Parry, R. J. Saley, E. Ulrich, *Qumran Cave 4 XII, 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005), 7. Es geht vor allem um die Rolle 4Q51 = 4QSam<sup>a</sup>, die dem lukianischen Text bzw. seiner Vorlage sehr nahe steht. Sie ist paläographisch auf die Zeit 50 bis 25 v. Chr. zu datieren.

allerdings wurde der Lukianische Text pauschal als jung angenommen und die Differenzen zu den anderen Textformen als die Bearbeitung des Lukian interpretiert. So bereits Rahlfs, der im Wesentlichen nur besondere Formen von Eigennamen als alte Tradition akzeptierte,<sup>13</sup> aber auch spätere Autoren, wie etwa Sebastian P. Brock in seiner Untersuchung Ersten Samuelbuches<sup>14</sup> oder auch Joseph Ziegler bei seiner Untersuchung des Jeremiatextes.<sup>15</sup> Diese Autoren kamen im Wesentlichen zu den gleichen Beschreibungen der Charakteristika des Lukianischen Textes, die als Ergebnis der lukianischen Rezensionstätigkeit verstanden wurden.

Allerdings wurde zugleich auch immer festgestellt, dass die typischen Kennzeichen des Lukianischen Textes bzw. der Lukianischen Rezension, insbesondere die Hinzufügung des Artikels aber auch erklärender Wörter, vor allem von Eigennamen, unregelmäßig auftreten. Manchmal findet sich auch das Gegenteil, nämlich eine Streichung etwa eines Artikels oder eines anderen Textbestandteils. Dieser doch merkwürdige Sachverhalt wurde aber nie als Anfrage an die eigenen Analysen verstanden, sondern in ein weiteres Charakteristikum der Arbeit des Lukian umgedeutet, nämlich als Inkonsequenz in seiner Vorgangsweise; in den Worten von Rahlfs: "Denn der Hauptcharakterzug dieser Rezension ist das Fehlen eines klaren Prinzips."<sup>16</sup> Praktisch dieselbe Beschreibung findet sich in S. P. Brocks Charakterisierung des Lukianischen Textes in 1 Sam,<sup>17</sup> aber auch bei J. Zieglers Beschreibung des Textes des Jeremiabuches, der zum bekanntesten Kennzeichen des Lukianischen Textes, der Hinzufügung eines Artikels schreibt: "Die

---

<sup>13</sup> Rahlfs, *Lucians Rezension*, 183: "G schließt sich durchweg an M an, L weicht mehr oder weniger stark ab. Also kann L nicht nach M korrigiert haben. Willkürlich erfunden hat er seine Formen aber gewiß auch nicht, dazu machen sie einen viel zu urwüchsigen Eindruck. Somit bleibt nur die Annahme, dass wir es hier mit alten Formen zu tun haben."

<sup>14</sup> S. Brock, *The Recensions of the Septuagint version of 1 Samuel* (Oxford, 1966 = Turin, 1996).

<sup>15</sup> J. Ziegler, *Beiträge zur Jeremias-Septuaginta* (MSU VI; Göttingen, 1958).

<sup>16</sup> Rahlfs, *Lucians Rezension*, 293.

<sup>17</sup> Brock, *Recensions*, geht so selbstverständlich von dieser Voraussetzung aus, dass er die unregelmäßigen Varianten, d.h. die gegenteiligen Fälle, einfach übergeht, z.B. S. 254: "The features which have been discussed do not of course by any means cover the whole range of this type of variant, but it is hoped that all cases where *L* shows evidence of consistent, or nearly consistent, revision, have been included." Ähnlich S. 255: "Of the less consistent variants of this type in *L*, it has only been possible for reasons of space, to give a selection. Non-recurrent variants like these are found over the whole of the ms tradition and present less interest."

Beispiele zeigen deutlich, daß Lukian gern den Artikel beifügt. Jedoch hat er dies nicht immer getan; Konsequenz ist nicht seine Stärke.<sup>18</sup> Diese Kennzeichnung wurde aber auch Standard in den Lehrbüchern.

Bevor ich auf diese Problematik näher eingehe, kurz noch der Hinweis darauf, dass nach älteren Bemühungen<sup>19</sup> nun durch die Arbeit von Natalio Fernández Marcos und José Ramón Busto Saiz eine verlässliche kritische Ausgabe des Lukianischen Textes vorliegt.<sup>20</sup> Neben der detaillierten Untersuchung der einschlägigen Handschriften ist diese Edition wesentlich mit vorbereitet und abgesichert durch die kritische Edition der Werke von Theodoret, der in seinen Kommentaren den in Antiochia gebräuchlichen Lukianischen Text verwendet: Durch Theodoret ist nicht nur die Identifikation und die geographische Zuordnung dieses Texttyps abgesichert, sondern der Lemmatext in den Kommentaren kann wie eine weitere Handschrift als weiterer Textzeuge gewertet werden. Neben diesen Textzeugen bietet die Madrider Edition in einem zweiten Apparat auch noch die relevanten Belege aus der weiteren Überlieferung, insbesondere Josephus, aber auch zur Vetus Latina und zu Väterzitatzen, sowie zu Qumran.<sup>21</sup>

In der unten verwendeten Textsynopse wird der Antiochenische Text (im Folgenden meist abgekürzt *L*) nach dieser Madrider Ausgabe dargeboten.

Zu den hebräischen Textformen ist an dieser Stelle nur festzuhalten, dass der Massoretische Text in den Samuel- und Königebüchern bekanntlich viele Probleme bietet. Die Qumrantexte zu den Samuelbüchern sind leider nicht allzu umfangreich erhalten, bringen aber doch interessante Einsichten.<sup>22</sup> Die umfangreichste Handschrift 4QSam<sup>a</sup> bzw. 4Q51 wird (das wurde Anm. 12 erwähnt) paläographisch auf 50 bis 25 v. Chr. datiert. Ihr auffallendes Kennzeichen ist, dass sie häufig vom Massoretischen bzw. protomassoretischen Text abweicht und

<sup>18</sup> Ziegler, *Beiträge*, 114–169 (= Kap. 4: “Der Artikel in der Ier.-LXX”): 162.

<sup>19</sup> Zu nennen ist die alte, wenig brauchbare, Edition von Lagarde und aus neuerer Zeit die Erarbeitung eines Mehrheitstextes für 1 Sam durch Bernard A. Taylor, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns* (Atlanta, GA, 1992 und 1993).

<sup>20</sup> N. Fernández Marcos, J. R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega*, I, 1–2 Samuel; II, 1–2 Reyes; III, 1–2 Crónicas (TECC 50, 53, 60; Madrid, 1989, 1992, 1996).

<sup>21</sup> Siehe dazu die Einleitung in Fernández Marcos, Busto Saiz, *texto antioqueno*, sowie die deutsche Version der Einleitung: N. Fernández Marcos, “Der antiochenische Text der griechischen Bibel in den Samuel- und Königsbüchern”, in S. Kreuzer, J. P. Lesch (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta – Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Bd. 2 (BWANT 161; Stuttgart, 2004), 177–213.

<sup>22</sup> Die folgenden Angaben nach DJD XVII.

dann vielfach mit dem Lukianischen Text übereinstimmt. D.h. dass 4QSam<sup>a</sup> zwar nicht vollständig mit der anzunehmenden Vorlage des Lukianischen Textes übereinstimmt, ihr aber doch sehr nahe steht und so ein weiterer Zeuge für das hohe Alter des Antiochenischen Textes bzw. seines Grundbestandes ist.

4QSam<sup>b</sup> = 4Q52 ist die älteste Samuelhandschrift und wurde wahrscheinlich bereits um 250 v. Chr., also in vorqumranischer Zeit geschrieben. Nach den Herausgebern hat sie die Besonderheit, dass sie teils mit (Proto-)MT und teils mit der Vorlage der Septuaginta übereinstimmt; und zwar besteht diese Übereinstimmung fast immer dann, wenn die jeweilige Lesart die offensichtlich bessere und ursprünglichere ist, d.h. 4Q52 zeigt einen guten alten Text der Samuelbücher. Allerdings gibt es nur Fragmente zu 1 Sam. 4Q53 bzw. 4QSam<sup>c</sup> wird auf 100 bis 75 v. Chr. datiert. Sie umfasst nur kleine Teile von 1 Sam 25 und 2 Sam 14–15. Die Varianten stimmen teils mit MT und teils mit *L* überein.

Die Qumrantexte zeigen somit wie auch sonst eine gewisse Textvielfalt, sie bestätigen aber neben dem Massoretischen Text jedenfalls auch das Alter der Vorlagen des Antiochenischen Textes.

In den folgenden Textsynopsen ist der masoretische Text nach *BHS* wiedergegeben; der Qumrantext wird – wo vorhanden – in der Untersuchung berücksichtigt und diskutiert.

## 2. ZUM VERHÄLTNIS DER GRIECHISCHEN TEXTFORMEN

Ein wesentlicher Aspekt auch für die Frage nach dem Alter des hebräischen Textes ist die Bestimmung des Verhältnisses der griechischen Textformen zueinander.

Die Einordnung des kaige-Textes ist – jedenfalls in chronologischer Hinsicht – relativ klar, nämlich in das 1. Jh. v. Chr. Wesentlicher Anhaltspunkt ist die Datierung der 12-Propheten-Rolle aus Naḥal Ḥever, die zwar Barthélemy in die erste Hälfte des 1. Jh. n. Chr. datiert, die aber paläographisch in das 1. Jh. v. Chr. eingeordnet wird, womit der terminus ad quem für die kaige-Rezensionstätigkeit gegeben ist.<sup>23</sup>

Der Lukianische bzw. Antiochenische Text wird dagegen wie gesagt im Wesentlichen, d.h. im Blick auf seine markantesten Kennzeichen,

<sup>23</sup> Wobei für die Revisionstätigkeit an den verschiedenen Büchern eine gewisse zeitlich Dauer anzunehmen ist.

mit Lukian bzw. der Zeit um 300 n. Chr. in Verbindung gebracht. Die Bezeugung des Antiochenischen Textes bei Josephus und in Qumran, aber auch in der altlateinischen Überlieferung sowie im Neuen Testament stellen aber die Frage nach dem protolukianischen Anteil und damit in weiterer Folge auch nach dem Verhältnis zur ursprünglichen Septuaginta. Letztere Frage hatte Barthélemy dahingehend beantwortet, dass der Antiochenische Text die Urseptuaginta repräsentiere, wenn auch mit gewissen Änderungen und Verderbnissen: „plus ou moins abâtardie et corrompue”.<sup>24</sup>

Die meisten Autoren gehen dagegen von einer protolukianischen Rezension aus, die aber relativ früh, eventuell in ähnlicher Zeit wie die kaige-Rezension, stattgefunden habe.<sup>25</sup>

Die eigentliche Frage ist aber die nach der Lukianischen Rezension um 300 n. Chr. Hier wird einerseits die – teilweise – alte Grundlage des antiochenisch/lukianischen Textes zugegeben, im Wesentlichen werden aber die von Rahlfs, Brock, Ziegler u.a. benannten Kennzeichen der Lukianischen Rezension tradiert. Dementsprechend wird die Frage nach der Unterscheidung zwischen älterem Antiochenischen Text und der Lukianischen Rezension als eine der schwierigsten Aufgaben der aktuellen Septuagintaforschung bezeichnet,<sup>26</sup> sofern sie nicht gar als nicht mehr möglich betrachtet wird.<sup>27</sup>

M.E. kann man an dieser Stelle weiter kommen, wenn man sich von den traditionellen Vorentscheidungen frei macht und das Verhältnis der Texte unvoreingenommen analysiert. Das Problem der bisherigen Untersuchungen ist, wie schon angesprochen, dass von Lukian als dem jüngsten Text ausgegangen wird und alle Unterschiede zu den anderen Texten – sei es der kaige-Text wie bei Rahlfs, sei es der von Rahlfs

<sup>24</sup> Barthélemy, *Devanciers*, 127.

<sup>25</sup> So etwa Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 232–236, und K.H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, 2000), 54f.

<sup>26</sup> So besonders J. W. Wevers, „Proto-Septuagint Studies”, *FS T. J. Meek* (Toronto, 1964), 58–67: „All in all, the so-called proto-Lucianic text is to my mind the most difficult problem in modern Septuagint work.” (69). Vgl. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 235, and J. Dines, *The Septuagint* (London, 2004), 105: „Much remains to be done... above all, to sort out the ‘proto-Lucianic’ elements from those belonging to the later ‘updating’.”

<sup>27</sup> F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9; Münster, 2001), 90: „Wichtig ist, dass die Vorlage dieser Rezension sehr alt war... Wir gäben viel darum, diesen ‚antiochenischen Text‘ noch zu haben. Leider besitzen wir nur noch eine ‚antiochenische Rezension‘ und die Rekonstruktion ihrer Vorlage ist nicht mehr möglich.”

rekonstruierte Text von 1 Sam bei Brock oder auch der von Ziegler rekonstruierte Jeremiahtext – als das Werk Lukians betrachtet werden. Diese im Grunde statistisch-deskriptiv angelegten Untersuchungen führen zu einem Zirkelschluss: Die statistische Auflistung ist für sich zeitneutral und bestätigt scheinbar die als Voraussetzung vorher angenommene Chronologie: Wenn der Lukianische Text der jüngste ist, sind natürlich seine Differenzen gegenüber anderen Texten das Werk der lukianische Bearbeitung. Das kann gar nicht anders sein. Merkwürdig ist nur, dass diese pauschale Voraussetzung nicht in Frage gestellt wird, und dies trotz der Übereinstimmungen mit Josephus, mit der *Vetus Latina* und den Qumrantexten. Merkwürdig ist auch, dass die festgestellte Widersprüchlichkeit (“Unregelmäßigkeit”) der lukianischen Rezensionstätigkeit nicht als Anfrage an die Beschreibung verstanden, sondern zu einem weiteren Kennzeichen erklärt wurde.

Hält man sich jedoch auch für eine andere Chronologie der Textentwicklung offen, dann ergibt sich nicht nur ein anderes Bild, sondern es löst sich auch ein wesentliches Problem, nämlich die angebliche Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit der angenommenen lukianischen Redaktion. Dies ist an anderer Stelle ausführlicher dargelegt<sup>28</sup> und soll hier nur kurz illustriert werden, und zwar anhand einiger Verse aus 2 Sam 15.<sup>29</sup>

“See the table on p. 100”

---

<sup>28</sup> S. Kreuzer, “Towards the Old Greek. New Criteria for the Evaluation of the Recensions of the Septuagint (Especially the Antiochene/Lucianic Text and the Kaige Recension)”, in M. K. H. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana 2007* (SBLSCS 55; Atlanta, 2008), 239–253.

<sup>29</sup> In den folgenden Synopsen ist die Orthographie der jeweiligen Edition beibehalten. Die Madrider Edition folgt – so wie die Göttinger Septuaginta – bezüglich des “beweglichen Ny” der späten byzantinischen Schulregel, die ca. im 10. Jh. in die biblischen Manuskripte eingeführt wurde. KR = Text der kaige-Rezension.



MT	KR (Rahlfs bzw. B)	L (Madrider Edition)
וַיִּקְרָא אֲבִשְׁלוֹם אֵלָיו	2 και ἐβόησεν πρὸς αὐτὸν Ἀβεσσαλωμ	καὶ ἐκάλει αὐτὸν Ἀβεσσαλὼμ
וַיֹּאמֶר אִי־מִזָּה עִיר אֲתָהּ	καὶ ἔλεγεν αὐτῷ ἐκ ποίας πόλεως σὺ εἶ	καὶ ἔλεγεν αὐτῷ Ἐκ ποίας πόλεως εἶ σὺ
וַיֹּאמֶר	καὶ εἶπεν [ὁ ἀνὴρ >B]	καὶ ἀπεκρίνατο ὁ ἀνὴρ καὶ ἔλεγεν
מֵאֶחָד שְׁבַט־יִשְׂרָאֵל :עַבְדְּךָ	ἐκ μιᾶς φυλῶν Ἰσραηλ ὁ δοῦλός σου	Ἐκ μιᾶς τῶν φυλῶν τοῦ Ἰσραήλ ὁ δοῦλός σου
וְהָיָה בְּקֶרֶב־אִישׁ לְהַשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשַׁלַּח אֶת־יָדָיו וְהַחֲזִיק לוֹ וְנָשַׁק לוֹ	5 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίξειν ἄνδρα τοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἐξέτεινεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν	καὶ ἐγένετο ἐπὶ τῷ προσάγειν τὸν ἄνδρα τοῦ προσκυνεῖν αὐτῷ καὶ ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ καὶ κατεφίλει αὐτόν
וַיַּעַשׂ אֲבִשְׁלוֹם כְּדָבָר הַזֶּה לְכָל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־רָבֵאוּ לְמִשְׁפָּט אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיִּגְנֹב אֲבִשְׁלוֹם אֶת־לֵב אֶנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל:	6 καὶ ἐποίησεν Ἀβεσσαλωμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο παντὶ Ἰσραηλ τοῖς παραγινομένοις εἰς κρίσιν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ ἰδιοποιεῖτο Ἀβεσσαλωμ τὴν καρδίαν ἀνδρῶν Ἰσραηλ	καὶ ἐποίει Ἀβεσσαλὼμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο παντὶ Ἰσραήλ τοῖς παραγινομένοις εἰς κρίσιν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ ἰδιοποιεῖτο Ἀβεσσαλὼμ τὰς καρδίας παντῶν τῶν ἀνδρῶν τοῦ Ἰσραήλ
וַיִּשְׁלַח אֲבִשְׁלוֹם מַרְגְּלִים בְּכָל־שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשֶׁמְעֵכֶם אֶת־קוֹל הַשָּׂרָר וְאַמְרֹתָם מִלֵּךְ אֲבִשְׁלוֹם :בְּחֶבְרוֹן	10 καὶ ἀπέστειλεν Ἀβεσσαλωμ κατασκόπους ἐν πάσαις φυλαῖς Ἰσραηλ λέγων ἐν τῷ ἀκοῦσαι ὑμᾶς τὴν φωνὴν τῆς κερατίνης καὶ ἐρεῖτε βεβασίλευκεν βασιλεὺς Ἀβεσσαλωμ ἐν Χεβρών	καὶ ἀπέστειλεν Ἀβεσσαλὼμ κατασκόπους εἰς πάσας τὰς φυλάς τοῦ Ἰσραήλ λέγων Ἐν τῷ ἀκοῦσαι ὑμᾶς φωνὴν σάλπιγγος καὶ ἐρεῖτε Βεβασίλευκεν Ἀβεσσαλὼμ ἐν Χεβρών

Die Sätze zeigen zunächst die vertrauten Unterschiede, insbesondere die *Hinzufügung des Artikels* im Antiochenischen Text: V. 2 (Z. 7): Ἐκ μιᾶς τῶν φυλῶν τοῦ Ἰσραήλ; oder V. 5 (Z. 2): τὸν ἄνδρα; ähnlich auch V. 6 (Z.8): παντῶν τῶν ἀνδρῶν τοῦ Ἰσραήλ oder in V. 10 (Z. 3): εἰς πάσας τὰς φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.

Aber auch das gegenteilige Phänomen findet sich, etwa in V. 10 (Z. 6) die Streichung der beiden Artikel von τὴν φωνὴν τῆς κερατίνης.

Auch das Phänomen der *Hinzufügung* von Wörtern oder Namen lässt sich beobachten: Im letzten Satz von V. 6 (Z. 8) sind es die Herzen aller Israeliten, παντῶν τῶν ἀνδρῶν τοῦ Ἰσραήλ, die sich Absalom zu Eigen macht. Aber auch hier gibt es ebenso das Gegenteil: In V. 10 (Z. 8) wird offensichtlich βασιλεὺς gestrichen.

Damit sind wir genau bei den beiden bekanntesten Kennzeichen der Lukianischen Rezension – *Hinzufügung des Artikels* und *Hinzufügung ergänzender und erläuternder Begriffe* –, allerdings auch bei dem bekannten Phänomen der *Unregelmäßigkeit*.

Wenn man jedoch die traditionelle Vorentscheidung bezüglich der Lukianischen Rezension aufgibt, stellt sich die Sache ganz anders dar. Betrachten wir dazu die kaige-Rezension, die den Text bekanntlich hebraisierend auf ihre hebräische Vorlage hin überarbeitet. Sie tut das aber nicht nur im Blick auf den Wortbestand, sondern darüber hinaus nach bestimmten hermeneutischen Vorstellungen. Ein wesentlicher Punkt dieser Bearbeitung ist, dass Besonderheiten des hebräischen Textes auch im Griechischen erkennbar werden sollen: So dient etwa die bekannte Wiedergabe von אָנִי mit ἐγώ εἰμι dazu, erkennbar zu machen, ob im hebräischen Text die Kurzform אָנִי oder die Langform אָנִי אֲנִי des Personalpronomens steht. Auf dieser Linie liegt es auch, wenn die hebräischen Wörter möglichst konkordant und möglichst nahe an der Grundbedeutung wiedergegeben werden, z.B. in V. 10 eben nicht σάλπιγξ, Trompete, sondern κερατίνη, Horn, für hebr. שׁוֹפָר.

Darüber hinaus gibt es in der frühjüdischen Hermeneutik eine wichtige Vorstellung, die offensichtlich ebenfalls die kaige-Rezension beeinflusste: Es geht um die Idee, dass der biblische Text nicht nur ein heiliger Text ist, sondern auch *ein vollkommener Text* ist. D.h. in diesem Text ist nichts zu viel, aber auch nichts zu wenig. Wenn dem so ist, dann hat alles seine Bedeutung, auch Kleinigkeiten, die scheinbar keinen Unterschied machen. Darum ist es eben wichtig, dass der in unseren Augen bedeutungslose und im Deutschen ebenso wie im Griechischen unübersetzbare Unterschied zwischen אָנִי und אָנִי אֲנִי sichtbar wird. Nicht nur der Inhalt, auch die Textoberfläche ist wich-

tig; und wo es möglich ist, ist diese Textoberfläche auch im Griechischen wiederzugeben.

Betrachten wir den Text unter dieser Voraussetzung, dann entsteht eine ganz andere Perspektive der Textentwicklung. In 2 Sam 15:2 (Z. 7) gibt es im Lukianischen Text scheinbar zweimal eine Hinzufügung des Artikels. Allerdings: Im hebräischen Text ist ebenfalls kein Artikel zu sehen. Die Differenz der beiden Versionen erklärt sich am einfachsten als Streichung der beiden Artikel in formaler Anpassung an den hebräischen Text. Der Antiochenische Text mit seinen Artikeln entspricht dagegen gut der hebräischen Grammatik:  $\text{שְׁבִטֵי־יִשְׂרָאֵל}$  ist wegen des in sich determinierten Eigennamens Israel eine determinierte Genitivverbindung, die im Antiochenischen Text adäquat wiedergegeben ist. Das Gleiche wiederholt sich mit den Stämmen Israels in V. 10 (Z. 3). Dasselbe Phänomen findet sich in V. 6 (Z. 8), Absalom stiehlt das Herz der Männer Israels:  $\text{אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל}$  ist wieder eine determinierte Genitivverbindung, die der Antiochen. Text adäquat wiedergegeben hat. Dagegen hat die kaige-Rezension die beiden Artikel gestrichen, weil im Hebräischen kein sichtbarer Artikel vorliegt.

Diese Grunderkenntnis ist noch etwas zu ergänzen: Im Hebräischen gibt es die Nota accusativi. Diese steht nur bei determiniertem Objekt; anders herum ausgedrückt: Die Nota accusativi zeigt die Determination an. Insofern entspricht die Nota accusativi einem Artikel. Das finden wir in der Mitte von V. 5: Absalom streckte seine Hand aus:  $\text{וַיִּשְׁלַח יָדָיו־אֶת־אֲרֹנָיו}$ . Die Hand ist durch das Personalsuffix determiniert, im L ist das entsprechend wiedergegeben. Die kaige-Rezension hätte eigentlich den Artikel streichen müssen. Dass sie es nicht getan hat, erklärt sich aus ihrem hermeneutischen Prinzip der Wiedergabe der Textoberfläche: vor  $\text{יָדָיו}$  steht ein Graphem, nämlich die – zudem funktionsgleiche – Nota accusativi, daher wird im Griechischen der Artikel als entsprechendes Graphem beibehalten. Dieses Prinzip einer graphemischen Entsprechung gilt anscheinend auch für andere Elemente, insbesondere für Präpositionen. So erklärt sich etwa in V. 5 (Z. 2), dass der erste Artikel erhalten blieb, während der zweite Artikel gestrichen wurde: Der Artikel bei  $\text{ἐν τῷ ἐγγίξειν}$  hat eine Entsprechung in der Präposition und bleibt daher erhalten. Ähnliches gilt in V. 10 (Z. 5) bei  $\text{ἐν τῷ ἀκοῦσαι}$ .

Das hier erkannte Prinzip hilft aber auch noch weiter. In V. 10 (Z. 6) steht  $\text{φωνὴν σάλπιγγος}$ . Nach traditioneller Meinung hätte Lukian hier ausnahmsweise die Artikel gestrichen. "Konsequenz ist nicht seine Stärke" hatte Rahlfs formuliert. Betrachten wir die Sache dagegen nach

dem hier erkannten Prinzip, dann hat nicht Lukian die Artikel gestrichen, sondern kaige hat die Artikel hinzugefügt, weil im Hebräischen bei  $\text{הַשְׁפָּר} \text{-קול}$  entsprechende Grapheme vorliegen: die Nota accusativi vor  $\text{קול}$  und der Artikel vor  $\text{שופר}$ .

Was ist das Ergebnis dieser Beobachtungen? Es zeigt sich, dass der Antiochenische Text – jedenfalls in den Aspekten, die wir hier untersucht haben und die als Hauptcharakteristikum der Lukianischen Rezension gelten – eine alte Textform repräsentiert, die dem kaige-Text vorausliegt und somit der ursprünglichen Septuaginta nahe steht. Jedenfalls ergibt sich aus dieser Perspektive eine konsistente Erklärung der Phänomene. Das bedeutet aber zugleich, dass der Antiochenische Text – und damit auch die ursprüngliche Septuaginta von Sam und Kön – eine zwar eng an die hebräische Vorlage angelehnte, aber zugleich doch auch an einigermassen gutem Griechisch orientierte Übersetzung darstellt.

Die gewonnene methodische Einsicht lässt auch das zweite Hauptcharakteristikum des Antiochenischen Textes in einem neuen Licht erscheinen, nämlich die angebliche Hinzufügung erklärender oder verdeutlichender Begriffe und bestimmte Modifikationen im Wortlaut. Ersteres findet sich etwa in V. 6 (Z. 8) mit der scheinbaren Hinzufügung von  $\text{παντῶν}$  (“das Herz *aller* Männer in Israel”) und werden wir bei 2 Sam 12 finden, letzteres zeigt sich etwa in V. 6 (Z. 7) mit der Anpassung von  $\text{τὰς καρδίας}$  an den Singular des MT und in V. 10 (Z. 6) die Änderung von  $\text{σάλπιγγς}$  zu  $\text{κερατίνη}$ .

Die klassische Annahme, Lukian habe erklärende Begriffe etc. hinzugefügt, stösst zudem auf ein grundsätzliches Bedenken: Hat man um 300 n. Chr. wirklich noch derart frei Ergänzungen im biblischen Text vorgenommen? M.W. gibt es keine wirkliche Analogie dazu. Im Gegenteil: Origenes nahm in seiner Hexapla keine Streichungen vor, sondern setzte die fraglichen Wörter mit Obelos und Metobelos nur sozusagen in Klammern, und er nahm zwar Ergänzungen vor, wenn eine Entsprechung zum hebräischen Text fehlte, aber er formulierte nicht selbst, sondern nahm den Wortlaut aus einer der vorhandenen Übersetzungen.<sup>30</sup>

Zur angenommenen Ergänzung des Textes der heiligen Schriften gibt es dagegen eine Analogie aus älterer Zeit, nämlich die sogenann-

<sup>30</sup> Zu diesem Verfahren siehe E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart, 1988), 66f.

ten Vulgärhandschriften aus Qumran bzw. aus vormassoretischer Zeit, wie sie in Qumran reichlich belegt sind.<sup>31</sup> Schon von da her ist es mindestens so wahrscheinlich, dass ein Plus im Antiochenischen Text auf die Hebräische Vorlage zurückgeht. Ein Beispiel dafür wäre die Hinzufügung von  $\alpha\upsilon\tau\omega$  in V. 2 (Z. 3), die in diesem Fall auch durch die KR gestützt wird. Offensichtlich hatte KR einen Text vor sich, der eine Entsprechung zu diesem  $\alpha\upsilon\tau\omega$  enthielt. Auch  $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\epsilon\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\tau\omicron \acute{\omicron} \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ , ebenda in V. 2, ist dann wohl nicht lukianische Ergänzung, sondern geht höchstwahrscheinlich auf eine hebräische Vorlage zurück, zumal es keinen innergriechischen Grund für diese Ergänzung gibt, und offensichtlich die typisch hebräische Ausdrucksweise...  $\text{ויען ויאמר}$  vorliegt. – Auch diese Beobachtungen sprechen dafür, dass der Antiochenische Text alt ist und der hebräischen Vorlage entspricht und somit der ursprünglichen Septuaginta nahe steht.

Von diesen Beobachtungen kommen wir nun zur Analyse von 2 Sam 12.

### 3. UNTERSUCHUNG VON VARIANTEN IN 2 SAM 12:1–17

Angesichts des vorgegebenen Rahmens können hier nicht alle Besonderheiten und Differenzen zwischen den Texten angesprochen werden. Es geht auch nicht darum, hier alle Varianten restlos zu erklären. (Abgesehen von den praktisch immer vorhandenen Inkonsequenzen eines Übersetzers oder Bearbeiters,<sup>32</sup> ist zu beachten, dass wir nicht die originalen Texte sondern immer nur Abschriften besitzen.) Vielmehr geht es darum, die wichtigsten Typen von Unterschieden anzuspren-

<sup>31</sup> E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik* (Stuttgart, 1997), 89–92.95 bezeichnete diese Schriften als Schriften in qumranischer Schreibpraxis. Diese Bezeichnung bringt zwar die Häufigkeit des Phänomens in den Texten aus Qumran gut zum Ausdruck, aber es gilt nicht nur für Texte aus Qumran, sondern das Phänomen ist weiter verbreitet und vermutlich auch schon etwas älter und zeigt sich bekanntlich etwa auch im Samaritanischen Pentateuch.

<sup>32</sup> Eine völlige Konsequenz ist nicht zu erwarten, weil für einen Bearbeiter nicht nur die Bearbeitungsprinzipien, sondern der Text und seine Gegebenheiten eine Rolle spielen. Selbst Aquila war nicht völlig konsequent: "Absolute consistency in usage, of course, is not to be looked for – indeed even Aquila did not always achieve it..." (Brock, *Recensions*, 256). Auch der kaige-Text der Zwölfprophetenrolle von Naḥal Hever ist nicht völlig konsistent (freundlicher Hinweis von Anneli Aejmelaeus in der Diskussion zum Vortrag).

chen und zu prüfen, ob und inwiefern die oben dargestellten Erkenntnisse sich auch hier bewähren.

Betrachten wir zunächst die Unterschiede zwischen den griechischen Textformen.

Ich beginne mit dem Artikel, auch wenn es damit gerade in 2 Sam 12 schwierig ist. In V. 7 (Z. 7) hat *L* einen Artikel: ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ, KR dagegen nicht, wie auch im MT vor Israel kein Artikel steht bzw. stehen kann. Andererseits hat in V. 13 (Z. 1) Natan in der KR einen Artikel und zwar im Dativ: τῷ Ναθαν. Das entspricht einer Präposition, die aber in der Vorlage offensichtlich הָ gelautet haben muss und nicht wie im MT הָא. Die Differenz entspricht dem Fall von V. 4 (Z. 2) πρὸς τὸν ἄνδρα (*L*) – τῷ ἀνδρὶ (KR), wobei in diesem Fall MT das הָ hat, und durch den Artikel vor עֲשֵׂה ist auch der Artikel in τῷ πλουσίῳ abgedeckt.

In V. 4 (Z. 3) ist der Artikel in τοῦ λαβεῖν für die Infinitivkonstruktion richtig; in der KR ist er getilgt, weil auch im MT kein Artikel vorliegt und das הָ offensichtlich als Radikal (חֵלֵק) aufgefasst wurde.

Interessant ist V. 10: Dass (Z. 2) gegenüber εἰς τὸν αἰῶνα in *L* in der KR bei ἕως αἰῶνος kein Artikel steht, entspricht dem Hebräischen. Dass in V. 10 (Z. 4) καὶ ἔλαβες τὴν γυναικα auch in der KR ein Artikel steht, passt zum Vorhandensein der Nota accusativi in תִּשָּׂא־תֵּן קֶהֱלֵךְ אִתָּךְ. Dass (Z. 5) vor Uria ein Artikel steht, passt nicht ganz zum Schema. Allerdings verweist Brooke-McLean zur Stelle auf Kodex M (und weitere Mss), wo der Artikel fehlt. Das ist jedoch nicht zu hoch zu bewerten, weil das auch ein Einfluss des *L* sein könnte. In der letzten Zeile (Z. 6) haben wir dagegen wieder eine schöne Übereinstimmung mit dem hebr. Text: τοῦ εἶναί σοι εἰς γυναικα entspricht genau הַשָּׂאֵלְךָ הָיָה לְךָ. Zwar könnte *L* mit σεαυτῷ γυναικα hier sprachlich verbessert haben, aber wenn man die Dinge offen betrachtet, dann hat wahrscheinlich die ursprüngliche Septuaginta sachgemäß, aber in brauchbarem Griechisch übersetzt, während der Hebraismus genau zu KR passt.

Damit zurück zu V. 1: In Z. 1 haben wir einen Fall wo – in traditioneller Betrachtungsweise – *L* scheinbar gegen seine sonstige Regel den Artikel gestrichen hat: ἀπέστειλε Κύριος Ναθάν. Der Fall passt aber genau zur hier vorgetragenen Erklärung: Die Nota acc. vor Natan נָתַן־תֵּן wird in KR durch den griech. Art. wiedergegeben: τὸν Ναθαν. Auch Z. 2 lässt sich so erklären: πρὸς τὸν Δαυίδ des *L* ist gut griechisch. Dagegen entspricht πρὸς Δαυιδ in KR formal genau dem hebräischen דָּוִד־לְךָ.

Damit gleich zu den weiteren Differenzen in V. 1: Die Betonung ἐν μιᾷ πόλει (*L*) entspricht sachlich genau dem hebr. תְּהֵאֵרָא בְּעִיר אֶחָד, in *einer* Stadt. Die KR hat dagegen an die hebr. Wortfolge angepasst: ἐν πόλει μιᾷ.

Interessant sind auch die weiteren Differenzen: In beiden griech. Versionen wird Natan zusätzlich als der Prophet bezeichnet. Als Vorlage ist אֲנִיבִיָּא anzunehmen, das entspricht der hebr. Grammatik und wird durch den auch in der KR vorhandenen Artikel gestützt: τὸν προφήτην. Nicht nur die KR, sondern auch die Übereinstimmung mit *L* beweist, dass es hier eine Vorlage gegeben hat, die ein Plus gegenüber dem MT hatte. – Das bedeutet aber: Der MT ist hier nicht völlig identisch mit der hebr. Vorlage des *L*. Man kann sagen, dass der MT eine ältere, kürzere Form bewahrt hat. Man könnte aber auch annehmen, dass der MT den Text gekürzt hat, etwa weil hier Natan im Unterschied zu 2 Sam 7 nicht die Zukunft ankündigt. Jedenfalls aber muss man zugeben, dass das Plus des *L* gegenüber dem MT offensichtlich keine späte Hinzufügung repräsentiert, sondern auf eine alte hebr. Vorlage zurückgeht.

Dasselbe liegt offensichtlich auch bei den nächsten Differenzen vor: In Z. 3 hat *L* statt des simplen πρὸς αὐτὸν ein ausführlicheres πρὸς Δαυὶδ Ναθάν, in Z. 5–6 hat *L* darüber hinaus eine explizite Redeeinleitung in der David zu einem Urteilspruch aufgefordert wird: Ἀνάγγειλον δὴ μοι τὴν κρίσιν ταύτην. An dieser Stelle hat auch der Qumrantext ein Plus gegenüber dem MT. Zwar ist 4QSam<sup>a</sup> an dieser Stelle sehr fragmentarisch, aber die Herausgeber vermerken ausdrücklich, dass das hier zu lesende *Nun* nicht zum ersten Vorkommen von Natan gehören kann.<sup>33</sup> Es muss also entweder zum zweiten Vorkommen von Natan gehören, oder zu einem Satz mit *Nun* wie etwa: אֲנִיבִיָּא לִי אֶת הַמִּשְׁפָּט הַזֶּה. Jedenfalls ist auch McCarter<sup>34</sup> der Meinung, dass der *L* auf eine hebr. Vorlage zurückgeht, die in etwa so gelautet haben muss. Schließlich bestätigt auch Vetus Latina das hohe Alter dieses Plus. – In V. 1 (Z. 5–6) bezeugen somit Qumran und *L* sowie die Vetus Latina einen ebenfalls alten, gegenüber MT längeren hebräischen Text. Auch hier kann man fragen: Ist das Plus (schon im Qumrantext) eine Ergänzung,

<sup>33</sup> DJD XVII, 142: “The second appearance of נָתַן in v 1 is evidently an explicating plus. Space considerations preclude our taking the first נָתַן in the verse as that found here in 4QSam<sup>a</sup>.”

<sup>34</sup> P. K. McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 9; New York NY, 1984), 294.

die den etwas abrupten Anfang der Geschichte ausgleicht, oder hat der MT gekürzt?

In V. 3 divergieren *L* und KR in der Wiedergabe von יְנֵבִים־עִמֹּלִים mit μετὰ τῶν τέκνων αὐτοῦ oder μετὰ τῶν υἱῶν αὐτοῦ. Es liegt nahe, dass die Übersetzung “Kinder” besser der Situation entspricht, wo ja dann auch an eine Tochter gedacht ist. Dagegen ist die Wiedergabe mit “Söhne” eine Anpassung der KR an die Bedeutung von יְנֵבִים im engeren Sinn. Jos Ant VII 149 bestätigt das hohe Alter von *L*.

Ein gemeinsames Plus von *L* und KR gibt es dann wieder in V. 4 (Z. 6): Der Reiche nimmt nicht von seinem Kleinvieh und von seinem Rindvieh, um es dem Gast, der zu ihm gekommen war, zuzubereiten. Zwar ist auch der hebr. Text verständlich, aber doch sehr knapp, während KR und *L* eine fast notwendige Ergänzung bieten, wobei offensichtlich beide eine hebräische Vorlage haben, die sie etwas unterschiedlich wiedergegeben haben.

Interessant ist, dass in der Wortwahl eine gewisse Wechselwirkung der beiden Versionen zu beobachten ist. KR nimmt nicht πάροδος aus Z. 1 auf, sondern verwendet ὄδοιπóρος wie es sich in Z. 1 des *L* findet. Außerdem haben beide das Wort ξένος gemeinsam, ein Wort, für das es im Hebr. kein wirklich passendes Äquivalent gibt. Diese Übereinstimmung in einem gut griechischen Wort weist darauf hin, dass hier die Ausdrucksweise der ursprünglichen Septuaginta vorliegt. Andernfalls müsste man annehmen, dass die Formulierung erst im Zuge der Textüberlieferung in die KR-Tradition eindrang, aber das könnte nicht allzu spät gewesen sein und würde ebenfalls auf ein höheres Alter des *L* hinweisen.

In Z. 5 findet sich wieder eine Anpassung der KR an den MT: Während *L* ἐκ nur einmal, nämlich in Z. 4 hat, wiederholt KR das ἐκ analog zur Wiederholung des hebr. מִן.

Ein interessanter Fall liegt schließlich noch in Z. 9 vor: Hier deckt sich *L* mit MT indem τοῦ ἀνδρὸς τοῦ πένητος auch das וְיִסְתֵּי des MT voraussetzt, während KR dieses nicht hat. M.E. ist *L* hier alt und geht auf eine dem MT entsprechende Vorlage zurück. – Wenn man das nicht zugeben will, dann muss man zu einer Hilfsannahme greifen, nämlich dass Lukian nicht nur das Griechische verbesserte, sondern dass er auch Hebräisch konnte und an manchen Stellen für seine Arbeit einen hebräischen Text heranzog, oder dass er einen griechischen Text zur Verfügung hatte, der anhand des MT bearbeitet worden war. Beides sind Hilfsannahmen, die zwar manchmal vertreten werden, die aber m.E. unnötig sind.



Ein Plus des *L* ist auch die folgende Wendung in Z. 9f: καὶ ἔθυσεν αὐτὴν, „und er schlachtete es“. Das ist eigentlich logisch und notwendig. Auch wenn es ein Zusatz ist, könnte dieses Plus eine hebräische Vorlage haben; der Erzählablauf verlangt die Explikation im Hebräischen genauso wie im Griechischen. – Oder hat der MT gekürzt? Jedenfalls fällt auf, dass in Gen 18:8 beim Besuch der drei Männer das Kalb ebenfalls nur zubereitet und nicht geschlachtet wird. Wir hätten dann eine innerbiblische Anpassung und sozusagen eine midraschische Kürzung vor uns.

In V. 7 (Z. 3) findet sich wieder eine Gemeinsamkeit von KR und *L*, nämlich außer „du bist der Mann“ auch noch der Relativsatz „der das getan hat“: ὁ ποιήσας τοῦτο. Dass dieser Satz auch in KR steht, erweist wieder die gemeinsame hebräische Grundlage und auch die Zugehörigkeit zur ursprünglichen Septuaginta. Wieder kann man fragen: Ist der kürzere Text des MT die alte Grundlage und die längere Form eine Erweiterung im Sinn eines hebräischen sogenannten Vulgärtextes, oder hat MT gekürzt, um die überraschende Pointe noch stärker hervorzuheben?

Eine auffallende Bezeugung der Varianten findet sich bei Davids Urteil, V. 6 (Z. 2): Der reiche Mann wird getötet, und außerdem muss er das Gestohlene ersetzen, und zwar nach MT und *L* 4-fach, nach KR (= B, aber auch A, M, N) dagegen 7-fach. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der 7-fache Ersatz als rhetorisch-emotionale Übertreibung (vgl. auch das Todesurteil) ursprünglich ist und der 4-fache Ersatz eine Anpassung an die vierfache Vergeltung ist, wie sie im Bundesbuch (Ex 21:37) vorgeschrieben ist.<sup>35</sup> Wir haben somit im MT eine innerbiblische Anpassung, gewissermaßen eine midraschische Korrektur. Interessant ist, dass KR hier nicht anpasst, sondern offensichtlich die ältere Version zur Vorlage hat. M.E. kann man nicht ableiten, wann die Korrektur gemacht wurde, aber jedenfalls hatte die KR eine noch unkorrigierte Vorlage. Es fällt auf, dass sich die 7-Zahl in der Septuagintaüberlieferung weithin durchgehalten hat, aber in den Tochterübersetzungen die 4-Zahl steht. Die 4-fache Vergeltung im *L* ist aber keine späte, lukianische Anpassung an das Hebräische, sondern auch Josephus hat die 4-fache Vergeltung. Es gab also offensichtlich im Griechischen zwei Traditionen nebeneinander, nämlich die 7-fache

<sup>35</sup> So McCarter, *II Samuel*, 294 und 299, und viele weitere Kommentatoren, auch wenn es daneben auch die gegenteiligen Überlegungen gibt, die im Wesentlichen die Superiorität des MT voraussetzen, aber dafür die 7-Zahl nur schwer erklären können.

und die 4-fache Vergeltung, wobei die 7-fache Vergeltung die sachlich ältere Version bietet. Zu beachten ist, dass *L* in diesem Fall gespalten ist: Ms 19 und 108 haben die siebenfache Erstattung, nur Ms 82 hat die vierfache Erstattung. Die siebenfache Erstattung ist somit im griechischen nicht ganz schmal belegt. Trotzdem haben Josephus und auch die griechischen und lateinischen Zitate die vierfache Erstattung.

Bei V. 8 (Z. 1 und 3) bestätigen sowohl das *omnia* als auch das *illius* des Ambrosiuszitates das hohe Alter des *L*. Interessant ist, dass nach dem traditionellen Verständnis hier der *L* nicht wie üblich erweitert und konkretisiert, sondern gekürzt hätte. Nach der hier vorgetragenen Erklärung erübrigt es sich, eine Ausnahme zu postulieren. Vielmehr ist deutlich, dass KR an MT angepasst hat.

Nur in Kürze noch einige Bemerkungen zu den Varianten aus 4QSam<sup>a</sup>: Das Plus in V. 1 wurde bereits oben diskutiert. Leider lässt das Fragment Nr. 97 zu V. 4–6 nichts über das Zahlwort (siebenfache oder vierfache Erstattung) erkennen. In V. 14 (Z. 2) liest 4QSam<sup>a</sup>: כִּי־נָא [ת] אֶת דְּבַר יְהוָה und partizipiert damit an den Erleichterungen, durch die die (vermutlich ursprüngliche) direkte Aussage, dass David durch sein Handeln Jhwh verachtet oder verächtlich gemacht habe, vermieden wird. In V. 14 (Z. 5) hat 4QSam<sup>a</sup> מוֹת יוֹמָת statt מוֹת יוֹמָת und entspricht damit eher der Formulierung im Griechischen, “inasmuch as ἀποθνήσκω is regularly used to render the passiv of ἀποκτείνω e.g. Deut 17:6)”<sup>36</sup>. In V. 15 (Z. 3) hat 4QSam<sup>a</sup> die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים statt des Tetragramms des MT. “This is a classic case in the kaige section of 4QSam<sup>a</sup> standing with the Lucianic recension against [MT] and [LXX<sup>B0</sup>].”<sup>37</sup> In V. 16 (Z. 2) setzen dagegen alle Versionen אֱלֹהִים voraus, so wie auch die Nota accusativi (auf Grund derer in KR der Artikel in τὸν θεὸν beibehalten ist). Dagegen hat 4QSam<sup>a</sup> die Präposition בְּ, was in Verbindung mit בִּקְשָׁה späteren Sprachgebrauch wiederzuspiegeln scheint.<sup>38</sup> Im Unterschied zum MT und den griechischen Versionen hat 4QSam<sup>a</sup> keine Verstärkung des Verbs צוּם durch Inf. abs. Während MT zwei Verben hat, “er übernachtete und er legte sich...” haben KR und *L* nur jeweils eines davon wiedergegeben. Dabei entspricht *L* mit ἐκάθευδεν dem Qumrantext, während KR mit ἠλόισθη sich offensichtlich auf das erste der beiden Verben des MT beschränkte (Kodex Alexandrinus hat dagegen beides). Auch bei der Näherbestimmung ἐν

<sup>36</sup> DJD XVII, 144.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd.: “The latter would seem to reflect late idiom.”

σάκκω stimmt *L* mit 4QSam<sup>a</sup> קשׁב überein. Hier fällt auf, dass Rahlfs in seiner Ausgabe das ἐν σάκκω in den Text übernahm, offensichtlich auf Grund der guten Bezeugung in den Handschriften und vor allem auch bei Josephus (siehe Apparat z.St.). Die Übereinstimmung von Josephus und Vetus Latina mit dem Qumrantext bestätigen nicht nur das Alter des *L*, sondern zeigen auch, dass Josephus und Vetus Latina ebenso wie der Qumrantext gewichte Zeugen für das hohe Alter der Textform sind. – Insgesamt bezeugen somit der Qumrantext und ebenso Josephus und Vetus Latina das hohe Alter des *L*, auch wenn – wie nicht anders zu erwarten – nicht in allen Details völlige Übereinstimmung besteht.

Abschließend sei der in unserem Abschnitt vorhandene Beleg für das namengebende Kennzeichen der KR erwähnt: In V. 14 (Z. 4) wird ׀ in *L* sachgemäß mit καὶ wiedergegeben, in KR dagegen mit dem typischen καὶ γε.

Das andere Kennzeichen, nämlich ἐγώ εἰμι mit folgender finiter Verbform ist dagegen nur teilweise vorhanden: Zwar bietet Rahlfs in V. 7 (Z. 6) ἐγώ εἰμι ἔχρισά σε. Dies ist allerdings nicht der Wortlaut von B, sondern Rahlfs hat hier das ἔχρισά aus dem *L* (und einigen weiteren Handschriften) übernommen, ohne das (in *L* nicht vorhandene) εἰμι zu streichen. Dadurch entstand eine Mischform, wie sie anscheinend auch Kodex M und einzelne Minuskeln haben, während B jedoch ἐγώ εἰμι ὁ χρισάσ σε liest.<sup>39</sup> Dadurch wird zwar auch de facto יְנִיחַ mit ἐγώ εἰμι wiedergegeben, aber diese Konstruktion mit dem Partizip ist grammatisch möglich. Dagegen ist das folgende ἐγώ εἰμι tatsächlich mit einem Verb in 1. Person verbunden und insofern ein Beleg für das bekannte Phänomen in der KR.

Der gegebene Rahmen erlaubt es nicht, die weiteren Varianten des Textes von 2 Sam 12:1–17 im Detail zu diskutieren. Die hier vorgestellten Einsichten und Kriterien bewähren sich aber weithin auch bei den weiteren Varianten, auch wenn, wie eingangs gesagt, nicht jedes Detail erklärt werden kann.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen:

<sup>39</sup> Ein ähnlicher Fall liegt in 13:28 vor, worauf Rahlfs verweist. Allerdings hat auch dort Rahlfs einen Mischtext und bietet B zwar ἐγώ εἰμι, aber wiederum gefolgt von einem Partizip, nämlich ἐντελλόμενος und nicht ἐντέλλομαι. Dagegen sind 11:5 und 15:28 tatsächlich Fälle, wo – in B – ἐγώ εἰμι mit finitem Verb der ersten Person verbunden ist.

## 4. ERGEBNISSE

1) Die Berücksichtigung des frühjüdischen Textverständnisses erlaubt eine weitgehende Erklärung der Revisionstechnik der KR. Um sie zu verstehen, genügt es nicht, in einem allgemeinen Sinn von hebraisierender Revision zu sprechen, sondern es ist festzuhalten, dass sich diese hebraisierende Revision der KR nicht nur auf den Sinn des hebräischen Textes bezieht, sondern ebenso und zum Teil noch stärker auf dessen formale Gegebenheiten. Diese aus dem frühjüdischen Schriftverständnis fließenden Bearbeitungsregeln waren den Revisoren wichtiger als gute Verständlichkeit.

Die Beachtung dieser Revisionstechnik, erlaubt gute Rückschlüsse auf die hebräische Textvorlage der KR. Diese hebräische Vorlage der KR entspricht weithin dem MT, ist aber keineswegs vollständig mit ihm identisch. Vielmehr hat auch der MT Änderungen erfahren, und zwar nicht nur unabsichtliche Änderungen, sondern gelegentlich auch eine gezielte Bearbeitung.

2) Für die Beurteilung des Antiochenischen Textes ist mit jenen Beobachtungen ernst zu machen, die ihn zumindest im Grundbestand als alten Text erweisen, nämlich die Übereinstimmungen mit Qumrantexten, mit Josephus, mit neutestamentlichen Zitaten und nicht zuletzt mit der *Vetus Latina*.

Diese Erkenntnis muss auch in die Beschreibung des Textprofils eingehen, d.h. die Analysen können nicht pauschal davon ausgehen, dass die Besonderheiten des Antiochenischen Textes ein spätes Stadium repräsentieren (Problem eines Zirkelschlusses). Im Gegenteil zeigt eine offene Analyse des *L*, dass er der ursprünglichen Septuaginta (Old Greek) sehr nahe steht.<sup>40</sup>

3) Die Kennzeichen des Lukianischen Textes sind damit im wesentlichen die Kennzeichen der ursprünglichen Septuaginta, nämlich eine verhältnismäßig gute, zumindest gut verständliche Übersetzung ins Griechische, die sich dabei aber trotzdem sachlich und teilweise auch formal eng an die hebräische Vorlage hält.

4) Das dargelegte Profil der beiden griechischen Textformen zeigt, dass sie beide je auf ihre Art ihrer hebräischen Vorlage sehr nahe ste-

---

<sup>40</sup> Damit wird nicht ausgeschlossen, dass es eine Lukianische Rezension um 300 n. Chr. gegeben haben kann, und dass es zwischen der ursprünglichen Septuaginta und dem Antiochenischen Text eine frühe, protolukianische Rezension gegeben haben mag. Aber beide Rezensionen müssen nachgewiesen und dürfen nicht nur postuliert werden.

hen, und dass es möglich ist, auf ihre jeweilige Vorlage zurückzuschließen bzw. die entsprechenden hebräischen Texte zu identifizieren.

5) Die verschiedenen griechischen Textformen bestätigen und erweitern unsere Kenntnis der hebräischen Textformen und helfen auch zu ihrer Verhältnisbestimmung. Insbesondere zeigen sie, dass auch der Massoretische Text auf einen guten und alten Text – bzw. auf *den* alten Text – zurückgeht, dass er aber nicht nur zufällige Veränderungen erfahren hat, sondern auch gezielt – im Wesentlichen aus exegetisch-theologischen Gründen – literarisch gestaltet wurde.

### Textsynopse 2 Sam 12:1–17

<Q> Variante in 4QSam<sup>a</sup>, [ >B] in Rahlfs, aber nicht in B; (B) so in B, gegenüber Rahlfs; Josephus, *Antiquitates*, und Vetus Latina nach Fernández Marcos, Busto Saiz, *Texto antioqueno*.

MT	KR (Rahlfs bzw. B)	L
וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת-נָתָן אֶל-דָּוִד וַיִּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ <Q>	1 καὶ ἀπέστειλεν κύριος τὸν Ναθαν τὸν προφήτην πρὸς Δαυιδ καὶ εἰσήλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ	Καὶ ἀπέστειλεν Κύριος Ναθάν τὸν προφήτην πρὸς τὸν Δαυίδ καὶ εἰσήλθε πρὸς Δαυίδ Ναθάν καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀνάγγειλον δὴ μοι τὴν κρίσιν ταύτην·
שְׁנֵי אַנְשִׁים הָיוּ בְּעִיר אַחַת אֶחָד עֹשִׂיר וְאֶחָד רָאשׁ:	δύο ἦσαν ἄνδρες ἐν πόλει μιᾷ εἷς πλούσιος καὶ εἷς πένης	δύο ἄνδρες ἦσαν ἐν μιᾷ πόλει εἷς πλούσιος καὶ εἷς πένης
<i>Responde mihi iudicium Weber</i>		
לְעֹשִׂיר הָיָה צֹאן וּבְקָר הָרְבִיחַ מְאֹד: וְלָרֵשׁ אֵין-צֶלַל כִּי אִם-כִּבְשָׂה אַחַת קִטְטָהּ אֲשֶׁר קָנָה וַיַּחֲהֶהּ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וַעֲסָבָיו וַיַּחֲהֶהּ מִפְתּוֹ תֹאכֵל וּמִכֶּסֶׁׁת שִׁתָּהּ וּבְחִיקוֹ תִשָּׁבֵב וַתַּהַיֵּילוּ כִבְתָּ:	2 καὶ τῷ πλουσίῳ ἦν ποίμνια καὶ βουκόλια πολλὰ σφόδρα 3 καὶ τῷ πένητι οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἄμνός μία μικρά ἦν ἐκτήσατο καὶ περιεποιήσατο καὶ ἐξέθρεψεν αὐτήν καὶ ἠδρύνθη μετ' αὐτοῦ καὶ μετὰ τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό ἐκ τοῦ ἄρτου αὐτοῦ ἦσθιεν καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ ἔπινεν καὶ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ ἐκάθευδεν καὶ ἦν αὐτῷ ὡς θυγάτηρ	καὶ ἦν τῷ πλουσίῳ ποίμνια καὶ βουκόλια πολλὰ σφόδρα καὶ τῷ πένητι οὐκ ἦν οὐθὲν ἄλλ' ἢ ἄμνός μία μικρά ἦν ἐκτήσατο καὶ περιεποιήσατο καὶ ἐξέθρεψεν αὐτήν καὶ συνετρέφη μετ' αὐτοῦ καὶ μετὰ τῶν τέκνων αὐτοῦ κατὰ τὸ αὐτό ἀπὸ τοῦ ἄρτου αὐτοῦ ἦσθιε καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ ἔπινε καὶ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ ἐκάθευδεν καὶ ἦν αὐτῷ ὡς θυγάτηρ αὐτοῦ

(cont.)

MT	KR (Rahlf's bzw. B)	L
	μετὰ τῶν τέκνων αὐτοῦ Jos Ant VII 149	
וַיִּבֹא הַלֵּךְ לְאִישׁ הַעֲשִׂיר וַיִּהְיֶה לְקַחַח מִצְאָנוּ וּמִבְּקָרוֹ לְעֹשׂוֹת לְאַרְבָּ הַבָּאֵל וַיִּקַּח אֶת־כַּבְּשֶׁת הָאִישׁ הַרְּאָשׁ	4 καὶ ἦλθεν <b>πάροδος</b> <b>τῷ</b> ἀνδρὶ <b>τῷ</b> πλουσίῳ καὶ ἐφείσατο λαβεῖν ἐκ τῶν ποιμνίων αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν βουκολίων αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι <b>τῷ</b> ξένῳ <b>ὀδοιπόρῳ</b> ἐλθόντι πρὸς αὐτόν καὶ ἔλαβεν τὴν ἀμνάδα τοῦ πένητος	<b>ἦλθε</b> δὲ <b>ὀδοιπόρος</b> πρὸς τὸν ἄνδρα τὸν πλούσιον καὶ ἐφείσατο <b>τοῦ</b> λαβεῖν ἐκ τοῦ ποιμνίου αὐτοῦ καὶ τοῦ βουκολίου ἑαυτοῦ, καὶ ποιῆσαι <b>τῷ</b> ἀνδρὶ <b>τῷ</b> ξένῳ <b>τῷ</b> ἦκοντι πρὸς αὐτόν, καὶ ἔλαβε τὴν ἀμνάδα <b>τοῦ</b> ἀνδρὸς τοῦ πένητος <b>καὶ</b> ἔθυσεν αὐτήν
וַיַּעֲשֶׂה לְאִישׁ הַבָּא אֵלָיו: וַיַּחֲרֹף אָדָם בְּאִישׁ מֵאָדָם וַיֹּאמֶר אֶל־נָתָן חַי־יְהוָה כִּי בְזֻמּוֹת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֶה:	καὶ ἐποίησεν αὐτήν <b>τῷ</b> ἀνδρὶ <b>τῷ</b> ἐλθόντι πρὸς αὐτόν 5 καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ Δαυιδ σφόδρα <b>τῷ</b> ἀνδρὶ καὶ εἶπεν <b>Δαυιδ</b> πρὸς Ναθαν ὅτι <b>υἱὸς</b> θανάτου ὁ ἀνὴρ ὁ ποιήσας τοῦτο	καὶ ἐποίησεν αὐτήν <b>τῷ</b> ἀνδρὶ <b>τῷ</b> ἦκοντι πρὸς αὐτόν. καὶ ἐθυμώθη Δαυιδ σφόδρα ὀργῇ <b>ἐπὶ</b> τὸν ἄνδρα καὶ <b>εἶπε</b> πρὸς Ναθάν Ζῆ Κύριος, ὅτι <b>ἄξιος</b> ὁ ἀνὴρ ὁ ποιήσας τοῦτο <b>θανάτου</b> ,
וְאֶת־הַכְּבֹשֶׁת יִשְׁלֹם אֶרְבַּע־תַּיִם עֶקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא־חָמַל: וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד אֲתָה הָאִישׁ	καὶ τὴν ἀμνάδα ἀποτείσσει ἑπταπλασίονα ἀνθ' ὧν ἐποίησεν τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ περὶ οὗ οὐκ ἐφείσατο 7 καὶ εἶπεν Ναθαν πρὸς Δαυιδ σὺ εἶ ὁ ἀνὴρ <b>ὁ ποιήσας τοῦτο</b>	καὶ τὴν ἀμνάδα ἀποτίσει τετραπλασίονα ἀνθ' ὧν ἐποίησε τὸ πῶγμα τοῦτο καὶ ὑπὲρ οὗ οὐκ ἐφείσατο. καὶ εἶπε Ναθάν πρὸς Δαυιδ Σὺ εἶ ὁ ἀνὴρ <b>ὁ ποιήσας τοῦτο</b> .
כֹּה־אָמַר יְהוָה אֵלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי מִשְׁחַתְּתִיךָ לְמַלְךְ עַל־יִשְׂרָאֵל וְאֲנֹכִי הַצֹּלֶתִיךָ מִיָּד שָׂאוּל:	ὅτι (B) τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ ἐγὼ <b>εἰμι</b> ὁ <b>χρῖστας</b> (B) σε εἰς βασιλέα ἐπὶ Ἰσραηλ καὶ ἐγὼ <b>εἰμι</b> ἐρ[ρ >B]υσάμην σε ἐκ χειρὸς Σαουλ <b>Ἐγὼ</b> ἔχρισά σε βασιλέα ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ	τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραήλ <b>Ἐγὼ</b> ἔχρισά σε εἰς βασιλέα ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ, καὶ ἐγὼ ἐξειλάμην σε ἐκ χειρὸς Σαούλ. καὶ ἐξειλόμην σε ἐκ χειρὸς Σαούλ Asterios Sofista

(cont.)

MT	KR (Rahlfs bzw. B)	L
<p>וְאַתְּנָהּ לְךָ אֶת־בֵּית אֲדִנְיָ וְאַתְּנִישִׁי אֲדִנְיָ בְּחִיקְךָ וְאַתְּנָהּ לְךָ אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְיִהוּדָה וְאֶסְמַעֲט וְאֶסְפָּה לְךָ בְּהֵנָה וּכְהֵנָה:</p>	<p>8 καὶ ἔδωκά σοι τὸν οἶκον τοῦ κυρίου σου καὶ τὰς γυναῖκας τοῦ κυρίου σου ἐν τῷ κόλπῳ σου καὶ ἔδωκά σοι τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ Ἰουδα καὶ εἰ μικρὸν ἐστὶν προσθήσω σοι κατὰ ταῦτα</p>	<p>καὶ ἔδωκά σοι τὰ πάντα τοῦ κυρίου σου καὶ τὰς γυναῖκας αὐτοῦ εἰς τὸν κόλπον σου, καὶ ἔδωκά σοι τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα, καὶ εἰ ὀλίγα σοι ἐστί, προσθήσω σοι καθὼς ταῦτα.</p>
<i>Et dedi tibi omnia quae erant domini tui et uxores illius</i> Ambrosius		
<p>מְדוּעַ בְּנִיתָ   אֶת־דָּבָר יְהוָה לַעֲשׂוֹת הַרְעָ (בְּעֵינַי) [בְּעֵינַי] אֵת אוּרִיָּה הַחַתִּי הַכִּיתָ בְּחֶרֶב וְאַתְּ אֲשֵׁיתוּ לְקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה וְאֵת הַרְגָתָ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן: וְעַתָּה לֹא־תִסּוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד־עוֹלָם עַקֵּב כִּי בִזְתָּנִי וְתַקַּח אֶת־אִשְׁתִּי אוּרִיָּה הַחַתִּי לְהִיּוֹת לְךָ לְאִשָּׁה: ס כֹּה   אָמַר יְהוָה הֲנִי מִקִּים עָלֶיךָ רָעָה מִבְּיַתְךָ וְלִקְחֹתִי אֶת־נַפְשִׁי יְיָ לְעֵינֶיךָ וְנִתְּתִי לְרַעֲיָךְ וְשָׁכַב עִם־נַפְשִׁי לְעֵינַי הַשְּׂמַשׁ הַזֹּאת:</p>	<p>9 [τί &gt;B] ὅτι ἐφάυλισας τὸν λόγον κυρίου τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ τὸν Ουριαν τὸν Χετταῖον ἐπάταξας ἐν ῥομφαίᾳ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἔλαβες σεαυτῷ εἰς γυναῖκα καὶ αὐτὸν ἀπέκτεινας ἐν ῥομφαίᾳ υἱῶν Ἀμμων</p> <p>10 καὶ νῦν οὐκ ἀποστήσεται ῥομφαία ἐκ τοῦ οἴκου σου ἕως αἰῶνος ἀνθ' ὧν ὅτι ἐξουδένωσάς [με &gt;B] καὶ ἔλαβες τὴν γυναῖκα τοῦ Ουρίου τοῦ Χετταίου τοῦ εἶναι σοι εἰς γυναῖκα</p> <p>11 τάδε λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐξεγείρω ἐπὶ σὲ κακὰ ἐκ τοῦ οἴκου σου καὶ λήμψομαι τὰς γυναῖκάς σου κατ' ὀφθαλμοῦς σου καὶ δώσω τῷ πλησίον σου καὶ κοιμηθήσεται μετὰ τῶν γυναικῶν σου ἐναντίον τοῦ ἡλίου τούτου</p>	<p>καὶ τί ὅτι ἐξουδένωσας τὸν Κύριον τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον αὐτοῦ; τὸν Ουρίαν τὸν Χετταῖον ἐπάταξας ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἔλαβες σεαυτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ αὐτὸν ἀπέκτεινας ἐν ῥομφαίᾳ υἱῶν Ἀμμων. καὶ νῦν οὐκ ἐξαρθήσεται ῥομφαία ἐκ τοῦ οἴκου σου εἰς τὸν αἰῶνα ἐνεκεν τούτου, ὅτι ἐξουδένωσάς με καὶ ἔλαβες τὴν γυναῖκα Ουρίου τοῦ Χετταίου σεαυτῷ γυναῖκα. τάδε λέγει Κύριος Ἴδου ἐξεγείρω ἐπὶ σὲ κακὰ ἐκ τοῦ οἴκου σου, καὶ λήμψομαι τὰς γυναῖκάς σου ἐνώπιόν σου, καὶ δώσω αὐτάς τῷ πλησίον σου καὶ κοιμηθήσεται μετὰ τῶν γυναικῶν σου ἐνώπιον τοῦ ἡλίου τούτου.</p>

(cont.)

MT	KR (Rahlf's bzw. B)	L
<p>כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בְּסֹתֵר וְאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל־יִשְׂרָאֵל וְנִגַּד הַשֶּׁמֶשׁ: ס וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־נָתָן חֲטָאתִי לַיהוָה: ס וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד גַּם־יְהוָה הַעֲבִיר חֲטָאתְךָ לֹא תָמוּת: אֲפָס כִּי־נֹאֵץ נִצַּעְתָּ אֶת־אֲבִי &lt;Q&gt; יְהוָה בַּדְּבָר הַזֶּה גַּם הֲבֵן הַיְלֹוד לְךָ? מֹות יָמוּת &lt;Q&gt;: וַיִּלֶּךְ נָתָן אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּגְדֵּל יְהוָה &lt;Q&gt; אֶת־הַיְלֹוד אֲשֶׁר יָלְדָה אֶשְׁת־אֹוֹרִיָּה לְדָוִד וַיֹּאמֶר: וַיִּבְקֶשׂ דָּוִד אֶת־ &lt;Q&gt; הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנְּעָר וַיַּעַם דָּוִד צוֹם וַבָּא וְלָן &lt;Q&gt; וַשְׁכַּב &lt;Q&gt; אַרְצָה:</p>	<p>12 ὅτι σὺ ἐποίησας κρυβῆ κάγω ποιήσω τὸ ῥήμα τοῦτο ἐναντίον παντὸς Ἰσραηλ καὶ ἀπέναντι τοῦτου τοῦ ἡλίου 13 καὶ εἶπεν Δαυὶδ τῷ Ναθαν ἡμάρτηκα τῷ κυρίῳ καὶ εἶπεν Ναθαν πρὸς Δαυὶδ καὶ κύριος παρεβίβασεν τὸ ἀμάρτημά σου οὐ μὴ ἀποθάνῃς 14 πλὴν ὅτι παροξύνων παρώξυνας τοὺς ἐχθροὺς κυρίου ἐν τῷ ῥήματι τούτῳ καὶ γε ὁ υἱός σου ὁ τεχθεὶς σοι θανάτῳ ἀποθανεῖται 15 καὶ ἀπῆλθεν Ναθαν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἔθραυσεν κύριος τὸ παιδίον ὃ ἔτεκεν ἡ γυνὴ Οὐριου τῷ Δαυὶδ καὶ ἠρρώστησεν 16 καὶ ἐζήτησεν Δαυὶδ τὸν θεὸν περὶ τοῦ παιδαρίου καὶ ἐνήστευσεν Δαυὶδ νηστείαν καὶ εἰσῆλθεν καὶ ἠϋλίσθη [ἐν σάκκῳ &gt;B] ἐπὶ τῆς γῆς Πεσὼν ἐπὶ σάκκου κατὰ γῆς Jos Ant VII 154 Et dormivit in cilicio Lat<sup>91-95</sup></p>	<p>ὅτι σὺ ἐποίησας ἐν κρυπτῷ, ἐγὼ δὲ ποιήσω τὸ ῥήμα τοῦτο ἐνώπιον παντὸς Ἰσραὴλ καὶ ἐνώπιον τοῦ ἡλίου τοῦτου. Καὶ εἶπε Δαυὶδ πρὸς Ναθάν Ἴμάρτηκα τῷ Κυρίῳ. καὶ εἶπε Ναθάν πρὸς Δαυὶδ Καὶ Κύριος ἀφείλε τὸ ἀμάρτημά σου· οὐ μὴ ἀποθάνῃς. πλὴν ὅτι παροργίζων παρώργισας ἐν τοῖς ὑπεναντίοις τὸν Κύριον ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, καὶ ὁ υἱός σου ὁ τικτόμενός σοι θανάτῳ ἀποθανεῖται. Καὶ ἀπῆλθε Ναθάν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. καὶ ἐπάταξεν ὁ Θεός τὸ παιδίον ὃ ἔτεκεν ἡ γυνὴ Οὐρίου τῷ Δαυίδ, καὶ ἠρρώστει. καὶ ἤξιου Δαυὶδ τὸν Θεὸν ὑπὲρ τοῦ παιδίου, καὶ ἐνήστευσε Δαυὶδ νηστείαν, καὶ εἰσελθὼν ἐκάθευδεν ἐν σάκκῳ ἐπὶ τὴν γῆν.</p>
<p>וַיִּקְמוּ זְקַנֵּי בֵיתוֹ עַל־יֶדְי לְהַקְיִמוֹ מִן־הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא־בָרָא אֶתָם לְחָם:</p>	<p>17 καὶ ἀνέστησαν ἐπ' αὐτὸν οἱ πρεσβύτεροι τοῦ οἴκου [αὐτοῦ τοῦ &gt;B] ἐγείραι αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἠθέλησεν καὶ οὐ συνέφαγεν αὐτοῖς ἄρτον</p>	<p>καὶ προσῆλθον οἱ πρεσβύτεροι τοῦ οἴκου αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν τοῦ ἐγείραι αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ οὐκ ἐβούλετο, οὐδὲ συνεδείπνησεν ἄρτον μετ' αὐτῶν.</p>





III. TEXT HISTORY AND THE QUESTION OF DISTINCT  
LITERARY EDITIONS



## IMAG[IN]ING EDITIONS OF SAMUEL: THE CHRONICLER'S CONTRIBUTION

*Graeme Auld*

What do we count as 'evidence' when we talk about 'editions' of a biblical book such as Samuel – and especially when we seek to reconstruct such 'editions'? My alternate titles for this paper deliberately hover between the more humanistic (and freer?) 'imagining' and the more scientific (and therefore more controlled?) 'imaging'. We might freely imagine several ancient editions of the books of Samuel. But on what basis could we both produce an image of such a text and label it an edition?

It has long been widely accepted that both the Chronicler and Josephus, as they produced their accounts of Israel's kings, worked from a form of the Hebrew text of the books of Samuel more like the *Vorlage* of the Old Greek than the traditional Hebrew text (MT). The best Greek witnesses for the reconstruction of that underlying Hebrew text are LXX<sup>B</sup> in 1 Sam 1 – 2 Sam 9, and LXX<sup>L</sup> in 2 Sam 10–24. Since the discovery in the 1940s of biblical manuscripts near the Dead Sea, it has also become apparent that the set of often substantial fragments comprising 4QSam<sup>a</sup> or 4Q51 is our best Hebrew witness to that early form of the Hebrew text of the books of Samuel, quite distinct from MT, from which the Old Greek had been translated. The Qumran fragments have made it harder for apologists for the traditional Hebrew text (MT) to claim that divergent Greek passages in Samuel had been influenced by the books of Chronicles. In his early studies of 4Q51, Frank Moore Cross had argued by contrast that 'the Chronicler used a form of the Deuteronomistic History ancestral to 4QSam<sup>a</sup>'.

