

Rainer Kessler*

Gottes Kommen zum nächtlichen Gespräch. Ein gemeinsames Motiv in der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla, der Bileamerzählung und den Erzelternerzählungen

<https://doi.org/10.1515/zaw-2024-1005>

1 Bileams Gottesbegegnungen nach der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla

Bileam, der Sohn Beors, hat nach der aramäischen Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla eine zweifache nächtliche Begegnung mit der Welt des Göttlichen. Er, der »Götterseher«, hatte in einer nächtlichen Vision »geschaut«, was die Götter planten. Was das ist, teilt er am folgenden Tag seinen verschreckten Leuten – und den Lesern und Leserinnen der Wandinschrift – mit. Neben der Bezeichnung als »Seher« mit der Wurzel חזה (*hzh*) (V. 1)¹ steht in V. 3b und 7c mit der Wurzel ראה (*r’h*) zweimal ein weiteres *verbum videndi*.

Von dieser eigentlichen Vision Bileams unterschieden ist der nächtliche Besuch von Gottheiten, die Bileam auffordern, seine Vision kundzutun. Gedacht ist dabei wohl an untergeordnete Götterboten. Die folgenden Elemente konstituieren den Bericht über den nächtlichen Besuch:

- | | | | |
|-----|-----------------------|--|-------|
| (1) | Verb des Kommens | האויאתהו (<i>h’wj’thw</i>) (er – es kamen) | V. 2a |
| (2) | Empfänger des Besuchs | אלוה (<i>’lwh</i>) ² (zu ihm) | V. 2a |

1 Zählung der Verse nach Erhard Blum, »Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir ‘Alla,« in *TUAT N.F. 8: Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Hg. Bernd Janowski und Daniel Schwemer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015) 459–474. Für den aramäischen Text vgl. Erhard Blum, »Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla: Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen,« in *Berührungspunkte: Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*, FS Rainer Albertz, Hg. Ingo Kottsieper, Rüdiger Schmitt und Jakob Wöhrle, AOAT 350 (Münster: Ugarit-Verlag, 2008) 573–601.

2 Das Wort ist über der Zeile nachgetragen; vgl. Blum, »Wandinschriften«: 466 Anm. 30.

***Kontakt: Rainer Kessler**, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35032 Marburg, Germany, E-Mail: KesslerR@staff.uni-marburg.de.
Research Fellow am Department of Old and New Testament Studies der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika.

(3)	Subjekt des Besuchs	אלהן (<i>lhn</i>) (Gottheiten)	V. 2a
(4)	Zeitpunkt des Besuchs	בלילה (<i>bljh</i>) (in der Nacht)	V. 2a
(5)	Verb des Redens	ויאמרו (<i>wj'mrw</i>) (und sie sagten)	V. 3a
(6)	Adressat der Rede	ל[בלע]ם.ברבער (zu Bileam, dem Sohn Beors)	V. 3a
(7)	Die Rede	Aufforderung, das Geschaute »kundzutun«	V. 3b–3c
(8)	Verb des Sicherhebens	ויקם.בלעם (<i>wjqm.bl'm</i>) (da stand Bileam auf)	V. 4a
(9)	Zeitpunkt des Sicherhebens	מן.מחר[ת] (<i>mn.mħr[t]</i>) (tags darauf)	V. 4a

Wenn man die Rede der Gottheiten an Bileam zur Gänze liest, sieht man, dass es sich nicht um eine Offenbarung aus der Welt des Göttlichen handelt. Auf die eigentliche Offenbarung in der Vision Bileams wird vielmehr nur hingewiesen: »Sie werden das tun, was der Bruder gesehen hat. Keiner hat Nachsicht. Tue [es je]tzt kund!«³

Bekanntlich spielt Bileam, der Sohn Beors, auch in der Bibel eine Rolle (Num 31,8.16; Dtn 23,5–6; Jos 13,22; 24,9–10; Mi 6,5; Neh 13,2). Hier genügt es, seinen Auftritt in der Bileamerzählung in Num 22–24 zu betrachten. Schon früh nach Bekanntwerden des aramäischen Textes vom Tell Deir 'Alla hat man wahrgenommen, dass die kurze Erzählung vom nächtlichen Besuch der Gottheiten bei Bileam im biblischen Text eine »bis in die Phraseologie« reichende Übereinstimmung hat.⁴

2 Bileams Gottesbegegnungen in Num 22–24

Legen wir zunächst die an der Wandinschrift gewonnenen Strukturelemente zugrunde, zeigt sich die enge Parallele zwischen der Inschrift und der Erzählung in Num 22.

(1)	Verb des Kommens	ויבא (<i>wajjābō</i>) (es kam)	22,9a
(3)	Subjekt des Besuchs	אלהים (<i>'ēlōhīm</i>) (Gott)	22,9a
(2)	Empfänger des Besuchs	אל-בלעם (<i>'æl-bil'ām</i>) (zu Bileam)	22,9a
(4)	Zeitpunkt des Besuchs	-----	
(5)	Verb des Redens	ויאמר (<i>wajj'ōmæ'r</i>) (und er sagte)	22,9b
(6)	Adressat der Rede	-----	

³ Nach der Übersetzung von Blum, ebd.: 466 f. Die letzten Worte könnten alternativ lauten: »Tue das Gehörte kund!«

⁴ Vgl. Hans-Peter Müller, »Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā,« *ZDPV* 94 (1978) 56–67: 57 f.

(7)	Die Rede	Wechselgespräch zwischen Gott und Bileam	22,9b–12
(8)	Verb des Sicherhebens	ויקם בלעם (<i>wajjāqām bil'ām</i>) (da stand Bileam auf)	22,13
(9)	Zeitpunkt des Sicherhebens	בבקר (<i>babbōqær</i>) (am Morgen)	22,13

Anders als in der Inschrift erhält Bileam noch einen zweiten Besuch, der erneut in der Struktur der bisher behandelten Texte wiedergegeben werden kann.

