

Forschungen zum Alten Testament

3

Studien  
zu Opfer und Kult  
im Alten Testament



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Forschungen zum Alten Testament

herausgegeben von  
Bernd Janowski und Hermann Spieckermann

3

# Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament

mit einer Bibliographie 1969–1991  
zum Opfer in der Bibel

herausgegeben von  
Adrian Schenker



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament. Mit einer  
»Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel« / [Vincent Rosset.  
Gesamtw.] hrsg. von Adrian Schenker. – Tübingen:  
Mohr, 1992*

(Forschungen zum Alten Testament; 3)

ISBN 3-16-145967-9 978-3-16-157807-6 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

NE: Schenker, Adrian [Hrsg.]; Rosset, Vincent: Bibliographie 1969–1991  
zum Opfer in der Bibel; GT

© 1992 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Times Antiqua belichtet, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Buhl in Ettlingen gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0940-4155

## Inhaltsverzeichnis

Einführung . . . . .	V
<b>ALFRED MARX</b>	
Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament . . . . .	1
Deutsche Zusammenfassung . . . . .	13
<b>NORBERT LOHFINK</b>	
Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium . . . . .	15
<b>ADRIAN SCHENKER</b>	
Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham . . . . .	45
<b>RENÉ PÉTER-CONTESSÉ</b>	
Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraïque . . . . .	67
Deutsche Zusammenfassung . . . . .	77
<b>CARL-A. KELLER</b>	
Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Maleachis Kritik an der Opferpraxis seiner Zeit . . . . .	79
<b>MATHIAS DELCOR</b>	
Le récit de la célébration de la Pâque au temps d'Ezéchias d'après 2 Chr 30 et ses problèmes . . . . .	93
Deutsche Zusammenfassung . . . . .	106
<b>VINCENT ROSSET</b>	
Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel . . . . .	107
Verzeichnis der Mitarbeiter . . . . .	153
Autorenregister . . . . .	155
Bibelstellenregister . . . . .	157



## Einführung

Das theologische Interesse an rituellen Texten im Alten Testament scheint zu wachsen<sup>1</sup>. Es war eine erstaunliche Tatsache, daß die umfangreichen liturgischen Teile des Pentateuch in den letzten Jahrzehnten im Vergleich mit den erzählenden und rechtlichen Partien der Tora eine so stiefmütterliche Behandlung erfuhren. Die Theologien des Alten Testaments zeigen das deutlich. Ludwig KÖHLER konnte 1935 sagen: »Der Kult ist bis auf Ezechiel nicht Gegenstand der alttestamentlichen Offenbarung«<sup>2</sup>. Walther EICHRODT würdigte die Bedeutung des Kultes positiv<sup>3</sup>, wurde aber nicht müde, auf seine Gefahren hinzuweisen. »Heidnische Elemente, orgiastische Bräuche, Selbstsicherheit, formale Pflichterfüllung, Leistung, rauschhafte Vereinigung mit der Gottheit, Verdienstgedanken, Sakramentsmystik« sind Qualifikationen, die bei ihm das Liturgische verdächtig machen<sup>4</sup>. EICHRODT stand zwischen dem neuen Verständnis für Kultisches, wie es etwa bei Sigmund MOWINCKEL entwickelt worden war<sup>5</sup>, und der Abwertung des Kultischen allgemein und des priesterschriftlichen Werkes im besonderen bei WELLHAUSEN<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Im französischen Raum steht der Name René GIRARD für dieses neuerwachte Interesse, vgl. die Hinweise auf seine Werke im Beitrag von A. MARX in diesem Band. In Deutschland haben Arbeiten wie die von H. GESE, *Die Sühne*, in: H. GESE, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, S. 85–106; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982, einmal mehr aufgewiesen, daß priesterschriftliche rituelle Texte eine kohärente und großartige Theologie enthalten. Jüdischerseits haben die zahlreichen Publikationen von Jacob MILGROM neue Aufmerksamkeit für die priesterschriftlichen Konzeptionen in den rituellen Texten geweckt, z. B. J. MILGROM, *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, SJLA 18, Leiden 1976; ders., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, SJLA 36, Leiden 1983. Diese Arbeiten stehen stellvertretend für manche andere, siehe die Bibliographie von Vincent ROSSET am Schluß dieses Bandes.

<sup>2</sup> L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen<sup>4</sup> 1966 (1. Aufl. 1935), S. 186.

<sup>3</sup> W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1, Stuttgart-Göttingen<sup>8</sup> 1968 (1. Aufl. 1933), S. 83–109.

<sup>4</sup> Op. cit. S. 245.

<sup>5</sup> S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II, III, V*, Kristiania 1922–1924; DERS., *Religion und Kultus*, Göttingen 1953.

<sup>6</sup> Es sei gestattet, WELLHAUSEN hier wörtlich anzuführen: »Der Kultus war das heidnische Element in der Religion Jahves, größtenteils erst bei der Einwanderung in Palästina von den Kanaaniten entlehnt; und er blieb vor dem Exil immer das Band, welches Israel mit dem

Gerhard von RAD knüpft an einer andern zentralen Intuition WELLHAUSENS an: die priesterschriftlichen liturgischen Texte sind Endprodukt einer langen kultischen und literarischen Entwicklung. Sie sind »von aller kultischen Praxis abgelöst«. Sie hätten daher etwas »Museales« an sich<sup>7</sup>. »Bei dieser Lage der Dinge muß man bei P von vornherein darauf verzichten, hinter jeder Opferart eine ganz bestimmte und von anderen Opferarten genau unterschiedene Theorie von dem sakralen Geschehen vorauszusetzen«<sup>8</sup>. Die Deutungen wandeln sich, während die Riten bleiben. Überdies sind Riten naturgemäß vieldeutig<sup>9</sup>. Fazit: die priesterschriftlichen kultischen Texte sind ein Aggregat aus weithin nicht mehr rekonstruierbaren Entwicklungen von liturgischen und literarischen Überlieferungen. Es wäre vom Ansatz her verfehlt, darin Kohärenz und mehr als eine fragmentarische Ratio suchen zu wollen. Sie waren und bleiben für damalige und spätere Leser auf weite Strecken eine versiegelte Botschaft, deren Schlüssel verschollen ist.

Bei diesem *caveat* ist es geblieben. Die alttestamentlichen Theologien, soweit sie vom Kult sprechen, behandeln ihn im allgemeinen. Sie arbeiten die »Grundideen« heraus oder verweisen auf vergleichbare Phänomene in der Religionsgeschichte. Sie unterstreichen die Bedeutung des Liturgischen für das konkrete Leben Israels. Aber eine eingehende Darstellung der in der Priesterschrift und allgemein im Pentateuch enthaltenen liturgischen Vorstellungswelt fehlt.<sup>10</sup>

Manche Arbeiten auf diesem Gebiet nehmen die Tatsache des literarischen Wachstums, von dem von RAD sprach, ernst und widmen sich der literarischen Entstehungsgeschichte dieser Texte. Als repräsentatives Beispiel mag dafür der großangelegte Leviticuskommentar von Karl ELLIGER stehen<sup>11</sup>. Doch stellt sich hier die Frage mit großer Dringlichkeit, ob wir die Texte schon genügend verstehen, um sie literarkritisch einzuordnen. Spannungen, Brüche, Doppelungen, Ergänzungen und Erweiterungen im literarischen Gewebe können in

---

Heidentum verknüpfte, eine stete Gefahr für die Moral und den Monotheismus. Er wurde daher von den Propheten bekämpft, aber er ließ sich nicht abschaffen... Der Kultus wird hier (i. e. im Priestercodex) gesetzlich geregelt. Es wird ihm dadurch eine große Wichtigkeit gegeben, und das ist unleugbar ein Zugeständnis an die herrschende Richtung der Menge, ein Kompromiß von den Kompromissen, wie sie so häufig in der Religionsgeschichte vorkommen. Er wird jedoch zugleich dadurch auch ungefährlich gemacht. Die alten Bräuche werden entgiftet und enteelt; was übrig bleibt, sind leere Formen, tote Werke.« J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin<sup>9</sup>1958, S. 174.

<sup>7</sup> G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, München<sup>4</sup>1962 (1. Aufl. 1957), S. 264.

<sup>8</sup> Op. cit. S. 264f.

<sup>9</sup> Op. cit. S. 265f.