Cross's assessment interprets the similarities between 4Q51 and Chr in terms of the majority scholarly understanding of the relationship between the books of Samuel and Chronicles. The Chronicler had worked from an already extant 'Deuteronomistic History' – a connected narrative corresponding to the books from Joshua to Kings, or possibly Deuteronomy to Kings. And the detail of the David-story within this integrated and earlier 'Deuteronomistic' source-material had been very close to 4Q51. Stated differently: 4Q51, among the

varied forms of the ancient text of Samuel, such as proto-MT, OG *Vorlage*, and 4Q51, most closely preserves the earliest Samuel version of the synoptic portions of the David-narrative shared by Samuel and Chronicles.<sup>1</sup>

The magisterial edition of 4Q51 (by Cross with the cooperation of D. W. Parry and R. J. Saley – henceforth cited as DJD)<sup>2</sup> sometimes argues for (and sometimes simply claims) priority within the complex textual history of Samuel for many readings shared by 4Q51 and Chr. Such assessments are certainly supportive of the view that the Chronicler had not simply worked from a distinctive text of Samuel, but from what was often a distinctively early version of the book of Samuel. However, some of the argumentation in DJD appears to be equally supportive of an alternative view. Taken together with the connections to be explored in this paper, the evidence is also consistent with the account of the relationship between the books of Samuel and Chronicles which I have proposed in recent years<sup>3</sup> – of Samuel (and Kings), no less than Chronicles, as a development from the shorter and older David story told in the synoptic portions which both books share (henceforth BTH).<sup>4</sup> 4Q51 and Chr would be the prime witnesses to BTH; and, in each case where 4Q51 differs from Chr, we should have to reflect on how far the altered text was witness to the early development of Samuel or of Chronicles, or of both.<sup>5</sup>

The main lines of the story of David as king of Israel in Jerusalem are common to Samuel and Chronicles:

2 Sam	Topic	1 Chr
5:1–3	Israel makes David king	11:1–3
5:6–10	David acquires Jerusalem	11:4–9
6:1–11	David brings ark to Obed-Edom's house	13:1–14
6:12–20a	David brings the ark to Jerusalem	15:1–16:3; 16:43

<sup>1</sup> However, the extant fragments of 4Q51 also provide unambiguous evidence that that text shared the order of material familiar from our other texts of Samuel.

<sup>2</sup> Frank Moore Cross, Donald W. Parry, Richard J. Saley, and Eugene Ulrich (eds.), *Qumran Cave 4, XII. 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005), 1–216.

<sup>3</sup> A. Graeme Auld, *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings* (Edinburgh, 1994); and *Samuel at the Threshold* (Aldershot, 2004).

<sup>4</sup> Book of Two Houses.

<sup>5</sup> This approach would come under challenge if many midrashic elements were detected, as argued by Alexander Rofé in the present volume (see also below).

*(cont.)*

2 Sam	Topic	1 Chr
7	Nathan and David	17
8	Various victories	18
10	David, Joab, and Ammon	19
11:1; 12:26, 30–31	Joab, David, and Rabbah	20:1–3
21:18–22	David's heroes and Philistine giants	20:4–8
24	Census, plague, site for sacrifice	21

But Samuel and Chronicles differ over the placement of two main blocks of shared material:

2 Sam	Topic	1 Chr
5:11–16	David becomes established in Jerusalem	14:1–7
5:17–25	David defeats Philistines in Rephaim	14:8–17
23:8–39	David's heroes	11:10–47

Synoptic portions of Samuel (passages shared by Samuel and Chronicles) are well represented in 4Q51. As the following table clearly illustrates, 4Q51 is attested substantially in almost every portion of BTH:<sup>6</sup>

2 Sam	Topic	4Q51 extant
1 Sam 31:1–13	Death of Saul	31:1–4
5:1–3	Israel makes David king	5:1–3
5:6–10	David acquires Jerusalem	5:6–10
5:11–16	David is established in Jerusalem	5:11–16
5:17–25	David defeats Philistines in Rephaim	5:18–19
6:1–11	David brings ark to Obed-Edom's house	6:2–11
6:12–20a	David brings the ark to Jerusalem	6:12–18
7:1–29	Nathan and David	7:6–7, 22–29
8:1–18	Various victories	8:1–8
10:1–19	David, Joab, and Ammon	10:4–7, 18–19
11:1; 12:26, 30–31	Joab, David, and Rabbah	12:30–31

<sup>6</sup> By contrast, no portion of the synoptic text is represented in either of the more fragmentary Samuel scrolls found in Cave 4: 4Q52/4QSam<sup>b</sup> and 4Q53/4QSam<sup>c</sup>.

(cont.)

2 Sam	Topic	4Q51 extant
21:18–22	David's heroes and Philistine giants	
23:8–39	David's heroes	23:14–16, 21–22
24:1–25	Census, plague, site for sacrifice	24:16–22

In previous studies, I have argued that the account of David's census and its aftermath in 2 Sam 24 exercised a strong influence on the drafting of several anticipatory portions of that book.<sup>7</sup> In this paper, I discuss further examples in which the Chronicler's version of the story of David's fateful count provides particularly significant evidence. Seeing the divine agent poised over Jerusalem, David protests that the sin has been his alone – 'What have these sheep done?' – the divine hand should fall on him only and on his house (2 Sam 24:17//1 Chr 21:17). Here the Samuel tradition represented by 4Q51 and OG shares elements with both the Chronicler on one side and Samuel (MT) on the other; but it is not part of my purpose to explore each of these.

2 Sam 24:17 MT	2 Sam 24:17 OG+4Q51 <sup>8</sup>	1 Chr 21:17
הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו	הנה אנכי חטאתי ואנכי הרעה הרעתי ואלה הצאן מה עשו	ואני־הוא אשר־חטאתי והרע הרעותי ואלה הצאן מה עשו

The starting point of this discussion is a double agreement of Sam OG+4Q51 with Chr against Sam MT: they use the hiphil of רעע (be bad), while Sam MT uses the (graphically not dissimilar) hiphil of עוה (do wrong); and they precede this main verb 'I have been bad' with a graphically similar word. The Chronicler presents this straightforwardly as the cognate infinitive absolute (הרע): 'I have been thoroughly

<sup>7</sup> A. Graeme Auld, "Bearing the Burden of David's Guilt", in C. Bultmann, W. Dietrich and C. Levin (eds), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag* (Göttingen, 2002), 69–81; together with chapters 13, 18, 23, and 24 of *Samuel at the Threshold. Selected Works of Graeme Auld* (Aldershot, 2004).

<sup>8</sup> The reconstruction of 4Q51 in DJD XVII, 192 follows the retroversion of LXX<sup>L</sup>. However, the words under discussion here are part of the preserved fragment: ואנכי [ה]צאן מה הרעה הרעתי ואלה [ה]צאן מה

bad' or 'nothing other than bad is what I have been'. It is likely that the הרעה in 4Q51 should be read as in LXX<sup>9</sup>, where the clause is rendered 'and I the shepherd have been bad'.<sup>9</sup> The hiphil of רעע with preposed infinitive absolute is found only once more in HB, in the culmination of Samuel's farewell address (1 Sam 12:25); and it appears likely that this link is deliberate.

David's talk of 'being bad' has followed immediately on a confession of 'sin'. Correspondingly, Samuel begins his peroration (12:23) by forswearing<sup>10</sup> the very idea that he might 'sin' against Yahweh by ceasing to pray for his people: instead he will 'instruct' them – and הוריתי, his verb of choice, plays on David's הרעותי (been bad). But if, despite his instruction, the people remain thoroughly bad, they and their king will be 'swept away' (תספו). Significantly, this climactic verb is also used in a variant within the Chronicler's text of the census story. In a portion not extant in 4Q51, David's seer Gad is commanded by his divine master to offer David a choice between three punishments: (a) three (or seven) years of famine; (b) three months of military failure; (c) three days of plague.

2 Sam 24:13 MT	2 Sam 24:13 OG	1 Chr 21:12 MT	1 Chr 21:12 OG
שבע שנים רעב בארצך אם-שלשה חדשים נסך מפני-צריך והוא רדפך	אם-שלש שנים רעב בארץ אם-שלשה חדשים נסך מפני-צריך והם רדפך	אם-שלוש שנים רעב אם-שלשה חדשים נספה מפני-צריך וחרב אויבך למשגת	אם-שלש שנים רעב אם-שלשה חדשים נסך מפני-צריך וחרב אויבך למשחת ואם-שלשת ימים חרב יהוה ודבר בארץ ומלאך יהוה משחית בכל-גבול ישראל
ואם-היות שלשת ימים דבר בארצך	ואם-היות שלשת ימים דבר בארץ	ואם-שלשת ימים חרב יהוה ודבר בארץ ומלאך יהוה משחית בכל-גבול ישראל	ואם-שלשת ימים חרב יהוה ודבר בארץ ומלאך יהוה משחית בכל-גבול ישראל

<sup>9</sup> In the absence of secure evidence about the orthography in Qumran scrolls of absolute infinitives of hiphils of double-'ayin stems, it would be impossible to rule out such a reading of הרעה in 4Q51. It may be that the form was chosen as deliberately ambiguous.

<sup>10</sup> On חלילה, see note 18 below.



It is not my business here to defend the view that this is a parade example of an originally shorter text which has been independently expanded and adjusted in different contexts. However, it does appear to me that the first and third divine options may have originally read simply:

---

whether three years famine or whether three days plague in the land	אִם־שָׁלֹשׁ שָׁנִים רָעָב וְאִם־שָׁלֹשֶׁת יָמִים דָּבַר בְּאֶרֶץ
--	---

---

The second option is doubly different in form at its core from the first and third:

- a. the basic threat is not stated in a simple noun (like famine or plague), but in a participial phrase;
- b. the statement is more explicitly personal to David (your enemies).<sup>11</sup>

But two textual variants within the core make it harder to reconstruct the original with complete confidence: **נִסְפָּה** in Chr MT for **נִסְךָ** elsewhere; and **לְפָנַי** in Sam MT for **מִפְּנֵי** elsewhere. To imag[in]e a reconstruction of 4Q51 is also to explain how easily the variant arose: the choice would be between **נִסְכָּה** (not **נִסְךָ**) in agreement with the majority ‘your fleeing’ and **נִסְפָּה** (‘being swept away’) in Chr MT. What would we have read in 4Q51 had this verse been extant? Since the verb **סָפַה** is not used elsewhere in Chronicles, it is unlikely that **נִסְפָּה** was a deliberate alteration of **נִסְכָּה**. On the other hand, **סָפַה** is used three times in Samuel: in both 1 Sam 26:10 and 27:1, as well as in 12:25 discussed above.<sup>12</sup>

The divine threat against David, mediated by Gad the seer (2 Sam 24:13), provided the wording of the climax to a divine threat against his people in the words of Samuel (1 Sam 12:25), which was itself substantially based on David’s confession (2 Sam 24:17). It also sup-

---

<sup>11</sup> It is only in Sam MT (followed by LXX<sup>B</sup>, but not LXX<sup>L</sup>) that we find similar 2nd pers. suffixes in the first and third options: ‘your land’.

<sup>12</sup> In each case, the rendering in OG assumes a form of **יִסָּף** or **אִסָּף**; but these indirectly support MT **סָפַה**. On this phenomenon, see Emanuel Tov, “Bilateral Exegesis of Hebrew Roots in the Septuagint”, in Robert Rezetko, Timothy H. Lim, and W. Brian Aucker (eds), *Reflection and Refraction* (VTSup 113; Leiden, 2007), 459–82 (esp. 473–74).

plied the language of David's fervent wish for Saul: that his day would come and he would die, or that he would go down in battle and be swept away (26:10) – and very soon afterwards (27:1) of David's own fear that he would be swept away one day by Saul. The fact that Saul's intervening eloquent confession to David (26:21) combines language from David's confessions in verses 17 and 10 of 2 Sam 24 may be understood as confirming the influence of the census story on this whole portion of 1 Samuel. Again it appears that Chr MT, but this time without the support of either Chr LXX or of Sam LXX, had preserved a significant element of the original text of the census story: **נספה** had influenced the drafting of portions of 1 Samuel, but then was mis-read as **נסכה**, and completely disappeared from the surviving texts of 2 Sam 24.<sup>13</sup>

In two larger and several smaller instances, 4Q51 agrees with Hebrew and Greek Chronicles over against an otherwise united witness to the text of Samuel (MT&LXX). The first of the larger divergences is the 4Q51 minus after 2 Sam 5:3. As in 1 Chr 11, 4Q51 moves straight from reporting David becoming king to his acquisition of Jerusalem, without any intervening summary chronology of his reign (2 Sam 5:4–5).<sup>14</sup> The second is again within the census story: the substantial plus, which corresponds to 1 Chr 21:16, following 2 Sam 24:16 (=1 Chr 21:15).<sup>15</sup> It is easier to argue for the priority of the unique and substantial minus at 2 Sam 5:4–5, especially when the information about the length of David's periods as king in first Hebron and then Jerusalem is available elsewhere in both Samuel and Chronicles. But the unique and substantial plus after 2 Sam 24:16 requires closer attention:

2 Sam 24:16 MT	2 Sam 24:16 OG	4Q51	1 Chr 21:15–16
ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידך	ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידך		ויאמר למלאך המשחית רב עתה הרף ידך

<sup>13</sup> For 'flee' (נוס) in Samuel see further in note 19 below.

<sup>14</sup> 4Q51 has a similar minus via-à-vis MT+OG at 2 Sam 2:10a, but there without parallel in Chr.

<sup>15</sup> DJD notes smaller agreements of 4Q51 with Chr against Sam (MT+OG) at 2 Sam 5:11; 6:2, 7, 13; 7:23; 8:2, 8; 10:6; 24:16, 20.

(cont.)

2 Sam 24:16 MT	2 Sam 24:16 OG	4Q51	1 Chr 21:15–16
ומלאך יהוה	ומלאך האלהים	[ומלאך י]הוה	ומלאך יהוה
היה עס־גרן	היה עמד עס־גרן	עומז עס־גרן	עמד עס־גרן
האורנה היבוסי	ארנא היבוסי	אר[נא הי]ב[ וסי וישא [דו]יד [את־עיניו וירא את־מלאך יהוה עמד בין [הארץ ובין ה[ש]מ[י]ם וחר[ב]ו שלופה בידו נטויה על־ירושלם ויפלו הזקנים ע[ל] [פנ]יהם מתכ[סי]ם ב[ שקים ויאמר דויד	ארנן היבוסי וישא דויד את־עיניו וירא את־מלאך יהוה עמד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על־ירושלם ויפל דויד והזקנים מכסים בשקים על־פניהם ויאמר דויד
ויאמר דויד	ויאמר דויד	ויאמר דויד	ויאמר דויד

Within this large plus, there are only minor differences between 4Q51 as reconstructed in DJD and 1 Chr 21:16: the name of the Jebusite is given as transliterated in LXX<sup>L</sup> – Orna (ארנא) for Ornan (ארנן); the participle ‘stretched out’ is spelled נטוואה in place of the standard נטויה; DJD claims no space to include David among those who fell on their faces; then the phrases ‘covered in sacking’ and ‘upon/to their faces’ appear in reverse order; and the participle ‘covered’ is hitpael (מתכסים) in 4Q51, but pual (מכסים) in Chr.<sup>16</sup> In this volume, Innocent Himbaza argues for some modifications: he reconstructs the participle as נטוואיה rather than נטוואה; he restores וידו in the space ignored by Cross between שלופה and בידו; and he agrees with McCarter,

<sup>16</sup> pual is construed with ‘sacking’ only in 1 Chr 21:16; but hitpael also in 2 Kgs 19:1, 2 // Isa 37:1, 2 and Jon 3:8.

Herbert, and Aejmelaeus in reading דויד along with the elders, although without an answer to Cross's space problem.

The terms used in this plus repay close examination. The pairing of 'draw' (שלף) with 'sword' is found elsewhere in the synoptic portions of Sam-Kgs and Chr: first in Saul's instruction to his armour-bearer to despatch him (1 Sam 31:4); and then, very appropriately, in the report just brought to David of the census totals (2 Sam 24:9). In fact, the manner in which the king perceives the avenging divine emissary with drawn sword underlines just how closely his nation's punishment fits his own crime. And then 'the elders' make just two (other) appearances in all of the synoptic material, both very significant: it is they who make a covenant with David and anoint him in Hebron (2 Sam 5:3); and they are involved in bringing the ark into the new temple (1 Kgs 8:3, also in the shorter LXX version).

Our assumption that this 'plus' was integral to the older text of the story of David's census and its aftermath helps to explain why portions of Samuel and Kings composed subsequently were worded the way they were. Covering oneself in sacking reappears within Samuel-Kings only at the beginning of 2 Kgs 19. King Hezekiah's response to learning of the boasts and threats of Rab-shakeh was first to cover himself in sacking (19:1) and then to send named officials plus 'elders of the priests covered in sacking' to Isaiah the prophet for advice (19:2). This narrative in 2 Kgs 19 (repeated in Isa 37:1-2) combines elements of two relevant stories from beginning and end of the synoptic narratives: David and the elders covered in sacking and Josiah sending senior representatives for advice to the prophetess Huldah are both told in identical terms in Samuel-Kings and Chronicles.

'Between earth and heaven' reappears only three times in the Hebrew Bible. Two of these three are also, like David 'seeing' the destroyer, in straightforwardly visionary contexts (Ezek 8:3; Zech 5:9). The third comes earlier in Samuel, where the fleeing Absalom is caught by his hair in the branches of a tree 'between earth and heaven' (2 Sam 18:9). A (so-called) dynamic rendering such as 'in mid air' (NIV) completely misses the resonance of this expression. The significance of this link with the census story is underscored by another connection with the same plus shared by 4Q51 and 1 Chr 21:16. Then 'raised eyes and saw' is in itself an unsurprising combination, but it happens that it reappears only three times in Samuel. The first reports the harvesters in Beth-shemesh looking up and noticing the return of the ark (1 Sam

6:13). The other two describe the action of an official watchman; but what is compositionally significant about them is that they are placed precisely near beginning and end of the Absalom story (2 Sam 13:34; 18:24).

Key elements of that story had been composed deliberately to anticipate the census narrative. Absalom's revolt, no less than the action of the divine envoy, is a response to a sin admitted by David. Absalom's revolt, like the action of the divine envoy, bears more heavily on one part of David's kingdom than the other. The older story of David's census is in part a parable which anticipates the increasingly closer divine threat to Jerusalem related throughout the synoptic narratives: the division of the kingdom after Solomon; the surrounding of Jerusalem in the time of Hezekiah; the Babylonian sacking of the city. Absalom's death is the one non-visionary scene in HB involving a mid-air figure. However, in that he did divide the kingdom, and did occupy Jerusalem militarily, and did expel the father of the Davidic house from his capital city, Absalom anticipated significant moments in the later history which 2 Sam 24 itself also symbolically prefigures.<sup>17</sup>

I find it probable that, when the end of 1 Sam 12 and the portions we have reviewed of 1 Sam 26–27 and 2 Sam 13–18 were written,<sup>18</sup> the text of the several verses related to them in 2 Sam 24 (in fact their source-verses) was still close to the text of the synoptic verses which we still read in 1 Chr 21. But did the subsequent alterations to the text of 2 Sam 24 result from what may properly be called 'editorial' activity?

---

<sup>17</sup> NRSV has not included this plus, although quite as substantial as the plus between 1 Sam 10:27 and 11:1 which is uniquely attested in 4Q51. The priority of the plus following 2 Sam 24:16 has double attestation: within Samuel, in the Absalom story; and within Chronicles, in the synoptic verse. It is hard to find similar supporting evidence for the plus adopted by NRSV.

<sup>18</sup> There are other links between this group of passages: 12:23 and 26:11 both use חלילה for example. David uses it in 2 Sam 23:17 (BTH) to express his abhorrence of an action proposed to him. Within Sam–Kgs it is found mostly in 1 Samuel and always of refusals of which the narrator approves – 1 Sam 2:30 (Yahweh); 12:23 (Samuel); 14:45 (the people seeking to ransom Jonathan); 20:2, 9 (Jonathan himself); 22:15 (Ahimelech); 24:7 (David); 26:11 (David); 2 Sam 20:20 (Joab); 1 Kgs 21:3 (Naboth). Interestingly, in 1 Sam 24:17 and 26:11 no less than in 2 Sam 23:17, David is publicly refusing to take action which would privately suit him: killing Saul and drinking water for which he had been heard to long.

1. If הרעה הרעתי in 1 Chr 21:17 is more original than הרעה הרעתי of 2 Sam 24:17 (OG+4Q51), then the introduction of the shepherd in Samuel will have been influenced by the sheep in the following clause: the scribe will have responded to a nearby cue, and may even have considered he was correcting an earlier accidental loss of the letter ה (haplography).
2. If נספה in 1 Chr 21:12 (MT) is more original than נסך elsewhere, and if it is reasonable to suppose that נסכה is the missing link between these wordings, then נסכה may represent a simple mistake, with the suffix on the neighbouring 'your enemies' influencing the misreading of פה- as כה-. On the other hand, if the alteration was deliberate, then the editor chose to make David subject of a verb used about him once and once only in the books of Samuel. At the very beginning of his relationship with Saul, David took to flight from the king's spear, and did not simply take evasive action to avoid it.<sup>19</sup> On many subsequent occasions, David was said to have 'escaped' (ברח)<sup>20</sup> or 'been delivered' (נמלט);<sup>21</sup> but never again was he said to have 'fled' (נוס).
3. If the large plus after 2 Sam 24:16 (M and G) represents an older text of 2 Sam 24 than we read now in MT or LXX, then presumably it was lost accidentally: a scribe's eye may have jumped from וישא דויד to ויאמר דויד two lines below.

Such changes do not appear to have resulted from deliberate decision, unless at a very local level. If so, then it can hardly have been intended that they should mask the connections between the census story and earlier portions of the book. It had not been foreseen that alterations to the earlier wording of the census story might contribute to scholars much later mistaking source for appendix.

The scribal processes (to use as neutral a term as possible) discussed in this paper are of very different sorts; however, it does not seem appropriate to use the term 'editing' for any of them – not at least in the sense of producing a consistent edition. We have detected the making

<sup>19</sup> 1 Sam 19:10. Apparently 'David's people' well understood his abhorrence of being put to flight: they argue successfully (2 Sam 18:3) that he should not be among them when there was a chance that they might be forced to flee.

<sup>20</sup> 1 Sam 19:12, 18; 20:1; 21:11, 17; 27:4; 2 Sam 15:14; 19:10.

<sup>21</sup> 1 Sam 19:10, 12, 17, 18; 20:29; 22:1; 23:13; 27:1.

of mistakes, and perhaps also the correcting of perceived mistakes. We have observed substantial fresh writing within Samuel which drew on and echoed earlier portions of the text. And we have noted that even a reading unique to Chr, unique even to Chr MT, may be a more reliable witness to its source text than even the closely related 4Q51. More doubt than is commonly manifested will be of benefit when assessing the priority or otherwise of distinctive versions within Chronicles of synoptic texts.<sup>22</sup> Of course correcting mistakes and clarifying meaning are properly termed ‘editorial’ procedures. However, when these are carried out in piecemeal fashion, it is hardly appropriate to describe the altered text as a fresh edition. More rigorous imaging should perhaps curb enthusiastic imagining.

Himbaza’s contribution to this volume raises issues of method near beginning and end. He warns against any default position of restoring lacunae on the basis of MT; and he discusses eclectic texts, which draw on 4Q51, and serve as the basis of modern translations of Samuel (apparently only a feature of English, but not of French or German translations). He himself is sympathetic to adopting just one clause from 4Q51 (which of course was long familiar from LXX<sup>L</sup>): ‘I, the shepherd, I have done evil’. Without taking any position on the proper textual basis of a modern translation of Samuel, I of course agree with him that **וְאֲנִי הִרְעָה הִרְעָתִי** may be the oldest version of this clause actually attested in any MS of Samuel. Sara Japhet, whom Himbaza cites, observes<sup>23</sup> (rightly, in my view) both that the wrongdoing shepherd of 4Q51 and LXX<sup>L</sup> is stylistically attractive in context, and that the inf. absol. in 1 Chr 21:17 (rare in Chronicles) will have been copied from the source-text. But I think that she was wrong to deduce that the Chronicler had worked from a corrupted form of the clause we know from 4Q51 and LXX<sup>L</sup>. Supposing that the more attractive formulation is prior is as dangerous as giving precedence to MT when filling lacunae. In this contribution, I have advanced grounds

<sup>22</sup> Pertinent examples will be the minus at the end of 1 Chr 17:21, which lacks both the ‘gods’ (MT) and the ‘tents’ (LXX and 4Q51) of 2 Sam 7:23; and **אֲשֶׁר-יִקְרָא שָׁם** at the end of 1 Chr 13:6, where the original reading ‘there’ (*šām*) had not yet been ‘clarified’ in 2 Sam 7:2 as ‘properly’ to be read ‘name’ (*šēm*) – see the discussion in Robert Rezetko, *Source and Revision in the Narratives of David’s Transfer of the Ark. Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15–16* (LHBOTS 470; New York/London, 2007), 113–116.

<sup>23</sup> Sara Japhet, *I & II Chronicles. A Commentary* (OTL; London, 1993), 384–85.

for imag[in]ing a still older version (within Samuel), whose infinitive absolute **הרע** both influenced the drafting of 1 Sam 12:25 and is also preserved in 1 Chr 21:17.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> The contribution of Alexander Rofé to this volume must send me back to reconsider any claim that 4Q51 in general represents an early form of the text of Samuel. However, I remain confident that the connections I have noted above between 4Q51 and 1 Chr 21 on the one side and further passages within Samuel on the other are sufficient to classify the readings in question among the 'many good readings which can be substantiated by internal evidence and sometimes are supported by additional textual witnesses' which Rofé readily concedes are to be found in 4Q51.





DOCH EIN TEXT HINTER DEN TEXTEN?  
VORLÄUFIGE TEXTKRITISCHE EINSICHTEN EINES  
SAMUEL-KOMMENTATORS

Walter Dietrich

Die Auslegungen im “Biblischen Kommentar Altes Testament”, worin mir die Kommentierung der Samuelbücher obliegt,<sup>1</sup> gliedern sich jeweils in fünf Abschnitte: Text – Form – Ort – Wort – Ziel. Unter “Text” wird eine eigene Übersetzung geboten, die anschließend textkritisch zu begründen ist. Angesichts der nicht unkomplizierten textlichen Verhältnisse in den Samuelbüchern habe ich mich entschieden, grundsätzlich alle auch nur halbwegs nennenswerten Abweichungen unter den Textzeugen aufzuführen. Meine Übersetzung folgt nicht – was in gewisser Weise ein sicherer Weg wäre – einer einzigen Texttradition (der massoretischen oder derjenigen der Septuaginta), um dann fallweise Abweichungen in den anderen Traditionen zu diskutieren. Vielmehr versuche ich, einen ‘Urtext’ zu rekonstruieren, der hinter den konkreten Textausformungen liegt.

Diese Vorgehensweise hat ihren Grund darin, dass ich die Überlieferungen und auch den Text der Samuelbücher für relativ alt halte. Die großen formativen Phasen der Textentstehung lagen in der mittleren bis späteren Königszeit (hier postuliere ich ein sog. “Höfisches Erzählwerk”) und in der exilisch-frühnachexilischen Zeit (die deuteronomistischen Bearbeitungen). Gegen Ende des 5. Jahrhunderts dürfte der Textbestand so gut wie abgeschlossen vorgelegen haben. Er war damals noch nicht kanonisiert, doch werden die Möglichkeiten zu weiterer Veränderung relativ begrenzt gewesen sein. Vermutlich hat es nicht sehr viele Abschriften gegeben: sicher eine beim Tempel in Jerusalem, mit der Zeit vielleicht auch eine bei der ägyptischen oder bei der babylonischen Gola. Möglicherweise haben sich aus solchen Verzweigungen die drei Haupttextzeugen entwickelt. Diesen voraus

---

<sup>1</sup> Bis 2007 lagen vier Lieferungen des Kommentars vor (*Samuel* [BKAT 8/1, Lieferungen 1–4; Neukirchen-Vluyn, 2003ff], 1–320), die fünfte, bis an 1 Sam 10 heranführende, befand sich in Arbeit. Damit konnten für die vorliegende Studie die Kapitel 1 Sam 1–10 in den Blick genommen werden.

liegt aber ein 'Urtext' aus der Zeit zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert, der sich zu großen Teilen – nämlich dort, wo die Textzeugen übereinstimmen, und das betrifft die weit überwiegende Quantität des Textkorpus – mühelos ablesen lässt, der aber dort, wo die Textzeugen voneinander abweichen, erschlossen werden muss.

Die folgenden Darlegungen wollen über das eingeschlagene Vorgehen und die bisherigen Einsichten in Sachen Textkritik Rechenschaft ablegen. Dazu wurde eine Anzahl der im Kommentar diskutierten Textdifferenzen ausgewählt, geordnet, gebündelt und in einen hoffentlich nachvollziehbaren Argumentationszusammenhang gebracht.

### 1. NICHT ZU ENTSCHEIDENDE FÄLLE

Textkritik, namentlich in den Samuelbüchern, ist keineswegs ein nur trockenes Geschäft. Sehr bald kommen übergreifende Hypothesen ins Spiel, mehr oder weniger grundsätzliche Bekenntnisse werden laut, es bilden sich förmlich Lager (namentlich der Verfechter des Vorrangs der Septuaginta [nachfolgend G] und der Verteidiger des Massoretischen Texts [nachfolgend M]). Angesichts dessen ist eingangs das Eingeständnis angebracht, dass bei manchen Textvarianten eine Entscheidung in die eine oder die andere Richtung kaum zu fällen ist.

- Gleich die allererste Differenz zwischen M und einem griechischen Text ist ein Beispiel dafür. Die Vorstellung Elkanas in 1 Sam 1:1 wird hebräisch mit den Worten  $\text{וַיְהִי אִישׁ אַחַד}$ , eröffnet, im Vaticanus hingegen mit einer invertierten Wortstellung:  $[\kappa\alpha\iota] \text{ ἄνθρωπος ἕν;}$  die hebräische Vorlage hierzu dürfte  $\text{הִיהִי אִישׁ}$  gelautet haben. In eben dieser Weise werden in der hebräischen Bibel auch Hiob und Mordochai vorgestellt (Hi 1:1; Est 2:5). McCarter – nicht zufällig er, der sehr häufig der Septuaginta folgt – hält dies auch in 1 Sam 1:1 für angemessen, da  $\text{וַיְהִי}$  "the introduction of one narrative in a chain of similar narratives"<sup>2</sup> sei. Doch es gibt Gegenbeispiele, die den Massoretischen Text stützen (in Ri 13:2; 17:1; Ez 1:1; Rut 1:1). Für unsere Stelle besonders wichtig ist 1 Sam 9:1, die Einführung Kischs bzw. Sauls, die derjenigen von Elkana bzw. Samuel äußerst ähnlich ist. Dies wäre ein Argument für die Ursprünglichkeit von

<sup>2</sup> P. K. McCarter, *I Samuel* (AB 8; New York, 1980), 51.

M, doch halte ich es nicht für schlagend, so dass ich diesen Dissens lieber nicht entscheiden möchte.

- In 1:9, nach Elkanas Ermahnung an seine Frau Hanna, heißt es in M: “Und Hanna stand auf nach dem Essen in Schilo *und nach dem Trinken*”, bei G hingegen: “Und Hanna stand auf nach dem Essen des Kochfleisches”. Wenn sie später von Eli der Trunkenheit bezichtigt wird, ist ihre Antwort “Wein und Bier habe ich nicht getrunken” (1:15) nach G die volle, nach M nicht ganz die Wahrheit. Nicht leicht zu sagen, ob Hanna hier durch G entlastet oder durch M belastet werden soll.
- Kurz danach, in Hannas Gelübde (1:11), findet sich bei M, nicht aber bei G<sup>B</sup>, eine negativ formulierte Bedingung an Gott: “...und wenn du deine Magd nicht vergisst”. Wiederum ist schwer zu sagen, ob M hier eine Frau etwas ungehörige Töne gegenüber Gott anschlagen lässt, oder ob G<sup>B</sup> sie gerade gegen diesen möglichen Vorwurf schützen will.
- In dem Satz “Und der Junge Samuel machte beständige Fortschritte darin, groß und gut zu werden” (וְגִדַּל וְטוֹב, 1 Sam 2:26) bietet der Vaticanus kein Äquivalent für גדל. Es erscheint beides möglich: dass M in Angleichung an 2:21 (וַיִּגְדַּל הַנְּעָר שְׁמוּאֵל) erweitert oder dass der Vaticanus bzw. sein hebräischer Gewährsmann wegen des in der Tat etwas merkwürdigen Nebeneinanders von “groß werden” und “gut werden” gekürzt hat.
- In 10:4 kündigt Samuel Saul als zweites von drei “Zeichen” an, er werde drei Männern begegnen, die sich auf einer Pilgerreise nach Bet-El befänden und die ihm schenken würden, was sie bei sich trügen. Von einem bekomme er, darin sind sich alle Textzeugen einig, “drei Brotlaibe”, doch G bezeichnet diese als ἀπαρχάς, was hebräisch תְּנוּפֹת entspricht, genau so in 4QSam<sup>a</sup> (nachfolgend Q) belegt ist und “geweiht” bedeutet. Wie aber kann jemand Saul *geweihte* Brote überlassen?<sup>3</sup> Beides lässt sich denken: dass M das Wort weggelassen hat, um es hier nicht zu einem Tabubruch kommen zu lassen, oder dass umgekehrt G es hinzugefügt hat, um eben einen solchen Tabubruch zu unterstellen.

---

<sup>3</sup> In 1 Sam 21:5–7 wird dies als Sakrileg erkennbar.

Allzu häufig sind solche Fälle von textkritischer Unentscheidbarkeit in den Samuelbüchern allerdings nicht.<sup>4</sup> In der Regel scheint eine Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Textform sehr wohl möglich und gut begründbar – und somit ein ‘Urtext’ erreichbar.

## 2. UNBEABSICHTIGTE ÄNDERUNGEN

### 2.1 *Lese- und Abschreibversehen*

#### 2.1.1 Zunächst seien hier Beispiele aus der *M*-Tradition aufgeführt

- Ein Fall von Haplographie liegt in 1 Sam 10:1 vor. Dort, in der Rede Samuels an den von ihm gesalbten Saul, fehlt in *M* ein mehrzeiliger Passus mit dem Wortlaut: “...zum נגיד über sein Volk, über Israel. Und du, du wirst über das Volk Jhwhs herrschen. Und du, du wirst es retten aus der Hand seiner Feinde ringsum. Und das soll dir zum Zeichen sein, dass Jhwh dich gesalbt hat...”<sup>5</sup> Diesem Passus voran geht und auf ihn folgt die genau gleiche Wendung (כִּי מִשְׁחָךָ יְהוָה), und ein massoretischer Tradent dürfte versehentlich mit dem Auge von der einen zur anderen Stelle abgeglitten sein.<sup>6</sup>
- Auch in 1 Sam 4:2 dürfte eine Haplographie vorliegen. Dort stellen sich die Philister zum Kampf auf, griechisch: παρατάσσειν εἰς πόλεμον. Das gängige hebräische Pendant und *terminus technicus* für “(in) Schlachtordnung aufstellen (gegenüber...)” wäre ערך מלחמה (לקראת). Nun fehlt aber in *M* das מלחמה: vermutlich, weil es im vorangehenden Satz geheißen hatte, dass “Israel auszog gegen die Philister zum Kampf” (לקראת פלשתים למלחמה).

<sup>4</sup> Nennen ließe sich etwa noch 1 Sam 3:20, wo *M* und anscheinend auch 4QSam<sup>a</sup> eine singularische Verbform haben, *G* aber eine pluralische. Möglich ist beides, weil das Subjekt “Israel” ein Kollektivum ist.

<sup>5</sup> Griechisch: εἰς ἄρχοντα ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐπὶ Ἰσραηλ καὶ σὺ ἄρξεις ἐν λαῷ κυρίου καὶ σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτοῦ κυκλόθεν καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον ὅτι ἔχρισέν σε κύριος; hebräisch wäre das: נגיד על עם יהוה על ישראל ואתה תעצר בעם יהוה ואתה תושיעו מיד איביו מסביב וזה לך האות משחך יהוה.

<sup>6</sup> Denkbar, aber m.E. weniger wahrscheinlich ist die Gegenthese, dass der wiedergegebene Passus, der fast ebenso schon in 9:16–17 als Jhwh-Rede begegnet, in 10:1 nicht noch einmal wiederholt war, sondern erst in *G* nachgetragen wurde.

- In 1 Sam 5:8 schreibt G: καὶ λέγουσιν οἱ Γεθθαῖοι, in der hebräischen Vorlage wohl: וַיֹּאמְרוּ גַת/הַגְּתִים. M trennt den Satz anders bzw. falsch: “Und man sagte: (Nach) Gat soll die Gotteslade weggehen”.<sup>7</sup>
- Verschiedentlich sind den M-Tradenten auch Leseversehen unterlaufen. In 2:29 haben sie ein ursprüngliches לַפְּנֵי (G: ἔμπροσθέν μου) als לַעֲמִי gelesen, was sachlich keinen Sinn macht, und in 6:4 statt לָכֵם (G: ὑμῖν) ein לְכֻלָּם, doch harmoniert das Suffix םִ mit dem Suffix כֵּם im nächstfolgenden Wort. Laut 6:18 G haben die Leute von Bet-Schemesch die Lade auf einem großen “Stein” abgesetzt (λίθος); das dem entsprechende hebräische אֲבֵן wurde von M verlesen zu אֲבָל, was vom Nomen “Wiese” oder von der Verbwurzel “trauern” hergeleitet werden kann; im nächsten Vers, nach Jhwhs Schlag gegen die Betschemeschiten, ist denn auch von der Trauer des Volks die Rede (וַיִּתְאַבְּלוּ הָעָם, 6:19). Im Hannalied (2:3) hat die massoretische Tradition den bei G und Q belegten Singular γῶσις / דַּעַת abgewandelt in den recht künstlichen und einzig noch in Hi 36:4 belegten Plural דַּעוֹת.
- In 7:16 werden die Orte aufgezählt, an denen Samuel seine Richter-tätigkeit ausübte. Bei M heißt es dann zusammenfassend, er habe “Israel *und* alle diese Orte (bzw. Heiligtümer)”, bei G dagegen – und sicher korrekt –, er habe “Israel *an* allen diesen Heiligtümern” gerichtet (ἐν πᾶσι τοῖς ἡγιασμένοις τούτοις).

### 2.1.2 Nunmehr folgen Fälle aus der Q- und der G-Tradition

- In 1 Sam 2:21 fehlt bei Q das (Leit-)Wort “Knabe” (נָעָר), doch stimmen in diesem Fall M und G gegen den Textzeugen aus Qumran überein. In 1:4 vergisst der Vaticanus die Töchter (neben den Söhnen) Peninnas, doch M erwähnt beide; dies ist wohl ein Ausfall wegen Homoioteleuton (בְּנֵיהָ und בְּנֹתֶיהָ in der Vorlage).
- In 2:8–9 fehlt bei G ein ganzer, vier Stichen umfassender Textpassus, der in M erhalten ist und den anscheinend auch Q geboten hat<sup>9</sup>:

<sup>7</sup> Der Vers endet bei M mit: “Und sie brachten hinüber die Lade des Gottes Israels”; G und Q fahren sachgemäß fort: “nach Gat”.

<sup>8</sup> Das Nomen מִקּוֹם kann bekanntlich beides bedeuten; G wird dann die zweite Bedeutung wählen.

<sup>9</sup> Allerdings mit דָּרַךְ statt רָגַלִים am Anfang von V. 9.

- “Ja, Jhwhs sind die Säulen der Erde, und er hat auf sie das Festland gelagert. Die Füße seiner Frommen bewahrt er, und die Übeltäter kommen in Finsternis um.” Vermutlich unterlief in G eine *aberratio oculi* von dem כִּי am Anfang von V. 8b zu dem am Anfang von V. 9b.<sup>10</sup> – Ähnliches lässt sich über den Passus in 4:9 sagen, der bei G fehlt, während er bei M und bei Q vorhanden ist: “... Philister, damit ihr nicht den Hebräern dient, wie sie euch gedient haben. Und erweist euch als Männer und kämpft!” Vermutlich glitt hier der Blick des Übersetzers von einem ersten zu einem zweiten לְאֹנְשִׁים.
- Eine Art Haplographie dürfte in 4:21 vorliegen. In der Namensgebung der Schwieger tochter Elis für Ikabod fehlt bei G ein ganzer Passus: “... indem sie sagte: Weggeführt ist die Herrlichkeit aus Israel”. Der Satz fiel wohl weg, weil er ähnlich in V. 22 noch einmal folgt.<sup>11</sup>
  - Ein anderes Versehen scheint in 3:13 unterlaufen zu sein. Dieser Vers schließt in G mit der Wendung καὶ οὐδ’ οὕτως, was לֹא כֵן entspräche (“nicht aber so”); die Wendung ist an der hiesigen Stelle sinnlos.<sup>12</sup> Vermutlich handelt es sich um eine Verlesung; denn für das erste Wort des nachfolgenden Verses, וְלִכְן, fehlt in G ein Äquivalent.
  - In 5:11 findet sich bei M die Zeile כְּבֹדָה מֵאֵד יַד הָאֱלֹהִים שֶׁם (“Sehr schwer lastete dort die Hand Gottes”). In G<sup>B</sup> lesen wir etwas anderes: ὡς εἰσηλθεν κιβωτος θεου Ισραηλ ἐκεῖ (“als die Lade des Gottes Israels dorthin kam”), wobei unklar bleibt, *wohin* die Lade gekommen sein soll. Die hebräische Vorlage des Satzes lautete wohl: כְּבוֹא מֵהָאֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל שְׁמָה אֲרוֹן.<sup>13</sup> Offenbar wurde das in M erhaltene כְּבֹדָה in כְּבוֹא verlesen.

## 2.2 Übersetzungsprobleme

In einer Reihe von Fällen sind Schwierigkeiten bei der Übertragung hebräischer Phrasen ins Griechische zu bemerken.

<sup>10</sup> So R. W. Klein, “The Song of Hannah”, *CTM* 41 (1970), 674–684, bes. 676.

<sup>11</sup> Gegen McCarter, *I Samuel*, 113, der den Passus bei M streichen möchte “as an alternative reading to v 22”.

<sup>12</sup> Der Übersetzungsversuch der Bible d’Alexandrie “...et il ne les réprimandait pas, pas même après cela” möchte – etwas gewaltsam – einen Rückbezug auf 2:27–36 konstruieren.

<sup>13</sup> In 4QSam<sup>a</sup> scheint die Zeile mit einem ה-locale zu schließen, was zum שְׁמָה der Rekonstruktion passte (entgegen dem שֶׁם von M).

- In 1 Sam 2:31 hat G das Nomen ע-ר-ז als עֲרֵץ verstanden, also mit σπέρμα, "Same, Nachkommenschaft", übersetzt, während es in M als עֲרֵץ, "Arm", vokalisiert ist – sicher zu Recht, da das *verbum regens* גָּדַע ("abhauen, abschlagen") sonst keine personalen Objekte bei sich hat, sondern eher materiale wie "Baum", "Pfahl", "Horn".<sup>14</sup>
- In 5:11 führt der Übersetzer eine Verbform auf hebräisch יָשָׁב zurück ([ἀπο]καθιστάω, die Lade "soll sich niederlassen"), während M zutreffend auf שׁוּב hin punktiert: sie soll "zurückkehren".
- In 3:11, innerhalb einer Gottesrede, ist in M von דָּבָר, "einer Sache", die Rede. G<sup>B</sup> spricht von τὰ ῥήματά μου (hebr. דְּבָרַי), doch dürfte hier kaum an Worte Jhwhs, sondern generell an sein bevorstehendes Unheilshandeln gedacht sein.
- Emphatische Ausdrucksweisen des Hebräischen missversteht oder übergeht die Übersetzung verschiedentlich. Der Bote, der Eli von der Niederlage bei Eben-Ezer berichtet, wiederholt mehrfach das Wörtchen גַּם, "auch", worin sich das Atemlose seines Redens andeutet (4:17); G gibt das nicht wieder. Ebenso ist in 6:21 die atemlose, asyndetische Reihung zweier Imperative durch ein dazwischen gestelltes καὶ G aufgehoben worden.
- *w<sup>e</sup>-x-qatal*-Formen, die im Hebräischen oft einen Durativ ausdrücken, werden im Griechischen gern durch schlichten Narrativ wiedergegeben, so in 3:19: היה עמו ויהוה היה bei M, καὶ ἦν (= ויהי) bei G<sup>BL</sup>.<sup>15</sup>
- Schwierigkeiten hat G mit dem Namen "Ikabod", der in 4:21 von M in zwei Wörtern geschrieben wird: אֵי-כַבֹּד. G<sup>B</sup> gibt dies wieder mit Οὐαὶ βαρξαβόθ. Das οὐαὶ ist wohl ein Äquivalent zu אֵי, das allerdings als אֵי "Wehe" gelesen wurde.<sup>16</sup> Ob βαρ- aramaisierend "Sohn" bedeutet (also: "Wehe, Sohn der Ehre") oder auf βαρύς "schwer" anspielt und damit das Leitwort des Kapitels, כַּבֹּד, aufnimmt, kann offen bleiben.
- In 1:5–6 ist G<sup>B</sup> wortreicher als die übrige Textüberlieferung: "Und Hanna gab er eine einzige Portion, weil sie kein Kind hatte, obwohl

<sup>14</sup> Mit H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 13.1; Gütersloh, 1973), gegen McCarter, *I Samuel*, jeweils z.St.

<sup>15</sup> In 6:15 scheint die Vorzeitigkeit in der (Plusquam-) Perfektform הוֹרִידוּ nicht erkannt und deshalb ein anderes Wort gewählt worden zu sein: ἀνήνεγκαν, "sie hoben hinauf" statt "sie hatten abgesetzt"; dem Übersetzer mag es widersinnig erschienen sein, dass man die Lade (scheinbar) von einem nicht mehr existierenden, weil zuvor verbrannten Wagen herunterhob.

<sup>16</sup> In dieser Weise defektiv (statt אֵי) wird die Partikel nur noch in Koh 10:16 geschrieben.



- (πλὴν ὅτι – offenbar von **ספא** anstelle von **ספא**, ‘ein doppeltes Stück’) Elkana Hanna mehr liebte als jene, und der Herr hatte ihren Mutterleib verschlossen, weil ihr der Herr kein Kind gab in (? κατὰ) ihrer Not (θλίψις) und in der Verdrossenheit (ἀθυμία) (infolge) ihrer Not, und es machte sie verdrossen (ἀθυμεῖν), dass der Herr ihren Mutterschoß verschlossen hatte, so dass er ihr kein Kind gab”. G<sup>l</sup> ist noch etwas ausführlicher. Offenbar hatte man schon früh Schwierigkeiten mit Syntax und Aussage der Verse.
- In 1 Sam 4:2 hat M die seltene Verbform **שָׁטַח** (mit **מלחמה** als Subjekt), was wohl besagen soll, dass sich der Kampf “ausbreitete”.<sup>17</sup> Die griechischsprachigen Übersetzer hatten anscheinend Schwierigkeiten mit diesem Verb und schrieben – sehr elegant, aber nicht ganz zutreffend –: ἔκλινεν ὁ πόλεμος, “der Kampf neigte sich, nahm eine (für Israel unglückliche) Wendung”.
  - In 6:3, 4 haben die Übersetzer das Wort **שוא** “Sühnopfer”, das M wie auch Q bieten, offenbar als Ableitung von **שמש** (“quälen, zerstören”) missverstanden und τὸ τῆς βασιλείας übersetzt (“betreffs der Verwüstung”).<sup>18</sup>
  - In 5:4, in der Erzählung vom Sturz der Dagon-Statue in Aschdod, heißt es bei M: **רק דגון נשאר עליו**, meist wiedergegeben als: “Nur Dagon blieb von ihm zurück”. Diesen merkwürdigen Satz ändert G ab in: “Der Rücken/Rumpf (ῥόχις) Dagon blieb übrig”. Das übernehmen viele, manche halten sogar “Rücken” für ursprünglich gegenüber “Dagon” (z.B. McCarter).<sup>19</sup> Doch ist der M-Text entgegen McCarters Urteil keineswegs “meaningless”, wenn man das Suffix in **עליו** nicht auf Dagon bezieht, sondern auf die Schwelle, “auf der Dagon liegt”.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Diese Wiedergabe lehnt sich an den Gebrauch des Verbs **שטח** in 1 Sam 30:16; 2 Sam 5:18, 22 an – wo sich allerdings *Menschen* “ausbreiten” und kein Kampf; auch sind dort Passiv- und Nif.-Formen gebraucht anstelle des Qal. Stobes Annahme eines “aramaisierende[n] Impf. von **שטח**” mit der Übersetzung “der Kampf ging hin und her” (*Das erste Buch Samuelis*, 129) führt auf mindestens ebenso gewagtem Weg zu einem ähnlichen Ergebnis.

<sup>18</sup> Diese Bedeutung erhellt aus 5:3, wo G das von M (in 5:6!) gebrauchte **שמש** mit βασιλεύειν wiedergibt.

<sup>19</sup> McCarter, *I Samuel*, 119.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Dietrich, *Samuel*, 270–272.

## 3. BEABSICHTIGTE ÄNDERUNGEN

Es sollen im Folgenden sechs Arten gezielter Abänderung des ursprünglichen Textes unterschieden werden.

## 3.1 Kürzungen

- In 1 Sam 1:20 gibt Hanna ihrem Sohn den Namen "Samuel" mit der Begründung: "Von Jhwh *Zebaot* habe ich ihn erbeten". Das Epitheton "Zebaot" findet sich freilich nur in G; dagegen bietet M allein das Tetragramm. Doch wurde gemäß der Gesamterzählung in Schilo speziell "Jhwh Zebaot" verehrt;<sup>21</sup> an einer so wichtigen Stelle wie der Namensgebung für den "Helden" Samuel ist der volle "Titel" der Gottheit wohl am Platze. Die M-Tradenten mögen das in Anbetracht dessen, dass es hier eher um familiär-private Dinge zu gehen scheint, anders gesehen haben.
- In 2:14 wird in M eine Reihe von Kochgeschirren aufgezählt, die bei den Opfermahlzeiten in Schilo Verwendung fanden. Ich habe sie, angelehnt an HALAT, wiederzugeben versucht mit "Kessel, Topf, Tiegel und Schüssel"<sup>22</sup>. Aus den vier Sorten sind in G<sup>BL</sup> drei und in Q zwei geworden. Offenbar fand man solche Einzelheiten mancherorts nicht so wichtig, vielleicht auch nicht mehr verständlich, und kürzte dementsprechend.
- M schreibt in 2:14: "...ganz Israel, die dorthin nach Schilo kamen"
  - kein sehr eleganter Satz. G<sup>B</sup> bietet eine abweichende Formulierung: τοῖς ἐρχομένοις θῦσαι κυρίῳ ἐν Σηλωμ ("die kamen, um Jhwh in Schilo zu opfern") – zweifellos glatter als M, damit aber *lectio faciliior*.
- In 3:16 lässt G weg, dass Eli nach Samuel "gerufen" hat; doch hat Samuel bisher immer dann mit "Hier bin ich" geantwortet, wenn er zuvor "gerufen" worden war.

<sup>21</sup> Vgl. 1 Sam 1:3, 11; 4:4.

<sup>22</sup> Dietrich, *Samuel*, 109.

### 3.2 Glättungen

- In der Geschichte von Samuels Traumoffenbarung (3:1–18) informiert G von Anfang an darüber (in V. 4 und V. 6), mit welchen Worten Gott Samuel angerufen habe: “Samuel, Samuel!” M teilt dies erst beim dritten Anruf mit (V.10), wo G es verschweigt. Nach meiner Meinung ist die Version von M erzählerisch raffinierter, freilich auch anspruchsvoller; G hingegen möchte die Leser bzw. Hörer nicht so lange hinhalten.
- Gegen Ende dieser Erzählung, in 3:15, hat G ein Plus gegenüber M: καὶ ὄρθρισεν τὸ πρῶτὸν “Und er [Samuel] stand am Morgen auf”. Vermutlich hat G (bzw. die hebräische Vorlage) hier bei M eine Lücke gespürt und diese aufgefüllt.<sup>23</sup>
- G bietet in 3:17 nicht wie M einen Singular (רִבֹּךְ), sondern den Plural λόγοι. Da dies aber im näheren Kontext das Gängige ist, erscheint die Lesung von M als *lectio difficilior*.

### 3.3 Abschwächungen

- Im Hannalied (2:1–10) schwächt G<sup>B</sup> zwei Ausdrücke gegenüber M (im ersten Fall auch gegenüber Q) ab: In V. 4 spricht G statt vom “Zerbrechen” (חֲתַת) des Bogens der Starken von dessen “Schwachwerden” (ἀσθενεῖν), in V. 5 statt von “Hungrigen” (רעבים) von “Schwachen” (wiederum von ἀσθενεῖν).
- Ermahnt Eli seine Söhne laut M mit den Worten: “Wenn sich ein Mensch gegen einen anderen verfehlt, mag ein Gott *sein Sachwalter* sein” (2:25), so wandelt G<sup>B</sup> das letzte Sätzchen vorsichtig ab in: “...wird man *für ihn zum Herrn beten*”.

### 3.4 Verdeutlichungen

- Hier bietet 1 Sam 2:16 ein schönes Beispiel dafür, wie in ein und demselben Vers einmal die M-, einmal die G-Tradition den Text verändert hat. Es geht um das Fehlverhalten der Eliden beim Opferdienst. Sie schicken zu den Opfernden einen Diener, um durch ihn

<sup>23</sup> Entgegen McCarter, *I Samuel*, z.St., der für M mit einem Textausfall wegen Haplographie rechnet.

ein Stück noch unzubereiteten Fleisches zu verlangen. “Und erwiderte der Mann ihm: ‘Zuerst räuchert man das Fett – und (danach) nimm dir von allem, was du begehrt’, dann sagte er: ‘Nein, jetzt gibst du her! Und wenn nicht, nehme ich mit Gewalt!’”<sup>24</sup> In diesen Vers haben alle Versionen hier und da Verdeutlichungen eingebracht: G sagt nicht nur “der Mann”, sondern “der Mann, der opferte” (ὁ ἀνήρ ὁ θύων); nach Q antwortet dieser Mann nicht nur “ihm”, sondern “dem Priestergehilfen” (אל נער הכוהן); laut Q sagt er nicht, “man” räuchert zuerst, sondern “der Priester” räuchert (was offenbar nicht der Aussageabsicht des Textes entspricht); G fügt die (zutreffende) Interpretation ein: “wie es sich gehört” (ὡς καθήκει); laut Q und G bietet der Opfernde dem Priesterdiener an “von allem, was du begehrt”, während M abschwächt zu “wie (כאשר) du begehrt”; schließlich stimmen G, Q und auch noch das Qere in M in dem abwehrenden “Nein!” des Opfernden überein (οὐχί bzw. אל), während das Ketib abmildert zu לו: “(er sagte) zu ihm”.

- In der Philippika des namenlosen Gottesmannes gegen Eli lautet der Vorwurf bei M (2:29): “Warum missachtet ihr mein Schlachtopfer?” Dabei wird das sonst nur noch in Dtn 32:15 belegte Verb בטע gebraucht. Q und G haben bzw. lasen stattdessen טנב Hif., “blicken”, was G noch verdeutlicht durch ein nachgeschobenes ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ “mit schamlosem Auge”.
- In 4:11 setzen M und G zu der Angabe “und die beiden Eli-Söhne starben” deren Namen hinzu: “Hofni und Pinhas”. In Q, so ist aus Platzgründen anzunehmen, fehlten die Namen.<sup>25</sup> Tatsächlich klappen sie an dieser Stelle derart unschön nach, dass man an eine Glosse in M und G zu denken geneigt ist. (Diese muss, notabene, in den Text geraten sein, bevor sich die M- und die G-Tradition voneinander, aber nachdem sich beide von der Q-Tradition getrennt hatten.)
- In 1:12 fügt G für Eli den Priestertitel ein, was nach dessen Nennung in 1:3<sup>G</sup>, 9 unnötig ist.

<sup>24</sup> So meine Übersetzung, Dietrich, *Samuel*, 109.

<sup>25</sup> Für G plädiert – wie gewohnt – McCarter, *I Samuel*, 29, für M – in diesem Fall zu Recht – J. P. Fokkerman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*. Vol. IV: Vow and Desire (I Sam. 1–12) (SSN 31; Assen, 1993), 569f.

- In 1:13 setzt M ein verdeutlichendes, aber unnötiges “Und Hanna, sie sprach” hinzu.
- In 1:24 bieten G und Q ein ebenfalls verdeutlichendes, aber eher störendes “nach Schilo”.
- In 5:5, beim ätiologischen Abschluss der Dagon-Erzählung, findet sich in G ein Plus, deutlicher: eine erklärende Glosse: ὄτι ὑπερβαίνοντες ὑπερβαίνουσιν (“sie steigen nämlich sorgfältig darüber hinweg”, in der hebr. Vorlage sicher eine Konstruktion mit *infinitivus absolutus*).

### 3.5 Ausschmückungen

Es ist merkwürdig: Unter dieser Rubrik kann ich bisher nur Beispiele aus G, teilweise auch aus Q, nicht aber aus M anführen. Dieser Befund widerspricht einem nicht zuletzt aus 1 Sam 17 (und auch aus dem Jeremiabuch) genährten Vorurteil, die massoretische Tradition habe noch in sehr später Zeit zu Wucherungen geneigt. Jedenfalls im ersten Drittel des 1. Samuelbuches trifft das eher auf G zu. Hier die Belege:

- M hat in 1:3 die Gottesbezeichnung יהוה צבאות (wie in 1 Sam 1:11; 4:4; 2 Sam 6:2, 18), G<sup>B</sup> schreibt κύριος θεός σαβαωθ (hebräische Vorlage יהוה אלהי (ה) צבאות – so in den Sam-Büchern einzig in 2 Sam 5:10 belegt), G<sup>L</sup> gar κύριος σαβαωθ θεός.
- In 1:11 findet sich bei G<sup>O</sup> ein Plus: “Und er soll keinen Wein und keinen Rauschtrank trinken”. Auch der Text von Q weist an dieser Stelle eine Lücke auf, in der ein entsprechendes Kolon Platz hätte. Es dürfte sich um einen Eintrag von Ri 13:7 her handeln, der Samuel – wie Simson – zum Nasiräer machen will. Nicht zu folgen ist G auch in der Zufügung des Wortes δοτόν, einem Hapaxlegomenon, das vielleicht גזיר,<sup>26</sup> wahrscheinlicher aber נתון wiedergibt: den Namen einer Untergruppe der Leviten, zu denen Samuel nach 1 Chr 6 gehört haben soll.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> So etwa E. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Atlanta GA, 1978), 39; A. Caquot, P. de Robert, *Les livres de Samuel* (CAT 6; Paris, 1994), 35.

<sup>27</sup> So J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871), 38; M. Tsevat, “Was Samuel a Nazirite?”, in *FS S. Talmon* (Winona Lake IN, 1992), 199–204, bes. 199; A. Rofé, “The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and its Occurrence in 4QSam”, *RevQ* 14 (1989–90), 247–259, 251.

- In 1:21 lässt G Elkana außer den Gelübdeopfern (τὰς εὐχάας, entsprechend אֶת־נְדָרוֹ in M) auch noch “den ganzen Zehnten seines Landes” darbringen (πάσας τὰς δεκάτας τῆς γῆς αὐτοῦ), stellt ihn also als vorbildlich frommen Mann hin.
- Das Plus von Q in 1:22 [וּגְתָתִיּוֹ נִזִּיר עַד עוֹלָם כּוֹל יְמֵי חַיָּיו] enthält wieder das Motiv des Nasiräats für Samuel, das aber in der weiteren Samuel-Überlieferung keinerlei Rolle spielt.
- In 2:9 ist ein großes und ebenfalls sekundäres G-Plus auszumachen, das analog auch Q bietet: διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχωμένῳ καὶ εὐλόγησεν ἔτη δικαίου (G<sup>AL</sup>: δικαίων), also: “der gibt das Erbetene dem Bittenden (Q und vielleicht auch die Vorlage von G verwendet hier zweimal die Wurzel נָדַד) und segnet die Jahre des/der Gerechten.”
- Am Ende des Hannaliedes, in 2:10, findet sich ein weiteres umfangreiches Plus bei G: “Der Herr ist heilig. Nicht rühme sich der Verständige seines Verstandes und nicht rühme sich der Mächtige seiner Macht und nicht rühme sich der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich der sich Rühmende, dass er den Herrn verstehe und erkenne und Recht und Gerechtigkeit übe mitten im Land.” Die gleiche Mahnung steht, in charakteristisch prophetischer Abwandlung, in Jer 9:22f: “So spricht Jhwh: Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke und nicht rühme sich der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich der sich Rühmende, verständig zu sein und mich zu erkennen, dass ich Jhwh bin, der Solidarität und Recht und Gerechtigkeit übt im Land; denn an solchen habe ich Gefallen, Spruch Jhwhs.” Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt die Priorität bei Jer, und die Sätze wurden von dort ins Hannalied hinüberkopiert.<sup>28</sup>
- Am Schluss der Szene vom Kultfrevler der Eliden, in 2:16, bietet Q ein großes Mehr: כּבִּשְׁלַת [ה]בֶּשֶׂר יִקַּח אֶת מִזְלַג שְׁלוֹשׁ הַשָּׁנִים [בִּידוֹ וְהִכָּה] בְּסִיר בְּפִרְוֹן [כּוֹ]ל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְלַג יִקַּח אִם [רַע הוּא וְאִם] [טוֹב לְבַד מִחִזָּה הַתְּנוּפָה וְשׁוֹ]ק הַיַּמִּין (“Während das Fleisch kochte, nahm er [d.h. der Priestergehilfe] eine dreizinkige Gabel in seine Hand und stieß sie in den Topf oder den Kessel. Was immer die Gabel heraufbrachte, Schlechtes oder Gutes, er nahm es, dazu die Brust als Weihegabe und die rechte Keule”). Mit ganz ähnlichen

<sup>28</sup> Gegen E. Kutsch, “Weisheitsspruch und Prophetenwort. Zur Traditionsgeschichte des Spruches Jer 9,22–23”, *BZ* 25 (1981), 161–179, bes. 171–174, und mit E. Tov, “Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework”, in *FS M. Greenberg* (Winona Lake IN, 1997), 149–170, bes. 167.

Worten war schon in 2:13–14 das regelmäßige Fehlverhalten der Eliden geschildert worden; Q stellt hier – umständlich genug – klar, dass nicht nur generell, sondern in jedem Einzelfall so verfahren wurde.

- Q weiß nicht nur, wie die anderen Textzeugen, dass Eli seinerzeit “sehr alt”, sondern dass er 90 Jahre alt war (2:22). Die Angabe ist offensichtlich aus dem zwei Kapitel später (in 4:15) angegeben Todesalter – 98 Jahre – geschlossen.
- G hat in 3:21 gegenüber M einen großen Überschuss, dessen erster Satz lautet (nach G<sup>B</sup>): καὶ ἐπιστεύθη Σαμουηλ προφήτης γενέσθαι τῷ κυρίῳ εἰς πάντα Ἰσραὴλ ἀπ’ ἄκρων τῆς γῆς καὶ ἕως ἄκρων (“dass Samuel Prophet für Jhwh geworden war, wurde ganz Israel bestätigt von einem Ende des Landes zum andern”), was nichts anderes ist als eine (im Griechischen etwas elegantere) Wiederholung von V. 20. Darauf folgen noch zwei weitere Mitteilungen: καὶ Ἡλὶ πρεσβύτης σφόδρα καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ πορευόμενοι ἐπορεύοντο καὶ πονηρὰ ἢ ὁδὸς αὐτῶν ἐνώπιον κυρίου: “Und Eli war sehr alt (geworden), und seine Söhne gingen immer weiter, und übel war ihr Weg vor Jhwh”, etwas freier übersetzt: “...ihr Wandel vor Jhwh wurde immer übler”. Eine hebräische Vorlage dieses Passus dürfte etwa so gelautet haben: ועלי זקן מאד ובניו הלוך הלכו ורע[ה] דרכם לפני יהוה.<sup>29</sup> Das wäre kein schlechter Abschluss von 1 Sam 2–3 und eine passende Überleitung zu 1 Sam 4, sofern dort für die hier beklagte Sünde die Strafe erfolgt. Gerade dies aber stimmt nachdenklich, steht bei dieser Abfolge doch deutlich das Denkschema des Richterbuch-Rahmens Pate (so J. Hutzli). Zudem war Elis hohes Alter schon in 2:22 und wird es noch einmal in 4:15, 18 erwähnt. So wird sich auch dieser zweite Teil des Überschusses in G kaum einer eigenständigen Texttradition verdanken.<sup>30</sup>
- Ein weiteres G-Plus liegt in 4:15 vor: “Und Eli sagte zu den umstehenden Männern: ‘Was bedeutet das Geräusch dieses Schalls?’ Und der Mann kam eilends zu Eli und sagte zu ihm...”. Dieser Passus doppelt sich mit schon Erzähltem und dient offenbar der Ausschmückung.

<sup>29</sup> So J. R. Adair, *An Inductive Method for Reconstructing the Biblical Text. Illustrated by an Analysis of 1 Samuel 3* (JNWSL Mon. Ser. 2; Cape Town, 2000), 280, etwas abweichend von McCarter, *1 Samuel*, 103.

<sup>30</sup> Gegen R. W. Klein, *1 Samuel* (WBC; Waco, 1983), 30.

- Außer den Beulen, die laut M wegen der Entführung Lade über die Bewohner von Aschdod kamen (5:6), kennt G – genauer: G<sup>BA</sup> – noch eine weitere Plage: καὶ ἐπήγαγεν αὐτοῖς καὶ ἐξέζεσεν αὐτοῖς εἰς τὰς ναῦς καὶ μέσον τῆς χώρας αὐτῆς ἀνεφύησαν μύες καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλη ἐν τῇ πόλει (“und er führte herauf gegen sie und ließ auf ihre Schiffe ausschwärmen und es breiteten sich aus auf ihren Ländereien – Mäuse! Und es entstand eine große, tödliche Panik in der Stadt”). Nun tauchen zwar auch in M “Mäuse” auf, aber viel später, in 6:4, und zwar als “goldene Mäuse”, die der Lade mit auf den Weg in die Heimat zu geben sind. Nach McCarter setzt dieser Erzählzug voraus, dass Mäuse zuvor die Philister in Not gebracht hätten; also sei das G-Plus in 5:6 korrekt.<sup>31</sup> Doch genau diese Überlegung könnten bzw. werden auch die Verfasser von G<sup>BA</sup> (bzw. von deren hebräischer Vorlage) angestellt und den Text in 5:6 entsprechend erweitert haben.<sup>32</sup> Ursprünglich war von Mäusen nur im Zusammenhang der Sühnegaben an die Lade erzählt worden: Nicht weil eine Mäuseplage zu beheben war, sondern weil die Sühnegaben in Mausform gestaltet sein sollten, um den Geschwüren, die es wegzuzaubern galt, zu gleichen. G machte aus den bloßen Abbildungen wirklich Mäuse: nicht nur in 5:6, sondern auch in 6:1.
- In 6:1 steht G<sup>B</sup> mit einem Überschuss gegen M und Q allein: καὶ ἐξέζεσεν ἡ γῆ αὐτῶν μύας (“und es wimmelte ihr Land von Mäusen”; als hebräische Vorlage ließe sich rekonstruieren: קָרְתוּשָׁרָיִם אֲרָצָם עַבְבְּרִים). Mag Herodot von Mäuseplagen berichtet haben: die Bibel tat es nur in der griechischen Texttradition.
- An verschiedenen Stellen der Ladegeschichte steigert G das Wunderhafte über M hinaus: Bei dem umgestürzten Dagon waren nicht nur Kopf und Hände an der Schwelle abgebrochen, sondern “die beiden Gelenke seiner Hände lagen vor der Tür” (5:4). – Die Kühe, die für den Divinationstest mit der Lade ausersehen waren, hatten nicht nur eben erst, sondern sie hatten zum ersten Mal gekalbt (πρωτοτοκούσας, 6:7, 10), was ihren Lauf in Richtung Israel umso wunderbarer macht.

<sup>31</sup> McCarter, *I Samuel*, 119; so letztlich auch Schenker in seinem Beitrag in diesem Band.

<sup>32</sup> Eben dies nahm der sonst durchaus LXX-freundliche Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 63–64, an und wies darauf hin, dass seit jeher der Zusammenhang zwischen Seuchen und Mäuse- bzw. Rattenplagen bekannt war.



### 3.6 Aktualisierungen

Diese Motivation für Textänderungen habe ich bisher nur bei G beobachten können.

- In der Traumoffenbarungsgeschichte, 1 Sam 3:3, redet M (und übrigens auch S und V) vom "Erlöschen" der Lampe im Allerheiligsten (כבה Qa.), G<sup>BA</sup> hingegen von ihrem "Zurichten" (ἐπισκευάζειν), was wohl eine Anpassung an die Verhältnisse zur Entstehungszeit des Textes ist. Denn im Zweiten Tempel durfte die Lampe im Allerheiligsten gerade *nicht* erlöschen.
- In der Ladegeschichte ersetzt G – gegen M und Q – "Ekron" und die "Ekroniter" regelmässig durch "Aschkelon" und die "Aschkeloniter" (5:10; 6:16, 17). Aschkelon ist in der Ladegeschichte im Rahmen des Fünfbundes mitgedacht, aber nicht namentlich erwähnt. In der hellenistisch-römischen Ära jedoch spielte die Stadt eine herausgehobene Rolle, weswegen sie wohl in G genannt werden sollte.<sup>33</sup> Demgegenüber war Ekron zwar in der Eisenzeit I und in der Assyrrerzeit ein wichtiges Zentrum, verlor aber nach seiner Zerstörung durch die Babylonier alle Bedeutung.<sup>34</sup> Offenbar trägt G diesem Wandel Rechnung.
- In 1 Sam 7:3, 4 redet M, gut deuteronomistisch, von der Beseitigung von "Baal und Ascharten", G aber von τὰ ἄλση Αστρωθ, "Astarten-Hainen", was doch wohl hellenistischen Zeitgeist atmet.

## 4. "DOGMATISCH" BEDINGTE ÄNDERUNGEN

Eine Kategorie absichtlicher Textabänderungen verdient besonderes Interesse: die theologisch oder in einem weiteren Sinne ideologisch oder überhaupt *positionell* bedingten Korrekturen. Sie finden sich bei allen drei Haupttextzeugen. Ich folge beim Aufweis den einzelnen biblischen Erzählungen.

<sup>33</sup> Vgl. L. E. Stager, Art. "Ashkelon", in *NEAEHL* 1 (Jerusalem, 1993), 103–112, bes. 104–105.

<sup>34</sup> Vgl. T. Dothan, S. Gitin, Art. "Miqne, Tel", in *OEANE* 4 (Oxford, 1997), 30–35.

4.1 *In der Erzählung von Hanna und Samuel*

- Die vielgliedrige Genealogie Elkanas (1:1) schließt M mit "...des Sohnes Zufis, ein Efratiter", G dagegen mit "in Nezib in Efraim" (ἐν Νόσειβ Εφραϊμ). Dahinter könnte eine Reihe von Versehen stecken<sup>35</sup>
  - oder aber die Absicht, die in 1 Chr 6:16–23 behauptete levitische Abkunft Samuels zu schützen, indem statt seiner Vorfahren nur deren Wohnort als efraimitisch deklariert wird.<sup>36</sup>
- Nachdem Hanna auf die ständigen Kränkungen beim Opfermahl in Schilo mit Essensverweigerung reagiert hat, heißt es bei allen Textzeugen: "Und Elkana, ihr Mann, sagte zu ihr: Hanna" (1:8). Nur bei G reagiert Hanna auf diese Anrede: καὶ εἶπεν (αὐτῶ) ἰδοὺ ἐγὼ (κύριε). In M fährt Elkana danach fort: "Warum ist dein Herz böse?", in G<sup>B</sup> mit der Frage: τί τύπτει σε ἢ καρδιά σου; "Warum schlägt dir dein Herz / dein Gewissen?"<sup>37</sup> Das ist viel zurückhaltender ausgedrückt – nur: Woraus sollte sich Hanna ein Gewissen machen? Offenbar wollte G, dass Hanna und Elkana höflicher miteinander umgingen, als es im überkommenen Text der Fall war.<sup>38</sup>
- Im Fortgang der Erzählung spielt Hanna nach G eine kultisch weit aktivere Rolle als nach M. Nur G berichtet, dass sie nach der Zurechtweisung durch Elkana "vor Jhwh getreten" sei (καὶ κατέστη ἐνώπιον κυρίου, 1:9). Bei G verhandelt sie in ihrem Gelübde mit Gott ganz partnerschaftlich (wenn du mir einen Knaben schenkst, dann bringe ich ihn wieder "vor dich", ἐνώπιόν σου), während sie bei M distanzierter von einer Rückgabe "an Jhwh" redet. Anders als in M weist Eli sie in G nicht nur an, ihren vermeintlichen Rausch auszuschlafen, sondern "von Jhwh wegzugehen" (πορεύου [ἄπελθε] ἐκ προσώπου κυρίου, 1:14) – vor den sie nach M überhaupt gar nicht getreten war. Als es später um die Einlösung ihres Gelübdes geht, spricht Elkana laut M von einem "Wort (Jhwhs)", das

<sup>35</sup> Dann hätte G הַצֹּן בְּיָדָא bzw. הַצֹּן בְּיָדָא als *ein* Wort gelesen, für י ein ך, für פ ein כ gesetzt und כ als Präposition missverstanden: so D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie (OBO 50/1; Fribourg / Göttingen, 1982), 137; McCarter, *I Samuel*, 51.