(1)	Verb des Kommens	ויבא (<i>wajjābō</i>) (es kam)	22,20a
(3)	Subjekt des Besuchs	אלהים (^{te} <i>lōhīm</i>) (Gott)	22,20a
(2)	Empfänger des Besuchs	אל-בלעם (<i>'æl-bil'ām</i>) (zu Bileam)	22,20a
(4)	Zeitpunkt des Besuchs	לילה (<i>lajlāh</i>) (in der Nacht)	22,20a
(5)	Verb des Redens	ויאמר (<i>wajj'ōmær</i>) (und er sagte)	22,20a
(6)	Adressat der Rede	לו (<i>lō</i>) (zu ihm)	22,20a
(7)	Die Rede	Befehl Gottes an Bileam	22,20
(8)	Verb des Sicherhebens	ויקם בלעם (<i>wajjāqām bil'ām</i>) (da stand Bileam auf)	22,21a
(9)	Zeitpunkt des Sicherhebens	בבקר (<i>babbōqær</i>) (am Morgen)	22,21a

Die Parallelen in Struktur und Wortwahl sind so eng, dass man sich nicht lange dabei aufhalten muss. Festzuhalten ist vor allem, dass es in Num 22 bei dem Zwiegespräch zwischen Gott und Bileam (V. 9–12) und dem Befehl Gottes an ihn (V. 20) nicht um Offenbarungen geht, sondern um Verhaltensregeln für den nächsten Tag.⁵ Das entspricht genau dem Zweck der Rede der Gottheiten in der Wandinschrift. Alle drei göttlichen Reden enden mit einem Befehl an Bileam: »Tue [es je]tzt kund!« (Inschrift V. 3c); »geh nicht mit ihnen, verfluche nicht das Volk!« (Num 22,12); »auf, geh mit ihnen! Doch nur, was ich dir sagen werde, sollst du tun« (22,20).

Wie in der Wandinschrift ist in der biblischen Bileamerzählung der nächtliche Gottesbesuch nur ein untergeordnetes Geschehen im Vergleich zur eigentlichen göttlichen Offenbarung. In der Überschrift der Wandinschrift heißt Bileam »Götterseher« (אלהי, אשח[ז]ה, *'s.h[z]h. 'lhn*) nicht, weil er nächtlichen Besuch von Gottheiten erhält, die ihm Anweisungen geben, sondern weil er in einer Vision gesehen hat, was die himmlischen Götter planen. Genau so verhält es sich mit dem Bileam

⁵ Horst Seebass, *Numeri: 3. Teilband: Numeri 22,2–36,13*, BK IV/3 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 73 zu Num 22,9: »9a deuten manche Ausleger als Traumoffenbarung, obwohl es nur ein Nachtgespräch erwähnt.«

des Numeribuches. Von ihm wird erzählt wegen der Visionen, die er in den vier so genannten Bileam-Sprüchen wiedergibt. Erhard Blum erachtet als die drei wirklich validen Parallelen zwischen der Inschrift und der biblischen Erzählung die »Identität« der Hauptgestalt Bileam, dessen Verbindung mit Aram bzw. dem Ostjordanland »sowie seine Charakterisierung als ›Götterseher‹ bzw. als ›der die Vision Schaddajs schaut‹« (Num 24,4 par. 16).⁶

Doch welches Gewicht haben neben diesen drei Parallelen die oben aufgezeigten Parallelen in der Schilderung des nächtlichen Götterbesuchs?

3 Das Kommen der Gottheiten bzw. Gottes im Vergleich

Neben Stimmen, die die aufgezeigten Parallelen als relevant notieren,⁷ stehen solche, die ihnen kein Gewicht beimessen wollen. Zu ihnen gehört Erhard Blum, der unter Verweis auf diese Parallelen schreibt, dass »sie gängiger Idiomatik geschuldet sein dürften.«⁸ Ähnlich vermutet Horst Seebass, dass hier »wohl ein Topos divinatorischer Literatur« vorliege.⁹ Gegen diese Auffassung spricht zum Ersten, dass die Parallelität äußerst umfangreich ist. Sie umfasst die Struktur, große Teile des Vokabulars, die inhaltliche Funktion (Erteilung einer Verhaltensmaßregel an den Empfänger des göttlichen Besuchs) sowie die Einordnung in den Kontext (Unterordnung unter die eigentliche Vision).

Zum Zweiten handelt es sich zumindest innerhalb des Korpus der alttestamentlichen Literatur keineswegs um »gängige Idiomatik« oder einen üblichen »Topos«. Es sind gerade noch einmal zwei weitere Stellen, die mit dem Befund in der Wandinschrift und in Num 22 vergleichbar sind, nämlich Gen 20,3–8 und 31,24.

Gewiss sind göttliche Erscheinungen in der Nacht in der biblischen Literatur recht häufig belegt. Aber dabei handelt es sich um Epiphanien der Gottheit, oft verbunden mit einer Traumoffenbarung (vgl. Gen 12,7; 17,1; 18,1 u. ö.) Nach Num 12,6 gelten Gesichte und Träume als typische Formen prophetischen Offenbarungsempfangs. An keiner dieser Stellen steht ein Verb des Kommens. Die Gottheit »kommt« nicht einfach und gibt Anweisungen, sondern sie »erscheint« oder »lässt sich sehen« und tut dabei ihre Offenbarung kund. Einzig in I Sam 3 haben wir ein nächtliches

⁶ Erhard Blum, »Die altaramäischen Wandinschriften vom Tell Deir 'Alla und ihr institutioneller Kontext,« in *Metatexte: Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, Hg. Friedrich-Emanuel Focken und Michael R. Ott, *Materiale Textkulturen* 15 (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016) 21–52: 30.

⁷ Müller; »Probleme«: 57 f.

⁸ Blum, »Altaramäische Wandinschriften«: 30.

⁹ Seebass, *Numeri*, 75.

Kommen Gottes, gefolgt von einem *verbum dicendi*, wie in der Bileam-Inschrift vom Tell Deir 'Alla und der Erzählung von Num 22, wenn es heißt, dass Jhwh zu Samuel »kam, dastand und rief« (V. 10). Allerdings zeigt schon das Wort »rufen« statt des dortigen »sagen«, dass es hier nicht um ein Zwiegespräch oder eine Anweisung, sondern um eine veritable Offenbarung geht, die der zukünftigen Vernichtung des Hauses Elis (I Sam 3,11–14). Das ist mit den kurzen Gesprächen mit Bileam nicht zu vergleichen, sondern nur mit den Zukunftsankündigungen in der Wandinschrift und den Bileam-Sprüchen.