<sup>10</sup> So bespricht C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Grundrisse zum Alten Testament, ATD Ergänzungsbände*, 6, Göttingen 1978, S. 176–180, die reiche liturgische Symbolik in knappsten Strichen und nicht ohne Warnungen vor den Gefahren besonders des späten Kultes (z. B. S. 109).

<sup>11</sup> K. ELLIGER, *Leviticus, HAT 4*, Tübingen 1966.

dem Maße diagnostiziert werden, als der Text offen daliegt und von der Sache her verstanden werden kann. Liegt nicht da die Schwierigkeit? Verstehen wir die liturgischen Texte hinreichend? Bei erzählenden und gesetzlichen Texten setzen wir selbstverständlich voraus, daß wir die Logik des Textes und der Sache verstehen, und daraus leiten wir Folgerungen für die literarische Beschaffenheit der uns vorliegenden Texte ab. Bei kultischen Texten ist diese Voraussetzung sachlicher und sprachlicher Verständlichkeit viel fragwürdiger. Die nach wie vor bestehenden und für die Interpretation durchaus ins Gewicht fallenden Unterschiede in der Deutung von liturgischen Institutionen und Texten zeigen dies zur Genüge. Es bleibt daher die Aufgabe, Riten, Symbole, Begriffe und Formeln der liturgischen, besonders priesterschriftlichen Teile des A. T., weiter zu untersuchen und so adäquat wie möglich zu verstehen. Der im Erscheinen begriffene Leviticuskommentar von Rolf RENDTORFF beschreibt diesen Weg<sup>12</sup>. Seine langen Diskussionen z. B. zur Handaufstimmung<sup>13</sup> oder zur Differenz von תטח und ׁשׁא<sup>14</sup> zeigen, wie Sach- und Verständnisfragen vor Fragen der literarischen Komposition Vorrang haben. Von RADS Skepsis gegenüber der Möglichkeit solchen Verstehens darf nicht zum Verzicht auf die Anstrengung führen, den Texten das Maximum an Sinn abzuringen, das sie hergeben können.

Die in diesem Band vereinigten Beiträge gehen auf ein Symposium zurück, das vom 1.–3. September 1990 in Freiburg in der Schweiz zum hundertjährigen Bestehen der theologischen Fakultät stattgefunden hat. Ziel der Diskussionen war es, ganz bescheiden in einigen Sachfragen zu liturgischen Institutionen und Texten, insbesondere in bezug auf das Opfer im Alten Testament, womöglich ein kleines Stück weiter zu kommen. Dieser Absicht dienten die Beiträge von Mathias DELCOR, Paris (Päsach-Fest Hiskijas in 2 Chr 30), Carl-A. KELLER, Lausanne (Maleachis Kritik an der Opferpraxis in religionswissenschaftlicher Beleuchtung), Alfred MARX, Straßburg (Symbolik des Gastmahls), Norbert LOHFINK, Frankfurt a. M. (Diskussion der Säkularisierungsthese von Moshe WEINFELD und Untersuchung der Bedeutung der Wallfahrtsfeste für das Kultverständnis im Deuteronomium), René PÉTER-CONTESSÉ, Colombier/Neuchâtel (semantische Fragen zur Bezeichnung der Opfertiere), Adrian SCHENKER, Freiburg in der Schweiz (Überlegungen zu den Anlässen für das *Ascham*).

Es war eine Tagung mit französischen und deutschen Referaten sowie Diskussionen. Letztere wurden nicht in diesen Band aufgenommen. Leider konnten nicht alle Referate des Symposiums im vorliegenden Werk veröffentlicht werden. Es fehlt das Referat von Martin METZGER, Kiel (Altäre in den mittel- und spätbronzezeitlichen Tempelanlagen von Tel Kamid-el-Loz), das große Beachtung gefunden hatte. Es wird an anderer Stelle erscheinen. Umgekehrt

<sup>12</sup> R. RENDTORFF, *Leviticus*, BK III 1–2, Neukirchen-Vluyn 1985, 1990. Das sind erst zwei Faszikel dieses Werks, die Lev 1–5 behandeln.

<sup>13</sup> Op. cit. S. 32–48.

<sup>14</sup> Op. cit. S. 147–150. Die Beispiele ließen sich vermehren.

wurde das Referat von Adrian SCHENKER nicht mündlich vorgetragen. Die hier gesammelten Referate sind in ihrer Originalsprache belassen. Die französischen Beiträge sind für die Veröffentlichung mit einer ausführlichen deutschen Zusammenfassung versehen worden. Am Schluß des Bandes ist eine Bibliographie angefügt, von der wir hoffen, daß sie die Nützlichkeit des Buches erhöht. Sie wurde von Herrn lic. theol. Vincent ROSSET erstellt.

Das Symposium wurde von der Schweizerischen theologischen Gesellschaft und von der Universität Freiburg großzügig unterstützt. Ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Den Herausgebern der Reihe *Forschungen zum Alten Testament*, Prof. Dr. B. JANOWSKI und Prof. Dr. H. SPIECKERMANN, gebührt ebenfalls Dank dafür, daß sie diesen Sammelband in ihre Reihe aufgenommen haben.

Freiburg in der Schweiz,  
Ende Juni 1991

*Der Herausgeber*

# Familiarité et transcendance

## La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament

par

ALFRED MARX

*A Edmond Jacob  
en hommage*

L'étude du sacrifice n'a suscité qu'un intérêt très modéré parmi les spécialistes de la religion d'Israël qui lui ont généralement préféré le jaillissement de la parole prophétique. A la suite de Wellhausen on considérait en effet que le culte, et donc aussi le sacrifice, représentait »l'élément païen de la religion d'Israël«<sup>1</sup>. Cette conviction conduisait non seulement à s'intéresser par prédilection à ce que l'on croyait être spécifique à Israël, elle projetait aussi sur le sacrifice un jugement de valeur, le sacrifice apparaissant comme un élément marginal et surtout comme un corps étranger, une rémanence du paganisme que les prophètes ont combattue à juste titre.

Cet état d'esprit explique que, malgré leur écho considérable, les travaux de René Girard sur le sacrifice<sup>2</sup> soient restés largement ignorés des vétérotestamentaires. Et pourtant la théorie de Girard aurait dû pour le moins les intriguer, et ce à un double titre. D'abord parce que Girard voit dans le sacrifice le cœur même de la religion primitive et, plus généralement, le fondement de toute société primitive dont il assure le bon fonctionnement et garantit la pérennité. Ce qui, par rapport aux théories sur le sacrifice israélite, constitue une révolution copernicienne, et aurait dû provoquer cette réflexion sur la place du sacrifice dans la religion d'Israël dont on avait jusque là cru pouvoir faire l'économie. Ensuite parce qu'on retrouve dans sa théorie du sacrifice un certain nombre d'éléments familiers, qui sont à la base des interprétations classiques du sacrifice de l'ancien Israël.

Pour R. Girard, en effet, le sacrifice est fondamentalement un meurtre. Ce meurtre se distingue toutefois d'un meurtre ordinaire en ce qu'il est considéré

<sup>1</sup> *Geschichte Israels*, t. 1. Berlin, 1878, p. 439.

<sup>2</sup> Cf. surtout *La violence et le sacré*. Paris, 1972 (reproduit en 1981 et augmenté d'une revue de presse. C'est d'après cette édition que nous citons) et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, 1978, qui reprend et prolonge les thèses de l'ouvrage précédent.

comme légitime – la victime est censée être coupable des maux dont on l'accuse – et est perpétré par l'ensemble de la communauté ou du moins en son nom. Mais, afin que ce meurtre n'entraîne aucune représaille et n'engendre donc pas l'interminable cycle de la vengeance, on choisit une victime qui, tout en étant en contact avec la communauté, lui est étrangère, comme par ex. un immigré ou un animal d'élevage. Pourquoi ce meurtre? Parce qu'il permet à une communauté déchirée par la discorde qu'engendre le désir mimétique, de réguler ses conflits internes et d'éviter son autodestruction, et ce en canalisant cette violence et en la déchargeant sur une victime arbitraire. Le sacrifice permet ainsi à la communauté de trouver un exutoire à sa propre violence et de recréer son unité. Girard écrit: »le sacrifice polarise sur la victime des germes de dissension partout répandus et il les dissipe en leur proposant un assouvissement partiel« (*Violence*, p. 18). Cette fonction véritable du sacrifice est ignorée des fidèles et leur est cachée par une interprétation théologique, laquelle développe la fiction selon laquelle les victimes seraient offertes aux dieux. »Les fidèles ne savent pas et ne doivent pas savoir le rôle joué par la violence. Dans cette méconnaissance, la théologie du sacrifice est évidemment primordiale. C'est le dieu qui est censé réclamer les victimes; lui seul, en principe, se délecte de la fumée des holocaustes; c'est lui qui exige la chair amoncelée sur ses autels. C'est pour apaiser sa colère qu'on multiplie les sacrifices« (*Violence*, p. 17). Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle Girard néglige les textes rituels et s'efforce de traquer la signification du sacrifice principalement dans les mythes et dans le théâtre grec<sup>3</sup>.