<sup>36</sup> So P. Grillet, M. Lestienne, *Premier livre des Règnes* (La Bible d'Alexandrie 9.1; Paris, 1997), 27.

<sup>37</sup> So in 1 Sam 24:6.

<sup>38</sup> So berichtet M zum Abschluss der Eli-Hanna-Szene auch nur: "Und sie aß", während sie nach G "mit ihrem Mann aß und trank" (καὶ ἔφαγεν μετὰ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς καὶ ἔπιεν).

- aufgerichtet werden solle (1:23; **הקים דבר** ist eine gängige Formel vom Erfülltwerden von Jhwh-Worten, die aber hier nicht passt, weil zuvor keine Jhwh-Verheißung mitgeteilt worden ist). In G dagegen sagt Elkana: “Möge Jhwh (alles) aufrichten, was *aus deinem Mund* hervorgegangen ist”.<sup>39</sup> Nach G<sup>B</sup> ist es dann zwar Elkana, der das Kind “hinzubringt”, aber dezidiert Hanna, die es Eli übergibt (καὶ προσήγαγεν Αννα ἢ μήτηρ τοῦ παιδαρίου πρὸς Ηλι, 1:25); M hat hier ein scheinbar partnerschaftliches, in Wahrheit die Rolle der Frau schwächendes **וַיָּבִיאוּ**. Am Ende des denkwürdigen Besuchs in Schilo fällt laut Q Hanna vor Jhwh nieder (**וַתִּשְׁתַּחֲוֶה**, 1:28); die anderen Textzeugen haben hier maskuline Verbformen: M ein masc. sing. (wobei unklar bleibt, wer gemeint ist: Eli oder Samuel oder Elkana), einige hebräische Handschriften sowie G<sup>L</sup>, S, V ein masc. pl. (was besser, aber wohl eine Glättung ist); G<sup>B</sup> lässt das Sätzchen ganz weg. In diesem Fall hat also einzig Q den ursprünglichen, Hanna-freundlichen Text bewahrt. Am Ende der Erzählung, in 2:11, findet sich bei G etwas, das nicht fehlen sollte, bei M aber fehlt: dass die Mutter das Kind im Tempel zurücklässt, selbst aber nach Hause zurückkehrt (καὶ κατέλιπεν αὐτὸν ἐκεῖ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀπῆλθεν εἰς Ἀρμαθαίμ). Das Letztere teilt M immerhin mit, freilich mit Elkana als Subjekt: wieder eine Schwächung der Rolle Hannas. Bei einer späteren Wallfahrt nach Schilo dann wünscht Eli dem Elkana: “Gebe Jhwh dir Nachkommenschaft von dieser Frau anstelle des Erbetenen, den *sie* zu etwas von Jhwh Erbetenem gemacht hat” (2:20); in dieser Form berichtet dies freilich einzig Q (mit einer Verbform 3. fem. sing.: **השאלה לי הוה**), während die anderen Haupttextzeugen die Aussage abändern: M zu **אשר שאל ליהוה**, was unübersetzbar ist, weil Jhwh nicht “für Jhwh” etwas erbitten kann, G (und V) zu einer Anrede an Elkana (“den du bei Jhwh erbeten hast”), was weder grammatisch noch kontextuell angemessen ist.
- In seinem Segenswunsch für Hanna (2:20) spricht Eli laut Q davon, Gott möge ihr “zurückerstatten” (**שלם** Pi.), was sie ihm gegeben habe: nämlich ihr Kind. Bei M heißt es vorsichtiger, Gott möge ihr “zur Verfügung stellen” (**שים** Qal), was sie ihm gegeben habe. Es soll nicht der Eindruck entstehen, Gott sei zu irgendetwas verpflichtet.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> στήσαι κύριος (πάν) τὸ ἐξελθὸν ἐκ τοῦ στόματός σου. Q bietet entsprechend: **מפיד [יהוה] היוצא מפיד**...

<sup>40</sup> So Jürg Hutzli in einem mündlichen Hinweis an mich.

- In 2:21 schreiben Q und G: “Samuel wuchs heran vor Jhwh” (לפני יהוה bzw. ἐνώπιον κυρίου). M dagegen bietet עם־יהוה, was die Aussage präventiöser macht: “Samuel wurde groß [d.h. bedeutend] bei Jhwh” – doch so weit ist die Erzählung an dieser Stelle noch nicht.

#### 4.2 In der Erzählung von den Eliden

Die Textgeschichte zeigt an mehreren Stellen etwas wie ein Ringen um die Rolle und das Verhalten der Eliden. Vermutlich spiegeln sich darin weniger historische Differenzen als vielmehr die Besorgnis um eine angemessene Wahrnehmung des Priesteramtes, welches für das Judentum des Zweiten Tempels von so zentraler Bedeutung war. Vor allem in der G-Tradition spürt man immer wieder Versuche zu einer begrenzten Ehrenrettung jenes alten Priestergeschlechts.

- Zweimal wird fehlerhaftes Verhalten von den Priestern weg- und ihrem παιδάριον, dem Gehilfen, zugeschoben. In 1:14 war es nach G nicht Eli, sondern der Gehilfe, der Hanna zurechtwies.<sup>41</sup> Und in 2:15 sagt der Gehilfe den Opfernden nicht, *der Priester* wolle statt gekochtem nur rohes Fleisch, sondern: “*Ich* nehme von dir nichts Gekochtes aus dem Kessel” (καὶ οὐ μὴ λάβω παρὰ σοῦ ἐφθὸν ἐκ τοῦ λέβητος).<sup>42</sup>
- Einige Male wird nicht das Priestergeschlecht als Ganzes, wohl aber dessen Haupt, Eli, in Schutz genommen. In 2:22 war er gemäß M über das Treiben seiner Söhne lang anhaltend informiert (ausgedrückt durch die iterative *w<sup>e</sup>-qatal*-Form ושמע). In Q dagegen hörte er nur ein einziges Mal davon (ausgedrückt durch den Narrativ וישמע; vermutlich sah bzw. las G das genauso, doch sind im griechischen Aorist ἤκουσεν Iterativ und Narrativ nicht unterscheidbar). Als Eli daraufhin seine beiden Söhne ermahnt (2:24), tut er es nach M ganz knapp (“Nicht so, meine Söhne!”), nach Q und analog nach G<sup>B</sup> hingegen ausführlicher und eindringlicher: אל תעשון כן כי לוֹ א טוב [ות השמועות] אשר אני שומע (“Handelt nicht

<sup>41</sup> Dies erweist sich dadurch, dass hernach auch in G Hanna mit dem Priester selbst spricht, als kleiner Versuch einer Ehrenrettung.

<sup>42</sup> Die Forderung nach rohem (wörtlich: “lebendigem”, חי) Fleisch lässt G weg: vielleicht, um Reminiszenzen an gewisse griechische Kulte (etwa für Dionysos) auszuschließen, bei denen rohes Fleisch verzehrt wurde (Hinweis von Jürg Hutzli).

- so, denn nicht gut sind die Gerüchte, die ich höre“). Und später, in der nächtlichen Offenbarung an Samuel, begründet Gott seinen Gerichtsbeschluss gegen die Eliden in der Fassung von M mit der “Schuld, die ihm (Eli) bewusst war”, bei G<sup>BA</sup> aber mit der “Schuld seiner Söhne” (3:13). Nicht Eli und sein ganzes Haus waren also verdorben, sondern nur die beiden Eli-Söhne, die in der Schlacht gegen die Philister umkamen.
- Bemüht sich also die G-Tradition um ein differenziertes Bild der Eliden, so gibt es umgekehrt einen Fall drastischer Einschwärzung dieses Bildes in der M-Tradition. In 2:22 bietet M ein Plus, demzufolge die Eli-Söhne nebst allen kultischen Verfehlungen auch noch anrühigen Umgang mit Frauen am Heiligtum hatten.<sup>43</sup>
  - In der Gerichtsrede des namenlosen Gottesmannes gegen das Haus Eli heißt es bei M: “Die große Mehrzahl deines Hauses wird im besten Mannesalter sterben” (2:33). G hat stattdessen *πεσοῦνται ἐν ῥομφαίᾳ ἀνδρῶν* (“werden durch Männerschwert fallen”), eine Version, die durch Q gestützt wird. Ihr folgen viele Exegeten,<sup>44</sup> doch dürfte sie nicht ursprünglich, sondern eine Dramatisierung bzw. eine Heroisierung des bevorstehenden Schicksals der Eliden sein, die vielleicht durch 1 Sam 21–22 inspiriert ist.<sup>45</sup>

Dass die Eliden einerseits entlastet, andererseits zusätzlich belastet werden, kann man mit generellen theologischen Erwägungen erklären: dem grundsätzlichen Respekt für das Priesteramt auf der einen, dem Bedürfnis, das Gericht über das Haus Eli noch plausibler zu machen, auf der anderen Seite. Es könnte sich darin aber auch etwas anderes spiegeln: Differenzen im Umfeld der Priesterschaft des Zweiten Tempels. In Jerusalem war das Priestergeschlecht der Zadokiden tonangebend,<sup>46</sup> bis im Jahr 174 v. Chr. der zadokidische Hohepriester Onias III. abgesetzt wurde; seine Nachkommen lebten im ägyptischen

<sup>43</sup> Denkbar wäre, dass hier nicht M die Eliden (durch einen Zusatz) belastet, sondern G sie (durch eine Streichung) entlastet. Aber warum hätte G dann nicht noch viel mehr gestrichen?

<sup>44</sup> So z.B. McCarter, *1 Samuel*, 89; R. Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York / London, 1999), 15.

<sup>45</sup> So R. Nelson, “The Role of the Priesthood in Deuteronomistic History”, in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VTSup 43; Leiden, 1991), 132–147, bes. 138 n. 22.

<sup>46</sup> Zadoks Nachfahren unterstrichen nachexilisch ihren Führungsanspruch durch ihre Herleitung von Aaron, vgl. 1 Chr 5:27–38; 6:35–38; 24:1–3; Hag 1:1.

bzw. ptolemäischen Exil. In Jerusalem fungierten fortan proseleukidische Amtsträger. Nun besaß nach der biblischen Darstellung schon Zadok, der Ahn der Zadokiden, einen Widerpart: den Priester Abjatar, jenen getreuen Gefolgsmann Davids, der sich in den Nachfolgestreitigkeiten auf die Seite Adonijas schlug und daraufhin von Salomo zu Zadoks Gunsten relegiert wurde.<sup>47</sup> Diesen Abjatar aber leitet die biblische Überlieferung genealogisch von Eli her.<sup>48</sup> Genau hier könnte ein Motiv für M liegen, die Eliden in ein möglichst negatives Licht zu rücken. Wäre es so, dann gelangte man mit der M-Tradition ins Umfeld des zadokidischen Priestertums. Umgekehrt könnte sich im differenzierteren Eliden-Bild der G-Tradition eine gewisse Distanz zu den Zadokiden andeuten.<sup>49</sup>

#### 4.3 In der Erzählung von Samuels Berufung

- Gemäß M (aber auch nach S, T und V) lag Samuel, als ihn der Anruf Gottes erreichte, “im Haus (bzw. im Tempel) Jhwhs” (3:3). G<sup>B</sup> und anscheinend auch Q lassen hier das Tetragramm weg,<sup>50</sup> so dass Samuel nur mehr “im Haus” schläft. Damit wird die bedenkliche Aussage vermieden, dass da einer, der noch nicht einmal Priester war, die Nacht an einem Ort zubrachte, den später einzig der Hohepriester, und auch das nur einmal im Jahr und nach gehörigen kultischen Vorkehrungen, betreten durfte.<sup>51</sup> Wohl aus dem gleichen Grund lässt Q auch die nächstfolgenden Worte weg: “...dort, wo sich die Gotteslade befand” (אשר שם ארון אלהים).
- In 3:13 wird das Gericht am Haus Elis damit begründet, dass der Vater die Söhne nicht daran gehindert habe, “Gott verächtlich zu behandeln” (מקלים אלהים). So stand dies aber wohl nur in der hebräischen Vorlage von G. In M ist אֱלֹהִים abgeändert in לֵהֶם – was keine sinnvolle Aussage ergibt, aber verhindert, dass Gott zum

<sup>47</sup> Vgl. 2 Sam 20:25; 1 Kön 1:7; 2:35; 4:2.

<sup>48</sup> 1 Sam 14:3; 22:20. Seltsamerweise wird aber in 2 Sam 8:17 auch Zadok mit den Eliden in Verbindung gebracht.

<sup>49</sup> Ob in Jerusalem oder in Ägypten, mag offen bleiben.

<sup>50</sup> Dies wird nicht der ursprüngliche Text sein: gegen Adair, *An Inductive Method*, 275.

<sup>51</sup> So A. Rofé, “The Methods of Late Biblical Scribes as Evidenced by the Septuagint Compared with Other Textual Witnesses”, in M. Cogan (ed.), *Tehillah le-Moshe. FS Moshe Greenberg* (Winona Lake, 1997), 259–270, bes. 262–263.

Objekt von *קלל* wird. Schon die Rabbinen orteten an dieser Stelle ein *Tiqqun-ha-soferim*.

#### 4.4 In der Erzählung vom Verlust der Lade

- Zu Beginn der Erzählung 1 Sam 4 heißt es bei allen Textzeugen, Israel sei “ausgezogen gegen die Philister” (4:1). G jedoch schickt dem den Satz voraus: “Und die Philister sammelten sich zum Krieg gegen Israel” (καὶ συναθροίζονται ἀλλόφυλοι εἰς πόλεμον ἐπὶ Ἰσραηλ; in der hebräischen Vorlage wohl: *ויקבצו פלשתים למלחמה* (על ישראל). Soll hier nachträglich den Philistern die Kriegsschuld zugeschoben werden?<sup>52</sup> Es ist eher umgekehrt: M hat diese Aussage weggelassen,<sup>53</sup> um so Israel zum Aggressor zu stempeln und damit seine spätere Niederlage zu erklären.<sup>54</sup>
- Als die Philister von der Ankunft der Lade erfahren, rufen sie gemäß M: “Ein Gott ist ins Lager gekommen” (בא אלהים אל-המחנה) (4:7). In G<sup>BA</sup> dagegen heißt es: “Diese Götter sind zu ihnen gekommen” (οὗτοι οἱ θεοὶ ἦκασι πρὸς αὐτούς, hebräisch wohl: *באו האלהים האלה*). Hier wird, anders als in M, den Philistern ein polytheistischer Fehl Glaube unterstellt. Gewiss ist die unpolemische Variante in M primär.
- Laut M hat Eli Israel “vierzig”, laut G “zwanzig” Jahre gerichtet (4:18). In den (dtr) Angaben über die Regentschaftsdauer von Richtern begegnen beide Zahlen (jeweils auch mit dem Verb *טפש*, z.B. Ri 8:28 bzw. 15:20). Warum sollte man dem so alt gewordenen Eli nicht vierzig Jahre zugetraut haben? Die Halbierung der Zeit in G erklärt sich gut aus dem letztlich negativen Eli-Bild der Erzählungen.

<sup>52</sup> So etwa S. Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57; Fribourg / Göttingen, 1984), 34.

<sup>53</sup> Gegen Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, 129; K. A. D. Smelik, “Hidden Messages in the Ark Narrative. An Analysis of I Samuel iv–vi and II Sam vi”, in Smelik, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (OTS 28; Leiden, 1992), 35–58, bes. 45; Fokkelman, *Narrative Art*, 197.

<sup>54</sup> Denkbar wäre auch ein Homoioarkton, vgl. *ויהי* in 4:1a. – Dass nach der ursprünglichen Erzählung tatsächlich die Philister den Krieg begonnen haben, bestätigen einerseits das nachfolgende *לקראת*, das ohne das G-Mehr “in der Luft steht” (Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 54), andererseits die *qatal*-Form *קחג* in V.1bβ, die das Ausrücken der Philister als vorzeitig kennzeichnet.

#### 4.5 In der Erzählung vom Aufenthalt der Lade im Philisterland

Bei G wie bei M finden sich Versuche, das Bild der Philister einzudunkeln: ein vielleicht nicht chauvinistischer, aber doch xenophober Zug.

- Während nach dem Ketib von M Jhwh die Bewohner der verschiedenen Philisterstädte “mit Beulen schlägt” (נכה בעפלים, 5:6, 9, 12), ohne dass betont wird, welche Körperzonen davon speziell betroffen waren, legt das Qere dies fest, indem es dazu anweist, עפלים regelmäßig durch טחורים zu ersetzen: “Hämorrhoiden” – was weniger appetitlich, aber auch weniger tödlich wäre als die “Beulen”. G geht noch einen Schritt weiter und lässt die Philister jeweils zusätzlich “auf ihre Hinterteile geschlagen” werden (καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἔδρας αὐτῶν, 5:9; ἐπλήγησαν εἰς τὰς ἔδρας, 5:12).<sup>55</sup>
- Setzt G gegen die Philister derbe Anatomie ein, so M (in 6:3) subtile Theologie. Die philistäischen Religionsfachleute empfehlen ihren Landsleuten, die Lade nicht einfach so wegzuschicken, sondern ihr “Sühnegaben” zu entrichten; “dann wird euch ‘Heilung/Sühnung’ widerfahren” – so G bzw. Q (ἐξιλασθήσεται ὑμῖν bzw. ונכפר לכם). Bei M tönt es anders: “...dann wird euch bekannt werden, warum seine Hand nicht von euch weicht” (ונודע לכם למה לא תסור ידו מכם). Diese letzte Aussage ist bei G wieder bemerkenswert anders formuliert: “Wird dann<sup>56</sup> nicht seine Hand von euch weichen?” (μὴ οὐκ ἀποστήῃ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἀφ’ ὑμῶν). Kurz danach (in 6:5) werden die Philister aufgefordert: “Gebt dem Gott Israels die Ehre, damit (ὅπως) er seine Hand leicht mache über euch” – so wiederum G; M formuliert viel zurückhaltender: “Vielleicht (אוּלַי) macht er seine Hand leicht über euch”. Gar zu viel Anteil sollen die Heiden nach M an Jhwhs Grossmut nicht bekommen!

<sup>55</sup> Schon in der Dagon-Szene, 5:3, findet sich bei G<sup>BA</sup> ein Plus, das im Wortlaut weitgehend dem M-Text von 5:6 entspricht, aber bereits von den “Hintern” redet: καὶ ἐβαρύνθη χεὶρ κυρίου ἐπὶ τοὺς Αζωτίους καὶ ἐβασάνισεν αὐτοὺς καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἔδρας αὐτῶν τὴν Αζωτον καὶ τὰ ὄρια αὐτῆς (“und die Hand des Herrn lag schwer auf den Aschdoditern und er verwüstete sie und er schlug sie auf ihre Hinterteile: Aschdod und sein Gebiet”).

<sup>56</sup> μὴ οὐκ gibt gewöhnlich nicht לַי למה wieder, sondern הלא (z.B. Ri 6:13; 9:38; 10:11; 14:3; Koh 6:6).



4.6 *In der Erzählung vom Kommen der Lade nach Bet-Schemesch*

- Eine in 6:19 vorliegende Textdifferenz wird man gegen M und für G zu entscheiden haben. G bereitet ein göttliches Strafgericht unter den Bewohnern von Bet-Schemesch so vor: “Und nicht erfreut waren die Söhne Jechonjas unter den Männern von Bet-Schemesch, als sie die Lade des Herrn sahen. Und er schlug unter ihnen...” Dagegen liest man bei M: “Und er schlug unter den Männern von Bet-Schemesch, denn sie hatten auf die Lade Jhwhs geschaut” (כִּי רָאוּ (בְּאֲרוֹן יְהוָה). Das Unheil wird in M also nicht mit dem Fehlverhalten einer einzelnen Sippe erklärt, sondern mit einem einigermaßen rätselhaften Vergehen seitens der gesamten Bewohnerschaft von Bet-Schemesch. Warum hätten die Leute nicht “auf die Lade schauen” dürfen? Vielleicht, weil diese es nach Meinung der M-Tradenten *generell* nicht ertrug, begafft zu werden.<sup>57</sup> In der ungewöhnlichen Wendung רָאָה ב (statt üblichem רָאָה אַת) könnte sich auch die Auffassung andeuten, man habe die Lade damals *auf ungebührliche Weise* betrachtet<sup>58</sup> oder gar *in sie hinein* geschaut.<sup>59</sup> Wie auch immer, das große Sterben in Bet-Schemesch wird auf den mangelnden Respekt der Leute vor der Heiligkeit dieses Kultgegenstandes zurückgeführt. Das aber steht in Spannung zu dem vorangegangenen Bericht, wonach die Leute von Bet-Schemesch die Lade freudig und ehrfurchtsvoll in Empfang genommen haben (6:13–14). Vielleicht fanden die M-Tradenten dieses Bild zu positiv für eine Stadt, die doch gleich so hart “geschlagen” werden sollte und die zudem in der späteren biblischen Geschichte keine herausgehobene Rolle mehr spielt.

<sup>57</sup> So H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen, <sup>2</sup>1960), 46 mit Verweis auf Num 4:15–20.

<sup>58</sup> Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 65: “Unvermeidlich... war es wohl, die Lade zu erblicken, aber nicht, sie sich zu besehen, wovon hier allein die Rede ist”. Laut Caquot, de Robert, *Samuel*, 97, hat der Ausdruck “une nuance péjorative”. HALAT, 1080f, führt für רָאָה ב als Übersetzungsmöglichkeiten u.a. auf: “den Blick auf jmdm/etw. haften lassen”, “sich weiden an”; für 1 Sam 6:19 allerdings wird angegeben: “mit Freude betrachten”: eine unzulässige Vermischung von G und M.

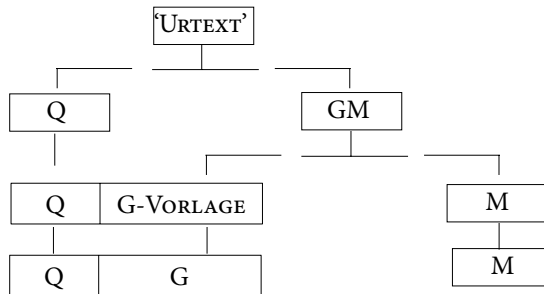
<sup>59</sup> Diese Position – die sich allerdings auf keine überzeugenden sprachlichen Seitenbelege in der Hebräischen Bibel stützen kann – wird vertreten u.a. von Barthélemy, *Critique textuelle*, 156; D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids, 2007), 226; Fokkelman, *Narrative Art*, 289; S. Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 176; Stuttgart u.a., 2007), 129.

## 4. BILANZ

Beim Überblick über die vorstehend diskutierten Textdifferenzen in den Samuelbüchern zeigt sich zweierlei:

1. Abweichungen vom vermuteten ursprünglichen Text sind bei G zahlenmäßig eher häufiger als bei M. Doch gerade an kulturgeschichtlich interessanten Stellen ist der 'Urtext' auffallend häufig gerade in G erhalten. Dies deutet auf ein relativ hohes Alter der G-Tradition bzw. auf einen relativ frühen Verzweigungspunkt zwischen M und G hin – unbeschadet dessen, dass beide Texttraditionen danach noch eine recht intensive Veränderungsgeschichte durchlaufen haben.
2. Q (soweit vorhanden) stützt die Lesungen von G oft, aber keineswegs immer. Es gibt auch Stellen, an denen Q mit M gegen G zusammengeht, und solche, an denen Q gegen M und G allein steht. Da zuweilen gerade Q (allein oder mit G oder mit M) die älteste Textform bewahrt hat, muss die Q-Tradition ebenfalls weit zurückreichen – was wiederum nicht hindert, dass sie nachträglich noch manche, z.T. midraschartige Anreicherungen erfahren hat. Anscheinend hat sich Q bereits abgetrennt, als M und G noch nicht voneinander getrennt waren.

So lässt sich folgendes Schaubild skizzieren:



Was unabsichtliche und absichtliche Textänderungen anlangt, ergibt sich folgendes Bild:<sup>60</sup>

	M	Q	G
2.1 Lese- und Schreibversehen	×	×	×
3.1 Kürzungen	×	×	×
3.2 Glättungen			×
3.3 Abschwächungen	×		×
3.4 Verdeutlichungen	×		×
3.5 Ausschmückungen		×	×
3.6 Aktualisierungen			×

Von besonderem Interesse ist die Verteilung der ‘dogmatischen’ Korrekturen auf die Haupttextzeugen:

	M	Q	G
4.1 Mehr Höflichkeit zwischen Elkana und Hanna Weniger kultische Rechte für Hanna		×	×
4.2 Aufhellung des Bildes der Eliden bzw. Elis (als Priester)			×
Eintrübung des Bildes der Eliden (zwecks Bestrafung)	×		
4.3 Samuel darf nicht im Allerheiligsten geschlafen haben		×	×
Gott darf nicht verflucht werden (Tiqun-ha- soferim)	×		
4.4 Israel beginnt den Krieg (um ihn zu verlieren)	×		
Die Philister erscheinen als heidnische Polytheisten			×
4.5 Die Philister werden verunglimpft (krank am “Hintern”)			×
Den Philistern darf keine Sühnung zuteil werden	×	×	
4.6 In Bet-Schemesch wurde die Heiligkeit der Lade missachtet	×		

<sup>60</sup> Es sei ausdrücklich bemerkt, dass die folgenden Schaubilder nicht *Quantitäten* spiegeln. Wenn also bei einer Textversion häufiger ein Kreuz erscheint als in der anderen, besagt das noch nichts über die jeweilige Fehlerhäufigkeit. Zudem bleiben hier Übersetzungsfehler (oben 2.2) außer Betracht, weil sie naturgemäß nur in der griechischen Textversion zu Buche schlagen.

Überblickt man diese Tabelle, gewinnt man den Eindruck, dass bei den G-Tradenten gewissermaßen "bürgerliche" Werte im Vordergrund stehen (guter Umgang zwischen Mann und Frau, Wahrung der Würde des Priesterstandes und des Heiligtums, Spott für Gegner der Juden), während M streng religiös wirkt, konzentriert auf Fragen der Rechtgläubigkeit und des rechten Kultes (Rückbindung der kultischen Rolle der Frau, Verurteilung unheiligen Verhaltens, Begrenzung des Heils auf die Juden).

Aus alledem lassen sich nur sehr bedingt Rückschlüsse auf den historischen oder regionalen Wurzelgrund der verschiedenen Texttraditionen ziehen. Zu der oben geäußerten Erwägung, die M-Tradition sei im Umfeld der Zadokiden zu verorten, treten Züge in M, in denen sich deutlich der Kultbetrieb des Zweiten Tempels spiegelt. So mag man, mit aller Vorsicht, die Wurzeln von M im Jerusalem des 3. oder frühen 2. Jahrhunderts suchen. Bei G, auf der anderen Seite, ist recht deutlich eine Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Zeitgeist zu spüren. Anlass dazu gab es natürlich auch in Jerusalem, mindestens ebenso jedoch in der Diaspora, speziell in Alexandria, aber auch in Antiochia. Doch empfiehlt sich hier – und erst recht bei Q – (noch) Zurückhaltung im Urteil.



L'ARCHÉOLOGIE TEXTUELLE DU TEMPLE DE JÉRUSALEM.  
ÉTUDE TEXTUELLE ET LITTÉRAIRE DU MOTIF  
THÉOLOGIQUE DU TEMPLE EN 2 SAMUEL

*Philippe Hugo*

La problématique centrale soulevée par les contributions rassemblées dans ce volume est de savoir si les plus anciens témoins textuels des livres de Samuel, que sont le Texte massorétique (TM), la Septante (LXX) et les fragments de Qumran (4QSam<sup>a-b-c</sup>), attestent différentes formes littéraires de l'œuvre. Une question d'ordre méthodologique surgit aussitôt: comment définir la "nature littéraire" des différences textuelles? Dans l'article d'introduction à ce volume,<sup>1</sup> j'ai soutenu l'idée que le critère quantitatif, généralement avancé pour déterminer la nature littéraire des différences entre le TM et la LXX, ne suffit pas à rendre compte des modifications intentionnelles observées dans la transmission la plus ancienne du texte biblique.

La conception selon laquelle seules les différences de grande échelle ("large scale differences") – c'est-à-dire les longs "plus" de plusieurs versets ou chapitres (comme dans le livre de Jérémie ou en 1 Sam 17) – sont des variantes de nature littéraire considère l'activité littéraire comme un phénomène marginal de l'histoire du texte. À mon sens, ce présupposé ne correspond pas aux faits textuels. Dans son usage même, le critère quantitatif est toujours complété par un jugement qualitatif des différentes formes textuelles. En effet, quand on observe des différences de grande échelle, comme dans le récit de David et Goliath par exemple, on constate que la substance narrative, idéologique ou théologique d'un récit a subi une modification intentionnelle que l'on qualifie alors de littéraire. Les auteurs s'accordent, en effet, pour dire que le sens du récit de 1 Sam 17 est différent dans les deux formes textuelles, qui tracent chacune un portrait spécifique de David. Que les exégètes soutiennent l'antiquité de la forme attestée par le TM ou par la LXX, leur argumentation repose sur l'étude narrative des deux

---

<sup>1</sup> Voir ci-dessus "Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research."

formulations et sur leurs implications idéologiques.<sup>2</sup> En définitive, la nature littéraire des différences textuelles réside dans le sens distinct que prend un même récit dans ses diverses attestations. On doit donc conclure que c'est bien l'analyse qualitative qui permet de juger du caractère littéraire d'une différence quantitativement importante.

Dès lors, on peut se demander s'il est adéquat de limiter le caractère littéraire d'une divergence entre les témoins textuels à son seul aspect massif et quantitatif. En effet, une différence quantitativement petite et ponctuelle peut avoir un impact théologique ou idéologique tel que la nature d'une narration s'en trouve profondément modifiée. Ne peut-on pas alors supposer une intention délibérée, surtout si l'analyse textuelle peut, par ailleurs, exclure l'existence de corruption ou de simple harmonisation stylistique? En outre, si une différence en apparence ponctuelle s'insère dans un réseau de variantes analogues éparpillées dans une péricope ou dans un corpus plus large (chapitre, groupe de chapitres ou livre entier), et que ces variantes créent ensemble une logique narrative ou idéologique spécifique et identifiable, cela peut indiquer avec plus de probabilité encore une entreprise volontaire de modification de la substance littéraire du texte. Dans cette mise en relation des variantes ponctuelles, l'on retrouve un aspect d'ordre quantitatif, bien qu'il ne s'agisse pas de différences de grande échelle. En conclusion, il me semble que les critères quantitatif et qualitatif doivent aller de pair, et que l'on ne peut pas exclure la nature littéraire d'une variante sous prétexte qu'elle est matériellement dérisoire.

Dans la présente contribution, je voudrais illustrer ce critère méthodologique par l'étude d'un motif théologique central dans l'historiographie biblique: la théologie du Temple unique de Jérusalem et sa caractérisation dans les différents témoins textuels de 2 Samuel.

---

<sup>2</sup> Voir les publications récentes: J. Trebolle, "The Story of David and Goliath (1 Sam 17–18): Textual Variants and Literary Composition," *BIOSCS* 23 (1990), 16–23; G. Auld, C. Y. S. Ho, "The Making of David and Goliath," *JSOT* 56 (1992), 19–39; A. van der Kooij, "The Story of David and Goliath: The Early History of Its Text," *ETL* 68 (1992), 118–131; J. Lust, "David dans la Septante," in L. Desrousseaux, J. Vermeylen (éds.), *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB (1997)* (LD 177; Paris, 1999), 243–263; W. Dietrich, "Die Erzählung von David und Goliath in 1 Sam 17," in *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments* (BWANT 156; Stuttgart, 2002), 58–73 (= *ZAW* 108 [1996], 172–191); S. Pisano, "Alcune osservazioni sul racconto di Davide e Golia. Confronto fra TM et LXX," *Annali di Scienze Religiose* 10 (2005), 129–137.

Si l'idéologie du Temple apparaît en toute clarté dans les livres des Rois,<sup>3</sup> elle se laisse déjà percevoir dans les récits qui précèdent sa construction en 1 Rois 6. En effet, le deuxième livre de Samuel fait déjà cinq références explicites au Temple. La première allusion intervient dès la prise de Jérusalem par David en 2 Sam 5, où le roi de Juda interdit l'entrée dans la Maison à certaines catégories de personnes (v. 8). On y a vu une allusion au Temple. Le deuxième texte, 2 Sam 7, fait plus qu'une allusion au Temple, puisqu'il y est question de l'intention qu'a David de bâtir le Sanctuaire du Seigneur et de la réponse prophétique de Nathan annonçant sa construction par Salomon. Vient ensuite la brève mention de la Maison du Seigneur dans laquelle David, après l'adultère commis avec la femme d'Urie le Hittite, vient se prosterner devant YHWH pour faire pénitence (2 Sam 12,20). Plus loin, en 2 Sam 15, David fuit devant son fils Absalom qui intrigue pour accéder au trône. Accompagné par Sadoq et les lévites emportant l'arche du Seigneur dans la fuite, David leur ordonne de la ramener à Jérusalem, et fait le vœu de voir un jour la Demeure de Dieu. Enfin, la dernière évocation du futur lieu saint apparaît dans le dernier chapitre (2 Sam 24,18–25), où David doit acquérir l'aire d'Arauna le Jébuséen pour y bâtir un autel au Seigneur. On y a reconnu la désignation de l'emplacement du Temple.

Le débat autour de la protologie du Temple en 2 Samuel a essentiellement porté sur des considérations rédactionnelles et historiques. La discussion historique traite la question de l'existence d'un temple cananéen à Jérusalem et de sa récupération yahwiste,<sup>4</sup> ainsi que celle de l'implication de David dans la construction du Temple.<sup>5</sup> Au niveau rédactionnel, le débat concerne l'identification d'éventuelles tendances

<sup>3</sup> Plusieurs études ont montré, dans les livres des Rois, l'enjeu littéraire des différentes conceptions du Temple dans le TM et la LXX: P. Lefebvre, *Salomon, le temple et le palais. Étude du Troisième Livre des Règles de la Septante* (Ph.D. diss.; Paris, 1993); A. Schenker, "Une nouvelle lumière sur l'architecture du temple grâce à la Septante? La place de l'arche d'alliance selon 1 Rois 6:16–17 et 3 Règles 6:16–17," *Annali di Scienze Religiose* 10 (2005), 139–154; id., "The Ark as Sign of God's Absent Presence in Solomon's Temple: 1 Kings 8.6–8 in the Hebrew and Greek Bibles," in P. McCoster (ed.) *What is it That the Scripture Says? Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honour of Henry Wansbrough* (LNTS 316; London, 2006), 1–9.

<sup>4</sup> Cf. K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (BZAW 144; Berlin, 1976). Voir encore ci-dessous.

<sup>5</sup> Cf. R. Kuntzmann, "David, constructeur du Temple?" in L. Desrousseaux, J. Vermeylen (éds.), *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB* (1997) (LD 177; Paris, 1999), 139–156. Voir encore ci-dessous.



pro-salomonienne et/ou anti-davidique des rédacteurs successifs qui tentent de justifier la construction du Temple par Salomon.<sup>6</sup> Or, dans ces différentes discussions exégétiques, la question textuelle est généralement traitée comme un préalable pour résoudre des questions ponctuelles, voire même totalement ignorée. Mon but est précisément de lire la problématique de l'idéologie du Temple à la lumière de l'histoire du texte. Il s'avère en effet que, dans les cinq passages mentionnés, les témoins textuels (en particulier le TM et la LXX) offrent des différences, dont seul 2 Sam 12,20 n'a manifestement pas d'influence significative sur le sens de la narration. La nuance concerne ici l'attribution de la Maison à YHWH dans le TM (בַּיִת־יְהוָה), ou à Dieu selon la LXX (εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ).<sup>7</sup> Les quatre autres passages évoqués présentent des variantes textuelles susceptibles de modifier substantiellement l'image du Temple véhiculée par ces récits.<sup>8</sup>

L'étude se présente ainsi comme une archéologie textuelle du Temple de Jérusalem. Après avoir analysé les principales différences textuelles de ces quatre péricopes, la démarche consistera à se poser une triple question. 1° Les variantes ont-elles une influence sur la conception du Temple, et peut-on penser, tout en excluant des accidents dus à la transmission textuelle, qu'elles sont de nature littéraire? 2° Ces cas sont-ils liés entre eux et témoignent-ils d'un projet littéraire et idéologique spécifique à chacune des formes textuelles? 3° Peut-on déterminer les raisons théologiques qui auraient conduit à une modification du texte? Autrement dit, peut-on établir une chronologie relative entre les formes littéraires? Si l'analyse permet de répondre positivement à ces questions, nous serons bel et bien devant une modification de la substance littéraire des livres de Samuel concernant la théologie du Temple.

<sup>6</sup> Cf. W. Dietrich, T. Naumann, *Die Samuelbücher* (EdF 287; Darmstadt, 1995). Voir ci-dessous.

<sup>7</sup> Dans les livres de Samuel, si le tétragramme est généralement traduit par κύριος, il arrive assez souvent qu'il soit rendu par θεός: 1 Sam 2,1; 2,24; 3,7; 4,3; 5,3; 14,3; 16,7; 22,10; 26,19; 2 Sam 12,20.

<sup>8</sup> Dans une récente publication, j'ai déjà étudié plus succinctement trois des quatre cas mentionnés ici (2 Sam 7, 15 et 24). La présente contribution est une refonte totale de l'argumentation qui me conduit parfois à corriger mon précédent jugement, comme pour 2 Sam 24,25: P. Hugo, "The Jerusalem Temple seen in Second Samuel according to the Masoretic Text and the Septuagint," in J. K. H. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SBLSCS 55; Atlanta, 2008), 183–196.

## 1. L'ENTRÉE INTERDITE DANS LA MAISON (2 SAM 5,6–12)

Le récit de la prise de possession de Jérusalem par David (2 Sam 5,6–12) présente plusieurs difficultés autant textuelles que d'interprétation. Si la complexité de ce passage a suscité de nombreuses études, il y a une différence entre le TM et la LXX qui n'a que très peu attiré l'attention pour elle-même, malgré les questions qu'elle suscite. La fin du v. 8 est formée d'un proverbe ou d'une sentence qui semble ne pas s'intégrer totalement au contexte: "c'est pourquoi ils disent (ou l'on dit): aveugle ou boiteux n'entrera pas dans la maison" (אֶל־הַבַּיִת). La LXX mentionne ici "la maison du Seigneur" (εἰς οἶκον κυρίου). Ce "plus" de la LXX, ignoré par beaucoup de commentaires,<sup>9</sup> n'est même pas mentionné par l'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) par P. A. H. de Boer (qui est pourtant une très bonne édition du TM de Samuel).<sup>10</sup>

Dans un premier temps, je vais esquisser les principales difficultés de ces quelques versets pour placer la variante dans son contexte textuel et narratif. Nous tenterons ensuite de comprendre le v. 8b placé dans son contexte pour percevoir ce que la différence textuelle implique quant à la compréhension narrative du récit.

1.1. *Les principales difficultés du texte*

Parmi les différences textuelles et les difficultés d'interprétation du passage, je ne retiendrai que les cinq cas principaux, nécessaires à l'analyse.

1° La première difficulté apparaît dans le discours direct du Jébuséen adressé à David, au v. 6. La formulation כִּי אֶמְסִירְךָ (infinitif hifil de סָר, "éloigner, rejeter," avec suffixe de la deuxième personne) est une *crux interpretationis*: David est-il le sujet<sup>11</sup> ou l'objet du verbe,

<sup>9</sup> O. Thenius, *Die Bücher Samuels* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 4; Leipzig, 1864); J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871); A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Kurzgefasstes Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments A. III; Nördlingen, 1887); S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford, 1913); W. Caspari, *Die Samuelbücher* (Leipzig, 1926); H. J. Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT 8,2; Gütersloh, 1994).

<sup>10</sup> P. A. H. de Boer (ed.), *Libri Samuelis* (BHS 5; Stuttgart, 1976).

<sup>11</sup> Dans ce cas, le pronom suffixe fait fonction de sujet: A. Caquot, P. de Robert, *Les livres de Samuel* (CAT 6; Genève, 1994), 401.

et en quoi consiste véritablement l'action ? La LXX a ὅτι ἀντέστησαν,<sup>12</sup> "car ils résistèrent" : le sujet sont les aveugles et les boiteux qui font obstacles à David. Qumran, de son côté contient vraisemblablement le verbe סוֹת au hifil, "inciter, provoquer" : ] כִּי הִסִּיתָ]. DJD XVII<sup>13</sup> reconstruit un suffixe à la deuxième personne (הִסִּיתָ], alors que Herbert<sup>14</sup> propose והוּ הִסִּיתָ], "ils le provoquèrent." Selon Herbert, le TM contient la forme la plus ancienne, tandis que la LXX et 4QSam<sup>a</sup> sont des corruptions successives de ce texte difficile. Il traduit le TM en considérant David comme objet du verbe סוֹר : "surely the blind and the lame have turned (or 'will turn') you aside saying: 'David will not enter here.'"<sup>15</sup> Frolov et Orel<sup>16</sup> pensent que le TM signifie que David, sujet de סוֹר, doit se débarrasser des estropiés qui l'accompagnent avant de prétendre pouvoir entrer dans la cité jébuséenne : "do not come here unless you remove the blind and the lame." Selon ces auteurs, le passage traite d'un interdit culturel, j'y reviendrai.

2° La deuxième difficulté (v. 8a) est également une *crux*: כָּל־מַכָּה וְיָגַע בְּצַנּוֹר, qu'on peut traduire "quiconque frappe un Jébusite, qu'il touche le צַנּוֹר." Qu'est-ce que le צַנּוֹר ? L'explication la plus répandue est celle d'un canal (selon le sens araméen de צַנּוֹר), d'une conduite d'eau ou d'un puits,<sup>17</sup> ce qui pourrait correspondre au puits de Warren découvert en 1867 et au réseau de canalisation qui y est connecté.<sup>18</sup> Point faible de la défense de la ville jébuséenne,<sup>19</sup> ce canal aurait servi

<sup>12</sup> Notons au passage que N. Fernández Marcos, J. R. Busto Saiz, *El Texto Anti-queno de la Biblia Griega. I 1-2 Samuel* (TECC 50; Madrid, 1989) font ici une erreur de lecture paléographique en estimant que les mss 82 93 et 127 du groupe antiochien (L) lisent ἀπέστησαν. La vérification de ces manuscrits infirme leur jugement.

<sup>13</sup> F. M. Cross, D. W. Parry, R. J. Saley, U. Ulrich (eds.), *Qumran Cave 4, XII. 1-2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005), 118 et 121.

<sup>14</sup> E. D. Herbert, "2 Samuel V 6: An Interpretative Crux Reconsidered in the Light of 4QSam<sup>a</sup>," *VT* (1994), 340-348, spéc. 346-347; id., *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls. A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam<sup>a</sup>* (STDJ 22; Leiden, 1997), 116 et 118.

<sup>15</sup> Herbert, "2 Samuel V 6," 343.

<sup>16</sup> S. Frolov, V. Orel, "David in Jerusalem," *ZAW* 111 (1999), 609-615.

<sup>17</sup> C'est dans ce sens que l'ont compris Aquila avec κρουνησῶν, "petit jet d'eau," et la Vulgate, *fistulas*, "tuyau." Cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Vol. I* (OBO 50/1; Fribourg-Göttingen, 1982) 239; A. A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11; Nashville, 1989) 84; Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 167-169; J. C. Poirier, "David's 'Hatred' for the Lame and the Blind (2 Sam 5,8a)," *PEQ* 138 (2006), 27-33.

<sup>18</sup> Cf. M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Ort und Landschaften der Bibel IV,2; Göttingen, 2007), 51-55.

<sup>19</sup> Cf. G. Brunet, "David et le Şinnôr," in J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTSup 30; Leiden, 1979), 73-86: il évoque le trop-plein du système de canalisation situé hors les murs (81).

à l'assaut de la ville. Pour d'autres, il s'agit d'une partie du corps : le pénis (euphémisme désignant les parties génitales à toucher dans une formule de serment),<sup>20</sup> la gorge<sup>21</sup> ou le cou<sup>22</sup> qu'il faut atteindre pour frapper à mort les Jébusites. Il a aussi été compris comme une arme,<sup>23</sup> ainsi que le comprend la LXX, ἐν παραξίφιδι, "avec un poignard." Enfin, Frolov et Orel estiment qu'ils s'agit d'une crapandine, "cavité dans laquelle tournent les montants de la porte" et désignerait par extension les montants ou la porte (du sanctuaire).<sup>24</sup>

3° La difficulté suivante concerne le Ketiv/Qeré dans la suite du verset. Selon le Qeré (𐤒𐤍𐤔 passif qual) et 4QSam<sup>a</sup> (𐤇𐤒𐤍𐤔), David est le sujet de l'action de haïr les boiteux et les aveugles, tandis que pour le Ketiv (𐤒𐤍𐤔 qui est en réalité 𐤒𐤍𐤔) et la LXX (τοὺς μισοῦντας)<sup>25</sup> David est l'objet de leur haine. Selon Ulrich<sup>26</sup> 4QSam<sup>a</sup> atteste la leçon originale, tandis que McCarthy et Barthélemy<sup>27</sup> soutiennent que le Ketiv est original, tandis que le Qeré et Qumran ont un euphémisme.

4° La quatrième difficulté est le "plus" de la LXX à la fin de la sentence du v. 8b, auquel nous nous intéresserons plus particulièrement.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Il s'agirait d'un rite de négociation du traité entre David et les Jébuséens. Cf. J. J. Glück, "The Conquest of Jerusalem in the Account of 2 Sam. 5. 6a-8b, with Special Reference to the 'Blind and the Lame' and the Phrase *weyigga' bassnor*," *Biblical Essays* (1966), 98-105, spéc. 101; C. Schäfer-Lichtenberger, "David und Jerusalem - Ein Kapitel biblischer Historiographie," *Eretz-Israel* 24 (1993), 197\*-211\*, spéc. 204\*; M. Oeming, "Die Erohung Jerusalems durch David in deuteronomistischer und chronistischer Darstellung (II Sam 5,6-9 und I Chr 11,4-8)," *ZAW* 106 (1994), 404-420, spéc. 412-414.

<sup>21</sup> Wellhausen, *Der Text*, 164; P. K. McCarter, *2 Samuel* (AB 9; New York, 1984), 140.

<sup>22</sup> K. Budde, *Die Bücher Samuel* (KHAT 8; Tübingen, 1902), 221.

<sup>23</sup> E. L. Sekunik, "The Account of David's Capture of Jerusalem," *JPOS* 8 (1928), 12-16; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery* (New York, 1963) 268.

<sup>24</sup> Frolov, Orel, "David in Jerusalem," 613-614.

<sup>25</sup> Il faut y ajouter le témoignage de la *Vetus Latina*: Lat<sup>91-95</sup> *odientes animam David*, et Lat<sup>115</sup> *qui oderunt animam iustam davit* (qui représente exactement le Ketiv du TM). Pour les éditions de ces textes voir, Lat<sup>115</sup>: B. Fischer, "Paslimpsestus Vindobonensis," in id., *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexthe* (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 12; Freiburg, 1986), 308-438; et Lat<sup>91-95</sup>: C. Morano Rodríguez (ed.), *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Samuel* (TECC 48; Madrid, 1989).

<sup>26</sup> U. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, Mont., 1978), 136.

<sup>27</sup> C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36; Fribourg, Göttingen, 1981), 230-231; Barthélemy, *Critique textuelle*, 239-240.

<sup>28</sup> Dans le tableau suivant, le texte grec est assorti d'un bref apparat critique donnant les principales variantes internes à la LXX. Les principaux groupes de témoins sont les suivants: *L*: 19-82-93-108-127; *d*: 44-106-107-125-610; *t*: 74-120-134-370.

- TM אֶבְרָהָם לֹא יָבֹא וְיִפְסֵחַ לְאֵיבֹא  
aveugle et boiteux n'entrera pas dans la maison
- LXX τυφλοὶ καὶ χωλοὶ οὐκ εἰσελεύσονται εἰς οἶκον κυρίου  
τυφλοὶ καὶ χωλοὶ] χωλοὶ καὶ τυφλοὶ in L  
εἰσελεύσονται] εἰσελευσεται L = TM  
οἶκον] ἐκκλησιαν d t (370\*) 55 130 527 554  
κυρίου] θῦ > d<sup>106</sup> 125 527  
aveugles et boiteux n'entreront pas dans la maison du Seigneur
- Lat<sup>115</sup> *caecus et clodus non intrabit in domum d̄m̄i*  
aveugle et boiteux n'entrera pas dans la maison du Seigneur

Ce “plus” du tétragramme est unanimement attesté par les témoins grecs<sup>29</sup> et soutenu par la *Vetus Latina* (Lat). Il faut d’abord envisager une origine matérielle à cette variante. Si l’on ne peut pas exclure la chute accidentelle de הָהָהָ du côté du TM,<sup>30</sup> on ne peut pas le prouver. L’inadvertance du copiste, soit du côté du TM soit de celui de la LXX, est peu vraisemblable surtout quand il s’agit du Nom divin. Par ailleurs, il semble difficile de penser que le “plus” puisse être attribué à l’initiative du traducteur. Introduire le Nom alors qu’il n’est pas dans sa source ne correspond pas à l’habitude du traducteur. Je crois qu’on peut l’exclure. On peut donc raisonnablement penser que la LXX lisait un texte hébreu qui contenait le tétragramme. Nous tenterons d’en comprendre la raison.

5° La dernière difficulté concerne la construction de la ville par David, au v. 9.

- TM וַיִּבֶן דָּוִד סָבִיב מִן־הַמִּלּוֹא וְבִתְּהָ  
David construisit tout autour, depuis le Millo jusqu’à l’intérieur  
(ou jusqu’à la maison)
- LXX καὶ ὑποκοδόμησεν αὐτὴν πόλιν κύκλω ἀπὸ τῆς ἄκρας καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ  
αὐτὴν] την L<sup>19</sup> 108 247 376; + την 19 108 554  
πόλιν] > 509 = TM; + κῦ 8 247 376  
αὐτοῦ] > 55\*

<sup>29</sup> Les mss en minuscules lisant ἐκκλησιαν κυρίου ou ἐκκλησιαν θῦ attestent un phénomène de clarification ou de contextualisation interne au grec.

<sup>30</sup> Si la fin du verset n’est pas attestée en 4QSam<sup>a</sup>, un bref calcul montre que le tétragramme ne pouvait vraisemblablement pas figurer dans le manuscrit la ligne n’étant pas assez longue (DJD XVII, 123; Herbert, *Reconstructing*, 116).

il la construisit en ville tout autour, depuis la citadelle<sup>31</sup> et sa maison

Lat *et aedificavit davit civitatem ipsam in circuitu a summo et domum suam*<sup>32</sup>

*aedificavit]* *aedificaverunt* 91 92; *hedificavit* 95; + *ibi* 115

*civitatem]* *civitate* 92

*ipsam]* > 115

*a summo]* *ab ipsa arce* 115

*domum suam]* *domu sua* 91 92 94 95

et David construisit la ville elle-même tout autour depuis le sommet et sa maison

4QSam<sup>a</sup> ]ויבנה עיר[...]המלוא וביתה

il construisit la ville [...] le Millo jusqu'à l'intérieur (*ou* jusqu'à la maison)

1 Chr 11,8 ויבן העיר מסביב מן־המלוא ועד־הסביב

il construisit la ville tout autour, depuis le Millo jusqu'aux alentours

1 Par 11,8 καὶ ᾠκοδόμησεν τὴν πόλιν κύκλῳ

il construisit la ville tout autour

La LXX, la Lat, 4QSam<sup>a</sup> et 1 Chr 11,8 (1 Par)<sup>33</sup> mentionnent explicitement la ville, alors que le TM ne l'évoque pas comme objet de la construction. Bien que le témoignage de la LXX soit relativement disparate (en particulier la Lat), on peut raisonnablement penser que le *codex Vaticanus* (B) représente la forme la plus proche de la LXX ancienne. Il faut alors comprendre ᾠκοδόμησεν αὐτὴν πόλιν κύκλῳ,<sup>34</sup> "il la construisit en ville tout autour," וַיְבַנֶּה עִיר. Cela signifie qu'il

<sup>31</sup> Le מלוא de Jérusalem est toujours traduit par ἄκρα: 2 Sam 5,9; 1 Rois 9,15.22; 11,27.

<sup>32</sup> Reconstituit à partir de Fischer, "Psalimpsestus Vindobonensis," 353 (Lat<sup>115</sup>), et Morano Rodríguez, *Glosas marginales*, 37 (Lat<sup>91-95</sup>).

<sup>33</sup> On doit penser que Falvius Josèphe dépend d'un tel texte, Ant VII 65: Ἐκβαλὼν δὲ τοὺς Ἰεβουσαίους ἐκ τῆς ἄκρας καὶ αὐτὸς ἀνοικοδομήσας τὰ Ἱεροσόλυμα πόλιν αὐτὴν Δαυίδου προσηγόρευσε, "quand il eut chassé les Jébuséens et eut lui-même rebâtit Jérusalem, il l'appela Ville de David" (Traduction E. Nodet, *Flavius Josèphe. Les Antiquités Juives*, Vol. III, Livres VI et VII [Paris, 2001], 134).

<sup>34</sup> Le texte antiochien (L) est probablement harmonisé au texte des Chroniques LXX ou TM.

construisit des remparts tout autour pour en faire une ville fortifiée. Driver et Ulrich pensent que la leçon originale est celle des Chroniques et que la LXX et 4QSam<sup>a</sup> sont le résultat d'une mauvaise séparation de mot, par laquelle l'article *hé* s'est rattaché au verbe devenant pronom suffixe.<sup>35</sup> Quant à la différence entre עִיר et יָד, plusieurs auteurs pensent qu'il s'agit d'une confusion des deux mots:<sup>36</sup> un *daleth* pour un *resh* et un *waw* pour un *yod*; reste que le *daleth* et le *ayin* ne sont pas véritablement sujets à confusion. La présence du pronom à la fin du verset, καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, "et sa maison," est peut-être plus intéressante encore, au moins pour notre propos. Le Grec peut avoir lu soit וּבֵיתוֹ, avec pronom suffixe en *waw*, soit une forme consonantique identique au TM, dont le *hé* serait la consonne vocalique archaïque du "o" suffixe (GKC § 91e). Quant à 4QSam<sup>a</sup>, s'il peut également attester le même texte consonantique,<sup>37</sup> il n'est pas impossible que la dernière lettre fragmentaire soit un *waw* plutôt qu'un *hé*.<sup>38</sup> La question est donc de savoir si ce pronom se rapporte à David ou au Seigneur. Nous y reviendrons.

En conclusion, ces quelques versets comptent un ensemble de difficultés textuelles, dont certaines peuvent être de propos délibéré. Il faudrait, par exemple, étudier en détail la question de l'éloignement des aveugles et des boiteux, au v. 6, en relation au problème de la haine dans le Ketiv/Queré du v. 8. En effet, dans ces deux cas, la question est de savoir si David est sujet ou objet des actions en rapport aux aveugles et aux boiteux. Je souhaite pourtant m'intéresser ici surtout aux différences entre le TM et la LXX concernant la maison (v. 8–9). Il convient, en effet, de se demander en quoi la mention de "la maison" ou de la "maison du Seigneur" modifie la logique narrative du récit. Comment comprendre l'une et l'autre forme de ce verset dans son contexte immédiat ?

### 1.2. Le sens de "la maison" dans le TM

En ce qui concerne le TM, la première question est de savoir de quelle maison il s'agit. Il y a deux possibilités. On peut d'abord penser, avec la

<sup>35</sup> Driver, *Samuel*, 261 ; Ulrich, *The Qumran Text of Samuel*, 70–71.

<sup>36</sup> Thenius, *Die Bücher Samuels*, 163 ; DJD XVII, 121 ; McCarter, *2 Samuel*, 136.

<sup>37</sup> Cf. DJD XVII, 121.

<sup>38</sup> Herbert, *Reconstructing*, 119.

grande majorité des commentaires, qu'il s'agit d'un temple ou du Temple, dont seraient exclus aveugles et boiteux. Il y aurait donc un anachronisme, puisque le Temple sera construit par Salomon (1 Rois 6). On explique habituellement cette difficulté par le caractère secondaire et rédactionnel de la sentence. De fait, pour de nombreux exégètes, il s'agit d'une glose explicative, "une notice étiologique rattachant à cet épisode un tabou culturel écartant du Temple aveugles et boiteux" (cf. Lv 21,18).<sup>39</sup> Notons pourtant que la présence d'un temple yahviste à Jérusalem avant l'arrivée de David n'est pas totalement anachronique. En effet, selon Jos 15,63 et Jg 1,21, Jérusalem est habitée, à côté des Jébuséens, par des Benjaminites depuis la conquête de Canaan.<sup>40</sup> On peut donc tout à fait imaginer qu'un temple du Seigneur y ait subsisté "jusqu'à ce jour." Frolov et Orel présentent une alternative à cette hypothèse, en soutenant que la maison est le sanctuaire pré-israélite de la cité jébuséenne.<sup>41</sup> Ils comprennent l'ensemble des v. 6-8 comme une interdiction culturelle faite à David de faire pénétrer des personnes infirmes (aveugles et boiteux) dans l'espace sacré du sanctuaire ou de toucher les montants des portes du temple jébuséen.

On peut également avancer un second type d'explication. La maison pourrait être le palais royal ou la dynastie royale.<sup>42</sup> En effet, le contexte du chapitre convient parfaitement à cette interprétation. D'une part, au v. 11, il sera question de la construction du palais par Hiram de

<sup>39</sup> Caquot, de Robert, *Les livres de Samuel*, 403; dans le même sens McCarter, 2 *Samuel*, 140; Thenius, *Die Bücher Samuels*, 161; Wellhausen, *Der Text*. 163; P. Dhorme *Les livres de Samuel* (Études bibliques; Paris, 1910) 310; Oeming, "Die Erohung Jerusalems," 414-415.

<sup>40</sup> Cf. J. P. Floß, *David und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2 Sam 5,6-9 literaturwissenschaftlich betrachtet* (ATSAT 30; St. Ottilien, 1987), 51-61: pour Floß le récit de la prise de Jérusalem est une construction théologique deutéronomiste et n'est pas historique, puisque la ville était déjà en possession israélite; O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaft der Bibel IV,1; Göttingen, 2007), 140-141.169-175: il pense la solution de Floß possible, mais opte plutôt pour une entrée pacifique de David à Jérusalem sur la base d'un traité avec les habitants (p. 175).

<sup>41</sup> Frolov, Orel, "David in Jerusalem," 614. Keel, *Die Geschichte Jerusalems*, 189-198 et 267-286, soutient qu'il y avait à Jérusalem un sanctuaire cananéen dédié à une divinité solaire, mais il ne l'identifie pas à la mention de la Maison au v. 8b, considérant la sentence comme un ajout de nature étiologique (p. 172).

<sup>42</sup> K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments III,1; Bonn, 1936), 147; Anderson, 2 *Samuel*, 85; Stoebe, *Das zweite Buch Samuels*, 160-161 et 165; S. Vargon, "The Blind and the Lame," *VT* 46 (1996), 498-514, spéc. 500; A. R. Ceresko, "The Identity of 'the Blind and the Lame' ('iwwēr ūpissēah) in 2 Samuel 5:8b," *CBQ* 63 (2001), 23-30, spéc. 25; J. Schipper, "Reconsidering the Imagery of Disability in 2 Samuel 5:8b," *CBQ* 67 (2005), 422-434, spéc. 422.



Tyr, et d'autre part, nous sommes précisément dans des chapitres où il est continuellement question de la rivalité entre la maison de Saül et celle de David. On peut imaginer que David interdise l'accès à sa maison ou à sa dynastie à certaines catégories de personnes. Il faut alors identifier ces personnes. Qui sont les boiteux et les aveugles ou qui représentent-ils ?

Si l'on soutient que la maison est le Temple, le verset désigne des personnes qui en sont exclues pour des raisons culturelles. Le parallèle avec Lv 21,18 conduit à penser qu'il s'agit de prêtres ou de fidèles.<sup>43</sup> Dans ce cas, comme le note Saul Olyan,<sup>44</sup> 2 Sam 5,8b est plus restrictif que ne l'est le Lévitique, car il n'exclut pas seulement les prêtres de leur service liturgique mais de l'enceinte même du sanctuaire avec tous les privilèges que cela comporte. De plus, l'interdit de 2 Sam concerne apparemment tous les fidèles ayant ce type d'infirmité.<sup>45</sup> Mais cela n'explique pas encore pourquoi on rencontre ce verset dans le contexte présent. La sentence n'aurait-elle qu'une fonction étiologique sans aucun lien au récit ?<sup>46</sup>

Si l'on soutient au contraire que la maison est le palais royal ou la dynastie, le lien avec le contexte immédiat est beaucoup plus évident. On peut d'abord penser que les aveugles et les boiteux sont les mêmes que ceux dont il est question aux v. 6 et 8a. L'expression pourrait alors désigner par extension les jébuséens eux-mêmes, dont il est dit au v. 6, peut-être par moquerie, que même les aveugles et les boiteux pou-

<sup>43</sup> La plupart des commentaires, voir McCarter, *2 Samuel*, 140; Caquot, de Robert, *Les livres de Samuel*, 140.

<sup>44</sup> S. M. Olyan, "Anyone Blind or Lame Shall Not Enter the House': On the Interpretation of Second Samuel 5:8b," *CBQ* 60 (1998), 218–227, spéc. 221.

<sup>45</sup> Les mutilations excluent les fidèles du culte (Dt 23,2), et les victimes "boiteuses ou aveugles" sont également inaptes au sacrifice (Dt 15,21; Ma 1,8.13). On peut donc penser que toute infirmité, des prêtres, des fidèles ou des victimes elles-mêmes interdit l'accès au culte et au sanctuaire. On retrouve le même genre d'interdit dans la littérature rabbinique et à Qumran, voir A. Shemesh, "The Holy Angels are in Their Council': the Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature," *DSD* 4 (1997), 179–202; S. M. Olyan, "The Exegetical Dimensions of Restrictions on the Blind and the Lame in Texts from Qumran," *DSD* 8 (2001), 38–50.

<sup>46</sup> On pourrait à la rigueur penser que cela désignerait l'exclusion des idoles et des forces magiques censées protéger la ville jébuséenne, dont Heller et Brunet pensent que les aveugles et les boiteux sont la symbolisation. Mais l'explication n'emporte pas l'adhésion. J. Heller, "David und die Krüppel (2. Sam. 5.6–8)," *Communio Viatorum* 8 (1965), 251–258, et G. Brunet, "Les aveugles et boiteux Jébusites," in J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTSup 30; Leiden, 1979), 65–72.

vaient défendre la ville.<sup>47</sup> Peut-être s'agit-il des personnes accompagnant David, inaptes à l'assaut<sup>48</sup> ou interdites d'entrer dans la ville et le sanctuaire jébuséen.<sup>49</sup> Une dernière hypothèse se fonde sur l'évocation des boiteux. A. R. Ceresko montre que les seules autres occurrences du terme פִּסְמִים en Samuel concernent Mefibosheth, fils de Jonathan, estropié des deux jambes (2 Sam 4,4; 9,1–6; 19,27).<sup>50</sup> Le v. 8b ferait donc précisément allusion à Mefibosheth et, par lui, à la maison de Saül, exclue du trône.<sup>51</sup> Quant aux aveugles, Ceresko estime qu'ils désignent au contraire la famille de David qui sera elle aussi dépossédée du trône à partir de l'Exil, lorsque Sédécias se fera crever les yeux par Nabucodonosor (2 Rois 25,7),<sup>52</sup> mais peut-être est-ce là aller un peu loin.

En conclusion, le récit rapporté par le TM contient beaucoup d'ambiguïtés quant à l'identification de la maison et des personnes qui en sont exclues. Je crois que le texte ne donne pas d'argument décisif pour trancher entre le Temple, le palais ou la dynastie davidique. J'ai même l'impression que c'est l'un des enjeux de ces chapitres d'osciller entre ces significations du mot בְּיָתָא, comme 2 Sam 7 le montrera à l'évidence. La plupart des commentateurs justifient précisément l'identification de la maison au Temple en s'appuyant sur la LXX.

### 1.3. Le sens de "la maison du Seigneur" dans la LXX

Si l'on considère la place du v. 8b dans le récit transmis par la LXX, toutes les ambiguïtés que nous avons esquissées tombent. Le sens semble beaucoup plus facile et limpide. La maison est celle du Seigneur et l'identité des aveugles et des boiteux ne peut s'expliquer que dans le

<sup>47</sup> Cf. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, 147; Caquot, de Robert, *Les livres de Samuel*, 402; Poirier, "David's 'Hatred'," 28: selon Poirier les aveugles et les boiteux désignent tous les Jébuséens haïs par David (v. 6), par extension des infirmes peuplant la piscine inférieure où débouche le canal d'eau par lequel serait passé l'invasisseur.

<sup>48</sup> Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 165–166.

<sup>49</sup> Frolov, Orel, "David in Jerusalem," 611–614.

<sup>50</sup> Ceresko, "The Identity of 'the Blind and the Lame'," 25–29.

<sup>51</sup> Dans le même sens: R. A. Carlson, *David, the Chosen King. A Tradition-Historical Approach to the Second Book of Samuel* (Stockholm, 1964), 57; Vargon, "The Blind and the Lame," 489–511: David exclut Mefibosheth de sa Maison, mais, en 2 Sam 19, il l'accueillera sous son toit et à sa table, soit par simple calcul politique, soit par miséricorde (pp. 501–502).

<sup>52</sup> Ceresko, "The Identity of 'the Blind and the Lame'," 29–30; de même Schipper, "Reconsidering the Imagery of Disability," 422–434: il évoque l'usage de la métaphore de la faiblesse physique pour évoquer de manière ironique la chute des dynasties de Saül et de David.

cadre cultuel. Si l'on réfléchit en termes d'histoire du texte, il paraît à première vue évident que la variante יהוה est une interprétation ou une explicitation secondaire. La quasi totalité des critiques – qui mentionnent la variante – va dans ce sens<sup>53</sup> à l'exception de Peter Ackroyd<sup>54</sup> qui introduit la variante dans sa traduction sans même mentionner qu'elle provient de la LXX, tellement il lui semble évident qu'il s'agit du Temple.

Or à y regarder de près, la variante produit plus d'embarras qu'elle n'apporte de clarté. La difficulté du texte de la LXX réside dans l'anachronisme de cette mention de la Maison du Seigneur, pas tant un anachronisme historique que théologique. En effet, selon Jos 15,63 et Jg 1,21, il n'est pas impensable qu'une colonie d'Hébreux yahwistes était déjà installée Jérusalem avant l'arrivée de David.<sup>55</sup> Si tel est le cas, il est fort possible qu'il y ait eu une בַּיִת יְהוָה. Selon le récit biblique, l'anachronisme historique n'est donc pas total et le texte de la LXX n'est pas absolument illogique. Mais c'est du point de vue de l'historiographie théologique que la mention est ici gênante. Elle s'inscrit, en effet, en contradiction avec le récit central de 2 Sam 7, qui implique qu'il n'y avait pas encore de Temple à Jérusalem. En effet, David veut prendre l'initiative de construire un Temple où puisse reposer l'arche qui séjourne encore sous la tente (2 Sam 7,2). Mais le Seigneur promet lui-même de bâtir une maison-dynastie à David, confiant à son fils le soin de construire la Maison-Temple (1 Rois 6).

La considération du v. 9LXX renforce la difficulté en même temps que la cohérence de cette forme du récit. On y lit que David entreprend la construction de la ville fortifiée “de la citadelle (Millo) jusqu'à sa maison (τὸν οἶκον αὐτοῦ).”<sup>56</sup> Cette phrase appelle deux remarques. Elle montre d'abord que cette maison fait partie de l'entreprise de construction de la ville par David. Ensuite, il faut déterminer si les deux maisons (v. 8 et 9) désignent deux bâtiments distincts (le Temple et le palais) ou un même édifice. Autrement dit, il faut savoir à qui se rapporte le pronom possessif de la troisième personne “sa maison.”

<sup>53</sup> H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC; Edinburgh, 1899), 289; Budde, *Samuel*, 221; McCarter, *2 Samuel*, 136; Anderson, *2 Samuel*, 80.

<sup>54</sup> P. Ackroyd, *The Second Book of Samuel* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge, 1977), 54.

<sup>55</sup> Floß, *David und Jerusalem*, 51–61.

<sup>56</sup> Notons que la mention de la construction du Millo est également anachronique, puisque 1 Rois 9,15.24 et 11,27 l'attribuent à Salomon.

S'agit-il de David ou du Seigneur? Si les deux solutions sont possibles, j'incline à adopter la seconde, car la construction de la maison de David sera relatée au v. 11. On peut difficilement penser que le v. 9 soit la simple anticipation de ce récit, puisque la construction de ces deux maisons n'est pas réalisée par les mêmes personnes dans les deux versets: dans le v. 9 c'est David qui construit la ville et la "maison," tandis qu'au v. 11 c'est Hiram de Tyr qui construit le palais de David. "Sa Maison" désigne donc plus vraisemblablement le Temple du Seigneur, comme au v. 8. Ainsi, dans la formulation du v. 9 attestée par la LXX, on peut donc comprendre que David entreprit, dès son arrivée à Jérusalem, la construction du Temple du Seigneur, auquel il veut interdire l'entrée aux aveugles et aux boiteux (v. 8). Si ce sens n'est pas contraignant, il n'en est pas moins possible.

En bref, la LXX soutient l'existence d'une "Maison du Seigneur" à Jérusalem (v. 8), soit que cet édifice préexistât à la prise de possession de la ville par David, soit que celui-ci entreprit lui-même sa construction (v. 9). Cette présentation est en contradiction avec l'ensemble de l'historiographie biblique concernant le Temple, de 2 Sam 7 à 1 Rois 6.

#### 1.4. *Conclusion provisoire*

Le TM et la LXX présentent deux formes textuelles différentes du v. 8, contenant chacune sa cohérence et ses difficultés. Le TM entretient l'ambiguïté quant à l'identification de la Maison et des personnes qui s'en voient interdire l'entrée, alors que la LXX parle explicitement d'un temple yahviste à Jérusalem (v. 8), dont il faut peut-être comprendre que la construction a été entreprise par David lui-même (v. 9). Vu l'enjeu ces différences par rapport à la conception du Temple du Seigneur, je pense que nous avons affaire à une variante de nature idéologique, impliquant une modification délibérée et littéraire. Si l'on réfléchit en termes de chronologie des formes textuelles, on peut faire un double raisonnement. 1° On peut penser que la LXX clarifie le sens du verset en explicitant l'identification de la maison au Temple du Seigneur. L'évolution textuelle va généralement dans le sens de la clarification. Mais, dans ce cas précis, la forme attestée par la LXX contient en réalité une plus grande difficulté au regard de l'idéologie du Temple. Du point de vue doctrinal ou théologique, on ne peut pas parler d'une clarification. 2° Le raisonnement inverse est donc plus vraisemblable. La forme littéraire théologiquement la plus problématique est, en effet, celle qui soutient l'existence d'une *בֵּית יְהוָה*, peut-être

construite par David, avant même que le Seigneur n'ait ordonné la construction du Temple où il veut résider (2 Sam 7). Cette contradiction remet en cause la cohérence et la vérité de la Parole divine. Il est donc difficile de concevoir qu'un éditeur ancien ait ajouté cette mention, il s'agirait d'une bien piètre clarification. Il est beaucoup plus vraisemblable qu'un réviseur ou rédacteur ait voulu supprimer cette tension en préférant laisser planer l'ambiguïté sur l'identification de la maison. En effaçant la référence à YHWH au v. 8, le correcteur supprimait du même coup la possibilité de comprendre le v. 9 comme une possible construction du Temple par David.