Noch weniger vergleichbar sind die Theophanien, die zwar von einem Kommen Gottes reden, aber gar nicht mit einem Wortgeschehen verbunden sein müssen (Dtn 33,2; Hab 3,3; Mal 3,1; Ps 50,3). Es handelt sich nicht um Offenbarungen an einzelne Gestalten, sondern um öffentliche Erscheinungen Gottes (Ex 19,9; 20,20), oft mit dem Kult (Ex 20,24), dem Krieg (I Sam 4,7) oder einem Strafgericht (Jes 3,14; 19,1; 59,19 u. ö.) verknüpft.

Nächtliche Gotteserscheinungen sind also nicht selten im biblischen Schrifttum. Sie relativieren aber keineswegs die enge Parallele zwischen den Gottesbesuchen bei Bileam in Wandinschrift und Numeri-Erzählung. Eher heben sie deren besonderes Profil als vorbereitendes Gespräch vor der (Kundgabe der) eigentlichen Gottesoffenbarung hervor.

Wie kann man sich dann den Zusammenhang zwischen den beiden Texten vorstellen?

4 Wandinschrift und biblische Erzählung – Möglichkeiten der intertextuellen Beziehung

In einem sehr weiten Begriff von Intertextualität hängt praktisch jeder Text, ob mündlich oder schriftlich, mit jedem zusammen. In diesem Sinn wurde der Begriff in den Anfängen der Intertextualitätsforschung in Frankreich verwendet. Die im vorhergehenden Punkt kritisierte Rede, es handle sich bei dem Phänomen, das hier interessiert, um »gängige Idiomatik« oder einen geläufigen »Topos«, könnte sich mit einem solch weiten Verständnis von Intertextualität begnügen. Die engen semantischen, phraseologischen, strukturellen und konzeptionellen Parallelen zwischen Wandinschrift und biblischer Erzählung legen jedoch einen engeren Begriff von Intertextualität nahe. Konkret sehe ich zwei Möglichkeiten, zwischen denen nach zigem Stand der Kenntnis kaum zu entscheiden ist.

4.1 Das Phänomen übereinzelsprachlicher Idiomatik

Sowohl der Ausdruck der »gängigen Idiomatik« als auch der nun in den Blick zu nehmende der »übereinzelsprachlichen Idiomatik« lassen sich auf Erhard Blum zurückführen; genauer spricht er von einer »übereinzelsprachliche[n] literarische[n] Koine«, zu der er »Phänomene der motivischen, sprachlichen und literarischen ›Idiomatik‹ im weiteren Sinne« zählt, »die diatopisch, interkulturell und diachron unterschiedlichen Schriftsprachen/-literaturen gemeinsam sind.«¹⁰ Es empfiehlt sich, die beiden Begriffe zu unterscheiden. Unter »gängiger Idiomatik« verstehe ich Phrasen, die so weit diffundiert sind, dass sie jedem Sprecher einer Sprache im Prinzip zur Verfügung stehen. Dagegen wäre »übereinzelsprachliche Idiomatik« enger zu fassen. Bei ihr geht es um kulturell kodierte Begriffe, Phrasen und Gedankenkomplexe, die an bestimmte Figuren oder Phänomene gebunden sind. Von Blum selbst herbeigezogene Beispiele können illustrieren, was gemeint ist.¹¹

- Die Theophanieschilderung der phönizischen Inschrift 4.2 aus Kuntillet 'Adjrud¹² zeigt sprachliche und konzeptionelle Nähe zu biblischen Theophanietexten wie Mi 1,3 und Ps 97,5.
- Aus der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla führt Blum zwei weitere Parallelen an. Der Aufruf »Auf! Schaut das Tun der Götter« (V. 7c) hat eine nahezu wörtliche Entsprechung in Ps 46,9; 66,5.
- Die Z. 17 der Kombination B entspricht idiomatisch Jes 29,11–12.
- Bei Blum nicht notiert, aber unbedingt zu erwähnen ist der enge semantische Bezug zwischen V. 9c–d der Kombination A und Am 5,20, beide auf künftiges Unheil bezogen (»Finsternis und kein Leuchten«).¹³

Besonders erwähnenswert ist, dass derartige intertextuelle Bezüge auch große Zeitspannen überbrücken können.

- Zwischen der Amarna-Tafel EA 264,15–16 aus dem 14. Jh. v.u.Z. (»sollten wir hinauffahren in den Himmel, oder sollten wir hinunterfahren in die Unterwelt,

¹⁰ Zu ersterem siehe Blum, »Altaramäische Wandinschriften,« 30, zu letzterem Erhard Blum, »Institutionelle und kulturelle Voraussetzungen der israelitischen Traditionsliteratur,« in *Tradition(en) im alten Israel: Konstruktion, Transmission und Transformation*, Hg. Ruth Ebach und Martin Leuenberger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 3–44: 33.

¹¹ Beispiele nach Blum, »Voraussetzungen«: 33 f.

¹² Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Adjrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012), 110.

¹³ Vgl. Reinhard Müller, »Der finstere Tag Jahwes: Zum kultischen Hintergrund von Am 5,18–20,« *ZAW* 122 (2010) 576–592: 588–590.

unser Kopf ist in deiner Hand«)¹⁴ und den biblischen Texten von Am 9,2–3 und Ps 139,7–10 besteht, so Blums Worte, eine »schöne Entsprechung«¹⁵.