Dans cette explication du sacrifice on aura reconnu les deux grandes thèses qui sous-tendent les théories classiques du sacrifice israélite: celle qui considère que l'immolation de la victime est l'acte central du sacrifice et celle qui insiste sur les liens unissant l'offrant à sa victime. Il est donc tentant de vérifier dans quelle mesure ces deux thèses correspondent aux données sacrificielles de l'Ancien Testament.

La première de ces affirmations fonde les différentes variantes de la théorie de la satisfaction viciaire<sup>4</sup>. Selon cette théorie, qui avait été jusqu'au début du XIXe siècle la théorie classique, la victime sacrificielle subit substitutivement, à

<sup>3</sup> Pour cette même raison Girard n'utilise dans la Bible hébraïque que le récit de Caïn et Abel de Gn. 4 (*Violence*, p. 14; *Choses cachées*, p. 168–172), celui de la bénédiction dérobée, Gn. 27 (*Violence*, p. 14–15), l'histoire de Joseph (*Choses cachées*, p. 173–176), le jugement de Salomon, 1 R. 3 (*ibid.*, p. 260–268), l'histoire de Jonas (*Violence*, p. 469–471), enfin les chants du Serviteur (*Choses cachées*, p. 178–180).

<sup>4</sup> Pour une présentation critique de cette théorie, cf. A. METZINGER, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17, 11*. Rome, 1940, p. 8–40. Parmi les défenseurs de cette théorie, au XXe s., on trouve W.P. PATERSON, »Sacrifice«, *A Dictionary of the Bible* (éd. J. Hastings). Edinbourg, t. 4, 1902, p. 340A–342A; S.I. CURTISS, *Primitive Semitic Religion To-day*. Londres, 1902; R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*. Paris, 1921; A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. Rome, t. 1, 1924 (ce dernier ouvrage ayant exercé une très grande

la place de l'offrant, la peine de mort qui aurait dû frapper celui-ci en raison de son péché. Or, un examen des textes sacrificiels de la Bible hébraïque ne permet pas du tout de conclure que la mise à mort de la victime occupe effectivement dans la procédure sacrificielle la place centrale que les tenants de cette théorie ont cru devoir lui attribuer. Elle n'est d'ailleurs que rarement mentionnée en dehors des textes sacerdotaux (P, Ez. 40–48, Chroniste) et, alors que plusieurs dizaines de textes rapportent l'offrande d'un sacrifice, seuls Gn. 22, 10 et 1 S. 1, 25 en font explicitement état, ce qui est plutôt surprenant pour un rite supposé être le rite central<sup>5</sup>. En réalité, comme l'indique clairement P, ce rite fait partie, avec la présentation de la victime et l'imposition de la main, des rites préparatoires communs à tous les sacrifices sanglants et qui sont effectués par l'offrant, à côté de l'autel<sup>6</sup>. Ces rites se distinguent nettement des rites sacrificiels proprement dits, qui sont eux effectués par le prêtre, sur l'autel, et dont la nature varie selon le type de sacrifice. Au demeurant, de manière significative, jamais l'effet du sacrifice (*réah nihoah, kappér*) n'est rattaché à l'abattage de la victime sacrificielle<sup>7</sup>. Un curieux passage d'Ezéchiél, auquel on n'a que rarement prêté attention, montre bien de quelle manière on considérait ce rite. Dans un discours qu'il adresse au prophète, Yhwh lui communique quel va être le châtement des lévites, coupables de s'être détournés de lui (Ez. 44, 10–14) : ceux-ci devront désormais égorger les victimes sacrificielles à la place du peuple et faire ainsi le service, *šarat*, du peuple (v. 11) ; le service, *šarat*, de Yhwh, lequel consiste en l'offrande de la graisse et du sang, étant dorénavant réservé aux seuls prêtres-levites fils de Sadoq (v. 15). En opposant ainsi le service de Yhwh, et donc les rites effectués sur l'autel, au service du peuple, en présentant le fait de devoir abattre les victimes sacrificielles comme une sanction infligée aux lévites par Yhwh, ce texte manifeste explicitement que l'immolation de la victime n'est pas l'acte central du sacrifice, mais uniquement un préalable nécessaire. De fait, les verbes les plus souvent utilisés pour désigner l'action d'offrir un sacrifice à Yhwh font apparaître que le sacrifice est perçu comme la transmission d'un bien à Yhwh (*'ālā hi, qārab hi*), ce bien consistant plus précisément en un repas préparé à son intention (*zābah* et, dans une moindre mesure, *'āsā*)<sup>8</sup>. C'est d'ailleurs aussi à ces mêmes conceptions que

influence sur l'exégèse catholique) et, plus récemment, G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*. Grand Rapids, 1979 (cf. p. 28).

<sup>5</sup> Autres attestations : Ex. 34, 25 (cf. *zābah* dans le texte parallèle d'Ex. 23, 18), Es. 66, 3 et, à propos d'un sacrifice humain, Es. 57, 5 ; Ez. 16, 21 ; 23, 39.

<sup>6</sup> Plus précisément, sur le côté nord de l'autel, selon Lv. 1, 11. La distinction entre lieu d'abattage et autel est encore plus nette chez Ezéchiél qui prévoit à cet effet deux séries de tables disposées de part et d'autre de l'autel (Ez. 40, 39–41).

<sup>7</sup> Selon le type de sacrifice, l'effet est rattaché à la remise de la victime au prêtre (cas de l'*'āsām*), à l'imposition de la main (pour l'holocauste, mais uniquement en Lv. 1, 4), au rite du sang (pour le sacrifice de consécration des prêtres et surtout pour le *hattā't*), à la combustion sur l'autel (pour l'holocauste, l'offrande végétale et le sacrifice de communion).

<sup>8</sup> Si *zābah* est parfois employé en parallèle à *šahat* (Ex. 23, 18 // 34, 25 ; Es. 66, 3 ; Ez. 16,

renvoient les noms *'olāh*, *zēbah* et *min<sup>e</sup>hā* par lesquels sont désignées les différentes catégories de sacrifices d'odeur apaisante.

La seconde affirmation qui fonde la thèse de Girard et qui, comme il l'indique lui-même, correspond à une conviction largement répandue (*Violence*, p. 13), est que la victime sacrificielle sert en réalité de substitut à ceux qui la mettent à mort, et qu'elle doit de ce fait leur ressembler. Cette thèse est partagée non seulement par les partisans de la théorie de la satisfaction vicairie mais aussi par ceux qui pensent que le sacrifice représente le don de l'offrant à Dieu par l'intermédiaire d'une victime à laquelle l'offrant s'est identifié, une théorie élaborée au siècle dernier par Bähr et reprise récemment par Gese et Janowski<sup>9</sup>. Mais, si l'ancien Israël a bien évidemment conscience d'une parenté biologique entre l'être humain et l'animal – et on pourrait en citer maint exemple – cette analogie n'est pourtant jamais invoquée dans le cas du sacrifice. Sans doute, les défenseurs de cette théorie soutiennent-ils que l'identification de l'offrant à la victime s'exprime par le rite de l'imposition de la main. Mais même à supposer que tel est effectivement le sens de ce rite – ce qui est loin d'être admis – l'absence totale de référence à ce rite sacrificiel en dehors des textes sacerdotaux et sa rareté parmi ces derniers<sup>10</sup> s'expliquent difficilement s'agissant d'un rite censé donner la signification du sacrifice! P, nous l'avons vu, le considère comme un rite préliminaire. Surtout, cette théorie qui explique le choix de la victime par sa possibilité de jouer le rôle de substitut à l'offrant, ne rend pas compte d'un certain nombre d'éléments du rituel sacrificiel. En effet, on ne comprend pas pourquoi, si la victime devait représenter l'offrant, le rituel n'exige aucune corrélation entre le sexe de la victime et celui de l'offrant et