Si l'antiquité de la forme attestée par la LXX semble plausible, les arguments exposés n'emportent peut-être pas à eux seuls l'adhésion. Il faut vérifier si ces deux conceptions s'insèrent dans une logique littéraire plus large que ces seuls versets. Il est nécessaire de mettre cette analyse en perspective et d'élargir l'enquête aux autres passages analogues en 2 Samuel, en commençant par 2 Sam 7.

## 2. LA PROPHÉTIE DE NATHAN ET LA CONSTRUCTION DU TEMPLE (2 SAM 7,1–17)

Le second récit faisant référence au Temple de Jérusalem est la prophétie de Nathan. Il s'agit d'un passage capital autant pour l'idéologie royale (davidique ou salomonienne) que pour la théologie du Temple, comme le montre l'abondante littérature sur le sujet.<sup>57</sup> Devant la volonté exprimée par David de construire une maison, un temple, pour abriter l'arche de Dieu (v. 2), le Seigneur lui fait dire par Nathan que YHWH construira lui-même une maison, c'est-à-dire une dynastie, pour David (v. 11 et 16). C'est cette descendance qui bâtira le Temple (v. 13). La LXX présente précisément des variantes significatives dans les v. 11 et 16. Selon cette forme textuelle, David est lui-même appelé par le Seigneur à construire le Temple (v. 11), et l'annonce dynastique du v. 16 concerne Salomon plutôt que David. Bien que certaines publications récentes ignorent totalement le témoignage des versions, en particulier celui de la LXX,<sup>58</sup> la problématique soulevée par ces diffé-

<sup>57</sup> Voir Dietrich, Naumann, *Die Samuelbücher*, 143–156.

<sup>58</sup> M. Avioz, *Nathan's Oracle (2 Samuel 7) and Its Interpreters* (Bible in History; Bern, 2005); W. Oswald, *Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7, und 12 und 1Könige* (ATANT 94; Zürich, 2008).

rences entre le TM et la Bible grecque<sup>59</sup> a déjà fait l'objet de plusieurs études approfondies.<sup>60</sup> Après avoir examiné les principaux problèmes textuels, il conviendra de présenter les diverses solutions proposées et de les évaluer. Il sera alors possible montrer que ce cas est un chaînon clé du réseau de différences entre le TM et la LXX concernant la théologie du Temple.

### 2.1. Les principales difficultés textuelles

La péricope compte sept difficultés textuelles principales qui concernent directement notre problématique.<sup>61</sup>

1° Au v. 1b, la LXX a καὶ κύριος κατεκληρονόμησεν αὐτὸν κύκλω, “et le Seigneur lui avait donné en héritage à l'entour,”<sup>62</sup> qui semble lire לו[י] הנהח au lieu de הנהח לו, “lui eut accordé le repos,” du TM. Il est possible que cette différence soit le résultat d'une multiple confusion textuelle aboutissant à deux formes consonantiques très proches l'une de l'autre: une écriture défective du hifil de נחל, une différente séparation de mots, ainsi que l'ajout du premier *yod* en TM ou au contraire sa chute dans la source hébraïque de la LXX.<sup>63</sup> Reste à savoir quelle est

<sup>59</sup> Dans cette section, 4QSam<sup>a</sup> n'atteste que très partiellement les seuls v. 6–7, cf. DJD XVII, 129–130.

<sup>60</sup> T. N. D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (ConBOT 8; Lund, 1976) spéc. 48–63; M. Schniedewind, “Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendency in the Greek Text of Samuel–Kings,” *HTR* 87 (1994), 107–116; id., *Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7:1–17* (New York, Oxford, 1999), 144–152; Lust, “David dans la Septante,” 252–263; M. Pietsch, “Dieser ist der Sproß David...” *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum* (WMANT 100; Neukirchen-Vluyn, 2003), 176–185; A. Schenker, “Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?” in M. A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195; Leuven, 2006), 177–192.

<sup>61</sup> Je laisse délibérément de côté certaines différences qui, de nature purement textuelle, n'altèrent pas substantiellement le sens de la narration: le v. 7, שְׁבִטִי יִשְׂרָאֵל / μίον φυλήν τοῦ Ἰσραήλ (שִׁפְטִי), cf. Barthélemy, *Critique textuelle*, 245–246; G. Hentschel, *Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17* (ETS 22; Leipzig, 1992), 12–15; le v. 14, וְהַכְּתִיבוּ בְּהַעֲוֹתָי / ἐν ἑλθῆν ἢ ἀδικία αὐτοῦ, cf. M. Rehm, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik* (ATA; Münster, 1937), 53; Lust, “David,” 255.

<sup>62</sup> Le texte antiochien corrige pour correspondre au TM, κατέπαυσεν.

<sup>63</sup> Cf. Klostermann, *Die Bücher Samuelis*, 155; F. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (BWAT 9; Stuttgart, 1933), 407; McCarter, *2 Samuel*, 191; E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (JBS 8; Jerusalem, 1997<sup>2</sup>), 144.

la leçon originale. On peut imaginer que la *Vorlage* de la LXX tente de supprimer la tension éventuelle entre ce verset et la suite du récit (2 Sam 8,1), qui montre que la paix n'était pas encore acquise pour David.<sup>64</sup> Mais il est tout à fait possible que la présence du verbe נוּחַ au v. 11 ait opéré une attraction sur le v. 1. En effet, le narrateur décrit au v. 1 la situation que le Seigneur lui-même explicitera au v. 11a: וְהַגִּיהוּתִי, "je t'ai accordé le repos." Notons que ce verbe du v. 11 est au futur dans la LXX. Il ne me semble pas impossible que la forme du TM soit le résultat d'une harmonisation secondaire de ces deux versets.

2° La seconde différence se trouve au début de la prophétie de Nathan au v. 5. Selon le TM, YHWH pose une question, הֲאֵתָהּ תִּבְנֶה לִּי בַיִת, לְשִׁבְתִּי, "est-ce toi qui me construiras une maison pour que j'y habite?" alors que la LXX a une forme négative: οὐ σὺ οἰκοδομήσεις μοι οἶκον (לֹא אֵתָהּ), "ce n'est pas toi qui me construiras une maison," comme en 1 Chr 17,4. Le sens est pourtant identique, puisque cette question rhétorique appelle une réponse négative. Il est possible que la source hébraïque de la LXX (ou le traducteur?) ait légèrement clarifié l'intervention divine.<sup>65</sup> Mais on peut tout aussi bien admettre que le TM est le résultat d'une modification d'ordre stylistique. La première partie de la prophétie de Nathan se compose du rejet de l'idée que David puisse construire le Temple (v. 5–7). Dans le TM, les interrogations forment une inclusion de cette section du discours construite en chiasme<sup>66</sup>: "Est-ce toi qui me construiras une maison?... Pourquoi ne m'avez-vous pas bâti une maison de cèdre?" Le refus du Seigneur retentit dans le TM comme une interrogation. La finesse de cette structure en inclusion, sans prouver qu'elle est secondaire, le laisse pourtant supposer.

3° Le v. 9 contient deux petites différences significatives entre le TM, וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל, "je ferai de toi un grand nom," et la LXX, καὶ ἐποίησά σε ὄνομαστόν, "je t'ai fait un nom." La première différence est le temps du verbe. Dans le TM, le parfait inversé, וְעָשִׂיתִי, a valeur de futur et commence la section des verbes qui évoquent une promesse en faveur de David.<sup>67</sup> On peut se demander si le passé dans le grec

<sup>64</sup> Ce que semble laisser entendre Lust, "David," 253 n. 18.

<sup>65</sup> Hentschel, *Gott*, 12; Lust, "David," 253.

<sup>66</sup> Cf. D. F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension. Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5.17–7.29)* (JSOTSup 264; Sheffield, 1998), spéc. 175 et 224. Voir également les remarques de Oswald, *Nathan*, 39; Schenker, "Die Verheissung Natans," 186.

<sup>67</sup> Thenius, *Die Bücher Samuels*, 174; Wellhausen, *Der Text*, 170–171.

est le résultat d'une attraction du verbe précédent,<sup>68</sup> mais il semble préférable de penser que, selon la LXX, le Seigneur fait bel et bien référence à une action achevée non identifiée, alors que le TM ouvre à David un avenir glorieux. La seconde variante est le “plus” du TM, לְיָדָאָה. L'expression “un grand nom” attribuée à David surprend, car elle ne s'applique habituellement qu'au Seigneur.<sup>69</sup> Est-ce que sa présence affaiblit la comparaison avec les “grands de ce monde,” comme le pense Wellhausen,<sup>70</sup> ou est-ce que son ajout dans le TM a pour but de “mettre en évidence la grandeur de David,” comme le suggère Lust?<sup>71</sup> J'incline effectivement à penser que le TM témoigne d'une tendance pro-davidique.

4° Le v. 11b contient l'une des différences textuelles principales du passage. Notons l'existence de quelques témoins secondaires intéressants. D'abord la *Vetus Latina*, attestée par une citation de Saint Augustin (Lat<sup>Aug</sup>).<sup>72</sup> Ensuite 4Q174 (4QFlor ou 4QMidrEschat<sup>a</sup>),<sup>73</sup> qui, s'il s'agit d'un midrash et non d'un témoin biblique à proprement parler, n'est pas inintéressant pour l'histoire du texte.

TM יהוה יְהַלֵּלְךָ יְהוָה בְּיַבֵּיטְךָ יְהוָה יְהַלֵּלְךָ

YHWH t'annoncera qu'il te fera une maison YHWH

LXX καὶ ἀπαγγελεῖ σοι κύριος ὅτι οἶκον οἰκοδομήσεις αὐτῷ

οἶκον] > 460 509 158\*

οἰκοδομήσεις] οἰκοδομησει (ωκοδομησει 19) L 554<sup>ms</sup> ++  
αὐτῷ] εαυτω L 554<sup>ms</sup> 799; σεαυτω 342

et le Seigneur t'annoncera que tu lui bâtiras une maison

<sup>68</sup> McCarter, 2 *Samuel*, 193.

<sup>69</sup> Lust, “David,” 254.

<sup>70</sup> Wellhausen, *Der Text*, 171 : il donne donc sa préférence à la LXX. Suivi par de nombreux auteurs, dont McCarter, 2 *Samuel*, 193.

<sup>71</sup> Lust, “David,” 254 n. 28.

<sup>72</sup> S. *Aurelii Augustini De civitate Dei XVII*, 8 (Corpus Christianorum. Series Latina, 48; Turnhout, 1965), 570; P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt*, vol. 1 (Reims, 1743; reprint Turnhout, 1981), 530.

<sup>73</sup> J. M. Allegro, *Qumrân Cave 4.I (4Q158–4Q186)* (DJD V; Oxford, 1968), spéc. 53; A. Steudel, *Der Midrash zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat<sup>a,b</sup>): materielle Rekonstruktion Textbestand, Gattung und traditions-geschichtliche Einordnung des durch 4Q174 (“Florilegium”) und 4Q177 (“Catena A”) repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden* (STDJ 13; Leiden, 1994), spéc. 25 pour l'édition et 45 pour le commentaire du présent passage.



Lat <sup>Aug</sup>	<i>et nuntiabit tibi Dominus, quoniam domum aedificabis ipsi</i> et le Seigneur t'annoncera, que tu bâtiras une maison pour lui-même
4Q174	כה[וה]גיד לכה יהוה כיא בית יבנה לכה YHWH t'annoncera qu'il te bâtira une maison
1 Chr 17,10	ואגד לך ובית יבנה לך יהוה je t'ai annoncé que YHWH te bâtira une maison
1 Par 17,10	καὶ αὐξήσω σε καὶ οἰκοδομήσει σε κύριος Je te ferai grandir et le Seigneur t'édifiera

Si l'on observe d'abord le témoignage interne de la LXX, on constate que le texte antiochien (*L*) se distingue du courant majoritaire: "et le Seigneur t'annoncera qu'il se bâtira (οἰκοδομήσει ἑαυτῷ) une maison." Johan Lust estime qu'il s'agit de la forme ancienne de la LXX, comme dans l'ensemble de la péricope, mais ne donne pas d'argument décisif en faveur de cette hypothèse.<sup>74</sup> Je pense au contraire que, hors de la section *καίγε*, le *codex Vaticanus* (B) reste la forme la plus proche de la LXX ancienne, bien qu'il faille évaluer chaque variante pour elle-même.<sup>75</sup> Dans ce cas précis, Adrian Schenker a raison de préférer B et le courant majoritaire de la LXX.<sup>76</sup> En effet, *L* est très vraisemblablement une forme recensée, adaptée au TM par l'introduction de la troisième personne désignant le Seigneur, supprimant la difficulté de la deuxième personne attestée par B et les autres témoins. Quant au pronom personnel réflexif, il est difficile d'expliquer son origine, mais il pourrait répondre à un souci de préserver la transcendance divine: seul YHWH lui-même peut bâtir le Temple et personne d'autre.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Lust, "David," 252, de même Pietsch, *Sproß David*, 177.

<sup>75</sup> Sur l'identification des témoins les plus anciens des Règnes, voir P. Hugo, "Le Grec ancien des Livres des Règnes. Une histoire et un bilan de la recherche," in Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, R. D. Weis (eds.), *Söfer Mahir. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta* (VTSup 110 ; Leiden, 2006), 113–141.

<sup>76</sup> Schenker, "Die Verheissung Natans," 179 n. 10.

<sup>77</sup> McCarter, 2 *Samuel*, 194, note de manière intéressante que cette lecture anticipe le courant d'interprétation qui tend à considérer que la prophétie de Nathan est une interdiction pure et simple de la construction du Temple (v. 5). Voir l'état de cette question par Dietrich, Neumann, *Samuelbücher*, 144–148, et Oswald, *Nathan*, 39–41.

La LXX ainsi reconstituée a vraisemblablement lu l'hébreu כִּי בִּית לֹו תבנה, qui présente quatre différences avec le TM: le verbe בנה à la deuxième personne à la place de עשה à la troisième, le pronom suffixe de la troisième personne et l'absence du nom divin. On peut imaginer que le tétragramme dans le TM est le résultat de la corruption (ou de la modification) du verbe וְהִיָּה attesté au début du v. 12 par la LXX, καὶ ἔσται.<sup>78</sup> En effet, ce verbe manque à la syntaxe du TM au v. 12, et le nom divin n'est pas nécessaire à la fin du v. 11. Certains auteurs pensent au contraire que le verbe est simplement tombé par haplographie au début du v. 12.<sup>79</sup> Notons que 1 Chr 17,10–11 atteste à la fois le tétragramme et le verbe. Quoi qu'il en soit, cette différence précise n'affecte pas le sens de la phrase. Une origine purement matérielle aux deux autres différences semble peu vraisemblable. L'introduction erronée d'un *sigma* final, οἰκοδομήσεις, ou la dittographie d'un *tav*, בִּית תבנה,<sup>80</sup> n'expliquent pas le changement de verbe. Il est bien préférable de penser que la LXX a rendu fidèlement sa source hébraïque, dont le sens est l'exact opposé du TM: Dieu promet à David qu'il construira le Temple dans un futur non déterminé.

Le témoignage de 4QFlor dépend du TM mais atteste une forme proche de 1 Chr dans la mesure où il a le verbe בנה. On constate en effet que, mis à part la différence du verbe (עשה ou בנה), 2 Sam et 1 Chr dans le TM présentent un sens identique (YHWH promet à David une dynastie) alors que 2 Reg et 1 Par présentent des formes à la fois différentes du TM et distinctes l'une de l'autre. Selon 1 Par 17,10, Dieu promet à David de le rendre grand et non de lui bâtir une maison. Si ἀὐξήσω σε peut représenter le même texte consonantique que le TM avec une autre séparation de mot, ואגדלך,<sup>81</sup> la LXX ancienne de 1 Par ne mentionne pas la maison. C'est David qui est ici l'objet de cette construction, signe de la bienveillance divine à son égard, comme l'a justement montré Schenker.<sup>82</sup> Sans entrer plus avant dans le contenu des différences, un raisonnement de pure critique textuelle peut déjà nous indiquer que deux formes au sens identique (TM Sam

<sup>78</sup> Cf. I. L. Seeligmann, "Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint," *VT* 11 (1961), 201–221, spéc. 209. Seeligmann traite également de l'ensemble du verset mais, outre le verbe du v. 12, il n'accorde pas de crédit à la forme de la LXX.

<sup>79</sup> Wellhausen, *Der Text*, 171; Driver, *Samuel*, 212; Smith, *Samuel*, 301.

<sup>80</sup> Pietsch, *Sproß David*, 179.

<sup>81</sup> Avec la plupart des commentaires, voir Barthélemy, *Critique textuelle*, 457.

<sup>82</sup> Schenker, "Die Verheissung Natans," 182–185.

et Chr) ont toutes les chances d'être des harmonisations secondaires.<sup>83</sup> Une analyse plus détaillée doit montrer si cette conclusion est vraisemblable.

5° Au v. 13, le TM contient un "plus": וְכִנְנֹתַי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ; עַד־עוֹלָם, "et j'affermirai le trône de sa royauté à jamais." Cette différence, généralement ignorée des exégètes, n'est pas sans intérêt. Cette insistance sur la royauté de David est un indice supplémentaire de la tendance pro-monarchique et pro-davidique du TM.

6° et 7° Les deux derniers cas sont les v. 15–16, dont il convient de lire les formes distinctes de manière synoptique.

## LXX

<sup>15</sup>τὸ δὲ ἔλεός μου οὐκ ἀποστήσω  
ἀπ' αὐτοῦ καθὼς ἀπέστησα ἀπ' ὧν  
ἀπέστησα ἐκ προσώπου μου  
<sup>16</sup>καὶ πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ  
καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἕως αἰῶνος  
ἐνώπιον ἐμοῦ καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ  
ἔσται ἀνωρθωμένος εἰς τὸν αἰῶνα

15 ἔλεός] ελεον L; ελεως 707\* |  
ἐκ] απο L 342 530  
16 αὐτοῦ 1° > 71 125 | ἐμοῦ B  
121 245 707] μου rel. | αὐτοῦ  
2°] σου 106<sup>c</sup> 731

<sup>15</sup>Je ne lui retirerai pas ma  
bienveillance  
comme je l'ai écartée de ceux  
que j'ai écartés de devant moi.  
<sup>16</sup>Sa maison et sa royauté sont  
assurées à jamais devant moi. Et  
son trône sera stable à jamais.

## TM

<sup>15</sup>וְחִסְדֵי לֵאֲיִסּוּר מִמֶּנּוּ  
כְּאֲשֶׁר הִסְרֹתִי מֵעַם שְׂאוּל  
אֲשֶׁר הִסְרֹתִי מִלְפָּנָיִךְ:  
<sup>16</sup>וְנִאֲמַן בֵּיתְךָ וּבַמַּמְלָכֶתְךָ עַד־עוֹלָם  
לְפָנֶיךָ  
כְּסֶדֶךָ יְהִי נְכוֹן עַד־עוֹלָם:

<sup>15</sup>Et ma bienveillance ne s'écartera  
pas de lui  
comme je l'ai écartée de Saül  
que j'ai écarté de devant toi.  
<sup>16</sup>Ta maison et ta royauté sont  
assurées à jamais devant toi. Ton  
trône sera stable à jamais.

On peut d'abord constater que, mis à part quelques détails dans certains manuscrits secondaires, le témoignage de la LXX est très unifié dans ses différences majeures avec le TM.<sup>84</sup> La traduction originale n'a pas été corrigée dans ce passage crucial. Elle est, selon toute vrai-

<sup>83</sup> Cf. Schenker, "Die Verheissung Natans," 188.

<sup>84</sup> La LXX est soutenue par Lat<sup>Aug</sup>: *Misericordiam autem meam non amoveam ab eo, sicut amovi a quibus amovi a facie mea; et fidelis erit domus ejus, et regnum ejus usque in aeternum coram me, et thronus ejus erit erectus usque in aeternum (De civitate Dei XVII, 8, 570–571).*

semblance, le reflet fidèle de sa *Vorlage* hébraïque. La première différence significative<sup>85</sup> est l'absence de référence à Saül au v. 15LXX. Martin Rehm a pensé que **שָׂאוּל**, en écriture défective, provenait d'une corruption de **אשר** (confusion de *resh* ou *lamed*, et métathèse de *aleph* et *shin*).<sup>86</sup> Mais cette hypothèse est peu vraisemblable par le simple fait que la phrase contient bel et bien le **אשר** en question. À la suite de Wellhausen,<sup>87</sup> beaucoup choisissent le texte parallèle de 1 Chr 17,13, **כַּאֲשֶׁר הִסְירוֹתַי מֵאֲשֶׁר הָיָה לְפָנָיְךָ** (ὡς ἀπέστησα ἀπὸ τῶν ὄντων ἔμπροσθέν σου) “comme je l’ai écartée de celui (ceux) qui était (étaient) avant toi,” considérant, sans doute à raison, que le TM de Samuel explicite le nom du prédécesseur de David.<sup>88</sup> Si le pluriel ἄφ’ ὧν était une confusion par homophonie de ἄφ’ ὧν,<sup>89</sup> la source hébraïque de la LXX aurait pu désigner implicitement Saül. Mais rien n’oblige à le penser.

L’autre difficulté réside dans la différence des pronoms personnels sur l’ensemble des deux versets. Au v. 15LXX, d’abord, c’est de la présence de YHWH (ἐκ προσώπου μου) que sont écartées les personnes mentionnées, alors que pour le TM il s’agit de Saül écarté devant David (מִלְפָּנָיְךָ). Le TM manifeste le contraste entre les deux monarques, dont le premier cède la place au second. De même au v. 16, la royauté est assurée par la présence du Seigneur (ἐνώπιον ἐμοῦ) selon la LXX, alors que le TM **לְפָנָיְךָ** signifie en présence de David. Barthélemy montre que le TM affirme ainsi “que le règne de David sera définitivement affermi et que David pourra constater lui-même, avant sa mort, cet affermissement.”<sup>90</sup> C’est dans cette ligne d’interprétation que se situe l’ensemble de la prophétie du v. 16 selon le TM. Avec “ta maison, ton royauté, et ton trône,” David est le bénéficiaire d’une annonce dynastique. Au contraire, dans la LXX, cette annonce concerne le descendant de David: “sa maison, sa royauté et son trône.” 1 Chr 17,14 TM et LXX soutiennent partiellement cette forme textuelle, puisque Salomon est

<sup>85</sup> Notons la différence de syntaxe du début de la phrase: dans le TM **הַסְדִּי** est sujet, alors dans la LXX (comme en 1 Chr 17,13) le sujet est le Seigneur.

<sup>86</sup> Rehm, *Textkritische Untersuchungen*, 73.

<sup>87</sup> Wellhausen, *Der Text*, 172.

<sup>88</sup> McCarter, 2 *Samuel*, 195; Hentschel, *Gott*, 19–20; Dhorme, *Samuel*, 329; Smith, *Samuel*, 302. Le choix du texte des Chroniques leur semble confirmé par l’inutile redoublement du verbe **הִסְרִיתִי**.

<sup>89</sup> Pietsch, *Sproß David*, 183.

<sup>90</sup> Barthélemy, *Critique textuelle*, 247; dans les deux cas, il soutient la forme du TM. À l’inverse, Thenius, *Die Bücher Samuels*, 175, et Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 222, estiment que la leçon de la LXX est préférable.

le bénéficiaire de la promesse: “je le ferai subsister à jamais dans *ma* maison (= temple?) et dans *mon* royaume, et *son* trône sera affermi à jamais, et *son* trône sera stable à jamais.”<sup>91</sup> Les suffixes de la première personne désignent ici le Seigneur. Si, dans les Chroniques, il peut y avoir eu confusion entre le *yod* du suffixe de première personne et le *waw* de la troisième,<sup>92</sup> une telle confusion n’est évidemment pas possible en Samuel. La différence de destinataire de cette promesse dynastique ne trouve pas son origine dans un accident textuel, mais elle se fonde sur deux conceptions distinctes de la prophétie de Nathan.

## 2.2. *L’enjeu littéraire des deux (ou quatre) formes du récit*

Pour la plupart des auteurs qui ont étudié ce récit en détail, il ne fait pas de doute que les différences entre les témoins textuels obéissent à des motifs d’ordre idéologique. En d’autres termes, le TM et la LXX attestent différentes formes littéraires du récit. On peut synthétiser l’enjeu littéraire de la manière suivante.<sup>93</sup>

Selon le TM, le thème principal de la prophétie de Nathan en 2 Sam 7 est la fondation et la légitimation de la dynastie davidique. David est le bénéficiaire de cette promesse messianique (v. 16), dont la construction du Temple par son descendant Salomon est la garantie (v. 11b). La mention explicite de Saül en 2 Sam 7,15 souligne, par jeu de contraste, l’élection divine envers David et sa maison.<sup>94</sup> L’enjeu n’est pas si différent en 1 Chr 17, puisque le destinataire de la promesse messianique est également David (1 Chr 17,10). Pourtant en 1 Chr 17,14, c’est le trône de Salomon qui reçoit la promesse d’éternité. Dans ce même verset pourtant, la mention de “ma maison” dans la bouche du Seigneur désigne vraisemblablement le Temple. De ce fait, Salomon n’est pas bénéficiaire d’une promesse dynastique, mais il est caractérisé par sa relation au Temple, comme le bâtisseur.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> TM: והעמדתיהו בבייתי ובמלכותי עד־העולם וכסאו יהיה נכון עד־עולם; LXX: καὶ πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου καὶ ἐν βασιλείᾳ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἔσται ἀνωρθωμένος ἕως αἰῶνος.

<sup>92</sup> S. L. McKenzie, *The Chronicler’s Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33; Atlanta, 1984), 64.

<sup>93</sup> Cf. Schenker, “Die Verheissung Natans,” 178–187, qui a minutieusement analysé les quatre formes du récit dans le TM et la LXX de Samuel et des Chroniques.

<sup>94</sup> Cf. Lust, “David,” 256.

<sup>95</sup> Cf. M. Avioz, “Nathan’s Prophecy in II Sam 7 and in I Chr 17: Text, Context, and Meaning,” *ZAW* 116 (2004) 542–554, spéc. 551–552 (avec bibliographie); dans le même sens P. Abadie, “Pérennité dynastique ou éternité du Temple. Deux lectures

Dans la LXX l'enjeu est différent en 2 Sam et en 1 Par. Selon Samuel LXX, la pointe du récit n'est pas la même qu'en TM, mais concerne plutôt la construction du Temple. En effet, David est lui-même appelé à construire le Temple (2 Sam 7,11bLXX). Or, cette construction ne peut pas intervenir immédiatement (2 Sam 7,5) mais dans un futur indéterminé (v. 11bLXX), au moment où le Seigneur lui aura accordé la paix face à ses ennemis (v. 11a).<sup>96</sup> D'autre part, au v. 16LXX, la promesse messianique s'adresse au descendant de David, Salomon. C'est lui dont la royauté et le trône seront rendus stables, et non ceux de David. Adrian Schenker met en évidence le lien thématique entre ces deux variantes de la LXX: si David n'est pas en mesure de réaliser la promesse qui lui est faite concernant la construction du Temple, la prophétie messianique adressée à Salomon est la garantie divine de la réalisation de cette promesse (cf. v. 13).<sup>97</sup> Selon 1 Par 17,10 enfin, la prophétie n'est ni une promesse dynastique, ni une annonce concernant le Temple. Il s'agit d'une faveur divine personnelle adressée à David.

Il convient dès lors de comprendre l'origine d'un tel changement de conception. Quelles raisons ont conduit à modifier le texte, et quelle forme a succédé à quelle autre? Telle est la question à laquelle plusieurs auteurs ont tenté d'apporter une réponse. On peut synthétiser les différentes positions en deux options contradictoires, dont je vais esquisser les arguments.

### 2.3. La LXX, témoin d'une "salomonisation" de la prophétie et d'une tendance en faveur du Temple

Une première ligne d'argumentation considère que la LXX, ou plus exactement la traduction grecque, est une relecture de la prophétie de Nathan. Dominique Barthélemy parle d'un "processus de messianisation," dans la mesure où le rôle du Seigneur est souligné, "en ma présence" (v. 15-16), et la place messianique de Salomon est mise en

d'un même oracle (2 S 7 et 1 Ch 17)," in *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL 191; Leuven, 2005), 117-130; au contraire McKenzie, *The Chronicler's Use*, 64, pense qu'il ne faut pas voir en 1 Chr 17,14 une modification théologique mais un accident textuel.

<sup>96</sup> Noter le futur  $\text{וְיָבִיטְךָ אֱלֹהֶיךָ}$  (parfait inversé) et  $\text{καὶ ἀναπαύσω σε}$ .

<sup>97</sup> Schenker, "Die Verheissung Natans," 181.

évidence par les pronoms personnels du v. 16.<sup>98</sup> On pourrait parler d'une "salomonisation" du récit.<sup>99</sup>

Pour William M. Schniedewind, la LXX témoigne d'une tendance en faveur du Temple ("pro-Temple *tendenz*") dans la mesure où elle fait de la promesse de sa construction le thème central de la prophétie.<sup>100</sup> Ainsi la LXX modifie le v. 11 faisant de la promesse dynastique adressée à David une prophétie concernant la construction du Temple. En outre, la formulation négative du v. 5 remplace l'interrogation du TM : il n'y est plus question de l'opportunité de la construction du Temple, mais le traducteur met en doute l'aptitude de David à être bâtisseur de la Maison de YHWH. Enfin, puisque la maison du v. 11 n'est pas la dynastie mais le Temple, Schniedewind estime que sa mention au v. 16 concerne aussi le Temple (comme toutes les occurrences de "maison" dans la prophétie). Ce Temple construit par Salomon, "sa maison," est appelé à subsister à jamais.

Dans le même sens, Michael Pietsch estime que la LXX est une interprétation théologique de la prophétie de Nathan dans un sens pro-salomonien et favorable au Temple.<sup>101</sup> Il considère d'abord que la LXX ancienne du v. 11b est attestée par *L*, "et le Seigneur t'annoncera qu'il se bâtera une maison."<sup>102</sup> Le traducteur grec veut montrer la totale souveraineté du Seigneur sur la construction du Temple, en rejetant la prétention de David (forme négative du v. 5LXX) et en annonçant sa propre initiative (v. 11bL). Au v. 12 ensuite, la LXX interprète זרע, σπέρμα, dans un sens individuel en utilisant, dans la relative, le pronom masculin ὃς au lieu du neutre ὃ. La LXX désigne ainsi le descendant de David. Cette tendance se renforce évidemment au v. 16 par l'annonce dynastique concernant Salomon. En bref, "(es) ist in II BAΣ eine individuell-salomonische, tempelorientierte Textrezeption zu

<sup>98</sup> Barthélemy, *Critique textuelle*, 246–247. Selon lui le processus de messianisation est encore accentué dans les Chroniques, où il aboutit à l'élimination de la faute et de la correction du descendant annoncé.

<sup>99</sup> Le terme est de Lust qui s'oppose à cette thèse : Lust, "David," 257 ; voir encore la critique du terme de "messianisation" chez Pietsch, *Sproß David*, 184.

<sup>100</sup> Schniedewind, "Textual Criticism," 109–113 : "In sum the Septuagint's translation of 2 Samuel 7 reflects a pro-temple theology by making the promise of a temple more central to the dynastic oracle" (113). Voir encore id., *Society and the Promise to David*, 144–148.

<sup>101</sup> Pietsch, *Sproß David*, 176–185.

<sup>102</sup> Pietsch, *Sproß David*, 177. Il est probablement influencé par la position de Lust (cf. ci-dessus 2.2. point 4°). J'ai montré que *L* est une forme recensée, partiellement harmonisée au TM et partiellement interprétée.

beobachten” (p. 185). Selon Pietsch, ce processus de réception judéo-hellénistique s’explique par le contexte de diaspora de la communauté juive d’Alexandrie au 2<sup>ème</sup> s. av. J.-C., pour laquelle le Temple de Jérusalem était l’institution religieuse centrale.

#### 2.4. *Correction dynastique en faveur de David par le TM*

Le deuxième type d’explication déploie une argumentation diamétralement opposée. La LXX est la traduction fidèle d’un texte hébreu distinct du TM, dont ce dernier est une relecture théologique. Trygve N. D. Mettinger, dans la première formulation de sa thèse,<sup>103</sup> soutient l’antiquité de la *Vorlage* du grec au v. 16 en énonçant les raisons idéologiques de la modification attestée par le TM.<sup>104</sup> Selon lui, la LXX témoigne d’une forme prédeutéronomiste favorable à Salomon. Il relève que 1 Rois 2,24 – où Salomon remercie Dieu qui l’a affermi, l’a fait s’asseoir sur le trône de David son père et lui a bâti une maison comme il l’avait promis – présuppose la forme textuelle de 2 Sam 7, 16LXX. Cette forme textuelle est la subsistance d’un document salomonien antérieur à la rédaction de l’histoire de l’ascension de David.<sup>105</sup> Ce document de légitimation de la monarchie salomonienne contenait une promesse dynastique adressée à Salomon, que la composition ultérieure a corrigée en une annonce de l’élection divine de David et de sa dynastie.

Johan Lust, convaincu par l’interprétation que fait Mettinger du v. 16, soutient que le TM “témoigne d’une activité rédactionnelle en faveur de la dynastie davidique.”<sup>106</sup> Outre l’attribution à David de la promesse dynastique opérée par le changement des pronoms au v. 16, le TM met en évidence la grandeur du roi par l’ajout du “*grand nom*” au v. 9. Il souligne, au v. 15, l’élection de David et de son successeur, en explicitant d’une part le nom de Saül et en précisant d’autre part que YHWH a écarté ce dernier devant David. Quand au v. 11,

<sup>103</sup> Dans un récent article, Mettinger corrige sa position et renonce au témoignage du v. 16LXX pour soutenir son hypothèse: T. N. D. Mettinger, “Cui Bono? The Prophecy of Nathan (2 Sam. 7) as a Piece of Political Rhetoric,” *Svensk exegetisk årsbok* 70 (2005), 193–214, spéc. 208 n. 57.

<sup>104</sup> Mettinger, *King and Messiah*, 57–59. Il ne prend pas en considération les autres différences textuelles du chapitre, et ne fait que mentionner le v. 11b (59 n. 29) sans en tirer de conséquence.

<sup>105</sup> Voir la répartition des couches rédactionnelles, Mettinger, *King and Messiah*, 60.

<sup>106</sup> Lust, “David,” 252–261, citation 263.



Lust soutient l'antiquité de *L* et constate que le texte antiochien met au premier plan l'initiative divine, puisque YHWH se construira une maison au moment opportun.<sup>107</sup> Le TM fait de ce verset également une promesse dynastique en faveur de David. Lust prend donc le contre-pied de la position de Schniedewind (et de Pietsch) en affirmant qu'il "faudrait mieux parler d'une 'davidisation' par le TM, plutôt que d'une 'salomonisation' par la LXX."<sup>108</sup>

C'est Adrian Schenker qui développe le plus en détail l'argumentation, analysant l'ensemble du récit dans ses relations avec 1 Chr 17 dans la LXX et le TM.<sup>109</sup> Sa première étape consiste à montrer la nature littéraire des divergences textuelles en mettant en lumière l'intention narrative et idéologique propre à chacune des formes de la prophétie de Nathan.<sup>110</sup> Dans un deuxième temps, il montre que chaque leçon de la LXX peut se fonder sur un texte hébreu distinct du TM. Les divergences ne sont pas l'œuvre du traducteur. Enfin la comparaison des formes du récit lui permet d'en déterminer la chronologie relative. Il lui semble en effet très difficile d'imaginer que la source hébraïque de 2 Sam 7LXX puisse être secondaire. En effet, si le récit selon la LXX est cohérent, il présente plusieurs tensions narratives dont le TM ne témoigne pas. Schenker mentionne quatre tensions principales qui rendent cette évolution textuelle improbable.

1° La parfaite symétrie de 2 Sam 7 et 1 Chr 17 dans le TM, considérant David comme bénéficiaire de la promesse dynastique et Salomon comme le constructeur du Temple, serait dissoute, puisque la LXX, en 2 Sam comme en 1 Chr donne d'autres formulations de la prophétie.

2° Une contradiction aurait été introduite dans le récit même de 2 Sam 7, entre la prophétie (v. 5–17) et le discours d'action de grâce de David (v. 18–29), dans lequel la "maison" est mentionnée sept fois pour désigner la faveur dynastique que YHWH lui a accordée.

3° Si, comme l'a déjà noté Mettinger, 2 Sam 7,16LXX et 1 Rois 2,24 désignent ensemble Salomon comme bénéficiaire de la promesse dynastique, ces deux seuls passages s'inscrivent en opposition avec toutes les

<sup>107</sup> Il considère que la LXX majoritaire, avec la permission faite à David de construire le Temple, est "le commencement d'une tendance dynastique, qui sera beaucoup plus claire dans le texte massorétique" (260).

<sup>108</sup> Lust, "David," 257–258.

<sup>109</sup> Voir sa synthèse Schenker, "Die Verheissung Natans," 187–189.

<sup>110</sup> Cf. ci-dessus 2.2.

autres mentions de la promesse adressée à la maison de David (2 Sam 23,5; 1 Rois 2,5; 8,25; 11,36; 16,4; 2 Rois 8,19).<sup>111</sup>

4° Enfin, cette forme du récit contient des tensions internes à la prophétie elle-même. D'abord le Seigneur repousse l'initiative de David (v. 5), mais lui concède pourtant le pouvoir de construire le Temple v. 11, alors qu'il déclare au v. 13 que Salomon bâtira une maison pour YHWH.

Toutes ces difficultés rendent bien plus vraisemblable que la source hébraïque de la LXX témoigne d'une forme textuelle plus ancienne, dont il convient de résoudre les tensions.<sup>112</sup> Le TM apparaît comme le résultat d'une modification de nature théologique qui, portée par une idéologie messianique et pro-davidique, vise à harmoniser la prophétie à son contexte.

### 2.5. Conclusion: la tendance pro-davidique du TM et sa théologie du Temple

Les deux lignes d'argumentation exposées sont difficiles à départager tellement elles sont contradictoires. De telles différences littéraires peuvent souvent être interprétées dans les deux sens, ce qui annule la force des démonstrations. Il me semble que trois éléments permettent de départager des interprétations contradictoires: 1° l'accumulation et la cohérence des indices internes à un texte donné; 2° les références bibliques et/ou historiques donnant des repères stables de jugement; 3° l'accumulation de variantes littéraires de même nature dans une section narrative plus large. Ce dernier point est ce que j'ai appelé un réseau cohérent de différences textuelles à caractère littéraire. Il me semble que, selon ces trois éléments, il est plus vraisemblable de considérer le TM comme résultat d'une révision théologique.

Dans la prophétie de Nathan, l'argumentation porte en réalité sur deux dimensions théologiques, l'idéologie royale et la théologie du Temple. Concernant l'idéologie royale, les indices accumulés dans le récit permettent de montrer qu'une relecture théologique en faveur de David dans le TM est plus vraisemblable que l'hypothèse d'une "salo-

<sup>111</sup> Il faut ajouter à ces mentions toutes celles qui indiquent que le Messie sortira de la maison de David Ps 132,11-12; Is 9,5-6; 11,1-5; 55,3-4; Jer 23,5; 30,9 etc.

<sup>112</sup> Schenker, "Die Verheissung Natans," 190: "Die hebräische Fassung, die der ersten LXX-Übersetzung von 2 Sam 7 vorgelegen hat, entspricht wegen ihrer Härte und Schwierigkeit wohl der ursprünglichsten Form der Erzählung."

monisation” de la promesse par la LXX. En effet, non seulement le v. 16 destine la promesse dynastique à David, mais ce trait semble confirmé par les “plus” du TM au v. 9 (“un *grand nom*”), au v. 13 (“trône *de sa royauté*”) et au v. 15 (Saül écarté devant David). Cette orientation de la prophétie de Nathan par le TM est en harmonie avec les mentions de la “maison de David” dans de nombreux passages, comme l’a montré Schenker. La tendance pro-davidique du TM apparaît comme l’une des caractéristiques spécifiques du travail d’édition littéraire qui semble avoir donné naissance au texte proto-massorétique. D’autres passages témoignent du même phénomène.<sup>113</sup>

En ce qui concerne la théologie du Temple, il est vrai que la construction de la maison est plus centrale dans la forme de la LXX que dans le TM. Mais cela signifie-t-il que la première atteste une correction en faveur du Temple? Manifestement pas. D’abord, l’argumentation de Schniedewind soutenant que le v. 16LXX évoque le Temple n’est pas convaincante.<sup>114</sup> Les pronoms personnels indiquent clairement que la maison en question est celle du roi. Seul le v. 11b évoque la permission de la construction du Temple par David. Or il n’est pas opportun de considérer *L* comme la LXX ancienne de ce verset (“le Seigneur se bâtira une maison”). Ainsi l’argument de Pietsch prétendant que la LXX veut manifester une plus grande souveraineté de Dieu sur la construction du Temple ne tient pas. Au contraire, le v. 11bLXX apparaît, selon la logique narrative propre à cette forme du texte, comme une concession faite à David, après le refus abrupt du v. 5LXX. YHWH cède à la demande de David et lui accorde de bâtir une maison au Seigneur. Selon le TM, au contraire, la construction du Temple est le fait de la seule souveraineté divine, puisque que c’est le Seigneur qui détermine le moment favorable et la personne adéquate.<sup>115</sup> En d’autres termes, le TM fait preuve d’un “pro-temple bias,” pour reprendre l’expression de Schniedewind, en faisant du Temple le résultat de la seule volonté divine. À mon sens, il s’agit là précisément du motif théologi-

<sup>113</sup> Voir mon étude “Abner der Königsmacher *versus* David den gesalbten König (2 Sam 3,21.39). Die Charakterisierung Abners und David als Merkmale der literarischen Abweichung zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta,” in M. Karrer, W. Kraus (Hgs.), *Die Septuaginta: Texte, Theologien und Einflüsse* (WUNT; Tübingen), à paraître.

<sup>114</sup> Cf. Lust, “David,” 259. Schniedewind est manifestement influencé dans cette interprétation par le texte de 1 Chr 17,14.

<sup>115</sup> Dans ce sens, on peut penser que *L* a respecté l’esprit du TM en interprétant le v. 11b.

que de la correction du texte. Cette orientation idéologique est tout à fait cohérente avec ce que nous avons observé en 2 Sam 5, où le TM évite de mentionner la *בַּיִת יְהוָה*. La souveraineté de l'initiative divine en tout ce qui concerne le Temple semble être un trait caractéristique de la théologie du Temple selon le TM en 2 Samuel. Il faut vérifier si les autres cas témoignent également de cette spécificité.

### 3. LE "LIEU" DE L'ARCHE À JÉRUSALEM, 2 SAM 15,25LXX

La troisième allusion au Temple de Jérusalem se situe en 2 Sam 15 dans la forme attestée par la LXX. Au cœur du récit de la fuite de David devant son fils Absalom (2 Sam 15,13–16,14), une petite péricope (v. 24–29) concerne l'arche d'alliance. Sadoq et les lévites ayant emporté l'arche dans la fuite, le roi leur ordonne de la ramener à Jérusalem. Ce passage est souvent considéré, au moins partiellement, comme un ajout secondaire deutéronomiste ou post-deutéronomiste.<sup>116</sup> Le motif du transfert de l'arche apparaît en effet à certains auteurs comme l'indice d'une activité rédactionnelle visant à désigner Jérusalem comme centre cultuel. Or, au v. 25, la LXX ancienne contient un "plus" où il est fait mention du lieu saint, τόπος, *תּוֹקוֹם*, où l'arche doit être déposée. Cette variante textuelle, souvent ignorée des exégètes, n'est même pas mentionnée par P. de Boer dans la *BHS*. Or, ce terme est également une caractéristique de l'idéologie cultuelle. Avant de comprendre le sens précis de cette évocation, je vais examiner les principales différences textuelles de ce passage.

#### 3.1. Examen textuel des principales différences du passage

Une remarque préliminaire sur le texte de la LXX s'impose avant d'en considérer les variantes avec le TM. Les témoins grecs sont, dans cette section des Règnes (βγ, 2 Sam 10,1–1 R 2,11) encore plus que dans d'autres, soumis à d'intenses activités de recension. La tradition

<sup>116</sup> Cf. Dietreich, Naumann, *Die Samuelbücher*, 276–277; S. Seiler, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids* (BZAW 267; Berlin, 1998), 125–129; J. Vermeylen, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETL 154; Leuven, 200), 354–356.361; T. A. Rudnig, *Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids* (BZAW 358; Berlin, 2006), 188–193.

grecque y est donc très disparate. En effet, B est ici marqué par la recension *καίγε*, tandis que *L* est normalement plus proche de la LXX ancienne. Ce dernier n'est pourtant pas la LXX originale, marqué qu'il est par des interventions antiochiennes.<sup>117</sup> La reconstitution de la plus ancienne LXX sera donc particulièrement délicate.

On relève cinq différences principales dans cette courte péricope. 1° La première se situe au v. 24 où la LXX atteste un "plus" qui semble être une translittération partielle: "et voici que Sadoq et les lévites qui étaient avec lui avaient emporté l'arche de l'alliance de Dieu ἀπὸ Βαιθάρ." Ces mots sont attestés par une grande partie des témoins, dont les plus importants B L O (= A 247 376). L'uncial V et un certain nombre de minuscules,<sup>118</sup> manifestement harmonisés au TM, ne les attestent pas, tandis que le 509 lit καὶ Ἀβιαθάρ. Une note marginale de Lat sur certains manuscrits de Vulgate (Θ Ψ) témoignent de ce qui pourrait être une relique modifiée de cette attestation, *a Bethleem*.<sup>119</sup> Quand à la version éthiopienne, elle lit *Bethel*. Ces deux versions filles témoignent vraisemblablement d'une tentative de clarification du texte. On peut raisonnablement penser que ἀπὸ Βαιθάρ est la forme grecque la plus ancienne, dont Heinrich Ewald pense qu'elle rend l'hébreu מְבֵית הָהָר, "de la maison de la montagne."<sup>120</sup> Smith et McCarter se demandent s'il ne s'agit pas de la corruption de מְבֵיתוֹ, "de sa maison."<sup>121</sup> Cette leçon pourrait donc être une attestation de la maison, probablement de la tente, comme point de départ de la fuite de l'arche. Sous ce rapport, cette variante pourrait compter parmi les allusions au Temple qui sont l'objet de cette étude. Mais la plupart des commentateurs estiment qu'il s'agit d'une corruption de אֲבִיָּאֲרָ (tel qu'attesté par 509), nommant Abiatar dans la première liste des accompagnants

<sup>117</sup> Cf. Hugo, "Le Grec ancien," 140–141.

<sup>118</sup> *c*l (= 46 53 236 242 313 328 530) *d* (= 44 106 107 125 610) *f* (56 246) *s* (= 92 130 314 488 489 762) *t* (= 74 120 134) *z* (= 68 122) 119 372 527.

<sup>119</sup> R. Weber, "Les interpolations du livre de Samuel dans les manuscrits de la Vulgate," in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. 1 (Studi e testi 121; Vatican, 1966), 19–39, spéc. 28. Voire encore d'autres variantes de la Vulgate dépendant de cette leçon de la LXX: *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem. V. Liber Samuhelis* (Romae, 1944), 305.

<sup>120</sup> H. Ewald, *Geschichte David's und der Königsherrschaft in Israel* (Göttingen, 31866), 244 n. 2.

<sup>121</sup> Smith, *Samuel*, 345; McCarter, *2 Samuel*, 365.

de l'arche.<sup>122</sup> À la suite de Klostermann,<sup>123</sup> Barthélemy pense qu'il s'agit "d'un état transféré et partiellement corrompu de la leçon" du TM, וַיַּעַל אֲבִיתָר.<sup>124</sup> Cela nous conduit à la deuxième difficulté.

2° Si le TM וַיַּעַל אֲבִיתָר trouve bien un parallèle dans le courant majoritaire de la LXX, καὶ ἀνέβη Ἀβιοθάρα, ces témoins sont manifestement recensés. Ces mots sont en effet absents de *L* et d'un bon nombre d'autres témoins,<sup>125</sup> qui attestent probablement la LXX la plus ancienne. Ce "plus" du TM évoque-t-il une action sacrificielle (en lisant le hifil de עלה plutôt que le qual),<sup>126</sup> ou faut-il comprendre qu'Abiatar se mit de côté pour laisser passer la troupe?<sup>127</sup> Pour certains auteurs, il faut lire cette proposition en début de verset, avant même la mention de Sadoq: "Abiatar monta, et voici que Sadoq et les lévites étaient aussi avec lui..."<sup>128</sup> Aussi séduisant que cela paraisse, aucun appui textuel ne confirme ce choix, sinon l'expression énigmatique ἀπὸ Βαϊθάρα qui est située encore différemment dans la phrase. En bref, la question est de savoir si ces deux "plus," l'un dans la LXX l'autre dans le TM, attestent le même texte originel corrompu et déplacé accidentellement, ou si au contraire ils sont des ajouts, ou encore si leur disparition dans l'une ou l'autre forme est un accident. Cette interrogation reste pour l'instant sans solution.

3° La différence suivante est précisément le "plus" attesté par la LXX ancienne au v. 25 concernant le lieu où l'arche doit être déposée.

TM וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצִדּוֹק הַשֵּׁב אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר אִם־אֶמְצָא  
 חַן בְּעֵינַי יִהְיֶה יְהֵשְׁבֵנִי וְהִרְאֵנִי אֹתוֹ וְאֶת־נְוֵהוּ:

Le roi dit à Sadoq: ramène l'arche de Dieu en ville. Si je trouve grâce aux yeux de YHWH il me ramènera et me la fera voir ainsi que sa demeure.

<sup>122</sup> Pour certains cette leçon est originale: Thenius, *Die Bücher Samuels*, 221; McCarter, *2 Samuel*, 365; pour d'autres, elle est un éclaircissement secondaire: Wellhausen, *Der Text*, 198; Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 365.

<sup>123</sup> Klostermann, *Die Bücher Samuelis*, 200, pense qu'il s'agit de la corruption de מעל אביתר.

<sup>124</sup> Barthélemy, *Critique textuelle*, 275.

<sup>125</sup> M V C (= 98 243 379 731) o (= 64 381) x (= 119 527 799) 29 121 158 244 245 318 372 460 707.

<sup>126</sup> Cf. Driver, *Samuel*, 244; A. Schulz, *Die Bücher Samuel*, Bd. 2 (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 8; Münster, 1920), 188; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel* (OTL; Philadelphia, 1964), 343; Barthélemy, *Critique textuelle*, 275, estime cette signification possible.

<sup>127</sup> Position des exégètes juifs médiévaux mentionnée par Barthélemy, *Critique textuelle*, 275.

<sup>128</sup> Dhorme, *Samuel*, 384; Hertzberg, *Samuel*, 339; Caquot, de Robert, *Samuel*, 531.

LXX καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ Σαδδώκ ἀπόστρεψον τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ εἰς τὴν πόλιν καὶ καθισάτω εἰς τὸν τόπον αὐτῆς. ἐὰν εὕρῃ χάριν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἐπιστρέψει με καὶ δείξει μοι αὐτὴν καὶ τὴν εὐπρέπειαν αὐτῆς.

καὶ καθισάτω (καθησατω 82 247 376) – αὐτῆς (αυτου A) L O 342 554<sup>mg</sup>] > rel.

ἐνώπιον L 243<sup>mg</sup> 731<sup>mg</sup> 554<sup>mg</sup>] ἐν ὀφθαλμοῖς rel.

ἐπιστρέψει] επιστρεψη L<sup>-127</sup> 121 554<sup>mg</sup> 342 et al.

δείξει μοι] οψομαι L 554<sup>mg</sup>

Le roi dit à Sadoq : ramène l'arche de Dieu dans la ville et dépose (la) dans son lieu. Si je trouve grâce devant YHWH il me ramènera et me la montrera ainsi que sa beauté.

Un accord entre L et le texte origénien (O = A 247 376) contre le TM, dans une section où la LXX majoritaire est soumise à la recension καίγε, est le signe assuré de l'antiquité d'une variante, car elle atteste un texte épargné des corrections vers le TM. On peut donc conclure avec assurance que le "plus" appartient à la LXX ancienne.<sup>129</sup> Ce texte représente selon toute vraisemblance une *Vorlage* hébraïque qu'il est possible de reconstituer soit **וַיִּשֶׁב בְּמִקְוֹמוֹ**,<sup>130</sup> éventuellement **וַיְהוֹשִׁיבוּ לְמִקְוֹמוֹ** (impératif hifil pluriel),<sup>131</sup> ou plus vraisemblablement encore **וַיִּשֶׁב לְמִקְוֹמוֹ** (inaccompli singulier, jussif), comme en 1 Sam 5,11 qui est traduit de manière identique à notre passage καὶ καθισάτω εἰς τὸν τόπον αὐτῆς. Quoi qu'il en soit, la différence se situe selon toute probabilité au niveau des textes hébreux. On voit mal un accident textuel à l'origine de la chute de cette phrase, un homoioteleuton n'est pas possible. Son ajout ou son retrait sont volontaires, il faudra en comprendre l'enjeu.

À la fin du verset, la LXX rend l'hébreu **וַיִּנָּח**, "demeure," par εὐπρέπεια, "beauté."<sup>132</sup> Le Grec lit vraisemblablement le même texte consonantique que le TM. En effet, il existe deux cas où **וַיִּנָּח**, "beau, beauté," est écrit sans *aleph*: Jr 6,2 et Ps 68,13.<sup>133</sup> L'orthographe de ce terme est instable et pourrait avoir conduit à une confusion.

<sup>129</sup> Il est également attesté par les versions arménienne et syro-hexaplaire.

<sup>130</sup> Klostermann, *Die Bücher Samuelis*, 201; Budde, *Samuel*, 273–274; Dhorme, *Samuel*, 384. Ils considèrent que cette leçon est originale.

<sup>131</sup> McCarter, *2 Samuel*, 365.

<sup>132</sup> Lat lit également *decorem ejus*, cf. Sabatier, *Bibliorum sacrorum*, 541.

<sup>133</sup> Cf. I. J. Schleusner, "ΕΥΨΕΠΕΙΑ," *Novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos veteris testamenti*,

4° Au v. 27, David interpelle Sadoq en commençant par une forme interrogative dans le TM, הַרְוֹאָה אֶתָּה שָׁבָה הָעִיר, “Vois-tu? Tu retourneras en ville...” La LXX met ici un impératif: *L*, probablement la LXX ancienne, lit βλέπε, σὺ ἀνάστρεφε, “Vois, toi retourne...” tandis que B, la recension καίγε, a ἴδετε σὺ ἐπιστρέφεις, “Vois, tu retourneras...” Faut-il penser que le Grec lisait ici רָאוּ, comme au début du v. 28?<sup>134</sup> Ce n’est pas certain, car au v. 28 רָאוּ est rendu dans *L* par ἰδοῦ.<sup>135</sup> La Vulgate, *o videns*, et le Targum, אַחֲזִיחַ, ont donné un sens théologique à cet appel, en interprétant le *he* comme un article, “le voyant”.<sup>136</sup>

5° Enfin, au v. 28, on rencontre plusieurs difficultés, dont un *Ketiv/Qeré*.

TM *Ketiv* רָאוּ אֲנֹכִי מִתְמַהֲמָה בְּעִבְרוֹת הַמִּדְבָּר  
Voyez, je vais m’attarder dans les passes du désert

TM *Qeré* רָאוּ אֲנֹכִי מִתְמַהֲמָה בְּעִרְבוֹת הַמִּדְבָּר  
Voyez, je vais m’attarder dans les steppes du désert

B ἴδετε ἐγὼ εἰμι στρατεύομαι ἐν ἀραβῶθ τῆς ἐρήμου  
Voyez, je suis un soldat dans Arabôt du désert

*L* ἰδοῦ ἐγὼ προσδέχομαι ὑμᾶς ἐπὶ τῆς ἐλαιίας ἐν τῇ ἐρήμῳ  
Voici, je vous recevrai vers l’olivier dans le désert

On observe d’abord que le *Qeré* est attesté dans la translittération de B, probablement par la recension καίγε. Il n’est pourtant pas possible d’en conclure que cette recension pré-rabbinique soit plus sensible à la tradition de lecture qui a abouti aux *Qeré* massorétiques.<sup>137</sup>

vol. 2 (Leipzig, 1820), 566. Il relève la même confusion chez Aquila et dans la Vulgate en Jb 5,3 et chez Symmque en Jr 50,7.

<sup>134</sup> Cf. Dhorme, *Samuel*, 384; R. Kittel, *Biblia Hebraica* (Leipzig, 1913), 439.

<sup>135</sup> B a ici également ἴδετε qui pourrait être une harmonisation des deux versets par la recension καίγε.

<sup>136</sup> Voir l’état de la question par Barthélemy, *Critique textuelle*, 275–276.

<sup>137</sup> Jong-Hoon Kim, qui étudie spécialement 2 Sam 15,1–19,9, montre que la LXX ancienne et la recension καίγε ne sont pas régulières dans leur attestation du *Ketiv* ou du *Qeré*. Selon lui, ce phénomène montre simplement la pluralité ou la fluidité textuelle à l’époque de la traduction et des recensions: J.-H. Kim, “Zur Textgeschichte von Sam-Kön anhand 2Kgt [Sam] 15,1–19,1,” in M. Karrer, W. Kraus (Hgs.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219; Tübingen, 2008), 353–368, spéc. 355–358.



Une inversion du *resh* et du *beth* est apparemment à l'origine de cette variante.

Le texte antiochien présente une forme remarquable du verset. La mention de "l'olivier du désert," *ἐλαία* (τῆς) ἐν τῇ ἐρήμῳ, apparaît déjà au v. 18, attesté par B L Lat<sup>91-95</sup>, et au v. 23, en L Lat<sup>91-95</sup>. Les v. 17b-18LXX sont particulièrement complexes, puisqu'ils contiennent une double (L) voire une triple traduction (B). Barthélemy a montré que ce passage est un exemple de la contamination opérée par les recensions sur tous les témoins du texte, puisque aucun d'entre eux ne représente la LXX ancienne comme telle.<sup>138</sup> À la suite de Wellhausen,<sup>139</sup> Barthélemy reconstruit la probable forme ancienne contenant, selon lui à la fin du v. 17, la phrase καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῆς ἐλαίας ἐν τῇ ἐρήμῳ, "et ils se tinrent vers l'olivier dans le désert." Stephen Pisano a étudié ce passage difficile ainsi que les autres occurrences de "l'olivier du désert," dont on peut, sans entrer dans le détail, retenir quelques conclusions.<sup>140</sup> Au v. 23, la différence entre le TM, עַל־פְּנֵי־דָרְךָ אֶת־הַמְדְּבָר, et la LXX ancienne, κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς ἐλαίας τῆς ἐν τῇ ἐρήμῳ, pourrait être due à une corruption de la particule אֶת et du substantif זֵית, "olivier" ou vice versa. Au v. 17b, une corruption similaire aurait pu se produire entre בֵּית הַמְּרֻקָה et זֵית הַמְּדַבֵּר (ב). Pisano estime peu probable que les corruptions dans les deux versets soient concomitantes. Enfin dans le v. 28 qui nous intéresse ici, Pisano pense que la mention de l'olivier est une assimilation au v. 23. S'il n'exclut pas formellement que la LXX puisse attester dans un cas ou dans un autre une forme ancienne, en particulier au v. 23, il estime finalement que ces trois mentions pourraient avoir été introduites sous l'influence du v. 30, "David montait par la montée des oliviers" (בְּמַעְלֵה הַזַּיְתִּים), ἐν τῇ ἀναβάσει τῶν ἐλαιῶν).

Sans entrer dans une discussion approfondie de cette problématique complexe, on peut noter que, si les corruptions évoquées par Pisano ne sont pas impossibles, elles ne sont pas non plus évidentes, spécialement celle du v. 17b. En outre, l'attraction du v. 30 n'est pas convaincante dans la mesure où la formulation ne correspond pas à celle des trois autres cas. Enfin, il faut reconnaître que l'identité des trois formes en L plaident plutôt pour une harmonisation de l'une ou l'autre de ces

<sup>138</sup> D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (VTSup 10; Leiden, 1963), 124-126.

<sup>139</sup> Wellhausen, *Der Text*, 195.

<sup>140</sup> S. Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57; Fribourg, Göttingen, 1984), 130-136, avec bibliographie.

occurrences. Reste à savoir à quel niveau cette harmonisation aurait pu avoir lieu : je pense que l'on doit exclure l'œuvre de traduction, il reste donc la source hébraïque ou une recension postérieure. S'il fallait à nouveau ouvrir ce dossier, il conviendrait de vérifier si le texte antiochien représente effectivement la LXX ancienne pour ces trois leçons.<sup>141</sup>

En résumé, ce passage semble particulièrement corrompu, que ce soit dans la source hébraïque de la LXX ou dans l'ancêtre du TM. Or, le "plus" de la LXX ancienne au v. 25 est la seule différence pour laquelle une origine matérielle ne peut être avancée. Malgré son importance, cette variante n'a que peu suscité l'intérêt des exégètes. Il convient donc de chercher la possible source de cette différence textuelle en tentant de comprendre son enjeu narratif et théologique

### 3.2. *L'enjeu littéraire du "plus" du v. 25LXX : qui détermine le "lieu" de l'arche dans la ville ?*

Les rares auteurs<sup>142</sup> qui soutiennent l'antiquité de la formulation de l'ordre de David selon la LXX désignant le τόπος, le מְקוֹם de l'arche à Jérusalem motivent leur choix par deux arguments. 1° La précision du v. 29 "et ils la déposèrent là (ἐκεῖ)"<sup>143</sup> nécessite au préalable la désignation d'un lieu. 2° La mention de la demeure (נוֹה) dans le vœu de David appelle pour ainsi dire le terme מְקוֹם. En effet, les deux substantifs vont très bien ensemble puisque מְקוֹם (1 Rois 8,6; Jer 7,3; 19,3)<sup>144</sup> comme נוֹה (Ex 15,13; Jer 25,30)<sup>145</sup> revêtent parfois un sens théologique désignant le sanctuaire. Pourtant, s'ils peuvent avoir une signification

<sup>141</sup> Je n'analyse pas ici la dernière difficulté de ce verset concernant la manière de rendre le hitpalpel מְקוֹמָהּ et les possibles corruptions internes au grec dans B. Voir déjà l'évocation de Schleusner, "ΣΤΡΑΤΕΥ' ΟΜΑΙ," *Novuus thesaurus*, vol. 5, 122; Kim, "Textgeschichte," 364–365.

<sup>142</sup> Klostermann, *Die Bücher Samuels*, 201; Budde, *Samuel*, 273–274; Dhorme, *Samuel*, 384; Leimbach, *Die Bücher Samuel*, 187, choisit la leçon de la LXX sans le justifier.

<sup>143</sup> Notons que les témoins grecs ne sont pas unanimes sur le verbe et la personne : B et la LXX majoritaire lit καὶ ἐκάθισεν ἐκεῖ, tandis que le groupe antiochien atteste ἀνέστρεψεν en 82 93 127, et ἀνέστρεψαν en 19 108.

<sup>144</sup> E. A. Martens, "קוֹם," in *NIDOTTE* 3, 904; J. Gamberoni, "מְקוֹם," in *TWAT* 4, 1118–1124; H. Köster, "τόπος," in *TWNT* 7, 187–202; A. Cowley, "The Meaning of מְקוֹם in Hebrew," *JTS* 17 (1916), 174–176.

<sup>145</sup> G. H. Wilson "נוֹה," in *NIDOTTE* 3, 55; H. Ringgren, "נוֹה," in *TWAT* 5, 296–297.

analogue, on ne les trouve jamais ailleurs ensemble dans cette acception. En outre, dans notre contexte, ces deux mots ne semblent pas simplement équivalents du point de vue narratif. Dans le vœu de David, **נָּוֶה** évoque plutôt une demeure à venir qu'il souhaite voir de ses yeux, tandis que le **מִקְדָּשׁ** / **τόπος** désigne le lieu saint à Jérusalem où le roi veut faire déposer l'arche à ce moment même et non dans le futur. Les arguments invoqués ne suffisent donc pas à soutenir l'antiquité de la forme attestée par la LXX.

Une première solution serait de penser que cette phrase est une explicitation spontanée précisant l'ordre de David. L'éditeur, ou même le scribe, aurait harmonisé cette formulation à celle que l'on trouve par exemple en 1 Sam 5,11. Il s'agirait alors d'un phénomène textuel d'assimilation. Pourtant le contenu de ce "plus" invite plutôt à chercher la raison de cette différence dans le sens narratif et théologique distinct des deux formes textuelles.

Si l'on prend en considération le sens théologique du mot **מִקְדָּשׁ** dans sa relation avec l'arche et la ville de Jérusalem, on constate en effet que sa présence ou son absence modifie la signification de l'ordre qu'adresse David aux prêtres. Dans les livres de Samuel et des Rois, le **מִקְדָּשׁ הָאֵרֶז** apparaît à six reprises (TM = LXX) outre notre passage, presque toujours assorti du possessif de la troisième personne. En 1 Sam 5,11 et 6,2, l'expression vise le temple de Silo, lieu de résidence habituelle de l'arche (cf. 1 Sam 3,3), où les Philistins voudraient bien la voir retourner pour échapper aux malheurs qu'elle leur provoque. Le "lieu" de l'arche est ainsi clairement désigné, même s'il est implicite. En 2 Sam 6,17 l'arche entre à Jérusalem et elle est déposée solennellement "dans son lieu au milieu de la tente" (**בְּמִקְדָּשׁוֹ בְּתוֹךְ הָאֵהֶל**). Dans les trois autres emplois, 1 Rois 8,6.7.21, le terme **מִקְדָּשׁ** désigne précisément le lieu où l'arche est déposée lors de la dédicace du Temple: "son lieu dans le Debîr de la Maison" (v. 6), au-dessus duquel les chérubins se déploient (v. 7), "le lieu de l'arche" (sans possessif) que YHWH lui-même a choisi (v. 21). Dans ces emplois, en particulier dans les quatre occurrences concernant Jérusalem, le lieu de l'arche est qualifié comme étant la place sacrée qui lui revient. Cela est clairement signifié par le possessif "son lieu." Il est également chaque fois explicitement situé soit dans la tente, soit dans le Temple.

En 2 Sam 15,25LXX, la formulation **καὶ καθισάτω εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, וַיֵּשֶׁב לְמִקְדָּשׁוֹ**, véhicule la même signification du lieu sacré apte à recevoir l'arche. La question est ici de savoir précisément quel est ce

lieu. Alors que le contexte désignerait la tente dans laquelle se trouvait l'arche avant la fuite (cf. 2 Sam 6,17), celle-ci n'est justement pas mentionnée, mais il est question ici de "son lieu dans la ville," sans autre détermination d'espace sacré. "Son lieu" dans la tente ou "son lieu" dans la ville ne sont pas équivalents. Dès lors, la tente n'est plus la seule localisation possible. La formulation même qui pourrait ressembler à une explicitation contient en réalité une ambiguïté. Le lecteur peut très bien comprendre que David désigne, dans le **מְקוֹם** de l'arche, le lieu sacré dans la ville de Jérusalem, le sanctuaire. Or l'emplacement exact et définitif du Temple n'est pas encore révélé. En 2 Sam 7, le Seigneur dit et répète que la tente est une demeure provisoire (v. 6) et qu'elle n'est pas le Lieu Saint définitif.<sup>146</sup> Dans le contexte de 2 Samuel, on reconnaît habituellement la désignation divine du lieu saint du Temple dans le récit de la construction de l'autel par David sur l'aire d'Arauna (2 Sam 24,18–25).

En conclusion, si le TM ne contient aucune ambiguïté – sortie de la ville dans la fuite, l'arche doit y retourner – la LXX ouvre plusieurs interprétations possibles. Il paraît donc peu vraisemblable que le "plus" attesté par la source hébraïque de la LXX soit un ajout explicatif. Au contraire, cette forme textuelle pourrait être originale. Il n'est pas surprenant de rencontrer dans ce contexte un **מְקוֹם** de l'arche, et l'adverbe **שָׁם** au v. 29 semble effectivement s'y rapporter. En revanche, la surprise vient de l'indétermination du "lieu" où l'arche doit être déposée. Cette imprécision rend le sens de l'ordre de David équivoque et laisse entendre que le roi désigne l'emplacement du sanctuaire définitif avant même que le Seigneur ne se soit prononcé. À mon sens, une telle équivocité empêche de considérer ce "plus" comme un ajout délibéré. J'incline au contraire à penser que l'ambiguïté théologique du terme **מְקוֹמוֹ** tel qu'il est employé ici est la raison de sa disparition dans le proto-TM. Pour l'éditeur proto-massorétique, il fallait exclure l'interprétation de l'ordre de David comme une possible localisation du Lieu Saint. Comme dans les passages analysés ci-dessus, l'enjeu de

<sup>146</sup> Quelques exégètes pensent que le **מְקוֹם** de 2 Sam 7,10 (**יְשַׁמְתִּי מְקוֹם לְעַמִּי**) **לְיִשְׂרָאֵל**, καὶ θήσομαι τόπον τῷ λαῶ μου τῷ Ἰσραήλ) désigne le Temple: cf. A. Gelston, "A Note on 2 Sam 7,10," *ZAW* 84 (1972), 92–94; McCarter, *2 Samuel*, 203–204. Mais les compléments d'attribution **לְיִשְׂרָאֵל לְעַמִּי** interdisent cette interprétation: voir la démonstration détaillée de D. F. Murray, "MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10," *VT* 40 (1990), 298–320.

cette intervention littéraire réside dans la souveraineté de l'initiative divine concernant l'élection du Temple de Jérusalem.

#### 4. LA CONSTRUCTION DE L'AUTEL SUR L'AIRE D'ARAUNA ET SON AGRANDISSEMENT PAR SALOMON EN 2 SAM 24,25LXX

Les exégètes identifient habituellement une dernière allusion au futur Temple en 2 Sam 24. Si l'ensemble du chapitre soulève de multiples questions littéraires et textuelles, dont certaines sont traitées dans le présent volume,<sup>147</sup> la péricope de l'achat de l'aire du Jébusite Arauna par David pour y construire un autel à YHWH (2 Sam 24,18–25) est généralement considérée comme un récit – ou un composé de rédactions successives – à caractère étiologique. Son but serait précisément de désigner l'emplacement où Salomon devra construire le Temple.<sup>148</sup> Le rédacteur final (peut-être post-deutéronomiste) présenterait ainsi David comme celui qui prépare la construction du Temple.<sup>149</sup> Certains auteurs ont été jusqu'à voir dans le recensement un décret royal contraignant le peuple à la corvée pour construire le Temple.<sup>150</sup> D'autres pensent que l'aire d'Arauna était un lieu de culte jébuséen (ou cananéen) que ce récit judaïse.<sup>151</sup> Quoi qu'il en soit, si l'identification entre l'aire d'Arauna et le lieu du Temple sera explicite en 1 Chr 22,1 et 2 Chr 3,1, et si le rôle de David comme concepteur du Temple sera manifesté en 1 Chr 22–29,<sup>152</sup> le récit de l'ordre de YHWH, par l'intermédiaire du prophète Gad, de construire un autel en contient déjà l'allusion.

<sup>147</sup> Voir les contributions de Auld, Himbaza et Rofé, ainsi que leurs références bibliographiques.

<sup>148</sup> Voir le bilan de la recherche par Dietrich, Neumann, *Samuelbücher*, 157–168, spéc. 166–167.

<sup>149</sup> Caquot, de Robert, *Les livres de Samuel*, 642–643; Vermeylen, *La loi du plus fort*, 437.

<sup>150</sup> C. Meyers, "David as Temple Builder," in P. D. Miller, *Ancient Israelite Religion. FS Cross* (Philadelphia, Pa, 1987), 357–376: selon Meyers la peste a finalement empêché cette construction; M. Cohen, "II Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté," *ZAW* 113 (2001), 17–40: pour Cohen, le fléau, qu'il rend par "mortalité," n'est pas la peste mais l'insurrection populaire provoquée par l'imposition de la corvée qui conduit à une guerre civile; David est sauvé in extemis par l'appui du Jébuséen Arauna. L'historiographie deutéronomiste aurait trouvé une justification à la non exécution de ce décret royal dans le revirement de position du prophète Nathan.

<sup>151</sup> Rupprecht, *Der Tempel*, 13–17; Keel, *Die Geschichte Jerusalems*, 189–190, 221–222 et surtout 224.

<sup>152</sup> Cf. J. Jarick, "The Temple of David in the Book of Chronicles," in J. Day, *Temple and Worship in Biblical Israel* (JSOTSup 422; Sheffield, 2005), 365–381.

La LXX et 4QSam<sup>a</sup> présentent ici des variantes avec le TM, dont certaines concernent précisément le rapport au Temple. La plus significative est un “plus” de la LXX dans le v. 25 qui mentionne le futur agrandissement par Salomon de l’autel érigé par David. Avant d’examiner la portée littéraire de cette variante, il est nécessaire de faire un rapide examen textuel du passage.