- Die Epitheta Leviatans als »flüchtige Schlange« und »sich windende Schlange« in dem späten Text von Jes 27,1 finden sich bereits im ugaritischen Baal-Epos des 13. Jhs. v.u.Z.¹⁶

Besonders im Fall der Theophanie, der Unheilsankündigung und der Epitheta Leviatans liegt mehr als »gängige Idiomatik« vor. Vielmehr besteht eine engere Bindung an bestimmte klar umrissene Vorstellungskomplexe. Da uns aus der unendlichen Fülle gesprochener und der endlichen Fülle geschriebener Texte nur ein äußerst schmaler Ausschnitt überliefert ist, können wir die Wege zur Ausbildung einer »übereinzelsprachlichen literarischen Koine« nicht nachverfolgen. Aber wir wissen von ihrer Existenz. So ist es möglich, dass wir uns zur Erklärung der semantischen, phraseologischen, strukturellen und konzeptionellen Parallelen zwischen der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla und der biblischen Bileamerzählung mit dem Verweis auf die Existenz einer übereinzelsprachlichen Idiomatik begnügen müssen. Zwingend notwendig ist das jedoch nicht.

4.2 Wege intertextueller Abhängigkeit

Von Intertextualität in einem engen Sinn ist dann zu sprechen, wenn sich zwischen zwei Texten eine direkte Beziehung konstruieren lässt. Zwischen dieser engst möglichen Intertextualität und dem eher weiten Phänomen von gängiger oder übereinzelsprachlicher Idiomatik lässt sich jedoch noch eine weitere Form von Intertextualität ausmachen. Erhard Blum erwähnt in diesem Zusammenhang »Prozesse der Übernahme, der Übersetzung oder Beeinflussung«, die er vor allem im Bereich der altorientalischen Weisheitsliteratur beobachtet.¹⁷ Man könnte hier von direkter, aber gleichwohl vermittelter Beeinflussung sprechen.

Die Frage ist, ob auch zwischen der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla und der biblischen Bileamerzählung eine solche Form der Beeinflussung denkbar ist. Erhard Blum selbst spekuliert über derartige Zusammenhänge angesichts der Inschrift 4.1

¹⁴ William L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore/London: Hopkins Univ. Press, 1992), 313.

¹⁵ Blum, »Voraussetzungen«: 34 Anm. 132.

¹⁶ KTU 1.5,1–2; vgl. Herbert Niehr, »Mythen und Epen aus Ugarit,« in *TUAT N.F. 8: Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Hg. Bernd Janowski und Daniel Schwemer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015) 177–301: 224.

¹⁷ Blum, »Voraussetzungen«: 33.

aus Kuntillet 'Adjrud¹⁸, bei der er »eine verblüffende Affinität zur Schrift der DAPT [= Deir 'Alla Plaster Texts] von Deir 'Alla« feststellt.¹⁹ Als mögliche Erklärung erwägt er, dass in Kuntillet 'Adjrud »ein schriftgeübter Besucher aus Gilead in der dort durch Damaskus eingeführten Schrift (und Orthographie) die Feder führte«, ja dass »man geradezu einen personalen Link zwischen der vormaligen damaszenischen Schule in Sukkot [= Deir 'Alla] und den Schriftzeugnissen in KA [= Kuntillet 'Adjrud] vermuten« könne.²⁰

Lässt sich das auf die Beziehung zwischen der Wandinschrift und der Bileamerzählung im Numeribuch übertragen? Dazu müssen zwei Fragen geklärt werden, die nach der Funktion der Einrichtung in Deir 'Alla und die nach der Entstehung der biblischen Bileamerzählung.

4.2.1 Deir 'Alla als aramäische Schreiberschule

Bei der Frage nach der Funktion der Einrichtung vom Tell Deir 'Alla können wir auf die Deutungen von Erhard Blum zurückgreifen: »Zunächst liegt auf der Hand: eine damaszenische Schule dieses Standards in einem Weiler nahe dem Jordan war keine private Einrichtung, sondern staatlich, das heißt von Damaskus initiiert und getragen. Als Abzweckung mag man die Fortbildung von Aramäern, die in der Region stationiert waren, vermuten oder (eher) die Enkulturation und Fortbildung gileaditischer Schreiber und Führungskräfte im Sinne von Damaskus.«²¹

Selbst wenn die Schule »nur« der Ausbildung damaszenischer Beamter in der Region gedient haben sollte, wäre mit einer Ausstrahlung ins benachbarte Nordreich Israel zu rechnen. Hätte die Schule sogar den erklärten Zweck gehabt, lokale Kräfte im Sinn von Damaskus zu beeinflussen, dann ist mit solcher Ausstrahlung umso mehr zu rechnen.

Damit spitzt es sich auf die Frage zu, ob eine Entstehung der biblischen Bileamerzählung in einem solchen Umfeld denkbar ist.

4.2.2 Die Bileamerzählung als Erzählung aus dem Nordreich

Bei der biblischen Bileamerzählung ist mit einer längeren Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte zu rechnen. Dass sie eine ursprünglich eigenständige Größe

¹⁸ Meshel, *Kuntillet 'Adjrud*, 105–109.

¹⁹ Blum, »Voraussetzungen«: 30.

²⁰ Ebd.

²¹ Blum, »Voraussetzungen«: 24.

ist, lässt sich leicht zeigen. Sie wird in der Erzählung des Numeribuches weder vorbereitet noch später vorausgesetzt. Mose, der Protagonist vieler Erzählungen des Buches, wird in der Bileam-Perikope nicht erwähnt.²² Für die Erzählung ohne jede Bedeutung ist der Zug, dass Israel sich auf der Wüstenwanderung vom Exodus ins verheißene Land befindet. Anders als in den Erzählungen von der Begegnung mit den Edomitern (Num 20,14–21) und Amoritern (21,21–31) ist von einem Wunsch der Israeliten, durch das Gebiet ziehen zu wollen, keine Rede. Num 22–24 spricht einfach von einer Konfrontation zwischen Moab und Israel, wie das auch die moabitische Mescha-Stele, die Kriegserzählung von II Reg 3 und die Annalennotizen in II Reg 1,1; 3,5 tun.

Die wahrscheinlichste Entstehungszeit für den Grundstock dieser Erzählung ist die Zeit des Nordreichs vor dem Beginn der assyrischen Eroberungen in der Region ab 738 v.u.Z.²³ Am ehesten ist an die Zeit Anfang des 8. Jahrhunderts zu denken. Die Mescha-Inschrift dürfte »tief in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts« entstanden sein.²⁴ Die Zerstörung der Einrichtung auf dem Tell Deir 'Alla durch ein Erdbeben ist ins späte 9. oder allenfalls ins frühe 8. Jahrhundert anzusetzen.²⁵ Die Spannungen zwischen Israel und Moab und die Figur Bileams bilden zugleich den Kern der biblischen Bileamerzählung.