---

20–21) ou pour désigner l'immolation des prêtres des hauts-lieux (1 R. 13, 2; 2 R. 23, 20), il n'est jamais utilisé dans les rituels sacrificiels dans ce sens. Dans la plupart des textes où *zābah* est utilisé au sens profane, il désigne la mise à mort de la victime et sa préparation en vue d'un repas (cf. Dt. 12, 15.21; 16, 4; 1 S. 28, 24–25; Ez. 34, 3; 2 Ch. 18, 2; cf. aussi Ez. 16, 20). Tel est parfois aussi le sens de *'āsā* (cf. par ex. Gn. 18, 7–8; 27, 4.7.9.14; Jg. 6, 19; 13, 15). On notera d'ailleurs que dans tous les cas où le verbe *šāhat* est utilisé, en contexte profane, pour désigner l'abattage d'un animal celui-ci est toujours fait (à l'exception de Gn. 37, 31) en vue d'un repas (Nb. 11, 22; 1 S. 14, 32.34; Es. 22, 13).

<sup>9</sup> Pour cette explication du sacrifice cf. C.H.G. HASENKAMP, »Ueber die Opfer. Resultate einer biblisch-philosophischen Untersuchung«, *Die Wahrheit zur Gottseligkeit* (Bremen). t. 1/1 (1827), p. 7–33, t. 1/3 (1829), p. 245–349; surtout K. CHR. W.F. BÄHR, *Symbolik des mosaïschen Cultus*, t. 2, 1839 et, récemment, H. GESE, *Zur biblischen Theologie*. Munich, 1977, p. 91–106; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*. Neukirchen-Vluyn, 1982, p. 190, 195–259.

<sup>10</sup> Plus de la moitié des références à ce rite se trouve en Lv. 1–4. Autres références: Ex. 29, 10.15.19 // Lv. 8, 14.18.22; Nb. 8, 12; 2 Ch. 29, 23. Pour le sens de ce rite cf. notamment le débat entre P. VOLTZ, »Die Handauflegung beim Opfer«, *ZAW* 21 (1901), p. 93–100 et J.C. MATTHES, »Die Sühnedanken bei den Sündopfern«, *ZAW* 23 (1903), p. 97–119. Parmi les nombreuses études consacrées à ce rite cf., pour ne citer que les plus récentes, M. PARAN, »Two Types of »Laying Hands Upon« in the Priestly Sources«, *Beer-Sheva* 2 (1985), p. 115–119 (hébreu); D.P. WRIGHT, »The Gesture of Hand Placements in the Hebrew Bible and in Hittite Literature«, *JAOS* 106 (1986), p. 433–446.

pourquoi, sauf pour le *ḥaṭṭā't*, seul le type de sacrifice auquel elle est destinée – et non la nature de l'offrant – détermine le choix des victimes. Au demeurant, cette théorie n'explique pas non plus l'existence de différents types de sacrifices. De plus, on ne voit pas pourquoi la victime, une fois mise à mort, devrait encore être apprêtée. Enfin cette théorie, pas plus d'ailleurs que la théorie de la satisfaction viciaire, ne prend en compte l'offrande végétale qui constitue pourtant, à côté de l'holocauste et du sacrifice de communion, un type de sacrifice de plein droit. Il faut ajouter que cette interprétation, qui insiste sur l'identification de l'être humain à l'animal, va plutôt à l'encontre de P qui, au contraire, souligne ce qui les oppose, condamnant ce qui conduirait à nier les différences (cf. Lv 18, 23; 20, 15–16), soumettant l'animal à l'homme comme un esclave à son maître (Gn. 1, 28), le destinant à lui servir de nourriture (Gn. 9, 3–4). En réalité, lorsque l'on considère la matière du sacrifice, la seule chose qui soit commune à l'ensemble des matières sacrificielles est qu'il s'agit d'une nourriture.

Ces objections n'atteignent évidemment pas René Girard. Du fait même de son postulat selon lequel la théologie sacrificielle sert à masquer la véritable fonction du sacrifice dans laquelle Dieu ne joue aucun rôle, toute argumentation à partir du rituel sacrificiel ne saurait dès lors être qu'en porte-à-faux. Curieusement, cet examen a fait apparaître une autre convergence, tout à fait inattendue, entre Girard et les exégètes du sacrifice israélite. En effet, bien que ces derniers ne partagent pas la conviction de Girard selon laquelle les textes sacrificiels sont destinés à dissimuler la fonction du sacrifice, ils sont de fait convaincus comme lui que la signification véritable, profonde, du sacrifice est cachée, que le rite central n'est pas celui qui est mis en évidence dans la description du rituel, que la matière du sacrifice n'a pas de valeur en elle-même mais uniquement par ce qu'elle représente et que d'autres voies que la simple étude du rituel sacrificiel sont donc nécessaires à sa compréhension. Or, n'est-ce pas justement ce type de texte, le rituel sacrificiel, qui devrait être considéré comme la source principale pour l'étude de la fonction du sacrifice ?

Il faut ici, avant de poursuivre, introduire à la suite de P une distinction. Dans sa description du rituel des différents types de sacrifices, en Lv. 1–5, P marque une coupure au début du ch. 4 qu'il introduit par la formule »Yhwh dit à Moïse: parle aux enfants d'Israël en ces termes«. Par cette formule qu'il utilise, avec des variantes, près de quarante fois dans le Lévitique pour séparer des unités thématiques, P distingue nettement les sacrifices décrits aux ch. 4 et 5, à savoir le *ḥaṭṭā't* et l'*'āšām* – et d'ailleurs aussi ces deux catégories entre elles, cf. 5, 14 – de ceux décrits aux ch. 1 à 3, qui sont l'holocauste, l'offrande végétale et le sacrifice de communion. P isole ainsi à l'intérieur de la catégorie du *qor<sup>e</sup>bān*<sup>11</sup>

<sup>11</sup> P utilise ce terme à propos de l'holocauste, de l'offrande végétale, du sacrifice de communion, du *ḥaṭṭā't* et du sacrifice de réparation. A cette liste Nb. 7 ajoute les chariots tirés

deux séries de rites sacrificiels: ceux qui sont offerts à Yhwh en odeur apaisante, *réah nihoah*, et qui peuvent lui être apportés en geste spontané de piété, et ceux qui doivent obligatoirement être effectués dans un certain nombre de cas précis en vue du *kappér*, celui-ci n'ayant jamais Yhwh pour objet. Alors que ces derniers appartiennent fondamentalement à la catégorie des rites de passage (pour ce qui est du *hattā't*) et à celle des rites de levée de sanction (pour ce qui concerne l'*āšām*)<sup>12</sup>, seuls les premiers sont destinés à Yhwh et méritent ainsi le qualificatif de sacrifices. C'est à cette catégorie que P réserve le titre d'*iššéh*<sup>13</sup>.

Lorsque donc l'on examine de près ces différents sacrifices, ils ont toute l'apparence d'un repas offert à Yhwh<sup>14</sup>. En effet, comme nous l'avons noté, leur matière consiste exclusivement en produits comestibles et, plus précisément, en ceux des produits caractéristiques de l'économie israélite et qui sont représentatifs du pays (cf. par ex. Dt. 7, 13; 11, 14–15; 28, 51; Jr. 31, 12; 2 Ch. 32, 28), à savoir bovins, ovins et caprins (mais aussi colombes, chez P), de même que les principales productions agricoles, céréales, olives, raisins, le tout étant généralement de la meilleure qualité. Yhwh reçoit ainsi en sacrifice des produits qui servent de nourriture aux Israélites. Un texte comme Jug. 13, 15–19 montre clairement qu'il n'y a pas solution de continuité lorsque l'on passe de l'un à l'autre et que ce qui à l'origine était destiné à servir de repas à un hôte de passage peut tout aussi bien servir à un holocauste. On sait d'ailleurs que, jusqu'à la réforme deutéronomique, toute consommation d'une pièce de bétail avait le caractère d'un repas sacrificiel dont Yhwh recevait sa part. Il y a plus. Cette matière sacrificielle n'est pas transmise à Yhwh à l'état brut, mais fait l'objet d'une préparation. Après avoir été mise à mort – un abattage qui n'a rien d'un meurtre mais qui est le nécessaire préalable à une élaboration culinaire de la victime – la victime est écorchée (Lv. 1, 6; 2 Ch. 29, 34; 35, 11), puis dépecée (Lv. 1, 6.12; Ex. 29, 17 // Lv. 8, 20; cf. Lv. 1, 8; 9, 13; 1 R. 18, 23.33. Cf. aussi le

---

par les bœufs destinés aux sacrifices de communion (v. 3), les plats d'argent et les bassins d'argent contenant la matière de l'offrande végétale (v. 13–14, etc.), les gobelets d'or remplis des parfums destinés à l'offrande (v. 14, etc.), la notion de *qorbān* semblant ainsi étendue au contenant. En Nb. 31, 50 ce même terme est appliqué au butin de guerre.