#### 4.1. Examen des principales difficultés textuelles

En considérant la seule péricope de la construction de l’autel (v. 18–25), je relève trois différences principales entre les témoins textuels. 1° Au v. 20, alors que la LXX et le TM s’accordent sur l’essentiel, 4QSam<sup>a</sup> contient un “plus” significatif correspondant partiellement aux Chroniques et au témoignage de Josèphe dans les *Antiquités juives*.

4QSam<sup>a</sup>      בַּשְּׂקִים וְאַרְנָא דְּשִׁטִּים [...] מִתְּכַסִּים בַּשְּׂקִים בְּאֵימִם  
 ...de sacs et Arauna vannait les blés... couverts de sacs  
 sur eux-mêmes

1 Chr 21,20      וְאֶרְרָן דָּשׁ הַטִּיִּם / καὶ Ὀρνὰ ἦν ἀλοῶν πυρούς  
 et Arauna vannait les blés

Ant VII 330      Ὀροννᾶς δὲ τὸν σῖτον ἀλοῶν ἐπεὶ τὸν βασιλέα προσιόντα  
 καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ πάντας ἐθεάσατο  
 Arauna était en train de vanner les blés, lorsqu’il vit arri-  
 ver le roi et tous ses enfants<sup>153</sup>

Si la mention du vannage des blés est partagée par ces témoins, contre le TM et la LXX de Samuel, celle de la couverture recouvrement avec des sacs, deux fois répétée, est une leçon unique de 4QSam<sup>a</sup>.<sup>154</sup> Elle se trouve déjà dans le long “plus” du même fragment au v. 16, alors parallèle à 1 Chr 21,16. Ces cas sont également traités dans ce volume par Innocent Himbaza, Alexander Rofé et, pour ce qui concerne le v. 16, Graeme Auld. Pour plusieurs exégètes – dont Cross, Ulrich, McCarter et Rofé<sup>155</sup> – la leçon “et Arauna vannait les blés” est originale en 4QSam<sup>a</sup>

<sup>153</sup> Traduction de Nodet, *Flavius Josèphe*, 224.

<sup>154</sup> Je ne mentionne pas les nombreuses suggestions de reconstitution des lacunes de 4QSam<sup>a</sup>, voir dans ce volume Himbaza et Rofé.

<sup>155</sup> DJD XVII, 194–195; Ulrich, *The Qumran Text of Samuel*, 157–159; McCarter, *2 Samuel*, 507; A. Rofé, “4QSam<sup>a</sup> in the Light of Historico-literary Criticism. The

et serait tombée du TM et de la *Vorlage* de la LXX par accident textuel.<sup>156</sup> La leçon “couverts de sacs” dans ce verset est elle-même considérée comme probablement authentique par Cross, tandis que McCarter et Ulrich estiment qu’elle est une interpolation du v. 16. Rofé y voit, comme pour la plupart des variantes uniques du fragment, une activité d’ordre midrashique.<sup>157</sup> Enfin, pour Pisano, les “plus” de 4QSam<sup>a</sup> au v. 16 comme au v. 20 sont des ajouts secondaires.<sup>158</sup> Si l’on considère le rapport de notre texte avec 1 Chr 21,20, Cross, Ulrich et McKenzie<sup>159</sup> estiment que ces variantes de 4QSam<sup>a</sup> ne sont pas des interpolations des Chroniques, mais qu’au contraire 4QSam<sup>a</sup> sert de source à l’œuvre du Chroniste. En sens inverse, Aejmelaeus considère ces leçons comme des exemples de la tendance de 4QSam<sup>a</sup> “characterized by conflation.”<sup>160</sup> Enfin, pour Rofé, cette variante s’insère dans la thèse, également défendue dans ce volume, que le chapitre 1 Chr 21 est la reprise par le Chroniste d’une composition préexistante et indépendante qu’il a insérée dans son œuvre. Ce document serait également représenté par 4QSam<sup>a</sup> en ce passage. On le voit, on peut difficilement isoler la variante du v. 20 de la considération du témoignage de 4QSam<sup>a</sup> pour l’ensemble du chapitre.<sup>161</sup>

2° Le v. 23a, הַכֹּל נָתַן אֲרֹנָה הַמֶּלֶךְ לְמֶלֶךְ, suscite différentes interprétations. Le sens obvie de la phrase, “tout cela (bœufs et attelage mentionnés au v. 22), le roi Arauna le donna au roi,” affirme la royauté d’Arauna le Jébuséen.<sup>162</sup> Cette assertion problématique a conduit plu-

---

Case of 2 Sam 24 and 1 Chr 21,” in A. Vivian (Hg.), *Biblische und Judaistische Studien. FS Paolo Sacchi* (Judentum und Umwelt 29; Frankfurt am Main, 1990), 109–119, spéc. 117.

<sup>156</sup> Cette leçon des Chroniques était déjà considérée comme originale en Samuel par Thenius, *Die Bücher Samuels*, 292; Wellhausen, *Der Text*, 221; Klostermann, *Die Bücher Samuelis*, 260–261; Dhorme, *Samuel*, 445.

<sup>157</sup> Voir sa contribution dans ce volume, de même que “4QMidrash Samuel? – Observations concerning the character of 4QSam<sup>a</sup>,” *Textus* 19 (1998), 63–74.

<sup>158</sup> Pisano, *Additions or Omissions*, 114–116.

<sup>159</sup> McKenzie, *The Chronicler’s Use*, 57–58.

<sup>160</sup> A. Aejmelaeus, “Lost in Reconstruction? On Hebrew and Greek Reconstructions in 2 Sam 24,” *BIOSCS* 40 (2007), 89–106, spéc. 103–105.

<sup>161</sup> Notons également que Auld, s’il ne mentionne pas dans ce volume le v. 20, soutient que le “plus” du v. 16 parallèle à 1 Chr 21,16 fait partie de la forme originale du récit attestée par “the Book of the Two Houses” qui, selon sa thèse bien connue, fut la source commune de Samuel-Rois et des Chroniques.

<sup>162</sup> Cf. Caquot, de Robert, *Samuel*, 642; Rupprecht, *Der Tempel*, 11, pour qui Arauna serait un ancien roi légendaire attesté par la couche la plus ancienne du récit; S. Yeivin, “Social, Religious and Cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty,” *VT* 11 (1961), 149–166, spéc. 149: il soutient l’historicité du personnage

sieurs exégètes à proposer des conjectures pour améliorer le texte,<sup>163</sup> tandis que la plupart des traductions actuelles comprennent la phrase comme faisant partie du discours direct d'Arauna et prennent יהמלך comme un vocatif: "Tout cela, ô roi, Arauna le donne au roi."<sup>164</sup> Or ce terme n'est pas attesté par la LXX et la *Vetus Latina* (Lat<sup>91-95</sup>), ni par la Vulgate et la Peshitta. Certains pensent que la présence des deux substantifs "roi" est le résultat d'une dittographie dans le TM et qu'il faut supprimer l'apposition,<sup>165</sup> tandis que d'autres estiment que l'un de ces termes est tombé par haplographie dans les versions.<sup>166</sup> Caquot et de Robert pensent que l'impossibilité "(d')imaginer un roi païen à Jérusalem" est à l'origine de la suppression de l'apposition "roi" dans la LXX.<sup>167</sup> La chute matérielle ou la suppression volontaire de cette apposition énigmatique sont effectivement deux explications plausibles.

3° Enfin, la dernière différence du chapitre consiste dans la mention unanime des témoins grecs, appuyés par la vieille latine, de l'agrandissement de l'autel par Salomon.

TM וַיִּבֶן שָׁם דָּוִד מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיַּעַל עֹלוֹת  
:וַיִּשְׁלַמִּים וַיַּעֲתֵר יְהוָה לְאַרְצָךְ וַתַּעֲצֵר הַמְגָפָה מֵעַל יִשְׂרָאֵל:

Et David construisit là un autel pour YHWH et fit monter des holocaustes et des (sacrifices de) paix. Et YHWH se montra propice au pays et le fléau cessa de peser sur Israël.

LXX καὶ ὠκοδόμησεν ἐκεῖ Δαυεὶδ θυσιαστήριον κυρίῳ καὶ ἀνήνεγκεν ὀλοκαυτώσεις καὶ εἰρηνικάς καὶ προσέθηκεν Σαλωμῶν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπ' ἐσχάτῳ ὅτι μικρὸν ἦν ἐν πρώτοις καὶ ἐπήκουσεν κύριος τῇ γῆ καὶ συνεσχέθη ἢ θραύσις ἐπάνωθεν Ἰσραήλ

ἐπήκουσεν] + ἰλεως εγενετο L M<sup>mg</sup>  
συνεσχέθη] επεσξεν L  
θραύσις] πτωσιν L

Et David construisit là un autel au Seigneur et fit monter des holocaustes et des (sacrifices de) paix. Et Salomon ajouta sur l'autel

d'Arauna, dernier roi jébusite de Jérusalem vers 1000; suivi par G. W. Ahlström, "Der Prophet Nathan und der Tempelbau," *VT* 11 (1961), 113–127, spéc. 117–118.

<sup>163</sup> Cf. Wellhausen, *Der Text*, 221: הכל נתן עבד אדני המלך להמלך (conjecture souvent adoptée par les commentaires); McCarter, 2 *Samuel*, 508: הכל נתתי לאדני המלך.

<sup>164</sup> Cf. Barthélemy, *Critique textuelle*, 328; Driver, *Samuel*, 289.

<sup>165</sup> Anderson, 2 *Samuel*, 281; Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 528; Ackroyd, *Samuel*, 234.

<sup>166</sup> Barthélemy, *Critique textuelle*, 328.

<sup>167</sup> Caquot, de Robert, *Samuel*, 642.



finalement car il était petit auparavant. Et le Seigneur entendit le pays et la destruction fut arrêtée au-dessus d'Israël.

Lat<sup>91-95</sup> *Et imposuit Salomonem<sup>168</sup> super sacrarium in novissimum, quoniam pusillus erat in primis*

Et Salomon ajouta sur le sanctuaire en dernier car il était tout petit au début.

L'édition de P. de Boer dans la *BHS* mentionne l'existence du "plus" (" + mlt vb. ") mais n'en livre pas le contenu. Il semble tout à fait vraisemblable que la LXX traduise ici fidèlement sa source hébraïque. En effet, à travers la formulation grecque transparait un substrat hébreu qui fait peu de doute comme l'ont montré plusieurs auteurs<sup>169</sup> : ἐπ' ἐσχάτῳ (1 Sam 29,2; 1 Rois 17,13) et ἐν πρώτοις (2 Sam 20,18; 21,9; 1 Rois 17,13) sont clairement des décalques de l'hébreu. De même, le verbe προστίθημι traduit généralement יָסַף (2 Sam 24,1.3). On peut donc reconstruire la *Vorlage* hébraïque : וַיִּסַּף יְשׁוּעָה עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְאַחֶרָיו : נָה כִּי קָטָן הוּא בְּרֵאשֵׁינִים. Personne ne conclut à une origine matérielle de cette différence, il convient donc d'examiner les raisons volontaires de son ajout ou de sa disparition.

#### 4.2. Le thème de l'agrandissement de l'autel et ses implications

Du point de vue narratif, le "plus" de la LXX rompt la logique du récit de construction de l'autel. En effet, l'allusion à Salomon, dont il n'est question en 2 Samuel que dans la liste des enfants de David (2 Sam 5,14) et à l'occasion de sa naissance (2 Sam 12,24),<sup>170</sup> ne s'intègre pas dans ce contexte. Cette première observation plaide déjà pour le caractère secondaire de cette phrase. Pour la plupart des exégètes, ce passage est un ajout littéraire secondaire qui a précisément pour but d'explicitier et d'anticiper le lien entre l'aire d'Arauna et le Temple de

<sup>168</sup> Lat<sup>91-95</sup> donne bien ici un accusatif, mais sans doute faut-il comprendre le nominatif *Salomon*.

<sup>169</sup> Thenius, *Die Bücher Samuels*, 293; N. Peters, *Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel* (Beiträge zur Text- und Literaturkritik sowie zur Erklärung; Freiburg i.B., 1899), 158; W. Fuß, "II Samuel 24," *ZAW* 33 (1962), 145-163, spéc. 153.

<sup>170</sup> Dans la LXX, Salomon est mentionné à deux reprises comme le père de Roboam, dont la version grecque fait mention en 2 Sam 8,7 et 14,27.

Jérusalem.<sup>171</sup> C'est dans les relations intertextuelles de cette allusion qu'il convient de chercher à en comprendre le sens.

L'addition semble inspirée par les Chroniques qui identifient explicitement ces deux lieux (2 Chr 3,1), de même que l'autel construit par David et l'autel des holocaustes du Temple de Salomon (1 Chr 22,1).<sup>172</sup> Mais il faut préciser que les deux passages concernés, 1 Chr 21,26–22,1, parallèle à 2 Sam 24, et 2 Chr 3,1, ne disent rien de l'agrandissement de cet autel par Salomon. Schniedewind situe cette notice "prospectiv" dans une tradition idéologique en faveur du Temple salomonien.<sup>173</sup> Outre la théologie du Temple propre aux Chroniques, il mentionne le lien établi par le fragment de Qumran 4Q522 entre l'autel construit par David sur "la Pierre de Sion" et le Temple de Salomon. Ce fragment, étudié par Émile Puech,<sup>174</sup> évoquerait la reconstruction (si בנה doit être compris dans ce sens) par Salomon de l'autel sur lequel David le premier avait sacrifié.<sup>175</sup> Si ce texte contient effectivement les éléments restitués par Puech, ce qui est contesté,<sup>176</sup> l'idée de reconstruction est

<sup>171</sup> Cf. Thenius, *Die Bücher Samuels*, 293; Smith, *Samuel*, 392; Schulz, *Samuel*, 294; A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24* (OBO 42; Freiburg/Schweiz, 1982), 47; Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 528; J. Trebelle, "Samuel/Kings and Chronicles: Book Divisions and Textual Composition," in P. W. Flint, E. Tov, J. C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101; Leiden, 2006) 96–108, spéc. 103.

<sup>172</sup> Pisano, *Additions or Omissions*, 65–66; I. Kalimi, "The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Salomon's Temple in Biblical Historiography," *HTR* 83 (1990), 345–362, spéc. 357 n. 41.

<sup>173</sup> Schniedewind, "Textual Criticism," 108–109. Dans sa note 5, Schniedewind mentionne trois autres passages de la LXX qu'il considère pareillement prospectifs: Jos 16,10; 2 Sam 8,7 et 14,27. Il conviendrait d'analyser ces allusions chacune pour elle-même et dans leur relation éventuelle.

<sup>174</sup> E. Puech, "La Pierre de Sion et l'autel des holocaustes d'après un manuscrit hébreu de la grotte 4 (4Q522)," *RB* 99 (1992), 676–696. Il émet l'hypothèse que ce texte comme un midrash de la première génération essénienne à partir de livres 1–2 Sam, 1 Rois et 1 Chr, et le date du 2<sup>ème</sup> s. av. J.-C. Voir encore E. Puech, *Qumrân Grotte 4.XVIII. Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579)* (DJD XXV; Oxford, 1998), 39–74, pls. IV–V.

<sup>175</sup> Ni Salomon ni David ne sont nommés, Puech déduit l'identification de ces personnages et le lien entre les deux autels par le contexte et les allusions scripturaires (Puech, "La Pierre," 682–686 et 691–696). Voir en particulier sa reconstruction, ligne 7: יכהן שם ראישון מ[זבח על] הס[לע (ה)זה] ואותו[ן] ב[נה] ב[ג]ו הקטן ויסב: "y officiera le premier sa[crifiant sur] cette Pi[erre-ci] mais le (= l'autel-Pierre) [rebâ]ti[ra son] J[ils], le plus jeune. Et il sera entouré..." (pp. 677–678).

<sup>176</sup> Voir la reconstruction différente de E. Qimron, qui estime que le sujet du verbe "il officiera le premier" de la ligne 7, doit être Sadoq, cf. E. Qimron, "Concerning 'Joshua Cycles' from Qumran," *Tarbiz* 63 (1995), 503–508 (hébreu avec résumé en anglais). Partiellement suivi par E. Tov, "The Rewritten Book of Joshua as Found at

alors proche de l'agrandissement de 2 Sam 24,25LXX.<sup>177</sup> Barthélemy estime que le "plus" supplée au manque du livre des Rois qui "ne mentionne pas, lors de l'édification du temple, la fabrication de l'autel des holocaustes." Le lecteur se demande "si Salomon se contenta d'utiliser celui que David avait bâti sur l'aire d'Arauna. Le G (= LXX) répond à cette question par une glose."<sup>178</sup> En réalité, si ce n'est étrangement pas lors de la construction du Temple (1 Rois 6-7), il est précisé en 1 Rois 9,25 (= 3 Rg 2,35g) que "trois fois par an, Salomon offrait des holocaustes et des sacrifices de paix sur l'autel qu'il avait bâti pour YHWH." Certains pensent que le verbe בנה doit être compris dans le sens de "reconstruire" l'autel bâti par David, comme en 2 Chr 8,12 et en 4Q522.<sup>179</sup> Si cette signification de בנה est possible, le contexte n'oblige pas à lui conférer ce sens et aucune allusion n'est faite ici à David.

Si l'on peut éventuellement soutenir un rapport entre 2 Sam 24,25LXX et d'éventuelles références bibliques et extra-bibliques à la reconstruction de l'autel de David par Salomon, c'est en réalité du motif de l'agrandissement de l'autel (absent des Rois, des Chroniques et de 4Q522) dont il est question. Il s'agit donc de savoir d'où vient ce motif et s'il est pensable qu'un glossateur l'ait introduit en 2 Sam 24.

Lors de la dédicace du Temple (1 Rois 8,64 = 2 Chr 7,7), le narrateur indique effectivement que l'autel était trop petit (קטן, μικρόν) pour contenir le sacrifice gigantesque offert à cette occasion. Si l'on peut imaginer que cette indication pourrait être à l'origine d'une glose en 2 Sam, la cérémonie de la dédicace n'évoque aucun agrandissement de l'autel, mais Salomon "consacra le milieu du parvis" (קדש את-תחתית, ἡγίασεν τὸ μέσον τῆς αὐλῆς) pour les parties d'offrandes qui doivent être placées normalement sur l'autel.<sup>180</sup> Si les deux passages ne

---

Qumran and Masada," in M. E. Stone, E. G. Chazon, *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Seas Scrolls* (STDJ 28; Leiden, 1998), 233-256, spéc. 235-250.

<sup>177</sup> Puech évoque lui-même que "4Q522 semble connaître (...) des traditions retenues par les LXX" sans préciser lesquelles ("La Pierre," 690).

<sup>178</sup> Barthélemy, *Critique textuelle*, 328.

<sup>179</sup> Puech, "La Pierre," 686; J. A. Montgomery, *The Books of Kings* (ICC; Edingurgh, 1951), 211; J. Gray, *I & II Kings* (OTL; London, 1964), 236.

<sup>180</sup> Certains pensent que le "rocher" lui-même était en réalité un grand autel où s'offrait l'holocauste, une במה, cf. N. H. Gadegaard, "On the So-called Burnt Offering Altar in the Old Testament," *PEQ* 110 (1978), 33-45, spéc. 41.

s'accordent pas totalement, l'évocation de la petitesse de l'autel pourrait avoir suscité l'ajout d'une annonce préalable.<sup>181</sup>

La question des dimensions de l'autel n'est pas secondaire dans l'architecture théologique du sanctuaire.<sup>182</sup> La description détaillée de la Demeure en Ex 25–27 détermine les mesures de l'autel d'acacia (27,1) données par le Seigneur lui-même, cinq coudées de long, cinq de large et trois de haut. Cette précision manifeste la sainteté et l'origine divine de l'autel, comme de l'ensemble du sanctuaire (Ex 25,9). Les Chroniques sont particulièrement attentives à la continuité avec le sanctuaire mosaïque.<sup>183</sup> En 1 Chr 28,11–19, David transmet à Salomon les plans du Temple écrits par la main même du Seigneur (v. 19; écho de Ex 25,9.40). Lors de la construction du Temple (2 Chr 3–4), les mesures précises de l'autel sont à nouveau explicitement mentionnées en 2 Chr 4,1, mais celui-ci est bien plus imposant que l'autel des holocaustes décrit par Moïse : vingt coudées de long, vingt de large et dix de haut.<sup>184</sup> Cette modification des dimensions de l'autel pourrait également avoir inspiré un glossateur.

Bien qu'il ne soit pas possible d'établir un rapport d'équivalence avec l'un de ces textes prouvant une tendance harmonisatrice, le “plus” de la LXX semble effectivement être, à leur lumière, une glose secondaire. Si, dans une récente publication, j'ai moi-même soutenu l'hypothèse provisoire de l'antiquité de ce “plus” de la LXX,<sup>185</sup> je n'hésite pas à révi-

<sup>181</sup> Certains auteurs établissent ici un parallèle entre les deux autels, mais sans prendre la LXX en considération : Montgomery, *Kings*, 200; Gray, *Kings*, 217.

<sup>182</sup> Cf. P. Heger, *The Three Biblical Altar Laws. Developments in the Sacrificial Cult in Practice and Theology. Political and Economic Background* (BZAW 279; Berlin, 1999). Il montre que jusque dans la littérature rabbinique, les dimensions de l'autel étaient l'objet d'un décret divin que rien ne permettait de modifier (p. 235 n. 7).

<sup>183</sup> Cf. H. G. M. Williamson, “The Temple in the Books of Chronicles,” in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (JSNTSup 48; Sheffield, 1991), 15–31.

<sup>184</sup> Heger, *The Three Biblical Altar Laws*, 233–256. Il souligne précisément ces tensions entre Exode et Chroniques concernant les dimensions de l'autel des holocaustes, ce qui le conduit à conclure qu'il n'a pas existé.

<sup>185</sup> Hugo, “The Jerusalem Temple,” 190–192. Mon argumentation tendait alors à montrer que le motif de l'agrandissement contredisait la détermination précise des mesures de l'autel en Exode et dans les Chroniques. Il apparaissait alors que le “plus” était théologiquement problématique puisqu'il accordait à Salomon l'initiative de modifier les mesures sacrées tracées par le Seigneur lui-même (1 Chr 28,19). Or, l'interpolation des Chroniques n'est pas impensable, contrairement à ce que j'ai soutenu alors. En effet, dans le récit de la construction du Temple de 2 Chr 3–4, on voit Salomon lui-même fixer “les fondements (ou les dimensions) pour bâtir la Maison de Dieu” (3,3), dont l'autel fera partie (4,4). Si l'infinitif construit hofal de  $\text{וְיָבֵן}$  doit être compris comme dimensions (cf. Jarick, “The Temple of David,” 368; S. Japhet,

ser maintenant mon jugement. Que ce soit à cause de la rupture narrative avec son contexte immédiat ou en raison du réseau de relations intertextuelles qu'elle établit, la forme hébraïque traduite par la LXX est manifestement un ajout secondaire. Il demeure pourtant impossible de déterminer avec plus de précision l'origine de l'idée d'agrandissement de l'autel.

## 5. CONCLUSION

L'étude menée dans ces pages visait à mettre à jour l'archéologie textuelle du Temple de Jérusalem en 2 Samuel, c'est-à-dire à analyser les vestiges textuels des allusions anticipées à la Maison du Seigneur. Sur les cinq évocations du Temple que compte le deuxième livre de Samuel, quatre contiennent des différences textuelles significatives. Ce constat conduit à poser une triple question : 1° les variantes sont-elles de nature littéraire et ont-elles une influence sur la conception du Temple, 2° sont-elles liées entre elles dans un projet théologique spécifique, et 3° peut-on déterminer les raisons idéologiques qui ont conduit à une modification de ces allusions au Temple ? L'enquête permet de répondre – au moins partiellement – positivement à ces trois interrogations. J'entends brièvement en synthétiser les résultats.

Il est en soi déjà significatif que presque toutes les allusions au Temple en 2 Samuel soient formulées de manière différente dans le TM et la LXX. En 2 Sam 5,8, le TM n'identifie pas explicitement la maison de laquelle sont exclus aveugles et boiteux, alors que la LXX parle de "la Maison du Seigneur." Pour la version grecque, le verset a forcément une connotation cultuelle, alors que la "maison" dans le TM peut désigner le palais de David, voire même sa dynastie. En outre, selon la LXX, on peut comprendre le verset suivant comme l'entreprise par David de la construction de cette Maison-sanctuaire. Nous avons vu ensuite qu'en 2 Sam 7,11LXX David reçoit la permission de construire le Temple et qu'au v. 16LXX Salomon est le bénéficiaire de la promesse messianique. L'image est donc bien différente de celle offerte par le TM – et par 1 Chr 17TM – où la construction du Temple est précé-

---

*I & II Chronicles* [OTL; London, 1993], 533), le passage manifeste bien l'initiative de Salomon. Il faut pourtant noter que la LXX n'atteste pas cette idée : καὶ ταῦτα ἤρξατο Σαλωμών τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον.

sément interdite à David qui bénéficie, par contre, d'une promesse messianique (v. 16). Selon 2 Sam 15,25<sup>TM</sup>, David renvoie "dans la ville" l'arche emportée dans la fuite devant Absalom, alors que la LXX précise qu'il demande de la poser "dans son lieu" désignant ainsi l'emplacement approprié et sacré où l'arche doit reposer. La formulation permet de penser qu'il s'agit de la désignation du lieu du sanctuaire par David. Enfin, 2 Sam 24,25<sup>LXX</sup> précise que l'autel bâti par David sur l'aire d'Arauna sera agrandi par Salomon à cause de sa petite taille. L'étude a montré que ces différences ne sont pas des accidents textuels, mais qu'elles représentent des modifications délibérées qu'il faut situer dans une couche ancienne de la transmission biblique. En effet, ces variantes ne peuvent pas être attribuées aux traducteurs grecs, mais concernent les différentes formes hébraïques du récit.

Si, dans chacun de ces cas pris individuellement, la divergence textuelle entre le TM et la LXX témoigne de logiques narratives et de conceptions théologiques distinctes, leur corrélation laisse apparaître deux descriptions de la protologie du Temple. En effet, je ne crois pas que nous soyons en présence de phénomènes purement ponctuels, mais ces variantes, au moins pour une partie d'entre elles, sont liées par une image commune du sanctuaire, voire même par un projet idéologique concernant l'origine du Temple. Si l'on considère les trois premiers passages, les chapitres 5, 7 et 15, on observe que les différences concernent une action de David qui, selon la LXX, est toujours en rapport direct avec la Maison du Seigneur ou sa construction. Dans la prise de Jérusalem, David interdit l'entrée de la "Maison du Seigneur" (5,8), soit qu'il s'agisse d'un sanctuaire yahviste existant déjà dans la ville lors de son annexion par le roi de Juda, soit que le roi lui-même ait construit la Maison (5,9). Dans la prophétie de Nathan, la promesse – ou la concession – divine décrit David en constructeur du Temple (7,11). Enfin dans la fuite de Jérusalem, le roi ordonne le retour de l'arche "en son lieu" sacré (15,25), ce qui peut être compris comme la désignation du lieu saint du sanctuaire. Dans chacun de ces cas, l'allusion au Temple est beaucoup plus discrète voire même absente du TM: la maison interdite n'est pas identifiée (5,8), Dieu promet de construire lui-même une dynastie à David (7,11), et l'arche est renvoyée dans la ville sans autre précision géographique (15,9). Si l'analyse de détail a montré que, dans ces trois cas, la LXX présente vraisemblablement une forme plus ancienne et que le TM est une révision de nature théologique, cette hypothèse apparaît avec beaucoup plus de clarté si on met ces passages en relation. L'historiographie

concernant l'origine du Temple est en effet bien plus unifiée dans le TM qu'elle ne l'est dans la LXX.

Que faut-il comprendre de l'archéologie du Temple rapportée par la source hébraïque de la LXX? La LXX laisse entendre qu'un sanctuaire yahwiste ou jébusite existait à Jérusalem lors de la prise de la ville par David (5,8). Celui-ci aura peut-être entrepris une construction ou une restauration de cette maison (5,9) pour s'assurer de son orthodoxie ou pour la judaïser. Notons que cette version des faits pourrait rejoindre certaines hypothèses historiques sur la conquête de Jérusalem.<sup>186</sup> Quand à l'implication de David dans la construction du Temple – manifestée d'une part dans la promesse ou la concession divine (7,11), et d'autre part dans la désignation du lieu sacré de l'arche (15,9) – elle n'est pas non plus hors de propos, peut-être et surtout dans une perspective pré-deutéronomiste.<sup>187</sup> Certains auteurs soutiennent également la possibilité historique d'une telle hypothèse.<sup>188</sup> Mais, il y a encore une autre manière de comprendre le sens de ces allusions de la LXX. Les mentions de la "Maison du Seigneur" en 5,8.9, comme celle de 12,20 (TM = LXX), ainsi que l'évocation du lieu de l'arche en 15,9 s'intègrent parfaitement dans le contexte narratif des récits de David à Jérusalem dans la mesure où elles visent un sanctuaire stable, lieu de culte et de sacrifice, c'est à dire la Tente (2 Sam 6,17). Dans son usage du vocabulaire propre au Temple, le narrateur ancien pense certainement à ce sanctuaire, certes provisoire, mais qui revêt une certaine stabilité et durabilité qui permettent de la nommer "Maison." Mais ces formulations, si elles sont en harmonie avec leur contexte, font simul-

<sup>186</sup> Cf. les différentes hypothèses par Rupprecht, *Der Tempel* (voir ci-dessus n. 4 et 151); Keel, *Die Geschichte Jerusalems* (voir ci-dessus n. 40, 41 et 151). Voir également les réflexions de Kuntzmann, "David, constructeur du Temple?"

<sup>187</sup> Mon intention est ici seulement de souligner que c'est le propre de la rédaction deutéronomiste que d'explicitier le fait et les raisons de la construction du Temple par Salomon plutôt que par David, cf. S. L. McKenzie, "Why Didn't David Build the Temple?: The History of a Biblical Tradition," in M. P. Graham *et al.* (eds.), *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis* (JSOPSup 284; Sheffield, 1999), 204–223. Je ne veux pas entrer dans la question disputée de savoir si, par exemple, 2 Sam 7 est une unité littéraire de la rédaction deutéronomiste ou si, au contraire, il est un composé de plusieurs couches dont certaines pourraient être pré-deutéronomistes. Je ne prétends pas que la leçon du v. 11LXX soit forcément pré-deutéronomiste (comme le soutenait initialement Mettinger [voir la discussion ci-dessus 2.4.]), mais que la révision que nous observons dans le TM a des orientations théologiques de type "deutéronomiste".

<sup>188</sup> Cf. Meyers, "David as Temple Builder," et Cohen, "II Sam 24" (voir ci-dessus n. 150). Voir encore les réflexions de Kuntzmann, "David, constructeur du Temple?"

tanément place à une interprétation accordant à David une initiative dans la récupération d'un sanctuaire préexistant, dans la construction du temple ou dans la désignation de son emplacement.

De son côté, le TM évite systématiquement, en dehors de 2 Samuel 7, toute allusion explicite au Temple et toute idée qui pourrait porter atteinte à la souveraineté divine concernant son élection. En 5,8, il n'est pas explicitement question d'un lieu de culte à Jérusalem et encore moins de sa construction par David (v. 9); selon 7,11, YHWH ne fait pas de concession à David concernant la construction du Temple; et il n'est pas question du lieu saint de l'arche désigné par David en 15,9. La seule mention de la "Maison du Seigneur" qui subsiste à la fois dans le TM et la LXX se trouve dans le récit du repentir de David après son péché d'adultère et le meurtre d'Urie (12,20). Ici aussi, comme pour les occurrences de la "Maison" dans la forme ancienne du récit, il est manifestement question de la Tente où David vient se prosterner. Mais, à la différence des autres, ce passage n'évoque pas d'action de David en vue de l'établissement ou de la construction du sanctuaire. Il ne perturbe donc en rien l'idéologie propre au TM. En bref, la logique historiographique et théologique concernant la proto-logie du Temple est bien plus harmonieuse dans la forme attestée par le TM qu'elle ne l'est dans la source hébraïque de la LXX. Le projet de Dieu concernant le Temple exposé en 2 Sam 7 apparaît comme le programme théologique auquel l'ensemble du livre s'accorde rigoureusement. Il est très peu vraisemblable que, dans ces trois cas, cette harmonie ait été rompue par une intervention littéraire donnant naissance à la forme attestée par la LXX. On doit au contraire conclure que le TM est le résultat d'une révision théologique de cette dernière. Un réviseur proto-massorétique a corrigé sa source dans plusieurs passages du livre, guidé par ce que l'on peut appeler une théologie de l'élection divine du Temple unique de Jérusalem.

Cette spécificité littéraire et théologique de l'édition du proto-TM n'est pas de l'ordre d'un jugement anti-davidique (ou pro-salomonien), comme c'est peut-être le cas dans certaines étapes de la rédaction.<sup>189</sup> Plusieurs modifications par le proto-TM manifestent au contraire une tendance en faveur de David et sa dynastie.<sup>190</sup> On le constate dans

<sup>189</sup> Pour une contribution récente à la problématique pro/anti David/Salomon en 2 Sam 7, cf. Mettinger, "Cui Bono?" 193-214. Voir encore Dietrich, Naumann, *Die Samuelbücher*, 191-198.

<sup>190</sup> Voir également ci-dessus n. 113.



la promesse dynastique elle-même (7,16TM), mais également dans le “*grand nom*” que Dieu lui fait (7,9) et le “*trône de sa royauté*” qu’il lui établit (7,13), comme dans la mise à l’écart de Saül devant David (7,15). Pour cette forme textuelle et littéraire, il n’y a pas de contradiction à souligner la grandeur de David et à limiter l’autonomie de son action vis-à-vis de l’établissement du Temple.

Dans cet ensemble bien unifié, il y a une exception. La note de l’agrandissement de l’autel par Salomon en 2 Sam 24,25LXX ne s’intègre totalement ni dans le l’enjeu littéraire du réseau des variantes mis à jour, ni dans la conclusion relative à l’histoire du texte. Si le “plus” de la LXX concerne bien la relation entre la construction de l’autel sur l’aire d’Arauna et le Temple à venir, il ne modifie pas l’action de David. De même, il ne porte pas atteinte à la primauté de la liberté divine dans le choix de l’emplacement du Temple, mais ne la renforce pas pour autant. Cette différence est d’une autre nature littéraire. Le “plus” est manifestement une glose secondaire qui explicite le lien entre la préparation du lieu du Temple par David et sa construction par Salomon, de manière analogue à ce que feront les Chroniques. Pourtant, l’origine du motif de l’agrandissement de l’autel reste obscure.

En conclusion, l’évocation du Temple a suscité un débat théologique attesté jusque dans l’histoire textuelle. Si l’histoire complexe de la rédaction des livres historiques, en particulier la rédaction deutéronomiste, est marquée par l’idéologie de la centralisation du culte et de l’hégémonie du Temple de Jérusalem,<sup>191</sup> cette étude manifeste que la problématique a perduré jusqu’à l’époque de la transmission la plus ancienne du texte biblique. On relève en effet des activités éditoriales sur la substance littéraire du deuxième livre de Samuel dans une période allant de la deuxième moitié du 3<sup>ème</sup> s. jusqu’au 1<sup>er</sup> s. av. J.-C., soit entre la traduction du livre en grec et la probable fixation du proto-TM. Pour ce qui est de l’ajout dans la source hébraïque de la LXX en 2Sam 24,25, il faut dater cette intervention en amont de la traduction.

<sup>191</sup> Cf. W. Dietrich, “Niedergang und Neuanfang. Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit,” in *Von David zu den Deuteronomisten*, 252–271, spéc. “V Kult und Tempel,” 265–268; T. Römer, “Une seule maison pour le Dieu unique? La centralisation du culte dans le Deutéronome et l’historiographie deutéronomiste,” in C. Focant (éd.), *Quelle maison pour Dieu?* (LD Hors série; Paris, 2003), 49–80.

# THEOLOGISCHE TEXTÄNDERUNGEN IM MASSORETISCHEN TEXT UND IN DER SEPTUAGINTA VON 1-2 SAM

Jürg Hutzli

## EINLEITUNG

Geht man von genetischen Beziehungen<sup>1</sup> zwischen den Haupttextzeugen der Samuelbücher aus, stellt sich die Frage, auf welche Ursachen die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede zurückgeführt werden können: Ist neben Unachtsamkeiten beim Abschreibvorgang auch eine grössere Anzahl stilistisch und inhaltlich motivierter Textänderungen zu veranschlagen? In den meisten Analysen stehen als Ursache der Unterschiede versehentliche Abschreibfehler im Vordergrund. So steht insbesondere der Massoretische Text im Ruf, ein aufgrund unsorgfältiger Textüberlieferung korrumpierter Text zu sein. Vor allem unabsichtliche Auslassungen z.T. grösserer Textteile (infolge *Parablepsis*) werden angenommen.<sup>2</sup> Nun stellt sich die Frage, ob die Annahme,

---

<sup>1</sup> Die überwiegende Mehrheit der Autoren, die sich mit der Textgeschichte der Samuelbücher befassen, geht von genetischen Relationen zwischen den Hauptzeugen aus. Die bestehenden Differenzen werden dahin gedeutet, dass jeweils der eine Textzeuge die ältere Lesart bewahrt und im andern Textzeugen (in den andern Textzeugen) der Text verändert worden ist. Mittels eines sorgfältigen Vergleichs der Lesarten vor dem Hintergrund des Kontexts des betreffenden Textzeugen wird versucht, die vergleichsweise älteren Lesarten zu eruieren. Als Ausnahme ist S. D. Walters ("Hannah and Anna. The Greek and Hebrew Text of Samuel 1", *JBL* 107 [1988], 385-412) zu nennen, der die in der massoretischen Textfassung und in der Septuaginta von 1 Sam 1-2 vorliegenden Erzählungen je für sich untersucht und vergleicht ("comparative interpretation", a.a.O., 387). Er versucht mittels seiner Untersuchung die These zu stützen, dass es sich um zwei voneinander unabhängige Erzählungen ("separate stories", a.a.O., 387) handelt. Für das Bestehen genetischer Relationen zwischen den Textzeugen spricht aber die Beobachtung, dass es in 1 Sam 1-2 wie überhaupt in den Samuelbüchern viele Unterschiede gibt, bei welchen sich die Annahme, dass die eine Lesart aus der andern entstanden ist, aufdrängt (aufgrund der graphischen Ähnlichkeit zweier Lesarten, weil sich die Erklärung eines Textausfalls aufgrund einer zweimal vorkommenden Wortendung [Homoioteleuton] anbietet oder weil ein starkes Verdachtsmoment hinsichtlich einer absichtlichen Veränderung besteht).

<sup>2</sup> Vgl. die Einschätzung von P. K. McCarter, *1 Samuel* (AB 8; New York, N.Y., 1980), 5: "The received Hebrew text of Samuel in its Masoretic dress (MT) is in poor repair. It is a short text, but its shortness is not the wholesome shortness of a text free of expansion and interpolation; rather it is the result of countless copying errors and

dass innerhalb eines bestimmten Textzeugen ein einzelnes Buch viel schlechter als die andern Bücher überliefert worden ist, plausibel ist.<sup>3</sup> Ein Ergebnis meiner Untersuchungen zum Text der Samuelbücher besteht darin, dass mehr Unterschiede als bisher angenommen auf *inhaltlich motivierte* Textänderungen zurückzuführen sind.<sup>4</sup> Grundsätzlich ist in einem Einzelfall der Nachweis, dass eine absichtliche Änderung vorliegt, schwierig zu erbringen. Wenn aber mehrere Abweichungen gefunden werden, die alle auf ein gleiches oder ähnliches Motiv zurückgeführt werden können, ist die Wahrscheinlichkeit, dass der Text mit Absicht verändert worden ist, grösser. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn die fraglichen Lesarten im Text des betreffenden Textzeugen nicht weit auseinander liegen. Als ein m.E. offenkundiges Beispiel für einen solchen Fall – mehrere Lesarten mit gleicher theologischer Tendenz liegen vor – sind insgesamt sechs Stellen in der massoretischen Textfassung von 1 Sam 1–2 zu nennen. Im Unterschied zur Septuaginta fehlt in 1:9, 11, 14, 28; 2:15,21 die genaue Lokalisierung “vor JHWH”. Dabei sind zunächst Handlungen Hannas im Schiloer Tempel (die vier ersten Stellen), dann auch solche der Tempeldiener (2:15) im Blick. Betroffen ist schliesslich auch die Aussage, nach welcher Samuel “vor JHWH” aufwächst (2:21).<sup>5</sup> Das Fehlen der genauen Ortsbestimmung an insgesamt sechs Stellen ist kaum zufällig. In Anbetracht der klaren Regelung in der Spätzeit des Zweiten

---

omissions, some of them extensive, scattered throughout the book.” Vgl. Auch F. M. Cross et al., *Qumran Cave 4. XII. 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 2005), 26: “(...) it must be emphasized that we are dealing with Samuel, a book in which the Masoretic tradition is particularly faulty (...)”.

<sup>3</sup> Vgl. A. Schenkers Einwand gegen die Einschätzung von J. R. Lundbom, *Jeremia* (AB, 21A-C; New York, 1999 und 2004), wonach die Überlieferung der Septuaginta von Jeremia ausserordentlich fehlerhaft sei: “La deuxième objection contre cette explication (...) est l’accumulation soudaine et massive d’haplographies supposées, de chutes hypothétiques de textes par des sauts du même au même (homoiteuton, homoiarcton) dans le seul livre de Jérémie alors qu’ailleurs dans la Bible ce phénomène reste marginal et plus rares?” (A. Schenker, “Pourquoi le judaïsme s’est-il désintéressé de la Septante au début de notre ère?”, in T. Römer, K. Schmid [Hgg.], *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l’Hexateuque et de l’Ennéateuque* [BETL 203; Leuven, 2007], 255–268, hier 265).

<sup>4</sup> Vgl. J. Hutzli, *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1 Sam 1–2* (ATHANT 89; Zürich, 2007), 25–152; vgl. insbesondere 140–152.

<sup>5</sup> Vgl. Hutzli, *Erzählung*, 145f.150f. – “Nachzutragen” ist die Lesart von G<sup>LMN</sup> (καὶ πρὶν θυμασθῆναι τὸ στέαρ ἐνώπιον κυρίου) in 2:15, die wahrscheinlich auf die alte griechische Übersetzung zurückgeht. Für die Septuaginta-Vorlage ist das Plus (im Vergleich mit dem MT) לפני יהוה vorauszusetzen.

Tempels, welche Laien und allgemein Frauen den Zutritt in die heiligen Bereiche verwehrte und das Betreten des Allerheiligsten einzig dem Hohepriester an einem einzigen Tag im Jahr erlaubte, ist naheliegend, dass die erwähnten Aussagen in 1 Sam 1–2 bei einem Teil der Leser, etwa in priesterlichen Kreisen, Anstoss erregten.<sup>6</sup> Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass ein Abschreiber (Bearbeiter) von MT an den sechs Stellen den Text seiner Vorlage veränderte. Nicht gegen die Annahme einer Bearbeitung spricht, dass im MT an drei Stellen (1:12<sup>7</sup>, 15, 19) die Präzisierung “vor JHWH” vorkommt. Diese Inkonsistenz von MT ist zwar auffällig, kann aber nicht über das Vorliegen der betreffenden theologischen Tendenz in der massoretischen Textfassung hinwegtäuschen – wie anders denn könnte das sechsma- lige Fehlen von לפני יהוה im MT erklärt werden?

Ein weiteres Beispiel einer kleinen, zwar mehrere Stellen betreffenden, aber nicht umfassenden theologischen Bearbeitung sei aufgeführt: Im MT von 1 Sam 4:3–5 begegnet insgesamt viermal im Unterschied zur Septuaginta bei der Bezeichnung der Gotteslade die Erweiterung “des Bundes” (ברית), in der Fortsetzung der Erzählung kommt der theologisch motivierte Zusatz dagegen nicht mehr vor.<sup>8</sup>

Auch für die Septuaginta (Vorlage, Übersetzung)<sup>9</sup> und für 4QSam<sup>10</sup> können Textänderungen, welchen jeweils das gleiche oder ein ähnliches theologisches Motiv zugeordnet werden kann, wahrscheinlich gemacht werden. Was den Textbereich 1 Sam 1–2 anbetrifft, können sowohl im Fall der Septuaginta-Vorlage als in jenem von 4QSam<sup>a</sup> Angleichungen des Textes an Formulierungen und Bestimmungen

<sup>6</sup> Was die Aussage von Samuels Aufwachsen vor JHWH anbetrifft, ist von Bedeutung, dass Samuel gemäss 1 Sam 1:1MT Ephratiter, nicht aber Levit ist.

<sup>7</sup> In 1:12 lesen den Leningradensis (L) und die Mehrheit der Handschriften לפני יהוה. Der Umstand, dass sich in 42 mittelalterlichen Handschriften sowie in Zitaten der rabbinischen Literatur אל יהוה findet, ist möglicherweise als ein Hinweis darauf zu werten, dass in der protomassoretischen Textfassung die betreffende Stelle ebenfalls von der vermuteten Bearbeitung betroffen war.

<sup>8</sup> Vgl. J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871), 55; Hutzli, *Erzählung*, 31.151f.

<sup>9</sup> Die beiden Stufen – Vorlage einerseits, Übersetzung andererseits – sind zu unterscheiden (was nicht immer einfach ist). Zur Septuaginta-Vorlage vgl. Hutzli, *Erzählung*, 148–150; zur Septuaginta-Übersetzung vgl. B. Grillet, M. Lestienne, *Premier livre des Règles*, (La Bible d’Alexandrie 9/1; Paris, 1997), 44–47.58–60.108–110.

<sup>10</sup> Vgl. A. Rofé, “The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam<sup>a</sup>”, *RevQ* 14 (1989–90), 247–254; Hutzli, *Erzählung*, 146.

der Tora aufgezeigt werden. A. Rofé bezeichnet solche Eingriffe als “nomistic correction(s) of the biblical manuscript”.<sup>11</sup>

Im folgenden Beitrag sollen zwei kleine theologische Bearbeitungen, welche je einen Haupttextzeugen (Massoretischer Text, Septuaginta) betreffen, vorgestellt werden: Das erste Kapitel ist drei abweichenden Lesarten der Septuaginta, die unter theologischem Gesichtspunkt in einem Zusammenhang gesehen werden können, gewidmet.<sup>12</sup> Im zweiten Kapitel werden drei Unterschiede zwischen den Haupttexten vorgestellt, bei welchen den Lesarten der massoretischen Textfassung jeweils das gleiche Abänderungsmotiv zugeordnet werden kann. Das Besondere der beiden vermuteten, verschiedene Textzeugen betreffenden Bearbeitungen besteht darin, dass in beiden Fällen sowohl im MT als auch in der Septuaginta ähnliche theologische, genauer: anti-polytheistische Gründe zu den Änderungen geführt zu haben scheinen.

Beobachtungen und Überlegungen, welche die Inkonsistenz der massoretischen Textfassung betreffen, runden den Beitrag ab.

## 1. THEOLOGISCHE ABWEICHUNGEN DER SEPTUAGINTA

Wir wenden uns zuerst einer Stelle im Abschnitt über den Amtsmissbrauch der Diener Elis (1 Sam 2:12–17) zu. Das Vergehen der Tempeldiener besteht darin, dass sie einerseits als Anteil am Opferfleisch auch das der Gottheit vorbehaltene Fett sowie andererseits rohes Fleisch zum Braten beanspruchen. In der Äusserung des Dieners in 2:15 fehlt in der Septuaginta eine Wiedergabe von **כִּי אִם חֵי** “sondern rohes (Fleisch)”, stattdessen steht der Ausdruck *ἐκ τοῦ λέβητος* “aus dem Topf”:

1 Sam 2:15b:

MT: **וְלֹא־יִקַּח מִמֶּנּוּ בֶּשֶׂר מִבְּשָׁל כִּי אִם־חֵי**

G<sup>B</sup>: καὶ οὐ μὴ λάβω παρὰ σοῦ ἐφθόν ἐκ τοῦ λέβητος\*

\* ἐκ τοῦ λέβητος] = G

<sup>11</sup> Vgl. Rofé, “Nomistic Correction”, 247–254.

<sup>12</sup> Die drei Stellen wurden schon im einleitenden Teil meiner Dissertation kurz besprochen (vgl. Hutzli, *Erzählung*, 42–43). Die hier folgende Erörterung ist ausführlicher, neue Überlegungen zur mutmasslichen Textentwicklung werden einbezogen.

In der massoretischen Textfassung wird der negativen Wendung “nicht gekochtes Fleisch” der entsprechende positive und prägnantere Ausdruck zugesellt. Die Septuaginta dagegen belässt es bei der ersten Bezeichnung und ergänzt, dass das Gekochte aus dem Topf stamme. Wie ist dieser Unterschied zu beurteilen?

Auf der einen Seite könnte man sich fragen, ob ein Bearbeiter im MT durch die Verdeutlichung “sondern rohes Fleisch” bestrebt war, das Bild der Eliden noch dunkler zu malen, als es bereits ist. Dieses Abänderungsmotiv (Anschwärzung der Eliden) kann für andere Stellen<sup>13</sup> in MT wahrscheinlich gemacht werden. Gegen diese Erklärung spricht aber, dass der Ausdruck ἐκ τοῦ λέβητος (den man auf hebräisches מִן הַסִּיר zurückzuführen hätte)<sup>14</sup> nicht recht passt: Es versteht sich von selbst, dass das “Gekochte” aus einem der vorgängig erwähnten Töpfe (vgl. V. 14) stammt. Auf der andern Seite ist zu fragen, ob der Übersetzer oder bereits ein Abschreiber der Septuaginta-Vorlage sich am Ausdruck “rohes Fleisch” gestossen hat, und – ungeachtet der genannten Absicht, das Fleisch zu braten – herausgehört haben könnte, dass die Knechte das von ihnen geforderte Fleisch roh essen wollten – in seinen Augen für einen israelitischen Priester wohl ein undenkbares Vergehen.<sup>15</sup> Der Genuss von rohem Fleisch war in griechischen Götterkulten, insbesondere im Dionysos-Kult von Bedeutung.<sup>16</sup> Letzterer war in der Zeit des Hellenismus in Israel / Palästina verbreitet.<sup>17</sup> In Rechnung zu stellen ist zudem, dass es auf nicht-jüdischer Seite offenbar eine Tendenz gab, den jüdischen Gott mit Dionysos sowie mit dem Dionysos assimilierten Gott Sabazius zu identifizieren.<sup>18</sup> Es

<sup>13</sup> Vgl. Hutzli, *Erzählung*, 147–148.

<sup>14</sup> Für diese Rekonstruktion würde erstens sprechen, dass das häufige λέβης fast immer (20- evtl. 21-mal) für סִיר (nur je einmal für כִּיּוּר und פֶּסֶח) steht und zweitens, dass im Plus von 4QSam<sup>a</sup> in 1 Sam 2:16 סִיר – genau wie λέβης in 2:14G<sup>bl</sup> – in der Aufzählung der Gefäße an erster Stelle erwähnt wird.

<sup>15</sup> Dabei muss man in Rechnung stellen, dass es sich für den Übersetzer (bzw. für den betreffenden Abschreiber der hebräischen Vorlage) bei allen am Heiligtum Diensttuenden (nicht nur bei Samuel) um Leviten handelte, die mit den Bestimmungen der Tora vertraut waren.

<sup>16</sup> Vgl. W. Burkert, Art. “Omophagia”, in *ER* 11 (New York, 1986), 70–73, hier 70–72.

<sup>17</sup> Vgl. M. Dayagi-Mendels, *Drink and Be Merry. Wine and Beer in Ancient Times* (Jerusalem, 1999).

<sup>18</sup> Ein nicht-jüdischer antiker Autor (Plutarch von Queronea) weist auf (tatsächliche und vermeintliche) Affinitäten zwischen der jüdischen Religion und dem Dionysos-Kult hin, vgl. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. 1: From Herodotus to Plutarch* (Jerusalem, 1974), 553f.557–562; N. Fernández Marcos,

könnte für den im hellenistischen Umfeld beheimateten Übersetzer (bzw. für einen Abschreiber der hebräischen Vorlage) wichtig gewesen sein, den israelitischen Kult von “heidnischen” Praktiken abzugrenzen. Anstelle der anstössigen Bezeichnung “rohes Fleisch” hätte er den ungefährlichen, keine neuen Informationen bietenden Ausdruck “aus dem Topf” ergänzt.

Als Indiz dafür, dass in der Septuaginta die Aussage aus der erwähnten theologischen Überlegung heraus verändert worden ist, sind zwei andere abweichende Lesarten in 9:24 und 14:34 zu nennen.

Die erste dieser zwei weiteren Stellen befindet sich im Abschnitt über das kultische Mahl auf der *bāmā*, zu dem Saul von Samuel eingeladen wird. Nach 9:24MT “hebt” der Koch das für Saul aufbewahrte Stück Fleisch “hoch” (וִירָם) und legt es vor den Gast hin. Anstelle einer Wiedergabe von וִירָם bietet G<sup>BA</sup> als erstes Verb καὶ ἤψησεν “und er kochte”:

1 Sam 9:24ac:

MT: וִירָם הֵטַבַּח אֶת־הַשֹּׁק וְהַעֲלִיָּהּ

4QSam<sup>a19</sup>: הַעֲלִיָּהּ ]

G<sup>BA</sup>: καὶ ἤψησεν\* ὁ μάγειρος τὴν κωλέαν\*\*

\* καὶ ἤψησεν] G<sup>L</sup>: καὶ ἤρεν

\*\* τὴν κωλέαν, vgl. Vulgata, Vetus Latina Ms] G<sup>AL</sup> + καὶ τὸ ἐπ’ αὐτῆς

Im MT wird durch die Verwendung des Verbs וִירָם “und er hob auf”<sup>20</sup> die Handlung des Kochs als kultischer Akt dargestellt. Wie in den

*The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible. Translated by Wilfred G. E. Watson* (Leiden, 2000), 309f. Zur Identifikation von Sabazius mit JHWH vgl. F. Blanchetière, “Juifs et Non-Juifs. Essai sur la Diaspora en Asie Mineure”, in *RHPR* 54 (1974), 367–383, hier 380f.

<sup>19</sup> Vgl. F.M. Cross et al., *Qumran Cave 4. XII. 1–2 Samuel* (DJD 17; Oxford, 2005), 62. Die Rekonstruktion scheint aber nicht gesichert: vgl. den alternativen Vorschlag in E. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, Mont, 1978), 124f.

<sup>20</sup> Es stellt sich die Frage, ob רום Hi. hier die Bedeutung eines konkreten, rituellen “Hochhebens” der Gabe haben könnte. In der neueren Forschung wird z.T. für רום Hi. und תְּרוּמָה die Möglichkeit der Verwendung für einen rituellen Akt verneint; als Grundbedeutung wird “Aussonderung, Abgabe” angenommen (vgl. J. Milgrom, “The תְּרוּמָה שֹׁק. A Chapter in Cultic History” [hebräisch], *Tarbiz* 42 [1973–74], 1–11; McCarter, *I Samuel*, 180.186). An der vorliegenden Stelle 1 Sam 9:24 ist die Bedeutung “aussondern” m.E. aber nicht passend, da das Fleisch ja schon vorher (vgl. 9:23) für den erwarteten Gast auf die Seite gelegt, also ausgesondert worden ist. Von einer konkreten, rituellen Bedeutung “hochheben” des in kultischem Zusammenhang gebrauchten Verbs רום Hi. gehen M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD

Gesetzestexten die Priester erhält Saul ein besonderes, geweihtes Stück Fleisch, die Keule (vgl. רום Hi. in Num 15:20 und den Ausdruck שוק הַתְּרוּמָה “Hebekeule”, “geweihte Keule” in Ex 29:27; Lev 7:34; 10:14; Num 6:20).<sup>21</sup> – Der Ausdruck וְהֵעֵלָה stellt die Kommentatoren vor Probleme: Der Versuch, das Wort in seinem überlieferten Konsonantenbestand zu verstehen, befriedigt nicht: Was die Deutung “und was auf ihm ist” erschwert, ist der Umstand, dass ה als Relativpartikel vor einer Präposition im AT sonst nicht begegnet.<sup>22</sup> Einzelne Forscher<sup>23</sup> emendieren zu einer Verbform וַיֵּעֲלֶה oder הֵעֲלָה und verstehen den Ausdruck als eine späte “Randglosse” zu וירם. Auf A. Geiger<sup>24</sup> geht der Vorschlag der folgenden Konjektur zurück: העליה stellte eine theologische Korrektur für ursprüngliches האליה “Fettschwanz” dar (in den einschlägigen Torabestimmungen<sup>25</sup> ist der Fettschwanz der Gottheit vorbehalten). – Trifft die Rekonstruktion von F. M. Cross et al. (*DJD* XVII) zu (vgl. [השוק ה]עֲלִינָה), ist die Lesart von 4QSam<sup>a</sup> im Sinn von “oberer Schenkel” zu verstehen.

Was den Text der Septuaginta anbetrifft, hat A. Rahlfs<sup>26</sup> in Anlehnung an Grabe zu einer Textemendation gegriffen: Er bietet die Lesart καὶ ὑψωσεν (von ὑψόω, die Verbform würde wohl auf וירם zurück). Könnte das vom Mehrheitstext der Septuaginta gebotene ἤψησεν also auf einen Abschreibfehler zurückgehen? (Diese Überlegung wird der Emendation von Rahlfs zugrunde liegen.) Dagegen spricht, dass keine

6; Göttingen, 1962), 50, sowie H.P. Stähli, Art. “רום *rūm* hoch sein”, in *THAT* II, 753–761, hier 758f aus.

<sup>21</sup> Vgl. A. Schulz, *Die Bücher Samuel. Erster Halbband* (EHAT 8/1; Münster, 1919), 138: “Was Saul bekommt, ist שוק הַתְּרוּמָה ‘die Hebekeule’; vgl Ex 29, 27. Wie die Keule dort den Priestern, den Stellvertretern Jahwes zukommt, so hier dem zukünftigen Gesalbten Jahwes, der auch ein Stellvertreter Jahwes werden soll.” Vgl. auch McCarter, *I Samuel*, 180.186. McCarter macht darauf aufmerksam, dass Saul in 10:4 ein weiteres Mal sakrale Speise (Brot von Pilgern) geschenkt wird (in 4QSam<sup>a</sup> und G<sup>BA</sup> ist der kultische Bezug explizit gemacht, vgl. McCarter, *I Samuel*, 172.181; Rofé, “Nomistic Correction”, 247–254, hier 253).

<sup>22</sup> Vgl. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Paleography and the Ancient Versions*, (Oxford, <sup>2</sup>1913), 58.

<sup>23</sup> M. M. Skinner, “העליה, I Sam IX. 24.”, *JBL* 15 (1996), 82–86; K. Budde, *Die Bücher Samuel* (KHC 8; Tübingen, 1902), 152.

<sup>24</sup> A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*. Mit einer Einführung von P. Kahle und einem Anhang von N. Czortkowski (Frankfurt a. M., <sup>2</sup>1928), 380. Geigers Idee findet Anklang bei Driver, *Notes*, 266.

<sup>25</sup> Vgl. Ex 29:22; Lev 3:9; 7:3; 8:25; 9:19.

<sup>26</sup> A. Rahlfs, R.Hanhart, *Septuaginta. Id est Vetum Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera* (Stuttgart, 2006).



einzig griechische Handschrift die Lesart ὑψωσεν bietet. Weiter zu beachten ist, dass die vermeintlich verwechselten Buchstaben H / Y und H / Ω sich nicht ähnlich sehen. Ebenso wenig kann ἥψησεν durch Itazismus aus ὑψωσεν entstanden sein.<sup>27</sup> So ist davon auszugehen, dass die griechische Übersetzung hier καὶ ἥψησεν “und er kochte” las. – Wahrscheinlich lag dem Übersetzer der Septuaginta am Ende des Kolons wie in MT und 4QSam<sup>a</sup> ein weiterer Ausdruck vor, den er aber nicht wiedergeben wollte. Die Gründe dafür können verschieden sein (je nachdem, um welches Wort es sich handelte, s.o.): Er liess das Wort aus, weil es für ihn unverständlich, unnötig oder in theologischer Hinsicht unpassend war.

Wie kann der Unterschied וַיִּרָם / καὶ ἥψησεν erklärt werden? Für eine Textänderung im MT ist kein Motiv ersichtlich. Aus welchem Grund hätte ein Abschreiber וַיִּבְשַׁל<sup>28</sup> “und er kochte” durch den – für Leser in der Zeit des Zweiten Tempels gewiss “schwierigen” (weil auf eine kultische, dem Priester zukommende Abgabe anspielenden) – Ausdruck וַיִּרָם ersetzen wollen? Auf der andern Seite ist eine absichtliche Veränderung in der Septuaginta vorstellbar: Möglich scheint zunächst, dass der Übersetzer oder ein Abschreiber der Vorlage das Verb וַיִּרָם aufgrund des kultischen Bezugs nicht berücksichtigen wollte. Das als Ersatz für “und er hob auf” gebrauchte Verb “und er kochte” könnte noch auf einen andern Vorbehalt, den der Übersetzer (bzw. der Abschreiber der Septuaginta-Vorlage) seiner Vorlage gegenüber hatte, hinweisen: Weil an keiner Stelle in den vorausgehenden und nachfolgenden Versen vom Kochen des Fleischstückes die Rede ist, war es dem Übersetzer oder dem Bearbeiter der Vorlage ein Anliegen, das fehlende Motiv einzufügen. Er hätte damit den allfälligen Verdacht, dass Saul ungekochtes Fleisch vorgesetzt wurde, abgewendet. – Folgende Überlegung könnte für eine Veränderung der Aussage durch den Übersetzer sprechen: Die Nähe von καὶ ἥψησεν zu dem (mit Blick auf MT) zu erwartenden καὶ ὑψωσεν kann man dahin gehend erklären, dass der Übersetzer וַיִּרָם vor sich hatte und dass er in kreativer Weise statt des sich als Übersetzung anbietenden καὶ ὑψωσεν das graphisch wie lautlich ähnliche und theologisch passende καὶ ἥψησεν als “Wiedergabe” wählte.

<sup>27</sup> Eine Entwicklung ω > η könnte auf diese Weise nicht erklärt werden (ich danke A. Schenker für den freundlichen Hinweis).

<sup>28</sup> ἔψω hat in der Septuaginta fast ausschliesslich בַּשַּׁל (Qal, Pi., Pu.) als Äquivalent.

Eine dritte Lesart der Septuaginta, welche in diesem Zusammenhang von Interesse ist, steht in der längeren Erzählung vom Kampf der Israeliten gegen die Philister von 1 Sam 14. Nach dem Sieg der Israeliten (1 Sam 14:31) ordnet Saul an, das von den Philistern erbeutete Vieh zu ihm zu bringen, damit es ordnungsgemäss geschlachtet werden kann. Hier findet sich der folgende Unterschied zwischen der massoretischen Textfassung und der Septuaginta:

1 Sam 14:34aβ:

MT: םִשְׁחַטְתֶּם וְאִכְלֵתֶם בְּיָדְכֶם

G<sup>B</sup>: καὶ σφάζετω\* ἐπὶ τοῦτου\*\*

Syr: wksw hrk'

\* σφάζετω] G<sup>A</sup>: σφαζάτω; G<sup>L</sup>: σφάζετε.

\*\* τοῦτου] G<sup>A</sup>: τοῦτου καὶ φάγετε αὐτα; G<sup>L</sup>: τοῦ λίθου τοῦτου καὶ φάγετε.

Im Unterschied zum MT fehlt im Codex Vaticanus die Aussage, dass im Anschluss an die ordnungsgemässe Schlachtung die Israeliten das Fleisch *essen können/sollen*. Grundsätzlich könnte man sich fragen, ob bei der Überlieferung des MT ein Abschreiber die Aussage, dass die Israeliten die geschlachteten Tiere auch gegessen haben, vermisste und aus diesem Grund das entsprechende Verb ergänzte. Der Umstand, dass auch in der syrischen Übersetzung eine entsprechende Wiedergabe fehlt, könnte dahin gehend gedeutet werden. Die Septuaginta wie auch die Peschitta würden an dieser Stelle auf eine vom MT verschiedene Vorlage zurückgehen, welche die kürzere und ältere Lesart bewahrt hätte. Mit Blick auf die zwei oben erwähnten Stellen ist aber doch eher davon auszugehen, dass der Übersetzer der Septuaginta oder ein Abschreiber der Septuaginta-Vorlage den Ausdruck "und ihr sollt essen" (םִשְׁחַטְתֶּם וְאִכְלֵתֶם) übergehen wollte: Der Gedanke, dass die Israeliten das Fleisch roh assen, sollte abgewehrt werden (vom Kochen oder Braten des Fleisches ist ja nicht die Rede). In der syrischen Übersetzung (bzw. deren Vorlage) könnte der gleiche Gedanke zur Auslassung des Ausdrucks geführt haben;<sup>29</sup> evt. ist auch eine Beeinflussung durch die Lesart der Septuaginta anzunehmen.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Zu Fällen, in welchen die Septuaginta und andere Versionen gegen MT übereinstimmen (oder sich nahe kommen), ohne dass daraus zwingend eine Abhängigkeit zu folgern ist vgl. Wellhausen, *Text*, 12.

<sup>30</sup> Zur umstrittenen Frage einer möglichen Beeinflussung der Peschitta durch die Septuaginta vgl. C. E. Morrison, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel* (Leiden u.a., 2001), 98–134.147; K. D. Jenner, "La Peshitta: fille du texte

Der Umstand, dass die drei Lesarten der Septuaginta durch die Annahme des gleichen zugrundeliegenden Abänderungsmotivs eine Erklärung finden, macht das Vorliegen einer kleinen Bearbeitung in diesem Textzeugen wahrscheinlich.

Haben die vermuteten Veränderungen der Aussagen schon die Septuaginta-Vorlage betroffen, oder sind sie auf den Übersetzer zurückzuführen? Ein Indiz für eine gezielt exegesierende und den Sinn der Vorlage verändernde Übersetzung nicht nur in 9:24 (s.o.), sondern auch an den zwei anderen Stellen, könnte darin bestehen, dass es abweichende Lesarten in der Septuaginta gibt, bei welchen die Wahrscheinlichkeit gross ist, dass sie auf anti-polytheistisch motivierte Textänderungen *durch den Übersetzer* zurückzuführen sind:

In 1 Sam 2:2, im Hannalied, wird die Gottesbezeichnung צור durch δίκαιος wiedergegeben. Eine wörtliche Übersetzung des Wortes wird auch an allen weiteren 32 Stellen, an denen die Übersetzer von G das Gotteseipheton צור vor sich haben, vermieden.<sup>31</sup> Der Grund könnte darin liegen, dass in hellenistischen Religionen Fels und Stein als Symbol und Sitz der Gottheit begegnen.<sup>32</sup> Mithras gilt als ein aus einem Felsen geborener Gott. Ein weiteres Beispiel: In 1 Sam 9:1–10:16, in der Erzählung von der Suche Sauls nach den Eselinnen, findet sich in G sechsmal (9:12, 13, 14, 19, 25; 10:5) eine Transkribierung des Ausdrucks במה “*bāmâ*, Kulthöhe” (Βαμα).<sup>33</sup> Wahrscheinlich verwendet der Übersetzer bewusst ein Toponym und vermeidet so eine adäquate Übersetzung wie ὑψηλόν (in 1–2 Kön konsequent als Wiedergabe für die verfeimten, häufig mit Fremdgötterkulten in Verbindung stehenden *bāmôt* verwendet.<sup>34</sup> Ein starkes Indiz für die Richtigkeit dieser Deutung stellt die Wiedergabe der Vorkommen von במה in der Chronik dar. Der Übersetzer wählt wie jener von 1–2 Kön konsequent ὑψηλόν als Wiedergabe von במה – mit Ausnahme von drei Stellen,<sup>35</sup> an welchen

---

massorétique?”, in A. Schenker, Ph. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 52; Genève, 2005), 238–264, hier 239f.262.

<sup>31</sup> Vgl. G. Bertram, “Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebräischen Alten Testaments”, ZAW 57 (1939), 85–101, hier 99–100.

<sup>32</sup> Vgl. Bertram, “Sprachschatz”, 101, vgl. insbesondere auch Anm. 2 (Lit.).

<sup>33</sup> An einer Stelle (10:13), an welcher MT במה liest, hat die Septuaginta βουνός (möglicherweise liest der Übersetzer hier גבעה, häufiges Äquivalent von βουνός).

<sup>34</sup> Vgl. Grillet, Lestienne, *Premier livre*, 108–110.

<sup>35</sup> 1 Chr 16:39; 21:29; 2 Chr 1:13.

von der in 1–2 Chr positiv konnotierten “Bama” zu Gibeon die Rede ist; an diesen Stellen findet sich wie bei den Vorkommen in 1 Sam das Toponym Βαμα. – Der im AT insgesamt dreimal (Gen 21:33; 1 Sam 22:6; 31:13) vorkommende Ausdruck לְשֵׁן־תְּמָרִים “Tamariske” wird in der Septuaginta stets mit ἄρουρα “Feld, Kornfeld” übersetzt. Auch Josephus<sup>36</sup> vermeidet bei seiner Übertragung der betreffenden Stellen eine sachgemässe Wiedergabe. In hellenistischer Zeit war die Tamariske ein Osiris geheiligter Baum.<sup>37</sup> Gemäss der Vermutung von Grillet / Lestienne<sup>38</sup> wollten die Übersetzer den Eindruck vermeiden, dass im Alten Israel diesem Baum religiöse Bedeutung zugekommen sei.<sup>39</sup>

## 2. THEOLOGISCHE TEXTÄNDERUNGEN IN DER MASORETISCHEN TEXTFASSUNG

Innerhalb des Textbereichs 2 Sam 5–6 finden sich drei Lesarten der massoretischen Textfassung, welche auf das gleiche oder auf ein ähnliches Veränderungsmotiv zurückgeführt werden können:

Die beiden ersten Stellen finden sich im Doppel-Bericht von Davids Kampf gegen die Philister in 2 Sam 5:17–25: Am Schluss des ersten Berichts, nach der massoretischen Textfassung, wird mitgeteilt, dass David “ihre Gottesbilder” oder “ihre Götzen” (מַעֲבָדֵיהֶם, jene der Philister) mit sich weggetragen habe. Die Septuaginta hat anstelle von “ihre Gottesbilder” den Ausdruck “ihre Götter” (τοὺς θεοὺς αὐτῶν, was אֱלֹהֵיהֶם spiegelt, eine Lesart die auch 1 Chr 14:12 bietet):

2 Sam 5:21:

MT: וַיַּעֲזְבוּ־בֹשֶׁם אֶת־מַעֲבָדֵיהֶם וַיִּשְׂאֵם דָּוִד וְאֶנְשָׁיו׃

G<sup>B</sup>: καὶ καταλιμπάνουσιν ἐκεῖ τοὺς θεοὺς αὐτῶν\*

<sup>36</sup> Im Zusammenhang der Nacherzählung von Abrahams Vertrag mit Abimelech übergeht Josephus die Pflanzung der Tamariske (vgl. Ant. I 212); an den beiden Sam-Stellen verwendet er für לְשֵׁן־תְּמָרִים wie die Septuaginta den Ausdruck ἄρουρα (s.o.) (vgl. Ant. VI 251.377). Bei der Wiedergabe der Stelle 1 Sam 22:6b vermeidet Josephus auch die Erwähnung des Kultplatzes (“Bama”), vgl. C. T. Begg, *Judean Antiquities 5–7*, in S. Mason (Hg.), *Flavius Josephus. Translation and Commentary* (Leiden, Boston, 2005), 168.

<sup>37</sup> Vgl. Grillet, Lestienne, *Premier livre*, 347.

<sup>38</sup> Vgl. Grillet, Lestienne, *Premier livre*, 347.

<sup>39</sup> Nach der Erwägung von A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (KK Abt. 3; Nördlingen, 1887), 97f, könnte die besondere Wiedergabe damit zusammenhängen, dass das Wort ἄρουρα auch als Transkribierung von אָרוּרָה “verflucht” gelesen werden kann.