Es ist hier nicht nötig, den Grundstock dieser Erzählung versweise zu rekonstruieren. Entscheidend für unser Thema ist, dass sowohl die Erzählung von der Gesandtschaft Balaks an Bileam mit Gottes nächtlichem Besuch bei Bileam (22,5–21) als auch die Struktur von vorbereitendem Gottesbesuch auf der einen und der eigentlichen göttlichen Offenbarung in den Sprüchen Bileams auf der andern Seite zum Grundstock der Erzählung gehört.²⁶

22 Vgl. Rainer Bickert, »Israel im Lande Moab: Die Stellung der Bileamerzählung Num 22–24 in ihrem redaktionellen Kontext,« ZAW 121 (2009) 189–210: 194–197; 205.

23 Vgl. J.M. Robker, »The Balaam Narrative in the Pentateuch/Hexateuch/Enneateuch,« in Torah and the Book of Numbers, Hg. Christian Frevel et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 334–366: 364 (»Northern kingdom sometime before its destruction«). Zum Versuch von Stefan Timm, *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten*, ÄAT 17 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1989), 124–157, die Entstehung der Bileamerzählung sowie der Sprüche I und II ins 6. Jh. zu datieren, vgl. die Widerlegung der sprachlichen Argumente bei Seebass, *Numeri*, 46–51.

24 Vgl. Manfred Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 242–248; Zitat 244.

25 Vgl. Robert Wenning und Erich Zenger, »Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr 'Allā,« *Zeitschrift für Althebraistik* 4 (1991) 171–193: bes. 186.

26 Vgl. die Rekonstruktionen bei Walter Groß, *Bileam: Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24*, SANT 38 (München: Kösel, 1974), 147; Hedwige Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22–24). La prose et les »oracles«*, EtB NS 4 (Paris: Gabalda, 1985), 483 und Markus Witte, »Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum »Jahwisten« in

Der Verfasser der nordisraelitischen Bileamerzählung hat also auf dem Hintergrund der Spannungen zwischen Israel und Moab die Überlieferung von dem Götterseher Bileam, der aus dem Ostjordanland stammt, aufgegriffen und dabei eine Erzählung geformt, in der der Seher zugunsten Israels auftritt. Zu diesem Zweck hat er die Bileamüberlieferung »jahwisiert«, indem nun nur noch der Gott Israels als göttlicher Aktant auftritt. Die Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla dürfte ihm, weil die Anlage um 800 v.u.Z. zerstört wurde,²⁷ nur indirekt – mündlich oder schriftlich – bekannt gewesen sein.²⁸ Er übernimmt aus ihr die Grundstruktur von vorgängigem göttlichen Besuch und folgender eigentlicher Offenbarung. In Struktur und Semantik lehnt er sich an die Inschrift an. Neben Abfolge und Semantik beim nächtlichen Gottesbesuch fällt die Verwendung der Gottesnamen El und Schaddaj (Num 24,4.16) auf, die als Gottheiten auch in der Wandinschrift dominieren.²⁹ Besonders markant ist, dass in der hebräischen Bileamerzählung als Leitwort für »verwünschen, fluchen« die Wurzel קבב (*qbb*) verwendet wird (22,11.17; 23,8.11.13.25.27; 24,10). Alttestamentlich kommt sie im gesamten Pentateuch sonst nirgends und darüber hinaus nur noch in Hi 3,8; 5,3; Spr 11,26; 24,24; Sir 41,7 vor, während ansonsten im Hebräischen die Wurzeln ארר (*rr*) und קלל (*ql*) üblich sind. Die Wurzel ארר (*rr*) gebraucht auch der Verfasser der Bileamerzählung (22,6.12; 23,7; 24,9). Statt sie aber mit der anderen hebräischen Wurzel קלל (*ql*) zu parallelisieren (vgl. Gen 12,3; Ex 22,27), greift er mit קבב (*qbb*) auf eine aramaisierende Form zurück. Es liegt nahe, dass er das unter dem Einfluss der aramäischen Wandinschrift tut, in der genau diese Wurzel auch Verwendung findet.³⁰

Ein Nachweis, wie diese in sich geschlossene Erzählung überliefert wurde, lässt sich nicht führen. Wenn wir von einem mündlich-schriftlichen Kontinuum ausgehen, wobei schriftliche Texte immer auch auswendig überliefert und auswendig weitergegebene Texte immer auch wieder verschriftlicht wurden, spricht nichts dagegen, dass es eine schriftliche Fassung dieser Erzählung gab. Dass derartige Erzählungen schriftlich festgehalten werden konnten, belegt gerade die Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla, und zwar in doppelter Weise. Zum einen ist die Inschrift

Num 22–24,« in *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Hg. Jan Christian Gertz, Konrad Schmid und Markus Witte, BZAW 315 (Berlin/New York: De Gruyter, 2002) 191–213: 207.

27 Vgl. o. Anm. 25.

28 Baruch A. Levine, *Numbers 21–36*, The Anchor Bible (New York u. a.: Doubleday, 2000), 239 hält es für möglich, dass der biblische Erzähler »could have learned about Balaam, the son of Beor, directly from the Deir 'Alla inscriptions«.

29 Vgl. Hans-Peter Müller, »Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche,« ZAW 94 (1982) 214–244: 238 f.

30 Vgl. J. Hoftijzer und G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (Leiden: Brill, 1976), 307 s. v. *qbb*; ferner H.-P. Müller, »Probleme«: 57.

selbst ein schriftliches Dokument. Zum ändern zeigt der Schreibfehler in der ersten Zeile, dass der Schreiber der Inschrift selbst wiederum ein schriftliches Dokument, wahrscheinlich auf Papyrus, als Grundlage hatte. Denn nur bei einer schriftlichen Vorlage lässt sich erklären, dass er in der ersten Zeile von der Buchstabenfolge אלוה אלהן (*lwh. lhn*) (»zu ihm.Gottheiten«) aufgrund einer *aberratio oculi* zunächst nur das zweite Wort schrieb und das erste später über der Zeile nachtragen musste.