<sup>12</sup> Cf. A. MARX, respectivement «Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *hattā't*», *RB* 96 (1989), p. 27–48, et «Sacrifice de réparation et rites de levée de sanction», *ZAW* 100 (1988), p. 183–198.

<sup>13</sup> Jamais appliqué au *hattā't* (même si en Nb. 28, 24; 29, 6 celui-ci figure dans la série des sacrifices qui sont ainsi désignés), il ne l'est au sacrifice de réparation qu'en Lv. 7, 5. La distinction entre sacrifices qualifiés de *iššéh* et autres rites sacrificiels est particulièrement marquée en Lv 23, 18–19; Nb. 15, 25; 28, 11–15. Sur ce terme, cf. J. HOFMEIER, «Das sogenannte Feueropfer», *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner* (éd. B. HARTMANN e.a.). Leiden, 1967, p. 114–134; A. HURVITZ, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*. Paris, 1982, p. 59–63.

<sup>14</sup> Cf. W. HERRMANN, «Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel», *ZAW* 72 (1960), p. 205–216.

rituel du sacrifice de communion en Lv. 3 et 7, 30–34). Les abats sont lavés (Lv. 1, 9.13; Ex. 29, 18 // Lv. 8, 21; Lv. 9, 14; cf. Ez. 40, 38). La viande du sacrifice de communion, destinée aux prêtres et à l'offrant, est cuite à l'eau (Ex. 29, 31 // Lv. 8, 31; Nb. 6, 19; Dt. 16, 7; 1 S. 2, 13–16; Ez. 46, 23–24; Za. 14, 21; 2 Ch. 35, 13). Jg. 6, 17–19 connaît même une tradition où seules les parties comestibles, préalablement préparées – la viande cuite, avec son jus – sont offertes en sacrifice<sup>15</sup>. Quant aux céréales, elles sont offertes sous forme de farine, les olives comme huile, farine et huile pouvant également être offertes à Yhwh sous forme de pains; le raisin pour sa part est offert sous la forme de vin. Par ailleurs, les quantités de nourriture habituellement apportées à Yhwh – une pièce de petit bétail – correspondent à ce qu'il est d'usage d'apprêter lorsqu'on reçoit un invité (cf. par ex. Jg. 13, 15; 2 S. 12, 4). Non que l'on imagine que celui-ci pourrait en manger la totalité, mais parce que les lois de l'hospitalité exigent qu'on ne présente à son hôte qu'une victime spécialement accommodée à son intention. Et même si la pièce de gros bétail semble réservée à ceux des repas réunissant plusieurs personnes (au minimum trois? cf. Gn. 18, 7; 1 S. 28, 24), on peut très bien imaginer que l'on ait voulu offrir un mets plus raffiné et plus précieux à un hôte que l'on souhaitait honorer tout particulièrement. Enfin, on notera que les différents types de sacrifices reproduisent les deux formes que prend l'hospitalité israélite. Celle décrite par exemple en Gn. 18, 1–8 ou en 1 S. 28, 21–25, où l'on dispose le repas devant son invité, mais sans y prendre part, une forme d'hospitalité dont le correspondant au plan sacrificiel est l'holocauste et aussi l'offrande végétale, partagée entre Yhwh et les prêtres. C'est cette forme d'hospitalité particulièrement déférente qui sera offerte quotidiennement à Yhwh et que privilégiera P. Et puis, il y a ce type d'hospitalité, plus habituel, décrit par exemple en 1 S. 9, 22–24, où le convive est invité par son hôte à s'asseoir à sa table et à y occuper la place d'honneur. A ce type d'hospitalité correspond le sacrifice de communion, où on honore Yhwh en le servant en premier et en lui attribuant la meilleure part<sup>16</sup>. Ceci même si chez P les rôles sont confondus et si Yhwh est non seulement l'invité mais aussi celui qui invite et associe au repas qui lui est offert à la fois les prêtres, l'offrant et ses autres convives<sup>17</sup>. Cette forme de sacrifice aura la prédilection du Deutéronome, ceci en relation avec son projet de forger un Israël où toutes les catégories sociales soient unies<sup>18</sup>. Quant aux raisons d'offrir un repas à Yhwh, une

<sup>15</sup> On a peut-être une tradition analogue en Dt. 12, 27, où le terme de *basar* semble désigner la partie comestible de la victime, consommée sur l'autel dans le cas d'un holocauste (v. 27a), mais mangée par l'offrant dans le cas d'un sacrifice de communion (v. 27b).

<sup>16</sup> A savoir la graisse, considérée comme ce qu'il y a de meilleur ainsi que le montrent les emplois métaphoriques de *hélèb*, par ex. Gn. 45, 18; Dt. 32, 14; Ez. 34, 3; Ps. 81, 17.

<sup>17</sup> La part qui revient aux prêtres lors d'un sacrifice de communion leur est donnée, *nātan*, par Yhwh (Lv. 7, 34; Nb. 18, 8.19). Quant à l'offrant, ceci résulte du fait que, bien qu'ayant renoncé, par l'imposition de la main, à la victime pour l'offrir à Yhwh, il n'en a pas moins l'usage du reste de la viande.

<sup>18</sup> Cf. infra N. LOHFINK, »Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium«.

revue des occasions où l'on sacrifie montre qu'elles sont aussi diverses que celles que l'on peut avoir à inviter un hôte de marque et vont de l'hommage désintéressé ou de la marque de gratitude à l'espoir de bien le disposer en vue de l'amener à intervenir en sa faveur.

Ces observations, qui se fondent tant sur les données de P que sur celles des autres textes sacrificiels de la Bible hébraïque, sont corroborées par la terminologie. Nous avons déjà relevé que parmi les verbes habituellement utilisés pour désigner l'action d'offrir un sacrifice figurent les verbes *zābaḥ* et *'āsā*, lesquels renvoient à une conception du sacrifice comme repas offert à Yhwh. On peut ajouter que le sacrifice est explicitement qualifié de nourriture, *lēḥēm*, destinée à Yhwh (Lv. 3, 11.16; 21, 6.8.17.21.22; 22, 25; Nb. 28, 2.24; Ez. 44, 7; Ml. 1, 7) et que cette nourriture est pour lui d'odeur apaisante, *rēaḥ niḥoaḥ*. On notera enfin que l'autel est considéré comme la table, *šoul'ḥān*, sur laquelle on dispose le repas de Yhwh (Ez. 41, 22; 44, 16; Ml. 1, 7.12).

L'interprétation souvent donnée du sacrifice comme don n'est donc pas inexacte: de fait, l'offrant renonce librement à un bien pour l'offrir à Dieu. Ce caractère de libre don distingue d'ailleurs le sacrifice de la remise des premiers-nés et des prémices, qui sont des redevances versées à Yhwh en tant que propriétaire du pays, dont les droits sont par là même reconnus. Mais cette notion de don est beaucoup trop large puisque, dans le cas d'un sacrifice, seul ce qui est comestible et qui a fait l'objet d'une élaboration culinaire est offert à Dieu.