καὶ ἐλάβοσαν αὐτοὺς Δαυεὶδ καὶ οἱ ἄνδρες οἱ μετ' αὐτοῦ

-----

\* τοὺς θεοὺς αὐτῶν] = G

1 Chr 14:12:

MT: וַיַּעֲבֹדוּ אֱלֹהֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ דָוִד וַיִּשְׂרְפוּ בְּאֵשׁ

G<sup>B</sup>: καὶ ἐγκατέλιπον τοὺς θεοὺς αὐτῶν καὶ εἶπεν Δαυεὶδ κατακαύσαι ἐν πυρί

Das Wort im MT, עֲבָד (abgeleitet von עֲבַד I “bilden, schaffen”), bedeutet “Gottesbild”, dann auch despektierlich fremde, durch ein Bild dargestellte Gottheiten, “Götzen”.<sup>40</sup> Die Wahrscheinlichkeit, dass der betreffende Ausdruck im MT das wertneutralere Wort אֱלֹהִים, welches meistens für “Gott” oder “Götter” steht, ersetzt, ist grösser als die umgekehrte Textentwicklung. Diese Beurteilung findet sich u.a. auch bei J. Wellhausen<sup>41</sup> und E. Tov.<sup>42</sup> Der spezifische Grund für die Änderung könnte darin bestanden haben, dass ein Abschreiber sicherstellen wollte, dass das, was David mit sich nahm, nur Gottesbilder, “Götzen”, aber keine Götter waren.

Die zweite Stelle befindet sich im zweiten Schlachtbericht (2 Sam 5:22–25). David erhält im Orakel die Instruktion, die Philister von hinten anzugreifen, wobei der dafür vorgesehene Zeitpunkt wichtig ist:

2 Sam 5:24aa.<sup>43</sup>

MT: וְיִהְיֶה בְּשִׁמְעָךָ \*אֶת־קוֹל צְעָדָהּ בְּרֵאשֵׁי הַבְּכָאִים

G<sup>B</sup>: καὶ ἔσται ἐν τῷ ἀκούσασαί σε τὴν φωνήν τοῦ συνκλεισμοῦ\*\* ἀπὸ\*\*\* τοῦ ἄλλοις\*\*\*\* τοῦ κλαυθμῶνος

-----

\* בְּשִׁמְעָךָ] Qere: שִׁמְעָךָ

\*\* συνκλεισμοῦ G<sup>BA</sup>] G<sup>LMN</sup>: συνσεισμοῦ

\*\*\* ἀπὸ] G<sup>LAMN</sup> und alle übrigen: om

\*\*\*\* τοῦ ἄλλοις G<sup>BA</sup>] G<sup>L</sup>: τῶν ἄλλων; vgl. Josephus: τὰ ἄλλα

<sup>40</sup> Vgl. A. Graupner, Art. “עֲבָד ‘āšāb”, in *TWAT* 6, 301–305.

<sup>41</sup> Wellhausen, *Text*, 166.

<sup>42</sup> E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik* (Stuttgart, 1997), 224f.

<sup>43</sup> Die Textzeugen der Parallelstelle 1 Chr 14:15ax zeigen gegenüber 2 Sam 5:24ax (massoretische Textfassung) fast keine signifikanten Abweichungen. Einzig der Ausdruck συνσεισμοῦ (G<sup>BAL</sup>) weist auf סַעֲרָה, סַעַר oder שַׁעֲרָה in G-Vorlage (und bestätigt die Lesart von G<sup>L</sup> in 2 Sam 5:24).

Gemäss dem Massoretischen Text soll David zuschlagen, sobald er das Geräusch von einem "Schreiten" in den Wipfeln der *bēkā'im* (-Bäume)<sup>44</sup> höre.

Rekonstruiert man die Vorlage der Septuaginta, werden zwei textliche Differenzen im Vergleich mit MT deutlich:

Anstelle einer Übersetzung von צעדה "Schreiten" (MT) hat G<sup>BA</sup> συνκλεισμοῦ und G<sup>L</sup> συνσεισμοῦ. Der Ausdruck συνκλεισμός "Einfassung" (G<sup>BA</sup>) ergibt hier keinen guten Sinn; wahrscheinlich ist συνκλεισμοῦ aus συνσεισμοῦ "Erdbeben, Windstoss, Windsturm" (G<sup>L</sup>) entstanden.<sup>45</sup> συνσεισμοῦ ist auch der Ausdruck, welchen die Septuaginta von 1 Chr 14:15 (hier stimmen die griechischen Textzeugen miteinander überein) bietet. Das Wort geht wahrscheinlich auf סַעֲרָה [Äquivalent von συνσεισμός (συσσεισμός) in 2 Kön 2:1,11], סַעַר (Äquivalent in Jer 23:19) oder שַׁעֲרָה (Äquivalent in Nah 1:3) zurück (alle diese Äquivalente haben die Bedeutung "Sturmwind, Wind"). Für das Vorliegen eines dieser Wörter in G-Vorlage spricht auch die graphische Ähnlichkeit mit צעדה (MT).

Der zweite Unterschied in 2 Sam 5:24aα besteht darin, dass die Septuaginta anstelle einer Wiedergabe von ראשי (MT) den Ausdruck τοῦ ἄλλσους (G<sup>BA</sup>), bzw. τῶν ἄλλσῶν (G<sup>L</sup>) hat. – In der Septuaginta geht ἄλλσος "Baumgruppe, (heiliger) Hain" fast ausschliesslich auf אשירה / אשרה zurück.<sup>46</sup> Die Septuaginta-Vorlage hatte an der vorliegenden Stelle wahrscheinlich den Ausdruck אשירי / אשרי (pl. constr.) "Ascheren (von *bēkā'im*)", vgl. die graphische Ähnlichkeit mit ראשי (MT). Möglicherweise ist auch der Sing. constr. in Betracht zu ziehen: אשירת / אשרת. Die Rekonstruktion des ganzen Halbverses 2 Sam 5:24aα lautet damit wie folgt: ויהי בשמעך את קול סערה באשירי הבכאים "und wenn du das Geräusch eines Windstosses (-sturmes) in den *bēkā'im*-Ascheren (der *bēkā'im*-Aschera) hörst...." Im Zusammenhang der rekonstruierten Lesart von G-Vorlage ist unter dem Ausdruck *bēkā'im* entweder wie im MT eine Baumart oder aber ein Ortsname ("in den Ascheren von *bēkā'im*") zu verstehen.

<sup>44</sup> Im Zusammenhang der massoretischen Lesart bezeichnet der Ausdruck *bēkā'im* eine bestimmte Baumart, vgl. u. den Exkurs.

<sup>45</sup> Vgl. auch P. K. McCarter, *II Samuel* (AB 9; New York, N.Y. 1984), 152.

<sup>46</sup> Bei den übrigen 41 Vorkommen ist ἄλλσος 35-mal Wiedergabe von אשירה / אשרה, dreimal steht es für עשתרת "Astarte", zweimal für במה "Kultort", einmal für עב "Wald, Dickicht".

Der in 2 Sam 5:23f (Parallelstelle 1 Chr 14:14f) begegnende Ausdruck **הַבְּכָאִים** (2 Sam 5:23: **בְּכָאִים**) wird in der Forschung mit dem Wort **בְּכָא** in Ps 84:7, welches ein Tal in der Nähe Jerusalems näher bezeichnet, in Zusammenhang gesehen. **בְּכָאִים** wird als Pl. von **בְּכָא** aufgefasst.<sup>47</sup> In **בְּכָא** sieht man entweder die Bezeichnung einer bestimmten Baumart<sup>48</sup> oder einen historischen Name (für ein Tal oder eine Ortschaft).<sup>49, 50</sup> An der vorliegenden Stelle 2 Sam 5:24 (G-Vorlage) bedeutete der rekonstruierte Ausdruck **בְּכָאִים הַבְּכָאִים** demnach “in den Ascheren der *bēkā'im*-Bäume” (besondere, geheiligte Bäume innerhalb eines Baumhaines) oder aber “in den Ascheren des Ortes *bēkā'im*”.<sup>51</sup>

Erstaunlicherweise wird die Lesart der Septuaginta in der Forschung nur selten zur Kenntnis genommen und mit Blick auf ihren textkritischen Wert diskutiert.<sup>52</sup>

Wie sind die Unterschiede zwischen den Textzeugen zu beurteilen? Was den zweiten Unterschied anbetrifft, vermutet McCarter<sup>53</sup> eine “corruption by transposition” im MT (Vertauschung von Konsonanten; aus **אשרי** oder **אשרת** wurde **ראשי**). McCarter äussert sich nicht zur Frage, ob es sich um eine versehentliche Vertauschung oder um eine absichtliche Umstellung der Buchstaben handelt. In Rechnung zu stellen ist, dass die vertauschten Buchstaben nicht benachbart sind; das *Resch* verändert seine Position von der dritten an die erste Stelle im fraglichen Wort. Das lässt eher an eine absichtliche Umstellung denken. Angesichts der Brisanz der Aussage der Septuaginta (David orientiert sich an einem Naturzeichen im Aschera-Heiligtum), ist eine absichtliche Textänderung im MT zu vermuten. Die Annahme der umgekehrten Textentwicklung dagegen ist m.E. nicht plausibel: Aus welchem Grund sollte ein Abschreiber der Septuaginta-Vorlage die Epiphanie sekundär mit der verachteten Aschera in Verbindung bringen?

<sup>47</sup> Vgl. HALAT, 124; Gesenius<sup>18</sup>, 148.

<sup>48</sup> Die botanische Identifikation ist aber unsicher, vgl. I. Löw, *Die Flora der Juden*, 4 Bände (Hildesheim, 1967), 3:240, 4:29.

<sup>49</sup> D. Yellin, “Emek Ha-Bakha: Bekhaim,” *JPOS* 3 (1923), 191–192; H.-J. Kraus, *Psalmen. 2. Teilband* (BK 15/2; Neukirchen-Vluyn, 1960), 584f; McCarter, *II Samuel*, 155–156 (McCarter deutet den Plural als “plural of ‘local extension’”, s. a.a.O., 156).

<sup>50</sup> Vgl. auch J. Hutzli, Art. “Bakah, Valley of”, in H. Spieckermann et al. (Hgg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin, New York, erscheint demnächst).

<sup>51</sup> Das letztere Verständnis findet sich in McCarter, *II Samuel*, 150.155–156.

<sup>52</sup> Soweit ich sehe, wird der textkritische Wert der Septuaginta-Lesart nur in McCarter, *II Samuel*, 152, erörtert.

<sup>53</sup> McCarter, *II Samuel*, 152.

Der erste Unterschied (צעדה “Schreiten” / סערה “Windstoss”), der für sich allein schwieriger zu beurteilen ist, könnte angesichts der Beurteilung der zweiten Differenz wie folgt erklärt werden: Dem Abschreiber des MT ging es darum, das in Baumkulten als numinos angesehene Naturphänomen (plötzlicher Windstoss)<sup>54</sup> umzudeuten: JHWH schreitet durch die Wipfel. In ähnlicher Weise wurde der Text von Josephus (Ant. VII 76f) theologisch umgedeutet: Gemäss seiner Darstellung greift David an, sobald die Bäume des “Hains des Weins” sich bewegen – eine Bewegung, die *nicht* vom Wind ausgelöst wird.<sup>55</sup>

EXKURS: ÜBERLEGUNGEN ZUR ASCHERA (ZUM ASCHEREN-HAIN)  
IN 2 SAM 5:24 (SEPTUAGINTA)

Ist die Lesart der Septuaginta gemäss der hier vorgelegten Überlegungen als die ursprüngliche anzusehen, legt es sich nahe, kurz auf die Frage nach der konkreten Bezugsgrösse des Ausdrucks “Aschera” (bzw. “Ascheren von *bēkā’im*” / “Ascheren der *bēkā’im*-Bäume”) an der vorliegenden Stelle einzugehen. Diese Frage – bezüglich aller Vorkommen von “Aschera” im AT – wird bekanntlich in der Forschung lebhaft diskutiert.

Mehrheitlich wird unter den Forschern die Ansicht, dass der Ausdruck “Aschera”, sofern er nicht die Göttin selber meine, sich auf einen leblosen Kultgegenstand (Kultpfahl, stilisierter Baum, Kultbild)<sup>56</sup> beziehe, vertreten. Es gibt aber auch Autoren und Autorinnen, die mit Blick auf Stellen wie Dtn 16:21 und Ri 6:25–30 dafürhalten, dass der Ausdruck manchmal einen wirklichen Baum oder eine Baumgruppe, einen heiligen Hain, bezeichne.<sup>57</sup> Zugunsten der letzteren Ansicht

<sup>54</sup> Im Zeus-Orakelheiligtum wurde das durch Wind ausgelöste Rascheln des Laubes auf einen Bescheid von Zeus hin gedeutet (s.u. Exkurs).

<sup>55</sup> πρὶν ἢ τὰ ἄλση σαλεύεσθαι μὴ πνέοντος ἀνέμου (...) (Ant. VII 77).

<sup>56</sup> S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34; Atlanta, GA, 1988), 1–3; O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg u.a., <sup>5</sup>2001 = 1992), 262f.382.384; Ch. Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs* (BBB 94/1–2; Weinheim, 1995), 183–185; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSup 265; Sheffield, 2000), 55–77.

<sup>57</sup> E. Lipiński, “The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit”, *OLP* 3 (1972), 101–119, hier 111–116; A. Lemaire, “Les inscriptions de Khirbet el-



könnte nun auch die Stelle 2 Sam 5:24 – gemäss der älteren, der Septuaginta zugrunde liegenden Lesart – ins Feld geführt werden: Die Vorstellung des vom Wind verursachten Geräuschs lässt eher an einen lebendigen, mit Laub ausgestatteten Baum als an einen unbeweglichen Kultgegenstand denken. Als bekannte Parallele ist die Orakelstätte von Dodona zu nennen: Die Anwesenheit der Gottheit (Zeus) kommt hier im Rascheln von Eichenlaub zum Ausdruck.<sup>58</sup>

In der Bibel findet sich keine direkte Parallele. Allerdings ist öfters von bedeutsamen (heiligen) Bäumen die Rede;<sup>59</sup> an einer dieser Stellen (Gen 12:6f) scheint der erwähnte Baum eine Orakelfunktion zu haben (doch Genaueres über die Vermittlung des Gottesbescheides verlautet nicht). In Ri 9:37 ist von einer “Wahrsager”-Eiche die Rede.<sup>60</sup>

Damit ist natürlich kein Urteil über die verschiedenen Vorkommen des Ausdrucks “Aschera” im AT gesprochen. Es gibt auch Stellen, bei welchen der Bezug auf einen stilisierten Baum oder einen Pfahl nahe liegender ist als auf einen lebendigen Baum (vgl. die Stellen, an welchen vom “Machen”, “Bauen” oder “Aufrichten” einer Aschera die Rede ist: 1 Kön 14:15.23; 16:33; 2 Kön 17:10.16; 21:3; 2 Chr 33:3).<sup>61</sup> 2 Sam 5:24(G) gesellt sich aber zu Stellen, bei denen die Referenz auf einen lebendigen Baum möglich oder wahrscheinlich ist: Bezüglich Ri 6:25–30 macht E. Lipiński<sup>62</sup> darauf aufmerksam, dass das Holz der Aschera für das Ganzopfer eines Stieres ausreichen muss und dass Gideon 10 Männer benötigt, um den Baal-Altar und die Aschera zu zerstören. Das scheint eher auf einen echten, grossen Baum (oder

---

Qom et l’Ashera de YHWH”, *RB* 84 (1977), 595–608, hier 603–607; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74; Freiburg Schweiz, Göttingen, 1987), 23; J. E. Taylor, “The Ashera, the Menorah and the Sacred Tree”, *JSOT* 66 (1995), 29–54; O. Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (JSOT.S 261; Sheffield, 1998), 16–57 (Figs. 1–97), hier 54f.

<sup>58</sup> M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford, 1997), 34; J. Rickenbach, *Dodona – eine der ältesten Orakelstätten in der Antike*, in U. App et al. (Hg.), *Orakel. Der Blick in die Zukunft* (Zürich, 1999), 44–49, hier 44f.

<sup>59</sup> Vgl. u.a. Gen 12:6; 21:33; 35:4, 8; Ri 4:5; 6:11; 9:6, 37; 1 Sam 14:2; 31:13. Vgl. dazu O. Keel, S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religiosität* (Göttingen u.a., 2002), 58–61; Hutzli, *Erzählung*, 259f.

<sup>60</sup> Keel, *Goddesses*, 49f; Keel, Schroer, *Schöpfung*, 58.

<sup>61</sup> Vgl. Olyan, *Asherah*, 1f.; Keel, Uehlinger, *Göttinnen*, 262; Day, *YHWH*, 53.

<sup>62</sup> Lipiński, “Goddess”, 112.

sogar mehrere Bäume)<sup>63</sup> als auf einen Kultpfahl oder einen stilisierten Baum hinzuweisen.

Bezüglich der viel diskutierten Stelle Dtn 16:21, welche aufgrund des verwendeten Vokabulars den Bezug auf einen wirklichen Baum nahelegt, wird zwar von verschiedener Seite zu Recht argumentiert, dass נטע “pflanzen” auch im übertragenen Sinn verwendet werden kann. Was m.E. gegen einen Bezug auf einen stilisierten Baum spricht, ist, dass der Ausdruck כָּל־עֵץ an dieser Stelle kaum (die an sich mögliche) Bedeutung “(eine Aschera) aus jeder Art von Holz” hat: Inwiefern sollte in diesem Zusammenhang der Umstand, dass der künstliche Baum aus verschiedenen Holzarten gefertigt sein kann, bedeutsam sein?<sup>64</sup> Das Verständnis כָּל־עֵץ “jede Art von Baum” ist viel naheliegender.

Zu erwähnen sind schliesslich auch die Stellen Ex 34:13, 2 Kön 18:4; 23:14, an welchen im Zusammenhang mit der geforderten Zerstörung der “Aschera” gezielt das Verb כרת “abschneiden, abhauen, fällen” gebraucht wird. Für die an den genannten Stellen gleichzeitig geforderte Vernichtung anderer Kultgegenstände wie Altären, *Bāmôt*, Mazzeben werden andere spezifische Ausdrücke gebraucht.<sup>65</sup> Da כרת häufig<sup>66</sup> für das Abschneiden von Büschen und für das Fällen von Bäumen verwendet wird, könnte auch an den erwähnten Stellen der Ausdruck sich auf wirkliche Bäume beziehen.<sup>67</sup>

Das an drei weiteren Stellen (Dtn 7:5; 2 Chr 14:2; 31:1) für den zerstörerischen Akt an Ascheren verwendete גִּדַע “abhauen, abschneiden” findet ebenfalls für das Fällen von Bäumen Verwendung (vgl. Jes 10:33). Schliesslich lässt auch der Sprachgebrauch an den beiden Stellen Dtn 12:3 und 2 Kön 23:5, an welchen das Verbrennen (שרף) der verfeimten “Ascheren” verlangt wird, Bäume als Referenzgegenstände als möglich erscheinen.

<sup>63</sup> Aufgrund des Ausdrucks הַאֲשֵׁרָה בְּעֵצֵי הַחַיִּים (V.26) denkt Lipiński (“Goddess”, 112) an einen aus mehreren Bäumen bestehenden Hain. חַיִּים kann aber auch “Holzstücke” (vgl. HALAT, 818) bedeuten [(...) mit den Holzstücken der Aschera]. Die Annahme, dass mehrere Bäume gemeint sind, ist also nicht zwingend.

<sup>64</sup> Den Bezug auf einen stilisierten Baum vorausgesetzt, würde die Ergänzung כָּל־עֵץ allenfalls dann Sinn machen, wenn damit zum Ausdruck gebracht werden sollte, dass zwar eine Aschera aus allen möglichen Holzarten, nicht aber eine Aschera aus einem anderen Material (z.B. Stein) im JHWH-Heiligtum verboten sei – der Zusammenhang von Dtn 16:21–22 spricht aber gegen eine solche Deutung.

<sup>65</sup> Altäre sollen “niedergerissen” (נָתַץ), vgl. Ex 34:13; Dtn 7:5; 2 Kön 23:15, 2 Chr 31:1), Mazzeben (aufgerichtete Kultsteine) sollen “zerschlagen” (שָׁבַר Pi., vgl. Ex 34:13; Dtn 7:5; 2 Kön 18:4; 23:14), *bāmôt* sollen “entfernt” (סֹרַח Hi., vgl. 2 Kön 18:4; 2 Chr 14:2, 4) werden.

<sup>66</sup> Dtn 19:5; Ri 9:48; 1 Kön 5:20; Jes 14:8; Jer 46:23; vgl. aber 1 Kön 15:13.

<sup>67</sup> Vgl. Keel, *Goddesses*, 49f.

Als Schlussfolgerung der Untersuchung dieses Exkurses ist festzuhalten, dass der biblische Befund eine Engführung bei der Begriffsbestimmung auf nur eine Referenzgrösse nicht erlaubt. Während sich an einigen Stellen die Annahme eines Bezuges auf einen Kultpfahl oder ein Gottesbild nahelegt, ist bei andern Stellen von einem Bezug auf einen lebendigen Baum auszugehen.

(Ende des Exkurses)

Die dritte Lesart der massoretischen Textfassung, die hier zur Sprache kommt, befindet sich zu Beginn der Erzählung von der Heraufführung der Lade nach Jerusalem durch David (2 Sam 6):

2 Sam 6:2a:

MT: וַיִּקָּם | וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבְּעַלְי יְהוּדָה

G<sup>B</sup>: καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυεὶδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰούδα ἐν ἀναβάσει\*

4QSam<sup>a</sup>: אֶתֹּו בַעֲלָה הִיא קָרִי [ת] יַעֲרִים אֲשֶׁר [ ] לִיהוּדָה

-----  
\* ἐν ἀναβάσει] G<sup>t</sup>: ἐν τῇ ἀναβάσει τοῦ βουνοῦ

1 Chr 13:6a:

MT: וַיַּעַל דָּוִד וְכָל־יִשְׂרָאֵל בְּעֵלְתָּהּ אֶל־קִרְיַת יַעֲרִים אֲשֶׁר לִיהוּדָה

G<sup>BA</sup>: καὶ ἀνῆγαγεν αὐτὴν Δαυεὶδ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἀνέβη εἰς πόλιν Δαυεὶδ ἣ ἦν τοῦ Ἰούδα

Der Text des MT mit dem Ausdruck בעלי יהודה wird von den Forschern auf zwei verschiedene Arten verstanden: Entweder wird בעלי יהודה als Toponym Baale Jehuda (*ba'ālê yēhūdâ*) (Caquot / de Robert)<sup>68</sup> oder aber als "Bürger Judas" (alte Übersetzungen G,V,S, Blenkinsopp,<sup>69</sup> McCarter<sup>70</sup>) aufgefasst. Im ersten Fall dient בעלי יהודה als Ortsadverbiale, bei der zweiten Verstehensmöglichkeit als Näherbestimmung von אשר אתו "alle Männer, die mit ihm waren":

a) "David und das ganze Volk, das bei ihm war, standen auf und gingen von Baale Jehuda aus, um von dort die Lade Gottes heraufzubringen..."

b) "David und das ganze Volk, das bei ihm war von den Bürgern Judas, standen auf, um von dort die Lade Gottes heraufzubringen..."

<sup>68</sup> A. Caquot, P. de Robert, *Les livres de Samuel*, (CAT 6; Genève, 1994), 409.

<sup>69</sup> J. Blenkinsopp, "Kiriath-Jearim and the Ark", *JBL* 188 (1969), 143–156, hier 152.

<sup>70</sup> P. K. McCarter, *II Samuel*, 162.

Bei der Verstehensmöglichkeit a) stellt sich die Frage, weshalb im vorausgehenden Kontext nicht davon die Rede ist, dass David und seine Männer den Ort Baale Jehuda aufgesucht haben. Die Lesarten 4QSam<sup>a</sup> und 1 Chr 13:6, die eine Lokalität Baal oder Baala als *Zieldestination* der Fortbewegung Davids zu Beginn des betreffenden Verses nennen, scheinen insofern passender zu sein: "David und seine Männer gingen *nach* Baal Jehuda, um von dort die Gotteslade heraufzuführen." Demgegenüber wirkt MT mit der zweimaligen Verwendung der Präp. ׀ן umständlicher.

Bei der Verstehensmöglichkeit b) ist zunächst zu fragen, inwiefern "das ganze Volk" als Teilmenge der "Bürger Judas" vorstellbar ist. Zu bedenken ist auch, dass eine Spannung zum vorangehenden V. 1 besteht, in welchem davon die Rede ist, dass David die Elite von *Israel* versammelt hat. Schliesslich wirkt bei dieser Verstehensmöglichkeit störend, dass im nachfolgenden Kolon מִשָּׁם "von dort" im näheren Kontext kein Bezugswort hat (der Ortsname fehlt ja). Forscher, welche diese Deutung favorisieren, sehen das Referenzwort von מִשָּׁם in der vorausgehenden Erzählung 2 Sam 5:22–25 (מִגִּבְעַ עַד־בְּאֵרֶי גִּזְרֹן V. 25) oder in 1 Sam 6:20–7:2 (Kirijat Jearim).

Was die Lesarten von 4QSam<sup>a</sup> und 1 Chr 13:6 anbetrifft, ist als älteres Element בעלה bzw. בעלתה vorzusetzen; die Gleichsetzung mit Kirjat Jearim ist wahrscheinlich eine spätere Ergänzung.

Nach der Mehrzahl der Forscher enthält die Lesart der Septuaginta mit den zwei Ausdrücken ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰουδα und ἐν ἀναβάσει eine Dublette. Das erste Element ἀπὸ τῶν ἀρχόντων entspricht der Lesart vom MT gemäss der zweiten möglichen Deutung. Das zweite Element ἐν ἀναβάσει könnte man auf במעלה "auf den Aufstieg" zurückführen.<sup>71</sup> ἐν ἀναβάσει dient manchmal auch als Übersetzung von בעלות (Inf. constr. v. עלה Qal) "während des Heraufgehens". Bei beiden Rekonstruktionsversuchen fällt die Nähe zu dem von 4QSam<sup>a</sup> (בעלה) und dem von 1 Chr 13:6 (בעלתה) gebotenen Ausdruck auf; so gibt es auch Forscher, die in ἐν ἀναβάσει einen Hinweis darauf sehen, dass die Tradition von G auch in Berührung mit dem in 4QSam<sup>a</sup> oder

<sup>71</sup> Vgl. Wellhausen, *Text*, 166; S. Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, (OBO 57; Fribourg, 1984) 102.

1 Chr 13:6 enthaltenen Wort gekommen war.<sup>72</sup> Möglich scheint z.B., dass das zweite Glied der Dublette בעלה lautete; ein Abschreiber der Septuaginta-Vorlage oder der Übersetzer hätte dieses Toponym (Baala = “Ort des Baals”) aus theologischen Gründen zu במעלה “im Aufstieg” verändert bzw. dieses Wort in der Übersetzung wiedergegeben.<sup>73</sup>

Für diese Sicht könnte sprechen, dass in der Septuaginta an zwei Stellen, an welchen in MT ein Baal-haltiges Toponym begegnet, eine adäquate Wiedergabe fehlt (für בעל פְּרָצִים in 2 Sam 5:20 steht ἐπάνω διακοπῶν; an der Stelle 2 Sam 13:23 [בעל חֲצוֹר] wählt der Übersetzer eine ungenaue Transkribierung: Βαίλασσω [G<sup>B</sup>], Βελλασσω [G<sup>A</sup>], Βασελλασσω [G<sup>L</sup>]). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang weiter, dass in der Septuaginta auch an der Parallelstelle 1 Chr 13:6 der Baal-haltige Namen vermieden wird (vgl. εἰς πόλιν Δαυείδ).<sup>74</sup>

Ph. Hugo<sup>75</sup> macht in methodischer Hinsicht zu Recht darauf aufmerksam, dass vor einer vorschnellen Annahme einer Dublette versucht werden sollte, die Lesart der Septuaginta mit den beiden fraglichen Elementen als sinnvolles Ganzes zu verstehen. Hugo rekonstruiert den Text der Septuaginta-Vorlage wie folgt: ויקם וילך דוד וכל-העם אשר (.... להעלות משם) “David und das ganze Volk, das von den Anführern Judas mit ihm war, erhob sich und ging nach Baala (eventuell “in der Steige”), um von dort die Lade Gottes hinaufzuführen....”<sup>76</sup> – Bezüglich der von Hugo rekonstruierten Lesart stellen sich z.T. die gleichen Fragen wie oben zur Lesart von MT (zweite Deutemöglichkeit): Wie ist das Verhältnis zwischen den Grössen “Bürger Judas” und “das ganze Volk” zu bestimmen? Besteht zwischen V. 2 mit dem Ausdruck “Bürger Judas” nicht eine Spannung zu V. 1 (Aussage von der Versammlung der Elite Israels durch David)? Angesichts dieser Schwierigkeiten und der Schwerfälligkeit der Formulierung bestehen Zweifel, dass der von Hugo rekonstruierte Text mit allen seinen Bestandteilen vom Autor der Erzählung intendiert war. – Ein Umstand, der die Annahme einer Dublette der Septuaginta an der vorliegenden Stelle erleichtert, besteht darin, dass der Text dieses Textzeugen verhältnismässig viele mutmassliche Dubletten

<sup>72</sup> So Pisano, *Additions*, 103f; Caquot, de Robert, *Samuel*, 409.

<sup>73</sup> So Pisano, *Additions*, 103f.

<sup>74</sup> Vgl. Pisano, *Additions*, 103f.

<sup>75</sup> Ph. Hugo, “Die Septuaginta in der Textgeschichte der Samuelbücher. Methodologische Prinzipien am Beispiel von 2Sam 6,1–3”, in M. Karrer, W. Kraus (Hgg.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219; Tübingen, 2008), 336–352.

<sup>76</sup> Vgl. Ph. Hugo, “Septuaginta”, 347.

aufweist (die z.T. auf die Septuaginta-Vorlage zurückgeführt werden können).<sup>77</sup>

Wie sind die sich unterscheidenden Lesarten zu beurteilen?

Oben wurde aufgezeigt, dass die Lesart von MT, wie immer man sie versteht, gewisse Schwierigkeiten bietet. Gibt es eine Erklärung dafür, wie der Ausdruck *מבעלי יהודה* (MT) sekundär aus *בעל יהודה* oder *בעלת יהודה* (vgl. die Lesarten von 4QSam<sup>a</sup> und 1 Chr 13:6) entstanden sein könnte? Wellhausen<sup>78</sup> und Driver<sup>79</sup> gehen davon aus, dass die Präp. *מן* vor *יהודה בעלי* aufgrund des Verständnisses von *בעלי יהודה* als “Bürger Judas” im MT sekundär eingefügt worden sei.<sup>80</sup> Nun stellt sich aber die Frage, aus welchem Grund ein Abschreiber *יהודה בעלי* als “Bürger Judas” verstand – oder: verstehen *wollte*. Eine solche Deutung des Ausdrucks drängt sich aufgrund des folgenden, einen Ortsnamen voraussetzenden *משם* ja nicht auf. Angesichts der bekannten Tendenz der massoretischen Textfassung von 1–2 Sam, Namen mit Baal als theophorem Bestandteil zu vermeiden oder zu verballhornen (Isch-Boschet ersetzt Esch-Baal), spricht vieles dafür, dass ein Abschreiber von MT den Namen “Baal (Baala) in Juda” durch das Appellativum “Bürger von Juda” gezielt ersetzte. Er fügte die Präposition *מן* wie auch die Pl.-cstr.-Endung *-ê* ein, um die Deutung des Ausdrucks als “Bürger Judas” nahezulegen. Die Präposition *מן* hätte vielleicht ursprüngliches *אל* verdrängt. Der Abschreiber der protomasoretischen Textfassung hätte sich daran gestossen, dass der Ausgangsort für die Überführung der Lade ausgerechnet Baal oder Baala hiess. Wie Schreiber an andern Stellen des MT<sup>81</sup> nahm er die syntaktische Schwierigkeit (*משם* ist seines Bezugswortes beraubt) der von ihm kreierten Lesart in Kauf.

Treffen die hier angestellten Überlegungen zu, gehen die drei hier besprochenen Lesarten der massoretischen Textfassung auf Textände-

<sup>77</sup> Vgl. die Zusammenstellung in S. R. Driver, *Notes*, LVI-LVIII. Für die Beurteilung einer jeden Stelle hat man sich jedoch an Ph. Hugos oben erwähnte methodische Richtlinie zu halten.

<sup>78</sup> Wellhausen, *Text*, 166f.

<sup>79</sup> Driver, *Notes*, 266.

<sup>80</sup> Driver, *Notes*, 266, vermutet zudem, dass *בעלי יהודה* eine Dittographie zugrunde liegen würde (Zweifachschreibung des *Jod*). Er nimmt also folgende Textentwicklung an: *יהודה בעל* > *בעלי יהודה* > *מבעלי*.

<sup>81</sup> Vgl. z.B. die Lesarten der massoretischen Textfassung in 1 Sam 1:16: *אל־תִּתֶּן אֶת־אֲמַתְךָ לְפָנַי בַּת־בְּלִיעֵל* und in 2:20: *הַשְּׂאֵלָה אֲשֶׁר שְׂאֵל לַיהוָה*. Vgl. dazu Hutzli, *Erzählung*, 69f und 109–111.

rungen aus anti-polytheistischen Gründen zurück: David führt nicht besiegte Götter, sondern nichtige Götzen mit sich fort. Das Naturzeichen, an dem sich David bei seiner Kampfführung in der zweiten Philisterschlacht orientiert, beobachtet er nicht in einem Aschera-Hain, sondern in einer Baumgruppe, die nichts Heiliges an sich haben muss. Schliesslich wird im MT der Baal-haltige Name des Ausgangsorts für die Heimführung der Lade vermieden. Diese drei mutmasslichen Eingriffe passen zu mehreren "anti-polytheistischen" Veränderungen innerhalb der massoretischen Textfassung von Samuel, die theophore Elemente von Namen betreffen. Das Element **בַּעַל** wird durch das Substantiv **בְּשֵׁת** "Schande" ersetzt; aus Esch-Baal wird Isch-Boschet; aus Meri-Baal oder Merib-Baal Mephi-Boschet. Jeru-Baal wird zu Jeru-Beschet (<Jeru-Boschet). Zudem wird wahrscheinlich einmal Beel-Jada (<Baal-Jada) zu El-Jada (vgl. 2 Sam 5:16 mit 1 Chr 14:7).<sup>82</sup>

### 3. INKONSISTENZ DER MASORETISCHEN TEXTFASSUNG

Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass an bestimmten Stellen sowohl in der Septuaginta als auch im MT der Text aus theologischen Gründen verändert wurde. Hier wie dort scheint das Bedürfnis, sich gegenüber den andern Religionen abzugrenzen, zu den Texteingriffen geführt zu haben. Es handelt sich um verschiedene Eingriffe an je andern Stellen in den beiden Textzeugen; an einer Stelle (2 Sam 6:2) allerdings wurden gemäss der vorliegenden Untersuchung MT und Septuaginta aufgrund der gleichen Überlegung verändert: Es liegt eine Umdeutung des theophoren Ortsnamens Baala vor (4QSam<sup>a</sup> und

<sup>82</sup> Vgl. dazu D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, (OBO 50/1; Freiburg Schweiz, Göttingen, 1982), 93\*. Tov, *Text*, 22f. – Diese Deutung des Namenselements -bošet ist nicht unumstritten: M. Tsevat, "Ishboshet and Congeners. The Names and Their Study", *HUCA* 46 (1975), 71–87, hier 71–73 und St. Schorch, "Baal oder Boschet? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte", *ZAW* 112 (2000), 598–611, sehen im Namensbestandteil **בְּשֵׁת** nicht ein verunglimpfendes Substitut, sondern ein theophores Element (Bezeichnung einer u.a. im Akkadischen erwähnten Schutzgottheit [*baštu*]). Gegenüber dieser Auffassung ist zu bedenken, dass die betreffende Gottheit weder im AT noch in altisraelitischen Inschriften belegt ist und dass die Differenz in der biblischen Textüberlieferung (-bošet in Sam (MT) einerseits und -ba'al in Chr sowie an verschiedenen Sam-Stellen in G<sup>l</sup> und Vetus Latina andererseits) m.E. so nicht befriedigend erklärt werden kann.

die Parallelstelle der Chr dagegen bewahren den Namen als Teil der ursprünglichen Lesart).

Was die verschiedenen hier besprochenen mutmasslichen Textänderungen im MT anbetrifft, ist auffällig, dass sie nicht systematisch erfolgt sind. So begegnen im MT an zwei andern Stellen in 1–2 Sam geografische Namen mit dem theophoren Element Baal (vgl. 2 Sam 5:20: **בַּעַל פְּרָצִים**; 13:23: **בַּעַל חֶצְוֹר**). Die Septuaginta hingegen vermeidet an diesen beiden Stellen erneut eine angemessene Wiedergabe<sup>83</sup> und ist insofern konsistenter. Dass im MT einzig der Name Baal / Baala in 2 Sam 6:2 verändert worden ist, hängt wohl damit zusammen, dass dem hier bezeichneten Ort aufgrund des längeren Aufenthalts der Lade eine besonders wichtige Funktion zukommt. – Eine Inkonsistenz im MT besteht weiter darin, dass ein Bearbeiter zwar wie gezeigt wahrscheinlich den Ausdruck “die Ascheren (die Aschera) von *bēkā’im*” aus theologischen Gründen korrigiert, das Wort “*tērāpīm*” (Ausdruck für einen Hausgott oder Ahnengott,<sup>84</sup> vgl. 1 Sam 19:13.16) in der Erzählung von der Errettung Davids durch Michal (vgl. 1 Sam 19:11–17) aber stehen lässt. Auch in der ausführlich von einem Kultmahl auf einer *bāmā* handelnden Erzählung 1 Sam 9:1–10:16 fehlen Eingriffe (der Ausdruck **בַּמָּה** wird in 1 Sam 9:12, 13, 14, 19, 25; 10:5, 13 verwendet). An der Stelle 1 Sam 22:6 dagegen scheint im MT das Wort **בַּמָּה** ersetzt worden zu sein (MT hat **רַמָּה**, was keinen guten Sinn macht); die Septuaginta (**Βαμό**, G<sup>BL</sup>) weist auf ursprüngliches **בַּמָּה** als Bezeichnung des Ortes, an dem sich Saul mit seinen Dienern versammelt, hin.<sup>85</sup> Man kann sich vorstellen, dass die positive oder zumindest wertfreie Erwähnung der *bāmā* in 1 Sam 9:1–10:16 sowie des *tērāpīm* in 1 Sam 19:13.16 bei Schreibern, welche den dtr Grundanschauun-

<sup>83</sup> S.o. (2., 2 Sam 6:2, Besprechung der Lesart der Septuaginta).

<sup>84</sup> In neueren Forschungsbeiträgen gibt es eine Tendenz, für das biblische **תַּרְפִּים** der zweiten Deutung den Vorzug zu geben: Vgl. H. Rouillard, J. Tropper, “TRPYM, rituels de guérison et culte des ancêtres d’après 1 Samuel 19,11–17 et les textes parallèles d’Assur et de Nuzi”, *VT* 37 (1987), 351–357; K. van der Toorn, “The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence”, *CBQ* 52 (1990), 203–222; T. J. Lewis, Art. “Teraphim – **תַּרְפִּים**”, in K. van der Toorn et al. (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons* (Leiden, <sup>2</sup>1999), 844–850, hier 849.

<sup>85</sup> Vgl. Driver, *Notes*, 180; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, (ICC; Edinburgh, 1898), 205; Budde, *Bücher*, 152; McCarter, *I Samuel*, 361. J. Hutzli “Saul als Feind Jhwhs, Davis als Verehrer Jhwhs. Zum schriftgelehrten und polemischen Charakter von 1 Sam 22,6–23,” in T. Naumann, R. Hunziker (Hgg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag* (Stuttgart, 2009), 191.



gen nahe standen, ebenfalls Anstoss erregten; eine Veränderung des Textes blieb aber aus. Das könnte damit zusammenhängen, dass eine Veränderung in den Erzählungen 9:1–10:16 und 19:11–17 schwieriger zu bewerkstelligen war, da der fragliche Ausdruck jeweils mehr als einmal vorkommt. Wahrscheinlich spielten auch pragmatische Gesichtspunkte eine wichtige Rolle: Die Schreiber änderten anstössige Ausdrücke an Stellen, wo sich ihnen eine “günstige” Gelegenheit zur subtilen und “sinnvollen” Veränderung des Konsonantenbestands bot: Verwandlung der Gottesbezeichnung in ein passendes Apellativum in 2 Sam 5:24, Veränderung des theophoren Toponyms zu einem Apellativum in 2 Sam 6:2, Verwandlung des Ausdrucks für “Kulthöhe” in ein Toponym in 1 Sam 20:6. Für die betreffende Wortverwandlung war jeweils nur ein minimaler Eingriff am Konsonantentext erforderlich.

Resümierend ist festzuhalten, dass sowohl in der massoretischen Textfassung als auch in der Septuaginta der Samuelbücher an bestimmten Stellen Aussagen aus anti-polytheistischen Gründen verändert wurden; die betreffenden Lesarten (innerhalb des jeweiligen Textzeugen) stehen wahrscheinlich in einem Zusammenhang; ihnen kann jeweils das gleiche Veränderungsmotiv zugeordnet werden. Was die Bearbeitungen in der massoretischen Textfassung anbetrifft, kann aufgezeigt werden, dass diese nicht in systematischer und umfassender Weise erfolgt sind.

TEXTVERDERBNIS UND LITERARISCHE UMGESTALTUNG.  
TEXTGESCHICHTE VON 1 SAM 5:1–6 IM VERGLEICH  
ZWISCHEN DEM HEBRÄISCHEN TEXT DER MASSORETEN  
UND DER ÄLTESTEN GRIECHISCHEN BIBEL

*Adrian Schenker*

1. DIE FRAGE UND DAS INTERESSE DER FRAGESTELLUNG

Die Plage, die nach 1 Sam 5 die Philister schlug, ist in der hebräischen Bibel (MT) nicht dieselbe wie in der griechischen (LXX). Aber es besteht kein Zweifel, dass es sich in beiden Bibeln um die gleiche Erzählung handelt. Denn die handelnden *Personen*, nämlich der Gott Israels, der Gott der Philister, die philistäischen Priester und das Volk der Philister selbst, der *Ort*, die Stadt Aschdod und das Adyton des dortigen Tempels, wo das Standbild Dagon und die Bundeslade *Jhwhs* standen, die *Zeit*, nämlich die Tage nach dem Krieg der Israeliten mit den Philistern, der mit der Niederlage der Israeliten bei *Eben Eser* endete, 1 Sam 4:1–11, kurz nachdem der Priester Eli in Schilo gestorben war, 1 Sam 4:12–18, und die berichteten *Ereignisse* und *Vorfälle*, nämlich die Unterbringung der erbeuteten Bundeslade im Tempel Dagon, der zweimalige Sturz der Statue Dagon in der Nacht, ihre Wiederaufrichtung, die Heiligung der Schwelle des Dagontempels durch Bruchstücke der Statue, die auf sie gefallen waren, die schwere Plage, mit der die Philister heimgesucht wurden: all das ist beiden Erzählungen gemeinsam. Die Unterschiede betreffen Einzelheiten dieses gemeinsamen Erzählgutes. Quantitativ ausgedrückt würde man sagen: Die hebräische und die griechische Fassung der erzählten Geschichte stimmen in etwa neunzig Prozent miteinander überein. Das erlaubt es, von einer einzigen Erzählung zu sprechen.

So stellt sich die Frage: Warum unterscheiden sich die beiden Fassungen in einigen narrativen Zügen voneinander? Fünf Antworten sind denkbar: Entweder hat sich der griechische Übersetzer nicht genau an seine hebräische Vorlage gehalten, oder aber die hebräische Vorlage des griechischen Übersetzers und der hebräische Vorläufertext des MT (oder nur eine dieser beiden Textfassungen) weisen Schreibfehler

auf, oder aber diese beiden Texte (oder nur einer von beiden) enthalten redaktionelle Veränderungen.

Die Beantwortung der Frage wird nur befriedigen, wenn alle Möglichkeiten vorurteilsfrei erwogen werden. Da 1 Sam 5:1–6 in Qumran nicht bezeugt ist, muss sich diese Untersuchung auf die hebräische Bibel der Massoreten und auf die griechische Bibel, einschliesslich der *Vetus Latina*, eines privilegierten, weil in vielen Fällen sehr alten Zeugen der griechischen Bibel, beschränken.<sup>1</sup>

Das Ergebnis einer solchen Analyse wirft Licht auf die Textgeschichte der Samuelbücher. Die Textgeschichte kann eigentlich erst geschrieben werden, wenn die ältesten Textzeugen über die ganze Länge eines biblischen Buches in allen Einzelheiten miteinander verglichen worden sind. Zu oft werden noch Überblicke über die Textgeschichte geboten, denen dieses unentbehrliche Fundament fehlt.<sup>2</sup> Was folgt, ist demgemäss nur eine kleine, aber hoffentlich genaue Teilkarte im Gesamtatlas der Textgeschichte der Bücher *Samuel* und *Könige*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die andern Textzeugen: Vulgata, Targum, Peschitta dürfen hier unberücksichtigt bleiben, weil sie dem MT entsprechen. Überall, wo von diesem die Rede ist, sind sie als seine Zeugen mitzudenken. Die hexaplarischen Übersetzer bezeugen da, wo sie für 1 Sam erhalten sind, meistens ebenfalls den MT. All die genannten Zeugen blühten im christlichen Zeitalter (1.–4. Jh. n. Chr.), während die LXX ins 2. oder sogar 3. vorchristliche Jahrhundert hinaufreicht. Die fragmentarischen Lesarten der *Vetus Latina*, eines lateinischen Zeugen der LXX aus dem 3. Jh. n. Chr., sind bequem zugänglich bei N. Fernández Marcos, J.R. Busto Saiz, *La Biblia griega antioquena, I, 1–2 Samuel* (TECC 50; Madrid, 1989), aber es ist bisweilen ratsam, sie in ihren Quellen zu prüfen, und bei C. Morano Rodríguez, *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias vulgatas españolas. 1–2 Samuel* (TECC 48; Madrid, 1989), 8–9 finden sich die *Vetus Latina*-Zitate der spanischen *Vulgata*-Handschriften.

<sup>2</sup> E. Tov, “3 Kingdoms Compared With Similar Rewritten Compositions,” in A. Hilhorst, E. Puech, E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122; Leiden-Boston, 2007), 345–366, hier 353, entscheidet sich für die zeitliche Priorität des Vorläufers des massoretischen Konsonantentextes im Vergleich mit der hebräischen Vorlage der griechischen Übersetzung von 1 Kön, ohne jedoch verifiziert zu haben, ob sich seine These in der *Mehrzahl* der literarischen Unterschiede zwischen den beiden Textformen bestätigt. Solche Differenzen sind hier in der Tat überaus zahlreich. In jedem Kapitel gibt es mehrere. Sie sind manchmal gross, manchmal nur klein. Aber das Beispiel des Buches *Jeremia* zeigt, dass ein literarischer Bearbeiter einer Textform *sowohl* grosse *als auch* kleine literarische Modifikationen schafft. Man darf daher nicht nur die grossen Differenzen berücksichtigen, sondern man muss *alle* Unterschiede, grosse und kleine untersuchen, um die Frage entscheiden zu können, welche Textform die ursprünglichere und welche die bearbeitete ist.

<sup>3</sup> Die Textgeschichte der Samuelbücher allgemein und von 1 Sam 5–6 ist Gegenstand von Untersuchungen bei O. Thénius, *Die Bücher Samuelis* (KeH 4; Leipzig, 1842, 2. Aufl. 1864); J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871); E. Ch. Ulrich, Jr., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, Mont.,

Die textkritischen Untersuchungen behandelten die Lesarten der LXX bisher atomistisch. Jede wurde isoliert mit der entsprechenden Lesart des MT verglichen. Es wurde nie der Versuch unternommen, die Perikope 1 Sam 5–6 in der Form der griechischen Bibel in sich selbst als Ganzes zu verstehen und zu prüfen, ob sie eine erzählerisch-literarisch sinnvolle Einheit darstellt. Dieser bisher unterlassene methodische Schritt bildet den Gegenstand der hier vorliegenden Studie. Ein solcher Schritt ist notwendig, weil sich die LXX ähnlich wie 4QSam<sup>a</sup> im Unterschied zu den andern alten Textzeugen vom MT *literarisch* unterscheidet.

## 2. WIE ÜBERTRÄGT DER GRIECHISCHE ÜBERSETZER DER SAMUELBÜCHER SEINE HEBRÄISCHE VORLAGE?

Um eine solche Frage methodisch angemessen zu beantworten, ist es notwendig, zuerst die ursprüngliche griechische Übersetzung der Samuel- und Königsbücher aus dem handschriftlich bezeugten Text herauszuschälen. Für die vorliegende Untersuchung kann die allgemeine Feststellung genügen, dass der oder die griechischen Übersetzer dieser biblischen Bücher zu einer literalistischen Wiedergabe neigen. Bei einer solchen Übersetzungsart ist es weniger wahrscheinlich, dass die Übersetzer ihre Vorlage verändert wiedergeben, weil derartige Veränderungen in Widerspruch zu ihrem Ideal einer möglichst engen Angleichung der griechischen Wiedergabe an das hebräische Modell

---

1978); E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Text of Samuel* (Proceedings IOSCS-Vienna; Jerusalem, 1980); S. Pisano, *Additions and Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57; Fribourg–Göttingen, 1984); D. Barthélemy, D.W. Gooding, J. Lust, E. Tov, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture* (OBO 73; Fribourg–Göttingen, 1986); S.P. Brock, *The Recensions of the Septuagint Version of I Samuel* (Suppl. *Henoch*; Torino, 1996); P. Hugo, *Les deux visages d'Elie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18* (OBO 217; Fribourg–Göttingen, 2006). Die Kommentare zu 1–2 Sam enthalten ebenfalls textgeschichtliche Kapitel, bes. A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Kurzgefasster Komm. A.T., A3; Nördlingen, 1886); K. Budde, *Die Bücher Samuel* (KHAT 8; Tübingen–Leipzig, 1902); A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 3 (Leipzig, 1910 = reprint Hildesheim, 1968); P. Dhorme, *Les livres de Samuel* (EB; Paris, 1910); A. Schulz, *Die Bücher Samuel* (EHAT 8,1; Münster in Westf., 1919); H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 13,1; Gütersloh, 1973); P. K. McCarter, Jr., *I Samuel* (AB 8; New York–Garden City, 1980); W. Dietrich, *1. Samuel* (1 Sam 4,1b–7,17) (BK 8/1, Fasz. 4; Neukirchen-Vluyn, 2007).

treten würden. Wenn zudem ihre griechische Übertragung in Vokabular und Satzbau eine hebräische Vorlage klar durchscheinen lässt, wird die Annahme noch unwahrscheinlicher, die Übersetzer hätten ihr hebräisches Modell verlassen und es durch eine neue griechische Komposition eigener Erfindung ersetzt.<sup>4</sup>

Übrigens zeigen allein schon die Verse 1 Sam 5:1, 2 und 6 (welcher dem Ende von V. 4 in der LXX entspricht), die zwischen MT und LXX fast keinen Unterschied aufweisen, wie eng sich die griechische Übertragung dem hebräischen Wortlaut anschliesst.

### 3. WAS GESCHAH IN ASCHDOD NACH DER DARSTELLUNG DES MT?

Die Bundeslade, die bei *Eben-Eser* in die Hand der Philister gefallen war, wurde in den Tempel Dagon in der Stadt Aschdod gebracht, 1 Sam 5:1–2, wo ein Bild Dagon stand. Zu Füßen dieses Standbildes wurde die Lade auf den Boden gelegt. Am nächsten Tag entdeckten die Bewohner von Aschdod, dass das Standbild des Gottes Dagon nachts zu Boden gefallen war, V. 3 (drittes Wort: ממתרת, anderntags). Sie trugen die Statue zurück, V. 3 (15. Wort וישובו). Der Text legt eher eine horizontale als eine vertikale Bewegung nahe: “sie nahmen das Standbild... und brachten es zurück”. In der folgenden Nacht fiel das Bild wieder zu Boden und wurde dabei zerschmettert, V. 4–5. Die Bewohner der Stadt entdeckten diesen zweiten, schlimmeren Sturz früh am andern Morgen. Nach diesem Ereignis suchte eine schwere Plage die Stadt Aschdod und die Stadt Gath heim, V. 6–9. Sie dauerte

---

<sup>4</sup> Diese Feststellung ist folgenreich für das Verständnis des Verhältnisses zwischen der hebräischen Vorlage der LXX und der griechischen Übersetzung. Von einem peinlich genauen Übersetzer, der seine Vorlage auf griechisch in der gleichen syntaktischen Abfolge reproduziert, die sie im Wortlaut der hebräischen Vorlage aufweist, ist nicht anzunehmen, dass er den Text in seiner Übertragung verändert! Das übersehen sehr viele Erklärer der Samuelbücher, die dem Griechischen Übersetzer zahlreiche und stellenweise tief greifende Textänderungen zuschreiben. Das steht in klarem Widerspruch zu seiner Arbeitsweise dort, wo er einer Vorlage folgt, die mit dem MT identisch ist. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, dass ein solcher Übersetzer ein Dr. Jekyll und Mr. Hyde ist, der einmal auf das Pedantischste vorgeht und sich dann wieder alle Freiheiten gegenüber seiner Vorlage herausnimmt. Man darf den grossen Teil der Textdifferenzen zwischen MT und LXX den Vorlagen, d.h. dem Vorläufer des MT und der hebräischen Vorlage der LXX zuschreiben. Der Übersetzer selbst wurde nicht redaktionell oder korrigierend tätig. Er gab das auf Griechisch wieder, was er auf Hebräisch las.

sieben Monate, 1 Sam 6:1. Es gab nur noch eine Rettung: Die Lade wieder zu den Israeliten zurückzubringen, V. 10–12. Insgesamt erzählt der Verfasser zwei Episoden. Die erste ist das Schicksal des Standbildes des Gottes Dagon, V. 1–5, die zweite die Plage in Aschdod und Gath, V. 6–12. Die erste Episode dauert drei Tage und ereignet sich in zwei Nächten, die zweite beginnt danach und zieht sich über einen Zeitraum von sieben Monaten.<sup>5</sup>

Zusammengefasst verursacht die Bundeslade zwei Verhängnisse, eines für den Gott Dagon, das drei Tage dauert, und eines für die philistäische Bevölkerung, das während sieben Monaten Unheil schafft und das ganze Volk der Philister trifft.

#### 4. DIE ERZÄHLUNG IN DER URSPRÜNGLICHEN GRIECHISCHEN BIBEL: V. 4 ZWEITE HÄLFTE

Die griechische Bibel unterscheidet sich vom MT an mehreren Punkten, von denen einige genauer untersucht werden sollen, weil sie für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen MT und LXX besonders aufschlussreich sind. V. 4 ist in der LXX in seiner zweiten Hälfte länger als im MT. Die Forschung erklärte bisher diese grössere Länge von V. 4 zwischen dem 14. und 19. Wort im Wortlaut des MT als eine Verdoppelung in der griechischen Wiedergabe.<sup>6</sup> Überdies weisen die griechischen Textzeugen mehrere Varianten auf, die eine textkritische Prüfung erfordern. Daher muss die textliche Situation ausgebreitet und Schritt um Schritt diskutiert werden. Die Hauptzeugen sind der MT, LXX-Vaticanus und LXX-altlateinische Übersetzung. Ferner geht die antiochenische oder lukianische LXX stellenweise eigene Wege, die ebenfalls Beachtung verdienen.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Die Differenz im zeitlichen Ablauf der Ereignisse zwischen MT und LXX (siehe unten) wurde kaum beobachtet und erklärt: Klostermann, *Bücher Samuelis*, 16 notiert sie und bevorzugt MT.

<sup>6</sup> Wellhausen, *Bücher Samuelis*, 58.

<sup>7</sup> Zur griechischen Übersetzung vgl. B. Grillet, M. Lestienne, *Premier livre des Règnes* (La Bible d'Alexandrie 9,1; Paris, 1997), hier 54–55, 172–174. Grillet und Lestienne deuten V. 4 LXX als Doppelübersetzung (Dublette). Die *Vetus Latina* Lesarten bleiben bei Grillet und Lestienne an dieser Stelle unberücksichtigt. Daher bleibt bei ihnen das Bild der LXX unvollständig und unzureichend.

## 1 Sam 5:4 Worte 14–19

Zeile	MT	LXX-B	LXX-VL	Originaler Text	x. Wort
1	ושתי	καὶ ἀμφοτέρα	et ambae	ושתי	14.
2	כפות	τὰ ἕχνη	palmae et vestigia eius	כפותיו	15.
3	ידיו	χειρῶν αὐτοῦ (*)	manuum eius		16.
4	כרתות	ἀφηρημένα	ablatae erant	כרתות	17.
5	אל-	ἐπὶ τὰ ἐμπρόσθια		אל	18.
6	המפתן	ἀμαφῆθ (°) ἕκαστοι	(...) per partes centum	המפתן [מאה]	19.
7		καὶ ἀμφοτεροὶ	et ambo	ושתי	
8		οἱ καρποὶ	articuli	כפות	
9		τῶν χειρῶν αὐτοῦ	manuum eius	ידיו	
10		πεπτωκότες	cecciderunt	נופלות	
11		ἐπὶ	in	על	
12		τὸ πρόθυρον	limen	המפתן]	

(\*) LXX-L, Armen.: τῶν ποδῶν.

(°) LXX-L: τῶν σταθμῶν.

*Zeile 1:* LXX-B (hier mit B abgekürzt) und *Vetus Latina* (hier mit VL abgekürzt) beruhen auf dem Wortlaut des MT.

*Zeilen 2–3:* B beruht auf dem MT, während VL eine doppelte Übersetzung bietet: “palmae manuum eius” und “et vestigia eius”. Die Ausdrücke “palmae” und “manuum eius” entsprechen dem MT und der griechischen Wendung von B. Sie gehören zusammen und bilden eine Einheit. Die zweite Wendung von VL “et vestigia eius” ist als Fremdkörper dazwischen geschoben. Zeile 1 und 4 passen nur zu “palmae” der Zeile 2. In Zeile 2–3 entsprechen B und die erste Wiedergabe von VL dem MT, während die zweite Übersetzung “(et) vestigia eius” eine hebräische Vorlage כפותיו widerspiegelt. Die Konjunktion “et” entstand wohl, als die beiden Wiedergaben “palmae” und “vestigia” nebeneinander gestellt wurden.

ἕχνος, Fussspur, entspricht כף oft, z.B. Dt 11:24; 28:35; 2 Kön 4:34; Jes 37:25; Ps 76:19; Ct 1:7; Dan (LXX) 10:10. Aber ἕχνος bezeichnet *nie* einen Teil der Hand. Das griechische Wort bezieht sich immer auf die *Fussspur* oder in Analogie dazu auf die *Wagenspur*, Ri 5:28, *nie* jedoch auf die Hand, vgl. Prov 5:6; Ijob 13:27; Sir 13:31; 21:7. Die gesamte griechische Lexikographie verbindet ἕχνος *nie* mit der Hand, und jene Wörterbücher, die ἕχνος mit “Hand” zusammenbringen, können nur einen einzigen Beleg, nämlich 1 Sam 5:4 LXX beibringen! Daraus folgt, dass der Ausdruck כפות ידיו auf Hebräisch möglich und gebräuchlich

ist, ἵχνος (τῶν) χειρῶν αὐτοῦ auf Griechisch aber völlig ungebräuchlich ist. Wie kam es zu diesem singulären Ausdruck? Diese Frage erheischt eine Antwort.

So erklärt sich übrigens wohl die Lesart der antiochenischen LXX und der armenischen (hexaplaraischen) Übersetzung: τῶν ποδῶν. Denn die Wendung “die Spuren der Füße” ist gebräuchlich und normal.

*Zeile 4:* LXX (B, L) und VL beruhen auf dem MT.

*Zeile 5:* Griechisches ἐμπρόσθιος ist ein *Adjektiv*, kein Substantiv. Es bedeutet: *vorderer*, z.B. vordere Zähne u. dgl. In der griechischen Bibel kommt es neben 1 Sam 5:4 noch in Ex 28:14 und 2 Makk 3:25 vor, an beiden Stellen ohne hebräische Vorlage. Im Neutrum Plural bildet es zusammen mit einer Präposition eine präpositionale Wendung: ἐκ τῶν ἐμπροσθίων in Ex 28:14 heisst “vorne”, “sur le devant” (*Bible d’Alexandrie*), “super anteriora” (Übersetzung Jager). Hier bedeutet der Ausdruck dementsprechend “nach vorne an (die Schwelle)”. Er ist Wiedergabe der *Präposition* לְאֵ, nicht des Wortes הַמַּפְתָּח, Schwelle.<sup>8</sup> Diese erscheint in Zeile 6 in transliterierter Form ἄμαφέθ. Die antiochenische LXX bietet an Stelle des hebräischen Ausdrucks in griechischer Umschrift den Genetiv: τῶν σταθμῶν, der Stufen, so dass der ganze Ausdruck bedeutet: “vorne an die Stufen”. So unterscheidet sie zwischen der Schwelle am Schluss in Z. 12 und der Schwelle hier in Z. 6.

*Zeile 6:* Der hebräische Ausdruck הַמַּפְתָּח ist vom griechischen Übersetzer transliteriert worden. Vielleicht ist die griechische Umschrift im Laufe der handschriftlichen Überlieferung am Wortende verderbt worden. Danach steht in der LXX ein Textüberschuss: ἕκαστον in B und in der äthiopischen Übersetzung, ἕκαστοι in den andern Handschriften, während VL “per partes centum” liest und keinen Ausdruck für Schwelle bietet. “centum” entspricht der griechischen Vorlage ἑκατόν. ἕκαστοι und ἕκαστον haben keine Vorlage im MT und sind syntaktisch nicht leicht einzuordnen.

Andererseits lässt sich centum = ἑκατόν = מֵאָה syntaktisch in einen hebräischen Satz einordnen: “zu hundert”, d.h. hundertfach, hundertfältig, in hundertmal. Auf Griechisch und Lateinisch musste diese Bedeutung durch einen multiplikativen Indikator wie das lateinische

<sup>8</sup> Das haben Grillet und Lestienne, *Premier livre des Règues*, in ihrem sorgfältigen Kommentar, 173, nicht beachtet.



“per partes” explizit gemacht werden, vgl. eine solche durch das Wort μέρος explizit gemachte multiplikative oder divisive Bedeutung einer Zahl in der LXX Gen 47:27; Dan (LXX) 5:7; 5:16; 5:29. Die Annahme eines hebräischen Modells מאה und der entsprechenden griechischen Übersetzung ἑκατόν empfiehlt sich daher für VL: “(an der Schwelle) hundertmal/hundertfach in Stücken”.

Zeile 7: B und VL können auf hebräischem ושתי beruhen, wie Z. 1 zeigt.

Zeile 8: καρπός entspricht hebräischem כף dort, wo es “Handinneres, Handfläche” bedeutet, vgl. Ps 127:2 (128:2); Prov 31:20; und “articulus” gibt καρπός in dieser Bedeutung wieder.

Zeile 9: B und VL geben ידיו wieder.

Zeile 10: B und VL entsprechen hebräischem נופלות oder eventuell נפלו.

Zeile 11: B und VL übertragen על oder eventuell ב.

Zeile 12: Den Übersetzungen von B und VL liegt das Wort המפתן zugrunde, das in Ez 46:2 in LXX ebenfalls mit τὸ πρόθυρον übertragen wird. Auf die Schwelle gefallene Hände erwähnt Ri 19:27.

Deutlich ist, dass Z. 6 und 12 auf dasselbe Wort “die Schwelle”, hebräisch המפתן auslauten, und dass im MT alles, was zwischen diesen beiden המפתן steht, fehlt. Der Schluss legt sich nahe, im Vorläufer des MT sei das Dazwischen-Stehende durch Übergang von Gleichem zu Gleichem ausgefallen (Homoioarcton / Homoioteleuton). Dieser Textausfall erklärt nun aber die Varianten im ersten, erhalten gebliebenen Teil, V. 4, 14.–19. Wort, zwischen dem MT, LXX-B (hier B), antiochenische LXX (hier L) und innerhalb der altlateinischen LXX selbst (hier VL).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Der Einwand, dasselbe hebräische Wort könne nicht vom gleichen Übersetzer einmal übersetzt und einmal transliteriert werden, scheidet daran, dass es Analogien gibt: in 1 Sam 9:12,13,14,19,35 hat der Übersetzer במה transliteriert, in 1 Sam 10:5,13 und 2 Sam 22:34 hat er die Bedeutung des Wortes richtig interpretiert und übersetzt. In 1 Sam 10:5; 13:3,4 ist נציב transliteriert, während das Wort in 2 Sam 8:6,14 korrekt gedeutet und übersetzt ist: φρουρά. Absichtlich sind die Beispiele nicht aus teils transliterierten und teils übersetzten Ortsnamen gewählt worden. Es liessen sich weitere Beispiele in 1–4 Regna beibringen. Die beiden Analogien zeigen, dass bestimmte Ausdrücke nicht deshalb transliteriert wurden, weil der Übersetzer sie nicht verstanden hätte. Er hat sie verstanden und dennoch stellenweise transliteriert. Zu den Gründen, die ihn dazu geführt haben können, vgl. A. Léonas, *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (IIIe s. av. J.-C. – IVe s. après J.-Chr.)* (Initiations bibliques; Paris, 2007), bes. 113–150. Die Transliterationen und Übersetzungen von Ortsnamen bilden den Gegenstand eines besonderen Kapitels bei Grillet, Lestienne, *Premier livre des Règnes*, 104–119.

*Zeile 2–3:* Nach dem Ausfall der Zeilen 7–12 im Vorläufer des MT ergab sich, dass nur die Füße Dagens (כַּפּוֹתָיו, τὰ ἕχνη αὐτοῦ) erwähnt waren. Da der hebräische Ausdruck כַּפּוֹת sich aber auch auf die “Hände” beziehen kann, wurde er durch יָדָיו “seine Hände” qualifiziert. Dies geschah auf Seiten der hebräischen Textüberlieferung. Statt von den Füßen Dagens zu reden, sprach der Text jetzt von seinen Händen. Im Hebräischen war diese Korrektur wegen des Bedeutungsspektrums von כַּף möglich.

Im Zuge eines Vergleichs der LXX mit dem so korrigierten hebräischen Text stellte ein Revisor fest, dass im griechischen V. 4 der Genetiv “seiner Hände” fehlte, und er fügte ihn in Z. 3 hinzu. Dieser aber passte nicht gut zu “Fussspuren”, ἕχνη. Was soll das heißen: “die Fussspuren seiner Hände”? Daher hat *L* in Z. 3 die Hände durch die Füße, τῶν ποδῶν ersetzt.

VL bezeugt die Wendung τὰ ἕχνη αὐτοῦ der ursprünglichen LXX mit ihrer richtigen Wiedergabe “vestigia eius”. Ein Revisor von VL verglich dann geraume Zeit später seinen lateinischen Text mit seinem Exemplar der LXX, in welchem schon der Genetiv “seiner Hände” aufgrund des korrigierten hebräischen Textes sekundär eingeführt war. Der lateinische Tradent folgte nun dieser Vorlage, die er für die korrekte Textform hielt. Entweder ersetzte er “vestigia” durch “palmae” (“et vestigia eius” wäre in diesem Fall später aus einer andern alten Handschrift als Dublette wieder nachgetragen worden), oder er fügte “palmae” zu “vestigia” hinzu, indem er in Z. 1 und 4 dementsprechend den Femininplural und vor “vestigia” die Konjunktion “et” einsetzte, um alles auf “palmae” abzustimmen. VL bezeugt somit mit seiner Dublette gleichzeitig zwei Stufen der Textgeschichte, die ursprüngliche mit τὰ ἕχνη αὐτοῦ und die spätere revidierte mit “palmae eius”.

In Z. 6 hat VL das Wort ἑκατόν = 𐤇𐤍𐤊 richtig als “hundertmal (zerbrochen)” gedeutet, während in der LXX ein Schreiber ἑκατόν zu ἑκαστον verderbt hat. Ferner hat *L* ἀμαφῆθ durch σταθμοί, Stufen ersetzt.

Es ist damit sehr einleuchtend geworden, dass der MT einen Textausfall erlitten hat, der sekundär in Z. 3 ein Stück weit repariert wurde, indem die כַּפּוֹת durch Einfügung von יָדָיו als “Handteller” umgedeutet wurden. Diese Änderung wirkte später als Revision auf die LXX zurück. Aber gesamthaft stellt die LXX das Ursprüngliche vor dem Textausfall dar. Freilich hat sie neben dem Einschub der Revision (“seiner Hände” auf Z. 3) eine Verderbnis des Zahlwortes ἑκατόν (Z. 6) erlitten. Die antiochenische LXX hat an zwei Stellen (Z. 3, 6)

modifizierend eingegriffen. Die altlateinische LXX hat als einziger Zeuge das Zahlwort “hundert” auf Z. 6 bewahrt, während sie auf Z. 2 eine doppelte Übersetzung der Vorlage כַּפּוֹת bietet, die ursprüngliche mit “vestigia” und die sekundäre mit “palmae”. Keiner der Textzeugen repräsentiert demgemäss die ursprüngliche Textgestalt allein.<sup>10</sup>

##### 5. DIE ERZÄHLUNG IN DER URSPRÜNGLICHEN GRIECHISCHEN BIBEL: V. 3 UND V. 4 ANFANG

In allen Zeugen der LXX stürzte das Standbild des Gottes Dagon zweimal um, aber an welchen Tagen das geschah, erfahren die Leser in der LXX nicht. In der Tat fehlt das Adverb des MT “anderntags”, מִמָּחָרָת, in V. 3 und V. 4 der LXX. Es können jedenfalls nicht wie im MT die zwei aufeinander folgenden Tage nach der am Vortag geschehenen Überführung der Bundeslade in den Dagontempel gewesen sein, weil sich nach der LXX in V. 3 (= MT V. 6) die Hand des Herrn schon zwischen dem ersten und zweiten Sturz Dagens schwer auf die Bürger der Stadt Aschdod legte, sodass sie hart geplagt waren. Das konnte nicht an einem einzigen Tag oder gar Nachmittag geschehen sein. Eine solche Plage brauchte etwas Zeit, um sich auf die Stadt und ihre ganze Umgegend auszudehnen. In der Tat, nach 1 Sam 6:1 war die Lade sieben Monate lang im Lande der Philister. Daraus ergeben sich zwei Unterschiede mit dem MT: erstens ereilt das Verhängnis den Gott Dagon nicht in zwei aufeinander folgenden Nächten, sofort nachdem die Lade zu seinen Füßen niedergelegt worden war, und zweitens bildeten die Heimsuchung Dagens in seinem Tempel und die Plage der Stadt Aschdod nicht zwei getrennte, aufeinander folgende Ereignisse, sondern waren zeitlich ineinander verflochten.

Überdies fällt Dagens Standbild gemäss dem MT zweimal “zu Boden”, אֶרֶצָה, V. 3 und 4. Diese Wendung steht nicht in der LXX. Am Anfang von V. 4 hat dagegen die LXX einen Überschuss: “und es geschah, als (die Bewohner von Aschdod) früh aufstanden”. Dieser Wendung entspricht im MT die einfache Formulierung: “und es standen früh auf (die Bewohner von Aschdod)”. Der Ausdruck “und

<sup>10</sup> Die ursprünglichste Form des hebräischen Textes muss in der Tat aus den Zeugen der LXX und der *Vetus Latina* indirekt erschlossen werden.

es geschah als...”, וַיְהִי בַ/כְּ/אֲהָרִי mit folgendem Infinitiv, markiert eine Zäsur, die den Anfang einer neuen Episode im Ablauf eines Erzählzusammenhangs ankündigt, z.B. 1 Sam 4:5; 4:18; 5:9; 5:10 usw. Demgemäss betont die Formulierung des MT den ununterbrochenen Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Sturz Dagens, V. 2–5, worauf als neue Episode die Plage über Aschdod kommt, V. 6, während die LXX die Sequenz anders gliedert: Erster Sturz Dagens und Plage über Aschdod, V. 2–4, Zäsur mit וַיְהִי, *und es geschah, als*, worauf als neue Episode der zweite Sturz Dagens zusammen mit einer erneuerten und verstärkten Plage über Aschdod folgt, V. 6. Die verschiedene Gliederung in Absätze oder Paragraphen entspricht einer verschiedenen Abfolge des erzählten Geschehens.<sup>11</sup>

#### 6. DIE ERZÄHLUNG IN DER URSPRÜNGLICHEN GRIECHISCHEN BIBEL: V. 6 LXX DIE PLAGE ASCHDODS-AZOTOS'

Die Plage, welche die Stadt Aschdod-Azotos schlägt, erzählen der MT und die LXX nicht ganz gleich. Dasselbe gilt für die Plage der Stadt Gath, 1 Sam 5:8–9, und der Stadt Ekron, V. 10–12. Diese Untersuchung beschränkt sich in der Hauptsache auf Aschdod-Azotos, V. 6. Überall bezeichnet dabei die LXX das Leiden durch die anatomische Stelle, das Gesäss, wo es auftrat, nicht wie der MT *Qere* durch die Natur des Übels: ein Geschwür, vgl. Dt 28:27. LXX setzt das *Ketiv* als Vorlage voraus, hier und in Dt 28:27.