Wann die Erzählung von Bileam in den größeren Kontext eingefügt wurde und worin dieser bestand, ist umstritten. Zwei Positionen stehen sich gegenüber. Nach der einen wurde die Erzählung bereits in der Zeit nach dem Untergang Samarias und vor der Katastrophe Jerusalems in ein Geschichtswerk eingefügt, dessen Umfang wiederum unterschiedlich bestimmt wird.³¹ Andere plädieren für eine nachexilische Integration, die sie einer Hexateuchredaktion zuschreiben.³² Eine noch vorexilische Integration der Bileamerzählung enthebt des Problems, wie man sich die längere unabhängige Überlieferung der Erzählung über den Bruch des babylonischen Exils hinweg vorstellen soll. Nimmt man freilich überhaupt erst eine exilische oder nachexilische Entstehung der Bileam-Perikope an,³³ ist wiederum die spätere Einfügung in persischer Zeit plausibel und unvermeidlich.

Für die weitere Geschichte des Motivs vom göttlichen Besuch zum Gespräch ist es nicht entscheidend, ob die Bileamerzählung in der späten Königszeit oder der Perserzeit in ihren Kontext eingefügt wurde. Dieser umfasst, was wiederum unstrittig ist, auf jeden Fall neben der Exodusüberlieferung auch die Erzeltern-erzählungen. Und in diesen taucht das Motiv nun neben der Bileamerzählung noch zweimal auf.

5 Das Motiv vom göttlichen Besuch zum Gespräch in der Erzelternüberlieferung

Sowohl in der Abraham- als auch in der Jakobüberlieferung erscheint das hier untersuchte Motiv je einmal. Wir beginnen mit den strukturellen und semantischen

³¹ Reinhard G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 309 datiert die vorpriesterschriftliche Erzählung, der die Bileamerzählung zugehöre, in die Zeit nach dem »Untergang der israelitischen Monarchie um 720 v. Chr.« in den »Schwebezustand zwischen 720 und 587 v. Chr.« – Nach dem »Münsteraner Pentateuchmodell« ist die Bileam-Perikope Teil des »Jerusalem Geschichtswerks« aus der Mitte des 7. Jhs. v.u.Z. (vgl. Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, KST 1.1 [Stuttgart: Kohlhammer, 92016], 123–130).

³² Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 389–394.

³³ Vgl. Timm, *Moab*, 124–157.

Parallelen, indem wir das an der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla gewonnene Schema zugrunde legen.

5.1 Gottes Besuch bei Abimelech von Gerar (Gen 20,3–8)

In der zweiten Variante der Erzählung von der gefährdeten Ahnfrau gerät Sara, die Frau Abrahams, in die Gewalt Abimelechs, des Königs von Gerar. Kaum ist dies mitgeteilt (Gen 20,1–2), kommt schon Gott zu Abimelech. Der Text hat folgende Struktur (V. 3–8):

(1)	Verb des Kommens	ויבא (<i>wajjābō</i>) (es kam)	V. 3a
(3)	Subjekt des Besuchs	אלהים (^{te} <i>lōhīm</i>) (Gott)	V. 3a
(2)	Empfänger des Besuchs	אל-אבימלך (<i>ʿel-^ubīmælcæk</i>) (zu Abimelech)	V. 3a
(4)	Zeitpunkt des Besuchs	בחלום הלילה (<i>baḥ^ulôm hallājlah</i>) (im Traum der Nacht)	V. 3a
(5)	Verb des Redens	ויאמר (<i>wajjōmæ</i>) (und er sagte)	V. 3b
(6)	Adressat der Rede	לו (<i>lō</i>) (zu ihm)	V. 3b
(7)	Die Rede	Wechselgespräch zwischen Gott und Abimelech	V. 3b–7
(8)	Verb des Sicherhebens	וישכם אבימלך (<i>wajjaškēm ^ubīmæ- læk</i>) (da erhob sich Abimelech)	V. 8a
(9)	Zeitpunkt des Sicherhebens	בבקר (<i>babbōqær</i>) (am Morgen)	V. 8a

Sämtliche Elemente, die wir aus der Wandinschrift und der Bileamerzählung im Numeribuch kennen, erscheinen auch hier. Die einzige semantische Variante besteht darin, dass für das morgendliche Aufstehen statt der Wurzel קום (*qwm*), wie in Wandinschrift und Num 22,13.21, das Hifil השכים (*hiškīm*) zum Einsatz kommt, was ohne Bedeutung ist. Relevant ist dagegen, dass in den verglichenen Texten der erscheinende Gott nicht mit dem Gottesnamen, sondern der Gattungsbezeichnung benannt wird, dass Empfänger der Erscheinung ein Nicht-Israelit ist und dass es bei dem Besuch nicht um eine Traumoffenbarung, sondern um ein »Nachtgespräch«³⁴ geht. Wie beim ersten Gottesbesuch bei Bileam wird ein regelrechtes Zwiegespräch geführt. Und wie bei allen Besuchen endet dieser mit einem Befehl an den Besuchten: »Und nun, gib die Frau des Mannes zurück!« (V. 7).

³⁴ Seebass, *Numeri*, 73.