La thèse selon laquelle le sacrifice est une nourriture apportée à la divinité est tout à fait familière aux historiens des religions. Elle n'en est pas moins radicalement rejetée par les exégètes du sacrifice israélite en ce qui concerne celui-ci et considérée quasi unanimement comme définitivement réfutée. Seul GASTER, en 1962, incluait encore ce motif de l'alimentation de Yhwh parmi les différents motifs rendant compte du sacrifice<sup>19</sup>. Car, même si on veut bien admettre que telle était à l'origine la fonction du sacrifice, que des relents de cette conception primitive se sont maintenus dans les milieux populaires, on estime que telle ne pouvait évidemment pas être la fonction du sacrifice, par exemple pour P. Et on considère que les termes qui font référence à une nourriture ne sont que des formules sclérosées ayant perdu leur signification première, et qui témoignent simplement de la persistance tenace de la terminologie religieuse, ou qu'il ne s'agit là que d'images et on loue le Yahwisme pour sa puissance d'assimilation qui lui a permis de les emprunter et de les adapter<sup>20</sup>. Et on fait valoir que pareille vue est totalement incompatible avec la haute idée qu'Israël se faisait de son Dieu, invoquant des textes comme Es. 1, 11; 40, 16; Ps. 50, 9–13, qui se moquent de la pensée que Yhwh puisse être nourri par ses

<sup>19</sup> T.H. GASTER, «Sacrifices and Offerings, OT», *IDB* 4, 1962, col. 149B–151A. La plupart des arguments habituellement opposés à cette thèse se trouvent chez W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, t. 1, 1933, p. 65–66.

<sup>20</sup> R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris, 1964, p. 39.

fidèles. Mais que dire alors du Deutéronome qui, polémique contre les dieux des nations, les caractérise comme des dieux qui, contrairement à Yhwh, ne voient pas, n'entendent pas, mais aussi, ne mangent pas, *'ākal*, et ne sentent pas, *rouah* (Dt. 4, 28)! C'est en définitive parce qu'on estimait que le sens obvie du sacrifice, tel qu'il résultait de son rituel, *ne pouvait être* son sens réel qu'on a cherché ailleurs la signification du sacrifice et qu'on a développé, selon les époques, des interprétations typologiques, symboliques ou psychologiques.

En réalité, il y a là un malentendu. Si on s'est à ce point acharné contre l'interprétation littérale c'est, en dernière analyse, en raison à la fois d'une double confusion entre acte de charité et invitation, entre nourriture et repas, et d'une vision très réductrice de la fonction du repas. Car l'hospitalité n'a de toute évidence pas le même sens si c'est un inférieur qui en bénéficie ou si elle est offerte à un supérieur. Partager son pain avec les indigents, comme le fait par exemple Job (Jb. 31, 17), admettre à sa table un courtisan (cf. par ex. 2 S. 9, 7; 19, 34) n'est pas la même chose que de recevoir un hôte de marque. Et si les premiers dépendent ainsi pour leur nourriture, et donc pour leur existence même, de la générosité de leur bienfaiteur, si pour le courtisan l'admission à la table royale est un signe de la faveur du roi, le repas offert à un supérieur, tout au contraire, honore autant, sinon plus, celui qui l'accueille, lequel sait fort bien que son hôte n'en devient pas pour autant son obligé. En acceptant le gîte et le couvert que lui offre la Sunamite, Elisée ne perd rien de sa qualité d'homme de Dieu saint, et en dépit de cette hospitalité réitérée, l'attitude de la femme envers lui reste pleine de déférence (2 R. 4, 8–17). Et puis on a méconnu la fonction du repas en la réduisant à sa seule fonction de nutrition. Or manger n'est pas seulement satisfaire un besoin physiologique. C'est aussi, par ce que l'on mange et par ce que l'on ne mange pas, affirmer une identité, manifester l'appartenance à un groupe, exprimer sa différence. C'est, lorsque l'on invite, grâce à l'étiquette de table, marquer l'importance que l'on accorde à un hôte, par le type d'hospitalité qu'on lui offre, par la place qu'on lui attribue à table, par le moment où on le sert, par la nature et la qualité des morceaux et l'importance des parts que l'on dispose devant lui. C'est une possibilité de tisser un ensemble de relations entre les différents convives. Ainsi, et pour ne prendre que quelques exemples tirés de la Bible hébraïque<sup>21</sup>, on voit P faire de la nourriture l'un des éléments qui différencie humains et animaux, les premiers se voyant attribuer « toute herbe qui porte sa semence et tout arbre dont le fruit porte sa semence », les seconds, « toute herbe mûrissante » (Gn. 1, 29–30 TOB). En mangeant l'herbe des champs comme le font les bœufs, Nebukadnetsar perd son humanité, et le texte ajoute d'ailleurs que « sa chevelure poussa comme les plumes des aigles, et ses ongles, comme ceux des oiseaux » (Dn. 4, 28–31). A

<sup>21</sup> Cf. R. SMEND, « Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments », *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag* (éd. H. DONNER, R. HANHART, R. SMEND). Göttingen, 1977, p. 446–459.

l'inverse, pour souligner à quel point la brebis de la parabole était proche de son maître – elle était pour lui, nous dit-on, comme une fille – Nathan raconte qu'elle mangeait sa nourriture et qu'elle buvait de sa coupe (2 S. 12, 3)! Leur mode d'alimentation est aussi un des facteurs qui permet aux Israélites de se distinguer des autres peuples. Ils ne consomment pas certaines espèces animales (cf. Lv. 11; Dt. 14). Ils ne mangent pas de bêtes déchiquetées ou crevées (Ex. 22, 30; Lv. 11, 39–40; 17, 15; Dt. 14, 21; cf. Lv. 22, 8; Ez. 4, 14; 44, 31). Ils ne font pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère (Ex. 23, 19 // 34, 26; Dt. 14, 21). Et ils manifestent leur commune qualité de fils de Jacob en ne mangeant jamais »le muscle de la cuisse qui est à la courbe du fémur« (Gn. 32, 33 TOB). Les invités à un repas sont traités selon leur importance. Ils sont placés conformément à leur rang: les frères de Joseph prennent place devant lui par ordre d'âge (Gn. 43, 33), Samuel fait asseoir Saül à la tête des convives (1 S. 9, 22). Certains morceaux sont destinés à l'hôte de marque: Samuel réserve à Saül le gigot et la queue (1 S. 9, 24). D'autres sont attribués aux prêtres: l'épaule, les joues et la panse, d'après Dt. 18, 3, le gigot droit et la poitrine, d'après Lv. 7, 30–34, ceci dans le cas d'un sacrifice de communion. La quantité de nourriture que Joseph fait porter à son jeune frère témoigne de l'affection qu'il lui porte (Gn. 43, 34). Inversement, et si on accepte l'interprétation donnée par A. CAQUOT d'Es. 25, 6, le banquet offert par Yhwh aux nations est un festin dérisoire »de parfums éventés et de lies de vin« qui manifeste sa colère<sup>22</sup>. Manger avec quelqu'un, c'est d'abord un signe de *šālôm* (cf. Ex. 18, 12; 2 S. 3, 20; Ps. 41, 10), c'est aussi un moyen de créer des liens. Aussi, pour marquer leur distance, les Egyptiens ne mangent-ils pas avec les Hébreux (Gn. 43, 32). C'est par un repas qu'est scellée une alliance (Gn. 26, 26–31; 31, 46–54; Ex. 24, 1–11). Et si les Israélites ne doivent pas accepter l'invitation des Cananéens, c'est parce que du repas en commun à l'intermariage et à l'adoption de leur religion il n'y a qu'un pas (Ex. 34, 15–16; cf. Nb. 25, 2–3). On le voit, cuisine et étiquette de table constituent une forme de langage fort complexe et la fonction du repas dépasse de beaucoup la seule fonction nutritionnelle.

Or, ce que l'étiquette de table est au repas des hommes, le rituel l'est au repas sacrificiel. En jouant sur le type de sacrifice, sur la nature des aliments, leur mode de préparation, la répartition des parts entre les différents convives, le moment et le lieu où ceux-ci les consomment, le rituel permet tout à la fois d'assimiler et de différencier. Et par là même il révèle la manière dont on se représente la divinité à laquelle ce repas est offert. Comme aussi les dieux des nations, Yhwh consomme la nourriture préparée à son intention. Mais il ne mange pas pour autant la même nourriture ni dans les mêmes conditions. De même que la nature de l'alimentation et les coutumes de table varient selon les peuples. Le rituel sacrificiel d'Israël permettra ainsi de connaître la manière

<sup>22</sup> »Remarques sur le ›banquet des nations‹ en Esaïe 25, 6–8«, *RHPhR* 69 (1989), p. 109–119.