V. 6 MT steht in der griechischen Bibel zwischen V. 3 MT-LXX und V. 4 MT-LXX. V. 6 LXX enthält im Vergleich mit V. 6 MT einen Textüberschuss. Dieser lautet:

<sup>11</sup> Grillet, Lestienne, *Premier livre des Règnes*, 172, beobachten die Differenz der Formulierung im MT und der LXX, ohne die Konsequenzen, die aus der Differenz für die Abschnittgliederung und die Logik des Erzählten folgen, zu explizieren.

## 1 Sam 5:6

Zeile	LXX-B	LXX-L	LXX-VL
1	καὶ ἐπήγαγεν αὐτοῖς	καὶ ἐπήγαγεν ἐπ’ αὐτοὺς μύας	et adduxit super eos mures
2	καὶ ἐξέξεσεν αὐτοῖς	καὶ ἐξέβρασεν καὶ ἐξέβρασεν = Hs o	et ebullierunt
3	εἰς τὰς ναῦς	εἰς τὰς ναῦς αὐτῶν	in navibus eorum
4	καὶ μέσον τῆς χώρας αὐτῆς	καὶ εἰς μέσον τῆς χώρας αὐτῶν	et in medio regionum ipsorum
5	ἀνεφύησαν μύες	ἀνεφύησαν μύες	nati sunt mures
6	καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλης	καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλης	et facta est confusio mortis magna
7	ἐν τῇ πόλει	ἐν τῇ πόλει	in civitate

Wie ist dieser nur auf Griechisch erhaltene Überschuss zu beurteilen? Im Folgenden soll er im Einzelnen besprochen werden.

*Zeile 1:* Hier beginnt der Textüberschuss der LXX, nachdem die ersten fünf Worte des Verses dem MT und der LXX gemeinsam waren, selbst wenn das 5. Wort in den beiden Textformen differiert: “die Aschdoditer” im MT, “Azotos (= Aschdod)” in der LXX. Die Hand lastete demgemäss nach dem MT auf den einzelnen Personen, nach der LXX auf der Stadt als Ganzer, d.h. auf dem Kollektio. Das entspricht dem MT von V. 9, wo die Plage in der Stadt Gath ebenfalls die Individuen, “die Männer von Gath”, trifft.

Der griechische Satz lässt die hebräische Vorlage<sup>12</sup> durchscheinen: **וְהַיָּד הָיְתָה** oder **וְהַיָּד הָיְתָה**. Weder Subjekt noch Objekt sind explizit. Das Subjekt versteht sich von selbst nach der Wendung “die Hand *Jhwhs* / des Herrn” am Versanfang. Das Objekt ergänzen die Leser der LXX von V. 3 Ende her. Es ist unpersönlich und bezieht sich auf das Leiden (καὶ ἐβασάνισεν αὐτούς) und auf den Schlag (καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἕδρας αὐτῶν), die Gott dort den Bewohnern der Stadt und des Stadtgebietes von Aschdod zugefügt hatte. Man muss also verstehen: “und die Hand des Herrn brachte das über sie”, nämlich das Leiden an den Gefässen. Die objektlose Wendung ist aber nicht ganz leicht verständlich. Die antiochenische LXX (hier bezeichnet als *L*), welcher die altlateinische Übertragung folgt (hier *VL*), fügt ein Objekt hinzu:

<sup>12</sup> Thenius, *Bücher Samuelis*, 19, Wellhausen, *Bücher Samuelis*, 59, erwägen auf den Vorschlag Schleusners hin die Vorlage **וְהַיָּד הָיְתָה** für ἐπάγειν aufgrund von Ex 15:26, aber hier hat das Verb ein explizites Akkusativ-Objekt.

“Mäuse” oder “Ratten”, hinter denen hebräisch עכברים stehen kann. “Mäuse” legt das folgende Kapitel nahe, 1 Sam 6:1 LXX; 6:4; 6:5; 6:11; 6:18, weil die Sühnegabe aus goldenen Mäusen besteht, obschon 1 Sam 5 MT die Plage nie als Mäuseplage schilderte. Ferner scheint *L* עליהם vorauszusetzen. VL ist geteilt: bei Lucifer von Cagliari liest man “et induxit *illis* mures”, in den Randglossen der spanischen Bibeln “et adduxit *super* eos”.<sup>13</sup>

*Zeile 2:* ἐκζέω kommt neben 1 Sam 5:6 noch viermal in der LXX vor: Gen 49:4 für יתר hifil “überlaufen” (intransitiv), Ex 16:20 für רום (in LXX transitiv, “Würmer hervorbringen”, im MT intransitiv “Würmer treten hervor”); Ez 47:9 für שרץ (intransitiv); Ijob 30:27 für רתח (intransitiv). Es bedeutet “überkochen, überwallen, übersieden” usw. Das Verb in *L* ἐκβράζω bedeutet “auswerfen” (z.B. wird es vom Meer gesagt, das etwas auf die Küste auswirft) und “vertreiben”, so Neh 13:28 für ברח hifil, 2 Makk 1:12; 5:8, aber auch “übersieden, überlaufen”. Hinter diesen zwei griechischen Verben in V. 6 könnte יתר hifil wie in Gen 49:4 stehen. Das Verb hat in der LXX das gleiche Subjekt wie in Z. 1: Gott. Daher ist das Verb wohl transitiv: Er brachte die Plage zum Übersieden, d.h. zum Paroxysmus. Ez 16:20; 1 Sam 5:6 scheinen die beiden einzigen Stellen mit transitivem ἐκζέω in der griechischen Literatur zu sein. Wer die häufigere intransitive Bedeutung bevorzugen möchte, wird verstehen: “und sie (die Plage) überwallte, nahm überhand”. VL nimmt das Verb in intransitivem Sinn, ebenso die Mehrheit der Textzeugen von *L*. Der Sinn des Verbs ist die Steigerung der Plage auf den Gesässen der Menschen. Sie erreichte einen Siedepunkt.

*Zeile 1–2:* Die Abfolge von zwei Konsekutiv-Imperfekten hat Parallelen, z.B. Jer 40:3 wie hier mit בוא hifil ohne Objekt; 1 Sam 5:8; Ez 27:25 usw.; sie legen keinen Subjektwechsel nahe. Gott bringt und lässt die Plage überhand nehmen.

*Zeile 3:* Aschdod-Azotos ist eine Hafenstadt. Die Plage erfasst die dort vor Anker liegenden Schiffe: “und sie wallte über auf die Schiffe”. Das bedeutet: Die Flucht vor ihr über das Meer hinweg ist unmöglich. Man kann ihr nicht entrinnen. Geographisch erfasst die Plage die Stadt: V. 6 Anfang und Z. 7 des Textüberschusses der LXX; sie erfasst die Schiffe auf dem Wasser des Meeres, Z. 3, und sie erfasst das Land, Z. 4. So macht 1 Sam 6:1 LXX deutlich, dass die Mäuseplage, die nur

<sup>13</sup> Grillet, Lestienne, *Premier livre de Samuel*, 174, zitieren hier die *Vetus Latina*.

in der griechischen Bibel vorkommt, das *Land* schlägt und verdirbt, während die Plage auf dem Gesäss die Menschen trifft, welche in der *Stadt* wohnen und auf *Schiffen* fahren, um vor der Plage zu fliehen. Das bedeutet, dass an den Orten zu Land und zu Wasser, wo sich die Menschen aufhalten, diese betroffen werden, während auf dem unbewohnten Land Felder und Gärten von den Mäusen zerstört werden. Dass die Mäuse das *Land* zugrunde richten, entspricht 1 Sam 6:1 LXX und 1 Sam 6:5 MT und LXX! (Das Possessivpronomen in *L* und VL entspricht jenem in Z. 4: “ihre (Schiffe)”, “ihr (Land)”). Nach *L* und VL “überwallten” die Mäuse auf die Schiffe und auf das Land.

*Zeile 4:* Die Wendung μέσον mit Genetiv ohne Präposition ist in der LXX gut belegt und entspricht an allen Stellen dem Ausdruck בתוך: 1 Sam 11:11; Ex 14:27; Num 2:17; 33:8; 35:5; Ez 9:4. *L* und VL fügen die Präposition hinzu. Das ist erleichternder Sprachgebrauch. Das Possessiv-Pronomen αὐτῆς ist gut möglich, aber es ist schwieriger als jenes von *L* und VL: αὐτῶν, weil das Bezugswort, die Stadt Aschdod-Azotos weiter zurückliegt (das 5. Wort im Vers) als die Personalpronomina “ihnen” in Z. 1 und 2.

*Zeile 5:* Nach LXX-B sind es *zwei* Plagen, eine erste in Z. 1–3, die die Menschen an ihrem Gesäss angreift (V. 3 Ende in der LXX), und die Mäuseplage in V. 6, Z. 4–5, die das offene Land verdirbt, während nach *L* und VL im Textüberschuss der LXX nur *eine* Plage, eben die Mäuseplage, erwähnt wird. Aber in *L* und VL wird die Entstehung der Mäuseplage zweimal hintereinander, zuerst auf Z. 1–3 und dann auf Z. 4–5, berichtet.

*Zeile 6–7:* Hier ist die Textüberlieferung der LXX einheitlich, der griechische Satz kann auf einer hebräischen Vorlage beruhen: ותהי ממהמת מות גדולה בעיר, siehe 1 Sam 5:9; 5:11.

Die Unterschiede zwischen der LXX-B und der antiochenischen LXX bedürfen einer Erklärung. Ist die Form von B oder jene der antiochenischen LXX ursprünglicher? Die Unterschiede sind sowohl stilistischer als auch inhaltlicher Natur. *Stilistisch* sind die Variation in der Wahl des Verbs in Z. 2, das Fehlen oder das Vorhandensein des Personalpronomens in Z. 3, das Fehlen oder Vorliegen der Präposition in Z. 4, die Konstruktion von ἐπάγω mit Dativ oder mit ἐνὶ und Akkusativ in Z. 1, die Wahl des Possessivpronomens αὐτῆς oder αὐτῶν in Z. 4.

*Inhaltlich* ist der Unterschied in Z. 1, wo das Akkusativobjekt in LXX-B implizit bleibt, während die antiochenische LXX dafür explizit “Mäuse” nennt. Das verändert die Plage: LXX-B berichtet in Z. 1–3

von der ersten Plage, die der Herr bringt und welche übersiedet und die Menschen auf den Schiffen erreicht, und in V. 4–5 von einer Mäuseplage auf dem Land, während die antiochenische LXX nur von der Mäuseplage erzählt, die zuerst die Schiffe und dann das Land erfasst, und deren Entstehung sie zweimal hintereinander erzählt. Die antiochenische LXX erleichtert die schwierige Konstruktion der beiden Verbalsätze ohne explizites Subjekt und Objekt in Z. 1 und 2 im griechischen Textüberschuss von V. 6. Zugleich strafft sie die Erzählung, denn V. 6 steht nicht schon nach V. 3, sondern folgt bei ihr wie im MT auf V. 5, wo die erste Plage geschildert wird, die den Menschen gilt. In diesem Punkt der Textabfolge ist die antiochenische LXX gleich wie der MT.<sup>14</sup> An diese Schilderung schliesst sie dann den Textüberschuss der LXX von V. 3 an, der bei ihr nur von der Mäuseplage spricht. Damit folgen die beiden Plagen (Gesässe, Mäuse) in zwei Etappen aufeinander und sind klar voneinander geschieden. Rätselhaft bleibt bloss, dass die Mäuse zuerst mit den Schiffen und erst in einem zweiten Schritt mit dem offenen Land verbunden werden. Damit ist wahrscheinlich geworden, dass die antiochenische LXX eine stilistisch und inhaltlich erleichternde, in teilweiser Angleichung an MT geschaffene *Neubearbeitung* der ursprünglicheren und schwierigeren LXX darstellt, welche der *Vaticanus* und andere Textzeugen hier bewahrt haben.

Als zusammenfassende Interpretation des Textüberschusses der LXX in 1 Sam 5:6 sei Folgendes festgehalten: In der Darstellung der ursprünglichen LXX brachten die Philister die Bundeslade nach ihrem Sieg bei *Eben-Eser* in den Tempel Dagon's in Azotos (Aschdod) und legten sie zu Füssen des Standbildes des Gottes nieder, V. 1–2. Zu einem unbestimmten Zeitpunkt danach stürzte die Statue Dagon's nächtlicherweile um. Die Bewohner der Stadt richteten sie früh am Morgen wieder auf (V. 3a).

Danach schlug der Herr die Bewohner der Stadt und ihres Gebietes mit einer schweren Plage. Der Erzähler erwähnt weder den Zeitpunkt des Ausbruchs der Plage noch ihre Dauer. Nur den Ort, wo sie die Menschen traf, nämlich die Stelle, auf der man sitzt, hat er bezeichnet (V. 3b). Zu einem unbestimmten Zeitpunkt danach fiel das Standbild Dagon's wieder um, aber diesmal viel schlimmer. Die Füsse zersplitterten in hundert Bruchstücke an der Schwelle, und die Hände fielen

<sup>14</sup> Thenius, *Bücher Samuelis*, 19, hält – wie alle Kommentatoren – den Platz der Plage in V. 3 für falsch.



auf die Schwelle (V. 4–5). Die Plage erreichte ihren Siedepunkt und gelangte bis zum Hafen, wo die Schiffe vor Anker lagen, sodass an eine Flucht vor der Plage auf Schiffen nicht mehr zu denken war, und in der Mitte des Landes trat zudem als eine zweite Heimsuchung eine Mäuseplage auf (V. 6), die das offene Land verheerte. Die beiden Plagen erschreckten die Philister mit tödlicher Ratlosigkeit und Angst.

7. WELCHE DER BEIDEN FORMEN DER ERZÄHLUNG, JENE DES MT ODER JENE DER URSPRÜNGLICHEN LXX, IST URSPRÜNGLICHER IN 1 SAM 5:1–5?

Die beiden Formen der Erzählung geben dieselben zwei Verhängnisse mit leichten Unterschieden wieder. Sie können nicht als voneinander völlig unabhängige Erzählungen gedacht werden. Es handelt sich vielmehr um eine einzige erzählte Geschichte in zwei Rezensionen oder Fassungen. Ist die eine die veränderte Neuerzählung der andern, ursprünglicheren Fassung, oder nehmen beide eine ursprünglichere Gestalt auf, die nicht erhalten ist, indem beide dieselbe neu bearbeiten? Es leuchtet ein: Diese Frage kann nicht ungestellt bleiben.

In der ursprünglichen LXX stürzt das Standbild Dagon's nicht in den zwei aufeinander folgenden Nächten zu Boden nach dem Tag, an dem die Bundeslade im Dagon-Tempel von Aschdod niedergelegt worden ist. Im MT folgen diese zwei Nächte und drei Tage ausdrücklich *ohne Zwischenraum* aufeinander. Ist es wahrscheinlicher, dass ein Redaktor diesen Rahmen von drei Tagen in eine Erzählung einführte, welcher er fehlte, oder dass ein Redaktor ihn aus einer Erzählung tilgte, die auf diesem Drei-Tage-Schema aufgebaut war? Die erste Annahme ist einleuchtender, weil das Drei-Tage-Schema den grossen Vorteil hat, in raschem Ablauf ein unverzügliches und konsequentes Handeln von Israels Gott zu schildern, das seiner Einzigartigkeit würdig ist und seiner Überlegenheit über den Gott der Philister klar entspricht. Die narrative Logik leuchtet sofort ein. Der Gott Israels duldet keinen Augenblick länger als unbedingt nötig, Dagon unterworfen zu werden.

Die andere Annahme, eine Redaktion habe gerade diese bruchlose Handlungsweise des Gottes Israels beseitigt und durch eine andere ersetzt, bei der nach dem ersten Sturz des Götterbildes und seiner Wiederaufrichtung eine unbestimmte Zeit verstreicht, bevor es zum

zweiten Mal wieder umfällt, verliert ganz erheblich an erzählerischer und vor allem an theologischer Wucht und Stringenz. Warum reagiert Israels Gott nicht sofort auf den Versuch der Bürger von Aschdod, die Unterordnung *Jhwhs* unter Dagon schon am Morgen nach dem ersten Sturz wiederherzustellen? Warum wartet er zu und lässt den Eindruck andauern, er wäre Dagon unterlegen, weil er ja längere Zeit gar nicht eingreift? Das ist unverständlich. Unter der Voraussetzung, der Drei-Tage-Ablauf sei ursprünglich vorhanden gewesen, ist seine Ersetzung durch einen Ereignisablauf ohne zeitliche Festlegung der einzelnen Geschehnisse ein narrativer Verlust. Aus diesem Grund ist es wahrscheinlicher, dass der MT, der auf dem Drei-Tage-Schema aufgebaut ist, einer Redaktion entspricht, welche die theologisch weniger durchdachte Erzählung der ursprünglichen LXX gerade durch einen Schlag auf Schlag abrollenden Verlauf von drei Tagen literarisch verbesserte.

Mit dem Ablauf der drei Tage hängt der Moment der Heimsuchung der Aschdoditer durch eine Plage in der Erzählung zusammen. In der ursprünglichen LXX (nicht jedoch in der antiochenischen LXX) beginnt sie schon nach dem ersten Sturz des Dagon-Bildes, am Ende von V. 3, noch *vor seinem zweiten Fall*, V. 4–5. Eine Plage braucht jedoch etwas Zeit, um sich auszubreiten. In einem einzigen Augenblick kann sie nicht über eine ganze Gegend kommen. Das zeigt 2 Sam 24:13 = 1 Chr 21:12, wo für die Ausbreitung der Pest über das ganze Land drei Tage erforderlich sind. Daher ist zwischen ihrem Ausbruch am Ende von V. 3 und dem zweiten Sturz Dagens in V. 4–5 ein Zeitraum von mehr als einem Tag (d.h. von dessen Beginn bis zur folgenden Nacht) anzunehmen. Überdies legt 1 Sam 6:1 eine siebenmonatige Dauer der Plage nahe.

So leuchten auch in diesem Punkt die erzählten Ereignisse im MT in ihrer Abfolge sehr gut ein. Erst nach dem schnellen Ablauf der beiden Schläge gegen Dagon in nur zwei aufeinanderfolgenden Nächten, sofort nachdem die Bundeslade in den Tempel dieses Gottes gebracht worden war, brach das *zweite Strafgericht* herein, diesmal über die Stadt und ihre Bewohner. Der MT legt damit eine Verstockung und eine Steigerung nahe. Da sich die Aschdoditer durch den Fall ihres Gottesbildes nicht eines Besseren belehren liessen, musste sich der Gott Israels durch einen Schlag gegen sie selbst die ihm verweigerte Anerkennung als höchster Gott verschaffen.

Diese Schilderung von zwei gestaffelten und gesteigerten Strafgerichten Gottes, zuerst gegen das Bild Dagens und dann gegen die

Philister selbst in ihren Städten Aschdod, Gath und Ekron, befriedigt durch seine Klarheit. Es ist nicht wahrscheinlich, dass sie ein Redaktor ohne erkennbaren Gewinn verunklart hätte.

8. IST DIE MÄUSEPLAGE URSPRÜNGLICHER BESTANDTEIL DER ERZÄHLUNG, ODER IST SIE SEKUNDÄR HINZUGEKOMMEN, 1 SAM 5:6 LXX?

Neben den drei Tagen in 1 Sam 5:2–5, die im MT den Ereignisablauf der ersten Plage, die den Gott Dagon traf, zeitlich bestimmten, die aber in der hebräischen Vorlage der LXX nicht vorkommen, gibt es einen anderen gewichtigen Unterschied zwischen den beiden Fassungen der Erzählung. Der MT erzählt von keiner Plage von Mäusen, während sie der Überschuss der LXX in 1 Sam 5:6 (Z. 4–5) sowie 1 Sam 6:1 LXX erwähnen. Hat sie eine Redaktion später hinzugefügt (das Ergebnis des redaktionellen Eingriffs wäre die Fassung nach der LXX),<sup>15</sup> oder hat sie eine Bearbeitung sekundär getilgt (das Resultat davon wäre die Form der Erzählung nach dem MT)?<sup>16</sup> Für die erste Erklärung könnte die Votivgabe der goldenen Mäuse in 1 Sam 6:4–5; 6:11; 6:18 sprechen, die ein Redaktor mit den zwei Einschüben einer entsprechenden Mäuseplage in 1 Sam 5:6 und 6:1 erklären wollte. Für die zweite Lösung könnte die Feststellung in 1 Sam 6:4 ins Feld geführt werden: “denn es ist (nur) eine (einzige) Plage für sie alle und für eure Stadtfürsten”. Dieser Satz ist dem MT und der LXX mit zwei geringfügigen Unterschieden gemeinsam. Eine Analyse der Plageerzählung in 1 Sam 5:6–12 ist hier vonnöten, um Klarheit zu schaffen.

Diese Erzählung weist mehrere Unterschiede zwischen MT und LXX auf. Auf diese geht die Untersuchung nicht ein, weil sie sich auf die Plage der Mäuse beschränken möchte. Die Erzählung verwendet drei Parameter, um das Übel zu beschreiben: die *Schauplätze*, die *Ursache* und die *Natur* des Unglücks. Die *Schauplätze* sind die Städte Aschdod-Azotos, V. 6–7, Gath, V. 8–9, und Ekron-Askalon, V. 10–12. Die *Ursache* des Unheils ist die Hand Gottes. Diese wirkt wie folgt:

<sup>15</sup> So Wellhausen, *Bücher Samuelis*, 63–64.

<sup>16</sup> So Thenius, *Bücher Samuelis*, 19; McCarter, *1 Samuel*, 119.

Hand <i>Jhwhs</i> / Gottes			
V. 6	Aschdod	ותכבד יד־יהוה	schwer
V. 7	Aschdod	כי קשתה ידו	hart
V. 9	Gath	ותהי יד־יהוה	lag
V. 11	Ekron	כבדה מאד יד האלהים	sehr schwer

Die *Wirkung* der Plage schlug das Gesäss und bestand allein aus Beulen oder Geschwüren, die in Aschdod und Gath aufgetreten waren, und die gegebenenfalls auch in Ekron auftreten würden, wenn die Lade dorthin käme. Diese Erkrankung führte zum Tod des Volkes in den Städten (V. 10–12). Daher entstand eine tödliche Panik und Verwirrung unter der betroffenen Bevölkerung der Philister (V. 9 und 11). Ein anderes Unheil kommt daneben nicht vor, weder im MT noch in der LXX. Welches andere Unglück könnte denn auch eine tödliche Seuche überbieten oder steigern? Diese eine Plage der tödlichen Seuche dauerte sieben Monate, 1 Sam 6:1, bevor der Druck des Unglücks dazu führte, eine Rettung zu suchen. Sie *allein* war gemäss dem MT die Ursache, dass sich die Philister an die Priester und Wahrsager wandten, um ein Mittel in Erfahrung zu bringen, wie sie die furchtbare Plage loswerden könnten, die von der Lade des Gottes Israels ausging, V. 2. Der LXX zufolge trug auch eine Mäuseplage zur Konsultation der Priester und Weisen bei, V. 1 LXX. Die Antwort, sie müssten fünf goldene Gesässe oder Beulen oder Geschwüre (עפלים oder טחרים) und goldene Mäuse als Sühneleistung herstellen lassen, um sie zusammen mit der Lade fortzuschicken (V. 4–5), impliziert daher im MT, dass die goldenen Mäuse wie die goldenen Gesässe oder Beulen oder Geschwüre für die *eine* tödliche Plage der Seuche Sühne schaffen müssen. Die goldenen Mäuse entsprachen da keiner Extra-Plage von Mäusen. Man folgert daraus vielmehr, dass die Mäuse oder Ratten die Ursache der Beulen oder Geschwüre waren.<sup>17</sup> Die Sühneleistung der goldenen Objekte wurde von den Sachverständigen in doppelter Ausführung gefordert: sowohl fünf goldene Gesässe oder Beulen oder Geschwüre als auch fünf goldene Mäuse.

Nicht so in der LXX-Erzählung. Ihr zufolge raten die Sachverständigen der Weissagekunst, die übrigens aus drei Gruppen bestehen:

<sup>17</sup> Grillet, Lestienne, *Premier livre des Règnes*, 100–103, zeigen den Zusammenhang zwischen Ratten und Seuchen, wie man ihn in der Antike verstand.

Priester, Weissager und Beschwörer (ἐπαοιδοί) (letztere Kategorie hat keine Entsprechung im MT), fünf Gesässe aus Gold zu machen, V. 4, und eine unbestimmte Zahl von Mäusen als Abbild, ὁμοίωμα, jener Mäuse, die das Feld, d.h. das Landwirtschaftsgelände verwüsten, V. 5.<sup>18</sup> Die Sühnegaben sind nicht parallelisiert, was ihre *Anzahl* angeht. Sie sind auch nicht wie im MT in einem Vers, V. 4, parallel nebeneinander gestellt, sondern auf zwei Verse verteilt: fünf goldene Gesässe in V. 4 und eine unbestimmte Anzahl von Mäusen in V. 5.

Es ist klar, dass im MT die beiden Votivgaben streng symmetrisch sind (es sind je fünf) und zusammengehören, weil sie paarweise genannt werden, V. 4, 5, 11 (allein in V. 18 kommen nur die goldenen Mäuse vor). In der LXX sind sie hinsichtlich der Zahl nicht symmetrisch und erscheinen nicht paarweise in V. 4, 5 und 18. Die Erzählung des MT schildert in 1 Sam 5:6–12 eine einzige Plage, welche die Menschen der Städte und ihrer Gebiete, V. 6, in ihrer Gesundheit trifft. Die Sühnegabe entspricht dementsprechend den fünf Städten.

Narrativ ist daher die Erzählung des MT schwieriger, weil er einen auffallenden Zug des erzählten Ereignisses, nämlich die Votivgabe der goldenen Mäuse, nicht direkt erklärt. Es liegt daher nahe, die Fassung der LXX als Versuch zu deuten, diesem narrativen Mangel abzuhelfen. Ein Redaktor schob zu diesem Zweck in 1 Sam 5:6 und 6:1b die Mäuseplage ein. Er nahm dabei in Kauf, zu der Aussage, es sei nur eine Plage, 1 Sam 6:4, in Widerspruch zu treten.<sup>19</sup>

Diese Deutung ist jedoch nicht möglich! Denn sie erklärt nicht, warum der angenommene sekundäre Bearbeiter die *Fünferzahl* bei den goldenen Votiv-Bildern der Mäuse gestrichen hätte, und sie erklärt ebenfalls nicht, warum er in seinem ersten ergänzenden Zusatz in 1 Sam 5:6 (d.h. im Textüberschuss der LXX) die *Schiffe* erwähnt. Die Schiffe stehen da ohne nähere Erklärung. Den Grund, warum sie erwähnt werden, kann man als Leser nur vermuten: Sie deuten wohl die Flucht vor der Plage an. Ein Redaktor, der die Erwähnung der Mäuse in 1 Sam 6 mit 1 Sam 5 harmonisieren wollte, hatte überhaupt keine Veranlassung, zusätzlich Schiffe zu erwähnen, die mit der Harmonisierung der beiden Kapitel hinsichtlich der Mäuse gar nichts zu tun haben. Im Gegenteil, die Erwähnung von Schiffen in 1 Sam

<sup>18</sup> Thenius, *Bücher Samuelis*, 19, weist auf Flavius Josephus, der die das *Land* verwüstenden Mäuse erwähnt.

<sup>19</sup> Wellhausen, *Bücher Samuelis*, 63–64; Dietrich, *1. Samuel*, 255.

5:6 fügt wieder ein Motiv hinzu, das in 1 Sam 6 nicht aufgenommen wird und daher nicht zu einem harmonischen Ausgleich zwischen den beiden Kapiteln führt, welcher nach dieser Hypothese das eigentliche Anliegen des Redaktors war. Die fehlende Fünferzahl der Mäuse und die Schiffe schaffen somit keine Symmetrie, sondern eine Asymmetrie zwischen den zwei Kapiteln 1 Sam 5 und 6. Diese beiden Züge der LXX-Erzählung lassen sich also nicht aus der postulierten Absicht ableiten, wegen der goldenen Votiv-Mäuse hätte ein Bearbeiter sekundär um der Symmetrie willen eine Mäuseplage konstruiert und eingeschoben.

Daher leuchtet die umgekehrte Erklärung viel eher ein, ein Redaktor habe die Mäuseplage getilgt, und auf diese Weise die Erzählung des MT sekundär geschaffen. Dafür sprechen auch folgende Beobachtungen. Erstens setzt diese Erzählung in 1 Sam 6:5 die das Land schädigende Mäuseplage indirekt voraus. Denn sie umschreibt die Mäuse mit dem Ausdruck: "die das Land verwüsten". Es gibt somit auch im MT wenigstens in der Weise eines Spurenelementes die Unterscheidung von Stadt und Land. In der Stadt leidet die Bevölkerung der Menschen an einer bösen Krankheit, im Land kommen Felder und Pflanzungen unter der Mäuseplage zu Schaden.

Zweitens impliziert die Wendung von 1 Sam 6:4 Ende im Licht von Gen 41:25 *zwei* Plagen: "denn es ist (nur) eine Plage für sie alle (nämlich für die Stadtbevölkerungen der fünf Philisterstädte, zu denen auch abhängige Dörfer im Stadtgebiet zählen, wie 1 Sam 5:6 ausdrücklich sagt), und für eure Stadtfürsten (die nicht direkt mit der Krankheit geschlagen zu sein scheinen, aber die den für sie schwerwiegenden Verlust ihres vom Tod weggerafften Volkes hinnehmen müssen) ist es eine (einzige) Plage". Wenn es nur eine Plage gab, war die Feststellung, es sei nur *eine* Plage, trivial. Wenn es aber zwei waren, dann ist die Erklärung wichtig, dass beide Unglücke die gleiche Ursache haben, nämlich den Zorn des Gottes Israels wegen seiner zu Füßen Dagon niedergelegten Bundeslade.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass die Gestalt der Erzählung in der LXX in 1 Sam 5:6, 1 Sam 6:1 und 6:4–5 wohl ursprünglicher ist, während ihre Form im MT einer Bearbeitung davon entspricht. Was war das leitende Interesse der Bearbeitung? Ihr zufolge verhängte der Gott Israels zwei Plagen, eine *über den Gott* Dagon und die andere *über die Menschen* in den fünf Philisterstädten. Die erste Plage dauerte drei Tage, 1 Sam 5:1–5, die zweite sieben Monate, 2 Sam 6:1. Die beiden Plagen folgen aufeinander. Nachdem die erste vorübergegangen

war, begann die zweite. Sie sind klar voneinander getrennt. Die Symmetrie ist klar. Die Mäuse fügen sich leicht als Ursache der Plage Nummer 2, der Seuche in der Bevölkerung, ein. Diese klare Symmetrie der beiden Schläge *Jhwhs* war offenbar das Ziel der Bearbeitung. Die Zerstörung der *Felder* durch Mäuse ist so gesehen ein störendes Element in der Erzählung. Die Bearbeitung konzentrierte alles auf den Gott Dagon (Plage 1) und das Leben der Menschen (Plage 2).<sup>20</sup> In der LXX ist das anders. Die zweite Heimsuchung zerfiel in eine Haupt- und in eine Nebenstrafe. Um sie abzuwenden, brauchte es daher zwei goldene Votivgaben, aber die Erzählung betont, dass es im Wesentlichen und Eigentlichen nur *eine* Heimsuchung war, 2 Sam 6:4. Die Form der Erzählung im MT besticht nach alledem durch ihren klaren Aufbau und ihre Symmetrie. Beides entspricht einer inhaltlichen Aussage: Israels Gott handelte unverzüglich und mit überlegener Macht. Der Gott Dagon sah sein Standbild zerschmettert, und danach erkrankten die Menschen an einer tödlichen Seuche, die ihren Untergang bedeutete, wenn sie nicht im Gott Israels den höchsten Gott anerkannten.

## 9. ERGEBNISSE

Erstens: In zwei narrativ strategischen Punkten erwies sich die Erzählung der LXX als ursprünglicher, während jene des MT einer Bearbeitung entspricht. Es sind dies der zeitliche Rahmen der drei Tage des Gerichtes über Dagon (ein solcher Rahmen fehlt in der LXX) und die Konzentration auf die eine Heimsuchung der Philister durch eine tödliche Krankheit. Im MT sind die beiden Plagen gegen Dagon und gegen die Philister klar voneinander getrennt, nicht so in der LXX. In dieser tritt ferner zu der Plage der Erkrankung der Menschen noch eine zweite, mehr nebensächliche, weil nicht tödlich wirkende Plage von Mäusen hinzu.

Zweitens: In einzelnen kurzen Textunterschieden gibt es vielleicht Stellen, wo die LXX sekundär ist, z.B. in 1 Sam 5:3, wo im MT nicht steht: "und sie traten in das Haus Dagens und sahen".<sup>21</sup> (So vermutet

<sup>20</sup> Das ist der Grund, den Wellhausen vermisste, und der die Tilgung der Mäuseplage im MT verständlich machen würde: Wellhausen, *Bücher Samuelis*, 64.

<sup>21</sup> D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 1 (OBO 50/1; Fribourg-Göttingen, 1982), 153–154. Barthélemy hält ebd. die Mäuse in LXX 1 Sam 5:6 für eine sekundäre Angleichung an 1 Sam 6:5 (wie Wellhausen). Er skizziert die Geschichte

die *Bible d'Alexandrie*.) Sicher ist das aber deshalb nicht, weil die parallele Schilderung von V. 3 Anfang und von V. 4 Anfang in der LXX verschieden formuliert ist, während der Wortlaut an den beiden Stellen im MT nahezu gleich ist. Eine weniger symmetrische Ausdrucksweise kann auf grössere Ursprünglichkeit hinweisen als eine stärker parallel gebaute. Ein anderes Beispiel könnte die dreimalige 2. Person Plural am Ende von 1 Sam 6:4 in der LXX sein, der im MT eine 3. und eine 2. Person Plural gegenüberstehen. Hingegen ist es gut möglich, dass in 1 Sam 6:3 das 3. Wort nach dem *Atnach*, אַתָּנַח, sekundär ist im Vergleich mit LXX καὶ ἐξίλασθήσεται. Hier ist LXX wahrscheinlich ursprünglicher.

Drittens liess sich im MT ein materieller Textfehler, das *Homoioteleuton* in 1 Sam 5:4 nachweisen. Ein weiterer Textausfall könnte sich möglicherweise hinter den drei letzten Wörtern des hebräischen Wortlautes von 1 Sam 5:9 verbergen.

Viertens: Die Unterschiede zwischen den beiden Textformen liegen auf der Ebene der hebräischen Vorlage der LXX und des Vorläufertextes des MT. Nirgends findet sich bei diesen Unterschieden eine Formulierung in der LXX, die nur auf griechisch möglich wäre. Der griechische Wortlaut der LXX kann überall Übersetzung eines hebräischen Originals sein. Die Unterschiede gehen jedenfalls nicht auf den griechischen Übersetzer zurück.

Fünftens: Die untersuchten Unterschiede machen nirgends eine dritte, ursprünglichere Textgestalt nötig, welche allein die beiden Formen des MT und der LXX erklären könnte. Überall genügen die beiden vorhandenen Textformen, um ihr gegenseitiges Verhältnis im Wesentlichen als Abhängigkeit des MT von der hebräischen Vorlage der LXX zu bestimmen. Der MT von 1 Sam 5:1–6 ist eine literarische Bearbeitung der hebräischen Basis von 1 Regna 5:1–6.

Sechstens: Die leitende Absicht der Bearbeitung in der Erzählung des MT ist eine genauere Chronologie, die klare Trennung zwischen der Heimsuchung des Gottes Dagon und jener der Menschen und die Konzentration auf eine einzige tödliche Plage. In dieser Absicht verbinden sich ein narratives und ein theologisches Motiv. Denn der gegen

---

der Interpretation der Differenz zwischen MT und LXX in der Exegese im 17.–19. Jh. vor Thenius und Wellhausen. Seine Schlussbemerkung, die er hervorgehoben hat, verdient, hier angeführt zu werden: "En tout cas, sa comparaison (i.e. celle du TM) avec le Grec ne permet pas de rattacher leurs différences à des accidents textuels. Aussi cette comparaison relève-t-elle de la critique littéraire et non de la critique textuelle."



Dagons Bild geführte Schlag in zwei aufeinander folgenden Nächten beweist eindeutig die Überlegenheit von Israels Gott, während eine länger dauernde unentschiedene Situation Zweifel an der Überlegenheit dieses Gottes aufkommen lässt. Desgleichen beweist eine sieben Monate währende tödliche Plage, dass man sich von ihr nur durch Unterwerfung unter den Gott Israels retten kann. Theologisch ist die Erzählung des MT konsequenter und klarer verständlich als jene der LXX.

Siebtens: Die meisten Textkritiker stellen die Textgestalten des MT, der LXX und der Qumran-Handschriften nebeneinander und betrachten sie als Beweis der Textvielfalt. Ihnen zufolge gab es eben viele *parallele* Textformen. Aber sie stellen die entscheidende Frage nicht, ob sich eine dieser Textgestalten am einleuchtendsten *als Korrektur* einer andern Textform erklären könnte. Bei Gesetzestexten drängt sich diese Erklärung jedoch auf.<sup>22</sup> In der vorliegenden Untersuchung über 1 Sam 5:1–6 wurde deutlich, dass sich die Erzählung der LXX nicht als Korrektur des MT interpretieren lässt. Kann man umgekehrt *beweisen*, dass die Form des MT jene der hebräischen Vorlage der LXX verbessern will? Oder liefen die beiden Formen von Anfang an ohne Kontakt parallel nebeneinander her? Als *Kriterium*, das die Korrektur der einen Textform durch eine andere wahrscheinlich macht oder gar beweist, dient eine harte narrative oder inhaltlich-ideologische Spannung in der einen Gestalt, die in der andern nicht vorkommt. Auf 1 Sam 5:1–6 angewendet finden sich die Erzählungen der LXX von der Heimsuchung des Gottes Dagon mit jener der Philister ineinander verflochten, während sie im MT klar geschieden sind, und die numerische Ungleichheit der beiden goldenen Votivgaben charakterisiert die LXX, während ihre Zahl im MT gleich ist. Das bedeutet, dass nach der LXX Israels Gott lange Zeit duldet, dass seine Lade neben der Bildsäule Dagons zu seinen Füßen steht, was Unterordnung bedeutet, während er gemäss dem MT diese Unterordnung sofort in der kürzestmöglichen Zeit unmissverständlich aufhebt. Dies weist deutlich darauf hin, dass die Erzählform des MT jene der LXX korrigiert. Die beiden Textgestalten liefen demgemäss nicht parallel nebeneinander her, sondern die eine *folgte* auf die andere.

---

<sup>22</sup> A. Rofé, "You Will Not Erect a Pillar Which the Lord Your God Hates: The Effect of this Law on the Transmission of Biblical Texts", *Textus* 23 (2007), 1–9 (hebr. Sektion).

TEXTUAL CRITICISM AND THE COMPOSITION HISTORY  
OF SAMUEL. CONNECTIONS BETWEEN PERICOPES IN  
1 SAMUEL 1-4

*Julio Treballe*

In the history of research on the historical books a change of orientation took place halfway through the last century. From the interest in the history of the sources and the history of the composition (*Ihre Quellen und ihr Aufbau*, K. Budde)<sup>1</sup> scholars moved to an interest in the history of the redaction. From the search for sources, connected or not to Pentateuch sources, and from the search for the units which make up the books like “the ark narrative,” “the history of David’s rise” or “the succession narrative,”<sup>2</sup> they moved to the identification of one, two or more successive deuteronomistic redactions, according to theories identified with M. Noth, F. Cross and the Göttingen school.<sup>3</sup>

This *Colloquium on the Text History* is a sign of how, for some time, we have entered into a new period of history of research which recovers the interest for the history of the text and the history of the literary composition. After the publication of the Qumran biblical manuscripts more attention is paid to the latest period of biblical tradition, the one which follows the composition and redaction of the biblical books. In reference to this period, the question is posed whether through the different “text types,” “recensions” or “editions” attested along the textual history we may recognize “distinct stages in the literary development of the books of Samuel,” as proposed in the topic proposal for this symposium.

---

I would like to thank Dr. Andrés Piquer Otero, researcher at Universidad Complutense de Madrid, for the translation of the Spanish original.

<sup>1</sup> K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel. Ihre Quellen und ihr Aufbau* (Giessen, 1890).

<sup>2</sup> L. Rost, “Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids,” in *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg, 1965), 119–253, English translation: *The Succession to the Throne of David* (Sheffield, 1982).

<sup>3</sup> W. Dietrich, “Martin Noth und die Zukunft des deuteronomistischen Geschichtswerkes,” in *Von David zu den Deuteronomisten. Studies zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testament* (Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer, 2002), 181–198.

The most remarkable variants from the Qumran manuscripts – speaking here of the historical books only – refer not so much to interventions of an exegetical quality, as those found sometimes in the Greek version, but to phenomena which belong to textual composition, concretely affecting the order of literary units and the interconnections between them. Post-Qumran textual criticism sends us back to composition criticism and to a joint exercise of textual and literary criticism. A good example of this is to be found in 4QJosh<sup>a</sup> which presents the pericope from MT Joshua 8:30–35 before 5:2–7, whereas the Septuagint has this passage after 9:2.<sup>4</sup> A repetition in the *Old Latin* (OL) frames this pericope. The OL presents two textual forms of 9:1–2. The first one (OL<sup>1</sup>) follows the order of LXX; it appears between 8:1–29 and 8:30–35. The second form (OL<sup>2</sup>) is located, according to the MT, between 8:30–35 and 9:3–27.<sup>5</sup> In this way it underscores the “mobile” character of this literary piece, which is out of place in its present context in the MT and can appear in three different locations, either after the report of the conquest of Ai (MT), or after 9:2, before the story of the Gibeonites (LXX), or before 5:2–7, the account of the circumcision at Gilgal (4QJosh<sup>a</sup>). Also, 4QJudg<sup>a</sup> presents the omission of a whole literary unit (6:7–10), signaled by *petuhot*, which could have a different placement in the book.

In Kings the different order of pericopes between MT and the Hebrew text attested by LXX takes substantial dimensions, especially throughout chapters 2 to 14 of 1 Kings. The fact that these two texts, as also the texts of both Esther and Daniel, were considered equally biblical has recently moved E. Tov to compare the rewriting techniques in the Greek *3 Kingdoms* with Qumran compositions and consequently modify in consequence his opinion regarding the character of 4QRe-worked Pentateuch: “This composition, published as a non-biblical composition, now has to be reclassified as a Bible text similar in character to

---

<sup>4</sup> E. Ulrich, “4Q47. 4QJosh<sup>a</sup>,” in Ulrich, E. *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4, IX. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD XIV; Oxford: Clarendon, 1995), 143–152. For an up-to-date detailed study of this passage, with discussion and critique of the different scholarly positions (E. Tov, A. G. Auld, A. Kempinski, E. Ulrich, A. Rofé, E. Noort), cf. M. van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (VTSup 102; Leiden, 2004), 479–522.

<sup>5</sup> U. Robert (ed.), *Heptateuchi partis posterioris Versio latina antiquissima e Codice Lugdunensi* (Lyon, 1900).

some of the rewritten LXX Books like 3 Kingdoms.”<sup>6</sup> What is especially significant for this issue is that plurality in biblical compositions also affects into the Pentateuch. As I have remarked in a previous publication, “the concept of ‘parabiblical’ texts or writings should be combined with that of double or multiple editions in order to advance the analysis of the textual and literary diversity that resulted in the different editions of the historical books.” Instead of assuming that 3 Kingdoms rendered a Hebrew composition that reworked 1 Kings as suggested by E. Tov, I am inclined to think that the so called “supplements” of LXX 2:35+ and 2:46+ should now be considered as Hebrew materials that entered the biblical tradition in two different ways prompting the formation of two different editions of 1 Kings: that transmitted by the MT and that reflected by the LXX.<sup>7</sup> Movable pieces located in one place or another in MT and LXX are: 3:1b; 5:1a–4; 5:31–32a; 6:37–38; 7:1–12; 9:16–17a; 9:15.17b–22; 9:24a.

In Samuel, another “mobile” pericope is 2 Sam 3:2–5, concerning David’s children in Hebron. In MT it is indicated by *petuḥah* and *setuma* and in Chronicles it appears in a different context, 1 Chr 3:1–4, where it is also marked by a double *setuma*. Also the reference to the years of David’s reign in 2 Sam 5:4–5, marked by *petuḥah* at the beginning, is part of the already mentioned unit of 1 Chr 3:1–4 (v. 4). 4QSam<sup>a</sup> omits this passage of 2 Sam 5:4–5, whose absence from OL and Josephus reflects probably an omission also found in OG.<sup>8</sup> It is a late passage, already attributed to Dtr by Gressmann, Hölscher, Noth and Schulte. K. Budde placed in chap. 8 the whole of 5:4–5 with 3:2–4 and 5:13–16, thus attributing to this pericope a “mobile” quality.<sup>9</sup>

The text of Samuel does not present, nevertheless, great changes of order or transpositions exception made of the narrative of David and Goliath. That is why this paper focuses on the study of the variants

<sup>6</sup> E. Tov, “3 Kingdoms Compared with Similar Rewritten Compositions,” in A. Hilhorst, É. Puech, E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122; Leiden, 2007), 345–366, esp. 358 and 365.

<sup>7</sup> J. Trebolle, “Qumran Evidence for a Biblical Standard Text and for Non-Standard and Parabiblical Texts,” in T. H. Lim, L. W. Hurtado, A. G. Auld, A. Jack (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context* (Edinburgh, 2000), 89–106.

<sup>8</sup> E. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula MT, 1978), 60–61; D. Barthélemy, “La qualité du texte massorétique de Samuel,” in E. Tov (ed.), *1980 Proceedings IOSCS* (Jerusalem, 1980), 1–14; J. Trebolle, “El estudio de 4QSam<sup>a</sup>: implicaciones exegeticas e históricas,” *EstBib* 39 (1981), 5–18.

<sup>9</sup> K. Budde, *Die Bücher Samuel* (KHC VIII; Tübingen-Leipzig, 1902), 219.

found at the interconnections between the literary units which constitute the composition of 1 Sam 1–4. Meaningful textual variants often appear at the seams in a composition, at the link points between the different pericopes. These are the weak points where the narrative line tends to develop variants and even to break apart so that the text becomes corrupt. Thus, 4QSam<sup>a</sup> and Josephus present a variant text at the confluence of chaps. 10 and 11 of 1 Samuel.<sup>10</sup> In 1 Sam 1–4, different repetitions mark the beginning and the ending of the multiple literary units, linking to each other in the order they appear in the different textual forms.

### 1. TEXTUAL VARIANTS IN CONNECTIONS BETWEEN LITERARY UNITS IN 1 SAMUEL 1–3

The repetition present in 1:28 and 2:11a frames the inserted Song of Hannah (chapter 2). 4QSam<sup>a</sup> yields a significant variant in addition to those in MT and LXX:

- 1:28b: MT וישתחו שם ליהוה, “And (Elkanah) worshiped there the Lord”  
4QSam<sup>a</sup> ותעזבהו שם ותשתחו ליהוה, “And (Hannah) left him there and worshiped the Lord”  
LXX<sup>B</sup> om.; + καὶ προσεκύνησεν (-αν z) (ἐκεῖ N) τῷ κυρίῳ Ncgxz  
LXX<sup>L</sup> + καὶ προσεκύνησαν τῷ κυρίῳ βοc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> Arm
- 2:11: MT וילך אלקנה הרמתה על ביתו Ramah”  
LXX<sup>B</sup> καὶ κατέλιπεν αὐτὸν ἐκεῖ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀπῆλθεν εἰς αρμαθαμ = ותעזבהו שם ל(פני) יהוה ותלך הרמתה, “And Hannah left him there before the Lord and went home to Ramah”  
LXX<sup>L</sup> καὶ κατέλιπον αὐτὸν ἐνώπιον κυρίου ἐκεῖ καὶ προσεκύνησαν τῷ κυρίῳ καὶ ἀπῆλθον εἰς αρμαθαμ εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν

In 4QSam<sup>a</sup> and LXX the subject of the feminine verb form is Hannah, “and (Hannah) left him there” (ותעזבהו, καὶ κατέλιπεν),<sup>11</sup> as the verb that follows, “and went home to Ramah” (καὶ ἀπῆλθεν, ותלך). In MT the subject seems to be Elkanah (וישתחו...). According to

<sup>10</sup> F. M. Cross, “The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSam<sup>a</sup>,” in H. Tadmor, M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography, and Interpretation* (Jerusalem, 1983), 148–158; F. M. Cross, D. W. Parry, E. Ulrich, *Qumran Cave 4, XII. 1–2 Samuel* (DJD XVII; Oxford, 1996), 66.

<sup>11</sup> The verb κατέλιπεν translates the Hebrew **זב**, as it also happens in 1 Sam 30:13; 31:7; 1 Kgs 11:33; 19:20 and 2 Kgs 8:6.

the narrative beginning with v. 24, Hannah is the main character of the actions narrated down to the end of the original story: “And Hannah left him there and went home to Ramah”. The first of those two expressions appears in 4QSam<sup>a</sup> in 1:28b before the *Canticle of Hannah*, whereas in LXX it appears after it, in 2:11a. Furthermore, MT presents the reading *וּישַׁתַּחוּ שָׁם לַיהוָה*, “And (Elkanah) worshiped there the Lord”, which in 4QSam<sup>a</sup> appears in the feminine and without the reference to the sacred place (שָׁם): “And (Hannah) worshiped the Lord”, *וּתַשְׁתַּחוּ לַיהוָה*. This expression facilitates the insertion of the *Canticle* and therefore it would constitute an addition to the verbs which concluded the narrative: “And (Hannah) left him there and went home to Ramah” (cf. *infra*).

Another linking repetition delimits the literary unit concerning Eli and his sons, 1 Sam 2:12–17: *והנער היה משרת את יהוה את פני עלי*, “and the boy remained to minister to the Lord in the presence of the priest Eli” (2:11b) – ... *וּשְׁמוּאֵל מִשְׁרַת אֶת פְּנֵי יְהוָה נֶעַר*, “Samuel was ministering before the Lord, a boy wearing a linen ephod” (2:18).

Also a new pericope about the sons of Eli, 2:22–25, is similarly framed by a linking repetition: 2:21b *וַיִּגְדַּל הַנֶּעֶר שְׁמוּאֵל עִם יְהוָה*, “and the boy Samuel grew up with the Lord” (to be corrected with 4QSam<sup>a</sup> *וַיִּגְדַּל הַנֶּעֶר שְׁמוּאֵל עִם יְהוָה לְפָנֵי יְהוָה* and LXX *ἐνὸς πύου κταρίου*, “in the presence of the Lord”, cf. Syr and Tg) – 2:26 *וַיִּגְדַּל הַנֶּעֶר שְׁמוּאֵל הַלֵּךְ וְגַדְלָהּ עִם יְהוָה*, “and the boy Samuel continued to grow... with the Lord”.

After the next literary unit, 2:27–36, also concerning Eli’s children, there is a repetition of the expression which linked the episodes of the birth and consecration of Samuel at Shiloh, 1:19–27 and 2:18–21. The expression “And the boy Samuel was ministering to the Lord in the presence of Eli” (*והנער שמואל משרת את יהוה לפני עלי*, 3:1a) is used here to return to the narrative thread about Samuel’s story, introducing the literary unit on Samuel’s calling (3:[1b–3]–18).

The text shows a progressive insistence on underscoring the presence of Eli. In 2:11 the terms “in the presence of the priest Eli” seem to be added after “the boy remained to minister to the Lord”. Eli is not mentioned in the repeated expressions of 2:18.21.26, but in 3:1 the terms “in the presence of Eli” reappear.

In v. 3:1a the clause *וּדְבַר יְהוָה הָיָה יָקָר בַּיָּמִים הָהֵם אֵין חֲזוֹן נִפְרָץ*, “the word of Yahweh was rare in those days. There was no widespread vision”, reaches beyond the narrative’s temporal framework: It anticipates the clause in v. 7, also additional and parenthetical: “Samuel did not yet know God: the word of Yahweh had not yet been revealed to him”.

In 3:2 the traces left in the syntax of the sentence betray an interpolation that begins with the initial formula... **ויהי ביום ההוא**... “At that time...”, which finds no continuation until v. 4 “(At that time) Yahweh called...”. The parenthetical inserted text, 3:2–3, refers to Eli and to the ark of God, thus linking the story of Eli and his sons (1–3) with that of the ark (4–6).

It is easy to suppose a stage of composition where the narrative continued without the interpolations created by the *Canticle of Hannah* and the episodes about Eli’s children. In 1:28b + 2:11b the primary text from which all variants probably sprang, would then just contain the words **ותעזבהו שם ותלך הרמטה** “Then (Hannah) left him there and went to Ramah.” Textual tradition followed, as expected, a process of textual expansion. The *Vorlage* of LXX presents the shortest text, **ותעזבהו שם (לפני יהוה) ותלך הרמטה**. To this was probably added the expression **ותשתחו (ליהוה)**, present in 4QSam<sup>a</sup>, then modified and expanded in MT **וישתחו שם ליהוה** “he worshiped Yahweh there...”. MT also adds **ויתפלל חנה** “and Hannah prayed”, which led to the *Canticle*, originally introduced by the mere **ותאמר**. Finally, the feminine verb **ותלך** (OG) turns into **וילך אלקנה**, masculine and with specification of the subject, “And Elkanah went home to Ramah”, with the addition of **על ביתו**.

				<b>ותשתחו ליהוה</b>	<b>ותעזבהו שם</b>	4QSam <sup>a</sup>
<b>על ביתו</b>	<b>הרמטה על ביתו</b>	<b>וילך אלקנה</b>	<b>ותלך</b>	<b>ויתפלל חנה</b>	<b>וישתחו שם</b>	MT
	<b>הרמטה</b>			<b>לפני יהוה</b>	<b>ותעזבהו שם</b>	LXX

It seems preferable to assume a short text from which all successive readings derived to a longer text later abridged due to several haplographies, as proposed in the note by the editors of 4QSam<sup>a</sup>: “LXX<sup>B</sup> in 2:11 probably reflects a Hebrew text in which there was a loss by haplography: **ותשתחו ליהוה ותשתחו שם לפני יהוה**. Such a haplography is much less likely in Greek (ἐνώπιον κυρίου... τῷ κυρίῳ). MT in 1:28 apparently stems from a variant tradition with a similar haplography: **ושתחו שם לפני יהוה ותעזבהו שם לפני יהוה**”. This implies that, besides the readings attested by the manuscript tradition and collected in the previous table, there were two other readings which are hypothetically older than the ones above, since from one of them derives the Old Greek (LXX<sup>B</sup>) and from the other MT. Regarding the LXX<sup>L</sup> reading, the editors of 4QSam<sup>a</sup> consider that “Only LXX<sup>L</sup> of the witnesses has reference to worshipping both before and after the hymn. The reading of LXX<sup>L</sup> in 2:11 stands quite close to 4QSam<sup>a</sup>. Probably it is con-

flate, preserving an old reading identical with 4QSam<sup>a</sup> to which have been added elements of LXX from other recensions, notably ἐνώπιον κυρίου”.<sup>12</sup> The Lucianic text represents the latest text, as it contains the duplication of clauses καὶ προσεκύνησαν τῷ κυρίῳ, which in both cases (1:28b and 2:11a) represent an addition to OG (LXX<sup>B</sup>); it turns all the verbs into plurals προσεκύνησαν...κατέλιπον...προσεκύνησαν...ἀπῆλθον, which matches a late tendency also attested by Syr and Vulg (*adoraverunt*).

Before Hannah's prayer, “the Lucianic text” adds the same phrase as in MT ויתפלל חנה, καὶ προσεύξατο Αννα (Abgozc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> Arm Or-lat). According to MT and together with text A (Ax), the Lucianic text adds εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν (Abcdgopqtxzc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> Arm) (לֵא instead of עָל; *BHS mlt* MSS לֵא) at the end. The Lucianic text should be examined in this case as a development within the Greek tradition, especially as regards the plural forms, not attested in the Hebrew tradition. Rahlfs reads a text with the plural verbs κατέλιπον γ ἀπῆλθον, following the majority reading. Nevertheless, the OG text should be: καὶ κατέλιπεν αὐτὸν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀπῆλθεν εἰς αρμαθαίμ. The OL reading gives a hint on the antiquity of the singular verb forms, like the testimony of manuscript x, which represents group A, together with the Ethiopic version, which usually follows text B.<sup>13</sup>

Thus, at a time in the history of the composition of 1Sam 1–3, the text formed by verses 1:28b + 2:11 + 2:18 in a row, without the double interruption of the *Canticle* and the story of Eli's children, was as follows: ותעזבהו שם ותלך הרמתה והנער (היה) משרת את יהוה את פני (הכהן) עלי, “Then (Hannah) left him there and went to Ramah. The boy ministered to the Lord in the presence of the priest Eli.”

In 2:18 the reference of Samuel “wearing a linen ephod” (חגר אפוד) (בד) seems to be an anticipation of the expression “a little robe” (מעיל)

<sup>12</sup> DJD XVII, 34.

<sup>13</sup> According to Barthélemy and the Committee for Textual Analysis of the OT, “Il semble bien que dans le \*G de 2,11 – ainsi que le dénote l’adverbe ἐκεῖ – la phrase καὶ κατέλιπεν αὐτὸν ἐκεῖ ἐνώπιον κυρίου soit issue – après qu’elle ait été transférée ici – de la phrase ליהוה שם ליהוה שם וישתחו \*M de 1,28; la prosternation avant le cantique y est devenue abandon de l’enfant après le cantique,” D. Barthélemy, *Critique textuelle de l’Ancien Testament* (OBO 50/1; Fribourg-Göttingen, 1982), 144. This reasoning is based on the present day text, with the *Canticle* already included. Nevertheless, the explanation of this passage and of the others should take into consideration a phase of composition in which this base narrative was not interrupted by the inserted literary units. Also, it is hardly understandable how “prostration before the *Canticle* turns into the child’s abandonment after the *Canticle*.”



קטן) which his mother brought him every year, in order to specify that it was an ephod to be worn by a high priest.

Also, the transition from 2:21 to 2:26 was operated by a simple expression as found in v. 21 יהוה לפני שמואל וגדל, “and the boy grew up with the Lord” (according to 4QSam<sup>a</sup> לפני, LXX ἐνώπιον, instead of MT עם), against a more elaborated one in v. 2:26: והנער ושמואל הלך וגדל וטוב גם עם יהוה וגם עם אנשים, “and the boy Samuel continued to grow in favour with the Lord and with the people.”

The presence for the third time in 3:1 of the expression והנער שמואל יהוה משרת את יהוה (2:11b and 18) leads us to think that in the three cases it may be an element which fulfills the function of connecting the episodes about Samuel, after the successive interruptions caused by the insertion of the *Canticle* and the episodes of Eli's children.

It is conceivable that in the beginning the story ran smoothly without these interruptions, although the precise text is probably nowadays beyond our reach: “...and Hannah left him there and went to Ramah [...] She (his mother) would made him a little robe and bring it to him [...] And the boy grew up in the presence of the Lord. At that time Yahweh called ‘Samuel! Samuel!’...” (1:28b/2:11a\*; 2:19–21b; 3:4\*).<sup>14</sup>

In order to link the different literary units, the composer (סדרן) introduced concrete seams at the points of contact between them. Later textual transmission continued with this tendency of interlinking the episodes via small variations or additions of different kinds. The composition of prose stories is therefore similar to the techniques of epic poetry observable in Ugaritic texts: single pieces or stanzas which follow each other without almost any transitional element between them. Historical prose tends to join the events and their narratives via interpolations concerning time and place circumstances and more detailed character identifications.

<sup>14</sup> Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 120; J. Cook, “Hannah and/ or Elkanah on their Way Home (1 Samuel 2,11)? A Witness to the Complexity of the Tradition History of the Samuel Texts,” *OTE* 3 (1990), 247–262; S. Pisano, *Additions or omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57; Freiburg-Göttingen, 1984), 27.

## 2. TEXTUAL VARIANTS IN CONNECTION POINTS BETWEEN THE NARRATIVES OF SAMUEL (1–3) AND THE ARK (4)

The following text from 3:21–4:1 is a good example of this process of linking originally independent pericopes. MT and LXX (OL) present considerable differences in the transition point between the narrative of the call of Samuel to that of the capture of the ark. LXX reflects a Hebrew original, which, according to de Boer and Barthélemy, has its origin in a literary, not a textual, process.<sup>15</sup> LXX omits several words from MT, but presents a plus which is not easy to explain via a haplography in MT triggered by homoioarkton or homoioteleuton.<sup>16</sup>

Almost all authors take some element of LXX and incorporate it into MT, especially the sentence considered necessary by Wellhausen, “In those days the Philistines gathered to make war against Israel.”<sup>17</sup>

The layout of the continuous text as it appears in the following table leads one to think that the clause “And Samuel was established as a prophet from one end of the land to the other” is a duplicate of 20b<sup>18</sup> or that MT suffered a long haplography “the scribe’s eye having jumped from *yśr’l* at the end of *wyhy dbr šmw’l lkl yśr’l* to *yśr’l* at the end of the present reading. LXX preserves the longer text.”<sup>19</sup>

<sup>15</sup> P. A. H. de Boer, *Research into the Text of I Samuel I–XVI. A Contribution to the Study of the Books of Samuel* (Amsterdam, 1938), 56; D. Barthélemy, *Critique textuelle*, 152. Klostermann, Budde and McCarter reconstruct the Hebrew text of LXX: A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Nördlingen, 1887), 13; Budde, *Die Bücher Samuel*, 29; P. K. McCarter, *1 Samuel* (New York, 1980), 97. But Ehrlich and Driver criticize the proposed reconstruction of the words והרע והלך, as “whenever this construction occurs, the second inf. is always used absolutely and is never followed by an object,” A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, III Band: Josua, Richter, I. u. II. Samuelis* (Leipzig, 1910), 181; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford, 1890, 1913<sup>2</sup>), 45. J. R. Adair’s proposal seems more acceptable: הלוך הלבו ורע דרכם, J. R. Adair, *An Inductive Method for Reconstructing the Biblical Text. Illustrated by an analysis of 1 Samuel 3* (Stellenbosch, 2000), 266.

<sup>16</sup> McCarter assumes that MT is the result of a long leap from the word “Israel” in v. 4 to the same word with which the LXX text ends, McCarter, *1 Samuel*, 97 and 103.

<sup>17</sup> “Weil sonst das folgende *lqr’t* in der Luft steht”, J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871), 54. The Vulgate tradition picks up this OL text: *et factum est in diebus illis conuenerunt philisthim in pugnam: Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, Liber Samuhelis* (Romae, MDCCCCXLIII), 88.

<sup>18</sup> W. Nowack, *Richter, Ruth u. Bücher Samuelis* (Göttingen, 1902), 30.

<sup>19</sup> McCarter, *1 Samuel*, 103. The LXX text is attested by different OL testimonies, except for the Hebraizing expression πορευόμενοι ἐπορεύοντο: *Et adauxit Dominus nuntiari in Silo, quoniam locutus est Dominus ad Samuel; et creditum est Samuel factum*

MT	LXX
20 וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא יהוה	20 καὶ ἔγνωσαν πᾶς Ἰσραηλ ἀπὸ Δαν καὶ ἕως Βηρσαβее ὅτι πιστὸς Σαμουηλ εἰς προφήτην τῷ κυρίῳ
21 ויסף יהוה להראה בשלה	21 καὶ προσέθετο κύριος δηλωθῆναι ἐν Σηλωμ
כי נגלה יהוה אל שמואל בשלו בדבר יהוה ויהי דבר שמואל לכל ישראל	ὅτι ἀπεκαλύφθη κύριος πρὸς Σαμουηλ > 4:1a > > καὶ ἐπιστεύθη Σαμουηλ προφήτης γενέσθαι > τῷ κυρίῳ εἰς πάντα Ἰσραηλ > ἀπ' ἄκρων τῆς γῆς καὶ ἕως ἄκρων > καὶ Ἡλὶ πρεσβύτης σφόδρα > καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ πορευόμενοι ἐπορεύοντο > καὶ πονηρὰ ἡ ὁδὸς αὐτῶν ἐνώπιον κυρίου > καὶ ἐγενήθη ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις > καὶ συναθροίζονται ἀλλόφυλοι > εἰς πόλεμον ἐπὶ Ἰσραηλ
b ויצא ישראל לקראת פלשתים...	4:1b καὶ ἐξῆλθεν Ἰσραηλ εἰς ἀπάντησιν αὐτοῖς...

Nevertheless, MT and LXX should not be compared as if it were a single continuous text where the LXX plus duplicates or adds upon MT, but like two parallel texts which link differently the stories about Samuel and the children of Eli (1–3) with the narrative of the Ark (4).

---

*esse prophetem Domino in omnem Israel, ab initiis terrae, usque ad initia. Et Heli senex erat valde; et filii eius abierant in viam malignam coram Domino: C. Morano Rodríguez, Glosas marginales de Vetus latina en las Biblias Vulgatas españolas. 1–2 Samuel (TECC 49; Madrid, 1989), 7–8.*

MT	Vorlage of the LXX
3:20 וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא ליהוה	ויהאמן שמואל להיות נביא ליהוה לכל ישראל מקצה הארץ ועד קצה ועלי זקן מעד ובניו הלוך הלכו והרע דרכם לפני יהוה ויסף יהוה להראה בשלה כי נגלה יהוה אל שמואל
3:21 ויסף יהוה להראה בשלה כי נגלה יהוה אל שמואל בשלו בדבר יהוה	ויהי בימים ההם ויקבצו פלשתים למלחמה על ישראל ויצא ישראל לקראתם למלחמה
4:1a ויהי דבר שמואל לכל ישראל	
b ויצא ישראל לקראת פלשתים למלחמה	

In 3:20 LXX presents a parallel version to MT, with almost the same words, though in a different order: καὶ ἐπιστεύθη Σαμουηλ προφήτης γενέσθαι τῷ κυρίῳ εἰς πάντα Ἰσραὴλ ἀπ’ ἄκρων τῆς γῆς καὶ ἕως ἄκρων, “And Samuel was believed to be a prophet for the Lord to all Israel from one end of the land as far as the other”. Following this, the MT version focus on the figure of Samuel whereas LXX centres its attention upon Eli and his sons. The LXX references καὶ Ἠλὶ πρεσβύτης σφόδρα καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ πορευόμενοι ἐπορεύοντο καὶ πονηρὰ ἡ ὁδὸς αὐτῶν ἐνώπιον κυρίου, “And Eli was a very old man, and his sons kept advancing, and they were evil before the Lord” link to 2:22, “Now Eli was very old. He heard all that his sons were doing to all Israel...” (cf. 4:15.18). Thus, the text of LXX links the history of the ark (chap. 4) with the narratives in the first three chapters, more clearly than MT.

The most immediate and delicate seam point between the end of the chap. 3 narrative and the beginning of ch. 4 is the one formed by the MT words יהוה בדבר יהוה בשלו and the initial expression in ch. 4: ויהי דבר שמואל לכל ישראל (1a), all of it absent from LXX.<sup>20</sup> Barthélemy considers this beginning “strange”, but defends MT against LXX with the argument “le \*M, lui, n’offre aucun joint entre deux récits que la

<sup>20</sup> According to de Boer, *Research into the Text of I Samuel I–XVI*, 83, ויהי בדבר יהוה is “an addition to show clearly that דבר שמואל, IV 1, is equal to: ‘the word of Jahu’.”

critique reconnaît comme littérairement hétérogènes,”<sup>21</sup> which constitutes a clue to its antiquity when in comparison to LXX. But these MT elements absent in LXX link with references to Yahweh’s word in the very story of Samuel’ calling (3:1.7.9.10.12.17.19; 4:1, דבר יהוה), and in particular make reference to the figure of Samuel as a prophet (3:20), who receives “Yahweh’s word”, which is bound to be fulfilled in the story of the Ark and the death of Eli’s children, according to the announcement – fulfillment pattern, a fact which lead Fokkelman to consider that 1–4 constitute a unit, against L. Rost’s classical argument.<sup>22</sup>

The LXX expression which several authors incorporate into the text “...the allophytes mustered for war against Israel”, καὶ συναθροίζονται ἀλλόφυλοι εἰς πόλεμον ἐπὶ Ἰσραηλ (למלחמה ייקבצו פלשתים על ישראל), is repeated almost literally at the beginning of v. 2, “and the allophytes prepared for war against Israel”, καὶ παρατάσσονται (οἱ) ἀλλόφυλοι εἰς πόλεμον ἐπὶ Ἰσραηλ (למלחמה על ייערכו פלשתים על ישראל). MT presents, on the contrary, two different expressions: “The Philistines gathered to make war against Israel” (ויצא ישראל לקראת פלשתים למלחמה, 1b) and “(They) prepared against Israel” (ויערכו פלשתים לקראת ישראל, 2a). The textual form represented here by LXX seems to be older than MT. In the LXX plus, on the other hand, the words εἰς πάντα Ἰσραηλ and the link “Eli was a very old man, and his sons...” seem to be secondary.<sup>23</sup>

A linking repetition delimits the beginning and ending of the new episodes about Eli and his children, 4:12–22: “the ark of God was taken...” (וארון אלהים נלקח), v. 11) – “...the ark of God was taken” (נלקח ארון האלהים), v. 22). The following words in v.11 are also part of that same insertion: “and the two sons of Eli perished” (ושני בני עלי מתו), to which MT adds the two names, “Hophni and Phinehas” (חפני וחפנחס), omitted in 4QSam<sup>a</sup>. In MT v. 17 appears the same explanatory expansion, “Hophni and Phinehas”, absent from OG (LXX<sup>BL</sup>). Also the reference to Eli’s children in 4:4b, “And Eli’s two sons, Hophni and Phinehas, were there with the ark of the covenant of God” (ושם שני בני עלי עם ארון ברית האלהים חפני וחפנחס), is an addition to the

<sup>21</sup> Barthélemy, *Critique textuelle*, 152.

<sup>22</sup> J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*, Vol. 4. *Vow and Desire (I Sam. 1–12)* (Assen, 1993), 194.

<sup>23</sup> “Thus, it is likely that the long addition in LXX, with the exception of the repetition of the material from verse 20, represents the older text”, Adair, *An Inductive Method for Reconstructing the Biblical Text*, 68.

base narrative. LXX offers a shorter and more original text than MT, which adds **שם**, which is reminiscent of 1:3, as are the expressions **בְּרִית יְהוָה צְבָאוֹת** (אֲרוֹן) in 4a and **בְּרִית הָאֱלֹהִים** (אֲרוֹן) in 4b. Probably the repetition of the words **אֲרוֹן... אֲרוֹן** in the LXX short form is somehow related to the insertion of the reference to Eli's children, as a link between the narratives in 4:1–10 and in 4:12–17.

In 1 Sam 4:13 the repetition of the verbs “and he arrived...and (the man) arrived...” delimits the extension of an interpolation introduced by the particle “and behold” (**וְהִנֵּה**), often used for introducing glosses:<sup>24</sup> “And he arrived [and behold, Eli was sitting upon the seat by the gate watching the road, for his heart was distraught for the ark of God], and the man went inside the city to make his report.”<sup>25</sup> According to McCarter the insertion would extend to the words, “...but the man went inside the city to make his report. When he arrived the city began to cry...” To this end he adds to the text an extra repetition of the verb **בָּא**, first translated as “he went” (MT **בָּא**) and later as “he arrived”, without any textual base in MT or LXX “as an aid to the English reader.”<sup>26</sup>

But the text does contain the linking repetition mechanism... **וַיָּבֵא** **וְהָאִישׁ בָּא לְהַגִּיד בְּעִיר**. The aim of the interpolation is to introduce the reference to the place where Eli was when the messenger arrived, thus anticipating the information of Eli being “upon the seat by the gate watching the road,” in LXX *ἐπὶ τοῦ δίφρου παρὰ τὴν πύλην σκοπεύων τὴν ὁδόν* (**עַל כִּסֵּא עַל יַד הַשַּׁעַר מִצַּפֵּה הַדְּרָךְ**), instead of MT **יֹשֵׁב עַל יַד הַדְּרָךְ מִצַּפֵּה** (**יָד**), “sitting upon the seat beside the road watching.” The insertion also introduces the reference to Eli's fear, “for he was anxious about the ark of God,” which links the narratives of chaps. 1–3 with that of chap. 4.<sup>27</sup>

Finally LXX 4:14–16 presents a long text, composed of a linking repetition or Wiederaufnahme which encloses the words of yet another insertion:

<sup>24</sup> G. R. Driver, “Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament,” in *L'Ancien Testament et l'Orient. Études présentées aux VIes Journées Bibliques de Louvain 1954* (Louvain, 1957), 123–161.