Es ist lange erkannt, dass die Erzählung von Sara und Abraham bei Abimelech die beiden anderen Gefährdungserzählungen in Gen 12,10–20 und 26,6–11 voraussetzt und theologisch reflektiert.³⁵ Inhaltlich lässt sich in der Frage Abimelechs von 20,4–5, ob Gott einen Gerechten töten wolle, zudem eine Nähe zum Gespräch Abrahams mit Gott über die Frage des Gerichts über Sodom erkennen (Gen 18,22–33, bes. V. 23.25 – Stichwort »gerecht/der Gerechte«). In beiden Texten wird eine theologische Frage in Gestalt eines Zwiegesprächs mit Gott abgehandelt, beide Male redet der menschliche Gesprächspartner Gott mit אֲדֹנָי (^v*dōnāy*) an (Gen 18,27.31–32 und 20,4).³⁶

Neben Gen 12,10–20 und Gen 18,22–33 gehört Num 22,9–21 zu den Texten, die dem Verfasser von Gen 20 vorlagen. Wie bei der Aufnahme von Gen 12,10–20 und Gen 18,22–33 setzt der Verfasser von Gen 20 auch beim Bezug auf die Numerierzählung neue Akzente, vornehmlich an zwei Stellen, an denen es wie in Gen 18,22–33 um das Gottsein Gottes geht. Während in der Wandinschrift und der Bileamerzählung nur von einem Kommen der Götter bzw. Gottes »in der Nacht« die Rede ist (Num 22,9.20), fügt Gen 20,3.6 ein ausdrückliches »im Traum der Nacht« ein. Damit wird die anthropomorphe Vorstellung, dass Gott einem nicht-israelitischen Gesprächspartner leibhaftig begegnete, ausgeschlossen. Die zweite Klarstellung betrifft das göttliche Wissen. In Num 22,9–10 fragt Gott Bileam: »Wer sind diese Männer da bei dir?« Solche göttliche Unkenntnis dementiert der Verfasser von Gen 20. Nachdem Abimelech Gott erläutert hat, dass er in Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse gehandelt habe (V. 4–5), antwortet Gott ihm: »Ich weiß selbst, dass du dies in gutem Glauben getan hast« (V. 6). Der Gott von Gen 20 muss nicht nur nicht nach anwesenden Personen fragen, er blickt sogar ins Innere der Herzen.

Diese Beobachtungen legen es nahe, dass Gen 20 nicht nur jünger als Gen 12,10–20 und 18,22–33, sondern auch als Num 22 ist. Die Fortschreibung der Abrahamüberlieferung in Gen 20 folgt auf einer Stufe der Überlieferung, die zumindest einen von Genesis bis Numeri reichenden Tetrateuch kennt.

5.2 Gottes Kommen zu Laban (Gen 31,24.29)

Zwei Generationen nach Abraham wird erneut von einem nächtlichen Gottesbesuch berichtet, und wieder ist der Besuchte ein Nicht-Israelit (Gen 31,24). Auch hier lässt sich das erarbeitete Schema zugrunde legen:

³⁵ Vgl. John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven/London: Yale University Press, 1975), 171–175.

³⁶ Vgl. Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 405–410.

(1)	Verb des Kommens	ויבא (<i>wajjābō</i>) (es kam)
(2)	Subjekt des Besuchs	אלהים (^w <i>lōhīm</i>) (Gott)
(3)	Empfänger des Besuchs	אל-לבן הארמי (zu Laban, dem Aramäer)
(4)	Zeitpunkt des Besuchs	בחלום הלילה (<i>baḥ^alôm hallājlah</i>) (im Traum der Nacht)
(5)	Verb des Redens	ויאמר (<i>wajj'ōmæ</i> r) (und er sagte)
(6)	Adressat der Rede	לו (<i>lō</i>) (zu ihm)
(7)	Die Rede	Befehl Gottes an Laban
(8)	Verb des Sicherhebens	-----
(9)	Zeitpunkt des Sicherhebens	-----

Schon die Tatsache, dass die beiden letzten Elemente des Schemas fehlen, zeigt, dass der Vers isoliert in seinem Kontext steht; das Sicherheben Labans fehlt, weil auf den nächtlichen Besuch im Folgenden zunächst gar nicht zurückgegriffen wird. Das unterscheidet sich von der Wandinschrift, der biblischen Erzählung von Bileam wie auch von der Abimelech-Episode, wo jeweils das beim nächtlichen Besuch Verhandelte für den Fortgang der Handlung wesentlich ist. Anders hier: Trotz der göttlichen Warnung, Jakob im Guten oder Bösen anzusprechen (V. 24), überfällt Laban diesen mit heftigen Vorwürfen deswegen, dass er geflohen sei und Labans Töchter gleichsam entführt habe (V. 26–28). Zwar zitiert er wörtlich das, was Gott ihm in der Nacht gesagt hatte (V. 29). Aber schon im nächsten Satz scheint das vergessen, indem Laban den neuen Vorwurf nachschiebt, Jakob habe seine Götter gestohlen (V. 30). Dass es nach all dem Disput zu einem Vertragsschluss kommt, wird nirgends auf die nächtliche Intervention Gottes zurückgeführt.

Das legt nahe, in V. 24.29b einen Einschub zu sehen. Hier liegt »ein theologisierender Zusatz« vor, der das gute Ende auf den Schutz Gottes aufgrund seiner nächtlichen Intervention zurückführen will.³⁷ Nun stehen diese Verse zwar in ihrem unmittelbaren Kontext isoliert da, verbinden sich aber mit anderen Elementen zu einer regelrechten Kompositionsschicht, die nach Erhard Blums Analyse Gen 28,*20–22; 31,*1–16.24.29b.38–44* umfasst.³⁸ Sie stellt keine parallele Quelle dar, sondern setzt die ältere Jakobüberlieferung voraus und bearbeitet sie. Eines ihrer Charakteristika ist, dass Gottes Fürsorge für Jakob in »Aussagen über ein direktes Eingreifen Gottes«³⁹ zum Ausdruck kommt.

37 Claus Westermann, *Genesis: Bd. 2, Genesis 12–36*, BK I/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 602.

38 Vgl. die Abgrenzung bei Blum, *Komposition*, 127; 168.

39 Blum, *Komposition*, 128.

Im Wesentlichen ist die Kompositionsschicht auf den Binnenkontext der Jakob-Esau-Laban-Erzählung beschränkt. Das schließt aber nicht aus, dass sie mit dem Motiv des nächtlichen Gottesbesuchs bei Laban ein Element aufnimmt, das in der Bileamüberlieferung zu Hause ist. Sowohl die Jakobs- als auch die Bileamüberlieferung gehören ins Nordreich. Selbst wenn beide Überlieferungen noch keinem gemeinsamen Großwerk angehörten, kann den Verfassern der Jakob-Komposition die Bileamerzählung bekannt gewesen sein. Mit dem Motiv des göttlichen Besuchs zum Gespräch deuten sie eine Nähe an, die sich aus der Lokalisierung im Ostjordanland, wo Gen 31 und Num 22–24 spielen, und der aramäischen Herkunft des Besuchten – »zu Laban, dem Aramäer« (Gen 31,24), »aus Aram hat Balak mich hergeführt« (Num 23,7) – ergibt.

6 Schluss

In der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla ist von einem nächtlichen Besuch von Göttern bei Bileam die Rede, in dem diese ihm einen Auftrag geben. Dieser Besuch ist unterschieden von der eigentlichen Vision, die Bileam erhalten hat und nach dem Götterbesuch kundtun soll. In der israelitischen Bileamerzählung wird diese Doppelstruktur aufgenommen. Darüber hinaus wird bei der Darstellung des göttlichen Besuchs die Binnenstruktur der Erzählung übernommen, ferner werden semantische Anleihen gemacht. Es ist zu vermuten, dass dem israelitischen Erzähler der Text der Wandinschrift in indirekter Form, mündlich oder schriftlich, bekannt war. Sein Beitrag ist die Jahwisierung der Erzählung und ihre Situierung im moabitisches-israelitischen Konflikt. Dass die Erzählung bereits von Anfang an in der Frühzeit vor der Landnahme spielte, ist keine notwendige Annahme. Diese Ansetzung kann auch erst beim Einbau der Erzählung in den Großkontext eines Tetrateuchs oder Hexateuchs erfolgt sein.

Der Bearbeiter der Jakobüberlieferung, ebenfalls im Nordreich beheimatet, übernimmt das Motiv eines nächtlichen Besuchs Gottes bei einem aramäischen Protagonisten. Er macht es seiner Tendenz nutzbar, den für Jakob guten Verlauf der Ereignisse auf göttliche Intervention zurückzuführen. Ein gemeinsamer Überlieferungszusammenhang von Jakobserzählung und Bileamerzählung muss nicht angenommen werden.

Erst bei der Einarbeitung des Motivs vom göttlichen Besuch bei einem Nicht-Israeliten in die Abrahamüberlieferung ist auch ein gemeinsamer Überlieferungszusammenhang zu vermuten. Wieder fallen in Gen 20 die strukturellen und semantischen Parallelen auf, die zur Annahme drängen, dass der Gestalter der Erzählung die Bileamerzählung kannte. Da er sich zugleich an die Abrahamüberlieferung in Gen 12,10–20 und Gen 18,22–33 anlehnt, ist davon auszugehen, dass ihm bereits ein

Überlieferungszusammenhang vorliegt, der zumindest von den Erzelternerzählungen bis zur Bileamerzählung reicht.

Die vier betrachteten Texte weisen darauf hin, dass den Erzählern der Zeit nicht nur ein Fundus von übereinzelsprachlicher Idiomatik zur Verfügung stand. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Autoren einzelner Erzählungen oder die Bearbeiter vorgegebener Erzählungen oder Erzählzusammenhänge Kenntnis anderer Texte hatten und strukturelle, semantische und konzeptionelle Elemente aus diesen übernahmen. Die Nähe der drei biblischen Texte zur aramäischen Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla zeigt, dass in diesem besonderen Fall nachbarschaftlicher Nähe auch die Grenzen einer einzelnen Kultur und Sprache überschritten werden konnten.⁴⁰

Abstract: In four texts—the Deir 'Alla plaster inscription and the biblical narratives of Balaam (Num 22), Abraham (Gen 20), and Jacob (Gen 31) – the notion appears of a divine nocturnal visit that does not serve to impart a special revelation but rather to give a command to the person visited. The paper argues that the structural, semantic, and conceptual proximity of the texts is not due to the use of common idioms, but to the knowledge of the older texts by the writers of the younger ones. In this way, the boundary of a single culture and language is transcended.

Keywords: Balaam; Patriarchs; Tetrateuch; Intertextuality; Cultural Transfer

Zusammenfassung: In vier Texten – der Bileam-Inschrift vom Tell Deir 'Alla und den biblischen Erzählungen von Bileam (Num 22), Abraham (Gen 20) und Jakob (Gen 31) – erscheint die Vorstellung eines nächtlichen Gottesbesuchs, der nicht einer besonderen Offenbarung dient, sondern dazu, dem Besuchten einen Befehl zu geben. Der Beitrag vertritt die These, dass die strukturelle, semantische und konzeptionelle Nähe der Texte nicht auf dem Gebrauch gängiger Idiomatik, sondern der Kenntnis der älteren Texte durch die Verfasser der jüngeren beruht. Dabei wird die Grenze einer einzelnen Kultur und Sprache überschritten.

Schlagwörter: Bileam; Erzväter; Tetrateuch; Intertextualität; Kulturtransfer

Résumé : Dans quatre textes, à savoir l'inscription de Deir 'Alla et les récits bibliques de Balaam (Nb 22), d'Abraham (Gn 20) et de Jacob (Gn 31), apparaît l'idée d'une visite

⁴⁰ In einer Fußnote weist Jiří Hoblík auf den gemeinsamen Erzählzug in Gen 20,3; 31,24 und Num 22,9.20 hin, dass jedesmal Gott zu einem Nicht-Israeliten »kommt«. Dabei erwägt er die Möglichkeit, dass diese Formulierung »in dem Bewußtsein, daß (sic!) es sich hier um eine aus nicht-israelitischen Traditionen genommene Redeweise handelt«, gewählt wurde (Jiří Hoblík, »Bileam: Ein Zeuge der Prophetiegeschichte,« *Religio* 11 [2003] 3–34: 16 Anm. 61). Ich danke dem Prager Kollegen und Freund für die Anregung, die er dadurch gegeben hat.

divine nocturne qui ne contient pas une révélation spéciale mais un ordre donné à la personne visitée. L'article défend la thèse selon laquelle la proximité structurelle, sémantique et conceptuelle de ces textes ne repose pas sur l'utilisation d'une idiomatique courante, mais sur la connaissance des textes plus anciens par les auteurs des textes plus récents. Si c'est le cas, la frontière d'une seule culture et langue est franchie.

Mots-clés : Balaam; patriarches; Tétrateuque; intertextualité; transfert culturel