## Autorenregister

- Abadie, Ph. 105  
Airoldi, N. 20
- Bähr, K. Chr. W. F. 4  
Barr, J. 67  
Barthélemy, D. 60, 63  
Bentzen, A. 102  
Benzinger, J. 101, 106  
Bochart, S. 75  
Borger, R. 21  
Braulik, G. 16, 19, 20, 21, 25, 30, 31, 35, 38, 43  
Briend, J.-Seux, M. J. 96  
Bright, J. 95  
Brunner-Lachaux, H. 86  
Bultmann, R. 18
- Caquot, A. 10  
Cholewinski, A. 19  
Curtis, E. L. 97, 106  
Curtiss, S. I. 2
- Dohmen, Ch. 73, 74, 75  
Dussaud, R. 2
- Ehrlich, A. B. 95, 96  
Eichrodt, W. v, 8  
Elliger, K. vi, 23  
Elmslie, W. A. L. 101, 106
- Fohrer, G. 81
- Gaster, T. H. 8  
Gese, H. v, 4, 13  
Gesenius, W. 75  
Girard, R. v, 1–5, 13, 42  
Gonçalves, F. J. 102, 103  
Gray, J. 102
- Haag, H. 104, 106  
Hamp, V. 97  
Hasenkamp, C. H. G. 4
- Hendel, R. S. 11  
Herrmann, W. 6  
Hofmann, J. Chr. K. (von) 46, 53  
Hoftijzer, J. 6  
Hölscher, G. 102  
Horst, F. 22  
Hurvitz, A. 6
- Ibn Ezra 24, 75
- Janowski, B. v, 4, 13, 49  
Jepsen, A. 102  
Jouon, P. 22  
Jüngling, H.-W. 43
- Kaufmann, Y. 18, 21  
Kellermann, D. 46  
Kittel, R. 101, 106  
Kittel, R. (Hrg.) 98  
Kiuchi, N. 48, 49  
Köhler, L. v  
Kropat, A. 98
- Laaf, P. 104  
Le Déaut, R.–Robert, J. 94  
Levine, B. A. 62  
Lods, A. 102  
Lohfink, N. 7, 15, 16, 26, 32, 37, 39, 41  
Louw, J. P.–Nida, E. A. 67
- Marx, A. 6, 25, 42, 46, 49, 51, 52, 60, 61, 63, 64  
Matthes, J. C. 4  
Mauss, M. 87  
Médebielle, A. 2  
Metzinger, A. 2  
Michaeli, F. 93, 99, 100, 103  
Milgrom, J. v, 17, 20, 22, 23, 36, 45, 46, 48, 49, 51, 52  
Moraldi, L. 46  
Montgomery, J. A. 102  
Mowinkel, S. v

- Müller, H.-P. 23  
Myers, J. M. 100, 105
- Nicholson, E. W. 102  
Nida, E. A. 67  
Nida, E. A.–De Waard, J. 67  
Nida, E. A.–Taber, Ch. R. 67  
Noth, M. 102
- Otto, E. 19
- Paran, M. 4  
Paterson, W. P. 2  
Perlitt, L. 34  
Péter-Contesse, R. 68  
Pohlmann, K. F. 103
- Rad, G. (von) vi–vii, 17, 18, 19  
Randellini, L. 99, 105  
Reindl, J. 31  
Rendtorf, R. vii  
Rosenbaum, J. 102  
Rowley, H. H. 102  
Rudolph, W. 99
- Schenker, A. 43, 46, 47, 53, 58  
Scholz, P. 46
- Schötz, D. 46  
Schwager, R. 43  
Segal, J. B. 101, 103, 105  
Smend, R. 9  
Spieckermann, H. 102  
Stade, B. 102
- Tadmor, H. 95  
Talmon, S. 104, 105, 106  
Thiele, E. R. 102  
Thureau-Dangin, F. 85
- Van Goudoever, J. 94  
Vaux, R. (de) 8, 46, 99, 101, 105, 106  
Volz, P. 4
- Weinfeld, M. 17–25, 32, 33, 40, 102  
Wellhausen, J. v–vi, 1, 102  
Wenham, G. J. 3  
Westermann, K. vi  
Williamson, H. G. M. 103  
Winer, G. B. 46  
Wright, D. P. 4
- Zorell, F. 68, 73  
Zwickel, W. 15, 43

## Bibelstellenregister

<i>Genesis</i>			
1,28	5	19	39
29–30	9	30	10
3,6	96	23,14–19	16
4,1–16	2	18	3, 12
9,3–4	5	19	10
4	11	24,1–11	10
15,9	72	6	11, 12
18	13	25,4	72
1–8	7	26,7	72
7	7	29,10.15.19	4
7–8	4	16.20.22–25	11
20,7	64	17	6
17	64	18.31	7
21,28–30	74	38–41	74
22,10	3	38–46	12
26,10	61, 64	34,6	96
26–31	10	15–16.26	10
27	2, 70	25	3, 12
4.7.9.14	4	35,6.23.26	72
30,32–40	74, 75	36,14	72
35	72	19	71
31,38	72		
46–54	10	<i>Leviticus</i>	
32,15	72	1–4	4
33	10	1–5	5
37,31	4, 70	1,4	3, 57
37–50	2	5	11
43,32.33.34	10	6.8.12	6
45,18	7	9.13	7
49,21	71	11	3, 11
		15	12
		3	7
<i>Exodus</i>		2.8.13	11
12,1–20	101	11.16	8
14,8	52	17	11, 12
18,12	10	4	45, 48, 49, 50, 51, 53,
19,13	71		54, 55, 56
20,23–26	16	1	49
20,22–23,13	19	3	55
21,37–22,12	52	3–12	60
22,7–8.10	52	13	53, 55
16f.	58	22	55

22-23	54	19f.	57
22-26	60	21.25	56
27	54, 55	21f.	57
27-35	45, 60	31	57
28	49, 70	15,31	48
32	49, 75	16	42, 70
4f.	13	17,3	69, 74, 75
5,1	46-47, 55, 62	6	11
1-4	48-49	7	70
1-6	46, 65	10-14	11
1-7	55	11	2
1-13	46, 57, 58, 65	13	11
1-19	48-51	15	10
2.3	53	18,20	58
2f.	48, 55, 59, 65	23	5
4	46-47, 52, 53, 55, 62	19,20-22	58-59, 60, 65
5	59	26	11
6	70	20,10	58
13f.	53-54	15-16	5
14	5	21,6.17.21.22	8
14-16	46-47, 55	13-15	60
14-26	49, 60	22,3-7	48
15	45	8	10
17-19	45, 46, 53-55, 65	14	46
20-22	50	17-25	86
20-26	51-52, 55, 59, 65	19	69
25	52	25	8
7,5	6	27	69, 75
7	55	23,5-8	101
14	11	5-14	97
23	69	18-19	6
23-25	12	25	71
26-27	11	27	71
30-34	7, 10	1-25	23
34	7	14-22	23
8,14.18.22	4	26	23, 24
19.24	11		
20	6		
21.31	7	<i>Numeri</i>	
25-28	11	5,6-8	59, 60, 65
9,12.18	11	7f.	51
13	6	6	58, 65
14	7	9	48
22	101	10-12	57
11	10	11f.	56
39-40	10	12	46, 49, 55
11-15	48	19	7
13,47-59	57	22-27	100
14	57, 58, 65	7,3.13-14	6
12	57	8,12	4
12f.	56	9,1-14	101, 106
13	55	10-11	95
		11,22	4