<sup>25</sup> For the version of LXX, B. Taylor, “1–2 Samuel,” in A. Pietersma, B. G. Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint* (New York-Oxford, 2007), 251.

<sup>26</sup> McCarter, *1 Samuel*, 110 and 114.

<sup>27</sup> J. Dus limits the insertion to these words, J. Dus, “Die Erzählung über den Verlust der Lade in 1 Sam IV”, *VT* 13 (1963), 333–337.

And Eli heard the sound of the cry and said, “What is the cry of this sound? And the man, hurrying, entered in and told Eli. [(15) And Eli was a son of ninety years, and his eyes were set, and he could not see], and Eli said to the men standing about him, “What is the sound of this noise? (16) And hurrying the man came to Eli and said to him...”

καὶ ἤκουσεν Ἡλεὶ τὴν φωνὴν τῆς βοῆς καὶ εἶπεν Τίς ἡ φωνὴ τῆς βοῆς ταύτης; καὶ ὁ ἄνθρωπος σπεύσας εἰσῆλθεν καὶ ἀπήγγειλεν τῷ Ἡλεὶ [(15) καὶ Ἡλεὶ υἱὸς ἐνενήκοντα ἐτῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐπανάστησαν καὶ οὐκ ἔβλεπεν] καὶ εἶπεν Ἡλεὶ τοῖς ἀνδράσιν τοῖς περιεστηκόσιν αὐτῷ Τίς ἡ φωνὴ τοῦ ἤχους τούτου καὶ ὁ ἀνὴρ σπεύσας προσῆλθεν Ἡλεὶ καὶ εἶπεν αὐτῷ...

This Old Greek text is reproduced literally by OL: *et audivit heli vocem clamoris et dixit quis clamor est vocis huius et homo properans intravit et nuntiavit heli* (15) *et heli nonaginta annorum erat et oculi eius intenti nihil videbant et dixit heli viris circumstantibus quis clamor est sonitus huius* (16) *et homo properans intravit ad heli et dixit illi...* OL reflects the variants in the Greek text: *vocem clamoris* – τὴν φωνὴν τῆς βοῆς; *clamor vocis* – ἡ φωνὴ τῆς βοῆς; *clamor sonitus* – ἡ φωνὴ τοῦ ἤχους.

This text is based on a Hebrew original. Both elements of the repetitions imply a similar text, with some variants:

מה קול הצעקה הזאת והאיש מהר ויבא ויגד לעלי  
מה קול החמון הזה והאיש מהר ויבא אל עלי ויאמר לו

MT presents the following text: “When Eli heard the sound of the outcry, he said, What is this uproar? Then the man came quickly and told Eli. (15) Now Eli was ninety-eight years old and his eyes were set, so that he could not see. The man said to Eli...” (וישמע עלי את) קול הצעקה ויאמר מה קול החמון הזה והיש מהר ויבא ויגד לעלי ועלי בן תשעים ושמנה שנה ועיניו קמה ולא יכול לראות ויאמר האיש אל עלי). According to McCarter MT has suffered a haplography from the second *wy'mr* to the third and has modified the original text in the words **האיש אל עלי**.<sup>28</sup>

Once more, a long text, like LXX in this case or MT in others, allows us to identify a literary operation. Here it consists of the insertion of the words “And Eli was a son of ninety years, and his eyes were set, and he could not see”. It has triggered an alteration in the direction of the narrative. What Eli hears and what he asks about is not the

<sup>28</sup> McCarter, *1 Samuel*, 112.

messenger's cry anymore (הצעקה), but that of the whole town. The insertion constitutes yet another link between literary units (3:2; 4:1, cf. 1 Kgs 14:4).

### 3. TEXTUAL VARIANTS AND LITERARY INTERPOLATIONS

#### a. 1 Sam 2:14–16

4QSam<sup>a</sup> contains a plus at the end of 2:16 which repeats words from vv. 13b–14a (underlined text).<sup>29</sup> It is another case of linking repetition which here frames the interpolation of vv. 14b–16. The text of the literary unit continued originally from v.14a to v.17: “(13)...When anyone offered sacrifice, the priest's servant would come, while the meat was boiling, with a three-pronged fork in his hand, (14a) and he would thrust it into the pan, or kettle, or cauldron, or pot; all that the fork brought up the priest would take for himself. [(14b) This is what they did at Shiloh to all the Israelites who came there. (15) Moreover, before the fat was burned, the priest's servant would come and say to the one who was sacrificing, “Give meat for the priest to roast; for he will not accept boiled meat from you but only raw.” (16) And if the man said to him, “Let them burn the fat first, and then take whatever you wish”, he would say, “No, you must give it now; if not, I will take it by force] (NRSV) (4QSam<sup>a</sup> 16+:) While the meat was boiling, he would take a three-pronged fork in his hand and thrust it into the pot or kettle. Whatever the fork brought up he would take, whether bad or good, along with the breast for the wave-offering and the right thigh”.

כל איש זבח זבח ובר נור הכהן  
 כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו  
 14 והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור  
 כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בולו<sup>30</sup>

.....  
 16+ כבשלת (ה)בשר יקח את מזלג שלוש השנים (בידו  
 והכה) בשיר או בפרור (כול אשר יעלה  
 המזלג יקח אם (רע הוא ואם) טוב  
 לבד מח(זה התנופה וש)ק הימין

<sup>29</sup> DJD XVII, 42.

<sup>30</sup> לוי according to LXX OL Syr Targ Vulg.



The added verses (15–16) describe a practice which perverts established customs according to vv. 13–14 (and 4Q Sam<sup>a</sup> 16+). Probably the oldest Hebrew text listed only two types of cooking vessels, according to 4QSam<sup>a</sup> “into the pot or kettle” (בשיר או בפרור). LXX expanded the list to three types: “into the pot or kettle or cauldron” (εἰς τὸν λέβητα τὸν μέγαν ἢ εἰς τὸ καλακίον ἢ εἰς τὴν κύθραν, או בקלחת או בשיר בפרור) and, finally, MT to four: “into the pan, or boiler, or kettle, or cauldron” (בכיור או בודוד או בקלחת או בפרור).<sup>31</sup> Also, the text probably spoke of “the people” instead of “Israel”, according to the OL reading in v. 14, *omni populo*, in place of LXX παντὶ Ἰσραηλ and MT כל ישראל. The “people” is the protagonist of the story throughout 2:11–26 both in MT and in LXX. Also in 3:20 OL attests the reading *populus*. Along with the textual transmission of the historical books the variant readings affecting the term “Israel” clearly increase in number. “Israel” substitutes for, is juxtaposed to or is added to “people” (עם) in different ways.<sup>32</sup>

#### b. 1 Sam 2:29–32

The text of 2:29–32 “reflects a corrupt and highly conflate tradition” which Wellhausen attempted to restore from the shorter LXX text; 4QSam<sup>a</sup> also contributes to this endeavor.<sup>33</sup>

In 1 Sam 2:30, “Therefore the Lord the God of Israel declares: ‘I promised that your family and the family of your ancestor should go in and out before me for ever’; but now the Lord declares...” (NRSV), the text begins with the particle “therefore” (לכן) which marks the transition from accusation (vv. 27b–29) into the condemnation announced right after it. MT repeats the expression “oracle of Yahweh” (נאם יהוה). LXX contains the formula τάδε λέγει Κύριος (= כה אמר יהוה), with which the oracle begins in v. 27. The particle “and now” (ועתה, καὶ νῦν) operates a new transition into the subsequent condemnation. At this point LXX<sup>l</sup> presents the “strange” (S. R. Driver) translation of the Hebrew particle לכן as οὐχ οὕτως (לא כן, ex לכן). According to L. Prijs, the “LXX” in such cases employs a “targumic” interpretation of

<sup>31</sup> McCarter, *1 Samuel*, 79.

<sup>32</sup> The Samuel texts to be considered are 1 Sam 2:14; 3:20; 6:6.19; 9:16; 10:18; 11:7; 14:18.23 (2x).24.27.38.40.41; 15:1; 27:12; 2 Sam 3:18.21.37; 5:2; 6:21; 7:7.8.10.

<sup>33</sup> Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 48–50.

the type *'al tiqra*, which consists in understanding a word by dividing it into two parts.<sup>34</sup> Nevertheless, it would not be an OG feature, but a recensional “*kaige* like” feature. Wherever it occurs, the Antiochene text, or at least some one of its representatives, such as the OL or the Armenian version in its prehexaplaric stage, preserves the old version *διὰ τοῦτο* (לכן).<sup>35</sup> The presence of οὐχ οὕτως in 30b (also attested by the manuscripts fmsv) reflects a Hebrew text which at this point read ... *יהוה נאם ולכן*, as in 30a.

OL	LXX	MT
30a <i>propter hoc</i> <i>haec dicit</i> <i>dominus Israel</i>	<i>διὰ τοῦτο</i> <i>τάδε λέγει Κύριος</i> <i>ὁ θεὸς Ἰσραηλ</i>	<i>לכן</i> <i>נאם יהוה</i> <i>אלהי ישראל</i>
.....	.....	.....
30b <i>et nunc</i> <i>non est</i> <i>Sic dicit dominus...</i>	<i>καὶ νῦν</i> <i>+ οὐχ οὕτως L (ex διὰ τοῦτο, לכן)</i> <i>φησιν Κύριος...</i>	<i>ועתה</i> <i>נאם יהוה...</i>

The repetition of the formula introducing the oracle, *נאם יהוה*, and of the particle introducing the condemnation, *לכן*, makes us think that in v. 30 two textual threads converge, which belong to two different literary traditions.

V. 30a links to v. 29. Both share the expression constructed with the verb “to honor” *והתכבד* (v. 29) – *מכבדי אכבד* (v. 30b). They refer to “honoring” or “despising” sacrifices to Yahweh and Yahweh himself. MT v. 32a links to vv. 29–30a. It is a gloss unknown by LXX and framed by a linking repetition: *ולא יהיה זקן בביתך* (31b) – *ולא יהיה זקן בביתך* (32b). The expression in 32a *והבטת צר מעון צר* corresponds to the same one in v. 29, *צרת עין... תביט* (following the correction by F. M. Cross).<sup>36</sup>

Also, vv. 27–28.30a.31a.32b.33 form the main body of the oracle with two members, accusation and condemnation: “Thus the Lord has said, ... Therefore (לכן) ...”. This literary unit mentions Eli’s “House” (vv. 27.28.20a.31a.32.33). On the other hand, vv. 29.30b.32a ignore this

<sup>34</sup> S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford, 1913), 44; L. Priejs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta* (Leiden, 1948), 59–61.

<sup>35</sup> J. Trebelle Barrera, “Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings,” in G. N. Knoppers, J. G. McConville (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake IN, 2000), 475–492, esp. 487–489.

<sup>36</sup> McCarter, *1 Samuel*, 87.

reference and, furthermore, contain typical words which are not found in the main body of the oracle: *מעון... הביט* (4QSam<sup>a</sup> LXX), *קלל*, *יטיב* *זבח*, *זבח*, *כבד* *מנחה*, *ברך/ברא*, *בז*. The interrogative form of v. 29 could have caused the inclusion of an interrogative particle in MT v. 27 (> LXX), thus violating the standard practice of oracular style which uses statements in the first part, not questions.

LXX and OL omit MT 31b.32a. The reading attributed by Vercellone to OL in v. 32, *et attendit fideliter manens in omnibus quibus benefacit Israel et non erit senex in domo tua*, matches the Lucianic Hexaplaric text *καὶ ἐπιβλέψει κραταίωμα ναῶν ἐν πᾶσιν οἷς ἀγαθυνεῖ τὸν Ἰσραηλ καὶ οὐκ ἔσται πρεσβύτης ἐν τῷ οἴκῳ σου*. The OL text in vv. 31–32 is the one attested by Lucifer in his *De Athanasio* (I, x): *Et ecce dies veniunt et disperdam semen tuum et semen patris tui et non erit senex in domo mea omnibus diebus.*<sup>37</sup> This text follows LXX faithfully with the only omission of οἴκου in v. 31: *καὶ ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται καὶ ἐξολεθρεύσω τὸ σπέρμα σου καὶ τὸ σπέρμα οἴκου πατρὸς σου (32) καὶ οὐκ ἔσται σου πρεσβύτης ἐν οἴκῳ μου πάσας τὰς ἡμέρας*. LXX and OL attest the reading *בבית* instead of MT *בביתך*.

### c. 2 Sam 6:21

In 2 Sam 6:21 scholars acknowledge the presence in MT of a haplography when compared to LXX, which reads: “David said to Michal: ‘In Yahweh’s presence I have danced. Blessed be Yahweh, who chose me over your father and all his house to appoint me prince over his people Israel. I’ll make merry and dance before Yahweh.’” MT has lost the words *יהוה ברוך יהוה*, *אָרְקָד בְּרוּךְ יְהוָה*, “I have danced. Blessed be Yahweh,” due to repetition of the word *יהוה*. The repetition in LXX of the verb *ὀρχήσομαι* frames an interpolation. This presents a text similar to 2 Sam 4:3; 7:7(8); 1 Sam 13:14. Its deuteronomic style has been acknowledged as such by Veijola and others: “who chose me over your father...”<sup>38</sup>

<sup>37</sup> G. F. Diercks (ed.), *Luciferi Calaritani Opera quae supersunt. Ad fidem duorum codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus* (Turnholti, 1978), 19.

<sup>38</sup> T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Helsinki, 1975), 66–68.

LXX	Vorlage LXX	MT 2 Sam 6:21
καὶ εἶπεν Δαυιδ πρὸς Μελχολ	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל מִיכַל	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל מִיכַל
ἐνώπιον κυρίου	לפני יהוה	לפני יהוה
<u>ὀρχήσομαι</u>	<u>אַרְקַד \ רַקְדְּתִי</u>	
εὐλογητὸς κύριος B / ζῆ κύριος L	בְּרוּךְ יְהוָה \ חִי יְהוָה	
ὃς ἐξελέξατό με ὑπὲρ τὸν πατέρα σου	אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאֲבֹתַי	אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאֲבֹתַי
καὶ ὑπὲρ πάντα τὸν οἶκον αὐτοῦ	וּמְכַל בֵּיתוֹ	וּמְכַל בֵּיתוֹ
τοῦ καταστήσαί με εἰς ἡγούμενον	לְצוֹת אֲתִי נָגִיד	לְצוֹת אֲתִי נָגִיד
ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ	עַל עַם יִשְׂרָאֵל	עַל עַם יִשְׂרָאֵל
καὶ παίζομαι	וּשְׁחַקְתִּי	וּשְׁחַקְתִּי
<u>καὶ ὀρχήσομαι</u>	<u>וְאַרְקַד \ וְרַקְדְּתִי</u>	
ἐνώπιον κυρίου	לפני יהוה	לפני יהוה

The reading in the Greek majority text εὐλογητὸς κύριος corresponds with the Hebrew... בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר. The Antiochene reading ζῆ κύριος is, nevertheless, the key expression for understanding this passage and that of 1 Kgs 1:52 as well. Grabbing the horns of the altar, Adonijah demands from Solomon to swear to him that he will not kill his servant with the sword. Solomon does not pronounce an oath and he limits himself to impose a condition: “If he proves to be a worthy man, not one of his hairs shall fall to the ground”. The OL and the Sahidic Coptic texts begin the sentence with the oath formula *Vivit Dominus si...*, ζῆ κύριος εἰ..., ... חִי יְהוָה אִם, usual in Samuel-Kings. A detailed discussion of these readings, with the reconstruction of Greek and Hebrew texts, appears in a recent paper by Andrés Piquer.<sup>39</sup> It seems that the oldest Hebrew text contained the oath which Adonijah demanded. In fact Solomon’s answer is: “As the Lord lives, not one of the hairs of his head shall fall to the ground” (cf. 1 Sam 14:45).

#### 4. TEXTUAL VARIANTS IN DOUBLE READINGS

The technique of *Wiederaufnahme* is frequent not only in the interpolation of glosses but also in double readings.

<sup>39</sup> A. Piquer Otero, “An Old Greek Reading Attested in the Sahidic and Old Latin Fragments of 1Kgs 1:52. Text-critical Analysis and Relationship with the Hebrew Text,” *Hénoch* 30/1 (2008), 80–93.

## a. 1 Sam 2:24

The case of 2:24 is especially interesting: “No, my sons; it is not a good report that I hear the people of the Lord spreading abroad” (NRSV). The majority Greek tradition (LXX<sup>B</sup>) presents in v. 24 an extensive text: “No, children, for the report which I hear is not good; do not do this! For the reports that I hear are not good that people are not serving to God.” The Lucianic text (LXX<sup>L</sup>) is shorter and with a different order of the elements: “No, children, do not do this! For it is not good the report that I have heard about you, to make the people not follow the Lord.” The preserved OL text *Non sunt bonae auditiones istae quas ego audio: Nolite servire populum Deo* follows LXX<sup>B</sup> οὐκ ἀγαθαὶ αἱ ἀκοαὶ ἃς ἐγὼ ἀκούω, τοῦ μὴ δουλεύειν (מעבדים) λαὸν θεῶ.<sup>40</sup> The text of 4QSam<sup>a</sup> basically coincides with LXX<sup>B</sup> except for the reading מעברים (MT).

4QSam <sup>a</sup>	LXX <sup>L</sup>	LXX <sup>B</sup>	MT
אל בני	μή, τέκνα,	μή, τέκνα,	אל בני
לא טובה השמועה	μὴ ποιεῖτε οὕτως, ὅτι οὐκ ἀγαθὴ ἡ	ὅτι οὐκ ἀγαθὴ ἡ	כי לוא טובה
אשר אנכי שומע	ἀκοή ἦν ἐγὼ ἀκούω	ἀκοή ἦν ἐγὼ ἀκούω·	השמעה אשר אנכי שמע
אל תעשון כן	περὶ ὑμῶν,	μὴ ποιεῖτε οὕτως,	
כי לא טובות		ὅτι οὐκ ἀγαθαὶ	
השמועות		αἱ ἀκοαὶ	
אשר אנכי שומע		ἃς ἐγὼ ἀκούω,	
מעברים	τοῦ ποιεῖν τὸν	τοῦ μὴ δουλεύειν	מעברים
עם יהוה	λαὸν μὴ λατρεύειν τῷ Κυρίῳ	λαὸν θεῶ	עם יהוה

The double reading in the singular “the report... is not good” and in the plural “the reports... are not good” closes with the same relative clause: “which I hear” (אשר אנכי שמע). Here we can doubt which is the older form, the singular or the plural. But this matter cannot be solved independently of the previous and following elements.

The verse begins in MT with the expression אל בני, “No, my sons.” The Brown-Driver-Briggs dictionary distinguishes two usages of the particle אל “expressing *deprecation* or *prohibition*: (a) with a verb, which is then always an impf. (never an imperative), by preference

<sup>40</sup> Morano Rodríguez, *Glosas marginales de Vetus latina en las Biblias Vulgatas españolas*, 6.

in the cohort. or jussive mood..., (b) without a verb, (α) 2 Sam 1:21 let (there be) not dew & not rain upon you! Isa 62:6; Ps 83:1 (β) used absol. in deprecation Gn 19:18; 2 Sam 13:16; 2 Kgs 3:13; 4:16; 6:27; Ruth 1:13..., cf. Judg 19:23.” Nevertheless, in the aforementioned cases, the presumed absolute usage of the particle אַל without a verb following it is uncertain and dubious, as a detailed survey of each case will show.

- Isa 62:6–7; Ps 83:2: poetic parallelism is balanced by the presence in the second semicolon of the verb left implicit in the first one, and which should govern both semicolons. In both cases it seems to be an idiomatic clause: וְאֵל דָּמִי לָכֶם / וְאֵל תִּתְּנוּ דָּמִי לוֹ (Isa 62:6–7, NRSV “take no rest / and give him no rest” adds the verb “take” to the first semicolon); וְאֵל דָּמִי לֹךְ אֵל תַּחַרְשׁ וְאֵל תִּשְׁקֵט, “do not keep silence; do not hold your peace or be still” (Ps 83:2, again the translation adds a verb, “keep”).
- 2 Sam 13:16: Instead of MT אֵל אֹדֶת (LXX<sup>B</sup> περί) “on account of...” OL *Noli frater expellere me quia*... follows LXX<sup>L</sup> μή ἀδελφέ ὄτι..., which assumes a Hebrew original אֵל אַחִי אֵל תִּשְׁלַחְנִי. The verb is the same as MT in the following verse, לִשְׁלַחְנִי, and the syntactic twist is identical to the mentioned cases, Judg 19:23; 2 Kgs 4:16, as well as to others where the particle אַל is followed by an imperfect.<sup>41</sup>
- 2 Kgs 3:13: MT אֵל כִּי קָרָא יְהוָה, “No, it is the Lord who has summoned us.” The disjunctive *rebia*‘ accent on אַל separates this particle from the following ones. Verse 10 presents the same clause with the interjection אַהֵה instead of אַל, which could be secondary to אַהֵה (cf. 2 Kgs 6:5.15).
- 2 Kgs 6:27: אֵל יוֹשַׁעַד יְהוָה. Attempts have been made to see here a case similar to the previous one, as if a *rebia*‘ accent separated אַל from the following imperfect (so BHS).
- 2 Kgs 4:16: ... אֵל אֲדָנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֵל תִּכְזֹב, “No, my Lord, O man of God; do not deceive your servant.” It is not an absolute usage, as the particle is repeated with an imperfect following it.
- Judg 19:23: אֵל אַחִי אֵל תִּרְעוּ נָא, “No, my brothers, do not act so wickedly.” As in the previous case, the repeated particle is followed by an imperfect.
- 2 Sam 1:21, הָרִי בְגִלְבַּע אֵל טַל וְאֵל מִטֶּר עֲלֵיכֶם, is a verbless nominal series with a Ugaritic parallel CTA 19,I 44 בַּל טַל בַּל רִבְבַּב. There is

<sup>41</sup> P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique* (Rome, 1923), 490, n° 160.

no absolute usage of the particle **אֵל** without a following verb. LXX supplies a verb which is unnecessary in Hebrew: “You mountains . . . , let no dew descend and let there no be rain . . .” (ὄρη . . . μὴ καταβῆ δρόσος καὶ μὴ ὑετός . . .).<sup>42</sup>

In our case, 1 Sam 2:24, the layout of the text attested by LXX<sup>L</sup> is similar to the passages mentioned above: μή, τέκνα, μὴ ποιείτε οὕτως, ὅτι . . . = . . . כִּן תַּעֲשׂוּן בְּנֵי אֵל. LXX<sup>B</sup> and 4QSam<sup>a</sup> separate the two elements in this construction. The first one, “No, children,” precedes the causal subordinate “for the report which I hear is not good,” after which follows the second one “do not behave in this way,” which is then placed between the repeated (in singular and plural) elements “for the report which I hear is not good . . . for the reports that I hear are not good.”

In MT the *meteg* placed after **אֵל בְּנֵי** marks a division with the following material. But the beginning with the expression **אֵל בְּנֵי**, far from representing an absolute usage of **אֵל**, demands continuity such as attested in both LXX<sup>L</sup> and LXX<sup>B</sup> and 4QSam<sup>a</sup>, . . . כִּן תַּעֲשׂוּן בְּנֵי אֵל. In LXX<sup>B</sup> and 4QSam<sup>a</sup> the series . . . כִּן תַּעֲשׂוּן בְּנֵי אֵל is interrupted by the insertion of the MT reading in singular “for it is not a good report that I hear” (כִּי לֹא טוֹבָה הַשְּׁמָעָה אֲשֶׁר אֲנִי שׁוֹמֵעַ).

Also, the bad report or reports are connected one way or another to the final construction of the verse. In MT 4QSam<sup>a</sup> **עַם יְהוָה מַעֲבִירִים** it seems to be a report that the people of the Lord are spreading abroad. In LXX<sup>B</sup> τοῦ μὴ δουλεύειν (מעבדים) λαὸν θεῶ, it seems rather to be making a reference to the report’s contents: “that people are not serving to God” (LXX<sup>B</sup>). In LXX<sup>L</sup> τοῦ ποιεῖν τὸν λαὸν μὴ λατρεύειν τῷ Κυρίῳ, “to make the people not serve the Lord,” together with the Ethiopic version *ne prohibueritis populum seruire Domino* and the OL *Noli servire populum Deo*, it is a negation which involves an accusation cast at Eli’s children of preventing the people from worshipping “Elohim” or “Yahweh.”

<sup>42</sup> W. K. Holladay, “Form and Word-play in David’s Lament over Saul and Jonathan,” *VT* 20 (1970), 153–189, esp. 171; T. L. Fenton, “Comparative Evidence in Textual Study. M. Dahood on 2 Sam. i 21 and CTA 19 (1 Aqht), I, 44–45,” *VT* 29 (1979), 162–170, esp. 164; W. H. Shea, “Chiasmus and the Structure of David’s Lament,” *JBL* 105 (1986), 13–25, esp. 15; A. Piquer Otero, *Estudios de sintaxis verbal en textos ugaríticos. El Ciclo de Baal y la “poesía bíblica arcaica”* (Estella, Navarra, 2007), 769. For the version of LXX, Taylor, “1–2 Samuel,” 277.

## b. 1 Sam 3:13

In 3:13, “I am about to punish his house for ever, for the iniquity that he knew, because his sons were blaspheming God” (NRSV), two readings converge, according to Wellhausen: *ידע בעון אשר ידע בעון בניו* (LXX).<sup>43</sup>

OL	LXX <sup>B</sup>	MT
<i>quoniam ego ulciscor</i>	ὅτι ἐκδικῶ ἐγὼ	כי שפט אני
<i>domum eius usque in aeternum</i>	τὸν οἶκον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος	את ביתו עד עולם
<i>pro iniquitatibus filiorum eius</i>	ἐν ἀδικίαις υἱῶν αὐτοῦ (בניו)	בעון
<i>quas ego scio</i> (= αἷς ἔγνω L, ידע(ו)י)		אשר ידע
<i>quia contemnentes Deum</i>	ὅτι κακολογοῦντες Θεὸν (אליהם)	כי מקללים להם
<i>male locuti sunt de Deo filii eius</i>	υἱοὶ αὐτοῦ,	בניו
<i>et non monuit eos, nec castigavit eos.</i>	καὶ οὐκ ἐνουθέτει αὐτούς	ולא כהה בם
<i>Ideo</i> (διὰ τοῦτο = לבן)...	καὶ οὐδ' οὕτως (לבן, ex לבן)	...ולכן

LXX<sup>L</sup> followed by OL offers an “proto-Lucian” reading which reflects the Hebrew *ידע בעון בניו אשר ידע*, “for the iniquity of his sons that I know.”<sup>44</sup> It seems unlikely that this reading could be explained as a conflation of MT and LXX<sup>B</sup>, which rather seem to have preserved partial elements of it. Also, the apparently double reading in OL *contemnentes Deum male locuti sunt de Deo* translates the Hebrew reading “were blaspheming” (מקללים) and offers a literal rendering of LXX “were speaking ill of” (κακολογοῦντες). MT להם is an “emendation of the scribes” for אליהם to avoid the blasphemy which would be operated by the mere reading of that text. The LXX reading οὐδ’ οὕτως is a “kaige like” feature; OL (*Vindobonensis*) and the Ethiopic version (*et propterea*) attest the OG *διὰ τοῦτο* (לבן).

Textual variants can be classified according to the established typology of orthographic variants, minuses, pluses, changes, differences in

<sup>43</sup> McCarter, *I Samuel*, 96; Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 53.

<sup>44</sup> Morano Rodríguez, *Glosas marginales de Vetus latina en las Biblias Vulgatas españolas*, 7.



sequence and readings intentionally created by scribes,<sup>45</sup> but they can also fulfil a contextual function which is necessary to identify. Variants produced in the process of copying a manuscript are, generally, isolated phenomena, a product of copyists' activity. But variants which conform to a process of composition and editing of the text are interconnected and often fulfil a function of more tightly connecting the different literary pieces which compose a section of a book or a complete work.

In P. A. H. de Boer's words, "The actual criticism of the text can only be embarked on, when the history of the text has proved its value."<sup>46</sup> Qumran has modified our vision of the history of the text, which is not, as M. Noth could have thought, that of a manuscript transmitted along a straight line until it reached its canonical form ("der gerade-linig weiterüberlieferte Text des Kanons").<sup>47</sup> Today we know that the historical books, together with other books of the Bible, had a complex history of textual composition, edition and transmission. It is necessary to differentiate these three levels in the history of the formation of the text.

An analysis such as the one carried out here allows us to identify the beginning and end of each of the units which make up the composition, as well as the materials which have contributed to connect these units more and more tightly. Criticism usually assumes the existence of a history of Samuel (1–3) and a history of the Ark (4:1b–7:1 + 2 Sam 6).<sup>48</sup> Dietrich distinguishes a history of Samuel-Saul (1 Sam 1–3.7\*; 8:1–5; 10:17–27; 11; 14:47–52) and a history of the Ark (1 Sam 4–6; 2 Sam 6; 1 Kgs 8).<sup>49</sup> But Miller and Roberts include 2:12–17.22–25.27–36

<sup>45</sup> E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis-Assen/Maastricht, 1992), 236–286.

<sup>46</sup> de Boer, *Research into the Text of I Samuel I–XVI*, 9.

<sup>47</sup> M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alt-testamentlichen Wissenschaft* (Berlin, 1953), 286.

<sup>48</sup> For a status quaestionis "of the arguments and counter-arguments proposed by recent and earlier authors concerning the existence of an independent Ark Narrative", E. Eynikel, "The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1–4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1–6; 2 Sam. 6:1–19)," in J. C. de Moor, H. F. van Rooy (eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets* (Leiden, 2000), 89–106.

<sup>49</sup> W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. chr.* (Biblische Enzyklopädie 3; Stuttgart, 1997), 234.

in the independent Ark Narrative<sup>50</sup> and Willis takes 1 Sam 1–7 as a single narrative.<sup>51</sup>

The joint study of textual and literary criticism applied to MT, 4QSam<sup>a</sup> and LXX allows us to identify 1. the basic literary units which compose the text, 2. the composer's handiwork (סדרן in the Rabbinic tradition or "ayuntador" in the Spanish medieval tradition), 3. interventions by editors or recensors, and 4. variants produced during the history of textual transmission. The basic pericopes used in the composition are those integrated in Samuel's narrative (1:1–28 + 2:11, previously Saul?; 18–21; 3:1–4:1a) and the Ark's (4:1b–11...?). A composer placed between them previous narratives about Eli's children (2:12–17.22–26.27–36; 4:12–18.19–22). To that aim, he introduced the linking repetitions detailed above which contribute to connecting units to each other. Then, in the process of editing or recension further links between units were introduced, placed within the text of a unit itself, like the references to the aged Eli. The labours of composing and editing the text produced different results in the preserved editions or recensions: MT, 4QSam<sup>a</sup> and LXX. Finally, each textual tradition developed its own variants, the result of copyists' activity.

The previous study did not attempt to be exhaustive. That would necessitate, for instance, the study of chap. 1 and of Stanley D. Walters' proposal, according to which MT and LXX represent two different editions or "discrete narratives, each with its own *Tendenz*."<sup>52</sup> Against the most usual lines of thought, an analysis such as the one conducted here highlights the stylistic and structural quality of the base narratives better than a study based exclusively on MT, without ignoring either the worthy activity of composers or of editors. In this last sense, a further study would be necessary.

<sup>50</sup> P. D. Miller, J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel* (Baltimore, 1977), 18–21 and 60; similarly, McCarter, *1 Samuel*, 23–25 and 109.

<sup>51</sup> J. T. Willis, "An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary," *JBL* 90 (1971), 288–308, esp. 302–303; Y. Gitay, "Reflections of the Poetics of the Samuel Narrative: The Question of the Ark Narrative," *CBQ* 54 (1992), 230, n. 3; D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids MI-Cambridge UK, 2007), 31.

<sup>52</sup> S. D. Walters, "Hanna and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1," *JBL* 107 (1988), 385–412. Cf. the reactions by E. Ulrich, "The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible," in *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Grand Rapids, 1999), 51–78, esp. 66–67; Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 173–176.



## INDEX OF AUTHORS

- Abadie, P. 184  
 Abegg, M. 49  
 Ackroyd, P. 174, 203  
 Adair, J. R. 146, 153, 269, 272  
 Aejmelaeus, A. 3, 5, 7, 15, 27, 28, 37,  
 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 77,  
 78, 104, 202  
 Ahlstöm, G. W. 203  
 Albright, W. F. 62  
 Allegro, J. M. 179  
 Alter, R. 152  
 App, U. 228  
 Anderson, A. A. 51, 166, 171, 174, 203  
 Aucker, W. B. 124  
 Auld, A. G. 8, 12, 17, 120, 122, 162,  
 200, 201, 262, 263  
 Ausloos, H. 14  
 Avioz, M. 176, 184  
  
 Bar-Efrat, S. 156  
 Barthélemy, D. 3, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 12,  
 13, 15, 17, 48, 91, 92, 97, 98, 149, 156,  
 166, 167, 177, 181, 183, 185, 186, 193,  
 195, 196, 206, 234, 239, 258, 263, 267,  
 269, 270, 272  
 Begg, C. T. 223  
 Bertram, G. 222  
 Blau, J. 58  
 Blanchetière, F. 218  
 Blenkinsopp, J. 230  
 Blum, E. 82  
 Bodner, K. 3, 13  
 Boeckler, A. 6, 15  
 Boer, P. de 2, 17, 165, 191, 204, 269,  
 270  
 Brock, S. P. 5, 6, 15, 95, 98, 99, 104,  
 239  
 Brooke, A. E. 7, 15, 82, 93, 105  
 Brooke, G. J. 14, 18, 55  
 Brownlee, W. H. 61, 62  
 Brunet, G. 166, 172  
 Budde, K. 167, 174, 194, 197, 219, 235,  
 239, 261, 263, 269  
 Bultmann, C. 122  
 Burkert, W. 217  
 Burrows, M. 75  
 Busto Saiz, J. R. 6, 96, 112, 166, 238  
  
 Caquot, A. 9, 17, 144, 156, 165, 171,  
 172, 173, 193, 200, 202, 203, 230, 232  
 Carlson, R. A. 173  
 Catastini, A. 13, 15  
 Ceresko, A. R. 171, 173  
 Ceriani, A. M. 94  
 Charlesworth, J. H. 14, 49, 51  
 Chazon, E. G. 206  
 Childs, B. S. 81  
 Cogan, M. 66, 153  
 Cohen, M. 200, 210  
 Cohen, M. E. 19  
 Coleson, J. E. 53  
 Cook, E. M. 3, 4, 13  
 Cook, J. 268  
 Cowley, A. 197  
 Cox, C. E. 15, 16  
 Cross, F. M. 2, 3, 4, 6, 13, 23, 29, 30,  
 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44,  
 45, 46, 47, 48, 55, 56, 57, 60, 61, 62,  
 75, 76, 79, 80, 84, 85, 86, 94, 119, 120,  
 127, 166, 201, 202, 214, 218, 219, 261,  
 264  
 Czortkowski, N. 219  
  
 Day, J. 200, 227, 228  
 Dayagi-Mendels, M. 217  
 De Jonge, M. 81  
 Degering, H. 6, 15  
 Desrousseaux, L. 18, 163  
 Dhorme, E. 51, 171, 183, 193, 194,  
 197, 202, 239  
 Diercks, G. F. 278  
 Dietrich, W. 12, 17, 18, 122, 133, 140,  
 141, 143, 162, 164, 176, 180, 191, 195,  
 200, 211, 212, 239, 256, 261, 284  
 Dines, J. 98  
 Dion, P. E. 78  
 Dodd, C. H. 61  
 Dörrie, H. 93  
 Dothan, T. 148  
 Driver, S. R. 7, 17, 63, 71, 165, 170, 181,  
 193, 219, 233, 235, 269, 273, 276, 277  
 Dus, J. 273  
  
 Ehrlich, A. B. 78, 239, 269  
 Eichler, B. L. 66

- Emerton, J. A. 80, 152, 166, 172  
 Eynikel, E. 284  
 Evans, C. A. 88  
 Ewald, H. 192  
 Exum, J. C. 78
- F. Field, F. 94  
 Falk, D. K. 14  
 Fenton, T. L. 282  
 Fernández Marcos, N. 5, 6, 15, 16, 82,  
 94, 96, 98, 112, 166, 217, 238  
 Fidler, R. 83  
 Fincke, A. 35, 39, 40, 41, 42, 44, 45,  
 46, 47, 87  
 Fischer, B. 6, 16, 167, 169  
 Fitzmyer, A. 75  
 Flint, P. W. 14, 19, 41, 49, 205  
 Floß, J. P. 171, 174  
 Focan, C. 212  
 Fokkelman, J. P. 143, 154, 156, 272  
 Fox, N. S. 81  
 Freedman, D. N. 62  
 Frevel, C. 227  
 Frolov, S. 166, 167, 171, 173  
 Fuß, W. 204
- Gadegaard, N. H. 206  
 Gamberoni, J. 197  
 García Martínez, F. 14  
 Geiger, A. 219  
 Geltson, A. 199  
 Gitay, Y. 285  
 Gitin, S. 148  
 Glück, J. J. 167  
 Goldman, Y. A. P. 16, 180  
 Gooding, D. W. 8, 17, 239  
 Gordon, R. P. 14, 18  
 Graham, M. P. 210  
 Graupner, A. 224  
 Gray, J. 206, 207  
 Greenspoon, L. 6, 16  
 Gressmann, H. 263  
 Grillet, P. 149, 215, 222, 223, 241, 243,  
 244, 247, 249, 255
- Hanhart, R. 7, 17, 219  
 Haran, M. 64, 67, 70  
 Haupt, M. 6, 16  
 Heger, P. 207  
 Heinemann, I. 76, 80  
 Heller, J. 172  
 Hendel, R. 8, 12, 18  
 Hentschel, G. 177, 178, 183  
 Herbert, E. D. 3, 6, 13, 14, 39, 40, 41,  
 42, 44, 45, 46, 47, 55, 87, 166, 168, 170
- Hertzberg, H. W. 60, 156, 193  
 Hilhorst, A. 14, 15, 23, 49, 57, 238, 263  
 Himbaza, I. 43, 49, 130, 200, 201  
 Ho, C. Y. S. 8, 17, 162  
 Holladay, W. K. 282  
 Holmes, R. 93, 94  
 Hölscher, G. 263  
 Horbury, W. 207  
 Hugo, P. 4, 11, 12, 14, 16, 18, 161, 164,  
 180, 190, 192, 207, 222, 232, 233, 239  
 Hurtado, L. W. 263  
 Hutzli, J. 8, 12, 18, 146, 150, 151, 214,  
 215, 216, 217, 226, 228, 233, 235
- Jack, A. 263  
 Japhet, S. 52, 84, 207  
 Jarick, J. 200, 207  
 Jenner, K. D. 221  
 Jeremias, J. 78  
 Jobes, K. H. 98  
 Johnson, B. 5, 16  
 Jokiranta, J. 15, 27  
 Joüon, P. 281
- Kahle, P. 219  
 Kalimi, I. 12, 18, 205  
 Kallai, Z. 3, 14  
 Karrer, M. 18, 190, 232  
 Kauhanen, T. 16  
 Keel, O. 171, 200, 210, 227, 228, 229  
 Kelly, B. H. 5, 16  
 Kempinski, A. 262  
 Kim, J.-H. 9, 18, 94, 195, 197  
 Kittel, R. 195  
 Klein, R. W. 138, 146  
 Klostermann, A. 51, 165, 177, 194,  
 197, 202, 223, 239, 241, 269  
 Knibb, M. A. 19, 177  
 Knoppers, G. N. 46, 51, 277  
 Kooij, A. van der 8, 16, 18, 162, 180  
 Köster, H. 197  
 Kottsieper, I. 14  
 Kraft, R. A. 14, 92  
 Kraus, H.-J. 226  
 Kraus, W. 18, 190, 232  
 Kreuzer, S. 16, 96, 99  
 Küchler, M. 166  
 Kuntzmann, R. 163, 210  
 Kutsch, E. 145  
 Kutscher, E. Y. 75
- Labuschagne, C. J. 58  
 Lagarde, P. de 5, 16, 94  
 Lambdin, T. 58, 59  
 Law, T. M. 16

- Lefebvre, P. 163  
 Leimbach, K. A. 171, 173, 197  
 Lemaire, A. 227  
 Lemke, W. 56  
 Lemmelijn, B. 14  
 Léonas, A. 244  
 Lesch, J. P. 16, 96  
 Lestienne, M. 149, 215, 222, 223, 241,  
 243, 244, 247, 249, 255  
 Levin, C. 122  
 Levin, I. 6, 16  
 Lewis, T. J. 8, 18, 235  
 Liljeström, M. 5, 16  
 Lim, T. H. 124, 263  
 Lindars, B. 14, 18, 55  
 Lipiński, E. 227, 228, 229  
 Löw, I. 226  
 Lundbom, J. R. 214  
 Lust, J. 8, 12, 17, 18, 162, 177, 178,  
 179, 180, 184, 186, 187, 188, 190, 239  
  
 Martens, E. A. 197  
 Mason, S. 223  
 Matthews, V. H. 53  
 Mazor, L. 84  
 McCarter, P. K. 9, 18, 24, 32, 39, 40,  
 44, 45, 46, 47, 48, 51, 64, 79, 106, 108,  
 134, 138, 139, 140, 142, 143, 146, 147,  
 149, 152, 167, 170, 171, 172, 174, 177,  
 179, 180, 183, 192, 193, 194, 199, 201,  
 202, 203, 213, 218, 219, 225, 226, 230,  
 235, 239, 254, 269, 273, 274, 276, 277,  
 283, 285  
 McCarthy, C. 167  
 McConville, J. G. 277  
 McCoster, P. 163  
 McKenzie, S. L. 12, 18, 40, 43, 48, 56,  
 184, 185, 202, 210  
 McLay, T. 6, 16  
 McLean, N. 7, 15, 93, 105  
 McLean, P. D. 5, 6, 16  
 Meer, M. van der 262  
 Mettinger, T. N. D. 177, 187, 188, 211  
 Metzger, B. M. 5, 16  
 Meyers, C. 53, 200, 210  
 Mez, A. 94  
 Michaeli, F. 46  
 Milgrom, J. 218  
 Milik, J. T. 4, 13  
 Miller, P. D. 200, 285  
 Montgomery, J. A. 206, 207  
 Moor, J. C. de 284  
 Morano Rodríguez, C. 6, 16, 26, 167,  
 169, 270, 280, 283  
 Morrison, C. E. 221  
  
 Munnich, O. 6, 16  
 Muraoka, T. 16, 58  
 Murray, D. F. 178, 199  
  
 Naumann, T. 164, 176, 180, 191, 200,  
 211  
 Nelson, R. 152  
 Nissinen, M. 27  
 Nodet, E. 169, 201  
 Noort, E. 262  
 Noth, M. 218, 261, 263  
 Nowack, W. 269  
 Nysse, R. W. 8, 18  
  
 O'Connor, M. 58  
 Oeming, M. 167, 171  
 Olyan, S. M. 172, 227, 228  
 Orel, V. 166, 167, 171, 173  
 Oswald, W. 176, 178, 180  
  
 Pakkala, J. 27  
 Parke-Taylor, G. H. 62  
 Parry, D. W. 3, 4, 13, 14, 23, 39, 49,  
 51, 55, 57, 76, 94, 120, 166, 264  
 Parsons, J. 93, 94  
 Paul, S. M. 14  
 Peters, M. K. 15, 16, 18, 99, 164  
 Peters, N. 204  
 Pietersma, A. 15, 63, 273  
 Pietsch, M. 177, 180, 181, 183, 186,  
 187, 188, 190  
 Piquer Otero, A. 279, 282  
 Pisano, S. 8, 9, 18, 40, 48, 79, 154, 162,  
 196, 202, 205, 231, 232, 239, 268  
 Poirier, J. C. 166, 173  
 Polak, F. H. 2, 3, 14, 55  
 Polzin, R. 70  
 Prijs, L. 276, 277  
 Puech, E. 14, 15, 23, 49, 205, 206, 238,  
 263  
  
 Quimron, E. 205  
  
 Rahlfs, A. 5, 7, 17, 26, 92, 93, 94, 95,  
 98, 100, 110, 112, 219  
 Ravasco, A. 14  
 Rehm, M. 177, 183  
 Rezetko, R. 11, 12, 18, 124, 130  
 Rickenbach, J. 228  
 Ricks, S. D. 14  
 Ringgren, H. 197  
 Robert, P. de 9, 17, 144, 156, 165, 171,  
 172, 173, 193, 200, 202, 203, 230, 232  
 Robert, U. 262  
 Roberts, J. J. M. 284, 285

- Rofé, A. 2, 3, 14, 49, 65, 77, 78, 80, 81, 88, 120, 131, 144, 153, 200, 201, 202, 215, 216, 219, 260, 262
- Römer, T. 212, 214
- Rooy, H. F. van 284
- Ross, J. P. 60
- Rost, L. 261, 272
- Rothstein, J. W. 51
- Rouillard, H. 235
- Rudnig, T. A. 191
- Rudolph, W. 51, 78
- Rupprecht, K. 163, 200, 202, 210
- Sabatier, P. 6, 17, 179, 194
- Saley, R. J. 2, 3, 4, 13, 15, 23, 39, 56, 57, 76, 94, 120, 166
- Scanlin, H. P. 51
- Schäfer-Lichtenberger, C. 167
- Schenker, A. 8, 10, 11, 12, 18, 19, 163, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 189, 190, 205, 214, 219, 222
- Schiffman, L. H. 14
- Schipper, J. 171, 173
- Schleusner, I. J. 194, 197
- Schmid, K. 214
- Schniedewind, M. 12, 19, 177, 186, 188, 190, 205
- Schorch, S. 234
- Schroer, S. 228
- Schuller, E. M. 14
- Schulte, H. 263
- Schulz, A. 193, 205, 219, 239
- Seeligmann, I. L. 82, 84, 181
- Segal, M. H. 83
- Seiler, S. 191
- Sekunik, E. L. 167
- Shea, W. H. 282
- Shemesh, A. 172
- Shenkel, J. D. 6, 17, 92
- Shinan, A. 81
- Siegert, F. 98
- Silva, M. 98
- Skinner, M. M. 219
- Smelik, K. A. D. 154
- Smith, H. P. 60, 71, 174, 181, 183, 192, 205, 235
- Snell, D. C. 19
- Sperling, S. D. 81
- Spieckermann, H. 226
- Stähli, H. P. 219
- Stager, L. E. 148
- Stern, M. 217
- Studel, A. 14, 179
- Stoebe, H. J. 9, 19, 139, 140, 154, 165, 166, 171, 173, 183, 193, 203, 205, 239
- Stone, M. E. 206
- Strawn, B. A. 49
- Sukenik, E. L. 75
- Tadmor, H. 264
- Talmon, S. 88
- Taylor, B. A. 5, 6, 13, 17, 55, 63, 96, 273, 282
- Taylor, J. E. 228
- Thackeray, H. St. J. 5, 6, 15, 17, 35, 91, 92
- Thenius, O. 7, 19, 51, 165, 170, 171, 178, 183, 193, 202, 204, 205, 238, 248, 251, 254, 256, 259
- Tigay, J. H. 66
- Tigchelaar, E. 14, 15, 23, 49, 238, 263
- Toorn, K. van der 235
- Tov, E. 3, 6, 8, 10, 14, 15, 17, 19, 25, 28, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 49, 51, 56, 61, 66, 68, 80, 92, 104, 124, 145, 177, 205, 224, 234, 238, 239, 262, 263, 285
- Trebolle Barrera, J. 6, 8, 12, 15, 17, 19, 162, 205, 263, 277
- Tropper, J. 235
- Tsevat, M. 144, 234
- Tsumura, D. T. 9, 19, 156, 285
- Uehlinger, C. 227, 228
- Ulrich, U. 3, 4, 6, 9, 10, 13, 15, 17, 23, 34, 36, 39, 40, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 55, 56, 64, 76, 79, 94, 120, 144, 166, 167, 170, 201, 202, 218, 238, 262, 263, 264, 268, 285
- VanderKam, J. C. 14, 19, 41, 205
- Vargon, S. 171, 173
- Veijola, T. 278
- Venturini, S. 3, 15
- Vercellone, C. 278
- Vermeulen, J. 18, 163, 191, 200
- Vervenne, M. 14
- Vivan, A. 14, 49, 202
- Voitila, A. 15, 27
- Walters, S. D. 8, 12, 19, 213, 285
- Waltke, B. K. 58
- Warren, A. L. 15
- Weber, R. 112, 192
- Weinfeld, M. 264
- Weis, R. D. 16, 180
- Weisberg, D. B. 19

- Wellhausen, J. 5, 7, 19, 31, 33, 64, 94,  
144, 147, 154, 156, 165, 167, 171, 178,  
179, 181, 183, 193, 196, 202, 203, 215,  
221, 224, 231, 233, 238, 241, 248, 254,  
256, 258, 259, 269, 276, 283  
West, M. L. 228  
Wevers, J. W. 98  
Williamson, H. G. M. 78, 207  
Willis, J. T. 70, 284, 285  
Wilson, G. H. 197  
Wright, B. G. 63, 273  
Würthwein, E. 103  
Wutz, F. 177  
Yadin, Y. 167  
Yeivin, S. 202  
Yellin, D. 226  
Ziegler, J. 95, 96, 98, 99



## INDEX OF BIBLICAL REFERENCES

Genesis		3:11	84
2:1	61	3:16	84
12:6f	228 (+n59)	7:3	219 n25
15:1–9	63 n38	7:28–34	83, 84
15:13	197	7:34	219
18:8	108	8:25	219 n25
19:18	281	9:19	219 n25
22:1	59	10:14	219
21:33	223, 228 n59	21:18	171, 172
22:7	59		
22:11	59	Numbers	
24:12–14	63 n38	2:7	250
24:51	82	6	65
27:1	59	6:1–21	82
27:18	59	6:20	219
31:11	59	15:20	219
34	81	16	81
35:4	228 n59	16:21	229
35:8	228 n59	24:14	59 n23
37:13	59	25:12	59 n23
39:9–12	63 n38	30:3	66, 83
41:25	257	30:11–15	83
46:2	59	30:11	66
47:27	244	30:13	66
49:4	249	30:15	66
		32:24	66
Exodus		33:8	250
3:4	59	35:5	250
14:27	250		
15:26	248 n12	Deuteronomy	
16:20	249	7:5	84, 229 (+n65)
21:37	108	11:24	242
25–27	207	12:3	84, 229
25:9	207	15:21	172 n45
25:12–14	86	16:21–22	229 n64
25:40	207	16:21	227
27:1	207	19:5	229 n66
28:14	243	23:2	172 n45
29:22	219 n25	28:27	247
29:27	219 (+n21)	28:35	242
32:11–13	62 n38	32:15	143
32:31–32	62 n38		
34:13	229 (+n65)	Joshua	
37:3–5	86	5:2–7	262
		7:6–9	63 n38
Leviticus		8:1–29	262
3:5	84	8:30–35	262
3:9	219 n25	9:1–2	262

9:2	262	1:9	70, 71, 135,
9:3–27	262		143, 148, 214
15:63	171, 174	1:10–12	54
		1:11	53, 61, 62, 64,
Judges			65, 82, 135,
1:21	171, 174		141 n21, 144,
4:5	228 n59		214
5:28	242	1:12	70, 71, 143,
6:7–10	262		215
6:11	228 n59	1:13–18	54, 63
6:13	155 n56	1:13	144
6:25–30	227, 228	1:14	53, 70, 71, 148,
8:28	154		151
9:6	228 n59	1:15–16	53
9:37	228 (+n59)	1:15	70, 135, 215
9:38	155 n56	1:16	233 n81
9:48	229 n66	1:17	53, 63
10:11	155 n56	1:18	53, 63, 64
13:2	134	1:19–27	265
13:7	65 n48, 82, 144	1:19–20	54
13:14	82	1:19	70, 71, 215
14:3	155 n56	1:20	61, 141
17:1	134	1:21–24a	54
15:20	154	1:21–23	67, 70
19:23	281	1:21	67, 145
19:27	244	1:22	53, 64 (+n45),
			70, 82, 145
1 Samuel		1:23	53, 65, 66,
1–10	133–159,		82 n33, 150
	133 n1	1:24–2:11	70
1–7	285	1:24–28a	54
1–4	261–285	1:24	68, 144, 265
1–3	81–84, 264–275,	1:24a	67
	270, 284	1:24b	67
1–2	8, 10, 53–73,	1:25	67, 68, 70, 71
	214, 215	1:26	53, 68
1	87, 88	1:28	65, 69, 150,
1:1–2:21	53 n1		214, 264, 266
1:1–2:11	67	1:28a	68, 69
1:1–28	285	1:28b	54, 69, 72, 264,
1:1	53, 134, 149		265, 267, 268
1:2	53	2–3	146
1:3–19	67, 70	2	87, 88
1:3	53, 60, 61,	2:1–10	23–37, 54, 69,
	141 n21, 143,		142
	144, 273	2:1	164 n7
1:4	137	2:2	27–31, 222
1:5–7	54	2:3	26, 128 n18,
1:5–6	139		137
1:5	53	2:4	24, 142
1:6–7	73	2:5	23, 142
1:6	54	2:6–7	23
1:7	54	2:8–10	23
1:8–9	54	2:8–9	31–33, 137
1:8	53, 54, 59, 149	2:8	138

2:9	137 n9, 138, 145	2:32b	277, 278
2:10	25, 33–35, 70, 145	2:33	152, 277
2:11–26	276	3	87, 88
2:11	68, 69, 150, 264, 266, 267, 285	3:1–18	142
2:11a	72, 264, 267, 268	3:[1b–3]–18	265
2:11b	265, 268	3:1–4:1a	285
2:12–17	216, 265, 284, 285	3:1–3	266
2:13–17	83	3:1	265, 272
2:13–14	84 (+n36), 146, 276	3:1a	265
2:13b–14a	275	3:2–3	266
2:14–16	275f	3:2	266, 275
2:14	141, 217 (+n14), 276 (+n33)	3:3	83, 148, 153, 198
2:14a	275	3:4–6	60, 266
2:15–16	84 (+n36)	3:4	59, 142, 266, 268
2:15	151, 214 (+n5)	3:5	59
2:15b	216f	3:6	59, 142
2:16	142, 145, 217 n14, 275	3:7	164 n7, 265, 272
2:17	275	3:8	59
2:18–21	265, 285	3:10	142, 272
2:18	265, 267, 268	3:11	139
2:19–21b	268	3:12	272
2:20	150, 233 n81	3:13	138, 152, 153, 283
2:21	135, 137, 151, 214, 265, 268	3:15	142
2:21b	265	3:16	59, 141
2:22–26	285	3:17	142, 272
2:22–25	265, 284	3:19	139, 272
2:22	146, 151, 152, 271	3:20	136 n4, 146, 271, 272, 276 (+n33)
2:24	151, 164 n7, 280–282	3:20b	269
2:25	142	3:21–4:1	269–275
2:26	135, 265, 268	3:21	146
2:27–36	265, 284, 285	4–6	284
2:27b–29	276	4	146, 270
2:27–28	277	4:1–11	237, 285
2:27	276, 277, 278	4:1–10	273
2:28	277	4:1b–7:1	284
2:29–32	276–278	4:1	154, 272, 275
2:29–30a	277	4:1a	154 n54
2:29	83, 137, 143, 277, 278	4:1bβ	154 n54
2:30	276	4:2	136, 140
2:30a	277	4:3–5	215
2:30b	277	4:3	164 n7
2:31	139	4:4	60, 61, 141 n21, 144
2:31a	277, 278	4:4b	272
2:31b	277	4:5	247
		4:7	154
		4:9	138
		4:11	143, 272
		4:12–22	272
		4:12–18	237, 285
		4:12–17	273
		4:13	273

4:14–16	273f	6:2	144, 198
4:15	146, 271	6:3	128f, 140, 155, 259
4:17	139, 272	6:4–5	254, 257
4:18	146, 154, 247, 271	6:4	140, 147, 249, 256,
4:19–22	285		257, 259
4:21	138, 139	6:5	155, 250, 257, 258
4:22	138, 272		n21
5–6	238 n3	6:6	276 n33
5	237	6:7	147
5:1–6	237–260	6:10	147
5:1–5	241, 252–254,	6:11	249, 254
	257	6:13–14	156
5:1–2	240, 251	6:15	139 n15
5:1	240, 255	6:16	148
5:2–5	247, 254	6:17	148
5:2–4	247	6:18	137, 144, 249, 254
5:2	240, 255	6:19	137, 156 (+n58),
5:3	140 n18, 155		276 n33
	n55, 164 n7,	6:20–7:2	231
	240, 246f, 247,	6:21	139
	248, 251 (+n14),	7:3	148
	258, 259	7:4	148
5:4–5	240, 251, 252,	7:6	137
	255	8:5–1	284
5:4	140, 247, 256,	9:1–10:16	222, 235
	259	9:1	134
5:4a	246f	9:12	222, 235, 244 n9
5:4b	241–246	9:13	222, 235, 244 n9
5:5	144, 251, 256	9:14	222, 235, 244 n9
5:6–12	241, 254	9:16–17	136 n6
5:6–9	240	9:16	276 n33
5:6–7	254	9:19	222, 235, 244 n9
5:6	140 n18, 147,	9:22	63, 64
	155 (+ n55), 240,	9:23	218 n20
	246, 247–252,	9:24	218f (+n20), 222
	254–258, 258	9:25	222, 235
	n21	9:35	244 n9
5:7	255	10–11	79–81, 87, 88, 264
5:8–9	247, 254	10:1	136
5:8	137, 249	10:4	135
5:9	155, 247, 248,	10:5	222, 235, 244 n9
	250, 255, 259	10:13	235, 244 n9
5:10–12	241, 247, 254,	10:14	219 n21
	255	10:17–27	284
5:10	148, 247	10:18	276 n33
5:11	138, 139, 194,	10:27	128 n17
	198, 250, 255,	11	284
	256	11:1	128 n17
5:12	155	11:7	276 n33
5:18	140 n17, 256	11:11	250
5:22	140 n17	12	128
6:1	147, 241, 246, 249,	12:3	59 n23
	250, 253, 254, 255,	12:23	123, 128 n18
	256, 257	12:25	123, 124, 131

13	85	24:6	149 n37
13:3	244 n9	24:7	128 n18
13:4	244 n9	24:17	128 n18
13:14	278	25	97
14:2	228 n59	26–27	128
14:3	153 n48,	26:10	124, 125
	164 n7	26:11	128 n18
14:18	276 n33	26:19	164 n7
14:23	276 n33	26:21	125
14:24	276 n33	27:1	124, 125,
14:27	276 n33		129 n21
14:31	221	27:4	129 n20
14:34	218	27:12	276 n33
14:34aβ	221	29:2	204
14:38	276 n33	30:13	264 n12
14:40	276 n33	30:16	140 n17
14:41	276 n33	31:1–13	121
14:45	128 n18, 279	31:4	127
14:47–52	284	31:7	264
15:1	276 n33	31:13	223, 228 n59
16	85		
16:7	164 n7	2 Samuel	
17–18	8	1:7	59
17	144, 161	1:21	281
17:11	24	2:10a	125 n14
19	85	3:2–5	263
19:10	129 n19 n21	3:2–4	263
19:11–17	235	3:18	276 n33
19:12	129 n20 n21	3:21	276 n33
19:13	235	3:37	276 n33
19:16	235	4:3	278
19:17	129 n21	4:4	173
19:18	129 n20 n21	5	163
20:1	129 n20	5:1–3	120, 121
20:2	128 n18	5:2	276 n33
20:9	128 n18	5:3	125, 127
20:6	236	5:4–5	125, 263
20:29	129 n21	5–6	223
21–22	152	5:6–12	165–176
21	85	5:6–10	120, 121
21:5–7	135 n3	5:6–8	171
21:11	129 n20	5:6	165, 170, 172
21:17	129 n20	5:8–9	170
22:1	129 n21	5:8	163, 165,
22:6	223, 223		170–176, 208,
	n36, 235		209, 210, 211
22:9	81	5:8a	166, 172
22:10	164 n7	5:8b	167f, 171
22:12	59		n41, 172, 173
22:15	128 n18	5:9	168, 169 n31,
22:20	153 n48		174, 175, 176,
23	85		209, 210, 211
23:13	129 n21	5:10	144
24:4	82	5:11–16	121

5:11	125 n15, 171, 175	7:11b	179–182, 184, 185, 186, 190 181
5:13–16	263	7:12	176, 182, 189, 190, 212
5:14	204	7:13	177 n61
5:16	234	7:14	182–184, 185
5:17–25	121	7:15–16	184, 187, 190, 212
5:20	232, 235	7:15	176, 184, 185, 186, 187, 190, 208, 209
5:21	84, 223f	7:16	188
5:22–25	224, 231	7:18–29	125 n15, 130 n22
5:23f	226	7:23	61
5:24	226, 227–230, 228, 236	7:26	61
5:24α	224 (+n43), 225	7:27	199
6	11, 86, 230, 284	7:29	121
6:1–11	120, 121	8	121
6:1	232	8:1–18	178
6:2	60, 61, 62 n35, 125 n15, 232, 234, 235, 236	8:1	125 n15
6:2a	230–234	8:2	244 n9
6:4	258	8:6	204 n170
6:7	125 n15	8:7	125 n15
6:12–20a	120, 121	8:8	244 n9
6:12a	87 n45	8:14	153 n48
6:13	86, 125 n15	8:17	173
6:17	198, 199, 210	9:1–6	121
6:18	61	10	125 n15
6:21	276 n33, 278f	10:1–19	121
7	106, 121, 163, 173, 174, 175, 176, 184, 188, 211	10:6	121
7:1–29	121	11:1	91–115
7:1–17	176–191	12	104–110, 112–115
7:1b	177f	12:1–17	105, 106, 109
7:2	130 n22, 174, 176	12:1	107
7:5–17	188	12:3	109
7:5–7	178	12:4–6	105, 107
7:5	178, 186, 189	12:4	108, 110
7:6–7	177 n59	12:7	109
7:6	199	12:8	105
7:7	177 n61, 276 n33, 278	12:10	105
7:8	61, 276 n33	12:13	105
7:9	178f, 187, 190, 212	12:14	109, 110
7:10	199 n146, 276 n33	12:15	109
7:11	176, 178, 186, 187, 189, 208, 209, 210, 211	12:16	109
7:11a	185	12:20	163, 164 (+n7), 210, 211
		12:24	204
		12:26	121
		12:30–31	121
		13:16	281
		13:23	235
		13:34	128

13-18	128	24:16-22	39-52
14-15	97	24:16-21	40
14:27	204 n170	24:16-20	39
15-19	9	24:16-17	43-44
15	99, 163, 191	24:16	43, 50, 77
15:1-19:9	195 n137		(+n14), 125
15:2	100-104		(+n15), 126,
15:5	100-104		128 n17, 129,
15:6	100-104		201, 202
15:9	210	24:17-18	44
15:10	100-104	24:17	49, 50-52, 77,
15:13-16.14	191		122, 124, 125,
15:14	129 n20		129
15:17b-18	196	24:17αβ	76 n8
15:17	196	24:18-25	163, 199, 200,
15:18	196		201
15:23	196	24:18-20	44-45
15:24-29	191	24:18-19	77 n10
15:24	192f	24:18	77
15:25	191, 193f,	24:19	41, 77
	197-200, 209	24:20-21	47
15:26	82	24:20	42, 43, 45,
15:27	195		46-47, 50, 125
15:28	195f		n15, 201f
15:29	197	24:21-22	77 n12
15:30	196	24:21	42, 48, 77
16:10-11	82	24:22	39, 42, 48, 202
17-18	10	24:23a	202f
18:3	129 n19	24:24	86
18:9	127	24:25	77, 164 n7,
18:24	128		200, 201, 203f,
19	173 n51		204-208, 212
19:10	129 n20		
19:27	173	1 Kings	
20	92	1:7	153 n47
20:18	204	1:52	279
20:20	128 n18	2-14	262
20:25	153 n47	2:5	189
21:9	204	2:24	187, 188
21:18-22	121, 122	2:35	153 n47
22:34	244 n9	2:35+ (LXX)	263
23:5	189	2:46+ (LXX)	263
23:8-39	121, 122	3:1b	263
23:17	128 n18	4:2	153 n47
24	76-79, 87,	5:1a-4	263
	121, 122, 125,	5:20	229 n66
	128, 129, 200	5:31-32a	263
24:1-25	122	6-7	206
24:1	204	6	171, 174, 175
24:3	204	6:37-38	263
24:9	127	7:1-12	263
24:10	125	7:48	86
24:13	77, 123, 253	8	284
24:15	77	8:3	127

8:6	197, 198	23:15	229 n65
8:7	198	25:7	173
8:15–53	63 n38		
8:21	198	Isaiah	
8:25	189	6:8	59
8:64	206	9:5–6	189 n111
9:15	169 n31, 174 n56, 263	9:6	62
		10:33	229
9:16–17a	263	11:1–5	189 n111
9:17b–22	263	23:5	229
9:22	169 n31	23:15	229 n65
9:24	174 n56	37:1–2	127
9:24a	263	37:1	126 n16
9:25	206	37:2	46, 126
11:27	169 n31, 174 n56		n16
		37:16	60, 62 n35
11:33	264 n12	37:25	242
11:36	189	55:3–4	189 n111
14:4	275	58:9	59
14:15	228	62:6–7	281
14:23	228	62:6	281
15:13	229 n66	65:1	59 n23
16:4	189		
16:33	228	Jeremiah	
17:13	204	6:2	194
19:20	264 n12	7:3	197
19:15	62 n35	9:22–23	33, 34, 36
21:3	128 n18		n32, 145
		14:8	229 n66
2 Kings		19:3	197
2:1	225	20:7–18	62 n38
2:11	225	23:5	189 n111
3:10	281	23:19	225
3:13	281	25:30	197
4:16	281	30:9	189 n111
4:34	242	32:5	63
6:5	281	32:4	63
6:15	281	35:2	63 n40
6:27	281	35:4	63 n40
8:6	264 n12	40:3	249
8:14	189	46:23	229 n66
17:10	228	50:7	195 n133
17:16	228		
18:4	229 (+n65)	Ezekiel	
18:15	60	1:1	134
19	127	8:3	127
19:1	126 n16, 127	9:4	250
19:2	46, 126 n16, 127	16:20	249
		27:25	249
19:15–19	63 n38	40:17	63
19:26	24	40:38	63
19:35	78	40:45–46	63
21:3	228	46:2	244
23:14	229 (+n65)	47:9	249



Jonah		Qoheleth	
3:8	126 n16	6:6	155 n56
		10:16	139
Nahum		Esther	
1:3	225	2:5	134
Habakkuk		Daniel	
3:1-9	62 n38	5:7	244
Haggai		5:16	244
1:1	152 n46	5:29	244
Zechariah		9:4-19	63 n38
5:9	127	10:10	242
		Ezra	
Malachi		9:5-15	62 n38
1:8	172 n45	Nehemiah	
1:13	172 n45	1:4-11	63 n38
Psalms		10:38-39	63
23	62 n38	13:28	249
24:1-2	31 n19	1 Chronicles	
31:18	32 n21	3:1-4	263
51	62 n38	5:27-38	152 n46
51:2	81	6	144
68:13	194	6:1-13	83
75:4	31 n19	6:16-23	149
76:19	242	6:35-38	152 n46
83:1	281	9:23	63
83:2	281	11:1-3	120
84:7	226	11:4-9	120
104:5	31 n19	11:8	169
127(128):2	244	11:10-47	121
132:11-12	189 n111	13	86
Job		13:1-14	120
1:1	134	13:6	62 n35, 130
5:3	195 n133		n22, 231,
13:27	242		232, 233
30:27	249	13:6a	230
36:4	26 n8, 137	13:15-16	10
Proverbs		14:1-7	121
2:8	32	14:7	234
5:6	242	14:8-17	121
31:20	244	14:12	84, 224
		14:14f	226
Ruth		14:15	225
1:1	134	14:15aα	224 n43
1:13	281	15	86
1:21	82	15:1-16:3	120
Canticles		15:1-4	87
1:7	242	15:1b	87 n46
		15:5-11	87
		15:11-15	86

15:12–15	87	21:29	222 n35
15:16–24	87	22–29	200
15:25–26	87	22:1	200, 203
16:39	222 n35	23:28	63
16:43	120	24:1–3	152 n46
17	121, 184, 208	28:11–19	207
17:4	178	28:19	207 (+n185)
17:10–11	181	29:10–13	62 n38, 63
17:10	180, 181, 185		n38
17:13	183 (+n85)	31:1	229 n65
17:14	183, 184, 190		
	n114	2 Chronicles	
17:21	130 n22	1:13	222 n35
18	121	3–4	207
19	121	3:1	79, 200, 205
20:1–3	121	3:3	207 n185
20:4–8	121	4:1	207
20:5	78	4:8	86
21	76–79, 121, 128,	7:7	206
	131 n24, 202	8:12	206
21:12	123, 129, 253	13:22	76
21:15–16	78, 79, 125, 126	14:2	229 (+n65)
21:15	40, 77, 125	14:4	229 n65
21:16–17	76 n7	14:11	62 n38
21:16	43, 46, 77, 125,	20:22	78
	126 (+n16), 127,	21:19	78
	201, 202 n161	24:27	76
21:17	44, 50, 52, 77	31:1	229 (+n65)
	n9, 122, 129,	31:11	63
	130, 131	32:21	78
21:17b	77	33:3	228
21:18	44		
21:19	45	2 Maccabees	
21:20–21	45, 46	1:12	249
21:20	77 (+n11), 201	3:25	243
21:21	47	5:8	249
21:22	47		
21:25	86	Sirach	
21:26–22:1	205	46:13	82
21:27	78	13:31	242
21:28–22:1	79	21:7	242

## INDEX OF OTHER SOURCES

<p>Qumran</p> <p>1QIsa<sup>a</sup> 75 (+n2)</p> <p>4Q37 (Deut<sup>i</sup>) 56 n12</p> <p>4Q41 (Deut<sup>ii</sup>) 56 n12</p> <p>4Q47 (Josh<sup>a</sup>) 262</p> <p>4Q49 (Judg<sup>a</sup>) 56 n12, 262</p> <p>4Q51 (Sam<sup>a</sup>) 2–4, 23–37, 39–52, 53–73, 75–88, 91, 96, 97, 109, 110, 119–131, 133–159, 166, 167, 169, 201f, 215, 218f, 220, 230f, 233, 234, 239, 261–285</p> <p>4Q52 (Sam<sup>b</sup>) 2–4, 97, 121 n6</p> <p>4Q53 (Sam<sup>c</sup>) 2–4, 97, 121 n6</p> <p>4Q70 (Jer<sup>a</sup>) 8</p> <p>4Q71 (Jer<sup>b</sup>) 8</p> <p>4Q174 179f, 181</p> <p>(Flor/MidrEschat<sup>a</sup>)</p> <p>4QReworked Pentateuque 262</p> <p>4Q552 205f</p> <p>5Q1 (Deut) 56 n12</p> <p>Ugarit</p> <p>CTA 19, I 44 281</p> <p>Pseudepigrapha</p> <p><i>Jub.</i> 17:17 80</p> <p><i>Jub.</i> 19:8 80</p> <p><i>T. Levi</i> 6:8 81</p>	<p>Pseudo Philo</p> <p><i>Biblical Ant.</i> 18:2 80</p> <p>Flavius Josephus</p> <p><i>Ant</i> I 212 223 n36</p> <p><i>Ant</i> V 347 64</p> <p><i>Ant</i> VI 251 223 n36</p> <p><i>Ant</i> VI 377 223 n36</p> <p><i>Ant</i> VII 76f 227</p> <p><i>Ant</i> VII 77 227 n54</p> <p><i>Ant</i> VII 65 169 n33</p> <p><i>Ant</i> VII 149 107, 113</p> <p><i>Ant</i> VII 154 115</p> <p><i>Ant</i> VII 327–331 51</p> <p><i>Ant</i> VII 330 201</p> <p>Rabbinic Litterature</p> <p><i>b. Sanhedrin</i> 93b 81</p> <p><i>b. Yebamot</i> 76b 81</p> <p><i>b. Megillah</i> 11a 81</p> <p><i>m. Abot</i> 5:3 80</p> <p><i>m. Nazir</i> 4:6 83</p> <p><i>m. Nazir</i> 9:5 82</p> <p><i>Shemot Rabbah</i> 1:29 81</p> <p>Augustinus</p> <p><i>De Civitate Dei</i> XVII, 8 179f, 182</p> <p>n84</p> <p>Lucifer Calaritani</p> <p><i>De Athanasio</i> I, 10 278</p>
--	--