15,11	69	14	10
25	6, 49	1-21	35-36
27	72	4	69, 72, 73, 74, 75
30	52	21	10
30f.	61	22-27	26
18,8	7	23	31
17	69	24-26	24
19	7	26f.	31, 33
19,20	58	28f.	23, 33
20,12	23	29	33
25,2-3	10	15,1f.	22
28,2	8	4	34
11-15	6	19	20, 23, 24
16-17	97	19-23	26
16-25	101	20	31, 33
24	6, 8	21	20, 86
29,6	6	23	11
31,20	72	16	26, 30
50	6	1-7	25
33,3	52	1-8	97
36,4	71	2	20
		2f.	95
<i>Deuteronomium</i>		4	4
1,45	31	5f.	105
2,34	38	6	97
3,6	38	7	7
4,10	31	11	31, 33
28	9	14	33
28-31	9	17,1	86
5,14	33	18,1	20, 21
6,25	31	3	10
7	36-37, 38-39, 40	7	31
5	16	8-13	26
6	35	10	42
13	6	19,17	31
9,18.25	31	20,2	21
10,8	31, 100	10-18	39
11,14-15	6	17.19f.	38
12	15-16, 22, 35-36	21,1-9	20-21, 37
2f.	37	7f.	22
4-28	26	23	37
6.11.26	20	22,9	24
7.12.18	31, 33	28f.	58
15.21	4	23,2-9	38
16.24	11	10-15	38
27	7, 12, 21	22.24	20
31	42	23f.	58
13	39-40	24,4	31, 37
2-19	35	8	37
13-19	39	13	31
16.18	38	19.20.21	33
17	20	25,1.9	21
		13-16	37

26,1–11	20, 26
1–15	16
3	22
5.6.13	31
5–10	22
11.12f.	33
13–15	22, 23
15–19	38
18f.	35
27,1–8	28
6	20
7	31
28,9	35
47f.	35
51	6
29,9.14	31
31,10–13	26
30	38
32,14	7
43	20
33,10	40

*Josua*

6	70
7	53, 63
1	61
4	61

*Richter*

6,17–19	7
19	4
11,29–40	62
35	47
13,15	4, 7
15–19	6

*1. Buch Samuel*

1,25	3
2,13–16	7
3,21	97
5f.	62, 63, 65
6	54, 64
1–3	53, 61
4f.	61
7,9	71
9	13
22–24	7, 10
14,24.27.39	62
32–34	4, 11
37	53, 61
44–45	62
45	47

19,13.16	72
22,17	95
25,2	72
26,19	62
28,21–25	7
24	7
24–25	4

*2. Buch Samuel*

3,20	10
7,1.11	16
9,7	9
12,3	10
3–6	74
4	7
15,1	95
19,34	9
21	61, 64
1	53, 61

*1. Buch der Könige*

1,5	95
3	2
5,18f.	16
8,14.22.55.65	94
56	16
66	34
12,3	94
33	104
13,1	97
2	4, 97
5.9.17.18.32	97
18,23.33	6
20,27	72
35	97

*2. Buch der Könige*

4,8–17	9
12,17	62
13,10	95
15,29	95
16,13.15	12
17,6	96
18,4	93, 102, 106
5.9.13	102
19,30.31	96
22f.	15
23,20	4
22	101, 106

*1. Buch der Chronik*

15–16	105
23–26	105

<i>2. Buch der Chronik</i>		3.6.7	101
11,15	70	11	6
16–17	100	13	7
15,9	100	17	101, 104
18,2	4	18	101, 103
28,23	93	<i>Esra</i>	
24	97	6–7	71
29	104	8,35	70
3	101, 102	9,2.4	60
5.19.27.31	93	13–15	96
6–9	12	26.29	94
15	97	10,1.12.14	94
17	94, 101	2.6.10	60
19	93	18–19	59–60
21	70	Esra A' 9,20	59
21–24	93	<i>Nehemia</i>	
22	11, 12	1,2	96
23	4	2,8	94
27	93	8,2	94
31	93	17	94, 103
34	6	9,17.31	96
29–31	102, 105	<i>Ester</i>	
30,1	94, 97	3,13.15	95
2	94, 97, 104	9,29	94
3	94	<i>Hiob</i>	
5	95, 97	9,25	95
6	95	31,17	9
6–7	102	20	74, 75
6–9	104, 105	<i>Psalmen</i>	
7	96	41,10	10
8	96, 103	50	14
9	96	9–13	8
10	95, 101	10–13	84
12	96–97	14	84
13	97, 104	66,15	71
14	97	81,17	7
15	97	86,15	96
16	97, 104	95,9	96
17	101, 104	103,8	96
18	98, 104	111,4	96
19	104	112,4	96
21	101	129,2	96
21–22	98	145,8	96
23	98, 101	<i>Buch der Sprichwörter</i>	
24	98–99, 101	27,26	74, 75
25	99–100	27	72
26	100, 103	30,31	70
27	100		
32,28	6		
34–35	105		
35	105, 106		
1–19	104		

<i>Hohelied</i>		40,38	7
1,8	70	39–41	3
4,1	73	41,22	8
6,5	73	43,18	12
<i>Jesus Sirach</i>		44,7.16	8
13,16	73, 74	10–15	3
46,16	71	15	12
		31	10
		46,23–24	7
<i>Jesaia</i>		<i>Daniel</i>	
1,11	8	8	70
5,17	71, 74, 75	21	70
8,13	23	<i>Hosea</i>	
11,6	74	4,16	74, 75
13,21	70	<i>Joel</i>	
14,9	70	2,13	96
13,12	63	<i>Jona</i>	
22,13	4	1–4	2
25,6–8	10	4,2	96
29,23	23	<i>Sacharja</i>	
34,6.14	70	10,3	70
37,31.32	96	14,21	7
Gottesknechtlieder	2	<i>Maleachi</i>	
40,16	8, 84	1,2–5	81, 88, 89
52,13–15	63	6	83
53,10	63–64, 65	6–14	80, 81, 91
57,5	3	1,6–2,9	81
66,3	3	7	8, 82, 83
		8	83
<i>Jeremia</i>		11	83, 88–91
11,19	74	11–13	88
23,26	89	12	8, 82, 83
31,12	6	13	82
46,10	70	2,10–16	81
50,8	70	17	82
51,31	95	2,17–3,5	81
<i>Ezechiel</i>		3,6–12	81
4,2.14	70	13–21	81
14,22	96	14	83
16,20	4	<i>Altorientalische Texte</i>	
20–21	3	Kodex Hammurabi:	21
21	3		
21,27	70		
23,39	3		
34,3	4, 7		
17	70		
39,17–19	70		
40–48	3		

## Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von Bernd Janowski und Hermann Spieckermann

### *Band 1*

Reinhard Gregor Kratz

## Kyros im Deuterojesaja-Buch

Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie  
von Jes 40–55

Die hier vorgelegte Analyse der Kyros-Texte und der literarischen Kontexte im Djes-Buch macht deutlich, daß es sich dabei weder um eine nur zufällige Sammlung von Einzelworten, noch um eine einheitliche, planvoll durchgestaltete Komposition handeln kann. Vielmehr wird schon in den Kyros-Texten eine literarische Schichtung wahrgenommen, die sich auf verschiedenen Ebenen durch das ganze Buch hindurch verfolgen läßt.

1991. X, 254 Seiten. Leinen.

### *Band 2*

Rolf P. Knierim

## Text and Concept in Leviticus 1:1–9

A Case in Exegetical Method

This book is a methodologically oriented case study. It focuses on the relationship between a text's explicit statement and the inexplicit conceptual presuppositions beneath its surface which are operative in it and govern it.

While meant to be exemplary for the applied approach, the selection of Leviticus 1:1–9 yields specific results about this text which in significant ways differ from and exceed currently available studies.

1992. VII, 125 Seiten. Leinen.

*Band 3*

## Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament

Herausgegeben von Adrian Schenker

1992. VIII, 162 Seiten. Leinen.

*Band 4*

Odil Hannes Steck

## Gottesknecht und Zion

Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja

Zwei herausragenden Themen im zweiten Teil des Jesajabuches Jes 40–55 (66) ist dieses Buch gewidmet: den sogenannten ›Gottesknechtsliedern‹ und den Texten von der Frau Zion. Die beiden Aufsätze zu den ›Gottesknechtsliedern‹ machen einen neuen Vorschlag, welche Aspekte die Darstellung von Handeln und Ergehen des Knechts in den Texten bestimmen. In den sechs Aufsätzen zu den Ziontexten erarbeitet der Autor, daß die Aussagen von der Frau Zion in Deuterocesaja am ehesten als Redaktionstexte zu verstehen sind, in denen das Ergehen der Stadt und Stadtbewohner besonders bedacht ist. Im abschließenden Aufsatz erörtert Odil Hannes Steck methodisch das Problem der Zurückführung der Zion-Aussagen auf einen Propheten Deuterocesaja oder erst auf Redaktionen.

1992. XI, 230 Seiten. Leinen.



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen