

Veronika Bachmann / Annette Schellenberg /  
Frank Ueberschaer (Hrsg.)

# **Menschsein in Weisheit und Freiheit**

**Festschrift für Thomas Krüger**

**MENSCHSEIN IN WEISHEIT UND FREIHEIT**

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Begründet von Othmar Keel

Herausgegeben von Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,  
Thomas C. Römer und Christoph Uehlinger

im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft  
und der Stiftung Bibel+Orient

in Zusammenarbeit mit  
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,  
dem Institut für Archäologische Wissenschaften, Abteilung Vorderasiatische  
Archäologie, der Universität Bern,  
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,  
dem Institut romand des sciences bibliques der Universität Lausanne,  
und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich

## *Herausgeber\*innen*

Veronika Bachmann (\*1974) ist seit 2013 Dozentin für Altes Testament und Bibel-  
didaktik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Sie  
studierte in Freiburg/Schweiz, Bern und Tübingen Theologie mit Schwerpunkt Bibel-  
wissenschaften sowie Philosophie und Altorientalistik. Von 2004 bis 2010 war sie  
als wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl von Thomas Krüger an der Universität  
Zürich tätig. 2007 verbrachte sie einen vom SNF geförderten einjährigen For-  
schungsaufenthalt am Department of Near Eastern Studies in Ann Arbor, MI. 2009  
wurde sie in Zürich mit einer Studie zum historischen und theologiegeschicht-  
lichen Ort des Wächterbuches (1 Hen 1–36) promoviert.

Annette Schellenberg (\*1971) ist seit 2015 Professorin für Alttestamentliche  
Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.  
Nach ihrem Studium in Zürich wirkte sie von 1998 bis 2003 als wissenschaftliche  
Assistentin am Lehrstuhl von Thomas Krüger und wurde dort 2002 mit einer Arbeit  
zu Qohelet und der Erkenntnisthematik promoviert. Von 2003 bis 2005 war sie  
Visiting Scholar am Department of Near Eastern Languages and Cultures der  
University of California, Los Angeles (UCLA), von 2007 bis 2014 Assistant und  
dann Associate Professor am San Francisco Theological Seminary (SFTS) in San  
Anselmo und der Graduate Theological Union (GTU) in Berkeley, Kalifornien.  
2011 habilitierte sie sich in Zürich mit einer Arbeit zur Sonderstellung des Menschen.

Frank Ueberschaer (\*1972) ist seit 2016 Professor für Exegese und Theologie des  
Alten Testaments an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er studierte in  
Wuppertal, Heidelberg, Jerusalem und Bochum, Promotion 2008 an der Kirch-  
lichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Von 2010 bis 2016 war er wissenschaftlicher  
Assistent am Lehrstuhl von Thomas Krüger an der Universität Zürich und habilitierte  
sich dort 2014 mit einer Arbeit zu 1 Kön 11–14.

# **Menschsein in Weisheit und Freiheit**

**Festschrift für Thomas Krüger**

herausgegeben von

Veronika Bachmann, Annette Schellenberg und  
Frank Ueberschaer

**Peeters**  
**Leuven - Paris - Bristol, CT**  
**2022**



Die *Reihe Orbis Biblicus et Orientalis* veröffentlicht Monographien, thematische Sammelbände und Tagungsbände im Bereich der orientalischen Altertumswissenschaften: Bibelwissenschaften (Hebräische Bibel und Septuaginta), Ägyptologie, Altorientalistik, Vorderasiatische Archäologie, Ikonographie und Religionsgeschichte. Herausgeberkreis und Partnerinstitutionen bürgen für ihre akademische Qualität und interdisziplinäre Anlage. Manuskripte können einem Mitglied des Herausgeberkreises unterbreitet werden. Ihre Prüfung obliegt dem Herausgeberkreis, der weitere, unabhängige Gutachten einholen kann. Verbreitung, Subskriptionen und Leserschaft sind weltweit; neue Bände werden, wenn immer möglich, *open access* (Gold oder Green) veröffentlicht. Ältere Bände sind auf dem digitalen Repository der Universität Zürich archiviert ([www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)).

Kontakt: [Christoph.Uehlinger@uzh.ch](mailto:Christoph.Uehlinger@uzh.ch)



Die Schweizerische Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften unterstützt die open access Publikation des vorliegenden Werks.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-4856-3

eISBN 978-90-429-4857-0

D/2022/0602/35

© 2022, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	IX
---------------	----

### TORA

<i>Konrad Schmid</i> Noch einmal: Kann der Mensch die Sünde beherrschen? Eine Erinnerung an einen unpublizierten Text zu Gen 4,6–7 von Thomas Krüger aus dem Jahr 1993 .....	3
<i>Andreas Wagner</i> Herz-Schmerz Gottes in Gen 6,5–8,22 .....	13
<i>Rainer Albertz</i> Der Auszug Israels aus Ägypten und das christliche Freiheitsverständnis ...	20
<i>Helmut Utzschneider</i> Gotteserfahrung und Wertbildung am Sinai .....	35
<i>Wolfgang Oswald</i> Das Gesetz als Vertrag. Zum archaisch-griechischen Hintergrund der Gesetzeskonzeptionen im Exodusbuch und im Deuteronomium .....	47

### PROPHETEN

<i>David S. Vanderhoof</i> Eshta'ol and Divination <i>en Route</i> to Dan in Judg 18 .....	61
<i>Siegfried Kreuzer</i> Das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10 und Ode 3). Beobachtungen zu seiner Einbettung und zu seiner Entwicklung .....	73
<i>Peter Schwagmeier</i> Anmerkungen zum Partizipialsatz in 2 Sam 11,4 .....	89
<i>Hannes Witzig-Brändli</i> Die Entwicklung des Motivs der Kundgabe Jhwhs anhand des Verbs כָּנַן in Jes 40–48 .....	107

*Andreas Schüle*

“Why Do You Harden Our Hearts?” Isaiah 6 as a Key to the  
People’s Prayer in Isa 63:7–64:11 ..... 121

*Jutta Krispenz*

Die Heilsworte in der Hoseaschrift. Ein Versuch zur relativen  
Chronologie ..... 135

*Veronika Bachmann*

Baschankühe in Samaria? Erwägungen zur Bildsprache in Am 4,1 ..... 149

*Aaron Schart*

Gottes Sinne im Zwölfprophetenbuch ..... 167

#### SCHRIFTEN

*Nina Beerli*

Gebet und Streit. Wie Psalmen von Konflikten erzählen – am  
Beispiel von Ps 44 ..... 187

*Martin Leuenberger*

Vergeltung überschreiten. Hiob und sein Gottesverhältnis in der  
(Rahmen-)Erzählung vor dem altorientalischen Hintergrund ..... 200

*Peter Machinist*

Job: The Third Round and the Wisdom Poem – Once More ..... 215

*Bernd U. Schipper*

Hiob 38 und die spätägyptische Weisheit ..... 230

*Markus Witte*

Hiobs letzte Worte ..... 246

*Annette Schellenberg*

The Intertextual Relationship of the Book of Job to P. A Preliminary  
Appraisal ..... 264

*Choon-Leong Seow*

The Reception of Job in 11Q10 ..... 279

<i>Thomas Staubli</i>	
Das Haus der Weisheit. Struktur und Sinn von Prov 1–9 .....	294
<i>Martin Rose</i>	
Qohelet als Philosoph der „Epoché“ .....	309
<i>Edward L. Greenstein</i>	
The Name Qohelet and the Language of the Author .....	324
<i>Peter Altmann</i>	
The Legal Contests in the Aramaic and Greek Versions of Dan 2–7 .....	332
<i>Christiane Karrer</i>	
Modell Josua. Zur Frage der Legitimation des Statthalters Nehemia .....	346
ALTORIENTALISCHE UND BIBLISCHE SPRACH- UND VORSTELLUNGSWELTEN	
<i>Bob Becking</i>	
Prophetic Elements in Papyrus Amherst 63 .....	365
<i>Markus Saur</i>	
šædæq oder von der Ordnung der Welt .....	379
<i>Frank Ueberschaer</i>	
בן המלך – an Official Title or a Familial Position? .....	397
<i>Christoph Uehlinger</i>	
Soziomorphie der Götterwelt. Überlegungen im Anschluss an ein altsyrisches Zylindersiegel .....	411
<i>Matthias Hopf</i>	
Heilsame Gelassenheit. Überlegungen zu מְרַפָּא II und deren Bedeutung für die „Langmut“ im Hebräischen .....	440
<i>Ernst Jenni</i>	
Qal-Passiv, Nif'al und Passivpartizip .....	455
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
Zur Vokalquantität im Hebräischen (und Judäo-Aramäischen) des 1. Jh. v. und n.Chr. ....	481

## MIT DER BIBEL ÜBER DIE BIBEL HINAUS

<i>Johannes Anderegg</i>	
Mephistopheles, Dr. theol. Über Biblisches in Goethes <i>Faust</i> – ein Streiflicht .....	487
<i>Rüdiger Bartelmus</i>	
Paul Kahle und der Islam .....	501
<i>Walter Dietrich</i>	
Botho Strauss' „Saul“ – ein biblisch-modernes Drama .....	518
<i>Georg Fischer</i>	
Hieronymus, ein Pionier als Übersetzer und Ausleger .....	534
<i>Irmtraud Fischer</i>	
Von Sirenen, Sibyllen, Amazonen und nackten Helden. Zur Inkulturation antiker Figuren in der ikonographischen Rezeption biblischer Texte .....	550
<i>Hans-Peter Mathys</i>	
Von Zürich nach Basel: Der Alttestamentler (Hans) Conrad von Orelli (1846–1912) .....	567
<i>Silvia Schroer</i>	
Private Geburtstagsfeiern. Ein Einwurf aus biblischer Sicht .....	584
Stellenverzeichnis .....	591
Autorinnen und Autoren .....	601

## VORWORT

Mit dieser Festschrift ehren wir Thomas Krüger – einen Theologen und Bibelwissenschaftler, einen Religionshistoriker, Kenner und Liebhaber orientalischer Sprachen, aber auch einen besonnenen und inspirierenden Lehrer, einen scharfsinnigen Diskussionspartner, einen weisen und verlässlichen Kollegen und guten Freund. Etwas weniger weise dürfte einzig einmal gewesen sein, uns Schüler\*innen zu untersagen, ihm zu einem runden Geburtstag eine Festschrift zu widmen. Zugegebenermaßen würde eine solche, wie es der Beitrag von Silvia Schroer unterstreicht, jeder biblischen Basis entbehren. Dennoch schien es uns der Bescheidenheit zu viel, aus diesem Grund auf eine verdiente Ehrung zu verzichten. Dass nun eine Festschrift vorliegt, die für den Geehrten in die Zeit zwischen seinem 60. und 65. Geburtstag fällt, ist das Resultat.

Der Titel des Bandes knüpft an eine Frage an, die Thomas Krüger theologisch, anthropologisch und ethisch immer wieder umtreibt: Was heißt es, sich als Mensch zu verstehen? Biblische und speziell alttestamentliche Texte als Stimmen im Diskurs zu Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Menschseins wahrzunehmen und zu würdigen, prägt Thomas Krügers exegetisch-theologisches Schaffen denn auch zutiefst. Immer wieder erweisen sich dabei Weisheit und Freiheit als zentrale Kategorien – vielleicht, weil sie beide über die menschlichen Begrenztheiten hinausweisen? Jedenfalls führen zahlreiche seiner Reflexionen vor Augen, dass Weisheit und Freiheit damals und heute gerade im Zusammenspiel viel Potential enthalten, sowohl im Ringen um wahrhaftiges Menschsein als auch im Ringen um einen glaubwürdigen Gott.

Thomas Krüger ist in Forschung und Lehre vielfältig engagiert, was sich im fünfteiligen Aufbau und in den Einzelbeiträgen dieser Festschrift spiegelt. Den Auftakt machen Arbeiten zu Texten des Tanach, sortiert nach den drei Kanonteilten Tora, Propheten und Schriften. Darauf folgt eine Gruppe von Beiträgen, die sich altorientalischen und biblischen Sprach- und Vorstellungswelten widmen. Schließlich beherrscht Thomas Krüger die Kunstfertigkeit, in intelligenter und gewinnbringender Weise mit biblischen Texten über diese hinaus zu denken. Unter der Überschrift „Mit der Bibel über die Bibel hinaus“ knüpft der fünfte und letzte Teil an diese Fähigkeit an.

Im Rahmen des Vorwortes gilt es in unterschiedliche Richtungen Dank auszusprechen: Zum einen sei den Herausgeber\*innen der Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“ (OBO) gedankt, allen voran Christoph Uehlinger, der die Herausgabe dieses Bandes in kompetenter und unkomplizierter Weise begleitet hat. Unser Dank gilt weiter den wissenschaftlichen Mitarbeiter\*innen in Halle und Wien: Insbesondere Janina Skóra, die den Band redaktionell betreut hat, weiter Elisabeth Oberleitner, Sarah Herzog, Leopold Potyka und Simon Gönner, die

bei der Herstellung des Manuskripts und des Stellenregisters mitgeholfen haben. Nicht zuletzt geht natürlich ein großer Dank an die Autor\*innen der insgesamt 39 Festschrift-Beiträge. Ihr Einsatz ließ die Festschrift nicht nur so umfangreich werden, wie sie jetzt vorliegt, sondern vor allem reichhaltig.

Thomas Krüger wünschen wir beim Blättern und Lesen interessante und vergnügliche Momente, für die Zukunft alles Gute und einen besonderen Segen Gottes!

Luzern, Wien und Halle  
Veronika Bachmann, Annette Schellenberg, Frank Ueberschaer

TORA





## NOCH EINMAL: KANN DER MENSCH DIE SÜNDE BEHERRSCHEN?

Eine Erinnerung an einen unpublizierten Text zu Gen 4,6–7  
von Thomas Krüger aus dem Jahr 1993

Konrad SCHMID

### 1.

Thomas Krüger hat selber eine stattliche Anzahl von Festschriftbeiträgen oder Aufsätzen für Jubilare verfasst. Manche von ihnen sind – anders als es dieses Genre vielleicht vermuten lassen könnte – bahnbrechende, ebenso geistreiche wie innovative Texte, die von einer Überzeugungskraft sind, dass ihre Ergebnisse nicht mit Erfolg bestritten werden können. Zu ihnen zählen etwa seine Beiträge zu Genesis 38 als narrativem ethischem Text,<sup>1</sup> zu Prov 10,1–5 als inhaltlich ausbalanciert gestalteter Ringkomposition, die ein differenziertes Gespräch unter den Teilsprüchen zum Vorschein bringt,<sup>2</sup> zu Qoh 1 als innerbiblischer Kritik von Jes 65–66,<sup>3</sup> zu Jer 2 als theologischem Reflexionstext,<sup>4</sup> zur literarkritischen Schichtung von Gen 1<sup>5</sup> oder zur theologischen Funktion von Hi 42,7–8 im Rahmen des Gesamtbuches.<sup>6</sup>

Neben diesen publizierten Beiträgen gibt es andere, die diesen in Bezug auf ihre Innovativität und Überzeugungskraft in nichts nachstehen, die aber von ihrem Autor als nicht publikationsreif eingestuft worden sind. Ein solcher Text ist ein Artikel mit der Überschrift „Kann der Mensch die Sünde beherrschen? Genesis 4,6f im Horizont der Urgeschichte“. Da Thomas Krüger sich bislang nicht entschlossen hat, diesen Text zu veröffentlichen, soll dies an dieser Stelle auch nicht geschehen. Seine Argumentation und seine Ergebnisse sind aber so plausibel, dass sie hier wenigstens in Form einer – freien, in bestimmten Punkten verkürzten, in anderen erweiterten – Nacherzählung dargeboten werden sollen. Thomas Krüger schlägt eine Interpretation von Gen 4,6–7 – der Rede Gottes an Kain, wie er die Sünde beherrschen soll – im Kontext der Urgeschichte vor, die diesen Abschnitt als Vermittlung und Aufnahme sowohl priesterschriftlicher wie auch nichtpriesterschriftlicher Anteile in Gen 1–11 bestimmt. Es handelt sich bei Gen 4,6–7 nach Krüger um eine postpriester-

<sup>1</sup> Krüger, Genesis 38 – ein „Lehrstück“, 205–226.

<sup>2</sup> Krüger, Komposition und Diskussion, 413–433.

<sup>3</sup> Krüger, Dekonstruktion und Rekonstruktion, 107–129.

<sup>4</sup> Krüger, Jahwe und die Götter, 221–231.

<sup>5</sup> Krüger, Schöpfung und Sabbat, 155–169.

<sup>6</sup> Krüger, Job Spoke the Truth about God (Job 42:7–8), 71–80.

schriftliche Ergänzung, die in der Sache die Annahme einer vollkommenen Bosheit des Menschen verneint und ihm die Möglichkeit der Herrschaft über die Sünde – analog zur Herrschaft über die Tiere – zuspricht.

## 2.

Thomas Krügers Text setzt ein mit dem in der christlichen Tradition tief verwurzelten Verständnis der Sündenverfallenheit, wie sie etwa der zweite Artikel der Confessio Augustana festhält, die aber Wurzeln hat, die Jahrhunderte weiter bis zu Augustin und in das Neue Testament selbst zurückreichen. Auch die jüdische Apokalyptik, etwa das 4. Esrabuch, reiht sich in diesen Verständnisstrang ein. Blickt man in den Text der Urgeschichte (Gen 1–11) selbst, so wird man aber eines differenzierteren und facettenreicheren Bildes von der Sündhaftigkeit des Menschen und dessen Möglichkeiten, die Sünde zu beherrschen, ansichtig. Diesem wendet sich Thomas Krüger in einem Dreischritt zu: Zunächst umreißt er die Position der priesterschriftlichen Urgeschichte, dann diejenige der nichtpriesterschriftlichen Anteile der Urgeschichte, um dann genauer Gen 4 zu besprechen.

## 3.

Die Priesterschrift<sup>7</sup> lässt zwar den Menschen als Gottes Ebenbild erschaffen sein (Gen 1,26–29),<sup>8</sup> doch sie rechnet mit einer urgeschichtlichen Depravation der Möglichkeiten des Menschen. In ihrem Flutprolog bestimmt sie die Verderbtheit des Menschen als sehr umfassend (Gen 6,11–13):

Und die Erde verdarb vor Gott, und die Erde wurde voll von Gewalttat (חמס). Und Gott sah die Erde, und sieh, sie war verdorben, denn der Weg allen Fleisches (כל בשר) war verdorben auf Erden. Und Gott sprach zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen, denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. So verderbe ich sie zusammen mit der Erde.

„Alles Fleisch“ (כל בשר) hat seinen Weg verdorben: Damit sind die Menschen gemeint, aber nicht nur: In „alles Fleisch“ (כל בשר) sind auch die Tiere mit einbegriffen,<sup>9</sup> denn auch sie haben „Gewalttat“ (חמס) begangen, womit in Gen 6,11–13 vor allem das Blutvergießen zwischen Menschen, zwischen Tieren, aber auch zwischen Mensch und Tier und Tier und Mensch im Blick ist, wie

<sup>7</sup> Vgl. dazu de Pury, *Absolute Beginning*, 13–16.

<sup>8</sup> Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 29–142.

<sup>9</sup> Vgl. Stipp, *Mitverantwortung der Tierwelt*, 95–116.

sich vor allem im Blick auf die entsprechenden Bestimmungen in Gen 9,3–6 zeigt, die diese Probleme – zumindest teilweise – einer Regelung zuführen:

Alles, was sich regt und lebt, soll eure Nahrung sein. Wie das grüne Kraut übergebe ich euch alles. Nur das Fleisch, in dem noch Blut und Leben ist, dürft ihr nicht essen. Euer eigenes Blut aber will ich einfordern. Von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen untereinander will ich es einfordern. Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.

In Gen 9,3–6 wird der Fleischkonsum für Menschen freigegeben – Gewalt von Menschen gegen Tiere wird damit erlaubt. Tödliche Gewalt, ausgeübt von Menschen gegen andere Menschen, hingegen wird bei Androhung der Todesstrafe verboten.<sup>10</sup> Unreguliert bleibt das Blutvergießen von Tieren untereinander und von Tieren gegenüber Menschen – wohl aus der Beobachtung heraus, dass sich wilde Tiere nicht zur Rechenschaft ziehen lassen.

Urteilt die Priesterschrift sehr kritisch über den Menschen – in seiner Eingebundenheit in „alles Fleisch“ – , so scheint sie doch nicht mit einer verderbten menschlichen Natur zu rechnen. Die Verderbtheit der Erde geht auf bestimmte Handlungen zurück, die als „Gewalttat[en]“ (חַמַּס) bezeichnet werden. Zudem zeigt die Figur des Noah, der als „gerecht“ und „vollkommen“ bezeichnet wird (Gen 6,9), dass rechtes Handeln für die Menschen durchaus erreichbar ist. Auch Henoch konnte gemäß der Priesterschrift „mit Gott wandeln“ (Gen 5,24) – eine umfassende Sündenverfallenheit der Menschheit, wie sie in der christlichen Tradition aus der Urgeschichte deduziert wird, gibt es nach Auskunft der Priesterschrift nicht.<sup>11</sup>

#### 4.

Der nichtpriesterschriftliche Bestand der Urgeschichte – dessen literarische Zusammengehörigkeit umstritten ist und hier nicht diskutiert werden kann<sup>12</sup> – scheint radikaler vom Menschen zu denken, wie etwa der nichtpriesterschriftliche Flutprolog und -epilog festhalten (Gen 6,5; 8,21):

<sup>10</sup> Vgl. dazu Zehnder, *Cause or Value?*, 81–89.

<sup>11</sup> Vgl. dazu weiter Schmid, *Genealogien der Moral*, 83–102; Römer, *The Origin and the Status of Evil*, 53–66.

<sup>12</sup> Die traditionelle Position wies diese Textanteile insgesamt (bis auf wenige redaktionelle Anteile) dem Jahwisten zu (vgl. von Rad, *Genesis*), in der neueren Forschung rechnet man entweder mit einer Urgeschichte Gen \*2–8 (vgl. Witte, *Urgeschichte*, 184–206; Gertz, *Urgeschichte*, 15–18) oder mit einer nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte noch ohne Fluterzählung (vgl. Kratz, *Komposition*, 253–262.279; Schmid, *Literaturgeschichte*, 200–204) oder aber mit ursprünglich nicht zusammenhängenden Fortschreibungen (vgl. Schüle, *Prolog*, 425–430).

Und Jhwh sah, dass die Bosheit des Menschen groß war auf Erden und dass der Trieb der Pläne seines Herzens nur böse war (וכל־יצר מחשבת לבו רק רע) alle Tage. (Gen 6,5)

Und Jhwh [...] sprach bei sich selbst: Nie werde ich wieder die Erde verachten um des Menschen willen. Denn der Trieb des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an (כי יצר לב האדם רע מנעריו). Und nie werde ich wieder schlagen, was da lebt, wie ich getan habe. (Gen 8,21)

In der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte ist auch Noah nicht von der Schlechtigkeit der Menschen ausgenommen; er wird nicht aufgrund seiner moralischen Perfektion gerettet, sondern weil er „Gnade gefunden“ hatte vor Gott (Gen 6,8), die dieser grundlos gewähren oder nicht gewähren kann (vgl. Gen 4,4).

## 5.

Besonders bemerkenswert für das Verständnis der menschlichen Sündhaftigkeit in der Urgeschichte ist das Kapitel Gen 4, die Erzählung vom Brudermord Kains an Abel. Hier begegnet zum ersten Mal in der Bibel die Begrifflichkeit der „Sünde“ (Gen 4,7: חטאת; Gen 4,13: עון). Thomas Krüger diskutiert zunächst die Rede Kains an Gott in Gen 4,13:

Meine Verkehrtheit ist zu groß, als dass sie aufgehoben werden könnte (גדול עוני מנשא).

Diese Aussage ist in mehrfacher Hinsicht ambivalent.<sup>13</sup> Zum einen kann עון sowohl die „Schuld“ wie auch die „Strafe“ dafür bezeichnen, zum anderen kann der Ausdruck עון נשא sowohl „Schuld/Strafe auf sich nehmen“ als auch „Schuld/Strafe vergeben“ meinen. Es bleibt deshalb in Gen 4,13 offen, ob Kain hier das Ausmaß seiner Schuld anerkennt oder ob er über die Schwere seiner Strafe spricht. Auch der weitere Kontext bringt keine eindeutige Entscheidung in dieser Frage. Festhalten lässt sich, dass in Gen 4,13 Schuld und Strafe sehr eng zusammengesehen werden; dieser Zusammenhang emergiert nahezu von selbst, ist aber auch durch verschiedene Handlungsträger, Menschen und Gott, vermittelt. Kain steht aber keineswegs als Repräsentant für die nachparadiesische Menschheit,<sup>14</sup> dies müsste für Kain und Abel gemeinsam gelten. Außerdem geht die Menschheit nach dem ersten Menschenpaar nicht auf Kain allein

<sup>13</sup> Vgl. dazu auch Witte, Kain und Abel, 43–44.

<sup>14</sup> Das betont Thomas Krüger gegen von Rad, Genesis, 79: Der „außerparadiesische Mensch ist ein Brudermörder von Anfang an. Die Geschichte [sc. Gen 4,1–16] bringt etwas vom Wesen des Menschen überhaupt zum Ausdruck“.

zurück, sondern auch auf Seth und Enosch (Gen 4,25–26). Gemäß Gen 4, das als Fortsetzung von Gen 2–3 konzipiert ist, steht der Mensch nicht unter der unausweichlichen Macht der Sünde. Vielmehr ist er als außerparadiesischer Mensch der stetigen und zuverlässigen Zuwendung Gottes verlustig gegangen; der Brudermord ist nicht zwangsläufige Folge von Kains verderbter Natur, vielmehr wird er ermöglicht durch die – nicht nur in Kains, sondern auch des Lesers Augen – willkürliche Annahme nur von Abels – und nicht auch Kains – Opfer durch Gott.<sup>15</sup>

## 6.

An dieser Stelle kommt nun Gen 4,7 ins Spiel. Zu diesem Vers wird nahezu litaneiartig in Kommentaren und Aufsätzen das Diktum von Otto Procksch angeführt: „Der dunkelste Vers des Kapitels, ja der Genesis“.<sup>16</sup> Thomas Krüger übersetzt, bewusst wörtlich, diesen vieldiskutierten und schwierigen Passus<sup>17</sup> wie folgt:

Wenn du recht handelst, kannst du dein Gesicht / dich erheben (bzw. erhebt sich dein Gesicht) (אִם־תִּיטֵב שְׂאֵת) [...] Doch wenn du nicht recht handelst (וְאִם לֹא תִיטֵב) [...] lagert (eine) Verfehlung (wie ein Tier oder ein Dämon) an der Tür und trägt Verlangen nach dir (לְפֶתַח חַטָּאת רֶבֶץ וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ) Aber du sollst (und kannst) ihr Herr werden! (וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ)

Unbeschadet verschiedener Verständnisschwierigkeiten und Interpretationsoptionen ist in Gen 4,7 doch so viel klar, dass die Sünde (חַטָּאת „Verfehlung“) als beherrschbar interpretiert wird. Kain besitzt eine Autonomie und er ist in der Lage, dasjenige, was ihn als Sünde bedrängt, von sich zu weisen.<sup>18</sup>

Besonders umstritten ist allerdings, ob im Ausdruck רֶבֶץ חַטָּאת tatsächlich Assoziationen an eine tier- oder dämonenhafte Vorstellung der Sünde mitschwingen. Schwierig an לְפֶתַח חַטָּאת ist die Verbindung des femininen

<sup>15</sup> Heyden, Die Sünde Kains, 85–109, diskutiert ausführlich die Frage, weshalb Abels, aber nicht Kains Opfer (beide werden als מִנְחָה bezeichnet) angenommen wird (zur Forschungsgeschichte s. 88–90) und schlägt vor, den Vorzug von Abels Opfer in dessen sorgfältiger Ausführung zu sehen (vgl. auch Westermann, Genesis, 405; s. die Diskussion bei Janowski, Jenseits, 2003<sup>b</sup>, 272 Anm. 22). Kain bringt sein Opfer „von den Früchten des Erdbodens“ (מִפְרֵי הָאֲדָמָה), während Abels Opfer „von den Erstlingen seiner Schafe und von ihren Fettheilen (מִבְּכֹרוֹת צֹאֲנוֹ)“ erfolgt. Vgl. dagegen Gertz, Urgeschichte, 160–162.

<sup>16</sup> Procksch, Genesis, 47.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die umsichtige Literaturdiskussion und Analyse von Gertz, Urgeschichte, 162–165 sowie Wöhrle, „If You Want To Do Good“, 139–152.

<sup>18</sup> Vgl. Schüle, Prolog, 188; Gertz, Urgeschichte, 162–163.

Subjekts חטאת mit dem maskulinen Partizip רבץ.<sup>19</sup> רבץ bezeichnet üblicherweise das Lagern von Tieren. Man hat in dieser Wurzel in Gen 4,7 Anspielungen an die Vorstellung des in akkadischen Texten belegten Dämons *rābiṣu* erkannt,<sup>20</sup> so dass sich die Genusinkongruenz zwischen חטאת und רבץ mit der Vorstellung einer als Tier und/oder Dämon personifizierten Sünde erklären könnte. Das Problem lässt sich grammatikalisch etwas abschwächen, wenn man חטאת als Subjekt und רבץ als Prädikatsnomen versteht: „dann ist zur Tür hin die Sünde ein Lagernder“,<sup>21</sup> namentlich angesichts des Umstandes, dass sich die Suffixe im weiteren Kontext (ואתה תמשלבו) sowie (ואליך תשוקתו) ebenfalls auf eine maskuline Größe beziehen (also auf רבץ und nicht auf חטאת).

Gegen diese Auslegung ist eingewandt worden, dass sie die Religionsgeschichte als Lückenbüßerin zur Pseudoerklärung einer schwierigen Syntax einsetze.<sup>22</sup> Als Alternative wurde deshalb vorgeschlagen, רבץ auf das letztgenannte Maskulinum im Kontext zu beziehen, das wäre Abel in Gen 4,4. לפתח חטאת wäre dann – unter Umvokalisierung von *la-* („an der Tür [ist die] Sünde“) zu *l-* („zur Tür der Sünde“) – als metaphorischer Ausdruck für „Anlass zur Sünde“ zu verstehen. Die vorgeschlagene Übersetzung von Gen 4,7 würde dann lauten: „Als Anlass zur Verfehlung lagert er [sc. Abel]. Aber zu dir [sc. Kain] hin ist ein [sc. Abels] Verlangen. Und du sollst über ihn [sc. Abel] walten.“ Der Sinn wäre dann wie folgt zu umschreiben: „Wenn Kain das Urteil Gottes nicht anerkennt und weiterhin eifersüchtig auf seinen Bruder ist, dann ist ihm dieser ein ständiger Anlass zur Sünde.“<sup>23</sup> Mit diesem Vorschlag stellt sich zwar das Problem des Genus von רבץ und der Rückbezüge darauf nicht, dafür aber ergeben sich andere Schwierigkeiten: Der Gebrauch von פתח „Tür“ im Sinn von „Anlass“ ist im Alten Testament nicht belegt, das vorgeschlagene Verständnis findet sich nirgends in der antiken Rezeptionsgeschichte von Gen 4,7,<sup>24</sup> und die intertextuelle Analogie von Gen 4,7 zu Gen 3,16 (ואלי-אישך תשוקתך והוא ימשל-בך) wird so nicht berücksichtigt.<sup>25</sup>

Zwar ist die herkömmliche Auslegung von Gen 4,7 – die sich auch in Thomas Krügers Übersetzung widerspiegelt – nicht als problemfrei zu interpre-

<sup>19</sup> Von Loewenclau, Genesis IV 6–7, korrigiert רבץ zu תרבץ, was aufgrund einer Haplographie des ת gut erklärbar wäre.

<sup>20</sup> Vgl. Barré, *rābiṣu*, 682–683.

<sup>21</sup> Gertz, Urgeschichte, 151.164.

<sup>22</sup> Vgl. bes. Janowski, *Jenseits*, 2003<sup>b</sup> 267–284, gekürzter Wiederabdruck von idem, *Jenseits*, 2003<sup>a</sup>, 137–159. Für weitere Beiträge, die Gen 4,7 in diese Richtung interpretieren, s. Gertz, *Urgeschichte*, 164, Anm. 60.

<sup>23</sup> Gertz, *Urgeschichte*, 165.

<sup>24</sup> Vgl. Erzberger, Kain, Abel und Israel.

<sup>25</sup> Vgl. auch die kritische Positionnahme von Gertz, *Urgeschichte*, 165.

tieren, sie bleibt diesem Alternativvorschlag gegenüber doch überlegen: Die Sünde wird wie ein Tier gezeichnet, das aber beherrschbar ist.

Bedenkt man diese Aussage im Kontext der gesamten Erzählung von Kain und Abel, so fällt auf, dass sich diese Position sachlich nicht ohne Weiteres mit dem unmittelbar voraufgehenden Kontext verträgt. In Gen 4,5 heißt es, nachdem Gott Kains Opfer abgewiesen hat:

Da wurde es Kain sehr heiß (וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד) und sein(e) Gesicht(szüge) fiel(en herab) (וַיִּפְּלוּ פָּנָיו).

Hier ist, anders als in Gen 4,7, die Vorstellung vorherrschend, dass Kain nicht etwas Bestimmtes tut, sondern dass etwas mit ihm geschieht. Er ist gewissermaßen nicht „Herr im eigenen Haus“. Auf die Zurückweisung seines Opfers durch Gott reagiert Kain ohne eigenen Willensentschluss, der Zorn steigt in ihm auf und aufgrund dessen erschlägt er seinen Bruder Abel. Die Formulierung lässt keinen Zweifel, dass Gen 4,5 anders von der Beherrschbarkeit der Sünde denkt als Gen 4,7: Kain ist gemäß der narrativen Darstellung von Gen 4,5 nicht in der Lage, sich gegen die Sünde zu wehren, gemäß der Gottesrede in Gen 4,7 ist er es sehr wohl.

Aufgrund dieser Beobachtungen neigt Thomas Krüger dem Schluss zu, dass Gen 4,6–7 als redaktioneller Ausgleich zwischen der nichtpriesterschriftlichen und der priesterschriftlichen Schicht der Urgeschichte zu interpretieren sei: Vertritt die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte eher die Position, dass der Mensch von der Sünde beherrschbar (Gen 4,5) oder sogar durchgängig beherrscht ist (Gen 6,5; 8,21), so sieht die Priesterschrift den Menschen in eigenständiger Verantwortlichkeit (vgl. Gen 1,26–28) und beschreibt mit Henoch und Noah in ihrer Urgeschichte auch explizit zwei Figuren, die aufgrund ihres Wandels vor Gott als gerecht gelten können. Formulierungsmäßig steht Gen 4,6 eher Texten der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte, v.a. Gen 2–3, näher, inhaltlich scheint sich Gen 4,6–7 eher der Priesterschrift anzulehnen: Die Aussage über die Verlockung der als „Lagernder“ vorgestellten Sünde und Kains Macht über sie (וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ) ist in Analogie zum Verhältnis von Mann und Frau in Gen 3,16 (וְאֵל-אִישׁךָ תְּשׁוּקָתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ) formuliert.<sup>26</sup> Die Alternative אִם-תִּיטִיב שָׂאת וְאִם לֹא תִיטִיב (Gen 4,7) nimmt die „Erkenntnis von Gut und Böse“ aus Gen 2–3 auf. Zugleich scheint die Beherrschbarkeit der als Tier oder Dämon vorgestellten Sünde – neben der Aufnahme von Gen 3,16 – in Entsprechung zur Herrschaft der Menschen über die Tiere, wie sie Gen 1,26.28 beschreibt, gedacht zu sein: Das *dominium terrae* ist in Gen 4,7 zum *dominium peccati* erweitert worden. So wie der königliche

<sup>26</sup> Von Löwenclau, Genesis IV 6–7, betont sowohl die Feminisierung als auch die Animalisierung der Sünde in Gen 4,6–7.



Mensch sich die Welt untertan machen kann, soll und muss, so hat er sich auch gegenüber der Welt zu verhalten.<sup>27</sup>

Thomas Krügers Hypothese zu Gen 4,6–7 aus dem Jahr 1993 stellt damit eine – innerhalb der Pentateuchforschung des 20. und 21. Jahrhunderts – vergleichsweise frühe Hypothese eines postpriesterschriftlichen Texts im Pentateuch dar,<sup>28</sup> der sich dadurch auszeichnet, dass er argumentativ und textlich auf die priesterschriftlichen wie auch die nichtpriesterschriftlichen Anteile der Urgeschichte zurückgreift, um seine eigene Position zu formulieren. Diese läuft in der Sache darauf hinaus, dass die Sünde beherrschbar sei – anders, als dies die Erzählung von Kain und Abel eigentlich vorgesehen hatte –, erreicht wird dieses Ziel über die interpretatorische Aktivierung des *dominium terrae* aus Gen 1. Thomas Krügers Überlegungen aus dem Jahr 1993 gebührt mithin ein wichtiger Platz in den Beiträgen zur Entdeckung und Beschreibung nachpriesterschriftlicher Redaktionstätigkeit im Rahmen der neueren Pentateuchforschung.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Barré, Michael L., *rābiṣu*, DDD<sup>2</sup> (1999), 682–683.
- Brett, Mark G., *Genesis. Procreation and the Politics of Identity (Old Testament Readings)*, London / New York 2000.
- Crüsemann, Frank, *Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die „jahwistische“ Urgeschichte*, in: idem, *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*, Gütersloh 2003.
- Erzberger, Johanna, *Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim (BWANT 192)*, Stuttgart 2011.
- Gertz, Jan C., *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11*, Göttingen 2018.
- Heyden, Katharina, *Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1–16*, BN 118 (2003), 85–109.
- Janowski, Bernd, *Jenseits von Eden. Gen 4,1–16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte*, in: Armin Lange / Hermann Lichtenberger / K.F. Diethard Römheld (Hg.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. / Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, Tübingen 2003<sup>a</sup>, 137–159 = idem, *Der Gott des Lebens*.

<sup>27</sup> Vgl. von Löwenclau, *Genesis IV 6–7*, 187–188; Brett, *Genesis*, 36–37; Crüsemann, *Autonomie und Sünde*, 44–54.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Schmid, *Diaskeuase*, 1–18.

- Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 134–156.
- , Jenseits von Eden. Gen 4,1–16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte, in: Klaus Kiesow / Thomas Meurer (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen (AOAT 294), Münster 2003<sup>b</sup>, 267–284 (Gekürzter Wiederabdruck).
- Kratz, Reinhard Gregor, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Krüger, Thomas, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: Anja A. Diesel et al. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit; Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin / New York 1996, 107–129.
- , Genesis 38 – ein „Lehrstück“ alttestamentlicher Ethik, in: Rüdiger Bartelmus / Thomas Krüger / Helmut Utzschneider (Hg.), Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag (OBO 126), Freiburg (Schweiz) 1993, 205–226.
- , Jahwe und die Götter in Jeremia 2, in: Friedhelm Hartenstein / Jutta Krispenz / Aaron Schart (Hg.), Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2004, 221–231.
- , Job spoke the Truth about God (Job 42:7–8), in: Scott C. Jones / Christine Roy Yoder (Hg.), „When the Morning Stars Sang“. Essays in honor of Choon Leong Seow on the occasion of his sixty-fifth birthday (BZAW 500), Berlin 2018, 71–80.
- , Komposition und Diskussion in Proverbia 10, ZThK 92.4 (1995), 413–433.
- , Schöpfung und Sabbat in Genesis 2,1–3, in: Christiane Karrer-Grube et al. (Hg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 359), Münster 2009, 155–169.
- Löwenclau, I. von, Genesis IV 6–7 – Eine jahwistische Erweiterung?, in: John Emerton (Hg.), Congress Volume Göttingen 1977 (VT.S 29), Leiden 1978, 177–188.
- Procksch, Otto, Die Genesis (KAT I), Leipzig 1924.
- Pury, Albert de, P<sup>g</sup> as the Absolute Beginning, in: Thomas Römer / Konrad Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 99–128, = ders, Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles, à l'occasion de son 70e anniversaire (ATHANT 99), Zürich 2010, 13–42.
- Rad, Gerhard von, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen <sup>10</sup>1976.
- Römer, Thomas, The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible, in: Fabienne Jourdan / Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.–4. Jahrhunderts (Ratio Religionis III), Tübingen 2014, 53–66.

- Schellenberg, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (A<sup>Th</sup>ANT 101), Zürich 2011.
- Schmid, Konrad, *Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament*, in: Heinz-Günther Nesselrath / Florian Wilk (Hg.), *Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam* (ORA 10), Tübingen 2013, 83–102.
- , *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt <sup>3</sup>2021.
- , *Von der Diaskeuase zur nachredaktionellen Fortschreibung. Die Geschichte der Erforschung der nachpriesterschriftlichen Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, in: Federico Giuntoli / idem (Hg.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), Tübingen 2015, 1–18.
- Schüle, Andreas, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (A<sup>Th</sup>ANT 86), Zürich <sup>2</sup>2017.
- Stipp, Hermann-Josef, „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, in: idem, *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* (BZAW 442), Berlin / Boston 2013, 95–116.
- Westermann, Claus, *Genesis* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Witte, Markus, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), Berlin / New York 1998.
- , „Kain und Abel“, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), *Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive*, Freiburg / Basel / Wien 2017, 36–46.
- Wöhrle, Jakob, „If you Want to do Good“. Genesis 4:6–7 in the Context of the Story of Cain and Abel, in: Filip Čapek / Petr Sláma (Hg.), *And God Saw That It Was Good (Gen 1:12). The Concept of Quality in Archaeology, Philology and Theology*; FS M. Prudký (Beiträge zum Verstehen der Bibel 42), Münster 2020, 139–152.
- Zehnder, Markus, *Cause or value? Problems in the understanding of Gen 9,6a*, ZAW 122 (2010), 81–89.

## HERZ-SCHMERZ GOTTES IN GEN 6,5–8,22

Andreas WAGNER

### 1. HERZ UND SCHMERZ IN GEN 6,5–8,22 (FLUTERZÄHLUNG NACH NICHT-P)

Eine der wesentlichen theologischen Aussagen der Nicht-P-Fluterzählung in Gen 6–8 betrifft die Rolle Gottes im Erzählgeschehen.<sup>1</sup> Bekannterweise verblüffendermaßen wird in Gen 6,5 das „Problem“ der „Story“ bzw. des „Plots“ zu Beginn der Erzählung formuliert und nahezu identisch, nachdem der ganze Handlungsdurchgang mit Vernichtungsbeschluss und Flut, Überleben von Noahs Familie und den Tieren in der Arche erzählt ist, in Gen 8,21 wiederholt:

Gen 6,5 Und Jahwe sah, [...] dass das gesamte Gebilde der Planungen seines *Herzens* allezeit nur böse war.

Gen 8,21 [...] denn das Gebilde des *Herzens* des Menschen ist böse von seiner Jugend an [...].

Wo bleibt hier die „Lösung“ dieses Erzählproblems? In den meisten „Stories“ ist ja die Lösung des Ausgangsproblems Gegenstand der Erzählung? Wie kann es sein, dass das Ausgangsproblem in Gen 6,5–8,22 am Ende fast wörtlich wiederholt wird? – Diese Frage wird seit etlichen Jahrzehnten diskutiert. Die richtige Richtung schlägt schon Gunkel im Genesis-Kommentar von 1901 ein. Gunkel weist auf die Rolle Jahwes,<sup>2</sup> dessen Reaktion sich – bei gleichbleibender Einschätzung des menschlichen „Böse-Seins“ – verändert hat und der durch diese Veränderung seiner Haltung, seines Entschlusses, seines Sinnes die Geschichte voranbringt: Am Ende der Fluterzählung sagt Jahwe dem Menschen den Fortbestand der irdischen Ordnungen zu und setzt so einen unverrückbaren Existenzrahmen fest, der künftighin das Leben in der Welt ermöglicht:

Gen 8,21–22

Und Jahwe roch den wohlgefälligen Geruch, und Jahwe sprach in seinem *Herzen*: Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen um des Menschen willen; denn das Gebilde des *Herzens* des Menschen ist böse von seiner

<sup>1</sup> Vgl. Krüger, *Elemente*, 107. Zur Diskussion der Nicht-P-Fluterzählung in Gen 6–8 vgl. Gertz, *Buch Mose*, 10–18; zur älteren Diskussion vgl. Seebass, *Genesis*, 14–36.

<sup>2</sup> „Nun dringt zur rechten Zeit der ‚Duft der Beruhigung‘ in seine Nase. Da weicht der Zorn, und er kommt auf gnädige Erwägungen: ich will es nicht wieder tun; denn es hilft doch nicht; der Mensch ist nun doch einmal böse von Jugend auf. Die Bosheit der Menschen, die ihn zu so furchtbarem Strafgericht entflammt hat, beschließt er jetzt als unabänderlich zu ertragen oder wenigstens nicht mit so furchtbarem Gericht heimzusuchen.“ Gunkel, *Genesis*, 66.

Jugend an; und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe. Von nun an, alle Tage der Erde, sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Nicht der Mensch hat sich also im Verlaufe der Fluterzählung geändert, der Mensch wurde auch nicht von Jahwe her modifiziert und wie in anderen Texten mit einem neuen bzw. nicht mehr steinernem Herzen (Ez 18,31 und 11,19–21; 36,26–28) ausgestattet,<sup>3</sup> sondern die Haltung Jahwes hat sich verändert. Und nicht zufällig ist in Gen 8,21 das „Organ“ der Handlungsänderung wiederum das Herz, dasselbe Organ, das bei Jahwe auch als Ort des Schmerzes nach der Feststellung der Bosheit des Menschen genannt war:

Gen 6,6

Da reute es Jahwe, dass er den Menschen gemacht hatte auf der Erde, und es schmerzte ihn in seinem [Jahwes] *Herzen*.

Ohne Zweifel spielt also das Herz bei der Deutung der Nicht-P-Fluterzählung eine große Rolle. Jan Christian Gertz hat jüngst in seinem Kommentar zur Urgeschichte noch einmal eindrücklich auf diesen Sachbestand hingewiesen.<sup>4</sup>

## 2. *lēb* / *HERZ* IM AT

Die Diskussion der in Abschnitt 1 skizzierten Verhaltensänderung Jahwes in Gen 6,5–8,22 ist seit langem dadurch bestimmt, dass das Verhalten Jahwes als emotionales Verhalten gesehen und verstanden wurde. Gunkel spricht in seinem Kommentar davon, dass der *Zorn weicht*,<sup>5</sup> sieht also hier eine emotionale Sachlage. Ähnliche Deutungen finden sich auch in der neueren Diskussion.<sup>6</sup>

Vor allem über die Steuervokabel *lēb* / *Herz* in den o.g. Versen von Gen 6,5–8,22 wurde diese Verbindung mit dem Bereich des Emotionalen vorgenommen, zu *nḥm* vgl. unten Abschnitt 3c. In der neueren anthropologischen Diskussion,<sup>7</sup> an der Thomas Krüger nicht unbeteiligt war,<sup>8</sup> hat die exegetische Forschung die Funktionen des Herzens im AO und AT zu fassen versucht. Es sind hier andere

<sup>3</sup> Vgl. Krüger, „Herz“, 104–105.

<sup>4</sup> Vgl. Gertz, Buch Mose, 236.

<sup>5</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>6</sup> „So betont Gen 6,6 zu Beginn der Sintfluterzählung, dass Gott aufgrund der Bosheit des Menschen ‚Kummer / Schmerz empfand‘, bis in sein Herz hinein. Es ist also eine ‚nach innen‘ gerichtete, *emotionale Reaktion Gottes* [Hervorhebung durch A.W.], die auf eine Wahrnehmung des menschlichen Verhaltens zurückgeht.“ Riede, Schmerz, 5.

<sup>7</sup> Vgl. Janowski, Anthropologie, 148–157.

<sup>8</sup> Vgl. diverse Aufsätze in Krüger, Weisung Gottes.

Bedeutungen zutage getreten, die jenseits der europäisch-abendländischen Verbindung von Herz und Emotionalität liegen, vor allem wurde das *Herz*, hebr. *lēb*, zunehmend als Denkorgan, als Sitz der Rationalität, des Verstandes, der Planungskompetenzen erkannt;<sup>9</sup> dies zeigen bes. folgende Belege:

Prov 23,31–33

Schau nicht den Wein an, wie er sich rötet,  
wie er im Becher funkelt und sanft hinuntergleitet!  
Am Ende beißt er wie eine Schlange  
und sticht wie eine Otter.  
Deine Augen sehen Seltsames  
und dein Herz spricht Verkehrtes.  
(Wein benebelt den Verstand! Vgl. Hos 4,11–12)

1 Kön 5,9

Da gab Gott dem Salomo Weisheit und sehr viel Einsicht und Weite des Herzens (= großes Erkenntnisvermögen).

Prov 18,15

Der Einsichtigen Herz erwirbt Erkenntnis,  
und das Ohr der Weisen strebt nach Erkenntnis.

Weiterhin wurde im AT *lēb* / *Herz* als Organ der Merkfähigkeit von Mensch und Gott<sup>10</sup> gebraucht, es ist Entscheidungszentrum u.a.m. Thomas Krüger weist auf die Rolle hin, die das Herz für das Innere der Person spielt.<sup>11</sup>

### 3. STEHT *lēb* / *HERZ* IN GEN 6,5–8,22 FÜR EMOTION ODER RATIONALITÄT? – „HERZ-SCHMERZ“ IM KONTEXT DES AT

Treten wir nicht mit einer auf Emotionalität verengten *lēb*-Deutung an Gen 6,5–8,22 heran, so ergibt sich ein anderer Blick auf die Erkenntnis des menschlichen Bösen durch Jahwe als nur der einer affektgeleiteten Reaktion. Gen 6,5–6, so könnte man sagen, thematisiert zunächst den Schmerz Gottes, der seine Schöpfung betrachtet – d.h. rational analysiert – und dann Schmerz in seinem *lēb*, seinem Verstand, empfindet. Für diesen Deutungsweg gibt es einige unterstützende Beobachtungen:

<sup>9</sup> Vgl. Wagner, Menschenverständnis, 4–5.

<sup>10</sup> Gestalt und Organe von Mensch und Gott werden in ihren Funktionen im AT sehr ähnlich gesehen, vgl. Wagner, God's Body, 162 und *passim*.

<sup>11</sup> Vgl. Krüger, „Herz“, bes. 96 und 106.

a) In der Fluterzählung von Nicht-P in Gen 6,5–8,22 ist das Herz der Ausgangspunkt des zum Bösen führenden „gesamten Gebildes der Planungen“ des Menschen. Wie in vielen anderen Belegen im AT wird es hier in seiner Funktion als Ort der Rationalität ins Spiel gebracht, wovon die Pläne, die Handlungsvorhaben der Menschheit im Gesamten gesteuert werden. Dies geschieht allerdings alles im menschlichen und damit fehlerhaften, imperfektiblen Planungshorizont. Einzelheiten und Beispiele dieser fehlerhaften Planungen spart der Text aus, er rekurriert auf die grundsätzliche Imperfektibilität menschlichen Denkens, Tuns und Handelns in der Welt.<sup>12</sup>

In einer auffällig aufeinander bezogenen Weise betont der Text Gen 6,5–8,22 auch bei Gott das *Herz*, wie beim Menschen hinsichtlich des Aspekts der Rationalität. Dies wird schon durch den Erzählaufakt deutlich: Durch das Verb *r'h / sehen* wird bekanntermaßen im Hebräischen nicht nur das optische *Wahrnehmen*, sondern auch das intelligible *Erkennen* ausgedrückt. Und dieses rationale Wahrnehmen in Gen 6,5 löst dann im Organ des Erkennens, dem Herzen, Reaktionen aus, nämlich den Schmerz.

Noch einmal: Ohne Zweifel sind V. 5 und V. 6 in Gen 6 durch diese Beziehung der Handlung der Menschen wie der Reaktion Gottes auf Herz/Rationalität bewusst miteinander verknüpft; beide zielen auf kognitive Aspekte der Verursachung von bösem Handeln in der Welt oder der (schmerzhaften) Erkenntnis dieses Bösen, aber eben nicht (zuerst) auf emotionale Vorgänge.

b) Bei einer Untersuchung über den Schmerz im AT ist zutage getreten,<sup>13</sup> dass es einige Verbindungen von Schmerz und *lēb / Herz* als Denkorgan gibt; diese Kombination im Sinne von „Gedankenschmerzen“, die bei Jahwe in Gen 6,6 begegnet, ist im AT keine Singularität:

Jes 65,14

הִנֵּה עַבְדֵי יְהוָה יִרְנֹוּ מִטוֹב לֵב וְאִתָּם תִּצְעֲקוּ מִכָּאֵב לֵב

Fürwahr, meine Diener werden jubeln aus/vor Gutem des Herzens, ihr aber werdet schreien aus/vor Schmerz des Herzens [...].

Noch jüngste Bibelübersetzungen wie die Zürcher Bibel 2007 oder die Lutherbibel 2017 verwenden für den Ausdruck *Schmerz des Herzens* in Jes 65,14 das deutsche Wort *Herzensleid*. Mit solchen Wendungen führen sie aber schnell auf (emotionale) Abwege, „denn bei Wendungen wie *Herzensleid* schaltet sich unsere Traditionsprägung mit dem ‚Herzschmerz‘ abendländischer Art ein, der ein emotionaler Schmerz ist“.<sup>14</sup> Gemeint ist im Alten Testament aber vielmehr,

<sup>12</sup> Vgl. Wagner, *Unfähigkeit*, 45–54 und Oorschot / Wagner, *Perfektion*, *passim*.

<sup>13</sup> Vgl. Wagner, *Schmerz*, 13–27, dort sind die drei hier genannten Belege ebenfalls besprochen.

<sup>14</sup> Wagner, *Schmerz*, 24.

„wenn es um den Schmerz des Herzens als dem Organ der Rationalität geht, dass der Schmerz auch jenseits des körperlichen Bereiches zu finden ist, als ‚Gedankenschmerz‘, wenn also gedachte Dinge, entworfenen Konzepte, Weltansichten beeinträchtigt werden oder nicht (mehr) stimmen oder als stimmig begriffen werden“.<sup>15</sup> Hier in Jes 65,14 wird „in einem antinomischen Bild Herz-/Gedanken-Schmerz denjenigen“ zugeordnet, „die Gott verlassen haben, im Gegensatz zu seinen Dienern, seinen Knechten, die ein gutes/frohes Herz haben werden“.<sup>16</sup> Herz kann dabei Organ der Hervorbringung oder Gegenstand der Folgen des Handelns sein.

Wie in Jes 65,14 wird auch in Prov 15,13 und Prov 14,13 vom Herz/Gedanken-Schmerz gesprochen. Beide Sprüche eröffnen dabei, wie auch schon Jes 65,14, je eigene Deutungshorizonte dieser speziellen Art von Schmerz. Prov 15,13 nennt dabei keine Entstehungsgründe, thematisiert nur die Folgen:<sup>17</sup>

Prov 15,13

לֵב שְׂמֵחַ יִיטֵב פְּנִים וּבְעֵצָב־לֵב רוּחַ נֹכַח:

Ein frohes Herz macht das Gesicht heiter, ein In-Schmerzen-Herz (ist) ein gebrochener Geist.

Prov 14,13 hält fest, dass sogar ein freudig-positives Geschehen wie das Lachen selbst Schmerz hervorrufen kann und dass am Ende dann aus Freude Bitternis wird:<sup>18</sup>

Prov 14,13

גַּם־בְּשִׂחוֹק יִכָּאֵב־לֵב וְאֶחְרִיתָהּ שְׂמֵחָה תּוֹגָה:

Auch durch/beim Lachen empfindet ein Herz Schmerz/schmerzt ein Herz (כָּאֵב) oder kann ein Herz schmerzen/Schmerz empfinden, und am Ende/in Richtung Ende (ist/wird [dann]) Freude Bitterkeit.

Ob die Bitterkeit auf ein „Lachen der Erkenntnis“ von etwas Schmerzvollem oder auf ein sardonisches Lachen folgt?

<sup>15</sup> Wagner, Schmerz, 24–25.

<sup>16</sup> Wagner, Schmerz, 25.

<sup>17</sup> Plöger geht nicht auf die anthropologische Bedeutung des Herzens ein, er weist auf den Zusammenhang zwischen den an der Mimik erkennbaren positiven Folgen eines frohen Herzens bzw. eines schmerzenden Herzens, vgl. idem, Sprüche Salomos, 182. Auch Schipper erläutert nur die Beziehung zwischen Herz und den äußeren Auswirkungen, vgl. idem, Sprüche, 848–849.

<sup>18</sup> Auch hier gehen etwa Plöger und Schipper nicht vertieft auf die anthropologische Dimension des Herzens ein und deuten den Sinn (zu schnell?) von V.13 aus kontextuellen Zusammenhängen (bes. von Prov 14 her) auf die Grenzen weisheitlichen Erkennens überhaupt, vgl. Plöger, Sprüche Salomos, 172 und Schipper, Sprüche, 802–803.



c) Die Forschungen zur Emotionalität im AT und AO sind gerade sehr im Fluss.<sup>19</sup> Mir ist dabei deutlich geworden, dass möglicherweise in die hebräische Lexikographie mehr Traditionsdeutungen eingeflossen und lebendig geblieben sind, als wir zuweilen annehmen. In meinen Forschungen zur Emotionalität hat sich angedeutet, dass z.B. das Verb *n̄hm*, das ja in Gen 6,5–8,22 immer zur Deutung auf einen emotionalen Hintergrund angeführt wurde, anders zu verstehen ist. Hier ist nicht der Ort, diese Überlegungen breit auszuführen, aber meine Einschätzung geht derzeit in die Richtung, dass *n̄hm* mit „reuen, bereuen“, nicht gut wiedergegeben ist, eher handelt es sich um das Umschlagen von einem Einschätzungsbereich in den anderen; das könnte zwar auch bei Emotionen geschehen, das Umschlagen muss selbst aber nicht ein emotionaler Vorgang sein. In Gen 6,5–8,22 ist der Umschlag auf den Wechsel in der Haltung zu der geschaffenen Menschheit bezogen. Eine Paraphrase zu Gen 6,6, die diese Deutungen aufnimmt, könnte folgendermaßen lauten: *Da veränderte er seine Haltung zu der Tatsache, dass er den Menschen gemacht hatte auf der Erde, und er zerbrach sich darüber den Kopf/ und er hatte Gedanken-/Kopf-Schmerzen deswegen.*

#### 4. FAZIT

Für die Deutung von Gen 6,5–8,22 spielt die Einschätzung der Frage, ob hier stark auf das *Herz als Denkorgan* von Mensch und Gott abgehoben wird, eine wesentliche Rolle. In der in Gen 6,5 geschilderten Beobachtung Jahwes über die Bosheit des Menschen, die dem Herz entspringt, steckt dann eine sehr gewichtige und eigene anthropologische Aussage, wenn hier die Denkfähigkeit des Herzens in den Vordergrund gestellt ist: Die „grundsätzliche[...] menschliche[...] Unfähigkeit zum nur Guten in der Welt“ wie auch die „Reaktion Gottes darauf“ wären dann „nicht emotionale Grundprägungen“, „die Entstehung des Bösen von Seiten der Menschen wie die Reaktion und Schlussfolgerung von der Seite Jahwes sind verortet in den jeweiligen intelligiblen Fähigkeiten“, im Herzen als Denkorgan.<sup>20</sup>

Nach Sicht von Gen 6,5–8,22 bestimmt sich vom Herzen her das Tun sowohl Jahwes wie auch der Menschen, beide könnten ohne diese Denkfähigkeit nicht handeln. Entsprechendes ist sowohl bei einer *Theologie* wie auch bei der *Anthropologie und Ethik*<sup>21</sup> zu beachten.

Mögen dem Geehrten noch viele Beiträge zu diesen Forschungsthemen beschieden sein!

<sup>19</sup> Vgl. Wagner, *Liebe Gottes*, 73–92 (mit Lit.!).

<sup>20</sup> Wagner, *Schmerz*, 26 (s. Anm. 13).

<sup>21</sup> Vgl. hier noch einmal den in Anm. 8 schon genannten Buchtitel Krüger, *Weisung Gottes*.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Gertz, Jan Christian, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1)*, Göttingen 2018.
- Gunkel, Hermann, *Genesis (HKAT 1)*, Göttingen <sup>9</sup>1977 (<sup>1</sup>1901).
- Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019.
- Krüger, Thomas, *Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie*, in: idem, *Das menschliche Herz*, 91–106.
- , *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament*, in: idem, *Das menschliche Herz*, 107–136.
- , *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (AThANT 96)*, Zürich 2009.
- Oorschot, Jürgen van / Wagner, Andreas (Hg.), *Perfektion und Perfektibilität in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 63)*, Leipzig 2020.
- Plöger, Otto, *Sprüche Salomos (Proverbia) (BKAT 17)*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Riede, Peter, *Schmerz (AT)*, *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de)*, 2016 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27196/>, Zugriffsdatum: 20.6.2021).
- Schipper, Bernd, *Sprüche (Proverbia) 1–15 (BKAT 17/1)*, Göttingen 2018.
- Seebass, Horst, *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Wagner, Andreas, *Die Unfähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung als anthropologische Grundkategorie von Nicht-P in Gen 6–8*, in: Jürgen van Oorschot / Andreas Wagner (Hg.), *Perfektion und Perfektibilität in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 63)*, Leipzig 2020, 45–54.
- , *God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*, London et al. 2019.
- , *Liebe Gottes und der Götter. Einige Beobachtungen aus dem Vergleich Jahwes mit den Göttern Ugarits*, in: Manfred Oeming (Hg.), *Ahava. Die Liebe Gottes im Alten Testament (ABG 56)*, Leipzig 2018, 73–92.
- , *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Gesammelte Aufsätze 2*, Göttingen 2017.
- , *Schmerz im Alten Testament*, in: Michaela Bauks / Saul M. Olyan (Hg.), *Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean [Schmerz in biblischen Texten und anderen antiken Texten des Mittelmeerraums.] (FAT.2 130)*, Tübingen 2021, 13–27.

# DER AUSZUG ISRAELS AUS ÄGYPTEN UND DAS CHRISTLICHE FREIHEITSVERSTÄNDNIS

Rainer ALBERTZ

Als Mitherausgeber des Zürcher Kommentars hat Thomas Krüger wesentlich dazu beigetragen, dass mir die Abfassung zweier Bände zum Buch Exodus übertragen wurde. Das war für mich eine Herausforderung, aber auch ein Geschenk, das mein theologisches Forschen und Denken in den letzten 20 Jahren bereicherte, wofür ich Thomas Krüger dankbar bin. Da er selber gerne altorientalische und alttestamentliche Themen über die Fächergrenzen hinaus bearbeitet, hoffe ich, ihm mit dieser alttestamentlich-systematisch-theologischen Studie<sup>1</sup> eine kleine Freude zu bereiten.

## 1. PERSÖNLICHE VORBEMERKUNGEN

Einige persönliche Erfahrungen aus meinem Leben lassen die ganze Bandbreite der Probleme der christlichen Exodus-Rezeption aufscheinen: Als ich in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts in Siegen Religionslehrer ausbildete und wir gehalten waren, unseren Unterricht ein Stück weit an den Lehrplänen des Landes Nordrhein-Westfalen auszurichten, musste ich zu meiner Überraschung feststellen, dass der Auszug Israels aus Ägypten dort nur als religionskundliches Thema in den Schulen vorgesehen war: Es sollte die Schüler darüber informieren, was im Zentrum des jüdischen Passahfestes steht.

Als ich Mitte der 90er Jahren frisch an die Universität Münster berufen worden war, steckte mir ein ausgewiesener Kenner der Reformationsgeschichte einen Sonderdruck zu, in dem er nachwies, dass Luthers Verständnis von Freiheit, die Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, nicht das Geringste mit den Vorstellungen von politischer Freiheit in der Moderne zu tun habe. Als sich bei einer nachfolgenden Einladung ein neutestamentlicher Kollege zu der Ansicht verstieg, christliche Freiheit lasse sich im Gegenteil am klarsten im Gefängnis bezeugen, war das selbst dem Kirchengeschichtler zu viel, denn er kämpfte gerade für den Erhalt des Buß- und Bettages als gesetzlichem Feiertag. Einen gewissen politischen Freiraum brauche die Kirche schon, um das Evangelium nicht nur zu predigen, sondern auch mit Leben zu füllen.

<sup>1</sup> Den Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 12.10.2019 an der Konferenz der Reformierten Hochschullehrer in Wuppertal gehalten habe.

Nach meiner Pensionierung bin ich durch die vorzügliche Kantorin meiner Heidelberger Kirchengemeinde in die kirchenmusikalische Arbeit hineingekommen. Sie führte mich zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Oratorium „Messiah“ von Georg Friedrich Händel, das am Ersten Advent 2019 in der Universitätskirche aufgeführt werden sollte und zu dem ich zwei Vorträge hielt. Das Oratorium, das die gesamte Geschichte des Messias von seiner Ankündigung bis zu seiner Wiederkunft darstellen will, beginnt zwar nicht mit dem Exodus aus Ägypten, wohl aber mit dem zweiten Exodus aus der babylonischen Gefangenschaft. Und indem es die Geschichte von Jesus Christus in die große Befreiungsgeschichte Gottes, die hier mit dem „Tröstet, tröstet mein Volk!“ (Jes 40,1) anhebt, hineinstellt und mit der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes in der Welt durch die Predigt des Evangeliums weiterführt (vgl. das „Halleluja“), vermittelt es auch dem Sieg Jesu über Sünde und Tod in seinem Leiden und seiner Auferstehung und Verherrlichung im Himmel, eine weltgeschichtliche Weite, an der der Einzelne im Glauben wohl Anteil erhält, die aber keineswegs im individuellen Glauben aufgeht.

Zwei Jahre zuvor hatte ich aus dem gleichen Grund mit dem Oratorium „Das befreite Israel“ von Georg Friedrich Telemann zu tun, das 1759 in Hamburg uraufgeführt wurde. Dieses besingt die Rettung Israels am Schilfmeer und seine Hoffnung auf ein Leben in Freiheit im verheißenen Lande (Ex 14–15), in die sich der christliche Chor fürbittend einschließt. Dabei habe ich mich gefragt: Wie kommt es, dass dieses Telemann-Oratorium in Deutschland fast vergessen ist, während das 20 Jahre früher von Händel komponierte Oratorium „Israel in Egypt“ in England wahre Triumphe feierte. Hängt es damit zusammen, dass in der Anglikanischen Kirche – wie schon in der Alten Kirche – Israels Auszug aus Ägypten noch immer den Subtext zu Jesu Leiden und Auferstehung bildete? Die gesamte Exodusgeschichte wurde in England während der Passionszeit in den Früh- und Abendgottesdiensten verlesen, was wohl auch ein Grund dafür gewesen ist, dass sich die Puritaner ein Stück weit mit dem Alten Israel identifizierten.<sup>2</sup> Warum ging dieser gute liturgische Brauch, der teilweise auch noch in der Katholischen Kirche fortlebt (Ex 15 in der Osternacht), in den Kirchen der Reformation auf dem Kontinent – soweit ich weiß – völlig verloren?

<sup>2</sup> Vgl. dazu erhellend Assmann, Oratorium, 220–245.

## 2. EIN EXODUSSCHWEIGEN IN DER DEUTSCHEN SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE?

Als ich versuchte, mich ein wenig kundig zu machen, ob und wieweit die Exodustradition im Freiheitsdiskurs der neueren deutschen systematischen Theologie eine Rolle spielt, führte meine Suche zu einem weitgehend negativen Ergebnis.<sup>3</sup> Eine substantielle Rolle spielt der Exodus eigentlich nur bei Jürgen Moltmann, und zwar noch nicht in seiner „Theologie der Hoffnung“ (1964), wo er sich zwar auf die Exodusverheißung als Strukturprinzip bezieht, aber diese ihres konkreten Befreiungsimpulses weitgehend entkleidet hat,<sup>4</sup> sondern erst in seinem späteren Buch „Der Geist des Lebens“ von 1991, in dem er sich von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat beeinflussen lassen.<sup>5</sup> Nicht die Befreiung Israels aus der ägyptischen Fron selbst, aber immerhin die davon beeinflussten „Erbarmentgesetze“ zum Schutz der Fremdlinge und Schwachen (Ex 22,20–23,9 u.a.) aus dem Bundesbuch und Deuteronomium haben für Michael Welker eine auch für Christen bleibende Bedeutung.<sup>6</sup> Doch in einschlägigen neueren Werken zum christlichen Freiheitsverständnis, sei es von Wolfgang Huber, von Jörg Hübner oder Martin Laube, fand ich so gut wie nichts.<sup>7</sup> Sollte es wirklich der Fall sein, dass in der deutschen Theologie der Freiheitsdiskurs weitgehend an der biblischen Exodustradition vorbei geführt wird? Und ist ein Zufall, dass in dem neusten theologischen Sammelband zum Thema Freiheit aus dem Jahr 2014, in dem sich auch das Fach Altes Testament äußern darf, ausgerechnet mit Uwe Becker ein Kollege zu Worte kommt, der den Exodus nicht nur historisch, sondern auch in seiner sozialpolitischen Bedeutung weitgehend in Frage stellt?<sup>8</sup> Mir scheint, dass es bis heute fast nur die amerikanischen Befreiungstheologen sind, wie Gustavo Gutiérrez und Clodovis Boff in Lateinamerika oder Peter C. Hodgson aus den USA, welche den Auszug Israels aus Ägypten in eine große Befreiungsgeschichte Gottes einordnen, die für alle Völker in Jesus Christus ihr Ziel findet.<sup>9</sup> Doch wegen der da-

<sup>3</sup> Das hat sicher mit meinem beschränkten Fachhorizont zu tun; aber auch der Systematiker Jörg Lauster aus München, mit dem ich mich in der Sache austauschte, kam zu einem ähnlichen Resultat.

<sup>4</sup> Vgl. Moltmann, *Theologie*, 85–112.

<sup>5</sup> Vgl. Moltmann, *Geist*, 111–135.

<sup>6</sup> Vgl. Welker, *Gottes Geist*, 27–30.

<sup>7</sup> Vgl. die Spuren bei Huber, *Freiheit*, 151–152; Laube, *Tendenzen*, 260. Hübner, *Ethik der Freiheit*, 36–58, beschränkt sich ganz auf das Neue Testament.

<sup>8</sup> Vgl. Becker, *Befreiung*, 26–32; auf S. 28–29 versteht er etwa den Exodus als Chiffre für das *extra nos* des Heils.

<sup>9</sup> Vgl. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, 205–242; Boff / Pixley, *Option für die Armen*, 35–38; Hodgson, *Birth of Freedom*, 290–321. Die Prägung des Terminus „Theology of Liberation“ geht übrigens auf den brasilianischen Presbyterianer Rubem Alves im Jahr 1968 zurück; zum Exodus vgl. Alves, *Hope*, 89–91.

malig turbulenten politischen Verhältnisse in einigen lateinamerikanischen Ländern, manchen bedenklichen Instrumentalisierungen z.B. durch James H. Cone etwa im Kampf der Schwarzen um Bürgerrechte in den USA<sup>10</sup> und einer Furcht vor marxistischer Unterwanderung des Christentums wurde die Befreiungstheologie in Europa nicht nur katholischer Seite von höchster Stelle scharf verurteilt, sondern auch von protestantischer Seite mehrheitlich abgelehnt. Sie fand auf beiden Seiten nur ganz wenige prominente Unterstützter, die kritisch beäugt wurden und werden (Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Ulrich Duchrow). Vielleicht hat ja die Scheu, die Exodusthematik im gegenwärtigen theologischen Freiheitsdiskurs erneut aufzugreifen, immer noch mit dieser Aversion gegen die Befreiungstheologie zu tun. Doch nach dem politischen Zusammenbruch des Marxismus besteht ja zumindest die Furcht vor einer Unterwanderung von dieser Seite aus nicht mehr. Ich war nie ein großer Freund der Befreiungstheologie, dazu schien sie mir zu sehr auf einen für Mitteleuropa fremden gesellschaftlichen Kontext bezogen. Doch wenn ich heute, da sich der Staub des Kampfgetümmels gelegt hat, die Bücher von Gutiérrez oder Hodgson lese, finde ich darin viel Bedenkenswertes, was auch für uns in Europa wichtig werden könnte. Selbst Papst Franziskus nimmt ja inzwischen manche ihrer Einsichten auf.

Wenn nun Wolfgang Huber sich der Meinung anschließt, „die christliche Freiheit muss politische Konsequenzen haben; sonst wird sie zum egoistischen Trost des Einzelnen,“<sup>11</sup> und wenn Martin Laube am Ende seiner Untersuchung feststellt: „Ein angemessenes christliches Freiheitsverständnis widerspricht damit allen Tendenzen, die Freiheit nur zu einer bloß innerlichen Haltung zu verflüchtigen,“<sup>12</sup> dann scheint es ein wesentliches Problem im heutigen protestantischen Freiheitsdiskurs zu sein, wie es gelingt, die individualistische Verengung und die zu starke geistige Sublimierung im christlichen Verständnis von Freiheit zu überwinden. Und so lautet meine schlichte Frage: Könnte nicht dabei gerade ein stärkerer Rückbezug auf die Herausführung des Volkes Israel aus dem ägyptischen Sklavenhaus, die in unserer Bibel als erste große Befreiungstat unseres Gottes erzählt wird, eine ganz wesentliche Hilfe sein? Denn dass es sich hier um einen überindividuellen, sozialen, ja politischen Befreiungsprozess mit realen Auswirkungen handelt, dürfte außer Frage stehen.

<sup>10</sup> Vgl. Cone, *God of the Oppressed*, 204–220, wo er die Anwendung von Gewalt im Befreiungskampf von Schwarzen gegen Weiße direkt mit dem Exodusgeschehen rechtfertigt.

<sup>11</sup> Huber, *Freiheit*, 22.

<sup>12</sup> Laube, *Dialektik*, 186.

### 3. DIE HERAUSFÜHRUNG AUS ÄGYPTEN ALS BEFREIUNG AUS EINER TOTALITÄREN UND MENSCHENVERACHTENDEN WILLKÜRHERRSCHAFT

Nach der Darstellung der ersten 15 Kapitel des Buches Exodus geht es bei dem politischen Befreiungsprozess, den Gott in Ägypten in Gang setzt, nicht um ein Weniger oder Mehr an Wahlfreiheit oder Selbstbestimmung, sondern viel grundsätzlicher um die Rettung aus einem mörderischen Unterdrückungssystem, um das nackte Überleben.<sup>13</sup> Als ein echter Demagoge schürt der Pharao den Fremdenhass gegen eine ethnische Minorität in seinem Lande, indem er behauptet, sie würde bald die eigene Bevölkerung an Zahl überflügeln und im Kriegsfall mit den Feinden paktieren (Ex 1,9–10). Die staatliche Fronarbeit, mit der er die Israeliten planvoll unterdrücken will, soll zu ihrer Dezimierung führen. Vernichtung durch Arbeit (V. 11–12)! Und als dies nicht recht funktioniert, beschließt er, alle männlichen hebräischen Säuglinge gleich bei ihrer Geburt durch ägyptische Hebammen heimlich umbringen zu lassen (V. 15–16), bzw. wo man sie findet, in den Nil zu werfen (V. 22). Das zielt auf biologische Ausrottung! Auf fatale Weise erinnern diese willkürlichen und menschenverachtenden staatlichen Unterdrückungsmaßnahmen an die Nazizeit. Es geht bei dem, was der Pharao in Ex 1 anordnet, um nichts weniger als das, was wir heute als „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ und als „Genozid“ bezeichnen.<sup>14</sup>

Der menschenverachtende Zynismus und der Totalitätsanspruch der Herrschaft, unter der die hebräischen Fronarbeiter zu leiden hatten, wird insbesondere in Ex 5 geschildert. Als Mose und Aaron um Urlaub für das Volk bitten, um einen Gottesdienst für JHWH in der nahen Wüste zu feiern (Ex 5,3), nimmt der Pharao dies zum Anlass, auf schikanöse Weise das Arbeitssoll der Arbeiter zu erhöhen. Sie müssen sich bei der Lehmziegelherstellung künftig das Stroh selber von den Stoppeln der Äcker zusammensuchen, aber trotzdem denselben Tagessoll an Ziegeln abliefern wie zuvor (V. 6–10). Eine Arbeitsunterbrechung für einen Gottesdienst ist für den Pharao nur ein Zeichen von Faulheit; der Gottesdienst bildet für ihn nur eine gefährliche Gelegenheit, „nach Lügenworten Ausschau zu halten“ (V. 9). Die ununterbrochene Monotonie der Arbeit unter den Schlägen der Aufseher soll den Israeliten jeden Lebensmut nehmen. Auch hier drängt sich der Vergleich mit moderner Zwangsarbeit auf, sei es nun in den KZs oder den Gulags des 20. Jahrhunderts.

<sup>13</sup> Zum Folgenden vgl. Albertz, Exodus 1–18, 39–255.

<sup>14</sup> Es waren übrigens zwei jüdische Juristen aus Lemberg, Hersch Lauterpacht und Raphael Lemkin, die während des zweiten Weltkriegs die Straftatbestände des Verbrechens gegen die Menschlichkeit und des Genozids in das internationale Strafrecht einführten. Beide haben ihre Familie im Naziterror verloren, vgl. Sands, Rückkehr, 201–266.431–497.

Der maßlose Vernichtungswille des Gewaltherrschers wird dann noch einmal am Schilfmeer geschildert. Selbst nachdem der unter dem Druck der göttlichen Sanktionen eingewilligt hat, die hebräischen Fronarbeiter aus seinem Herrschaftsbereich zu entlassen, setzt er seine ganze Streitwagentruppe in Gang, um die unbewaffnete Menschengruppe wieder einzufangen (Ex 14,5–6). Lieber sie alle umbringen, als auf ihre Ausbeutung zu verzichten! Das ist so, als würde man heute mit Panzern auf einen Flüchtlingstreck schießen. Allein schon aus dem Grund, sich als Theologe zu vergegenwärtigen, was alles passiert, wenn sich menschliche Hybris, Bosheit, Lüge und Sünde mit politischer Macht verbinden, ist eine aufmerksame Lektüre der Exodusgeschichte überaus lehrreich.

Angesichts der gewaltigen Unterdrückungsmacht stellt sich die Befreiung durch Gott in Ex 1–15 als ein langwieriger, schwieriger politischer Befreiungsprozess dar, der immer wieder zu scheitern droht. Als der junge Mose von sich aus einen Aufstandsversuch startet, indem er einen ägyptischen Aufseher, der einen der hebräischen Fronarbeiter quält, spontan erschlägt und im Sand verscharrt, wird das von seinen Landsleuten keineswegs als Fanal zum Widerstand verstanden. Sie sind durch die Zwangsarbeit derart entsolidarisiert, dass sie die erfahrene Gewalt untereinander weitergeben und sich jedes schlichtende Einschreiten des Mose verbitten. Mose wird von den eigenen Leuten denunziert und muss vor der Strafverfolgung des Pharaos ins Ausland fliehen (Ex 2,11–15).

Das Exodusbuch stellt es so dar, dass erst da, als menschlicherseits keinerlei Hoffnung mehr auf Besserung der Lage bestand, Gott in das Geschehen eingriff, indem er Mose in Midian, fernab des Geschehens, offenbarte, dass er sich des Leides der unterdrückten Fronarbeiter in Ägypten annehmen werde:

- Ex 3,7 Ich habe das Elend meines Volkes gesehen, das in Ägypten ist.  
Und ihr Geschrei vor seinen Antreibern habe ich gehört.  
Ja, ich kenne seine Schmerzen.
- 8 Darum bin ich herabgestiegen, um es zu retten aus der Hand Ägyptens und es heraufzuführen aus diesem Land in ein gutes und weites Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließt, an den Ort der Kanaanäer, der Hethiter, Amoriter, Peresiter, Hiwiter und Jebusiter.
- 9 Doch nun, siehe das Wehgeschrei der Israeliten ist zu mir gedrungen, und ich habe auch die Unterdrückung gesehen, mit der sie die Ägypter bedrücken.
- 10 Doch nun, geh, ich will dich zum Pharaos senden, und führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!



Damit, dass Gott sich vom Wehgeschrei der gequälten Israeliten hat rühren lassen, beginnt er sein großes Befreiungswerk. Er solidarisiert sich einseitig mit den Geschundenen und Entwürdigten. Er will sich um sie kümmern, sie aus dem Herrschaftsbereich Ägyptens hinausführen in ein gutes und weites Land, wo sie sich frei entfalten können. Und er beauftragt Mose, die Verhandlungen mit Pharao zu führen und die Herausführung in die Wege zu leiten.

Erstaunlicherweise hören die Israeliten diesmal auf Mose, als er ihnen nach seiner Rückkehr aus Midian die göttliche Befreiungsbotschaft ausrichtet. Sie lassen sich einhellig trotz aller Risiken im Glauben auf das göttliche Verheißungswort ein (Ex 4,31). Als dann aber die ersten Verhandlungen mit Pharao um eine Erleichterung der Fronarbeit scheitern, überschütten die israelitischen Vorarbeiter, die für die Nichteinhaltung der verschärften Normen von ihren ägyptischen Vorgesetzten verprügelt worden waren, Mose mit schweren Vorwürfen (5,20–21), sodass dieser nur noch seine verzweifelten Klagen an Gott richten kann:

- Ex 5,22 Herr, warum hast du so übel an diesem Volk gehandelt und warum hast du mich denn gesandt?  
 23 Seit ich zum Pharao hineingegangen bin, um in deinem Namen zu reden, hat der übel an diesem Volk gehandelt und du hast dein Volk überhaupt nicht gerettet.

Das Befreiungswerk scheint, kaum begonnen, schon wieder gescheitert zu sein. Mose sieht sich durch Gott regelrecht düpiert. Der göttliche Befreiungsauftrag an ihn hat die Lage des Volkes nur noch verschlimmert. Erst diese tiefe Krise bringt Gott dazu, nun direkt in die Auseinandersetzung mit dem Pharao einzugreifen, um ihn mit seinen göttlichen Sanktionen zur Freilassung Israels zu zwingen (Ex 6,1). Nach Vorstellung des priesterlichen Bearbeiters ist in dieser Krise sogar eine nochmalige Berufung des Mose nötig, in der Gott eine noch profundere, auf den Abrahambund gestützte Befreiungsverheißung gibt (V. 2–8). Aber auch diese kann das Vertrauen der Israeliten nicht zurückgewinnen: „sie hörten nicht auf Mose aus Kleinmut und wegen der harten Arbeit“ (V. 9).

Doch Gott ist dies inzwischen nach priesterlicher Sicht völlig egal. Er statet Mose und Aaron mit Wunderkräften aus, mit denen sie den Pharao und seine Magier beeindrucken sollen, während sich Gott nach älterer Sicht sehr eng an Mose bindet, so dass er auf dessen Ankündigung hin seine Plagegeister, die Frösche, Bremsen und Heuschrecken, auf wunderbare Weise gegen den mächtigen Pharao mobilisiert. Immer wieder schickt er Mose zum Pharao, um den selbstherrlichen Potentaten mit seiner göttlichen Freilassforderung zu konfrontieren: „Lass mein Volk frei, dass es mir in der Wüste diene!“ (Ex 7,16 u.ö.). Dem Sklavendienst stellt Gott den Gottesdienst gegenüber. Dieser, den

der Pharao den Fronarbeitern als Arbeitsunterbrechung versagt hat, wird damit von Gott zum Kennzeichen einer von Unterdrückung befreiten, einer menschenwürdigen Existenz erklärt. Als gewiefter Machtmensch reagiert der Pharao scheinheilig auf die göttlichen Sanktionen. Unter ihrem Druck macht er Zugeständnisse, zieht sie aber, sobald die Plage vorbei ist, schnell wieder zurück: Wie wär's mit einem Gottesdienst im Lande (Ex 8,21–24)? Ja, ihr dürft außer Landes ziehen, aber die Kinder müssen hierbleiben (Ex 10,8–11). Doch bleibt Mose in den sich hinziehenden Verhandlungen beharrlich bei seiner Forderung, dass das ganze Volk freigelassen werden muss. Er lässt sich nicht auseinanderdividieren. Nach der Heuschrecken- und Finsternisplage ist man sich fast einig, es geht nur noch um die Mitnahme des Viehs. Erst als der Pharao die Verhandlungen wütend abbricht, weil sein Plan nicht aufgeht, aus der Gefangenenbefreiung wenigstens noch einen kleinen Reibbach zu machen (Ex 10,24–29), kündigt Mose die Tötung der Erstgeborenen an (Ex 11,4–6). Erst jetzt, als die göttliche Sanktion das Liebste trifft, was der Pharao und die Ägypter haben, erfolgt der Durchbruch. Der mächtige Potentat gibt sich geschlagen, er erlaubt den Auszug seiner Fronarbeiter und den Gottesdienst für JHWH, den er ihnen so lange versagt hat; er bittet nur, dabei auch seiner segnend zu gedenken (Ex 12,31–32). Auch die politische Befreiung, von der das Exodusbuch erzählt, ist – trotz aller menschlichen Beteiligung – von Gott geschenkte, ist verdankte Freiheit.

Doch diese Entlassung der Zwangsarbeiter aus dem ägyptischen Herrschaftsbereich bedeutet nun keineswegs die Erlösung von allen Nöten. Das befreite Israel findet sich in der Wüste mit ihren vielen Gefahren vor. Schlimmer noch, der wankelmütige Potentat verfolgt mit einer gewaltigen Streitmacht die Freigelassenen und stellt sie am Schilfmeer (Ex 14,1–10). Noch ein weiteres Mal droht des Befreiungswerk Gottes dramatisch zu scheitern. Angesichts der militärischen Übermacht beschimpfen die gerade erst Befreiten Mose, sie hintergangen zu haben und wünschen sich in die Unfreiheit zurück:

- Ex 14,11 Gab es denn keine Gräber in Ägypten, dass du uns genommen hast, damit wir in der Wüste sterben? Was hast du uns angetan, dass du uns aus Ägypten herausgeführt hast?
- 12 War das nicht das Wort, das wir zu dir in Ägypten gesprochen haben: „Lass uns in Ruhe! Wir wollen den Ägyptern dienen!“ Denn es ist besser für uns, den Ägyptern zu dienen als in der Wüste zu sterben.

In ihrer gegenwärtigen Angst lügen sich die Israeliten ihre frühere Not einfach hinweg. Und weil im politischen Befreiungsprozess Gott immer auch auf menschliche Kooperation angewiesen ist, besteht die einfache Möglichkeit, dem Beauftragten Gottes die Schuld in die Schuhe zu schieben. Nur unter Auf-

bietung seines ganzen Gottvertrauens gelingt es Mose, eine Panik unter seinen Leuten zu verhindern. Er stellt ihnen in Aussicht, dass Gott diesmal ganz allein für ihr Überleben kämpfen wird (Ex 14,13–14). Und Gott lässt Mose nicht im Stich. Er erfüllt die Erwartung seines Beauftragten und vernichtet das ägyptische Heer auf wunderbare Weise. Erst nach dieser Erfahrung einer erneuten befreienden Rettung findet das Volk wieder zu dem Glauben zurück (Ex 14,31), der am Anfang des Befreiungswerkes Gottes gestanden hatte (Ex 4,31).

Erst wenn man das, was man „Israels Auszug aus Ägypten“ nennt, in seinen Einzelheiten wahrnimmt, kann man ermessen, was alles an konkreten Realitätsbezügen in den christlichen Freiheitsdiskurs gelangen könnte, wenn man die Exodusüberlieferung stärker in ihn einbeziehen würde. Dies könnte neben der Erweiterung auf den größeren sozialen und politischen Horizont dem theologischen Freiheitsdiskurs auch einen Schutz vor schleichendem Realitätsverlust vermitteln.

#### 4. DIE AUSGESTALTUNG DER VERDANKTEN FREIHEIT AM SINAI

Mit der Herausführung aus Ägypten ist allerdings der Befreiungsprozess Israels noch längst nicht zu Ende. Es gehört mindestens noch die Offenbarung Gottes am Sinai dazu, bei der sich Gott aus den befreiten Fronarbeitern sein erstes Gottesvolk Israel erschuf, indem er ihm Regeln an die Hand gab, wie sie ihre geschenkte Freiheit bewahren und ihn, ihren göttlichen Befreier, verehren könnten.<sup>15</sup> Schon in der vorpriesterlichen Exoduserzählung hat Gott Israel deswegen aus der Gewalt des Pharaos befreit, um es „auf Adlersflügeln“, d.h. so schnell wie möglich, zu sich an den Sinai zu holen, damit er mit ihm einen Bund schließen kann (Ex 19,4–8). Nach Sicht des ersten priesterlichen Bearbeiters entsprang die Herausführung der Israeliten aus Ägypten letztlich dem Wunsch Gottes, „in ihrer Mitte zu wohnen“, d.h. in einem Heiligtum ganz nah bei ihnen präsent zu sein (Ex 29,46). Diese enge Verbindung von Exodus und Sinai im Exodusbuch wurde auch in der alttestamentlichen Forschung nicht immer genügend gewürdigt.<sup>16</sup> Erst beim Schreiben meines zweiten Kommentarbandes wurde mir deutlich, dass die im Exodusbuch erkennbare Struktur genau dem Aufbau des Heidelberger Katechismus entspricht: Seine ersten 15 Kapitel, die von der Unterdrückung Israels in Ägypten und seiner Befreiung handeln, entsprechen den ersten beiden Teilen des Katechismus „Von des Menschen Elend“ und „Von des Menschen Erlösung“. Die Kapitel 18–40, die

<sup>15</sup> Zum Folgenden vgl. Albertz, Exodus 1–18, 296–314; idem, Exodus 19–40, 27–228.

<sup>16</sup> Vgl. nur die einflussreiche These Gerhard von Rads, dass die Sinaitradition eine eigenständige Größe war, die erst sekundär und spät mit der Exodus-Landnahme-Tradition verbunden wurde, so von Rad, Problem, 15–33.

von der Gabe der Gebote und des Heiligtums an das befreite Israel handeln, entsprechen dem dritten Teil des Katechismus „Von der Dankbarkeit“, der ebenfalls die Gebote Gottes und das Gebet zu Gott zum Inhalt hat. Am Sinai legt Gott die Grundlagen für die dankbare Reaktion der Befreiten auf die ihnen geschenkte Befreiung. In ihrer Verpflichtung auf Gottes Gebote und seine gottesdienstlichen Ordnungen können sie ihren Befreier dankbar ehren und zugleich die ihnen geschenkte Freiheit gesellschaftlich ausgestalten.

Kommen wir zuerst zum Gottesdienst, dessen wichtige Rolle für eine freiheitliche Gesellschaftsordnung häufig übersehen wird. Der Kampf um Gewährung des Freiraums für einen Gottesdienst spielte schon im Befreiungsprozess selber, wie wir gesehen haben, eine wichtige Rolle (Ex 5,1.3; 7,16 u.ö.). Er sollte nicht zu einem trickreichen Vorwand für eine heimliche Flucht kleingeredet werden,<sup>17</sup> denn von einer solchen Flucht ist der vorherrschenden Darstellung des Exodusbuches nicht die Rede; ein winziger Rest einer solchen Vorstellung findet sich einzig in Ex 14,5a. Nein, der Gottesdienst ist ein Freiheitsfanal gegen Ausbeutung und Tyrannei, er dient – noch ganz abgesehen davon, was in ihm geschieht – der Humanisierung einer totalisierten Arbeitswelt und Begrenzung eines totalitären politischen Herrschaftsanspruchs. Am Sinai bekommt der Gottesdienst dann seine inhaltliche Füllung: Im ersten Gottesdienst, der in Ex 18 am Sinai gefeiert wird, übrigens auf Anregung des midianitischen Schwiegervaters des Mose, steht das Gotteslob für die erfahrene Befreiung aus der Gewalt des Pharaos im Zentrum (V. 10–12). Der Gottesdienst ist der Ort, wo die Dankbarkeit gegenüber Gott eingeübt wird, wo bewusst gemacht wird, dass die Freiheit keineswegs selbstverständlich, sondern eine geschenkte Freiheit ist und bleibt. Der zweite Gottesdienst am Sinai besiegelt den Bund mit dem göttlichen Befreier, in den die Israeliten aus freien Stücken eintreten (Ex 19,8). Einerseits räumt ihnen JHWH eine privilegierte Gottesnähe ein („Königreich von Priestern“), andererseits verpflichten sich die Israeliten, den Geboten und Gesetzen, die Gott ihnen zum Aufbau einer gerechten und solidarischen Gesellschaft offenbart hat, Folge zu leisten (Ex 19,6; 24,4–8). Der Gottesdienst zielt darauf ab, im dankbaren Gehorsam gegenüber Gott den Schritt von der „Freiheit von“ zur „Freiheit zu“ einzuüben. Und schließlich dient der Bau des gottgewollten Heiligtums dem Ziel, Gott inmitten des Volkes einen Raum zu schaffen, an dem man ihm gefahrlos regelmäßig begegnen kann (Ex 29,42–46). Dabei sollen die darin gefeierten Gottesdienste nach priesterlicher Vorstellung nicht nur ermöglichen, dem göttlichen Befreier Dankopfer darzubringen (Lev 7,11–16), sondern auch durch seine Präsenz Befreiung von der Sündenlast zu erlangen (Lev 16), wenn sich die Israeliten gegen Gottes Willen vergangen haben sollten.

<sup>17</sup> So Baentsch, Exodus, 26, u.a.

Ebenso wichtig ist sodann der Gehorsam gegenüber Gottes Geboten und Gesetzen, den man auch als „Gottesdienst im Alltag“ bezeichnen kann. Er wurde von den Tradenten des Exodusbuches sogar an die erste Stelle der Sinaioffenbarung gerückt (Ex 19–23). Es wäre nun völlig falsch, den Gebotsgehorsam als einen Zwang zu bezeichnen, welcher dem Zwang des Pharao nicht unähnlich sei, weil er die Selbstbestimmung zur Fremdbestimmung verkehre. Denn erstens entscheiden sich die Israeliten mehrfach freiwillig dazu, ihre Verpflichtungen in dem von Gott angebotenen Bund zu übernehmen (Ex 19,8; 24,3), das letzte Mal, nachdem ihnen Mose die ihm geoffenbarten Gebote und Gesetze im Einzelnen vorgelesen hat: „Alles, was JHWH geredet hat, wollen wir tun und hören!“ (Ex 24,7). Sie wollen nicht nur ihr alltägliches Handeln nach Gottes Geboten ausrichten, sondern sich sogar immer wieder über das darin Gemeinte belehren lassen.

Zweitens ist es darüber hinaus, wie es der allen weiteren Gesetzesoffenbarungen vorangestellte Dekalog ausdrücklich feststellt, der Gott, der sie aus dem ägyptischen Sklavenhaus befreit hat, der ihnen nun gebietet (Ex 20,2). Alles, was JHWH gebietet, soll damit zu ihrem Besten dienen, soll ihnen helfen, ihre gewonnene Freiheit zu bewahren. Diese Zielrichtung lässt sich, wie Frank Crüsemann schon vor vielen Jahren herausgearbeitet hat,<sup>18</sup> an den einzelnen Dekaloggeboten aufzeigen: Fremdgötter und Bilderverbot schützen nicht nur das intime Gottesverhältnis Israels zu JHWH, sondern auch vor Vergötzung von Geld und politischer Macht.<sup>19</sup> Das Sabbatgebot räumt ausdrücklich auch den abhängigen Arbeitern eine wöchentliche Arbeitsruhe ein. Das Elterngebot schützt das Überleben der alten, arbeitsunfähig gewordenen Eltern, das Ehebruchsverbot den familiären Wirtschaftsbetrieb vor dem Eindringen eines fremden Chefs. Das Verleumdungsverbot sichert den gesellschaftlichen Frieden und das Funktionieren der Rechtsprechung. Das Diebstahlverbot schützt zwar das persönliche Eigentum als eine Voraussetzung für Freiheit, doch der Gier nach Ausweitung des eigenen Eigentums auf Kosten anderer wird im 10. Gebot eine klare Absage erteilt. Hätte Luther nicht den Rückbezug auf die Befreiung aus Ägypten aus der Dekalogueinleitung herausgestrichen und hätten nicht auch die übrigen Reformatoren den Dekalog ständig auf das sog. „Naturrecht“ reduziert,<sup>20</sup> wäre der Befreiungsimpuls, der den Dekalog durchzieht, in der christlichen Ethik stärker bewahrt worden.<sup>21</sup> Vielleicht wären uns dann auch regel-

<sup>18</sup> Vgl. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, 36–78.

<sup>19</sup> Vgl. die Kritik an der Vergötzung des Geldes in Ps 52,9; 62,11; Hi 31,24–25 und der Staatsmacht in Dan 3; 6.

<sup>20</sup> Zur hohen Bedeutung des Naturrechts bei den Reformatoren vgl. Strohm, Melanchthon, 476–482.

<sup>21</sup> Der Freiheitsimpuls des Dekalogs wurde schon in der frühjüdischen Überlieferung hervorgehoben. Pirqe Abot 6,2 berichtet, dass Rabbi Joshua ben Levi in Ex 32,16 nicht lesen wollte, der Dekalog sei „in Gottesschrift geschrieben, eingegraben (*hārūt*) auf die Tafeln“, sondern er sei

recht repressive Gehorsamsforderungen, wie der Bezug des Elterngebots auf die elterliche Autorität (leider schon in Eph 6,1) oder sogar die der staatlichen Obrigkeit (Luthers großer Katechismus) erspart geblieben. Wie dem auch sei, eindeutig belegt der Dekalog jedenfalls, dass die Befreiung der Verpflichtung nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich vorangeht. Der Heidelberger Katechismus hat recht: Die freiwillige Verpflichtung auf Gottes Gebote geschieht aus Dankbarkeit aufgrund der von Gott her erfahrenen geschenkten Befreiung. Wenn man zumindest den Dekalog in seiner ursprünglichen biblischen Fassung wieder stärker in die Bemühungen um eine christliche Freiheitsethik einbinden könnte – eine solche fehlt z.B. völlig in der „Ethik der Freiheit“ von Jörg Hübner –, wäre meiner Meinung nach schon Einiges für deren konkretere gesellschaftliche Orientierung gewonnen.

Aber unser gütiger Gott hat den von ihm Befreiten auf dem Sinai in seiner Tora noch über den Dekalog hinaus sehr viel mehr Orientierung zum Aufbau einer gerechten, solidarischen und freiheitlichen Gesellschaft vermittelt. Ich sehe eine gewisse Tragik darin, dass Luther sich in seiner Auseinandersetzung mit Karlstadt, den Schwärmern und den Bauern, die sich auf Elemente der mosaischen Gesetzgebung beriefen, dazu hat hinreißen lassen, die von Gott auf dem Sinai geoffenbarte Tora als „der Juden Sachsenspiegel“ herabzustufen und damit alles – abgesehen vom Dekalog – als irrelevant für die christliche Ethik zu erklären, obgleich er hier durchaus einiges besser geregelt fand als im Römischen Recht.<sup>22</sup> Ob die Reformierten in Genf, Zürich oder anderswo mehr von der sozialen Gesetzgebung des Alten Testaments positiv aufgenommen haben, bin ich mir nicht sicher. Hier stand wohl eher die Kirchenzucht im Vordergrund. Seltsamerweise griffen im vom Calvinismus geprägten Raum eher die Juristen und religiöse Dissidenten im 17. Jh. auf die herrschaftskritischen Regelungen der „Hebräischen Republik“ zurück, wie sie das durch die Sinaigesetzgebung verfasste Gemeinwesen nannten.<sup>23</sup> Möglicherweise war der Befreiungsimpuls der alttestamentlichen Tora den gesellschaftlichen Verhältnissen im Europa des 16. Jhs. zu weit voraus.

Aber vielleicht wäre es im 21. Jh. an der Zeit, die Entscheidungen der Reformation zur alttestamentlichen Tora neu zu überdenken. Immerhin handelt es

„Gottesschrift, Freiheit (*hērūt*) auf den Tafeln“, „denn ein Freier ist nur der, der sich mit Gesetzeslehre befasst.“

<sup>22</sup> Vgl. dazu Strohm, Melanchthon, 469; Bubenheimer, Consonantia, 243–250.

<sup>23</sup> Vgl. dazu das sehr interessante Buch von Nelson, Hebrew Republic, 23–139. Einer der berühmtesten Dissidenten war Roger Williams, der sich von den Puritanern in Massachusetts trennte, um in Rhode Island eine neue Republik zu gründen, in der Glaubens- und Gewissensfreiheit herrschen sollten. Allerdings bezog sich Williams zur Rechtfertigung mehr auf das Neue Testament, etwa das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36–38), da das Alte Testament von seinen puritanischen Gegnern zur Legitimation ihrer Religionskontrolle benutzt wurde, vgl. Davies, Religious Liberty, 86.140–149.

sich am Sinai um eine ausdrückliche Offenbarung des biblischen Gottes, ja, die zentralste im ganzen Ersten Testament. Dabei geht es nicht gleich um die Frage, ob auch die Christen als das zweite Gottesvolk die gesamte Sinaitora übernehmen, die dem ersten Gottesvolk gegeben wurde. Die kultischen und rituellen Vorschriften bleiben sowieso außen vor. Aber es könnte sich doch lohnen, ernsthaft zu fragen, ob wir nicht all solche Regelungen zum Schutze und zur Hilfe für die sozial Schwachen und Ausgegrenzten, die am deutlichsten den Befreiungsimpuls aus der Exodusgeschichte atmen, zumindest für die ethische Urteilsbildung berücksichtigen sollten, wie es ansatzweise Michael Welker getan hat.<sup>24</sup> Da diese von Welker so genannten „Erbarmentesetze“ schon für die Israeliten eine nicht unerhebliche Beschneidung ihrer Freiheitsrechte zugunsten der sozial und rechtlich Benachteiligten bedeuteten, wurden sie nicht selten ausdrücklich mit einem Hinweis auf die von ihnen erfahrene Befreiung aus Ägypten begründet. Nur drei dieser göttlichen Gebote seien hier zitiert:

- Ex 22,20 Einen Fremdling sollst du nicht bedrücken und ihn nicht unterdrücken, denn ihr seid Fremdlinge im Land Ägypten gewesen [...]
- 22 Falls du ihn tatsächlich erniedrigst, wenn er dann laut zu mir schreit, werde ich sein Geschrei ganz bestimmt erhören.
- Lev 25,35 Wenn dein Bruder verarmt und sich nicht mehr halten kann neben dir, sollst du ihn unterstützen [...]
- 37 Du sollst von ihm keinen Zins oder Zuschlag verlangen, wenn du ihm Geld oder Nahrung gibst.
- 38 Ich bin JHWH, euer Gott, der euch herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu sein.
- Dtn 24,21 Wenn du in deinem Weinberg Lese hältst, sollst du keine Nachlese halten. Dem Fremden, der Witwe und Waise soll es gehören.
- 22 Und du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist in Ägypten; darum gebiete ich dir, dass du so handelst.

Dass ein solidarisches Verhalten so direkt aus der Dankbarkeit über die eigene Befreiung entspringen soll, und dass sich Gott im Konfliktfall genauso mit den Schwachen und Unterdrückten identifiziert, wie er es damals mit den unterdrückten Fronarbeitern in Ägypten getan hat, das scheint mir eine so schlichte, aber deswegen eine um so eindrucksvollere theologische Argumentation zu sein, die wir vielleicht auch für unsere christliche Ethik zurückgewinnen könnten, wenn wir uns auch als Christen auf die Exodustradition zurückbeziehen. Denn die Befreiungsgeschichte Gottes, die für uns Christen in Tod und Auferstehung ihren Höhepunkt erhielt, hat mit der Befreiung Israels aus Ägypten

<sup>24</sup> Welker, Gottes Geist, 27–30.



begonnen. Jedenfalls sollte die Verpflichtung, die wir Christen aus der Dankbarkeit für unsere Befreiung aus der Macht der Sünde und des Todes durch Jesus Christus auf uns nehmen, nicht hinter der Tora Gottes vom Sinai zurückbleiben. In der neuen Perikopenordnung der Evangelischen Kirchen in Deutschland wurde unter die für den Ostersonntag vorgeschlagenen Predigttexte erstmals auch die Schilfmeererzählung (in Auszügen) und das Mirjamlied (Ex 14; 15,20-21) aufgenommen. So soll zumindest alle sechs Jahre am Fest der Auferstehung Jesu Christi auch der Befreiung Israels aus Ägypten gedacht werden. Ostern 2021 war dies in vielen Kirchen Deutschlands zum ersten Mal der Fall. Ein erster wichtiger Schritt!

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Albertz, Rainer, Exodus 1–18 (ZBK.AT 2/1), Zürich <sup>2</sup>2017.  
 —, Exodus 19–40 (ZBK.AT 2/2), Zürich 2015.  
 Alves, Rubem A., A Theology of Human Hope, St. Meinard <sup>3</sup>1975 (= Toward a Theology of Liberation, Diss.theol. Princeton 1968).  
 Assmann, Jan, Das Oratorium Israel in Egypt von Georg Friedrich Händel (Bibel und Musik), Stuttgart 2015.  
 Baentsch, Bruno, Exodus–Leviticus–Numeri (HK 1/2), Göttingen 1903.  
 Becker, Uwe, Zwischen Befreiung und Autonomie. Freiheitsvorstellungen im Alten Testament, in: Martin Laube (Hg.), Freiheit (TdT 7; UTB 3771), Tübingen 2014, 21–37.  
 Boff, Clodovis / Pixley, Jorge, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987.  
 Bubenheimer, Ulrich, Consonantia Theologiae et Iurisprudenciae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation (JusEcc 24), Tübingen 1977.  
 Cone, James H., God of the Oppressed, New York <sup>2</sup>1997.  
 Crüsemann, Frank, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (KT 78), München 1983.  
 Davies, James Calvin, On Religious Liberty. Selections of Works of Roger Williams, Cambridge / London 2008.  
 Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz <sup>10</sup>1992.  
 Hodgson, Peter C., New Birth of Freedom. A Theology of Bondage and Liberation, Philadelphia 1976.  
 Huber, Wolfgang, Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, München 2012.  
 Hübner, Jörg, Ethik der Freiheit. Grundlegung der Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive, Stuttgart 2012.  
 Laube, Martin, Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven, in: idem (Hg.), Freiheit (TdT 7; UTB 3771), Tübingen 2014, 119–191.  
 —, Tendenzen und Motive im Verständnis von Freiheit, in: idem (Hg.), Freiheit (TdT 7; UTB 3771), Tübingen 2014, 255–267.



- Moltmann, Jürgen, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.
- , *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München <sup>12</sup>1985.
- Nelson, Eric, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge / London 2010.
- Rad, Gerhard von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8)*, München <sup>2</sup>1961, 9–86.
- Sands, Philippe, *Rückkehr nach Lemberg. Über die Ursprünge von Genozid und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Eine persönliche Geschichte*, Frankfurt a.M. 2018.
- Strohm, Christoph, *Melanchthon et l'éthique réformée. Le probleme du statut du droit naturel*, in: Maria-Christina Pitassi / Daniela Solfaroli Camillocci (Hg.), *Crossing Traditions. Essays on the Reformation and Intellectual History. FS Irena Backus*, Leiden / Boston 2018, 467–491.
- Welker, Michael, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2005.

# GOTTESERFAHRUNG UND WERTBILDUNG AM SINAI

Helmut UTZSCHNEIDER

## *Thomas Krüger in alter Verbundenheit*

Im Titel seines Aufsatzes „Woran orientiert sich die Ethik des Dekalogs?“<sup>1</sup> hat Thomas Krüger eine Frage gestellt, die über den Dekalog hinausreicht, die Frage nämlich nach der Entstehung und den Begründungen ethischer Orientierungen. Mit Falk Wagner hielt Krüger zunächst fest, dass unter dem „Kriterium der Universalisierung ethischer Normen“ nur „die vernünftige Argumentation“ als „Quelle der ethischen Urteilsbildung dienen“ könne. Er fügte jedoch hinzu, dass der Dekalog „*Erfahrungen*“ namhaft macht oder zumindest voraussetzt, „die diese Normen einsichtig machen.“<sup>2</sup> Dabei hat Thomas Krüger, wenn ich ihn recht verstehe, (auch) an Erfahrungen gedacht, die sich dem Glauben erschließen. Dazu gehört die Freiheit als Voraussetzung der Ethik. Indem der Dekalog in seiner Einleitung an die Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten erinnert, mache er „darauf aufmerksam, dass Freiheit dem Menschen [nicht nur den Israeliten! H.U.] nicht selbstverständlich gegeben ist. [...] Der Mensch ist um seiner Freiheit willen auf (einen) Gott angewiesen.“<sup>3</sup> Mehr noch: Die literarische Gestaltung des Dekalogs als Rede Gottes bringe die Überzeugung zum Ausdruck, „dass der Mensch für seine ethische Orientierung auf die Hilfe einer überlegenen Instanz angewiesen ist und dass ihm diese Hilfe auch von Gott gewährt wird.“<sup>4</sup>

In der Tat erzählen die weiteren und engeren Kontexte der Dekalog-Rede (Ex 20,1–17) von Gotteserfahrungen Israels, mit denen sowohl der Dekalog, als auch weitere Gebotstexte des Alten Testaments zur Geltung gebracht und begründet werden. Dieser von Thomas Krüger gelegten Spur des Zusammenhangs von Erfahrungen und ethischer Orientierung in den Wanderungs- und Sinaierzählungen möchte ich in den folgenden Überlegungen weiter nachgehen.

<sup>1</sup> Erstmals 2001 im MJTh erschienen, jetzt in: Krüger, *Das menschliche Herz*, 149–162.

<sup>2</sup> Krüger, *Ethik des Dekalogs*, 150; Kursivierung von mir.

<sup>3</sup> Krüger, *Ethik des Dekalogs*, 159–160. Diese Abhängigkeit freilich sei ambivalent. Sie berge das Risiko, „seine Freiheit an diesen Gott zu verlieren.“

<sup>4</sup> Krüger, *Ethik des Dekalogs*, 160.

## 1. DIE FRAGESTELLUNG: ERFAHRUNG UND WERTBILDUNG<sup>5</sup>

Mit dem Fokus auf „Erfahrungen“ ist ein exegetisch-theologischer Perspektivenwechsel verbunden. Der Dekalog und seine Kontexte, vor allem die Sinaiperikope, werden theologisch meist „top-down“ als (Selbst-)Offenbarung Gottes und seiner Tora gelesen und ausgelegt. Wir werden im Folgenden eher eine „erfahrungstheologische“ Perspektive in dem Sinn einnehmen, dass wir die Wanderungs- und Sinaierzählungen nach den subjektiven Wahrnehmungen, Empfindungen und Affekten der Beteiligten, in erster Linie der Israeliten, befragen. Hervorgerufen werden diese Empfindungen durch den Anspruch Gottes, den Israeliten „Ordnung und Recht“ (Ex 15,25) aufzuerlegen, welcher sich in der Übermittlung der Rechtstexte am Gottesberg substantiiert. Dabei werden auch Gott und Mose Empfindungen zugeschrieben, die durch Reaktionen Israels auf Gottes Anspruch hervorgerufen sind. Die Frage ist: Welche Rolle spielen eigentlich subjektive Befindlichkeiten, Empfindungen und Affekte für die Akzeptanz von „Ordnung und Recht“, modern gesagt: für die Entstehung und Akzeptanz von Werten?

## 2. WAS IST „ERFAHRUNG“?

„Erfahrung“ beginnt mit „sinnlicher Empfindung“, anders gesagt: der subjektiven Wahrnehmung. Davon ausgehend unterscheiden wir hier drei Typen von Erfahrungen:

- 1) Bestimmte wiederholte oder auch besonders markante Wahrnehmungen können sich in der Erinnerung verfestigen. Solcherlei Erfahrung ist „erinnerte Wahrnehmung“; in den Wanderungs- und Sinaierzählungen ist insbesondere das Exodusgeschehen als solche präsent. Vgl. weiter dazu 3.1.
- 2) Wahrnehmungen, die bewusst herbeigeführt und dabei methodisch beobachtet werden, anders gesagt: „Experimente“, können „empirische“ Geltung erlangen oder zumindest beanspruchen. In den Exoduserzählungen erscheint dieser Typus als „Prüfung“ oder „Versuchung“. Vgl. weiter dazu 3.2.
- 3) Für unsere Fragestellung haben Erfahrungen eine besondere Bedeutung, „[...] in denen eine Person sich selbst übersteigt, nicht aber, zumindest zunächst nicht, im Sinne einer moralischen Überwindung ihrer selbst,

<sup>5</sup> Den Begriff „Wertbildung“ übernehmen wir aus den Theorien des Sozialphilosophen Hans Joas; siehe dazu gleich unter 3.3.

sondern im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung von einer Fixierung auf mich selbst.“<sup>6</sup> So beschreibt der Sozialphilosoph Hans Joas Erfahrungen, die er „Selbsttranszendenz“ nennt. Solche Erfahrungen können in einem weiten Sinne „religiös“ genannt werden.<sup>7</sup> Es sind aber – aus sozialphilosophischer Perspektive – nicht notwendig Gotteserfahrungen, können aber als solche gedeutet werden.

Einen weiteren Vorgang der Selbsttranszendierung nennt Joas „Selbstbildung“. Dabei strebt „[D]as alte Selbst [...] über sich hinaus zu einem neuen; während sein Wille aber noch zum alten Selbst gehört, erlebt es Kräfte, die es zum neuen Selbst hinführen, als Befreiung von den Zwängen des alten Selbst.“<sup>8</sup> In Selbstbildung und Selbsttranszendenz erfahren wir Werte „als unbezweifelbar gut oder schlecht, als rühmend oder empörend.“<sup>9</sup> Werterfahrungen und daraus erwachsende Wertbindungen sind mithin „zutiefst affektgeladen“.<sup>10</sup> „Rationale Rechtfertigung ist meist nicht Ursprung, sondern Folge von Wertbindungen.“<sup>11</sup> Joas möchte dies durchaus als „empirische Behauptung“<sup>12</sup> verstanden wissen.

Aus der Rolle, die „affektgeladene“ Erfahrungen bei der Wertbildung spielen, folgt auch, dass diese nicht rein diskursiv beschrieben und erörtert werden kann.<sup>13</sup> Vielmehr sei „[d]ie Form, in der wir unser eigenes Verständnis von der Entstehung unserer Werte darstellen können, [...] notwendig die der Erzählung, nicht der rationalen Argumentation [...]“. Über die Entstehung der Werte können wir nur Geschichten erzählen.“<sup>14</sup> In diesem Sinne können die Wanderungs- und Sinaierzählungen, in die der Dekalog und die anderen präskriptiven Texte („Gebote“) eingebettet sind, als Geschichten über Entstehung von Werten verstanden werden. (Vgl. weiter dazu 3.3.)

<sup>6</sup> Joas, Religion, 17.

<sup>7</sup> Joas bezieht sich dabei auf das seminale Werk des amerikanischen Religionswissenschaftlers und pragmatistischen Philosophen William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung.

<sup>8</sup> Joas, Entstehung, 84.

<sup>9</sup> Joas, Religion, 138.

<sup>10</sup> Joas, Religion, 138.

<sup>11</sup> Joas, Religion, 138.

<sup>12</sup> Joas, Religion, 138.

<sup>13</sup> „Wenn der Diskurs nur eine formale Prozedur [scil. des Austausches rationaler Argumente H.U.] ist, kann er keine affektive Bindewirkung entfalten.“ (Joas, Entstehung, 285)

<sup>14</sup> Joas, Religion, 141.

### 3. GOTTESERFAHRUNGEN IN DEN WANDERUNGS- UND SINAIERZÄHLUNGEN

#### 3.1. *Der Auszug aus Ägypten als „erinnerte Wahrnehmung“*

Auf die erinnerte Erfahrung des Auszugs aus Ägypten beruft sich Gott gegenüber den Israeliten an Schlüsselstellen der Wanderungs- und der Sinaierzählung (Ex 15,26; 19,4; 20,2; 29,46). Am deutlichsten als erinnerte Erfahrung ist der Auszug in der Anrede in Ex 19,4 formuliert: „Ihr habt *gesehen*, was ich Ägypten angetan habe, und dass ich euch auf Geierflügeln trug und zu mir brachte.“ Die Formulierung verweist auf die Wahrnehmung der Niederlage Ägyptens am Schilfmeer: „Da *sah* Israel die große Machttat, die JHWH an Ägypten vollbracht hat [...]“ (vgl. Ex 14,31). Darüber hinaus ruft Ex 19,4 auch die Erfahrungen der Bewahrung auf, die Israel auf der Wanderung hatte und verbindet diese Erinnerungen mit dem Anspruch auf Gesetzesgehorsam: „Wenn ihr achtsam auf meine Stimme hört und meinen Bund bewahrt, dann werdet ihr mir zu eigen sein, allen Völkern voran.“ (Ex 19,5)

Noch enger ist der Konnex zwischen Rechtsanspruch und Exoduserinnerung in der Dekalog-Einleitung. JHWH identifiziert sich selbst als „der Gott, der euch aus dem Knechtshaus Ägypten geführt hat“ und markiert so die Befreiungs-Erfahrung der Israeliten gleichsam als „Generalklausel“ vor die Gesetzgebung und die darin enthaltenen „ethischen Orientierungen“. In Ex 29,46 greift JHWH erneut auf die Selbstvorstellung als Exodugott zurück und verbindet damit die Verheißung, künftig unter den Israeliten wohnen zu wollen. Aus der Sicht Gottes ist die Erinnerung an den Exodus ihm und den Israeliten gemeinsam und begründet seine Erwartung, das Volk werde das ihm auferlegte Recht und die in ihm implizierten Werte willig anerkennen.

Die Israeliten indessen hatten zumindest zeitweise eine ganz anders geartete Erinnerung an die Zeit in Ägypten. Unter dem Eindruck von Wasserknappheit und Hungersnot auf der Wüstenwanderung wurde das Knechtshaus Ägypten zum Sehnsuchtsort: „Ach, wären wir doch durch die Hand JHWHs im Land Ägypten gestorben, wo wir am Fleischtopf saßen und Brot satt zu essen hatten! Dennoch habt ihr uns herausgeführt in diese Wüste, um diese ganze Gemeinde hungers sterben zu lassen!“ (Ex 16,3; vgl. 17,3). Aus der Perspektive Gottes erscheint diese Version der Exoduserinnerung als „Streit“ (רִיב; Ex 17,2), als bittere Klage und aggressive Anklage (vgl. Hi 13,6 und den רִיב, den Hiob Gott und den Freunden ansagt) gegen ihn und Mose sowie Aaron als dessen Repräsentanten. Mose bekommt diese Anklage zu hören: „Warum hast du uns aus Ägypten geführt, etwa um mich, meine Kinder und meinen Viehbesitz vor Durst sterben zu lassen?“ (Ex 17,3). Dabei weiß Mose, dass nicht er, sondern JHWH gemeint ist: „Was streitet ihr mit mir, warum stellt ihr JHWH auf die Probe?“ (Ex 17,2).

In diesem Streit um die erinnerte Exoduserfahrung geht es um ein allzu bekanntes Problem: Zur Debatte stehen die „Werte“ von Freiheit einerseits und Sicherheit andererseits. Die Israeliten sehen sich vor der Alternative der materiellen Sicherheit in der Abhängigkeit und einer Freiheit in Unsicherheit und Mangel. In den Kategorien der Joas'schen Theorie könnte man sagen: Die Israeliten befinden sich auf der Wüstenwanderung in einem Prozess der „Selbstbildung“: Einerseits „erlebt“ das Volk „Kräfte, die es zum neuen Selbst hinführen, als Befreiung von den Zwängen des alten Selbst“, andererseits neigt „sein Wille [...] noch zum alten Selbst [...]“.<sup>15</sup>

### 3.2. Prüfungen auf der Wanderung (Ex 15,22–17,7)

In der Wüstenwanderung spielen Erfahrungen eine Rolle, die in der Erzählung unter dem Stichwort *נסה* erscheinen, das üblicherweise mit „versuchen“, „prüfen“ oder „auf die Probe stellen“ übersetzt wird (Ex 15,25; 16,4; 17,2.7; 20,20). In der griechischen Bibel wird das hebräische Lexem mit *πειράζω* wiedergegeben, das zu derselben Wortfamilie gehört wie das Nomen *ἐμπειρία*, also „Erfahrung“. Gemeint ist eine Erfahrung, die bewusst und ggf. auch planmäßig, gewissermaßen „experimentell“, herbeigeführt wird.

Sowohl Gott und als auch Israel haben, jeweils auf ihre Weise, mit Vollenendung des Exodus (nicht nur geographische oder politische) Grenzen überschritten und buchstäblich Neuland betreten. So gilt es, sich gegenseitig neu zu erfahren, den jeweils anderen „aus Erfahrung kennenzulernen“.<sup>16</sup> In der Tat wird das Verbum *נסה* in der Wanderungserzählung (wir beschränken uns hier auf den Wegabschnitt vor dem Sinai) sowohl mit Gott (Ex 15,25; 16,4; 20,20) als auch mit den Israeliten (Ex 17,2.7) als Subjekte verbunden. In Mara, der ersten Station der Wanderung, hat Mose durch ein göttliches Wunder bitteres Wasser trinkbar gemacht. Da heißt es dann unvermittelt: „Dort legte er [scil. Gott bzw. Mose] ihm [scil. dem Volk] Ordnung und Recht (*חק ומשפט*) vor und prüfte es [...]“ (Ex 15,25). „Ordnung und Recht“ werden inhaltlich nicht weiter konkretisiert; Gott will Israel in Hinsicht darauf kennenlernen, ob es überhaupt „auf seine Stimme hört“, mit der er seine „Gebote“ zu Gehör bringen wird, und ob sie dann auch „das Rechte in seinen [scil. Gottes] Augen tun“. Mit anderen Worten: Die Prüfung, das Kennenlernen von Gott und Volk, hat gerade erst begonnen.

Die Prüfung, die Gott an der nächsten Station der Wanderung anvisiert, ist demgegenüber schon konkreter. Sie gilt der Frage, ob „es [scil. das Volk] sich entsprechend meiner Weisung/Tora verhält oder nicht“ (Ex 16,4) und führt das

<sup>15</sup> Joas, Entstehung, 84.

<sup>16</sup> So Langenscheidts Taschenwörterbuch, Altgriechisch, 339 für das Äquivalent *πειράζω* der LXX.

„Experiment“ am Beispiel eines ad hoc gegebenen Sabbatgebots durch (Ex 16,16–31). Gott und Mose organisieren die „Versuchsordnung“ mit dem Manna, dem Himmelsbrot: Gott sorgt dafür, dass sie an jedem sechsten Tag wundersamerweise mit einer doppelten Portion vom Aufsammeln des Himmelsbrotes ins Lager zurückkehren (Ex 16,5). Dann setzt Mose die Israeliten darüber in Kenntnis, dass der siebte Tag ein „Ruhetag Gottes“ ist. Infolgedessen wird an diesem Tag „nichts da“ (Ex 16,26) sein, und sie sollen auch nicht sammeln. Gleichwohl machen sich einige aus dem Volk auf, um Manna zu sammeln. Der Versuch ist somit nicht ganz misslungen, aber auch nicht überzeugend gelungen. JHWH fasst seine Erfahrung in die Worte: „Wie lange werdet ihr euch weigern, meine Gebote und Weisungen zu beachten?“ (V. 28).

Die Prüfung Gottes durch das Volk hat ihren Ort an der dritten Station, in Refidim (Ex 17,1–17). Dabei ist es Mose, der die oben zitierte Klage des Volkes interpretiert, die es zunächst gegen Mose wegen des Wassermangels erhebt. Mose kontert „Warum streitet ihr mit mir?“ und fügt hinzu: „Was stellt ihr JHWH auf die Probe?“ (V. 2). Gott indessen rettet das Volk wie schon in Mara ein weiteres Mal und versorgt es mit Wasser. Mose bleibt bei seiner Interpretation: „Er nannte den Ort Massah und Meribah, wegen des Streitens der Israeliten und weil sie JHWH auf die Probe stellten mit den Worten: „Ist JHWH in unserer Mitte oder nicht?“ Mose zufolge wollten die Israeliten durch ihren „Streit“ herausfinden: Hilft uns Gott ein weiteres Mal oder nicht? Oder könnte es sein, dass er uns verlassen hat und preisgibt?

So sind die Erfahrungen, die Gott und Volk jeweils wechselseitig erleben, zunächst noch durchaus prekär, und das gegenseitige Verhältnis bleibt labil. Die Israeliten, die alle äußeren und inneren Grenzen ihrer bisherigen Existenz zu überschreiten haben, werden an Gottes Präsenz irre, ungeachtet all der Hilfen, die sie doch je und je in ihren Nöten erfahren haben. Gott macht die Erfahrung, dass das Volk sein Anliegen, ihm „Ordnung und Recht“ nahe zu bringen, kaum erwidert. In den Joas'schen Kategorien könnte man sagen: Das „Auf-die-Probestellen“ oder positiv, das „Kennenlernen“ ist ein (unvollendeter) Prozess der „Selbsttranszendenz“. Gott will die Israeliten durch die Gabe von Ordnung und Recht „über die Grenzen des eigenen Selbst“<sup>17</sup> herausreißen. Die aber zögern, sind unsicher, ob sie dem „Gesetzgeber“ überhaupt vertrauen können, der wiederum seinerseits prüft, ob er dem Volk diese Gabe überhaupt zutrauen kann.

### 3.3. *Theophanie und Gesetz am Sinai (Ex 19–24)*

Die Sinaiperikope im Buch Exodus erzählt von drei „Theophanien“, also von Erscheinungen Gottes auf oder am Gottesberg, genannt „Sinai“ oder „Horeb“,

<sup>17</sup>Joas, Religion, 17.

die von mehr oder weniger spektakulären Naturereignissen begleitet sind (Ex 19,8b–20,21; 24,15–18; 34,4–9). Wir beschränken uns hier weitgehend auf die erste dieser Sinaitheophanien. Gott lässt sein Erscheinen von Mose ankündigen und die Israeliten müssen sich darauf vorbereiten, indem sie sich „heiligen“ (Ex 19,10). Mose soll dem Volk einschärfen, sich dem Berg bis zu einer gewissen Grenze nicht zu nähern (V. 12–13), geschweige denn ihn zu besteigen. Wer es trotzdem wagt, sei dem Tod verfallen.

Dann geht es los (V. 16–19): Während JHWH „als Feuer“ auf den Berg „herabsteigt“, ist dieser in Rauch und Wolken gehüllt, Donner grollt und Blitze zucken, die Erde bebt. Gleichwohl führt Mose das Volk an den Fuß des Berges heran (V. 17). Inmitten des Tobens hebt JHWH zu der Rede an (Ex 20,1), mit der er die „Zehn Gebote“ proklamiert (V. 2–17). In deren Einleitung stellt JHWH sich, wie gesagt, als der Gott des Exodus vor; er erhebt den Anspruch, dass die Israeliten nur ihn als Gott verehren und dass sie keine Kultbilder anfertigen. Bevor er zu den weiteren Geboten kommt, gibt er Einblick in die Gefühle, die er, Gott, Israel gegenüber hegt. Er fasst sie in die Selbstbezeichnung אֱלֹהֵינוּ zusammen. Sie wird meist mit ein „eifriger Gott“ wiedergegeben, mit negativem Unterton auch „eifersüchtiger Gott“. Dabei handelt es sich um eine ambivalente Metapher, die die patriarchal dominierten Geschlechter- und Familienverhältnisse der Welt des alten Israel voraussetzt. „Eifrig“ kann ein Ehe-Herr *für* seine Frau sein, dementsprechend kann JHWH „für sein Land eifern und für sein Volk Mitleid empfinden“ (Joel 2,18). In der Dekalog-Einleitung sagt er denen Wohlwollen (דָּוָה) zu, die den „mich lieben“ und „meine Gebote“ halten (Ex 20,6). Im gegenteiligen Fall freilich kann der positive Eifer in „Eifersucht“ umschlagen und zur „Heimsuchung“ der Untreue führen, was nichts Gutes bedeutet. Festzuhalten ist, dass JHWH nicht einfach „Ordnung und Recht“ proklamiert, sondern damit ein affektives Verhältnis zu Israel verbindet.

Wie aber reagiert das Volk? Sie nehmen, während Gott spricht, vor allem die Theophanieerscheinungen wahr (Ex 20,18). Es bleibt – zumindest in der vorliegenden Fassung des Exodusbuches (anders als in Dtn 5,22) – offen, ob sie die Stimme Gottes mit dem Wortlaut des Dekalogs wirklich hören und verstehen – oder doch vornehmlich den Donner in JHWHs Stimme wahrnehmen.<sup>18</sup> Zitternd weicht das Volk zurück, sie bitten Mose, künftig mit Gott zu reden, „damit wir nicht sterben“ (Ex 20,19). Mose macht sich dann auch auf, mitten ins „Wolken-dunkel“, um Gott zu treffen (Ex 20,21). Er erhält von ihm dort eine umfangreiche Rede, die sogenannte „Bundesbuchrede“ (Ex 20,22–23,33).

<sup>18</sup> Anders sieht dies Thomas Krüger in dem Beitrag, den er dem Vf. zu dessen 60. Geburtstag gewidmet hat (Krüger, Die Stimme Gottes, 59–60). In den Vorläufer-Fassungen der Geschichte wurde Frage, wer was und wo am Gottesberg gehört und/oder verstanden hat, jeweils etwas anders dargestellt, was darauf hindeutet, welche Bedeutung man dem Ereignis beimaß und mit welcher Scheu man es behandelt hat. Vgl. dazu Oswald, Lawgiving, 182–190.



Nach einer Weile kehrt Mose vom Gottesberg ins Lager der Israeliten zurück (Ex 24,1) und übermittelt ihnen „alle Worte JHWHs und alle Gesetze“, also wohl auch die „Zehn Worte“ und die „Bundesbuchrede“. Genauer gesagt: Mose „erzählt“ (ספר) ihnen davon und anscheinend kann er sie nun überzeugen: „[...] da antwortete das ganze Volk mit einer Stimme: ‚Alle Worte, die JHWH geredet hat, wollen wir tun‘“ (Ex 24,3). Die Erzählung lässt uns nicht wissen, was sich im Lager abgespielt hat in der Zeit, in der Mose von JHWH im Wolkendunkel die Gebote des Bundesbuches empfangen hat und auch nicht, ob und wie die „Erzählung“ des Mose nach dessen Rückkehr den enormen Sinneswandel des Volkes herbeigeführt hat. Das Misstrauen jedoch, das die Israeliten sowohl JHWH wie seinem Repräsentanten noch während der Wanderung entgegengebracht haben, ist verflogen. Die Blockade durch die angstgesteuerte Ägypten-nostalgie ist gelöst. In freier Entscheidung akzeptiert das Volk die Worte JHWHs und seine Gesetze.

Die Erzählung könnte hier eigentlich zu Ende sein. Der begonnene Prozess der Selbsttranszendenz ist anscheinend zu einem guten Ende gekommen – allerdings erst, nachdem das Volk Gott in einer Intensität erfahren hat, die kaum mehr zu steigern ist. In der Theophanie hat es sich in Todesgefahr gesehen und Todesangst erlebt. Paul Tillichs „Ontologie der Angst“ zitierend hat Hans Joas auf die Erfahrung der Angst als Erfahrung der Selbsttranszendenz hingewiesen:<sup>19</sup> „Angst ist das existenzielle Gewährwerden des Nichtseins. ‚Existenziell‘ in diesem Satz bedeutet [...] die Erfahrung, daß das Nichtsein Teil des eigenen Seins ist. [...] Angst ist Endlichkeit erfahren als *unsere eigene* Endlichkeit.“<sup>20</sup> Das heißt gerade *nicht*, dass die Zustimmung zu Ordnung und Recht als solche angst- oder zwangsgesteuert ist, es heißt vielmehr, dass die Erfahrung der existenziellen Angst Menschen zur Selbsttranszendenz befähigen kann, die freie Entscheidungen allererst ermöglichen.

Deshalb braucht es auch die Fortsetzung der Geschichte in Ex 24,4–8. Hier werden neue Weisen und Räume der Werteakzeptanz und der Gotteserfahrung beschrieben: Mose habe, so heißt es weiter, die Gottesworte in ein Buch aufgeschrieben, dann habe er einen Altar am Fuß des Gottesberges gebaut und einen Steinkreis mit zwölf Steinen entsprechend der Zahl der Stämme Israels errichtet. Er ließ junge Leute Opfer vorbereiten und führte selbst eine Blutzeremonie am Altar durch, wobei diese Zeremonie mit einer Verlesung des „Buches“ verbunden gewesen ist. Das Volk stimmte noch einmal feierlich zu: „[...] alles was JHWH geredet hat, wollen wir tun und hören.“ (24,7). Damit kann Mose den „Bund“ (ברית) JHWHs mit dem Volk für geschlossen erklären.

<sup>19</sup> Vgl. Joas, Religion, 21.

<sup>20</sup> Tillich, Der Mut zum Sein, 103. Kursivierung von mir.

Gegenüber der Theophanie ist hier erheblicher Wandel eingetreten: Nicht mehr mittels einer göttlichen Donnerstimme werden die Gebote kommuniziert, sondern in menschlichen Medien: Mose gibt ihnen Schriftgestalt und er trägt sie mit seiner menschlichen Stimme vor. Genau genommen ist erst jetzt das Gottesrecht dem Menschen wirklich „offenbar“. An die Stelle der Gottesbegegnung von einem in Rauch und Feuer gehüllten Berg herab tritt die Gottesverehrung im Opferritual, das am Altar inmitten eines Steinkreises, also in einem von Menschen gestalteten Raum gefeiert wird. Schließlich umschreibt Mose das neue Gottesverhältnis Israels mit dem Begriff „Bund“ (ברית), also einer Metapher, die aus einem menschlichen Rechtsinstitut, dem Vertrag, hervorgegangen ist.

### 3.4. Gottes Erfahrung und die Barmherzigkeit (Ex 32–34)

Die Erfahrungen, die die Israeliten in Ex 19–24 erleben, sind Gottes-Erfahrungen im Sinne eines *Genitivus objectivus*. Sie erleben sie mit und von Gott her. Demgegenüber spielen in der Erzählphase Ex 32–34 auch Erfahrungen eine Rolle, die Gott selbst macht. Die Ausgangssituation ist eine vierzig Tage dauernde Abwesenheit des Mose, der auf dem Gottesberg weilt, um den Plan des „Zeltes der Begegnung“ und die Gesetzestafeln entgegenzunehmen (vgl. Ex 31,18). Bei den im Lager zurückgelassenen Israeliten mag sich deshalb zuerst ein Gefühl des Verlassenseins eingestellt haben (vgl. ihre zweifelnde Frage in Ex 17,7: „Ist JHWH in unserer Mitte oder nicht?“), da wurde der Wunsch übermächtig, die Gegenwart JHWHs gewissermaßen selbst, ohne göttlichen Auftrag, ins Werk zu setzen. Sie lassen Aaron das „Goldene Kalb“ herstellen, das „für uns der Gott sei, der vor uns hergeht“ (Ex 32,1). Mit einem fröhlichen Opferfest weihen sie das Kultbild ein, durchaus in der Meinung, damit JHWH zu verehren (Ex 32,6).

Bei JHWH und Mose lösen diese Eigenmächtigkeit und der eklatante Bruch des Bilderverbotes Zorneswallungen aus, bei JHWH so sehr, dass er die Israeliten zuerst vernichten (Ex 32,10) und dann auf der Wanderung ihrem Schicksal überlassen wollte (Ex 32,7–14; 32,32–33,6) – was im Ergebnis wohl gleichbedeutend gewesen wäre. Dabei erinnert sich Gott an die „Prüfungen“ während der Wanderung: „Ich habe dieses Volk gesehen, und siehe, es ist ein halsstarriges Volk.“ (Ex 32,9). Auch Mose ließ die Israeliten nach seiner Rückkehr ins Lager seinen Zorn spüren, besann sich dann aber darauf, dass er auf der Seite des Volkes steht. So wirkt er dann in einer Reihe von Dialogen (Ex 32,11–14; 32,32–33,6; 33,12–16.17–23) nach allen Regeln der Redekunst auf JHWH ein, um diesen doch noch von seinem verderblichen Vorhaben abzubringen und ihm das Versprechen abzurufen, sich vom Volk nicht abzuwenden, es weiter auf der Wanderung zu begleiten und so Vergebung der Sünde für das Volk zu erwirken.

Die Erzählung lässt in den Dialogen immer wieder durchblicken, dass es in Gott gleichsam arbeitet. Als er Zeichen der Umkehr beim Volk zu entdecken meint, bemerkt er wie nebenbei: „[...] ich werde wissen, was ich dir tun werde.“ (Ex 33,5). Die Gewissheit, dass Gott von seinem Strafvorhaben Abstand nehmen wird, bringt dann aber erst die dritte Bergtheophanie vor Mose allein (Ex 34,4–6). Dort proklamiert JHWH eine erweiterte Fassung des Namens, den er in Ex 3,14–15 dem Mose mitgeteilt hatte: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ (vgl. Ex 33,19). Nun nennt er sich: „JHWH, barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und reich an Huld und Treue, der Gnade bewahrt für Tausende [Generationen], der Schuld, Übertretung und Sünde vergibt, [diese] aber nicht einfach ungestraft lässt, der die Nachkommen für die Schuld der Väter zur Verantwortung zieht [bis] in dritter und vierter [Generation]“ (Ex 34,6–7).

Diese sogenannte „Gnadenformel“ ist ein sehr grundsätzliches Statement. Sie besagt nicht: „Jede Übertretung von Normen oder Missachtung von Werten wird einfach vergeben und vergessen!“ Sie besagt aber: Im Umgang mit „Ordnung und Recht“ (vgl. Ex 15,26) und deren Kehrseiten, „Schuld, Übertretung und Sünde“ sind Barmherzigkeit und Gnade unverzichtbare Werte.

#### 4. WERTEAKZEPTANZ

Hans Joas hat die These seines Buches „Die Entstehung der Werte“ in einen griffigen Schlüsselsatz gefasst: „Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.“<sup>21</sup> Auch die Wanderungs- und Sinaierzählung, dies hat unser Durchgang wohl gezeigt, deuten solche Erfahrungen als Gotteserfahrungen und messen ihnen für die Akzeptanz von „Ordnung und Recht“ erhebliche Bedeutung bei. Die Theophanien einerseits und die Proklamation des Dekalogs und die Übermittlung des Bundesbuches andererseits sind gerade auch unter diesem Gesichtspunkt nicht zu trennen. Erst unter dem Eindruck der Sinaitheophanie taten die Israeliten den letzten Schritt in den Prozessen der Selbstbildung und der Selbsttranszendenz, der sie zur freien Akzeptanz der „Worte und Gesetze JHWHs“ befähigt hat. Es sind starke, existenzielle Gefühle, die mit solchen Prozessen einhergehen: Angst und Streit, Zweifel und Vertrauen, Eifersucht und Wohlwollen.

Diese affektive, erfahrungsgeleitete Seite der Wertebildung ist in ihrer Bedeutung für die Akzeptanz einer Rechtsordnung auch heute nicht zu unterschätzen. Ein Beispiel aus dem bundesdeutschen Kontext könnte die Diskussion um den sogenannten „Verfassungspatriotismus“<sup>22</sup> sein. Der Begriff wurde Ende der

<sup>21</sup> Joas, Entstehung, 11.255.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Kronenberg, „Verfassungspatriotismus“.

1970er Jahre geprägt, also noch in der „alten Bundesrepublik“. Er umschreibt den Versuch, ein emotional positives Verhältnis zu einem nach dem Grundgesetz von 1949 verfasstes Deutschland aufzubauen und zu erhalten. Immerhin ist dieses Grundgesetz im Prozess einer Selbsttranszendenz entstanden, in dem der nationalistische Patriotismus, seine kriegerischen und verbrecherischen Folgen und die daraus erwachsende Schuld zu erleiden und zu durchleben waren. Der ehemalige Bundespräsident Joachim Gauck hat dazu in seiner Abschiedsrede 2017 in sehr persönlichem Ton bemerkt, „das in der akademischen Welt gebo-rene Wort Verfassungspatriotismus“ sei „nicht nur ein Theorem“, sondern könne „Lebenswirklichkeit sein ... – überall dort, wo Menschen diese Geneigtheit gegenüber der Demokratie empfinden. Sie [scil. die Geneigtheit H.U.] widerlegt all jene, die den Verfassungspatriotismus für ein blasses, blutleeres Konstrukt halten, einen Notbehelf aus den Zeiten der geteilten und moralisch diskreditierten Nation. Auch meine eigene Bindung an die Verfassung, also mein eigener Verfassungspatriotismus resultiert nicht nur aus intellektueller Einsicht, sondern ebenso aus emotionaler Berührtheit.“<sup>23</sup>

Der Vergleich mit dem deutschen „Grundgesetz“ mag zwar historisch „weit hergeholt“ sein. In der Sache aber liegt er möglicherweise den „Worten JHWHs“ und „den Gesetzen“ der Sinaiperikope gar nicht so fern. Wolfgang Oswald hat zur Diskussion gestellt, dass der Dekalog in seiner ursprünglichen Verwendungssituation „als Verfassung eines Bürgerstaates“<sup>24</sup> zu verstehen sei. Auch als solche wäre der Dekalog das Dokument einer (politischen) Selbsttranszendenz, nämlich der in persischer Zeit erfolgten Transformation des einst als Königtum verfassten Jerusalem/Judas in ein Gemeinwesen nach dem Modell einer griechischen Polis.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Gauck, Joachim, Rede zum Ende der Amtszeit zu der Frage „Wie soll es aussehen, unser Land?“ aus der Antrittsrede vom 23. März 2012, gehalten am 18.1.2017, [https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2017/01/170118-Amtszeitende-Rede.pdf?jsessionid=5C989BF4E091BE3239B97C498A4DAE34.1\\_cid504?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2017/01/170118-Amtszeitende-Rede.pdf?jsessionid=5C989BF4E091BE3239B97C498A4DAE34.1_cid504?__blob=publicationFile) 18.1.2017 (abgerufen 1.6. 2021).
- James, William, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur: Mit einem einführenden Essay von Peter Sloterdijk, übersetzt von Eilert Herms / Christian Stahlhut, Berlin 2014.

<sup>23</sup> Gauck, Rede zum Ende, gehalten am 18.1.2017.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Oswald, Die politische Funktion, 118. In anderer Weise hat auch Dominik Markl den Dekalog als „Verfassung“ bestimmt (Markl, Der Dekalog als Verfassung, 172).

- Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz (HERDER spektrum 5459), Freiburg i.Br. <sup>2</sup>2007.
- , Die Entstehung der Werte (Stw 146), Frankfurt a.M. (1999) <sup>8</sup>2019.
- Kronenberg, Volker, „Verfassungs-patriotismus“ im vereinten Deutschland; in: Das Parlament, 2009; digitalisiert: <http://www.bundestag.de/dasparlament/2009/28/Beilage/007.html> (abgerufen 1.6.2021).
- Krüger, Thomas, Die Stimme Gottes. Eine ästhetisch-theologische Skizze, in: Stefan Gehrig / Stefan Seiler (Hg.), Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2009, 41–65.
- , „Woran orientiert sich die Ethik des Dekalogs?“ in: idem (Hg.), Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (AThANT 96), Zürich 2009, 149–162.
- Langenscheidts Taschenwörterbuch (Hg.), Altgriechisch, Berlin <sup>11</sup>2002.
- Marl, Dominik, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5 (HBS 49), Freiburg i.Br. 2007.
- Oswald, Wolfgang, Die politische Funktion des Dekalogs, in: Joachim J. Krause / Wolfgang Oswald / Kristin Weingart (Hg.), Eigensinn und Entstehung der hebräischen Bibel. Erhard Blum zum 70. Geburtstag (FAT 136), Tübingen 2020, 111–127.
- , Lawgiving at the Mountain of God (Ex 19–24), in: Thomas B. Dozeman / Craig A. Evans / Joel N. Lohr (Hg.), The Book of Exodus. Composition, Reception and Interpretation, (VT.S 164), Leiden / Boston 2014, 169–192.
- Tillich, Paul, Der Mut zum Sein, in: Manfred Baumotte (Hg.), Tillich-Auswahl, Bd. 2: Die Zweideutigkeit des Lebens, Gütersloh 1980, 101–160.

# DAS GESETZ ALS VERTRAG

Zum archaisch-griechischen Hintergrund der Gesetzeskonzeptionen  
im Exodusbuch und im Deuteronomium

Wolfgang OSWALD

## 1. VERTRAG UND GESETZ IM EXODUSBUCH UND IM DEUTERONOMIUM

Im Zentrum des Buches Deuteronomium steht das Gesetzkorpus Dtn 12–26 bzw. 12–28. Georg Braulik vergleicht den Aufbau des dtn Gesetzes mit dem des Kodex Hammurapi und kommt zu dem Schluss: „Das Dtn ist also vor allem *Gesetz*.“<sup>1</sup> Damit sind aber Form und Funktion des Dtn noch nicht hinreichend beschrieben, denn

formmäßig verbindet die deuteronomische Tora [...] trotz ihrer Eigenart als Sozial- und Gesellschaftsordnung des Gottesvolkes Elemente eines altorientalischen Gesetzkodex mit denen eines Vertrags.<sup>2</sup>

Näherhin sei Dtn 5–28 „nicht nur von der Form eines Gesetzkodex, sondern zugleich von der Form eines ‚Bundes-‘, d.h. ‚Vertragsschlusses‘, her zu verstehen“. Denn:

Ein Vertrag ist im Gegensatz zu einem vorgeschriebenen Gesetz grundsätzlich bilateral, erfordert also trotz unterschiedlicher Abstufung des Verhältnisses der Partner eine Zustimmung, die sich im Vertragseid ausdrückt und auch die Konsequenzen von Vertragseinhaltung und Vertragsbruch übernimmt.<sup>3</sup>

Während Rechtssetzung im Alten Orient sonst ein hoheitlicher Akt des Monarchen ist, der keinerlei Zustimmung seitens des Volkes bedarf, ist bei einem Vertragsschluss die Zustimmung der Vertragspartner konstitutiv. Die Gesetzgebungserzählungen im Exodusbuch und im Deuteronomium vereinen nun diese beiden, im Alten Orient sonst getrennten Elemente. Sehr klar tritt dies in der Gottesbergerzählung hervor: Zunächst tut Mose dem Volk die Gesetze kund bzw. legt sie ihm vor (Ex 24,3a, vgl. 21,1), und die Volksversammlung fasst darüber einen Beschluss (24,3b). Dann liest Mose die nunmehr als Vertragsbe-

<sup>1</sup> Braulik, Deuteronomium, 156 (H.i.O.).

<sup>2</sup> Braulik, Deuteronomium, 156.

<sup>3</sup> Braulik, Deuteronomium, 158.

stimmungen verstandenen Gesetze erneut vor (24,7a) und das Volk verabschiedet diese zum zweiten Mal (24,7b), woraufhin Mose den Vertrag als geschlossen deklariert (24,8).

Auf Grund seiner Gestaltung als Abfolge von Mosereden ist derselbe Vorgang im Deuteronomium zwar literarisch, nicht aber verfassungsrechtlich anders gestaltet. Das Volk erklärt im Munde Moses seine Zustimmung zu den Gesetzen (Dtn 26,17) und vollzieht, wiederum im Munde Moses, in Dtn 29,9–12 den Eintritt in den Vertrag. Als rekapitulierende Erzählung im Munde Moses wird die Zustimmung des Volkes in Dtn 5,27b dargestellt: „Und du sollst alles zu uns reden, was Jhwh, unser Gott, zu dir reden wird, und wir werden es hören und tun.“

Die Vertragsstruktur der Gesetzgebungserzählungen im Exodusbuch und im Deuteronomium wird von fast allen Auslegern auf die altorientalischen Staatsverträge zurückgeführt, mittelbar auf die hethitischen des 2. Jts v. Chr. und unmittelbar auf die neuassyrischen des 7. Jhs v. Chr.<sup>4</sup>

Als Grund für die Übernahme der assyrischen Vertragskonzeption wird der jüdische Widerstand gegen die Oberherrschaft der Assyrer im 7. Jh. namhaft gemacht. Während realpolitisch der assyrische Großkönig dem König von Juda einen Vasallenvertrag aufoktroyierte, schließt im Deuteronomium der Gott Israels einen solchen Vertrag mit seinem Volk.

Die Rezeption des assyrischen Loyalitätseides entzieht dem assyrischen Großkönig die Loyalität. Wird sie nicht auf den jüdischen König, sondern Jhwh übertragen, ist damit eine Abkehr von dem assyrischen Staatsgedanken, aus dem Staat resultiere als einheitsstiftende Organisationsform Gerechtigkeit und Frieden, widersprochen. Nicht einem religiös überhöhten Repräsentanten des Staates, sondern Jhwh wird ungeteilt Loyalität geschuldet und damit die Loyalitätsforderung des Staates beschränkt.<sup>5</sup>

Jüdische Scheiber hätten demnach aus dem in Jerusalem archivierten Thronfolgevertrag für Assarhaddon einige Passagen in das Dtn übernommen, um durch diese gezielten Anspielungen die Loyalitätsforderung vom Großkönig auf den Gott Israels zu übertragen.<sup>6</sup> Vertrag und Gesetz wurden kombiniert, damit die Loyalitätspflicht gegenüber dem Großkönig unterlaufen werden kann.

<sup>4</sup> Braulik, Deuteronomium, 158–159.

<sup>5</sup> Otto, Deuteronomium, 694.

<sup>6</sup> Braulik, Deuteronomium, 172–175.

## 2. KRITIK AN DER AKTUELLEN STANDARDTHEORIE ZUM DEUTERONOMIUM

Nun sind an dieser aktuellen Standardtheorie zu einem spätmonarchischen Deuteronomium auch Zweifel laut geworden. Nach Christoph Koch weist das Dtn nicht nur Bezüge zu den assyrischen Thronfolgeeiden auf, sondern zu einer Mehrzahl von Verträgen aus der Levante und dem Zweistromland, sodass wenig für eine direkte literarische Übernahme aus *einem* Vertragswerk spricht.<sup>7</sup> Zudem weist Koch darauf hin, dass die dem Dtn eigentümliche Konzeption eines Vertrages zwischen Gott und Volk ohne Beteiligung eines Königs den Rahmen monarchischer Herrschaftsvorstellungen sprengt und daher nicht in monarchischer Zeit entstanden sein kann.<sup>8</sup>

Carly Crouch hat zudem in Zweifel gezogen, dass dem Dtn eine subversive Spitze zu entnehmen sei. Die supponierten Bezüge zu den assyrischen Thronfolgeverträgen seien viel zu unpräzise, als dass sie als solche überhaupt wahrgenommen werden könnten. Zudem sei es ganz unwahrscheinlich, dass die Thronfolge- oder andere Vasallenverträge öffentlich verlesen wurden. Das Dtn kann die unterstellte subversive Funktion daher gar nicht gehabt haben.<sup>9</sup>

Sollte es aber zutreffend sein, dass das Dtn gar keine subversiv-antiassyrische Haltung einnimmt, steht die Frage erneut im Raum, aus welchem Grund die eigentümliche Kombination von Vertrag und Gesetz vorgenommen wurde.

## 3. DIE FRÜHGRIECHISCHE KONZEPTION VON GESETZEN ALS VERTRÄGEN

Zur Klärung dieser offenen Frage sei im Folgenden ein Blick auf die Juda unmittelbar benachbarte Mittelmeerwelt gerichtet. Aus den frühgriechischen *Poleis* sind eine Vielzahl von Gesetzestexten überliefert, die in vielfacher Hinsicht Bezüge zu den Gesetzen des Pentateuch aufweisen, die auch verschiedentlich schon beschrieben wurden.<sup>10</sup>

Domingo Avilés hat griechische Verträge mit griechischen Gesetzen aus archaischer und klassischer Zeit verglichen und kommt zu dem Schluss:

<sup>7</sup> Koch, Vertrag, 315–317. Vgl. auch den Überblick bei Krause, Bedingungen des Bundes, 2–16.

<sup>8</sup> Koch, Vertrag, 317.

<sup>9</sup> Crouch, Israel and the Assyrians, insb. 123–124.

<sup>10</sup> Rütterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde; Hagedorn, Between Moses and Plato; Burckhardt / Seybold / von Ungern-Sternberg, Gesetzgebung in antiken Gesellschaften.



Es scheint mir ziemlich offensichtlich zu sein, dass es sich in Wahrheit nicht um zwei verschiedene Textgattungen handelt (sc. Vertrag und Gesetz, W.O.), sondern um eine einzige, aufgebaut nach einem einfachen, aber ziemlich genauen Schema und stilistisch sehr einheitlich gehalten. Die Herkunft dieser Gattung ist möglicherweise altorientalisch, wie ich schon im allgemeinen Teil dieser Arbeit gemutmaßt habe; jedenfalls ist das Staatsvertragswesen im ganzen Mittelmeerraum fassbar. Und es spricht auch sonst sehr viel dafür, dass es sich in den Augen der archaischen Griechen nicht um zwei verschiedene Rechtsinstitute, Gesetz und Vertrag, handelte, sondern um ein einziges, nämlich das auf einen Eid gestützte Versprechen aller Beteiligten, die jeweiligen Regeln zu befolgen.<sup>11</sup>

Nach dieser Rekonstruktion hat sich zunächst das altorientalische Institut des Staatsvertrags in neuassyrischer Zeit in der Mittelmeerwelt ausgebreitet.<sup>12</sup> In den *Poleis* der Archaik wurde es in den Bereich der Gesetzgebung übertragen: Gesetze wurden zu Verträgen zwischen den Mitgliedern einer *Polis*. Und diese Konzeption wurde nun wiederum – so die These der vorliegenden Studie – von den babylonier- bzw. perserzeitlichen Verfassern der Gottesbergerzählung und des Deuteronomium aufgegriffen.

Doch wichtiger als die historische Rekonstruktion von möglichen Transferwegen ist der rechtssystematische Vergleich der einschlägigen Gesetzestexte. Die in Frage stehenden, inschriftlich überlieferten Gesetzestexte aus Griechenland haben etwa folgenden Aufbau:<sup>13</sup>

- Einleitung mit variierenden Elementen, wozu gehören: Anrufung der Götter, Benennung („Beschluss“, „Satzung“), Bericht über das Zustandekommen („Die ... haben beschlossen ...“).
- Ausformulierung der Grundnorm, ggf. erweitert durch weitere Ausführungen der Grundnorm.
- Sanktionsdrohungen.
- Absicherung gegen Übertretung, Fälschung, Zerstörung und Aufhebung, ggf. durch Beeidung mit Segensverheißungen und Fluchandrohungen. In einigen Fällen Hinweis auf die Aufstellung in einem Heiligtum.

Dieses Aufbauschema ist dem der altorientalischen Verträge und dem des Dtn (Historischer Prolog und Grundsatzklärung – Einzelbestimmungen – Segen und Fluch) nicht unähnlich.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Avilés, Gesetze, 125.

<sup>12</sup> So auch Rollinger, Verschriftlichung, 369–425.

<sup>13</sup> Avilés, Gesetze, 124–125.

<sup>14</sup> Siehe Braulik, Deuteronomium, 158.

Anhand einiger Beispiele sei der Sachverhalt in den frühgriechischen Texten erläutert.

1) Verfassungsgesetz aus Dreros auf Kreta (650–600 v. Chr.)<sup>15</sup>

Gott [möge gnädig sein?!] So hat die Polis (= Versammlung) beschlossen: Wenn jemand Kosmos (= Oberbeamter) gewesen ist, soll derselbe während 10 Jahren nicht [wieder] Kosmos sein. Wenn er aber [wieder] Kosmos wird, soll er, in welchem Fall auch immer er ein Urteil abgibt, das Doppelte schulden und amtsunfähig sein, solange er lebt. Und was er als Kosmos verfügt hat, soll nichts gelten.

[– Die Gottheit möge den zugrunde richten. –?]

Eidesleister [sollen sein] der Kosmos (= das Kollegium), die Damioi (= Finanzbehörde?) und die Zwanzig (= der Rat) der Polis.

Wie in allen folgenden Inschriften werden in der Forschung zahlreiche Interpretationsfragen diskutiert, die hier nicht aufgegriffen werden können. Wichtig für die vorliegende Fragestellung ist die Kombination eines Gesetzes, hier das Verbot der Amtsiteration, mit davon abgesetzten Metatexten: einer – epigraphisch unsicheren – Fluchandrohung und einem Hinweis auf die Inkraftsetzung durch Eid. Eidesleister sind wie bei Verträgen diejenigen, die die Bestimmungen betreffen, hier das Kollegium der Kosmen sowie weitere führende *Politen*. Das Verfahren der Inkraftsetzung durch Eidesleistung der Beteiligten ist typisch für Verträge, wird hier jedoch auf ein Gesetz angewendet.

2) Landaufteilung („Siedlungsgesetz“) in Naupaktos (525–500 v. Chr.)<sup>16</sup>

Diese Satzung (τεθμός) über das Land soll bezüglich der Aufteilung von Plax, Hylia und Liskaria gültig sein, sowohl was die [privat] herausgeschnittenen als auch die öffentlichen [Landstücke] betrifft.

Erbberechtigung soll den Eltern und dem Sohn sein. [...]

Wer aber eine [Land]aufteilung sonst vorschlägt oder zur Abstimmung bringt im Ältestenrat (ἐν πρεΐγαι) [oder] in der Polis/Versammlung (ἐν πόλι) oder im Ausschuss (ἐν ἀποκλεσίαι), oder einen Aufstand (στάσιν) anzettelt über Landverteilung, der soll selbst verbannt werden und seine Nachkommenschaft für

<sup>15</sup> Übersetzung nach Brodersen et al., Inschriften, Bd. 1, Nr. 2 und Koerner, Gesetzestexte, Nr. 90. Zur unsicheren Zeile „Die Gottheit möge den zugrunde richten“ siehe Avilés, Gesetze, 96.

<sup>16</sup> Übersetzung nach Koerner, Gesetzestexte, Nr. 47; Brodersen et al., Inschriften, Bd. 1, Nr. 19; Avilés, Gesetze, 112–116. Etliche Einzelbestimmungen in Absatz 2 und am Ende wurden der Einfachheit halber weggelassen.

alle Zeit, sein Vermögen soll konfisziert werden, und das Haus soll bis zum Erdboden zerstört werden gemäß dem Gesetz über den Mord.

Diese Satzung soll heilig sein dem Apollon Pythios und seinen Tempelgenossen. [Den] aber, der dieses überschreitet, soll Verderbnis [treffen], ihm und [seiner] Nachkommenschaft und seinem Besitz. Dem aber, der [dieses] fromm beachtet, soll [der Gott] gnädig sein. [...]

Der Sache nach handelt es sich um ein Gesetz, das die Landaufteilung regelt, der Form nach abermals um eine gegenseitige Vereinbarung. Aus dem Änderungsverbot<sup>17</sup> in Absatz 3 geht hervor, wie das Verfahren abläuft: Man bringt in eines der drei genannten Gremien, Ältestenrat, Volksversammlung oder Ausschuss, einen Antrag ein mit der Absicht, das jeweilige Gremium möge einen entsprechenden Beschluss fassen. Das ist das übliche und auch nicht beanstandete Verfahren in diesem Gemeinwesen, verboten wird lediglich, dass das Thema der Landaufteilung erneut und mit abweichendem Beschlussvorschlag auf die Tagesordnung gesetzt wird. Die Widmung an die Lokalgöttheiten in Verbindung mit den Fluch- und Segensandrohungen entspricht wiederum dem, was man im Schlussteil eines Vertrages erwartet.

3) Eidesvereinbarung („Gründerpakt“) der Siedler von Kyrene (um 600 v. Chr.)<sup>18</sup>

Gott! Gutes Glück! Damis, Sohn des Bathykles stellte den Antrag (ῥίπτει):

Betrifft das, was die Theraier, [nämlich] Kleudamas Sohn des Euthykles, vorbringen, [nämlich] dass, damit die Stadt gefördert werde und es dem Volk der Kyrenaier wohlergehe, man gewähren solle den Theraiern das Bürgerrecht gemäß dem Herkommen, das die Vorfahren begründet haben, und zwar die, die Kyrene besiedelt haben von Thera aus, wie auch die, die in Thera geblieben sind – wie einst Apollon dem Battos und den Theraiern, die Kyrene besiedelten, Wohlergehen verhieß, wenn sie bei den Eidesvereinbarungen blieben, die die Vorfahren miteinander geschlossen hatten, als sie die Apoikie aussandten gemäß der Anordnung des Apollon Archegetes. Mit gutem Glück soll es [deshalb] Beschluss des Volkes sein:

Bleiben soll den Theraiern das gleiche Bürgerrecht auch in Kyrene ebenso. Ablegen sollen alle Theraier, die wohnhaft sind in Kyrene, denselben Eid, den die anderen einst geschworen haben, und eingeteilt werden sollen sie in eine Phyle, eine Patra (= Phratrie) und in neun Hetairien (= kleinere Einheiten). Aufschreiben soll man diesen Beschluss auf einer Stele aus Marmor,

<sup>17</sup> Die Änderungsverbote (vgl. auch Brodersen et al., *Inschriften*, Bd. 1, Nrn. 40, 52) sind der Sache nach mit Dtn 4,2; 13,1 zu vergleichen.

<sup>18</sup> Übersetzung nach Brodersen et al., *Inschriften*, Bd. 1, Nr. 6. Ausgelassen wurden die Zeilen 18–40. Vgl. auch Meiggs / Lewis, *Selection*, Nr. 5.

und aufstellen soll man die Stele im [von den] Vorfahren [begründeten] Heiligtum des Apollon Pythios. [...]

Unter diesen Bedingungen haben die Eideszeremonie durchgeführt die, die am Ort (= Thera) blieben und die, die um zu siedeln fortzogen. Und sie sprachen Flüche aus gegen die, die das Beschworene überträten und nicht daran festhielten, seien dies Leute von denen, die in Libyen siedelten, oder von denen, die hier blieben. Sie formten dazu wächserne Figuren und verbrannten sie unter Fluchformeln, nachdem alle zusammengekommen waren, Männer, Frauen, Jungen und Mädchen: Wer nicht bei diesen Eidbestimmungen bleibe, sondern sie übertrete, solle so zerschmelzen und zerrinnen wie die Figuren, er selbst, sein Geschlecht und sein Vermögen. Für die aber, die bei diesen Eidesbestimmungen blieben, sowohl die, die nach Libyen zögen als auch die, die in Thera blieben, solle es viel Gutes geben für sie selbst und ihr Geschlecht.

Das Siedlungsgesetz ist formal eine Vereinbarung der Theraier, die sie untereinander schließen. Aus Absatz 1 geht hervor, dass ein dazu legitimierter Bürger den Antrag in die Volksversammlung eingebracht hat. Weiter zeigt dieser Absatz, dass derartige Gesetze nicht säkular im modernen Sinne konzipiert sind, sondern vor einer Gottheit geschlossen werden, die über die Einhaltung der Gesetzesbestimmungen wacht. Der letzte Absatz gibt einen Einblick in den Ablauf der Inkraftsetzung des Gesetzes. Es findet eine Eideszeremonie statt, die wie bei Vertragsabschlüssen mit Fluchandrohungen und Segensverheißungen verbunden ist. Ähnlich wie in den altorientalischen Verträgen liegt der Schwerpunkt auf den Fluchandrohungen, die hier durch eine symbolische Aktion untermauert werden. Die Segensverheißung findet sich im Schlusssatz.

#### 4) Gesetz über umstrittenen Landbesitz („Lygdamis-Pakt“) aus Halikarnassos (465–450 v. Chr.)<sup>19</sup>

Dies hat beschlossen die Versammlung (*Táδε ὁ σύλλογος ἐβουλεύσατο*) der Halikarnassier und Salmakiteer und Lygdamis in der heiligen Agora (= Versammlung) im Monat Hermaion am fünften Tag seit seinem Beginn, unter Leon als Pyrtanen, dem Sohn des Oassassis, und Saryssollos, dem Sohn des Thekyilos, als Neopios (= Tempelaufseher) in Bezug auf die Mnemonen (= Merker/Archivare):

Man darf den Mnemonen weder Land noch Haus anvertrauen, solange Apollonides, Sohn des Lygdamis, und Panamyas, Sohn des Kasbollis, als Mnemonen amtieren und bei den Salmakitern Megabattys, Sohn des Aphyasis, und Phormion, Sohn des Panyassis als Mnemonen amtieren. [...]

<sup>19</sup> Übersetzung nach Koerner, Gesetzestexte, Nr. 84; Brodersen et al., Inschriften, Bd. 1, Nr. 52; Avilés, Gesetze, 117–118. Die Einzelbestimmungen wurden ausgelassen.

Wenn dieses Gesetz (*νόμον*) jemand aufheben will oder wenn er einen Abstimmung vorschlägt, dass dieses Gesetz (*νόμον*) nicht mehr bestehen solle, soll seine Habe verkauft werden und dem Apollon geweiht sein. Und er selbst soll für immer verbannt sein. Wenn ihm nichts im Wert von zehn Stateren gehört, soll er selbst verkauft werden zur Ausfuhr als Sklave, und keinerlei Rückkehr soll ihm möglich sein nach Halikarnassos.

Von den Halikarnasseern allesamt soll es jedem, der dies nicht übertritt, freistehen, gemäß dem, was sie bei einem Schlachtopfer beeidet haben und wie es geschrieben steht im Apollonium, Anklage zu erheben.

Interessant sind wiederum die metatextuellen Absätze 1, 3 und 4. Der einleitende Absatz 1 stellt fest, dass das Folgende ein Beschluss der Volksversammlung ist. Das Änderungsverbot in Absatz 3 enthält wie oben (2.) weitere Informationen zum Gesetzgebungsverfahren: Ein stimmberechtigter Bürger stellt in der Versammlung einen Antrag. Absatz 4 erinnert an die feierliche Beeidung des Beschlusses und an die Aufstellung der Ausfertigung im lokalen Tempel. Die Eideszeremonie derjenigen, die die Vereinbarung getroffen haben, entspricht dem Verfahren bei einem Vertragsabschluss. Gleichwohl wird diese Bestimmung dreimal als *νόμος* „Gesetz“ bezeichnet,<sup>20</sup> und auch in der Sache ist es ein Gesetz, und zwar eines, das den Umgang mit umstrittenem Besitz regelt.<sup>21</sup>

#### 4. GESETZ UND VERTRAG IM ALTEN TESTAMENT

Die Möglichkeit, Gesetze als Verträge zu verstehen, ergibt sich daraus, dass Verträge keineswegs nur zwischen zwei Parteien abgeschlossen werden können: „Es können auch drei, vier oder eine unüberschaubare Anzahl von Parteien vorhanden sein, die die für den Vertragsschluss notwendigen übereinstimmenden Willenserklärungen abgeben und sich somit rechtlich binden.“<sup>22</sup> Im AT liegt ein solcher Fall ganz explizit in Neh 10 vor. Die teilweise namentlich genannten Israeliten schließen eine gegenseitige Vereinbarung, also einen Vertrag, über die Praktizierung der Tora sowie einiger Zusatzbestimmungen.

Und im Hinblick auf all dieses schließen wir eine Vereinbarung ( *אָנְחָנוּ כְּרִיתִים* ( *אֶתְכֶּנָּה* ) und schreiben sie auf. Und auf der gesiegelten [Urkunde sind] unsere Obersten, unsere Leviten und unsere Priester. (10,1)

<sup>20</sup> In Z. 19 (im obigen Auszug nicht enthalten) sowie in den Zeilen 32 und 34–35 (im obigen Auszug in Absatz 3).

<sup>21</sup> Zur Diskussion, ob es sich um ein Gesetz, um einen Staatsvertrag oder um beides handelt, siehe Avilés, Gesetze, 118–123.

<sup>22</sup> Avilés, Gesetze, 104.

Der verwendete Begriff אִמְנָה *ʾāmānāh* („Vereinbarung“) wird in hier in Analogie zum Begriff בְּרִית *bērīt* mit einem Verbum der Wurzel כרת *krt* („schneiden“) verbunden. An der einzigen weiteren Stelle, an der das Lexem אִמְנָה *ʾāmānāh* noch vorkommt (Neh 11,23), verweist es auf ein Dekret des persischen Königs. Dieses Wort kann demnach sowohl einen Vertrag als auch ein Dekret bezeichnen. Dasselbe gilt für den Begriff בְּרִית *bērīt* („Vertrag“/„Bund“), von dem für die vorliegende Studie jene Belege relevant sind, in denen Mitglieder einer Gruppe eine Vereinbarung untereinander treffen: Gen 14,13; 2 Chr 15,12; 23,1.16; Esr 10,3; Ps 50,5; 83,6. So sieht etwa Joseph Blenkinsopp 2 Chr 15,12, Esr 10,3 und Neh 10 auf einer Linie, denn alle bezögen sich auf „a collective commitment to certain stipulations of law confirmed by an oath.“<sup>23</sup> Und zu Ps 50,5 schreibt Hossfeld:

Dagegen sind in V. 5 die Frommen die Bundschließenden. Eine vergleichbare Aussage findet sich nur noch in Neh 10,1.29f ... Somit liegt es näher von V. 5 her, einen nachexilischen Verpflichtungsakt auf das mosaische Gesetz im Stile von Ex 24 als ‚Sitz im Leben‘ bzw. Festhintergrund anzunehmen.<sup>24</sup>

Bei der Vorstellung eines als Vertrag verstandenen Gesetzes sind im AT daher zwei Dimensionen zu berücksichtigen. Zum einen geht es um einen von Gott geschlossenen Vertrag, der im Pentateuch stets mit בְּרִית *bērīt* bezeichnet wird, und zum anderen um die gegenseitige Vereinbarung der Israeliten, ein bestimmtes Gesetz zu praktizieren. Letztere wird in Esr 10,3 und Ps 50,5 ebenfalls als בְּרִית *bērīt* bezeichnet, in Neh 10,1 dagegen als אִמְנָה *ʾāmānāh*. In den Gesetzgebungsszenen des Pentateuch wird dieser gegenseitige Akt nicht begrifflich expliziert, sondern lediglich der von Gott ausgehende, mit בְּרִית *bērīt* bezeichnete. Gleichwohl ist der Aspekt der Gegenseitigkeit in Sätzen wie „Alle Worte, die Jhwh geredet hat, wollen wir tun“ (Ex 24,3bβ, vgl. Ex 24,7b; Dtn 5,27b) gegenwärtig. Man könnte auch übersetzen: „Alle Worte, die Jhwh geredet hat, lasst uns tun.“ Mit dem Ablegen dieser Erklärung verpflichten sich die Israeliten untereinander und gegenseitig, das Gesetz zu praktizieren. Dieser Aspekt wird dann in Esr 10,3; Neh 10,1; Ps 50,5 auch begrifflich expliziert.

## 5. ZUSAMMENFASSUNG

Das Bundesbuch und das dtn Gesetz werden in zweierlei Hinsicht als Vertrag verstanden, als Vertrag Jhwhs mit Israel und als gegenseitige Vereinbarung der

<sup>23</sup> Blenkinsopp, Ezra-Nehemia, 188.

<sup>24</sup> Hossfeld / Zenger, Psalmen, 313.

Israeliten. Die Auffassung, dass ein Gesetz ein Vertrag ist, den diejenigen schließen, die das betreffende Gesetz praktizieren wollen, ist typisch für personenverbandliche Gemeinwesen. Während die pentateuchische Konzeption des Gesetzes als Vertrag im Blick auf den alten Orient ein Fremdkörper ist, stellt sie im mediterranen Kulturraum den Normalfall dar. Fehlt ein Monarch, der Dekrete (oder ggf. auch Gesetze) in Gestalt einer hoheitlichen Setzung in Geltung setzt, fällt es den Mitgliedern des Gemeinwesens selbst zu, Gesetze durch gegenseitige Vereinbarungen zu verabschieden. Die dem Exodusbuch und dem Deuteronomium eigentümliche Kombination aus Gesetz und Vertrag ergibt sich mithin notwendig aus der Staatsform, die das Volk Israel darin annimmt. Ihr kulturgeschichtlicher Hintergrund sind die Verfassungen der *Poleis* des Mittelmeerraumes.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Avilés, Domingo, *Altgriechische Gesetze. Natur und Entwicklung eines Rechtsinstituts*, Freiburg (Schweiz) 2010.
- Blenkinsopp, Joseph, *Ezra-Nehemia (OTL)*, Philadelphia 1988.
- Braulik, Georg, *Das Buch Deuteronomium*, in: Christian Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1)*, Stuttgart 2016.
- Brodersen, Kai / Günther, Wolfgang / Schmitt, Hatto H. (Hg.), *Historische griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 1 (TzF 59)*, Darmstadt 1992.
- Burckhardt, Leonhard / Seybold, Klaus / Ungern-Sternberg, Jürgen von (Hg.), *Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel, Griechenland, Rom (BzA 247)*, Berlin 2007.
- Crouch, Carly, *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion (Ancient Near East Monographs 8)*, Atlanta 2014.
- Hagedorn, Anselm, *Between Moses and Plato. Individual and Society in Deuteronomy and Ancient Greek Law (FRLANT 204)*, Göttingen 2004.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, *Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB)*, Würzburg 1993.
- Koch, Christoph, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament (BZAW 383)*, Berlin 2008.
- Koerner, Reinhard, *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis. Aus dem Nachlaß von Reinhard Koerner, hg. von Klaus Hallof (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 9)*, Köln 1993.
- Krause, Joachim J., *Die Bedingungen des Bundes. Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen (FAT 140)*, Tübingen 2020.

- Meiggs, Russell / Lewis, David, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, rev. ed., Oxford 2004.
- Otto, Eckart, *Deuteronomium*, RGG<sup>4</sup> 2 (1999), 693–696.
- Rollinger, Robert, *Die Verschriftlichung von Normen. Einflüsse und Elemente orientalischer Kulturtechnik in den homerischen Epen, dargestellt am Beispiel des Vertragswesens*, in: idem / Christoph Ulf (Hg.), *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse*, Berlin 2004, 369–425.
- Rüterswörden, Udo, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22 (BBB 65)*, Frankfurt a.M. 1987.





# PROPHETEN



## ESHTA'OL AND DIVINATION *EN ROUTE* TO DAN IN JUDG 18

David S. VANDERHOOF

The following aphorism summarizes a short pericope in Qoheleth about the vagaries of human decision-making:

אִינְךָ יוֹדֵעַ אִי זֶה יִכָּשֵׁר הַזֶּה אוֹ-זֶה וְאִם-שְׁנֵיהֶם בְּאַחַד טוֹבִים:

One does not know which will prosper, this or that, or whether both of them alike will be good. Qoh 11:6b

In his commentary on Qoheleth, Thomas Krüger illumines the aphorism above with characteristic concision and erudition. The issue at stake in the larger pericope, Qoh 11:1–6, is the fundamental problem of how humans can discern value between competing courses of action and make a choice. Krüger emphasizes the quotidian context for the aphorism and suggests that the text “warns against trying to determine” the time for sowing “too exactly in order to exclude any uncertainty.”<sup>1</sup> Michael Fox similarly suggests that the passage advocates for a solution about how to determine the correct time for various actions by hedging against uncertainty: “we should compensate for ignorance by preparing for multiple possibilities [...] respond to ignorance not by inaction or passivity but by being flexible and diversifying our efforts and investments.”<sup>2</sup> Choon-Leong Seow, similarly, suggests that “Qohelet’s message is that one cannot have all the consequences calculated to the last detail before one proceeds with what needs to be done.”<sup>3</sup> Meanwhile, Alain Buhlman has discussed Qoh 11:1–6 in a slightly more circumscribed, technical way and linked the pericope, its specific terminology, and its concluding aphorism to the epistemological problems that also inform processes of divination.<sup>4</sup> This, indeed, seems apt. For although divinatory processes and terminology do not otherwise appear frequently in Qoheleth, the aphorism does exemplify the epistemological and phenomenological problems connected with divination.

An increasing body of literature has attended in recent decades to the immense diversity and hermeneutical sophistication of divinatory procedures in ancient Western Asia. Stefan Maul published a synthetic study of phenomena

<sup>1</sup> Krüger, *Qoheleth*, 195. It is a very great pleasure to dedicate these thoughts about Judg 18, Eshta’ol, and divination to my colleague Thomas Krüger, whose erudition and calm discernment have long inspired me.

<sup>2</sup> Fox, *Ecclesiastes*, 74.

<sup>3</sup> Seow, *Ecclesiastes*, 346.

<sup>4</sup> See Buhlman, *Qoheleth 11.1–6 and Divination*, 55–65.

pertaining to divination in Mesopotamia in his “Wahrsagekunst im alten Orient”.<sup>5</sup> In 2015, Ulla Susanne Koch offered a catalogue of first millennium divination texts in the series, “Guides to the Mesopotamian Textual Record”.<sup>6</sup> In 2017, Avi Winitzer published his book on “Early Mesopotamian Divination Literature”.<sup>7</sup> Slightly earlier, in 2016, Peter Struck published an ambitious monograph on the Hellenistic world of divination entitled, “Divination and Human Nature”.<sup>8</sup> And Martti Nissinen, late in 2017, published an assessment of prophecy in the ancient world that advocates for understanding prophecy as a form of divination.<sup>9</sup> Divinatory inquiries in the Hebrew Bible involve the problem of discerning, with the assistance of divine guidance, which is the more beneficial choice among two or more competing options.

In numerous examples of divination in the Hebrew Bible, to narrow the focus further, the specific problem to be decided by divinatory inquiry involves discerning between two or more actual roads, paths, bi-ways, courses, directions, or the like. In other words, divinatory inquiries in the HB quite often involve solicitation of oracular responses to determine whether someone will prosper when he moves across space if he chooses one road or another. The underlying assumption, informed by awareness of the inherent risks associated with travel, is that one road will lead to well-being, the other to disaster. The correct choice between the two roads can be elicited from God through divination inquiries. Or, we may phrase the matter in reverse (and negatively) with a reference to the people’s obstinacy about accepting directional advice in Jeremiah:

<sup>5</sup> See Maul, *Die Wahrsagekunst im alten Orient* (trans. *The Art of Divination in the Ancient Near East*), *passim*.

<sup>6</sup> See Koch, *Mesopotamian Divinatory Texts*, *passim*.

<sup>7</sup> See Winitzer, *Early Mesopotamian Divination Literature*, *passim*.

<sup>8</sup> See Struck, *Divination and Human Nature*, *passim*. Struck’s point of departure in analyzing divination rests in cognitive psychology and an effort to apprehend how humans in antiquity processed “surplus knowledge,” what modern psychologists organize under the rubric of intuition.

<sup>9</sup> See Nissinen, *Ancient Prophecy*, *passim*. Nissinen’s succinct statement on divination as it pertains to prophecy deserves citation:

The rationale behind divination is, thus, (1) the human experience of the lack of full knowledge of things essentially important for running the everyday life; (2) the belief in superhuman full-access agents [i.e., gods] who possess this strategic information and (3) the availability of this information to humans to a certain extent by way of consulting the full-access agents with the help of divinatory experts. The need for divination is triggered by uncertainty, and its purpose is to become conversant with superhuman knowledge in order to “elicit answers (that is, oracles) to questions beyond the range of ordinary human understanding.” Where the source of the uncertainty is found in human ignorance of divine decrees, divination is there to help both individuals and communities to explain contingency, to reduce anxiety about the uncertainty and insecurity of human life, and to cope with the risk brought about by human ignorance (12).

Nissinen argues throughout the work, therefore, that “the phenomenon of prophecy should be regarded as another type of divination of the intuitive kind, not an antithesis of divination at large” (19).

כֹּה אָמַר יְהוָה עֲמְדוּ עַל־דַּרְכֵיכֶם וּרְאוּ וּשְׁאַלְוּ | לַנְּתִיבוֹת עוֹלָם אִי־זוֹה דֶּרֶךְ הַטּוֹב וּלְכוּ־בָהּ  
וּמִצְאוּ מְרֻגְעֵי לְנַפְשְׁכֶם וַיֹּאמְרוּ לֹא נֵלֵךְ:

Thus said YHWH, “stand athwart the roads and consider,<sup>10</sup> request an oracle [וּשְׁאַלְוּ] about ancient paths, which one is the road of wellbeing, then walk in it and find repose for yourselves.” But [the people] said, “we won’t walk.”  
Jer 6:16

Of course, Jeremiah’s usage can be understood figuratively: to proceed on the “road of wellbeing” is to prosper in life; to choose knowingly an incorrect route leads to stumbling or other disasters.<sup>11</sup> Such figurative uses are ubiquitous in the HB, but behind them is very often the practical necessity of divining an actual route of travel or conduct.

An understudied set of allusions to phenomena pertaining to divination and movement through space appears in the narrative concerning the tribe of Dan and its relocation from the region around Zorah and Eshta’ol, in the Shephelah, to the vicinity of Laish, north of the Huleh basin (Judg 18). The first section of this narrative, Judg 18:1–6, begins by noting that “there was no king in Israel” (cf. Judg 17:6; 19:1; 21:25)<sup>12</sup> and that the “Danite tribe sought for itself a נַחֲלָה (patrimony)<sup>13</sup> to settle,” because no patrimony had yet formally been allocated to the Danites.<sup>14</sup> They were, according to the Judges narrative, squatters on the border between Judah and Philistia. In the narrative of Judg 18, therefore, the Danites send out five warriors from the vicinity of Zorah and Eshta’ol, the towns associated with their מִשְׁפַּחָה (region of [temporary] settlement),<sup>15</sup> to spy and reconnoiter the land to the Northeast, presumably in search of a permanent tribal patrimony (v. 2). The five men sally forth and reach the hill country of Ephraim, approximately 60km northeast, arriving at the house of Micah, whose story about constructing a shrine – replete with cultic paraphernalia – had been

<sup>10</sup> The verb רָא indicates that the subjects should visually “assess” or “inspect” the different routes.

<sup>11</sup> Compare Jer 42:3: וַיֹּגְדִלְנוּ יְהוָה אֱלֹהֵיךָ אֶת־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נִלְדָּבָה וְאֶת־הַדֶּבַר אֲשֶׁר נִעֲשָׂה: “Let YHWH your God tell us the road on which we should go, and what we should do” (Jer 42:3). For the “stumbling” idiom, see, e.g., Jer 18:15: כִּי־שָׁכַחְנִי עַמִּי לְשׂוֹא יָקִטְרוּ וַיִּכְשְׁלוּם בְּדַרְכֵיהֶם שְׁבִילֵי עוֹלָם: “Yet my people have forgotten me and offer incense to a delusion; these make them stumble on their roads—ancient routes—to proceed on byways, [on] a road not built up.” Here apostasy is compared to a traveler taking an untracked road; the text, William McKane argues, describes Israel’s “lostness on paths which are dangerous and in travelling along which [Israel] is not rightly guided” (McKane, *Jeremiah I*, 433).

<sup>12</sup> On the significance of this idiom in Judg 17–18, see Noth, *The Background of Judges 17–18*, 68–85.

<sup>13</sup> For a recent and thorough survey of the meaning of the term and its ANE context, see Vos, *Some of the Other Works of the Torah*, *passim*.

<sup>14</sup> On the tradition of the lack of patrimony for Dan, see Bray, *Sacred Dan*, 16–28.

<sup>15</sup> See Vanderhooft, *The Israelite mišpāhā*, 2009.

introduced in Judg 17.<sup>16</sup> At Micah's house-shrine, the five Danite spies recognize "the voice" of an unnamed Levite – about whom the reader had also learned in chapter 17. The itinerant Levite had been recruited as a priest into Micah's household. The Danite spies pose detailed questions about how and why the Levite had come to be there (18:3). The Levite gives a general response and asserts that "Micah paid me and I became his priest" (18:4). For reasons that remain unstated, the priest's answer immediately prompts the five Danites to have the Levite make an oracular divination request on their behalf: שְׁאַל־נָא בְּאֱלֹהִים וְנִדְעָה: "Please make a divination request (שאל)<sup>17</sup> of Elohim, so that we may know whether the route on which we have embarked will prosper" (18:5).<sup>18</sup> The Levite priest, presumably after making the oracular inquiry (although this is not explicit, see below) replies: לָכוּ לְשָׁלוֹם נִכַּח יְהוָה: "Go in peace; Yhwh is out in front of the route upon which you are proceeding" (18:6). The syntax of the priest's response suggests that the Danites can go in peace (safety) because Yhwh (not Elohim) is a kind of guide or scout, protecting them on their way.<sup>19</sup> Niditch emphasizes that the five Danites "make use of [the Levite's] skills as diviner and ask formulaically for him to make inquiry of" God.<sup>20</sup> The precise topic of their divination inquiry is

<sup>16</sup> For a discussion and extensive bibliography on the scholarly analysis of Micah's cult paraphernalia, see Cox / Ackerman, Micah's Teraphim, *passim*.

<sup>17</sup> Westermann correctly notes that oracular inquiries, including those using lots, are often associated with the verb שאל: "Die Gottes-Befragung durch Lose, die nur Entscheidungsfrage sein kann, also nur die Antwort ja oder nein von Gott erwartete, setzt das Ergehen des Wortes Gottes in einem technisch-zeichenhaften Vorgang voraus" (idem, Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, 29); also Madl, Die Gottesbefragung mit dem Verb *šā'al*, 37–70; Soggin states simply that it is "a technical term for inquiring by means of an oracle," (idem, Judges, 272); also Thelle, Ask God, 41–72; also eadem, Reflections, 7–33. Cryer, in addition to analyzing such divinatory procedures, has highlighted the negative scholarly attitudes to non-prophetic divination in general (see idem, Divination in Ancient Israel, 231–238). Bray has rightly noted the centrality of this inquiry within the context of Judg 17–18 (see below).

<sup>18</sup> The book of Judges opens with a similar divinatory use of the verb (1:1). It occurs as well in the narrative of Judg 20 (vv. 18, 23, 27). Its connection to seeking welfare on one's route of travel has also been noted by Thelle, Ask God, 58–65.

<sup>19</sup> Axel Knauf's translation catches the significance of the formulation: "Vor JHWH liegt euer Weg, den ihr gehen werdet (idem, Richter, 147); similarly Walter Gross, "Vor JHWH liegt euer Weg" (idem, Richter, 750). This is against Bray, who translates, "the course you are pursuing is pleasing to Yahweh" (idem, Sacred Dan, 112). Bray follows the paraphrase of the literal translation in BDB (647a): "before [Yhwh] is your way, i.e. under his eye and favourable regard." This approach, and most English translations, fail to capture the literal significance of the preposition נִכַּח in this verbless clause. *DCH* 691, s.v. 1b helpfully illumines the literal sense. The shift from the Danites' divination request naming Elohim to the priest's response naming Yhwh may be significant. As Gross notes, the Danites themselves do not use the proper name Yhwh (idem, Richter, 783).

<sup>20</sup> Niditch, Judges, 182.

whether their דרך, “route,” will prosper:<sup>21</sup> they apparently have a distant goal and are concerned about the success (and possibly safety) of their effort to reconnoiter the land. The Levite insists that Yhwh will precede them en route and that they should go in peace. The five men then set out and reach Laish (v. 7), in the far north, some 170km from the Ephraimite hill country and about 230km from Eshta'ol. At Laish, the five take the measure of the inhabitants, who are said to be living after the manner of Sidonians, free from hostility (18:7). The narrative then has the five Danites return to Zorah and Eshta'ol to urge their fellows to dispossess the residents of the land (without, however, explicitly naming the city of Laish as their goal; v. 8).

The reader might pause after this first narrative unit in Judg 18 to consider that as the five Danites spies are said to move from the Judean Shephelah up through the Ephraimite hill country, their chance encounter with the Levite priest prompts them to have the Levite initiate a divination inquiry about the prospects of success upon their route. Here an interesting question arises: had the five men departed Zorah and Eshta'ol, the towns associated with Dan, without having planned an itinerary or having made a divination inquiry about the success or safety of their journey? This seems unlikely, for the simple reason that one of their home towns is actually called Eshta'ol.

As Charles Burney noted in a short article in 1911, the name Eshta'ol might mean something like “Place of consulting the oracle.”<sup>22</sup> Burney elaborated on what was already a suggestion in the BDB lexicon concerning the place name – “in form like the inf. of the Arab. VIII conj. from שאל” – and confirmed that the morphology of the place name would be that of the “Ift' al conjugation.” Hans Bauer, in 1930, concurred in the morphological analysis and discerned in the name Eshta'ol the designation for an “Orakelstätte,” “wo man Bescheid holt.”<sup>23</sup> James Montgomery likewise agreed with Burney, adding possible corroboration from Ugaritic nominal formations, and stated that Eshta'ol referred to an “oracle site where the deity was ‘asked’.”<sup>24</sup> This judgment has remained persuasive. In an entry on “Archaic Vestiges” in Biblical Hebrew, Yoel Elitzur confirms the

<sup>21</sup> צל"ח דרך has to do with the success of a venture involving travel across space. See, e.g., the narrative of Abraham's servant traveling to “the city of Nahor” to seek a wife for Isaac in Gen 24:21, 40, 42, 56 (in 24:7, Abraham asserts that YHWH will send his *mal'āk* ahead of Abraham's servant to guarantee the journey). Additional divinatory procedures for identifying a bride also figure in the story. In the curses of Deut 28, one curse states that לֹא תִצְלַח אֶת-דְּרֹכֶיךָ וְהָיִיתָ אֶדְעֻשׁוּק “you will not prosper [on] your routes, but you will be constantly abused and robbed, with no deliverer” (Deut 28:29). “Abuse” and “robbery” are two of the standard risks faced by travelers. According to the Second Isaiah, Cyrus “will prosper on his route” (Isa 48:15). The confounding problem of why the wicked prosper in their routes is pondered using the same idiom in Jer 12:1 and Ps 37:7.

<sup>22</sup> Burney, On Certain South Palestinian Place-Names, 83–84.

<sup>23</sup> Bauer, Die hebräischen Eigennamen, 77.

<sup>24</sup> Montgomery, Some Oracle Place Names, 61.



older view that the place name Eshta'ol – and the morphologically identical Eshtamo'a<sup>25</sup> – “are nouns belonging to the Gt verbal form, which exists in a number of Semitic languages, but not in attested forms of Hebrew or Aramaic. Their derivational pattern is identical to that of the eighth verbal noun in Arabic (*ifti'āl*), but in accordance with the rules of Hebrew phonology.”<sup>26</sup> Nadav Na'aman similarly acknowledged this interpretation of the name Eshta'ol and even linked it, following a suggestion of Zadok, to the place name Shiloh, which appears in the concluding verse of the chapter (Judg 18:31).<sup>27</sup> The vestigial morphology of the geographical name, Eshta'ol, does not help narrow the date of composition for the narrative, but it does point to the toponym's pre-Israelite (or, at least, pre-Hebrew) antiquity and indicates that the site was specially known in pre-Israelite times as a place for acquiring divination oracles. The Israelites inherited and presumably well understood the notion inherent in the name that it was a destination for divination. But why this site? And what does its name have to do with the narrative in Judg 18?

Eshta'ol is located on the western edge of the descent from the Shephelah Hills onto the coastal plain. It lies just to the North of Zorah, which was itself bounded on the South by the Wadi Sorek. Eshta'ol, along with Zorah, is a classical border location. The place name indicates that the town was long known as a divinatory locale, and its geography indicates that it was liminal between the Hills to the East and the Plain to the West. My suggestion is that the combination of these two elements suggests that Eshta'ol was linked with making divination inquiries to serve the needs of travelers.<sup>28</sup> In the narrative context of the book of Judges, of course, movement west from Eshta'ol into the plain was a problematic proposition given the settlement of the Philistines in the plain. The Samson narratives in Judg 13–16, which insist that Samson was born and reared in the region between Zorah and Eshta'ol (Judg 13:1, 25; 16:31), assume the liminal status of the Danites and acknowledge that their westward movement was fraught with

<sup>25</sup> On the parallel to Eshta'ol, see Bauer, *Die Hebräischen Eigennamen*, 77. Although I am unaware of any scholar who has argued it, I suspect that the meaning of this place name is, on analogy with Eshta'ol, “place of legal disputation.” On the forensic legal meaning of ע"מ"ש, “to hear a case,” see Holtz, *Praying Legally*, 114–121.

<sup>26</sup> Elitzur, *Archaic Vestiges*.

<sup>27</sup> See Na'aman, *Samuel's Birth Legend*, 57.

<sup>28</sup> Note that the so-called Ark Narrative in 1 Sam 4–7 presumes that this precise region is the zone of contact in the resolution of the conflict between Philistia and Israel about possession of the ark. The entire Ark Narrative complex revolves around the problem of divinatory inquiry as it pertains to regional divine control: Yhwh vs. Dagon. At the conclusion of the narrative, the Philistines themselves perform an elaborate divinatory procedure to effect the return of the ark of Yhwh to Israel across this contested boundary in the vicinity of Beth Shemesh, immediately to the southwest of Eshta'ol. On the function of border shrines or sanctuaries according to this paradigm, see Hutton, *Local Manifestations of Yahweh*, 177–210. For a suggestive parallel in the Hellenistic world, see Sinn, *Influence of Greek Sanctuaries*, 67–74.

peril. If the analysis given above about the meaning of the toponym Eshta'ol and the link between the name and its physical geography is correct, then it makes sense that the Danite spies, precluded from moving westward, set out in a north-east direction. On the other hand, it hardly seems probable that the Judges narrator assumed that the five Danites would have sallied forth from near Eshta'ol without requesting an oracle about the direction, terminus, and probable success of their journey. After all, they departed from "Divinapolis."<sup>29</sup>

What narrative logic then explains why the five men feel compelled to solicit an oracular inquiry of Elohim after they encounter the Levite priest at Micah's house-shrine? After all, the men were still a great distance from what would be their eventual destination, Laish. It is possible, of course, that their request for an oracle might have been simply fortuitous: when an opportunity presents itself, seize it. They happened upon a divination expert, so they did what travelers often do and posed their query.

On the other hand, a parallel from an older Ugaritic text might offer additional insight. In the tale of Kirta, the king of Beit-Hubur, when he is mourning the deaths of his wife and children, he has a dream (*hlm*). In it, El comes to Kirta and commissions him to march forth to obtain a new wife, Ḥuraya, a princess of Udum, the unknown city of king Pabail. Kirta accepts El's commission communicated in the dream, makes appropriate offerings to El in an elaborate banquet, prepares his forces, and marches forth to Udum. At the end of the third day of the army's march, we read the following:

He arrives at the shrine (*qds*) of Asherah (*'Aṭiratu*) of Tyre,  
 At the shrine of the Goddess of Sidon.  
 He there makes a vo[w, Ki]rta the Noble:  
 "As Asherah of Tyrians lives,  
 The Goddess of the Sidonians,  
 If (*hm*) I take Ḥuraya into my palace,  
 And have the girl enter my court,  
 Her two parts I'll make silver,  
 Her third part I'll make gold!"<sup>30</sup>

The question arises: why would Kirta, in possession of an authorizing oracle of El (which came via an unmediated dream) and after having made appropriate offerings to El, also choose to visit the shrine of Asherah of Tyre to offer a vow to ensure his success en route to Udum? One might guess that Kirta knew the goddess – or specialists at her shrine – were especially attentive, or that the

<sup>29</sup> The suggestive rendering was offered by my student, Luiz Gustavo Assis, in conversation.

<sup>30</sup> *KTU* 1.14 col. IV 34–43; the translation is that of Greenstein, *Kirta*, 19–20, col. IV 34–43. The pertinence of this passage for interpreting Judg 18 was suggested to me in conversation with Ron Hendel.

shrine was a well-known place for travelers to make vows. Or perhaps Kirta was doing what royal entourages often did when travelling and sought out divine travelers' insurance. But let me present another, tentative possibility: perhaps Kirta knew that his enterprise would require him to pass out of his own native territory near Beit-Hubur and he sought divine verification that the distant venture El had sent him on would prove successful. Was the attribute of Asherah as recipient of vows and mistress of divination (see Hos 4:12–14<sup>31</sup>) relevant for Kirta's movement from one region into another as he moved south? The idea that travelers would direct an oracular inquiry to a deity before departing or upon reentering the deity's region of effective control is not unusual. Parallels may perhaps be recognized in the narratives of Gen 24 and 32. Assurance of protection when traveling across boundaries is not the only reason why a person could choose to petition a patron deity, of course, but it is rather prominent.

Within Judg 18, the narrative clearly is designed to show how the city of Dan becomes the locus of a key sanctuary on the liminal northern edge of the Israelite kingdom. Bray has well illustrated that the third movement of the narrative, 18:11–20, illumines how the cultic paraphernalia of Micah's house shrine were seized and relocated to Laish/Dan.<sup>32</sup> The Danites, we read, ויקחו את־פְּסֶל הָאֲפֹד וְיִקְחוּ וְאֶת־הַתְּרָפִים וְאֶת־הַמַּטְכָּה “took the *pesel*, the ephod and the *teraphim*, as well as the metal image” (v. 18). Crucially, the ephod is well known as a cultic item associated with divination.<sup>33</sup> Its transport to Dan may well recall the significance of this temple as a shrine well known for requesting divination inquiries. Commentators, of course, dispute whether this narrative was originally a positive *hieros logos* for the foundation of the temple at Dan, or whether it was a later polemical repudiation of the temple, its priesthood, its association with the northern kingdom/Jeroboam I., the bull cult, or all of the above.<sup>34</sup> However such issues are resolved, I would like to draw a connection between the geographical origin of the Danites near Zorah and Eshta'ol, their eventual residence at Tel Dan, and the link between these forged through divination. My suggestion is that, in their peregrinations and resettlement, the Danites of Eshta'ol (and Zorah) effectively relocate one of the key cultic properties of their divinatory home town from the border of the Shephelah (between Judah and Philistia) to the border region at the extremity of the northern kingdom (between Israel and Aram). Divine assurance of the legitimacy of this transfer of properties is offered during

<sup>31</sup> The polemical formulation about divination inquiries in Hos 4 may imply an awareness that Asherah was a subject of divination: עַמִּי בָעֵצוֹ יִשְׁאֵל וּמַקְלוֹ יִגִּיד לוֹ “my people makes divination by its wood, its rod informs it” (vv. 12–14). Compare Mic 5:11–13 and Hab 2:18–19. See Smith, *The Early History of God*, 117.

<sup>32</sup> See Bray, *Sacred Dan*, 110–137.

<sup>33</sup> See Bray, *Sacred Dan*, 112–118; Cryer, *Divination in Ancient Israel*, 281; Meyers, *Ephod*, 550–551.

<sup>34</sup> The history of scholarship is surveyed by Bray, *Sacred Dan*, *passim*.

the spies' sojourn at the House of Micah and the Levite's divination inquiry at their behest. I would add, moreover, that Dan was not alone in this new geographical situation.

Dan was paired on its west by Abel Beth Ma'acah, Tell Abil el-Qameh. Its position on the road transiting into the Phoenician zone to the northwest and to the Aramean zone to the north and northeast is noteworthy: Abel Beth Ma'acah was strategically situated on major trunk roads and was, during the monarchic era, a frontier town.<sup>35</sup> One thinks of the proverbial utterance invoked by the "wise woman" at that site in the narrative about Joab besieging it; she makes a political deal with Joab to toss the head of Sheba ben Bichri over the wall when he seeks protection in the city after his revolt against David.

וַתֹּאמֶר לְאִמֶּר דָּבָר וַדְּבִרוּ בְּרֵאשֹׁנָה לְאִמֶּר שָׂאֵל יִשְׁאַלוּ בְּאַבֵּל וְכֵן הָיָתָמוּ:

She replied, "they often used to utter a saying in previous times: 'make a divinatory inquiry at Abel,' and thus they divined(?). 2 Sam 20:18

The woman's allusion to the proverbial utterance recognizes a special connection between divination and the city, and not a few scholars have associated her with a Pythia-type figure, expert in oracular divination, or at least divinatory speech, as Hamori termed it.<sup>36</sup> Possible archaeological reflexes of divinatory practice at the site were recently excavated. In a late Iron I context, a quite distinctive room containing a number of peculiar features was excavated. Adjacent to this room to the west, and evidently dating to the next phase of the site, the Iron Age IIA, excavators recovered a juglet containing 425 astragali on a small round podium of brick and stone above a finely paved floor. As the excavators, Nava Panitz-Cohen and Naama Yahalom-Mack suggest, these can well be understood as having an association with divination.<sup>37</sup> The connection of the town of 'Abel Beth Ma'acah with the proverb about divination might have resulted from one of several causes: the town might have been renowned as the residence of specialized diviners (of the Pythia type); or, perhaps, it might have been geographically well positioned to serve as a place of divination. As a border site, a liminal place – just like Eshta'ol and Dan – Abel might have afforded a last

<sup>35</sup> See Dever, 'Abel-Beth-Ma'acah, 211: The strategic location of 'Abel-beth-Ma'acah in the pass is enhanced by the fact that it is hemmed in on the west by the steep slopes of the Lebanon Range and on the east by the marshes of the Huleh. Thus, the major north-south route through the Beq'a, which carried nearly all traffic between Egypt and Mesopotamia in antiquity, must have run directly by the site. Indeed, all the literary sources, biblical and extra-biblical, stress the strategic location of 'Abel-beth-Ma'acah on the main itinerary, after 'Iyyon in the southern Beq'a and before Hazor and towns in Upper Galilee. 'Abel-beth-Ma'acah also lay at a major crossroads, since an east-west trunk road ran from Banias at the foot of Mt. Hermon westward to 'Abel and thence to Tyre and the Phoenician coast.

<sup>36</sup> See Hamori, *Women's Divination*, 141–147.

<sup>37</sup> Panitz-Cohen / Yahalom-Mack, *The Wise Woman of Abel Beth Maacah*, 26–33.

opportunity for divination under the auspices of the local god before transiting his territory into that of another deity. Judg 18, at some stage of its development, may therefore have offered a foundation narrative for the shrine at Dan as a kind of rival to Abel. The Judges narrative claims that Dan's first Israelite residents established the city – and by implication its liminal shrine – to function as a key border shrine, perhaps shifting the functions of the original Eshta'ol to a new border location, one marking the extent of Yhwh's regional sovereignty.

#### BIBLIOGRAPHY

- Amit, Yairah, Hidden Polemic in the Conquest of Dan. *Judges XVII–XVIII*, VT 40 (1990), 4–20.
- Bartusch, Mark W., *Understanding Dan. An Exegetical Study of a Biblical City, Tribe and Ancestor* (JSOTSup 379), Sheffield 2003.
- Bauer, Hans, Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle, ZAW 48 (1930), 73–80.
- Bauer, Uwe F. W., Judges 18 as an Anti-Spy Story in the Context of an Anti-Conquest Story. *The Creative Usage of Literary Genres*, JSOT 88 (2000), 37–47.
- BDB see: Brown / Driver / Briggs.
- Brown, Francis / Driver, Samuel R. / Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907.
- Buhlman, Alain, Qoheleth 11.1–6 and Divination, in: Todd Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSOTSup 245), London 2003, 55–65.
- Burney, Charles F., On Certain South Palestinian Place-Names, JTS 13/49 (1911), 83–84.
- Bray, Jason, *Sacred Dan. Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17–18* (LHB/OTS 449), New York 2006.
- Clines, David J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vols., Sheffield 1993–2011.
- Cox, Benjamin D. / Ackerman, Susan, Micah's Teraphim, JHS 12 (2012), Article 11.
- Cryer, Frederick H., *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment* (JSOTSup 142), Sheffield 1994.
- Dever, William G., 'Abel-Beth-Ma'acah. Northern Gateway of Ancient Israel, in: Lawrence T. Geraty / Larry G. Herr (eds.), *The Archaeology of Jordan and Other Studies. Presented to Siegfried H. Horn*, Berrien Springs 1986, 207–223.
- DCH see: Clines.
- Elitzur, Yoel, *Archaic Vestiges*, *Encyclopedia of the Hebrew Language* (2013), [http://dx.doi.org/10.1163/2212-4241\\_ehl1\\_EHLL\\_COM\\_00000258](http://dx.doi.org/10.1163/2212-4241_ehl1_EHLL_COM_00000258).
- Fox, Michael, *Ecclesiastes* (JPS), Philadelphia 2004.

- Greenstein, Edward L., Kirta, in: Simon B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry* (SBLWAW 9), Atlanta 1997, 9–48.
- Gross, Walter, Richter (HThKAT), Freiburg 2009.
- Hamori, Esther J., *Women's Divination in Biblical Literature. Prophecy, Necromancy and Other Arts of Knowledge* (AYBRL), New Haven 2015.
- Holtz, Shalom E., *Praying Legally* (BJSt 364), Providence 2019.
- Hutton, Jeremy M., *Local Manifestations of Yahweh and Worship in the Interstices. A Note on Kuntillet 'Ajrud*, JANER 10 (2010), 177–210.
- Kitz, Ann Marie, *Prophecy as Divination*, CBQ 65/1 (2003), 22–42.
- Knauf, E. Axel, Richter (ZBK), Zürich 2016.
- Koch, Ulla Susanne, *Mesopotamian Divinatory Texts. Conversing with the Gods. Sources from the First Millennium BCE* (GMTR 7), Münster 2015.
- Krüger, T., *Qoheleth (Hermeneia)*, Philadelphia 2004.
- Madl, Helmut, *Die Gottesbefragung mit dem Verb šā'al*, in: Heinz-Josef Fabry (ed.), *Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. Johannes Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern* (BBB 50), Köln / Bonn 1977, 37–70.
- Maul, Stefan M., *Die Wahrsagekunst im alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*, München 2013; English translation: McNeil, Brian / Edmonds, Alexander J., *The Art of Divination in the Ancient Near East. Reading the Signs of Heaven and Earth*, Waco 2018.
- McKane, William, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah I* (ICC), Edinburgh 1986.
- Meyers, Carol, Ephod, in: David N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, 2.549–551.
- Montgomery, James A., *Some Oracle Place Names*, JBL (1935), 61–62.
- Moster, David Z., *The Levite of Judges 17–18*, JBL 133/4 (2014), 729–737.
- Na'aman, Nadav, *Samuel's Birth Legend and the Sanctuary of Shiloh*, JNSL 43/1 (2017), 51–61.
- , *The Danite Campaign Northward (Judges VXII–XVIII) and the Migration of the Phocaeans to Massalia* (Strabo IV 1,4), VT 55/1 (2005), 47–60.
- Neef, Heinz-Dieter, *Michas Kult und Jahwes Gebot. Jdc 17,1–18,31. Vom kultischen Pluralismus zur Alleinverehrung JHWHs*, ZAW 116 (2004), 206–222.
- Niditch, Susan, *Judges (OTL)*, Louisville 2008.
- Niemann, Hermann M., *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (FRLANT 135), Göttingen 1985.
- Nissinen, Martti, *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford 2017.
- , *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBLWAW12), Atlanta 2003.
- Noth, Martin, *The Background of Judges 17–18*, in: Bernard W. Anderson / Walter Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, New York 1962, 68–85.
- Panitz-Cohen, Nava / Yahalom-Mack, Naama, *The Wise Woman of Abel Beth Maacah*, BAR July-October (2019), 26–33.
- Seow, Choon-Leong, *Ecclesiastes (AncB 18C)*, New Haven 1997.

- Sinn, Ulrich, The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power, in: Pontus Hellström / Brita Alroth (eds.), Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993 (Boreas 24), Uppsala 1996, 67–74.
- Smith, Mark S., The Early History of God, 2nd ed., Grand Rapids 2002.
- Soggin, J. Alberto, Judges (OTL), Philadelphia 1981.
- Struck, Peter T., Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity, Princeton 2016.
- Thelle, Rannfrid I., Ask God. Divine Consultation in the Literature of the Hebrew Bible (BBET 30), Frankfurt a.M. 2002.
- , Reflections of Ancient Israelite Divination in the Former Prophets, in: Mignon R. Jacobs / Raymond F. Person Jr. (eds.), Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History. Portrait, Reality, and Formation of A History (Ancient Israel and Its Literature 14), Atlanta 2013, 7–33.
- Vanderhooft, David S., The Israelite *mišpāḥâ*, the Priestly Writings, and Changing Valences in Israel's Kinship Terminology, in: David S. Schloen (ed.), Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager, Winona Lake 2009, 485–496.
- Vos, Daniel, Some of the Other Works of the Torah. Boundaries and Inheritance as Legal Metaphors in the Hebrew Bible and Hellenistic Jewish Literature, Boston 2020.
- Westermann, Claus. Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, KuD 6 (1960), 2–30.
- Winitzer, Abraham, Early Mesopotamian Divination Literature. Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics (Ancient Magic and Divination 12), Leiden / Boston 2017.

# DAS LIED DER HANNA (1 SAM 2,1–10 UND ODE 3)

## Beobachtungen zu seiner Einbettung und zu seiner Entwicklung

Siegfried KREUZER

Das Lied bzw. der Psalm der Hanna in 1 Sam 2,1–10 ist einer der bekanntesten Gebetstexte bzw. Psalmen des Alten Testaments. Der Hymnus wurde nicht nur im Rahmen der Oden den Psalmen an die Seite gestellt, sondern er hat auch im Neuen Testament im Magnificat der Maria (Lk 1) sowie bei Paulus und im 1. Clemensbrief ein Echo gefunden.

Das Lied wurde in vielfältiger Weise rezipiert und untersucht: Als Text von sozialkritischer Relevanz, als ein markanter Frauentext, als Text, der wichtige Aspekte des alttestamentlichen Gottesbildes zur Sprache bringt.

Thomas Krüger, dem dieser Beitrag gewidmet ist und mit dem mich – neben personellen Gemeinsamkeiten – die fast gleichzeitige Arbeit am Geschichtsbild Israels verbindet,<sup>1</sup> hat sich zwar nicht literarisch mit dem Lied der Hanna beschäftigt, aber er hat immer die Arbeit an den großen theologischen Themen mit sorgfältiger und genauer Arbeit am Text verbunden, und er hat, so wie das Lied der Hanna, wichtige theologische und anthropologische Fragen erörtert.

### 1. FORSCHUNGSGESCHICHTE UND FRAGESTELLUNG

Während Ex 15 die Exoduserzählung abschließt und Dtn 32 sowie 2 Sam 22 gegen Ende des Pentateuchs bzw. der Davidgeschichte stehen, steht 1 Sam 2,1–10 zwar am Ende der Geburtsgeschichte Samuels, zugleich aber auch am Anfang nicht nur der Samuelbücher, sondern des Königtums in Israel. Dabei verbindet der Psalm die familiäre Perspektive seiner Beterin mit dem universalen Wirken Gottes in der Welt und dann auch mit der Bitte für den israelitischen König bzw. für die künftigen Könige in Israel und für den Gesalbten.

Von den älteren Kommentaren sind jene von Karl Budde und Hans Wilhelm Hertzberg zu nennen.<sup>2</sup> Hans Joachim Stoebe und P. Kyle McCarter haben umfangreich Fragen der Textkritik erörtert, so wie nun auch Walter Dietrich im Biblischen Kommentar.<sup>3</sup> Allerdings wurde dabei der griechische Text meistens

<sup>1</sup> S. Krüger, Geschichtskonzepte; Kreuzer, Frühgeschichte Israels.

<sup>2</sup> S. Budde, Samuel; Hertzberg, Samuelbücher.

<sup>3</sup> S. Stoebe, Samuelis; McCarter, Samuel; Dietrich, Samuel.



nur in Form der Handausgabe von Alfred Rahlfs (/ Robert Hanhart) herangezogen. Die Qumrantexte zum Samuelbuch, besonders 4QSam<sup>a</sup>, waren zwar schon seit den 1950er Jahren bekannt, regulär zugänglich wurden sie aber erst 2005 durch die offizielle Publikation.<sup>4</sup> Die Einzeluntersuchungen beziehen sich meist auf diverse hermeneutische Perspektiven, dagegen gehen nur wenige auf die textgeschichtlichen Fragen ein und die Parallele in Ode 3 wurde kaum je berücksichtigt.<sup>5</sup>

Auffallend sind die Dichte und Knappheit der Formulierungen des Liedes, in denen verschiedene Themen angesprochen werden. „Schon ein knapper schematischer Überblick über seine Gedankenfolge zeigt, dass das Hanna-Lied in dichter Folge und auf engstem Raum wichtige Themen biblischer Theologie und Anthropologie anspricht.“<sup>6</sup>

Trotz gewisser Gemeinsamkeiten mit 2 Sam 22 (// Psalm 18), Ps 113 und auch Dtn 32 ist der Psalm doch deutlich eigenständig, in sich wie auch gegenüber seinem nunmehrigen Kontext: So passt zwar das Thema der Kinderlosigkeit und der göttlichen Gabe eines Kindes zur Erzählung, jedoch hat Hanna nicht viele Feinde und andererseits auch nicht sieben Kinder. Der Psalm wurde auch kaum für seine jetzige Stellung am Anfang der Samuelbücher verfasst, denn dazu sind seine Themen über die Wirksamkeit Gottes und auch über die dem König notwendige und von Gott zuteil werdende Hilfe zu allgemein.<sup>7</sup>

Die Vermutung von Walter Dietrich, dass der Psalm aus einem Königslied (aus der Königszeit) und einem Hymnus über das Wirken Gottes (aus der nachexilischen Zeit) entstanden sei, ist durchaus ansprechend.<sup>8</sup> Allerdings ist die Aufteilung m.E. nicht im streng literarkritischen Sinn, sondern eher thematisch

<sup>4</sup> S. DJD, 17.

<sup>5</sup> Der Textgeschichte widmeten sich vor allem Lewis, *Textual History*, 18–46, sowie Tov, *Diferent Editions*, 433–455, und Aejmelaeus, *Hannah's Psalm. Walters, Hanna and Anna*, 385–412, beschäftigte sich dagegen nur mit den narrativen Konzepten der – für ihn selbständigen – Erzählungen im hebräischen und griechischen Text von Kap. 1 und 2,11, ohne auf das Lied und dessen Einbindung einzugehen. Hutzli, *Erzählung*, konzentriert sich im Wesentlichen auf die hebräische Textfassung, auch wenn er Septuaginta und den Qumrantext erörtert. Der griechische Text ist erörtert in BdA und LXX.D.

<sup>6</sup> Dietrich, *Samuel*, 70–71.

<sup>7</sup> Von den Aussagen über das Handeln Gottes werden in der Regel die positiven Seiten aufgegriffen. De Boer, *Bemerkungen*, 53–59, weist aber zu Recht darauf hin, dass diese Aussagen auch ihre Kehrseite haben.

<sup>8</sup> So, unter Aufnahme älterer Ansätze, Dietrich, *Samuel*, 77: „Es scheint als ließen sich innerhalb des Hanna-Liedes zwei Textschichten voneinander scheiden: eine offenbar ältere in 1.3a.4f.9b.10 und eine jüngere in 2.3b.6–9a. Schon diese nüchterne Auflistung lässt erkennen, dass zwischen den beiden vermuteten Schichten ein relativ regelmäßiger Wechsel stattfindet.“ „*Text I* scheint ein Königslied zu sein und aus der (judäischen) Königszeit zu stammen“ (idem, *Samuel*, 79). „*Text II* ist das Lied eines Frommen aus nachexilischer Zeit“ (idem, *Samuel*, 80). Während Lewis, *Textual History*, 18–46, versuchte, eine völlig ebenmäßig im Parallelismus gebaute Vorform zu rekonstruieren, spricht Aejmelaeus, *Hannah's Psalm*, 15, zwar vom formal (fast) gleichmäßigen Bau, betont aber zu Recht die inhaltliche Mischung.

begründbar, und insofern ist auch die Kombination eher als thematische Komposition zu betrachten. Jedoch liegen diese Fragen jenseits der hier zu betrachtenden Textgeschichte, auch wenn sie darin ihre Spuren hinterlassen haben.

Dass der Psalm als hymnisches Dankgebet der Hanna sekundär in den Kontext eingefügt wurde, lässt sich auch an der Entwicklung der Einbettung bzw. deren Problematik erkennen. Im masoretischen Text wird Samuel im Rahmen einer längeren Rede an Eli an diesen übergeben (1,26–28). Dann heißt es jedoch „er betete Jhwh an“. Das kann sich eigentlich nur auf Elkana beziehen, auch wenn gelegentlich an Eli gedacht wurde.<sup>9</sup> Dem Kontext entsprechend hat dagegen 4QSam<sup>a</sup> „sie betete Jhwh an“. Wenn nicht Hanna, so wäre sinngemäß der Plural zu erwarten: „Sie beteten Jhwh an“. Dies ist die Wiedergabe im antiochenischen Text und in der Vulgata, im Deutschen in der Lutherbibel 1545, 1964 und 2017 sowie in der Einheitsübersetzung 1980 und 2016. Dieses Verständnis ließe sich von einer defektiv geschriebenen Pluralform bzw. einer entsprechenden Lesung von וישתחו erklären. Im Kodex Vaticanus und im Kodex Alexandrinus sowie in vielen weiteren Textzeugen wird der schwierige Schlusssatz einfach weggelassen.<sup>10</sup>

Die auf Elkana fixierte Linie wird im MT in 2,11 aufgenommen: „Und Elkana ging nach Rama in sein Haus; der Knabe aber war des HERRN Diener vor dem Priester Eli.“ Dieser nach dem Lied der Hanna harte Übergang wird in den anderen Textformen abgeschwächt und durch den Plural „und sie ließen ihn dort [...] und gingen nach Armathaim“ ersetzt.

Forschungsgeschichtlich ist zu erwähnen, dass die Beziehung der verschiedenen Textformen von 1 Sam 1,1–2,11 unterschiedlich betrachtet wurde. Es ist deutlich, dass die Differenzen nicht bloß auf Abschreibfehler zurückgehen, auch wenn solche nicht auszuschließen sind, sondern auf literarische Gestaltung. Das schließt aber nicht aus, dass die verschiedenen Versionen voneinander bzw. einer Grundlage abhängig sind, die in je verschiedener Weise bearbeitet wurden, wobei ein textgeschichtlicher Vergleich durchaus möglich und sinnvoll ist.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Vgl. McCarter, Samuel, 58: „referring, presumably, to Eli.“ Dass dabei an den kleinen Samuel gedacht wäre, so Walters, Hanna and Anna, 401, ist zwar grammatisch möglich aber wenig wahrscheinlich. BdA, 139, nennt drei Möglichkeiten („Dans le TM, le sujet, masculin, du verbe ‚se prosterner‘ peut être Eli, Elqana ou Samuel“) und bezieht sich dabei offensichtlich auf Barthélemy (CTAT, 144), der jeweils entsprechende rabbinische Stimmen vermerkt.

<sup>10</sup> Dem folgte die Zürcher Bibel 1931 aber auch z.B. die New Revised Standard Version, während die Zürcher Bibel von 2007 mit „und dort warf sie sich nieder vor dem Herrn“ dem Qumrantext folgt. Dem masoretischen Text folgt die King James Version sowie die New American Standard Bible 1960 und 1995.

<sup>11</sup> Vgl. Tov, Different Editions, 433–455. So im Wesentlichen auch die älteren Autoren und die Kommentare; ähnlich auch Hutzli, Erzählung, *passim*, besonders 140–151.

2. DIE HEBRÄISCHEN UND GRIECHISCHEN TEXTFORMEN  
DES LIEDES DER HANNA

Im Folgenden werden die hebräischen (masoretischer Text = MT; Qumran = 4QSam<sup>a</sup> = Q) und die griechischen Textformen (Kodex Vaticanus = B; Handausgabe von Rahlfs = Ra) sowie der antiochenische Text (= Ant; Ant+ ist Ant plus entsprechende Handschriften)<sup>12</sup> und Ode 3 synoptisch dargestellt. In der Analyse werden ggf. weitere Handschriften (vor allem Kodex Alexandrinus = A) einbezogen – aus Platzgründen kann hier leider nur ein Teil der Analysen wiedergegeben werden.

1 Sam 2,1	B	Ant [A]	Ode 3
וַתִּפְּלַל חַנָּה וַתֹּאמֶר עֲלֵץ לִבִּי בִיהוָה רָמָה קִרְנֵי בִיהוָה רָחַב פִּי עַל־ אֹיְבֵי כִי שָׂמַחֲתִי בִישׁוּעָתְךָ	καὶ εἶπεν ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθρούς τὸ στόμα μου εὐφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου	Καὶ προσηύξατο Ἄννα καὶ εἶπεν ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη [A: τὸ] στόμα μου ἐπ' ἐχθρούς εὐφράνθη [A: ἠὺφράνθη] ἐν σωτηρίᾳ σου	[προσευχὴ Ἀννας μητρὸς Σαμουηλ] ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπ' ἐχθρούς μου τὸ στόμα μου ἠὺφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου

4QSam <sup>a</sup>	[אשר חי הוא שאול ליהוה vacat ותעזב] הו שם ותשתח[ו]	15
	[ ] vacat [ליהוה ותאמר <sup>2:1</sup> ]	16
	[vacat עלץ לבי ביהוה] רמה קרני בי[הו]ה [רחב]	17
	[פי על אויבי שמחתי בישועתך כ <sup>2</sup> :א אין קדוש כיה[וה]]	18

Der vorangehende Vers 1,28 schließt in MT mit dem Gottesnamen. Die Verbform und damit das Subjekt des Satzes ist jedoch, wie oben erörtert, problematisch, woraus ein unterschiedlicher Übergang (mit oder ohne Personenwechsel) resultiert.

<sup>12</sup> Der antiochenische Text ist nach der Madrider Ausgabe zitiert: Fernandez Marcos / Busto Saiz, El Texto Antioqueno, 6–8. Allerdings ist zu beachten, dass sich diese Textform nicht nur in den Handschriften 19, 82, 93, 108 und 127 und bei Theodoret findet, sondern oft auch im Kodex Alexandrinus = A und in weiteren Handschriften sowie in Tochterübersetzungen, und somit meistens eine breitere Texttradition repräsentiert.

Für Kodex Vaticanus und weitere Handschriften s. Brooke / McLean / Thackeray, Old Testament; für die Oden s. Rahlfs, Psalmi cum Odis, 348–349.

In Q ist das Lied der Hanna mit zwei *vacat* deutlich abgesetzt. Trotzdem ist deutlich, dass die Entsprechung zu הַנָּה לְלִלְתָּהּ des MT fehlt, ebenso wie in B, während Ant sowie Kodex Alexandrinus die vollere Einleitung haben. In Ode 3 wird die Sprecherin durch die Überschrift identifiziert, sodass das Gebet ohne weitere Einleitung beginnen kann. In MT ist eine Einleitung insofern notwendig, als V. 28 dort mit 3. masc. sing., also „er (Elkana?) betete dort an“ endet. Dagegen hat Q 3. fem. sing., also „sie betete dort an“, womit keine weitere Überleitung zu Hanna nötig ist. M.E. wurde hier ursprünglich eine Form 3. masc. pl. als *genus potior* für die Familie gelesen, was auch durch Ant bestätigt wird. Dazu passt die Fortsetzung in 2,11. Die Einfügung des Liedes machte zumindest die Einleitung „sie sprach“ nötig, was vielleicht in einem zweiten Schritt durch „und Hanna betete“ verdeutlicht wurde.<sup>13</sup> Zwar könnte man die maskuline Form als *lectio difficilior* verteidigen, wozu auch passt, dass in 2,11 Elkana weggeht, aber dann wäre der Psalm als Gebet Elkanas zu denken, was doch schwierig wäre. Die 3. masc. sing. des MT geht somit vielleicht auf die Form der Erzählung ohne das Lied zurück, was im nunmehrigen Text zu Spannungen führt.

Semantisch fällt auf, dass nur Ode 3 mit ἐχθρούς μου die genaue Entsprechung zu אוֹיְבֵי hat. Dagegen hat כִּי in keiner griechischen Version eine Entsprechung und es fehlt – vermutlich – auch in Q. Der Plural „Feinde“ müsste allerdings im *status absolutus* stehen, d.h. mit ם. Wurde ם zu כִּי verlesen? Oder sollte die Rede von den Feinden dem Kontext entsprechend auf die betende Person bezogen werden?

Das zweite Tetragramm, das auch in der Vulgata vorausgesetzt ist, ist vermutlich sekundär. Alle griechischen Versionen aber auch VL und die Syrische Übersetzung setzen stattdessen בְּאֱלֹהֵי voraus. „The reading of G is almost certainly original.“<sup>14</sup>

Die dem hebräischen Text entsprechende Reihenfolge [τὸ] στόμα μου ἐπ' ἐχθρούς haben neben Ant auch A sowie zahlreiche weitere Handschriften und Tochterübersetzungen. Es fällt auf, dass Ode 3 in der Wortfolge nicht mit A übereinstimmt, sondern mit B. Andererseits stimmt ἡὐφράνθηγ bezüglich der Schreibung mit η mit A überein.

<sup>13</sup> Tov, *Different Editions*, 453, betrachtet diese beiden Wörter als Ergänzung im MT, wodurch der Psalm explizit zu einem Gebet gemacht wird: „The original form of 2:1 has been preserved in the shorter version of the LXX. The edition of MT adapted the Song to the context by an addition which makes the Song into a prayer.“

<sup>14</sup> DJD, 34.

<i>1 Sam 2,2</i>	<i>Ra</i>	<i>Ant</i>	<i>Ode 3</i>
אֵין־קְדוֹשׁ בְּיְהוָה בִּי אֵין בְּלִתְּךָ וְאֵין צוּר בְּאֱלֹהֵינוּ:	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς ὁ κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ

4QSam <sup>a</sup>	[פי על אויבי שמחתי בישועתך כ <sup>ב</sup> ]יא אין קדוֹשׁ ביה[וה]	18
	[ואין צדיק באלוהינו ואין בלתך] ואין צור באלוהינו	19

Das in der griechischen Überlieferung durchgehend zu findende ὅτι hat offensichtlich in Q eine Entsprechung, geht also auf eine von MT abweichende hebräische Vorlage zurück.<sup>15</sup>

Während der griechische Text einheitlich überliefert ist und somit wohl die ursprüngliche Form darstellt, ist MT wesentlich kürzer. Der Qumrantext ist jedenfalls etwas länger als MT. Zwar muss die Lücke auf Basis des griechischen Textes ergänzt werden, aber es ist klar, dass 4QSam<sup>a</sup> vier Negationen enthält. Während die beiden ersten Sätze von Q und G offensichtlich übereinstimmen, sind der dritte und vierte Satz, die in Q und M übereinstimmen, im griechischen zu einer Aussage zusammengezogen, wobei צור durch ἅγιος ersetzt ist. Dass צור durch eine andere Gottesbezeichnung oder -beschreibung ersetzt wird, ist Standard in der Septuaginta,<sup>16</sup> die Ersetzung durch ἅγιος ist jedoch singulär. Sie ist vielleicht vom ersten ἅγιος inspiriert und bildet in Verbindung mit πλὴν σοῦ eine abschließende Steigerung.

Während G ebenso wie Q das hebräische אֵין בְּלִתְּךָ voraussetzt, kann man darüber spekulieren, ob diese den Parallelismus sprengende Wortgruppe, die zudem in Q an anderer Stelle steht, einen Zusatz im hebräischen Text darstellt, der die monolatrische zu einer monotheistischen Aussage weiterführte.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Vgl. DJD, 34: „The insertion of בִּי (or בִּיא) at the beginning of the colon (and later in the second colon of M) is secondary, an example of the not infrequent insertion of this particle before cola.“

<sup>16</sup> S. dazu Stoebe, Samuel, 101, sowie allgemein: Olofsson, God Is My Rock. צור kommt im AT 34x als Gottesbezeichnung vor.

<sup>17</sup> So Lewis, Textual History, 29: „Without the gloss the verse is monolatrous and this easily could reflect an early period prior to the development of self-conscious monotheism.“

<i>1 Sam 2,3</i>	<i>B</i>	<i>Ant</i>	<i>Ode 3</i>
אֲלֹהֵי רַבּוֹ תִּדְבְּרוּ בְּהִבְהָא בְּהִבְהָא יֵצֵא עֲתָק מִפִּיכֶם כִּי אֲלֹהֵי דָּעָא (וְלֹא) הִוְהָה [וְלֹא] נִבְּרָה עַל־לְוִי:	μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά  μὴ ἐξελθάτω μεγαλορ[ρ]ημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεως[ν] κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ	μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά εἰς ὑπεροχὴν καὶ μὴ ἐξελθάτω μεγαλορ[ρ]ημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεως[ν] κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ	μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά  μηδὲ ἐξελθάτω μεγαλορημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζον ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ

4QSam <sup>a</sup>	אֲלֹהֵי רַבּוֹ תִּדְבְּרוּ גְבִיחָה אֶל יֵצֵא עֲתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דָּעָא	20
	[יהוה ואל תוכן עללותיו קשת גבורי] הִתְחַבְּרָה וְגַבְרִיּוֹת כִּי אֵל דָּעָא	21

Zunächst fällt die Wiederholung בְּהִבְהָא בְּהִבְהָא auf, die in Q fehlt und etwa mit „Hochfahrend-Hohes“ wiedergeben wäre.<sup>18</sup> Es scheint aber als Dittographie entstanden zu sein. Ant aber auch Kodex Alexandrinus und Marchalianus sowie Minuskeln setzen es eindeutig voraus, übersetzen aber variierend mit ὑπεροχή, das Hervorragan, das Übermaß, und bleiben dabei – im Gegensatz zu ὑψηλά – beim Singular. Aus Platzgründen ist zu schließen, dass die Doppelung in Q offensichtlich nicht vorhanden ist. Vaticanus und Ode 3 entsprechen dem kürzeren Text. Allerdings ist der Plural ὑψηλά auffallend, zumal das parallele μεγαλορημοσύνη im Singular bleibt. Möglicherweise spiegelt der Plural sprachlich geschickt die Wiederholung von גְבִיחָה. Jedenfalls bietet Ant die formal genauere Wiedergabe der Doppelung und ist somit eher sekundär. Ob Q die ältere Form bewahrt oder die störende Doppelung beseitigt hat, muss m.E. offenbleiben. Die einleitende Negation, die im Hebräischen weitergilt, wird im Griechischen durch Wiederholung des μὴ expliziert.

Die Schreibung von μεγαλορημοσύνη variiert innerhalb der Textgruppen, sodass daraus keine Zuordnung ableitbar ist. Das gilt auch bei γνώσεως / γνώσεων trotz der semantischen Differenz, analog dem hebräischen דָּעָא oder דָּעָא.

Das einheitlich bezeugte καὶ θεός geht auf וְאֵל zurück, wie es auch für Q anzunehmen ist, während MT hier offensichtlich eine Buchstabenvertauschung hat.

<sup>18</sup> Vgl. Dietrich, Samuel, 67.

<i>1 Sam 2,9</i>	<i>B [Ra]</i>	<i>Ant [Mss]</i>	<i>Ode 3 [T, 55]</i>
רגְלֵי (חֲסִידוֹ) יִשְׁמַר [חֲסִידוֹ] יְשׁוּעִים בְּחֶשֶׁד יְדַמּוּ כִּי-לֹא בְּכַח יִגְבֵּר- אִישׁ:	ὅτι οὐκ ἐνίσχύει [Ra: ἐν ἰσχύῳ] δυνάτος ἀνήρ	ὅτι οὐκ ἐνίσχύει [ἐν ἰσχύῳ] ἀνὴρ δυνατός ἐν τῇ ἰσχύῳ αὐτοῦ	ὅτι οὐκ ἐν ἰσχύῳ [ἐνίσχύει] δυνάτος ἀνὴρ

4QSam <sup>a</sup>	[חֲסִידוֹ יִשְׁמַר וְרִשְׁעִים בְּחֶשֶׁד יְדַמּוּ]	27
	נתן נדר [ר] לְ[נדר] וְיִבְרַךְ שְׁנֹת צְדִיק כִּי לֹא בִכְחַ יִגְבֵּר אִישׁ	28

MT und Q haben Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Die Füße der Frommen verweisen natürlich auf den Weg der Frommen (vgl. Ps 119,105, wenn auch dort mit anderem Nomen); insofern handelt es sich nur um eine semantische Variante, die allerdings eine gewisse Variabilität im Sprachgebrauch anzeigt.<sup>19</sup> Die erste Hälfte von V. 9 ist zwar auch in Q vorhanden, aber im Griechischen nicht wiedergegeben. Da dieser Teil den Zusammenhang des griechischen Textes zerreißt, war er vermutlich in dessen Vorlage noch nicht vorhanden, sondern wurde, so wie der letzte Teil von V. 8, ergänzt, vermutlich aber früher als V. 8b, weil er auch in Q vorhanden ist. Dagegen fehlt in MT der sowohl in Q als auch in LXX vorhandene Satz über die Erfüllung des Gelübdes.<sup>20</sup>

Der letzte Satz von V. 9 in MT und Q ist in den griechischen Handschriften bzw. den Editionen etwas unterschiedlich wiedergegeben. „Denn nicht ist stark ein mächtiger Mann in seiner Kraft“ in Ant und in vielen weiteren Handschriften gibt den sehr knappen hebräischen Text „[d]enn nicht durch Kraft ist stark ein Mann“ der Sache nach gut wieder. Diese volle Aussage mit einem Verbum (ἐνίσχύει) haben auch A und B.<sup>21</sup> Dagegen hat Ode 3 eine kürzere Lesart, die stärker der hebräischen Ausdrucksweise entspricht, wenn auch in anderer Wortfolge. Diese Lesart haben auch fast alle antiochenischen Handschriften. Auch hier ist kaum zu entscheiden, welche Lesart die ursprüngliche ist. Man kann aber

<sup>19</sup> Parry, Hanna, 57, spricht bei solchen Differenzen zwischen MT und 4QSam<sup>a</sup>, für die er als Beispiel אמה und שפחה nennt, von „synonymous readings“. Das erscheint wahrscheinlicher als dass von einem Parallelismus einmal die eine und einmal die andere Hälfte ausgefallen sei, wozu McCarter, 1 Samuel, 70, tendiert.

<sup>20</sup> Vielleicht wurde der Satz wegen der Skepsis bzw. Warnung vor (zu vielen und übereilten) Gelübden (z.B. Sir 18,23) weggelassen.

<sup>21</sup> Rahlfs (/Hanhart), Septuaginta, folgt mit ἐν ἰσχύῳ offensichtlich Brooke / McLean / Thackeray, Old Testament, 6, wo allerdings vermerkt wird, dass hier von B abgewichen wird. Die Lesung von B ist eindeutig ἐνίσχύει; siehe Kodex Vat.gr.1209, 311.

sagen, dass Ode 3 mit der großen Mehrheit der Handschriften des Ant<sup>22</sup> übereinstimmt, und zwar gegen B und A.

1 Sam 2,10	B	Ant	Ode 3
<p>הַיְהוָה יַחַתּוּ? (מְרִיבוּ) [מְרִיבֵינוּ] [עָלֵינוּ] (עָלֵנוּ)</p> <p>בְּשִׁמְשֵׁי יָרְעִים יְהוָה יִדְרֵי פָּאֵרֵינוּ וְיִתְּנוּ לָנוּ מְלֶכֶת וְיִרְמֵס קִרְוֵנוּ כַּפְּשֵׁי: פ</p>	<p>κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ</p> <p>κύριος ἅγιος</p> <p><sup>a</sup> μὴ καυχᾶσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ</p> <p>καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ</p> <p>δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ</p> <p><sup>b</sup> ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον</p> <p>καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς</p> <p><sup>c</sup> κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ.</p>	<p>κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ</p> <p>κύριος ἅγιος</p> <p>μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ</p> <p>καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος ἐν τῷ συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς</p> <p>κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν</p> <p>καὶ δώσει ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ</p>	<p>κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ</p> <p>κύριος ἅγιος</p> <p>μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ</p> <p>καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς</p> <p>κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν</p> <p>καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ</p>

<sup>22</sup> Fernandez Marcos / Busto Saiz, El Texto Antioqueno, 7, nennen 108 82 93 127 und folgen somit lediglich 19!



4QSam <sup>a</sup>	[ יִהוּהוּ יְחַת מַרְ[י]בוּ מִי קָ[דוּשׁ כִּי־הוּהוּ	29
	[ ] אֵל יִתְהַלֵּל חֲכַם[ ]	30
	[ בַּחֲכַמְתּוֹ ] וְאֵל יִתְהַלֵּל [ה]ל[ל] הַגְּבוּר בַּגְּבוּרָתוֹ וְאֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר[	31
	[ בַּעֲשָׂרוֹ כִּי בִזְאֵת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשְּׂכַל וַיִּדַע אֶת יְהוּהוּ ]	32
	[ וְלַעֲשׂוֹן ] מִשְׁ[פֶּט וְצַדִּיקָה בַּתּוֹךְ הָאָרֶץ יְהוּהוּ עֵלָה בַּשָּׁמַיִם ]	33
	[ וַיִּרְעַם ] יְהוּהוּ יִדִין אֲפַסִּי אֶרֶץ וַיִּתֵּן עֲזָ לְמַלְכֵנוּ וַיִּרֵם קֶרֶן[	34
	[ ] מִשִּׁיחוֹ vacat	35
	[ ] vacat	36

Q bietet gegenüber MT ein Plus, das zwar schwierig zu rekonstruieren ist, das aber zeigt, dass das Plus des griechischen Textes auf eine hebräische Vorlage zurückgeht. Die Syntax im ersten Satz ist etwas schwierig. Wegen der Pluralform des Verbuns muss man am ehesten Jhwh als *casus pendens* auffassen:<sup>23</sup> „Was Jhwh betrifft: Zugrunde gehen / vernichtet werden, die gegen ihn streiten.“ Q formuliert klarer mit Jhwh als Subjekt: „Jhwh vernichtet den, der gegen ihn streitet.“ Der Singular entspricht dem Ketib מַרְיָבוּ, auch LXX hat durchgehend den Singular. Das Qere will den Plural, vielleicht wegen der Pluralform יְחַתוּ, die nicht auf Jhwh bezogen werden kann, vermutlich aber auch sekundär ist.

Auch [עָלִין] (עלו) ist schwierig. Mit Bezug auf das Folgende ist es vielleicht „gegen ihn / gegen sie donnert er im Himmel“. Das Qere will offensichtlich wieder an den pluralischen Kontext anpassen. אֵלֹו geht wahrscheinlich auf עֵלָה zurück, wie es LXX voraussetzt und wie es für Q rekonstruiert ist. Allerdings passt die Präposition ב „im Himmel“ nicht so recht zur Bewegung. Im Anschluss an McCarter und mit Verweis auf עֲלִיין (ugaritisch Alijin Baal; vgl. 2 Sam 22,14) macht Dietrich aus עֵלֵי eine Gottesbezeichnung: „Der Erhabene donnert im Himmel.“<sup>24</sup> Wichtig ist, dass mit ו in Q vor יִרְעַם eine Kopula steht (vgl. καὶ im griech. Text), womit ein neuer Satz beginnt und auch eine eigenständige Aussage vorangegangen sein muss.<sup>25</sup>

Die in Q erkennbare rhetorische Frage „Wer ist heilig wie Jhwh?“ würde gut als Überleitung zum folgenden universalen Teil passen. Da sie in Q vor dem weisheitlichen Teil steht, wurde dieser Satz schon zuvor eingefügt, sofern er nicht zum Grundbestand gehörte und in MT entfallen ist.<sup>26</sup> Im Griechischen ist

<sup>23</sup> So Dietrich, Samuel, 69.

<sup>24</sup> Dietrich, Samuel, 67.71; McCarter, Samuel, 73, mit Verweis auf Dahood, Divine Name. Nach Labuschagne, Divine Title, 645, hat bereits Otto Thenius in seinem Kommentar von 1842 die Emendation עֲלִיין vorgeschlagen. Hutzli, Erzählung, 99, erörtert nur עָלוּ.

<sup>25</sup> Siehe auch DJD, 34: „The reading with the conjunction dictates that the previous three words (יְהוּהוּ אֵלָה בַּשָּׁמַיִם) be reconstructed in the pattern of G.“

<sup>26</sup> Vgl. die Schwierigkeit um עָלוּ / עָלִי / עֵלָה; siehe auch Anm. 25.

die rhetorische Frage als Akklamation wiedergegeben. Q bestätigt, dass die Aussage in der Vorlage der LXX enthalten war.

Das umfangreiche Plus in Q (gegenüber dem MT) ist nur zum kleinen Teil lesbar und, wie Zeile 30 und 33 erkennen lassen, auch nicht ganz mit LXX identisch. Es zeigt aber, dass das Plus in der Septuaginta auf eine hebräische Vorlage zurückgeht. Bekanntlich ist der Text im Wesentlichen mit Jer 9,22–23 identisch, allerdings nicht ganz. Das Vorhandensein in Q lässt bereits darauf schließen, dass es eine eigene hebräische Vorlage gab, und der Vergleich zeigt, dass auch die Übersetzung nicht einfach von Jer 9 übernommen wurde.<sup>27</sup>

Allerdings reduziert sich die Differenz, wenn man nicht nur den Text von Rahlfs bzw. Kodex Vaticanus heranzieht, sondern auch Ant und Ode 3: Der Weise ist dort so wie in Jer 9 der σοφός, der sich nicht seiner σοφία rühmen soll, und der Starke ist dort der ισχυρός, der sich nicht seiner ισχύς rühmen soll. Das würde zunächst dazu führen, dass Ant und Ode 3 den Text aus Jer 9 übernommen haben und den älteren Text repräsentieren. In B und A bzw. deren Vorläufer wäre dann zu φρόνιμος und φρόνησις bzw. δυνατός und δύναμις geändert worden. Das hat jedoch die Schwierigkeit, dass in der Tradition von B in Samuel כחב/חכמה durchgehend mit σοφός wiedergegeben ist (2 Sam 13,3; 14,2.20; 20,16). Dem gegenüber hat Ant an den ersten drei Stellen φρόνιμος (und lediglich 20,16, wo es aber auch sonst Quereinflüsse zu geben scheint; vgl. ἐγώ εἰμι in 20,9, σοφός).<sup>28</sup> D.h., die betreffenden Begriffe im Lied der Hanna sind nicht aus der Tendenz des jeweiligen Kontextes in den beiden Textformen zu begründen. Nimmt man an, dass Ant, gegen seinen sonstigen Sprachgebrauch, auf Jer 9 hin korrigiert hätte, muss man allerdings auch annehmen, dass das Lied der Hanna bezüglich „weise“ und „stark“ mit von Jer 9 abweichender Begrifflichkeit eingefügt wurde. Dann müsste diese Änderung vorher erfolgt sein und Ant hätte sozusagen rückrevidiert. Man könnte auch umgekehrt vermuten, dass die griechische Wiedergabe aus der Textform des Ant in die Übersetzung von Jer 9 übernommen wurde. Dann hätten Ant und Ode 3 die ältere Textform, es bliebe aber noch immer die Frage, wie es zur Terminologie in B und A kommt, zumal sie jedenfalls nicht zur Begrifflichkeit in 2 Sam 13,3; 14,2.20 und 20,16 passt (wobei zu beachten ist, dass diese Stellen, im Unterschied zum Lied der Hanna, im *kaige*-Bereich 2 Sam 10,2–1 Kön 2,11 liegen)<sup>29</sup> – m.E. ist eine rein textgeschichtliche Lösung nicht möglich, sondern man muss annehmen, dass das Lied

<sup>27</sup> So auch Tov, *Different Editions*, 450.

<sup>28</sup> Während die Tendenz in 2 Sam ziemlich klar ist, ist in Könige und Chronik keine Tendenz erkennbar, weil dort in fast allen Belegen (entsprechend dem hebräischen Text) eine Kombination von σοφός und φρόνιμος o.ä. vorliegt, die in den verschiedenen griechischen Texttraditionen unverändert ist.

<sup>29</sup> Eine Möglichkeit wäre, dass in der B und A zugrundeliegenden Tradition die im Allgemeinen positive Wertung von σοφός und σοφία bewahrt werden sollte und daher ein anderer Begriff gewählt wurde.

der Hanna auch in seiner griechischen Form als selbständiger Psalm in Verwendung war, wobei es leichte Varianten im Text gab, die sich in den beiden großen Textformen bzw. Handschriftengruppen niederschlugen.<sup>30</sup>

Anneli Aejmelaeus weist darauf hin, dass Paulus in 1 Kor 1,31 zum Thema des Sich-Rühmens auf 1 Sam 2,10 rekurriert und nicht auf Jer 9; und zwar weil sich seine Argumentation auch auf weitere Gedanken aus 1 Sam 2 bezieht.<sup>31</sup>

Da Paulus σοφός verwendet, hätte er damit den Text nach der Form des Ant und von Ode 3 zitiert bzw. wäre 1 Kor 1,31 der älteste literarische Beleg für diese Textform. In der vorausgehenden Argumentation verwendet Paulus jedoch in 1,26 neben σοφός auch δυνατός („nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, die da berufen sind“). Diese Kombination gibt es nur in Ode 3. Das wäre ein Hinweis, dass Paulus den Text in einer gewissermaßen freien, vermutlich liturgisch verwendeten Textform kennt – sofern hier nicht δυνατός aus V. 9 eine Rolle spielt.

Wichtig ist das umfangreichere Zitat in 1 Clem 13,1. Es ist umfangreicher als bei Paulus und insofern selbständig.<sup>32</sup> Dabei werden die drei Kategorien aus dem Lied der Hanna aufgenommen, und zwar genau in der Terminologie von Ant (σοφός, ισχυρός, πλούσιος). Das bedeutet: 1 Clem 13,1 (verfasst um 96 n.Chr.) ist der älteste Beleg für 1 Sam 2,10 in der Textform von Ant!

Mit seinem Plus gegenüber MT zeigt der Psalm, dass solche Ergänzungen durch Kombination mit anderen Texten bereits im Hebräischen entstehen konnten (so hier in Q), und dass auch Veränderungen im Griechischen möglich waren. Das ist insofern wichtig, als sich daran zeigt, dass Änderungen und Ergänzungen auch längerer Passagen schon in der jüdischen Tradition möglich waren und nicht erst auf christliche Interpolation oder Kombination zurückgehen müssen (z.B. die Kombination zu Ps 13,3 LXX die dann in Röm 3,10–18 aufgenommen ist).

In dem auch im MT vorhandenen Schlussteil von V. 10 findet sich in Ant und Ode 3 mit δίκαιος ὢν ein Plus, das im MT und offensichtlich auch in Q keine Entsprechung hat. Dieses „gerecht seiend“ bzw. der „gerecht Seiende“ ist offensichtlich eine hymnische Ergänzung,<sup>33</sup> und zwar nicht nur in Ant und Ode 3 sondern in praktisch allen Handschriften und den Übersetzungen außer in B und A. Entweder fehlten die beiden Wörter in der B (und A) zugrunde liegenden Form, oder sie wurden in Anpassung an MT getilgt.

<sup>30</sup> Das unterstreicht die Vermutung, dass die Anfänge (der Sammlung) der Oden in die jüdische Tradition zurückgehen; vgl. Harl, Voix, etwa: „9. Les listes d’Odes chez les rabbins et chez Origène“ (177–190). Siehe auch Chirila / Kreuzer, Odai, 354–360.

<sup>31</sup> Aejmelaeus, Wisdom, 24 (mit Verweis auf Wolff, Zweiter Brief an die Korinther, 207).

<sup>32</sup> So Aejmelaeus, Wisdom, 19.

<sup>33</sup> Vielleicht in Anspielung auf Ex 3,14 LXX.

וַיִּתְּעַז לְמַלְכוֹ is als Aussage (B und Ode 3) wiedergegeben bzw. als Wunsch (Ant sowie zahlreiche Handschriften und auch die koptische Übersetzung und Vetus Latina). Beides ist vom Konsonantenbestand her möglich. Ant+ entspricht somit hier der masoretischen Lesetradition, während hier B, A und Ode 3 zusammengehen.

Interessant ist der Wunsch für den König bzw. die Könige: MT ordnet den König Jhwh zu: „Er gebe Stärke *seinem* König“, parallel zu „und er erhöhe das Horn *seines* Gesalbten“. Im Griechischen wurden daraus „unsere Könige“. Während MT einen Wunsch für den aktuell amtierenden König bietet, auch wenn dieser der König bzw. der Gesalbte Jahwes ist, bezieht sich der Plural wohl auf die aus der Perspektive der Hanna bzw. der Leser von 1 Sam 2 künftigen Könige Israels. Indem der Gesalbte im Singular bleibt, entsteht eine Diskrepanz zwischen den Königen und dem Gesalbten, der offensichtlich von den Königen unterschieden und bereits im Sinn der Messiaserwartung gedacht ist. Die griechische Übersetzung verstärkt damit einerseits den Bezug auf den Kontext (vgl. die eingangs erwähnte Spitzenstellung des Psalms in Samuel bzw. 1–4 Königtümer), andererseits spiegelt sie die Messiaserwartung.

Mit dem Horn des Gesalbten wird das Bild vom Horn als Zeichen der Stärke von V. 1 aufgenommen. Das bildet sowohl eine schöne *inclusio* für den Psalm als auch eine Linie der Steigerung von der betenden Hanna hin zum Gesalbten des Herrn.

### 3. ERGEBNISSE

- 1) Für die Erzählung von der Übergabe Samuels an den Tempel in Schilo ohne das Lied der Hanna scheint der masoretische Konsonantentext den ältesten Stand bewahrt zu haben. Dabei bleibt offen, ob וַיִּשְׁתַּחוּ in 1,28 als 3.masc. sg. (mit wahrscheinlichem Bezug auf Elkana) oder als 3.masc. pl. (mit Bezug auf die Familie) aufgefasst wurde. Die griechische Übersetzung setzt das pluralische Verständnis voraus. 4QSam<sup>a</sup> setzt, wie auch bereits Old Greek, die Einfügung des Liedes der Hanna voraus, offensichtlich aber auch die singularische Lesung von וַיִּשְׁתַּחוּ, und korrigiert diese zu וַתִּשְׁתַּחוּ, um so das Lied der Hanna einzuleiten.
- 2) Im Qumrantext, wo es (nur) Hanna ist, die anbetet, genügt ein schlichtes וַתִּצְמַח zur Einleitung des Liedes. So ist es auch im Kodex Vaticanus und in weiteren griechischen Handschriften, dort allerdings, weil der problematische letzte Teil von 1,28 weggelassen wurde, wodurch sich eine glatte Fortsetzung der Worte Hannas ergibt und in 2,1 ein schlichtes καὶ εἶπεν zur Einleitung genügt.

- 3) Die Unterschiede des Liedes der Hanna zwischen MT, Q und LXX können zwar zum Teil als Schreibfehler bzw. als unterschiedliche Lesung des Konsonantentextes erklärt werden, aber im Wesentlichen handelt es sich um literarische Gestaltung, die sich aus der Einfügung des Liedes sowie aus unterschiedlicher inhaltlicher bzw. theologischer Perspektive erklärt. „Scribal activity“ und literarisch-theologische Gestaltung gehen nebeneinander her und ineinander über. So gehen z.B. die Einfügung der weisheitlichen Sentenzen in V. 10 und in LXX die Änderung vom einzelnen, zu Jhwh gehörenden König zu „unseren Königen“ (die dadurch zugleich von „seinem Gesalbten“ unterschieden werden) auf reflektierte Auswahl und auf Anpassung des alten Liedes an seinen Kontext bzw. seine Stellung am Anfang der Geschichte der Könige zurück.
- 4) Die Analyse der verschiedenen Textformen einschließlich Ode 3 zeigt, dass – anders als in späteren Kapiteln und insbesondere im *kaige*-Bereich (ab 2 Sam 10) – Ant (sowie häufig A und andere Handschriften) eng mit dem masoretischen Text zusammengeht. Allerdings weichen auch B und Ant – und nicht zuletzt Q und Ode 3 – verschiedentlich von MT ab bzw. versuchen sie, den Text auch an schwierigen Stellen verständlich zu machen und ihm eine sinnvolle theologische Aussage abzugewinnen.
- 5) Auffallend ist, dass Ode 3 zwar mehrheitlich mit Ant und A übereinstimmt, wiederholt aber auch gegen diese mit B. Das bedeutet, dass auch in Kodex Alexandrinus, in dem die Oden erstmals belegt sind, der Wortlaut nicht einfach aus dem Kodex selbst übernommen wurde, sondern aus einer selbständigen Tradition. Die Differenzen insbesondere bei dem weisheitlich-ethischen Einschub in V. 10, die nicht mit den semantischen Tendenzen des Kontextes zusammenfallen, und andererseits die Übereinstimmungen mit 1 Kor 1,26.31 und 1 Clem 13,1, lassen annehmen, dass das Lied der Hanna auch im Griechischen nicht nur literarisch tradiert und gestaltet, sondern auch im liturgischen und vermutlich auch individuellen Bereich verwendet wurde. Das ist nicht zuletzt ein Indiz für einen frühen – und wohl doch auch schon innerjüdischen – Anfang der Sammlung der Oden und deren eigenständigen Gebrauch.
- 6) Die Ergänzungen im hebräischen und im griechischen Text des Liedes der Hanna zeigen, dass solche Ergänzungen durch bzw. Kombinationen mit anderen Texten schon im Judentum durchgeführt wurden. Somit könnten auch andere Texte, wie etwa die in Röm 3,10–18 um verschiedene Zitate erweiterte Fassung von Ps 13, den neutestamentlichen Autoren bereits in der erweiterten Form vorgelegen haben.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Aejmelaeus, Anneli, Hannah's Psalm. Hebrew Text, Composition, Redaction, and Revision (preprint version by courtesy of the author, 31.5.2021).
- , Wisdom Meets Prophecy. The Theme of Boasting and Paul's Quotation of Hannah's Psalm, in: Stefan Fischer / Marianne Grohmann (Hg.), Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader (Wiener Alttestamentliche Studien 7), Frankfurt 2010, 11–28.
- Barthélemy, Dominique, Critique textuelle de l'Ancien Testament (OBO 50/1), Fribourg / Göttingen 1982.
- BdA: siehe Grillet / Lestienne.
- Boer, Pieter Arie Hendrik de, Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1 Samuel 2,1–10, in: Herbert Donner / Robert Hanhart / Rudolf Smend (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 53–59.
- Brooke, Alan England / McLean, Norman / Thackeray, Henry St. John (Hg.), The Old Testament in Greek, Bd. 2/1, Cambridge 1927.
- Budde, Karl, Die Bücher Samuel (KHC 8), Tübingen 1902.
- Chirila, Ioan / Kreuzer, Siegfried, Odai / Das Buch der Oden, in: idem (Hg.), Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 354–360.
- Cross, Frank Moore et al., Qumran Cave 4. XII: 1–2 Samuel (DJD 17), Oxford 2005. CTAT: siehe Barthélemy.
- Dahood, Mitchell, The Divine Name Eli in the Psalms, Theological Studies 14 (1953), 452–457.
- Dietrich, Walter, Samuel (BKAT 8), Neukirchen-Vluyn 2003–2010.
- DJD: siehe Cross.
- Fernandez Marcos, Natalio / Busto Saiz, José Ramon, El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. Band 1: 1–2 Samuel (TECC 50), Madrid 1989.
- Gesenius, Wilhelm / Kautzsch, Emil, Hebräische Grammatik, Leipzig <sup>28</sup>1909.
- Grillet, Bernard / Lestienne, Michel, Premier Livre des Règnes, Paris 1997.
- Harl, Marguerite, Voix de louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne: Avec la collaboration de Bruno Meynadier et Antoine Pietrobelli (Anagôgê 8), Paris 2014.
- Hertzberg, Hans Wilhelm, Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen <sup>7</sup>1986.
- Hutzli, Jürg, Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische- und literarische Analyse von 1 Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes (ATHANT 89), Zürich 2007.
- Kodex Vaticanus: Vat.gr.1209; [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1209](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209), (abgerufen 22.5.2021).
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin, Septuaginta Deutsch, Stuttgart <sup>2</sup>2010.
- Kreuzer, Siegfried, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (BZAW 178), Berlin 1989.
- , / Meiser, Martin, Basileion I / Regnorum I / Das erste Buch der Königtümer / Das erste Buch Samuel, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, Bd. 1, Stuttgart 2011, 745–807.

- Krüger, Thomas, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin 1989.
- Labuschagne, Casper Jeremiah, The Divine Title *אֱלֹהִים*, „The High One“, in the Song of Hannah, VT 58 (2008), 644–649.
- Lewis, Theodore J., The Textual History of the Song of Hanna. 1 Samuel II 1–10, VT 44 (1994), 18–46.
- LXX.D: siehe Kraus.
- LXX.E: siehe Kreuzer.
- McCarter, Peter Kyle, *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AncB 8), New York 1980.
- Olofsson, Staffan, *God Is My Rock* (CB.OT 31), Stockholm 1990.
- Parry, Donald W., Hannah in the Presence of the Lord, in: Philippe Hugo / Adrian Schenker (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (VT.S 132), Leiden 2010, 53–73.
- Rahlf's, Alfred, *Psalmi cum Odis* (Septuaginta X), Göttingen <sup>3</sup>1979.
- , / Hanhart, Robert, *Septuaginta*, Stuttgart 2006.
- Stoebe, Hans Joachim, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 8/1), Gütersloh 1973.
- Tov, Emanuel, Different Editions of the Song of Hannah and Its Narrative Framework, in: Mordechai Cogan et al. (Hg.), *Tehillah le-Moshe*, University Park 1997, 149–170; jetzt in: idem, *The Greek and Hebrew Bible* (VT.S 72), Leiden 1999, 433–455.
- Walters, Stanley D., *Hanna and Anna. The Greek and Hebrew Text of 1 Sam 1*, JBL 107 (1988), 385–412.
- Wolff, Christian, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Leipzig 1989.

## ANMERKUNGEN ZUM PARTIZIPIALSATZ IN 2 SAM 11,4

Peter SCHWAGMEIER

2 Sam 11, die Erzählung von Davids Vergehen gegen Bat-Schewa und deren Ehemann Urija, gehört zu den dramatischsten Texten der Hebräischen Bibel. Die folgenden Überlegungen befassen sich mit dem Partizipialsatz in 11,4 und seiner wechselhaften Auslegung: Nachdem David Bat-Schewa erstmals gesehen und sie daraufhin in den Palast hat kommen lassen, heißt es in der massoretischen Fassung von V. 4 וַיֵּשְׁבָב עִמָּהּ וְהָיָא מִתְקַדְּשֶׁת מִטְּמְאַתָּהּ וַתֵּשֶׁב אֶל-בֵּיתָהּ<sup>4</sup>.

### 1.

Bis ins 20. Jahrhundert ist die Interpretation weit verbreitet, „ihre Unreinheit“ (טמאתה) sei durch den Geschlechtsverkehr mit David verursacht, und das Partizip Hitpa'el מתקדשת formuliere, dass Bat-Schewa sich von dieser Unreinheit anschließend, und zwar noch vor der Rückkehr in ihr Haus, gereinigt habe. Diese Auffassung findet sich schon im *dormivit cum ea statimque sanctificata est ab immunditia sua* der Vulgata. Vertreter dieser Sicht behandeln מתקדשת aus Gründen des vorausgesetzten Handlungsablaufs meist wie eine finite Verbalform und ordnen das Wort unter Monierung einer falschen Atnach-Setzung V. 4b zu. So übersetzt E. Reuß: „[...] er wohnte ihr bei; nachher, nachdem sie sich gereinigt hatte, kehrte sie nach Hause zurück.“<sup>1</sup> Dieses Textverständnis wurde in sachlicher wie syntaktischer Hinsicht lange Zeit von den großen Bibelübersetzungen übernommen; der Text der Lutherbibel lautet noch in der Revision von 1912: „[...] schlief er bei ihr. Sie aber reinigte sich von ihrer Unreinigkeit und kehrte wieder zu ihrem Hause.“ Vermutlich haben die populären Übersetzungen damit auch einem moralisierenden Missverständnis von „Unreinheit“ Vorschub geleistet.

Vor allem die Einsicht in den erzwungenen Charakter der dem Partizip zugewiesenen Funktion führte beim überwiegenden Teil der Forschung zu einer Abkehr von dieser Deutung. Dass nun ausgerechnet sie in jüngerer Zeit trotz

<sup>1</sup> Reuß, Einleitung, 248. Als Belegstellen werden Lev 15,18; 18,20 angeführt. S. auch Thenius, Bücher Samuelis, 194 mit dem antisemitischen Klischee „Das *Moralgesetz* ward leichtsinnig übertreten, aber das *Ceremonialgesetz* pünktlich beobachtet.“; Schulz, Bücher Samuel, 111.115–116; Zürcher Bibel von 1882: „[...] schlief er bei ihr. Sie aber heiligte sich von ihrer Unreinigkeit und kehrte wieder zu ihrem Hause.“



gewichtiger Gegenargumente wieder vertreten wird,<sup>2</sup> ist schwer nachvollziehbar. S. R. Driver hatte zum Partizipialsatz in V. 4a befunden: „A circumstantial clause, defining the state of Bat-sheba at the time of *וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ* = ‚as she purified herself from her uncleanness‘ (cf. 13,8). This is the only rendering of the words consistent with grammar. [... T]o express anything *subsequent* to *וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ*, a finite verb, not the ptc., would have been employed.“<sup>3</sup> Drivers Argumentation wurde in der Folgezeit immer wieder übernommen, allerdings verstand man unter „the state“ meist einen erreichten Zustand und nicht, wie Driver selbst, einen zeitgleich verlaufenden Prozess („as she purified herself“).<sup>4</sup>

Bis heute wird die Deutung der im Text erwähnten „Unreinheit“ dominiert von einem Bezug auf die Menstruation, die man schon lange mit *רַחֲצָהּ* in V. 2 verbunden hatte. *מתקדשת* wird dabei als Ergebnis dieser Waschung verstanden, als ein erreichter Zustand also, und als Zeichen für das Ende der Menstruation. Dies wiederum wird als Hinweis gedeutet auf einen günstigen Empfängniszeitpunkt bzw. darauf, dass nur David der Vater des Kindes (2 Sam 11,27) sein könne.<sup>5</sup> Auch für diese Sicht gibt es Vorläufer in Antike und Mittelalter: Der Antiochenische bzw. Lukianische Text (G<sup>L</sup>) *καὶ αὐτὴ ἦν λελουμένη ἐξ ἀφ᾽ ἑδρου αὐτῆς* führt mit *ἄφεδρος* das Thema „Menstruation“ ausdrücklich im Wortlaut und schlägt mit dem resultativ aufzufassenden Partizip Perfekt *ἦν λελουμένη* in V. 4 einen unübersehbaren Bogen zu *λουομένην* in V. 2.<sup>6</sup> Demgegenüber bietet der *καίγε*-Text mit *καὶ αὐτὴ ἀγιαζομένη ἀπο ἀκαθαρσίας αὐτῆς* ein Partizip Präsens und zeigt mit *ἀκαθαρσίας αὐτῆς*, wie überhaupt im gesamten Wortlaut, die zu erwartende Entsprechung zum MT.<sup>7</sup> Der Bezug zur Menstruation findet sich auf der Auslegungsebene dann auch bei Rashi (*מטומאתה מנדתה*) und bei David Qimchi, der zudem den Zweck des Partizipialsatzes erläutert und dabei einen Bogen zu V. 2 schlägt: *להודיע כי לא שכב עמה והיא נידה כי כבר התקדשה מטומאתה היתה כמו שאמר רוחצת והודיע כי הרחיצה ההיא להתקדש מהנדות היתה*. Qimchis Interpretation, der Partizipialsatz zeige, dass David nicht mit einer menstruierenden Frau geschlafen habe, ist vor dem Hintergrund von Aussagen wie Lev 15,19; 18,19

<sup>2</sup> So Eberle-Küster, Menstruation, 320; Chankin-Gould et al., „Adulteress“, 350.351; New American Standard Bible (2020): „[...] he slept with her; and when she had purified herself from her uncleanness, she returned to her house.“

<sup>3</sup> Driver, Notes, 289; vgl. idem, Treatise, 211, Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Smith, Samuel, 317.318.

<sup>5</sup> So z.B. Nowack, Bücher Samuelis, 191; Budde, Samuel, 251; Smith, Samuel, 317.318; Caspari, Samuelbücher, 525, Anm. 2; Stolz, Samuel, 234.237; Krause, Konzeptionsoptimum, bes. 435; Stoebe, Buch Samuelis, 278.281; Tsumura, Book of Samuel, 176.177.178; s. ferner zur Empfängnis- bzw. Vaterfrage McCarter, II Samuel, 286; Wright, David Autem, 218; Bar-Efrat, Samuel, 108.

<sup>6</sup> Text bei Fernández Marcos / Busto Saiz, Texto, 115; zum Partizip Muraoka, Greek Text, 41; vgl. auch Pessoa da Silva Pinto, Literary Editions, 145–146.160–161.162–163; Auld, I & II Samuel, 455–456.

<sup>7</sup> Vgl. Pessoa da Silva Pinto, Literary Editions, 145–146.160; Auld, I & II Samuel, 455–456.

und nicht zuletzt 20,18 zu sehen (vgl. auch mKet 7,6; bNid 31b). In der Formulierung *כבר התקדשה* wird ersichtlich, dass auch er *מתקדשת* als Formulierung eines erreichten Zustands begreift. In diesem Sinn lässt sich auch der Palimpsest Vindobonensis (Ms 115) mit der altlateinischen Lesart *et dormiuit cum eam haec autem lota erat post purgationem et intrauit in domo sua*<sup>8</sup> verstehen. Die Deutung schließlich, V. 4 habe den Zeitpunkt der Empfängnis bzw. David als einzig möglichen Vater des Kindes im Blick, findet sich ebenfalls schon in der mittelalterlichen Auslegung.<sup>9</sup>

Ein Verständnis von *מתקדשת* im Sinn eines zeitgleich zum Verbalsatz ablaufenden Prozesses hat sich nie wirklich durchsetzen können. Eine gewisse Unentschiedenheit zeigt sich exemplarisch in den Wiedergaben der Stelle durch R. Kittel, der die Übersetzung der Samuel-Bücher in den von E. Kautzsch herausgegebenen Bibelausgaben übernommen hatte: In „Die Heilige Schrift des Alten Testaments“ entschied er sich als Haupttext von 11,4 für „[...] er wohnte ihr bei; sie hatte sich von ihrer Unreinigkeit wieder rein gemacht. Darauf kehrte sie nach Hause zurück“. In einer Anmerkung zu „sie hatte sich“ hieß es aber: „nämlich eben vorher durch die Waschung. Möglich wäre auch die Uebersetzung: sie war eben dabei, sich ... rein zu machen.“<sup>10</sup> In der „Textbibel“ lautete die Passage „[...] und er wohnte ihr bei, da sie sich von ihrer Unreinheit wieder rein gemacht hatte. [...]“<sup>11</sup> Von den großen Bibelübersetzungen ist es nur die Zürcher Bibel von 1931, die in Absetzung von der ihr vorausgegangenen Ausgabe die Formulierung eines gleichzeitigen Prozesses bietet: „Sie war aber gerade daran, sich von ihrer Unreinheit zu reinigen.“ Vor allem in der deutschsprachigen Kommentarliteratur hat sich dieses Textverständnis nur vereinzelt niedergeschlagen.<sup>12</sup>

In großer Einmütigkeit lesen die meisten der in den letzten Jahren revidierten Bibelübersetzungen das Partizip in V. 4 wieder als Formulierung eines erreichten Zustands: Ob die 2016 revidierte Einheitsübersetzung („sie hatte sich gerade

<sup>8</sup> Fischer, Palimpsestus Vindobonensis, 356. Vielleicht zeigt die Elberfelder Bibel von 1932 durch die Positionierung eines „aber“ an, dass auch sie diese Auffassung teilt: „und er lag bei ihr (sie hatte sich aber gereinigt von ihrer Unreinheit); [...]“

<sup>9</sup> S. die Hinweise bei Simon, Ewe-Lamb, 213; McCarter, II Samuel, 286; Bar-Efrat, Samuel, 108.

<sup>10</sup> Kautzsch, Die Heilige Schrift, 433 (R. Kittel); ganz entsprechend Tsumura, Book of Samuel, 178: „[...] who, on her part, had been purified from ... (lit. ‚and she was purifying herself from ...‘) [...]“

<sup>11</sup> Kautzsch / Weizsäcker, Textbibel, 366 (R. Kittel).

<sup>12</sup> Vgl. Hertzberg, Samuelbücher, 250 mit Anm. 1; McCarter, II Samuel, 277.279.286; Bar-Efrat, Samuel, 108; Auld, I & II Samuel, 447.455–456. In der englischsprachigen Forschung finden sich häufiger Formulierungen, die ausdrücklich vom Status Bat-Schewas sprechen, vgl. Garsiel, Story, 255: „And he lay with her while she was [= had the status of] purifying herself from her uncleanness.“; Chankin-Gould et al., „Adulteress“, 350: „David lay with her while simultaneously she is in a state of self-sanctifying.“ (s. dazu aber 5.). Erst nach Abschluss der Arbeit an vorliegendem Aufsatz erschien W. Dietrich, Samuel. Teilbd. 4. 2Sam 9–14 (BK VIII/4), Göttingen 2021.

von ihrer Unreinheit gereinigt“), die Lutherbibel von 2017 („sie aber hatte sich gerade gereinigt von ihrer Unreinheit“) oder die Elberfelder Bibel in der Revision von 2006 („Sie hatte sich aber (gerade) gereinigt von ihrer Unreinheit“), sie alle bieten Varianten dieser Auffassung.<sup>13</sup>

## 2.

Bei *והיא מתקדשת מטמאתה* handelt es sich um einen an einen voranstehenden Verbalsatz angeschlossenen Partizipialsatz<sup>14</sup> mit der Struktur Konjunktion *ו* / Personalpronomen / indeterminiertes Partizip (/ präpositionale Ergänzung). Die Anbindung an den Verbalsatz erfolgt formal über die Konjunktion *ו*, sachlich erfolgt sie über das auf eine Referenz angewiesene Personalpronomen. Die hier referenzierte Größe ist die aus V. 3 namentlich bekannte und in V. 4 verbal und durch Suffixe repräsentierte Bat-Schewa; über sie gibt das indeterminierte Partizip eine neue Information.<sup>15</sup> Der voranstehende Verbalsatz ist somit sachlich notwendiger Ausgangspunkt, der Partizipialsatz ist in der Abfolge der Leseinformationen auf ihn angewiesen, wiewohl er syntaktisch nicht von ihm abhängig, sondern ihm koordiniert ist.<sup>16</sup> Die so beschriebene Struktur findet sich in narrativem Kontext ausgesprochen häufig, sei es wie in 2 Sam 11,4 mit einem Personalpronomen als Subjekt oder auch mit explizit benanntem Subjekt.<sup>17</sup> In der Satzteilfolge Subjekt mit darauf folgendem indeterminiertem Partizip formuliert dieses Partizip eine zum vorangehenden Verbalsatz zeitgleich verlaufende Handlung.<sup>18</sup> Bei diesem so organisierten Partizipialsatz handelt es sich

<sup>13</sup> Die Zürcher Bibel von 2007 ist bei der Auffassung der 1931er-Ausgabe geblieben (s. oben).

<sup>14</sup> Als Partizipialsatz gilt im Folgenden im Anschluss an W. Gross (Partizip, zusammenfassend 47 mit Anm. 204) ein Satz mit einem nicht substantivierten Partizip.

<sup>15</sup> In der von D. Michel vertretenen Kategorisierung ist das Pronomen das *Mubtada* (das Bekannte) und das indeterminierte Partizip das *Chabar* (das Neue), s. idem, *Nominalsatz*, 139–141.147–148.243–244.

<sup>16</sup> Vgl. Driver, *Treatise*, §166; ferner den Versuch der Zuordnung bei Blau, *Grammar*, §106.1: „Circumstantial clauses exhibit the transition from co-ordinate to subordinate clauses.“

<sup>17</sup> Die folgenden Beispiele beschränken sich auf Entsprechungen zu 2 Sam 11,4 im strengen Sinn, d.h. dem Partizipialsatz geht jeweils ein mit *Wayyiqtol* eingeleiteter Verbalsatz voraus: Mit Personalpronomen als Subjekt in Gen 14,12.13; 18,1.8; 32,22; Num 22,22; 33,40; Ri 4,2; 10,1; 13,9; 1 Sam 22,9; 2 Sam 4,5.7; 13,8; 1 Kön 11,29; 19,19; 2 Kön 2,18; 22,14 (vgl. 2 Chr 34,22); 2 Chr 22,9. Mit expliziter Subjektbenennung in Gen 18,16; 19,1; Dtn 4,11; 9,15; Jos 8,32–33; Ri 18,15–16; 1 Sam 1,9; 22,6; 26,3; 29,1; 2 Sam 6,3; 18,9; 23,13 (vgl. 1 Chr 11,15); 1 Kön 8,14; 13,28; 2 Kön 8,7; 1 Chr 13,7.

Natürlich begegnet die Struktur auch in syntaktisch komplexerer Einbettung (z.B. Gen 32,32; 1 Kön 16,15; 2 Kön 6,26.30) und im Kontext von Ankündigungen (z.B. 1 Sam 10,5). In einem Fall wie 2 Kön 2,23 zeigt die Handlungslogik bzw. im konkreten Fall die Wiederholung der Wurzel *על*, dass der Partizipialsatz auf das Folgende zu beziehen ist.

<sup>18</sup> S. dazu Joosten, *Verbal System*, 19–20.53.56–59.64.127–128.230–231.233.239.246; ferner Andersen, *Verbless Clause*, 34. Vgl. Driver, *Treatise*, 196–197.198–199, der die Erstposition des Pronomens noch im Sinn der Fokussierung interpretiert.

damit, wie allgemein anerkannt, um einen verbreiteten Typus des Umstandssatzes.<sup>19</sup> Anders formuliert: Ein verbreiteter Typus des Umstandssatzes fordert genau die Struktur, wie sie in 2 Sam 11,4 vorliegt.

Syntaktisch gesehen gibt es keinen Grund, das Partizip bzw. den Partizipialsatz in 11,4 anders zu verstehen als die zahlreichen entsprechend konstruierten Fälle.<sup>20</sup>

### 3.

Zwar spricht schon die syntaktische Organisation des Partizipialsatzes für die Interpretation des Partizips im Sinn eines zeitgleich zum vorangehenden Verbal-satz verlaufenden Prozesses, im Folgenden soll aber geprüft werden, ob מתקדשת im Biblisch-Hebräischen überhaupt einen resultativen Sachverhalt formulieren kann.

In Bezugnahme auf die Forschungsgeschichte zur Stelle geht es darum, wie Drivers „the state“ (s. 1.) zu verstehen ist. Die unter 1. zitierten revidierten Bibelübersetzungen könnten sich auf H. Ewald berufen, der im Rahmen einer Erläuterung zur Struktur von Zustandssätzen befunden hatte, das Partizip in 2 Sam 11,4 entspreche „dem Sinne nach beinahe schon einem *part. perf.* im Griechischen“,<sup>21</sup> die sich daraus ergebende Wiedergabe mit dem Plusquamperfekt findet sich früh.<sup>22</sup> Eine Begründung findet diese sonst meist allein aus dem Zusammenhang<sup>23</sup> erschlossene Wiedergabe in jüngerer Zeit in Überlegungen zum Binjan der Form: „[...] ‚und sie heiligte sich von ihrer Unreinheit‘ oder plusquamperfektisch ‚hatte sich [...] geheiligt‘, was dem faktitiven Charakter des D-Stammes Rechnung trüge.“<sup>24</sup> Das Plusquamperfekt soll das an sich selbst

<sup>19</sup> GKB, §141e; Joüon / Muraoka, Grammar, §159d.§166h; Revell, Continuity, 298.316; Driver, Treatise, bes. §160. In der Terminologie D. Michels (s. Anm. 15) handelt es sich um einen Chalsatz, s. idem, Nominalsatz, 139–141.230. Vgl. auch die Beschreibung bei Geiger, Partizip, 254–256 (im Vergangenheitskontext sind solche Sätze in den außerbiblischen Qumran-Texten nicht belegt, s. *ibid.*, 496–497).

Der Zusammenhang von Koordination, Satzteilfolge und indeterminiertem Partizip – die Gesamtstruktur also – zeigt, dass es sich nicht um einen klassifizierenden Nominalsatz handelt („sie war übrigens eine, die sich von ihrer Unreinheit heiligte“, d.h. sie gehörte zu den Frauen, die sich um ihre rituelle Reinheit bemühten), s. Andersen, Verbless Clause, 32.34.35.61 (#94).

<sup>20</sup> T. Rudnigs Erwägung, das Partizip in 11,4 stehe „ausserhalb einer zeitlich logischen Abfolge“ (idem, Batscheba, 222, Anm. 11) ist denn auch an der Frage des optimalen Konzeptionszeitpunkts orientiert.

<sup>21</sup> Ewald, Lehrbuch, §341d, 725–726, Zitat 726.

<sup>22</sup> Vgl. Smith, Samuel, 317.318 („The participle indicates what had just been accomplished by the bath [...].“); Nowack, Bücher Samuelis, 191; Kuhr, Ausdrucksmittel, 23–24, Anm. 9; ferner die Hinweise bei Thenius, Bücher Samuelis, 193.

<sup>23</sup> So ausdrücklich etwa Ewald (s. Anm. 21) und Kuhr (s. Anm. 22).

<sup>24</sup> Rudnig, Batscheba, 221; s. auch Gzella, Probleme, 31, Anm. 35.

erreichte Resultat bzw. den entsprechenden Zustand abbilden; das Eintreten dieses Zustands würde im Hebräischen also unausgesprochen mitformuliert. Diese Sicht ist nicht unproblematisch.

Zum einen werden unzweideutig resultative Hitpa'el-Formen der Wurzel sonst als Qatal konstruiert (2 Chr 5,11; 30,17), was für sich genommen natürlich noch kein Argument gegen die oben genannte Interpretation ist. Zum anderen wird die Form in der Wiedergabe durch das Plusquamperfekt wie ein Zustandsreflexiv aufgefasst, die Formulierung erwirkter Zustände durch Partizipien erfolgt in aller Regel aber durch Passiv-Partizipien.<sup>25</sup> Wiewohl es vereinzelte Fälle von Partizipien im Hitpa'el gibt, die resultativ verstanden werden,<sup>26</sup> müsste dies im Fall des biblisch in fast allen Binjanim<sup>27</sup> belegten שָׂדָה ein Partizip Pu'al übernehmen – dann als Formulierung eines Zustandspassivs (vgl. Jes 13,3; Ez 48,11; 2 Chr 31,6).<sup>28</sup> T. Muraoka fragt schon angesichts des Partizip Perfekts in G<sup>L</sup> (s. 1.), ob der Übersetzer nicht vielleicht ein Partizip Pu'al gelesen habe.<sup>29</sup> Der Binjan Hitpa'el jedenfalls ist nicht passiv,<sup>30</sup> er ist aktiv und „medialisiert

<sup>25</sup> Vgl. GKB, §116a.e.k.l.; Joüon / Muraoka, Grammar, §121o.q. S. in einer 2 Sam 11,4 vergleichbaren Satzstruktur: Gen 20,3; 34,19; Ez 2,10; ferner Gen 25,29; Ez 37,1.

<sup>26</sup> Zum Partizip Hitpa'el יָחַשׁ (Esr 2,62; Neh 7,64) s. Beentjes, Identity, bes. 236; möglicherweise ist dies ein Fall von Lexikalisierung. מִתְגַּדְּדִים in Jer 41,5 könnte so zu verstehen sein, dass diese Handlung ausgeführt wird, während die Männer „mit abgeschnittenen Bärten und zerrissenen Kleidern“ (beides Partizipien im Pu'al) aus den im Vers erwähnten Orten kommen. Die drei bzw. vier Belege von אָמַץ Hitpa'el finden sich in Kontexten, in denen ein Widerstand bzw. eine Autorität (2 Chr 13,7) zu überwinden ist, im Fall von Ruth 1,18 ist dies die Autorität der Schwiegermutter (vgl. die Imperative V. 11–12.). Das Partizip in Ruth 1 wird statt im Sinn des üblichen „sie war fest entschlossen“ so zu verstehen sein, dass Noomi ihrer Schwiegermutter gegenüber „all ihre Kräfte aufbot / sich anstrenge“, um sich durchzusetzen und bei Ruth bleiben zu können, und das ist es, was Letztere beeindruckt, vgl. ähnlich Jones, Valency, 62. Ganz entsprechend wird meist auch 1 Kön 12,18 / 2 Chr 10,18 verstanden. Zum Partizip Hitpa'el von אָבַל s. Jenni, Nif'al und Hitpa'el, 264. Zu מִתְלַהֲמִים (Prov 16,6; 26,22) s. Jones, Valency, 97.

Vgl. die biblisch belegten Partizipien in einem tD-Stamm (nicht gekennzeichnet = Hitpa'el; \* = Hitpolel): Gen 3,8.24; 24,21; 27,42; Ex 9,17\* 24; Lev 14,4.7.8.11.14.17.18.19.25.28.29.31; Num 7,8.9; 11,1\* 27.34; Dtn 23,15; Jos 18,3; Ri 5,9; 7,13; 1 Sam 10,5; 12,2; 14,22; 16,1; 21,15; 23,19; 25,10.27; 26,1; 28,9; 2 Sam 3,6; 7,6; 11,4; 12,19; 14,2; 15,28 (Hitpalpel); 20,12\*; 1 Kön 1,5; 8,28; 11,29; 14,5.6; 17,20\*; 22,10; 2 Kön 5,7; 11,3; 19,2; Jes 37,2; 45,15.20; 52,5 (s. GKB, §55b, als Pu'al zu lesen?); 59,15\*; 64,6\*; 65,16; 66,10.17; Jer 9,23; 14,14; 23,19\*; 26,20; 29,26.27; 30,23\*; 31,18\*; 41,5\*; 42,4; Ez 1,4.13; 2,2; 13,17; 16,6\*.22\*; 43,6; Am 5,18; Hag 1,6.6; Sach 9,16\*; Ps 17,7\*; 37,35; 54,2; 59,2\*; 68,22.31(?); 97,7; Hi 15,20\*; 27,7\*; 37,12; Prov 12,9; 13,4.7\*; 14,16; 18,8.9; 20,2.7; 24,34; 25,14; 26,17.18 (Hitpalpel).22; Ruth 1,18; Hld 8,5; Est 2,11; 8,17; Dan 9,20; 10,2.21; Esr 2,62; 3,5; 10,1.6; Neh 1,4.6; 7,64; 9,3; 11,2; 13,22; 1 Chr 11,10; 21,20; 29,5.11; 2 Chr 6,19; 17,16; 18,7.9; 22,9.12; 24,26; 30,22; 35,24; 36,16 (Hitpalpel). Partizipien im Hotpa'al sind nicht belegt, s. Joüon / Muraoka, Grammar, §53h.

<sup>27</sup> Das Hof'al der Wurzel begegnet erst nachbiblisch in 1Q38 4,2 (Partizip, s. Geiger, Partizip, 163), ferner in mNed 5,6 (Partizip) u.ö. Der in Gesenius<sup>18</sup>, 1152, s.v. שָׂדָה, genannte Beleg Sir 36,9 bezieht sich auf 33,9 (Ms E I recto) und wird heute als Qatal Hifil (mit Suffix) gedeutet.

<sup>28</sup> Zum Nebeneinander von Partizipien im Hitpa'el und im Pu'al in Jer 41,5 s. Anm. 26.

<sup>29</sup> Vgl. Muraoka, Greek Text, 41.

<sup>30</sup> S. Jenni, Nif'al und Hitpa'el, 149–150.

faktitiviertes *qādoš*-Sein“; das „faktitive Geschehen ‚bewirken, dass das Resultat ‚ist heilig‘ gelten kann‘ [wird] vom Subjekt auf sich bezogen“. <sup>31</sup> Dabei richtet sich die Perspektive zwar auf das Resultat, im Fall des Hitpa‘el von קדש mit menschlichem Subjekt aber „on the result to be attained by ritual practice“. <sup>32</sup> והייתם קדושים in Lev 11,44; 20,7 zeigt mit קדושים, dass das Eintreten des Resultats in der vorausgehenden Verbalform nicht eingeschlossen ist.

Indirekt bestätigt wird diese Sicht durch die Verwendung des Partizips Hitpa‘el von טהר – wie קדש ein Zustandsverb – in Lev 14: Die diversen Anweisungen (z.B. V. 3–9) zeigen, dass der dort zwölfmal mit המטהר Bezeichnete (V. 4.7–8.11.14.17–19.25.28–29.31) eindeutig noch nicht טהור ist; das Partizip formuliert hier keinen erreichten Zustand.

J. Milgrom fasst המטהר in Lev 14 als „the one to be purified“ und damit wie ein „gerundivisches“ Partizip auf. <sup>33</sup> Für das rabbinische Hebräisch belegt etwa המשחלח in mYom 6,1.2 diese Funktion für ein Partizip Hitpa‘el. <sup>34</sup> Für das Biblisch-Hebräische ist sie aber fraglich; unter den belegten Partizipien eines tD-Stamms lässt sie sich (bei anderen Wurzeln) nicht nachweisen. <sup>35</sup> In den nicht-biblischen Texten aus Qumran ist kein Partizip Hitpa‘el von טהר belegt; das Hitpa‘el der Wurzel wird in diesen Texten mit großer Sicherheit aber noch klassisch und nicht passivisch gebraucht. <sup>36</sup> Auch in mYom 8,9 mit dem Nebeneinander von Partizip Pi‘el und Hitpa‘el ist ein passivischer Gebrauch des Hitpa‘el fraglich. Eine passivische Verwendung wäre Voraussetzung für den „gerundivischen“ Gebrauch im Biblisch-Hebräischen. <sup>37</sup>

Der im Kontext von Lev 14 mit dem Partizip Bezeichnete befindet sich noch in einem Prozess, der sein Ziel im Zustand טהור hat. Dieser Zustand kann, wie beim Hitpa‘el von קדש, erreicht werden durch Ausführung ritualisierter Handlungen, <sup>38</sup> was 14,8 ausdrücklich formuliert (וּטְהַר ... וּרְצַח ... וּגְלַח ... וּכְבַּס). Dass sich manche dieser Anweisungen an den Betroffenen richten (V. 8.9.10), während andere an den Priester delegiert werden (V. 3–7.11–20), zeigt, dass die Bezeichnung המטהר nicht die Durchführung der Handlungen im Blick hat, die zum

<sup>31</sup> Beide Zitate Jenni, Nif'al und Hitpa'el, 176. Eine knappe Übersicht zur Diskussion bietet Jones, Valency, 27–30.30–32.

<sup>32</sup> Gzella, Voice, 317; vgl. auch Milgrom, Leviticus, 965–966.

<sup>33</sup> Milgrom, Leviticus, 827–828.

<sup>34</sup> Zu den t-Stämmen im rabbinischen Hebräisch s. Pérez-Fernandez, Grammar, 95.96–97.100–101; zum „gerundivischen“ Partizip s. ibid., 139.

<sup>35</sup> Vgl. die Belege in Anm. 26.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Harrington, טהר, 2–3.4–5. Zu passivischen Hitpa'el-Belegen anderer Wurzeln s. Qimron, Grammar, C 3.5.1.

<sup>37</sup> S. Joüon / Muraoka, Grammar, §121i; Gzella, Voice, 603.

<sup>38</sup> Vgl. auch Jenni, Nif'al und Hitpa'el, 266.



Resultat führen, sondern das angestrebte Resultat selbst.<sup>39</sup> Besondere Nähe zu 2 Sam 11,4 zeigt Lev 14,7 mit *הַמְטָהָר מִן־הַצֵּרֶעֶת*: Den so Bezeichneten hat der Priester zu besprengen, d.h. die konkrete Reinigungshandlung erfolgt durch den Priester, der *מְטָהָר* ist es, der dafür Sorge trägt, dass für ihn gilt: *טוהור מן הצרעת*.<sup>40</sup> Entsprechend formuliert das Partizip in 2 Sam 11,4, dass Bat-Schewa noch in dem Prozess war, der zum Ziel ihren Zustand „*קדושה* ohne ihre Unreinheit“ hat.<sup>41</sup>

## 4.

In der Diskussion um den weithin angenommenen Bezug von V. 4 auf V. 2 ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass von Waschungen im Zusammenhang mit den Reinigungsriten der Frau nach der Menstruation in der Bibel nicht die Rede ist (Lev 15,19–33).<sup>42</sup> Dieser Befund gilt auch für die ausdrücklich mit dem Thema befassten Texte aus Qumran, soweit die zum Teil stark fragmentarischen Textträger dieses Urteil zulassen,<sup>43</sup> und er gilt auch für die Mischna.<sup>44</sup> Man kann einwenden, in 2 Sam 11,2 gehe es aber nun einmal um eine solche Waschung.<sup>45</sup> Und es ist diskutabel, ob Waschungen im entsprechenden Zusammenhang in früher Zeit nicht tatsächlich schon vorausgesetzt sind,<sup>46</sup> zumal sich in Qumran Anweisungen zu einer „*first-day ablution / immersion*“

<sup>39</sup> Vgl. Jenni, *Nif'al und Hitpa'el*, 147.

<sup>40</sup> Vgl. Jones, Valency, 88–89. In Neh 13,22 werden die Leviten mit *יהיו מטְהָרִים* aufgefordert, solche zu sein, die dafür Sorge tragen, im Zustand der Reinheit zu sein, auch dort wird über den Weg nichts gesagt.

<sup>41</sup> Ein Partizip *Hitpa'el* von *קדש* ist in den außerbiblischen Texten von Qumran nicht belegt; eine Liste entsprechender Partizipien in dieser Textgruppe bietet Geiger, *Partizip*, 143–145. Übersicht zur Bedeutung von *קדש* *Hitpa'el* in Qumran bei Holtz, *קדש*, 467. Zu den Formen s. 1QH XIX,13; 1QH<sup>a</sup> XIX,10; 1QM XI,15; XVII,2; 1QS III,4,9; 4Q255 2,4; 4Q257 III,6; 4Q262 1,2 (ergänzt); 4Q284 1,7 (ergänzt); 4Q393 3,5; 4Q400 1i15; 1ii21; 4Q418 81+81a,4; 4Q504 3ii6; 4Q509 131–132ii10; 4Q512 33+35,5; 1–6,10; 4Q521 8,10 (ergänzt).

In der Mischna findet sich *קדש* *Hitpa'el* literarisch neu im Kontext der Anverlobung, der rechtlich verbindlichen Verlobung, s. Levy, *Wörterbuch* 4, 250–251. Für die „Anverlobte“ wird das Partizip *Pu'al* verwendet (mQid 2,2.3.4 u.ö.), während *מתקדשת* das sich-Anverloben formuliert (mQid 2,1; mBM 4,7; mNid 5,4; mEd 4,7). Im ganz anderen Zusammenhang von mKil 7,7.8 wird das Partizip *Hitpa'el* der Wurzel dann passivisch verwendet, s. *ibid.*, 250–251.

<sup>42</sup> Vgl. Chankin-Gould et al., „*Adulteress*“, 345–347; Auld, I & II Samuel, 456; Cohen, *Menstruants*, bes. 275 mit 292, Anm. 5; ferner die Aufstellung bei Frymer-Kensky, *Pollution*, 402.

<sup>43</sup> S. 4Q265; 266; 274; 367; 11Q19,48; stark fragmentarisch sind 4Q272 und 4Q512. Zu 4Q266; 272; 273; 11Q19 s. die Überlegungen bei Wessén, *Purity Laws*, bes. 67–77.

<sup>44</sup> Vgl. Cohen, *Menstruants*, 277–281.

<sup>45</sup> So muss wohl die Aussage von Stolz (Samuel, 237) zur Menstruation verstanden werden, „diese Unreinheit dauert sieben Tage [...], hernach ist ein Bad vorgeschrieben.“ Ähnlich Tsumura, *Book of Samuel*, 177.

<sup>46</sup> So Milgrom, *Leviticus*, 934–935.965.667; Wright, *David* Autem, 219; Wassén, *Purity Laws*, 63; ferner die Hinweise zur rabbinischen Diskussion bei Cohen, *Menstruants*, 292, Anm. 5.

nachweisen lassen,<sup>47</sup> und im Lauf der Zeit ist die טבילה im Zusammenhang mit der Menstruation dann unstrittig belegt (z.B. bNid 67b; 69a; 71b). Vielleicht soll die entsprechende Menstruations-Assoziation in 2 Sam 11,(2.)4 ja tatsächlich geweckt werden. Mit Blick auf den Wortlaut der Verse wird man aber nüchtern feststellen müssen, dass weder von Menstruation noch von einer anderen konkreten Ausprägung „ihrer Unreinheit“ die Rede ist.<sup>48</sup>

Nicht unwahrscheinlich ist, dass die Leseperspektive durch einen gezielten Brückenschlag über die beiden segolierten Partizipien מתקדשת und רחצת auf einen Zusammenhang zwischen V. 4 und V. 2 gelenkt werden soll. Der Bogen ließe dann an die Möglichkeit einer rituellen Reinigung von einer Form von Unreinheit denken, in deren Rahmen eine Waschung (auch) für Frauen vorgesehen ist (vgl. Lev 15,5–11.18.27; Num 19,11–12.19; Jdt 12,7).<sup>49</sup> Es wird daher in 2 Sam 11 gar nicht entscheidend sein, welche Art von Unreinheit vorliegt – entscheidend ist, dass überhaupt Unreinheit vorliegt. „Unreinheit“ dient hier als Hintergrund von מתקדשת, sie erklärt, in welcher Hinsicht das Partizip zu verstehen ist. Dann aber stellt sich die Frage, warum nicht die im Zusammenhang mit der Reinigung von Unreinheit zu erwartende Wurzel טהר gewählt wurde.

Gerade angesichts der Nähe zwischen קדש und טהר (vgl. Lev 16,19; Jes 66,17; 2 Chr 30,17)<sup>50</sup> muss der Grund für die Wahl von קדש in einem Spezifikum der Wurzel gegenüber טהר liegen, und das ist die Schaffung eines Tabus.<sup>51</sup> Anschaulich formuliert wird dies in Ex 19,23, wo mit גבל Hif'il neben קדש Pi'el eine Tabu-Zone errichtet wird (vgl. Ex 3,5). Entsprechendes kommt, um nur wenige Beispiele zu nennen, in den diversen Zugangsbeschränkungen zum Ausdruck, sei es zum Heiligtum (Lev 16,2; Ez 44,9, später mYom 3,3, vgl. Ez 48,10–11) oder zu den קדושים (Lev 22,1–16), ferner in קדש Pi'el für der Weihe der Priester (Ex 28,41 u.ö.).<sup>52</sup> In dieser Fluchtlinie liegt unter Anknüpfung an Dtn 22,9 auch die Verwendung von קדש Pi'el und Hitpa'el in mKil 7,7.8, wo es um die Frage geht, was im Kontext von Pflanzungen zu heiligen und damit dem Zugriff zu entziehen ist, und auch die Entwicklung zur Anverlobungs-Termino-

<sup>47</sup> Vgl. vor allem 4Q514; Milgrom, First Day Ablutions; Wassén, Purity Laws, 73.77–78.

<sup>48</sup> Mit Chankin-Gould u.a., „Adulteress“, 347.

<sup>49</sup> Vgl. Frymer-Kensky, Pollution, 402.

<sup>50</sup> Zusammen mit dem einzigen Beleg von קדש Pi'el mit Präposition מן (wie in 2 Sam 11,4 mit טמאה) begegnet als zweites Verb denn auch טהר Pi'el (Lev 16,19). Für die rituelle Reinheit bzw. Reinigung hat sich biblisch aber spezifisch die Verwendung von טהר ausgebildet, und die Konstruktionen von טהר Pi'el und Hitpa'el mit Präposition מן sind deutlich zahlreicher als die von קדש (vgl. Lev 16,30; Jos 22,17; Jer 33,8; Ez 36,25.33; Ps 51,4; Prov 20,9; Neh 13,30; 2 Chr 34,3, ferner Lev 14,7; 16,19). S. auch Kornfeld / Ringgren, קדש, 1185.

<sup>51</sup> Vgl. Gesenius<sup>18</sup>, 1151, s.v. קדש unter Qal.

<sup>52</sup> S. dazu Müller, קדש, 607–608. Vgl. Frymer-Kensky, Pollution, 403.413, Anm. 4.



logie, wie sie etwa in mQid begegnet, könnte sich vor diesem Hintergrund erklären.<sup>53</sup>

David bricht in 2 Sam 11 somit nicht nur in eine Ehe ein, er bricht auch in einen Tabu-Bereich ein. Das Spezifische des Partizips ist nun, dass er in einen Tabu-Bereich einbricht, der noch im Entstehen begriffen ist. Der Partizipialsatz wird meist nur mit Blick auf die Konsequenzen für David gelesen, tatsächlich lässt der Satz aber Bat-Schewas Bemühen um rituelle Observanz und damit ihre „Frömmigkeit“ erkennen.<sup>54</sup> Da Unreinheit den Kontakt mit Heiligkeit verunmöglicht,<sup>55</sup> zeigt מתקדשת מטמאתה, dass Bat-Schewa daran ist, mit der Abgrenzung von (מך) „ihrer Unreinheit“, eine Bedingung der Möglichkeit ihres Gottesverhältnisses wiederherzustellen. Damit aber stellt sich David zwischen Bat-Schewa und Gott. Sein Vergehen erweitert sich um eine wesentliche Dimension.<sup>56</sup>

## 5.

Der zu מתקדשת skizzierte Befund gilt nicht nur unabhängig von der Frage, was genau unter „von ihrer Unreinheit“ zu verstehen ist, er gilt auch unabhängig von der Frage, ob מטמאתה überhaupt zum ältesten Textbestand gehört. Denn das Wort fehlt in 4Q51 (4QSam<sup>a</sup>),<sup>57</sup> es hat aber in allen anderen Textzeugen je spezifische Entsprechungen (s. 1.).<sup>58</sup> Der Ort dieser Handschrift in der Textgeschichte der Samuel-Bücher ist komplex, das Fehlen von מטמאתה gehört zu ihren Sonderlesarten.<sup>59</sup> Schließt man einen Überlieferungsfehler aus, bleiben nur die Möglichkeiten einer gezielten Streichung oder einer gezielten Ergänzung des Worts.

Dass der Text in 4Q51 auf einer gezielten Streichung beruht,<sup>60</sup> ist nicht sehr wahrscheinlich. Zwar ist es denkbar, dass das Partizip (zutreffend) als Formulierung eines gleichzeitigen Prozesses verstanden wurde, so dass eine Tilgung

<sup>53</sup> S. dazu Anm. 41.

<sup>54</sup> Dies zur kritischen Frage von Krause (Konzeptionsoptimum, 435) an Müller (s. Anm. 56), warum es, wenn es um eine Ausweitung der Schuld Davids gehe, im Text nicht einfach heiße „Sie war aber noch in ihrer Unreinheit“ o.ä.“.

<sup>55</sup> Vgl. Frymer-Kensky, Pollution, 403 zu „alienation from all things holy“ als Konsequenz von Unreinheit.

<sup>56</sup> Vgl. auch Müller, קדש, 595.

<sup>57</sup> Cross / Parry / Saley, DJD 17, 138–139 mit Pl. XVII, dort Frgm. 91, Z.2 (dass das Wort fehlt, ist klar erkennbar, die Frage, welches Verb folgt, kann hier offenbleiben, s. Ulrich, Old Latin, 240).

<sup>58</sup> Vgl. Ulrich, Old Latin, 240–241; Pessoa da Silva Pinto, Literary Editions, 145–146. TJon liest מטמאתה.

<sup>59</sup> S. als Überblicksdarstellungen Lange / Tov, Textual History, 320–323 (A. Lange), 340–343 (P. Hugo / A. Schenker); Driesbach, 4QSamuel<sup>a</sup>, 271–308; Cross / Saley, Singular Readings.

<sup>60</sup> So Barthélemy, Critique Textuelle, 256, der eine Kürzung des Texts mit dem Ziel der Vereinfachung annimmt.

von מטמאתה den Zweck haben könnte, David vor der Behauptung zu schützen, er habe Verkehr mit einer menstruierenden Frau gehabt (s. 1.). 4Q51 lässt aber keine grundsätzliche Tendenz zu einer gegenüber anderen Texten positiveren Darstellung Davids erkennen. Und will man die Streichung zu den nomistischen Eingriffen in 4Q51 rechnen, wie sie von A. Rofé und A. Driesbach vertreten werden,<sup>61</sup> so stellt sich die Frage, warum nicht der gesamte Partizipialsatz gestrichen wurde. Die von Rofé und Driesbach angeführten Fälle weisen zudem andere Züge auf als die zur Diskussion stehende Stelle. Eng verbunden mit den nomistischen Eingriffen sind ebenfalls von Rofé in die Diskussion eingebrachte midraschartige Züge von 4Q51.<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang wäre zu erwägen, ob sich im Hintergrund einer Streichung nicht vielleicht schon die später von den Rabbinen vertretene Ansicht abzeichnet, David könne angesichts von 1 Sam 18,14 unmöglich Ehebruch begangen haben, ein Problem, das mit der Aussage גט כריתות לאשתו כל gelöst werden soll (bShab 56a). מתקדשת wäre dann so verstanden worden, dass Bat-Schewa „sich“ David „anverlobt“, da sie von Urija ja eine Scheidungsurkunde bekommen haben muss. Allerdings müsste das Hitpa‘el von קדש schon den in der rabbinischen Literatur vorliegenden Bedeutungszuwachs „sich anverloben“ haben<sup>63</sup> – nachweisen lässt sich das aber noch nicht einmal für die Texte aus Qumran,<sup>64</sup> und die rabbinische Überlieferung selbst charakterisiert diesen Gebrauch von קדש als לישנא דרבנן (bQid 2b) und damit als spät.

Im Kontext der Frage nach der ältesten erreichbaren Textfassung zu bedenken ist auch die Darstellung der literarischen Ereignisse durch Josephus in *Ant.* VII, wo der gesamte auf עמה וישכב noch folgende Text von V. 4 keine Erwähnung findet.<sup>65</sup> Die Nähe von 4Q51 zur von Josephus verwendeten Texttradition<sup>66</sup> könnte die Vermutung aufkommen lassen, Josephus habe eine in V. 4 kürzere Textfassung vor sich gehabt. Allerdings finden sich in dieser Passage von *Ant.* VII auch andere „Unterschüsse“ gegenüber 2 Sam 11.<sup>67</sup> Vor allem aber ist die Darstellung in *Ant.* interessengeleitet, und zu diesen Interessen gehört die Hervorhebung einer ausgeprägten Frömmigkeit Davids.<sup>68</sup> Das sich daraus ergebende Bild ist mehrdimensional: Einerseits verschärft Josephus die moralische Schuld Davids gegenüber Urija, indem er Letzterem einen überaus heroischen

<sup>61</sup> Vgl. Rofé, Nomistic Correction; Driesbach, 4QSamuel<sup>a</sup>, 182.197–207.

<sup>62</sup> Vgl. Rofé, Midrashic Traits; weitere Beiträge von Rofé zum Thema bei Driesbach, 4QSamuel<sup>a</sup>, 30, Anm. 107.

<sup>63</sup> S. Anm. 41.

<sup>64</sup> Vgl. Holtz, קדש, 466–467. S. auch Anm. 41.

<sup>65</sup> Vgl. Avioz, Josephus' Interpretation, 119–120.

<sup>66</sup> Vgl. Lange / Tov, Textual History, 323 (A. Lange).

<sup>67</sup> Zu 2 Sam 11,1.15 s. Avioz, Josephus' Interpretation, 119.121–122; zu 11,2 s. Begg, Antiquities, 244, Anm. 538.

<sup>68</sup> Vgl. Feldman, Josephus' Portrait, 156–164, bes.158–160.

Charakter zuschreibt, vor dessen Hintergrund Davids Verhalten noch niederträchtiger wirkt.<sup>69</sup> Diese Verschärfung öffnet den Raum für eine gegenüber dem biblischen Text vertiefte Darstellung der Reue Davids und damit verbunden dann auch der Vergebung Gottes (vgl. *Ant.* VIII,153 mit 2 Sam 12,13). Andererseits ist in Bezug auf den Ehebruch eine gewisse Entschuldigung Davids erkennbar, verbunden mit einer Beschuldigung Bat-Schewas: Indem Josephus David in seiner Einführung als tadellosen Mann zeichnet (ὄντι φύσει δικάϊω καὶ θεοσεβεῖ καὶ τοὺς πατέρας νόμους ἰσχυρῶς φυλάσسونτι),<sup>70</sup> muss dessen Verhalten in 2 Sam 11 als Ausnahme erscheinen,<sup>71</sup> und im Kontext von 1 Sam 12,13 wird es dann auch ausdrücklich zur Ausnahme erklärt (ἦν γὰρ ὁμολογουμένως θεοσεβῆς καὶ μηδὲν ἁμαρτῶν ὄλως περὶ τὸν βίον ἢ τὰ περὶ τὴν Οὐρία γυναῖκα).<sup>72</sup> Auch hebt Josephus Bat-Schewas Schönheit deutlich stärker hervor, als der MT oder die griechischen Texte dies tun, denn es ist diese Schönheit, von der David wehrlos gemacht und überwältigt wird (καλλίστην τὸ εἶδος καὶ πασῶν διαφέρουσαν [...] ἡττᾶται τοῦ κάλλους τῆς γυναικὸς καὶ τῆς ἐπιθυμίας κατασχεῖν οὐ δυνάμενος αὐτῇ συνέρχεται).<sup>73</sup> Vor allem aber wird Davids starkes Bemühen um das Einhalten der „väterlichen Gesetze“ (s. oben) in einen auffallenden Gegensatz gestellt zu Bat-Schewa, die nach genau diesen Gesetzen hätte mit dem Tod bestraft werden müssen und die dann auch noch David darum bittet, einen Weg für sie zu finden, dieser Strafe zu entgehen (ὅπως τῷ ἁμαρτήματι σκέψηται τινα τοῦ λαθεῖν ὁδὸν ἀποθανεῖν γὰρ αὐτὴν κατὰ τοὺς πατέρας καθήκει νόμους μεμοιχυμένην).<sup>74</sup> Wie auch immer Josephus den Partizipialsatz verstanden haben mag – nach der überschwänglichen Einführung zu Davids Gesetzestreue konnte er weder ein Interesse an einer toraobservanten Bat-Schewa noch an einem David haben, der Verkehr mit einer Frau im Zustand der Unreinheit hatte.<sup>75</sup> Angesichts dieser Tendenzen wird Josephus den Partizipialsatz in seinem Bibeltext bewusst übergangen haben.

Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei תתממט um einen späteren Zusatz mit dem Zweck der Klärung von שדק Hitpa‘el im Sinn der rituellen Reinigung. Denn tatsächlich ist die Bedeutung von תשדקתמ im Kontext von 2 Sam 11 nicht ganz eindeutig.

<sup>69</sup> Zu *Ant.* VII,138.140 s. Feldman, Josephus’ Portrait, 159. Zu *Ant.* VII,135–136 im Vergleich mit 1 Sam 11,15 s. Avioz, Josephus’ Interpretation, 121–122.

<sup>70</sup> Niese, *Ant.* VII,130 (S. 118).

<sup>71</sup> Vgl. Begg, *Antiquities*, 244, Anm. 537.

<sup>72</sup> Niese, *Ant.* VII,153 (S. 123); vgl. Feldman, Josephus’ Portrait, 159.

<sup>73</sup> Niese, *Ant.* VII,130 (S. 119).

<sup>74</sup> Niese, *Ant.* VII,131 (S. 119); s. Avioz, Josephus’ Interpretation, 120–121; Begg, *Antiquities*, 245, Anm. 542.

<sup>75</sup> Vgl. Begg, *Antiquities*, 245, Anm. 541 mit Verweis auf Lev 18,19. Vgl. auch *Ant.* III, 274–275 zu Sexualverboten.

Diese Unschärfe zeigt sich in gewisser Weise auch in den zwei folgenden Deutungen, die keinen Bezug zur Menstruation sehen und das Hitpa‘el in 2 Sam 11,4 von dessen Gebrauch in Ez 38,23 her verstehen, wo Gott ankündigt: והתקדשת<sup>76</sup>. Ez 38,23 ist nach Meinung dieser Ausleger von zentraler Bedeutung, da dies der einzige andere biblische Beleg eines Hitpa‘el der Wurzel im Singular ist. Ein Autorenkollektiv um J. D. Chankin-Gould kommt zu dem Schluss, die Wortwahl מתקדשת diene der herausragenden Auszeichnung Bat-Schewas: „As the only individual human to self-sanctify herself in a biblical text, this term places Bathsheba in a category occupied only by the Israelite deity [... T]he text signifies Bathsheba’s acceptability as a mother of a future leader of Israel.“<sup>77</sup> Als Konkretisierung dieser insgesamt stark aus der Rezeptionsperspektive argumentierenden Deutung<sup>78</sup> dient dann aber das alte Modell der durch den Verkehr mit David verursachten Unreinheit (s. 1.): „[...] Bathsheba could be reacting to the physical contact with David [...].“<sup>79</sup> Mit der Erläuterung „This state occurs directly following David’s sexual activity with her“ wird die Gleichzeitigkeit von Partizip und Verbalsatz dann auch aufgegeben.<sup>80</sup>

A. G. Auld wiederum hält מטמאתה für textgeschichtlich sekundär.<sup>81</sup> Er versteht das Partizip („while she was declaring herself holy“) im Sinn eines wohl inneren Vorgangs, in dem Bat-Schewa sich selbst und Gott gegenüber die eigene Schuldlosigkeit am Geschehen erklärt.<sup>82</sup> Eine deklarative oder ästimatorische Funktion des Partizips Hitpa‘el ist möglich,<sup>83</sup> zweifelhaft ist, ob התקדשת semantisch die Bedingung einer Unschuldserklärung erfüllt.

Bei beiden Ansätzen ist die Gleichsetzung der Verwendung von Hitpa‘el mit göttlichem und mit menschlichem Subjekt problematisch. Da Gott Heiligkeit wesentlich zu eigen ist, kann das Hitpa‘el bei Bezug auf Gott und auf Menschen schwerlich dieselbe Bedeutung haben,<sup>84</sup> die Semantik von Ez 38,23 sollte nicht in 2 Sam 11 eintragen werden. Tatsächlich könnte ein Zusatz מטמאתה – je nach zeitlicher Ansetzung – sogar den Zweck haben, eine Parallelisierung mit Ez 38,23 und damit eine im wahrsten Sinn theologische Überhöhung Bat-Schewas zu verhindern.

Aulds Ansatz, der die Gleichzeitigkeit des Partizips wahrt, ließe sich in der Form aufnehmen, dass Bat-Schewa David gegenüber während des וישכב עמה

<sup>76</sup> Vgl. Chankin-Gould et al., „Adulteress“, 347–348; Auld, I & II Samuel, 456. Zu Ez 38,23 s. Jenni, Nif‘al und Hitpa‘el, 176; Jones, Valency, 127.

<sup>77</sup> Chankin-Gould et al., „Adulteress“, 351.

<sup>78</sup> So bleibt etwa die Frage der zeitlichen Zuordnung von 2 Sam 11 zu Ez 38 unklar.

<sup>79</sup> Chankin-Gould et al., „Adulteress“, 351, ferner 349.350.

<sup>80</sup> Chankin-Gould et al., „Adulteress“, 347, zum Partizip *ibid.*, 349–350.

<sup>81</sup> Vgl. Auld, I & II Samuel, 451.456.

<sup>82</sup> Auld, I & II Samuel, 455–456.

<sup>83</sup> S. dazu Jenni, Nif‘al und Hitpa‘el, 149.176; Auld, I & II Samuel, 455.

<sup>84</sup> S. auch Jones, Valency, 127.

ausdrücklich darauf hinweist, dass sie noch daran war, sich zu heiligen, dass sie sich noch in einer Phase ritueller Reinigung befand. Damit wies sie David auf das Tabu hin, das er ignoriert. Auf diesem Weg würde der Erzähler sie als am Geschehen schuldlos charakterisieren, Davids Vergehen hingegen würde auch in dieser Deutung noch schwerwiegender.

מטמאתה ist ein späterer (er)klärender Zusatz,<sup>85</sup> der den ursprünglichen Sinn des Partizips im Sinn der rituellen Reinigung aber trifft.<sup>86</sup> Durch diesen Zusatz werden zudem Konsequenzen für David greifbarer: Da Bat-Schewa noch nicht wieder im angestrebten Zustand ist, wird „ihre Unreinheit“ sich auf David übertragen, denn „[t]he only characteristic of *tm'h*, ‚pollution‘, is contagion“.<sup>87</sup>

Es wäre an anderer Stelle zu diskutieren, ob es sich bei dem gesamten Partizipialsatz nicht um eine in zwei Schritten gewachsene textliche Ergänzung handelt, deren letzter Wachstumsschritt noch im Verhältnis von 4Q51 zu den anderen Textzeugen greifbar wird. Zumindest ist auffällig, dass der Satz in der Folge der Ereignisse keine erkennbare Rolle spielt.

## 6.

Bei dem Partizipialsatz והיא מתקדשת מטמאתה in 2 Sam 11,4 handelt es sich um einen Umstandssatz zum vorangehenden Verbalsatz. Der Satz formuliert, dass Bat-Schewa sich zur Zeit des von David erzwungenen Geschlechtsverkehrs noch in einem Prozess der rituellen Reinigung von einer im Text nicht näher erläuterten Unreinheit befand.

Die verbreitete Interpretation des Partizips im Sinn einer abgeschlossenen Reinigung fußt auf der Annahme, es handle sich um eine abschließende Wäsche im Zusammenhang mit dem Ende der Menstruation. Von den biblischen Texten her lässt sich dies nicht bestätigen.

Die Wahl der Wurzel קדש macht deutlich, dass David mit seinem sexuellen Übergriff nicht nur in eine Ehe einbricht, sondern auch die Vollendung der rituellen Reinigung verhindert, er stellt sich zwischen Bat-Schewa und Gott und macht Bat-Schewas Bemühen um rituelle Observanz zunichte.

Anders als meist angenommen geht es in 11,(2.)4 also gerade nicht um die Zusicherung, dass der Zustand der Unreinheit zum Zeitpunkt des Geschlechtsverkehrs abgeschlossen war, es geht vielmehr um eine erweiterte Dimension des Verbrechens gegen Bat-Schewa und gegen Gott.

<sup>85</sup> Mit Cross / Parry / Saley, DJD 17, 139; Cross / Saley, *Singular Readings*, 12; Driesbach, *4QSamuel<sup>a</sup>*, 173; McCarter, *II Samuel*, 277.279.286.

<sup>86</sup> So auch McCarter, *II Samuel*, 286.

<sup>87</sup> Frymer-Kensky, *Pollution*, 403. So auch J. Gutman, *The Ewe-Lamb*, 19, genannt bei Simon, *Ewe-Lamb*, 213.211, Anm.1.

Textgeschichtlich handelt es sich bei מטמאתה um einen späteren Zusatz, der das Verständnis von מתקדשׁת im Sinn der rituellen Reinigung sicherstellen soll. Möglicherweise liegt mit dem Partizipialsatz eine in zwei Stufen gewachsene Ergänzung zu einem älteren Text vor.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Andersen, Francis I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (JBLMS 14), Nashville / New York 1970.
- Auld, Alan G., *I & II Samuel. A Commentary* (OTL), Louisville 2011.
- Avioz, Michael, *Josephus' Interpretation of the Books of Samuel* (Library of Second Temple Studies 86), London et al. 2015.
- Bar-Efrat, Shimon, *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 181), Stuttgart 2009.
- Barthélemy, Dominique, *Critique Textuelle de L'Ancien Testament 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982.
- Beentjes, Pancratius C., *Identity and Community in the Book of Chronicles. The Role and Meaning of the Verb *jāhas**, ZAH 12 (1999), 233–237.
- Begg, Christopher T., *Judean Antiquities Books 5–7. Translation and Commentary* (Flavius Josephus. Translation and Commentary 4), Leiden / Boston 2005.
- Blau, Joshua, *A Grammar of Biblical Hebrew* (PLO 12), Wiesbaden <sup>2</sup>1993.
- Budde, Karl, *Die Bücher Samuel* (KHC VIII), Tübingen / Leipzig 1902.
- Caspari, Wilhelm, *Die Samuelbücher* (KAT 7), Leipzig 1926.
- Chankin-Gould, J. D'Ror et al., *The Sanctified „Adulteress“ and Her Circumstantial Clause. Bathsheba's Bath and Self-Consecration in 2 Samuel 11*, JSOT 32 (2008), 339–352.
- Cohen, Shaye J.D., *Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity*, in: Sarah B. Pomeroy (Hg.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill / London 1991, 273–299.
- Cross, Frank M. / Parry, Donald W. / Saley, Richard J., *4QSam<sup>a</sup> (Pls. I–XXII)*, in: idem (Hg.), *Qumran Cave 4. XII. 1–2 Samuel* (DJD 17), Oxford 2005, 1–216.
- / Saley, Richard J., *Singular Readings in 4QSamuel<sup>a</sup> and the Question of Rewritten Scripture*, DSD 20 (2013), 1–16.
- Driesbach, Jason K., *4QSamuel<sup>a</sup> and the Text of Samuel* (VT.S 171), Leiden / Boston 2016.
- Driver, Samuel R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Other Syntactical Questions*, Oxford <sup>3</sup>1892.
- , *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford <sup>2</sup>1913.

- Eberle-Küster, Dorothea, Menstruation, in: Michael Fieger / Jutta Krispenz / Jörg Lanckau (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 319–322.
- Feldman, Louis H., Josephus' Portrait of David, HUCA 60 (1989), 129–174.
- Fernández Marcos, Natalio / Busto Saiz, José R., El Texto Antioqueno de la Biblia Griega I. 1–2 Samuel (TECC 50), Madrid 1989.
- Fischer, Bonifatius, Palimpsestus Vindobonensis, in: idem, Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltex-te (VL 12), Freiburg i.Br. 1986, 308–438.
- Frymer-Kensky, Tikva, Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel, in: Carol L. Meyers / Michael O'Connor (Hg.), The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David N. Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday, Winona Lake 1983, 399–414.
- Garsiel, Moshe, The Story of David and Bathsheba. A Different Approach, CBQ 55 (1993), 244–262.
- GKB: siehe Gesenius / Kautzsch / Bergsträsser.
- Geiger, Gregor, Das hebräische Partizip in den Texten aus der jüdischen Wüste (STDJ 101), Leiden / Boston 2012.
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner, Berlin / Heidelberg<sup>18</sup>2013.
- / Kautzsch, Emil / Bergsträsser, Gotthelf, Hebräische Grammatik, Hildesheim / Zürich / New York 1985.
- Gross, Walter, Das nicht substantivierte Partizip als Prädikat im Relativsatz hebräischer Prosa, JNSL 4 (1975), 23–47.
- Gzella, Holger, Probleme der Vermittlung hebräischer Verbalsyntax am Beispiel von 2 Samuel 11–12, in: Johannes F. Diehl / Markus Witte (Hg.), Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte. Beiträge der 32. Internationalen Ökumenischen Konferenz der Hebräischlehrenden Frankfurt a.M. 2009 (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 12.13/2011), Kamen 2011, 7–39.
- , Voice in Classical Hebrew Against Its Semitic Background, Or. 78 (2009), 292–325.
- Harrington, Hannah K., טָהֵר *tāher*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II, Stuttgart 2013, 1–11.
- Hertzberg, Hans W., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen<sup>4</sup>1968.
- Holtz, Gudrun, שָׂדָשׁ *qādaš*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III, Stuttgart 2016, 463–494.
- Jenni, Ernst, Nif'al und Hitpa'el im Biblisch-Hebräischen, in: idem, Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments, Bd. 3, hg. v. Hanna Jenni / Hans-Peter Mathys / Samuel Sarasin, Stuttgart 2012, 131–303.
- Jones, Ethan C., Valency of the Hithpael. The Contribution of Valency to Lexicography (ATSAT 102), St. Ottilien 2017.
- Joosten, Jan, The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose (JBS 10), Jerusalem 2012.
- Jouön, Paul / Muraoka, Takamitsu, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 27), Rom 2006.



- Kautzsch, Emil (Hg.), *Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Erster Band: 1 Mose bis Ezechiel*, Tübingen <sup>3</sup>1909.
- / Weizsäcker, Carl (Hg.), *Textbibel des Alten und Neuen Testaments*, Tübingen <sup>3</sup>1911.
- Kornfeld, Walter / Ringgren, Helmer, *שָׁדָד qdš*, ThWAT 6 (1989), 1179–1204.
- Krause, Martin, *II Sam 11 4 und das Konzeptionsoptimum*, ZAW 95 (1983), 434–437.
- Kuhr, Ewad, *Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der ältesten hebräischen Prosa. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (BSPL 7)*, Leipzig 1929.
- Lange, Armin / Tov, Emanuel (Hg.), *The Hebrew Bible 1B. Pentateuch, Former and Latter Prophets (Textual History of the Bible 1)*, Leiden / Boston 2017.
- Levy, Jacob, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 Bde, Berlin / Wien <sup>2</sup>1924.
- McCarter, Peter K., *II Samuel (AncB 9)*, Garden City 1984.
- Michel, Diethelm, *Grundlegung einer hebräischen Syntax. Teil 2: Der hebräische Nominalsatz*, hg. v. Achim Behrens et al., Neukirchen-Vluyn 2004.
- Milgrom, Jacob, *First Day Ablutions in Qumran*, in: Julio Trebolla Barrera / Luis Vegas Montaner (Hg.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991*, vol. 2 (STDJ 11,2), Leiden et al. 1992, 561–570.
- , *Leviticus 1–16 (AncB 3)*, New York et al. 1991.
- Müller, Hans-Peter, *שָׁדָד qdš heilig*, THAT 2 (<sup>4</sup>1993), 589–609.
- Muraoka, Takamitsu, *Philological Notes on the David-Bathsheba Story I*, in: Alejandro F. Botta (Hg.), *In the Shadow of Bezalel. Aramaic, Biblical, and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bezalel Porten*, Leiden / Boston 2012, 289–304.
- , *The Greek Text of 2 Samuel 11 in the Lucianic Manuscripts*, AbrN 20 (1981–1982), 37–59.
- Niese, Benedikt (Hg.), *Antiquitatum Iudaicarum Libri VI–X (Flavii Iosephi Opera 2)*, Berlin 1955.
- Nowack, Wilhelm, *Richter, Ruth u. Bücher Samuelis (HKAT 1/4)*, Göttingen 1902.
- Pérez Fernández, Miguel, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, Leiden / Boston / Köln 1999.
- Pessoa da Silva Pinto, Leonardo, *Different Literary Editions in 2 Samuel 10–12. A Comparative Study of the Hebrew and Greek Textual Traditions (Consejo Superior de Investigaciones Científicas 81)*, Madrid 2019.
- Qimron, Elisha, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem 2018.
- Reuß, Eduard, *Allgemeine Einleitung zur Bibel. Ueberblick der Geschichte der Israeliten von der Eroberung Palästina's bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Geschichtsbücher: Richter, Samuelis und Könige (Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert 1)*, Braunschweig 1892.
- Revell, Ernest J., *Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses*, in: Cynthia L. Miller (Hg.), *The Verbless Clause in Biblical Hebrew. Linguistic Approaches (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 1)*, Winona Lake 1999, 297–319.



- Rofé, Alexander, Midrashic Traits in 4Q51 (So-Called 4QSam<sup>a</sup>), in: Philippe Hugo / Adrian Schenker (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (VT.S 132), Leiden / Boston 2012, 75–88.
- , The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam<sup>a</sup>, *RdQ* 54 (1989), 247–254.
- Rudnig, Thilo, Batscheba – eine starke Frau, in: Walter Dietrich (Hg.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (OBO 249), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2011, 219–237.
- Schulz, Alfons, *Die Bücher Samuel* (EHAT 8/2), Münster 1920.
- Simon, Uriel, The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable, *Bib.* 48 (1967), 207–242.
- Smith, Henry P., *The Books of Samuel* (ICC 8), Edinburgh <sup>3</sup>1912.
- Stoebe, Hans J., *Das zweite Buch Samuelis* (KAT 8/2), Gütersloh 1994.
- Stolz, Fritz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1981.
- Thenius, Otto, *Die Bücher Samuelis* (KEH 4), Leipzig <sup>2</sup>1864.
- Tsumura, David T., *The Second Book of Samuel* (NICOT), Grand Rapids 2019.
- Ulrich, Eugene, The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran, in: idem, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids et al. 1999, 233–274.
- Wassén, Cecilia, Purity Laws for Men and Women in the Dead Sea Scrolls. A Comparison of Ideals and Praxis, in: Jörg Frey / Nicole Rupschus (Hg.), *Frauen im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 2/489), Tübingen 2019, 57–84.
- Wright, David P., David Autem Remansit in Hierusalem. Felix Coniuncto!, in: idem et al. (Hg.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, 215–230.

## DIE ENTWICKLUNG DES MOTIVS DER KUNDGABE JHWHs ANHAND DES VERBS כָּנַן IN JES 40–48

Hannes WITZIG-BRÄNDLI

Eine der zentralen Aussagen Deuterocesajas ist: Jhwh ist wahrer und einziger Gott, weil nur er Vergangenheit und Zukunft zutreffend kundgibt bzw. weissagt und die Geschichte auch lenkt. Diese Erkenntnis ist nicht neu.<sup>1</sup>

Für diese Untersuchung lese ich Jes 40–48 spezifisch aus der Perspektive des Lexems כָּנַן.<sup>2</sup> Damit zeige ich auf, wie das Motiv der Kundgabe Jhwhs – es liegt nahe am Weissagungsbeweis, führt aber darüber hinaus – unter Verwendung dieses Lexems in Jes 40–48 ab Jes 40,21 hingehend zu Jes 48 sorgfältig entwickelt und gegen Ende zu einem einzigartigen Motiv komponiert wird.<sup>3</sup> Die כָּנַן-Tätigkeit Jhwhs ist zentraler Bestandteil der Theologie von Jes 40–48 und prägt ihren argumentativen Aufbau mit.<sup>4</sup> Seine Fortsetzung findet die Kundgabebetätigkeit Jhwhs am Ende in derjenigen des Gottesvolkes.

In diesem Artikel bespreche ich alle Stellen Deuterocesajas, in denen כָּנַן verwendet wird (Kap. 1).<sup>5</sup> Dies tue ich im jeweils für das Verständnis notwendigen Rahmen (Kap. 2) und präsentiere, sofern es Unklarheiten gibt, eine eigene Übersetzung.<sup>6</sup> Im Schlussteil (Kap. 3) führe ich die hermeneutisch-theologische

<sup>1</sup> Diese Erkenntnis wird etwa aufgezeigt von Albani, Gott, 75–78.

<sup>2</sup> Thomas Krüger ermutigt und fordert mich dazu auf – explizit sowie implizit durch sein Schaffen –, alttestamentliche Texte immer wieder von Neuem und aus unterschiedlichen Perspektiven zu lesen, auf dass auch bei bereits mehrfach exegetisierten Texten alte Aspekte in einem neuen Licht sichtbar werden dürfen. Ihm sei an dieser Stelle für das Vermitteln dieser Grundhaltung gedankt.

<sup>3</sup> Gerade bei Albani etwa zeigt sich, dass sich die Perspektive aus der Sicht von כָּנַן lohnt, da er z.B. Jes 40,21 nicht im Rahmen der Weissagungsbeweise behandelt, vgl. Albani, Gott, 77.137. Er betrachtet 40,21 lediglich als Aufruf zur Erinnerung an hymnische Elemente des Jhwh-Glaubens, vgl. idem, Gott, 77.137. Im Rahmen seiner Untersuchung verweist Leuenberger ebenso wenig auf Jes 40,21, vgl. Leuenberger, Jhwh, 26–27.

<sup>4</sup> Weil eine Vielzahl von Theorien zum literaturgeschichtlichen Werdegang von Jes 40–55 existieren, kann ich in der Kürze dieses Artikels nicht darauf eingehen, ob die Entwicklung dieses Motivs auf einmal oder nach und nach im Zusammenhang mit dem literarischen Wachstum geschehen ist. Dies wäre Aufgabe einer weiteren Annäherung an das Motiv. Stattdessen betrachte ich die bearbeiteten Texte aus der Perspektive ihrer Endgestalt. Eine kurze Übersicht zu den verschiedenen Erklärungen findet sich in Höffken, Jesaja, 109. Eine etwas ausführlichere Darstellung der Ansätze präsentiert Weidner, Ende, 2–26. Augenfällig ist aber sicher, dass כָּנַן nur in Jes 40–48 (ohne Prolog Jes 40,1–11) vorkommt, das zumindest teilweise als erster Buchteil gilt, vgl. Höffken, Jesaja, 109.

<sup>5</sup> Jes 42,12 wird unter 2.8 im Rahmen von Jes 48,6 behandelt.

<sup>6</sup> Vor allem die in 2.1. und 2.2. bearbeiteten Stellen sind aufgrund der sprachlichen Herausforderungen ausführlicher beschrieben.

Bedeutung dieser einzelnen Stellen in ihrer Gesamtheit aus und blicke über Deuterocesaja hinaus (Kap. 4).

### 1. DAS LEXEM נגד

Das Lexem נגד existiert in den Stämmen Hif'il und Hof'al und bedeutet nach KAHAL in etwa „berichten, mitteilen, vorbringen“ (Hif.) bzw. „mitgeteilt werden“ (Hof.),<sup>7</sup> Gesenius<sup>18</sup> schlägt „bekanntgeben, mitteilen, berichten, kundtun, erzählen“ (Hif.), für den Hof'al die daraus passiven Ableitungen vor.<sup>8</sup>

García López wiederum stellt eine Primärbedeutung „gegenüberstellen, vor jem. hinstellen, konfrontieren“ zur Diskussion, aus der die Bedeutungen „berichten, mitteilen, zeigen, erklären, kundtun, offenbaren“ hervorgehen.<sup>9</sup> In der Regel bezeichnet das Lexem dementsprechend eine verbale Kommunikation, die meistens ein direktes oder indirektes Objekt hat,<sup>10</sup> aber auch objektlos verstanden werden kann. In diesem Fall steht der „performative“ Aspekt, die Tätigkeit an sich, im Fokus – ähnlich dem Sprechverb דבר, das primär die Tätigkeit (dort des Sprechens an sich) betont, aber ebenfalls mit direktem oder indirektem Objekt verbunden sein kann.<sup>11</sup> Die Bestimmung als objektlos gilt meines Erachtens auch dann, wenn dem Lexem kein grammatikalisches Objekt folgt, auch wenn es sachlich früher oder später durch das Textumfeld gedeutet wird.<sup>12</sup>

Westermann übersetzt נגד mit der Grundbedeutung „mitteilen“ (Hif.) bzw. „mitgeteilt werden“ (Hof.) mit Fokus auf der Hif'il-Form als einem personalen Wortvorgang, der sowohl Sender, Empfänger als auch etwas Mitgeteiltes beinhaltet, wobei er offensichtlich auch eine intransitive Verwendung zugestehen muss, weil sich das Mitgeteilte auch nur aus dem Zusammenhang ergeben kann.<sup>13</sup> Für die Stellen in Deuterocesaja sieht er „verkündigen“ vor.<sup>14</sup>

Grundsätzlich wird das Lexem im profanen Bereich benutzt, in den wenigen theologischen Verwendungen wird es vor allem bei Deuterocesaja im Bereich der Verkündigung genutzt, in kultischen Bereichen als eine Form des Lobes darüber, was Jhwh getan hat.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> Vgl. נגד in KAHAL, 338.

<sup>8</sup> Vgl. נגד in Ges<sup>18</sup>, 777.

<sup>9</sup> Vgl. García López, נגד, 189.

<sup>10</sup> Vgl. García López, נגד, 189–190.

<sup>11</sup> Vgl. Bergman / Lutzmann / Schmid, דבר, 105.

<sup>12</sup> Vgl. García López, נגד, 189–190.

<sup>13</sup> Vgl. Westermann, נגד, 32–33.

<sup>14</sup> Vgl. Westermann, נגד, 36.

<sup>15</sup> V.a. in den Psalmen. Westermann, נגד, 35–37 führt auch Jes 42,12 und 48,20 auf.

Ich übersetze **גג** sowohl im Hof'al als auch im Hif'il in diesem Artikel mit „kundgeben“, da damit die Verwendung sowohl mit als auch ohne Objekt – performativ die Tätigkeit betonend – sichtbar wird. In Deuterocesaja wird **גג** 22x verwendet: In Jes 40,21; 3x 41,22–23; 2x 41,26; 42,9.12; 43,9.12; 3x 44,7–8; 45,19; 2x 45,21; 46,10; 48,3.5.6.14.20. In 40,21 wird das Hof'al benutzt, ansonsten das Hif'il.

Zu erwähnen ist, dass **שמע** Hif. an manchen Stellen parallel oder im Rahmen von **גג** Hif. verwendet wird: 1x in 41,22; 41,26; 42,9; 43,9.12; 44,8; 45,21; 48,3.5.20. In 40,21 wird **שמע** Qal im Rahmen von **גג** Hof. verwendet, in 48,14 als Imperativ Qal wiederum in Kombination mit **גג** Hif. Dies ist insofern von Relevanz, als ich 48,6b ebenfalls im Rahmen der Kundgabebetätigkeit Jhwhs lese, dort jedoch nur **שמע**, nicht aber **גג** verwendet wird.

## 2. STELLEN IN JES 40–48

### 2.1. *Jes 40,21*

Nach dem Prolog setzen mit Jes 40,12–31<sup>16</sup> erste Disputationsworte eines unbekanntes Redners ein, adressiert an das Volk Israel, so 40,27. Diese Worte thematisieren ein erstes Mal die Unvergleichbarkeit Jhwhs und stellen diese den nichtigen Völkern und Kultbildern gegenüber. V. 18 gibt zu erkennen, dass dieser unvergleichliche Gott zwar eine Gottheit ist (**ל**), erst die Verse 27–31 bestimmen diesen Gott aber durch seinen Eigennamen als Jhwh.<sup>17</sup> Im Fragekatalog (V. 12–26), der sowohl schöpfungstheologische als auch geschichtliche Ereignisse anspricht, setzt V. 21 ein:

40,21

- a Erkennt ihr nicht?
- b Hört ihr nicht?
- c Wurde euch nicht kundgetan [**גג** Hof.] von Anfang an?
- d Habt ihr (es) nicht begriffen seit der Gründung der Erde?

Der Vers verbindet durch zwei Parallelismen das Erkennen mit dem Hören (V. 21a.b) sowie die Kundgabe mit dem Begreifen seit der Gründung der Erde

<sup>16</sup> So z.B. Berges, Jesaja 40–48, 47.

<sup>17</sup> **ל** für Jhwh wird auch in anderen Teilen von DtJes verwendet, insbesondere bei den Polemiken gegen Fremdgötterkulte in Jes 44,10.15.17; 45,20; 46,6, vgl. Berges, Jesaja 40–48, 140–142. Die Bezeichnung **ל** wird in DtJes auch für fremde Götter gebraucht, wenn auch in sekundären Schichten, vgl. Elliger, Deuterocesaja, 72.

(V. 21c.d). V. 21c stellt mit dem bewusst gebrauchten Hof'al von  $\text{גג}$  den performativen Aspekt des Verbs in den Vordergrund<sup>18</sup> – Inhalt und Urheber der Kundgabe bleiben verborgen, analog zu V. 21a und b, wo die Inhalte des Erkennens und Hörens ebenfalls nicht relevant sind.<sup>19</sup>

Auch wenn man die „Gründung der Erde“ (V. 21d) grundsätzlich als Objekt des Begreifens deuten kann,<sup>20</sup> ist diese Angabe aufgrund des Parallelismus mit V. 21c hier als *Akkusativus Temporis* zu lesen:<sup>21</sup> Jhwh hat schon immer kundgetan.

Damit eröffnet der Vers die Kundgabethematik als thematischen Block: Gefragt ist vorerst nur, *ob* die Angesprochenen erkennen, hören, ihnen kundgetan wurde oder sie begriffen haben. Es wird nicht gesagt, was genau sie erkennen und hören sollen, was ihnen kundgetan wird und was sie begreifen sollen: Ist es die Größe Gottes gegenüber den anderen Völkern und Göttern (V. 15–20) oder sein schöpferisches und geschichtliches Handeln in V. 22–26?<sup>22</sup> Wichtig ist also primär das „Dass“ der Kundgabe.

Genau so offen ist – ausgedrückt durch den ganzen V. 21 und das Hof'al von  $\text{גג}$  (V. 21c) – die Frage nach dem Urheber der Kundgabe. Zwar gibt der Textblock 40,12–31 vorher (V. 18) Hinweise, von welchem Gott grundsätzlich gesprochen wird, – von El – es klärt aber erst V. 27 explizit, welcher Gott gemeint ist: Jhwh, der Gott Jakobs. Wer in V. 21 kundtut, bleibt aber ungeklärt.

## 2.2. *Jes 41,22–23.27*<sup>23</sup>

41,22

- a Sie sollen vorbringen und uns kundtun [ $\text{גג}$  Hif.],
- b was geschehen wird.
- c Die ersten Dinge, was sind sie?
- d Tut kund [ $\text{גג}$  Hif.], und wir wollen es zu Herzen nehmen,
- e und wir wollen ihr Ende erkennen.
- f Oder lasst uns die kommenden Dinge hören.

<sup>18</sup> Alle anderen  $\text{גג}$ -Formen in DtJes stehen im Hif'il, vgl. auch Elliger, Deuterocesaja, 81.

<sup>19</sup> Vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen in Abschnitt 1 zu  $\text{גג}$ .

<sup>20</sup> So etwa Berges, Jesaja 40–48, 121. Ebenso Koole, Isaiah 3, 81. Er liest „Have you no understanding of the foundations of the earth?“ Jedoch ist die Schöpfung als Inhalt der Kundgabe in DtJes ansonsten nicht von Bedeutung. Der Konjektur der BHS folgt Elliger („Ist's euch nicht kundgetan von Anbeginn? Habt ihr's nicht verstanden, seit die Erde gegründet?“) und kommt damit auf dasselbe Ergebnis wie ich, vgl. Elliger, Deuterocesaja, 59.61.

<sup>21</sup> Vgl. Lettinga, Grammatik, §73.Q.c. So auch Childs, Isaiah, 304.

<sup>22</sup> Diese Unklarheit über den Inhalt der Kundgabe betont dann eben doch auch Berges, Jesaja 40–48, 146.148.

<sup>23</sup> In der Gliederung orientiere ich mich an dieser Stelle an Berges, Jesaja 40–48, 207–208. Meine Übersetzung weicht von ihm ab.

23

- a Tut kund [כָּנַן Hif.] die kommenden Dinge für später,
- b und wir wollen erkennen, dass ihr Götter seid.
- c Ja, tut Gutes oder Böses,
- d und wir wollen betrachten und gemeinsam sehen.

Im Gegensatz zu Jes 40,21 finden sich in diesen Versen zu כָּנַן (Hif.) sowohl explizite Subjekte als auch Objekte: In der Herausforderungsrede V. 21–25 sind die fremden Götter Subjekte von כָּנַן (V. 22ad.23a). V. 22a hat als Inhalt der Kundgabe das, was „uns“<sup>24</sup> widerfahren wird. V. 22c–e ist als Einheit zu verstehen und behandelt die „ersten Dinge“. In der Retrospektive sind sie für die Götter natürlich nicht kundzugeben in der Art einer *Vorhersage*, aber kundzugeben im Sinne einer Deutung<sup>25</sup> als Dinge, die in der Vergangenheit ihren Lauf genommen haben und in der Zukunft ihr Ende haben werden – in ihren Auswirkungen also gewissermaßen dennoch *vorhergesagt* werden können.<sup>26</sup> Was diese „ersten Dinge“ sind, bleibt unklar,<sup>27</sup> doch ist deutlich, dass sie vergangenheitsbezogen sind, da sie in Opposition zu den „kommenden Dingen“ (V. 22–23) stehen.

Offenbar versagen die Götter in der Tätigkeit der Kundgabe der ersten Dinge (V. 22c), sodass sie nun כָּנַן tun sollen.<sup>28</sup> Wenn sie dann diese Tätigkeit vollbringen, wird das Ende der ersten Dinge erkennbar (V. 22e),<sup>29</sup> und Kommendes werden die Götter hören lassen (V. 22–23a). V. 23 fordert die Götter anschließend auf, das Künftige nicht nur kundzutun, sondern es dann auch auszuführen – ob es um etwas Gutes oder Böses geht.<sup>30</sup> Damit sollen sie beweisen, dass sie Götter sind.

41,25–29 lässt Jhwh ausführen, was diese ersten Dinge sind: Es ist das Kommen dessen aus dem Norden (Kyros),<sup>31</sup> der für Jerusalem zum Freudenboten wird. Während die Götter dies nicht kundzutun vermochten (V. 26), gibt sich

<sup>24</sup> Damit ist die Zuhörerschaft gemeint: Entweder die Rechtsgemeinde (vgl. Berges, Jesaja 40–48, 215) oder die Nationen an sich (so Koole, Isaiah 3, 191).

<sup>25</sup> So auch Berges, Jesaja 40–48, 216.

<sup>26</sup> Ähnlich dazu Ulrich Berges, der einerseits von Auslegung und Deutung der Ereignisse spricht, aber eben auch davon, dass Jhwh „die Folgen dieses Ereignisses [gemeint: der Aufstieg des Kyros] überblickt“, vgl. Berges, Jesaja 40–48, 218.

<sup>27</sup> Entweder ist damit explizit der Aufstieg von Kyros gemeint (vgl. Koole, Isaiah 3, 192), oder der Aufstieg des Kyros ist quasi nur eine Teilmenge der „ersten Dinge“ (vgl. Berges, Jesaja 40–48, 216; er übersetzt „frühere Dinge“). Auf jeden Fall ist dieses „Erste“ auch Thema der späteren Stellen Jes 42,9; 43,9; 46,9; 48,3.

<sup>28</sup> כָּנַן Hif. (V. 22d) steht wie bereits in Jes 40,21 ohne Objekt, aufgrund des Zusammenhanges können aber die „ersten Dinge“ (V. 22ce) als indirektes Objekt vermutet werden.

<sup>29</sup> Vgl. auch Koole, Isaiah 3, 193.

<sup>30</sup> Diese Verbindung der Verse 23ab und 23cd sieht auch Koole, Isaiah 3, 194. Nur als weiterer Tatbeweis der Göttlichkeit und nicht direkt in Verbindung mit dem Kundgabebeweis von V. 23ab stehend schätzt dies Berges, Jesaja 40–48, 217–218 ein.

<sup>31</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 219.

Jhwh ansatzweise als dieser Kundegeber zu erkennen: „*Der Erste* zu Zion: Siehe, da sind sie, und Jerusalem gebe ich einen Freudenboten“ (41,27).<sup>32</sup> Geschlossen wird dieser Abschnitt mit der Polemik gegen die Ratgeber und leeren Bilder dieser Götter.

### 2.3. *Jes 42,9*

42,9

- a Die ersten Dinge, siehe, sie sind eingetroffen
- b und die neuen Dinge, ich bin der Kundegeber [גג Hif.],
- c bevor sie sprießen, lasse ich sie euch hören.

Nach der zweiten Gerichtsrede Jes 41,21–29<sup>33</sup> wird der Knecht berufen, was in einer Rede über den Knecht (42,1–4) und in direkter Anrede an den Knecht (42,5–9) dargestellt wird. Im Schlussteil dieser direkten Anrede grenzt sich Jhwh gegenüber den anderen Göttern ab und reklamiert seine Ehre und sein Lob für sich selbst (V. 8). Er selbst ist Gott – bzw. *der* Gott.<sup>34</sup> Er verweist darauf (V. 9a), dass die ersten Dinge<sup>35</sup> eingetroffen sind – ohne aber auszuführen, ob und von wem sie angekündigt worden waren.<sup>36</sup> Mit V. 9b und c aber weist Jhwh darauf hin, dass er selbst die neuen Dinge ankündigen<sup>37</sup> bzw. hören lassen werde, bevor etwas sprießen werde, bevor sich also überhaupt irgendetwas tue.

### 2.4. *Jes 43,9.12*

Jes 43,1–7 wendet sich an Jakob und verschafft der Leserschaft einen heilsgeschichtlichen Rückblick auf Jhwhs Rettungshandeln. In der darauffolgenden Gerichtsrede V. 8–13<sup>38</sup> fragt der Text nach der vorangegangenen Verkündigung dieser Ereignisse und nach Zeugen. Die Aufforderung, „solches“, die ersten

<sup>32</sup> Zu dieser Vershälfte existieren verschiedene Korrekturideen und -möglichkeiten, vgl. Elliger, Deuterocesaja, 171.174–175. Mit „der Erste“ ist aber letztendlich wie in Jes 41,4; 44,6 und 48,12 wohl Jhwh gemeint, womit diese Vershälfte ein Zwischenruf Jhwhs ist, vgl. Berges, Jesaja 40–48, 208.210.

<sup>33</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 47.

<sup>34</sup> So die Redeeinleitung in 42,5: „So spricht der Gott...“, הָאֱלֹהִים, mit Artikel, im Gegensatz etwa zu Jes 41,18, wo die Gottesbezeichnung ohne Artikel geführt wird, vgl. 2.1. zu Jes 40,21.

<sup>35</sup> Mit den „ersten Dingen“ (הַדְּבָרִים הָרִאשׁוֹנִים) sind an der Stelle wohl die ersten Erfolge des Kyros gemeint, so auch in Jes 41,22, nicht aber wie in 43,18 der erste Exodus, vgl. Koole, Isaiah 3, 237–238. Etwas breiter wäre die Interpretation, dass damit grundsätzliche geschichtliche Ereignisse des Volkes Israels gemeint sind, die ihren Höhepunkt mit dem Siegeszug der Perser haben, vgl. Berges, Jesaja 40–48, 239.

<sup>36</sup> Wie bereits in Jes 41,22, vgl. 2.2.

<sup>37</sup> גג Hif. ist an der Stelle ein Partizip.

<sup>38</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 47.

Dinge, hören zu lassen, bleibt ungehört (V. 9) und ist analog zur Kundgabe der ersten Dinge in Jes 41,22 zu deuten.<sup>39</sup>

Erst V. 12 erweist Jhwh als denjenigen, der kundgetan und gerettet hat, der diese Kundgabe also umgesetzt hat, wobei der Inhalt der Kundgabe offenbleibt: Im Gegensatz zu V. 9 hat כַּדַּבַּר hier wiederum kein direktes Objekt, was an der Stelle auch nicht notwendig ist: Es ist allein Jhwhs Eigenschaft, kundzugeben und hören zu lassen, – so, wie er alleiniger Gott ist (V. 11–13).<sup>40</sup> Bewiesen hat er dies, ausgedrückt durch das Perfekt von כַּדַּבַּר, in der Vergangenheit (V. 12).

### 2.5. Jes 44,6–8

In einer weiteren Gerichtsrede,<sup>41</sup> die nach einer Anrede voll von Heilstaten gegenüber dem Knecht Jakob folgt (44,1–5), wird Jhwh in seiner Rede explizit: Er ist der Erste und Letzte, außer ihm gibt es keinen Gott (V. 6). Für den Fall (V. 7ab), dass doch jemand wie er zu sein meint, solle dieser „es“ (2x Suffixe 3.f.Sg.) laut kundtun (כַּדַּבַּר) und Jhwh darlegen (יְדַבֵּר).

Mit den Suffixen bezieht sich DtJes auf das Vorangegangene, also das „Sein wie Jhwh“,<sup>42</sup> und macht damit einen Zirkelschluss: Tut kund, dass ihr wie ich seid, sonst seid ihr nicht wie ich. Damit wird die Fähigkeit zur Kundgabe das erste Mal zum entscheidenden Bestandteil des Gottseins stilisiert.

V. 7cd<sup>43</sup> beinhaltet als geforderter Inhalt der Kundgabe das, was sich zur Zeit der Abfassung der Verse in der Zukunft ereignen wird – was die Götter natürlich nicht zu vollbringen vermögen. Dies steht im Gegensatz zu Jhwh, der, so V. 8, bereits in der Vergangenheit kundgegeben hatte – was genau, ist an der Stelle aber wiederum nicht von primärem Interesse.<sup>44</sup> Von Bedeutung ist, dass Jhwh sich mit diesem Tun als Gott erwiesen hat.

### 2.6. Jes 45,19–23

Jes 45 wendet sich an Kyros und weissagt ihm Erfolg, der letztendlich zum Heil Israels führen wird (V. 1–17). Daraufhin weist sich Jhwh erneut als Gott und Schöpfer von Himmel und Erde aus und stellt in der in V. 18 beginnenden Gerichtsrede<sup>45</sup> fest, dass nur er Jhwh ist. Kennzeichen seiner Existenz ist, so V. 19,

<sup>39</sup> Vgl. Abschnitt 2.2.

<sup>40</sup> Den Rückgriff von V. 12 auf V. 9 bestätigt auch Elliger, Deuterocesaja, 325.

<sup>41</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 47.

<sup>42</sup> So auch Elliger, Deuterocesaja, 402; Berges, Jesaja 40–48, 329.

<sup>43</sup> „Und das Kommende und das, was kommt, sollen sie mir kundtun.“

<sup>44</sup> Vgl. auch Elliger, Deuterocesaja, 404–405. Aufgrund der Nähe zu V. 7 ist aber anzunehmen, dass an der Stelle geschichtliche Kundgaben gemeint sind, so auch Berges, Jesaja 40–48, 331.

<sup>45</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 47.



sein Sprechen, das genau nicht im Versteckten geschieht<sup>46</sup> und im Umkehrschluss dementsprechend für alle hörbar ist. Dieses Sprechen tut kund bzw. sagt (V. 19 führt die beiden Partizipien נגד und דבר parallel), was recht und gerecht ist, womit wiederum die Mitteilung von Geschichtlichem gemeint ist.<sup>47</sup>

Wird die Kundgabe in V. 21a als Aufforderung an die Zerstreuten verstanden, sich zu beraten,<sup>48</sup> kehrt die zweite Vershälfte zum üblichen Duktus zurück. Auf die rhetorische Frage, wer denn „solches“ (זאת) – Geschichtliches<sup>49</sup> – kundgetan und hören lassen hat, ob nicht er selbst es war, nimmt Jhwh bejahend für sich in Anspruch: Er ist der einzige Gott, gerecht und rettend. V. 23 scheint diese Kundgabe als ein Wort aus dem Mund Jhwhs zu deuten, das Gerechtigkeit ist – also geschichtliches Wirken wie in V. 19. Es kann damit nicht rückgängig gemacht werden.<sup>50</sup>

## 2.7. Jes 46,10

Mit der letzten Gerichtsrede gegen die Götter in Jes 45,18–25<sup>51</sup> und der Feststellung von 46,1–2, dass die babylonischen Fremdgötter geschlagen sind,<sup>52</sup> fallen diese als mögliche Angesprochene in Jes 46,10 weg.<sup>53</sup> Adressat ist jetzt Jakob. 46,5–7 thematisiert nochmals Jhwhs Unvergleichlichkeit gegenüber den geschmiedeten Göttern, die keine Antwort gegeben und sich so eben nicht als wahre Götter erwiesen haben.

Zeichneten die vorherigen Stellen das Motiv der Kundgabe ansatzweise und fragmentiert, werden diese Versatzstücke bereits in 46,9–11 ein erstes Mal zu einem Ganzen zusammengefügt: Jhwh ist Gott und keiner sonst (V. 9). Begründet wird dies in V. 10 mit dem Motiv der Kundgabe, das nun klar verständlich ausformuliert wird: Seit jeher und ganz grundsätzlich verkündet Jhwh vorab, was geschehen wird – betont dadurch, dass נגד im Partizip verwendet wird. Diese Aussage im ersten Versteil wird im zweiten Teil ergänzt: Nicht nur verkündet Jhwh dies, er plant es selbst und führt es auch durch. Damit erweist sich Jhwh nicht nur als Kenner der Geschichte, sondern auch als deren Urheber und

<sup>46</sup> בִּסְתֵר, nach KAHAL, סֵתֵר, 384 etwa „im Versteck / in Heimlichkeit“, ebenso wie dann in Jes 48,16 (vgl. 2.8.).

<sup>47</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 432. Oder es ist das grundsätzliche Wirken Jhwhs, das in DtJes die Rettung und Befreiung aus dem Exil ist (so Reiterer, Gerechtigkeit, 13)?

<sup>48</sup> Diese Aufforderung an die Verstreuten zur eigenen Kundgabe ist aufgrund der Terminologie und der Position im Text wohl eine Anspielung auf die Kundgabe-Thematik Jhwhs im weiteren V. 21, vgl. auch Berges, Jesaja 40–48, 432.

<sup>49</sup> Den Siegeszug der Perser, vgl. Berges, Jesaja 40–48, 433.

<sup>50</sup> Die Verbindung von V. 19 und 23 sieht auch Hermisson, Deuterjesaja, 67.

<sup>51</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 47.

<sup>52</sup> Vgl. Hermisson, Deuterjesaja, 102.

<sup>53</sup> So auch Berges, Jesaja 40–48, 468.

Lenker. V. 11 und 13 wiederholen diesen Sachverhalt in anderen Worten und benennen mit dem Raubvogel aus dem Osten, dem Kommen des Kyros,<sup>54</sup> ein konkretes Ereignis.

## 2.8. *Jes 48,3–8.14.20*

Wie in Jes 46 wird auch in Jes 48 Jakob angesprochen. 48,3–5 fasst die bisherige Kundgabethematik in Bezug auf die Vergangenheit zusammen: Schon lange war von Jhwh das Frühere kundgetan worden. Hervorgegangen ist aus seinem Mund wie in Jes 45,23: Er hat es getan, es ist eingetroffen. Jakob kann so nicht behaupten, ein Götterbild hätte das alles befohlen und getan.

כַּדַּבַּר wird in V. 6a gerade *nicht* für die Kundgabetätigkeit Jhwhs verwendet, sondern für das Weitererzählen von Jhwhs bisherigem Wirken: „Und ihr, wollt ihr nicht kundgeben?“ Wie bereits in 45,21a handelt es sich dabei aber ohne Zweifel um eine Anspielung auf die Kundgabetätigkeit Jhwhs, da der Vers in der Folge nochmals zusichert, dass Jhwh Neues hören lassen wird – für einmal nicht ausgedrückt mit כַּדַּבַּר Hif., sondern dem häufig parallel dazu verwendeten שָׁמַע Hif.<sup>55</sup> Angesprochene sind mit dem Plural kaum mehr die fremden Götter, da diese bereits seit 46,1–2 als erledigt betrachtet werden. Stattdessen ist nun Jakob bzw. sind seine einzelnen Mitglieder gefragt, zu verkünden. Die Verwendung ohne Inhalt der Verkündigung erinnert an Jes 40,21: Betont wird die Kundgabetätigkeit an sich, zu der Jakob bzw. seine einzelnen Mitglieder aufgefordert sind.<sup>56</sup>

Der Inhalt der Kundgabe ist in V. 6a noch nicht eindeutig, da כַּדַּבַּר ohne direktes Objekt verwendet wird. Ist es das, was der Angesprochene gehört hat – wobei שָׁמַע Qal ebenfalls objektlos ist –, oder „all das“, was er sehen soll (V. 6a)? Präzisiert wird dies erst in Jes 48,20: Die Exilierten sollen kundtun, dass Jhwh Israel erlöst hat. Damit wird das Motiv der Kundgabe der Tätigkeit Jhwhs durch das Volk auf kürzestem Raum ähnlich entwickelt wie das Motiv der Kundgabe Jhwhs: Zuerst wird vom „Dass“ der Kundgabetätigkeit, danach vom „Was“ der Kundgabe gesprochen. Damit handelt es sich um eine Anlehnung oder eine Weiterentwicklung des Kundgabemotivs Jhwhs.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Vgl. Hermisson, Deuterocesaja, 134.

<sup>55</sup> Vgl. dazu oben unter Kap. 1.

<sup>56</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 520. Jedoch wird כַּדַּבַּר an der Stelle wie bereits in Jes 40,21 absolut verwendet – die Tätigkeit an sich scheint wieder im Zentrum zu stehen (vgl. Kap. 1).

<sup>57</sup> Dies im Gegensatz zu Jes 42,12. Dieser Vers verwendet כַּדַּבַּר Hif. ebenfalls für die Kundgabetätigkeit der Menschen. Sie sollen Jhwhs Ruhm kundgeben. Trotz der Nähe zu Jes 42,9 handelt es sich aber kaum um die in Jes 48 beobachtete *Weiterentwicklung des Motivs der Kundgabe Jhwhs*, da dieses Motiv in 42,9 noch nicht ausgebildet ist. Dies, selbst wenn es sich in 42,12 um ein Weitertragen der Offenbarung handelt, welche diese Menschen empfangen haben, vgl. Haag, Offenbaren, 17. Allenfalls spielt 42,12 auf die Kundgabetätigkeit Jhwhs in 42,9 an, so z.B. Koole,

48,6b–8 setzt im „Jetzt“<sup>58</sup> der Hörenden bzw. Lesenden ein und nimmt damit den Aspekt der Kundgabe des Künftigen auf: Von jetzt an lässt Jhwh Jakob Neues hören, Unbekanntes, Nichttextistentes, womit Jhwh seine Kundgabebetätigkeit und sein Geschichtslenken weiterführt. Auch wenn  $\text{גג}$  hier nicht verwendet wird, ist die Stelle im Rahmen der Kundgabe Jhwhs zu betrachten, wird dafür doch das Lexem  $\text{שמע}$  Hif. verwendet, das, wie bereits mehrfach ausgeführt, häufig parallel zu  $\text{גג}$  benutzt wird.

Jes 48,14 fordert die Angesprochenen auf, sich zu versammeln, um ihnen nochmals die rhetorische Frage zu stellen, wer denn nun alles „dies“, also Kyros' Siegeszug (V. 14, 2. Hälfte),<sup>59</sup> kundgetan hat.<sup>60</sup> Auf diese Frage nach dem Urheber der Kundgabe, die bereits mehrfach gestellt worden ist (43,9; 44,7; 45,21), gibt es nun nur die Antwort „Jhwh“, der den Befreier<sup>61</sup> gerufen (V. 15) und nie im Verborgenen gesprochen hat (V. 16). Damit nehmen die Verse 14–16 nochmals Jes 45,19 auf.

### 3. ERGEBNIS

Insgesamt zeigt sich, dass das Motiv der Kundgabe, beginnend mit Jes 40,21, sorgfältig entwickelt und in Jes 48 verständlich ausformuliert wird. Es ist eine Bewegung sichtbar von zu Beginn teilweise unklaren, kryptischen Aussagen, die am Ende ausgedeutet und zu einer Synthese vereint werden:

- Jes 40,21 eröffnet die Thematik mit der Frage, ob überhaupt jemand bereits eine Kundgabe gehört hat. Urheber und Inhalt der Kundgabe sind nicht von Interesse.
- 41,22–23 entwickelt das Motiv weiter: In diesen Versen werden *Götter* dazu aufgefordert, die ersten Dinge kundzutun, woran sie offenbar scheitern. Daraufhin werden sie gleich aufgefordert, das *Künftige* kundzutun. Das Vergangene (41,25–29), das Kommen des Kyros, hatte niemand kundzutun vermocht – außer *Jhwh*.

Isaiah 3, 248. Eine *Weiterentwicklung* des erst in Jes 48 ausgebildeten Jhwh-Kundgabe-Motivs ist es aber nicht.

<sup>58</sup> Zur Diskussion, ob dieses „Jetzt“ auch das „Jetzt“ der Autorenschaft ist, vgl. die Diskussion bezüglich Historizität und Redaktionsgeschichte bei Hermisson, Deuterocesaja, 225–226. Dort verweist er ebenso auf die zeitliche Zweiteilung „Früheres / Erstes“ (V. 3–6a) und „Künftiges“ (V. 6b–8). Dass das „Jetzt“ grundsätzlich dasjenige der Hörerschaft ist, von welchem her das jeweilig Neue verkündet wird, bestätigt er, vgl. Hermisson, Deuterocesaja, 236–237.

<sup>59</sup> Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 533.

<sup>60</sup> Bei  $\text{מִי בָהֶם הִגִּיד אֶת־אֱלֹהֵי זֹאת}$  in V. 14 handelt es sich um ein fast wörtliches Zitat aus Jes 43,9 ( $\text{מִי בָהֶם יִגִּיד זֹאת}$ ), vgl. Hermisson, Deuterocesaja, 273.

<sup>61</sup> Kyros oder Darios, vgl. Berges, Jesaja 40–48, 534.

- Die *ersten Dinge* (42,9) sind eingetroffen. Ob sie von jemandem kundgegeben worden sind und ob jemand der Urheber dieser ersten Dinge war, wird offengelassen. Hingegen wird der Kundgeber des *Künftigen* erwähnt: Jhwh.
- 43,9.12 nimmt 41,22–29 auf: Niemand von den Völkern hat das Frühere kundgetan, sondern Jhwh war es, der das Kundgegebene auch *umgesetzt* hat, nämlich die Rettung Israels.
- 44,6–8 stilisiert das Merkmal der Kundgabe zum Merkmal des Gottseins: Wer sich als Gott erweisen will, soll kundtun. Die *Götter* sollten nun also ihrerseits das *Künftige* kundtun – denn Jhwh hat sich bereits *früher* durch seine Kundgabe als Gott erwiesen.
- 45,19 nimmt das Monotheismusthema auf: Jhwh hat hörbar für alle gesprochen. Er ist grundsätzlich – so können die Partizipien gedeutet werden – Sprecher und Kundgeber des Gerechten, also des Geschichtlichen. Bewiesen hat er dies bereits in der Vergangenheit, so V. 21: Jhwh hat schon damals kundgetan. Diese Kundgabe entspricht dem Wort, das aus Jhwhs Mund stammt – was wiederum gleichgestellt ist mit Geschichtlichem. Und diese verbalen Äußerungen Gottes sind vorbestimmt dazu, dass sie sich ereignen (V. 23). Das Vergangene, die ersten Dinge, hat Jhwh kundgetan und es umgesetzt, im Gegensatz zu den Göttern, die dabei versagt haben. Sie erhalten aber die Möglichkeit, ihr Gottsein noch zu beweisen, indem sie das Künftige kundtun, worin sie aber versagen: Sie sind stumm geblieben.
- Deshalb wendet sich 46,10 an Jakob und fasst nun die bisherige Thematik zusammen: Jhwh ist *grundsätzlich* Kundgeber des Künftigen und ist damit einhergehend nicht nur Kenner der Geschichte. Er plant und vollbringt sie auch. Damit fasst 46,10 die bisherige Thematik zusammen und verdeutlicht sie.
- Jes 48 nimmt 46,10 auf und vereint die dortige Thematik mit den Ideen aus den vorangegangenen Stellen zu den ersten und den kommenden Dingen sowie zur Kundgabe Jhwhs aus dessen Mund. So wird Jhwh letztendlich als Kundgeber und Ausführer sowohl des Früheren (48,3–5) als auch des Künftigen (48,6b–8) ausgewiesen. Genau diese Aspekte, dass Jhwh der einzige Kundgeber und Vollender der Geschichte ist, soll das Volk selbst kundtun. Damit wird der bedeutende Unterschied zwischen der Kundgeberschaft Jhwhs und des Volkes erkennbar: Jhwh ist der Urheber des Geplanten, des Verkündigten und des Ausgeführten, während das Volk zum Mittler dieses Wissens wird.<sup>62</sup> Jhwhs Kundgeberschaft wirkt damit eher performativ, während diejenige des Volkes mitteilende Rede ist.

<sup>62</sup> Westermann spricht in dem Zusammenhang und unter anderem in Bezug auf 42,12 und 48,20 von einem Verkünden der Taten Gottes, für das kein Auftrag oder keine Sendung notwendig sei, sondern das als Reaktion auf Jhwhs Handeln erwartet werde, vgl. Westermann, כַּדַּבֵּר, 36–37. Diese

- 48,14–16 ergänzt das Motiv der Kundgabe Jhwhs noch ein letztes Mal, indem es den Aspekt aus 45,19, dass Jhwh nicht heimlich, sondern für jeden verständlich spricht, aufnimmt und die Verbindung von 45,19 und 45,23 letztendlich deutlich macht.

Jes 40–48 konkretisiert das Motiv der Kundgabe Jhwhs also sorgfältig, um es am Ende in 48,3–8 und 48,14–16 als Einheit zusammenzufassen und vorherige Unklarheiten und Andeutungen offenzulegen.<sup>63</sup> Jhwh ist ganz grundsätzlich Kundgeber, Planer und Ausführender der Geschichte, seit der Gründung der Erde (40,21) und auch in Zukunft. Dabei beziehen sich die Texte mit dem Kommen des Kyros auch auf ein konkretes, historisches Ereignis. Und wie Jhwh das Vergangene kundzugeben und zu vollbringen weiß, so weiß er auch das Künftige kundzugeben und zu vollbringen – mit dem Unterschied, dass dafür kein konkretes Beispiel angeführt wird. Die Kundgabetätigkeit Jhwhs wird durch diese sorgfältige Konkretion durch Jes 40–48 zur zentralen Eigenschaft,<sup>64</sup> die ihn zum wahren und einzigen Gott macht.

#### 4. AUSBLICK

Es lässt sich festhalten, dass in Jes 40–48 die Bewahrheitung der Kundgabe die Echtheit (und Einzigartigkeit) Jhwhs beweist. Dieser Feststellung diametral gegenüber steht die Thematik von wahrer und falscher Prophetie: Wenn die Bewahrheitung des Gotteswortes im Alten Testament ansonsten etwas beweisen soll, so ist es die Echtheit des Propheten. Zu denken ist da exemplarisch an das Prophetengesetz in Dtn 18,9–22.<sup>65</sup> In den letzten beiden Versen (V. 21–22) wird das Sich-Ereignen des verkündigten Gotteswortes als der Beweis für die Echtheit des Propheten schlechthin aufgeführt.<sup>66</sup> Ebenso können aber auch die Konflikte um die Propheten Jeremia und Ezechiel aufgeführt werden.<sup>67</sup>

Feststellung trifft zumindest auf Jes 48 nicht zu, da dort das Volk ja geradezu aufgefordert wird, diese Kundgabe zu tätigen.

<sup>63</sup> Es gibt durchaus noch weitere Stellen im Alten Testament, in denen Jhwh Subjekt von נגד ist, so etwa in Gen 41,25; Jes 57,12; Jer 33,3; Am 4,13; Mi 6,8; Ps 111,6; 147,19 oder Hi 11,6, vgl. Haag, Offenbaren, 17. Doch nur in Jes 40–48 wird diese Tätigkeit zu einem solchen Motiv und damit zum Alleinstellungsmerkmal Jhwhs geformt.

<sup>64</sup> Neben dem Weissagungsbeweis existieren weitere Beweise für die Einzigartigkeit Jhwhs in DtJes, so etwa das Kyros-Orakel in Jes 45,1–7, das Jhwhs Einzigartigkeit ebenfalls unter dem Aspekt des Geschichtswirkens beurteilt, vgl. Leuenberger, Jhwh, 25. Ebenso erweist sich Jhwh als Schöpfer der Welt und so als einziger Gott, so Albani, Deuterocesajas Monotheismus, 173. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Petry, Entgrenzung, 225–227, der ebenso noch die Schöpfermacht Jhwhs erwähnt.

<sup>65</sup> Vgl. etwa Wöhrle, Wort, 374.

<sup>66</sup> Auch wenn dieses Kriterium zuweilen als „platt“ bezeichnet wird, vgl. Wöhrle, Wort, 385.

<sup>67</sup> Weiteres dazu im Überblick von Klein, Prophetie, 3,4.–3,5.

Mit diesem Seitenblick kommen der theologisch „exklusivistische“ und „kosmopolitische“ Charakter von Jes 40–48 und dessen historischer Hintergrund von einem anderen Winkel aus betrachtet zum Vorschein: Gegenpartei des Textes ist nicht wie sonst häufig ein innerisraelitischer, „innerreligiöser“ Widersacher, der den gleichen Gott anbetet, aber die Existenz des Propheten oder einer bestimmten innerisraelitischen Strömung bezweifelt. Der Widersacher in Jes 40–48 ist ein „äußerer“, der seiner Nichtigkeit überführt werden muss, weil er offenbar die Existenz oder Weiterexistenz Jhwhs und damit die Jhwh-Religion im exilischen und nachexilischen Umfeld in Frage stellt.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Albani, Matthias, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient* (ABIG 1), Leipzig 2000.
- , *Deuterocesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid*, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATHANT 82), Zürich 2003, 171–201.
- Berges, Ulrich, *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2008.
- Bergman, Jan / Lutzmann, Heiner / Schmidt, Werner H., דבר, ThWAT 2 (1977), 89–133.
- Childs, Brevard Springs, *Isaiah. A Commentary* (OTL), Louisville 2001.
- KAHAL = Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.), *Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden / Boston 2013.
- Elliger, Karl, *Deuterocesaja* (BKAT 11/1), Neukirchen-Vluyn 1978.
- García López, Félix, נגד, ThWAT 5 (1986), 188–201.
- Ges<sup>18</sup> = Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. v. Herbert Donner, Heidelberg et al. <sup>18</sup>2013.
- Haag, Herbert, „Offenbaren“ in der hebräischen Bibel, ThZ 16 (1960), 251–258.
- Hermisson, Hans-Jürgen, *Deuterocesaja* (BKAT 11/2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Höffken, Peter, *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004.
- Klein, Anja, *Prophetie, falsche, Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2015 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31336/>, Zugriffsdatum: 6.4.2021).
- Koole, Jan Leunis, *Isaiah 3/1: Isaiah 40–48* (HCOT), Leuven 1997.
- Lettinga, Jan P., *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Riehen / Basel <sup>3</sup>2008.
- Leuenberger, Martin, „Ich bin Jhwh und keiner sonst“. *Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7* (SBS 224), Stuttgart 2010.

- Petry, Sven, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterocesaja und im Ezechielbuch (FAT 2/27), Tübingen 2007.
- Reiterer, Friedrich V., Gerechtigkeit als Heil. צדק bei Deuterocesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition, Graz 1976.
- Weidner, Alexander, Das Ende Deuterocesajas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie zur Entstehung von Jes 40–60 (FAT 94), Tübingen 2017.
- Westermann, Claus, דג, THAT<sup>4</sup> 2 (1984), 31–37.
- Wöhrl, Jakob, „Wenn das Wort nicht eintrifft, hat Jhwh es nicht gesprochen“. Zur Intention des Prophetengesetzes in Deuteronomium 18,9–22, in: Sebastian Grätz / Axel Graupner / Jörg Lanckau (Hg.), Ein Freund des Wortes. Festschrift Udo Rütterswörden, Göttingen 2019, 374–386.

## “WHY DO YOU HARDEN OUR HEARTS?”

Isaiah 6 as a Key to the People’s Prayer in Isa 63:7–64:11\*

Andreas SCHÜLE

### I. LAMENT AND PENITENCE

It has always been observed that cultic language and cultic imagery belong to the linguistic and theological DNA of the book of Isaiah.<sup>1</sup> It is also widely acknowledged that Isaiah has remarkably close ties with the psalms, more so than perhaps any other prophetic book of the Hebrew Bible.<sup>2</sup> The topic of this paper is a text from Third Isaiah, which is not just indebted to psalmic language but which is itself a prayer and, to be more precise, a communal prayer. What I mean is of course the so-called ‘penitential prayer’ in Isa 63:7–64:11.<sup>3</sup> At first glance, this is an unusual and to a certain extent even unexpected genre in a prophetic book.<sup>4</sup> One may point to the psalm in Jonah 2 or to the so-called Confessions of Jeremiah as examples of ‘prophetic prayers’. However, these are texts in which a prophet prays or, to put it perhaps more carefully, in which a prophetic figure addresses the deity in the form of lament or praise. The prayer in Isa 63 and 64 is different in this regard because there is no connection to anything prophetic here. It is a communal prayer by a group that presents itself as the ‘biblical Israel’. This is a group that traces its origins back to the time of Israel’s ancestors, the time of the exodus and the wilderness wanderings. It is a group that addresses the deity, hoping for a response to their display of penitence. However, different from the early days, there is no mediator and no interlocutor; and there is no prophetic voice to tell the people what they can and cannot expect from their God.

Much of the debate around the prayer in Isa 63 and 64 and also its smaller sibling in Isa 59:9–15 has revolved around the question of what kind of prayer this is. Is it primarily communal lament with its typical movement from protest and complaint to expressions of trust and praise? Or is it a penitential prayer,

\* This article is dedicated to Thomas Krüger, who, apart from his seminal work on wisdom literature, has always also been an erudite reader of prophetic literature.

<sup>1</sup> Cf. Hermisson, *Deuterocesaja*.

<sup>2</sup> Cf. Berges, *Jesaja 40–48*, 38–43.

<sup>3</sup> For an overview of recent literature cf. Balentine, *Ready*, 2–16.

<sup>4</sup> Acknowledging the somewhat alien genre of this prayer in an otherwise prophetic context, Goldenstein, *Gebet der Gottesknechte*, 150 and Tiemeyer, *Lament*, 70 have made convincing cases that the prayer is an integral part of the theology of Isa 40–66.



which, too, has parallels in certain psalms (e.g. Ps 6; 38) but shows its most prominent examples in relatively late Old Testament literature, such as the books of Nehemiah (Neh 9:1–37) and Daniel (Dan 9:4–19)? The problem with Isa 63–64 is that it does not fit either bill exactly. There are in fact aspects of both lament and penitence.<sup>5</sup> There are elements of protest that demand a response from God, who allowed things to happen a certain way; at the same time, the praying community confesses to their own inequities and sinfulness.

Scholars have argued that this mixed genre should be interpreted as a transient stage in the development of ancient Israelite and early Jewish psalmody. Gunkel<sup>6</sup> and especially Westermann opined that, at some point, traditional cultic lament had run its course and morphed into a new and different genre, namely that of penitential prayer. Already in an article from the 1950ies<sup>7</sup> Westermann identified different stages that occurred in this process: in pre-exilic times, lament served as a form of protest, marked by interrogative language such as “Why?” or “How long?”, indicating that the praying community was not willing to settle for the misery that had been inflicted upon them. This changed in the exilic period, and it changed in particular under the influence of Deuteronomistic theology. Protest now begins to lose its vigor and gives way to the insight that everything was not about God’s responsibility but about the people’s responsibility. Penitence starts with accepting that one deserves what one gets. Penitence is a particular and perhaps peculiar form of hope for a fresh start beyond the trials and tribulations of the past.

The prayer in Isa 63 and 64 plays a crucial role in this line of argumentation, precisely because of its mixed genre. Richard Bautch in particular has revisited Westermann’s argument and arrives at the conclusion that tings may not be as cut and dry as Westermann had suggested.<sup>8</sup> While Bautch generally agrees with Westermann’s view of the transition from lament to penitence, he argues that, even in post-exilic times, lament had not lost its significance. Bautch talks about “lament regained” or might also say “lament retained” as that which characterizes Isaiah’s prayer: “In post-exilic writings such as Isa 63:7–64:11, one may document lament functioning as an influence that is vestigial and proximate. The religious tradition in question, postexilic Judaism, had ‘lost’ lament only to regain it through redaction of much earlier endeavors in theodicy. Lament is a proximate influence inasmuch as the theology of Isa 63–64 stands upon that of

<sup>5</sup> One may point to Elliger, *Einheit*, 31–32, who already provided a cogent summary of the pertinent arguments. Elliger views the prayer primarily as a “Klagelied des Volkes” (*ibid.*, 31), which includes elements of “Buße” (*ibid.*, 32).

<sup>6</sup> Cf. Gunkel, *Einleitung*, 124–125.

<sup>7</sup> Cf. Westermann, *Struktur und Geschichte*, 44–48.

<sup>8</sup> Cf. Bautch, *Lament Regained*, 86–98.

the psalms of lament as it is keyed by the complaints therein.”<sup>9</sup>

Other scholars have taken a different approach to the task and tend to abstain from the kind of developmental view that Westermann, Bautch, and also Mark Boda<sup>10</sup> have adopted. As for example Richard Werline,<sup>11</sup> Dalit Rom Shiloni<sup>12</sup> and Lena Tiemeyer<sup>13</sup> have argued, lament and penitential prayer are not so much the start and end points of a historical process but mark two different mindsets or schools of thought that may have coexisted for long stretches of time. Lament and penitence represent distinct and to some extent even diametrically opposed theological propositions with the lament people on the subversive and the penitence people on the more submissive end of the spectrum.<sup>14</sup>

If one follows this approach, one should be aware, however, that the gap between these two schools may not have been as deep as one might think. Looking at the psalter, penitential psalms typically occur side-by-side with lament psalms, and even seem to share some of the same language and imagery (e.g. Ps 51; 102). The book of Job, too, is an interesting case in this regard because Job and the first three friends seem to represent these two schools. The friends want Job to confess his sins so that God can forgive, whereas Job insists not so much on his innocence but on the disproportionate and ultimately unfair amount of suffering that he has to bear. Job does not accept his fate as something he deserves because God, in meting out suffering beyond measure, does not exercise justice. The tension between penitence and lament is tangible here, but the book of Job still orchestrates them in the form of a dialogue; and one can argue that it is the very nature of dialogue that there does not have to be a winner but that both sides get to state their case.

Both approaches that I have outlined so far have contributed important pieces to the interpretation of Isa 63–64. One would be hard pressed not to see a certain development or at least shift from lament to penitence; at the same time, the evolution of forms does not account for the distinct theological propositions that these forms entail.

However, the case is still more complicated with regard to Isaiah’s particular brand of psalmic language. My own understanding of the prayer is that it does

<sup>9</sup> Bautch, *Lament Regained*, 98.

<sup>10</sup> Cf. Boda, *Praying the Tradition*, 72–73.

<sup>11</sup> Cf. Werline, *Penitential Prayer*, 4.

<sup>12</sup> Cf. Rom-Shiloni, *Settings*, 67–68.

<sup>13</sup> Cf. Tiemeyer, *Lament*, 54.

<sup>14</sup> Cf. Rom-Shiloni, *Settings*, 56–57: “‘Nonorthodox’ writers stand behind most of the communal laments in Psalms and Lamentations. Their identity is unknown, but we can certainly detect a multifaceted independent expression of pious poetry. Furthermore, similarities have been noticed between arguments suggested in the quotations and themes presented in laments. Hence, this opposition between ‘orthodox’ (prophetic/historiographic/priestly) perspective, on the one hand, and ‘nonorthodox’ voices, on the other, demonstrates the complicated religious climate of that period.”

not just employ certain formal elements or express certain theological convictions but that it was composed as a critical reflection on precisely these forms and convictions.<sup>15</sup> Or put in different terms, the prayer, while being directed to God, is at the same time a review of prayer tradition, including lament and penitence. There is a community that is involved in prayer while, at the same time, pondering the question ‘Why are we (still) doing this?’ As such, the prayer fits perfectly into the overall agenda of Third Isaiah. As has been observed many times, the texts and textual sequences, for which Bernhard Duhm has given us the name “Trito Isaiah”, were arguably written and composed as endings to the book of Isaiah as we know it. And in many ways, crafting an end in Third Isaiah’s case includes an element of doubt and reflection with a certain melancholic overtone. For example, in Isa 58 and 59 one finds a rather sobering account of Israel’s unfitness to be God’s people.<sup>16</sup> In spite of all the goodness that God had bestowed on the Israelites, they are still a people that lacks justice and compassion (Isa 59:1–8). Despite everything that had happened and that the book of Isaiah records, they are still a people groping around in the dark. And even the announcement of Israel’s and the world’s final salvation in Isa 60 is more of a *remote* reality and not nearly as immediate or tangible as in Second Isaiah.<sup>17</sup> It is this critical and melancholic tone that also characterizes the prayer and that may offer an important clue to its significance and meaning.

## 2. THE PEOPLE’S PRAYER IN ISA 63 AND 64: EXEGETICAL OBSERVATIONS

It is not altogether clear where the prayer actually begins. Some take V. 7 as the beginning, others point to V. 15. The issue is that vv. 7–14 are not strictly a prayer; it is a first person speech that commemorates the *chasté YHWH*, the merciful, trustworthy or loyal deeds of God.

V. 7a: Remembering God’s former faithfulness יְהוָה | אֶזְכִּיר תְּהִלָּתְךָ יְהוָה

V. 7b–9b: The days of old הוּא גִּאֲזָלָם וַיִּנְטָלָם וַיִּנְשָׂאָם כָּל־יְמֵי עוֹלָם

V.10–14a: Apostasy-deliverance pattern

V. 14b: Conclusion בֵּן נְהַגְתָּ עִמָּךְ לַעֲשׂוֹת לְךָ שֵׁם תִּפְאָרֶת

This prayer self-identifies as a *tehilah* (V. 7), a song of praise for YHWH. It may be worth mentioning that, while the summon to praise God occurs in several places of Second Isaiah (Isa 42:10; 44:23; 54:1), the actual praise does not occur until Isa 63. This prayer highlights God’s deeds of the past: God became Israel’s

<sup>15</sup> Cf. Zapff, Isaiah 56–66, 412; Schüle, Prophetische Kritik, 239–240.

<sup>16</sup> Cf. Schüle, Build up, 90–95.

<sup>17</sup> Cf. Schüle, Build up, 100–103.

savior (V. 8), loved them, redeemed them, and carried them all the days of old (V. 9). The angel of presence makes an appearance here, which may well be an allusion to the angel in Exod 23; 32; Num 20, and parts of Judges, who is seen as a mediating presence between God and Israel. The prayer then moves on to Israel’s disloyalty and disobedience, which evoked God’s anger but, eventually, gave way to God’s renewed mercy. In other words, the prayer refers to the apostasy-deliverance pattern that characterizes the Deuteronomistic view of Israel’s early history.<sup>18</sup> And as Isa 63:14 summarizes, God did all this to make a glorious name for himself.

The first part of the prayer offers a retelling of Israel’s early days, the *jeme olam*. This is how God *used* to act in the past: Israel cried to YHWH, and he saved and redeemed them. Although the prayer leaves no doubt that Israel may not have always deserved God’s favor, this is actually not the issue here. Whether God saved them because of *their* merit or out of *his* mercy plays no essential role in the logic of Israel’s past. God heard Israel’s cry and that was all that mattered.

But was this still true? Did the logic of the *jeme olam* still apply? This, in my reading, is the question that lies at the heart of the prayer as it unfolds in Isa 63:15–64:11. Is it still true today what used to be true in the past?

The urgency of this question becomes even clearer if one compares Isaiah’s prayer with a text like Ps 106, one of the historical psalms.<sup>19</sup> Here, too, one finds the apostasy-deliverance pattern as the ‘logic’ behind Israel’s early history. In much greater detail than Isaiah, Ps 106 tells this story, capitalizing on God’s saving grace as the ‘engine’ that afforded a fresh start whenever Israel stood at the brink of disaster. Now, Ps 106 ends in exile and depicts Israel as being scattered among the nations (vv. 43–47):

Many times he delivered them, but they were rebellious in their purposes, and were brought low through their iniquity. Nevertheless, he regarded their distress when he heard their cry. For their sake he remembered his covenant, and showed compassion according to the abundance of his steadfast love. He caused them to be pitied by all who held them captive. Save us, O LORD our God, and gather us from among the nations, that we may give thanks to your holy name and glory in your praise.

Israel cries to the Lord in hopes that the salvific logic of the *jeme olam*, the days of old, will hold true once more. And at least to everyone who read this psalm after the Babylonian exile, the answer to the question “Is it still true?” would have been ‘yes’. Israel did return from among the nations (V. 47).

<sup>18</sup> Cf. Zapff, Jesaja 56–66, 406.

<sup>19</sup> For a comparison between Ps 106 and Neh 9 cf. Boda, Confession, 40–41.

Isaiah's prayer takes the question "Is it still true?" one step further. This prayer is not situated in exile anymore but in the ruins of Jerusalem and the Solomonic temple. The congregation behind this prayer had returned, but apparently this did *not* answer the question. Throughout Third Isaiah, memory and history do not really prove anything anymore. The question whether there still was a covenant or least some kind of connection between God and God's people presented itself at a much deeper and more existential level than the apostasy-deliverance pattern would suggest. Or put in slightly provocative terms, Deuteronomism was not enough anymore.<sup>20</sup>

This requires a closer look at Isa 63:15–64:11, the second part of the prayer:

V. 15: Lamenting the present

"Where are your zeal and your might? The abundance of your passion and your mercy, they are (no longer) available to me."

V. 16: Reminding God of his role and responsibility

"For you are our father"

V. 17: Penitence turned into lament (I)

"Why do you make us stray from your paths and harden our heart so that it won't fear you?"

Vv. 18 – 64:4a: The misery of the present – the temple destroyed and a foreign nation ruling over God's people

Vv. 4b–5: Penitence

V. 6: Penitence turned into lament (II)

"There is no one, who calls on your name or makes an effort to take hold of you; for you have hidden your face from us and made us waste away through our sins."

Vv. 7–11: Petition (cf. 63:6): God as the father

Once again, there is the voice of an individual, praying on behalf of, or perhaps with, a community in the background, which aligns the Isaianic prayer with Neh 1; 9 and Dan 9:15. There is still an individual praying, although the prayer then moves to the first person plural. However, whereas – in Nehemiah and Daniel – we know who this individual is, in Isaiah the identity of the one who is praying is not revealed. Is this an imaginary prophet in the role of an interlocutor, as e.g.

<sup>20</sup> While Boda, *Confession*, 46 emphasizes the Deuteronomic indebtedness of penitential language, I would add that this serves at the same time as a critical review of the Deuteronomistic theology of confession.

Moses was in the *jeme olam*? Beginning with Isa 63:15, the prayers move from reimagining the past to contemplating the present. However, what presents itself now is a community in desolate state that cannot escape the impression that the memories of old hold no significance for the present.

Coming back to our initial discussion about the form of this part of the prayer, one notices that lament-like and penitence-like passages surface at different points of the prayer but without any particular pattern. Richard Bautch has argued that one could isolate at least two passages, Isa 63:15–19a and 64:9–10, which include what he understands to be the original lament that predated the final form of the prayer.<sup>21</sup> In other words, literary criticism might offer a way to make a case that, initially, the prayer was communal lament, before it morphed into confession and penitence. I myself am not finally convinced that a diachronic approach does the prayer justice, simply because the text does not show any obvious signs of textual incoherence or contradictions that would indicate literary growth. But even if this was the case, I’d like to suggest that, looking at its final form, the prayer displays a very carefully and intentionally crafted tapestry that connects and combines lament and penitence. Isa 63:15 marks the transition from depicting the past to reviewing the present: “Where are your zeal and your might? The abundance of your passion and your mercy, they are (no longer) available to me.” Questions such as ‘where’, ‘why’, or ‘how long’ are of course characteristic of the inventory of traditional lament. Here it is the discrepancy between the past and the present that calls for lament. This leads in Isa 63:16 to the call on God as Israel’s true father, which is repeated in 64:7. Precisely because this divine name or title occurs twice in a relatively short textual sequence, it assumes as a central role. This is somewhat unexpected, because neither in lament nor penitence is God typically called “father”. He is the warrior, the savior, the heavenly judge, or simply a figure of distant glory and splendor. Isaiah, however, chooses a name/or title that occurs relatively infrequently in the Old Testament<sup>22</sup> and that does not seem to be affiliated with any particular genre or tradition. It does occur in relatively “late” prophetic texts (Mal 1:16; 2,19; Jer 3:19; 31:9) and once in Deuteronomy (Deut 32:6). However, it is a name that does not carry any systematic weight. This is different in Isaiah’s prayer where it receives particular attention. God is the father, not Abraham, and he is the one who molded Israel and gave birth to his people.<sup>23</sup> The point seems to be that the

<sup>21</sup> Cf. Bautch, *Lament Regained*, 86–90. A convincing interpretation of the prayer as a single unit has also been provided by Elliger, *Einheit*, 29–32.

<sup>22</sup> For an overview Böckler, *Gott als Vater*, 185–219.

<sup>23</sup> Cf. Häusl, *Gott als Vater und Mutter*, 268–271. Häusl differentiates between two aspects of fatherhood: God is the head of a household who disciplines his children; at the same time, he is the one who literally fathered Israel.

relationship between Israel and their God points to a level of intimacy that includes responsibility on the one hand and dependency on the other. But this is neither typical lament nor penitence language; rather, it seems to navigate the territory somewhere between the two.

Something similar could be said for those passages of the prayer where lament and penitence occur side-by-side or are woven into each other. This is especially the case in Isa 63:17 and 64:6. Let's take a very quick look at both passages.

V. 17: *Penitence turned into lament (I)*: “Why do you make us stray from your paths and harden our heart so that it won't fear you?”

לְמָה תִּתְעַנּוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ תִּקְשִׁיחַ לִבֵּנוּ מִיִּרְאַתְךָ

Clearly, there is penitential language because the community admits to having strayed from God's paths and does not fear God anymore. This may be deplorable and perhaps even unforgiveable. At the same time, penitence is cast in the language of lament. The verse begins with *lamma*: Why have you done this to us? However, this is not just 'general' lament. The question is not simply why God allowed things to go this way but why God *himself* is the agent behind all of the this – the one who actively and deliberately caused Israel's failure. God has manipulated his people in such a way that they have no other option than becoming guilty.

The same movement from penitence to lament occurs in Isa 64:6:

V. 6: *Penitence turned into lament (II)*: “There is no one, who calls on your name or makes an effort to take hold of you; for you have hidden your face from us and made us waste away through our sins.”

וְאִי־קוֹרָא בְשִׁמְךָ מִתְעוֹרֵר לְהִחְזִיק בְּךָ בִּיִּהְיֶה־סִתְרֶתָּ פְּנֵיךָ מִמֶּנּוּ וַתִּמּוּגְנוּ בִּידֵי־עוֹנְנוּ

Again, there is no doubt that Israel has become indifferent towards their God and that Israel's sins are what separates them from God. But again, this has not simply *happened* on God's watch, it is something that God *wanted* to happen that way.

This particular brand of 'penitence turned into lament' is precisely what the prayer needs in order to heighten the reader's sensitivity towards its quintessential question: Is it still true? If it really was God who had hardened Israel's heart, what then was the point of clinging to this relationship? And what was the point of praying, may this mean lamenting or repenting?

## 3. THE PROPHETIC CHARGE TO HARDEN ISRAEL’S HEART IN ISA 6

One may argue that the question why God caused Israel to fail must remain open if it is more than a rhetorical question. The final layers of the book of Isaiah express a conviction that the course of history provides no answers to truly existential questions. Looking at Isa 56–66, the optimism of earlier chapters (esp. Isa 40–52) that there was a certain logic to how history unfolded and that Israel’s salvation had been God’s goal all along, has now vanished into thin air.<sup>24</sup>

There is a profound disconnect between YHWH and the community that does not even know whether it should call itself ‘Israel’ any longer. And yet, it seems that *the book of Isaiah* in its final form offers its readers at least some explanation of why Israel arrived at this low point in its relationship with God. When the praying community in Isa 63:17 asks why God has hardened their hearts, the answer is actually quite clear: because this is precisely what God had announced he was going to do in Isa 6:10–11!<sup>25</sup> And he had revealed this secret to no lesser person than the prophet Isaiah himself, when he was given his prophetic charge. Or to put in less dramatic terms, the call narrative in Isa 6<sup>26</sup> provides a relevant literary context for the hardening of the heart in Isa 63.<sup>27</sup>

It has always been noticed that Isa 6:10–11 includes an awkward charge, at least if one expects prophets to enlighten their audience and reveal what lies hidden. But here, Isaiah is charged to manipulate Israel’s sensory organs so that they won’t be able to understand (Isa 6:10–11):

<sup>24</sup> Cf. Blenkinsopp, *Isaiah* 56–66, 214–215.

<sup>25</sup> Cf. Blenkinsopp, *Isaiah* 56–66, 263 points to a general connection between Isa 6 and 63. In his interpretation of the prayer he states that “we should not underestimate the willingness of biblical authors to charge God with indifference to or even complicity in human evildoing, a point made forcibly in Isa 6:9–10 and even more so in the book of Job.”

<sup>26</sup> Whether or not Isa 6:10–11 belonged to the oldest layers of the “Denkschrift” or should be assigned to a later, potentially post-exilic setting has been a matter of much debate (for an overview cf. Beuken, *Isaiah* 1–12, 321–326; Müller, *Ausgebliebene Einsicht*, 3–25). This depends on whether one understands Isaiah 6 as a call narrative or, rather, as a charge to judgment prophecy. The latter has been favored, among others, by Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 182–204 and Wagner, *Gottes Herrschaft*, 87–124. The advantage, then, is that the hardening of the heart is part of God’s judgment over a sinful people that does not deserve to be saved. If one reads Isa 6 as a call narrative, the matter takes on a more general meaning: it is a matter of experience that the prophetic word remains unheard. Whether already Isaiah ben Amoz articulated this experience or if this is a summary from later periods, may be difficult to decide.

<sup>27</sup> An important contribution in this regard has been offered by Judith Gärtner, who argues that Isa 63:17 “takes up the idea of the hardness of the heart from Isa 6:1–11” (eadem, *Why do you let us stray*, 56–58). Gärtner argues that Isaiah’s question in Isa 6:11 (“How long ...”) is reinforced in 63:17 (“Why do you let us stray ...”). In this view, the beginning and end of the book of Isaiah arrive at the same question. My own position puts a different point on the parallels between Isa 6 and 63. In light of the situation of Isa 63 the conditions for a new encounter with God are (finally) met.



And he [YHWH] said: “Go and speak to this people: ‘Listen carefully, but don’t understand! Watch closely, but don’t comprehend!’ You shall grease the heart of this people, and their ears you shall make heavy and their eyes dull. So that they don’t see with their eyes or hear with their ears, or their heart understands and returns and heals for their own good.” And he answered: “How long, my lord?” And he said: “Until the cities lie waste without inhabitants and the houses without people, and the land becomes desolated.”

It may be mentioned that the connection between Isaiah’s call to prophecy in Isa 6:1–9 and the actual charge vv.10–11 has been a matter of much debate. The issue is of course how to make sense of the fact that a prophet is called here to do the exact opposite of what a prophet is typically expected to achieve with his audience. Is it conceivable that already the historical Isaiah thought of his prophecy as something that alienated the people from God rather than reoriented them towards him? Or is Isa 6 an expression of later generations’ frustration about the prophetic word not accomplishing its goal? It seems clear that Isa 6 is not simply a call narrative but at the same time a reflection on the purpose of prophecy and the efficacy of the divine word.<sup>28</sup>

When and under what circumstances this reflection occurred is difficult to tell. V. 11 may provide a hint in this regard, but even the reference to destruction and desolation is not as unambiguous as one would hope. Does it refer to the fall of Samaria as an event that the historical Isaiah was hoping would shake up the inhabitants of Judah? Or are we to assume that this points to the fall of Jerusalem and the Babylonian exile, as perhaps vv. 12–13 suggest, which, however, may be another addition to the call narrative? Or is Isa 6:11 not tied to any historical event at all but rather expresses the common knowledge that people do not care to listen unless disaster strikes?

While the historical circumstances behind Isa 6 remain uncertain, it seems clear that the community in Isa 64:9–10 pictures itself in exactly the kind of setting that Isa 6 envisions:

Your holy cities have become desert land. Zion has turned into desert, Jerusalem is desolate. Our holy and beautiful house, where our fathers praised you, has been given to flames of fire, and our treasured places have become

<sup>28</sup> One may also point to Isa 55:6–11 in this regard, which gives an elaborate reflection on the nature and ‘movement’ of the divine word. V. 6 urges the audiences to seek God as long as he is willing to be found, presupposing that God may chose to remain hidden. V. 11 goes on to explain that the word of God achieves what is sent to do. It remains tellingly open, however, what this mission is and if it makes sense from a humanly rational point of view (vv. 8–9). It is conceivable that Isa 55 shares the sentiment that one also finds in Isa 6, namely that God’s actions run counter to human expectations.

ruins. Can you really remain silent about this, YHWH, can you stay indifferent and press us down so much?

To be sure, Isa 64 does not seem to quote from Isa 6 directly, although the term *šēmāmā* “desolation” connects both texts as does the image of “cities” lying in ruins and ashes. While it must remain open if and to what extent there are any literary dependencies between the two texts, it is quite clear that they operate within the same mindset. Read within the framework of the book of Isaiah, the community in Isa 63–64 has arrived in the situation that Isa 6 envisions. This lends credibility to what the book of Isaiah presents as Isaiah’s original prophecy about Israel’s state of ignorance and denial.

However, there is an even more subtle point. When the prophet Isaiah in Isa 6 asks how long Israel will remain in this state and God responds “Until the cities lay waste without inhabitants [...]”, this means that this period of Israel’s hardened heart has come to a close in Isa 63–64. So could it be that the purpose of the prayer is to remind God of what he once promised through the eighth century prophet Isaiah? In light of Isa 6, the time had now come that Israel’s heart ought to be un-hardened and their eyes and ears be opened again. The curse was now to be lifted. God would speak again, and Israel would listen and understand. The prayer is a way of demanding that God keep his word. And God does. What follows in Isa 65 is in fact God’s answer to the question if it is still true what used to be true.<sup>29</sup> But the answer is neither yes nor no. Rather, it is the promise of a new heaven and a new earth not for everyone and not everywhere, but for God’s faithful servants on God’s holy mountain.

#### 4. CONCLUSION AND FURTHER QUESTIONS

Establishing connections between Isa 6 and Isa 63–64 in the way I have just outlined raises an important methodological question. Are these connections the result of a reader’s response to the book of Isaiah in its final form? A complex piece of literature such as the book of Isaiah with a long transmission history accumulates tremendous meaning potential, which to explore is the task of its readers. And one may argue that connecting Isa 6 with Isa 63–64 is precisely such an exploration that the book of Isaiah facilitates.

Or one could argue that the connection between these two texts was already intended by the authors and composers of the book of Isaiah in order to create a

<sup>29</sup> On the character of Isa 65 as a response to the prayer Steck, Tritoesaja, 381–382 and Stromberg, *Israel in Exile*, 32.

literary and theological framework. This was a way of saying that the true meaning of the words that God had spoken through Isaiah and his followers was going to be revealed when history had run its course and the people were finally willing and able to listen.

An important argument in favor of this second view is that Isa 6:10–11 and 63–64 seem oddly out of place in their immediate contexts. Or to put it rather bluntly, God’s charge for Isaiah to harden the people’s heart does not make any sense in Isa 1–12.<sup>30</sup> On the contrary, everything here highlights the importance of listening to God’s words and taking them to heart – the words to the kings of Judah in situations of crisis and the prophetic call for justice and righteousness. The notion of Isa 6:10–11 that there was an intended disconnect between God’s people and God’s word displays a level of critical reflection that probably developed as the book of Isaiah took shape. This assumption is supported by the fact that, between Isa 6 and 63–64 there are several texts that elaborate on the people’s unreadiness to receive and perceive God’s word (e.g. Isa 29:9–10; 32:3–4; 42:18–20, 43:8; 49:8–18).<sup>31</sup>

The same impression of a certain disconnect in its literary context is also true for the prayer in Isa 63–64. As already mentioned, the genre of a prayer is unusual in its context and exceeds the inventory of prophetic literary forms and genres. Lament and penitence are not merely expressions of piety but have become modes of critical reflection on the efficacy of God’s word. So it may be more than coincidence that at the end of this prophetic book, the prayer and God’s response eventually establish a dialogue between the community and YHWH. The prayer with its self-critical overtones and YHWH’s response that sets up a new agenda for any future relationship between God and God’s people appear to be an interlude between the colorful announcements of a cosmic upheaval and renewal in Isa 60–62 and Isa 66. As such, the prayer and its response seem to be located at the same level of reflection that one also finds in the prophetic charge of Isa 6.

Another aspect that cannot be treated here in greater length but ought to be mentioned at least are parallels between the motif of the hardening of the heart in Isaiah and Deuteronomy. As Patricia Tull has pointed out,<sup>32</sup> Deuteronomy, too, entertains the idea that, for some time of its past history, Israel was unfit to take God’s *torah* to heart: “Until this day, YHWH has not given you a heart to understand, eyes to see, and ears to listen” (Deut 29:3). There may be an intentional double entendre at work here. In the Deuteronomic narrative, the time when Is-

<sup>30</sup> Cf. Berges / Beuken, Buch Jesaja, 64.

<sup>31</sup> Cf. Goldenstein, Gebet der Knechte, 162; Watts, Isaiah 34–66, 903.

<sup>32</sup> Cf. Tull, Isaiah 1–39, 146.

rael was unfit to perceive God’s Torah ended with the transition into the promised land. Israel would be able and therefore obligated to act according to the Torah once they had taken possession of the land. However, writing for their own time, the deuteronomists perhaps wanted to indicate that this deficit had not been cured completely. So there may be similarities between this ‘diagnosis’ and Isaiah’s expectation that the time of the harden hearts was coming to a close.

## BIBLIOGRAPHY

- Balentine, Samuel E., “I Was Ready To Be Sought Out by Those Who Did Not Ask”, in: Mark J. Boda / Daniel F. Falk / Rodney A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God, vol. 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 21), Atlanta 2006, 1–20.
- Bautch, Richard, Lament Regained in Trito-Isaiah’s Penitential Prayer, in: Mark J. Boda / Daniel F. Falk / Rodney A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God, vol. 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 21), Atlanta 2006, 83–99.
- Berges, Ulrich, *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2008.
- / Beuken, Willem, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung* (UTB 4647), Göttingen 2016.
- Beuken, Willem A.M., *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2003.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 56–66* (AB 19B), New York 2003.
- Böckler, Annette, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- Boda, Mark, *Confession As Theological Expression. Ideological Origins of Penitential Prayer*, in: idem / Daniel F. Falk / Rodney A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God, vol. 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 21), Atlanta 2006, 21–50.
- , *Praying the Tradition. The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9* (BZAW 277), Berlin 1999.
- Duhm, Bernhard, *Das Buch Jesaja* (HKAT 3/1), Göttingen <sup>3</sup>1914.
- Elliger, Karl, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56–66)* (BZANT 3/9), Stuttgart 1928.
- Gärtner, Judith, “... Why Do You Let Us Stray From Your Paths...” (Isa 63:17). The Concept of Guilt in the Communal Lament Isa 63:7–64:11, in: Mark J. Boda / Daniel F. Falk / Rodney A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God, vol. 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 21), Atlanta 2006, 145–163.
- Goldenstein, Johannes, *Das Gebet der Knechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch* (WMANT 92), Neukirchen-Vluyn 2001.

- Groenewald, Alphonso, Isaiah 1:2–3 and Isaiah 6. Isaiah “A Prophet Like Moses” (Deut 18:18), HTS 68/1 (2012), 1–7 (Art #1311; <https://doi.org/10.4102/hts.v68i1.1311>).
- Gunkel, Hermann, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HKAT), Göttingen 1933.
- Hartenstein, Friedhelm, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Häusl, Maria, Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen, in: Hubert Irsigler (ed.), *Mythisches in biblischer Bildersprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg i.Br. 2004, 258–289.
- Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja, *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2017 (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16341/>).
- Müller, Reinhard, Ausgebliebene Einsicht. “Jesajas Verstockungsauftrag” (Jes 6,9–11) und die jüdische Politik am Ende des 8. Jahrhunderts (BThS 124), Göttingen 2012.
- Rom-Shiloni, Dalit, Socio-Ideological Setting or Settings for Penitential Prayers?, in: Mark J. Boda / Daniel F. Falk / Rodney A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God, vol. 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 21), Atlanta 2006, 51–68.
- Schüle, Andreas, “Build Up, Pass Through” – Isaiah 57:14–62:12 As the Core Composition of Third Isaiah, in: Richard J. Bautch / James Todd Hibbard (eds.), *The Book of Isaiah. Enduring Questions Answered Anew*, Grand Rapids 2014, 83–110.
- , Von der prophetischen Kritik zum Bußgebet des Volkes. Der Abschluss der Prophetie in Tritojesaja, in: Maria Häusl (ed.), *Denkt nicht mehr an das Frühere! Begründungsressourcen in Esra / Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich* (BBB 184), Göttingen 2018, 225–246.
- Steck, Odil Hannes, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991.
- Stromberg, Jacob, *Israel After Exile. The Author of Third Isaiah As Reader and Redactor of the Book* (OTM), Oxford 2011.
- Tiemeyer, Lena-Sofia, The Lament in Isaiah 63:7–64:11 and Its Literary and Theological Place in Isa 40–66, in: Richard J. Bautch / James Todd Hibbard (eds.), *The Book of Isaiah. Enduring Questions Answered Anew*, Grand Rapids 2014, 52–70.
- Tull, Patricia K., *Isaiah 1–39* (Smyth and Helwys Bible Commentary Series), Macon 2010.
- Wagner, Thomas, *Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift* (Jes 6,1–9,6) (VT.S 108), Leiden 2006.
- Watts, Fraser, *Isaiah 34–66* (WBC 25), Nashville 2000.
- Werline, Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The Development of a Religious Institution (EJL 13), Atlanta 1998.
- Westermann, Claus, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*, ZAW 66 (1954), 165–213.
- Zapff, Burkard M., *Jesaja 56–66* (NEB.AT 37), Würzburg 2006.

# DIE HEILSWORTE IN DER HOSEASCHRIFT

Ein Versuch zur relativen Chronologie

Jutta KRISPENZ

Der Weg Thomas Krügers in die Exegese des Alten Testamentes begann bereits vor dem Beginn seiner Dissertation, als er in München Tutor für Hebräisch wurde. In dieser Zeit und mit dieser Funktion wurden wir Weggefährten in die Welt des Alten Orients.<sup>1</sup> Mit Dankbarkeit denke ich an anregende Gespräche und Diskussionen zurück, gerne auch an Thomas Krügers Vorträge, die gelegentlich provokant, stets aber luzide und durchdacht sind. Die folgenden Überlegungen möchten diesen Dank ein wenig konkretisieren.

In jenen, nun doch etwas zurückliegenden Zeiten, als dieser Weg begann, schien manches in der Exegese des Alten Testamentes klarer und eindeutiger erklärt, als wir es heute sehen können. Die zeitliche Verortung der biblischen Texte wurde eng an den Informationen eben dieser Texte entlang vorgenommen. Seither haben sich viele der damaligen Gewissheiten relativiert. Die Chronologie der Texte der Hebräischen Bibel (HB) hat sich seither stark in spätere Zeiten verschoben: Mit der Publikation der Qumrantexte als den frühesten physischen Belegen der biblischen Texte begann man den Entstehungszeitpunkt der Texte auf diesen ersten Beleg hin zu verschieben, so dass die späte Perserzeit und die frühhellenistische Zeit nun oftmals genannt werden, wenn eine Datierung eines Textes gefragt ist. Begründet wird das – neben dem Wahrscheinlichkeitsargument der Nähe zum frühesten physischen Beleg – nicht selten damit, dass die Texte ideologisch bzw. theologisch in der späten Zeit am leichtesten vorstellbar sind.

Auch die Untersuchung der diachronen Beschaffenheit biblischer Texte ist in den vergangenen Jahrzehnten kontrovers diskutiert worden. Zwischen filigraner Segmentierung und selbstsicherer chronologischer Verortung in einem zeitlichen Spektrum auf der einen und dem Rückzug auf die Beschäftigung mit dem Endtext verbunden mit Spätdatierung des gesamten Textes auf der anderen Seite bewegen sich die Möglichkeiten. Für die Hoseaschrift hat Hubert Irsigler die Positionen dieser Debatte beschrieben, sie müssen darum an dieser Stelle nicht wiederholt werden.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> An dieser Stelle möchte ich doch wenigstens anmerkungswise auch an den „Dritten im Bunde“ der damaligen Hebräischtutoren, den leider zu früh verstorbenen Eugen Lugenhöfer erinnern.

<sup>2</sup> Vgl. Irsigler, Hosea 11, 87–121, besonders 87–91.

Im Folgenden möchte ich die Heilsworte der Hoseaschrift, die nicht zufällig in der Schrift positioniert erscheinen, untersuchen unter der Fragestellung, ob sich aus ihnen Hinweise auf ihre relative chronologische Stellung zueinander erheben lassen. Ein Weg dahin sollte die literarische Analyse der Texte sein, eine Analyse, die noch nicht nach „Brüchen“ oder Diskontinuitäten sucht, sondern die den Text mit seinen Teilen, seinen Zäsuren und seiner Beschaffenheit beschreibt. Auf dieser Grundlage werden Diskontinuitäten sichtbar, die auf literarische Markierungen ebenso gut verweisen können wie auf historische Fortschreibungen, während andererseits solche redaktionellen oder editorischen Eingriffe nicht durch Diskontinuitäten markiert sein müssen, denn auch spätere Autoren könnten den Text so verändern, dass er weiter integer erscheint.<sup>3</sup> In nicht wenigen Fällen führt die literarische Analyse der Komposition des Textes zugleich auf die Spuren möglicher editorischer Vorgänge. Von diesen ausgehend kann der Versuch einer relativen Chronologie unternommen werden, die die geistesgeschichtliche Einordnung in eine absolute Chronologie erst in zweiter Linie einsetzt.

In der Hoseaschrift ist ein Ergebnis der Kompositionsanalyse, dass die Heilsworte in der relativen Chronologie dem umgebenden Text meist nachgeordnet sind, eine Vorordnung vor die Unheiltexte ist jedenfalls unwahrscheinlich. Während die kompositorische Darlegung der Sonderstellung dieser Heilsworte im Folgenden nicht detailliert ausgeführt werden kann,<sup>4</sup> möchte ich die Argumente, die es geraten sein lassen, die Heilsworte der Hoseaschrift als spätere Bestandteile anzusehen, im Folgenden darlegen und darüber hinaus erläutern, inwiefern es sinnvoll erscheinen kann, diese Heilsworte im Wesentlichen editorischen Vorgängen zuzuordnen.

## 1. DIE HEILSWORTE DER HOSEASCHRIFT UND IHRE VERTEILUNG IN DER SCHRIFT

Es gibt bei Hosea im Wesentlichen fünf Heilsworte:<sup>5</sup> Hos 2,1–3; 2,16–25; 3,5; 11,8–11 und 14,(2.)3–9. Dabei ist Hos 2,1–3 auf Hos 1 bezogen, Hos 2,16–25 auf Hos 2,4–15 und Hos 3,5 auf Hos 3,1–4. Der Block Hos 4,4–11,7 wird mit

<sup>3</sup> Ein Nachweis eines Eingriffs wird dann natürlich schwierig, wenn nicht unmöglich – es gilt jedoch, die Möglichkeit im Blick zu behalten, dass die Textgeschichte uns an manchen Punkten dauerhaft unzugänglich bleibt.

<sup>4</sup> Allein der Status des Heilswortes hebt diese Texte immerhin sachlich aus ihrer Umgebung heraus, was bereits eine eigene Betrachtung dieser Worte rechtfertigen kann.

<sup>5</sup> Der textliche Zustand der Schrift lässt keine völlig uneingeschränkte Aussage zur Menge der Heilsworte zu, weil manche Aussagen entweder textkritisch problematisch sind oder kontrovers ausgelegt werden. Dabei nennt die exegetische Debatte auch Aussagen, die zumindest keine reinen Unheilsaussagen wären. Diese Fälle sind allerdings nach Anzahl und Textumfang gering.

dem Heilswort Hos 11,8–11 abgeschlossen. Hos 14,2–9 nimmt eine gewisse Sonderstellung ein, die später noch beschrieben und gedeutet werden soll; bemerkenswert ist aber, dass nach 11,8–11 und vor Hos 14 kein weiteres Heilswort zu finden ist.<sup>6</sup> Während im Bereich *vor* Hos 4–11 jeder Abschnitt mit einem Heilswort abschließt, ist *nach* Hos 4–11 nur noch ein Heilswort zu finden. Dennoch ist deutlich, dass die Positionierung der Heilsworte der Grobgliederung der Schrift, wie sie durch weitere Textsignale markiert wird, entspricht: Der letzten Stilisierung des Textes als „JHWHwort“ in den ersten Kapiteln in Hos 4,1<sup>7</sup> entspricht die Orakelformel am Ende von Hos 11,11. Mit dieser *Inclusio* wird dem Leser signalisiert, dass auch der große, von den prophetischen Markierungen umschlossene Textbereich prophetische Worte enthält. Die drei einleitenden Kapitel setzen das Narrativ, das das Verstehen der ganzen Schrift leiten soll. Die abschließenden Kapitel 12; 13; 14 binden die anthologisch anmutenden Kapitel 4–11 zusammen und verbinden sie zugleich mit weiteren Texttraditionen der HB. Dies wird durch intertextuelle Verweise geleistet.

Die fünf Heilsworte wirken strategisch gesetzt, sie erscheinen an Schlusspositionen. Sie könnten sich also einer editorischen Deutung verdanken, die die verschiedenen Bestandteile der Schrift durch das Netzwerk der Heilsworte zu einem Zusammenhang verarbeitete, der einen Durchgang durch das Gericht zum Heil darstellt. Grundsätzlich wäre auch denkbar, dass sich diese Position der ursprünglichen Konzeption des Textes verdankt – die Heilsworte also von Anfang an Teil der Hoseatradition waren –, oder dass die Heilsworte am Beginn standen und um die zahlreichen anderen Worte nachträglich erweitert wurden. Es lässt sich tatsächlich zeigen, dass die Heilsworte gegenüber den Textbereichen, auf die sie bezogen sind, zeitlich nachgeordnet sind.

Besonders deutlich ist das bei den drei die Kapitel abschließenden Heilsworten in Hos 1–3. Alle drei widerrufen faktisch das zuvor angekündigte Unheil.

<sup>6</sup> Hos 12,6.7 sind eigentlich kein Heilswort, weil dort eine Gottesprädikation mit dem Aufruf zu rechtem Verhalten verbunden ist, nicht jedoch eine Ankündigung künftigen Heils. Andere Worte, wie z.B. Hos 1,7, sind als zusätzliche in den jeweiligen Kontext eingefügte Heilsworte relativ deutlich erkennbar, haben aber keine über den Nahkontext hinausweisende Funktion.

<sup>7</sup> Der kleine Abschnitt Hos 4,1–3 ist als Gerichtswort gestaltet, der Hos 4–14 vorangestellt ist. Der Abschnitt erweist sich sowohl durch seine kompositorische Funktion als auch durch die klare Beziehung zu Traditionen der Tora als ein Element, das auf den Texthorizont der ganzen Hoseaschrift hin gestaltet ist.



## 2. HOS 2,1–3.16–25

Besonders klar ist das bei Hos 2,1–3, das auf Hos 1 bezogen ist. Die Verse kombinieren die Mehrungsverheißung, die die HB besonders mit der Abrahamerzählung verbindet, mit einer Ankündigung der künftigen Vereinigung von Israeliten und Judäern unter einem „Haupt“. Das Hinaufziehen<sup>8</sup> aus dem Land, das mit dieser Vereinigung verbunden ist, wird zum großen Jesreeltag erklärt, was freilich die in Hos 1,4.5 erhobenen Anschuldigungen in Verbindung mit „Jesreel“ lediglich ignoriert bzw. umdreht. Die Unheilnamen der anderen beiden Kinder werden in Hos 2,1–3 ganz klar und knapp widerrufen, der Name Lo-Ammi dabei sogar zweimal (Hos 2,1b $\beta$  und Hos 2,3a). Der Abschnitt Hos 2,1–3 ist ohne Hos 1 unverständlich, während Hos 1 ohne Hos 2,1–3 problemlos zu verstehen ist. Hos 2,1–3 ist darum von Hos 1 abhängig und auf diesen Text hin formuliert.

Der lange Abschnitt Hos 2,16–25 scheint zwar zunächst in den Zusammenhang von Hos 2,4–25 gut eingefügt, weil die Einleitung mit לִבְנֵי die vorangehenden Nennungen dieses Signalwortes aus 2,8.11 spiegelt. Die unmittelbar vorangehende Orakelformel (נִאֻם יְהוָה) setzt vor dem לִבְנֵי einen Einschnitt, der in dieser Abfolge eher unpassend ist, weil sie nicht das ergehende Urteil bekräftigt, sondern die Anklage. Auch zeigt der Text sehr schnell, dass die Wiederaufnahme von לִבְנֵי in V. 16 dysfunktional ist. Das Wort wird in der HB geprägt von seiner Verwendung eben zur Einleitung von Droh- und Gerichtsworten in prophetischen Texten.<sup>9</sup> Hier dagegen folgt sehr eindeutig eine Heilsankündigung, die alle drei vorangegangenen Rededurchgänge des Streitmonologs<sup>10</sup> konterkariert: Während dort Gott in der Rolle des zornigen Ehemanns der „Frau“ schwere Verletzungen der Loyalität vorwirft und ihr grausame Strafen androht, folgen hier nun sehr unvermittelt Ankündigungen, die „Frau“ – die ab Hos 2,19b stellenweise als Fiktion fallengelassen wird zu Gunsten der Adressierung eines Kollektivs – zu überreden, zu separieren (in der Wüste) und sie umgehend wieder in eine nunmehr geheilt zu denkende Beziehung aufzunehmen. Wie im Fall des Heilswortes Hos 2,1–3 wird auch hier das Unheilswort geradezu widerrufen, wenn Hos 2,18 „An jenem Tag aber, Spruch JHWHs, soll sie mich ‚mein Mann‘ nennen, sie soll mich nicht mehr ‚mein

<sup>8</sup> Das Verb עלה wird hier verwendet, das zum einen im Zusammenhang mit dem Exodus verwendet ist, zum anderen in Mi 4 und Jes 2 im Mund der Völker erscheint und in gleicher Weise in den Psalmen die Wallfahrt nach Jerusalem bezeichnet.

<sup>9</sup> Von den 201 Verwendungen (nach Accordance 13.0.2) des Wortes in der HB entfallen 162 auf die Bücher Jesaja bis Maleachi, die Belege in den Vorderen Propheten erhöht diese Zahl auf 178. In den Schrifteilen Tora und Schriften sind zusammen 39 Belege zu finden. Die höchste Belegdichte findet sich in den Büchern Jesaja, Jeremia und Ezechiel, sowie im Zwölfprophetenbuch bei Hosea, Amos, Micha und Zephanja.

<sup>10</sup> So die treffende Benennung von Keita, Gottes Land, 62.

Herr‘ (בעלי) nennen“ die Aussage in 2,4 „denn sie ist nicht meine Frau und ich bin nicht ihr Mann“ gegenübersteht. Das lange Heilswort Hos 2,16–25 nimmt darüber hinaus Bezug auf eine Reihe von Traditionen der HB und spielt damit theologisch aufgeladene Wörter und Formulierungen ein: die Formulierung „an jenem Tag“ ruft die Tradition vom Tag JHWHs auf, die innerhalb des Zwölfprophetenbuches ein theologisches Bindeglied darstellt, in der Hoseaschrift sonst aber nicht benannt wird. Die Bundestheologie in 2,20 wird ausgeweitet auf einen Bund, der die gesamte Schöpfung umfasst und der zu einem universellen Frieden für die ganze Erde führt (2,20b). In Hos 2,20–21 wird dieser Bund entfaltet im Bild einer Verlobung, die als ihre begründenden Werte praktisch alles mitführt, was die HB an theologischen Signalworten kennt: Gerechtigkeit, Recht, Gnade, Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und Gotteserkenntnis. Der Zeithorizont der metaphorischen Beziehung ist die Ewigkeit (עולם). Im letzten Abschnitt wird die Beziehung kommunikativ gekennzeichnet durch das „Antworten“ Gottes, das eine Kette von Antworten auslöst, die bei „Jesreel“ landet – und somit an Hos 1 anknüpft. Hier werden nun noch einmal die Unglücksnamen der Kinder aus Hos 1 aufgehoben, wobei die Ausführungen zu „Jesreel“ von denen in Hos 2,2 abweichen aber wiederum kein stringenter Bezug zu Hos 1,4–5 entsteht, der über die Nennung des Namens hinausginge. Hos 2,16–25 nimmt offenbar auf Hos 1 und Hos 2,4–15 Bezug und will beide Texte ins Heilvolle wenden. Dabei werden *Theologumena* aus anderen Textbereichen eingespielt. Hos 2,16–25 ist wiederum ohne Hos 2,4–15 (und Hos 1) wenig sinnvoll, während Hos 2,4–15 und Hos 1 auch ohne Hos 2,16–25 gut verständlich und sinnvoll sind. Auch hier sprechen die Indizien dafür, dass Hos 2,16–25 sich einem editorischen Vorgang verdankt, der Hos 2,4–15 bereits vorliegen hatte.

### 3. Hos 3,5

Das kurze Kapitel Hos 3 hat in 3,5 ein eigenes Heilswort, das von den meisten Exegeten als späterer Zusatz eingeschätzt wird. Nun ist das allein kein Argument. Allerdings wird mit der Zeitangabe „am Ende der Tage“ eine Perspektive eröffnet, die Hos 3,1–4 sonst nicht eignet. Die Rückkehr Israels steht jetzt nur in der Deutung, sie ist in der symbolischen Handlung nicht vorbereitet oder angelegt. Dort wird vielmehr die Frau in einen Zustand völliger Passivität versetzt, in dem eigentlich erst eine Handlung des Propheten in der Bildebene bzw. Gottes in der Sachebene eine Änderung herbeiführen könnte.<sup>11</sup> Hos 3,5 geht auf all das nicht ein. Auch die Erwähnung des davidischen Königs – bzw.

<sup>11</sup> Mein Verständnis des Abschnittes Hos 3,1–4 findet sich in Krispenz, Weib, 155–171.

Davids als König – widerspricht zumindest der Einordnung, die die Schrift in Hos 1,1 vornimmt und die die Schrift einem Propheten des Nordreiches zuordnet. Und während die Deutung der Symbolhandlung in V. 4 ein Aufhören von König, Kult und induktiver Prophetie ankündigt, und damit die Gemeinschaft ideologisch entleert, lässt V. 5 annehmen, dass es an diesem Punkt mit einem schlichten „Umkehren“ möglich wäre, die Situation aufzulösen – oder will V. 5 etwa andeuten, dass es die judäische Form der Kommunikation mit dem Göttlichen sei, die allein eine Restitution ermögliche? Wahrscheinlicher ist wohl die Annahme, dass V. 5 aus judäischer Sicht Hos 3,1–5 fortschreibt in dem Wissen, dass es nach dem als Gericht gedeuteten Untergang des Staates am Ende doch weitergehen konnte. Ein Wissen, das Hos 3,1–4 so nicht zu sehen scheint. Auch wenn nicht eindeutig nachweisbar ist, dass Hos 3,1–4 und Hos 3,5 unterschiedliche Stimmen repräsentieren, so ist doch der Umstand, dass in Hos 3,5 ein Heilswort vorliegt, unstrittig. Der semantische oder auch textpragmatische Unterschied zwischen den beiden Teilen von Hos 3 ist damit zweifellos vorhanden. Auch hier ist es sicher so, dass Hos 3,1–4 ohne 3,5 verstehbar und sinnvoll sind – allerdings gilt hier auch umgekehrt, dass Hos 3,5 nicht in gleicher Weise eng auf Hos 3,1–4 bezogen ist, wie es in den bereits genannten Heilsworten der Fall ist. Im Grunde beschränken sich die Bezüge auf 3,4, mit dem Hos 3,5 ein Aussagepaar bildet: „Viele Tage werden die Israeliten wohnen (יִשְׁבוּ, V. 4) [...] – dann werden die Israeliten umkehren (יִשְׁבוּ, V. 5)“. Das für „das Ende der Tage“ (V. 5) angekündigte Heil besteht in der Restitution des Gottesverhältnisses der Israeliten und des davidischen Königtums.<sup>12</sup>

#### 4. HOS 11,8–11

Weniger offensichtlich als bei den Heilsworten in den ersten drei Kapiteln ist die Situation bei Hos 11,8–11. Hier ist schon der Abstand zum letzten Heilswort in Hos 3,5 weit. Aber auch in der Komposition finden sich Hinweise darauf, dass dieses Heilswort kompositorisch innerhalb seines Kontextes als eigene Aussage markiert ist. Der Umschwung von der Ankündigung der Zerstörung in Hos 11,5–6 zur Heilsankündigung ist in seiner Abruptheit bemerkenswert, aber textintern zunächst recht gut als wirkungsvolle Inszenierung durch Kontrast verstehbar. In seiner sprachlichen und theologischen Wucht ragt dieser Abschnitt – ganz besonders die Verse 8 und 9 – aus der Umgebung heraus. Das lässt den Leser zunächst den schroffen und unvermittelten Umschwung akzeptieren. Zugleich ist aber doch festzustellen, dass zum einen der einleitenden

<sup>12</sup> Die alten Übersetzungen stützen die Annahme nicht, die Erwähnung Davids sei hier eine Zufügung (siehe BHQ z.St.).

de (oder Kapitel 4–11 abschließende) Abschnitt 11,1–7 in sich geformt ist und in 11,7 einen Abschluss enthält. Zum anderen ist der ganze Abschnitt Hos 11,8–11 durch ein gemeinsames Anliegen geeint, obwohl der Abschnitt intern untergliedert erscheint. V. 10 wechselt von der Anrede (V. 8.9) zur Rede über die Angeredeten. Der erste Teil, Hos 11,8.9, ist in seiner Klanggestalt sehr eindrücklich: 8a enthält eine Alliteration auf Aleph, an der jedes einzelne der zehn Worte des Halbverses beteiligt ist. Vers 9 führt diese Alliteration fort, nun sind zwar nicht alle Wörter beteiligt, dennoch enthält auch dieser Vers noch einmal 13-mal den Konsonanten Aleph. Nimmt man den Glottisschlag als historische Aussprache des Aleph an, dann müssen die beiden Verse geradezu schluchzend geklungen haben – das in V. 8a verwendete Qina-Metrum<sup>13</sup> und die Verwendung der Partikel  $\text{וְאֵלֶּיךָ}$ , die beide der Totenklage entstammen, würden dem entsprechen. Sowohl in der klanglichen Gestaltung als auch in der Monumentalität der Aussage und der ungewöhnlichen vorausgesetzten emotionalen Beteiligung des Sprechers in der Gottesrede gibt es in der Hoseaschrift ein Gegenstück zu Hos 11,8–11, das ist Hos 5,14–15. Auch dort ist der Text geprägt von einer Alliteration auf Aleph. Vermittelt in Hos 5 die Wiederholung und damit Betonung des „Ich“ den Eindruck besonderer Emphase, so ist es in Hos 11,8 die Wiederholung des „wie“ und der damit verbundenen Frage. Und während Hos 5 die gnadenlose Vernichtung durch keinen anderen als Gott selber ankündigt, so erklärt nach Hos 11,8–9 derselbe Gott, dass es ihm unmöglich sei, Ephraim/Israel zu vernichten. Zwei Gründe werden dafür genannt, der erste ist: „denn Gott bin ich und kein Mensch“<sup>14</sup> (Hos 11,9ba), der zweite liegt in den Adressaten, die doch zu diesem Gott in einer anderen Beziehung stehen als andere menschliche Gruppen, die ein vergleichbares Fehlverhalten zeigten: Adma und Zeboim wurden nach biblischer Tradition zusammen mit Sodom und Gomorrha vernichtet. James Bos weist darauf hin, dass die beiden Städte nicht in Gen 19 erwähnt werden, wohl aber in Dtn 29,22<sup>15</sup> und dass eben dort auch das Verb  $\text{הִפָּח}$  verwendet wird. Das stützt seine Annahme, dass Hos 11,8–11 bewusst auf Dtn 29,22 anspielt. Hier sollte allerdings auch notiert werden, dass Hos 3,5 für eine entsprechende Aktion zwar nicht das Verb  $\text{חָרַד}$  verwendet, wohl aber mit dem Verb  $\text{פָּחַד}$  ein semantisch sehr ähnliches Verb. Beide Verben bezeichnen eine Bewegung, die von Zittern begleitet bzw. mit Furcht verbunden ist. In diesem Aspekt setzen sie ein erlebtes Trauma voraus; das angesagte Heil steht vor dem dunklen Hintergrund der (möglichen) Vernichtung in Hos 3,5 ebenso wie in Hos 11,11. Hos 11,10–11 bindet das Heilswort und darüber hinaus die Schrift in den Gesamtzusammenhang der Hose-

<sup>13</sup> Vgl. Gruber, Hosea, 476, unter Berufung auf H.-W. Wolff.

<sup>14</sup> Ob mit  $\text{שָׂא}$  speziell „Mann“ gemeint ist, wird diskutiert. Vgl. z.B. Irsigler, Hosea 11, 94.

<sup>15</sup> Vgl. Bos, *Reconsidering*, 153.

aschrift und des Zwölfprophetenbuches ein. Das Bild Gottes als einem brüllenden Löwen verbindet im vorliegenden Wortlaut Hos 11,10 mit Amos und Joel,<sup>16</sup> im Bild des Löwen jedoch wiederum mit Hos 5. Das Bild der Taube in Verbindung mit der Erwähnung Ägyptens und Assurs verweist schriftintern auf Hos 7,8–12<sup>17</sup> und damit auf den zweiten größeren Textblock<sup>18</sup> neben Hos 5,1–6,6 im vermutlich ältesten Bestand der Hoseaschrift in Hos 4,4–7,16. Das Heilswort bezieht sich an diesem Punkt explizit auf einen vorausgehenden Text der Hoseaschrift. Zusammen mit dem stilistischen Bezug auf Hos 5,14–15 scheint das Heilswort, das Hos 4–11 abschließt, auf die Texte dieses Abschnittes bezogen zu sein, besonders auf den Textbereich Hos 5–7.

### 5. HOS 14,2–9

Die Hoseaschrift schließt mit dem heilvollen Ausblick in Hos 14,2–9. Hos 14,1 enthält eine Hos 13 abschließende Gerichtsankündigung an Samaria: Das Urteil endet mit einer dreiteiligen Strafankündigung („durch das Schwert werden sie fallen – ihre Säuglinge werden zerschmettert – ihre Schwangeren aufgeschlitzt werden“), die Dreiteiligkeit begegnet in der Hoseaschrift öfter am Ende von Abschnitten<sup>19</sup> und dürfte somit ein Schlussignal darstellen. An dieses letzte Unheilswort schließt sich in Hos 14,2–9 eine Komposition an, die zum einen den vorhergegangenen Unheilsworten teilweise direkt widerspricht und zum anderen intertextuelle Bezüge zu den vorangegangenen Texten in Bildern fasst, die das Verständnis des Textes für heutige Leser eher erschweren. Für die Einschätzung der relativen Chronologie ist es jedoch nicht nötig, jedes Bild sicher zu entschlüsseln, die formalen Struktursignale und intertextuellen Verweise dürften hierfür genügen.

Der Abschnitt beginnt mit einem Aufruf zur Umkehr, der sich zunächst an das singularisch verstandene „Israel“ wendet: „Kehre um, Israel, zu JHWH, deinem Gott, denn du bist gestrauchelt durch deine Sünde“. Diese Aufforderung wird in V. 3a sodann näher spezifiziert in drei Imperativen, die an eine pluralische Größe gerichtet sind: „Nehmt mit euch Worte / Dinge und kehrt um zu JHWH, sagt zu ihm [...]“. Der letzte Imperativ löst nun eines der bei Hosea nicht seltenen *vox-populi*-Zitate aus, das in diesem Fall allerdings dem Volk

<sup>16</sup> Am 1,2; 3,4,8; Joel 4,16. Dem intertextuellen Verweis auf Amos am Ende von Hos 4–11 entspricht der Bezug von Hos 4,3 zu Am 8,8 an dessen Beginn. Beide Bezüge dürften dem Texthorizont einer Zusammenstellung von Amos und Hosea im Verlauf der Komposition des Zwölfprophetenbuches angehören. Der Vers wird von den Kommentatoren oft als spätere Ergänzung gesehen, z.B. Jeremias, Prophet Hosea, 139.147.

<sup>17</sup> So auch Eidevall, Grapes, 181.

<sup>18</sup> Hos 7,8–12 ist Mittelteil einer dreigliedrigen Komposition: Hos 7,3–7,8–12.13–16.

<sup>19</sup> Z.B. in Hos 7,7aßb.12aßb.16; 9,17; 11,11.

ganz offen in den Mund gelegt ist und darüber hinaus in sich noch ein weiteres Zitat birgt (V. 3bβ.4): „Hebe auf unsere ganze Sünde und nimm Gutes, damit wir vergelten durch Stiere<sup>20</sup>, durch unsere Lippen. Assur wird uns nicht retten, auf Pferden wollen wir nicht reiten und wir wollen nicht mehr ‚unser Gott‘ sagen zum Werk unserer Hände, sondern in dir findet eine Waise Erbarmen.“<sup>21</sup> V. 5 bildet mit V. 2.3aba eine *Inclusio*, denn der Vers kehrt zur Gottesrede zurück, auch wenn nun nicht Israel angeredet ist, sondern Gott von sich in der ersten Person spricht. Der Vers greift das Stichwort שׁוֹב aus V. 2.3aba auf in den Wörtern מְשׁוּבָה (Abtrünnigkeit, Abfall, Treulosigkeit) und שׁוֹב (hier in V. 5 mit Gott als Subjekt). In diesem einleitenden Abschnitt des Heilswortes sind bereits eine Reihe von Bezügen zu vorangegangenen Texten der Hoseaschrift zu finden: Straucheln (כָּשַׁל) ist der Vorwurf, mit dem in Hos 4,5 und 5,5 und in dem nachgestellten Vers 14,10 die Schuld Israels / Ephraims benannt wird. Das Aufheben der Sünde lässt Hos 4,8 und 5,5 aufklingen. Die von Israel in Hos 14,3,4 verlangte Bußleistung ist zweiteilig. Der erste Teil besteht in einer Handlung, deren Darstellung sich an einer Opferhandlung entlang bewegt, dabei aber eine Doppeldeutigkeit bewahrt, die die konkrete Opferhandlung als bekannten Zusammenhang voraussetzt und in der Erwähnung der „Stiere“ und des Verbs „Ersatz leisten“ (שָׁלַם Pi.) aufruft, sie aber zugleich durch die Doppeldeutigkeit des Wortes דָּבַר und die Apposition „unserer Lippen“ zu den Stieren in ein eher metaphorisches Opfer umdeutet. Auf der konkret rituellen Ebene verstanden, würde der Text von den Angeredeten genau die Handlung verlangen, die ihnen in Hos 5,6 gerade vorgeworfen wird.

Den zweiten Teil der Handlung bildet ein Bekenntnisakt, in dem Israel sich losspricht von allen fremden Hilfen: Assur, die eigene militärische Macht und schließlich die Hilfe der Götterbilder. Die beiden erstgenannten Elemente werden in der Hoseaschrift nicht kritisiert. Bei Assur, der großen Bedrohung der Hoseazeit, ist das nicht verwunderlich, die Erwähnung Assurs als Hilfe an dieser Stelle, an der man nach dem Duktus der Hoseaschrift doch eher „Ägypten“ erwarten möchte, könnte formal-klangliche Gründe haben, denn die Konsonantenfolge Aleph-Schin-Resch taucht im Folgenden noch am Beginn von V. 4b auf und dann in V. 9ba, wo sie den Schluss des Heilswortes über die in botanische Bilder gekleideten Heilsankündigungen hinweg an das fiktive Bekenntnis des Volkes anbindet. Das Vertrauen auf die eigenen militärischen Fähigkeiten wird in der Schrift nicht thematisiert, das Versprechen, nicht auf Pferden reiten zu wollen, könnte eher auf Jes 31,3 anspielen. Der letzte Punkt

<sup>20</sup> Die Änderung zu פְּרִי „die Früchte (unserer Lippen)“ kann sich zwar möglicherweise auf LXX und Peschitta stützen, doch spiegelt wohl die Textform der beiden antiken Übersetzungen bereits den Versuch, den Text eingänglicher zu machen – so auch BHQ.

<sup>21</sup> Diese letzte Phrase ist in ihrer Ursprünglichkeit angezweifelt worden, dafür gibt es aber keinen hinreichenden Grund.

allerdings, das Anbeten des „Werkes unserer Hände“, findet in Hos 13,2 eine Entsprechung. Hos 14,5 hat eine Angelfunktion: Zum einen ist er der zweite Teil der *Inclusio* mit dem Beginn des Heilswortes, zum anderen bereitet der Vers das Folgende vor. Das Verb רפא wird auch in früheren Kapiteln in klanglicher Beziehung mit „Ephraim“ (V. 9) verwendet. Diese Klangbeziehung wird unterstützt durch אפי (V. 5b), פרוח (V. 6a; 8b), sowie ברוש und פרי (V. 9). Dieser Teil des Wortes ist damit durch Klangwiederholungen verwoben. Die Verweise auf andere Texte der Hoseaschrift sind in 14,5–9 besonders dicht. Die Rede vom „Heilen“ zieht sich ebenso durch die Schrift, wie die von der „Liebe“: Besonders charakteristisch ist die Rede von Verwundung, Krankheit und Heilen in Hos 5,12–13, aber auch in 6,1; 7,1 und 11,3 wird das Verb רפא verwendet. „Lieben“ (אהב) ist durch die Eingangskapitel Hos 1–3 besonders stark vorgeprägt, wird aber in der ganzen Schrift häufig gebraucht. Dabei wechseln die Beziehungen und Wertungen: Während im Zusammenhang mit Israel negative Aussagen vorwiegen (die „Liebhaber“ in Hos 2; 3; 9,10; Israel, das Bestechung liebt, in 9,1 oder Prostitution in 4,18), dauert Gottes Liebe für Israel nicht mehr fort (9,15; 10,11) oder sie ist gescheitert (3). Diese Bandbreite der Verwendungen wird in Hos 14,5aβ eingespielt. Zugleich aber klingt mit dem Topos der bedingungslosen Liebe Gottes das Heilswort in Hos 11,8–11 noch einmal auf, das Gottes Verzicht auf die Vollstreckung des Gerichts an Israel/Ephraim begründet mit der Gottheit und Heiligkeit Gottes. In Hos 11,8.9 und in Hos 14,5 formuliert die HB den Gedanken, dass Gott das Heil *sola gratia* gibt.

Die Darlegung des künftigen Heils in botanischen Bildern (14,6–8[.9]) nimmt ebenfalls Motive der ganzen Schrift wieder auf. Mit dem Tau, als der nun JHWH das Land tränkt – wie das Volk es in 6,2 vom Regen JHWHs erwartete –, wird an die Kritik an der Unbeständigkeit des Volkes in 6,4 und 13,3<sup>22</sup> erinnert, der nun mit demselben Wort der Segen Gottes gegenübergestellt wird. Der sich ausbreitenden Wurzel in 14,6 steht die verdorrte Wurzel in 9,16 gegenüber. Die Erwähnung von Ölbaum, Korn und Weinstock mit Wein dürfte die Trias „Korn, Most und Öl“ aus Hos 2 aufnehmen.<sup>23</sup> Und der Schatten in 14,8 impliziert nun keinen Abfall vom Gott Israels mehr, wie es in 4,13

<sup>22</sup> Die beiden Stellen sind wörtlich gleich und kaum unabhängig voneinander.

<sup>23</sup> Dass dabei die Terminologie abgewandelt ist, wird das Bild für den Leser nicht beeinträchtigt haben. Die Trias ist nur in Hos 2 verwendet und steht dort, wie sonst auch, für die Gaben, die Gott durch das Land schenkt. Davon zu unterscheiden ist das Paar „Dagan und Tirosh“, das transparent ist auf die Götter Dagon und Tirasch. Rütterswördens Vermutung, auch „Jiṣhar“, „Öl“, würde auf eine Gottheit verweisen, hat den Nachteil, dass diese, wie Rütterswörden auch einräumt, nicht belegt ist; siehe Rütterswörden, Numen, 282–291.



der Fall war. Das Verb „antworten“ (ענה) verweist auf Hos 2,16–25 zurück.<sup>24</sup> Die Knappheit der Aussage wird die ersten Leser des Textes nicht hinweggetäuscht haben über die fundamentale Bedeutung des Antwortens Gottes, wie sie Beter der Psalmen erbitten.<sup>25</sup> Der Verweis auf Hos 2,17.23.24 lässt hinter diesem einen Verb, das hier nun in der *qatal*-Form erscheint und damit bereits abgeschlossen Eingetretenes benennt, das in Hos 2,16–25 breit entfaltete zukünftige Heil (*yiqtol*-Formen für Nachzeitigkeit) aufscheinen.

## 6. ZUSAMMENSCHAU

Alle betrachteten Heilsworte der Hoseaschrift beziehen sich auf andere Texte und sind z.T. ohne diese vorausgehenden Texte nicht sinnvoll. Dies gilt insbesondere für die kurzen Heilsworte in 2,1–3 und 3,5, aber letztlich auch für 2,16–25; 11,8–11 und 14,2–9. Dennoch ist es, auf der Grundlage der zusammengetragenen Beobachtungen, nicht weiterführend, die Heilsworte als eine redaktionelle Schicht auf *einem* chronologischen Niveau zu verstehen. Die Bezüge, die die Worte aufnehmen, sind dafür zu unterschiedlich.

Hos 2,1–3 ist in seiner klaren Bezogenheit auf Hos 1 im Leseablauf ein Einzelphänomen, das nur zu Hos 1 gehört. Das Heilswort zu Hos 2,4–15 scheint zunächst ähnlich solitär, doch ist hier bereits die Wiederaufnahme von Heilsworten zu Hos 1 bemerkenswert und muss für die chronologische Einschätzung beachtet werden. Hos 11,8–11 bildet im Wesentlichen einen kompositorischen wie auch theologischen Gegenpol zu Hos 5,1–6,6, besonders zu Hos 5,14–15. Der Abschnitt steht darüber hinaus in einem recht deutlichen Widerspruch zu Hos 13,14 und teilt mit Hos 3,5 das Motiv des Durchgangs vom Trauma zum Heil, ohne dass diese Gemeinsamkeit im Sinne einer bewussten Bezogenheit gelesen werden könnte, weil die Wortwahl unterschiedlich ist. Das komplexe und teilweise metaphorische Heilswort in Hos 14,2–9 am Ende der Schrift nimmt viele Bezüge aus der ganzen Hoseaschrift auf, darunter auch Hos 11,8–11. Im Leseablauf erscheint dieser Text mit seinen zahlreichen Aufnahmen am Schluss der Schrift sehr überzeugend – die vielfältigen Schwierigkeiten des Textes ändern nichts an dieser Tatsache. Dennoch stellt sich die Frage, ob Hos 14,2–9 andere Texte, besonders Hos 2,16–25 und Hos 11,8–11 voraussetzt, oder ob diese umgekehrt auf Hos 14,2–9 bezogen sind. Nachdem 14,2–9 sowohl auf 2,16–25 als auch auf 11,8–9 verweist, während weder in 11,8–11 Verweise auf 2,16–25 deutlich wurden noch in 2,16–25

<sup>24</sup> Die neun Vorkommen des Verbs bei Hosea verteilen sich auf 2,17.23 und 14,9 einerseits, wo es jeweils um eine positive Kommunikationssituation geht, und die zwei (identischen) Verwendungen in Hos 5,5 und 7,10 andererseits.

<sup>25</sup> Siehe etwa das „er hat mir geantwortet“ in Ps 22,22.



umgekehrt 11,8–11 gespiegelt ist, liegt der Verdacht nahe, dass 14,2–9 chronologisch nach 2,16–25 und 11,8–11 einzuordnen sein sollte. Hos 11,8–11 ist in seinen Bezügen und in seiner Formung, die deutlich Klangmerkmale zur Strukturierung mitverwendet, am deutlichsten auf Hos 4,4–11,7 bezogen. Die Markierung des Rahmens durch prophetische Formulierungen wie auch durch Verweise auf die Amosschrift bekräftigen, dass Hos 4,4–11,11 einen Textblock darstellt, der durch Textsignale deutlich markiert ist und zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Überlieferung der Schrift als Einheit verstanden wurde.<sup>26</sup> Die Kapitel nach Hos 11 sind nicht mit je eigenen Heilsworten versehen worden, obwohl jedes der Kapitel 12 und 13 ein eigenes Gepräge hat und mit intertextuellen Bezügen besonders zu Texten außerhalb der Hoseaschrift versehen ist. Wie diese beiden Kapitel zeitlich zu dem Heilswort in Hos 11,8–11 stehen, ist auf der Grundlage der hier gesammelten Beobachtungen nicht entscheidbar, aber 14,2–9 ist wohl bewusst an das Ende der Schrift gestellt. Nachdem in Hos 11,8–11 bereits ein Heilswort vorlag, ist es wahrscheinlicher, dass zwischen 11,11 und 14,2 immer schon Text vorhanden war, und da ist Hos 12; 13 der wahrscheinlichste Text. Der Text, an den Hos 14,2–9 angefügt wurde, enthielt außerdem sehr wahrscheinlich bereits Hos 2,16–25. Hos 3,5 steht in einer Relation zu 11,11, die kaum verlässlich auf ein chronologisches Verhältnis gedeutet werden kann, schon weil beide Verse dafür zu kurz sind. Allerdings ist Hos 11,11 immerhin noch deutlich auf Hos 7,8–12 bezogen, während Hos 3,5 mit dem Verweis auf David eher jüdische Tradition präsentiert.<sup>27</sup> Es sieht jedoch so aus, dass die Ausstattung der einzelnen Kapitel 1 und 3 mit Heilsworten nicht von Hos 14,2–9 aus in den Blick kommt. Dennoch ist, sofern Hos 2,16–25 ebenfalls auf Hos 1 Bezug nimmt und sofern dieser Bezug als integraler Bestandteil von Hos 2,16–25 gesehen werden kann, eine Form von Hos 1 bereits Bestandteil des Textes, auf den sich 14,2–9 bezieht.

Die Worte Hos 2,1–3 und 3,5 haben ein paar Gemeinsamkeiten, die vielleicht darauf hinweisen, dass die beiden Texte wohl aufeinander bezogen zu lesen sind: Die Nennung der „Israeliten“ (בני ישראל) findet sich in Hos 2,1.2; 3,1.4.5; 4,1 – sonst in der Hoseaschrift nicht, die entsprechende Gruppe wird sonst einfach „Israel“ genannt.<sup>28</sup> Gemeinsam ist Hos 2,1–3 und 3,5 außerdem, dass in beiden Heilsworten ein offenbar politischer Führer Teil des künftigen Heils ist, was in keinem der anderen Heilsworte eine Rolle spielt. Auch die Rückkehr ins Land – in 3,5 durch das Gegenüber von ישוב und ישב in V. 3.4

<sup>26</sup> Was nicht ausschließt, dass auch später noch kleinere Einschübe in diesen Textblock vorgenommen sein können und werden.

<sup>27</sup> Das in Hos 3,5 verwendete Verb פחד ist in den Prophetenbüchern Jesaja (8) am häufigsten verwendet, aber auch bei Jeremia (3) und Micha (1). Die Vorkommen außerhalb des *corpus propheticum* verteilen sich auf Deuteronomium (2), Psalter (5), Hiob (3) und Proverbien (2).

<sup>28</sup> In 2,2 ist auch בני יהודה belegt. Diese Bezeichnung findet sich in Hoseaschrift nur dort.

ausgedrückt – spielt in 2,16–25, aber auch in 14,2–9 keine nennenswerte Rolle. Mit dem Verweis auf David einerseits und der Mehrungsverheißung andererseits, wie sie mit dem Motiv des Sandes besonders aus der Abrahamerzählung in der HB belegt ist (z.B. Gen 22,17), beinhalten beide Stellen, Hos 2,1–3 und Hos 3,5, Traditionsgut, das eher mit dem Südreich in Verbindung steht. Nimmt man das als Hinweis auf die relative zeitliche Verortung innerhalb der Hoseaschrift, dann wird insbesondere die Verteilung des Ausdrucks „Israeliten“ (בני ישראל) die beiden Heilsworte in Hos 2,1–3 und 3,5 auf eine Stufe stellen mit Hos 3,1–3, aber auch mit 4,1, einem Vers, der im Zusammenhang von Hos 4,1–3 an einer Scharnierstelle der Schrift steht, die Hos 1–3 mit Hos 4,4–14,9 verbindet, und der damit im kompositorischen Horizont der Gesamtschrift steht. Diese Verbindung von Hos 1–3 mit Hos 4,4–14,9 sollte nun allerdings noch differenzierter beschrieben werden: Da Hos 14,2–9 bereits eine Beziehung zu Hos 2,16–25 und damit zu Hos 2 und Hos 1\*<sup>29</sup> aufweist, sind Hos 3,5 und Hos 2,1–3 die Heilsworte, die der Schrift wahrscheinlich von allen hier betrachteten Worten<sup>30</sup> zuletzt beigefügt wurden. Die Heilsworte der Hoseaschrift bilden damit nicht eine gemeinsame editorische Bearbeitung der Schrift, sie liegen nicht auf einer chronologischen Ebene. Will man schliesslich versuchsweise die letzte heilvolle Ergänzung des Hoseatextes in Beziehung zur absoluten Chronologie setzen, so könnten zum einen die in Juda verorteten Traditionen einen ersten Hinweis geben: Diese Heilsworte dürften doch eher nach dem Untergang des Nordreiches eingefügt worden sein. Die Verbindung von „קִבְּץ“ (Ni.) mit „יְחִיד“ findet sich neben Hos 2,2aα noch in Jes 43,9; 45,20 und Ps 102,23. Freilich taugen die wenigen Belege nicht für eine statistische Datierung, sie widersprechen der Einordnung nach 722 immerhin nicht. Ebenso wenig tun dies die in 2,1–3 und 3,5 registrierten Erwähnungen eines „gemeinsamen Hauptes“ (2,2) bzw. eines davidischen Königs (3,5), die, bei aller gebotenen Vorsicht, als Zukunftsvision wohl in nachexilischer Zeit eher konsensfähig gewesen sein dürften als z.B. zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges. An diesem Punkt müssten wir uns aber auf das weite Feld der Spekulation begeben, was dem leidenschaftlich rationalen Jubilar keinesfalls zugemutet werden soll!

<sup>29</sup> Hos 1\* wäre eine hier nicht näher zu spezifizierende Vorform des Kapitels 1, die sicher Hos 1,4 enthielt. Hos 1 dürfte in seiner rigiden Konstruiertheit auf den Gesamtzusammenhang hin geschrieben sein.

<sup>30</sup> Kürzere Worte, wie Hos 1,7, lassen sich zwar leicht in ihrer Intention beschreiben, wegen ihrer Kürze aber nur sehr schwer in einen differenzierteren chronologischen Rahmen einfügen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Bos, James M., *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea. The Case for Persian Period Yehud*, London et al. 2013.
- Eidevall, Göran, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4–14*, Stockholm 1996.
- Gruber, Mayer I., *Hosea. A Textual Commentary (LHB / OTSt 653)*, London / Oxford / New York 2017.
- Irsigler, Hubert, *Hosea 11 und das Problem der Rückfrage nach der originären Gestalt von Prophetie*, in: Sigurður Örn Steingrímsson / Kristinn Ólason (Hg.), *Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposium in Hólar í Hjaltadal, 16.–19. Mai 2005. Wolfgang Richter zum 80. Geburtstag*, St. Ottilien 2007, 87–121.
- Jeremias, Jörg, *Der Prophet Hosea (ATD 24,1)*, Göttingen 1983.
- Keita, Katrin, *Gottes Land. Exegetische Studien zur Land-Thematik im Hoseabuch in kanonischer Perspektive*, Hildesheim 2007.
- Krispenz, Jutta, *Das „ehetrecherisch veranlagte Weib“ und der „gott-identifizierte Mann“ in Hosea 3*, in: Manfred Oeming (Hg.), *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, Münster / Hamburg / London 2003.
- Rüterswörden, Udo, *Vom Numen zum Nomen*, in: Christoph Schwöbel (Hg.), *Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich) (VWGTh 38)*, Leipzig 2013, 282–291.

## BASCHANKÜHE IN SAMARIA?

Erwägungen zur Bildsprache in Am 4,1

Veronika BACHMANN

Schriftprophetische Texte verwenden oft und gerne bildsprachliche Elemente. Sie benutzen Bildsprache nicht nur, um hoffnungsvolle Zukunftsszenarien zu beschreiben, sondern verwenden sie auch da, wo sie schonungslos gesellschaftliche Zustände analysieren und kritisieren. Nicht wenige Texte platzieren ihre Kritik mit parodistischen Mitteln: Karikatur wird zur Waffe, um zu entlarven, aber auch um wachzurütteln – in der Hoffnung, dass sich Zustände verändern. Dies macht die Texte rhetorisch anspruchsvoll, umso mehr, wenn man sie aus heutiger Warte liest. Ironie etwa ist aus kultureller und zeitlicher Distanz methodisch nur schwer dingfest zu machen. Textformen, Redeweisen und Bilder sind kulturell geprägt. Die historisch-kritische Exegese hat viel geleistet, um dieses Bewusstsein zu schärfen, und hat in den Bereichen Sprache, Kultur und Anthropologie bereits vieles erschlossen. Desgleichen begann sich ihr Blick auch auf die Frage zu richten, wie man damaligen Bildwelten auf die Spur kommen kann – ob im Kontext von bildlichen Darstellungen (Ikonographie) oder im Kontext von Bildsprache. Woraus genau speisen sich bildliche Darstellungen und sprachliche Bilder? Wer mochte welchen Bedeutungs- bzw. Symbolgehalt mit ihnen verbunden haben? Worin besteht ihre Funktion in einem konkreten Kontext? Dass es exegetisch herausfordernd bleibt, kulturell geprägte Sprachbilder situativ zu erschließen, belegen die Diskussionen um die Bedeutung von Am 4,1–3. In Am 4,1 wird analog zu 3,1 und 5,1 ein Kollektiv zum Hören aufgerufen. Richtet sich der Aufruf in 3,1 an die Angehörigen Israels (בני ישראל) und in 5,1 an das Haus Israel (בית ישראל), so spricht 4,1 das Zielpublikum – was im gesamten Tanach einmalig ist – als Kühe an, konkret als Baschankühe:

שמעו הדבר הזה	1a	Hört (m.) dieses Wort,
פרות הבשן	b	(ihr) Baschankühe (f.),
אשר בהר שמרון	c	die (ihr) auf dem Berg Samaria (seid),
העשקות דלים	d	Schwache auspresst,
הרצצות אביונים	e	Arme schindet,
האמרת לאדניהם	f	zu deren (m.) Herren sagt:
הביאה	g	Lass(t) auftragen <sup>1</sup>
ונשתה	h	und lasst uns trinken!

<sup>1</sup> Wörtlich „lass(t) kommen“. MT bezeugt den Imperativ Sg., Qumran den Imperativ Pl.

Dass es um eine bildhafte Anrede geht, wird aus den *Bildbrüchen* klar: (1) Baschankühe gab es, wie es die genauere Bezeichnung der Kühe sagt, in der Region Baschan, also im ostjordanischen Hochland zwischen Gilead und dem Hermongebirge. Am 4,1 versetzt diese Kühe in die Hauptstadt des Königreiches Israel, nach Samaria im Westjordanland: Ein dort lokalisiertes Kollektiv wird bildsprachlich als Baschankühe angeredet. (2) Mit den Eigenheiten einer Rinderherde, wie man sie real antrifft, bricht die weitere Beschreibung der Kühe: Die Aussagen von 1d–h lassen deutlich ein soziales Gefüge unter Menschen in den Blick kommen. Zu eruieren gilt es also, welche Funktion dem Appellativ „Baschankühe“ zukommt. Wen spricht der Text damit an und wie kanalisiert die eingeblendete Bildwelt die Wahrnehmung der Angesprochenen? Das Gros der Kommentare nimmt an, dass sich der Text an die „vornehmen Damen“<sup>2</sup> von Samaria richtet. Für die meisten stehen die Kühe unhinterfragt als Bild für Frauen. Diese Lesart spiegelt sich in der Forschungsliteratur zu Am 4,1.<sup>3</sup> Nur wenige Arbeiten erwägen, ob mit dem Kuhbild auch eine Männergruppe oder eine Gruppe von Männern und Frauen angesprochen sein könnte.<sup>4</sup> Schließlich suggerieren auch die gängigen Standardübersetzungen, dass Am 4,1–3 auf eine spezifisch an Frauen gerichtete Kritik abzielt.<sup>5</sup>

So naheliegend es offenbar scheint, Frauen und Kühe in einen Topf zu werfen: Fokussiert Am 4,1 tatsächlich auf Frauen bzw. spezifisch auf die Oberschichtsfrauen von Samaria? Was spricht im Text für eine solche These, über welche Textsignale setzt man sich damit hinweg? Wo bleiben der Text und die Metaphorik mehrdeutig? Welches Gewicht dürfte schließlich der kulturellen Prägung der Textauslegerinnen und Textausleger zukommen, die das Geschlecht der Kühe zum relevanten *tertium comparationis* erheben? Mit diesen Fragen beschäftigt sich der vorliegende Beitrag. Die Analyse wird zeigen, dass es Indizien

<sup>2</sup> Jeremias, Prophet Amos, 44; vergleichbar Deissler, Zwölf Propheten, 107–108; Eidevall, Amos, 136–140; Fleischer, Buch Amos, 176–177 (dort allerdings differenzierter als in idem, Von Menschenverkäufern, 80–93, was auch Wacker, Amos, 322–323 aufgreift); Kessler, Amos, 116; Paul, Amos, 128–129; Wolff, Dodekapropheten, 243–244. Eine Ausnahme bildet Bovati / Meynet, *Livre*, 124–135.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Fleischer, Von Menschenverkäufern, 80–93; Irwin, Amos 4:1, 231–246; Lang, Gott, 89–97; Weippert, Amos, 10–11.

<sup>4</sup> So z. B. Barstad, Basankühe, 286–297 (vertritt wenig überzeugend, dass Am 4,1ff. die Nordreichbevölkerung und deren Baalskult kritisiere); Nwaoru, Look, 460–474 (sieht bei 1d–e Oberschichtmänner, bei 1f–h spezifisch deren Frauen angesprochen, deren „insatiable demands“ [idem, Look, 465] die Männer zur Ausbeutung angetrieben habe); van Wieringen, Men, 403–409 (postuliert eine bewusste Demütigung der Oberschichtmänner durch das Bild von Kühen); Richter, Recht, 186 (meint, dass mit den Kühen in Samaria „sicher die dortige Kurie gemeint“ sei).

<sup>5</sup> Wie stark prominente Übersetzungen dabei auf Konjekturen basieren (die ZB ausgenommen!), wird noch Thema sein. Je kommunikativer eine Übersetzung, desto eindeutiger wird die Lesart in den Text eingetragen. Vgl. auch die jüngst komplett erschienene BasisBibel, die Am 4,1–3 unter der Überschrift „Gegen die stolzen Frauen von Samaria“ beginnen lässt: „Hört diese Rede, ihr fetten Baschan-Kühe, ihr Frauen auf dem Berg von Samaria!“

für eine alternative Lesart gibt. Danach dient das Geschlecht der Kühe nicht dazu, das kritisierte Kollektiv auf Frauen zu beschränken, sondern hilft pointierter zu veranschaulichen, worum es bei den Missständen geht – nämlich darum, dass es sich eine Oberschicht auf Kosten Ärmere und Schwächerer gutgehen lässt. Folgt man dieser Lesart, hat dies Konsequenzen für den Aufbau des gesamten Mittelteils von Am (Am 3–6). „Nur“ auf Frauen bezogen wird die Passage meist als Ergänzung zu 3,9–15 verstanden und der Imperativ שמע („hört“) in Am 4,1 als weniger strukturell relevant eingeschätzt als die gleichlautenden Imperativformen in 3,1 und 5,1.<sup>6</sup> Deutet man Am 4,1–3 anders, wird auch eine andere Funktion dieser Passage innerhalb von Am 3–6 greifbar. Im Rahmen der Gesamthematik, der Kritik an sozialen und kultischen Missständen Israels, die Oberschichtsangehörigen angelastet werden, bringt die Passage Am 4,1–5 verdichtet auf den Punkt, dass soziales Fehlverhalten, konkret die rücksichtslose Ausbeutung der Bevölkerung durch die Reichen und Mächtigen, letztlich mit keiner Art von JHWH-Verehrung vereinbar ist, ein Gedanke, der dann in Am 5,4–5 zugespitzt und als Echo auf Am 4 in 5,21–25 nochmals eingeblendet wird.

### 1. BEOBACHTUNGEN ZU AMOS 4,1

Bildsprachlich sind die Baschankühe bis Am 4,3 Thema.<sup>7</sup> Dennoch lohnt es sich, vorerst genau auf V. 1 zu schauen. Im Hebräischen fällt bereits in 1a–b eine Spannung auf. In Deutsch- oder Englischübersetzungen geht sie unter, da diese Sprachen bei Imperativformen kein spezifisches Genus angeben. So folgt auf eine Imperativform, die wie in 3,1 grammatikalisch maskulin ist, mit פרות הבשן eine feminine Anrede. Die durchwegs in Nominalform gehaltene Beschreibung der Angeredeten bleibt dank femininer Partizipien kohärent, womit Bild- und Sachsphäre<sup>8</sup> im Folgenden verschränkt bleiben: Es sind die Baschankühe, die Schwache (m. Pl.) auspressen, Arme (m. Pl.) schinden und deren (3. Pers. m. Pl.) Herren dazu aufrufen, etwas heranzubringen bzw. auftragen zu lassen, um

<sup>6</sup> Vgl. so auch die Einführungsliteratur, z. B. Schmid, *Hintere Propheten*, 386; Zenger, *Zwölfprophetenbuch*, 652. Jeremias, *Amos 3–6*, 149 fügt zur inhaltlichen („beschränkte Gruppe“) noch die formale Begründung hinzu, es fehle bei Am 4,1 der für 3,1 und 5,1 kennzeichnende Relativsatz. Kessler, *Amos*, 115 greift Letztere auf und verweist noch auf die fehlende *nota accusativi* in 4,1. Für ihn sind diese zwei formalen Aspekte Indiz genug, um in 4,1 nur ein Signal der Mikrogliederung zu sehen.

<sup>7</sup> Nur vereinzelt, z. B. bei Nwaoru, *Look*, 460–474 wird ein Bildwechsel postuliert.

<sup>8</sup> Mit Sachsphäre ist im vorliegenden Beitrag die Sphäre der Lebenswelt gemeint, worauf der Text kritisch rekurriert, während er durch bildhafte Elemente eine Bildsphäre einblendet, um sie pointiert zu thematisieren. Metapherntheoretischen Erkenntnissen entsprechend kommt der Bildsphäre dabei eine Kraft zu, die nicht im „Gemeinten“ aufgeht (vgl. differenzierend Zimmermann, *Metapherntheorie*, 108–133).

(zusammen?) trinken zu können.<sup>9</sup> Das in V. 1f–h beschriebene Kommunikationsgeschehen wirft Fragen auf: (1) Zum einen blendet der Text neben den Baschankühen und den Unterdrückten (den דלים und den אביונים) mit אדניהם („ihre Herren“) ein drittes Kollektiv ein. In welchem Verhältnis stehen die drei Kollektive zueinander? Über das Suffixpronomen in der 3. Pers. m. Pl. markiert V. 1f eindeutig eine Verbindung der Herren mit den Schwachen und Armen von 1d–e.<sup>10</sup> Der Text setzt also voraus, dass die Unterdrückten abhängig von Herren sind, dass es also eine klare Machthierarchie gibt. Die Baschankühe stehen mit diesen Herren der Schwachen und Armen offensichtlich in Kontakt und auf gleicher Machtebene. Angesichts des maskulinen Imperativs in V. 1a und der Bildsprache, die in V. 1d–h gebrochen vorliegt, ist daher zu erwägen, ob mit den Baschankühen genau solche Herren im Blick sind. V. 1f–h würde dann einblenden, wie sich diese untereinander verhalten: Sie lassen es sich gut gehen und verschwenden dabei keinen Gedanken an diejenigen, auf deren Kosten sie es sich gut gehen lassen. (2) Befremdlich bleibt zum anderen der Imperativ m. Sg. in V. 1g, den der masoretische Text bietet. Es wirkt inkohärent, dass eine Rede an ein Kollektiv mit einem Imperativ Sg. beginnt. Oder mag der Text hier vorführen, wie „ein Herr zum anderen spricht“?<sup>11</sup> Auch wenn man sich textkritisch für die in 4Q78 (Frg. 29) bezeugte Pluralform הביאו entscheidet, bleibt sprachlich offen, ob die angeredeten Herren in das Wir von 1h hineingenommen sind: Geht es um ein Zudienen, damit eine (andere) Gruppe trinken kann, oder geht es um die Vorbereitung eines gemeinsamen Trinkgelages? Will man das Kollektiv der Baschankühe vom Kollektiv der „Herren“ getrennt interpretieren, legt sich die erste Deutung nahe. Sieht man dagegen mit den Baschankühen eine Bildsphäre eingeblendet, welche die „Herren“ (evt. im weiteren Sinn die Angehörigen der „Herrenschicht“) und ihr Gebaren zu umschreiben hilft, wirkt die zweite Deutung plausibler.

<sup>9</sup> Die Sprachmetaphorik verkennt z. B. Lang, Gott, 95 mit seiner Schlussfolgerung: „Dass das Wort an weibliche Adressatinnen ergeht, ist aus den drei part.fem. zu ersehen [...]“. Vgl. auch Kessler, Amos, 116, der postuliert, dass der Text die Bildwelt da verlasse, wo den Kühen etwas zugeschrieben werde, was richtige Kühe nicht tun würden.

<sup>10</sup> Statt „ihre Herren“ übersetzen sowohl die Luther- als auch die Einheitsübersetzung „eure Herren“ bzw. „eure Männer“ und setzen damit die Lesart אדניכן voraus (Suffixpronomen in der 2. Pers. f. Pl.). Weder hebräische noch griechische Textzeugen stützen diese Konjektur, die voraussetzt, dass mit den אדנים die Ehemänner der Frauen gemeint sind, die man angesprochen sieht. Mit dem Wechsel des Pronomens folgen diese Übersetzungen der Vulgata (*dominis vestris*). Die BHS schlägt die Lesart אדניהן vor (Suffix in der 3. Pers. f. Pl.), was ebenfalls vom Anliegen zeugt, die אדנים als Herren (i. S. eines Vormundes) oder Ehegatten der vermeintlich angesprochenen Frauen darzustellen. Die BHQ bietet inzwischen statt einer Konjektur den Hinweis auf 4QXII<sup>c</sup> (= 4Q78) als Textzeuge, der das Suffix in 3. Pers. m. Pl. stützt (bei 4XXII<sup>c</sup> in der Langform אדוניהמה vgl. Fuller, *The Twelve*, 247).

<sup>11</sup> Vgl. in diese Richtung die Erklärung bei Wolff, *Dodekapropheten*, 241.



Trotz gewisser Uneindeutigkeiten fällt in V. 1 auf, dass eine für Bildsprache typische Verschränkung von Bildsphäre und Sachsphäre vorliegt. Der Bildbereich ist grammatikalisch feminin geprägt: Durch die bildhafte Anrede פרות הבשן kommt ein Kollektiv mit femininem Genus ins Spiel. Im Sachbereich bleiben maskuline Formen vorherrschend, angefangen bei der maskulinen Imperativform in 1a. Diese lässt sich inklusiv verstehen, womit also Männer allein oder aber eine Gruppe von Männern und Frauen angesprochen sind. Würde anders als in 3,1 exklusiv eine Gruppe von Frauen angesprochen, wäre ein Imperativ in der 2. Pers. f. zu erwarten, wie er andernorts explizit verwendet wird (vgl. Gen 4,23; Jes 32,9; Jer 9,19). Bei den Schwachen und Armen dürfte eine inklusive Bedeutung der Maskulinform vorliegen. Bei „ihren Herren“ könnte ebenfalls allgemein die herrschende Schicht gemeint sein oder – je nach Androzentrismus – nur die herrschenden Männer. Insgesamt weisen also die Textsignale in V. 1 durchgängig und kohärent in die Richtung, dass eine geschlechtergemischte oder gar exklusiv männliche Gruppe metaphorisch mit Baschankühen (f. Pl.) in Verbindung gebracht wird. Die Frage, in welche Aussagerichtung das Bild der Kühe bzw. die gesamte Bildsphäre zielt, die damit eingeblendet wird, bleibt noch zu erörtern.

## 2. AMOS 4,1 ALS TEIL VON AMOS 4,1–3

Mit V. 2–3 folgt eine durch einen Gottesschwur eingeleitete und durch eine Gottesspruchformel abgeschlossene Gerichtsansage. Wie in V. 1a wird dabei erneut ein Kollektiv in der 2. Pers. m. Pl. angesprochen: „Tage werden über euch (m.) kommen ...“ Was diese Tage bringen werden, ist sprachlich schwierig zu eruieren. Entsprechend weit gehen die Übersetzungsvorschläge auseinander. Ohne der BHS zu folgen, die in 2d und 2e das Suffix 2. Pers. m. Pl. durch ein Suffix 2. Pers. f. Pl. zu ersetzen vorschlägt,<sup>12</sup> lässt sich der Text folgendermaßen übersetzen:

ימים באים עליכם	2d	Tage werden über euch (m.) kommen,
ונשא אתכם בצנות	e	da wird man euch (m.) zum Erheben bringen mit Stacheln(?) <sup>13</sup>
ואחריתכן בסירות דוגה	f	und euer (f.) Hinterteil <sup>14</sup> mit Speeren/Haken zum Fischen(?).

<sup>12</sup> Die BHQ lässt zurecht davon ab.

<sup>13</sup> Vgl. Fleischer, Von Menschenverkäufern, 84 (Anm. 23) für Übersetzungsvarianten für צנות (2e) und סירות דוגה (2f).

<sup>14</sup> Vgl. so z. B. Weippert, Amos, 11; Koch, Profeten, 58 (zusätzlich die Bedeutung „Nachwuchs“ erwägend, die z. B. Kessler, Amos, 118 favorisiert). Andere, z. B. Jeremias, Prophet Amos, 38, verstehen אחריתכן in der Bedeutung von „der Rest/die Letzten von euch“.



וּפְרָצִים תִּצְאָנָה	3a	Und durch Breschen werdet ihr (f.) hinausgehen –
אִשָּׁה נֹגְדָה	b	jede vor sich hin –,
וְהוֹשַׁלְכֶתְנָה הַהֶרְמוֹנָה	c	und ihr (f.) werdet geworfen zum Hermon hin.

Die Fortsetzung von V. 1 lässt sich damit folgendermaßen verstehen: Das „über euch“ in 2d knüpft an die maskuline Imperativform von 1a an. Der Genuswechsel (statt f. nun wieder m.) markiert, dass der Text hier nach der bildhaften Anrede des kritisierten Kollektivs wieder auf der Sachebene einsetzt: Trotz der Anrede, die im Bildbereich ein feminines Genus besitzt, ist ein Kollektiv angesprochen, das gerade *nicht* weiblich oder – falls die männliche Form inklusiv gemeint ist – nicht ausschließlich weiblich definiert ist. Bemerkenswert ist, dass innerhalb von 2e–f ein Genuswechsel zurück zum Femininum der Kühe stattfindet. Das Verb וּנְשָׂא wird hier als intensivierende Pielform verstanden: Das in 2e noch immer in maskuliner Form angesprochene menschliche Kollektiv wird auf unangenehme Weise dazu gebracht, auf die Beine zu kommen. Ob צְנוּת ein Begriff ist, der eine militärische Aktion einblendet, oder – die Bildwelt der Kühe aufgreifend – Ochsenstecken mit Stachel meinen könnte, muss offenbleiben.<sup>15</sup> Dass man sich das angesprochene Kollektiv sitzend oder gar liegend vorstellt, suggeriert 1f–h, wonach sich die kritisierte Gruppe dadurch auszeichnet, sich zum Zechen und Feiern zu treffen, was in gehobenen Kreisen hieß, es sich auf Liegen bequem zu machen (vgl. Am 3,12; 6,4). Aus dieser bequemen Lage sollen die Kritisierten nun aber herausgerissen werden, so die Ansage. V. 2f blendet dazu nochmals raffiniert die Kühe ein. Wenn Rinder aufstehen, stellen sie sich zuerst auf ihre Hinterbeine. Um liegende Rinder zum Aufstehen zu bewegen, berührt man sie daher am einfachsten an ihrem Hinterteil. Parallel zu 2e geschieht dies hier alles andere als sanft, sondern mithilfe eines Geräts zum Fischen – man mag an Angelhaken oder an einen spitzen Speer zum Fischen denken.<sup>16</sup> In V. 3 bleibt das Kuhbild eingeblendet,<sup>17</sup> nun aber wieder wie in 1d–h mit der Sachspäre verwoben. Eine Bresche suggeriert einen Angriff von außen. Durch eine Bresche (in der Stadtmauer?) werden die Kühe den Ort, wo es ihnen bisher gut ging – gemäß 1c ist dies Samaria –, verlassen müssen. Das Verb הוֹשַׁלְכֶתְנָה, hier als Hofalform interpretiert, deutet bildhaft auf ein gewaltsames Geschehen hin, das

<sup>15</sup> Vom Begriff צָן hergedacht (Dorn/Stachel), der hier eine feminine Pluralform aufweisen würde, könnte man an Speere oder Lanzen denken. Jeremias, Prophet Amos, 45 denkt im landwirtschaftlichen Bereich an Ochsenstecken mit Stachel. Beide Vorschläge bleiben hypothetisch, da das Hebräische für beides andere Begriffe kennt, die man hier erwarten würde. Bei צְנוּת kommt irritierend hinzu, dass es im militärischen Bereich durchaus den Begriff צְנָה gibt, der aber nach heutigem Wissensstand „Schild“ bedeutet (2 Chr 11,12 nennt z. B. צְנוֹת / „Schilde“ neben רִמְחִים / „Lanzen“).

<sup>16</sup> Jeremias, Prophet Amos, 38 schlägt „Harpunen“ vor. 4QXII<sup>c</sup> mit dem Ausdruck בְּסוּפוֹד דֹּגָה (vgl. Fuller, *The Twelve*, 247) trägt wenig zu einer Klärung bei.

<sup>17</sup> Anders z. B. Jeremias, Prophet Amos, 45, der hier wieder direkt die Oberschichtfrauen angesprochen sieht, die er in V. 1a als Adressatinnen von Am 4,1–3 ausmacht.

außerhalb der Kontrolle der bisher so Mächtigen liegt – aber nun vom eigentlichen „Herrn“ (vgl. den Gottestitel אדני in 2a) bewirkt ist. Falls mit ההרמונה der Berg Hermon als Richtungsangabe gemeint ist,<sup>18</sup> blendet dies das Szenarium einer Deportation der Bevölkerung Samarias Richtung Norden ein.<sup>19</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich Bildwelt und Sachwelt in Am 4,1–3 nicht nur entlang des Wandels von der Menschen- zur Tierwelt, sondern gerade auch entlang des Genuswandels konsequent differenzieren lässt, und dies, noch bevor näher ausgelotet wird, welcher Bedeutungsgehalt der damit einblendeten Bildsphäre zukommt. Konjekturen, die an verschiedenen Stellen gerne vorgenommen werden, um das in der Sachsphäre in maskuliner Form angesprochene Kollektiv weiblich zu machen, entpuppen sich als Mittel einer Eisegeese: Damit die These aufgeht, dass der Text nur Frauen anspricht, werden die Maskulinformen kurzerhand ersetzt. Nicht weniger problematisch sind die textlichen Eingriffe, um die „Herren“ von 1f als Herren der Kühe und damit als Ehemänner oder männliche Vormunde der vermeintlich kritisierten Frauen Samarias verstehbar zu machen.<sup>20</sup> Schließlich wird auf der Ebene der Grammatik gerne darauf hingewiesen, dass ein Imperativ m. Pl. wie in 1a von der Bedeutung her problemlos als Imperativ f. Pl. fungieren könne.<sup>21</sup> Auch falls dies zutreffen würde,<sup>22</sup> reicht ein solcher Hinweis bei einem Text wie Am 4,1 noch nicht aus, alternative Analysemöglichkeiten auszuschließen. Offen lässt eine solche Formanalyse zudem, warum gerade bei Am 4,1 die im literarischen Kontext irritierende m.-Pl.-Form zum Zug kommt, zumal die Femininform andernorts Verwendung findet, ferner, warum in 2d das Gericht auf einmal einem Kollektiv in m. Pl.-Form angesagt wird.

### 3. ZUM AUSSAGEGEHALT DER EINGEBLENDETEN BILDSPHÄRE

Baschan steht in biblischen Texten für eine Region, die für ihr fruchtbares Land (Nah 1,4), für gutes Weideland (vgl. Jos 21,27; 1 Chr 6,56) und Eichenwälder berühmt war (vgl. Jes 2,13; 33,9; Ez 27,6; Sach 11,2). Manche Texte nehmen

<sup>18</sup> In Am 4,3 irritiert die Schreibweise הרמון statt הרמון für Hermon.

<sup>19</sup> Warum das Deportationsszenarium nur die Frauen Samarias treffen sollte, lassen die herkömmlichen Deutungen unerläutert.

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>21</sup> Vgl. die Textanmerkungen in den einschlägigen Kommentaren.

<sup>22</sup> Bei den meisten Beispielen, die GKB anführt, geht es um Imperative in der m.-Sg.-Form. §144a nennt als einziges Beispiel für eine Imperativform im Pl. Amos 4,1. §110k verweist zusätzlich auf Jes 23,1, wobei auch da eine metaphorische Redeweise vorliegt, die es bei der Analyse zu beachten gilt: Heulen die Schiffe (f.) oder die Menschen (m.), die in die Mittelmeer-Handelsgeschäfte involviert sind?

allgemein auf die dortigen fetten Masttiere Bezug (Dtn 32,14), manche spezifisch auf die dort gezüchteten Mastrinder (Ez 39,18). Im Rahmen von Zukunftshoffnungen kann die Region metaphorisch den idealen, da üppigen Weideplatz für Israel beschreiben (Jer 50,19; Mi 7,14). Während die Baschankühe in Am 4 ihren prominenten Auftritt haben, haben ihn die Baschanstiere in Ps 22,13:<sup>23</sup> als Bild für besonders kräftige und aggressive Feinde, von denen sich die betende Person umringt und bedroht sieht.

Um die Bildkraft der Baschankühe in Am 4,1–3 möglichst angemessen bestimmen zu können, ist ein Blick in die damalige Lebenswelt geboten. Wirtschaftlich gesehen spielte die Rinderhaltung in der südlichen Levante keine allzu große Rolle, weder zur Milch- noch zur Fleischproduktion. Wichtiger und für die örtlichen Gegebenheiten passender war die Kleinviehhaltung. Wenn Fleisch verzehrt wurde, so war dies entsprechend selten Rindfleisch. Solches profan zu verzehren, war tendenziell Sache von Begüterten. Rindfleischgenuss konnte so zu einem Topos werden, um Wohlstand und Luxus zu veranschaulichen (vgl. 1 Kön 5,2–3), aber auch um Luxus und einen verschwenderischen Lebenswandel zu kritisieren (vgl. Am 6,4; Jes 22,13). Von Nutzen und entsprechend geschätzt waren hauptsächlich die Stärke und Zugkraft von Rindern. Man spannte sie vor Karren, Pflugscharen und Dreschschlitten. Rinder in dieser Funktion waren wertvoller Besitz, was sich nicht zuletzt in Regeln zur guten Haltung niederschlägt, die auch Eingang in die Bibel fanden.<sup>24</sup>

Ausgehend von diesen Informationen lassen sich bereits erste Schlüsse auf die Bildkraft der Anrede „(ihr) Baschankühe“ in Am 4,1 ziehen. Mit Baschankühen verband man nicht Kraft und Aggression wie bei den Baschanstieren, aber auch nicht die Nützlichkeit, die man von Rindern in der südlicheren Levante kannte, sondern primär die Vorstellung von Weide- oder Mastrindern. Klischiert konnte man damit an die wohlgenährten Rinder/Kühe der nordöstlichen Nachbarregion denken, die – aus südlicher Perspektive beurteilt – wenig gesellschaftlichen Nutzen abwarfen. Was die Baschanrinder aus einer westjordanischen Warte auszeichnet, ließe sich in etwa so zuspitzen: Sie besetzen die besten Weideplätze und – was Rinder zum Wiederkäuen stundenlang tun – liegen dort wohlgenährt und selbstzufrieden herum, statt ordentliche Arbeit zu leisten, wozu man sie auf die Beine bringen müsste.

Das Geschlecht spielt bei den Kühen in Am 4,1 insofern eine Rolle, als weidende Rinderherden naturgemäß vor allem Kuhherden und nicht Stierherden

<sup>23</sup> Poetisch parallelisiert ist von פְּרִים רְבִים („großen Stieren“) und אַבִּירֵי בָשָׁן („Baschanbullen“) die Rede.

<sup>24</sup> Vgl. Koenen, Rind, 1. mit Beispielen.

sind. Von den acht Begriffen, die das Hebräische für Hausrinder kennt,<sup>25</sup> findet פרה („Kuh“) denn auch in Gen 41 Verwendung, wo es um Pharaos Traum geht, den Josef richtig zu deuten weiß: Es sind auch da פרות („Kühe“), die im Schilf weiden, schön und fett, bevor sie von hässlichen und mageren פרות aufgefressen werden. Bildsprachlich steht auch dort nicht das Geschlecht der Kühe im Zentrum, sondern Reichtum und Üppigkeit, die in Not umschlagen werden. Mahnt Gen 41 zur Vorsicht, das Geschlecht der Kühe nicht vorschnell zu stark zu gewichten, sondern es im Gesamtzusammenhang des Bildes einer Rinderherde einzuordnen, so hilft Hos 4,16 wahrzunehmen, dass kulturelle Konventionen mitprägen, inwiefern das Geschlecht von Tieren für bildhaftes Reden eine Rolle spielt oder eben nicht. Dort heißt es – allerdings nicht als Metapher, sondern als Vergleich formuliert:

כי 16a Ja,  
 כפרה סררה סרר ישראל b wie eine störrische Kuh (f.) ist Israel (m.)  
 störrisch geworden.

Hos 4,16 verdeutlicht, dass sich im Hebräischen eine Größe mit maskulinem Genus (hier: Israel) bildsprachlich durchaus mit einem Tier mit femininem Genus (hier: Kuh) in einen bedeutungsvollen Zusammenhang bringen lässt. Im deutschsprachigen Kulturraum ist „Kuh“ als Bild für Frauen gebräuchlich, noch dazu ausschließlich als negatives Bild.<sup>26</sup> Anders liegt der Fall beim Schwein bzw. beim Schimpfwort „Sau“, welches man gleichermaßen an Männer und Frauen adressieren kann.<sup>27</sup> Die Annahme, dass man Kühe bildsprachlich auch in der damaligen Südleivante nur auf Frauen bezog, ist nicht zuletzt auf diesem Hintergrund zu hinterfragen – umso mehr, als in keiner weiteren Bibelstelle Frauen bildhaft als Kühe angeredet werden.<sup>28</sup>

Zusammenfassend legen in Bezug auf Am 4,1–3 verschiedene Indizien nahe, dass in der Art, wie die Baschankühe erwähnt und charakterisiert werden, ein negativer Bezug auf Kühe vorliegt. Zwar galt Baschan positiv als fruchtbare Re-

<sup>25</sup> Vgl. neben פרה und פר die Begriffe עגלה und עגל, בקר, אלה, שור, אביר. Vgl. Koenen (idem, Bezeichnung, 539–546; idem, Rind, 4.), der die Bezeichnungen vom biblischen Sprachgebrauch her erschließt.

<sup>26</sup> Vgl. die Ausdrücke „dumme Kuh“ oder „blöde Kuh“. Zurecht weisen mehrere Arbeiten zu Am 4 darauf hin, dass Rinder im Alten Orient demgegenüber durchaus positiv konnotiert waren, was sich z. B. in den Personennamen Eglon („Jungstier“) oder Eglā („Jungkuh“) manifestiert.

<sup>27</sup> Vgl. zu Kuh und Sau die entsprechenden Duden-Einträge: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Kuh> (unter Punkt 2); [https://www.duden.de/rechtschreibung/Sau\\_Schwein\\_Schmutzfink](https://www.duden.de/rechtschreibung/Sau_Schwein_Schmutzfink) (ebenfalls unter Punkt 2).

<sup>28</sup> Ausserbiblisch liegt mit der sog. Tierapokalypse (1 En. 85–90) eine Ausnahme vor. Sie nimmt die Menschheitsgeschichte und die Geschichte Israels von Adam und Eva her in den Blick und beschreibt die ersten Menschengenerationen chiffriert als Stiere und Kühe (erster Stier: Adam; erste Kuh: Eva).

gion mit entsprechend gut genährtem Weidevieh, darunter den berühmten Rindern und eindrucklichen Stieren. Auf ihren gesellschaftlichen Nutzen bezogen haftete diesen Rindern aus der Perspektive der südlichen Levante jedoch etwas Fragwürdiges an. Baschanrinder waren nicht die einheimischen Zugtiere, die man schätzte, auch nicht das einheimische Kleinvieh, welches von alltäglicher Bedeutung war. Nicht nur der Verzehr von Rindfleisch (vgl. Am 6,4), sondern auch die Rinder selbst konnten so zu einem Bild für einen dekadenten Lebenswandel avancieren. Anders als bei Zugtieren, die sich, um produktiv genutzt zu werden, bewegen mussten, durften und sollten die Mastrinder sogar möglichst ungestört herumliegen können. Bereits Am 3 wirft gewissen בני ישראל, also Söhnen bzw. Angehörigen Israels (3,1.12) ein verschwenderisches Luxusleben vor, und zwar ein Luxusleben, das auf Unterdrückung und Ausbeutung beruht (3,9–10). Blendet Am 4,1b das Bild der Mastrinder ein, knüpft dies daran an. Die Angesprochenen – der Imperativ m. Pl. legt nahe, dass dasselbe Kollektiv im Blick ist – leben wie Baschan-Mastkühe, so eine erste Fährte der bildhaften Aussage. Leben und kauen Baschanrinder aus palästinischem Blickwinkel zwar wenig nutzbringend, aber grundsätzlich harmlos vor sich hin, erweisen sich die „Baschankühe Samarias“ nun aber noch dazu als boshaft, wie die Fortsetzung von V. 1 drastisch verdeutlicht: Sie lassen es sich nicht nur gut gehen, sondern tun dies auf Kosten von Schwachen und Armen. Die Bildsprache hilft somit zu artikulieren, wie skandalös die Zustände in Samaria sind.<sup>29</sup>

Auffällig ist, dass Am 4,1–3 mit der Sachkritik grundsätzlich noch keinen Schritt weitergeht als Am 3. Dies mag denn auch dazu bewogen haben, wenigstens im Geschlecht der Angesprochenen einen Unterschied zu sehen. Hätte Am 3 Männer und Am 4,1–3 Frauen im Blick, wäre allerdings zu erwarten, dass auch die Kritikpunkte geschlechtsspezifisch formuliert wären, was aber nicht der Fall ist.<sup>30</sup> Auch die militärische Zerstörung, die Am 3 als Folge der schlimmen Zustände ansagt, scheint in Am 4,2–3 erneut auf. Betont Am 3 vor allem die gewaltsame Zerstörung der Infrastruktur (Paläste, Kultort von Bet-El), kommt hier nun noch die Anspielung auf eine Deportation hinzu (V. 3). Zurecht kann man sich fragen, ob und warum Am 4,1–3 nochmals die ungefähr gleiche Botschaft vermittelt wie Am 3. Während meistens der Weg gewählt wird, Am 4,1–3 als eine spezifisch an Frauen gerichtete Ansage zu interpretieren, um die Spannung

<sup>29</sup> Vgl. auch Bovati / Meynet, *Livre*, 129 und Nwaoru, *Look*, 465–466 zur Perversion, die das Bild vermittelt.

<sup>30</sup> Die Fachliteratur bietet für Am 4,1–3 dennoch erstaunlich viele und phantasievolle Vorschläge für frauenspezifische Vorwürfe, vgl. z. B. Kleven, *Cows*, 215–227; Deissler, *Zwölf Propheten*, 107–108 (der u. a. betont, dass Ausbeutung, wenn sie durch Frauen geschehe, besonders schlimm sei, da Frauen „von der Schöpfung her zum Erbarmen berufen sind“). Bei Am 3 dagegen finden sich kaum Bemühungen, analog zur frauenspezifischen Kritik, die man für Am 4 postuliert, eine männerspezifische Kritik herauszuschälen.

zu lösen, lädt das starke Textsignal des Imperativs שמעו von Am 4,1a dazu ein, eine andere Fährte einzuschlagen.

#### 4. AMOS 4,1–3 ALS AUFTAKT ZU AMOS 4,1–13?

Am 4,1–3 befindet sich im Mittelteil des gemeinhin in drei Teile gegliederten Amosbuches.<sup>31</sup> Inhaltlich steht das Aufzeigen von Missständen in Israel und die Ansage ihrer Folgen im Zentrum. Die Struktur des Mittelteils wird in seiner Endgestalt sehr unterschiedlich bestimmt. Alternativ werden lineare und konzentrische Modelle vorgeschlagen.<sup>32</sup> So unterschiedlich die Gliederungsvorschläge ausfallen: Den meisten ist gemeinsam, dass sie dem Imperativ שמעו („hört“) in Am 4,1 weniger Bedeutung zuschreiben als den gleichlautenden Imperativen in 3,1 und 5,1, da man ihn als auf Frauen bezogen versteht. Mit Am 4,4 wird daher in der Regel ein starker Neuauftakt postuliert, der nach Sozialkritik (3,9–4,3) Kultkritik zum Thema macht.<sup>33</sup> Wie sähe es nun aber aus, wenn dem Imperativ von 4,1a eine deutlich stärkere Strukturierungsfunktion eingeräumt würde? Erlauben die Textsignale eine solche Gewichtung?

Formal beendet eine Gottesspruchformel den Gottesschwur von Am 4,2–3. Mit Am 4,4a beginnt also durchaus ein neuer Teil. Nach einer Reihe von Imperativen in der m.-Pl.-Form (4a–5c) werden in 5d–f ironisch-sarkastisch die בני ישראל angeredet:

באו בית־אל	4a	Kommt nach Bet-El
ופשעו	b	und übt Verbrechen!
הגלגל	c	(In) Gilgal:
הרבו לפשע	d	Übt noch mehr Verbrechen!
	...	
כי	5d	Ja,
כן אהבתם	e	so liebt ihr es,
בני ישראל	f	(ihr) Söhne/Angehörigen Israels!

Eine abschließende Gottesspruchformel markiert, dass mit V. 4–5 nach V. 2–3 ein zweites Gotteswort vorliegt. Wer aber wird in V. 4–5 damit konfrontiert? Ist hier eine andere Gruppe angesprochen als beim Gotteswort in V. 2–3, was alle

<sup>31</sup> Am 1–2 (Völkersprüche); 3–6 (Gerichtsworte gegen Israel); 7–9 (Visionen). Kessler, Amos, 13 grenzt im dritten Teil Am 9,1–15 als Schlussteil ab, was einen vierteiligen Aufbau ergibt.

<sup>32</sup> Vgl. für ein konzentrisches Modell Steins, Chaos, 35–43; Eidevall, Amos, 11. Für eine grundsätzliche Zweiteilung anhand der Höraufrufe 3,1 und 5,1 (3,1ff.: Gotteswort; 5,1ff.: Prophetenwort) plädiert Jeremias, Prophet Amos, XX. Sein Gliederungsvorschlag prägt die deutschsprachige Einleitungsliteratur (vgl. Anm. 6).

<sup>33</sup> Vgl. Jeremias, Prophet Amos, 47–48; Steins, Chaos, 40–41.

postulieren müssen, die in Am 4,1–3 Frauen angesprochen sehen? Eine einfache Lösung ergibt sich, wenn auf der Ebene des Endtextes Am 4,1 als Auftakt für beide Gottesworte verstanden wird:<sup>34</sup> An diejenigen, die im Bild der Baschankühe bereits harsch kritisiert worden sind, richtet sich nun noch ein zweites Gotteswort, welches erneut einen ironisch-sarkastischen Ton anschlägt. Inhaltlich geht Am 4 damit weiter als Am 3. Nicht mehr allein das nochmals an Am 3,9–15 anknüpfende Statement, dass die Ausbeutung der Schwachen und Armen skandalös ist, steht in Am 4 im Zentrum. Dieses wird durch das zweite Gotteswort weitergeführt zur Hauptaussage von Am 4: Besonders skandalös ist es, wenn die gleichen Menschen, die ausbeuterisch-verbrecherisch leben, gleichzeitig den JHWH-Kultort Bet-El oder sogar Bet-El *und* Gilgal aufsuchen und meinen, dort ihre Frömmigkeit unter Beweis stellen zu können. Am 4,6–13 lässt sich als Weiterführung dieser Skandalisierung einer Kombination von unheiligem (4,1–3) und scheinheiligem Verhalten (4,4–5) verstehen, indem nun aber der Umkehrunwille des angesprochenen Kollektivs in den Fokus rückt. Weiterhin als Gottesrede markiert, spricht der Text von fünf Warnstufen (V. 6–11), die man, statt die Chance einer Umkehr wahrzunehmen, an sich vorbeigehen ließ.<sup>35</sup> Die Steigerung zur letzten Stufe wird paradox formuliert (V. 11): Sogar nach einer Zerstörung in der Art von Sodom und Gomorra, der niemand entrinnt, ist niemand zur Umkehr bereit. V. 12 wechselt nach dieser Zuspitzung zum Appellativ Israel (12c.h): Der Vers warnt, dass Israel folglich bereit sein müsse, JHWH unter Umständen nicht als Gegenüber zu treffen, das sich über Umkehr freut, sondern als Gegenüber, das auf Missstände, die kein Ende finden, entsprechend heftig reagiert. Eine Doxologie schließt Am 4 ab (V. 13). Sie lässt – an den Gottestitel „Herr“ von 2a anknüpfend – JHWH als Schöpfergott in den Blick kommen, in dessen Macht u. a. das Herbeiführen von Morgenlicht und Finsternis steht, übertragen also das Herbeiführen von Ordnung, aber auch von Chaos. JHWH kann, das wird vor Augen geführt, durchaus auch „Ordnung durch Chaos“<sup>36</sup> bewirken. Damit muss rechnen, wer sich in der beschriebenen Art schlimm und noch dazu uneinsichtig verhält.

Die präsentierte Lesart passt zum Textbefund: Sie vermag in Am 4,1–3 ohne Konjekturen auszukommen und bindet Am 4,4–5 sinnvoll in den literarischen Kontext ein. Worin der Sarkasmus dieser Verse besteht, lässt sich erst als Fortsetzung von Am 4,1–3 deutlich erfassen. Wird V. 4a als Auftakt für ein gänzlich neues Thema („Kultkritik“) verstanden, bleibt letztlich rätselhaft, was mit dem

<sup>34</sup> Dass sich die Metaphorik bei Am 4,1 in das erste Gotteswort hineinzieht, lässt sich evtl. als Indiz dafür werten, dass das zweite erst im Rahmen einer Überarbeitung hinzugefügt wurde, um dessen Sinn weiterzuführen.

<sup>35</sup> Vgl. den Refrain „Aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt“ in V. 6d.8d.9d.10f.11d.

<sup>36</sup> Gillingham, *Morgenröte*, 119. Zu den Doxologien in Am 4,13; 5,8–9 und 9,5–6 s. eadem, *Morgenröte*, 114–115; Jeremias, *Prophet Amos*, 56–58.



verbrecherischen Tun gemeint ist und worin genau die Kultkritik besteht.<sup>37</sup> Liest man die Passagen zusammen, erschließt sich Am 4,4–5 nicht als pauschale Kultkritik – am Pilgern zu JHWH-Kultstätten und an den beschriebenen Ritualen ist per se nichts falsch! –, sondern als starkes Statement, dass keine JHWH-Verehrung mit ausbeuterischem Verhalten zusammengehen kann.<sup>38</sup> Schließlich erlaubt besagte Lesart, den Imperativ m. Pl. in Am 4,1 auf der Ebene der Makrostruktur als starkes Textsignal ernst zu nehmen: Analog zu den gleichlautenden Imperativen in 3,1 und 5,1 markiert auch er einen neuen Auftakt innerhalb von Am 3–6.<sup>39</sup>

## 5. FOLGERUNGEN FÜR DEN AUFBAU VON AM 3–6

Georg Steins legte 2004 einen Vorschlag zum Aufbau von Am 3–6 vor, der viel für sich hat. Angeregt durch Jan de Waards These eines siebenteiligen konzentrischen Aufbaus von Am 5,1–17 schlägt er eine siebenteilige konzentrische Struktur von Am 3–6 vor, gerahmt durch eine Einleitung (3,1–8) und eine Coda (6,1–11).<sup>40</sup> Der vorherrschenden Meinung folgend fasst er Am 3,9–4,3 als Einheit zusammen, die er mit dem Stichwort „Gewaltverhältnisse in Samaria (Sozialkritik)“ umschreibt. Den Rest von Am 4 unterteilt er in V. 4–5 („Kultkritik“) und V. 6–13 („verfehlte Gottesbegegnung/Tod“). Nach dem Kern (Am 5,1–17) entsprechen diesen drei ersten Teilen s. E. die Passagen 5,18–20 („verfehlte Gottesbegegnung/Tod“), 5,21–27 („Kultkritik“) und 6,1–11 („Gewaltverhältnisse in Samaria [Sozialkritik]“). Obige Überlegungen zu Kap. 4 lassen erwägen, ob für eine konzentrische Gliederung nicht doch im ersten Teil die Imperative שמעו (3,1; 4,1; 5,1) und im zweiten Teil die Weherufe הוי (5,18; 6,1) als lautliche Strukturmarker ernster zu nehmen sind.<sup>41</sup> Eine knappe Skizze muss an dieser Stelle genügen, um den Duktus eines solchen Aufbaus aufzuzeigen. An Steins Vorschlag einer konzentrischen Struktur anknüpfend ergibt sich ein fünfteiliger Aufbau:

<sup>37</sup> Vgl. zu Differenzierungen innerhalb der exegetischen Debatte um Kultkritik Krüger, Erwägungen, 37–55 wobei sich dort auch Überlegungen zur Kultkritik in Amos finden.

<sup>38</sup> Vgl. so zu Am 4 auch Koenen, Bethel, 181–184 (mit einer anderen Bewertung der Kultkritik in Am 5 und Am 6).

<sup>39</sup> Der Imperativ „hört“ (שמעו) in Am 3,13 richtet sich innerhalb von Am 3,1–15 an eine Zeugen­gruppe, womit er den anderen Höraufrufen gegenüber eine untergeordnete Struktur­funktion hat. Zudem heißt es in 3,13 nicht wie in 3,1; 4,1; 5,1: „Hört dieses Wort“ (שמעו [את-]הדבר הזה).

<sup>40</sup> Vgl. Steins, Chaos, 35–43; idem, Gericht, 87–93; de Waard, Structure, 170–177.

<sup>41</sup> Steins, Chaos, 35 will ihnen als Strukturmarker nicht viel abgewinnen. Er bemängelt, dass sich daraus keine gegenseitige Zuordnung erkennen lasse.



A	3,1–15 „Hört ...“	Auftakt: JHWH als Retter „Israels“ Soziales Fehlverhalten der Mächtigen in Samaria Ansprache negativer Folgen (Angriff durch feindliches Volk)
B	4,1–13 „Hört ...“	Inkompatibilität von sozialem Fehlverhalten & JHWH-Verehrung Ansprache negativer Folgen (Deportation) JHWH, der durchgreift, aber Umkehr gewünscht hätte/wünschen würde
C	5,1–17 „Hört ...“	Totenklage über „Israel“, das JHWH/das Leben nicht wirklich gesucht hat Aufforderung, Gott/Gerechtigkeit/das Leben zu suchen 5,4–5: JHWH-Kultorte taugen nichts, wenn nicht JHWH gesucht wird!
B'	5,18–27 „Wehe ...“	Negatives Geschick, das angesichts der Missstände unabänderlich ist Inkompatibilität von sozialem Fehlverhalten & JHWH-Verehrung Ansprache negativer Folgen (Deportation)
A'	6,1–14 „Wehe ...“	Soziales Fehlverhalten der Mächtigen in Jerusalem und Samaria (= „Israel“) Ansprache negativer Folgen (Deportation, Angriff durch feindliches Volk) Schluss: JHWH als Verderber „Israels“

Offenkundig bilden die Marker שמעו/„hört“ und הוי/„wehe“ den Auftakt zu in sich recht eigenständigen Amos-Passagen.<sup>42</sup> Auffällig bleiben aber inhaltliche Verschränkungen und vor allem eine Gesamtdynamik, die über die Konzentrik

<sup>42</sup> Deren Aufbau denn auch je eigenständig zu eruieren ist. Vgl. zum konzentrischen Aufbau des Kernteils nicht nur de Waard, Structure, 170–177, sondern z. B. auch Lang, Gott, 118–125 (Anm. 12 mit Hinweisen auf weitere Literatur).

hinweg einen Bogen spannt: Den theologischen Rahmen bildet die Erinnerung an JHWHs Rettungstat des Auszugs aus Ägypten für „Israel“ und am Ende die Möglichkeit einer pervertierten Rolle Gottes als Verderber „Israels“. Dass diese Rolle von Gott weder gesucht noch gewollt ist, buchstabiert der Hauptteil durch. Von der Anklage sozialer Missstände ausgehend (A; Echo in A') wird die Verschränkung von JHWH und Gerechtigkeit/Wahrhaftigkeit immer stärker ins Zentrum gerückt, was den Exodus-Bezug des Auftaktes zugleich theologisch vertieft. Wenn Teil B (im Echo Teil B') betont, dass JHWH-Verehrung bei gleichzeitigem ausbeuterischem Lebenswandel nicht nur wirkungslos, sondern für JHWH unerträglich ist (vgl. parallel zu 4,1–5 die Passage 5,21–25 in B'), kommen den Teilen B und B' die wichtige Funktion zu, die religiös-theologische Bedeutung des Gerechtigkeitssinnes auch der Menschen zu unterstreichen. Teil C bildet nicht nur theologisch, sondern auch rhetorisch-textpragmatisch den Kern: Um es mit der lebensfreundlichen statt der lebensfeindlichen Seite JHWHs zu tun zu bekommen, würde es nottun, sich JHWH und nicht allein seinen Kultorten zuzuwenden (5,4–5) – der Text spielt hier raffiniert mit dem Verb דרש/„(auf)suchen“. Beide Seiten Gottes werden in 5,8–9 als innerstem Kern von Am 3–6 kosmisch-hymnisch entfaltet. 5,14–15 unterstreicht nochmals, was es heißen würde, sich dem Guten und nicht dem Bösen zuzuwenden (im Hebräischen erneut mit דרש ausgedrückt). Sind die Teile A, B, B' und A' unerbittlich, was die Gerichtsansage angeht, liegt mit C auf textpragmatischer Ebene ein Appell vor, sich auf einen anderen Lebenswandel einzulassen. In der Endfassung ist es ein Appell, der sich nicht mehr an die Nordreich-Elite richtet, sondern an Judäerinnen und Judäer späterer Zeiten, für die sich die Ansage eines unerbittlichen Gerichts mit der Erinnerung an den Untergang des Nordreiches verbinden ließ, später auch mit der Erinnerung an den Untergang des Südreiches.<sup>43</sup> Zugespielt lässt sich insgesamt sagen: Der Mittelteil des Amosbuches fordert von seinem Lesepublikum offene Ohren ein (vgl. das „Hört!“ in 3,1; 4,1; 5,1), um ihm ein Ende in Klage zu ersparen (vgl. das „Wehe“ in 5,18; 6,1).

## 6. FAZIT

Die Bildsprache biblischer Texte machen diese zu besonders starken und faszinierenden Texten. Obwohl Sprachmetaphorik aus bibelwissenschaftlicher Warte

<sup>43</sup> So bleibt denn auch der Einstieg Am 3,1–2 auffällig durchlässig für das weite Israel-Verständnis, welches sich nach dem Untergang des Nordreiches zu etablieren begann, und dazu passt dann auch die Erwähnung des Zions neben Samaria im Schlussteil (6,1). Aus einer späteren Perspektive lassen sich also die Aussagen zum Nordreich, wie sie in Am 3 und 4 am eindringlichsten formuliert sind, paradigmatisch verstehen.

spätestens seit den 80er-Jahren in ihrer fundamentalen Bedeutung erkannt worden ist,<sup>44</sup> bleibt sie methodisch ein herausforderndes Phänomen. Der vorliegende Beitrag versuchte anhand von Am 4,1 die Problematik eines assoziativen Zugangs aufzuzeigen, der verlockend sein kann, aber letztlich die Gefahr einer Eisegeese birgt. Auch bei der Analyse von Bildsprache bleibt ein genaues Erfassen der Textsignale auf Mikro- und Makroebene exegetische Kardinaltugend und ein wichtiges Korrektiv. Darüber hinaus zeigte sich anhand der Diskussion verschiedener Deutungen von Am 4,1, wie stark Thesen zum bildsprachlichen Bedeutungsgehalt einzelner Textpassagen die Deutung größerer Texteinheiten – hier des Mittelteils des Amosbuches – mitprägen können.

Bestätigt sich das Ergebnis dieser Untersuchung, wird das Amosbuch um einen expliziten Bezug auf Frauen im „alten Israel“ ärmer. Dies kann man bedauern. Umgekehrt lassen sich damit viele Thesen, die in der Fachliteratur über die „Damen Samarias“ und über Frauen per se kursieren,<sup>45</sup> als Ideen einordnen, die vor allem etwas über diejenigen aussagen, die den Text auslegen. Bewusst rekurrierte dieser Beitrag eher indirekt als direkt auf moderne Metaphertheorien. Im Zentrum sollte das Instrumentarium stehen, welches mir Thomas Krüger als Doktorvater anzueignen half, als ich im Herbst 2003 nach meinem Studium in Fribourg von den dort damals im Zentrum stehenden „katholischen Bildwelten“ in die „reformierten Textwelten“ einzutauchen begann. Von seiner intelligenten Art, auf antike Texte *und* heutige Lesarten zu blicken, durfte ich viel lernen – wofür ich ihm großen Dank schulde.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Barstad, Hans M., Die Basankühe in Amos IV 1, VT 25 (1975), 286–297.  
 Bovati, Pietro / Meynet, Roland, Le livre du prophète Amos (Rhétorique biblique 2), Paris 1994.  
 Deissler, Alfons, Zwölf Propheten. Hosea, Joël, Amos (NEB.AT), Würzburg 21985.  
 Eidevall, Göran, Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 24G), New Haven / London 2017.  
 Fleischer, Gunther, Das Buch Amos, in: Ulrich Dahmen / Gunther Fleischer, Das Buch Joel. Das Buch Amos (NSK.AT 23/2), Stuttgart 2001, 115–292.  
 —, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt a.M. 1989.

<sup>44</sup> Vgl. Schweizer, Metaphorische Grammatik, der eine Textgrammatik entwickelt hat, um von präzisen Sprachbeobachtungen ausgehend über die Sprachmetaphorik die Textpragmatik zu erschließen.

<sup>45</sup> Vgl. Anm. 30.

- Fuller, Russell E., The Twelve, in: Eugene Ulrich et al., Qumran Cave 4. X: The Prophets (DJD 15), Oxford 1997, 221–318.
- Gillingham, Sue, „Der die Morgenröte zur Finsternis macht“. Gott und Schöpfung im Amosbuch, *EvTh* 53 (1993), 109–123.
- Irwin, Brian, Amos 4:1 and the Cows of Bashan on Mount Samaria. A Reappraisal, *CBQ* 74 (2012), 231–246.
- Jeremias, Jörg, Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, in: idem, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen 1996, 142–156.
- , Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen <sup>3</sup>2013.
- Kessler, Rainer, Amos (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart 2021.
- Kleven, Terence, The Cows of Bashan. A Single Metaphor at Amos 4:1–3, *CBQ* 58/2 (1996), 215–227.
- Koenen, Klaus, „... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen“ (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament, *Bib.* 75 (1994), 539–546.
- , Bethel. Geschichte, Kult und Theologie (OBO 192), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2003.
- , Rind, Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2016 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33506/>, Zugriffsdatum: 28.02.2021).
- Krüger, Thomas, Erwägungen zur prophetischen Kultkritik, in: Rüdiger Lux / Ernst-Joachim Waschke (Hg.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold (ABIG 23)*, Leipzig 2006, 37–55.
- Lang, Martin, Gott und Gewalt in der Amosschrift (FzB 102), Würzburg 2004.
- Nwaoru, Emmanuel O., A Fresh Look at Amos 4:1–3 and Its Imagery, *VT* 59 (2009), 460–474.
- Paul, Shalom M., Amos. A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia), Minneapolis 1991.
- Richter, Wolfgang, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches (StANT 15), München 1966.
- Schmid, Konrad, Hintere Propheten (Nebiiim), in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745)*, Göttingen <sup>6</sup>2019, 313–412.
- Schweizer, Harald, Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese (ATSAT 15), St. Ottilien 1981.
- Steins, Georg, Das Chaos kehrt zurück! Aufbau und Theologie von Amos 3–6, *BN* 122 (2004), 35–43.
- , Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch (SBS 221), Stuttgart 2010.
- Waard, Jan de, The Chiasmic Structure of Amos V 1–17, *VT* 27 (1977), 170–177.
- Wacker, Marie-Theres, Das Buch Amos. Die Wahrheit ist konkret, in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh <sup>2</sup>2003, 320–326.

- Weippert, Helga, Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in: eadem / Klaus Seybold / Manfred Weippert, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1985, 1–29.
- Wieringen, Archibald L. H. M. van, Feminized Men in Amos 4,1–3, in: Heinz-Josef Fabry (Hg.), The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies (BETL 295), Leuven / Paris / Bristol 2018, 403–409.
- Wolff, Hans Walter, Dodekapropheten. Bd 2: Joel und Amos (BKAT 14/2), Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1985.
- Zenger, Erich, Das Zwölfprophetenbuch, in: idem et. al., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), hg. v. Christian Frevel, Stuttgart<sup>9</sup>2016, 630–709.
- Zimmermann, Ruben, Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56 (2000), 108–133.

# GOTTES SINNE IM ZWÖLFPROPHETENBUCH\*

Aaron SCHAT

Zweifellos ist Gott die zentrale Figur in der Figurenkonstellation des Zwölfprophetenbuchs. Das ist für ein Prophetenbuch selbstverständlich. Die Figur Gottes so genau wie möglich zu verstehen, ist deshalb eine zentrale Aufgabe, insbesondere für eine theologisch ausgerichtete Auslegung. Obwohl das Zwölfprophetenbuch Schriften und Gattungen aus verschiedenen historischen Situationen vereint, lässt sich auf der Endtextebene trotzdem ein basales Figurenkonzept für Gott extrahieren, das alle Schriften teilen und dem die verschiedenen Metaphern zuzuordnen sind.<sup>1</sup> Der Gott, den das Zwölfprophetenbuch imaginiert, steht in ständigem Kontakt mit der Welt, insbesondere mit seinem Volk Israel, und entfaltet sein Handeln in Reaktion auf das Verhalten Israels. Die zum Teil heftigen Gefühle, wie z.B. Liebe und Zorn, setzen eine anteilnehmende Kenntnisaufnahme von Gegebenheiten und Stimuli der Umwelt voraus. Dies leisten im Falle des Menschen die Sensoren.<sup>2</sup> Auch im Falle Gottes schreiben die Texte Gott Sinnesorgane zu.<sup>3</sup> Die antiken Autoren sprechen selbstverständlich von Gottes Gestalt, Augen, Ohren, Hand und den dazugehörigen Wahrnehmungen. Im Folgenden soll ermittelt werden, wie Gottes Sensorium im Zwölfprophetenbuch vorgestellt wird.

Wendet man sich einer thematischen Untersuchung des Zwölfprophetenbuchs zu, so muss dessen Uneinheitlichkeit erwähnt werden. Das Buch präsentiert sich als Sammlung der Reden von zwölf verschiedenen Personen, die nicht nur ihre individuelle Erfahrung einbringen, sondern auch aus unterschiedlichen historischen Situationen heraus sprechen. Die Redaktoren des Prophe-

\* Die Ausführungen gehen zurück auf einen Vortrag im Rahmen der Konferenz „Sounding sensory profiles in Antiquity“, 23.–25.03.2017 an der Universität Wien, organisiert von Annette Schellenberg und Thomas Krüger.

<sup>1</sup> Einen aktuellen Überblick, der auch auf die Inkonsistenzen innerhalb der Gottesvorstellung achtet, bietet Nogalski, *God*, 103–116.

<sup>2</sup> Für eine Einführung in die moderne Sinnesphysiologie siehe Handwerker, *Sinnesphysiologie*, 182–202. Die moderne Forschung zu den Sinnen ist, wie nicht anders zu erwarten, wesentlich differenzierter als die antiken Erfahrungswerte. Sie hilft deshalb oft, die knappen Aussagen der antiken Texte besser zu verstehen. Sie kann aber nicht unbesehen auf die antike Sinnenwelt angewendet werden. Allein das moderne Phänomen der Reizüberflutung mag ausreichen, um auf wesentliche Differenzen des Wahrnehmungsraumes hinzuweisen.

<sup>3</sup> Welch enorme Bedeutung die Sinne Gottes für die alttestamentliche Gottesvorstellung hatten, zeigt etwa Ps 115,4–11. Der Psalm macht die Überlegenheit des eigenen Gottes über die der umgebenden Nationen daran fest, dass letztere zwar scheinbar über Sinnesorgane verfügen, diese aber nichts wahrnehmen können.

tenbuchs hatten nicht das Ziel, kohärente zeitinvariante Aussagen über Gott zu formulieren. Trotzdem muss zunächst versucht werden, die Gottesfigur des Zwölfprophetenbuchs als kohärentes Phänomen zu verstehen, ehe man versuchen kann, die gefundenen Gottesbeschreibungen auf die Redaktionsgeschichte des Buches zu beziehen.

## 1. STATISTISCHE ÜBERSICHT ÜBER DIE SINNE GOTTES

Es soll damit begonnen werden, einen Überblick über die Vielfalt der Aussagen zu gewinnen.<sup>4</sup> Die Erstellung der Datenbasis ist bereits eine schwierige Aufgabe. Ob die alttestamentlichen Texte mit genau fünf Sinnen rechnen, ist schwierig zu ermitteln. Yael Avrahami weist zum einen darauf hin, dass es im biblischen Hebräisch kein Äquivalent für den Begriff „Wahrnehmungssinn“ gibt, zum anderen vermutet sie, dass auch die Bewegungsempfindung (*kinaesthesia*) und die Rede (*speech*) als Instrumente der Wahrnehmung aufgefasst worden sind.<sup>5</sup> Auf jeden Fall sind die klassischen fünf Sinne Teil des Sensoriums des Alten Testaments.

Wenig strittig dürfte erstens sein, dass alle solche Aussagen einzubeziehen sind, die Akte der Sinneswahrnehmung eindeutig benennen. Die hebräischen Äquivalente für die Sinne sind eindeutig zu bestimmen: Es handelt sich um die Wurzeln שמע für „hören“, ראה für „sehen“, טעם für „schmecken“, ריח für „riechen“ und משש für „tasten“ (Gen 27,12.21; Nebenform ממש<sub>2</sub> Ps 115,7).<sup>6</sup>

Zweitens werden solche Aussagen eingeschlossen, die Gott ein Körperteil zuschreiben, das der Sinneswahrnehmung dient. Das sind für das „Hören“ das Ohr אזן, für das „Sehen“ das Auge עין, für das Schmecken der Gaumen חך, für das Riechen die Nase ריח, für das Tasten die Hand יד.<sup>7</sup>

Drittens werden auch solche Phänomene gezählt, die sinnliche Wahrnehmung implizieren. So impliziert z.B. das gezielte Berühren eines materiellen Objekts (Wurzel נגע) den Tastsinn (Am 9,5). Auch wenn eine Person der Textwelt etwas als „bitter“ einstuft, ist impliziert, dass diese über einen entsprechenden Geschmackssinn verfügt (Hos 12,15). In vergleichbarer Weise dürfte der Geschmackssinn eine wesentliche Rolle spielen, wenn die Qualität einer Speise beurteilt wird (so in Mal 1,6–7).

Ausgehend von dieser Definition der Belege enthalten von den 1050 Versen des Zwölfprophetenbuchs 207 Verse, also 21 %, Hinweise auf die fünf Sinne.

<sup>4</sup> Siehe schon Schart, *Gestalt*, 28–34.

<sup>5</sup> Vgl. Avrahami, *Senses*, 109.

<sup>6</sup> Vgl. Avrahami, *Senses*, 106–109.

<sup>7</sup> Im Falle des „Gesichts“ פנים sind wohl mehrere Sinne im Blick, darunter primär das Sehen. Das Verbergen des Angesichts (Mi 3,4) steht für den Abbruch jeglicher Wahrnehmung.

Die folgende Grafik ordnet die fünf Sinne gemäß der Häufigkeit ihrer Erwähnung an. Die Figur, deren Sinneswahrnehmungen am häufigsten thematisiert werden, ist Israel.<sup>8</sup> Dann folgen der Prophet, YHWH, die Völker und sonstige Figuren.<sup>9</sup>

<i>Figur</i>	<i>Gesamt</i>	<i>Hören</i>	<i>Sehen</i>	<i>Schmecken</i>	<i>Riechen</i>	<i>Fühlen</i>
insgesamt 1050 Verse	207	92	90	16	6	3
Israel/ Gruppen innerhalb Israels	99	50	32	13	3	1
Prophet	53	22	31	0	0	0
YHWH	35	10	20	1	3	1
Nationen/ Völker	10	6	2	1	0	1
Sonstige	10					

Tabelle 1: Übersicht über die Zahl der Verweise auf die Sinne.

Bereits diese grobe Übersicht regt dazu an, über einige Auffälligkeiten zu spekulieren. Am häufigsten wird das Hören erwähnt (92 Mal), nahezu gleich häufig das Sehen (90 Mal). Während die Platzierung des Hörens in einem Prophetenbuch, das fast ausschließlich Worte enthält, die für den öffentlichen Vortrag gedacht waren, nicht überrascht, scheint es bemerkenswert, dass das Sehen in gleicher Häufigkeit vorkommt.

<sup>8</sup> Unter „Israel“ ist dabei das Gottesvolk insgesamt, also sowohl Israel als auch Juda zu verstehen, unabhängig davon in welcher politischen Verfasstheit es in einer geschichtlichen Situation organisiert war. Oft werden einzelne Gruppen innerhalb Israels besonders hervorgehoben. Das ist in der Regel so gemeint, dass diese Gruppen das Volk als Ganzes repräsentieren.

<sup>9</sup> Mit dem Eigennamen „YHWH“ ist der eine Gott Israels gemeint, unabhängig davon, ob der Name auch tatsächlich im Text gebraucht wird.



Im Falle Israels fällt die hohe Zahl der Bezugnahmen auf den Geschmacksinn auf (13 von 16 Belegen). Der Geschmacksinn kommt am häufigsten und zugleich am prägnantesten in der Amosschrift vor. Dabei geht es darum, dass das Recht der Wehrlosen gebeugt wird (Am 5,7; 6,12). Der rechtswidrige Zustand wird als „bitter“ empfunden. Die Bitternis macht deutlich, dass jeder Einzelne mit dem Geschmackssinn, der tagtäglich das Genießbare identifiziert, erkennen kann, dass die herrschenden Zustände nicht lebensförderlich sein können.

Beim Propheten werden ausschließlich die Sinne „Hören“ und „Sehen“ erwähnt. Mag es lediglich auf Zufall beruhen, dass die Sinne „Riechen“ und „Tasten“ keine Rolle spielen, weil diese Sinne auch im Falle Israels sehr selten vorkommen, so ist das beim Geschmackssinn doch auffällig. Der Befund könnte so zu deuten sein, dass solche Sinne keine Rolle spielen, die den direkten körperlichen Kontakt oder jedenfalls die unmittelbare Nähe voraussetzen.<sup>10</sup> Dies könnte mit der religionspsychologischen Rolle des Propheten verbunden sein. Da dieser das auszurichten hat, was Gott ihm aufträgt, determiniert die Art und Weise wie der Prophet Gott erlebt und mit Gott kommuniziert auch sein eigenes Reden. Da die Wahrnehmung Gottes auf Auditionen und Visionen beruht, sind die darin involvierten Sinne allein maßgeblich.

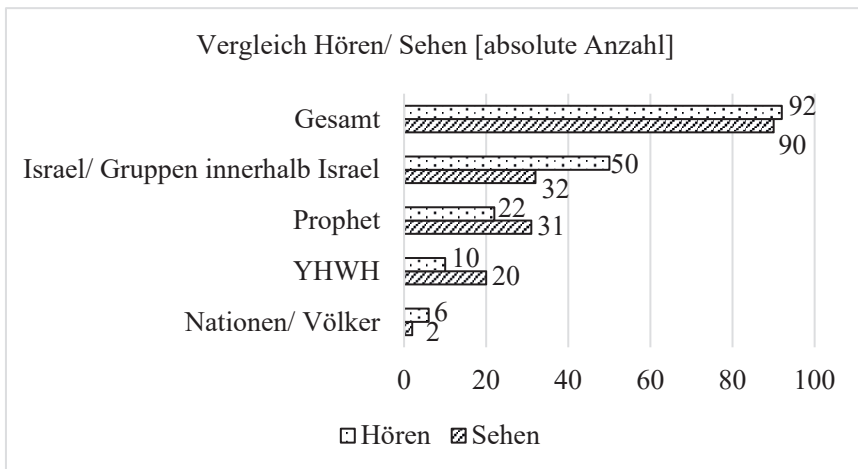


Tabelle 2: Bezugnahmen auf die Sinne Hören und Sehen aufgeschlüsselt nach Subjekten.

<sup>10</sup> Schellenberg, Senses, 200 weist auf die unterschiedlichen Entfernungen hin, die Sinneswahrnehmungen überbrücken können, nämlich dass „hearing (like seeing) is a sense that works over distance and hence is more public and less intimate than smelling, touching, and tasting, which require proximity.“

Es fällt weiter auf, dass im Falle YHWHs und des Propheten das Sehen häufiger vorkommt als das Hören (10 zu 20 und 22 zu 31 Mal). Im Falle der Figuren Israel und „Völker“ ist es umgekehrt. Auch dies dürfte kein Zufall sein. Man kann spekulieren, dass das Sehen größere räumliche Distanzen überbrücken kann als das Hören. Da YHWHs Präsenz in der Alltagserfahrung eher als entfernt erlebt wird, sei es, dass YHWH zurückgezogen im Allerheiligsten des Tempels als König residiert, sei es, dass Gott im Himmel thront, ist der Sehsinn wichtiger als das Hören.

Schließlich ist bemerkenswert, dass von Gottes Riechen prozentual häufiger die Rede ist als im Falle des Menschen. Zwar wird Israels und YHWHs Riechen gleich häufig vorausgesetzt, nämlich jeweils 3 Mal, aber im Falle YHWHs sind das 3 von 35 (= 8,6 %) aller Hinweise auf die Sinne, im Falle Israels dagegen nur 3 von 99 (= 3,0 %). Dieser Umstand dürfte daran liegen, dass Gottes Riechen im Kontext des Opfern eine große Rolle spielt. Der Opfernde will mit seinem Opfer erreichen, dass für Gott ein Wohlgeruch erzeugt wird, der Gott dem Opfernden gegenüber gewogen stimmt.

Da die Völker generell selten vorkommen, darf man daraus, dass ihre Sinne sehr selten angesprochen werden, nicht viel schließen. Es fällt jedoch auf, dass auch in ihrem Fall das Hören häufiger genannt wird als das Sehen (6 zu 2 Mal). Dies dürfte damit zusammenhängen, dass die Völker vom Propheten weit entfernt wohnen, so dass sie diesen nicht sehen, sondern von ihm nur über die Vermittlung Dritter hören können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass von Gott zwar die gleichen Sinneswahrnehmungen wie von Menschen ausgesagt werden, dass es aber quantitative Unterschiede gibt, die ihrerseits auf qualitative Differenzen zwischen Gott und Mensch zurückgeführt werden können. Im Folgenden sollen die einzelnen Sinne Gottes mit Hilfe exemplarischer Textabschnitte näher erläutert werden.<sup>11</sup>

## 2. DAS HÖREN YHWHs

### 2.1. *Am* 5,23

Entferne von mir den Lärm deiner Lieder!  
und das Spiel deiner Harfen will ich nicht hören. (Schart)<sup>12</sup>

<sup>11</sup> In der Anordnung der Stellen folge ich jeweils der Abfolge des hebräischen Kanons.

<sup>12</sup> Wenn Übersetzungen vom Autor stammen, sind sie mit „(Schart)“ gekennzeichnet. Andernfalls sind die Übersetzungen der Zürcher Bibel (ZUR) entnommen.

In dem kultkritischen Text Am 5,21–27 adressiert YHWH eine Gemeinschaft, die anscheinend außergewöhnliche Feste feiert (Am 5,21). Diese zielen auf das Riechen (Am 5,21) und das Wohlgefallen YHWHs. Besonders erwähnt werden nicht näher spezifizierte Lieder und das Instrument der Harfe. YHWH fordert dazu auf, diese Feiern zu beenden. Die Musik wird als „Lärm“ diskreditiert. YHWH erklärt, dieser Musik seine Aufmerksamkeit zu entziehen. Damit wird offensichtlich ein wesentliches, wenn nicht das wichtigste Ziel der Feier, für die die Musik nur exemplarisch genannt wird, nicht erreicht, nämlich die wohlwollende Zuwendung Gottes, aus der Segen für die Feiernden strömt. YHWH findet kein Wohlgefallen, fühlt sich stattdessen belästigt. Er will die Kommunikation mit den Feiernden abbrechen. Die Folgen, die sich daraus ergeben, werden in der Texteinheit selbst nicht genannt, sie lassen sich aber aus dem weiteren Kontext der Amosschrift ableiten: Wo YHWH nicht mehr erreicht wird, versiegt der Segen, der die Fruchtbarkeit des Landes und den Erfolg der menschlichen Arbeit in Gang hält. Auch erlischt YHWHs Schutz vor Feinden, so dass diese Israel vernichtend schlagen können.

Warum YHWH die Musik nicht mehr hören will, wird nicht ganz klar. Es könnte an der Art und Weise der Musik selbst liegen, viel wahrscheinlicher aber ist, dass es die moralische Integrität der Feiernden ist, die relevant ist. Dafür spricht, dass mehrfach betont wird, dass es sich um die Feste der Feiernden („deine“, „eure“) handelt, nicht jedoch um Feste für YHWH. Weil die Feiernden im Alltag die Praxis der Gerechtigkeit verletzen, will YHWH nicht mehr hören. YHWHs Weigerung zu hören ist die Reaktion darauf, dass die Angeredeten dem Aufruf des Propheten kein Gehör schenken: Weil diese nicht auf den Propheten hören, hört YHWH seinerseits nicht auf die Feiernden.<sup>13</sup>

Bemerkenswert ist das Phänomen, dass in dem Spruch Am 5,21–23 verschiedene Sinne zusammenwirken. Einerseits wird YHWH die Opfer nicht riechen (V. 21), andererseits will er weder die Lieder noch die Instrumentalmusik hören, die er nur noch als unzumutbaren Lärm empfindet (V. 23). Dass sich die verschiedenen Sinne gegenseitig verstärken, ist in vielen Texten zu beobachten. Das lässt sich darauf zurückführen, dass es schon biologisch sinnvoll ist, wenn der Mensch danach strebt, ein möglichst viele Sinne einbeziehendes Bild von dem begegnenden Objekt zu gewinnen.

## 2.2. *Mi 3,4b*

Dereinst werden sie zum HERRN schreien,  
er aber wird ihnen nicht antworten

<sup>13</sup> Diese Interpretation formuliert explizit Sach 7,11–13.

und verbirgt sein Angesicht vor ihnen in jener Zeit,  
weil sie schlecht gehandelt haben. (ZUR)

Der Text bietet einen Blick in die Zukunft. Eine nicht näher eingegrenzte Gruppe wird um Hilfe schreien, aber von Gott keine Antwort erhalten. Geht es in der ersten Zeile nur darum, dass Gott zwar hört, aber nicht angemessen reagiert, so bedeutet die Geste des Verbergens des Angesichts den aktiven Abbruch jeglicher Wahrnehmung. YHWHs Weigerung, den um Hilfe Schreienden Aufmerksamkeit zu schenken, ist in diesem Fall explizit mit Israels Verhalten gegenüber den Propheten verknüpft: Weil Israel nicht auf die Propheten hört, hört YHWH nicht auf Israel. Zu notieren ist, dass die Sinneswahrnehmung durch moralische Vergehen gestört oder gar verunmöglicht werden kann.

### 2.3. *Hab 1,2*

Wie lange, HERR, rufe ich schon um Hilfe,  
du aber hörst nicht!  
Ich schreie zu dir: Gewalttat!  
Du aber hilfst nicht! (ZUR)

Auch in Hab 1,2 geht es darum, dass eine anonyme Stimme, vermutlich handelt es sich um die des Propheten, YHWH bedrängt, dass er hören möge, um hilfreich einzugreifen. Der synonyme Parallelismus macht deutlich, dass auf YHWHs Hören unmittelbar die Rettung folgen müsste. Gott kann nicht hören und sich dann nicht durch das Gehörte anrühren lassen. Es gehört zu Gottes Wesen auf Gehörtes zu reagieren und zu handeln. Dies stellt sich der Autor so vor, dass Gottes Reaktion auf das Gehörte ohne Zögern, förmlich als körperlicher Reflex erfolgt. Der Prophet muss allerdings feststellen, dass keine Reaktion Gottes erfolgt. Aber er lässt sich dadurch nicht davon abbringen auf diese zu warten. Nach seiner Meinung wird Gottes Eingreifen zeitversetzt doch noch erfolgen. Deshalb lässt er sich durch Gottes Schweigen nicht von seiner Gewissheit abbringen.

### 2.4. *Mal 3,16*

Damals redeten die YHWH-Fürchtigen miteinander,  
jeder mit seinem Nächsten.  
Und YHWH wurde darauf aufmerksam und hörte hin.  
Dann wurde ein Buch des Gedenkens vor ihm aufgeschrieben,

für die YHWH-Fürchtigen, und für die, die im Hinblick auf seinen Namen (ihr Leben) planen. (Schart)<sup>14</sup>

Innerhalb der letzten Zeilen des Zwölfprophetenbuchs, in Mal 3,16, wird auf die schwer zu ertragende Verzögerung des Eingreifens YHWHs reagiert. Anscheinend drohen die YHWH-Fürchtigen nicht nur die Geduld zu verlieren, sondern sie befürchten, dass wichtige Vorkommnisse in Vergessenheit geraten. Dies kann man jedenfalls daraus schließen, dass YHWH ein „Buch des Gedenkens“ aufschreiben lässt. Es bleibt unklar, wem dieses Buch auf welche Weise nützen soll. In Betracht käme, dass es YHWH selbst quasi als Gedächtnisstütze dienen soll. Es kann aber auch den Gottesfürchtigen als Trost dienen. Auf jeden Fall scheint es dafür da zu sein, den Stimmen bleibend Gehör zu verschaffen, deren Hilfeschrei verklungen ist oder zum Schweigen gebracht wurde. Da sich die menschliche Sinneswahrnehmung an reizauslösende Faktoren gewöhnen kann, so dass selbst intensive Signale mit der Zeit unter die Reizschwelle absinken und verdrängt oder vergessen werden, unterstellen die YHWH-Fürchtigen Ähnliches auch für YHWH.<sup>15</sup> Der Text hält demgegenüber aber fest: Auch Unrechtszustände, an die man sich gewöhnen mag, werden am kommenden Tag YHWHs bereinigt.

### 3. DAS SEHEN

Statistisch ist festzustellen, dass das Sehen nahezu gleich häufig erwähnt wird wie das Hören. 32 Mal wird davon gesprochen, dass die Israeliten etwas sehen, 31 Mal wird von dem Propheten ein Sehen berichtet. Einen großen Anteil bilden dabei Phänomene, die der Prophet deshalb sieht, weil YHWH sie ihn „sehen lässt“, d.h. das Sehen erfolgt in einem visionären Modus. 20 Mal wird YHWH die Sinneswahrnehmung des Sehens zugeschrieben. Lediglich 2 Mal wird von den Völkern ein Sehen berichtet. In beiden Fällen geht es darum, dass die Völker in der Zukunft den Triumph Israels sehen und anerkennen werden.

#### 3.1. *Hos 13,14*

Wo sind deine Seuchen, Tod?  
 Wo ist dein Stachel, Totenreich?  
 Meine Augen werden kein Mitleid kennen! (ZUR)

<sup>14</sup> Übersetzung entnommen aus Schart, Maleachi, 120.

<sup>15</sup> Handwerker, Sinnesphysiologie, 186: „Wird ein Reiz für längere Zeit konstant gehalten, dann bleibt das Rezeptorpotential meist nicht konstant, sondern es fällt mehr oder minder rasch auf das Ruhepotential zurück; der Sensor adaptiert an den Reiz.“

In Hos 13,14 wird zum ersten Mal in der Komposition des Zwölfprophetenbuchs von Gottes Augen gesprochen. Wie im Falle des Hörsinnes auch, ist beim ersten Vorkommen gleich die Rede davon, dass Gott bewusst den Sinn außer Gebrauch nimmt: Gott verbirgt Mitleid vor seinen Augen.

Man kann davon ausgehen, dass es für den antiken Autor die Regel ist, dass der Blick auf leidende Menschen unwillkürlich Mitleid wachruft und dieses sofort den Reflex auslöst helfen zu wollen. Dass ausgerechnet von Gott ausgesagt wird, dass Gott dem aufflammenden Mitleid widersteht, widerspricht allem normalen Empfinden und deutet auf ganz besondere Umstände. Die Begründung dafür, dass die Augen Gottes in diesem Fall kein Mitleid empfinden, muss man dem Gesamtzusammenhang der Hoseaschrift entnehmen. Es scheint so, dass es Gottes Reaktion darauf ist, dass Israel zuvor seinerseits die Kommunikation mit Gott abgebrochen hat. Das hat Gott so sehr verletzt, dass Gottes Zorn aktiviert worden ist, ein Zorn der sich nicht mehr aufhalten oder abmildern lässt.

### 3.2. Am 9,4

Und wenn sie in die Gefangenschaft gehen vor ihren Feinden her,  
dort befehle ich dem Schwert, sie zu töten.  
da setze ich [meine Augen] auf sie  
zum Unheil und nicht zum Guten.<sup>16</sup> (Schart)

In der fünften Vision (Am 9,1–4) bekommt Amos den Auftrag auf das Säulenkapitell zu schlagen, so dass das Heiligtum zerstört werden wird (Am 9,1). Das kollabierende Heiligtum wird eine Welle der Zerstörung auslösen, der die Gläubigen, die an diesem Tempel zusammenkommen, zum Opfer fallen werden. Auch in diesem Zusammenhang spielen die Augen YHWHs die entscheidende Rolle. Im Unterschied zu Hos 13,14 werden sie in Am 9 nicht geschlossen, sondern auf „das sündige Königtum“ (Am 9,8) bewusst gerichtet. Gottes Augen werden nicht einfach in passiver Weise registrieren, was in das Sichtfeld tritt. Sie werden sogar dadurch, dass sie auf das Böse fixiert werden, dieses auslöschen.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Die masoretische Vokalisation liest den Singular „mein Auge“, die Septuaginta dagegen den Plural. Der Singular macht im Kontext keinen Sinn, da die Augen immer zusammen operieren müssen, um ein räumliches, wirklichkeitsgetreues Bild zu erzeugen. Was die Masoreten zum Singular greifen ließ, ist unerfindlich.

<sup>17</sup> Die zerstörende Wirkung eines Blickes ist ein Element des Vorstellungskomplexes vom „bösen Blick“, das hier auf Gott übertragen wird. Zum „bösen Blick“ im Alten Testament, vgl. Elliott, Evil Eye.

### 3.3. *Hab 3,6*

Er steht auf und lässt erbeben die Erde;  
 er schaut und lässt erzittern die Völker.  
 Zerschmettert werden die uralten Berge,  
 und bücken müssen sich die uralten Hügel. (ZUR)

In Hab 3,6 findet sich ein Stück einer Theophanieschilderung: Gott richtet seinen Blick auf die Erde und verursacht dadurch ein Erzittern der Nationen. Diese Vorstellung entspricht Am 9,5 insofern, als Gottes Aufmerksamkeit, von der normalerweise eine heilsame Wirkung ausgeht, in diesem Fall eine zerstörerische Wirkung entfaltet. Im Unterschied zu Am 9,5 erstreckt sich diese auch auf die Natur. Dabei gehören die Berge zu den stabilsten Naturgegebenheiten. Damit wird der kategoriale Unterschied zwischen Gott und Mensch eindrücklich klar gemacht.

### 3.4. *Sach 4,10*

Sieben sind es, die Augen des HERRN, sie schweifen über die ganze Erde.  
 (ZUR)

Eine kuriose Vorstellung sei noch notiert, die deutlich macht, wie sehr die Augen YHWHs von menschlichen Augen unterschieden werden. Der Prophet Sacharja sieht in einer Vision einen Leuchter mit zwei Ölbäumen (Sach 4,1–14). Der Leuchter trägt sieben Lampen, diese haben wiederum sieben Schnauzen, so dass sich insgesamt 49 Flammen ergeben, die „die Fülle des Lichts“ repräsentieren.<sup>18</sup> Ein Engel deutet ihm die Lampen als „die sieben Augen YHWHs, die über die ganze Erde schweifen“ (Sach 4,10). Diese Deutung dürfte voraussetzen, dass der Leuchter, wenn alle Lampen brennen, symbolisch für das wohlwollend zugewandte und deshalb Segen verströmende Angesicht YHWHs steht (vgl. etwa Num 6,25). Die Lampen repräsentieren die Augen.<sup>19</sup> So wie die Lampen einzeln von dem Leuchter genommen und z.B. zum Ausleuchten des Weges benutzt werden können, so können analog auch die Augen YHWHs von der Gestalt YHWHs gelöst über die Erde streifen. Die Funktion der Augen lässt sich aus der Sachparallele in 2 Chr 16,9 ablesen: Die Augen YHWHs, die unablässig und unerkannt die Erde durchstreifen, registrieren diejenigen, die sich loyal zu Gott halten, damit ihnen geholfen werden kann. Eine wichtige Hilfe besteht darin, diese vor ihren Feinden zu schützen. Im Hintergrund dieser Vorstellung dürften persische Beamte stehen, die „Augen

<sup>18</sup> Vgl. Keel, JHWH-Visionen, 280.

<sup>19</sup> Vgl. Keel, JHWH-Visionen, 316.

des Königs“ oder „Ohren des Königs“ genannt wurden und die Aufgabe hatten, mit geheimdienstlichen Mitteln regierungsfeindliche Tendenzen in der Bevölkerung aufzuspüren.<sup>20</sup>

#### 4. SCHMECKEN

Bezugnahmen auf den Geschmackssinn begegnen 16 Mal im Zwölfprophetenbuch. Hinzu kommt, dass weder das Lexem טעם, das das Schmecken bezeichnet, noch das Wahrnehmungsorgan, der Gaumen, im Zwölfprophetenbuch vorkommt. Der Geschmackssinn ist aber impliziert, wenn es um Essen und Geschmacksqualitäten geht. Von den Geschmacksrichtungen süß, sauer, salzig oder bitter wird allein der bittere Geschmack erwähnt. Das Bittere, so ist es beim Menschen genetisch fest verankert, ist das Ungenießbare, dasjenige, das das Überleben gefährdet.<sup>21</sup> Deshalb wird Bitteres vom Menschen auch reflexhaft abgelehnt.

##### 4.1. *Hos 12,15*

Efraim hat gereizt (כעס) zu außerordentlicher Bitterkeit,  
aber seine Blutschuld lässt auf ihm lasten  
und seine Schande zahlt ihm zurück sein Herr. (Schart)

Nur an zwei Stellen ist wahrscheinlich der Geschmackssinn Gottes impliziert. Die erste ist Hos 12,15, dort wird festgestellt, dass Efraim „Bitterkeit“ erregt.

Es wird zwar nicht angegeben, welche Person die Bitterkeit betrifft, aber im Duktus des Textes passt es besser, wenn nicht Efraim, sondern Gott selbst „Bitterkeit“ zugeschrieben wird. Dies dürfte nämlich auch der Grund sein, warum Gott zu Strafmaßnahmen greift. Der Grad an Bitterkeit wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Hosea ein neues Wort תמרור erfindet.<sup>22</sup> Das Wort תמרור bezeichnet wohl so etwas wie das Abstraktum „Bitterkeit“. Da es sich dabei um eine amorphe, nicht aus Einzelteilen zusammengesetzte Größe handelt, kann das Wort eigentlich nicht in den Plural gesetzt werden. Trotzdem wird im Text der Plural gebildet! Diese kreative Wortbildung steigert die intendierte Aussage und bezeichnet so etwas wie „außerordentliche Bitterkeit“, die jedenfalls die Kapazität des menschlichen Wahrnehmungsvermögens über-

<sup>20</sup> Oppenheim, *Eyes of the Lord*, 173 erschließt auf Grund von Nachrichten bei Herodot und Xenophon „a sort of royal secret service“.

<sup>21</sup> Siehe etwa Hatt, *Geschmack*, 339.

<sup>22</sup> In Jer 6,26 und 31,15 wird der Begriff ebenfalls benutzt, aber in Hos 12,15 dürfte er das erste Mal gebraucht worden sein.



steigt. Dies wiederum bestätigt, dass tatsächlich die göttliche Geschmacksempfindung im Blick ist.

Die Aussage ist so knapp, dass man nur spekulieren kann, warum es zur Bitterkeit Gottes kommt. Naheliegender wäre es, wenn das unmoralische Verhalten der Israeliten Gottes Gefühle so strapaziert hat, dass Gott eine außerordentliche Bitterkeit aufgestaut hat.

Wenn Gott von Bitterkeit erfüllt ist, dann folgt daraus, dass eine Begegnung des Menschen mit diesem Gott eine äußerst bittere Erfahrung sein muss. In Am 8,10 wird genau ein solcher Gedanke geäußert: Der Tag der Begegnung mit Gott ist ganz und gar beherrscht vom bitteren Geschmack der Totenklage. Und in Zeph 1,14 verwandelt sich der Tag YHWHs, der eigentlich für Israel Rettung bringen sollte, in einen „bitteren Tag“.

#### 4.2. *Mal 1,6–7*

6 Doch ihr habt gesagt:

Wodurch verachten wir denn deinen Namen?

7 Indem ihr untaugliches Brot zu meinem Altar bringt! (Schart)<sup>23</sup>

Die zweite Stelle, an der möglicherweise Gottes Geschmackssinn impliziert ist, findet sich in Mal 1,7. Im Text wird eine Gruppe angeklagt, die Brot zum Altar bringt, das Gott als „kultisch untauglich“ (לֶחֶם מְגַאָּל) abweist. Vorausgesetzt ist, dass die Darbringung der Gaben zum Ziel hat, Gott mit Nahrung zu versorgen. Als Zeichen der Ehrerbietung versteht es sich von selbst, dass diese dem höchsten Standard gerecht werden muss. Im Kontext wird deutlich gemacht, dass der Standard für Gott denjenigen des persischen Statthalters übersteigen muss. Obwohl der Geschmack der Speise nicht erwähnt wird, dürfte er implizit eine Rolle spielen, denn der Geschmack identifiziert den Nährwert und die Gesundheitsverträglichkeit der Speise.<sup>24</sup> Auf der höchsten Qualitätsstufe, die für Gott als angemessen betrachtet wird, spielt sicher auch der Wohlgeschmack eine Rolle.

<sup>23</sup> Übersetzung aus Schart, Maleachi, 50.

<sup>24</sup> Man muss das moderne Geschmacksempfinden deutlich von dem antiken unterscheiden. In einer Lebenswelt, die für die meisten Menschen vermutlich von Unterernährung geprägt war, war sicherlich der Nährwert von eminenter Bedeutung.

## 5. RIECHEN

5.1. *Am 5,21*

Ich hasse, ich verschmähe eure Feste,  
und nicht werde ich eure Festversammlungen riechen. (Schart)

In Am 5,21 kündigt Gott an, dass er die im Rahmen von Feierlichkeiten dargebrachten Opfer Israels nicht mehr „riechen“ wird. Nach dem alttestamentlichen Opferverständnis ist Gottes Riechen der entscheidende Punkt des Opfervollzugs, an dem sich entscheidet, ob Gott ein Opfer annimmt oder nicht. Nur wenn die Prüfung des Geruchs des Opfers positiv ausfiel, so ist die Vorstellung, handelt es sich um einen רִיחַ הַנְּיָחָה „besänftigenden Wohlgeruch“, der dem Opfernden Gottes Wohlwollen zusichert (vgl. etwa Gen 8,21; Lev 1,9.13.17; 26,31).<sup>25</sup>

In Am 5 geht es aber nicht um die Qualität der Opfermaterie, sondern um die Qualität derjenigen, die die Opfer darbringen. Ihr ausbeuterisches Verhalten verletzt die Solidarität, die die Gemeinschaft beherrschen sollte. Produkte, die sich dem Bruch der sozialen Gerechtigkeit verdanken, affizieren den Geruchssinn Gottes. Damit ist erneut das Ineinander von sinnlicher und moralischer Bewertung angesprochen. Gottes Geruchssinn wird durch ungerechte Zustände affiziert, was unmittelbare Folgen für das Sinnes- und Gefühlsleben Gottes hat.

## 6. TASTSINN

Am seltensten wird im Zwölfprophetenbuch der Tastsinn erwähnt. Dies ist nicht ungewöhnlich.<sup>26</sup>

6.1. *Am 9,5*

Und Adonay, YHWH Zebaot,  
der berührt die Erde, und dann schmolz sie  
und es trauern alle ihre Bewohner. (Schart)

<sup>25</sup> Vgl. Gerstenberger, *Leviticus*, 221 charakterisiert die antike Vorstellung: „Man kann sich vorstellen, wie der göttliche Empfänger des Opfers milde gestimmt wird, wenn man das Tierfett mit den alten Herdenbesitzern als das Kostbarste an einem Mahl einschätzt (vgl. 1 Sam 9,24).“

<sup>26</sup> Selbst im Hohen Lied, das häufig die intime Nähe zwischen den Liebenden thematisiert, kommt der Tastsinn relativ zu den anderen Sinnen selten vor, so Schellenberg, *Senses*, 203.

In Am 9,5, einem kurzen hymnischen Stück, findet sich die Aussage, dass Gott „die Erde berührt, so dass sie schmilzt“. Die Vorstellung kann man sich so erklären, dass die Handfläche in besonderem Maße Körperwärme abstrahlt. Im Falle Gottes scheint die Wärme so intensiv zu sein, dass sie selbst Gestein zum Schmelzen bringt. Ganz ohne Krafteinsatz muss festes Material seine Festigkeit aufgeben. Wie in Hab 3,6 ist dabei die ganze materielle Welt im Blick. Damit übersteigt YHWHs Wirkmacht kategorial die Möglichkeiten des Menschen.

## 7. DIE SINNE GOTTES INNERHALB DER KOMPOSITION DES ZWÖLFPROPHETENBUCHS

Das Zwölfprophetenbuch unterscheidet sich von den anderen Prophetenbüchern darin, dass es verschiedene Propheten vereint, die in unterschiedlichen historischen Kontexten aufgetreten sind. Gottes Sinne werden also aus verschiedenen Situationen heraus thematisiert. Dies muss sich nicht zu einer widerspruchslosen Einheit fügen, gleichwohl haben die Herausgeber es so empfunden, dass sich in allen Situationen derselbe Gott offenbart.

Überblickt man die Verteilung der Stellen im Zwölfprophetenbuch, an denen Gottes Sinne erwähnt werden, so ist festzustellen, dass bestimmte Ideen sich nur in bestimmten Textbereichen finden.

Die erste Idee, dass Gott etwas willentlich nicht wahrnehmen, also „nicht hören“, „nicht sehen“, „nicht riechen“ will, findet sich vorwiegend in Hosea und Amos. Zumindest in der Amosschrift werden die Sinne Gottes durch reale physische Objekte affiziert. Gott schaltet die Sinne regelrecht „ab“. Ohne Sensorium ist die Kommunikation zwischen Gott und Israel massiv gestört, ja sie kann sogar unmöglich werden. So kann Gott auch keine Empathie entfalten. Ohne Empathie kann sich auch keine Barmherzigkeit und keine Hilfe entwickeln. Dies wiederum führt dazu, dass Israel harte Folgen für sein Handeln erleiden muss.

Eine zweite Idee ist, dass Gott zwar Missstände in Israel wahrnimmt, darauf allerdings nicht mehr mit der gewohnten Reflexhaftigkeit reagiert. Stattdessen muss der Prophet sich gedulden und auf Gottes Eingreifen warten. Diese Vorstellung findet sich in Hab 1, also in der Sektion des Zwölfprophetenbuchs, die von Juda nach dem Untergang des Nordreichs handelt.

Die dritte Idee zeigt Gottes Sinne in kosmischen Aktivitäten involviert (Hab 3 und Am 9,5). Der transzendente Gott kommt in direkten Kontakt mit der Erde und den Völkern, so dass diese ihre Festigkeit aufgeben: Die Erde schmilzt und die Völker werden erschüttert.

Die vierte Idee imaginiert eine positive Ausrichtung der Aufmerksamkeit. Gott wendet Israel sein Angesicht zu, ja seine Augen durchstreifen sogar kontinuierlich die Erde (Sach 4,10), so dass das Volk Gott um gnädige Zuwendung bitten kann. Gott hört die Klagen derer, die ihm mit Ehrfurcht begegnen, und hilft. Diese Idee findet sich im nachexilischen Teil (Hag, Sach, Mal), nachdem Israel seine Strafe abgebußt und den Tempel wiedererbaut hat.

Im nachexilischen Teil kommt die Frage der Verzögerung der göttlichen Reaktion wieder auf. In Mal 3,13–15 wird das Thema ausgestaltet: YHWH hört die Beschwerden der Gottesfürchtigen, obwohl diese gar nicht an ihn gerichtet sind. Das Hören führt aber noch nicht zu einer vollgültigen Reaktion, denn diese wird erst am Tag YHWHs offenbar. Bis dahin wird aber ein „Buch des Gedenkens“ geschrieben, das die Sinneseindrücke in irgendeiner Weise fest- oder wachhält, auch wenn die traumatische Ersterfahrung vergehen mag.

## 8. REDAKTIONSGESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN

Der kompositionelle Befund lässt sich aus der Redaktionsgeschichte des Buches erklären. Die emphatische Abkehr des Sensoriums Gottes von Israel findet sich nicht nur in den vorexilischen Schriften, sondern zugleich auch in deren ältesten literarischen Schichten, den Vorgängern des D-Korpus, das frühere Versionen der Schriften Hosea, Amos, Micha und Zefanja enthielt.<sup>27</sup>

Die kosmische Dimension der göttlichen Wahrnehmung findet sich in Am 9,5 und Hab 3,6. Beide Texte gehören vermutlich zur selben Schicht, der Hymnen-Schicht, der die Herausstellung des naturüberlegenen, universalen Wesens YHWHs das zentrale Anliegen war.

Die Aussagen über Gottes positiv gerichtete Wahrnehmung, die unter persischer Oberherrschaft zu einer Restitution Israels führt, finden sich innerhalb von Sach 1–8. Diese Schicht bildet die literarische Grundlage des nachexilischen Teils des Zwölfprophetenbuchs.

Blickt man auf die Schriften, die keinen Hinweis auf die Sinne Gottes enthalten, so sind das Joel, Obadja, Sach 9–14 und Jona.<sup>28</sup> Diese Schriften gehören in die letzte Phase der Redaktionsgeschichte. Dass Gottes Sinne in ihnen nicht vorkommen, dürfte kein Zufall sein, sondern Ausdruck einer religiösen Entwicklung hin zu einer transzendenten Gottesvorstellung, die immer stärker zögerte, Gott eine körperliche Wirklichkeitsdimension zuzuschreiben.

<sup>27</sup> Zur Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs siehe Schart, *Entstehung*, 315–317 (tabellarische Übersicht).

<sup>28</sup> In Sach 9,8 und 12,4 finden sich zwei spätere Nachträge.

## 9. SCHLUSS

Die Autoren und Redaktoren des Zwölfprophetenbuchs haben Gott ein reiches Inventar an Sinneswahrnehmungen zugeschrieben. Diese anthropomorphen Aussagen sind selbstverständlicher Bestandteil der Vorstellungswelt der antiken Menschen. So sehr viele der Aussagen rhetorisch zugespitzte Mittel sind, um das Unsagbare oder das Unvorstellbare so anschaulich zu imaginieren, dass sie die Leserschaft existentiell treffen, so sehr beanspruchen sie auf der anderen Seite, Gottes Wahrnehmen und Handeln real zu beschreiben.<sup>29</sup> Die alttestamentlichen Autoren hatten gleichwohl ein klares Bewusstsein darüber, dass die Übertragung menschlicher Begriffe auf Gott auch unangemessen ist. Inmitten aller Ähnlichkeit zwischen menschlichen und göttlichen Sinnen, haben sie auch die Unähnlichkeit deutlich zur Geltung gebracht, etwa durch die Naturmächtigkeit (Am 9,5; Hab 3,6) oder die Unanschaulichkeit von Bildern (z.B. die sieben Augen YHWHs in Sach 4,10) oder die Bildung neuer Begriffe („außerordentliche Bitterkeit“ in Hos 12,15). In Hos 11,9 ist die Differenz sogar in einer Art antithetisch geformter Selbstvorstellung explizit festgehalten: „Eine Gottheit (לֵאלֹהִים) bin ich und nicht ein Mann.“<sup>30</sup>

Die redaktionsgeschichtliche Verankerung der Aussagen zeigt aber auch, dass die Anthropomorphismen in den späten Redaktionsphasen zahlenmäßig weniger werden und qualitativ der Idee der Transzendenz Gottes mehr Raum geben. Dieser Tendenz folgen auch die griechischen Übersetzer, die allzu massive anthropomorphe Aussagen im Zuge der Übersetzung eliminieren. Die moderne Theologie, die durch die neuzeitliche Atheismus-Diskussion gegangen ist, ist auf diesem Weg weitergegangen. In der Gotteslehre auf anthropomorphe Vorstellungen vollständig zu verzichten, kann aber auch der modernen Theologie nicht gelingen, weil die menschliche Vernunft grundsätzlich an die sinnlich wahrnehmbare Welt gebunden bleibt.<sup>31</sup> Die historisch-kritische Interpretation hat sich zunächst einmal in die Stärke der antiken Vorstellungen zu stellen und deren Wahrheitsmomente zu ermitteln.<sup>32</sup> Dies ist umso mehr gefordert, als der moderne westliche, säkularisierte Mensch zunehmend verunsichert ist, ob die eigene naturwissenschaftlich-technisch dominierte Zivilisation der einzige universal gültige Maßstab zur Beurteilung von religiösen Vorstellungen sein kann.

<sup>29</sup> Zum Realitätsgehalt von Metaphern siehe Schart, *Gestalt YHWHs*, 34–36.

<sup>30</sup> Vgl. Fischer, *Gott als Figur*, 156 und 181, der vermutet: „Hier fügt sich auch die Beobachtung ein, dass bei Anthropomorphismen Körperteile nur in verblassten Metaphern Verwendung finden, so dass figürlicher Missbrauch ausgeschlossen werden kann.“

<sup>31</sup> Vgl. etwa Jüngel, *Anthropomorphismus*, 110–131.

<sup>32</sup> Vgl. Schart, *Gestalt YHWHs*, 26–43. Neuere Arbeiten auf diesem Gebiet sind etwa Avrahami, *Senses*; Wagner, *God's Body*; Jeremias, *Zorn und Schellenberg / Krüger, Sensory Profiles*.

Die alttestamentlichen Autoren zeigen einen Gott, der intrinsisch mit dem sinnlichen Erfahrungsraum des Menschen und seiner körperlichen Selbsterfahrung verwoben ist.<sup>33</sup> Gott ist demnach ein Gott der Nähe, der das gesamte Leben durchwirkt. Gottes Sensorium ist sehr sensibel. Deshalb nimmt Gott Dinge wahr, gegenüber denen Menschen bereits abgestumpft oder lethargisch sind. Die Autoren arbeiten auch die reflexhafte Reaktion Gottes auf bestimmte sinnliche Stimuli heraus: YHWH kann sich Sinneseindrücken, die ihn belästigen oder „verbittern“ (Hos 12,15), nicht entziehen. YHWH wird darauf auch reagieren, auch wenn dem Propheten der Zeitverzug für eine Spontanreaktion zu lange erscheinen mag. Auf keinen Fall wird YHWH einfach vergessen, was er wahrgenommen hat. Dazu ist die Verbindung mit Israel und der gesamten Schöpfung zu eng. Gottes Sensorium ermöglicht ihm ein tiefes Mitgefühl mit seinen Geschöpfen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Avrahami, Yael, *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible* (LHB 545), New York 2012.
- Elliott, John Hall, *Beware the Evil Eye. The Evil Eye in the Bible and the Ancient World*, vol. 3: *The Bible and Related Sources*, Eugene 2016.
- Fischer, Stefan, *Gott als Figur prophetischer Rede. Eine Analyse göttlicher Ich-Reden im Zwölfprophetenbuch*, in: Ute E. Eisen / Ilse Müllner (Hg.), *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS 82), Freiburg i.Br. 2016, 150–186.
- Gerstenberger, Erhard S., *Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6)*, Göttingen 1993.
- Handwerker, Hermann O., *Allgemeine Sinnesphysiologie*, in: Robert F. Schmidt / Hans-Georg Schaible (Hg.), *Neuro- und Sinnesphysiologie*, Heidelberg 2006, 182–202.
- Hatt, Hanns, *Geschmack*, in: Robert F. Schmidt / Hans-Georg Schaible (Hg.), *Neuro- und Sinnesphysiologie*, Heidelberg 2006, 328–339.
- Jeremias, Jörg, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt104), Neukirchen-Vluyn 2009.
- Jüngel, Eberhard, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, in: idem (Hg.), *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 3* (BEvT 107), München 1990, 110–131.
- Keel, Othmar, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84 / 85), Stuttgart 1977.

<sup>33</sup> Vgl. Schart, *Gestalt YHWHs*, 39–41.

- Leung Lai, Barbara M., *Through the 'I'-Window. The Inner Life of Characters in the Hebrew Bible* (HBM 34), Sheffield 2011.
- Nogalski, James Dominic, *God in the Book of the Twelve*, in: Julia M. O'Brian (Hg.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, Oxford 2021, 103–116.
- Oppenheim, A. Leo, *The Eyes of the Lord*, *JAOS* 88 (1968), 173–180.
- Schart, Aaron, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin / New York 1998.
- , *Die „Gestalt“ YHWHs. Ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentlicher Rede von Gott*, *ThZ* 55 (1999), 26–43.
- , *Maleachi. Internationaler Kommentar zum Alten Testament / International Commentary on the Old Testament*, Stuttgart 2020.
- Schellenberg, Annette, *Senses, Sensuality, and Sensory Imagination. On the Role of the Senses in the Song of Songs*, in: eadem / Thomas Krüger (Hg.), *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East* (MANE 25), Atlanta 2019, 199–214.
- , / Krüger, Thomas (Hg.), *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East* (MANE 25), Atlanta 2019.
- Wagner, Andreas, *God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*, New York 2018.

# SCHRIFTEN





## GEBET UND STREIT\*

Wie Psalmen von Konflikten erzählen – am Beispiel von Ps 44

Nina BEERLI

### 1. EINLEITUNG

Konflikte spielen im gesamten Psalter eine zentrale Rolle. Doch warum ist das so? Warum tauchen Gegner auch da auf, wo sie nicht so recht in den unmittelbaren Kontext hineinpassen (vgl. z.B. Ps 104; 139)? Zugleich fällt auf, wie im heutigen Gebrauch der Psalmen oft gerade die Stellen ausgelassen werden, die den Umgang mit Gegnern thematisieren. Offenbar lösen diese Textpassagen ein Unbehagen aus, das wohl zu einem nicht geringen Teil mit der überaus positiven Einschätzung des Psalters als kleiner Bibel, als Lebens- und Glaubensbuch des Gottesvolkes und als Gebets- und Meditationsbuch für den Einzelnen zu tun hat.<sup>1</sup> Die Beurteilung der Feind- und Gegnertexte schwankt zwischen ihrer Verurteilung als vor- und damit unter-christlichen Texten und dem Versuch ihrer Rehabilitierung als Texte, die einen Ausweg aus der Gewalt eröffnen, indem sie den unterdrückten Israeliten ein scheinbar harmloses Ventil für Gewaltphantasien gegenüber den oftmals brutalen Oberherren bieten.<sup>2</sup>

Gegner im Psalter wurden in der bibelwissenschaftlichen Forschung schon früh und immer wieder thematisiert.<sup>3</sup> Wegweisend war Othmar Keels Studie *Feinde und Gottesleugner* aus dem Jahr 1969. Keel untersucht die verschiedenen Feindbezeichnungen in den Individualpsalmen und zeigt Muster und Vorstellungen auf, die hinter den Feindschilderungen stecken. Erstmals werden die Aussagen über und von Gegnern des Beters nicht primär im Hinblick auf ihre Identität betrachtet. Keel geht es nicht um die Identifizierung der Gegner als historische Persönlichkeiten, sondern vielmehr um die Aussageabsichten, die die Psalmschreiber mit ihrer spezifischen Darstellung der Gegner verfolgten sowie um die

\* Der vorliegende Artikel steht in engem Zusammenhang mit meinem, von Thomas Krüger betreuten, Dissertationsprojekt. Ich danke Thomas Krüger für seine kompetente Begleitung, sein konstruktives Feedback und den immer wieder anregenden Gedankenaustausch.

<sup>1</sup> Siehe dazu das Vorwort zu den Psalmen in der revidierten Einheitsübersetzung oder auch Müller, Psalmen.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Diskussion Zenger, Rache.

<sup>3</sup> Als einer der Ersten widmete sich der Frage nach den Gegnern de Wette, *Commentar*. Ausführlichere Forschungsüberblicke finden sich z.B. bei Dhanaraj, *Significance*, 2–23; Van der Velde, *Psalm 109*, 6–56; Riede, *Netz*, 3–15 (hier mit Schwerpunkt auf der Bildwelt der Psalmen). Einen Überblick über die gegenwärtigen Tendenzen, Fragestellungen und Herangehensweisen an die Frage nach den Gegnern im Psalter bieten Liess / Schnocks (Hg.), *Gegner*.

den Feindschilderungen zugrundeliegenden Feindbilder der Verfasser der Psalmen.

In der Forschung nach Keel wurden vor allem einzelne Feindbilder näher untersucht oder der Akzent wurde auf bestimmte literarische Formen und Bilder gelegt.<sup>4</sup> Dabei hat die Frage, wie Beter, Gegner und Gott in einem Text interagieren, eine stark untergeordnete Rolle gespielt. An diesem Punkt setzt der vorliegende Artikel an, indem nach dem konflikthaften Zusammenspiel der Akteure Beter (bzw. Beterin), Gegner und Gott und nach der Dynamik der in den Psalmen geschilderten Konflikte gefragt wird. Nicht mehr nur die Gegner mit ihren Eigenschaften und ihrem Handeln stehen im Fokus, sondern die Interaktionen der verschiedenen an einem Konflikt beteiligten Parteien. Es wird aufgezeigt, welche Akteure an einem Konflikt beteiligt sind, ob und welche Parteien miteinander koalieren, welche Streitpunkte verhandelt werden, wie ein Konflikt verläuft und welche Konfliktregelungsstrategien zum Tragen kommen.

## 2. METHODIK

Konflikte begegnen im Psalter in Form breit ausgestalteter Konfliktverläufe, aber auch in Form subtiler, manchmal kaum wahrnehmbarer Andeutungen.<sup>5</sup> Für die Konfliktanalyse sind daher unterschiedliche Kategorisierungen und Untersuchungsparameter zu entwickeln.

Die soziologische Konfliktforschung, auf deren Erkenntnisse für die methodologischen Grundlegungen zurückgegriffen wird, arbeitet mit dem Begriff des *sozialen Konflikts* und geht von den Konfliktparteien als sozial Handelnde aus.<sup>6</sup> Grundsätzlich gilt, dass soziale Konflikte „in der Interaktion unterschiedlicher Akteure auftreten.“<sup>7</sup> Soziale Konflikte sind demnach „Auseinandersetzungen

<sup>4</sup> Zu Feindschädigungsaussagen vgl. Van der Velden, Psalm 109; zu direkten Feindzitate vgl. Jacobson, Many sowie Neuber, Affirmation, die in ihrer Dissertation die direkten Reden der Feinde in den Psalmen 9/10 und 73 behandelt. Zur Freund-Feind-Thematik vgl. Bauks, Feinde und zur Feindmetaphorik Riede, Netz.

<sup>5</sup> Konfliktfrei sind nur 18 von 150 Psalmen, nämlich Ps 29; 67; 84; 87; 93; 98; 100; 111; 113; 114; 117; 122; 128; 131; 133; 134; 148; 150. Es erstaunt kaum, dass konfliktfreie Psalmen verstärkt gegen Ende des Psalters auftreten. Dies entspricht der Bewegung des Psalters von der Klage zum Lob und von der Konzentration auf den Einzelnen und Israel hin zur Öffnung auf die ganze Welt. Vgl. Hossfeld / Zenger, Psalmen 1, 11.23; Weber, Werkbuch 3, 200–201; Janowski, Tempel, 290–293.304; Schnocks, Psalmen, 55; vgl. auch Frank-Lothar Hossfeld im Vorwort zu Berges / Bremer / Steiner, Theologie, 10–11.

<sup>6</sup> In der Soziologie wird „die ausführende Einheit einer sozialen Handlung“ als Akteur bezeichnet. Der Begriff kann sowohl auf Einzelpersonen (individuelle Akteure), auf Personengruppen (kollektive Akteure) als auch auf Organisationen (korporative Akteure) angewandt werden. Siehe dazu Sachweh, Akteur, 25.

<sup>7</sup> Thiel, Konflikte, 5–6; vgl. auch Bonacker / Imbusch, Begriffe, 69.

zwischen zwei oder mehreren Individuen oder Gruppen,<sup>8</sup> wobei die am Konflikt beteiligten Parteien Positionen vertreten, die miteinander unvereinbar sind.

Eine Durchsicht einschlägiger Überblicks- und Einleitungsliteratur zur Konfliktforschung zeigt, dass der Begriff des sozialen Konflikts sehr unterschiedlich definiert und verwendet wird.<sup>9</sup> Ich gehe von folgendem Konfliktbegriff aus: Ein Konflikt besteht, wenn mindestens eine Partei bemerkt, dass unvereinbare Positionen vorliegen, realisiert, dass diese für sie negative Auswirkungen haben könnten, und aufgrund dessen ihr Verhalten gegenüber der anderen Partei anpasst.<sup>10</sup> Aus den unvereinbaren Positionen ergeben sich die Konfliktursache(n) sowie die im Konflikt zur Sprache kommenden Konfliktobjekte.

Aufgrund des oben Gesagten lassen sich drei Kriterien ableiten, die erfüllt sein müssen, damit die Beschreibung und vergleichende Analyse von Konflikten im Psalter möglich sind:<sup>11</sup>

- Es werden nur Konflikte untersucht, in denen mindestens zwei Akteure (Individuen oder Gruppen) auftreten. Wenn Gott den Beter vor „Übeln“ oder „Bedrängnissen“ bewahrt, dann lässt sich allenfalls vermuten, dass im Hintergrund eine konkrete Konfliktsituation steht. Da hier jedoch keine Akteure greifbar sind, lässt sich eine solche Konfliktsituation nicht auswerten.
- Konfliktobjekte, also die zur Debatte stehenden Themen, sind identifizierbar. Zu Beginn eines Konflikts fallen Konfliktobjekt(e) und Konfliktursache(n) meist in eins. Da Konflikte sich in ihrem weiteren Verlauf oft ausweiten oder die Konfliktthematik sich verschiebt, können die ursächlichen Konfliktobjekte aus dem Blick geraten und neue bzw. weitere Konfliktobjekte ins Zentrum rücken.

<sup>8</sup> Balla, Konflikttheorie, 281.

<sup>9</sup> Einen Überblick über unterschiedliche sozialwissenschaftliche Konflikttheorien sowie über unterschiedliche Konfliktbegriffe bietet Bonacker, Konflikttheorien. Mal wird der Konfliktbegriff als Oberbegriff für alle möglichen Konfliktarten (oft mit Ausnahme intrapersonaler Konflikte) verwendet, mal wird er als eine Konfliktart unter vielen genannt. Für Letzteres vgl. z.B. Dallmann, Konflikt/Konflikttheorie, 864–865, wo zwischen intrapersonalen, interpersonalen, sozialen und internationalen Konflikten unterschieden wird.

<sup>10</sup> Vgl. Meyer, Konfliktregelung, 28–29. Siehe auch Messmer, Konflikt, 5: „Alles, was als Konfliktwirklichkeit den Status einer empirischen Tatsache erhält, muss durch das Nadelöhr wechselseitig aufeinander bezugnehmender Kommunikation hindurchgeschleust werden. Nur so ist sichergestellt, dass ein anderer die Unvereinbarkeit wahrnehmen, sich darauf einlassen und entsprechend darauf reagieren kann [...] Es gibt keinen Konflikt ohne Kommunikation.“

<sup>11</sup> Vgl. auch Imbusch, Konflikte, 150: „Seriöse K.-Analysen untersuchen [...] neben dem K.-Gegenstand noch die K.-Geschichte, die K.-Ursachen, die Art und Zahl der K.-Parteien, den konkreten K.-Austrag sowie die K.-Regelungsformen.“

- Ein Konfliktverlauf ist ersichtlich bzw. nachvollziehbar. Dieser muss jedoch nicht den gesamten Verlauf von Beginn bis Abschluss eines Konfliktes umfassen. Oft wird in einem Text nur ein Ausschnitt aus einem bereits länger andauernden Konflikt geschildert.

Die Untersuchung von Konflikten wird nicht vom Vorhandensein bestimmter Bezeichnungen und Begriffe abhängig gemacht, denn Konflikte begegnen auch da, wo eine typische Gegnerterminologie fehlt. Gegenüber der Konzentration auf eine bestimmte Begrifflichkeit erlaubt eine an Akteuren, Konfliktobjekten und -verläufen orientierte Herangehensweise eine viel breitere Perspektive.

Im Folgenden wird das Vorgehen der Konfliktbeschreibung am Beispiel von Ps 44 aufgezeigt, der ein tiefgehendes Zerwürfnis zwischen Gott und seinem Volk schildert.

### 3. KONFLIKTANALYSE AM BEISPIEL VON PSALM 44

#### 3.1. Überblick

Psalm 44 ist exemplarisch für einen durch das Muster *Zuwendung – Abwendung* geprägten Konflikt.<sup>12</sup> In solchen Konflikten wendet sich eine Partei von der anderen ab. Die Abwendung kann die Meidung und Ignorierung der anderen Partei bedeuten, sie kann sich aber auch in Form einer feindlichen und gewalttätigen Zuwendung äußern. In Ps 44 kommen beide Aspekte zum Tragen.

Gunkel bezeichnet den Psalm als ein „Musterbeispiel eines Volksklagepsalms bei Feindesbedrängnis.“<sup>13</sup> Der Psalm lässt sich in drei Teile gliedern: Auf die Heilsvergegenwärtigung und das Vertrauensbekenntnis – das zugleich auch schon Bitte ist<sup>14</sup> – in V. 2–9 folgen in V. 10–24 ein Klagegebet und in V. 25–27 ein eindringlicher Appell an Gott. Es lässt sich für den Psalm eine Bewegung

<sup>12</sup> Die Untersuchung der in den Psalmen geschilderten Konflikte zeigt, dass immer wieder die gleichen *Motive* zur Sprache gebracht werden. Diese Konfliktmotive können prinzipiell ganz verschieden kombiniert werden, das Auftauchen der meisten Motive ist aber jeweils mit einem bestimmten Kontext verbunden. Entsprechend begegnen bestimmte Motivkombinationen immer wieder in der gleichen oder in sehr ähnlicher Form, wodurch wiederkehrende Konfliktverläufe entstehen. Die Art und Weise, wie ein Konflikt ausagiert wird, ist folglich nicht zufällig, sondern beruht auf bestimmten Motiven, Handlungs- und Verhaltensmustern. Diese wiederkehrenden Kombinationen werden als *Konfliktmuster* bezeichnet. Für die genaue Beschreibung von Konfliktmustern und -motiven ist die Dissertation abzuwarten. Hier seien nur die Namen der identifizierten Konfliktmuster genannt: *Angriff – Abwehr*, *Zuwendung – Abwendung*, *Schuld – Strafe – Vergebung*, *Anklage – Urteil / Prüfung – Beurteilung*. Die Benennung der Konfliktmuster orientiert sich grob am jeweiligen Konfliktverlauf.

<sup>13</sup> Gunkel, Psalmen, 184.

<sup>14</sup> Dies zeigt sich insbesondere in V. 5b; vgl. Hossfeld / Zenger, Psalmen 1, 271.

von der Vergangenheit über die Gegenwart hin zur Zukunft feststellen, allerdings ohne dass sich dabei die drei Hauptteile auf jeweils eine der drei Dimensionen festlegen ließen:<sup>15</sup> Während der erste Hauptteil durch einen Rückblick auf die Vergangenheit geprägt ist, zum Ende hin den Blick auf die Gegenwart der Betenden schwenkt und mit dem Lobversprechen in V. 9 den Blick in die Zukunft weitet, fokussiert die Klage ganz auf die gegenwärtige und die unmittelbar zurückliegende Zeit. Der abschliessende Bitteil nimmt die Gegenwart und Zukunft der Betenden in den Blick.

Im Psalm wechseln sich Singular („ich“, V. 5.7.16–17) und Plural („wir“, V. 2–4.6.8–15.18–27) ab. Der Numeruswechsel führte in der Forschung zur Vermutung, dass ein Wechsel zwischen Vorbeter und Gemeinde stattfindet<sup>16</sup> bzw. dass in den im Singular formulierten Textteilen ein Sprecher stellvertretend für das ganze Volk zu Wort komme.<sup>17</sup>

Für die Einheitlichkeit des Psalms werden insbesondere die starken Kontraste angeführt, die den Psalm prägen und ihm seine „rhetorical power“ verleihen.<sup>18</sup> Auf der anderen Seite werden in der Heilsvergegenwärtigung und im Vertrauensbekenntnis (V. 2–9) angesprochene Themen in V. 10–27 nicht wieder aufgenommen bzw. weitergeführt. Weil zudem umgekehrt Motive aus dem zweiten (V. 10–24) und dritten Hauptteil (V. 25–27) im ersten Hauptteil fehlen, wird vermutet, V. 2–9 habe zunächst als eigenständiger Psalm vorgelegen.<sup>19</sup> Die Frage, welche anderen Erkenntnisse sich bei einer unabhängigen Untersuchung von V. 2–9 und V. 10–27 ergeben, ist berechtigt. Ihre Bearbeitung kann jedoch im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden. Ausgangspunkt und Grundlage für die hier gebotene Untersuchung der Konfliktsituationen in Ps 44 ist die Gestalt des Psalms, wie sie in der BHS vorliegt.

Inhaltlich geht es in Ps 44 um die Beziehung zwischen den Betenden und Jhwh, deren Qualität und (Fort-)Bestehen durch die Erfahrung militärischer Niederlagen, Unterdrückung, Beraubung, Deportation und Tod infrage gestellt wird. In der Heilsvergegenwärtigung (V. 2–4) und im Vertrauensbekenntnis (V. 5–9) wird das Verhältnis zwischen Jhwh und den Vorfahren bzw. den Betenden äußerst positiv gezeichnet. Geprägt ist dieses Verhältnis durch die Zuwendung

<sup>15</sup> Vgl. Zenger, *Erhebe*, 297.

<sup>16</sup> Vgl. Gunkel, *Psalmen*, 185; Kraus, *Psalmen*, 480.

<sup>17</sup> Aufgrund des Inhalts der im Singular formulierten Textteile wird als Sprecher gelegentlich der König angenommen, vgl. Weber, *Werkbuch* 1, 205; Hossfeld / Zenger, *Psalmen* 1, 271–272. Letztere weisen die im Singular verfassten Textteile einer späteren redaktionellen Bearbeitung zu. Hakkam, *Psalms*, 343 weist darauf hin, es könne sich beim Ich auch um den (Ober-)Befehlshaber handeln; ähnlich Déclaisse-Walford / Jacobson / Tanner, *Psalms*, 412.

<sup>18</sup> Crow, *Rhetoric*, 401. Crow will allerdings die Möglichkeit einer mehrstufigen Entstehungsgeschichte nicht ganz ausschließen. Klar für die Einheitlichkeit des Psalms votiert Weber, *Werkbuch* 1, 205–206.

<sup>19</sup> Vgl. Hossfeld / Zenger, *Psalmen* 1, 271; so auch Steiner, *Psalm* 44, 333–335.

Jhwhs zu den Menschen einerseits und durch das feste Vertrauen der Menschen auf Jhwhs Hilfe andererseits. Die Beziehung zwischen Jhwh und den Vorfahren bzw. Betenden hat auch Folgen für die umliegenden Völker, denn Jhwhs Unterstützung für die einen bedingt den Schaden der anderen.<sup>20</sup> Im zweiten und dritten Hauptteil präsentiert sich eine völlig andere Situation. Jetzt sind die Betenden aufgrund der Abwendung Jhwhs der Willkür der benachbarten Völker ausgeliefert und nur die erneute Zuwendung Gottes, um die in V. 24–27 eindringlich gebeten wird, kann das Elend und die Not der Betenden wenden.

Achtet man auf die im Psalm aufgenommenen Wortfelder, ergeben sich Hinweise auf die für den Psalm wichtigen Themen. Mehrmals werden die Themen Zeit (יום, קדם, עולם, נצח) und göttliche Hilfe (ישע, ישועה, עזרה, פדה, חסד, רצה) aufgenommen. Eine wichtige Rolle spielen auch Tod und Todesnähe (צאן מאכל, שחיה לארץ, שחיה לעפר, לחץ, עני, צאן טבחה, צלמות, מקום תנים). Dass der Psalm vom Thema Konflikt beherrscht wird, ist schon aufgrund der zahlreichen und vielfältigen Gegnerbezeichnungen und -beschreibungen naheliegend (לאמים, גוי, צר, קום, שנה, שכן, סביב, נקם, אל זר, איב, אל זר). Im Vordergrund der im Psalm geschilderten Konfliktsituationen stehen die Motive Abwendung (סתר, שכח, זנח, שקר, זרה, שסה, צבא, קשת, בוס, נגח, ימין, זרוע, חרב, ירש), Krieg (נפרש כפינו, נטה, סוג, דכה, הרג) sowie Scham und Spott (חרפה, לעג, חרפה, משל, קלס, לעג, חרפה, בוש, גדף, חרף, כלם, בוש, גדף, חרף).

### 3.2. Konfliktparteien

Hauptakteure sind Gott, der bis auf eine Ausnahme in V. 24 (Adonaj) immer als Elohim bezeichnet wird, und die Betenden. An einigen Stellen (V. 5.7.16–17) tritt an die Position der Betergruppe ein Sprecher-Ich. Daneben kommen weitere aktive und passive Akteure in den Blick:

Erwähnt werden die Ahnen der Betenden (V. 2–4) sowie die Kriegsleute (V. 10). Betergruppe, Sprecher-Ich, Ahnen und Kriegsleute haben alle eine Afinität zum bzw. sind alle Teile des in V. 5.13 erwähnten Gottesvolks.<sup>21</sup>

Ihnen gegenüber stehen die Völker (לאמים, גוים), wobei damit sowohl die Gegenspieler der Ahnen als auch die Gegner der Betenden bzw. des Gottesvolks gemeint sind. Im Gegenüber zu den Ahnen sind mit den Völkern die ursprünglichen Bewohner des Landes gemeint, die von Gott vertrieben werden. Geht es um die aktuelle Situation der Betenden, wird bei der gegnerischen Gruppe noch

<sup>20</sup> Vgl. Maré, Honour, 5.

<sup>21</sup> Hossfeld / Zenger, Psalmen 1, 275–276 beziehen die Nennung Jakobs in V. 5 vorsichtig auf den durch die Assyrer verursachten „Landverlust, insbesondere des alten Territoriums der Nordstämme.“

weiter differenziert. Die Gegner werden näher beschrieben als politisch-militärische Gegner (V. 6.8, צר), als Aufständische (V. 6, קום) und Hasser (V. 8, שונא) sowie als Nachbarn (V. 14, שכן, סביב). Wo das Sprecher-Ich in den Vordergrund tritt und das Gegnermotiv aufnimmt (V. 16–17), wird vom Gegner als dem Gegner eines Einzelnen (איב) gesprochen. Dabei steht nicht mehr der militärisch-politische Aspekt im Vordergrund, sondern der Gegner wird näher beschrieben als Spötter (חרף), Höhner (גדף) und Rachsüchtiger (נקם).

In V. 21 wird im Irrealis eine Abwendung der Betenden von Gott thematisiert, wobei auch eine andere/fremde (זר) Gottheit erwähnt wird. Die fremde Gottheit spielt jedoch keine aktive Rolle und ihre Erwähnung dient in erster Linie der Illustration des Abwendungskonflikts zwischen Gott und Betenden.

### 3.3. Konfliktobjekte

Im Vordergrund steht der Abwendungskonflikt zwischen Gott und der Betergruppe bzw. des Sprecher-Ichs. Beide Akteure sprechen zugleich auch stellvertretend für das Gottesvolk, das – genau wie Ahnen und Kriegersleute – keine aktive Rolle spielt. Beherrschender Streitpunkt ist die (aus Sicht der Betenden) unrechtmäßige Abwendung Gottes von seinem Volk.

Da Gott auch direkt an den konflikthaften Situationen unter den Menschen beteiligt ist, hat seine Abwendung drastische Folgen.<sup>22</sup> Konnte das Gottesvolk – zuerst in Person der Ahnen, dann in Person der Betergruppe bzw. des Sprecher-Ichs – dank der Hilfe Gottes gegen die menschlichen Gegner erfolgreich bestehen und sie nicht nur unterwerfen, sondern sogar vernichten (V. 6, גגח, בוס), kehren sich die Verhältnisse mit der Abwendung Gottes radikal um. Jetzt bleiben die Kriegersleute des Gottesvolks ohne Kriegsglück und unterliegen den militärischen Gegnern. Die Folgen sind nicht nur physischer, sondern auch psychischer Natur: Neben Plünderung, Gewalt, Tod und Deportation erleiden die Unterlegenen auch Verspottung und Beschämung und damit Entwürdigung.<sup>23</sup> Im Konflikt unter den Menschen rücken damit die Frage nach der Vorherrschaft der einen Partei über die andere sowie damit zusammenhängend der Kampf um das (Über-)Leben der am Konflikt beteiligten Parteien ins Zentrum.

<sup>22</sup> Aufgrund des Textes lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob *zuerst* die Tatsache der Abwendung Gottes wahrgenommen wird und *erst dann* die militärischen Niederlagen geschehen, oder ob die Betenden von den erfahrenen militärischen Niederlagen auf die Abwendung Gottes schließen. Für Letzteres votiert Seybold, Psalmen, 182 sowie – Seybold folgend – Steiner, Psalm 44, 325.

<sup>23</sup> Vgl. Maré, Honour, 6–7.



### 3.4. *Konfliktverlauf*

Aufgrund des oben Gesagten ist bereits klar geworden, dass in Ps 44 mehrere Konfliktsituationen miteinander verwoben sind bzw. sich gegenseitig bedingen. Mit dem zentralen Konflikt zwischen Gott und seinem Volk hängt die Umkehrung der Verhältnisse in der schon länger andauernden Auseinandersetzung unter den Menschen zusammen. Letztere wird im Psalm als eine Folge der Abwendung Gottes interpretiert.

Die Schilderung des Konfliktverlaufs setzt ein mit einem Rückblick (V. 2–4) auf eine längst vergangene Zeit. Damals stand Gott auf der Seite der Ahnen der Betenden und kämpfte für sie gegen die Völker. Es handelte sich bei diesem Konflikt um einen Abwehrkonflikt. In Abwehrkonflikten tritt Gott als Verteidiger für die Seinen auf und beschützt sie vor ihren Gegnern bzw. macht die Gegner unschädlich, sodass sie – vorläufig oder permanent – keine Gefahr mehr darstellen.

An den Rückblick schließt sich in V. 5–9 die Zuversichtsäußerung der Bettergruppe und des Sprecher-Ichs auf Gottes andauernde Hilfe in der Auseinandersetzung mit den jetzigen Gegnern an. Auch hier geht es um einen Abwehrkonflikt im militärisch-politischen Bereich und darum, dass Gott sich als Verteidiger für die Betenden einsetzt und sie vor ihren Angreifern beschützt. Während im Abwehrkonflikt zwischen Gott, Ahnen und Gegnern die Ahnen keine aktive Rolle spielten und den Konflikt mehrheitlich aus einer Zuschauerrolle verfolgten, nehmen die Betenden in V. 5–9 jedoch eine aktive Rolle ein: Ermächtigt und befähigt von Gott kommen sie selber in die Lage, gegen ihre Gegner vorzugehen und sie unschädlich zu machen. Dennoch ist klar, dass die Betenden ohne Gottes Hilfe nichts erreichen können – dies wird schon in V. 4 im Blick auf die Ahnen explizit festgehalten.

Ab V. 10 stellt sich die Situation der Betenden völlig anders dar. Gott hat die Seinen verstoßen. Mit dem Verb *נז* wird „die einseitige Aufkündigung einer Beziehung ausgedrückt.“<sup>24</sup> Mit seiner Abwendung lässt Gott die Seinen schutzlos zurück und setzt sie der Willkür ihrer menschlichen Gegner aus. Gegen diese Preisgabe durch Gott klagen die Betenden, denn Gott wendet sich aus ihrer Sicht zu Unrecht von ihnen ab. Abwendung und daraus folgende Preisgabe an die Gegner wären dann legitim, wenn die Betenden gegenüber Gott schuldig geworden wären (vgl. V. 18–19, 21–22). Doch die Betenden haben Gott beständig die Treue gehalten und sich – nach eigener Überzeugung – nichts zuschulden kommen lassen.

<sup>24</sup> Hossfeld / Zenger, Psalmen 1, 276. Vgl. auch Ringgren, *נז*, 620. Das Lexem begegnet noch in Ps 43,2; 60,3.12; 74,1; 77,8; 88,15; 89,39; 108,12.

Die Gründe, die zur Abwendung Gottes geführt haben, bleiben im Dunkeln, und so bleibt es für die Betenden letztlich unverständlich, weshalb Gott sie und mit ihnen sein ganzes Volk preisgibt.<sup>25</sup> Die Betenden gehen davon aus, dass Gott sich nicht nur von ihnen abwendet und sie meidet, sondern sie auch bewusst Leid und Tod aussetzt und ihre Unterdrückung und zumindest partielle Vernichtung durch ihre menschlichen Gegner aktiv fördert. In V. 12.23 beschreibt sich die Betergruppe im Bild des Viehs, das von Gott zur Schlachtbank geführt wird. Das Bild vom Kleinvieh setzt die Vorstellung des Anführers als einem (guten) Hirten voraus, der für „Versorgung, Schutz und Ordnung seiner (Untertanen-) Gesellschaft“<sup>26</sup> verantwortlich ist. Allerdings ist der Hirte nicht nur für die Versorgung und Pflege der ihm anvertrauten Tiere zuständig, sondern auch für deren Schlachtung. Das Volk sieht sich in der Rolle der zur Schlachtung bestimmten Tiere, die, nicht mehr geschützt vom Hirten, dem Tod wehrlos ausgeliefert sind.<sup>27</sup> Am Beispiel von Ps 44 zeigt sich, dass Gottes Abwendung nicht nur als Rückzug und Meidung verstanden wird, sondern auch als gewalttätige Zuwendung.<sup>28</sup>

### 3.5. Konfliktregelung<sup>29</sup>

Gottes Handeln ist für die Betenden nicht nachvollziehbar.<sup>30</sup> Aus ihrer Sicht ist es Gott, der sich in rechtsbrecherischer Weise verhält und den mit seinem Volk geschlossenen Bund bricht. Dennoch wenden sie sich ihrerseits nicht von ihm ab, sondern halten am Bund mit Gott fest. In V. 24–27 wird Gott in einem eindringlichen Appell darum gebeten, endlich einzugreifen und den Betenden zu

<sup>25</sup> Anders Kraus, Psalmen, 484, der in V. 23 eine Erklärung für die Not des Volkes findet: „Das Leiden trifft die Volksgemeinde, weil sie zu Jahwe gehört.“ Er verteidigt den Psalm damit insbesondere gegen Stimmen, die in ihm eine „pharisäische Selbstgerechtigkeit“ (485) ausgedrückt sehen. Kraus beachtet allerdings nicht, dass Gott sein Volk bewusst verstoßen hat (V. 10, חָזַק). Gleiches gilt für die Möglichkeit, dass Gott sich gegenüber seinem Volk in rechtsbrecherischer Weise verhält.

<sup>26</sup> Koenen / Mell, Hirte / Hirtin, 266.

<sup>27</sup> Vgl. Hakhham, Psalms, 345.

<sup>28</sup> Vgl. auch Ps 60 und 88.

<sup>29</sup> Konflikte können auf unterschiedliche Weisen geregelt werden; vgl. Brockhaus, Konfliktregelung; Meyer, Konfliktregelung, 49–51. In diesem Artikel wird folgende Terminologie vorausgesetzt: Einen Konflikt *zu regeln*, bedeutet oft, dass die konflikthafte Situation bestehen bleibt, die Akteure aber einen für sie annehmbaren Weg finden, mit dem weiterhin vorhandenen Konflikt umzugehen. Wird ein Konflikt zu allseitigem Einverständnis geregelt, wird von der *Beilegung* des Konflikts gesprochen. Wird ein Konflikt durch die Ausschaltung einer Konfliktpartei geregelt, wird von der *Auflösung* der Konfliktsituation gesprochen.

<sup>30</sup> Vgl. auch Kraus, Psalmen, 483 (mit Blick auf V. 13): „Die klagende Gemeinde vermag also den Sinn des Unheils nicht zu sehen“; sowie Schaefer, Psalms, 112: „God caused the disgrace, just as earlier he brought them victory [...] The crux is that the people find no real cause for this change of mind.“

Hilfe zu kommen. Während in V. 10–23 Gottes bewusstes gewalttätiges Handeln gegenüber seinem Volk in den Vordergrund gerückt wird, wird Gott in V. 24–27 als schlafend<sup>31</sup> und als das Elend seines Volkes vergessend beschrieben, womit neben der gewalttätigen Zuwendung die für Abwendungskonflikte ebenfalls typische Nichtbeachtung und Meidung thematisiert werden. Da Gott (noch) nicht auf die Bitte um Hilfe reagiert, bleibt offen, wie der Konflikt weiter verläuft, und auch über die Regelung des Konflikts kann keine Aussage gemacht werden. So endet der Psalm damit, dass der Konflikt weiterhin andauert. Allein die Hoffnung der Betenden auf die erneute Zuwendung Gottes kann helfen, die andauernde Notlage auszuhalten.

#### 4. FAZIT

Die Analyse des Konfliktes von Ps 44 zeigt exemplarisch, wie vielschichtig Konflikte in den Psalmen dargestellt werden. Es geht in Ps 44 nicht nur um ein tiefgreifendes Zerwürfnis zwischen Gott und seinem Volk, sondern auch um dessen drastische Auswirkungen auf die – ebenfalls konflikthafter – Beziehungen des Gottesvolks zu seinen Nachbarn. Weil die Konfliktanalyse das Augenmerk nicht nur auf einzelne Akteure richtet, sondern auf die Gesamtdynamik eines Konfliktes, trägt sie dazu bei, die komplexen Beziehungen der Akteure vertiefter untersuchen sowie die vielfältigen Interaktionen der Parteien besser darstellen und verstehen zu können.

Die Konfliktanalyse kann nicht nur aufzeigen, worüber gestritten wird (Ps 44: Verhalten Gottes), sondern auch, wie Konflikte verlaufen, sich auf andere Bereiche ausweiten (Ps 44: Unterdrückung durch die Nachbarvölker) und welche Strategien den Parteien zur Bewältigung bzw. zum Umgang mit konflikthafter Situationen zur Verfügung stehen (Ps 44: Konfrontation, Argumentation, Aufrechterhalten der Hoffnung auf erneute Zuwendung Gottes). Mit Hilfe der Konfliktanalyse kann ermittelt werden, wer die treibende Kraft in einer Auseinandersetzung ist (Ps 44: Gott), wer zur weiteren Eskalation (Ps 44: Gott, Völker) und wer zur Deeskalation (Ps 44: Betende) konflikthafter Situationen beiträgt oder beizutragen versucht.

Die Konfliktanalyse schärft den Blick für die unterschiedlichen Interessen, Positionen und Haltungen sowie Handlungsmuster und -motive der Konfliktparteien. Mit ihrer Hilfe lassen sich auch Positions- und Perspektivwechsel entdecken sowie Inkonsistenzen und blinde Flecken in der Haltung und im Handeln

<sup>31</sup> Das Schlafen Gottes passt nicht zu seiner feindlichen Zuwendung, vgl. Schaefer, Psalms, 112. Steiner, Psalm 44, 330 versteht das Schlafen Gottes „als ein bewusstes, „nicht zugunsten des Volkes Handeln““ und als „Nichterhören der Gebete.“

der Parteien aufdecken. In Ps 44 ist es Gott, der aus Sicht seiner Anhänger inkonsistent handelt, indem er sich ohne sichtbaren Grund von ihnen abwendet. Aus dieser Erkenntnis folgt jedoch nicht die Abkehr der Menschen von Gott. Vielmehr klagen die Menschen das rechtsbrecherische Verhalten Gottes bei Gott ein und demonstrieren zugleich ihre unveränderte Treue ihm gegenüber. Die Leistungsfähigkeit einer gründlichen Konfliktanalyse besteht also auch darin, dass sie Graustufen und Zwischentöne zutage fördert und somit dazu beiträgt, ein allzu schablonenartiges Bild vom guten Beter, den bösen menschlichen Gegnern und dem rettenden Gott zu dekonstruieren.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Balla, Bálint, Konflikttheorie, Wörterbuch der Soziologie <sup>2</sup>2002, 281–285.
- Bauks, Michaela, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22 (SBS 203), Stuttgart 2004.
- Berges, Ulrich / Bremer, Johannes / Steiner, Till Magnus (Hg.), Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge *in memoriam* Frank-Lothar Hossfeld (BBB 189), Göttingen 2019.
- Bonacker, Thorsten (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 5), Wiesbaden <sup>3</sup>2005.
- , / Imbusch, Peter, Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung, in: Imbusch, Peter / Zoll, Ralf (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 1), Wiesbaden <sup>5</sup>2010, 67–142.
- Crow, Loren D., The Rhetoric of Psalm 44, ZAW 104 (1992), 394–401.
- Dallmann, Hans-Ulrich, Konflikt / Konflikttheorie, ESL <sup>9</sup>2016, 862–866.
- Déclaisse-Walford, Nancy / Jacobson, Rolf A. / Tanner, Beth LaNeel, The Book of Psalms (NICOT), Grand Rapids 2014.
- Dhanaraj, Dharmakkan, Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament (OBC 4), Glückstadt 1992.
- Gunkel, Hermann, Die Psalmen. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, Göttingen <sup>6</sup>1986.
- Ḥakham, Amos, The Bibel. Psalms: Volume One Psalms 1–57 (The Jerusalem Commentary), Jerusalem 2003.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Die Psalmen 1. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
- Imbusch, Peter, Konflikte, Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe (2008), 147–150.
- Jacobson, Rolf A., „Many Are Saying“. The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (JSOTS 397), London 2004.

- Janowski, Bernd, Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters, in: Zenger, Erich (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, 279–306.
- Keel, Othmar, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.
- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich, Hirte / Hirtin, SGWB (2009), 265–266.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen. 1. Teilband. Psalmen 1–59 (BKAT 15/1), Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1989.
- Liess, Kathrin / Schnocks, Johannes (Hg.), Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (HBS 91), Freiburg 2018.
- Maré, Leonard P., Honour and Shame in Psalm 44, *Scr.(S)* 113 (2014), 1–12.
- Messmer, Heinz, Der soziale Konflikt. Kommunikative Emergenz und systemische Reproduktion (Qualitative Soziologie 5), Stuttgart 2003.
- Meyer, Berthold, Konfliktregelung und Friedensstrategien. Eine Einführung, Wiesbaden 2011.
- Müller, Reinhard, Psalmen, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de)), 2013 (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31528/>, Zugriffsdatum: 01.04.2021).
- Neuber, Carolin, Affirmation und Anfechtung. Untersuchungen zu den Reden der Gegner in den Psalmen (HBS 93), Freiburg 2019.
- o. N., Konfliktregelung, Brockhaus, <http://brockhaus.de/ecs/enzy/article/konfliktregelung> (letzter Zugriff 01.04.2021).
- Riede, Peter, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Ringgren, Helmer, זָנָח *zānah*, ThWAT 2 (1977), 619–621.
- Sachweh, Patrick, Akteur, Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe (2008), 25–27.
- Schaefer, Konrad, Psalms (Berit Olam), Colledgeville 2001.
- Schnocks, Johannes, Psalmen (Grundwissen Theologie), Paderborn 2014.
- Seybold, Die Psalmen (HAT 1/5), Tübingen 1996.
- Steiner, Till Magnus, Psalm 44. Tradition, Erinnerung und Klage, in: Schnocks, Johannes (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld (HBS 85), Freiburg 2016.
- Thiel, Ansgar, Soziale Konflikte (Einsichten), Bielefeld 2003.
- Van der Velden, Frank, Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (SBB 37), Stuttgart 1997.
- Weber, Beat, Werkbuch Psalmen 1. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001.
- , Werkbuch Psalmen 3. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart 2010.
- Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Commentar über die Psalmen nebst beigefügter Übersetzung, hg. von Gustav Baur, Heidelberg <sup>5</sup>1856.
- Zenger, Erich, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, in: idem (Hg.), Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden, Bd. 1, Freiburg i.Br. 2011.

- , „Erhebe dich doch als Hilfe für uns!“ Die Komposition Ps 42–44; 46–48 als theologische Auseinandersetzung mit dem Exil, in: Kottsieper, Ingo / Schmitt, Rüdiger / Wöhrle, Jakob / Ebach, Ruth (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 350)*, Münster 2008, 295–316.

# VERGELTUNG ÜBERSCHREITEN

## Hiob und sein Gottesverhältnis in der (Rahmen-)Erzählung vor dem altorientalischen Hintergrund

Martin LEUENBERGER

### 1. VORÜBERLEGUNGEN

Die im Titel formulierte Thematik und Problematik möchte ich in einer Vorüberlegung zunächst in einen größeren Horizont stellen. Das geschieht, um eine von vornherein verengte und dann schiefe Proportionen gewinnende Sicht auf unser Thema zu vermeiden: Denn wohl allzu leicht assoziiert man bei der Lektüre des (Aufsatz)tittels unmittelbar die *Konstellation des leidenden Einzelmenschen oder sogar Gerechten*, der im altorientalischen Kontext seine Notlage vor Gott beklagt und zu „bewältigen“ sucht: sei es in der biblischen Gestalt Hiobs, sei es in mesopotamischen, ägyptischen oder levantinischen Ausprägungen, sei es in weiteren kulturgeschichtlichen oder gar (auto)biographischen Variationen.

Aufgrund der existenziellen Dringlichkeit und der berühmt-berüchtigten literarischen Verdichtungen des sog. Hiobstoffes vergisst man dabei leicht, dass hier bereits eine Sonderkonstellation vorliegt, die an Schärfe gewinnt, wenn sie implizit oder explizit vor ihrem breiteren Horizont wahrgenommen wird: Ich meine damit so etwas wie die *anthropologische Grunderfahrung verdankten Lebens*,<sup>1</sup> die für den alten Orient auch kulturgeschichtlich bestens belegt ist: Dass der Einzelne in (familiär bis geopolitisch) tragende Lebens- und bestenfalls auch Gesellschaftsverhältnisse hineingeboren wird, dass die ihm vorausliegende Ordnung der Welt und des „Kosmos“ stabil und verlässlich funktioniert, usf. – dies stellt eine fast allgemeine, so elementare wie basale Erfahrung dar, die im alten Orient schöpfungstheologisch begründet (und häufig königsideologisch vermittelt) wird.<sup>2</sup> Nicht selten tritt sie, die Wahrnehmung des Lebens als Gabe, in ihrer Bedeutung erst wirklich hervor, wenn sich Infragestellungen, Problematisierungen und Gegenerfahrungen einstellen. Das zeigt die einschlägige sog. Hiob-Literatur aus dem alten Orient eindrucklich (s.u. Anm. 6).

Umso wichtiger ist es daher, an dieser Stelle erstens an das religionsgeschichtlich hohe Alter und den theologisch zentralen Stellenwert der Hymnen und Danklieder innerhalb der religiösen Texte des alten Orients wie des Alten

<sup>1</sup> Vgl. hierzu weiterführend Janowski, *Konfliktgespräche*, 295–305; idem, *Anthropologie*, 486–491 (Lit.).

<sup>2</sup> S. dazu nur Freuling, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, 1.–5. (Lit.).

Testaments zu erinnern: Im staunenden Beschreiben unerwarteten, überraschenden Wohlergehens, das Gotteslob evoziert, bringen sie gewissermaßen die positive und heilvolle Durchbrechung der üblichen Weltzusammenhänge nach dem Prinzip der Vergeltung und der Korrespondenz von Tun und Ergehen zur Sprache.

Und zweitens ist natürlich auf die „klassischen“ Weisheitstraditionen zu verweisen, die sich in vielfältigster Weise mit Bestand, Strukturen, Zusammenhängen und Funktionsweisen von Natur, Kultur und menschlichen Lebenswelten befassen. Im Blick auf die alttestamentliche Weisheitsliteratur hat sich Gerhard von Rad diesem „ausgebreiteten Erfahrungswissen“ in den bekannten Anfangssätzen seines Weisheitsbuches in unübertrefflicher Weise angenähert:

Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte. Dieses Erfahrungswissen lehrt ihn die Abläufe in seiner Umgebung verstehen, [...] Dieses fortgesetzten Gesteuertwerdens wird sich der Mensch kaum bewußt, ebensowenig wie der Tatsache, daß dieses Erfahrungswissen nur zu einem Teil von ihm selber eingebracht wurde. Er wächst in es hinein, es bestätigt sich ihm, allenfalls modifiziert er es an seinem Teil. Am wenigsten wird er sich Gedanken darüber machen, daß dieses Erfahrungswissen, näher besehen, ein höchst komplexes Gebilde ist.<sup>3</sup>

In den so skizzierten religions- und theologiegeschichtlichen Rahmen gehören m.E. die literarischen Texte zum Leiden des Einzelnen, die in ihrer auf den Gerechten zugespitzten Ausprägung die negative und unheilvolle Durchbrechung und Außerkraftsetzung der „gerechten“ Weltordnung eindringlich thematisieren und reflektieren. Gerade so sind sie unhintergebar auf Probleme der Vergeltung, auf Fragen von Recht und Gerechtigkeit, auf die Korrespondenz von Tun und Ergehen etc. bezogen und lassen sich in ihren *Bewältigungsstrategien* nur vor diesem Hintergrund angemessen verstehen.

*Kulturübergreifende Grundzüge* stellen dabei namentlich die Thematisierung im Horizont Gottes bzw. der Götter und das sehr unterschiedlich beantwortete Suchen nach dem Grund des Leidens dar.<sup>4</sup> Daraus ergibt sich, dass der Fokus grundsätzlich auf der *Gottesrelation insgesamt* liegt<sup>5</sup> und so auf eine umfassende Not-

<sup>3</sup> So aus dem ersten Absatz bei von Rad, *Weisheit*, 1.

<sup>4</sup> Eine typische Diagnose besteht darin, dass der Beter von seinem persönlichen Gott bzw. seiner Schutzgottheit vernachlässigt wird (s. dazu jeweils den dritten Abschnitt bei Sedlmeier, *Auseinandersetzungsliteratur*). Nach und im Fall der Notwende heißt dies für den Beter: »<sup>56</sup>Für alle Zukunft darfst du [deinen] Gott nicht vergessen, <sup>57</sup>deinen Schöpfer, wenn du es gut haben möchtest!« (Ein Mann und sein Gott, zit. nach TUAT 3/1, 139 [von Soden]). Den umgekehrten Fall der ausbleibenden Notwende visiert die Babylonische Theodizee an (s.u. Anm. 10).

<sup>5</sup> So dezidiert Sedlmeier, *Auseinandersetzungsliteratur*, 130: Es „bleibt der Gottesbezug die entscheidende Größe, um im Lebenskampf eine Perspektive zu gewinnen“; ähnlich auch Cohen,



und Lebensbewältigung des Leidenden abhebt – also weder einfach auf eine simple Restitution reduziert werden kann noch, wie in der neuzeitlichen Theodizee-Konstellation, auf eine „ursächliche“ Rechtfertigung Gottes bzw. seiner Gerechtigkeit hinausläuft.

Diese Aspekte kann ich hier aus Umfangsgründen leider für die altorientalische „Hiob-Literatur“ nicht genauer ausführen,<sup>6</sup> will aber bei den folgenden Erörterungen zur biblischen Hiobberzählung wenigstens punktuell Quervergleiche andeuten.

## 2. HIOBS GOTTESVERHÄLTNIS IN DER (RAHMEN-)ERZÄHLUNG

Im skizzierten Gesamthorizont, den es m.E. eben religions- und theologiegeschichtlich zu berücksichtigen gilt, gewinnt das Hiobbuch mit seinen religiös-theologischen Konzeptionen markant an Profil. Konkretisieren und vertiefen lässt sich dies namentlich an Hiobs Gottesverhältnis, wie es die (Rahmen-)Erzählung narrativ in dramatischer Dynamik entfaltet. Die markantesten Züge sollen nun skizziert und dabei die *These* ausführt werden, dass Hiobs Gottesverhältnis traditionelle Vergeltungsvorstellungen radikal und konsequent durchbricht und überschreitet.

Dabei muss ich mich im vorliegenden Rahmen auf die Erzählung beschränken. Daher fehlt eine Erarbeitung des Dialogteils und ein Vergleich damit und insbesondere mit seinem buchkompositionell und konzeptionell hoch bedeutsamen Abschluss in den Gottesreden und Hiobs Reaktionen (Hi 38,1–42,6), wie es für ein Gesamtverständnis des vorliegenden Hiobbuches unerlässlich wäre.

*Literargeschichtlich* vertrete ich eine Mittelposition und gehe davon aus, dass es sich zunächst um eine selbständige Erzählung handelt,<sup>7</sup> die freilich jünger ist als der Grundstock des Dialogteils und die ihn ebenso wie altorientalische Hiobstoffe kennt. Diese biblische Hiobberzählung dürfte etwa Hi 1,1–5.13–20.21a(α); 42,11–17\* umfasst haben; sie beinhaltet also noch nicht die beiden

Theodicy, 246–247. Für das Hiobbuch s. etwa Fischer, Gerechtigkeit, nach dem dieses der Frage „des Umgangs des Gerechten mit dem Leiden“ nachgeht (vgl. 3.1.); zur Konkretion s.u. 3.4. mit Anm. 24.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Übersichten und Literaturhinweise bei Müller, Hiobproblem, 49–72; Uehlinger, Hiob-Buch; Witte, Ketubim, 441–442; Schmid, Hiob, 69–78; Lux, Hiob, 28–52. Und speziell zur „Theodizee“-Problematik in mesopotamischen Texten die aktuelle, gegenüber zu einlinigen historischen Ableitungen kritische Übersicht von Cohen, Theodicy, bes. 245.259–268; s.a. idem / Wasserman, Literature, 128–131.

<sup>7</sup> Vgl. dazu das Kurzreferat bei Leuenberger, Segenstheologien, 420–421 und neben den Kommentaren bes. Syring, Anwalt, *passim*; Ngwa, Hermeneutics, *passim*; Fox, Tale, 145–162 sowie literargeschichtlich Berges, Ijobrahmen, 225–245 und zuletzt die Übersicht von van Oorschot, Tendenzen, 203–216.

Himmelsszenen, den zweiten Leidensdurchgang mitsamt Hiobs Kurzdialog mit seiner Frau, die beiden Erzählerkommentare sowie die zum Dialog überleitende Einführung der Freunde.

Für unsere theologische Fragestellung besitzt dieses Modell allerdings keine entscheidende Bedeutung; weil sich aber doch das Profil des jeweiligen Gottesverhältnisses verändert, will ich im Sinne einer Differenzierung die unterschiedlichen Akzente jeweils mitbedenken. Die Redigierung zur jetzt vorliegenden Rahmen-Erzählung betrifft im Prolog v.a. die explizite Segnung Jhwhs durch Hiob in 1,21 sowie insgesamt die mit den Himmelsszenen (für den Leser) neu hinzukommende Erzählebene; im Epilog wirkt sich die kompositionelle Schlussstellung nach dem Dialogteil auf die Gesamtkontur aus.

Entscheidend ist es dabei freilich, vorweg festzuhalten, dass sich schon die selbständige Erzählung als hochreflektierte weisheitstheologische Lehrdichtung mit dramatischem Erzählgefälle präsentiert.

### 2.1. *Der Prolog*

Der Nichtisraelit Hiob wird (vierfach) als vollkommener und gerechter (תָּמִים וְיִשְׁרָר, auch gottesfürchtiger (וַיִּרָא אֱלֹהִים) sowie in seiner Lebensführung völlig integrier (וְיָסַר מִרָע) Mensch eingeführt (Hi 1,1). Ganz nach der traditionellen Korrespondenz von Tun und Ergehen ist Hiob mit Kindern und Besitz reich gesegnet (V. 2–3); und mit prophylaktischen Brandopfern für potentielle Sünden seiner Kinder gegen Gott beugt er als umsichtiger oder gar skrupulöser *pater familias* sogar allfällig drohendem Unheil vor (V. 5).

Kurz und märchenhaft verdichtet<sup>8</sup> werden so nach altorientalischen Maßstäben ideal gelingende Lebensverhältnisse geschildert. Im Setting des Familienkontextes funktioniert die göttliche Ordnung von Gerechtigkeit und Vergeltung reibungslos, wie knapp „mit einer geradezu idealtypischen Schilderung einer realisierten Entsprechung von Lebenspraxis und Geschick“ exponiert wird.<sup>9</sup> Eigentlich wären damit stabile Zustände gegeben und die Erzählung könnte hier enden.

<sup>8</sup> Von einer „epischen Breite“, wie sie Duhm, Buch Hiob, VII für sein Volksbuch mitsamt den Himmelsszenen und verlorenen Redeteilen ausmacht, ist im erhaltenen Text nichts zu erkennen (s. denn auch *ibid.*, 1.10–11.15.205–206).

<sup>9</sup> Ebach, Streiten 1, 6, s. zum Ganzen 5–8.

## 2.2. Die Unheilswende

Das tut sie aber bekanntlich nicht, vielmehr zerbricht diese Heilssphäre für Hiob komplett, wie die (wiederum vierfache) Kaskade von Unglücksfällen in Form von Kriegs-, Natur- und Gotteskatastrophen in V. 13–19 dramatisch vor Augen führt: Hiob verliert alles, was er nach dem Prolog besessen hatte; das verdeutlichen insbesondere die terminologischen Rückbezüge. Der zweite Durchgang bringt dann mit dem Verlust der leiblichen Integrität und Gesundheit Hiobs auch diesbezüglich eine zusätzliche Dimension ins Spiel, wie hier nur angemerkt sei.

Im Erzählablauf von V. 1–5 → V. 13–19 ereignet sich dieser krasse Umbruch ganz *ohne Veranlassung oder Erklärung*, er wird narrativ also schlicht beschrieben und bleibt insofern religiös-theologisch ungeklärt. Das gilt jedenfalls, wenn man zunächst die erste Himmelsszene ausklammert, die dem Leser mit ihrem Einblick in die göttliche Sphäre eine glasklare, aber theologisch natürlich völlig unbefriedigende Begründung liefert, von der aber notabene weder Hiob noch seine Frau oder die Freunde je erfahren. Für die Grunderzählung insgesamt sowie für die Rahmenerzählung auf der Ebene ihrer irdischen Akteure steht Hiobs Leidensergehen mithin erklärungslos in schärfstem Widerspruch zu seinem Wohltun!

So hat sich die erzählerische Idylle des Prologs in ihr Gegenteil verkehrt und es ist eine maximale Spannung zwischen Hiobs aktuellem Ergehen und seinem vorangehenden Handeln und Verhalten entstanden, die irgendwie bearbeitet, aufgelöst oder bewältigt werden muss. Wie reagiert Hiob selber?

## 2.3. Hiobs Reaktion

### 2.3.1. Erwartungshorizonte

Sowohl vor dem altorientalischen Hintergrund, der oben angedeutet wurde, als auch im Horizont der alttestamentlichen Klagelieder des Einzelnen wäre zu erwarten, dass Hiob sich nun an Gott wendet und in Klage und vielleicht Anklage seine Notlage artikuliert, eindringlich um Restitution bittet, allenfalls ein Schuldbekenntnis formuliert oder ein Sühneritual vollzieht.

Alternativ wäre vielleicht eine Extremreaktion denkbar, wie sie der Leidende der babylonischen Theodizee in Strophe 13 im Fall der Erfolglosigkeit und anhaltenden Notlage andeutet:<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Zitat nach TUAT 3/1, 151 (von Soden). Leider ist v.a. der Anschluss an das Vorangehende nicht erhalten, sodass der Gesprächsgang nicht genau rekonstruiert werden kann; und auch die Schlüsselaussagen in Strophe 13 sind abgebrochen. – Zum üblicherweise erhofften heilvollen Ausgang s.o. Anm. 4.

- <sup>133</sup>Das Haus will ich aufgeben, [...];  
<sup>134</sup>Besitz will ich nicht (mehr) begehren, [...].  
<sup>135</sup>Die Kulte für den Gott will ich mißachten, die Ordnun[gen nieder]treten.  
 ...  
<sup>143</sup>fern gerückt sind Wohltaten [...].

Damit würde im Rahmen eines traditionell funktionierenden Systems die radikale, aber angemessene Konsequenz aus dem (zumal unverschuldeten) Leiden gezogen und das Gottesverhältnis – hier in Form der kultischen Verehrungspraxis – aufgekündigt und aufgegeben. In der Rahmenerzählung hat möglicherweise Hiobs Frau eine vergleichbare Reaktion im Blick, wenn sie ihn fragt und ihm rät:

עַדָּךְ מַחֲזִיק בְּתַמְתְּךָ	2,9aβ	Immer noch hältst du fest an deiner Vollkommenheit?
בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת	b	Segne Gott und stirb!

### 2.3.2. Hiobs Reaktion in Tat und Wort

Diese Erwartungshorizonte müssen wir uns klar machen, um das Überraschungselement angemessen würdigen zu können, das in Hiobs tatsächlicher Reaktion in Tat und Wort steckt<sup>11</sup> – die uns rezeptionsgeschichtlich vielleicht (allzu) bekannt und vertraut geworden ist.

וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת־מְעָלוֹ וַיִּגְזַ אֶת־רֹאשׁוֹ	V. 20a	Da stand Hiob auf und zerriss sein Obergewand und schor sein Haupt
וַיִּפֹּל אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה	b	und fiel auf die Erde und verneigte sich.
וַיֹּאמֶר	21aα	Und er sagte:
עָרָם יֵצְתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרָם אָשׁוּב שָׁמָּה		„Nackt bin ich ausgegangen aus dem Leib meiner Mutter und nackt kehre ich zurück dorthin.
יְהוָה נָתַן וַיְהוֶה לָקַח	aβ	<i>Jhwh hat gegeben, Jhwh hat genommen</i> –

<sup>11</sup> Dagegen sieht Lux, Hiob, 103–104 in V. 20–21 „vorgegebene Wort- und Handlungsrituale“ (102; ebenso Clines, Job 1–20, 135–136.138–139), was freilich für die „Worthandlung“ oder zumindest ihren Gehalt und Wortlaut in V. 21(aβ.b) zu differenzieren ist, insofern Hiobs Deutungsaussage völlig singular ist (s. im Folgenden)!

יהי שם יהוה מְבָרָךְ      b      *gesegnet ist/sei der Name  
Jhwhs.*“

1) Das auf die eingetretene Notlage reagierende *Handeln Hiobs in V. 20* entspricht somit zunächst ganz konventionell den Erwartungen: Mit rituellen Klage- und Trauerhandlungen,<sup>12</sup> die man als „Selbstminderungsriten“ (E. Kutsch) bezeichnen kann und die implizit *coram deo* erfolgen, bringt Hiob in V. 20a seine (tödliche) Notlage mithilfe kultureller Konventionen „performativ“ zum Ausdruck.

Unvermittelt kommt in diesem Zusammenhang (mindestens<sup>13</sup>) die Schluss-handlung V. 20bβ: Parallel zum Niederfallen auf die Erde vollzieht Hiob eine hierarchisch oder gar königlich konnotierte Ehrerbietung der „Verneigung (חורה Hišt.)“,<sup>14</sup> die im vorliegenden Kontext nun ein göttliches Gegenüber direkt voraussetzt.<sup>15</sup> Etwas Vergleichbares fehlt sonst in entsprechenden Klagesituationen und auch in den Klage Liedern. So bahnt sich hier das Folgende an.

2) Denn exakt in dieser Situation und Konstellation erfolgt nun Hiobs poetisch verdichtet formulierte *Wortdeutung seiner Leiderfahrungen in V. 21*, mit der sich der Buchprotagonist erstmals selbst äußert (nach seinem „Sprechen“ in V. 5): zwar nicht im und als Gebet unmittelbar an Jhwh gerichtet, sondern in einer weisheitstheologischen Interpretation ohne näher konturierte Kommunikationsrichtung (sei es an sein erzähltes Umfeld, sei es an den Leser), aber natürlich sehr wohl unter Einbezug Jhwhs.

Der sog. *Ergebungsspruch* (V. 21aα) reagiert mit dem Rekurs auf die „nackte Existenz“ auf die Schicksalsschläge in ihrer umfassenden Unüberbietbarkeit – und akzeptiert sie überraschenderweise schlichtweg, indem sie gleichsam ökonomisch im Sinne einer saldierten Bilanz<sup>16</sup> eingezeichnet werden in die allgemeine Endlichkeit des (kreatürlichen) Menschen: Das Bild vom nackten „Ausgehen aus dem und Zurückkehren zum (שׁוּב/יציא)“ biologischen bzw. kosmologischen Mutterschoß fasst mit dem Anfangs- und Endpunkt das gesamte Leben

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Belege in den Kommentaren und die Übersicht von Köhlmoos, Trauer, 2.2.; dem Zerreißen des Gewandes kann etwa das Anziehen des Sackes folgen (Gen 37,34 u.a.) und neben dem – auf den Todesfall beschränkten! – Scheren des Haupt- (und Bart-)Haares (Am 8,10; Jes 15,2) kann das Haare-Raufen (Esr 9,3), das Streuen von Asche auf den Kopf (Jos 7,6) oder das Verhüllen des Hauptes (2 Sam 19,5) stehen. Auch das Zu Boden-Fallen ist typisch (Jos 7,6), z.T. verbunden mit den Hände-Ausbreiten zu Jhwh (Esr 9,5) oder dem Weinen (Gen 23,2) und dem Anstimmen der Totenklage (Jer 7,29).

<sup>13</sup> So auch Ebach, Streiten 1, 26–27. V. 20b ist literarkritisch nicht ganz unumstritten (für sekundär hält ihn etwa Syring, Anwalt, 79.154–156); mehr als eine leichte Akzentsetzung (noch im Horizont der selbständigen Erzählung) lässt sich aber kaum plausibilisieren.

<sup>14</sup> S. bes. Jos 5,14 und mit explizitem Jhwh-Bezug 2 Chr 20,18; s. weiter 1 Sam 20,41; 25,23; 2 Sam 1,2; Ru 2,10 u.ö.

<sup>15</sup> Das stellt auch Syring, Anwalt, 79, Anm. 129 heraus.

<sup>16</sup> Vgl. Ebach, Streiten 1, 28.

dazwischen ein. So akzentuiert und verschärft das unverschuldete und unerklärte Leiden Hiobs in seiner Anstößigkeit und insbesondere Unzeitigkeit zwar die individuellen (und auch sozialen) Lebensverhältnisse Hiobs, ändert aber für ihn offenbar nicht grundlegend oder qualitativ etwas an seiner anthropologisch-theologischen Verfasstheit als sterbliches Geschöpf, die er mit allen Menschen teilt.

Eine ähnliche Aussage findet sich in Qoh 5,14a: כְּאִשֶּׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לְלֶכֶת כְּשֶׁבֶא יְשׁוּב לְלֶכֶת לְלֶכֶת כְּשֶׁבֶא: „So wie er [sc. der Reiche V. 13, M.L.] ausgegangen ist aus dem Leib seiner Mutter – nackt –, wird er zurückgehen, wie er gekommen ist“ (s.a. Hi 3,11). Man kann daher für Hi 1,21 vielleicht eine – allerdings eben nicht sehr breit dokumentierte – „uralte“ und „verbreitete volksweisheitliche Spruchschöpfung“ vermuten.<sup>17</sup> Entscheidend bleibt m.E. jedoch die Validierung dieser Grundeinschätzung in der unverwechselbaren Lage Hiobs, die angesichts des unverschuldeten und unerklärten Leidens theologisch hoch innovativ und in ihrer Konsequenz kaum zu überschätzen ist: Denn auch wenn der Gottesbezug nur implizit über die Kreatürlichkeit des Menschen zu erschließen ist, so fügt sich Hiob in seiner persönlichen und für gängige Theologie unüberbietbar anstößigen Lage in diese göttliche (Schöpfungs-)Ordnung ein und vermag sie für sich zu akzeptieren – man mag gleichsam an das „Sich Trösten/Getröstetsein in Staub und Asche (וְנַחֲמֵי עַל-עֲפָר וְאֶפֶר)“ des unverändert leidenden Hiob in der Klimax des Dialogteils 42,6 denken.<sup>18</sup>

Im Kern jedenfalls durchbricht Hiob mit seinem ersten Wort sogleich radikal den traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang und versteht seine Leidensexistenz – und implizit sein davon geprägtes Gottesverhältnis – auf der Basis dieser generellen anthropologisch-theologischen Konzeption!

3) In V. 21aβ.b wird diese Deutung nun – redaktionsgeschichtlich vermutlich auf der Ebene der jüngeren Rahmen-Erzählung<sup>19</sup> – in doppelter Weise expliziert und weitergeführt: Zunächst benennt Hiob ausdrücklich, in betonter Erststellung

<sup>17</sup> So Lux, Hiob, 105; womit freilich die Gefahr droht, die Radikalität der Aussage im Munde Hiobs zu banalisieren. Literarkritisch dürfte V. 21aα daher zum Grundbestand gehören (so auch Syring [s.o. Anm. 13]; anders Schwienhorst-Schönberger / Steins, Entstehung, 3.9.18, die umgekehrt V. 21b zum Kernbestand rechnen).

<sup>18</sup> S. dazu weiterführend Krüger, Repent, wiewohl der Schlüsselvers „quite ambiguous“ ist (217, s. 219–220 und ähnlich Lux, Hiob, 265–266; Fox, Response, 18–22). Dass Hiob hier noch keine Notwendigkeit erfahren hat, ist theologisch entscheidend, wie Schellenberg, Krankheit, 50 betont; auf dieser Linie hat bereits Duhm, Buch Hiob, 204 entgegen dem vorliegenden Textbestand gefolgert, „dass das Drama nicht anders als tragisch enden darf, Hiob muss, nachdem er Gott gesehen hat, auf Staub und Asche sterben“.

<sup>19</sup> Da V. 21b terminologisch direkt auf die „Segensprognose“ des Satans in der Himmelszene (V. 11) bezogen ist, erscheint eine literargeschichtliche Verbindung überaus wahrscheinlich (s. nur Leuenberger, Segenstheologien, 430). Ob dies auch für Jhwhs Geben und Nehmen in V. 21aβ gilt, ist hingegen schwierig zu entscheiden: Es liegt zwar im Gefälle von V. 21aα, die Jhwisierung ist jedoch neu, sodass vielleicht doch eine Verbindung mit V. 21b näher liegt (anders noch Leuenberger, Segenstheologien, 430). Damit gewänne die redaktionelle Bearbeitung ein noch stärkeres Gewicht, als es durch V. 21b allein der Fall ist.

und mit dreifacher Repetition, *Jhwh* als göttlichen Urheber von Wohl und Wehe (V. 21aβ). Er ist es, der „gegeben (נתן)“ wie „genommen (לקח)“ hat; mit diesen ökonomisch und juristisch geprägten, nun auf Gott übertragenen und so auch transformierten Kategorien werden nicht mehr nur die Ränder der menschlichen Existenz, sondern auch die dazwischen liegenden biographischen oder überhaupt anthropologischen *Gabe- und Verlusterfahrungen* angesprochen, wie sie bisher erzählt wurden.

Damit wird – zumal nach der auf dieser Ebene vorangehenden Himmelszene mit der göttlichen Legitimation des Handelns des Satans – unzweideutig klargestellt, dass *Jhwh* allein und exklusiv für Hiobs Ergehen (und auch, wie man im Blick auf den folgenden Dialogteil insgesamt perspektivisch ausziehen könnte, für das Weltgeschehen insgesamt) verantwortlich zeichnet. Entsprechend versteht Hiob seine gesegnete wie notleidende Existenz explizit als Resultat des Handelns *Jhwhs*, sodass sich die Geschehenskonstellation auf die *zweistellige* Relation von *Jhwh* und Hiob reduziert und zugleich zuspitzt, was der theologiegeschichtlich fortgeschrittenen Situation der perserzeitlichen Weisheitserzählung entspricht.

4) In genau diesem Rahmen bringt nun Hiob dieses sein *Jhwh*-verhältnis *segnstheologisch* auf den Punkt, indem er den „Namen *Jhwhs* segnet“ (V. 21b): Anders als in den vorangehenden Belegen von בָּרַךְ in V. 5.11 (und dann in 2,5.9), scheidet im Kontext von V. 21 (wie in V. 10) ein euphemistischer Gebrauch aus; vielmehr geht es in dieser „vertikalen“ Segnung des Gottes *Jhwh* durch den Menschen Hiob um eine Preisung und Segenzuschreibung an *Jhwh* im positiven Vollsinn des Wortes, auch wenn der semantische Gehalt von בָּרַךְ nicht näher bestimmt wird.

Näherhin gilt der Segensvollzug dem *Namen* *Jhwhs*, also dessen im Wirken an Hiob in Erscheinung tretenden Außenwirkung mitsamt der damit korrespondierenden Reputation: Der Segen betrifft *Jhwh*, wie er in der menschlichen Erfahrungswelt von Hiob (und seinem Umfeld) wahrgenommen wird.

Die hoch innovative theologische Interpretationsleistung besteht somit darin, dass der segnende Hiob *in und trotz* seiner Leidensexistenz an der ihn tragenden *Jhwh*-relation festhält. So definiert er – im Rahmen einer „kritischen“ und erfahrungssensiblen Weisheitstheologie<sup>20</sup> – sein Gottesverhältnis nicht mehr nach den überkommenen Maßstäben der Vergeltung oder der Korrespondenz von Tun und Ergehen, sondern weiß sich von einer elementare(re)n schöpfungstheologi-

<sup>20</sup> S. dazu folgende Anm. Dabei ist Hiob im Duktus seiner in die Erzählung eingebundenen Reaktion in V. 20–21 wohl weniger als einfach „stoisch-frommer“ Dulder zu charakterisieren, sondern eher als „fatalistischer“ Weiser in dem positiven Sinn, dass er schöpfungs- und erfahrungstheologisch um seine kreatürliche Begrenztheit weiß und dies – in seiner aktuellen Leidenslage – auch konsequent für die Bestimmung seines Gottesverhältnisses berücksichtigt.

schen Beziehung getragen und umfassen: Dieses von gerechter Vergeltung radikal entkoppelte Gottesverhältnis bringt Hiob inmitten seines Leidens mit der Segnung Jhwhs zum Ausdruck und vermag es so trotz allem als tragfähig, belastbar und insofern intakt auszusagen sowie es in diesem Sprechakt gleichsam auch praktisch zu pflegen.<sup>21</sup>

Daher lässt sich die Sachbewegung der (Rahmen-)Erzählung m.E. angemessen als dramatische Segensgeschichte beschreiben, die vom gesegneten zum leidenden Hiob umschwingt (1,1–2,13<sup>[\*]</sup>), um dann abermals vom leidenden zum erneut und sogar gesteigert gesegneten Hiob weiter zu führen (42,7/11–17<sup>[\*]</sup>).<sup>22</sup> In dieser Perspektive soll sogleich noch ein Blick auf den Epilog geworfen werden.

#### 2.4. Vier Zwischenbemerkungen

Zuvor möchte ich jedoch noch vier kurze Zwischenbemerkungen einschieben:

- 1) Zunächst führt auf der Ebene der Rahmenerzählung die *zweite Himmelsszene* (2,1–7) die himmlisch-göttliche Dimension mit ihrer eigenen Ursache für und mithin Erklärung von Hiobs Leiden weiter; so ergänzt sie auch explizit die – im Dialogteil gleichfalls vorausgesetzte (s. 7,5; 30,30) – Krankheit Hiobs, die ihn in Form von „bösen Geschwüren von der Fußsohle bis zum Scheitel“ leiblich umfassend ergreift und zugleich auch sozial isoliert (2,7).
- 2) Sodann schließt daran direkt das *kurze Gespräch mit der Frau Hiobs* an (2,8–10a); ihren Ratschlag in V. 9 habe ich schon erwähnt, kann hier aber nicht detaillierter auf die schwierige Deutung eingehen.<sup>23</sup>
- 3) Das gilt drittens auch für die *tadelnde Reaktion Hiobs* in V. 10a, die in der rhetorischen Frage mündet:

גַּם אֶת־הַטּוֹב נִקְבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת־הָרָע לֹא נִקְבֵּל	V. 10a*	Das Gute nehmen wir etwa an von Gott, und das Böse nehmen wir nicht an?
---	---------	---

m.E. entspricht diese Frage exakt dem Sachgehalt der Segensaussage aus 1,21: Der bis ins Personenzentrum leidende (und also nicht im stoischen Sinne einer letztlichen Unbeteiligtheit über dem Leid stehende) Hiob reagiert aber-

<sup>21</sup> Vgl. zum weiteren Horizont einer kritischen Begrenzung der Weisheit(stheologie) bes. Krüger, Weisheit, V–VIII und im Blick auf theologische Transformationen in den sog. Vergänglichkeitsklage(psalme)n Leuenberger, Klagen, 296–317.

<sup>22</sup> Vgl. dazu mit Lit. Leuenberger, Segenstheologien, 425–436; idem, Segen, 64–65.

<sup>23</sup> S. Leuenberger, Segenstheologien, 433–434.



mals nicht mit einem „vergeltungsgemäßen“ Fluch, sondern vermag es weiterhin, in schöpfungstheologischer Nüchternheit oder Gelassenheit seine Geschöpflichkeit prinzipiell zu akzeptieren und im Guten wie Bösen „anzunehmen (קבל)“. Und genau so kann dann auch sein (schöpfungstheologisch grundgelegtes) Gottesverhältnis bestehen bleiben oder besser noch: allererst in seiner Tragweite freigelegt werden! So wird grundsätzlich wie im alten Orient die *Gottesrelation insgesamt* bearbeitet und nicht einfach auf eine simple Restitution des Beters abgehoben: Es geht um umfassende Lebensbewältigung.<sup>24</sup> Dabei gilt es freilich festzuhalten, dass Hiob diese Grenzaussage nicht als abstrakte Lehre, sondern als Selbstdeutung eines existentiell betroffenen Leidenden vornimmt, und dass er dies weiterhin in Unkenntnis der Himmelsvorgänge tut.

- 4) Schließlich sei notiert, dass die beiden *Erzählerkommentare* in 1,22/2,10b auf einer Metaebene für den Leser klarstellen, dass die Handlungs- und insbesondere Wortreaktionen Hiobs über jeden Zweifel erhaben sind und die „Vollkommenheit“ und „Untadeligkeit“ Hiobs, gerade was sein Gottesverhältnis betrifft, bestätigen:

בְּכָל־זֵאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב וְלֹא־נִתַּן תְּפִלָּה לְאֱלֹהִים	1,22	Bei all dem <i>sündigte</i> Hiob <i>nicht</i> , und er sagte nichts Törichtes/Anstößiges gegen Gott.
בְּכָל־זֵאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב בִּישָׁפְתָיו	2,10b	Bei all dem <i>sündigte</i> Hiob <i>nicht</i> mit seinen Lippen.

## 2.5. Der Epilog

Den Abschluss der Erzählung bildet auf allen Ebenen der Epilog (42,7/11–17[\*]): Er nimmt den Erzählfaden nach der Reaktion Hiobs als dem erzählerischen Wendepunkt auf; dabei hängt die genaue inhaltliche Dynamik davon ab, ob der Anschluss an den nur implizit theologischen Ergebungsspruch 1,21a $\alpha$ , an die explizite Segnung Jhwhs in 1,21a $\beta$ .b oder eben nun erst an das den gesamten Dialogteil abschließende „Aufgeben (מאס)“ und „Sich Trösten/Getröstetsein (נחם Ni.)“ Hiobs in 42,6 (mitsamt V. 7–9/10) erfolgt.

Ich kann das hier nicht in der redaktions- und theologiegeschichtlich nötigen Differenziertheit diskutieren. Es ist aber in allen Varianten klar, dass die Wiederherstellung Hiobs, die inhaltlich eng auf den Prolog bezogen ist und diesen

<sup>24</sup> S.o. in der Einleitung bei Anm. 5.

gezielt überbietet, *erzählerisch grundlos* erfolgt (42,12).<sup>25</sup> Der Epilog stellt daher *kein* „billiges“ *happy end* dar, das nun doch wieder die gängige Vergeltung gemäß Verteilungsgerechtigkeit in Kraft setzen würde.<sup>26</sup> Dies hat bes. Kenneth N. Ngwa ausführlich zeigen können, der die erzählerische Dimension des Geschick-Wendens, das einst-jetzt-Schema sowie die im Trösten Hiobs implizierte praktische Bewältigungsstrategie herausarbeitet.<sup>27</sup> Und in gleicher Weise summiert T. Krüger pointiert:

After all that preceded in the text [sc. Himmelsszenen, Erzählerkommentare, Streitgespräche und Gottesreden M.L.] it is clear, that Job's restoration is *not* a gratification for his innocence or for his humble repentance, but a free gift of God – albeit out of a bad conscience, since God had afflicted Job ‚for no reason‘ (Job 2:3) and kept quiet about the real background of Job's suffering. This is obviously not what the friends thought about God's ways of acting.<sup>28</sup>

### 3. FAZIT

Die biblische Hiob-Erzählung stellt traditionsgeschichtlich also eine narrative Variante des altorientalischen Hiobstoffs dar, den sie in Teilen kennt und verarbeitet.

Damit handelt es sich offenkundig keineswegs um ein „naives“, theologisch banales Volksbuch, wie wiederholt geurteilt wurde und wird.<sup>29</sup> So meint etwa

<sup>25</sup> S. dazu Wanke, Praesentia, summarisch 416–417; Ebach, Streiten 2, 168. Fox, Tale, 156 spricht zwar von „reparation“ (im Unterschied zu „reward“), arbeitet jedoch die „ironischen“ Darstellungselemente prägnant heraus (s. 146–160; s. bereits Brenner, Pious, bes. 37.39–44.45–46, die die Erzählung als vom Redaktor überholtes Traditionsgut [s. 48] m.E. freilich unterschätzt), und als „*faux-naïf*“ bezeichnet sie Clines, Job 38–42, 401, s.a. 415–416.

Noch verstärkt würde dies, wenn die Wiederherstellung nur den Besitz Hiobs, nicht aber seine Krankheit beträfe, wie jüngst Schellenberg, Krankheit vertritt. Dass Hiobs leibliche Rehabilitierung in V. 12b–15 narrativ nicht explizit ausgeführt wird, ist richtig und vermutlich redaktionsgeschichtlich zu erklären (s. *ibid.*, 49–50 und o. mit Anm. 7). Dennoch schließt m.E. die einleitende Segensaussage in V. 12a sowie das lange Nachleben Hiobs bis zum alten und lebenssatten Tod (V. 16–17) auf der Ebene der Rahmenerzählung auch die körperliche Genesung von der Krankheit mit ein, die hier im zweiten Leidensdurchgang ergänzt wurde. Und dasselbe gilt für das „Wenden des Geschicks“ in der wohl noch jüngeren Synthese V. 10 (s. folgende Anm.).

<sup>26</sup> S. dagegen u. Anm. 30. Allenfalls kann man die Schicksalswende Hiobs (notabene durch das vorangestellte Subjekt Jhwh) גַּהֲתִפְלִלוּ בְעַד רַעְיוֹ „als er für seine Freunde Fürbitte leistete“ in V. 10 in diese Richtung auslegen und (wie eng auch immer) mit seiner Fürbitte-„Leistung“ verbinden, doch lässt diese wahrscheinlich späte Reinterpretation von V. 7–9.12–17 ja den bisherigen Duktus bestehen und setzt zusätzliche Neuakzente wie die Vermehrung „auf das Doppelte (לְמִשְׁנָה)“. Aber selbst so wird nur die Restitution, nicht aber das Leiden Hiobs erklärt.

<sup>27</sup> S. Ngwa, Hermeneutics, bes. 118–142.

<sup>28</sup> Krüger, Repent, 227.

<sup>29</sup> S. die Vertreter bei Schmid, Hiob, 16–17 (Lit.) und zur Diskussion Fox, Tale, 156–160; den theologischen Gehalt der Erzählung streicht auch Lux, Hiob, 61 u.ö. heraus, was mit Recht ein breiterer Zug der aktuellen Hiobexegese ist (s. van Oorschot, Tendenzen, 205–206).

Stefan Fischer: „Die Rahmenhandlung steht in der Tradition einer *optimistischen* Weisheit, die davon ausgeht, dass es sich um eine *temporäre Störung* handelt, die der *Bewährung* dient und an deren Ende innerweltliches Wohlergehen steht (Spr 24,16)“.<sup>30</sup>

Demgegenüber hat sich gezeigt, dass die Erzählung auf allen ihren Ebenen einen dramatischen Ablauf aufweist und narrative Theologie auf höchstem weisheitstheologischen Niveau bietet. Näherhin entwickelt Hiob von einem Standpunkt aus, der seinen geschöpflichen Status und seine Lebenserfahrung konsequent zur Geltung bringt, eine Kritik und Transformation traditioneller, „optimistischer“ Weisheit: So hat sich hier konkret an Hiobs Gottesverhältnis gezeigt, wie jegliche Vergeltung nach gängiger Gerechtigkeit und jede Korrespondenz von Tun und Ergehen radikal durchbrochen und konsequent unterlaufen wird.<sup>31</sup>

An dieser Stelle könnten – in Anknüpfung an Hiob, aber weit über das Hiobbuch hinausführende – theologische Anschlussüberlegungen ansetzen. Es gälte, die unhintergehbare Zugewandtheit des biblischen Gottes, der in einer beziehungsreichen Bewegung auf die Welt und Menschen hin wahrgenommen wird, aufzunehmen und auszuloten.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Berlejung, Angelika, Sin and Punishment. The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts, *Interp.* 69 (2015), 272–287.
- Berges, Ulrich, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1–2,10; 42,7–17), *BZ* 39 (1995), 225–245.
- Brenner, Athalya, Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book, *JSOT* 43 (1989), 37–52.
- Clines, David J. A., *Job 1–20* (WBC 17), Dallas 1989.
- , *Job 38–42* (WBC 18B), Grand Rapids 2011.
- Cohen, Yoram, The Problem of Theodicy, in: Jean-Marie Durand / Lionel Marti / Thomas Römer (Hg.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO 278), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2015, 243–270.
- , / Wasserman, Nathan, Mesopotamian Wisdom Literature, in: Will Kynes (Hg.), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, Oxford 2021, 121–140.

<sup>30</sup> Fischer, Gerechtigkeit, 3.2. (Hervorhebungen M.L.); ebenso votiert Berlejung, Sin, 282 zu 42,10–17 im Rahmen der Erzählung und des jetzigen Hiobbuchs, sodass Hiob „is rewarded for this unconditioned piety and intercession“ und sein Leiden „was in fact not a divine judgment and punishment for previous sins. Rather, it was a temporally limited test“.

<sup>31</sup> Zum theologiegeschichtlichen Horizont s.o. Anm. 21.

- Duhm, Bernhard, Das Buch Hiob erklärt (KHC 16), Freiburg i.Br. / Leipzig / Tübingen 1897.
- Ebach, Jürgen, Streiten mit Gott. Teil 1: Hiob 1–20 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1995.
- , Streiten mit Gott. Teil 2: Hiob 21–42 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Fischer, Stefan, Gerechtigkeit / Gerechter / gerecht (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2015, (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316/>).
- Fox, Michael V., God's Answer and Job's Response, *Bib.* 94 (2013), 1–23.
- , Reading the Tale of Job, in: David J. A. Clines / Ellen van Wolde (Hg.), *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum* (HBM 38), Sheffield 2011, 145–162.
- Freuling, Georg, Tun-Ergehen-Zusammenhang, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2008, (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/>).
- Janowski, Bernd, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder: Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen, Tübingen 2019.
- , Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2019.
- Köhlmoos, Melanie, Trauer (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2012, (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36154/>).
- Krüger, Thomas, Did Job Repent, in: idem / Manfred Oeming / Konrad Schmid / Christoph Uehlinger (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (ATHANT 88), Zürich 2007, 217–229.
- , Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997.
- Leuenberger, Martin, Klagen über Schuld und Vergänglichkeit des Menschen. Klage-Konstellationen in Ps 39, in: Johannes Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen: Zum Gedenken an F.-L. Hossfeld* (HBS 85), Freiburg / Basel / Wien 2016, 296–317.
- , Segen (UTB 4429 / TdT 10), Tübingen 2015.
- , Segen und Segentheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (ATHANT 90), Zürich 2008.
- Lux, Rüdiger, Hiob. Im Räderwerk des Bösen, Leipzig 2012.
- Müller, Hans-Peter, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84), Darmstadt 1995.
- Ngwa, Kenneth N., The Hermeneutics of the „Happy“ Ending in Job 42:7–17 (BZAW 354), Berlin / New York 2005.
- Oorschot, Jürgen van, Tendenzen der Hiobforschung II (1995–2020), *ThR* 85 (2020), 197–247.
- Rad, Gerhard von, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.

- Schellenberg, Annette, Warum Hiob trotz Krankheit getröstet sein kann. Beobachtungen zum Thema Ehre und Würde im Hiobbuch, ThZ 74 (2018), 48–68.
- Schmid, Konrad, Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (SBS 219), Stuttgart 2010.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger / Steins, Georg, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), BZ 33 (1989), 1–24.
- Sedlmeier, Franz, Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in: Theodor Seidl / Stephanie Ernst (Hg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen (ÖBS 31), Frankfurt a.M. et.al. 2007, 85–135.
- Syring, Wolf-Dieter, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (BZAW 336), Berlin / New York 2004.
- Uehlinger, Christoph, Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in: Thomas Krüger et al. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 97–163.
- Wanke, Roger M., Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch (BZAW 421), Berlin / Boston 2013.
- Witte, Markus, Schriften (Ketubim), in: Jan C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745), Göttingen 2019, 413–533.

# JOB: THE THIRD ROUND AND THE WISDOM POEM – ONCE MORE

Peter MACHINIST

## 1. INTRODUCTION

Of the many passages in the book of Job that challenge the interpreter, one of the most prominent is chapters 22–27, which constitute the third round of dialogue between Job and his three friends, and the following chapter 28, a poem on wisdom.<sup>1</sup> The essential challenge here is not really philological – the explanation of particular words, phrases, and images – although such challenges can certainly be found. It is rather structural: how each chapter is organized and whether the organization in the Tiberian Masoretic Text (MT) makes sense, how the chapters relate to one another, and how, finally, they relate to the chapters before and after them – all of this, thus, bearing on the meaning of 22–28 in and of themselves and in terms of their placement within the overall structure and meaning of the Joban book as a whole, particularly in its MT form. On this matter of structure and meaning, debate has been varied and long-lasting.<sup>2</sup> Not surprisingly, no consensus has been reached, and in the nature of the evidence, a consensus is unlikely. Nonetheless, it remains useful and important to revisit this, like other conundrums in the biblical Job, as part of the ineluctable fascination that this book exercises on each generation of readers, because its questions are so fundamental to the human condition.

In looking, then, once more at the third round of dialogue and the following wisdom poem, we will begin by reviewing the chapters *seriatim*, first 22–27 and next 28. Then in gathering up our findings, we will consider briefly a couple of analogies from elsewhere in the ancient Near East and Classical world and propose a solution to the organization and relationships of the chapters within each group, between the two groups, and within the structure of the whole book.

## 2. CHAPTERS 22–27

*Chapter 22*, the first in the third round of dialogue, is the speech of Eliphaz. It divides into four sections:

<sup>1</sup> This paper is an expansion and revision of a portion of Machinist, *Question*, 172–173.

<sup>2</sup> For good surveys of scholarship, see Newsom, *Considering*, 102–104, and eadem, *Re-considering*, 160–164.

- 22:1–4 – Human actions have no effect on God.  
 22:5–11 – Job’s wicked actions to other humans are great and Job is being punished for them.  
 22:12–20 – Job also mocks God. This is like evil men of yore, whom God punished, but from whom Eliphaz separates himself.  
 22:21–30 – Plea, then, to Job: reconcile with God, and God, who delivers the innocent, will hear you.

Eliphaz’s speech appears at first reading to move logically: from a statement about God’s sovereignty and imperviousness to humans, through a condemnation of Job’s wicked actions to both other humans and God, which brings punishment from God, to a final plea to Job to change his ways and return to God, who will then reward him. The speech, moreover, seems to reply to Job’s speech in the preceding chapter 21. There, Job lashes out about the flourishing of the wicked without punishment, quoting the wicked as saying to God, “Depart from us; we don’t want the knowledge of your ways. What is the Almighty (*šadday*) that we should serve him?” (21:14–15). In chapter 22, Eliphaz answers by affirming that the wicked *are* punished and Job is one of them. More specifically, he seems to pick up Job’s quotation of the wicked, but here it follows on Eliphaz’s assertion that the wicked were destroyed: “Who were seized, and yes, before (their) time, with river poured over their foundation. They were the ones saying to God, ‘Depart from us; what (can) the Almighty do to us (reading *lānû*)?’” (22:16–17).<sup>3</sup> Finally, in both Job’s speech of 21 and Eliphaz’s retort of 22, each tries to separate himself from the wicked of his discussion, and to do so, again, in identical language: “The counsel of the wicked is distant from me (*‘āṣat rəšā‘im rāḥqāh mennī*).” (21:16; 22:18).

But all is not quite in order in Eliphaz’s speech of chapter 22. Verses 1–4, asserting that human actions have no effect on God, while they do echo earlier statements of Eliphaz (4:17–19; 15:14–16), here seem somewhat incongruous with Eliphaz’s following description of the wicked whose behavior *will* be punished by God (22:5–20). And in accusing Job of being a wicked man, Eliphaz may be echoing the accusation of guilt that a Zophar asserts against Job (11:6), but Eliphaz here is far more vehement. For he ascribes to Job all sorts of crimes against other humans that are nowhere else attested of Job in the book (22:6–9) – indeed, are explicitly contradicted later in chapter 31 in Job’s own oaths about himself (cf. 31:13, 16–21) – and quotes Job as mocking God in words that are

<sup>3</sup> 22:18a, “Yet/And he (= God) filled their (= the wicked) houses with good,” is admittedly a problem in the midst of Eliphaz’s assertion of God’s punishment of the wicked. For attempted solutions, see, e.g., Dillmann, *Hiob*, 218; Dhorme, *Job*, 334–335; Balentine, *Job*, 347.

likewise not given for him elsewhere (22:13–14).<sup>4</sup> In sum, while chapter 22 does show lines of connection with Job’s speech in 21 and other preceding sections, at the same time it does evidence a rage in Eliphaz – a rage against Job that has evidently been building through the entire dialogue and that now starts to go off the rails into wild speech.

*Chapters 23–24* constitute Job’s reply to the Eliphaz of chapter 22. These chapters can be divided as follows:

- 23:1–24:1 – Job’s difficulties in finding God, even though confident his case is right, and in fearing God, who has his own, unchangeable, yet unpredictable mind.
- 24:2–17 – The actions of human evildoers and the suffering of their victims.
- 24:18–25 – The evildoers will be carried away in punishment, their names forgotten.

From its beginning in 23:1 until 24:17, Job’s reply appears to move logically, fitting with what he says elsewhere and, specifically, in reply to Eliphaz at the end of the preceding chapter, 22:21–30. As Eliphaz concluded with a plea to Job to seek out and reconcile himself with God, Job here, especially in 23:1–9, says he cannot find God wherever he looks. While the latter statement seems to be new for Job, it is yet of a piece with his repeated request, even demand, earlier and later in the book, that God appear to him to explain his actions against him (e.g., 6:8–11; 13:3, 22–25; 19:7; and 30:20). Similarly, Job’s expression here of confidence in his case (23:10–12) has numerous echoes earlier and later (e.g., 6:28–30; 9:20–21; 10:7; and 31), as does his depiction of God as fearfully sovereign with his own, unknowable mind impervious to pressure (23:13–17; 24:1; cf., e.g., 7:20; 9:2–12; 12:14–25; and 42:2). This long first section of Job’s speech ends in 24:1, which resumes the depiction of a sovereign, unknowable God, even as it connects with the next section, which provides the pre-eminent example of God’s unknowableness. Here is a picture of the actions of evildoers and the suffering of their victims (24:2–17), which seem to occur without any divine “reproach” (of the wicked) (24:12)<sup>5</sup> – again a picture that Job has presented earlier (e.g., 21:7–26; cf. 9:22).

<sup>4</sup> To be sure, Elihu later accuses Job “for answers like wicked men” and “words against God” (34:36–37), but the word “mock” is not used by him against Job.

<sup>5</sup> The word is *tiplāh* “reproach.” See especially Pope, Job, 16–17.178. Whereas here Job uses the word negatively against God, in 1:22, he is made to use it positively: “(for his suffering) he ascribed no reproach to God.” This difference speaks to the larger tension between the prose and the poetic Job.



Then comes the last section of Job's speech in 23–24 (24:18–25), and it does something unexpected. Job asserts here that the wicked shall not be allowed to get away with their deeds, and even if it appears that God supports them, it is only as a “lure” (24:22)<sup>6</sup> of temporary support before they are brought low. To emphasize the point, this assertion concludes with a challenge to those who would assert that the speaker is lying (24:25). The section, thus, looks like a direct contradiction of everything Job has said about the wicked in the preceding, second part of his speech and, indeed as noted, in his earlier speeches. How to understand it? Three of the major kinds of solutions may be noted. One is that Job is really speaking, and is looking through the present unobstructed situation of the wicked to a future in which God will assert his negative judgment and stop them.<sup>7</sup> In other words, the description of the wicked and their victims in the preceding section (24:2–17) conforms to the “lure” of temporary divine support and allowance mentioned in this last section, but it is support that will vanish (24:22–24). Specifically, the statement in the preceding section that God has no regard for the prayers of help of the victims of the wicked (24:12) could be understood as a temporary disregard, as part of God's temporary support of the wicked. Against this solution, however, disregard for the prayers is not presented as something temporary, but as fixed, and what would be Job's shift here to supporting a reward and punishment scheme does not correlate at all with what he has said earlier or what he will say later (30:25–26; see below for the similar problem of 27:7–23). Turning, then, to a second solution, this section could still be ascribed to Job, but as a quotation of what (one of) his friends say, who do support, from their other speeches, reward and punishment (e.g., 20 attributed to Zophar, who in vv. 5–7 makes a similar argument as here in 24:22–24 about the temporary success of the wicked, which will soon vanish). That the friends do use quotations like this is evident elsewhere in the book (11:4, Zophar quoting Job; 22:13–14, Eliphaz quoting Job), but in these instances the quotations are explicitly introduced (“you say”). No such introduction is here in the text, although several commentators have supplied it.<sup>8</sup> To be sure, it may be that quotations can be presented without introductions (so 21:19 by Job of [one of] the friends), yet if so, then the quotation is immediately answered and refuted by Job (21:19–20), which is not the case here in 24:18–25. Thus, we move to a third solution. It is to assume that the present MT text of 24:18–25 represents a disfigurement of the original; restoring that original, then, involves assigning our

<sup>6</sup> For “lure” as the translation of *māšak*, see Pope, Job, 189.195.

<sup>7</sup> E.g., Balentine, Job, 371–374, with a brief survey of opinions on this section. His particular interpretation, however, differs from the one offered here.

<sup>8</sup> E.g., Gordis, Book of Job, 256.533–534.

section to one of the friends otherwise missing (Zophar) or excessively abbreviated (Bildad) in MT's third round of dialogue.<sup>9</sup> This solution is certainly possible, but obviously quite speculative, and does not easily explain how and why the disfigurement occurred.

If the three solutions just adumbrated are all unsatisfactory, there is a fourth. It is that the present MT text be left as it is, because its problems of structure and content were intentional: a deliberate effort to show the chaos into which the dialogue between Job and his friends has degenerated in this third round. More of this shortly.

*Chapter 25* is the answer of Bildad to Job in the preceding chapters 23–24. It is very short, and is divided, after the introductory rubric, into two sections:

25:2–3 – God's limitless, unrivaled power, in several manifestations.

25:4–5 – No one in the heavens, and even less among humans, can stand before him in righteousness or purity.

These statements are not new in the book of Job. God's limitless, unrivaled power has been expressed in various ways by Job and his friends (Eliphaz in 5:8–16, 17–20; 22:12; Zophar in 11:7–10; Job in 9:3–12; 12:14–25), and they, again, have affirmed God's unattainable righteousness and purity (Eliphaz in 4:17–19; 15:14–16; Job in 9:2; 14:4). To be sure, they each put their statements to different aims: Job to make sense of why it is difficult, if not impossible, for him, as a limited, imperfect human, to approach God and get any kind of response to his situation; the friends to explain why Job, as limited and imperfect, can be found faulty by God and so punished in his suffering. Presumably, here in chapter 25, Bildad follows the aim of his friends and so can be understood to respond to Job in the preceding 23–24, who complains that he cannot reach God (23:3–9). But Bildad's aim and response are not elaborated and made clear as the other friends do, and so it is not surprising that many commentators regard his speech here as too short. In looking for the missing part, these commentators have focused on other parts of the third round of dialogue that appear to have been misplaced; so especially, 26:5–14.<sup>10</sup> But as with 24:18–25, one can raise the possibility that this speech of Bildad was deliberately truncated to reflect the chaos of the third round.

*Chapter 26* brings us back to Job. It is to be split into two sections, after the introductory rubric:

<sup>9</sup> With various small adjustments: e.g., Dhorme, Job, xlix-li.386–393 (24:18–24); Pope, Job, 187–196 (24:18–20, 22–25).

<sup>10</sup> E.g., Dhorme, Job, xlvii–xlvi.370–376; Pope, Job, 180–186; Gordis, Book of Job, 273–281; Clines, Job 21–37, 618–664.

26:2–4 – Job tells one of his friends that his counsel is worthless.

26:5–14 – Job describes God’s sovereign power in creating and ordering the cosmos and defeating sea monsters, the mythological foes of order.

Each of these sections has multiple echoes earlier in the dialogues. Vv. 2–4 recall similar content by Job to criticize the friends (12:24; 13:4–5, 7–12), and also by two of the friends against Job: Eliphaz (8:2; 15:2, 11–13); and Zophar (11:2–3; 20:3). In the present verses, note Job’s use of the singular “you,” repeating it emphatically; it would thus be natural to understand him attacking directly Bildad’s speech in the preceding chapter 25, perhaps in something like the following: “OK, Bildad; your depiction of God as unrivaled in power, righteousness, and purity I understand, because I have said this myself. But how does that really clarify my situation of unrequited suffering?” If this is correct, Job would be recognizing the incomplete, truncated character of Bildad’s speech in 25 already suggested. As for vv. 5–14, it also echoes earlier uses of similar mythological motifs to underscore God’s unique power – so by Job (3:8; 7:12; 9:8, 13), and by Eliphaz (5:7) – and could be understood to reply more immediately to Bildad’s mythological references to the moon and the stars (25:5). Indeed, it is partly for this mythological connection that some scholars<sup>11</sup> have argued that this second section of 5–14 belonged originally to Bildad’s preceding speech, placed just after 25:5, and thus that its present position represents a secondary dislocation. There is another reason one could add: that the transition in Job’s speech of 26 between the first section, 2–4, and the second, 5–14, is rather rough: Job moves from attacking the counsel of Bildad to limning God’s mythological power without clarifying the connection between them. But if 5–14 were positioned to follow 25:1–6, then Bildad would move naturally from describing God’s power and purity, including over the mythological moon and stars, to describing his power over cosmic creation and other mythological monsters.

The arguments just outlined, it must be said, make an imposing case that 26:5–14 belonged originally to Bildad in 25:1–5. Together they would comprise a coherent speech for Bildad, which in its assertion that God’s sovereign power is such as to defy human understanding and approach (26:14) would more clearly respond to and affirm Job’s cry in 23, that he is at a loss in trying to approach God. And yet, one still has to explain how and why vv. 5–14 were dislocated to Job in 26. Could it not be, then, that that dislocation was deliberate, mixing what Bildad and Job have been saying about God and his mythological powers, and so adding to the chaos of who’s saying what and what they are saying in the third round of dialogue?

<sup>11</sup> See n. 10.

*Chapter 27* continues Job's speech in this, the final chapter of the third round. It has three sections:

- 27:1–6 – Job's oath against the friends: that he is innocent, speaks truth, and holds to his righteousness.
- 27:7–12 – Job's demand that his enemy be treated as wicked, whom God punishes; then he addresses his friends to teach them about God's ways.
- 27:13–23 – Job describes the wicked and how they and their descendants are punished by God.

This is a complicated chapter. That it was understood as an extension of, even addition to Job's speech that began in chapter 26 may be indicated by the rubric of v. 1: "And Job continued to offer a discourse (*māšāl*) [...]".<sup>12</sup> The first section, vv. 1–6, with Job's conviction of his innocence, recalls similar statements earlier (e.g., 13:15–18; 23:10–12), while his attack on his friends – notice the plural "you" in 27:5) – for what he regards as their unjust attacks on him is the latest in a series of such outbursts (e.g., 16:2–5; 19:2–5). More directly, Job's attack, with its denial of the "justification" of the friends (27:5 *'ašdiq*), can be understood as a response to Eliphaz (22:5–11, 15) in his wild accusations against Job and plea that Job give up his evil and return to God. The fact that Job's statements here in vv. 1–6 are heightened by their expression as an extended oath (see vv. 2, 4, 5) anticipates the long series of oaths with which Job will defend himself and press God to respond in chapter 31.

Moving to the last of the sections, vv. 13–23, we encounter the same kind of passage as in the earlier speech of Job (24:18–25): the unexpected assertion, given Job's earlier assertions to the contrary, that the wicked, whose actions are again detailed, will suffer punishment. Here, however, it is not only the perpetrators, but their legacy in their children (vv. 14–15) who will be affected – an echo, perhaps, of Zophar's very brief comment (20:10) and a reflection of the larger issue, addressed elsewhere in the Hebrew Bible, of transgenerational punishment (e.g., Exod 20:5–6; 34:6–7; Deut 5:9–10; 24:16; Jer 31:29–30; Ezek 18). As with the earlier passage (24:18–25), so here the unexpected association of punishment for the wicked with Job can be explained as a deliberate mark of the confusion into which the third round of dialogue has descended.

We turn, finally, to the second section of Job's speech, vv. 7–12, the most difficult section of chapter 27. It is difficult because it seems to embody echoes of both the first and the last sections and thus of what seems genuine Joban thinking, the first section, and what does not, the last. Here vv. 7–10 comprise one unit, expressing Job's wish that "my enemy" be treated like a wicked person,

<sup>12</sup> E.g., Gordis, *Book of Job*, 287.

whom God cuts off and drags away, and who has no connection to God. Clearly, this unit presumes that Job supports a punishment scheme for wicked people, and while this agrees with the last section of the chapter, vv. 13–23, it does not agree, as we have seen, with Job’s earlier statements that the wicked flourish freely (yet perhaps 10:14–15). On the other hand, 27:1–6 do not explicitly state anything about reward and punishment, just Job’s assertion of his innocence and righteousness; and so vv. 7–10 could be regarded as an extension of that assertion in the sense that Job here condemns any opponent who would question his righteousness. But condemn them as wicked whom God punishes? Does this correlate with earlier statements of Job about his opponents, especially his friends? Job certainly and harshly condemns his friends in 13:7–12, but he never calls them “wicked/evil” as Eliphaz labels Job in 22:5. And while Job says in 16:11 that God delivers him to evil and the wicked, that statement is not about God punishing evil and the wicked, but rather about using evil and wicked people as his agents to make Job suffer. In other words, though vv. 7–10 of chapter 27 may connect with the preceding vv. 1–6 and anticipate vv. 13–23, the result is only to make chapter 27 as a whole even more of an anomaly than vv. 13–23 alone would make it: Job in this chapter still stands as a supporter of reward and punishment as he does nowhere else in the book, except for the equally anomalous 24:18–25 in the same third round of dialogue. The discrepancy is heightened by the second part of this second section, 27:11–12. Here Job must be the speaker, because he addresses a plural “you,” who must be all the friends. He tells them firmly, even vehemently, that he will straighten out their wrong and “vacuous” (*hebel*: v. 12) conception of God and how God manifests his power. These verses echo earlier statements of Job against his friends (e.g., 13:4–12; 16:1–5; 19:1–7; 21:27–34) which concern, *inter alia*, the friends supporting reward and punishment schemes as applied to Job (e.g., 4:7–11; 8:11–19; 18:5–21). But if here in vv. 11–12 Job were saying that the correction he offers his friends is reward and punishment, this would make no sense, since it is what the friends have all along advocated. Therefore, vv. 11–12 must, originally, have expressed Job’s view that reward and punishment do not apply, but somehow this original meaning has now become twisted into part of a chapter that has been made out to support reward and punishment. The point is that the second section of chapter 27, vv. 7–12, leaves everything quite confusing about what Job really believes vis-à-vis what his friends believe when it comes to the wicked and punishment. And that, I suggest, is a deliberate result of the present MT of the chapter – another indication of the chaos in which the third dialogue round appears to be deliberately cast.

## 3. CHAPTER 28

*Chapter 28* looks, at first reading and still for some interpreters, like an extension of Job's speech that in the MT began in chapter 27.<sup>13</sup> It would be similar, thus, to the earlier speech of Job in chapters 23 and 24 – the two pairs of chapters lacking an introductory rubric identifying the speaker for the second chapter of each pair. Yet chapter 28 does not really work as an extension of Job's chapter 27. It does not continue the arguments of 27, as 24 does of 23.<sup>14</sup> Indeed, in its affirmation that wisdom is known only to God, 28 appears to contradict, with the possible exception of 28:28 (see below), the view of 27:13–23 that humans know there is a divine doctrine of the punishment of the wicked.

Chapter 28 is laid out in three sections:

- 28:1–11 – Description of the mining of precious metals by humans, done with great effort in places inaccessible to animals and birds.
- 28:12–22 – But mining does not help, for wisdom inaccessible to humans, even to mythological creatures, and cannot be valued in precious metals. Inaccessibility emphasized twice, marking two sub-units, 12–19 and 20–22.
- 28:23–28 – God alone knows the way and place of wisdom, which he saw and ordered at creation.  
But he tells humans that wisdom/understanding is “the fear of the Lord, turning from evil.”

This is a tightly constructed chapter that moves logically, with hyperbole mounting through each section: mining not for animals and birds, only humans; then wisdom not for humans and mythological creatures; then wisdom only for God – the final verse, 28, is problematic as we will discuss. Along the way are echoes of the themes and language from earlier chapters of Job, including from earlier in the third round of dialogue, and anticipatory of later chapters. So the emphasis on mining technology and distant geography (28:1–22) looks forward to God's whirlwind tour of the earth and heavens (especially 38–39). The description of God as earthly and cosmic creator and sovereign (28:24–26) echoes Bildad (25:2–3), Job (26:5–14), and later Elihu (36:27–30; 37:14–22) and God himself (38:22–38).<sup>15</sup> The recital of precious metals as touchstone for what is valuable and worthy (28:2–22) recalls comments of Eliphaz and Job earlier (22:24; 23:10; 27:16–17) and Job briefly later (31:24), while the precious ore to be extracted from “gloom and darkness” (28:3) registers Job's earlier mention

<sup>13</sup> For this view, see the references in Newsom, *Considering*, 104; eadem, *Re-considering*, 162 within 161–164, and n. 15 below.

<sup>14</sup> Cf., e.g., Gordis, *Book of Job*, 298.

<sup>15</sup> Some like Clines, *Job 21–37*, 889–926, assign all of chapter 28 to Elihu.

of “thick/deep darkness” in which God hems him in (23:17) and which evil murderers seek out (24:17). Finally, the references to mythological creatures who cannot access wisdom (28:14, 22) draw us back to Bildad (25:5) and Job (26:5–6, 12–13), and forward to Job (31:12) and to God (40:15–25; 41:1–26), where these kinds of creatures serve similarly as enhancements of God’s unique dominion and power.

But what about the end of chapter 28, v. 28, which identifies wisdom/understanding as “the fear of the Lord/turning from evil”? Here an unresolved debate: is it integral to the chapter or an addition – an addition that reflects an “orthodox” orientation toward a traditional morality expressed already in the prose prologue to Job (1:1; cf. 1:21; 2:10)? Supporting an addition, for various interpreters,<sup>16</sup> is the unique designation here of God as *’ădōnāy*, with no mention of the names used earlier in the third round (El, Elohim, Eloha, Šadday). Also, in identifying wisdom/understanding as “the fear of the Lord/turning from evil,” the verse would seem to contradict the rest of chapter 28, which argues that wisdom/understanding is something inaccessible to humans and others, natural and mythological – something that only God knows. In particular, “understanding is turning from evil” may suggest that God does have a doctrine of reward and punishment for the righteous and wicked – which, as we have seen, the friends support but Job, apart from the highly questionable 24:18–25 and 27:13–23, rejects. Yet the preceding reasons for labelling v. 28 an “orthodox” addition are not definitive.<sup>17</sup> The use of *’ădōnāy* does not have to mark an addition, all the more because *’ēlōhîm* as another divine name occurs in the third round only once itself, and that just before in v. 23, where the verse is certainly not an addition.<sup>18</sup> Addition, as well, does not have to be the solution to the possible contradiction about the identification of wisdom/understanding. Here Gordis has captured the matter compellingly, arguing that the wisdom/understanding in 28:1–27 is an intellectual, articulated doctrine of God’s actions and policies, such as the doctrine of reward and punishment, and this only God knows, not humans and others. But the wisdom/understanding in 28:28, which is made accessible to humans by God, is piety, the human attitude of fealty to God, involving no doctrinal knowledge; it evinces an orientation away from evil, but, as Job of the prologue states it, it accepts whatever comes from God, whether good or evil (2:10).<sup>19</sup>

<sup>16</sup> E.g., Dhorme, Job, 414; Driver-Gray, Job, 232 n. 1; Pope, Job, 206.

<sup>17</sup> Among those who see v. 28 not as an addition, although with different argumentation from here, are Newsom, Book of Job, 180–181, and Clines, Job 21–37, 922–925.

<sup>18</sup> *’ēlōhîm*, however, does appear elsewhere in Job, e.g., 20:29.

<sup>19</sup> See Gordis, Book of Job, 538–539. He adds, provocatively, that this dual concept of “wisdom” is signaled in chapter 28 by labelling the first, the intellectual doctrine, as *ha-ḥokmāh*, i.e., with a definite article, but the second, piety, without the definite article, *ḥokmāh*. However, this distinction does not apply to the accompanying term “understanding,” which for both concepts in 28 is simply *bînāh*, without the definite article.



The point, in sum, is that chapter 28 would appear to reject any effort to explain God and his doctrines and policies by human reason. If there is a wisdom that God has allowed humans, it is the piety accessible by tradition and revelation alone, as Job in the prologue expresses.

#### 4. SYNTHESIS AND COMPARISON

The structural issues we have been dealing with in Job chapters 22–27 and 28 may be summarized as a series of questions. For the third round of dialogue in 22–27: are these organized in a way that yields coherent sense, or do they reflect some confusion, some break in the pattern and content of the dialogue between Job and his friends as presented in the first two rounds? These first two rounds, one will recall, offer a regular alternation of speech between Job and each of his three friends as Job argues with them: each round starting with a friend and ending with Job, with the friends speaking in the same order, Eliphaz, Bildad, and Zophar.<sup>20</sup> Most interpreters, though not all, would see in the third round not coherence, but confusion, pointing to several discontinuities, even contradictions, in what is said and who, among Job and his three friends, is saying it. These discontinuities and contradictions have elicited different solutions. Three of the main ones are: keep the present MT arrangement and try to make sense of it as it stands; keep the present MT arrangement and explain at least the contradictions by assuming that they are quotations by the speaker of others; rearrange the structure of 22–27 to eliminate the problems and conform the chapters fully to the pattern of the first two rounds of dialogue. A fourth option, namely, solutions emerging from an ancient text of Job different from the MT like the Greek – this seems less attractive, because although these texts sometimes show differences, the differences apply to specific verses and not to the structural arrangement and essential content of the chapters. When it comes to the wisdom poem of chapter 28, here the questions arise not from the internal structure of the poem in the MT – though the final verse 28 has caused debate, as we have seen – but from the relationship of this chapter to the preceding 22–27, indeed its placement within the overall book.

The present essay has tried to respond to these several questions by a renewed analysis of the chapters at issue. Let us review the results. As for the third-round chapters, something of the pattern of the first two rounds remains: an alternation of speech between Job and his friends, starting with Eliphaz in 22 and ending with Job in 27. But three principal disruptions in this pattern have stood out in

<sup>20</sup> Some scholars arrange the three rounds differently, with Job first and Zophar last: e.g., Clines, *Job 21–37*, 503–677 with 21–27 for the third round.



our analysis, as in various ways for other analyses we have noted. The first comes in chapter 22, from Eliphaz. While it begins on the preceding pattern, with Eliphaz echoing earlier statements by himself and responding in particular to Job's speech of 21, yet it rather quickly descends into an unprecedented rage, as Eliphaz accuses Job of wicked crimes that are otherwise unattested in the book. It is, in short, a rage that goes off the deep end, and is only partially redeemed in the last verses as Eliphaz appeals to Job to recant his crimes and attach himself to God. The second disruption has to do with two of the friends, Bildad and Zophar: Bildad with a speech in 26 that is too short and incomplete, and Zophar who is nowhere to be found. The third disruption is the most serious, and is focused on 24:18–25 and 27:13–23, both of these passages given to Job, but reversing, without any explanation, his position on wickedness and wicked people that he had stated repeatedly and forcefully in the preceding rounds. Here in the third round, instead of his earlier claim that the wicked act without divine punishment, he asserts that they are punished or will be eventually.

How to make sense of these three disruptions in terms of the three categories of explanation considered above? It should be emphasized immediately that all of the categories are in the realm of the possible. As observed concerning the disruption about wickedness, it is possible to say, with Gordis for example, that Job is in these two passages quoting his friends who espouse the punishment side, yet the fact that there is no explicit statement that these are quotations does pose a problem. Alternatively, with other scholars, one could rearrange the passages and assign them directly to one of the friends, particularly to the speech-shortened Bildad or the absent Zophar; and while this reassignment, content-wise, is not unreasonable, yet there is more than one option here, and this kind of option, as noted above, would not explain how and why the third round of dialogue as it stands in the MT assigns the passages to Job. Given such problems, I have looked to the first category of explanation and accepted the MT for the third round: but not to smooth away its discontinuities and contradictions, rather to embrace them as a deliberate confusion, marking a judgment about the failure of the whole three-round dialogue between Job and his friends to resolve Job's problem of suffering.<sup>21</sup> That is to say, the third round's confusion of organization or structure parallels the failure in content of Job and his friends to reach an agreement about Job's problem. The point is enhanced by the deliberate character of the three disruptions: they all overlap and reinforce one another, as one reads from ch. 22 through 27 in the MT, first with Eliphaz disqualifying himself by his uncontrolled rage, then Bildad and Zophar by their partial presence or

<sup>21</sup> For possible deliberate confusion, see, e.g., Balentine, *Job*, 381–383, though he has a different perspective and does not include 23:18–25 (see n. 7 above). Newsom, *Book of Job*, 161–168, also wants to keep the discontinuities/contradictions, especially in 24 and 27, but considers them part of a complex rhetoric of dissonance that Job speaks.

total disappearance, and, finally, Job undermined by his unexpected reversal in supporting the punishment of the wicked. The narrative course of the third round, thus, shows its own pattern of increasing tension and confusion, which yet picks up on the growing emotion about Job that began already in the dialogue's first round. In sum, intellectual, reasonable discussion of Job's plight has exhausted and destroyed itself both in content and in structure by the end of the third round, and by that point Job has still not received the response from God to clarify it all that he so dearly wants (especially 23:3–17).

The disruptions of structure and content in this third round call to mind the Mesopotamian wisdom text, *The Dialogue of Pessimism*.<sup>22</sup> In ten stanzas, it is a composition wherein a master summons advice about his actions from his servant. The first nine stanzas are tightly structured each with an introductory call from the master followed by two parts: the master first proposes a course of action, which the servant justifies; then the master withdraws that proposal, and the servant justifies that. This back and forth, however, goes nowhere in discovering life's meaning and purpose, and that becomes clear in the tenth and final stanza. Here the two protagonists debate what is good and whether death, by implication, is the only solution to their failure otherwise to discover good. Yet even death, it turns out, is a problem, for in the last line, the servant steps out of his previous role as a yes-man to the master, and rebukes the master directly: if you want to kill me first, you, master, won't survive even three days after. The point is that the failure at meaning is displayed not only in content, but in structure. The tenth stanza, although it begins with the same introduction as the previous nine, then breaks down: the two parts disappear and the debate over good and death is difficult to disentangle between the master and the servant until the last line and the servant's rebuke. All of this, it should be clear, is just as in the third round of Job, and helps to confirm the view that that round is deliberately confusing.

Chapter 28 puts the finishing cap on the breakdown of chs. 22–27. In line with many, if not most modern critical interpreters, this chapter is not a speech of Job or the friends, but an independent disquisition on wisdom – and a well-structured one. Therefore, while it does offer a response from God, in v. 28, the response, and the chapter as a whole, are not directed at Job, but at the outside audience of the book. The focus of v. 28 and the chapter, is the two concepts, following Gordis, of wisdom. The first concept, the intellectual, articulated doctrine of divine actions and policies, we may now see is denied by this chapter to Job and his friends; it is, rather, God's province. Job and friends can have access only, on God's decree, to the second kind of wisdom, the piety of fearing God

<sup>22</sup> For the standard edition, see Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 139–149. Also Machinist, *Dialogue of Pessimism*.

and turning from evil. In turn, this division of the wisdom concept dominates the latter part of the book of Job, as God emphatically denies the first to Job (38–41), and Job accepts that and, it appears, embraces the second (e.g., 40:3–5; 42:2–3).<sup>23</sup> In sum, ch. 28 constitutes an interlude, a moment of looking backward to the now defunct dialogue and forward to a kind of resolution to the anguished problem which the dialogue tried, unsuccessfully, to resolve.<sup>24</sup> In all this, we may recall the choral odes of classical Greek tragic drama. One important purpose these serve is to offer a pause in the action, especially but not exclusively when the action reaches tense moments. The pause allows a reaction and reflection on the action and its protagonists: where they were and are now, and where they are going.<sup>25</sup> This is very much the purpose we have been discussing for ch. 28, and it helps us to see why 28 belongs precisely where it is located in the MT of Job.

#### BIBLIOGRAPHY

- Balentine, Samuel E., *Job* (SHBC 10), Macon 2006.  
 Clines, David J. A., *Job 21–37* (WBC 18A), Nashville 2006.  
 Dhorme, Édouard, *A Commentary on the Book of Job*. Translated by Harold Knight, Nashville 1984 (French original 1926).  
 Dillmann, August, *Hiob* (KEH 2), 3rd ed., Leipzig 1869.  
 Driver, Samuel Rolles / Gray, George Buchanan, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Together with a New Translation (ICC), Edinburgh 1921.  
 Gagné, Renaud / Hopman, Marianne Govers (eds.), *Choral Mediations in Greek Tragedy*, Cambridge 2013.  
 Gordis, Robert, *The Book of Job*. Commentary, New Translation, and Special Studies (MorS 2), New York 1978.  
 Lambert, Wilfred George, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.  
 Machinist, Peter, *The Dialogue of Pessimism Revisited* (forthcoming).

<sup>23</sup> Elihu does assert that he knows about God's ways, including reward and punishment (33:1–37:13), but in the end, admits that humans do not understand the works and workings of God and cannot find him (37:14–24).

<sup>24</sup> Cf. Balentine, *Job*, 417, though not quite the same as here.

<sup>25</sup> One example is from Aeschylus, *Prometheus Bound*, in Podlecki, Aeschylus, 104–107 (lines 398–435). This ode constitutes an anguished summary and reflection on the preceding lines describing the horrific situation that Zeus has brought on Prometheus; it is followed by Prometheus's further explanation of his situation. For the choruses in general, see Gagné / Hopman, *Choral Mediations*, *passim*.

- , The Question of Job, in: Marjo C. A. Korpel / Lester L. Grabbe (eds.), *Open-Mindedness in the Bible and Beyond. A Volume of Studies in Honour of Bob Becking* (LHB 616), London 2015, 165–178.
- Newsom, Carol A., *Considering Job*, CBR 1 (1993), 87–118.
- , *Re-considering Job*, CBR 5 (2007), 155–182.
- , *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, New York 2003.
- Podlecki, Anthony J., *Aeschylus. Prometheus Bound. Edition, Introduction, Translation, Commentary* (Aris and Phillips Classical Texts), Oxford 2005.
- Pope, Marvin H., *Job* (AncB 15), 3rd ed., Garden City 1973.

# HIOB 38 UND DIE SPÄTÄGYPTISCHE WEISHEIT

Bernd U. SCHIPPER

Zu den einflussreichsten Arbeiten Gerhard von Rads gehört ein Aufsatz, der jenseits seines eigentlichen Interessengebietes, der Theologie des Alten Testaments, liegt. Von Rads kurze Studie über „Hiob 38 und die altägyptische Weisheit“ aus dem Jahr 1955 wird auch heute noch gerne zitiert, sei es, dass man seiner These folgt und in Hi 38 eine Form von Listenweisheit findet oder dass man diese kategorisch ablehnt.<sup>1</sup> Letzteres findet sich in einem einflussreichen Aufsatz von Michael V. Fox aus dem Jahr 1986, der sich dagegen aussprach, dass es so etwas wie Listenweisheit in Israel und Ägypten gegeben habe.<sup>2</sup>

Die folgenden Ausführungen wollen die Ausgangsthese Gerhard von Rads neu begründen, werden dabei jedoch ägyptische Weisheitsliteratur berücksichtigen, die erst in den letzten zwei Jahrzehnten in den Fokus der religionsgeschichtlichen Forschung gerückt ist: die Literatur der ägyptischen Spätzeit, namentlich der persischen und hellenistischen Epoche.

## 1. GERHARD VON RAD UND DAS *ONOMASTIKON DES AMENOPE*

Gerhard von Rads Aufsatz aus dem Jahr 1955 geht auf eine Anregung seines Lehrers Albrecht Alt zurück. Alt war auf das von Alan H. Gardiner 1947 erstpublizierte *Onomastikon des Amenope*<sup>3</sup> gestoßen und erkannte, dass es sich um „eine Art Enzyklopädie“ handelt, „wenn auch nur in Form einer sachlich geordneten Aufzählung der Bezeichnungen aller Kategorien von Wesen und Dingen, ein Gegenstück zu den Erzeugnissen der altbabylonischen Listenwissenschaft und vielleicht ein Vorbild jener Weisheit Salomos, von der in 1. Kön 5,9ff. berichtet ist.“<sup>4</sup> Alt ging der von ihm genannten Spur selbst nach, indem er die These von der „Listenwissenschaft“ begründete, an die Gerhard von Rad in

<sup>1</sup> Vgl. für eine positive Rezeption z.B. Keel / Schroer, *Schöpfung*, 171 und für eine zurückhaltend kritische Uehlinger, *Hiobbuch*, 122. Die besondere Bedeutung des Aufsatzes von Gerhard von Rad ergab sich durch die englischen Übersetzungen, sei es in einem englischsprachigen Sammelband mit Aufsätzen Gerhard von Rads aus dem Jahr 1966 oder durch den Wiederabdruck seines Aufsatzes in einem von James Crenshaw 1976 herausgegebenen Sammelband „*Studies in Ancient Israelite Wisdom*“.

<sup>2</sup> Fox, *Egyptian Onomastica*, 302–310.

<sup>3</sup> Gardiner, *Egyptian Onomastica*, Bd. 1 und 2.

<sup>4</sup> Alt, *Syrien und Palästina*, 231.

seiner Arbeit über Hi 38 anknüpfte.<sup>5</sup> Ausgangspunkt war in beiden Fällen das von Alan H. Gardiner 1947 publizierte *Onomastikon des Amenope*. Dabei handelt es sich um eine Aufzählung von 610 Begriffen, die wie folgt eingeleitet ist:<sup>6</sup>

Beginn der Lehre für das Lösen des Herzens (= das Verstehen),  
zur Unterweisung des Unwissenden und um alle Dinge zu lernen, die existieren,  
was Ptah erschaffen hat und was Thot niedergeschrieben hat,  
den Himmel mit seinen Dingen, die Erde und was zu ihr gehört,  
was die Berge hervorbringen, was die Flut benetzt,  
alles, was die Sonne erleuchtet und was auf dem Rücken der Erde wächst,  
erdacht vom Schreiber der heiligen Bücher im Haus des Lebens, Amenope,  
Sohn des Amenope.<sup>7</sup>

Die Formulierung „Beginn der Lehre“, im Ägyptischen *ḥ3t-c m sb3j.t*, ist die klassische Eröffnungsformel einer ägyptischen Weisheitslehre.<sup>8</sup> Zudem kann das Wort *sb3j.t* aber auch allgemein die Transformation von Wissen bezeichnen, das vom Lehrer an den Schüler weitergegeben wird.<sup>9</sup> Was in den ägyptischen Weisheitstexten gerne als Einleitung für Spruchsammlungen verwendet wird, steht im *Onomastikon des Amenope* jedoch im Kontext einer Aussage, „alle Dinge zu lernen, die existieren“. Insofern wird hier auf eine andere Dimension weisheitlichen Wissens angespielt als die traditionelle Erfahrungsweisheit, die für gewöhnlich als *sb3j.t* bezeichnet wurde.<sup>10</sup>

Die Einleitung des *Onomastikons des Amenope* wurde für Gerhard von Rad zum entscheidenden Argument. In seinem Artikel über „Hiob 38 und die altägyptische Weisheit“ setzte er mit dem *Onomastikon des Amenope* ein, das er im Sinne Alts als ein „wissenschaftlich enzyklopädisches Werk“ verstand.<sup>11</sup> Von Rad fand sowohl im *Onomastikon des Amenope* als auch in Hi 38,12–32 eine „Reihe von Phänomenen“, die ähnliche Konstellationen wie „meteorologische Phänomene: Schnee, Hagel, Wind“ aufweisen.<sup>12</sup> Ausgehend von diesen literarischen Beobachtungen kam von Rad zu dem Schluss, dass zwar keine literarische Abhängigkeit vorliege, aber „trotzdem eine Beziehung zwischen den

<sup>5</sup> Alt, Weisheit Salomos, 142. Vgl. von Rad, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, 296 (hier und in der Folge wird jeweils aus der Originalpublikation von 1955 zitiert).

<sup>6</sup> Gardiner, *Egyptian Onomastica*, 1\*–2\*. Vgl. zum Folgenden auch Schipper, *Kosmotheistisches Wissen*, 496.

<sup>7</sup> Übersetzung nach dem hieroglyphischen Text in Gardiner, *Egyptian Onomastica*, 1\*–2\*. Vgl. auch Assmann, *Magische Weisheit*, 253.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die sogenannte loyalistische Lehre, zum Belegspektrum der Formulierung Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch* 2, 1596.

<sup>9</sup> Zum Belegspektrum Shupak, *Where Can Wisdom Be Found?*, 31.

<sup>10</sup> Vgl. dazu unten Abschnitt 2.

<sup>11</sup> Von Rad, *Hiob 38 und die altägyptische Weisheit*, 293.

<sup>12</sup> Von Rad, *Hiob 38 und die altägyptische Weisheit*, 294.

beiden Texten“ bestünde.<sup>13</sup> Er erklärte die Unterschiede mit der poetischen Arbeit des Autors von Hi 38, der das ursprüngliche Material „stilistisch“ überarbeitet habe.<sup>14</sup> Von Rad wies zudem auf eine weitere Ähnlichkeit mit der ägyptischen Literatur hin: die rhetorischen Fragen in Hi 38,4–5.12.16–19.22.24. Die engsten Parallelen fanden sich seiner Meinung nach im Disput zwischen zwei Schreibern, Hori und Amenope, im ägyptischen Papyrus Anastasi I.<sup>15</sup> Interessanterweise erwähnte von Rad in der letzten Fußnote seines Artikels eine weitere mögliche Perspektive. Er verwies auf Adolf Ermans „Die Literatur der alten Ägypter“, der die Onomastika als einfache Schreibübungen verstand und meinte, dass diese vor allem zum Erlernen der Orthographie dienten.<sup>16</sup> Genau diese Textbeobachtung wurde von Michael V. Fox in seiner grundlegenden Kritik an Alts und von Rads Ansatz aufgegriffen. In seinem 1986 erschienenen Artikel „Egyptian Onomastica and Biblical Wisdom“ argumentierte Fox, die ägyptischen Onomastika „are not attempts to organize natural phenomena in systematic encyclopaedias. [...] Far more likely, the primary purpose of the onomastica was the teaching of writing.“<sup>17</sup> Im Folgenden wies Fox auf orthographische Varianten im ägyptischen Text hin und betonte, dass einige Listen einfach „as aids in instruction about realia“ dienten.<sup>18</sup> Auch wenn einige Listen darauf abzielen, „to teach about orders in the world by means of schemata“, bezweifelt Fox, dass diese Listen auf „the existence of a ‚science of lists‘“ hinweisen. Im Gegenteil, laut Fox gibt es „no evidence for a ‚science of lists‘ in ancient Israel“ und „there is no science of lists in Egypt in any significant sense.“<sup>19</sup>

Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass diese Aussage revidiert werden sollte. Es gibt zahlreiche Beispiele für altägyptische Onomastika, die sich auf eine bestimmte Form von Weisheit beziehen: das kosmotheistische Wissen (Abschnitt 2). Davon ausgehend ergibt sich eine andere Perspektive auf Hi 38 und spätägyptische Weisheitslehren (Abschnitt 3).<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Von Rad, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, 294.

<sup>14</sup> Von Rad, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, 294.

<sup>15</sup> Von Rad, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, 298–299.

<sup>16</sup> Erman, Literatur, 240–241.

<sup>17</sup> Fox, Egyptian Onomastica, 303–304.

<sup>18</sup> Fox, Egyptian Onomastica, 305.

<sup>19</sup> Fox, Egyptian Onomastica, 306.308.

<sup>20</sup> Diese Perspektive wurde bereits von Thomas Schneider benannt und soll in der Folge neu begründet werden. Vgl. Schneider, Hiob 38 und die demotische Weisheit, 112–122.

## 2. KOSMOTHEISTISCHES WISSEN IN ÄGYPTEN – DAS *ONOMASTIKON DES AMENOPE* IM KONTEXT

Weisheit im Alten Orient beinhaltet nicht nur Wissen in Form von Einzelsprüchen, die auf allgemeiner Lebenserfahrung gründen, sondern auch das Wissen über die Welt. Jan Assmann hat in seinen Studien zu *Ma'at* im Alten Ägypten gezeigt, dass das ägyptische Wort *m3<sup>c</sup>.t* zwei unterschiedliche Weisheitskonzepte beinhaltet: das edukative Wissen und das kosmotheistische Wissen.<sup>21</sup> Während sich das edukative Wissen auf Anweisungen für ein gelingendes Leben bezieht, die von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden, bezieht sich das kosmotheistische Wissen auf den Kosmos. Es ist das „Wissen von der Schöpfung“, das, wie Assmann es ausdrückt, auf „Weltbeheimatung und Weltinanghaltung“ bezogen ist.<sup>22</sup>

Ägyptische Lebenslehren wie die Lehren des Cheti, des Ptahhotep oder des Amenemope enthalten das edukative Wissen (ägyptisch *rh*), das im ägyptischen Schulsystem weitergegeben wurde.<sup>23</sup> Diese Art von Wissen bezieht sich auf das alltägliche Leben und auf den Menschen in seinen sozialen Kontexten. Die *Lehre des Ptahhotep* beispielsweise beschreibt ein solches Wissen in klassischen Worten als „zum Nutzen dessen, der darauf hört, zum Schaden dessen, der dagegen handelt“<sup>24</sup>. Solchermaßen bestimmt, beinhaltet das edukative Wissen allgemeine weisheitliche Erfahrungssätze, die über Generationen hinweg vermittelt wurden. Dieses Wissen ist, wiederum mit Jan Assmann formuliert, „die Summe allen menschlichen Wissens, das für ein Leben in der Gesellschaft notwendig ist“.<sup>25</sup> Dieses Weisheitskonzept, das auch als „väterliche Weisheit“ bezeichnet werden kann, wird in den sogenannten Lebenslehren entfaltet, die mit dem ägyptischen Wort *sb3j.t* eingeleitet werden.<sup>26</sup>

Das kosmotheistische Wissen hingegen ist das Wissen um die Schöpfung und beinhaltet Rituale und Magie. Diese Art von Wissen wird in der Regel mit der Welt der Götter in Verbindung gebracht und bezieht sich auf den Weltlauf.<sup>27</sup> Auch wenn das kosmotheistische Wissen von Anfang an zu den Charakteristika der ägyptischen Religion gehört, fällt auf, dass es an Bedeutung zunahm, als das

<sup>21</sup> Vgl. Assmann, *Magische Weisheit*, 248–249; vgl. zum Begriff des „edukativen Wissens“ Assmann, *Weisheit, Schrift und Literatur*, 476.

<sup>22</sup> Assmann, *Magische Weisheit*, 242.245.

<sup>23</sup> Vgl. zum Folgenden den Überblick bei Assmann, *Weisheit, Schrift und Literatur*, 482 und Schipper, *Sprüche* 1–15, 19–23. Zu den einzelnen Lehren vgl. den Überblick bei Brunner, *Weisheitsbücher*, 104–132 (Ptahhotep), 155–168 (Cheti), 234–256 (Amenemope).

<sup>24</sup> Assmann, *Weisheit, Schrift und Literatur*, 482 und Brunner, *Weisheitsbücher*, 111 (Ptahhotep 48–49).

<sup>25</sup> Assmann, *Weisheit, Schrift und Literatur*, 477.

<sup>26</sup> Zur „väterlichen Weisheit“ vgl. Assmann, *Was ist Weisheit?*, 32–35.

<sup>27</sup> Vgl. Assmann, *Magische Weisheit*, 242.



traditionelle Erziehungswissen zunehmend in Frage gestellt wurde. Ein Beispiel hierfür sind die *Lehren des Ani* aus dem Neuen Reich. Klassischem weisheitlichen Denken folgend, beginnt die Unterweisung eines Vaters an seinen Sohn mit der Aussage (B 15,1):

Siehe, ich sage dir diese nützlichen Ratschläge, die in deinem Herzen bedeutsam sein sollen. Befolge sie, damit es dir gut geht und alles Übel von dir fern ist.<sup>28</sup>

Analog zur *Lehre des Ptahhotep* wird ein edukatives Wissen vorgestellt, welches der Einweisung in die Gesellschaft dient. Wenn der Weisheitsschüler, hier als „Sohn“ bezeichnet, die Ratschläge des Weisheitslehrers, des „Vaters“, befolgt, so wird sein Leben gelingen, da er das Nützliche vom Schädlichen zu trennen vermag.

Interessanterweise erhebt der Sohn am Ende der Lebenslehre Einwände gegen die Unterweisung des Vaters. Die Unterweisung des Vaters sei zu lang und zu schwierig. Auch handle jeder Mensch „nach seinem Charakter“ (22,15: *r jwn=f*) und ein „Knabe“ (*cdd*) sei nicht in der Lage, die Lehre zu begreifen, geschweige denn selbst eine *sb3j.t* zu verfassen (22,17).<sup>29</sup> Der Dialog zwischen dem Sohn und seinem Vater endet mit der Einsicht, dass die Menschen „Gefährten Gottes“ (*sn.nw n ntr*) seien (23,8–9) und dass es letztlich die Gottheit ist, die dafür Sorge, dass der Mensch auf dem richtigen Weg bleibt.<sup>30</sup>

Die Grenzen des edukativen Wissens werden auch in der *Lehre des Amenemope* betont. In Formulierungen, wie sie auch im Buch der Sprüche Salomos zu finden sind, heißt es in 19,16–17: „Auf der einen Seite gibt es die Worte, die die Menschen sagen; auf der anderen Seite ist das, was der Gott tut“<sup>31</sup> (vgl. Prov 16,2; 21,2).

Es ist nicht erstaunlich, dass in der historischen Periode, in der das klassische Bildungswissen zunehmend in Frage gestellt wurde, eine Literatur entstand, welche das kosmotheistische Wissen von der Schöpfung betont. Aus dem Neuen Reich ist eine Reihe ägyptischer Onomastika bekannt, darunter auch das bereits erwähnte *Onomastikon des Amenemope*.<sup>32</sup> Interessanterweise datiert dieses Onomastikon genau in den historischen Zeitraum, aus dem der wichtigste Textzeuge

<sup>28</sup> Zitiert nach Quack, *Lehren des Ani*, 85–87.

<sup>29</sup> Quack, *Lehren des Ani*, 120–121.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Burkard / Thissen, *Literaturgeschichte* 2, 104–107 und Quack, *Lehren des Ani*, 122–123.

<sup>31</sup> Vgl. Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, 177.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Gardiner, *Egyptian Onomastica*, 7–9.

der *Lehren des Ani* (pCairo CG 58042) stammt: die Übergangszeit von der 20. zur 21. Dynastie, am Ende der Ramessidenzeit.<sup>33</sup>

Wie bereits erwähnt, setzt das *Onomastikon des Amenope* mit einer klassischen Formulierung ein, die das Folgende als Unterweisung (*sb3j.t*) bezeichnet. Traditioneller weisheitlicher Phraseologie entsprechend geht es um die Belehrung des „Unwissenden“ (*hm-jh.t*), aber im Gegensatz zu den *Lehren des Ani*, *des Amenope* oder *des Ptahhotep* steht nicht das edukative Wissen im Mittelpunkt, sondern das „Lernen aller Dinge, die existieren“. Dieses Wissen wird in der Einleitung des *Onomastikon des Amenope* dem Schöpfergott Ptah und dem Gott der Schreibkunst Thot zugeordnet. Durch die Erwähnung von Ptah ergibt sich eine inhaltliche Verbindung zum sogenannten *Denkmal memphitischer Theologie*. In dieser schöpfungstheologischen Reflexion wird jedes Element der Welt mit dem Schöpfergott Ptah verbunden, der es durch sein göttliches Wort ins Leben gerufen hat:

(56) Denn aus dem, was das Herz erdacht und die Zunge befohlen hat, sind auch alle heiligen Texte entstanden.

(57) So wurden die Ka's geschaffen und die Eigenschaften bestimmt [...].

(59) Er hat die Götter geboren, die Städte geschaffen, die Landesteile gegründet, die Götter in ihren Kultorten eingesetzt.<sup>34</sup>

Das *Denkmal memphitischer Theologie* datiert in die 25. Dynastie und damit in das 8./7. Jh.v.Chr. Der Text enthält die Vorstellung einer Schöpfung durch das Wort und geht gerade darin über ältere ägyptische Vorgaben hinaus. Zentral sind die Rolle des Herzens und die Bedeutung der Hieroglyphen.<sup>35</sup> Das Herz ersinnt die Dinge im Sinne ihrer Form, während die Hieroglyphenschrift diese Form wiedergibt:

Es entstanden aber alle Hieroglyphen  
durch das, was vom Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde.<sup>36</sup>

Im Text wird dieser Gedanke später nochmals aufgegriffen, wenn es heißt:

So war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge geschaffen hatte,  
und alle Hieroglyphen.

<sup>33</sup> Zu den Fundumständen des *Onomastikon des Amenope* vgl. Schipper, Wenamun, 5 und zu den möglichen Implikationen daraus idem, Wenamun, 324. Zur Datierung vgl. Litzka, Medjay, 316.

<sup>34</sup> Zitiert nach Peust / Sternberg-el Hotabi, Denkmal, 173–174; vgl. auch El-Hawari, Wortschöpfung, 132–136.

<sup>35</sup> Dazu Assmann, Rezeption, 135.

<sup>36</sup> Zitiert nach Assmann, Rezeption, 135.

Ptah hat als Schöpfergott alle Dinge ins Leben gerufen und auch die Schriftzeichen geschaffen, um diese Dinge in Worte und Gegenstände zu fassen. Im *Denkmal memphitischer Theologie* wird dieser Vorgang mit dem Gott Thot verbunden, dem Gott der Schreiber. Dabei ist wichtig, dass im ägyptischen Denken „zwischen Ding und Schriftzeichen“ eine enge Relation besteht. Die Hieroglyphen werden so zu „Urbildern der Dinge“, wie es Jan Assmann betont: „Indem Ptah die Urbilder der Dinge konzipierte, erfand er zugleich mit ihnen auch die Schrift, die Thot nur aufzuzeichnen brauchte.“<sup>37</sup> Damit ist der Punkt benannt, an dem die Schöpfungstheologie aus Memphis direkt zu dem Text überleitet, den Albrecht Alt und Gerhard von Rad seinerzeit mit Hi 38 verbanden. Im *Onomastikon des Amenope* kann es zu Beginn heißen: „was Ptah erschaffen und Thot niedergeschrieben hat“.<sup>38</sup> Die Erwähnung der beiden Götter Ptah und Thot in der Einleitung des Onomastikon verdeutlicht, dass eine Liste von Gegenständen, Begriffen und Orten im Sinne des kosmotheistischen Wissens zu verstehen ist. „Auch wenn man es ihrer trockenen Listenform nicht ansieht,“ entspringen die ägyptischen Onomastika, wie Assmann formuliert, doch „einem schöpfungstheologischen Erkenntnisinteresse.“<sup>39</sup> Insofern stellen die im *Onomastikon des Amenope* genannten 610 Begriffe das Wissen des Schöpfergottes dar, der alle Dinge ins Leben gerufen hat, halten aber zugleich in Hieroglyphenform die Urbilder dieser Dinge zeitlos fest.

Wenn man davon ausgehend die neun Abschnitte des *Onomastikon des Amenope* in den Blick nimmt, so ergeben sich interessante Perspektiven. Alan H. Gardiner hat das Onomastikon wie folgt gegliedert:<sup>40</sup>

- 1) Einleitende Überschrift.
- 2) Himmel, Wasser, Erde (Nr. 1–62).
- 3) Personen, Hof, Ämter, Berufe (Nr. 63–229).
- 4) Klassen, Stämme und Arten von Menschen (Nr. 230–312).
- 5) Die Städte Ägyptens (Nr. 313–419).
- 6) Gebäude, ihre Teile und Arten von Land (Nr. 420–473).
- 7) Landwirtschaftliche Flächen, Getreide und deren Produkte (Nr. 474–555).
- 8) Getränke (Nr. 556–578).
- 9) Teile eines Ochsen und Fleischsorten (Nr. 579–610).

Angesichts der großen Bandbreite an Themen, von Wörtern für Himmel, Wasser und Erde bis hin zu Fleischsorten, erhält das Onomastikon den Charakter einer Enzyklopädie. Teil 3 gibt beispielsweise wichtige Einblicke in die Struktur

<sup>37</sup> Assmann, *Rezeption*, 137.

<sup>38</sup> Zu dieser Verbindung Keel / Schroer, *Schöpfung*, 170–173 und Assmann, *Rezeption*, 137.

<sup>39</sup> Assmann, *Magische Weisheit*, 253.

<sup>40</sup> Vgl. Gardiner, *Egyptian Onomastica*, 37.

der ägyptischen Gesellschaft am Ende des Neuen Reiches<sup>41</sup> und in Abschnitt 4 finden sich wichtige historische Informationen zu Städten und Völkern in der südlichen Levante. Insofern bietet das *Onomastikon des Amenope* einen systematischen Zugriff auf die Welt der Dinge, der durch den einleitenden Bezug auf die Götter Ptah und Thot mit Schöpfungswissen verbunden wird, das an die folgenden Generationen weitergegeben werden soll. Dies ist der Grund, weshalb in der Einleitung der Begriff *sb3.jt* („Unterweisung“) verwendet wird. Es geht um ein Wissen von der Welt, bei dem nicht nur die Dinge selbst im Mittelpunkt stehen, sondern deren tiefere Bedeutung als Ausdruck eines kosmotheistischen Wissens, das im Wissen des Schöpfers gründet. Insofern gilt, was bereits Othmar Keel und Silvia Schroer betonten: Die Praxis, bestimmte Phänomene in einer Reihenfolge aufzulisten, ist nicht naturgegeben, wie etwa Michael V. Fox meint, sondern „kulturell bedingt, in literarischen Traditionen verfestigt, also ‚künstlich‘, dabei aber keineswegs willkürlich.“<sup>42</sup>

Dass ein solches Wissen auch didaktischen Zwecken dient, wird an den erhaltenen Textzeugen des *Onomastikon des Amenope* deutlich.<sup>43</sup> So finden sich u.a. zwei Ostraka und eine Schreibtafel mit Ausschnitten des Textes. Sowohl Ostraka als auch Schreibtafeln wurden im alten Ägypten für Schreibübungen verwendet. Außerdem existieren neun Kopien des Manuskripts des *Onomastikon des Amenope*, darunter zwei Papyri (Papyrus Moskau 169 und BM 10474), auf denen mit roter Tinte ein Teil des Textes hervorgehoben wurde, wie es in Schreibschulen üblich war.<sup>44</sup> Diese materiellen Belege deuten darauf hin, dass das *Onomastikon des Amenope* als didaktischer Text auch für Schreibübungen genutzt wurde. Dies wird auch an orthographischen Fehlern in den Textzeugen deutlich oder daran, dass einige Schreiber die Determinative ausgeschrieben haben. Insofern steht außer Frage, dass das *Onomastikon des Amenope* als didaktischer Text für Schreibübungen verwendet wurde.<sup>45</sup> Jedoch diente der Text auch der Vermittlung der tieferen Dimensionen des kosmotheistischen Wissens. Indem der Text abgeschrieben und memoriert wurde, konnten die altägyptischen Schreiber in die Grundlagen eines Denkens eingeführt werden, bei dem die Welt der Dinge auf die Welt der Götter bezogen und die tiefere, theologische Dimension der ägyptischen Hieroglyphen verdeutlicht wurde.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Grandet, Chapter of Hierarchy, 127–137.

<sup>42</sup> Keel / Schroer, Schöpfung, 171 gegenüber Fox, Egyptian Onomastica, 302–310. Vgl. dazu auch die theoretischen Überlegungen von Hilgert, Listenwissenschaft, 303, der von einer „konventionalisierte[n] Voraussetzung von kollektiven Wissenspraktiken“ spricht.

<sup>43</sup> Vgl. dazu den Überblick bei Gardiner, Egyptian Onomastica, 25; Liszka, Medjay, 316.327 mit Anm. 8, sowie Herbin, Version inachevée, 190–195.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Liszka, Medjay, 316.

<sup>45</sup> Vgl. Fox, Egyptian Onomastica, 304.

### 3. KOSMOTHEISTISCHES WISSEN ALS KRITIK WEISHEITLICHEN DENKENS – PAPYRUS INSINGER 24 UND HIJOB 38

Aus der ägyptischen Spätzeit sind nicht nur verschiedene Onomastika bekannt,<sup>46</sup> sondern auch Weisheitstexte, welche die genannte Kritik der Grundlagen klassisch-edukativen Wissens beinhalten und in diesem Zusammenhang auf das kosmotheistische Wissen verweisen.

Ein wichtiges Beispiel für die Fundamentalkritik klassisch-weisheitlichen Denkens ist das sogenannte *Große demotische Weisheitsbuch* des Papyrus Insinger.<sup>47</sup> Die Anweisung mit dem Titel „Der Weg des Wissens“ besteht aus fünf- und zwanzig thematischen Einheiten, die eine charakteristische Verbindung zwischen einem thematischen Muster und einzelnen Weisheitssprüchen darstellen. Die gesamte Komposition zeichnet sich durch eine grundlegende Infragestellung des traditionellen edukativen Wissens aus. Während die klassischen Lebenslehren betonen, dass derjenige, der die Anweisung befolgt, von ihr profitieren wird, heißt es in der zehnten Lehre des Papyrus Insinger (9,16–19):

(16) Es gibt einen, der wurde nicht erzogen und versteht doch, einen anderen zu belehren.

(17) Es gibt einen, der die Unterweisung kennt, doch er weiß nicht, wie er danach leben soll.

(18) Es ist nicht (notwendigerweise) ein wahrer Sohn, der die Lehre annimmt, weil man ihn erzogen hat.

(19) Es ist der Gott, der das Herz gibt, der den Sohn gibt und der den Charakter gibt.<sup>48</sup>

Die Grenzen weisheitlichen Wissens werden im demotischen Text in charakteristischer Weise ausgedrückt. Die Formeln „es gibt“ (*wn*) und „es gibt nicht“ (*mn*) leiten jeweils Gedanken ein, die dem Vorhergehenden entgegenstehen oder es negieren.<sup>49</sup> Wie Joachim Friedrich Quack bemerkt, dienen diese kontrafaktischen Aussagen dazu, „die Unergründlichkeit der Welt zu reflektieren, in der die Gottheit über das Schicksal eines Menschen entscheiden kann.“<sup>50</sup> Ein ähnlicher Gedanke findet sich am Ende der siebten Lehre (Papyrus Insinger 5,3–6):<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Vgl. zu den spätzeitlichen Onomastika den Überblick bei von Lieven, *Göttliche in der Natur*, 159–169.

<sup>47</sup> Vgl. dazu den Überblick bei Quack, *Einführung*, 96–107.

<sup>48</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Hoffmann / Quack, *Anthologie*, 285 gibt jedoch die jeweils einleitenden grammatischen Konstruktionen aus sprachlichen Gründen etwas präziser wieder.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch Kade, *Thinking Outside*, 10–11 und zum Ganzen Lichtheim, *Egyptian Wisdom*, 138–150 (Kap. „The Paradoxes of Fate and Fortune“).

<sup>50</sup> Quack, *Einführung*, 115.

<sup>51</sup> Übersetzung in Anlehnung an Hoffmann / Quack, *Anthologie*, 280–281.

- (3) Es gibt einen, der weise im Herzen ist, aber sein Leben ist hart.
- (4) Es gibt einen, der mit seinem Schicksal zufrieden ist, es gibt einen, der mit seinem Wissen zufrieden ist.
- (5) Es ist nicht (notwendigerweise) derjenige, der weise im Charakter ist, der davon lebt.
- (6) Es ist nicht (notwendigerweise) der Tor in seiner Erscheinung, dessen Leben hart ist.

Die Kritik an einem edukativen Wissen, das auf Erfahrung beruht, ist mit einer religiösen Perspektive verbunden (5,11):<sup>52</sup>

Das Schicksal und das Glück, die kommen – es ist der Gott, der sie schickt.

Interessanterweise führt dieser Gedankengang im Papyrus Insinger zu einer Passage, in der die göttliche Dimension mit Elementen der altägyptischen Onomastika verdeutlicht wird. Nach der kritischen Auseinandersetzung mit klassischen Wissensformen in den Kapiteln 1–23 beginnt das vorletzte Kapitel der Lebenslehre mit der Aussage: „Die Lehre von der Erkenntnis der Größe des Gottes“ (30,19). Im Folgenden betont das Kapitel 24 die Macht der Gottheit, die beides sieht, den Gottlosen und den Gottesmann (31,3–4). Ein Abschnitt mit rhetorischen Fragen wird mit dem Satz eingeleitet: „Wer sagt, ‚es kann nicht geschehen‘, der sollte sich das Verborgene ansehen“ (31,19):<sup>53</sup>

- (31,20) Wozu gehen und kommen die Sonne und der Mond am Himmel?
- (21) Woher kommen, wohin gehen Wasser, Feuer und Wind?
- (22) Für wen werden Amulett und Zauberspruch zum Heilmittel?
- (23) Das verborgene Werk des Gottes, er macht es täglich bekannt.

Es folgt ein Abschnitt über Gottes Schöpfung (31,24; 32,1–9):

- (31,24) Er schuf das Licht und die Finsternis, in der jedes Geschöpf ist.
- (32,1) Er erschuf den Erdboden, indem er Millionen erzeugte, verschlang und wieder gebar.
- (2) Er schuf Tag, Monat und Jahr durch die Befehle des Herrn der Befehle.
- (3) Er schuf Sommer und Winter mit dem Auf- und Untergang des Sirius.
- (4) Er schuf die Nahrung für die Lebenden, das Wunder des Feldes.
- (5) Er erschuf die Konstellation der Himmelskörper, indem diejenigen auf der Erde sie kennen.
- (6) Er schuf süßes Wasser in ihm (dem Himmel), das alle Länder begehren.
- (7) Er schuf den Atem im Ei, obwohl es keinen Zugang zu ihm gibt.

<sup>52</sup> Hoffmann / Quack, Anthologie, 281 übersetzen: „Das Schicksal und das Geschick, das kommt – es ist der Gott, der es leitet.“

<sup>53</sup> Übersetzung in Anlehnung an Hoffmann / Quack, Anthologie, 304.

(8) Er schuf den Keim in jedem Mutterschoß aus dem Samen, den man ihnen gibt.

(9) Er schuf Sehnen und Knochen aus diesem Samen.

Die Beschreibung der Schöpfung führt zu einer Passage mit einer kontrafaktischen Aussage. Ähnlich den Passagen am Ende der anderen Kapitel des *Großen demotischen Weisheitsbuches* wird das klassische Erziehungswissen, wie es sich z.B. im Tun-Ergehen-Zusammenhang findet, in Frage gestellt (33,1–5).<sup>54</sup>

(1) Es ist nicht (notwendigerweise) derjenige, der tötet, der auf dem Weg fällt.

(2) Das Schicksal und die Vergeltung gehen umher, indem sie bewirken, was er (der Gott) befohlen hat.

(3) Das Schicksal schaut nicht voraus, die Vergeltung kommt und geht nicht unrechtmäßig.

(4) Der Art der Überlegung des Gottes ist, eins hinter das andere zu setzen.

(5) Das Schicksal und das Geschick, das kommt, es ist der Gott, der sie lenkt.

Kapitel 24 des *Großen demotischen Weisheitsbuches* verdeutlicht paradigmatisch die Verbindung kosmotheistischen Wissens mit einer Lebenslehre (*sb3j.t*). Ausgehend von einer Fundamentalkritik traditionellen edukativen Wissens, das auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang basiert, wird auf das Wissen des Schöpfers verwiesen, das kosmotheistische Wissen, welches dem Menschen nicht zugänglich ist. Denn beides, Schicksal und Vergeltung, kommen von einem Gott, dessen Wege für den Menschen unergründlich sind.<sup>55</sup> Damit wird eine grundlegende Distanz zwischen Gott und Mensch benannt, die auch für das alttestamentliche Hiobbuch zentral ist.

Thomas Krüger hat in seinen Arbeiten zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur nicht nur auf die diskursive Weisheit hingewiesen, wie sie beispielsweise in Prov 10 zu finden ist,<sup>56</sup> sondern auch das Gegenüber zwischen Gottesbildern und Menschenbildern im Hiobbuch herausgearbeitet. So sieht Krüger die Intention der Autoren und Tradentenkreise des Hiobbuches darin, dass „das Buch seine Leserschaft zum Nachdenken über Probleme anthropomorpher und sozioromorpher Gottesbilder anregt“.<sup>57</sup> Ein wichtiges Thema im Rahmen dieses schriftgelehrten Diskurses ist die Frage nach Gott als Schöpfer der Welt: „Kann Gott

<sup>54</sup> Vgl. Hoffmann / Quack, Anthologie, 305. Zum Ganzen vgl. auch Kade, Thinking Outside, 11–12.

<sup>55</sup> Vgl. zur religiösen Dimension auch Lexa, Le Papyrus Insinger, 27.

<sup>56</sup> Vgl. Krüger, Kritische Weisheit, 195–214.

<sup>57</sup> Krüger, Gottesbilder und Menschenbilder, 231.



als Schöpfer die gesamte Wirklichkeit bestimmen und zugleich seinen Geschöpfen Freiheit einräumen?“<sup>58</sup> Krüger zufolge geht es um einen diskursiven Prozess, bei dem Gottes- und Menschenbilder im Hinblick auf „ihre Tauglichkeit zur Erfassung und Interpretation der Wirklichkeit“ diskutiert werden.<sup>59</sup> Genau an diesem Punkt konvergieren die Gottesrede in Hi 38–39 und das *Große demotische Weisheitsbuch*. Die Texte teilen nicht nur charakteristische Motive, sondern behandeln gleichermaßen die fundamentale Frage nach menschlicher und göttlicher Weisheit. Dabei sind vor allem drei Punkte wichtig:<sup>60</sup>

- 1) Ähnlich wie die göttliche Rede in Hi 38–39 enthält das *Große demotische Weisheitsbuch* einen Abschnitt mit rhetorischen Fragen (pInsinger 31,20–22). Diese dienen im ägyptischen Weisheitstext analog zum Hiobbuch der Betonung des qualitativen Unterschieds zwischen dem Schöpfergott und den Menschen. Basis hierfür ist der fundamentale Unterschied zwischen menschlicher Bildungsweisheit und dem Wissen des Schöpfers, über das nur die Gottheit verfügt. Ersteres ist das edukative Wissen, letzteres das kosmotheistische Wissen.
- 2) Wie in Hi 38–39 wird in der demotischen Lebenslehre das Thema Schöpfung anhand bestimmter Motive entfaltet:
  - Gott ist der Schöpfer der Erde, des Meeres, des Windes und der Wolken. Dieser Gedanke von Hi 38,4.8–9 findet sich auch in pInsinger 31,20–21;32,5.
  - Gott ist zugleich der Schöpfer der Tierwelt (Hi 39,1–4; pInsinger 32,7).
  - Dieser Gedanke ist in beiden Texten mit dem Aspekt der Versorgung verknüpft. Die Gottheit hat nicht nur Welt, Mensch und Tier geschaffen, sondern gibt allen Kreaturen lebensspendende Kraft. Sowohl in Hi 38 als auch in pInsinger wird dies in Form der drei lebensspendenden Elemente Wind, Wasser und Licht konkretisiert, welche als kosmische Elemente das verborgene Wirken Gottes veranschaulichen.
- 3) Ähnlich wie in Hi 38–39 wird im *Großen demotischen Weisheitsbuch* das kosmotheistische Wissen im Kontext eines kritischen Diskurses über Nutzen und Grenzen traditioneller Bildungsweisheit geführt. In beiden Texten basiert dieser kritische Diskurs auf einer Auseinandersetzung mit dem Grundsatz reziproken Handelns, dem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die Debatte zwischen Hiob und seinen Freunden gewinnt gerade dadurch an Brisanz, dass beide Parteien – Hiob auf der einen Seite und die drei Freunde, zu denen sich später noch Elihu gesellt, auf der anderen – mit der Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs argumentieren. Durch die konträr zueinander ste-

<sup>58</sup> Krüger, Gottesbilder und Menschenbilder, 231.

<sup>59</sup> Krüger, Gottesbilder und Menschenbilder, 232.

<sup>60</sup> Vgl. dazu auch Schneider, Hiob 38 und die demotische Weisheit, 119–123.



henden Perspektiven wird ein Weisheitskonzept dekonstruiert, das auf Lebenserfahrung basiert. Gleiches geschieht im *Großen demotischen Weisheitsbuch*. Dort wird mit Verweis auf kontrafaktische Erfahrungstatsachen ein Wissen infrage gestellt, das als edukative Weisheit von einer Generation an die nächste weitergegeben wurde. Insofern dient der Verweis auf das kosmotheistische Wissen des Schöpfers in beiden Texten, dem Hiobbuch und dem *Großen demotischen Weisheitsbuch*, einer fundamentalen Einsicht. So wie die Gottesreden am Ende des Hiobbuches stehen, so bildet auch das 24. Kapitel des *Großen demotischen Weisheitsbuches* den inhaltlichen Höhepunkt einer Argumentationslinie, die sich über das ganze Weisheitsbuch hinweg aufbaut und in einer theologischen Aussage über den Schöpfergott einmündet.

#### 4. ZUSAMMENFASSUNG

Wenn man abschließend noch einmal zu Gerhard von Rads Aufsatz aus dem Jahr 1955 über Hi 38 zurückkommt, so erweist sich dieser, fast siebenzig Jahre nach seinem Erscheinen, immer noch als wegweisend. Von Rad wies auf eine Form weisheitlichen Denkens hin, das jenseits der traditionellen Bildungsweisheit liegt und das beispielhaft im *Onomastikon des Amenope* zum Ausdruck kommt. Das dort entfaltete kosmotheistische Wissen bezieht sich auf die tiefere Dimension der Welt und kann deshalb nur dem Schöpfergott zugeordnet werden. Insofern sind die altägyptischen Onomastika nicht einfach als „Listenwissenschaft“ oder bloße Enzyklopädie zu verstehen, sondern als Veranschaulichung des Wissens des Schöpfers. Die Einleitung des *Onomastikons des Amenope* verdeutlicht mit der Bezeichnung des Folgenden als „Unterweisung“ (*sb3j.t*) sowie durch die Nennung des Schöpfergottes Ptah und des Gottes der Schreibkunst Thot die Verbindung von der Welt der Dinge mit der Welt der Ideen. Daher kann eine Liste von Gegenständen, in Hieroglyphenschrift geschrieben, das Wissen des Schöpfergottes ausdrücken.

Der entscheidende Punkt ist, dass dieses kosmotheistische Wissen, wie es in den ägyptischen Onomastika zum Ausdruck kommt, in zwei Literaturwerken aus der hellenistischen Zeit in gleicher Weise funktionalisiert wird. Sowohl im Hiobbuch als auch im *Großen demotischen Weisheitsbuch* (pInsinger) dient der Verweis auf das kosmotheistische Wissen des Schöpfers dazu, die traditionelle Bildungsweisheit in ihre Schranken zu weisen. Das edukative Wissen, das auf menschlicher Erfahrung basiert, wird in einem kritischen Diskurs – sei es durch die unterschiedliche Argumentation mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang (Hiobbuch) oder durch kontrafaktische Aussagen (*Großes demotisches Weisheitsbuch*) – als ein Weisheitskonzept vorgestellt, welches die Welt als Ganzes

nicht zu erfassen vermag. Der Verweis auf Phänomene der Natur, wie sie in den ägyptischen Onomastika aufgelistet werden, dient sowohl im Hiobbuch als auch im *Großen demotischen Weisheitsbuch* demselben theologischen Ziel. In vergleichbarem Stil wie Hi 38–39 verwendet Kap. 24 des *Großen demotischen Weisheitsbuches* Motive aus dem Bereich des kosmotheistischen Wissens, um das „verborgene Werk“ und die Macht einer Gottheit zu verdeutlichen, welche die Freiheit hat, über das Schicksal des Menschen zu entscheiden. Insofern benennt der Schlusssatz von Kapitel 24 des *Großen demotischen Weisheitsbuches* einen Gedanken, der auch für das Hiobbuch gilt (pInsinger 33,5–6):

- (5) Der Weg des Rates des Gottes ist es, ein Ding nach dem anderen zu setzen.  
 (6) Das Schicksal und das Glück, die kommen, es ist der Gott, der sie schickt.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Alt, Albrecht, Die Weisheit Salomos, ThLZ 57 (1951), 139–144.  
 —, Syrien und Palästina im Onomastikon des Amenope, SThU 20 (1950), 58–71 (wiederabgedruckt in: Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, München <sup>2</sup>1959, 306–315).  
 Assmann, Aleida, Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld, in: eadem (Hg.), Weisheit (ALK 3), München 1991, 15–44.  
 Assmann, Jan, Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: Aleida Assmann (Hg.), Weisheit (ALK 3), München 1991, 241–257.  
 —, Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das „Denkmal memphitischer Theologie“ als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie, in: Reinhard G. Kratz / Thomas Krüger (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), Fribourg / Göttingen 1997, 125–139.  
 —, Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten, in: Aleida Assmann (Hg.), Weisheit (ALK 3), München 1991, 475–500.  
 Brunner, Hellmut, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, Zürich / München 1991.  
 Burkard, Günter / Thissen, Heinz-Josef, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte, Bd. 2: Neues Reich (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 6), Münster <sup>2</sup>2009.  
 Crenshaw, James L. (Hg.), Studies in Ancient Israelite Wisdom (LBS), New York 1976.  
 El-Hawary, Amre, Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegestele des Pije (OBO 243), Fribourg / Göttingen 2010.  
 Erman, Adolf, Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Leipzig 1923.

- Fox, Michael V., *Egyptian Onomastica and Biblical Wisdom*, VT 36 (1986), 302–310.
- Gardiner, Alan H., *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 Bde, London 1947.
- Grandet, Pierre, The „Chapter of Hierarchy“ in Amenope’s Onomasticon (# 67–127), in: Sabine Kubisch / Ute Rummel (Hg.), *The Ramesside Period in Egypt* (SKAIK 41), Kairo 2018, 127–137.
- Hannig, Rainer, *Ägyptisches Wörterbuch 2. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit* (Kulturgeschichte der Antiken Welt 112), Mainz 2006.
- Herbin, François-René, *Une Version inachevée de l’onomasticon d’Aménémopé* (P.BM 10474 vso), BIFAO (1986), 187–198.
- Hilgert, Markus, Von „Listenwissenschaft“ und „epistemischen Dingen“. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken, ZAWT 40 (2009), 277–309.
- Hoffmann, Friedhelm / Quack, Joachim F., *Anthologie der demotischen Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin 2018.
- Kade, Robert, *Thinking Outside the Book – Discursive Wisdom in Egyptian Demotic Instructions*, in: Bernd U. Schipper / Jacqueline Vayntrub (Hg.), *Proverbs 10–22: Collection or Composition?*, HeBAI 11 (2022) (im Druck).
- Keel, Othmar / Schroer, Silvia, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg / Göttingen 2002.
- Krüger, Thomas, *Gottesbilder und Menschenbilder im Buch Hiob*, in: Jürgen van Oorschot / Andreas Wagner (Hg.), *Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild* (VWGTh 52), Leipzig 2018, 217–232.
- , *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich 1997.
- Laisney, Vincent Pierre-Michel, *Die Lehre des Amenemope*, in: Bernd Janowski / Daniel Schwemer (Hg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen* (TUAT.NF 8), Gütersloh 2015, 328–347.
- , *L’Enseignement d’Aménémopé* (StP 19), Rom 2007.
- Lexa, François, *Le Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d’un scribe égyptien du premier siècle après J.-C. Texte démotique avec transcription, traduction française, commentaire, vocabulaire et introduction grammaticale et littéraire*, Paris 1926.
- Lichtheim, Miriam, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52), Fribourg / Göttingen 1983.
- Lieven, Alexandra von, *Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestation des Göttlichen. Mit einer Edition der Baumliste P.Berlin 29027*, ZÄS 131 (2004), 156–172.
- Liszka, Kate, „Medjay“ (no. 188) in the „Onomasticon of Amenemope“, in: Zahi Hawass / Jennifer Houser Wegner (Hg.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman* (ASAE.S 39), Bd. 1, Kairo 2010, 315–331.
- Peust, Carsten / Sternberg-el Hotabi, Heike, *Das Denkmal memphitischer Theologie*, in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte zur Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Gütersloh 2001, 166–175.
- Quack, Joachim F., *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (OBO 141), Fribourg / Göttingen 1994.

- , Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 6), Münster<sup>2</sup>2009.
- Rad, Gerhard von, Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit, in: Martin Noth / D. Winton Thomas (Hg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Harold Henry Rowley by the Society for Old Testament Study in Association with the Editorial Board of Vetus Testamentum in Celebration of his 65th Birthday (VT.S 3)*, Leiden 1955, 170–182 (wiederabgedruckt in: idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament [ThB 8]*, München 1958, 262–271).
- , Job 38 and Ancient Egyptian Wisdom, in: idem, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, translated by E.W. Trueman Dicken, Edinburgh / London 1966, 281–291 (wiederabgedruckt in: James L. Crenshaw [Hg.], *Studies in Ancient Israelite Wisdom [LBS]*, New York 1976, 267–277).
- Schipper, Bernd U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion (OBO 209)*, Fribourg / Göttingen 2005.
- , Kosmotheistisches Wissen. Prov 3,19f. und die Weisheit Israels, in: Susanne Bickel et al. (Hg.), *Bilder als Quellen / Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel (OBO.S)*, Fribourg / Göttingen 2007, 487–510.
- , *Sprüche (Proverbia) 1–15 (BK.AT 17/1)*, Göttingen 2018.
- Schneider, Thomas, Hiob 38 und die demotische Weisheit, *ThZ* 47 (1991), 108–124.
- Shupak, Nili, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature (OBO 130)*, Fribourg / Göttingen 1993.
- Uehlinger, Christoph, Das Hiobbuch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in: Thomas Krüger et al. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2004 (ATHANT 88)*, Zürich 2007, 97–163.

# HIOBS LETZTE WORTE

Markus WITTE

Letzte Worte haben ein besonderes Gewicht. Sie kennzeichnen das erwartete oder tatsächliche Ende eines Gesprächs. In der Situation des Abschieds, w-möglich des letzten, erhalten sie den Charakter eines Vermächtnisses. In ihnen verdichten sich Rückblicke und Ausblicke. Letzte Worte sind Summe und Wegweisung zugleich, in ihnen verbinden sich Diagnose und Prognose. Dies gilt für letzte Worte im täglichen Leben wie in der Literatur. Der Jubilar, dem diese Zeilen gewidmet sind, hat das im Blick auf die biblische Literatur beispielhaft in einer feinfühligem Analyse der letzten Worte Hiobs in Hi 42,6 gezeigt.<sup>1</sup> Die Beobachtung, dass diese eine zentrale hermeneutische Bedeutung für das Gesamtverständnis des Hiobbuches haben, lässt sich auch schon für die Schlusswörter der einzelnen Hiobreden anstellen. Diese stehen im Mittelpunkt der folgenden Darstellung. Dabei konzentriere ich mich auf die Hiobdichtung, als deren ursprünglichen Bestand ich den Makrotext von Hi 3,2–24,12\*; 27,1–6\*; 29,2–31,37\*; 38,1–39,30\* ansehe.<sup>2</sup>

## 1. EIN DURCHGANG DURCH DIE REDEN HIOBS

Die Eingangsklage Hiobs, welche die Dichtung eröffnet und die inhaltliche und argumentative Basis für das sich daran anknüpfende Gespräch Hiobs mit seinen Freunden legt, endet pointiert mit dem Wort רָגַז (Hi 3,26):

לֹא שָׁלוֹמִי | וְלֹא שְׁקֵטוֹתִי וְלֹא-נִחַתִּי וְיָבֵא רָגַז:

*Ich war nicht ohne Sorge und habe nicht geruht  
und hatte keine Ruhe, da kam schon wieder Aufregung.*

Damit fasst Hiob seine gegenwärtige, von Lebensmüdigkeit und Todessehnsucht geprägte Lage zusammen und deutet sie zugleich: Hiob sieht sich von einer Welle ihn in Unruhe und Aufregung stürzender Ereignisse heimgesucht. An die Stelle eines von Frieden gekennzeichneten Lebens ist das Chaos getreten. Raum und Zeit haben ihre Übersichtlichkeit, ihre Ordnung und ihre orientierende Kraft verloren. Die Abfolge der dreifachen Negation לֹא in V. 26 un-

<sup>1</sup> Vgl. Krüger, Did Job Repent?, 216–229.

<sup>2</sup> Siehe dazu Witte, Das Buch Hiob, 51–59.

terstreicht die negativen Erfahrungen des ins Leid Gestürzten. Die Klimax gipfelt in dem Wort  $\text{זָרַח}$ . Dieses bringt nicht nur die heftige Erregung und Verstörung Hiobs zum Ausdruck. Es lässt auch anklingen, dass Hiob die Erfahrung des Zornes Gottes macht (vgl. 16,9; 19,11). Darauf verweisen der Wortgebrauch in Hab 3,2; Sir 5,6 (H<sup>A/C</sup>) und 16,11 (H<sup>A/C</sup>) sowie die Übersetzung der Septuaginta, in der die Eingangsklage mit dem Wort  $\delta\rho\gamma\acute{\eta}$  „Zorn“ endet.<sup>3</sup> Gemäß der ausdrücklichen Gegenüberstellung von göttlicher Barmherzigkeit und göttlichem Zorn in Sir 5,6 und 16,11 (vgl. auch Jes 14,1.3) könnte die Eingangsklage Hiobs zumindest indirekt einen Appell an das Erbarmen Gottes enthalten. Dann wäre in der Eingangsklage, die viele Sprachfiguren und Motive mit den Individualklagen des Alten Testaments teilt, im Unterschied zu diesen aber keine ausdrückliche Bitte um eine Wende der Not enthält, wenigstens implizit die Hoffnung auf ein Nachlassen des göttlichen Zorns angelegt (vgl. Hi 14,13). Auf der Textoberfläche dominiert aber der Ausdruck der Verneinung und Infragestellung all dessen, was ein gesegnetes Leben ausmacht. Dies zeigt Hiobs Elendsmeditation in 14,1–2, in der  $\text{זָרַח}$  ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz und ein Korrelat zur absoluten Flüchtigkeit und Vergänglichkeit ist.

Das Schlusswort der ersten Rede Hiobs innerhalb des Wechselgesprächs mit den Freunden (Kap. 6–7) führt die in 3,26 artikulierte Erfahrung weiter und richtet den Blick auf Hiobs Tod (7,21aβ.b):

כִּי־עָתָה לְעָפָר אֶשְׁכַּב וְשָׁחַרְתִּנִּי וְאִינְנִי:

*Denn jetzt muss ich mich zum Staub legen,  
und suchst du mich, so bin ich weg.*<sup>4</sup>

Im Gegensatz zur Eingangsklage in Kap. 3, die rein monologisch strukturiert ist, wendet sich die erste eigentliche Rede Hiobs dialogisch in einem „Du“ an ein doppeltes Gegenüber. Zunächst setzt sich Hiob mit den von Eliphaz vorgebrachten Versuchen, sein Leiden zu deuten und ihm Zuversicht zu schenken, auseinander (6,2–30). Sodann richtet er sich nach einer kurzen Elendsreflexion (7,1–6) direkt an Gott und klagt diesen der dämonischen Heimsuchung und Unterdrückung seines Geschöpfes an (7,7–21). Angesichts der Erfahrung eines gewalttätigen Gottes sind Gott und Mensch für Hiob zu einem Rätsel geworden, das sich in Anbetracht des nahen Todes nicht mehr wird lösen lassen –

<sup>3</sup> Vgl. Hi 6,2 LXX; 10,17 LXX; 16,9 LXX; 19,11 LXX.

<sup>4</sup> Literarkritisch scheint mir in Hi 7,20aa.21aa ein sekundär eingefügtes Sündenbekenntnis Hiobs vorzuliegen. Für die Fokussierung auf das Schlusswort der Rede in Hi 6–7 ist diese Einschätzung aber nachrangig, da ich  $\text{אִינְנִי}$  in jedem Fall als einen ursprünglichen Bestandteil der Rede betrachte.

weder von Hiob selbst noch von Gott. Der mehrfach in den Psalmen aufleuchtende Aufruf an Gott, er möge sein Geschöpf nicht (vorzeitig) in die Scheol hinabsteigen lassen, da dort das Gotteslob verstumme und Gott somit einen Verehrer verliere,<sup>5</sup> ist hier verschärft und begrifflich verdichtet. Gott, dem Hiob ein grundsätzliches Interesse an seiner Person unterstellt, wird sich aufgrund seines unverhältnismäßigen Handelns selbst schaden und Hiob vergeblich suchen. Das in der Eingangsklage beschriebene Chaos, das Hiob angesichts des Zusammenbruchs der eigenen Welt über den gesamten Kosmos hereinbrechen sieht, ergreift hier auch Gott. Es ist eine verkehrte Welt, wenn Gott den Menschen vergeblich sucht und selbst den Tod als Grenze erlebt, wenn der Mensch auf den an ihn ergangenen Ruf Gottes nicht הֲגִנִי „hier bin ich“ antwortet,<sup>6</sup> sondern diesem vorgreifend sagt אֲיִנְנִי „weg bin ich“. Im Gegensatz zur Beschreibung der gegenwärtigen Situation als רָגַז „Unruhe/Aufregung“ in 3,26 blickt das Schlusswort der ersten Rede Hiobs auf die nahe Zukunft. Zwar unterstreicht Hiob mit dem Schlussvers in 7,21 eine noch bestehende Beziehung zu Gott, er sieht aber deren Ende nahe.

Das Bikolon in 7,21aβ.b dient als (indirekter) und gegenüber 3,26 verstärkter Appell an Gott, er möge sich Hiob wieder heilvoll zuwenden. Insofern steckt in der *Negation* nicht nur *Resignation*. Diese überwiegt aber im Schlusswort der zweiten Rede Hiobs (Kap. 9–10) mit der Aussicht auf den letzten Weg Hiobs (10,22):

אַרְצַ עִיפֹתָהּ | בְּמוֹ אֶפֶל צְלֻמוֹת וְלֹא סְדָרִים וְתַפֵּעַ בְּמוֹ-אֶפֶל:

*Ins Land von tiefem Finstern wie (von) Dunkelheit,  
von dunklem Schatten und von Ordnungslosigkeit,  
und wo es strahlt wie Dunkelheit.*

So endet die zweite Rede wie die erste mit einem Ausblick auf das Todesgeschick, das hier, nimmt man 10,21 hinzu, siebenfach als absolute Finsternis und als Verlust zeitlicher und räumlicher Ordnung charakterisiert wird. Das Schlusswort der Rede in Kap. 9–10, die in eigentümlicher Weise gerichtstheologische und schöpfungstheologische Argumente miteinander verknüpft, liegt auf der Linie des Schlusswortes in 7,21. Es verstärkt dieses aber, insofern das Totenreich, das „Land ohne Wiederkehr“ (10,21), zweifach mit dem Wort אֶפֶל „Dunkelheit“ beschrieben wird. Die Einschätzung der Intensivierung von 7,21 gilt unabhängig davon, ob 10,22 als ein ursprüngliches Trikolon angesehen wird oder ob angesichts der doppelten Formulierung בְּמוֹ-אֶפֶל, des nur hier in

<sup>5</sup> Vgl. Jes 38,18–19; Ps 6,6; 30,10; 88,11–13; 115,17–18; Sir 17,27 (G); Bar 2,17–18; 11QPs<sup>a</sup> XIX,1–2.

<sup>6</sup> Vgl. Gen 22,1; 46,2; Ex 3,4; 1 Sam 3,4.



der Hebräischen Bibel verwendeten Wortes סֵדֶר „Ordnung“ und der starken Unterschiede zwischen dem MT und den antiken Übersetzungen mit einem Schreiberirrtum bzw. einem Textwachstum gerechnet wird. So bietet 10,22 in Verbindung mit dem vorangehenden Vers ein Kompendium der alttestamentlichen Vorstellung von der Unterwelt mit zahlreichen Analogien in der vorderorientalischen Unterweltstopographie. Dabei dient das Wort אֶפְלַי, das im Hiobbuch nur in Reden Hiobs gebraucht wird,<sup>7</sup> hier als Zusammenfassung der vorangehenden Beschreibungen der Unterwelt. Wie in der letzten großen Klage Hiobs in 30,26 bildet אֶפְלַי den absoluten Gegensatz zum Licht als *der* Größe, die Heil, Sinn und erfülltes Leben signalisiert. Der Aufruf Hiobs, Gott möge sich der liebevollen Erschaffung seines Geschöpfes erinnern (10,9–12), mündet wie seine Frage nach dem Wesen des Menschen angesichts der Heimsuchung durch Gott in der ersten Rede (7,17–18) in einer Anklage des Schöpfergottes: Wenn kein Licht aufleuchtet, sondern – paradox formuliert – Finsternis und absolute Dunkelheit aufstrahlt (יָפֵעַ vgl. 3,4; 37,15), dann ist die Welt auf ihre ungeordneten Anfänge zurückgeworfen (vgl. Gen 1,2–3 *versus* Hi 3,4–6). Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch, weshalb Gott in seiner ersten Rede (Hi 38–39) Hiob fragt, ob er wirklich die Tore des tiefsten Schattens (צִלְמוֹת),<sup>8</sup> mithin die Unterwelt, gesehen habe (38,17). Insofern Hiob in seinem vom Leid geprägten Leben an den Rand des Todes gekommen ist, hat er die Pforten des Totenreichs gesehen. Insofern er aber noch am Leben ist, fehlt ihm doch eine letzte Kenntnis des Totenreichs, so enzyklopädisch 10,21–22 auch erscheint. Die Frage Gottes in 38,17 relativiert nicht nur die Schlussworte Hiobs in 7,21 und 10,22, sondern fordert Hiob – wie die Fragen in der ersten Gottesrede insgesamt – zu einer neuen Sicht Gottes, der Welt und seiner selbst heraus. Sie befreit Hiob damit auch von seiner *Negation* und *Depression*. Doch der Weg zu dieser neuen Perspektive ist noch weit.

Auch die dritte Rede Hiobs (Kap. 12–14) schließt mit Schmerz und Trauer (14,22):

אֶדְבָּשׁוּ רַגְלֵי עַלְיוֹ יִכָּאֵב וְנִפְשׁוּ עָלָיו תִּתְאָבֵל:

*Nur solange sein Fleisch um ihn ist, kann es empfinden  
und seine Lebenskraft ihn umgibt, kann sie trauern.*<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Hi 3,6; 10,22; 23,17; (28,3); 30,26.

<sup>8</sup> Auch das Wort צִלְמוֹת, das die Septuaginta etymologisierend, sachlich aber passend mit „Todesschatten“ übersetzt, erscheint im Hiobbuch mit der Ausnahme von 38,17 und 34,22 (hier sekundär) nur in Hiobreden (vgl. 3,5; 10,21.22; [12,22]; 16,16; [24,17]; [28,3]).

<sup>9</sup> Mit TurSinai, Job, 244; Bobzin, Tempora, 214–215, und Kaiser, Hiob, 30, verstehe ich die Wendungen עָלָיו נִפְשׁוּ אֶדְבָּשׁוּ רַגְלֵי und עָלָיו יִכָּאֵב als adverbiale Zustandssätze und beziehe in V. 22b עָלָיו gegen die masoretische Akzentuation auf נִפְשׁוּ.



Der Vers setzt die unmittelbar zuvor geäußerte Erwartung Hiobs fort, dass ein Toter kein Wissen um das Schicksal seiner Nachkommen habe (14,21). Diese Sentenz entspricht der Vorstellung, dass die Verstorbenen entweder gar keine oder nur noch eine sehr eingeschränkte Empfindung haben.<sup>10</sup> Sie beschließt Hiobs Ausführungen über die Hinfalligkeit und Vergänglichkeit menschlichen Lebens, in denen er den unmöglichen Wunsch geäußert hatte, vorübergehend in der Scheol vor dem Zorn Gottes verborgen zu sein, und den Tod als absolutes Ende beschrieben hatte (14,1–20). Der Abschluss in 14,22 blickt *nicht* auf einen im Leid nur noch auf sich selbst Fixierten, sei es vor der Grenze des Todes, sei es in der Unterwelt.<sup>11</sup> Der Vers resümiert vielmehr, dass die Fähigkeit, Schmerz und Trauer zu empfinden, allein dem Lebenden vorbehalten sei. Gegenüber dem Abschluss der Reden Hiobs in Kap. 6–7 und 9–10 liegt damit der Akzent trotz der erneuten Verwendung eines grundsätzlich negativ bestimmten Wortes, hier des Trauerns (אבל),<sup>12</sup> auf der Betonung des Lebens (vgl. 19,26). Dies entspricht der Tendenz der polemischen Auseinandersetzung mit den Freunden und der Herausforderung Gottes zu einem Rechtsstreit im ersten Teil der dritten Rede (12,2–13,27\*),<sup>13</sup> die in der Ankündigung Hiobs in 13,14 eine Spitze hat, um sein „Fleisch“ (בֶּשָׂר) und seine „Seele“ (נַפְשׁ) und somit um seinen Antrieb zum Leben zu kämpfen.

Die sich in 14,22 andeutende Überwindung der Vorstellung, der Tod und die Unterwelt könnten angesichts des Leidens und der offenen Fragen an Gott eine Lösung sein, setzt sich in der vierten Rede Hiobs (Kap. 16–17) fort und wird in deren Schlussvers in Gestalt einer rhetorischen Frage auf den Punkt gebracht (17,16):

בְּדֵי שָׂאֵל תִּרְדְּנָה אִם־יָחֵד עַל־עַפְרָךָ נַחַת:

*Stiege sie mit mir zur Scheol hinab  
oder zögen wir gemeinsam in den Staub?*<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Hi 21,19–21; Qoh 9,5–6.

<sup>11</sup> Zu entsprechenden und weiteren Deutungen, die in der Forschung diskutiert werden, siehe Gordis, *Book of Job*, 152–153; Clines, *Job* 1–20, 336–337, und Seow, *Job* 1–21, 680–681.693 (mit dem Hinweis auf die Doppeldeutigkeit der Wurzel אבֵל im Sinn von [I] „klagen“ und [II] „vertrocknen“).

<sup>12</sup> Das Wort kommt wie seine Derivate אָבֵל „trauernd“ und אָבֵל „Trauerlied“ nur in Hiobreden vor (vgl. 14,22; 29,25; 30,31), erscheint aber trotz seiner semantischen Nähe zur Hiobthematik auffallend selten im Hiobbuch.

<sup>13</sup> In Hi 12,4–6; 12,7–13,2 und 13,28 liegen wohl Nachträge unterschiedlicher Herkunft vor.

<sup>14</sup> Der Vers ist eine Doppelfrage (vgl. 11QTgHi; LXX), das einleitende ה ist wohl durch Haplographie des Schluss-ה von ישורנה (V. 15) ausgefallen. בְּדֵי „Schranken/Riegel“ (vgl. Clines, *Dictionary* II, s.v. בַּד II) ist wohl mit 11QTgHi (und LXX) in עָמִי oder עָמְדִי zu korrigieren. תִּרְדְּנָה ist 3. P. Sg. fem. mit der seltenen Endung נָה (vgl. Waltke / O’Connor, *Syntax*, § 31.7.2, Anm. 63). Anstelle von נַחַת / נַחַת „Ruhe“ ist נַחַת zu lesen (vgl. Th *καταβησόμεθα* und 11QTgHi שכב[נ]

Dieser im MT nicht unversehrt erhaltene Vers beschließt eine Sequenz von vier Bikola (17,13–16), die syntaktisch und stilistisch eng miteinander verknüpft sind, und artikuliert die Frage, ob Hiobs Hoffnung (הַתְּקִיָּה) mit ihm zusammen in die Scheol hinabstiege und gemeinsam mit ihm in den Staub, d.h. in die Unterwelt zöge (v.l. נָחַת). Hiob löst sich hier von seinem früheren Wunsch, angesichts seines Leidens vorzeitig gestorben zu sein (vgl. 3,10–26), und von der Vorstellung, er könne sich zeitweise in der Scheol vor Gott verstecken (vgl. 14,13–22). Die Scheol, so sicher sie als „Haus des Todes“ (vgl. 10,21–22; 30,23; Prov 7,27) am Ende seines Lebens steht, kann Hiob kein Ersatz für das Leben sein. Als Gegenstand der Hoffnung fallen die Scheol, das Grab (שְׁחָת)<sup>15</sup> und das Gewürm (רִמָּה)<sup>16</sup> aus (17,14). In einem Wortspiel mit dem eigenen Namen („Wo ist der Vater?“)<sup>17</sup> verabschiedet Hiob die Vorstellung, dass das Totenreich, das wie personifiziert im „Du“ angesprochen wird, ihm ein Vater sein könne (17,14). Mindestens indirekt äußert er den Wunsch, Gott selbst möge sich endlich als der lebensstiftende Vater (Dtn 32,6) erweisen. Weil Hiobs Hoffnung, die in Hi 17,15 bewusst zweimal genannt wird, untrennbar mit seiner Person im Leben verbunden ist, wäre, so die Logik dieser Argumentation, mit Hiobs Tod auch seine Hoffnung tot, und keiner könnte seine Hoffnung mehr wahrnehmen. Denn diese zöge, wie es der Dichter in seinem die Leser rhetorisch einbeziehenden Schlusswort formuliert, mit Hiob in die Scheol hinab (V. 16, vgl. 20,11), ohne dass dort, anders als in Ps 139,8, mit der Anwesenheit Gottes gerechnet werden könne. So endet diese Rede Hiobs wie die bisherigen mit einem Ausblick auf den Tod (vgl. 7,21; 10,22; 14,22). Doch dahinter leuchtet stärker als bisher der Wille zum Leben auf. Die nicht ausgesprochene Antwort auf die Frage „zögen wir hinab?“ lautete „Ja“.<sup>18</sup> Der implizite Kontrapunkt zur Erwartung des Abstiegs ist zumindest das Bleiben im Hier und Jetzt, wenn nicht gar der Aufstieg, jedenfalls der sehnliche Wunsch nach einer besseren Zukunft.<sup>19</sup> Von dieser handelt die fünfte Rede Hiobs (Kap. 19), die einerseits besonders eindringlich die Erfahrungen des göttlichen Zorns sowie das körperliche und soziale Leiden schildert, andererseits am klarsten Hiobs Hoffnung auf ein rettendes Eingreifen Gottes bietet.

sowie Hi 20,11; 21,26; zur Konstruktion von נָחַת mit עַל im Sinn von „hinab“ vgl. Jer 21,13 und ähnlich Hi 34,15).

<sup>15</sup> Vgl. Hi 33,18.22.24.28.30; Ps 16,10; 49,10.

<sup>16</sup> Vgl. Hi 21,26; Jes 14,11; Sir 7,17; 10,11.

<sup>17</sup> Ich halte die Deutung des Namens רִמָּה als Kombination aus dem Fragewort מַי mit dem Substantiv רָמַם für philologisch und hermeneutisch nach wie vor am überzeugendsten (vgl. Gese-  
nius / Donner, s.v. רִמָּה); kritisch dazu Seow, Job 1–21, 266.

<sup>18</sup> Zu einer mit „Ja“ zu beantwortenden rhetorischen Frage vgl. auch Hi 20,4.

<sup>19</sup> Diese Deutung von Hi 17,16 bewährt sich auch, wenn man mit dem MT נָחַת / נָחַת liest: Dann bildet der Vers in Gestalt der Frage einen Kontrapunkt zu der in 3,13–19 ausgesprochenen Erwartung, dass im Totenreich Ruhe herrsche.

Angesichts der für die bisherigen Reden Hiobs zu beobachtenden hermeneutischen Bedeutung der Schlusswörter ist eine solche Funktion auch für den Abschluss der Rede in Kap. 19 zu erwarten. Die Bestimmung des Schlusswortes ist hier allerdings text- und literarkritisch unsicher. Nach meiner literar- und redaktionsgeschichtlichen Analyse, die ich hier nicht im Detail vorführen kann, endete die Rede ursprünglich mit V. 27.<sup>20</sup> Gemäß dem poetischen Grundmuster der Rede, bei dem jeweils vier Bikola eine Strophe bilden, könnte nach V. 27b – möglicherweise im Zusammenhang der Bearbeitung von V. 25–27 und der Fortschreibung in V. 28–29 – ein Kolon ausgefallen sein. Welches Wort dann aber das ursprüngliche Schlusswort bildete, beispielsweise לֵב (vgl. Ps 26,2), gehört in den Bereich der Spekulation.<sup>21</sup> Angesichts des textlichen Befundes muss von V. 27b ausgegangen werden:

כְּלוֹ כְּלִי־יָי בְּחֻקִּי:

*Es verschmachten meine Nieren in meinem Schoß.*

Allerdings bleibt auch hier in der Schweben, ob mit dem Motiv des Verschmachtens (כלה) der Nieren im Schoß bzw. im Inneren (קח) eindringlich der Wunsch der erlösenden und ins Recht setzenden Gottesbegegnung ausgedrückt wird oder ob das endgültige Vergehen (כלה) der Lebenskraft beschrieben wird, das mit der Erwartung des Sehens Gottes kontrastiert wird (V. 26–27a). Für das letztere Verständnis sprechen die in V. 26 ausgesprochene Hoffnung Hiobs, auch in seinem geschundenen Leib Gott zu sehen,<sup>22</sup> und die Parallele in Ps 73,26. Unabhängig davon bildet aber das Wort בְּחֻקִּי „in meinem Innern“ das Schlusswort der Rede. Die Verwendung eines Körperbegriffs<sup>23</sup> fasst die zumal in der Elendsbeschreibung in 19,17–20 und in der Erwartung der Gotteschau in V. 26–27a gebrauchten Körperbegriffe zusammen und signalisiert zusammen mit dem Suffix der 1. P. Sg., dass es in dieser Rede ganz um die Person Hiobs geht.

<sup>20</sup> Vgl. Witte, Das Buch Hiob, 298–299.309–313.

<sup>21</sup> Da in der Hiobdichtung (sehr selten) Trikola bewusst am Ende einer Strophe oder einer Rede stehen, könnte Hi 19,27b aber auch ursprünglich sein (vgl. 7,11 bzw. 10,22; 26,14; 28,28; 34,37). Ein Sonderfall sind die Trikola in Hi 3.

<sup>22</sup> In diesem Fall sind die Verse der (ursprünglichen) Schlussstrophe der Rede in Hi 19 dann auch chiasmatisch aufeinander bezogen, insofern V. 25 und V. 27b über die Motive des Lebens und Sterbens miteinander korrespondieren und V. 26 und V. 27a über das Motiv des Sehens eng miteinander verbunden sind.

<sup>23</sup> קח erscheint in der masoretischen Version des Hiobbuches nur in 19,27, dürfte aber ursprünglich auch in 23,12 verwendet worden sein (vgl. LXX), wo Hiob bekennt, nicht von den Geboten Gottes abgewichen zu sein und die Worte Gottes in seinem Inneren (מִחֻקִּי anstelle בְּחֻקִּי) „mehr als mein eigenes Gesetz“ bewahrt zu haben.

Weil die Freunde Hiobs auch angesichts seiner Abwendung von ihnen nicht verstummen, in der Gestalt Zophars Hiob vielmehr ein drittes Mal das böse Ergehen eines Frevlers vor Augen stellen und damit indirekt Hiobs Schicksal auf eine Strafe Gottes zurückführen (20,1–29), ist nochmals eine Auseinandersetzung Hiobs mit den Freunden nötig. Diese bietet die als weisheitliche Streitrede gestaltete Rede in Kap. 21, in der Hiob die Theorie der innerweltlichen gerechten Vergeltung argumentativ auf der Basis der Erfahrung des gesegneten Lebens und Sterbens der Frevler zu widerlegen versucht und abschließend die Trostbemühungen und Antworten der Freunde als sinnlos und verlogene qualifiziert (21,34):

וַאִיד תִּנְחַמוּנִי הַבַּל וְתִשׁוּבוּתֵיכֶם נִשְׂאָר־מֵעַל:

*Ach, ihr tröstet mich mit Nichtigkeiten,  
und von euren Antworten bleibt nur Trug.*

Dieser Vers, der dieser Rede durch die direkte Anrede und die terminologische Anknüpfung an die Eröffnung in 21,2 den Charakter der besonderen Geschlossenheit verleiht, unterstreicht mit scharfer Begrifflichkeit die hier beabsichtigte grundsätzliche Widerlegung der Position der Freunde und die enttäuschte Abwendung Hiobs von ihren verfehlten Tröstungen (vgl. 16,2).<sup>24</sup> Erneut schließt die Rede mit einem Negationsbegriff (מַעַל / מְעַל).<sup>25</sup> Mit ihren Reden haben die Freunde sich selbst als Frevler offenbart und vor Gott und den Menschen diskreditiert. Denn מַעַל „Lug und Trug“, „Falschheit und Treulosigkeit“ sind bei Gott und Menschen „verhasst“ (Sir 10,7). Der Begriff fasst zusammen, was Hiob letztlich von allen Reden der Freunde, die eigentlich zu seinem Trost gekommen sind, hält. Er kennzeichnet ein Verhalten, das der Weisheitslehrer Ben Sira auf einer Stufe mit Unzucht (פחז), Lüge (כחש), Betrug (קשר)<sup>26</sup> und Sünde (פשע) sieht (Sir 41,17–18). Hiob ist, dafür steht das Schlusswort der sechsten Rede, mit den Freunden fertig.

In der kleinen, das Buch beschließenden Gottesrede, die wohl auf eine die Hiobdichtung mit der Hiobnovelle verbindende Redaktion zurückgeht,<sup>27</sup> heißt es, dem Schlusswort Hiobs in 21,34 entsprechend, zweimal, die Freunde hätten nicht נְכוֹנָה „recht“ geredet (42,7–8). Ich verstehe dieses Wort, das selbst fort-

<sup>24</sup> Vgl. Ps 69,21; Klag 1,2.9.16–17.21.

<sup>25</sup> Vgl. Esr 9,2.4; 10,6; Sir 10,7 (H<sup>A</sup>); 48,16 (H<sup>B</sup>).

<sup>26</sup> So nach der auf Masada gefundenen Sirachhandschrift (Mas 1h 3:21). Die Genizahhandschrift B (11r:12) liest hier שקר „Lüge“, G setzt mit πλῆμμελεία „Übertretung“ einen eigenen Akzent.

<sup>27</sup> Vgl. knapp Witte, Das Buch Hiob, 683–685, und Kaiser, Hiob, 127, sowie ausführlich Wanke, Praesentia, 120–147.430.

während Diskussionen in der Forschung veranlasst,<sup>28</sup> synthetisch im Sinn eines inhaltlich richtigen und habituell aufrichtigen Redens. D.h. Hiob hat im Gegensatz zu seinen Freunden in doppelter Hinsicht נְכוּנָה „recht“ gesprochen: erstens, weil er die Komplexität der Welt und des Handelns Gottes besser erfasst hat, und zweitens, weil er authentisch zu Gott geredet hat. Hiob ist dem innergöttlichen Disput zwischen Gott und dem Satan (1,6–12; 2,1–6) deutlicher auf die Spur gekommen als die Freunde; er hatte mehr Recht als die Freunde, wenn auch nicht vollkommen.<sup>29</sup>

Zurück zur ursprünglichen Hiobdichtung: Die siebte Rede Hiobs, in der sich Hiob angesichts der gegen ihn erhobenen Vorwürfe sozialer Vergehen (22,6–9) an Gott als Richter wendet und zugleich das Ausbleiben eines göttlichen Gerichts mit der Beschreibung sozialen Unrechts in der Welt konstatiert (23,1–24,12\*),<sup>30</sup> endete in ihrer Grundschrift mit einer scharfen Anklage Gottes (24,12b):

וְאַלֹּהִים לֹא יִשְׂרִים תְּפִלָּה:

*Aber Eloah achtet nicht auf den Widersinn.*<sup>31</sup>

Die Bedeutung des Wortes תְּפִלָּה changiert zwischen Anstoß (1,22; Jer 23,13) und Unfug. Damit weist Hiob nicht nur Eliphass' Aussicht auf die Erhörung seines Gebets ab (Hi 22,27).<sup>32</sup> Mit der Beschreibung des unerhört verhallenden Rufes der Sterbenden (24,12a) sind auch die Verheißungen der Torah, Gott erhöhe den Hilfeschrei der Armen (Ex 22,21–26) und wahre ihr Recht (Dtn 10,17–18), ebenso radikal in Frage gestellt wie die Vorstellung, der Gott des Lebens habe keinen Gefallen am Tod der Gerechten (Ez 18,32). Folgt man in Hi 24,12b zwei masoretischen Handschriften und der Peschitta, die eine Vokalisierung von תְּפִלָּה „Gebete“ voraussetzen,<sup>33</sup> wird der Bezug auf den Abschluss der Eliphassrede in 22,27, aber auch auf die Eröffnung der Rede in 23,2 noch

<sup>28</sup> Aus der Fülle der Literatur sei hier nur auf Nam, Talking, 178–192; Kottsieper, Thema, 775–785, und Krüger, Job Spoke the Truth, 71–80, verwiesen.

<sup>29</sup> Vgl. Krüger, Did Job Repent?, 227, und idem, Job Spoke the Truth, 71–80, mit der Modifikation zu einer noch stärker inhaltsbezogenen Deutung und mit dem Hinweis auf die Beschreibung des ambivalenten Handelns Gottes in Hi 2,10 und Jes 45,6–7 bzw. der Götter in den mesopotamischen Vorwurfdichtungen des *Ludlul bēl nēmeqi* (I, 4–6; II, 40–47) und der *Babylonischen Theodizee* (276–280).

<sup>30</sup> Wie in Hi 19,27 (s.o. Anm. 21; 23) ist unsicher, ob das Trikolon in 24,12 ursprünglich ist oder ein Kolon bei der Ergänzung von V. 13–25 fortgefallen ist.

<sup>31</sup> שִׂים steht hier ähnlich wie in Hi 23,6 elliptisch für עַל לֵב עַל „das Herz auf etwas richten“ (vgl. Hi 1,8; 2,3 bzw. 4,20; Jes 41,20).

<sup>32</sup> Vgl. Ps 10,17–18; 30,3; 31,23; 34,5.16.18; 50,15; 65,3; 66,19–20; 72,12; 88,14; 91,15; 102,18.

<sup>33</sup> Unter den neueren Auslegern halten u.a. Strauß, Hiob, 84.86; Gray, Book of Job, 316–317, und Greenstein, Job, 108, diese Lesart für ursprünglich.

deutlicher (vgl. auch 34,28). Hingegen setzt die dritte Rede Elihus, in der auf die Beschreibung der Unterdrückung der Armen in 24,1–12 Bezug genommen wird (35,9–10), voraus, dass in 24,12b nicht das Gebet gemeint ist. Dementsprechend empfiehlt es sich, bei der Lesart des *Codex von Aleppo* und des *Codex Leningradensis* sowie der Mehrzahl der masoretischen Handschriften zu bleiben<sup>34</sup> und das Schlusswort der letzten (ursprünglichen) Rede innerhalb der Auseinandersetzung mit den Freunden mit „absurd“ zu paraphrasieren, und zwar in dem Sinn, wie ihn Diethelm Michel<sup>35</sup> zur Wiedergabe von Qohelets Leitwort הָבֵל (Qoh 1,2 u.ö.) in die Diskussion über die alttestamentliche Weisheit eingeführt hat: Das Geschehen in der Welt entzieht sich nur allzu oft menschlicher Logik. Die von den Frevlern verschobenen Grenzsteine (Hi 24,2) sind nur ein Symptom für die verrückten Verhältnisse in der Kultur und in der Natur (vgl. 9,22–24). Wenn das Chaos herrscht – im Leben des einzelnen Gerechten wie in der ihn umgebenden Gesellschaft – dann ist das תִּפְלָה „Widersinn“. Dies ist, wie die Schlusswörter aller Hiobreden, ein Negationsbegriff, mittels dessen Hiob (fast am Ende) seine Enttäuschung über Gott und die Welt, die er nicht mehr versteht, auf den Begriff bringt.

Weil Hiob sich aber nicht damit abfinden will, dass Gott das Leben auf der Welt nicht wahrnimmt, weil er trotz allem auf eine Gottesbegegnung hofft, die Licht in das Dunkel seiner Existenz bringt, setzt er zu einer erneuten, nun letzten Rede an. In der ursprünglichen Hiobdichtung bildet diese der Grundbestand von 27,1–6\*; 29,2–16.21–25a; 30,1\*.10–31; 31,4–37\*. Ihr eigentlicher Adressat ist Gott (27,2; 31,35), vor dem Hiob sein einst vom Segen, nun aber vom Fluch geprägtes Leben ausbreitet (29,2–30,31\*) und den er im Rückgriff auf rechtliche Sprach- und Denkformen zu einer endgültigen und ausdrücklichen Anerkennung seines Rechts bringen will (27,2–6; 31,4–37\*). Um eine solche Anerkennung zu erfahren, muss Hiob seine Integrität, seine Gerechtigkeit, seine Treue gegenüber der Torah<sup>36</sup> unmittelbar vor Gott selbst belegen (31,37):

מִסְפַּר צְעָדַי אֲגִידָנוּ כְּמוֹ-נָגִיד אֶקְרָבָנוּ:

*Die Zahl meiner Schritte will ich ihm verkünden,  
wie ein Fürst will ich mich ihm nahen.*

In dem einen Wort אֶקְרָבָנוּ „ich will mich ihm nahen“ fasst Hiob nicht nur seine abschließende Herausforderungsrede zusammen, sondern seine gesamte Suche nach Gerechtigkeit, die nichts anderes ist, als der im Verlauf der Dichtung

<sup>34</sup> Vgl. Aq; Sym; Th. Auch LXX; Vg und Tg stehen trotz ihrer Differenzen gegenüber dem MT näher bei der Vokalisierung תִּפְלָה als bei der Vokalisierung הָבֵל.

<sup>35</sup> Vgl. Michel, Untersuchungen, 43–51.

<sup>36</sup> Siehe dazu Witte, Hiobs viele Gesichter, 114–116.121–132.

immer eindringlicher unternommene und die gesamte Person umfassende Versuch der Annäherung an Gott. Mit diesem Wunsch in 31,37, der in besonderer Weise juristische und militärische Sprache verbindet, tritt selbstwusste *Aggression* an die Stelle der *Depression*, der *Resignation* und der zunächst verhalten, dann offen artikulierten Hoffnung, wie sie sich komprimiert in den Schlusswörtern der vorangehenden Hiobreden zeigte. Hiob, der sich am Tiefpunkt seines Leidens weg von dem ihm bedrohlich nahen Gott wünschte, will nun Gott ganz nahe kommen. Es ist der Widerruf des eingangs geäußerten Fluchwunsches, Gott möge sich nicht mehr um Hiobs Geburtstag, mithin um Hiobs Leben kümmern (3,3–4), und es ist der ultimative Aufruf, Gott solle sich Hiob endlich stellen. Wie die in der ursprünglichen Hiobdichtung unmittelbar auf 31,37 folgende Gottesrede zeigt, erzielt dieser Aufruf die erhoffte Wirkung: Gott spricht mit Hiob (38,1). Er nimmt Hiobs erste und letzte Worte auf (38,2–3)<sup>37</sup> und antwortet seinem Herausforderer auf eine Weise, dass dieser sich stumm in den kosmischen Plan (הַעֲצָה) einfügt und kein Wort mehr sagt. Hiobs letztes Wort zielte auf Gott („nahen will ich mich ihm“), Gottes erstes Wort zielt auf den Menschen (הַיּ מִי „wer ist es, der ...?“) und auf die Erkenntnis seiner Stellung in der Welt (38,4 vgl. Gen 3,9). Mit dieser dialogischen Zuordnung von Gott und Menschen erweist sich der Hiobdichter als ein zutiefst biblischer Denker, so verstörend und provozierend seine Worte für einzelne theologische Schulen seiner Zeit, zumal die der Deuteronomisten,<sup>38</sup> gewesen sein mögen.

## 2. DIE LETZTEN WORTE HIOBS IM SPIEGEL DER REDAKTIONSGESCHICHTE DES BUCHES

Das Phänomen, dass Schlusswörter eine besondere hermeneutische Funktion haben, lässt sich auch bei den Reden der Freunde und Elihus, weniger deutlich bei den Gottesreden, sowie klar in redaktionell erweiterten Hiobreden beobachten. Aus Platzgründen kann hier nur auf die letzteren eingegangen werden. Im Fall von 17,16 konnte dies schon im Blick auf die masoretische Akzentuation, welche ja die jüngste redaktionelle Bearbeitung des hebräischen Hiobbuches darstellt, gezeigt werden.

<sup>37</sup> Vgl. Hi 38,2 (חַשְׁךָ Hif. „verfinstern“) mit 3,4 (חַשְׁךָ „Finsternis“) sowie 38,3 (אִישׁ „Mann“) mit 3,3 und 31,37 (אֲדָמָה „Fürst“).

<sup>38</sup> S.o. Anm. 36.



Die fünfte Rede Hiobs (Kap. 19) endet nach der im MT vorliegenden Fassung mit einer Warnung an die Freunde Hiobs (19,29):

גִּירוּ לָכֶם | מִפְּנֵי־יָרֵב כִּי־חָמָה עֲוֹנוֹת תִּרְבּוּ לְמַעַן תִּדְעוּן שְׂדִי:

*Dann fürchtet euch vor dem Schwert um euch selbst,  
denn dies<sup>39</sup> sind Verschuldungen des Schwertes,  
auf dass ihr nun wisst, dass es ein Gericht gibt.*

Folgt man dem *Ketib*, ruft Hiob die Freunde (und über diese die Leser) dazu auf, zu erkennen, dass es ein Gericht (דִּין) gibt.<sup>40</sup> In der „Endgestalt“ erscheint das Schlusswort in 19,29 mit dem Hinweis auf das (Gerichts-)Schwert (יָרֵב) erstens als Bestätigung der Erwartung eines Gerichts an einem רָשָׁע „Frevler“ (vgl. 15,20.22), zweitens als verschärfte Vorwegnahme der Qualifikation des Trostes der Freunde als הֶבֶל „sinnlos“ (21,34), drittens als Vorausschau auf die Abrechnung Gottes mit den Freunden in 42,8 und viertens als Erwartung eines Gerichts an all denen, die sich gegenüber dem Gerechten ungerecht verhalten haben.<sup>41</sup> Das Motiv des Gerichtsschwertes und die Nähe zu den ebenfalls sekundären Passagen, in denen Hiob mit einem (endzeitlichen) Gericht Gottes rechnet (31,2–3.11–12.23.28), deuten darauf hin, dass 19,29 eschatologisch zu verstehen ist.<sup>42</sup> Als Zusammenfassung der fünften Rede Hiobs in ihrer „Endgestalt“ besitzt das Schlusswort דִּין eine besondere hermeneutische Kraft. Es enthält im Kern die Botschaft der gerechtigkeitstheologischen Bearbeitung des Hiobbuchs.<sup>43</sup> Mit der theologischen Figur Gottes als Richter und dem Motiv eines endgültigen (endzeitlichen) Gerichts verbindet es nicht nur die einzelnen Buchteile miteinander, sondern weist auch weit über das Hiobbuch hinaus.

Charakteristisch für den Abschluss der fortgeschriebenen oder redaktionell ergänzten Hiobreden in 26,1–14 und 27,7–28,28 ist, dass diese *nicht* mit Begriffen der Negation enden, sondern der Erkenntnis. Hiobs sekundäre Ausführ-

<sup>39</sup> Anstelle von חָמָה („Zorn“, im Sinn von „Zorn verursacht“?) lies חָמָה (vgl. BHK<sup>3</sup>).

<sup>40</sup> Vgl. Aq; Sym; Th; La und Vg sowie Hi 35,14; 36,17 und Prov 20,8. Das *Qere* דִּין setzt ein bedeutungsgleiches *hapaxlegomenon* דִּין voraus. Auch denkbar, aber aufgrund des Wortgebrauchs im Hiobbuch eher unwahrscheinlich, ist die Konjekturen דִּין / שְׂדִי „es gibt einen Richter“ (nämlich Gott, vgl. Tg [wohl mit einer Doppelübersetzung: „ein wahrhaftiger Richter, der Herr des Gerichts“]; 1 Sam 24,16; Ps 68,6; 11QPs<sup>a</sup> XXIV,6 sowie Gray, *Book of Job*, 269). Beer, *Text*, 130, ändert in שְׂדִי „der Allmächtige“ (siehe Clines, *Dictionary VIII*, s.v. שְׂדִי, mit der Annahme, die Lesart דִּין / שְׂדִי sei eine archaische Variante zu שְׂדִי, inschriftlich in KAI 312,5–6); Seow, *Job 1–21*, 828–829, liest שְׂדִין bzw. שְׂדִין „Verwüstungen“ bzw. „ihre Verwüstungen“ (vgl. דָּר in Hi 5,22; Prov 21,7; 24,2). Greenstein, *Job*, 87, vokalisiert, wie auch in Hi 5,22 (MT: שָׂד), שְׂדִין „Dämonen“ (vgl. Dtn 32,17; Ps 106,37).

<sup>41</sup> Vgl. Ps 76,9–10; Jes 66,16; Sap 5,1–8.15–23; 11QM<sup>elch</sup> II,11.

<sup>42</sup> Siehe dazu auch Feldmar, *Fortschreibungen*, 79–80.86.

<sup>43</sup> Vgl. zu dieser Witte, *Leiden*, 183–190; idem, *Das Buch Hiob*, 56–59, sowie mit Modifikationen Wanke, *Praesentia*, 275–340.430 („Rechtskritische Bearbeitung“).



rungen über die kosmische Macht Gottes, die als Replik auf und als Ergänzung zu Bildads Wiederholung des Motivs der geschöpflichen Unwürdigkeit des Menschen (Kap. 25) gedacht sind, gipfeln in der Frage, wer die Wege Gottes „verstehe“ (בין Hitpol., 26,14). Die Gegenüberstellung göttlicher und menschlicher Weisheit in Kap. 28 zielt auf die abschließende Definition der dem Menschen zugewiesenen „Einsicht/Erkenntnis/Klugheit“ (בִּינָה 28,28). In 26,14 endet erstmals innerhalb des Dialogs eine Hiobrede mit einem Wort bzw. einer Wurzel (בין), die von *allen* beteiligten Rednern gebraucht wird.<sup>44</sup> Die Fokussierung auf Weisheit (חֲכָמָה, LXX: σοφία) und Erkenntnis (בִּינָה, LXX: ἐπιστήμη) ist in kommunikativer Hinsicht durch das gleichermaßen sekundäre Schlusswort מִלְתִּי „meine Rede“ in 24,25 vorbereitet und verstärkt in kompositioneller Hinsicht das in 21,34 angedeutete Ende der argumentativen Auseinandersetzung mit den Freunden. Tendenziell entsprechen die Schlussworte in 26,14 und 28,28 der ersten Gottesrede (Kap. 38–39) und den später eingefügten Elihureden (Kap. 32–37), auf die sie als redaktionsgeschichtlich jüngere Prolepsen reagieren und deren Schlusswort in 37,24 sie modifizieren:

לִבּוֹ יִרְאוּהוּ אַנְשֵׁים לֹא יִרְאוּהָ כָּל-חַכְמֵי-לֵב:

*Deshalb fürchten ihn die Männer,  
nicht jeder, der weisen Herzens ist, vermag (das) zu sehen.*<sup>45</sup>

Der Hiob, der in 26,14 und 28,28 spricht, hat sich mit den Grenzen der menschlichen Erkenntnis abgefunden. Mit dem Bekenntnis, die Gottesfurcht sei Weisheit und das Meiden des Bösen sei Klugheit, hat Hiob die Wende von der *Negation* zur *Position* vollzogen. Im Verbund mit der prosaischen Charakteristik Hiobs in 1,1 bestätigt Hiob ausdrücklich, über diese Form der Weisheit zu verfügen. Hinsichtlich der formalen Gestalt von 28,28 als einer referierten Rede Gottes trägt der Vers unter den Schlussworten Hiobs am deutlichsten den Charakter eines Vermächtnisses, das sich über den buchimmanenten Dialog hinaus direkt an die Leser wendet. Gleichwohl warten diese – wie Hiob selbst – noch auf eine göttliche Antwort. Deshalb hat die Majestätsredaktion, auf

<sup>44</sup> Die Wurzel בין gehört mit 44 Belegen zu den am häufigsten im Hiobbuch gebrauchten Wurzeln und ist zusammen mit den Wurzeln ידע (78mal) und חכב (28mal) ein Indikator dafür, dass es im Hiobbuch wesentlich auch um Fragen der Erkenntnis geht.

<sup>45</sup> Die Übersetzung des Verses, zumal des zweiten Kolons, ist umstritten. Denkbar wäre auch die Übertragung „keiner, der weisen Herzens ist, sieht er (d.h. Gott) an“ (vgl. Strauß, Hiob, 264.325). Für die oben gebotene Übersetzung (vgl. Spieckermann, Wunden, 24) sprechen erstens die in der vierten Elihuredede vertretene Überzeugung, dass die hymnische Beschreibung der Werke Gottes allen Menschen möglich und geboten ist (36,22–37,18), die tiefere Einsicht in das Handeln und Wesen Gottes aber nur Wenigen unter den Weisen vorbehalten ist (37,19–24), und zweitens die Funktion von Kap. 37, als Schilderung einer Theophanie auf die Rede Gottes aus dem Sturm (38,1) hinzuführen.

welche die Passagen in 26,1–14 und 27,11–12; 28,1–28 zurückgehen und deren Theologie sich in den Schlusswörtern in 26,14 und 28,28 spiegelt, die Grundstruktur der Hiobdichtung bewahrt und an der folgenden Herausforderungsrede Hiobs in Kap. 29–31 festgehalten.

Diese endet in ihrer „Endgestalt“ in 31,40a mit der Verwünschung, dass im Falle eines Vergehens Hiobs gegen das Land und seine Besitzer<sup>46</sup> auf seinem eigenen Feld anstelle von fruchtbarem Getreide Unkraut (חֲשֵׁבֶת) sprossen solle. Das in seiner genauen Bedeutung nicht sicher gedeutete Wort חֲשֵׁבֶת („Tummelloch“?) ist das einzige unspezifische Schlusswort in einer Hiobrede. Dies überrascht, da alle anderen redaktionell eingefügten Schlusswörter in Hiobreden jeweils die vorangehende Rede zusammenfassen, diese inhaltlich fokussieren und einen hermeneutischen Schlüssel für ihr Verständnis bieten. Vor dem Hintergrund, dass das große Unschuldsbekenntnis Hiobs mit der ausdrücklichen Herausforderung Gottes in 31,35–37 einen wirkungsvollen Abschluss erreicht hat, ist nachvollziehbar, dass schon seit Beginn der historisch-kritischen Forschung am Hiobbuch versucht wurde, die Beschreibung eines zusätzlichen potentiellen Vergehens Hiobs an einer anderen Stelle in Kap. 31 einzufügen.<sup>47</sup> Eine solche Verlegung ist aber methodisch problematisch. Bleibt man daher bei der jetzt vorliegenden, gleichwohl sekundären, Textanordnung und versucht in dem Schlussvers bzw. dem Schlusswort eine über dieses selbst hinausweisende hermeneutische Funktion innerhalb des Unschuldsbekenntnisses zu entdecken, dann zielt die potentielle Sanktion in 31,40a wie 31,8 auf eine Vernichtung der wirtschaftlichen Lebensgrundlage des Täters. Dies entspricht dem Nichtigkeitsfluch in Dtn 28,18.38–42<sup>48</sup> und den Verwünschungen der Frevler in den Reden der Freunde Hiobs (15,30–33; 18,16). Darüber hinaus könnte man auch eine Anspielung auf die Paradieserzählung erwägen (vgl. Gen 3,17–19). Hiob würde sich dann wie in 31,33 von dem Urmenschen absetzen und sähe sich selbst als der bessere Adam.<sup>49</sup> Hingegen scheint es mir keine Option zu sein, in 31,40b (תָּמוּ דְבָרַי אִיּוֹב) „Zu Ende sind die Worte Hiobs“ das Schlusswort dieser Hiobrede zu sehen,<sup>50</sup> auch wenn der Abschluss mit der

<sup>46</sup> Unter diesen sind vordergründig die Vorbesitzer gemeint, von denen Hiob das Land zu einem diese zufriedenstellenden Preis erworben hat (vgl. Gen 23,15–17; 33,19; Lev 25,14–17; Jer 32,9.15; Neh 5,3), hintergründig ist Gott als der eigentliche Besitzer des Landes im Blick (vgl. Lev 25,1–23; Ps 24,1; PsSal 2,29).

<sup>47</sup> Zahlreiche Vorschläge einer Umstellung verzeichnet Clines, Job 21–37, 973.

<sup>48</sup> Vgl. auch die aram. *Inscription von Sefire* A 28–29.32–33 (KAI 222 A) und Sophokles, *Oid. T.* 269–271.

<sup>49</sup> Dass im Hiobbuch mythische Motive des Urmenschen verarbeitet sind, ist in der Forschung unbestritten (vgl. besonders Hi 15,7–8; 20,4), fraglich sind ihr Umfang und ihre intertextuelle Funktion (siehe dazu Oeming, Adam, 19–29).

<sup>50</sup> In diesem Sinn Oeming, Hiobs Weg, 65. Dagegen spricht die Tatsache, dass Hiob in den vorangehenden Versen von sich selbst in der 1. P. Sg. redet und dass sich Hiob nie mit eigenem Namen nennt. Hi 31,40b ist ein Kolophon unbekannter redaktionsgeschichtlicher Herkunft (vgl.

Nennung des Namens Hiob ein Gegenüber in dem Abschluss der vierten und letzten Gottesrede in 42,8 (עֲבָדִי אִיּוֹב „mein Knecht Hiob“) fände (vgl. 1,8; 2,3): Gottes letztes Wort im Buch ist Hiob!

Demgegenüber sind Hiobs letzte Wörter, die literargeschichtlich wohl auf die Fortschreibung seitens der Niedrigkeitsredaktionen und in ihrer im MT vorliegenden Aufteilung auf zwei Antworten auf die Gerechtigkeitsredaktion zurückgehen, ein ausdrückliches Schweigebekennnis (40,5: לֹא אֲוֹסִיף „ich fahre nicht fort“) und das Bekenntnis zur eigenen Geschöpflichkeit (42,6: עָפָר וָאֵפֶר „Staub und Asche“). Mit letzterem und seiner semantischen Vieldeutigkeit hat sich Thomas Krüger eindringlich auseinandergesetzt und dabei gegenüber einer Deutung als Widerruf und Bußritus Hiobs (so schon Vg) die Interpretation als Bekenntnis Hiobs zu seiner Vergänglichkeit, aber auch zu seinem Getröstetsein (נִחַם) vertreten.<sup>51</sup> Unabhängig von der Frage, ob נחם (Nifal) hier nicht doch eher mit „Reue empfinden“ als mit „getröstet werden/sein“ wiederzugeben ist, scheint mir erstens in dem Ausdruck עַל-עָפָר וָאֵפֶר die Präposition עַל weniger in einem instrumentalen oder lokalen Sinn von „über/auf“ (so mit unterschiedlichen Akzenten Tg, Syr und Vg) als in einem kausalen Sinn gebraucht zu sein und zweitens V. 6b gemäß der masoretischen Akzentuation eine selbstständige Einheit zu sein, die einen Nominalsatz darstellt: „weil ich Staub und Asche bin“ (vgl. Gen 18,27; 1QH<sup>a</sup> XVIII,5[7]; Sir 10,9).<sup>52</sup> Infolge der ihm zuteil gewordenen Audition (Hi 42,5a) und Vision (V. 5b)<sup>53</sup> bekennt sich Hiob abschließend zur eigenen Geschöpflichkeit (V. 6). Hiob, der mit Gott und sich selbst um sein Gottesbild ringt, findet hier ausdrücklich zu einer vertieften Gottesgemeinschaft und bleibt am Leben – gerade weil ihm dieses zerbricht und er sich und sein Gottesbild aufgibt. Mit dieser Erkenntnis geht in der „Endgestalt“ des Hiobbuches das letzte Wort Hiobs über das Schlusswort seiner ersten als wörtliche Rede gekennzeichneten Doxologie in 1,21 hinaus, mit dem es gleichsam theologisch korrespondiert: Das Gegenüber des Lobpreises Gottes (יְהוָה מְבָרָךְ) „gesegnet sei der Name des HERRN“, 1,21b) ist das Eingeständnis der eigenen Niedrigkeit (עַל-עָפָר וָאֵפֶר) „weil ich Staub und Asche bin“, 42,6b).

Ps 72,20; Jer 48,47; 51,64), der am Übergang zu den sekundär eingefügten Elihureden (Kap. 32–37) das Ende, aber auch die Vollkommenheit der Worte Hiobs festhält (vgl. 1,22; 2,10).

<sup>51</sup> Vgl. Krüger, *Did Job Repent?*, 217–219.

<sup>52</sup> In diese Richtung deuten bereits die Wiedergaben in der LXX („ich aber halte mich für Staub und Asche“) und in 11QTgHi („ich aber werde zu Staub und Asche“).

<sup>53</sup> Gegenüber dem häufig vertretenen antithetischen Verständnis von V. 5a und V. 5b, dem zufolge Hiob bisher nur vom Hörensagen, aus der Tradition, gekannt habe, jetzt aber – nach und in seinem Leiden sowie der Gottesrede – Gott gesehen habe, verstehe ich V. 5 klimaktisch und im Sinn einer ganzheitlichen Wahrnehmung (vgl. 13,1; 29,11; Prov 20,12; Sir 16,5): Hiob hat Gott gehört und sogar gesehen (vgl. 1QS XI,3.6, aber auch Sophokles, *Philoktet* 1412).

Es wäre nun reizvoll, einen ähnlichen Durchgang durch die Schlusswörter der Hiobreden in der Septuaginta, der Peschitta, den Targumen und der Vulgata zu machen. Ein solcher kann in diesem Rahmen aber nur thetisch angedeutet werden. Wie die Redaktionen des hebräischen Textes setzen die alten Übersetzungen mit ihren Schlusswörtern eigene Akzente, sei es, dass jene eine isomorphe Übersetzung darstellen, aber durch den Kontext anders konturiert sind, sei es, dass sie sich semantisch vom MT unterscheiden. Dabei spiegelt sich in den Schlusswörtern der Versionen deren grundsätzliche Übersetzungstechnik, deren spezifische kompositionelle Strukturierung, die eigene intra- und intertextuelle Bezüge hervorbringt, sowie deren religionsgeschichtliche Entwicklung und inhaltliche Profilierung wider. Dies gilt schließlich auch für das Testament Hiobs, das sich gleich zu Beginn als ein „Buch der Worte Hiobs“ (βιβλος λόγων Ιωβ, vgl. Hi 31,40b) zu erkennen gibt und mit dem Ausblick Hiobs auf die Bewunderung der Geschöpfe Gottes – gemeint sind wohl die Engel<sup>54</sup> – schließt (TestHi 47,11).

### 3. ZUSAMMENFASSUNG

Die Schlusswörter der Reden Hiobs lassen sich als eine Zusammenfassung und als ein hermeneutischer Schlüssel *der* Reden lesen, die sie beschließen. Zugleich lassen sich an ihnen der Spannungsbogen der Hiobdichtung und eine innere Entwicklung Hiobs nachzeichnen. Diese verläuft von der *Negation* (3,26) über die *Resignation* (7,21; 10,22), die sich aufhellende *Depression* (14,22; 17,16) und die Artikulation einer *Position* hinsichtlich der eigenen Person (19,27), des zwischenmenschlichen Gegenübers (21,34) und Gottes (24,12) hin zu einer selbstbewussten *Aggression* (31,37). Die Schlusswörter der Fortschreibungen der Hiobreden tragen zusätzliche Aspekte ein und bilden zugleich das inhaltliche Profil dieser Redaktionen ab. Auf der Ebene der „Endgestalt“ markiert Hiobs absolut letztes Wort in 42,6 die *Integration* seines Leidens an und mit Gott in sein Leben. Damit wird Hiob seiner im Prolog beigelegten Prädikation als eines יְהוָה שׁוֹרֵט (1,1.8) gerecht: Auch und gerade am Ende erweist er sich als eine mit sich selbst identische, vollkommen integre Gestalt und als ein Paradigma der Bewältigung von Leid. Dies unterscheidet ihn vielleicht von Aischylos' *Prometheus*, mit dem das Hiobbuch sonst viele formale und inhaltliche Elemente teilt und dessen Schlusswort gleichermaßen eine wesentliche hermeneutische Funktion erfüllt, wenn der Protagonist eines Dra-

<sup>54</sup> In diesem Sinn deutet Schaller, Testament, 368, die *κτίσματα* (vgl. Jub 2,2; sHen 29,3; LAB 60,2).

mas über Macht, Gerechtigkeit und Leiden ganz am Ende sagt: ἔσορᾶις μ' ὡς ἔκδικα πάσχω „Du siehst mich, wie ich ungerecht leide“ (1093).<sup>55</sup>

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Beer, Georg, Der Text des Buches Hiob, Marburg 1895 / 1897.  
 Bobzin, Hartmut, Die „Tempora“ im Hiobdialog, Marburg 1974.  
 Clines, David J.A., Job 1–20 (WBC 17), Dallas 1989.  
 —, Job 21–37 (WBC 18a), Nashville 2006.  
 —, (Hg.), The Dictionary of Classical Hebrew 1–8, Sheffield 1993–2011.  
 Feldmar, Sonja, Eschatologische Fortschreibungen im Buch Hiob (FAT 2/111), Tübingen 2019.  
 Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner, Berlin / Heidelberg 182013.  
 Gordis, Robert, The Book of Job. Commentary. New Translation and Special Studies (MorS II), New York 1978.  
 Gray, John, The Book of Job (The Text of the Hebrew Bible 1), hg. v. David J.A. Clines, Sheffield 2010 (Nachdruck 2015).  
 Greenstein, Edward L., Job. A New Translation, New Haven / London 2019.  
 Kaiser, Otto, Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2006 (Nachdr. 2014).  
 Kottsieper, Ingo, „Thema verfehlt!“ Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7–9, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (BZAW 345/2), Berlin / New York 2004, 775–785.  
 Krüger, Thomas, Did Job Repent?, in: idem et al. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (ATHANT 88), Zürich 2007, 217–229.  
 —, Job Spoke the Truth about God (Job 42:7–8), in: Scott C. Jones / Christine Roy Yoder (Hg.), „When the Morning Stars Sang“. Essays in Honor of C.L. Seow (BZAW 500), Berlin / Boston 2018, 71–80.  
 Michel, Diethelm, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin / New York 1989.  
 Nam, Duck-Woo, Talking about God. Job 42:7–9 and the Nature of God in the Book of Job (SBLit 49), New York 2003.  
 Oeming, Manfred, To Be Adam or Not to Be Adam. The Hidden Fundamental Anthropological Discourse Revealed in an Intertextual Reading of ׀דא in Job

<sup>55</sup> Auf die Bedeutung der Schlussverse für das Gesamtverständnis einer Tragödie hat im Blick auf die Dramen des Euripides Wildberg, Gerechtigkeit, 1–20, hingewiesen. Wildbergs Beobachtung lässt sich auch an einzelnen Tragödien des Aischylos und Sophokles oder, wie Krüger, Job Spoke the Truth, 79, bemerkt hat, an der *Babylonischen Theodizee* (295–297) machen.

- and Genesis, in: Katharine Dell / Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York et al. 2013, 19–29.
- , / Schmid, Konrad, *Hiops Weg. Stationen von Menschen im Leid* (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Schaller, Berndt, *Das Testament Hiops* (JSHRZ 3/3), Gütersloh 1979.
- Seow, Choon-Leong, *Job 1–21. Interpretation and Commentary* (Illuminations), Grand Rapids / Cambridge 2013.
- Spieckermann, Hermann, *Wunden – Wunder – Weisheit. Aspekte des Hiobproblems*, in: Markus Witte (Hg.), *Hiops Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiops in Judentum und Christentum* (SKI.NF 2), Leipzig 2012, 11–28.
- Strauß, Hans, *Hiob. 2. Teilband* (19,1–42,17) (BK.AT 16/2), Neukirchen-Vluyn 2000.
- TurSinai, Naftali H., *The Book of Job*, rev. ed., Jerusalem 1967 (Nachdruck 1981).
- Waltke, Bruce K. / O'Connor, Michael P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990.
- Wanke, Roger Marcel, *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch* (BZAW 421), Berlin / Boston 2013.
- Wildberg, Christian, *Die Gerechtigkeit des Zeus in den Dramen des Euripides*, in: Jörg Jeremias (Hg.), *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter* (BZAW 296), Berlin / New York 2001, 1–20.
- Witte, Markus, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Göttingen 2021.
- , *Hiops viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches* (FRLANT 267), Göttingen 2018.
- , *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches* (BZAW 230), Berlin / New York 1994.

# THE INTERTEXTUAL RELATIONSHIP OF THE BOOK OF JOB TO P

## A Preliminary Appraisal

Annette SCHELLENBERG

The book of Job offers theology at its best: it deals with essential questions; in addition to traditional voices, it also includes unconventional ones; through tensions and narrative gaps it engages its readers to reflect on their own; its form (frame narration, dialogues, speeches of God) not only makes for enthralling reading but also signals that the theological reflections of humans always remain relative; and all this happens in a scholarly way, in an intentional dialogue with other ancient Israelite writings and the theological positions of their authors.<sup>1</sup>

In this article I will focus on the last of these points and, more concretely, the question of the intertextual relationship between the book of Job and the Priestly strands of the Pentateuch (P).<sup>2</sup> The links<sup>3</sup> between the book of Job and other writings are more obvious, and some of them have been studied in detail.<sup>4</sup> In the case of P, Samuel Balentine,<sup>5</sup> Konrad Schmid,<sup>6</sup> and JiSeon James

<sup>1</sup> It is my honor to dedicate this article to Thomas Krüger, my *doctorvater*. His exegetical and theological approach bears many similarities to the theology of Job as described above, and his research on the books of Job and Ecclesiastes has substantially advanced our understanding of the phenomenon of “critical wisdom.” I am most thankful for everything I have learned from him.

<sup>2</sup> In the following I use *P* as an umbrella term to refer to the Priestly strands from the Pentateuch, including both older and younger layers (and H, though the examples all concern P proper).

<sup>3</sup> I use the term *link* (or *connection*) for every connection between two writings where readers see one. For links that are purposefully established by authors, I use the term *allusion*, most often with the specification *purposeful* or *conscious*, to make this point explicit.

<sup>4</sup> For general overviews, see Kwon, *Scribal Culture*, 70–108; Pyeon, *You Have Not Spoken*; Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 241–261; and the different contributions in Dell / Kynes, *Reading Job*.

<sup>5</sup> See Balentine, *Job as Priest*, 30–52; idem, *Job and the Priests*, 42–53. Balentine’s focus is on the figure of Job, who in his view is presented as a priest, and the book’s attitude toward priestly concepts. In the younger of the two articles, he explains that in the past he did “assume that the Job writer was dependent on and reacting to an existent Priestly tradition,” that he still suspects this, but that “it is now clear to” him “that in the absence of a full-scale investigation of the demonstrable use of specifically Priestly language in the book of Job, the question of the chronological relationship between Job and Priestly traditions must remain open” (*Job and the Priests*, 44).

<sup>6</sup> See Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 244–248; idem, *Authors of Job*, 151. Schmid discusses the historical and social setting of the authors of Job and their scholarly activity. Demonstrating their learnedness, he also points out examples that show how “[t]he Book of Job presents a critical evaluation of the theocratic order of the Priestly Code.” In his view, “the Book



Kwon<sup>7</sup> have addressed the question of intertextual links in a broad way; many others have commented on particular links between the two writings.<sup>8</sup> The assessments vary, though, both regarding the likelihood that certain links were intended as such by the book of Job's authors and regarding their significance in view of content.

Given the general considerations regarding the age of the two writings<sup>9</sup> and the learnedness reflected in the book of Job, it is likely that the authors of Job knew at least the older layers of P. However, especially for P but also for the book of Job, we must reckon with a longer history of formation. Thus, the relative chronologies between the two may vary, depending on whether the links concern older or younger layers. In addition, even if the authors of Job knew (parts of) P, it is yet another question whether they were consciously alluding to it and, if they were, to what purpose. And finally, as both writings are included in the Hebrew Bible, links between the texts remain interesting for readers even if they cannot be traced back to their authors' intentions.

Thus far, an in-depth study of the intertextual relationship between Job and P is missing.<sup>10</sup> Obviously, one additional article cannot close this gap either. My aim is more modest: I will offer a preliminary appraisal of the intertextual relationship of the book of Job to P, collecting and evaluating observations and arguments brought forward so far, adding a few more, and concluding with some short methodological considerations.

## 1. JOB, HIS DEATH, THE PATRIARCHS, AND THE BOOK'S FRAME

One of the stronger indications that the authors of Job might have been consciously alluding to P is the book's last verse. The statement that Job "died old

of Job does not repudiate Priestly theology, but rather takes an ambivalent position towards its fundamental precepts" (Authors of Job, 151).

<sup>7</sup> See Kwon, *Scribal Culture*, 71–73.105–106; *idem*, *Divergence*, 49–56.63–71. Kwon combines the question of how to evaluate intertextual links with questions about the social milieu of scribes and the authority of the Torah in postexilic Judah. Regarding the links between the book of Job and P, he collects others' observations but remains skeptical that the authors of Job were consciously alluding to P. Nonetheless, he concludes that like Deuteronomy, "the priestly texts (esp. Genesis) have by far the broadest influence on the formation of the book of Job" (*Scribal Culture*, 105–106).

<sup>8</sup> See the following notes.

<sup>9</sup> The older layers of P are ordinarily dated to the late exilic or early Persian period (Carr, *Formation*, 297–298; Gertz, *Handbook*, 301). The book of Job is often dated to the Persian or Hellenistic period (Gertz, *Handbook*, 561).

<sup>10</sup> My doctoral student Yasir Saleem is writing his dissertation on the intertextual relationship between the book of Job and P. I thank him for having drawn my attention to the topic and supporting me by finding relevant secondary literature.



and full of days” is reminiscent of similar statements in Gen 25:8 and Gen 35:29, P verses about the deaths of Abraham and Isaac.

And Job died (וַיָּמָת), old and full of days (וַיִּזְקֶנּוּ וַיִּשְׂבַּע יָמָיו). (Job 42:17)

Abraham breathed his last (וַיָּגֹעַ) and died (וַיָּמָת) in a good old age, old and full (of days; וַיִּזְקֶנּוּ וַיִּשְׂבַּע),<sup>11</sup> and was gathered to his people. (Gen 25:8)

And Isaac breathed his last (וַיָּגֹעַ); he died (וַיָּמָת) and was gathered to his people, old and full of days (וַיִּזְקֶנּוּ וַיִּשְׂבַּע יָמָיו); and his sons Esau and Jacob buried him. (Gen 35:29)

The evidence is somewhat ambiguous. Job 42:17 does not fully imitate the two verses from Genesis; unlike them, it is formulated with only one verb for dying and not with two, and nothing is said about the burial. And the phrase “old and full of days” also occurs in Chronicles (1 Chr 23:1; 2 Chr 24:15; cf. 1 Chr 29:28), also in connection to dying. Thus, the resemblance of Job 42:17 to Gen 25:8; 35:29 might be a coincidence, because “old and full of days” was a common expression in postexilic times. However, in the case of both Job and the two patriarchs, the texts also report that the characters had very long life spans (Job 42:16; Gen 25:7; 35:28; cf. Gen 47:28; 50:26). This strengthens the suspicion that the formulation of Job 42:17 might have been inspired by Gen 25:8; 35:29.<sup>12</sup>

There are other elements in the book of Job that are reminiscent of the ancestral narratives. This is particularly true for the book’s frame, where Job’s life(style) is described in a way that resembles the life(style) of the patriarchs: he has many children (Job 1:2; 42:13; cf. Jacob), he is rich from the possession of flocks (Job 1:3; cf. Gen 13:2; 24:35; 26:13–14), he and his friends bring sacrifices without a priest (Job 1:5; 42:8–9; cf. Gen 22:13; 31:54, etc.), he is tested by God (Job 1:8–12; 2:2–7; cf. Gen 22:1).<sup>13</sup> Most of these resemblances, however, relate not to P verses but to non-P verses. Thus, they are no proof that the authors of Job knew P.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> MT only has the adjective “full”; other textual witnesses complement with “days.”

<sup>12</sup> See Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 247–248; Gray, *Book of Job*, 507; and Heckl, *Hiob*, 311–313.377, who take the similarities as an indication that Job 42:17 might be consciously alluding to P.

<sup>13</sup> See Schifferdecker, *Job as Prototype*, 94–95.

<sup>14</sup> Even if they might have known a version of the patriarchal narratives with the P and non-P strands combined (as tentatively suggested by Heckl, *Hiob*, 377; Oeming, *To Be Adam*, 20 with n. 5, for Gen 1–11), there is no indication of a special interest in P.

However, there is one other verse from the book of Job that must be mentioned at this point: Job 1:1 (cf. Job 1:8; 2:3), with its possible connection to Gen 6:9 (cf. Gen 17:1; both P).

<p>There was a man (אִישׁ) in the land of Uz named Job. That man was blameless (תָּם) and upright; he feared God (אֱלֹהִים) and shunned evil. (Job 1:1)</p>	<p>These are the descendants of Noah. Noah was a righteous man (אִישׁ צַדִּיק), blameless (תָּם) in his generation; Noah walked with God (אֱלֹהִים). (Gen 6:9)</p>
---	--

This connection is especially noteworthy because it occurs in the book's first verse. If both here and in 42:16–17 the allusion to P was purposeful, the authors framed their work with these references and thus included a strong signal that their work is in intertextual dialogue (also) with P.<sup>15</sup> Again, however, the evidence is ambiguous. Elsewhere in the book of Job, the dialogue with Deuteronomism and traditional wisdom is more important. Thus, it is difficult to explain why the authors would highlight their dialogue with P so prominently through the framing verses. Moreover, in 1:1 the evidence of an intended allusion to a P verse is even weaker than it is in 42:16–17. The similarity is that both verses describe the righteousness of a “man,” thereby using a word from the root תָּם and describing the man's relationship with God in a positive way. In detail, they do so differently. However, later in the book of Job there are many more instances of the root תָּם, and one might suspect that the discussion about Job's (moral and physical) integrity is (also) a dispute with P (see below, 2.). This strengthens the suspicion that Job 1:1 might be a conscious allusion to Gen 6:9 and not, for example, to Gen 25:27 (non-P), as others have suspected.<sup>16</sup>

## 2. JOB, HIS INTEGRITY, AND THE CULT

Several intertextual connections between the book of Job and P concern aspects that are related to the cult. That the book of Job has a certain interest in the cult is obvious from the very beginning: as part of the description of Job's righteousness, 1:5 reports that he used to bring burnt offerings for his children, in case they might have sinned. And the epilogue confirms that God likes sacrifices: according to 42:8, God commanded that the friends bring burnt offerings and that Job prays for them.

<sup>15</sup> The framing with verses resembling statements about the patriarchs is noted by Habel, *Book of Job*, 586, and interpreted as conscious allusion to P by Weimar, *Literarkritisches*, 80.

<sup>16</sup> Thus Davis, *Job and Jacob*, 109.112–114.

No doubt, with their interest in cultic matters, these verses constitute some kind of intertextual links to P. Unclear, however, is whether these links originated intentionally. Many details are *not* in line with P: the use of the verb  $\text{שָׁדַק}$  (1:5),<sup>17</sup> the bringing of preventive sacrifices (1:5), the connection of sacrifices to prayers (42:8), and the offering of sacrifices without a priest (1:5; 42:8). It is possible to interpret these differences as purposeful deviations from P, to convey a message.<sup>18</sup> However, it might also be that the authors of Job were thinking not specifically of P but just of offerings and cultic rituals in general<sup>19</sup> or the offerings of the patriarchs<sup>20</sup> or Moses<sup>21</sup> or the like.

In the dialogue section and the speeches of God, there are no further references to sacrifices. Neither Job nor his friends (or God) mention the possibility of “healing” the human–God relationship through a ritual of atonement.<sup>22</sup> A few times, the friends ask Job to turn to God (5:8; 8:5; 11:13; cf. 5:1), or they refer to this possibility more indirectly (22:27; 33:26); and they describe how God will react to these attempts (5:1; 8:6; 22:27; 33:26; cf. 11:15). Most of these verses could be understood as descriptions of cultic activities.<sup>23</sup> However, only a few are specific in this regard (namely 22:27, with the mention of vows; 33:27, with the mention of singing and confession of sin in front of others);<sup>24</sup> all the others are unspecific and might also refer to inner processes and individual prayers and the like. There is only one reference to priests in the entire book of Job, namely in 12:19, where they are listed among those whom

<sup>17</sup> Unlike in P, in Job 1:5 the verb is used in connection with a ritual of atonement; for possible nuances, see Clines, Job 1–20, 16–17.

<sup>18</sup> See, e.g., Schmid, Innerbiblische Schriftdiskussion, 248, who argues that the book of Job deals in a dialectical way with P’s theology of sacrifice. For Job 1:5, he points out that Job is depicted as (mis)using sacrifices to preventively ensure that future misconduct won’t have negative consequences; and for Job 42:8 he argues that Job’s prayer is a hint that, contrary to P, sacrifices as such are not sufficient. Pointing to the number of sacrificial animals mentioned (seven bulls and seven rams), he further suggests a connection to Num 23:1–2, 4, 14, 29–30 and sees an implicit criticism of a *do ut des* attitude. For similar interpretations based on other verses as well, see below, with n. 33.

<sup>19</sup> Thus Perdue, *Wisdom and Cult*, 166–170.

<sup>20</sup> Thus Habel, Job, 88; Perdue, *Wisdom and Cult*, 167. See also Kwon, *Divergence*, 68–69, who points to Clines, Job 1–20, 16, with the observation that  $\text{עֹלָה}$  is a general term and not specific to P, concluding that Job’s offerings are more similar to patriarchal offerings than to Levitical/priestly ones. Likewise, Balentine, *Job and the Priests*, 49, and Knohl, *Sanctuary*, 166–167, point out the analogy to the patriarchs, though they focus on the intertextual dialogue with P.

<sup>21</sup> Thus Rohde, *Knecht Hiob*, 186–195, thinking primarily of Lev 8 and other P texts.

<sup>22</sup> See Green, *Stretching*, 575; Kwon, *Divergence*, 67–68.

<sup>23</sup> Thus Perdue, *Wisdom and Cult*, 171–177.

<sup>24</sup> See perhaps further Job 33:26, with the verb  $\text{זָבַח}$ , the only verb occurring in the verses mentioned above that also plays a role in descriptions of rituals in P (Lev 1:4; 7:18; 19:7; 22:23, 25, 27). However, there are plenty of other verses in the Hebrew Bible where  $\text{זָבַח}$  (with God as subject) is used in a noncultic sense (e.g., Ps 147:11; Prov 3:12; Eccl 9:7; Jer 14:10).

God deprives of their power.<sup>25</sup> It might be noteworthy that the authors of Job also care about the priests, but the verse does not reflect a special interest in them, not to mention an interest in P in particular.<sup>26</sup>

However, there are some other details in the book of Job that might be understood as (more subtle) hints of an intertextual dialogue with P and its notions about cultic issues. First, there is the fact that God and the Satan afflict Job with a skin disease – in P’s understanding, one of the most severe sources of impurity (Lev 13–14). The formulation in Job 2:7 is reminiscent of Deut 28:35, and it is clear that the verse is taking up an intertextual dialogue with Deuteronomistic theology and the notion of a nexus of deed and consequence.<sup>27</sup> However, Deut 28 lists many other calamities and some other illnesses as well; thus, one might ask whether the choice of precisely this verse from Deuteronomy was made in view of P and the question of cultic purity and integrity. The word  $\text{נִיחָשׁ}$  (“inflammation, boil”) also occurs in Lev 13 (vv. 18, 19, 20, 23) and describes a change on the skin that might or might not be unclean.<sup>28</sup> Whether this connection was indeed intended as such by the authors of Job is hard to tell.<sup>29</sup> If not, it is at least some kind of echo, namely in the sense that, living in ancient Israel, Job’s authors must have known that skin disease was associated with impurity.

And second, the book of Job exhibits several words that are reminiscent of priestly language and questions of purity and (physical) integrity, respectively.<sup>30</sup> Most of them are from the root  $\text{תָּמַם}$  –  $\text{תָּמָה}$  (1:1, 8; 2:3; 8:20; 9:20–22),  $\text{תָּמָה}$  (2:3, 9; 27:5; 31:6), and  $\text{תָּמָה}$  (4:6; 21:23) – which denotes completeness. As is common in other writings, in the book of Job these terms describe moral integ-

<sup>25</sup> Perdue, *Wisdom and Cult*, 174, further points to Job 33:18–33 and argues that the “messenger” ( $\text{מַלְאָכִי}$ ) mentioned in 33:23 is a cultic official. His argumentation is not convincing, in my view.

<sup>26</sup> At this point Balentine, *Job and the Priests*, 42–43.52–53, clearly exaggerates (as pointed out by Kwon, *Divergence*, 67); there is no indication that the book’s authors portrayed the friends “as exceedingly poor representatives of a Priestly system that may, nonetheless, be worth saving” (*Job and the Priests*, 53).

<sup>27</sup> See Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 250–251.

<sup>28</sup> The word also occurs in Deut 28:27 – together with three others, one of which ( $\text{נִיחָשׁ}$ ) is also used in Lev 21:20; 22:22 as part of the descriptions of the required physical integrity of priests and sacrifices. Deut 28:27 thus would have had even more potential as a candidate for intertextual dialogue with P. However, the “inflammation” of Deut 28:27 is specified as the “inflammation of Egypt” (cf. Exod 9:9–11; Deut 7:15; 28:60), which might have been the reason that the authors of Job decided against it and instead favored Deut 28:35.

<sup>29</sup> Suspending the question of authorial intention, Balentine states that “Job’s affliction [...] suggestively identifies him with those whose uncleanness requires priestly rituals for relief and restoration” (*Job and the Priests*, 50; cf. *idem*, *Job as Priest*, 36.39). More skeptical again is Kwon, *Divergence*, 67–68, who points out that “priestly rituals are not addressed by Job” (68). For the question of whether the authors of Job were also critically engaging with P, this observation is not relevant, though.

<sup>30</sup> See Balentine, *Job and the Priests*, 48–51; cf., skeptically, Kwon, *Divergence*, 66–68.

urity. In P, another word from the same root is particularly important: תָּמִים. In addition to the descriptions of Noah's and Abraham's integrity (Gen 6:9; 17:1), this word is frequently used as a technical term to describe the blemishlessness of sacrificial animals (Exod 12:5; Lev 1:3, etc.), which is a matter of their physical integrity. As the book of Job never uses תָּמִים, one might conclude that the connection is coincidental. However, there is also the (vague) resemblance of Job 1:1 to Gen 6:9 (see above, 1.), which might hint at a connection between תָּמִים and related terms in the book of Job and תָּמִים in P. Furthermore, it is noteworthy that the dispute over Job's moral integrity, which is so important in the dialogue section, is triggered by the destruction of his physical integrity (Job 2:7) – which in itself shows a connection to cultic issues (see above, on Job's skin disease). Moreover, 11:15 and 31:17 also exhibit the noun מוֹם (“blemish”), 11:15 in the phrase “without blemish.” Here we have a word typical of P and, more concretely, a phrase that in P is used to describe the required physical integrity of priests (Lev 21:17–18, 21, 23) and sacrificial animals (Lev 22:20–21, 25; Num 19:2). In addition, one might point out that several verses of the book of Job describe Job's (and others') righteousness as “purity,” using words from the root זָכַךְ<sup>31</sup> and בָּרַר.<sup>32</sup> In Hebrew, it is clear that the words denote not cultic purity but either purity in the sense of undilutedness (thus in the P verses Exod 27:20; 30:34; Lev 24:2, 7) or moral purity. Nonetheless, there is a connection to the notion of being washed (as evident from Job 9:30; Ps 73:13; Isa 1:16).

On their own, these observations might all be irrelevant. Together, however, they increase the suspicion that the book of Job's connection to P in matters related to the cult might have been intended by its authors. Even if not, the cumulative evidence encourages an intertextual reading. By presenting the case of an innocent sufferer who is afflicted by God, the book of Job challenges not only the Priestly worldview (see below, 3.) but also Priestly concepts of how to deal with disruptions in the relationship between God and humans.<sup>33</sup> The motif of Job's skin disease and the words from the root תָּמַם allow readers to interpret the book of Job as taking a critical stand against P's view of some illnesses and its obsession with (cultic) purity and physical integrity. Arguing against such a view, through the divine speeches and the epilogue, the book of Job

<sup>31</sup> See זָךְ in Job 8:6; 11:4; 16:17; 33:9; זָכַךְ in Job 9:30; 15:15; 25:5; זָכָה in Job 15:14; 25:4.

<sup>32</sup> See בָּרַר in Job 11:4; בָּרַר in Job 9:30; 22:30.

<sup>33</sup> See Green, *Stretching the Covenant*, 574: “Job's punishment is unmerited. Thus, from a cultic or halakhic perspective, there is nothing concrete Job can do to repair his relationship with God. Sacrifice, repentance, and any religious behaviors that develop from them are nugatory under these circumstances.” Similarly, Balentine, *Job as Priest*, 34; idem, *Job and the Priests*, 53, n. 27. See also again n. 18 on Schmid's interpretation that the authors of Job challenge P's notion that sacrifices are self-sufficient. See further n. 49, with Knohl's suggestion of a contrast between “faith consciousness” (Job) and “the observance of a Temple ritual” (P).

holds that even a man as physically (and in consequence morally) blemished as Job can have a direct encounter with God, can call out to God and get an answer, and thus in the end can lift up his face again without blemish (11:15; 19:25–27; 22:26–27; 23:3–7; 31:35; 38:1; 42:5, 7–17).<sup>34</sup>

### 3. JOB, THE ORDER OF THE WORLD, AND GOD’S RIGHTEOUSNESS

The connected issues of a nexus of deed and consequence, the order of the world, and the righteousness of God that the book of Job discusses are issues addressed in many other writings of the Hebrew Bible as well – thus, there are many links, at least contentwise.

Where P is concerned, the main connection is through the question of the order of the world. For P, the world’s order and the goodness of creation are important topics, described in detail in Gen 1, the prominent opening chapter. In the flood story, P also addresses the idea that the world’s order can be endangered. It narrates how the earth was corrupted and filled with “violence” (חַמָּס; Gen 6:11, 13) – apparently because humans did not live up to God’s expectations that as his “image” (Gen 1:26–28) they would maintain that order.<sup>35</sup> According to P, God solved this problem with some rearrangements (Gen 9). By focusing not on the cosmic order but on the relationship between the Israelites and God, P later makes clear that the order can be maintained through God’s gift of the cult and strict laws, implying that God is good and that disturbances only occur when humans do not behave as they should.

The book of Job presents the situation very differently. Based on his experience, Job describes the cosmos as unstable (Job 9:4–7; 12:15) and the order of the world as disturbed (12:6; 21:7; 24:1–25; 30:26), pointing thereby to God as the main problem and questioning God’s righteousness (9:24; 19:7<sup>36</sup>). With the speeches of God (Job 38–41), the book of Job seems to repudiate Job’s accusations. In them, God describes himself as being in control of everything and taking good care of his creatures. At the same time, however, the speeches of God also make clear that the world contains chaotic elements (like Behemoth and Leviathan) and that its order is beyond human comprehension. The prologue confirms the limitedness of human understanding – neither Job nor

<sup>34</sup> See Schellenberg, *Warum Hiob*, 53–55.

<sup>35</sup> See Schellenberg, *Mensch*, 58–59.120.

<sup>36</sup> Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 247, n. 19, points out the word חַמָּס in Job 19:7, noting that Job describes God as being responsible for the “violence,” whereas in Gen 6:13 it is “all flesh” that is responsible. This is a noteworthy intertextual link, which reflects conceptual differences between the two writings. Whether it was intended as such by the authors of Job is another question. As חַמָּס is quite frequent in the Hebrew Bible, it remains doubtful.

his friends have a clue that Job suffers because God and Satan want to find out whether he fears God “for nothing” (1:9; cf. 2:4) – and thereby describes God as a rather unsettling figure.

From the content it is clear that the book of Job contradicts the worldview of P. Less clear, again, is the question of whether the authors of Job formulated their views consciously in dialogue with P in particular. Many other writings in the Hebrew Bible describe the order of the world as stable as well. And some of them, like Psalms and Proverbs, show much more obvious links to the book of Job.<sup>37</sup> Nonetheless, the authors of Job may still be in dialogue with P, too. If Gen 1 was known to them, it seems likely that they at least had it in mind when they formulated their counterposition.

And indeed, many argue, with good reason, that Job 3 is a conscious allusion to Gen 1. To my knowledge, Michael Fishbane was the first to formulate this thesis. Understanding Job 3 as a magical incantation with which Job “invokes the annihilation of the all,” he claimed that Job 3:3–13 is formulated in close analogy to Gen 1, as a “counter-cosmic incantation” with parallels to six out of the seven days from Gen 1.<sup>38</sup> Most of these “parallels” can only be identified as such with much good will, though.<sup>39</sup> Nonetheless, Fishbane’s impression that Job 3 is a purposeful allusion to Gen 1 is shared by most.<sup>40</sup> The connection between Job 3:4 and Gen 1:3 is linguistically quite clear:<sup>41</sup>

Let that day be darkness (יְהִי חֹשֶׁךְ)!	Then God said, “Let there be
May God above not seek it, or light	light (יְהִי אֹרֶךְ); and there was
shine on it. (Job 3:4)	light. (Gen 1:3)

Beyond the similar phrases, it is noteworthy that in both texts these phrases are significant: juxtaposed, they reflect the contrast between the goodness of creation according to Gen 1 and Job’s desperation with the world, which is so pro-

<sup>37</sup> Compare, e.g., Job 9:5–6 with Pss 46:3–4; 75:4; Job 12:21, 24 with Ps 107:40; Job 18:6; 21:17; 38:15 with Prov 13:9; 20:20; 24:20; and Job 26:10; 38:8–11 with Pss 33:7; 104:9; Prov 8:29.

<sup>38</sup> See Fishbane, *Jeremiah IV 23–26*, 153–155, with a table of “parallels” (154). Fishbane’s list of parallels is taken up in an affirmative way by Balentine, *Job and the Priests*, 47–48; Habel, *Book of Job*, 104; Hartley, *Book of Job*, 101–102; Perdue, *Job’s Assault*, 307–308; Pettys, *Let There Be Darkness*, 95–96; Pyeon, *You Have Not Spoken*, 88–89. In a similar vein, Balentine (*Job and the Priests*, 46), Meier (*Job 1–2*, 186–187), and Stewart (*Leviticus 19*, 318–319) find “analogies” to the seven days of Gen 1 in Job 1 (Meier), Job 1–2 (Balentine), and Job 38–41 (Stewart), respectively. Their proposals are even more far-fetched than Fishbane’s on Job 3.

<sup>39</sup> See the criticism of Clines, *Job 1–20*, 81; Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 244–245; Kwon, *Divergence*, 64, n. 59.

<sup>40</sup> Though see Heckl, *Hiob*, 41, n. 43; Köhlmoos, *Auge Gottes*, 362, n. 4, who remain skeptical.

<sup>41</sup> As also acknowledged by Clines, *Job 1–20*, 84; Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 245.



found that he prefers darkness and death to light and life – if not for the entire cosmos then at least for himself<sup>42</sup> – thus perverting ordinary assumptions about order and chaos. In addition, there are other connections between the two texts, as for example the topics of blessing (Gen 1:22, 28; 2:3) and cursing (Job 3:1).<sup>43</sup> All in all, it seems likely that in Job 3 the authors of Job were consciously alluding to Gen 1.

As described above, the view of Job expressed in Job 3 and elsewhere is not the final word of the book of Job on the question of the world's order. The speeches of God (Job 38–41) describe the order of the cosmos (and explain that humans cannot fully understand it<sup>44</sup>); and regarding Job's life, the (narrated) fact that God speaks to him and afterward reverses his fortune (42:7–17) conveys that in some way, in the end, order is restored as well. Read in this fashion, the final sentence about Job dying “old and full of days” (42:17; see above, 1.) might be taken as a purposeful allusion on the part of the authors, acknowledging that while P's view of the world order is too simplistic, it is not simply wrong.<sup>45</sup>

Related to the question of the world is the question of God. As indicated above, here as well the book of Job presents a view different from P. And here it is noteworthy that the counterview is presented not only in Job's descriptions but also in the prologue, thus more clearly also reflecting the authors' view. In addition to the question of God's righteousness, the mention of “sons of God” and the Satan (1:6; 2:1) in the prologue also touches on the question of God's uniqueness and unity, respectively.<sup>46</sup> Here, however, there is no indication that this happens in dialogue with P.

Likewise, it is probably only a coincidence that Shaddai (שָׁדַי), the book of Job's most frequently used term for God, is similar to El-Shaddai in P. Given P's concept that God's name was revealed in stages (Gen 17:1; Exod 6:3), one might further note that in contrast to the book's human protagonists – all foreigners (see below, 4.) – its narrator uses the proper name YHWH (namely in the frame and the narrative verses in the speeches of God). However, Shaddai is not exactly El-Shaddai; YHWH also occurs twice in the mouth of Job (Job 1:21; 12:9); and the use of different terms in the different parts of the book of

<sup>42</sup> See Clines, *Job 1–20*, 81; Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 245, who both correct Fishbane's interpretation. Cf. still differently Beyer, *Hiobs Widerworte*, 98.

<sup>43</sup> See Balentine, *Job and the Priests*, 47; Beyer, *Hiobs Widerworte*, 95–102; Häner, *Job's Dark View*, 267–273.

<sup>44</sup> See Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung*, 247, who points out the contrast with Gen 1 as the “blueprint” of creation.

<sup>45</sup> Thus Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung*, 247–248.

<sup>46</sup> Green, *Stretching*, 573, interprets this as a “stretching” of monotheism; thus also Balentine, *Job as Priest*, 46. But see also Krüger, *Einheit*, 22–24, who suggests understanding the divine figures in Job 1–2 analogously to the three persons of the Trinity.



Job might also be explained by its formation history. It would therefore be quite speculative to assume conscious allusion to P.

#### 4. JOB, HIS FRIENDS, HIS DAUGHTERS, AND HUMAN BEINGS IN GENERAL

Some other possible links between the book of Job and P can be grouped together by their concern with anthropological questions. A first point to mention is the connection between the names in the book of Job and Gen 36, a genealogy of the Edomites.<sup>47</sup> The names Jobab in Gen 36:33, Eliphas in Gen 36:10, Teman and Zepho (LXX: Zophar) in Gen 36:11, and Bedad and Bilhan in Gen 36:27, 35, are identical or similar to the names of the main figures in the book of Job. Further evidence that there might be a connection between these Edomites and Job (“from the Land of Uz”; Job 1:1) and his friends derives from Lam 4:21, which parallels Edom with Uz. The LXX has further clarified the connection, both in Genesis and the book of Job. All these points are noteworthy because Gen 36 is most often assumed to belong to P. Probably, however, the chapter grew, and the verses in question might well be later additions (with whatever origins).<sup>48</sup> Thus, it remains unclear how the authors of Job came up with the names of their protagonists and what they have to do with P.

Regardless, it remains noteworthy that Job and his friends are all non-Israelites. Job even receives a direct revelation from YHWH, known to him (only) as Shaddai (see above, 3.). Here one might therefore see another contrast to P.<sup>49</sup> However, it seems unlikely that at this point the authors of Job were thinking specifically of P, which shows a tendency toward universalism itself.<sup>50</sup>

Much more obvious is the contrast between the book of Job and P concerning the question of humanity’s position in creation. Whereas Gen 1 describes how God created humans in a privileged position – designated as the “image of God” and appointed as rulers over the animals – the book of Job contains sev-

<sup>47</sup> See Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion*, 241–242; and (with focus on the LXX), Heckl, *Hiob*, 468; Reed, *Job as Jobab*, 31–55.

<sup>48</sup> Thus, e.g., Nash, *Edom*, 115, etc.

<sup>49</sup> Thus Knohl, *Sanctuary*, 165–167; idem, *Divine Symphony*, 119–122, who connects the question of revelation with the book of Job’s evocation of the atmosphere of the time of the patriarchs. According to him, this serves to contrast with P, to make the point that “the attainment of exalted faith-consciousness is not dependent on national identity; it is tied neither to the revelation of a particular divine name, nor to the observance of a Temple ritual. Rather, any person can, by reflecting on God’s creation, attain insight into the fullness of God’s being” (*Divine Symphony*, 121; cf. *Sanctuary*, 167). Obviously, Knohl is not paying attention to the book of Job’s many hints about the limitedness of human cognition. See above, 3., with n. 44.

<sup>50</sup> See Schellenberg, *Mensch*, 371–391.

eral statements that question such a privilege: Job describes how God has dishonored him (Job 17:6; 19:9; 29:1–30:11; 30:15, 19) and others (12:17–21); he (dis)qualifies the (special) attention of God as most unpleasant (7:17–19; 16:12–14; 30:21, etc.); and, especially in the speeches of God but also in some other verses, the animals are described not only as creatures that humans cannot subdue but also as in some ways even more sovereign than humans (12:7–9; 39:9–12; 40:25–32; 41:25–26).<sup>51</sup> At least as noteworthy as this conceptual contrast between the book of Job and P – which on a closer look is not that sharp, given that both writings offer views more nuanced than they might seem at first glance<sup>52</sup> – is that the authors of Job formulate their position without a clear allusion to Gen 1:26–28. One might detect a vague allusion in Job 12:7–8, with the reference to three of the four groups of animals listed in Gen 1:26 (cf. Gen 1:28; 9:2) and the mention of the “earth” among them (so that in both cases one might speculate whether the word *אֶרֶץ* was lost). But several differences between the passages make it doubtful whether this is indeed a purposeful allusion to Gen 1 and not just a similarity between two texts that list the main groups of animals (cf. Ps 8:8–9). More telling, none of the words specific to Gen 1:26–28 (*צִלְמֵי*, *דְּמוּת*, *רִדָּה*, and *בְּבִרָה*) are used in Job, and there is no allusion (even using other words) to the notion that humans are created in the image of God. Moreover, there are some clear allusions to Ps 8,<sup>53</sup> another text that expresses the notion of humanity’s privileged position, like Gen 1 but with other specifics. Given Job 3 with its likely allusion to Gen 1 (see above, 3.), it seems unlikely that the authors of Job did not know Gen 1. But apparently, Ps 8 was more important for them when they formulated their counterview to question the notion of humanity’s privileged position.

One last verse to mention is Job 42:15, which narrates that Job gave his daughters an “inheritance among their brothers” (*נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֶחָיוּתָם*) – unusual for ancient Israel. Both in content and in its specific formulation, the verse is reminiscent of some verses in Numbers and Joshua (Num 27:7; 36:2–9; Josh 17:3–4), which concern Zelophehad’s daughters and explain that they were allowed to inherit because they did not have brothers.<sup>54</sup> For our question, the connection is noteworthy because these verses belong to P, though most probably not its older layers. Historically, it is thus difficult to evaluate the connection. From the content, it is clear that the book of Job goes one step further than

<sup>51</sup> This contrast is pointed out by Knohl, *Divine Symphony*, 117–118; idem, *Sanctuary*, 167. Cf. Kwon, *Scribal Culture*, 72–73; idem, *Divergence*, 56.65.

<sup>52</sup> See Schellenberg, *Mensch*, 122–126; eadem, *Warum Hiob*, 48–68.

<sup>53</sup> See Kynes, *My Psalm*, 63–79.

<sup>54</sup> On this connection, see Machinist, *Job’s Daughters*, 69–75.

the verses from Numbers and Joshua: Job's daughters inherit event though Job also has sons.<sup>55</sup>

## 5. CONCLUSIONS WITH METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS

This overview has shown that there are several connections between the book of Job and P. Scholars who want to analyze the intertextual relationship between the two writings must pay attention to the diverse nature of the links. In some cases – as with the connection between Job 3 and Gen 1 – it is most likely that the authors of Job were consciously alluding to P. In others, it is possible that the authors of Job created the links intentionally, but the connections are less obvious and the question of authorial intention remains more hypothetical. In some cases, we might speculate about conscious allusions specifically to P, but we must also consider that the authors might have taken up a formulation from P subconsciously – as perhaps in the case of Job 42:17, where Job is described as dying “old and full of days,” like Abraham and Isaac in Gen 25:8 and Gen 35:29 – or that a connection occurred because both the book of Job and P were written in the same world of ancient Israel, thus reflecting the same ideas and concepts – which perhaps explains why Job has to suffer from a skin disease (Job 2:7) that makes him unclean in the eyes of most Israelites (as described in detail in Lev 13–14). In the case of some links there are obvious connections – see, for example, the similarity between Job 42:15 and Num 27:7; 36:2–9; Josh 17:3–4, on the inheritance of daughters – but it is doubtful whether the P texts are older rather than younger than the book of Job. And in some cases, one interpreter detects a link while another reader disagrees that any such link exists.

Different scholars will deal differently with the different links: Some might be interested only in those that likely or at least possibly go back to the authors of Job. Others will be interested in all of them. There is no right or wrong in these decisions. What matters, though, is that scholars are making their choices consciously and are aware of how they use the term *intertextuality*.

<sup>55</sup> See Machinist, *Job's Daughters*, 75–80, who points to the Testament of Job and shows how it tries to harmonize Job 42:15 with the rest of the biblical tradition.

## BIBLIOGRAPHY

- Balentine, Samuel E., Job and the Priests. "He Leads Priests Away Stripped" (Job 12:19), in: Katharine Dell / Will Kynes (eds.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York et al. 2013, 42–53.
- , Job as Priest to the Priests, *ExAu* 18 (2002), 30–52.
- Beyer, Andrea, Hiobs Widerworte. Die Querbezüge zwischen Ijob 3,3–9 und Gen 1,1–2,4a, *BZ* 55 (2011), 95–102.
- Carr, David M., *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford et al. 2011.
- Clines, David J. A., *Job 1–20* (WBC 17), Dallas 1989.
- Davis, Ellen, Job and Jacob. The Integrity of Faith, in: Stephen L. Cook / Corrine L. Patton / James W. Watts (eds.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (JSOTS 336), Sheffield 2001, 100–120.
- Dell, Katharine / Kynes, Will (eds.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York et al. 2013.
- Fishbane, Michael, Jeremiah IV 23–26 and Job III 3–13. A Recovered Use of the Creation Patterns, *VT* 21 (1971), 151–167.
- Gertz, Jan Christian et al., *T&T Clark Handbook of the Old Testament. An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, London / New York 2012.
- Gray, John, *The Book of Job (The Text of the Hebrew Bible 1)*, edited by David J. A. Clines, Sheffield 2010.
- Green, William Scott, Stretching the Covenant. Job and Judaism, *RExp* 99 (2002), 569–577.
- Habel, Norman C., *The Book of Job. A Commentary*, London 1985.
- Häner, Tobias, Job's Dark View of Creation. On the Ironic Allusions to Genesis 1:1–2:4a in Job 3 and Their Echo in Job 38–39, *OTE* 33 (2020), 266–284.
- Hartley, John E., *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids 1988.
- Heckl, Raik, Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen (FAT 70), Tübingen 2010.
- Knohl, Israel, *The Divine Symphony. The Bible's Many Voices*, Philadelphia 2003.
- , *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Winona Lake 2007.
- Köhlmoos, Melanie, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (FAT 25), Tübingen 1999.
- Krüger, Thomas, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: Wilfried Härle / Reiner Preul (eds.), *Trinität* (MJTh 10), Marburg 1998, 15–50.
- Kwon, JiSeong James, Divergence of the Book of Job from Deuteronomic/Priestly Torah, *SJOT* 32 (2018), 49–71.

- , *Scribal Culture and Intertextuality. Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah* (FAT 2/85), Tübingen 2016.
- Kynes, Will, *My Psalm Has Turned into Weeping. Job's Dialogue with the Psalms* (BZAW 437), Berlin / Boston 2012.
- Machinist, Peter, *Job's Daughters and Their Inheritance in the Testament of Job and Its Biblical Congeners*, in: William G. Dever / J. Edward Wright (eds.), *The Echoes of Many Texts. Reflections on Jewish and Christian Traditions. Essays in Honor of Lou H. Silberman* (BJSt 313), Atlanta 1997, 67–80.
- Meier, Sam, *Job 1–2. A Reflection of Genesis 1–3*, VT 39 (1989), 183–193.
- Nash, Dustin, *Edom, Judah, and Converse Constructions of Israeliteness in Genesis 36*, VT 68 (2018), 111–128.
- Oeming, Manfred, *To Be Adam or Not to Be Adam. The Hidden Fundamental Anthropological Discourse Revealed in an Intertextual Reading of אָדָם in Job and Genesis*, in: Katharine Dell / Will Kynes (eds.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York et al. 2013, 19–29.
- Perdue, Leo G., *Job's Assault on Creation*, HAR 10 (1987), 295–315.
- , *Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literature of Israel and the Ancient Near East* (SBLDS), Missoula 1977.
- Pettys, Valerie F., *Let There Be Darkness. Continuity and Discontinuity in the "Curse" of Job 3*, JSOT 98 (2002), 89–104.
- Pyeon, Yohan, *You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job* (SBLit 45), New York et al. 2003.
- Reed, Annette, *Job as Jobab. The Interpretation of Job in LXX Job 42:17b–e*, JBL 120 (2001), 31–55.
- Rohde, Michael, *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch* (ABIG 26), Leipzig 2007.
- Schellenberg, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (AThANT 101), Zürich 2011.
- , *Warum Hiob trotz Krankheit getröstet sein kann. Beobachtungen zum Thema Ehre und Würde im Hiobbuch*, ThZ 74 (2018), 48–68.
- Schiffedercker, Kathryn, *Job as Prototype of Dying and Rising Israel*, in: Gary A. Anderson / Joel S. Kaminsky (eds.), *The Call of Abraham. Essays on the Election of Israel in Honor of Jon D. Levenson* (CJAN 19), Notre Dame 2013, 90–111.
- Schmid, Konrad, *Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch*, in: Thomas Krüger et al. (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretation. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (AThANT 88), Zürich 2007, 241–261.
- , *The Authors of Job and Their Historical and Social Setting*, in: Leo G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219), Göttingen 2008, 145–153.
- Stewart, David Tabb, *Leviticus 19 as Mini-Torah*, in: Roy E. Gane / Ada Taggar-Cohen (eds.), *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (RBSt 82), Atlanta 2015, 299–323.
- Weimar, Peter, *Literarkritisches zur Ijob-Novelle*, BN 12 (1980), 62–80.

## THE RECEPTION OF JOB IN 11Q10

Choon-Leong SEOW

It has been five decades since the initial publication of the Aramaic MS from Qumran, 11Q10,<sup>1</sup> commonly called 11QTargumJob or, better, 11QAramaicJob.<sup>2</sup> The paleography of the MS indicates a mid-1st century CE provenance, though scholars date the composition itself anywhere from the third to the first centuries BCE.<sup>3</sup> As such, this version, which preserves portions of Job 17:14b–42:12a, competes with the Old Greek (OG) for the distinction of being the first continuous interpretation of the book.

### 1. TRANSLATION AS INTERPRETATION

The judgment of the editors regarding the similarity between the Hebrew *Vorlage* of 11QAramaicJob and the MT has largely proven true.<sup>4</sup> The differences for the most part reflect divergences in interpretation rather than textual variants, as the following examples illustrate:

MT	11QAramaicJob
19:18 עוֹלָיִם, “children”	רְשָׁעִין, “wicked ones” (= Heb. עוֹלָיִם or עוֹלָם) <sup>5</sup>
24:13 אֹר, “light”	[גּוֹר]א, “fire” (= Heb. אֹר)
30:2 עָלֵימוֹ, “upon them”	וְאִכְפִּיָּהוּן, “with their burdens” (= Heb. עָלֵמוֹ)
30:13 יַעֲלִי, “they benefitted”	יָתוּן, “they came” (prb. Heb. יַעֲלוּ)

<sup>1</sup> Cf. Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job, passim*. A more complete edition is García Martínez, *11QTargumJob*, 79–180. See also the study of Sokoloff, *Targum to Job, passim*.

<sup>2</sup> While targum as an Aramaic translation is correct, this version lacks the interpretive expansions that typify the rabbinic targumim. See Shepherd, *Will the Real Targum Please Stand Up?*, 113–116 and idem, *Targum and Translation, passim*.

<sup>3</sup> The original editors posited the second half of the 2nd century BCE (Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job*, 3–5.8), but others have argued for a date as early as the mid-3rd (Muraoka, *The Aramaic of the Old Targum of Job*, 425–443; Bayer, *Die aramäischen Texte*, 283) and as late as the 1st century BCE (Kaufman, *The Job Targum from Qumran*, 326–327; Zuckerman, *The Date of 11QTargum Job*, 74–75).

<sup>4</sup> Cf. Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job*, 7; similarly, Sokoloff, *Targum to Job*, 6.

<sup>5</sup> The OG has τὸν αἰῶνα, reflecting עוֹלָם, but interpreted as “eternity” (עוֹלָם), whereas 11QAramaicJob interprets the same consonants as עוֹלָם, and the masoretes assume עוֹלָם. In the latter two cases, the internal yod-mater is interpretive. Similarly, in the examples from 30:2, 13, the mater is interpretive.

In many other cases, 11QAramJob explicates the Hebrew by rewording, as in these examples:

MT	11QAramJob
19:12 גְּדוּדָיו, “his gangs”	חַתְפוּהִי, “his snatchers”
20:2 שְׁעָפִי, “my thoughts”	לִבִּי, “my heart/mind”
20:5 עַד־רִיגָע, “up to a moment”	לְעֵבֶע תְּעֵדָא, “quickly passes”
25:2 פָּחַד, “dread”	רְבוּ, “greatness”
28:8a בְּנֵי־שָׁחַץ, “proud ones”	תַּנִּין, “dragon”
37:17 נִפְלְאוֹת, “wonders”	גְּבוּרָה, “might”
40:25 לְוִיָּתָן, “Leviathan”	תַּנִּין, “dragon”
41:15 בְּל־יִמוּט, “immoveable”	כַּפְרוֹזָא, “like iron”
41:26 כָּל־בְּנֵי־שָׁחַץ, “all the proud ones”	כָּל רַחֵשׁ, “all reptiles”

Sebastian Brock has characterized the translator of this Aramaic MS as an *interpres*, who adheres to the words of a text rather than what the words might signify.<sup>6</sup> By contrast, a rabbinic targumist is an *expositores*, offering an expansive explication of the text. The *interpres* is subservient to the source text, typically passing on any difficulty in the original, “even if the rendering makes nonsense.”<sup>7</sup> By this definition, 11QAramJob would not be strictly *interpres*, though Brock no doubt recognizes a range of such translations. For instance, the translator renders לְוִיָּתָן in 40:25 as תַּנִּין, “dragon,” interpreting as does the OG, which Brock regards as expository (contrast *Λευιαθαν* in Aq.). By this translation, 11QAramJob equates Leviathan with the בְּנֵי־שָׁחַץ (“sons of the proud”), also rendered as תַּנִּין in 28:8, though the translator interprets כָּל־בְּנֵי־שָׁחַץ (“all the sons of the proud”) in 41:26 to mean כָּל רַחֵשׁ, “all reptiles.” Furthermore, the translator does not always adhere to the wording of the text. Thus, where the MT in 21:6 has the awkward expression, וְאַחַז בְּשָׂרִי פִלְצוֹת, “and my body seized trembling,” 11QAramJob has לִי וְתִמְהָא אַחַד לִי, “and astonishment seized me” (IV, 5). Instead of מְזֻמָּה, “scheme” (of God) in 42:1, the translator has תַּקְוָה וְחִכְמָה, “strength and wisdom” (XXXVII, 4). This translator, like all translators, inevitably interprets.

Nevertheless, 11QAramJob is generally faithful to a Hebrew *Vorlage* that is similar to the MT. Even when a translation appears to depart from the MT, closer examination often shows no divergence. Such is the case in 19:17a, which reads in the MT, רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי, “my spirit is alien to my wife.” For this, 11QAram reads, רוּחַ הַמַּכַּח לְאִנְתִּי, which most take to mean something like, “I lowered

<sup>6</sup> Cf. Brock, *Translating the Old Testament*, 95–96.

<sup>7</sup> Brock, *To Revise or Not to Revise*, 312–313.

(my) spirit to my wife,”<sup>8</sup> or, as García Martínez and Tigchelaar have it, “I have humbled (my) spirit before my wife.”<sup>9</sup> It is not clear, however, what this means or how it relates to the MT.<sup>10</sup> The OG has, “and I implored my wife,” and the Syr. offers, “I have been a stranger to my wife” – both understanding רוחי to mean “I,” assuming a meaning analogous to נפשי.<sup>11</sup> I take רוח to be the subject of the verb המכת in 11QAramJob and parse the verb as Huph. perfect 3 fs.<sup>12</sup> The Huph. of מכך is attested in 24:24 – הִמְכּוּ, an Aramaism,<sup>13</sup> which Rashi takes to mean, “they are crushed.” This may be the meaning of מכך in 11QAramJob’s rendering of 19:17. The translator probably assumed זור, as in 39:15, where it means, “to press down, down, crush” (// דוש, “trample”).<sup>14</sup> So רוח המכת לאנתתי means, “(my) spirit is crushed/depressed before my wife.” This is a perfectly valid interpretation of the Hebrew.<sup>15</sup>

## 2. PORTRAYAL OF GOD

In a 1970 Groningen dissertation, Evert W. Tuinstra investigates the theological predilections of the translator of 11QAramJob.<sup>16</sup> He argues that the translator deliberately altered the sense of the Hebrew in many passages to accommodate his theological views. These “hermeneutical aspects” include the translator’s *Gottesvorstellung*. The translator, says Tuinstra, emphasizes divine transcendence and sovereignty, a theology of creation, and the divine will to punish the wicked.

There is a tension between the translations of 40:6 and 42:1 in 11QAramJob. In the former, the MT has: “Then YHWH answered Job from the tempest and said.” The translator, however, has [ועננא ואמר לה] ענא אלהא לאיוב מן רוחא “God answered Job [from wind] and the cloud and said to him” (XXXIV,

<sup>8</sup> So Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job*, 15; García Martínez, *11QtargumJob*, 92; Sokoloff, *Targum to Job*, 31.

<sup>9</sup> García Martínez / Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls*, 2:1185.

<sup>10</sup> 11QAramJob’s reading of רוח is either an error for רוחי or the suffix is understood. Cf. רוח in MSKenn 99.

<sup>11</sup> See 7:11, רוחי // עמדי and perhaps 6:4, where we have רוחי // עמדי.

<sup>12</sup> York suggests the Haph. perfect 3 fs, with רוח as the subject and ה in לאנתתי as marker of the object: “A spirit has depressed my wife.” See idem, *A Philological and Textual Analysis*, 261; Caquot, *Un écrit sectaire de Qoumrân*, 25, analyzes the text similarly, though he takes רוח to refer to a demonic spirit.

<sup>13</sup> So GKC, §67y; B-L, 437.

<sup>14</sup> For this sense of זור, see Judg 6:38; Isa 1:6; 59:6, precisely in the context of eggs being hatched.

<sup>15</sup> For this sentiment, cf. TJob 26:2–3, where Job chides his wife: “And my soul has never been depressed by my pain so much as by what you say, ‘Say something to the Lord.’”

<sup>16</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, *passim*.



1–2).<sup>17</sup> The translator, not surprisingly, replaces YHWH with “God,” but the translation is otherwise unremarkable. The situation is different, however, in 42:1, where Job addresses God. The MT says, “[t]hen Job answered YHWH and said,” but 11QAramJob reads, ענא איוב ואמר קדם אלהא, “Job answered and said before God” (XXXVII, 3). In addition to avoidance of the unutterable name, the translator has introduced the preposition, קדם (“before”).

There is a theological difference between “said to” (אמר ל-) and “said before” (אמר קדם), Tuinstra argues, for the latter reflects a tendency in post-exilic Judaism to emphasize divine transcendence.<sup>18</sup> Klein makes a similar comparison between the biblical language of human speech directed at God and the Aramaic translations thereof.<sup>19</sup> Yet, Klein recognizes the same translational markers of deference in speeches of people to their earthly superiors. Thus, whereas Nebuchadnezzar “said to” (אמר ל-) the Chaldeans (Dan 2:3, 5, 7) and “said to” (אמר ל-) Daniel (2:26, 47), the Chaldeans “said before” (אמר קדם) the king (Dan 2:10, 24, 25, 26).<sup>20</sup> Similarly, Belshazzar “said to” (אמר ל-) Daniel (Dan 5:13), but Daniel “said before” (אמר קדם) the king (Dan 5:17). So the language in 11QAramJob at 42:1 (“Job answered and said before God”) simply signals deference. Even so, one should not overstate the case, for “said before” (אמר קדם) may also be used of a king addressing his *subordinates*, as in Dan 4:4, 5.

The MT of 26:11 refers to the effects of God’s presence on cosmic structures: עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו, “The pillars of heaven are shaken, and they are astounded by his rebuke.” By contrast, 11QAramJob, though fragmentary, makes God the subject of an active verb in the first line, presumably with the pillars as the object: [ ] יזיע ויתמהו מן [ ], “[...] he] causes to shake and they are astounded by [ ]” (X, 2). For Tuinstra, this rendering emphasizes divine sovereignty.<sup>21</sup> Yet the translation need not reflect a more elevated theology than the Hebrew. Indeed, the 3 ms suffix at the end of the couplet in the MT leaves no doubt as to the cause of the trembling: “by his rebuke.” Rather, the translator rendered according to sense, making explicit what is implicit. The plural verb in the second line remains intact because the meaning is sufficiently clear.<sup>22</sup>

Tuinstra also discerns theological intent in the translation of 34:13, which reads in the MT, מיפקד עליו ארצה ומי שם תבל בלה, “Who visited upon him the earth? And who set the world – all of it?” The translation is close to the

<sup>17</sup> The OG is very similar here: Ἐτι δὲ ὑπολαβὼν ὁ κύριος εἶπεν τῷ Ἰωβ ἐκ τοῦ νέφους. This is one of several places where 11QAram Job aligns with the OG.

<sup>18</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 42.

<sup>19</sup> Cf. Klein, *The Preposition קדם* (“Before”), 503–505.

<sup>20</sup> Similarly, whereas Belshazzar “said to” Daniel (Dan 5:13), the latter “said before” the former (Dan 5:17).

<sup>21</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 14–15.

<sup>22</sup> See York, *Philological and Textual Analysis*, 90.

Hebrew, except at the end: [ הוֹא ארעא עבד וקשט תבֿל ] “It is he who made the earth and set the worl[d... ] (XXIV, 7–8). The translator appears to reframe the rhetorical questions as a statement of God’s role in creation. Admittedly, nothing in the Aramaic corresponds to עליו in the MT. Yet פקד על can be an idiom for charging someone with a task, with the preposition marking the one so charged. Or, the preposition may be left untranslated, as in Num 4:27 and Jer 13:21. It is possible that 11QAramJob reflects the theological scruples of the translator, who leaves no room for doubt regarding God’s role.<sup>23</sup> Yet the translator may simply be clarifying what the rhetorical questions imply. The point of the translation is actually not different from the Hebrew. We find a similar translational clarification in 21:4b. In the MT, Job defiantly justifies his impatience: וְאִם־מִדּוּעַ לֹא־ תִקְצַר רוּחִי, “Why then should my spirit not be impatient?” As in 34:13, the translator turns a question into a statement: אֲרו אִפּוּ לֹא תִקְצַר רוּחִי, “Behold, then, [my spirit] is not im[patient!]” (IV, 3, translating 21:4b). What is implicit becomes explicit.

Occasionally, however, attempts at clarification do reflect divergence from the Hebrew. Such is the case in the translation of 21:21a, which reads in the MT: כִּי מִה־חֲפָצוֹ בְּבֵיתוֹ אַחֲרָיו, “for what is his concern with his house after him?” Job refers to the wicked person who deserves to experience divine wrath (21:20). Against Zophar in 20:28–29, he contends that if the doctrine of retribution is to have any meaning, it must apply to those who do wrong and not to those who come after them. The translator, however, takes the 3 ms suffix in חפצו to refer not to the wicked person but to God: אֲרו מֵאֵצְבוּ לֵאלֹהִא בְּבֵיתָהּ, “[For what is] God’s desire with his house [...]?” (V, 2). Tuinstra perceives an emphasis here on God’s will to punish the wicked: the house of the wicked, meaning their descendants, cannot count on divine mercy.<sup>24</sup> More plausibly, Caquot suggests that God is not concerned with the punishment of the descendants but of the wicked man himself.<sup>25</sup> The text is broken in any case, so one cannot be certain. Nonetheless, the translator does set forth a theological point not present in the MT, turning Job’s charge of a lack of concern by the wicked to God’s concern for just retribution. This move may be due to the translator’s misunderstanding of the context. Or it may be a theological response to a perceived problem in the text. One can only speculate.

Themes of divine transcendence, sovereignty, and creation are indeed evident in 11QAramJob. Yet these are also in the Hebrew, though they are more pronounced in this translation, as they are in all ancient versions. Except in cases where the translator paraphrases a seemingly unintelligible text, as in 37:12 and

<sup>23</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 23.

<sup>24</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 12.

<sup>25</sup> Cf. Caquot, *Un écrit sectaire de Qoumrân*, 20–21.

37:16,<sup>26</sup> there is little evidence of theological intervention text. Rather, 11QAramJob represents a good-faith effort to render the Hebrew, though the result reflects the translator's theological sensibilities.

### 3. PORTRAYAL OF JOB

Beyond aspects of theology, Tuinstra contends that 11QAramJob presents a more favorable view of Job than in the MT. The translator depicts Job as a righteous sufferer and man of knowledge commissioned to punish the godless. The first of these is akin to the OG, Tuinstra argues, though the exaltation of Job is neither to the same extent nor with the same emphases.<sup>27</sup> Yet the favorable view of Job in the OG is due in large part to omissions therein, sometimes in large blocks. While there are lacunae in the Aramaic version, they are limited to no more than a couple of lines here and there. Furthermore, these lacunae in the Aramaic text rarely alter the meaning of the text the way the omissions in the OG often do.<sup>28</sup> Tuinstra, however, attributes hermeneutical motivations for certain textual gaps. He notes for instance the absence in the Aramaic of 33:12a, where Elihu says of Job, "In this you are not right." According to the OG, which assumes the righteousness of Job, Elihu is challenging Job's claim of rectitude: "How then can you say, 'I am righteous [...]?" Tuinstra takes the absence of the line in 11QAramJob to be a deliberate omission – an argument from silence that makes the same point as the OG.<sup>29</sup> Yet, unlike the OG, there is no comparable emphasis on Job's righteousness in the Aramaic version. In fact, the missing line in 11QAramJob may not be an omission but an inadvertent loss through a scribal error. If 33:12a were translated into Aramaic, the initial הן in the Hebrew text would probably have been rendered as ארו, which is precisely how the translation of v. 12 begins (XXII, 6). A scribe simply skipped from the first ארו to the second. Similarly uncertain is the reason for the loss of 31:10b in 11QAramJob. The MT reads, "May my wife grind for another, and over her may others bend." While 11QAramJob has [ ] תטחן לן, "May she grind for [ ]," the rest of the verse is lacking and there is insufficient space to reconstruct everything there (XVIII, 3). The couplet in 31:10 has sexual connotations, with the second line being more explicit than the first. Hence, some posit an omission

<sup>26</sup> See Shepherd, *Targum and Translation*, 136–137.

<sup>27</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 62–64.

<sup>28</sup> For an investigation of the missing lines in 11QAramJob, see Shepherd, *Targum and Translation*, 41–73.

<sup>29</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 21; Caquot, *Un écrit sectaire de Qoumrân*, 16–17.

prompted by the offensiveness of the image.<sup>30</sup> It is unclear, however, if an entire line is missing or if the couplet has been compressed, as other couplets are (XXIX, 1; XXXI, 3–4; XXXVI, 3; XXXII, 3).

Tuinstra's comparison of 11QAramJob and the OG leads him to conclude that the former does not persistently tone down Job's vitriolic rhetoric, as the latter does. Yet, in Tuinstra's reading, 11QAramJob not only exalts Job but also emphasizes Job's insight and special relationship to God.<sup>31</sup> Thus, where the MT in 21:3 refers to Job's "speaking" (דַּבָּרָה), the Aramaic has "knowledge" (מְנֻדָּעִי) instead (IV, 2). By contrast, Elihu's "knowledge" (דַּעֲי) in 32:10, 17 is "downgraded" to mere "words" (מְלִי, XXI, 1, 9).<sup>32</sup> To Tuinstra, these substitutions indicate the translator's promotion of Job as a man of knowledge, and a demotion of Elihu to a man of mere words. This is an interesting contrast, though these are isolated examples. We cannot verify the translator's consistency in this regard, for 11QAramJob does not preserve any of the other references to Elihu's "knowledge" (32:6; 33:3; 36:3, 12).

To bolster the claim of Job's more exalted status in 11QAramJob, Tuinstra points to the translations that seem to underscore certain traits of Job (29:13, 25; 30:15; 34:31). Yet the significance of these translations is debatable and none refers to Job's knowledge. Indeed, 11QAramJob preserves references to Job's lack of knowledge.

Unavailable to Tuinstra when he wrote his dissertation was a fragment published subsequently.<sup>33</sup> It contains a translation of 23:1–8, where Job complains about not knowing where to find God (VIA, 3, 5–6 = 23:3, 5–6). Elihu accuses Job of not knowing the ways of God in 37:15–19. The translator not only preserves this charge but also stresses Job's ignorance more than in the MT (XXIX, 6–9). As Sally Gold observes, the construction in the Aramaic eliminates ambiguities inherent in the Hebrew, leaving no doubt whatsoever: אֵרוּ הוּא יָדַע מְדַעֵן אֵ, "Lo, it is he (God) who knows knowledge" (XXIV, 9).<sup>34</sup>

Similarly unconvincing is Tuinstra's explication of the translation of 40:10–14. He perceives the translator turning YHWH's ironic challenge to Job into a charge to humble the ungodly.<sup>35</sup> Remarkably, even though עָדָה in 40:10a means "adorn yourself (with pride and haughtiness)," whereas Aramaic causative of עָדָה means the opposite, "remove (pride and haughtiness)," the resultant translation

<sup>30</sup> So Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 18; García Martínez / Woude / Tigchelaar, *11Qatar-gumJob*, 123.

<sup>31</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 64.

<sup>32</sup> Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 11.20–21.55; Caquot, *Un écrit sectaire de Qoumrân*, 15–16.

<sup>33</sup> See Zuckerman / Reed, *A Fragment of an Unstudied Column of 11QatgJob*, 1–7. This fragment has been incorporated as Col. VIIA in the DJD edition.

<sup>34</sup> Gold, *Understanding the Book of Job*, 154–155.

<sup>35</sup> Cf. Gold, *Understanding the Book of Job*, 37–38.

is similar in meaning to the source text. The Hebrew is ironic, for YHWH is challenging Job to act as a divine king who is able to exercise *משפט*. The translator, however, uses the causative of *עדי*, a homograph for the Hebrew root meaning, “adorn,” but with the opposite meaning, thus making explicit what YHWH’s challenge implies. Moreover, the causative of *עדי* harks back to 40:8a, where YHWH asks Job, *האף תִּפַּר מִשְׁפָּטִי*, “Will you indeed dismiss my judgment?” which the translator renders as, *האף תעדה דינה*, “Will you indeed take away [my] judgment?” [XXXIV, 3–4].<sup>36</sup> The translator, understanding YHWH to be challenging Job’s pretentiousness, asserts the opposite of what YHWH *says* in 40:10a and yet conveys what YHWH *means*: *העדי נא גוה ורם רווח*, “Remove now pride and haughtiness of spirit” (XXXIV, 6a). The expansive translation, “pride and haughtiness of spirit,” is exegetical. It echoes Daniel’s recounting of the fate of Nebuchadnezzar in Dan 4, where God initially exalted the king. “But when his heart was haughty and his spirit hardened with pride” (*וּכְדֵי רָם*) (לְבַבָּהּ וְרוּחָהּ תִּקְפַּת לְהַזְדָּה), he is brought down and glory is “removed from him” (*הָעֵדִי מִנָּה*, Dan 5:20).<sup>37</sup> The full story of God’s take down of the arrogant king is in the preceding chapter, which ends with Nebuchadnezzar’s own account of his downfall and subsequent restoration once he has learned his lesson (Dan 4:31–33). Thereupon, all he lost is restored to him: *מנדע* (“knowledge”), *יקר* (“glory”), *הדר* (“honor”), and *זו* (“splendor”) (Dan 4:33). The last three terms appear together in 11Q1AramJob’s expansive translation of 40:10b (*וְהוֹד וְהָדָר*) *תִּלְבַּשׁ*, “and clothe yourself with magnificence and majesty”) as *וְהוֹד וְהָדָר וְזוּ* *תִּלְבַּשׁ*, “and clothe yourself with splendor and majesty and magnificence” (XXXIV, 6b). Thus, the translator interprets the first line in 40:10 to mean Job must remove his pride but takes the second to refer to the restoration Job can expect when he duly humbles himself. In any case, it is difficult to imagine how Job could have heard YHWH’s words in 40:10–14 as exaltation through a special commission. These verses follow the unmistakable divine rebuke in v. 8, which is linked to vv. 10–12 by the causative forms of the verb *עדי*. Nor could Job have missed the ironic challenge in v. 9: “Or behold, do you have an arm like God or do you thunder with a sound like his?” (XXXIV, 4–5).

A possible piece of evidence for Tuinstra’s hypothesis of the exaltation of Job as a man of knowledge is in XXXVI, 3–8, which corresponds to 42:1–6. Yet, the Aramaic version lacks 42:3, where God rebukes Job and Job acknowl-

<sup>36</sup> The editors take *דינה* to be the determined form, thus, “the judgment.” See Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job*, 69; García Martínez / Woude / Tigchelaar, *11QtargumJob*, 161. Sokoloff, *Targum to Job*, 158, is no doubt correct that the form reflects *משפטו*, an error for *משפטי* owing to the graphic similarity of w and y, so, strictly, “his justice.” The determined form in this MS is usually *ס*, not *ה*.

<sup>37</sup> See York, *Philological and Textual Analysis*, 304–305.

edges his guilt: “Who is this who obscures counsel without knowledge? Therefore, I have declared but did not understand – things too wondrous for me that I did not know.” Instead, 11QAramJob reads: חדה מללת ולא אתיב ותרתינ אוסף, “Once I have spoken and will not answer, and twice even to them I will not add” (XXXVII, 5–6). This translation reflects 40:5, except for the extraneous ועליהון, “to them.” It is unclear if the omission (42:3) and addition (40:5) were both in the *Vorlage* of 11QAramJob or if they were both the work of the translator. Perhaps there was only the lacuna in the translator’s text, which he fills with the couplet from 40:5.<sup>38</sup> Whatever the case, the translation leaves the impression that Job was not rebuked for lack of knowledge. This would arguably support Tuinstra’s claim that Job is portrayed as a person of knowledge. Surprisingly, however, Tuinstra demurs because of how he interprets the Aramaic in the first line of the couplet: חדה מללת ולא אתיב, “Once have I spoken and did not repeat” (XXXVII, 5–6, emphasis added).<sup>39</sup> He takes the couplet to be Job’s admission of guilt for having once spoken ignorantly (38:2), though Job insists he has not done so again. Without a second divine rebuke for Job’s lack of knowledge (42:3), the opening “I know” in 42:2 becomes more pronounced. Yet the causative of the verb תוב, “return,” occurs seven other times in 11QAramJob, always meaning, “to answer” (XX, 3; XXI, 6; XXV, 5; XXVII, 7; three times with פתגם: IX, 2; XXX, 1–2; XXIV, 3). It never indicates repetition.

Especially complicated is the translation of 42:6, where the MT reads: על־יֵן אָמַס וְנַחַמְתִּי עַל־עִפְרָו וְאִפְרָו. The Aramaic translator renders אמאס as אמתנסך, “I am poured out,” apparently understanding מאס as a II-Weak verb (מוס),<sup>40</sup> a by-form of מסס, “to melt, dissolve, become liquid.”<sup>41</sup> Such a meaning of מאס is evident in 7:5, עוֹרִי רִגַע וְיִמְאָס, “my skin cracked and oozed.”<sup>42</sup> The OG has a double translation of אמאס in 42:6, ἐφάυλισα ἐμαυτὸν καὶ ἐτάκην, “I despise myself and I am dissolved.” The verb ἐφάυλισα ἐμαυτὸν, “I despise myself,” corresponds to מאס, “to despise,” as also elsewhere in the book (5:17; 7:16; 8:20; 9:21; 10:3; 19:18; 30:1).<sup>43</sup> The OG’s second interpretation of אמאס, ἐτάκην, “I am dissolved” assumes מאס to be a by-form of מסס, as 11QAramJob does.

As with אמאס, the Vrss. interpret ונחמתתי in different ways. Some presume נהם, “to repent” (thus the Vg.) or “to console” (Aq., the Tg., and Syr.). The OG

<sup>38</sup> Thus Shepherd, *Targum and Translation*, 135–136.

<sup>39</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 43.

<sup>40</sup> This is the root of form מִס in 6:14 – a form that I parse as the ms ptc. of מוס (thus also Rashi). Cf. the inf. form, מוס, in the Dead Sea Scrolls (1QH<sub>a</sub> 10:3, 30).

<sup>41</sup> Thus York, *Philological and Textual Analysis*, 324; Sokoloff, *Targum to Job*, 167; Morrow, *Consolation, Rejection, and Repentance*, 215.

<sup>42</sup> Cf. Ps 58:8a, “Let the dissolve (יִמְאָס) like water that flows” (ET: Ps 58:7).

<sup>43</sup> This is also the understanding of Symm. (κατέγων ἐμαυτοῦ) and the Vg. (me reprehendo). In these cases, as also in the OG, the verb is presumably Ni. (i.e., יִמְאָס). The Tg. also reflects מאס, but the object is Job’s wealth, which he repudiates.

has ἡγῆμαι δὲ ἐμαυτὸν, “and I regard myself,” which must be conjectural, since נחם is never translated in this way. Here, 11QAramJob has ואתמהא, from the root מה/מהא, “to be liquid, liquefy,” and hence, “dissolve.” Some critics think 11QAramJob reflects a double translation of אמאס, as in the OG.<sup>44</sup> But then there is no equivalent of נחמתי in the Aramaic. It is more likely that the translator, guided by the first verb, אמאס, derived נחמתי not with נחם, but rather with חמם.<sup>45</sup> The latter root can mean “to be warm, hot” (Qal), “to be warmed” (Ni., in post-biblical Hebrew), “to warm, heat” (Pi.), and so the Ethpa. form in Aramaic, “to be heated,” and hence “to be liquefied, to melt” – a synonym of מאס, “to melt, dissolve, become liquid.”

Tuinstra regards the Aramaic translation of this verse as a departure from the meaning of 42:6 in the Hebrew, which he understands to indicate Job’s self-denigration and repentance.<sup>46</sup> For Tuinstra, this departure is in accordance with the translator’s portrayal of Job as a righteous sufferer. The meaning of 42:6 has been hotly contested in the history of exegesis, however, and there has been no consensus. In fact, apart from “therefore” (על־כֵּן) and the first-person subject, “I,” everything in this verse is open to divergent interpretations. Indeed, the text may be polyvalent.<sup>47</sup> What 11QAramJob offers, therefore, is not a perspective that contradicts the single meaning of the Hebrew but rather one of several plausible meanings of the text.

Moreover, the proffer of 11QAramJob requires interpretation. The translation of אמאס as אתנסך, “I am poured out,” is noteworthy. The verb נסך may refer to the pouring out of molten liquid, as it does in the translation of 41:15 (see XXXVI, 8).<sup>48</sup> That is, נסך may suggest the dissolution of what is hard in order to mold something new. Accordingly, אתנסך may indicate Job’s yielding to the revelation of divine power in the preceding speeches of YHWH. This is in fact a possible nuance of אמאס. Moreover, the second Aramaic verb (מהי) corroborates the first (נסך), and the sequence may imply the dilution of the molten substance. Indeed, this verb is what makes Tuinstra’s citation of Ps 22:15 appropriate: “Like water I am poured out...my heart dissolves like wax within my inwards.” The outpouring of water is a metaphor for the end of life, for water once poured out is no more. Thus, Job also speaks elsewhere of his life being poured out (30:16). The metaphor is particularly apt in 42:6 in 11QAramJob, where Job says, ואהוא לעפר וקטם, “and I become dust and ashes.” The translator does not

<sup>44</sup> Thus York, *Philological and Textual Analysis*, 324; Morrow, *Consolation, Rejection, and Repentance*, 212–214.

<sup>45</sup> Thus Sokoloff, *Targum to Job*, 167; García Martínez / Woude / Tigchelaar, *11QtargumJob*, 170.

<sup>46</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 44.57.

<sup>47</sup> See Morrow, *Consolation, Rejection, and Repentance*, 211–225.

<sup>48</sup> The MT has צוק, “cast” (singular, in reference to Leviathan’s body), but 11QAramJob has כפרול [... נסיכי] “cast...like iron,” with the subject being the “flakes of his body.”



take *על־עפר ואפר* to refer to literal dust and ashes, as the Vg. does: “and I repent in dust and ashes” (similarly in most modern translations). Rather, the Aramaic translator takes “dust and ashes” figuratively. He is not alone in thus regard, for the OG has, “I regard myself as dust and ashes.” The Tg., too, assumes a figurative meaning: “I am consoled concerning my sons who are dust and ashes.” We have the same word pair, *עפר* // *אפר*, in 30:19 as a figure of abasement and mortality: “He threw me to the mire (*חמר*), and I am like dust and ashes” (*עפר ואפר*; cf. v. 16a, “my life is poured out”). Indeed, the precise Hebrew expression, *עפר ואפר*, is always figurative for human baseness.<sup>49</sup>

What 11QAramJob suggests, then, is Job yielding to divine power and his acceptance of his humanity. This view does not contradict the Hebrew; rather, it is one way to interpret the text. In part, 11QAramJob’s interpretation of *אמאס* concurs with the OG and the Syr., though the latter more freely renders the Hebrew as *אני מניח*, “I acquiesce.” The translator’s interpretation of *על־עפר ואפר* is similar to the OG and Tg. The only element unique to 11QAramJob is the rendering of *ונחמתני*. Perhaps we should understand *על נחם* to indicate consolation concerning the lowly place of humanity in relation to the deity.<sup>50</sup> Alternatively, one might interpret *על נחם* to indicate a change of mind about humanity’s place.<sup>51</sup>

#### 4. PORTRAYAL OF ELIHU

Tuinstra finds evidence of a bias against Elihu in the rendering of 32:2, where the MT identifies him as “from the family of Ram” (*מִמִּשְׁפַּחַת רָם*). According to the editors, 11QAramJob has *זרע רומא[ה]*, “the family of Rumah” (XX, 7), as in the name *רומה* in 2 Kgs 23:36.<sup>52</sup> Tuinstra, however, takes *רומא* to be Rome and invokes a Jewish tradition regarding Elihu as a gentile prophet.<sup>53</sup> Accordingly, the translator means to dismiss Elihu’s contribution as heterodox. Yet the identification of the familial name is uncertain. Raphael Weiss, who accepts the reading *רומא[ה]*, associates the name with *ראומה*, the concubine of Nahor in Gen 22:24.<sup>54</sup> He invokes the Tg. of Job, which says that Elihu the son of Buzi is from “the family of Abraham,” thus recalling Gen 22:20–24, which names Buz (*בוז*) as the son of Nahor (Gen 22:21). The translator of associates *רם* with *ראומה*

<sup>49</sup> See Gen 18:27; Sir 10:9; 40:3; 1QHa 18:7; 20:30; 23:27; 26:35; 4Q267 [4QDb], frg. 1, 5.

<sup>50</sup> For this meaning, see 2 Sam 13:39; Isa 22:4.

<sup>51</sup> For the meaning of *על נחם*, see Exod 32:12, 14; Jer 18:8, 10.

<sup>52</sup> Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job*, 51 n. 2; cf. García Martínez, 11QtargumJob, 126.

<sup>53</sup> Cf. Tuinstra, *Hermeneutische Aspecten*, 20.56. Wacholder, *Review of Le targum*, 414, also takes *רומא* to refer to Rome.

<sup>54</sup> Cf. Weiss, *זרע רומא* in 11Q tg Job XX,7, 140–141.



(רומה in the Samaritan Pentateuch), Weiss avers, in part because of the mention of בּוֹז in Gen 22:21. This is a much more compelling reading than the notion of Elihu as prophet from “Rome.”

## 5. EDITORIAL MODIFICATIONS?

Bruce Zuckerman finds two examples of what he regards as editorial modification in 11QAramJob.<sup>55</sup> The first is the translation of 36:14. The MT reads, תָּמַת בְּקִדְשֵׁימָּ וְחַיָּתָם בְּקִדְשֵׁימָּ, which Zuckerman translates as, “Their soul dies in youth, and their life among the sodomites.” The first line of the couplet is lacking in 11QAramJob, but the translator renders the rest of the verse as, בממתין [ומ דינתהון ], “[ and] their [prec]int among the ones who bring death” (XXVII, 8). The first Aramaic term is easy enough to explain: instead of חַיָּתָם, “their life,” the translator assumes a homonym from the root חוה/חיה, meaning “(gathering) place,” or the like.<sup>56</sup> Zuckerman contends that the translator took בְּקִדְשֵׁימָּ to mean “among the holy ones” (i.e., בְּקִדְשֵׁימָּ instead of בְּקִדְשֵׁימָּ). Unable to accept the notion of the impious being among such holy ones, however, the translator substituted קִדְשֵׁימָּ in the source text for the term ממתים, “a partial Hebraism” borrowed from 33:22. Zuckerman’s association of ממתין in the Aramaic translation of 36:14b with ממתים in 33:22 is surely correct. Indeed, the OG already makes this connection, for its translation of בְּקִדְשֵׁימָּ in 36:14b as τιτρωσχομένη ὑπὸ ἀγγέλων, “wounded by angels,” recalls the translation of 33:22–23.<sup>57</sup> Yet there is no evidence that the translator of 11QAramJob interpreted קִדְשֵׁימָּ as “holy ones.” The OG does understand ממתים to mean to angels bringing death, but no textual witness takes קִדְשֵׁימָּ to mean “holy ones.” It seems more likely that the translator of 11QAramJob regarded any association with the קִדְשֵׁימָּ (male prostitutes) as something that would bring death (so Saadiah, Ralbag). Indeed, ממתין in 11QAramJob is probably a translation influenced by ממתים in 33:22, rather than a deliberate editorial modification.

Zuckerman’s second example is the translation of 34:31b. As he explains it, the MT presents Elihu as castigating Job: לֹא אָחַבְתִּי לָאֱלֹהִים, “For unto God has (one) said, ‘I have suffered (although) I have not acted badly to God?’” (Zuckerman’s translation). The only extant part of the translation of this verse is the end (XXV, 7). Hence, Zuckerman restores the line after 13:15a (Q):

<sup>55</sup> Cf. Zuckerman, Two Examples of Editorial Modification, 269–275.

<sup>56</sup> Cf. חַיָּתָם in Ps 68:11. In addition to Zuckerman’s evidence, see Phoenician and Ugaritic *hwt*, “town, country.”

<sup>57</sup> Note חַיָּתָם לְמַמְתִּים in 33:22 and the OG: ἐὰν ᾶσιν χίλιοι ἀγγελοι θανατηφόροι, εἷς αὐτῶν οὐ μὴ τρώσῃ αὐτόν, “if there be a thousand death-bringing angels, not one of them shall wound him [...]”

לה איחל [הן יקטל]ני לה איחל, “[if he slay ]me, I will hope for Him.”<sup>58</sup> The translator replaced *נשאתי לא אחבל* in the Hebrew text with a quotation of a Hebrew tradition of 13:15a, says Zuckerman.<sup>59</sup> Accordingly, in answer to Elihu’s question regarding Job’s recalcitrance – “has one (Job) said [...]?” – the translator responds by quoting Job’s pious statement of persistent hope. Thus, the translator turned Elihu’s criticism into an affirmation of Job’s piety. It is not clear, however, that Job is the speaker. In fact, *האמר* has been vocalized and interpreted in various ways in the history of interpretation, beginning with the Vrss.<sup>60</sup> Moreover, *נשאתי* is elliptical and ambiguous, and the root *חבל* is polysemous. In any case, without knowing how the translator understood the first line, one can hardly be confident in reconstructing the rest of the verse.

## 6. CONCLUSION

There are several translations of the book of Job in the Hellenistic-Roman period, the earliest and most well-preserved being 11QAramJob and the Old Greek. They are also earliest sustained interpretations of the book. They represent, however, two very different types of translations. In contrast to the OG, which diverges so radically from the Hebrew version that one may regard it as an alternate version of the book, 11QAramJob hews much more closely to the Hebrew version. While various scholars have attempted to show that there are deliberate hermeneutical moves within 11QAramJob, they are, in my judgment, difficult to sustain.

## BIBLIOGRAPHY

Bauer, Hans / Leander, Pontus, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, 2 vols., Halle 1922 (repr. 1969).

<sup>58</sup> Zuckerman’s reading of *ני*- is uncertain. Others read *ת*- (Ploeg / Woude / Jongeling, *Le targum de Job*, 60), *י*- (Sokoloff, *Targum to Job*, 76), and *תו*- (García Martínez, *11QTargumJob*, 165). From what I can see in the photograph, *נ* is almost impossible as the first letter.

<sup>59</sup> Syriac does attest the root *חבל* in various verbal and nominal form, all suggesting “despair,” or the like, but Zuckerman rejects this root as appropriate here since it is Eastern Aramaic. However, Muraoka has noted several Eastern Aramaic features in 11Q10, in idem, *The Aramaic of the Old Targum of Job from Qumran Cave XI*, 425–443.

<sup>60</sup> The MT has *האמר*, but Theod. (*ὁ λέγων*) reflects *האמר*, the Tg. (*הכשר דאתאמר*) perhaps assumes *האמר*; the Syr. (*ܗܘܐ ܐܡܪ*) takes the *ה* with the preceding word, thus reading *אמר*.

- Bayer, Klaus, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*, Göttingen 1984.
- BL: see Bauer / Leander.
- Brock, Sebastian P., To Revise or Not to Revise. Attitudes to Jewish Biblical Translation, in: George J. Brooke / Barnabas Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1992, 301–338.
- , Translating the Old Testament, in: Donald A. Carson / Hugh G. M. Williamson (eds.), *It is Written. Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, 87–98.
- Caquot, André, Un écrit sectaire de Qumrân. Le “Targoum de Job”, *RHR* 185 (1974), 9–27.
- García Martínez, Florentino, 11QtargumJob, in: idem / Eibert J. C. Tigchelaar / Adam S. van der Woude (eds.), *Qumran Cave 11. 2: 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD 23)*, Oxford 1998, 79–180.
- , / Tigchelaar, Eibert J. C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 vols., Leiden 1997–1998.
- Gold, Sally L., *Understanding the Book of Job. 11Q10, the Peshitta and the Rabbinic Targum: Illustrations from a Synoptic Analysis of Job 37–39*, Oxford 2007.
- Kaufman, Stephen A., The Job Targum from Qumran, *JAOS* 93 (1973), 318–327.
- Klein, Michael L., The Preposition קדם (“Before”). A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums, *JTS* 30 (1979), 502–507.
- Morrow, William, Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6, *JBL* 105 (1986), 211–225.
- Muraoka, Takamitsu, The Aramaic of the Old Targum of Job from Qumran Cave XI, *JJS* 25 (1974), 425–443.
- Ploeg, Johannes P. M. van der / Woude, Adam S. van der / Jongeling, Bastiaan (eds.), *Le targum de Job de la Grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971.
- Shepherd, David, *Targum and Translation. A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job (SSN 45)*, Assen 2004.
- , Will the Real Targum Please Stand Up? Translation and Coordination in the Ancient Aramaic Versions of Job, *JJS* 51 (2000), 113–116.
- Sokoloff, Michael, *The Targum to Job from Qumran Cave XI (BISNEL)*, Ramat Gan 1974.
- Tuinstra, Evert W., *Hermeneutische Aspecten van de Targum van Job uit Grot XI van Qumrân*, Groningen 1970.
- Wacholder, Ben Zion, Review of *Le targum de Job de la Grotte XI de Qumrân*, *JBL* 91 (1972), 414–415.
- Weiss, Raphael, זרע רומא in 11Q tg Job XX,7, *IEJ* 2/25 (1975), 140–141.
- York, Anthony D., *A Philological and Textual Analysis of the Qumran Job Targum (11QtgJob)*, Cornell 1973.
- Zuckerman, Bruce, The Date of 11QTargum Job. A Paleographic Consideration of its Vorlage, *JSP* 1 (1987), 57–78.

- , Two Examples of Editorial Modification in 11QtgJob, in: Gary Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of William Sanford LaSor*, Grand Rapids 1978, 269–275.
- / Reed, Stephen A., A Fragment of an Unstudied Column of 11QtgJob. A Preliminary Report, *The Comprehensive Aramaic Lexicon Newsletter* 19 (1993), 1–7.

# DAS HAUS DER WEISHEIT

## Struktur und Sinn von Prov 1–9

Thomas STAUBLI

„Bei alledem wird es aber umso dringender, schlüssig zu erklären, wie doch das vielfältige Ganze nun als eine Einheit zusammengehalten wird.“

Magne Sæbø, Sprüche, 145.

Sensibilisiert durch meine langjährige Beschäftigung mit Ikonographie bin ich in den letzten Jahren vermehrt dem Phänomen nachgegangen, dass auch Texte eine ikonische Struktur haben. Äußerlich kommen in der Hebräischen Bibel *Petucha* und *Setuma*, sowie stichometrische Gliederungen<sup>1</sup> zum Einsatz. Erst durch die Lektüre treten weitere literarische Kunstformen zutage. Durch sie entsteht über der linearen Abfolge der Buchstaben, Worte und Sätze des Textes ein Muster. Die Kombination der Kunstformen im Text lässt eine Sinniefe entstehen. Ihre Entschlüsselung bringt uns dem intendierten Sinn der VerfasserInnen und/oder der RedaktorInnen der Texte näher und muss daher integraler Bestandteil ihrer Exegese sein. Solche Kunstformen wurden namentlich in den jüngeren Schichten des Pentateuchs, insbesondere bei H gefunden,<sup>2</sup> sie lassen sich aber auch in anderen Schriften nachweisen, etwa im Hohenlied.<sup>3</sup> In der Psalmenexegese, hat sich inzwischen die Analyse literarischer Kunstformen als grundlegend für das Verständnis der Dichtungen etabliert. Im Falle von Ps 67 wurde das künstlerische Spiel mit der Siebenzahl in der Tradition auch explizit visualisiert.<sup>4</sup> Die wichtigsten Kunstformen sind die Siebenzahl, verschiedene Formen der Inklusion, wozu auch die sog. *open-envelope structure* gehört, der Parallelismus, der Chiasmus und das Akrostichon.

Vor einiger Zeit habe ich in Zürich in Anwesenheit des mit dieser Festschrift Geehrten solche Kunstformen in Prov 1–9 thematisiert. In der Exegese herrscht heute die Meinung vor, dass es sich bei Prov 1–9 „in seiner vorliegenden Gestalt um eine Textsammlung handelt, die als das Ergebnis eines langen und komple-

<sup>1</sup> So schon in späthasmonäischen und herodianischen Handschriften, vgl. Davis, *Structure*, 155–184.

<sup>2</sup> Vgl. Warning, *Artistry*, *passim*.

<sup>3</sup> Vgl. Staubli, *Poetry*, 79–100; idem, *Mutter*, 97–118.

<sup>4</sup> Vgl. Staubli, *Bild*, 27.

nen Kompositions- und Redaktionsprozesses zu betrachten ist. Dabei ist allerdings strittig, ob und wie weit dieser Prozess rekonstruiert werden kann.<sup>5</sup> Meines Erachtens zeigt die Analyse der Kunstformen in Prov 1–9, dass das Endergebnis des redaktionellen Prozesses nicht ein Zufallsprodukt ist, sondern dass die letzte Redaktion (Glossierungen ausgenommen) den Text bewusst bildhaft, nämlich als Haus auf sieben Säulen, gestaltet hat.<sup>6</sup>

## 1. SIEBNERSTRUKTUREN

Der ausdrückliche Hinweis, dass die Weisheit ihr Haus auf sieben Säulen errichtet hat (Prov 9,1), ist ein explizites Textsignal, eine literarische Siebnerstruktur und damit eine bekannte hebräische Stilfigur zur Gliederung von Texten<sup>7</sup> im Text zu vermuten und zu suchen. Das hat Patrick W. Skehan bereits 1947 getan, aber seine Rekonstruktion der sieben Säulen ist willkürlich<sup>8</sup> und seine Deutung ist von der Forschung mehrheitlich übergangen,<sup>9</sup> von Zabán jedoch in neuer Weise rehabilitiert worden,<sup>10</sup> der selber aber nur die „Hauptsäulen“ des Hauses thematisiert, nämlich die beiden Reden der Weisheit, sich im Übrigen aber mit Aufzählungen von Themen und Metaphern begnügt, ohne deren strukturellen Zusammenhang zu entschlüsseln.<sup>11</sup>

Die Bezeichnung der Siebnerstruktur als „Säulen“ verweist auf den Bereich der Architektur und damit vermutlich auf den Ort der Unterweisung. Literarisch sind die sieben „Säulen“ mit Hilfe der für Weisheitslehren typischen Anreden des Schülers zu finden. Diese wurden zwar schon seit Langem als wichtigste Textstrukturelemente des Sprüchebuches bzw. der altorientalischen Weisheitsliteratur aus den Schreiberschulen erkannt. Bisher wurden aber Reihen von zehn

<sup>5</sup> Schäfer, Poesie, 258. Die Skepsis gegenüber den Möglichkeiten des Vorgehens wurde 13 Jahre später von Sæbø, Sprüche, 145 wieder zum Ausdruck gebracht: „Ein heikles Problem bei diesen und entsprechenden Verfahren wird vor allem das sein, den Weg von den vielen Teilen zum Ganzen überzeugend zu klären.“ Einen umfassenden Forschungsüberblick bis 2008 bietet Zabán, Survey, 605–633. Vgl. ferner Schipper, Hermeneutik, *passim*.

<sup>6</sup> Für eine Korrektur der Erstfassung des folgenden Textes danke ich Nancy Rahn, Bern.

<sup>7</sup> Vgl. Warning, Artistry, 27–29.66–80.133–135.170–171. Zur Magie der Siebenzahl siehe Staubli, Mutter, 98–100 mit weiteren Literaturangaben. Andere Zahlen werden in Prov 1–9 nicht explizit genannt.

<sup>8</sup> Die sieben Säulen von Skehan, Columns und idem, Wisdom's House haben je 22 Verse entsprechend dem Alphabet. Damit greift er verdienstvollerweise eine tatsächlich in der althebräischen Dichtkunst verwendete Strukturform auf, die in Prov 1–9 zweifelsohne verwendet wird (vgl. unsere Sequenzen 3 und 3'). Seine Rekonstruktion von sieben solchen Säulen verkennt aber die Gliederung durch die Höraufforderungen und muss zuviel Text künstlich aussondern, sei es als „in-trusion“, sei es als „framework“.

<sup>9</sup> Vgl. die entsprechende Bemerkung von Sæbø, Sprüche, 34.

<sup>10</sup> Vgl. Zabán, Pillar, 20–21.

<sup>11</sup> Vgl. Zabán, Pillar, 236–253.

oder zwölf Lehrreden, *instructions* oder *lectures* postuliert. Diese Anzahl wird jedoch nur erreicht, wenn man zwei bis vier Weckrufe an den Sohn ignoriert. Berücksichtigt man hingegen *alle* Anreden an den Sohn bzw. die Söhne, die einen neuen Abschnitt einleiten, kommt man auf vierzehn Sequenzen.<sup>12</sup> Nur die erste (1) und achte (1') Anrede beginnt mit „Höre mein Sohn!“ Und nur die siebte (7) und die vierzehnte (7') Sequenz beginnen mit einer Anrede der Söhne im Plural und dem Aufruf zu hören. Dadurch ergeben sich zwei Siebnerreihen mit jeweiliger Betonung der siebten Stelle durch die pluralische Anrede und zusätzlicher Betonung der vierzehnten und letzten Anrede durch das einleitende „und jetzt“. Darüber hinaus bilden 7 und 7' in Bezug auf die Anrede der Schüler einen Chiasmus durch Umstellung von Verb und Objekt:

7 (4,1) „Hört (a) ihr Söhne (b)!“ 7' (8,32) „Und jetzt (x), ihr Söhne (b'), hört mir zu (a')!“

2 und 3, sowie 2' und 3' beginnen jeweils mit analog konstruierten Anreden. 5 und 5' sind die einzigen Anreden zwischen den rahmenden (1/7 und 1'/7'), die nicht mit „mein Sohn“ beginnen. Die offensichtlich intendierte doppelte Siebnerreihe könnte über die reine Zahlenmagie hinaus ein literarischer Kunstgriff sein, um die Architektur des Versammlungshauses von Frau Weisheit zu imitieren (siehe dazu unten Abschnitt 7).

שמע בני	1 1,8	שמע בני	1' 4,10
בני אם	2 1,10	בני לדברי הקשיבה	2' 4,20
בני אם	3 2,1	בני לחכמתי הקשיבה	3' 5,1
בני תשרתי	4 3,1	בני אם	4' 6,1
מוסר יהוה בני אל-תמאס	5 3,11	נצר בני מצות	5' 6,20
בני אל-ילוז	6 3,21	בני שמר אמרי	6' 7,1
שמעו בנים	7 4,1	ועתה בנים שמעו-לי	7' 8,32

Zu dieser bekannten Stilfigur der Betonung der siebten Stelle und den Parallelismen treten, wie wir sehen werden, weitere bekannte Stilfiguren zur Erzeugung von Makrostrukturen, die die doppelte Siebenerreihe als intendiert erweisen.

Die Siebenzahl wird außerdem explizit im Zahlenspruch (Prov 6,16–19) verwendet, der im Zentrum (x) der zweiten Siebnerreihe platziert wurde. Er ist ein wichtiges Textsignal und ein weiterer Hinweis auf die bewusste Gestaltung der

<sup>12</sup> Das Wort *ben* findet sich 24 Mal in Prov 1–9. Davon fünf Mal in Wortverbindungen und Sätzen ohne Anrede (1,1; 4,3; 6,3; 7,7; 8,31), einmal in einer Frage (5,20), drei Mal in bei Anrufen innerhalb einer Argumentation oder einer Rede von Frau Weisheit (1,15; 7,24; 8,4) und einmal in einer Glosse, die ein Akrostichon aufbricht (5,7). Es verbleiben die 14 (bzw. 2 mal 7) Stellen, die den Text sequenzieren.

kunstvollen Textarchitektur. Das Herz steht in der Mitte des Spruches (x), flankiert von Händen und Füßen (c/c'), dem Lügenmund (b/b') und dem Hochmut dessen, der sich über andere erhebt (a/a').<sup>13</sup>

Sechs Dinge hasst JHWH, und sieben sind ihm ein Gräuel:

- (1; a) Hochmütige Augen,
- (2; b) Lügenzunge
- (3; c) und Hände, die das Blut Unschuldiger vergießen.
- (4; x) Ein Herz, das betrügerische Pläne ausheckt,
- (5; c') Füße, die behend zum Bösen laufen,
- (6; b') ein Falsches bekundender Lügenzeuge,
- (7; a') und einer der Streit anzettelt unter Brüdern.

Eine weitere explizite Sieben findet sich in Sequenz 5' in der Drohung an den, der zur Frau seines Nächsten geht, dass er *siebenfach* zahlen muss, wenn er erappt wird (Prov 6,31). Die Drohung mit der magischen Zahl wird durch den Aschre-Spruch im makrostrukturellen Parallelismus in Sequenz 5 kontrastiert, der jenen zugesprochen wird, die Weisheit gefunden haben, die dort superlativisch als Lebensbaum bezeichnet wird (3,18).

Eine intendierte, aber implizite Siebenzahl liegt in den sieben Tätigkeiten<sup>14</sup> von Frau Weisheit vor, die zum Gastmahl lädt (9,1–6): Sie baut das Haus (1), sie haut die Säulen (2), sie schlachtet das Vieh (3), sie mischt den Wein (4x), sie sendet ihre jungen Frauen aus (5), sie ruft auf den Höhen der Stadt (6), sie spricht zum Einfältigen (7). Der Wein, dessen Kredenzen den Höhepunkt des Mahles markiert, kommt so in die Mitte (4x) zu stehen, während das Haus (1) zur Belehrung des Einfältigen (7) den Rahmen bildet.

Eine intendierte implizite Siebenzahl liegt wahrscheinlich auch in einer makrostrukturellen Siebnerfolge mit dem Wort *ma'aggal* vor (vgl. Anm. 17).

## 2. INKLUSIONEN (*ENVELOPE STRUCTURES*)

Die beiden Siebnerreihen (1–7/1'–7') werden durch je eine Inklusion (*envelope structure*)<sup>15</sup> zusammengehalten (innere Klammern). Dasselbe gilt für den ganzen Prolog zum Sprüchebuch (Prov 1–9; äußere Klammer).

<sup>13</sup> Newsom, *Woman*, 125 vermisst in dieser Kurzanthropologie des verkommenen Jünglings den Phallus, denkt aber, dass „that important but unruly member“ implizit den Hintergrund für die Themen der Kapitel 5–6 bildet.

<sup>14</sup> Schon bemerkt von Meinhold, *Sprüche*, 152.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Warning, *Artistry*, 33.120–123.159.176.



## 2.1. Die inneren Klammern

Anfang und Ende der beiden Siebnerreihen werden durch repetierte Stichworte deutlich markiert und eingeklammert. Im Falle der ersten Siebnerreihe (1–7) beziehen sie sich auf die Ausstattung des Weisheitsschülers.

A 1,9 „Sie (die elterlichen Lehren) sind ein schöner Kranz (*livjāh*) auf deinem Haupt/  
und eine Kette für deinen Hals.“  
A' 4,9 „Sie (die Weisheit) setzt dir einen schönen Kranz (*livjāh*) auf das Haupt/  
eine prächtige Krone wird sie dir schenken.“

Das Wort *livjāh* findet sich im MT nur an diesen beiden Stellen. Die intendierte Rahmung ist dadurch noch offensichtlicher, wird in den Kommentaren aber nicht vermerkt.<sup>16</sup> In Prov 1,9 (A in 1) sind es die angeeigneten elterlichen Lehren, die diesen schützenden Schmuck bilden, in 4,9 (A' in 7) die Lehre der Weisheit selber. Die Differenz verweist auf eine Pädagogik, die vom elterlich angeleiteten Lernen voranschreitet zur eigenständigen Beschäftigung mit Weisheit bzw. zum Lernen in der Schule.

Denselben zweistufigen Fortschritt finden wir wieder in der Rahmung der zweiten Siebnerreihe (1'–7') unter Verwendung der Wegmetapher. Spricht zu Beginn der Vater oder die Mutter (B in 1'), so ist es am Ende (B' am Ende von 7') die Weisheit selber, die die Söhne auf ihren Wegen glückselig preist.

B 4,10–11 „Höre, mein Sohn, und nimm meine Worte an, so wirst du viele Jahre leben.  
Den *Weg der Weisheit* habe ich dich gelehrt, ich habe dich auf *geraden Bahnen* geleitet...“  
B' 8,32 „So hört nun auf mich, ihr Söhne!  
Wohl denen, die auf *meinen Wegen* bleiben.“

In der ganzen Lehrinheit 1' treten Wegbegriffe in großer Dichte auf. Vom „Weg (*dæræk*) der Weisheit/der Bösen/der Frevler“ (Prov 4,11.14.19) ist die Rede, vom „Pfad (*'oraḥ*) der Frevler/der Gerechten“ (4,14.18), von den „geraden Bahnen (*ma'aggal*)“.<sup>17</sup> Das Wort *dæræk* kommt in Prov 1–9 30 Mal vor, das Wort *'oraḥ* 12 Mal, das Wort *ma'aggal* 7 Mal, wobei bei letzterem Begriff vermutlich eine weitere intendierte Siebnerstruktur vorliegt.<sup>17</sup> In der letzten

<sup>16</sup> Vgl. Meinhold, Sprüche, 53; Waltke, Proverbs, 187–188; Sæbø, Sprüche, 45–46.

<sup>17</sup> Für die Intention der Siebenzahl von *ma'aggal* in Prov 1–9 (1: 2,9; 2: 2,15; 3: 2,18; 4: 4,11; 5: 4,26; 6: 5,6; 7: 5,21) könnte sprechen, dass die wichtige Stelle 4,11, mit der die zweite Lehrreihe beginnt und wo explizit vom Weg der Weisheit die Rede ist, genau in die Mitte fällt (4). An erster Stelle (1) ist von der „Bahn des Guten“ die Rede, an letzter Stelle (7!) das einzige Mal von Jahwe,

Lehreinheit wird das Thema sehr kurz, dafür umso prägnanter und mit einem Makarismus verbunden wieder aufgenommen und abgeschlossen: „Glücklich, die meine Wege hüten!“

Inhaltlich führen die Rahmungsthemen „Kranz“ und „Weg“ der beiden Siebnerreihen (1–7; 1'–7') zwei komplementäre Aspekte zusammen: Bildung besteht zunächst aus einer Grundausrüstung, dem schützenden Schmuck.<sup>18</sup> Darauf verweist die Rahmung der ersten Siebnerreihe (1–7). Darin geht es um Fähigkeiten wie zu hören (1), der Verlockungen der Sünder zu widerstehen (2), schlechte von guten Wegen unterscheiden zu können (3), die Unterweisungen zu erinnern (4), sie nicht zu verachten (5), umsichtig und besonnen zu bleiben (6) und immer wieder zu hören (7). So ausgerüstet, geschmückt und geschützt, kann sich der Schüler auf den *Weg* machen, auf dem er sich bewähren muss. Die zweite Siebnerreihe (1'–7') handelt u.a. vom Leib des Menschen auf diesem Weg (2' und 4'), kontrastiert den Weg bei der fremden und der eigenen Frau (3', 5' und 6') und preist nochmals das Hören (7').

Die Wegmetapher ist nicht nur im Prolog zu den Proverbien, sondern auch in der Spruchsammlung selber<sup>19</sup> und in anderen Teilen der Hebräischen Bibel ein wichtiges Leitmotiv und ein Schlüsselwort für das, was wir mit Ethik und Geschichte verbinden.<sup>20</sup> Insofern könnte man sagen, dass die beiden Reihen makrostrukturell Ästhetik (Schmuck; Rhetorik) und Ethik (Weg; Halachah; kinästhetische Kontrolle<sup>21</sup>) parallelisieren und koppeln. Beide Bildungsetappen sind, wie oben bereits erläutert, in sich nochmals gestuft, insofern sie im Elternhaus, also unter Anleitung, beginnen und mit der direkten Belehrung durch die Weisheit, also im Selbststudium bzw. im Schulbetrieb, enden.<sup>22</sup>

nämlich von seinen Augen, die auf die Wege jedes Einzelnen achten. An zweiter und zweitletzter Stelle (2/6: *open-envelope structure*), und nur in diesen Versen, steht der Begriff jeweils parallel zu *'oraḥ*. Für eine intendierte Makrostruktur spricht auch, dass darin mehr als die Hälfte aller Wortvorkommnisse von *ma'aggal* (13) in der Hebräischen Bibel platziert sind. Zu makrostrukturellen Siebnerfolgen vgl. Warning, Artistry, 133–135.

<sup>18</sup> Zum Schutzcharakter von Schmuck siehe Golani, *Jewelry*, 75–76.158.184.203.

<sup>19</sup> Zuletzt Millar, *Path*, 95–108.

<sup>20</sup> Vgl. Zehnder, *Weg*, 1.–6.

<sup>21</sup> Im Anschluss an neurowissenschaftliche Erkenntnisse, die menschliches Denken als Weiterentwicklung von Bewegung verstehen, interpretiert Schmidt Goering, *Moving*, 84 die von den Weisen im Sprüchebuch verwendete Methode als kinästhetische Kontrolle: „If the student sensed that his path inscribed a smooth, level, linear projection without stumbling blocks, he knew he was on the right path. If his foot meandered, moved with great difficulty, or tripped over obstacles, he knew he was on the wrong path. Such kinesthetic awareness is itself a kind of wisdom.“

<sup>22</sup> Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Shupak, *Wisdom*, 351 auf der Basis ihres Vergleichs zwischen ägyptischem und israelitischem Erwerb von Weisheit.

## 2.2. Die äußere Klammer

Neben den beiden Klammern um die beiden Siebnerreihen gibt es mit dem Prolog und dem Epilog eine sorgfältig um die doppelte Siebnerreihe gelegte Klammer, wie wiederum Stichwortbezüge zeigen. Im Zentrum des Prologs ist von den Einfältigen (*paṭā'im*; 1,4; a) als den Hauptadressaten der Weisheit die Rede, die auch im Fokus des Epilogs stehen, wo zweimal die auffällige, identische Aufforderung zu lesen ist (9,4.16; a', a''): „Wer einfältig ist, kehre hier ein!“ Einmal bezieht sie sich auf das Haus der Weisheit, einmal auf das von Frau Torheit. Der Schüler wird damit zur Entscheidung herausgefordert, wo er einkehren will.

Eine zweite thematische Klammer bildet der Hinweis auf die Furcht JHWHs als Anfang der Weisheit. Sie findet sich im Prolog zum Haus der Weisheit, also quasi über dem Hauseingang (1,7; b), im Epilog dann im Zentrum der Rede der Weisheit (9,10; b'). Nebeneinandergestellt zeigt sich, dass hier offensichtlich zwei Verse vorliegen, die in kunstvoller Weise ein- und denselben Gedanken variieren: Die Verachtung der Nichtsnutze und der Verstand der Heiligen bilden einen antithetischen Parallelismus; die Begriffe „Furcht JHWHs“ und „Anfang/Beginn“, „Weisheit“ und „Erkenntnis“ werden in doppelt chiasmischer Umstellung repetiert.

יראת יהוה ראשית דעת חכמה ומוסר אילים בזה

(1,7; b) Furcht JHWHs ist der Anfang der Erkenntnis, / Weisheit und Belehrung – Nichtsnutze verachten sie.

תחלת חכמה יראת יהוה ודעת קדשים בינה

(9,10; b') Beginn der Weisheit ist die Furcht JHWHs, / und Erkenntnis des Heiligen Verstand.

## 2.3. Die open-envelope structure

Eine besondere Form der Inklusion ist die *open-envelope structure*, so genannt, weil sie im Gegensatz zur *envelope structure* (Klammer, *inclusio*) nicht am Anfang und Ende einer Liste zu finden ist, sondern davon eingerückt, meistens an zweiter und zweitletzter Stelle einer chiasmischen Komposition. Indem in der Gesamtstruktur von Prov 1–9 die zweite Stelle der ersten Siebnerreihe (2) und die zweitletzte Stelle der zweiten Siebnerreihe (6') zur Gestaltung der *open-envelope structure* genutzt werden, wird der Eindruck der Einheit der Gesamtstruktur unterstrichen.<sup>23</sup> Anders ausgedrückt: Die Vielfalt der weisheitlichen Gedichte

<sup>23</sup> Darüber hinaus erledigt das Erkennen dieser Stilform Fragen, mit denen sich die Formkritik bisher abgemüht hat. So erkennt zwar Müller in den Reden der Weisheit eine Rahmung, fragt sich aber, warum vor dem Rahmen noch etwas Zusätzliches steht und muss das nach der zweiten Rede der Weisheit Folgende als Nachtrag deklarieren (vgl. idem, Proverbien, 271).

und Formen, die in Prov 1–9 zu finden sind und die die redaktionskritische Forschung angeregt haben, wird durch diesen Kunstgriff gebündelt, so wie eine Schnur lose Papiere zu bündeln vermag.

Die *open-envelope structure* verweist meistens auf das Hauptthema.<sup>24</sup> Im Falle der Siebnerstruktur im Hohenlied bildet der Schlüsselbegriff „Haus der Mutter“ ihr Thema.<sup>25</sup> Im Falle des Hauses der Weisheit, das in Prov 1–9 literarisch gebaut wurde, sind es die beiden Reden der Weisheit, die an diesen Stellen platziert wurden. Es ist nicht auszuschließen, dass ein Tradentinnenzirkel mit den in den Text eingewobenen Strukturen ganz bewusst auf komplementäre, weiblich dominierte Domänen der Weitergabe von Kultur hinweisen wollte: Das Haus der Mutter, in dem es innerhalb einer patriarchal kontrollierten Gesellschaft Freiräume für eine erotische Begegnung der sich Liebenden gab und das Haus der gastfreundlichen Lehrerin, die die jungen Männer auf den rechten Weg führte. Dazu passt, die scheinbare Paradoxie, dass Frau Torheit bzw. die fremde Frau in Prov 1–9 mit ähnlichen Worten geschildert wird wie die Freundin im Hld. Denn hier geht es um die abwegige Frau, dort um die Geliebte, die Einzige (Hld 6,9). Beide Male schöpfen die Autorinnen aus demselben Fundus, um die erotischen Reize zu verdeutlichen.<sup>26</sup>

Beide Reden der Weisheit folgen auf eine Lehreinheit bzw. antworten auf die darin porträtierten Versuchungen des Unerfahrenen durch „Böse Buben“ (Prov 1,10–19) und durch die fremde Frau (7,1–27), wie schon Meinhold herausgearbeitet hat.<sup>27</sup>

Zabán hat die tragende Funktion der Reden der Weisheit als „Säulen“ für das Haus der Weisheit in Prov 1–9 richtig erkannt und unterstrichen, obgleich in Unkenntnis der *open envelope structure*. Er betont im Anschluss an frühere Untersuchungen die kunstvolle Textarchitektur beider „Säulen“: Die chiastische Struktur von Prov 1,20–33 und einen siebenteiligen Aufbau von Prov 8,1–36 mit mannigfaltigen Stichwortbezügen und kleinen Kunstformen innerhalb des Gedichtes.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Warning, *Artistry* 32–33. Er gibt Beispiele für mikrostrukturelle *open-envelope structures* in Lev 18; 20; 22; 26 und 27 (ibid., 115–119) und für eine makrostrukturelle *open-envelope structure* in Lev 15,16 und 19,22 mit dem Wort לָאָה (ibid., 156–159).

<sup>25</sup> Vgl. Staubli, *Love Poetry* und idem, *Mutter*.

<sup>26</sup> „Die Übereinstimmung in der Wortwahl zwischen Prov 5,3a.15f. und Cant 4,11.15 wirft die Frage auf, ob der Proverbientext auf das Hohe Lied anthologisch Bezug nimmt, mithin Cant 4,9–11 und 4,12–15 schriftlich vorgelegen haben“ (Maier, *Frau*, 134). „Eine Textparallele zu Prov 7 bietet das Lied Cant 3,1–5“ (ibid., 188). Weitere von Maier erwähnte Parallelen sind: Prov 5,3a und Hld 4,11 (Lippen der Fremden/der Braut; ibid., 133); Prov 5,15–16 und Hld 4,15 (Frau/Geliebte als Brunnen/bewässerter Park; ibid., 133); Prov 30,20 und Hld 4,16–5,1 (Essen als Metapher für Liebesgenuss; ibid., 133); Prov 6,31 und Hld 8,7 (Liebesleidenschaft; ibid., 160).

<sup>27</sup> Meinhold, *Sprüche*, 44.

<sup>28</sup> Vgl. Zabán, *Pillar, passim*; vgl. besonders die Schemata ibid., 63.131–133.

## 3. MITTE

Die beiden Siebnerreihen haben aufgrund ihrer ungeraden Zahl je eine Mitte. Die hier zu findenden Texte wurden bewusst als Mitte gesetzt. Dies wurde insbesondere für 6,1–19 (4') schon mehrfach gesehen, doch spricht die redaktionskritische Forschung von „addendum“ oder „Zwischenstück“.<sup>29</sup>

Zu Beginn von Sequenz 4 appelliert die Lehrautorität an den Sohn, sein Herz, den Ort des Bewusstseins, des Urteilens und Verstehens, des Fühlens, des (Ge-)Denkens und Wollens, des Gewissens, ja des Charakters<sup>30</sup> zu aktivieren:

- (3,1) Mein Sohn, meine Weisung vergiss nicht, und meine Gebote bewahre  
in deinem *Herzen*!
- (3,3) Güte und Treue mögen dich nicht verlassen! Binde sie dir um den  
Hals, schreib sie auf die Tafel deines *Herzens*!
- (3,5) Vertrau auf JHWH mit deinem ganzen *Herzen*, und auf deine Einsicht  
stütze dich nicht!

Auch im letzten Abschnitt von Sequenz 4' geht es um das Herz, diesmal aber um das Herz des „nichtsnutzigen Menschen, des Kummermannes“ (6,12). „(Mit) Perversionen in seinem Herzen plant er Böses, ständig zettelt er Streit an“ (6,14). Dieser negative Charakterzug wird, wie wir oben (1.) bereits gesehen haben, in der Mitte des Siebnerspruch, wenige Verse weiter, nochmals aufgegriffen (6,18). Das zentrale Motiv taucht zu Beginn von Sequenz 5' (6,20–21) gleich nochmals auf, möglicherweise um auch numerisch ein Gegengewicht zu den drei Herzen in Sequenz 4 zu schaffen. Auch in der zweiten Rede der Weisheit (7,3) findet sich das Motiv wieder.

Mit anderen Worten: Das Herz als Mitte des Menschen ist ein Hauptthema (vgl. Anm. 31) der weisheitlichen Pädagogik, die in Prov 1–9 entfaltet wird. In der Mitte der beiden Siebnerreihen wird mit starken stilistischen Mitteln quasi superlativisch darauf verwiesen. Im Herzen, nämlich im persönlichen Urteil und Gewissen, entscheidet sich, welchen Weg der junge Mann einschlägt. Das Haus der Weisheit erweist sich im Kern als ein Ort der Herzensbildung im umfassenden Sinn des Wortes.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> So zusammenfassend Sæbø, Sprüche, 146–147, der den Abschnitt selber als „eine thematisch gegliederte Sammlung empirischer Spruchweisheit“ mit ethischer Ausrichtung und engen Bezügen zu Prov 10, aber auch zu Prov 5 und 6,20–7,27 erkennt und sich fragt, ob er nicht gar eher den überlieferungsgeschichtlichen Ausgangspunkt gebildet haben mag, der später „von den großen Kompositionen sexualethischer Mahnworte in Prov 5 und 6,20–7,27 umrahmt worden ist“.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Schroer / Staubli, Körpersymbolik, 33–44; Staubli / Schroer, Menschenbilder, 218–221; Janowski, Anthropologie, 148–155; Shupak, Wisdom, 297–311.

<sup>31</sup> Das Wort „Herz“ kommt in Prov 1–9 21 Mal vor, 19 Mal in der Kurzform לב und zweimal in der Langform ללב. Die erste Langform erscheint an siebter Stelle, aber ob das absichtliche Setzung ist, bleibt fraglich. Der Spitzensatz „Mehr als alles hüte dein Herz, denn von ihm geht das

## 4. NUMERISCHE AKROSTICHA

Zu den makrostrukturellen Stilmitteln gehören nebst der Siebnerstruktur weitere numerologische Strukturen. Am bekanntesten sind alphabetische Akrosticha. Davon abgeleitet gibt es das numerische Akrostichon, also ein gebundener Text mit 22 Zeilen aber ohne alphabetisches Akrostichon beim jeweils ersten Wort. Dass es in Prov 1–9 zwei Gedichte mit diesem stilistischen Merkmal gibt, wird schon länger gesehen. Die hier herausgearbeitete Makrostruktur zeigt aber darüber hinaus, dass diese Gedichte jeweils in der dritten Sequenz (3/3') jeder Siebnerreihe stehen, und somit einen markanten Parallelismus (dazu unten 5.) bilden.

Im Akrostichon von Sequenz 3 geht es um die Wege der Weisen und die Wege der Toren. Beiden Typen werden je elf Verse gewidmet. Der Umschwung vollzieht sich von Vers 11 zu 12:<sup>32</sup> „Umsicht wird über dir wachen, die Einsicht wird dich beschützen. Sie werden dich bewahren vor dem Weg des Bösen, vor dem Mann, der Falsches redet.“

Im numerischen Akrostichon von Sequenz 3' geht es um die fremde Frau und die Frau der Jugend. Auch hier werden beiden Typen je 11 Verse gewidmet. Vers 5,7 ist eine Glosse,<sup>33</sup> die nur den Sinn hat, die Warnung des folgenden Verses 5,8 zu unterstreichen. Sie ist also im numerischen Akrostichon nicht mitzuzählen. Erwartungsgemäß vollzieht sich der Umschwung denn auch von Vers 12 zu 13, wo der vom richtigen Weg Abgekommene zur Einsicht gelangt: „[...] und du sagst: Warum habe ich die Unterweisung abgelehnt und hat mein Herz die Mahnung verschmäht, so dass ich auf die Stimme meiner Erzieher nicht gehört und mein Ohr nicht geneigt habe zu meinen Lehrern?“ Es folgen die Verse über die Frau der Jugend.

Leben aus“ (4,23) folgt an achter und damit nicht an numerologisch prädestinierter Stelle. Relevant ist hingegen, dass das Herz in der Mitte von Sequenz 3' thematisiert wird, wo ausgemalt wird, wie der krank gewordene Gefolgsmann der fremden Frau klagt: „Mein Herz hat die Zurechtweisung verschmäht“ (3,12)! Relevant ist auch die zweifache identische Adressierung ihrer Zöglinge durch die Weisheit im Epilog mit חסר־לב, „Herzermangler“ (Prov 9,14.16), „one who lacks sense“ (Shupak, Wisdom, 200) ein Ausdruck der schon davor zweimal fällt (Prov 6,32; 7,7) und auch im übrigen Sprüchebuch begegnet (9,4.16; 10,13.21; 11,12; 12,11; 15,21; 17,18; 24,30). Dass das Vertrauen auf die Weisheit als Folge der Herzensbildung ganz konkret Vertrauen auf die eigene, starke Frau bedeutet, zeigt in diesem Zusammenhang Prov 31,11, wo es heißt: „Das Herz (לב) ihres Mannes vertraut auf sie, und an Einkommen mangelt es ihm nicht (יחסר).“ Der Gegenbegriff zu חסר־לב ist חכם־לב, „Herzensweiser“ (10,8; 11,29; 16,21; vgl. Hi 37,24) bzw. einer mit einem „weisen Herz“, לב חכם (Prov 16,23; vgl. 1 Kön 3,12).

<sup>32</sup> So auch Müller, Proverbien, 55, der in Prov 2 ein Textwachstum nachweisen zu können glaubt mit einer Grundschrift (V. 1–4.9–15.20), die eine Weiterführung von 4,10–27 sei (ibid., 73). Trotzdem muss er das numerische Akrostichon mit seiner Mitte anerkennen (ibid., 55): „Angesichts dieses Befundes ist es nicht anders möglich, als die jetzt vorliegende Gestalt von Prov 2 für eine wohlabgewogene Komposition zu halten.“

<sup>33</sup> Vgl. Schäfer, Poesie, 136–137; Sæbø, Sprüche, 84.

## 5. PARALLELISMEN

Die Intention der doppelten Siebnerreihe (1–7/1'–7') wird durch mehrere Parallelismen, von denen wir die meisten bereits erwähnt haben, verdeutlicht. Außerdem schaffen die Parallelismen inhaltliche Querbezüge:

- Beide Reihen beginnen mit dem Anruf des Sohnes zu hören (1/1').
- In beiden Reihen finden wir an dritter Stelle ein numerisches Akrostichon (3/3'). Die Parallelstellung unterstreicht die Parallele der Negativfiguren (Tor und fremde Frau) und der Positivfiguren (Weiser und eigene Frau).
- Beide Reihen haben eine Mitte, in der auf das Herz als Mitte des Menschen fokussiert wird (4/4'), wobei in der ersten Mitte das weise, in der zweiten das nichtsnutzige Herz typisiert wird.
- Die Anrufungen des Sohnes an je fünfter Stelle (5/5') beginnen nicht mit dem Wort *benī* wie sonst innerhalb der Klammern (1/7; 1'/7'; s.o. 1.). Beide enthalten eine Warnung vor Vernachlässigung der Weisung (JHWHs/der Mutter): „[...] weise nicht zurück (*'al-timās*)“, „[...] missachte nicht (*'al-tiṭṭoš*)“ (6,20).
- Beide Reihen enden mit einer Anrufung der Söhne im Plural (7!/7'!).

## 6. EIN HAUS DER WEISHEIT

Der Epilog beginnt programmatisch mit der Feststellung „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut“, und zwar auf sieben Säulen (9,1), in das der Unwissende einkehren soll (9,4), damit er nicht im Haus von Frau Torheit einkehrt (9,16). Man hat schon länger auf einen möglichen Zusammenhang dieser Stelle zur Bauweise von Häusern in der Levante hingewiesen. Auf ein Haus mit sieben Säulen in Byblos wurde verwiesen, unter Betonung der schönen Architektur,<sup>34</sup> und auf die israelitischen Pfeiler- oder Vierraumhäuser, unter Betonung des noblen Charakters eines Hauses mit vielen (= sieben) Säulen, das entsprechend viele Gäste aufnehmen könne.<sup>35</sup> Folgt man meiner stilistischen Analyse, liegen als Inspirationsquellen die als Mehrzweckhallen gedeuteten dreischiffigen Säulenhallen näher, die für die eisenzeitliche Südlevente so typisch sind und in einigen Fällen genau zwei Siebnerreihen an Säulen aufweisen.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Vgl. Ahlström, House, 74–76.

<sup>35</sup> Vgl. Lang, Säulen, 488–491.

<sup>36</sup> Vgl. Weippert / Weippert, Pfeilerhallen, 1–42 katalogisieren 19 Gebäude aus 13 Orten als dreischiffige Pfeilerhallen mit einer Binnengliederung von je zwei Säulenreihen mit 6 bis 10 Pfeilern für die archäologisch erhobenen Hallen. Eine Unterteilung mit je sieben Säulen ist für das Pfeilerhaus von En Gev gesichert und für die Pfeilerhäuser von Tell Ġalūl, Tell Malḥātā und Tell

Meiner stilistischen Analyse zufolge verweist der programmatische Satz aber primär zurück auf die diesem Vers vorausgehende kunstvolle Komposition Prov 1,8–8,36. Dieses literarische Haus bildet die sophiologische Infrastruktur für die folgenden Spruchsammlungen

Die in Prov 1–9 dargelegte Pädagogik und Hermeneutik hat den Sinn, dem Weisheitsschüler die Schönheit dieses Hauses der Weisheit vor Augen zu führen und ihn an seine Tore zu führen, die er fortan bewachen soll, wie es in der Seligpreisung der letzten Lehrsequenz heißt (8,34): „Selig der Mensch, der auf mich hört, der Tag für Tag an meinen Toren wacht und meine Türpfosten hütet.“

## 7. ZUSAMMENFASSUNG

Inhaltlich unterstreicht die Struktur (vgl. Tab. 1 auf der nächsten Seite) folgende Themen bzw. Aussagen: 1. Der unbedarfte, junge Mann ist der Adressat (a/a'/a'') des Textes. 2. Voraussetzung und Anfang für den Erwerb von Weisheit ist die Gottesfurcht (b/b'). 3. Die Belehrung durch die Eltern findet ihre organische Fortsetzung durch die direkte Unterweisung von Frau Weisheit (A/A'; B/B'). 4. Das Lernen des Einzelnen ist elementar, vollzieht sich aber gemeinsam mit andern in der Gruppe (Singular/Plural: 1/7; 1'/7'). 5. Ästhetik (Schmuck; 1–7) und Ethik/Halachah (Weg; 1'–7') sind komplementäre Elemente der Bildung im Haus der Weisheit. 6. Diese Verbindung nimmt in Frau Weisheit, die das Haus mit Leben füllt, Gestalt an (2 und 6'). 7. Der Kontrast von Toren und Weisen, von fremder Frau und eigener Frau wird scharf konturiert (3 und 3'). 8. Derselben Kontrast des Segens der Weisheit und des Fluches der bösen Frau (5 und 5'). 9. Das Herz (die Urteilskraft bzw. das Gewissen) als Mitte des Menschen steht im Zentrum der Bemühung um Weisheit (4 und 4').

Qasīle sehr wahrscheinlich. In Tell Hadar hat es auf einer Seite sieben, auf der anderen neun Pfeiler, wobei drei davon ganz gedrängt stehen.



Prolog 1,1–7 a לפתאים... לנער... b יראת יהוה ראשית דעת		
1 1,8–9 שמע בני A כי לזית חן הם לראשך		1' 4,10–19 שמע בני B בדרך חכמה הרתיך
2 1,10–19 בני אם <i>Erste Rede der Weisheit</i>		2' 4,20–27 בני לדברי הקשיבה
3 2,1–22 בני אם <i>Numerisches Akrostichon: Wege der Weisen und der Toren (je 11 Verse)</i>		3' 5,1–23 בני לחכמתי הקשיבה <i>Numerisches Akrostichon: Fremde Frau und Frau der Jugend (je 11 Verse; v. 7 = Glosse)</i>
4 3,1–10 בני תורתי ...ומצתי יצר לבך ...כתבם על-לוח לבך ...בטח אליהוה בכל-לבך	><	4' 6,1–19 בני אם תהפכות בלבו חרש רע <u>Sieben Gräuel</u> און מחצבות חרש לב
5 3,11–20 מוסר יהוה בני אל-תמאס <i>Aschre-Gedicht I</i>		5' 6,20–35 נצר בני מצות <u>siebenfach zahlen</u>
6 3,21–35 בני אל-ילו		6' 7,1–23 בני שמר אמרי <i>Zweite Rede der Weisheit</i>
7 4,1–9 שמעו בני A' תתן לראשך לזית-חן		7' 8,32–36 ועתה בני שמעו-לי <i>Aschre-Gedicht II</i> B' ואשרי דרכי ישמרו
Epilog 9,1–18 V. 1: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre <u>sieben Säulen</u> behauen.“ V. 1–7: <u>Sieben Handlungen</u> von Frau Weisheit. a' מי־פתי יסר הנה a' תחלת חכמה יראת יהוה b' מי־פתי יסר הנה		

Tabelle 1: Strukturschema zu Prov 1–9: Siebenerstrukturen (1–7, 1'–7'; Unterstreichungen); Parallelismen (||), Mitte (><), Inklusionen (A/A'; B/B'; a/a'/a''; b/b'), *open envelope structure* (hellgrau).

## LITERATURVERZEICHNIS

- Ahlström, Gösta, W., *The House of Wisdom*, SEÅ 44 (1979), 74–76.
- Davis, Kipp, *Structure, Stichometry, and Standardisation. An Analysis of Scribal Features in a Selection of the Dead Sea Psalms Scrolls*, in: Mika S. Pajunen / Jeremy Penner (Hg.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin / Boston 2017, 155–184.
- Golani, Amir, *Jewelry from the Iron Age II Levant* (OBO.SA 34), Fribourg / Göttingen 2013.
- Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019.
- Lang, Bernhard, *Die sieben Säulen der Weisheit (Sprüche IX 1) im Licht israelitischer Architektur*, VT 33 (1983), 488–491.
- Maier, Christl, *Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie* (OBO 144), Fribourg / Göttingen 1995.
- Meinhold, Arndt, *Die Sprüche* (ZBK 16), Zürich 1991.
- Millar, Suzanna R., *The Path Metaphor and the Construction of a Schicksalwirkende Tatsphäre in Proverbs 10:1–22:16*, VT 69 (2019), 95–108.
- Müller, Achim, *Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider* (BZAW 291), Berlin / Boston 2011.
- Newsom, Carol A., *Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom. A Study of Proverbs 1–9*, in: Timothy K. Beal / David M. Gunn (Hg.), *Reading Bibles, Writing Bodies. Identity and The Book*, London 1996, 116–131.
- Sæbø, Magne, *Sprüche* (ATD 16,1), Göttingen 2012.
- Schäfer, Rolf, *Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9* (WMANT 77), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schipper, Bernd U., *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9* (BZAW 432), Berlin / Boston 2012.
- Schmidt Goering, Greg, *Moving and Thinking. Kinesthesia and Wisdom in the Book of Proverbs*, in: Annette Schellenberg / Thomas Krüger (Hg.), *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East* (ANEM 25), Atlanta 2019, 69–85.
- Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005.
- Skehan, Patrick W., *The Seven Columns of Wisdom’s House in Proverbs 1–9*, CBQ 8 (1947), 190–198.
- , *Wisdom’s House*, CBQ 29 (1967), 162–180.
- Shupak, Nili, *Where can Wisdom be found? The Sage’s Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (OBO 130), Fribourg / Göttingen 1993.
- Staubli, Thomas, *Das Bild im Psalm und der Psalm als Bild. Die Ikonographie der biblischen Psalmen*, WUB 82/4 (2016), 22–27.
- , *Die siebenfache Mutter im Hohenlied*, in: Simone Paganini / Steffen Jöris / Annett Giercke-Untermann (Hg.), *Zwischen Aachen und Jerusalem. Ein Gedenkband für Johannes Floss* (Aachener Theologische Schriften 3), Aachen 2017, 97–118.
- , *Love Poetry from the House of the Mother. Arguments for a Literal Understanding of Song of Songs and Against Its Neo-Allegorical Interpretation*, in: Annette Schellenberg / Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Interpreting the Song*

- of Songs – Literal or Allegorical? (BToSt 26), Leuven / Paris / Bristol 2016, 79–100.
- / Schroer, Silvia, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern 2014.
- Waltke, Bruce K., *The Book of Proverbs. Chapters 1:1–15:29* (NICOT 36), Grand Rapids 2004.
- Warning, Winfried, *Literary Artistry in Leviticus* (BiInS 35), Leiden 1999.
- Weippert, Helga / Weippert, Manfred, *Dreischiffige Pfeilerhallen in der Eisenzeit*, ZDPV 130 (2014), 1–42.
- Zabán, Bálint K., *A Survey of Present Research of Proverbs 1–9*, *Református Szemle* 6 (2008), 605–633.
- , *The Pillar Function of the Speeches of Wisdom. Proverbs 1:20–33, 8:1–36 and 9:1–6 in the Structural Framework of Proverbs 1–9* (BZAW 429), Berlin / Boston 2012.
- Zehnder, Markus, *Weg, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de)), 2009 (<https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34599/>), Zugriffsdatum: 30.08.2021).

## QOHELET ALS PHILOSOPH DER „EPOCHÉ“

Martin ROSE

*Ortsbestimmung:* Ein Festschrift-Beitrag sollte eine Art von Gespräch mit dem Honorandus sein. In den 90er Jahren hatten wir uns immer wieder über unser Arbeiten am Qohelet-Buch ausgetauscht: schriftlich (unsere ersten kleinen Veröffentlichungen, Briefe, E-Mails...) und mündlich (im Rahmen von Tagungen oder am Rande, in der Universität oder im Bahnhofs-Buffet...). Dieser Austausch war uns so wichtig, dass ihn jeder von uns in seinem Opus erwähnt hat: 1999 ich in meiner Monographie „Rien de nouveau“ („En premier, j’aimerais ici mentionner mon collègue Thomas Krüger [...]. J’ai vivement apprécié ce dialogue scientifique qui était toujours ouvert, parfois contradictoire, mais jamais altéré par une volonté jalouse de préserver le ‘copyright’ d’une ‘propriété intellectuelle’“<sup>1</sup>), 2000 Thomas Krüger in seinem „Kohelet“-Kommentar („Mit Martin Rose und seiner Mitarbeiterin Béatrice Perregaux-Allis[s]on in Neuchâtel konnte ich nicht nur Gedanken, sondern auch extensive Bibliographien austauschen“<sup>2</sup>). Nach dem Abschluss unserer beiden Manuskripte war das Austauschen über Qohelet nach und nach versiegt. Dieser Festschrift-Beitrag könnte vielleicht eine Wiederaufnahme anstossen.

*Skizze des Vorhabens:* Mit Thomas Krüger ging es in erster Linie um das „Buch Qohelet im Kontext der jüdischen Literatur“<sup>3</sup> und der christlich-jüdischen Exegese. Mit anderen Gesprächspartnern ging es für mich vor allem um Qohelets Dialog mit der (griechischen) Philosophie. Der Schweizerische Nationalfonds (SNF) hatte meinem Kollegen Daniel Schulthess und mir ein Forschungsprojekt finanziert: „Le scepticisme éthique: recherche sur l’influence de la philosophie grecque sur la théologie juive entre le V<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.“<sup>4</sup>. Selbstverständlich hat auch Thomas Krüger diesen weiteren „Kontext“ durchaus gesehen, aber in seinem Kommentar bleiben diese Berührungen mit

<sup>1</sup> Rose, Rien de nouveau, 40 (Introduction: Pour qui ?).

<sup>2</sup> Krüger, Kohelet, VII (Vorwort).

<sup>3</sup> So im Titel seines Vortrags, den er am 13. Juni 1998 in Neuchâtel gehalten hatte: „Le livre de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ“ (RThPh 131 [1999], 135–162).

<sup>4</sup> Die Resultate unserer Forschungen und Diskussionen haben wir in einem Manuskript zusammengefasst, das in der Reihe „Vestigia“ (Freiburg [Schweiz]) veröffentlicht werden sollte („La pensée pratique en Dialogue. La genèse du scepticisme et de Qohéleth“). Es ist leider unveröffentlicht geblieben, ist aber in den Bestand der Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel (BPUN) aufgenommen worden und dort zugänglich (Signatur: MARO-104-2.7).

der griechisch-hellenistischen Kulturwelt eher am Rande, in Exkursen;<sup>5</sup> in meiner Monographie „Rien de nouveau“ ist es nicht anders.<sup>6</sup> Es besteht also sozusagen Nachholbedarf. Freilich muss ich umgehend unterstreichen, dass in diesem Festschrift-Beitrag diese äusserst komplexe Problematik nur skizzenhaft aufgenommen werden kann.

## 1.

Wo soll ich beginnen? — Der Titel des Beitrags beginnt mit „Qohelet“. Als biblisches *Buch* ist „Qohelet“ sehr gut greifbar, als *Person* so gut wie gar nicht. So ist es kein Wunder, wenn zwischen Thomas Krüger und mir die Meinungen sehr weit auseinandergehen. Trotz der vielen „Spannungen und Widersprüche“ im Buch setzt Thomas Krüger prinzipiell einen *einzigsten* Autor voraus, der über „mehrere Jahre oder Jahrzehnte“ seine („rezeptionsorientierte“) „Weisheitslehre“ niedergelegt habe<sup>7</sup>. Für dasselbe literarische und inhaltliche Grundproblem („les tensions antithétiques dans le livre de Qohéleth“), das seit zwei Jahrtausenden die Ausleger beschäftigt, ziehe ich die Erklärung über eine „Fort-schreibung“ vor:<sup>8</sup> Grundstock wäre eine kleine Schrift von rund 20 Zeilen (oder „Versen“),<sup>9</sup> die ich einem Weisheitslehrer namens Qohelet ben-Schima (קהלת בן-שמע)<sup>10</sup> zuweise und die — verfasst im 5. Jh. v.Chr., in der Prosperität des Perser-Reiches<sup>11</sup> — in äusserster Kürze die Quintessenz seines Lehrens wiedergibt. Die mündliche Tradition sowie ihre schriftliche Zusammenfassung sind dann über Jahrzehnte im Schülerkreis überliefert und diskutiert worden, und aus diesen Diskussionen ist eine neue, mit der הבל-Thematik (Hauch/Nichtigkeit) pointiert<sup>12</sup> profilierte Schrift entstanden, für deren Verfasserschaft man durchaus einen „Autor“ im besten und eigentlichen Sinne annehmen sollte,<sup>13</sup> auch wenn dieser keine eigene Identität für sich beansprucht, sondern seine Fortschreibung völlig unter die „Autorität“ des Lehrers und Meisters stellt;<sup>14</sup> ich nenne ihn einfach den „Disciple“ (Schüler/Jünger) und situiere seine Schrift in der aufge-

<sup>5</sup> Vgl. Krüger, Kohelet, 29–31; vgl. auch idem, Le livre de Qohéleth, 136 (mit Anm. 4 u. 5).

<sup>6</sup> Rose, Rien de nouveau, 69–70.166 u.ö.

<sup>7</sup> Krüger, Kohelet, 32–33.39.37 und 27.

<sup>8</sup> Vgl. auch das Resümee in Krüger, Kohelet, 34–35.

<sup>9</sup> Vgl. die Zusammenfassung („Conclusions“) in Rose, Rien de nouveau, 533–536.

<sup>10</sup> Erschlossen aus der Buchunterschrift (Kolophon) in Qoh 12,13a: Rose, Rien de nouveau, 503–505.

<sup>11</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 99–102 u. 535.

<sup>12</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 163.536.543 u. 546.

<sup>13</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 542.

<sup>14</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 162–163.

wühlten und orientierungslosen Zeit des letzten Drittels des 4. Jh. v.Chr.<sup>15</sup> Mit dieser neuen Buchaufgabe ist allerdings das überdenkende und aktualisierende Überliefern der Qohelet-Lehre noch nicht zu ihrem Abschluss gekommen, und weitere, umfangreiche Passagen und Kommentierungen sind dem Buch hinzugefügt worden; literarisch gesehen sind sie deutlich von „exegetischer“ Art,<sup>16</sup> und theologisch gesehen könnte man von „dogmatischen“ Richtigstellungen im Sinne der vorherrschenden, „gottesfürchtigen“ Lehrmeinung<sup>17</sup> im zeitgenössischen Judentum (letztes Drittel des 3. Jh. v.Chr.) sprechen.<sup>18</sup>

In seiner kanonischen Gestalt sollte das Buch Qohelet somit als Sedimentierung eines sehr langen Überlieferungsprozesses gelesen werden, bei dem in äußerst komplexer Weise Faktoren wie Kollektivum und Individuum, Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Traditionalismus und Innovation, Partikularität und Internationalität ineinandergreifen. So möchte ich mir mit Entschiedenheit eine historische Person mit ihrem Eigennamen (und nicht nur „Spitznamen“<sup>19</sup>) „Qohelet“<sup>20</sup> und in seiner unverwechselbaren Individualität vorstellen; zugleich aber ist an diese Gestalt *nicht* mit unserem heutigen Verständnis von „Individuum“ und „Persönlichkeit“ heranzugehen, sondern in allem ist die vorrangige Wichtigkeit des kollektiven Denkrahmens nicht zu vergessen. Das „Ich“ im Sinne einer prägnant *selbst*-bewussten Persönlichkeit bildete sich zunächst einmal im königlichen Umfeld heran,<sup>21</sup> dann manifestierte es sich unübersehbar auch bei den Männern des Widerspruchs gegen die königliche Arroganz, bei den Propheten wie Amos<sup>22</sup> und besonders Jeremia<sup>23</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 164–166: „dans le contexte désorienté et désillusionné du dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle“ (bei Krüger, Kohelet, 34, wird daraus irrtümlicherweise „Anfang des 3. Jahrhunderts“).

<sup>16</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 276–280.544 u. 555.

<sup>17</sup> Zur „Gottesfurcht“ (Qoh 3,14; 5,6; 7,18; 8,12–13; 12,13b) vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 544 u. 555.

<sup>18</sup> Vgl. bes. Rose, Rien de nouveau, 278–280.

<sup>19</sup> Vgl. Krüger, Kohelet, 98.

<sup>20</sup> Rose, Rien de nouveau, 97–99.

<sup>21</sup> Es seien hier nur zwei markante Beispiele zitiert: „Hammurapi, der Hirte, der von Enlil Berufene bin *ich*...“, „Hammurapi, der vollkommene König, bin *ich*...“ (Prolog und Epilog des Codex Hammurapi); „*Ich* bin Isebel!“ (1 Kön 19,2 LXX).

<sup>22</sup> Am 7,14: „Keinesfalls ein Nabi [war/bin] *ich* [wie du, Amazja, königlicher Oberpriester am Staatsheiligtum Beth-El und Sprachrohr deines königlichen Herrn es denkst], auch kein Prophetenschüler [war/bin] *ich*, sondern das [war/bin] *ich*: mein Lebensunterhalt [war/ist] durch Rinder und Maulbeerfeigen gewährleistet.“ (Die offenen Fragen der Auslegung dieses Verses können hier nur angedeutet, aber nicht diskutiert werden.)

<sup>23</sup> Im Jeremiabuch sind die „biographischen“ Elemente durchgängig präsent, angefangen von seiner Berufung (1,7: „Ich? Ich bin doch viel zu jung!“) bis zu seiner Verschleppung nach Ägypten (44,1–30). Diese sind mit Sicherheit der Überlieferung in seinem Jüngerkreis (aus dem Baruch ben-Nerija namentlich bekannt ist [45,1 u.ö.]) zu verdanken. Was in den Erzählungen und in den „Konfessionen“ authentisch für ein Persönlichkeitsbild des Jeremia in Anschlag gebracht werden darf, muss offenbleiben, ist vielleicht auch nicht so erheblich. Das Ich-Bewusstsein und das Gefühl der

Qohelet, als ein „Weiser“ (חכם, Qoh 12,9<sup>24</sup>), gehört von seiner Tradition her ohne Zweifel gleichfalls zur vom Königtum geprägten Denk- und Lebenswelt, und die (salomonische) Königsfiktion (oder „Königstravestie“) in 1,12ff. macht dies ganz und gar unübersehbar. Historisch greifbar wird die Aktivität der „Weisen“ am judäischen Königshof zum ersten Mal in der Textsammlung der „Männer Hiskias, des Königs von Juda“ (Prov 25,1), aber die Tätigkeit (wenn man nicht sogar von einer „Institution“ sprechen darf) solchen „weisheitlichen“ Überlieferern und Lehren geht weit in die vorderorientalische Frühgeschichte zurück und verbindet sich mit dem sumerischen Begriff des „Tafelhauses“ (É-DUB-BA) im Kontext einer königlichen Palastanlage. Ähnliches kann man auch für den Königshof in Jerusalem und Samaria voraussetzen — wenn auch in viel bescheidenerer Weise als in Mesopotamien und in Ägypten: Schreibkundige, „Weise“ und Gelehrte gab es vor allem — wenn nicht ausschliesslich — im Umfeld des Palastes (wozu auch der Königs- und Staatstempel gehörte!). Ihr Geschick war zutiefst an das der Könige gebunden. Als der junge, achtzehnjährige König Jojachin im Jahre 598/597 v.Chr. als „Geisel“ für verlässliche judäische Unterwerfung und Botmässigkeit nach Babylon gebracht wurde, sollen zugleich Jerusalems „obere Zehntausend“ vom Palast, vom Militär und von der Metallverarbeitung deportiert worden sein (2 Kön 24,14–16), so dass für seinen Onkel Mattanja (Zidkijahu), Nachfolger von Babylons Gnaden auf dem Throne Davids (2 Kön 24,17), in Jerusalem nicht mehr viele Menschen von Rang und Namen übriggeblieben sein werden. Israelitisch-judäische Identität, Tradition, Bildung („Weisheit“) und Zukunftserwartung wurden nun vor allem von den Deportierten getragen und gepflegt. Dort, im Umkreis des Königs im Exil, muss auch die Redaktion der alten nationalen Rechtsnormen, Annalen und Erzählungen vorgenommen worden sein, die in der modernen Forschung als „Deuteronomistisches Geschichtswerk“ bezeichnet wird.<sup>25</sup>

Als die Perser das Erbe des Babylonischen Reiches antraten (539 v.Chr.), wurde für die Nachkommen der deportierten Elite eine Rückkehr nach Jerusalem und Umgebung nach und nach möglich. Es wird nur eine Minderheit gewesen sein, die sich auf den Heimweg ins Land der Väter, in die Ärmlichkeit und Unsicherheit, gemacht hat; die meisten hatten inzwischen ihren Platz und ihr Auskommen in der internationalen Lebenswelt Babylons gefunden. Präzise und zuverlässige Informationen über die Heimkehrer stehen kaum zur Verfügung; die

Ich-Einsamkeit sind wohl am besten im Bild der für alle unüberwindbaren „Mauer“ (15,20) ausgedrückt, aufgenommen dann auch im Berufsbericht: „... Mauer gegen die Könige Judas und ihre Minister und Priester, gegen die ganze Landesbevölkerung“ (1,18).

<sup>24</sup> Zur Funktion dieses „Titels“ im Epilog vgl. meine Ausführungen in *Rien de nouveau*, 516–521.

<sup>25</sup> Zu dieser Situierung und Datierung vgl. meinen Beitrag „Idéologie deutéronomiste et théologie de l’Ancien Testament“, bes. 460–461.463–464 und 476.

biblische Überlieferung ist vor allem auf die Gestalt des Esra konzentriert, der die Titel „Schreiber“ und „Priester“ trägt, unverkennbar als Gelehrter und Lehrer angesehen werden muss, dessen Unterrichten und Auslegen in erster Linie der Gesetzestradiation Israels galt.<sup>26</sup>

Andere haben die prophetische Tradition aufgenommen und weitergeführt, sei es unter dem Namen einer grossen Autorität der Vergangenheit (wie z.B. der sog. „Trito-Jesaja“), sei es unter dem eigenen Namen (wie z.B. Sacharja ben-Berechja ben-Iddo: „Ich erhob meine Augen, und ich sah, und siehe: [...], und ich sprach: [...]“<sup>27</sup>).

Wieder andere nahmen die Tradition der „Weisheit“, der Gelehrsamkeit und des Lehrens im weitesten Sinne, auf, weit über die Orientierungen in den (staatlich-)administrativen, (sakral-)priesterlichen, (gesellschaftlich-)prophetischen Kreisen hinaus, heute würde man sagen: dem *Humanum* in seinen „internationalen“, „interreligiösen“, „interdisziplinären“, „intergenerationellen“ ... Dimensionen verpflichtet.<sup>28</sup> Hierhin gehört Qohelet ben-Schima. Es ist allerdings unmöglich, ein genaueres Bild zu entwerfen, welchen Platz diese „weisheitlichen“ Kreise in der damaligen Gesellschaft Jerusalems einnahmen. In einem Punkt möchte ich aber ganz entschieden festhalten: das „weisheitliche“ Denken als solches war keineswegs in eine „Krise“ geraten, sondern Qohelets Überliefern und Lehren muss geradezu als Musterbeispiel dafür angesehen werden, wie Weisheit „Krisen“-Erfahrungen in Volk und Gesellschaft aufgenommen und verarbeitet hat.<sup>29</sup>

Qohelet tut dies in betonter Weise als „Ich“: „Ich sah/beobachtete in meiner Welt (unter der Sonne) [...], ich dachte konzentriert darüber nach (ich nahm mir vor zu erkennen) [...], und ich kam zur Schlussfolgerung (ich erkannte) [...]“<sup>30</sup>. Dieses „Ich“ kommt nicht nur – sozusagen normal und bescheiden – in der 1. Person der Verbalform zum Ausdruck (*pronomen suffixum*), sondern auch in der akzentuierten Weise des Personalpronomens (*pronomen separatum*) אָנִי, z.B. in Qoh 1,12a.14a: „Ich (אָנִי), Qohelet, ich sah/beobachtete [...]“<sup>31</sup>; 2,12: „Da wandte ich mich, ich (אָנִי), zu sehen [...]“; 2,20: „Da wandte ich, ich (אָנִי),

<sup>26</sup> „Wer war nun Esra ? Die Antwort heisst kurz: er war Schreiber und Schriftgelehrter“, vgl. Schaefer, Esra der Schreiber, 39.

<sup>27</sup> Die Ich-Identität des Sacharja ist unverkennbar, sie stellt sich aber deutlich in die Tradition der Propheten, der הנביאים הראשונים (Sach 1,4), zumal in die des Jeremia (Sach 1,12 -> Jer 25,11–12; 29,10). Andererseits hat seine Schrift (Sach 1–8 [„Proto-Sacharja“]) auch seinerseits Fortschreibungen unter den Schülern erfahren: in Sach 9–11 („Deutero-Sacharja“) und Sach 12–14 („Trito-Sacharja“).

<sup>28</sup> Vgl. Rose, Qohelet als Philosoph und Theologe, 177–199.

<sup>29</sup> Rose, De la „Crise de la sagesse“ à la „sagesse de la crise“, 27–46; vgl. Krüger, Kohelet, 44–45.

<sup>30</sup> Rose, Rien de nouveau, 43–50.65–70 u.ö.

<sup>31</sup> Rose, Rien de nouveau, 167–168.533 u. 536.



mein Herz, um zu untersuchen...“<sup>32</sup>; 8,15: „Darum lobte ich, was mich betrifft (יָאֵן), die Freude...“<sup>33</sup>. Es ist das „Ich“-Bewusstsein des חַכְמָה – aber wie sollen wir diesen hebräischen Begriff in unserer Sprache und Zeit wiedergeben?: als ‚know-how‘ der Fachleute“<sup>34</sup> oder als „Philosophie“?

## 2.

„Qohelet als Philosoph“ – ich habe es gewagt, so im Titel dieses Beitrags zu formulieren. Selbstverständlich darf nun nicht unmittelbar an die grossen Lehrer des antiken Griechenlands gedacht werden, die unser („abendländisches“) Bild von Philosophie fundamental geprägt haben. Qohelet steht in erster Linie in seiner vorderorientalischen Tradition, und dafür reichen die Wurzeln dessen, was wir heute mit „Philosophie“ verbinden, bis ins 3. Jt. v.Chr. zurück.<sup>35</sup> Um was geht es dort? Ich möchte es in Anlehnung an die Zürcher Dissertation meines Lehrers Hans Heinrich Schmid<sup>36</sup> so formulieren: es geht um intellektuelle Beschäftigung, die die „erfahrene“, „empirische“ Wirklichkeit<sup>37</sup> reflektierend formuliert und ordnet.<sup>38</sup> Nehmen wir dafür im Deutschen den Begriff „Weisheit“ (oder bei meiner Lehrtätigkeit an der Universität Neuchâtel: „Sagesse“); er entspricht am besten dem Bedeutungsspektrum von חַכְמָה und σοφία, auch wenn sofort unterstrichen werden muss, dass die Wortfelder der drei (bzw. vier) Termini bei weitem nicht deckungsgleich sind (siehe Graphik nächste Seite).

Das Vorgehen dieser ursprünglichen (oder – im besten Sinne – „primitiven“) Weisheit war dreifach orientiert: a) deskriptiv, d.h. vom Willen geprägt, die beobachtete Wirklichkeit möglichst präzise zu beschreiben; b) reflexiv, d.h. von der Intention geleitet, das Erfahrene möglichst umfassend zu reflektieren; c) normativ oder präskriptiv, d.h. von der Verantwortung inspiriert, das Erkannte für gelingendes gemeinschaftliches Leben nutzbar zu machen.

<sup>32</sup> Rose, Rien de nouveau, 57–58.

<sup>33</sup> Rose, Rien de nouveau, 71–72.75 u. 534.

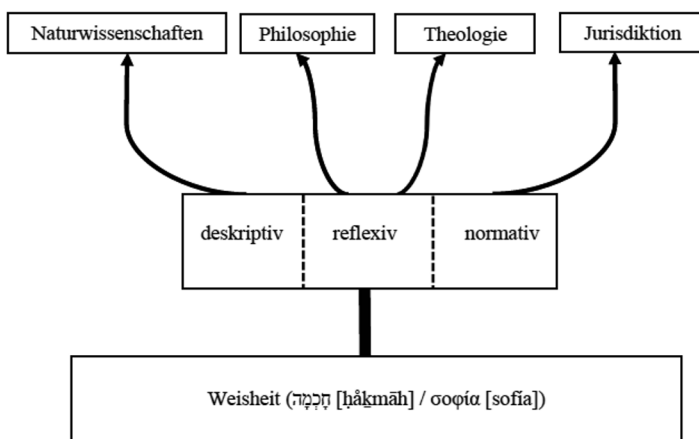
<sup>34</sup> Thomas Krüger (Kohélet, 46) erkennt im Buch Qohelet eine Rückkehr „zur elementaren Bedeutung von ‚Weisheit‘ im AT“, d.h. zur „nützlichen Weisheit“ mit Schwerpunkt im „know-how“ der Fachleute“.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Van Dijk, La Sagesse suméro-accadienne (1953).

<sup>36</sup> Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (1966).

<sup>37</sup> So z.B., Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit, 97.196.

<sup>38</sup> Vgl. Rose, Hans Heinrich Schmid (1937–2014), 50.



Bei den „Weisen“ der ältesten Zeit waren diese drei fundamentalen Orientierungen unlöslich aufeinander bezogen, und es ist vielleicht erst unser analytisches Denken, das die Unterscheidbarkeit herausstreicht. Für die „Weisen“ war das gedankliche Ordnen, das *eine* Vorgehen und Abzwecken, allenfalls nur unterschiedlich stark akzentuiert. Es konnte allerdings nicht ausbleiben, dass – in einer jahrhundertelangen Entwicklung und auch unterschiedlich in den verschiedenen Regionen der antiken Welt – die Akzentuierungen zu Spezialisierungen wurden. Denn in zunehmend differenzierten Gesellschaftsformen wurden umfassende „Total“-Antworten auf die Herausforderungen der Zeit und Welt immer schwieriger und konnten kaum noch von den einzelnen „Weisen“ – auch nicht von ihren „Schulen“ – verantwortet werden: naturwissenschaftliche (astronomische, physikalische, medizinische...) Forschung setzt den Schwerpunkt vor allem auf Beobachten und Beschreiben; bei Philosophie und Theologie steht im Mittelpunkt das verantwortete Reflektieren, selbstverständlich begründet auf solidem Beobachten und meist auch ausmündend in Normatives oder in Dogmen; bei der Jurisdiktion geht es darum, dass über das Studium der Rechtstraditionen (Rechtswissenschaft oder Jurisprudenz) ermöglicht wird, gesellschaftliche und zwischenmenschliche Konflikte in massgeblicher und autoritativer Weise zu lösen.

In der kleinen Schrift des Qohelet ben-Schima (den ich „Qohéleth le Sage“ oder „Maître“ nenne) sind alle drei Orientierungen (oder die vier späteren „Spezialisierungen“) zu erkennen. Sie eröffnet mit einer Skizze des Zyklischen in der Natur (Qoh 1,4–7), mit einer Beschreibung dessen, was seinerzeit gleichsam als „objektiv“ angesehen worden sein wird – noch bevor das Ich und das Subjektive sich in den Vordergrund rücken. Überhaupt ist רָאָה (mit 47 Belegen) das im Qohelet-Buch am häufigsten verwendete Verb: „sehen“, „beobachten“, man

könnte ohne Bedenken auch sagen: „erforschen“, „recherchieren“. Qohelet, der Lehrmeister, hat seinen Schülern eingeschärft, dass es einen Weisen (חכם) ausmacht, nicht nur physisch (wie alle Menschen) „Augen im Kopf“ zu haben, sondern diese optimal und höchst persönlich zu benutzen, diese zu „*seinen* Augen“ (עיניו) in „*seinem* Kopf“ (בראשו) zu machen (2,14). Thomas Krüger hat daran erinnert,<sup>39</sup> dass es ähnlich schon in den sumerischen Schulen gelehrt wurde (ich gebe es ganz wörtlich wieder): „ein nicht geöffnetes Auge – [so das] Hineingehen [ins ‚Tafelhaus‘]; ein weit geöffnetes Auge – [so das] Herausgehen [aus dem ‚Tafelhaus‘]“<sup>40</sup>. Wer nicht *sehen* lernt, findet nicht zu Einsehen und Einsicht.

Das „Reflexive“, d.h. das Nachdenken und intellektuelle Verantworten – und damit die zentrale Beschäftigung von „Philosophie“ und „Theologie“ – geschieht im Hebräischen mit לב, mit dem „Herzen“; für den Hebräer steht לב nicht in erster Linie für Gefühle und Emotionen, sondern ist das Organ, das die geistigen und rationalen Aktivitäten steuert. Insofern ist nicht weiter verwunderlich, dass im Qohelet-Buch, in diesem Buch von „philosophischem“ Anspruch, לב|לב überproportional häufig belegt ist und zu seinen wichtigsten Begriffen gerechnet werden muss.<sup>41</sup> Qohelet steht im Erbe dieses weisheitlichen Reflektierens (oder „Philosophierens“), das über die Jahrhunderte *selbst*-bewusst geworden ist: in stolzem Bewusstsein seiner einzigartigen Leistungen und Vorzüge (2,13–14a), aber auch in nüchternem und kritischem Akzeptieren seiner Grenzen und Unmöglichkeiten (2,14b.16bβ). Es macht das Besondere der „Theologie“ aus, dass diese Grenzen zwar – wie auch in der „Philosophie“ – in keiner Weise minimiert werden, doch aber in intellektuell verantwortbarem Nachdenken überschritten, „transzendiert“ werden: so wird die „Ewigkeit“ (עלם, 3,11) in die „Zeit“ (בחייו, 3,12) hineingenommen – und die „Gottheit“ (אלהים) in die „Menschheit“ (בני האדם, 3,10). Es sei allerdings explizit unterstrichen: diese „Gottheit“ gehört für Qohelet *nicht* in die Kategorie des „Sehens“ (ראה) und Beschreibens, auch die Frage seines Namens (Jahwe) und seiner Identität (oder seiner „Person“) bleibt völlig heraus;<sup>42</sup> alles „Transzendieren“ gehört ausschliesslich in den Bereich des „Reflektierens“ (ענה III [3,10 bis]): des „Hin- und Her-Überlegens“ (der „*rumination*“ auf Französisch),<sup>43</sup> sozusagen des theologischen Philosophierens.

<sup>39</sup> Krüger, Kohelet, 143 (mit Anm. 46).

<sup>40</sup> Gadd / Kramer, UET 6/2, Tafel CCLXIV: Nr. 340.341.346; Sjöberg, The Sumerian dictionary II (B), 32; Civil, Sumerian Riddles, 19–20.

<sup>41</sup> Rose, Rien de nouveau, 35–36.

<sup>42</sup> Es scheint mir überaus bemerkenswert und signifikativ, dass der Gottesname „Jahwe“ im Qohelet-Buch nicht belegt ist; vgl. Rose, Rien de nouveau, 94–95 (u. 226 mit Anm. 3).

<sup>43</sup> Vgl. Rose, Rien de nouveau, 59–60 (mit Anm. 5).

Der „Weise“ (חכם) belässt es dann allerdings nicht beim sorgfältigen Beobachten und beim umfassenden Reflektieren, sondern er wird öffentlich Position beziehen: er wird weitervermitteln, was er „erkennt“ hat (ידע); er wird die Schüler über seine Erkenntnisse unterrichten; er wird zur Autorität; sein Nachdenken und Lehren erhalten unweigerlich etwas Normatives oder Präskriptives. Qohelet, der Lehrmeister, diskutiert diese Normen nicht im Einzelnen (wie dies Jurisprudenz und Jurisdiktion tun werden), er beschränkt sich auf das absolut Fundamentale, wie er es aus der Tradition aufnimmt: „das Gute tun“ (3,12). In diesem Zusammenhang bedarf für ihn dieses „Gute“ (טוב) keiner weiteren Präzisierung. Ist es ihm „selbstevident“<sup>44</sup>? Ich sehe es etwas anders: die Bestimmung dessen, was „gut“ ist, muss für jede Zeit und Welt immer wieder neu gesucht werden; sie unterliegt stets der bedingten Vorläufigkeit und verlangt somit „Epoché“ (ἐποχή).

## 3.

„Epoché“ leitet sich vom Verb ἐπέχειν ab: im wörtlichsten Sinne „[die Hand] daraufhaben“ und „festhalten“, dann aber auch im weiteren Sinne „[etwas] zurückhalten“, „[etwas] aufschieben“, „[etwas] aussetzen“. Das Substantiv ἐποχή bezeichnet das „Anhalten“ und „Zurückhalten“, die „Hemmung“, dann im intellektuellen Bereich das „Aussetzen“ oder „Zurückhalten“ eines bestimmten Urteils. Diese Einstellung der „Zurückhaltung“ ist im antiken Skeptizismus derart grundlegend geworden, dass deren Vertreter geradezu als „Ephektiker“ (ἐφεκτικοί), als „Zurückhalter [im Urteilen]“, bezeichnet werden konnten.<sup>45</sup> Aber auch schon ihre Benennung als „Skeptiker“ (σκεπτικοί) ist in unserem Zusammenhang überaus signifikant: es sind diejenigen Philosophen, für die das konzentrierte „Beobachten“ (von derselben Sprachwurzel das deutsche „Spähen“!) von fundamentaler Wichtigkeit ist. Wenn sie auch noch als die „Zetetiker“ (ζητητικοί) bezeichnet werden,<sup>46</sup> dann meint dies nicht, dass sie ihre Zeitgenossen als „Suchende“ und „Forschende“ beeindruckt hätten, sondern dass vielmehr ihr Suchen prinzipiell ohne Ende, sozusagen „ewig“ ist und dass ihr allfälliges Finden nur bedingt und relativ ist (dieser unaufhörlich offene Rahmen von ζητεῖν kann an den Gebrauch von נגה III bei Qohelet erinnern).

Als ihr Schulgründer gilt Pyrrhon von Elis, und so wurden die Skeptiker auch Πυρρώνειοι („Pyrrhoneer“ oder „Pyrrhoniker“) genannt.<sup>47</sup> Um 360 v.Chr. in

<sup>44</sup> Krüger, Kohelet, 176.

<sup>45</sup> Diogenes Laertius (ed. T. Dorandi), Lives, IX,69–70 (S. 706–707).

<sup>46</sup> Diogenes Laertius (ed. T. Dorandi), Lives, IX,69–70 (S. 706).

<sup>47</sup> Diogenes Laertius (ed. T. Dorandi), Lives, IX,69 (S. 706).

Elis geboren,<sup>48</sup> konnte er mit dem etwa gleichaltrigen Philosophen Anaxarch von Abdera, der zum (freundschaftlichen) Umfeld Alexanders gehörte, ab 334 v. Chr. an den Asien-Feldzügen teilnehmen. Schriftliches ist nicht überliefert und erhalten. Für das Biographische ist unsere wichtigste Quelle Diogenes Laertios (3. Jh. n. Chr.), der in seinem Buch IX recht viel Material – allerdings meist aus dritter und vierter Hand – zusammengetragen hat. Seiner ausführlichen, anekdotischen Darstellung (§ 63–69)<sup>49</sup> stellt er eine ganz knappe Zusammenfassung voran (§ 61–62):<sup>50</sup> sein ganz besonderer Beitrag zur Philosophie (*γενναιότητα* [...] *φιλοσοφῆσαι*) sei es gewesen, dass er vor allem die Vorstellung (*τὸ εἶδος*; die „Idee“) von Unerfassbarkeit (*ἀκαταληψία*) und Urteilsenthaltung (*ἐποχή*) in die philosophische Diskussion eingeführt (*εἰσαγαγών*) habe, und zwar aus der Erfahrung heraus (*ὄθεν*), als er intensive Kontakte (*συμμίξαι*) zu den Gymnosophisten in Indien (*τοῖς γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδία*) und zu den *Μάγοι*, den „Weisen“ der persischen Welt, gehabt hatte.<sup>51</sup> Dass in dieser Weise Grundkonzepte der pyrrhonischen Skepsis aus nicht-griechischer, „barbarischer“ Tradition hergeleitet werden, scheint mir äusserst bemerkenswert, viel zu ungewöhnlich, als dass man hierfür eine sekundäre, völlig unhistorische Fantasterei annehmen sollte.<sup>52</sup> Diogenes Laertios rückt diese kurze Notiz auch selbst wieder in eine sozusagen „richtige“ Perspektive,<sup>53</sup> indem er anschliessend in aller Ausführlichkeit die Frage nach Pyrrhons griechischen (!) geistigen Vätern behandelt (besonders in § 69–73).<sup>54</sup>

In der philosophie-historischen Forschung freilich ist diesen orientalischen Wurzeln öfter nachgegangen worden, allerdings geradezu einseitig konzentriert auf die Gymnosophisten, d. h. auf die Frage eines (früh-)buddhistischen Einflusses auf Pyrrhon, und im Jahre 2015 ist Christopher I. Beckwith keineswegs der

<sup>48</sup> Bett, Pyrrho, 1: „Very little is known about the life of Pyrrho of Elis. He is generally thought to have lived from around 365-360 BC until around 275-270 BC“.

<sup>49</sup> Vgl. Barnes, Diogenes Laertius, 4242: „a collection of anecdotal material“.

<sup>50</sup> Barnes, Diogenes Laertius, 4242: „a concise description of Pyrrho’s life and thought“.

<sup>51</sup> Diogenes Laertius (ed. T. Dorandi), *Lives*, IX,61 (S. 701).

<sup>52</sup> Im allerersten Satz des Proömiums seines Werkes erwähnt Diogenes Laertios übrigens die Meinung (*ἐνοιό φασι*), dass alle philosophische Beschäftigung (*τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον*) ihren Anfang bei den „Barbaren“ genommen habe, und an erster Stelle nennt er für die Perser die *Μάγοι*, noch vor den Babyloniern und Assyern und vor den Gymnosophisten der Inder, vgl. Diogenes Laertius (ed. T. Dorandi), *Lives*, I,1 (S. 67).

<sup>53</sup> Entsprechend auch in seinem Proömium weist er letztlich jeden „Anfang/Urprung“ der Philosophie bei den „Barbaren“ kategorisch zurück (I,4), mehr noch: die Griechen hätten nicht nur mit der Philosophie, sondern überhaupt erst mit Bildung und Ausbildung der Menschheit (*γένεος ἀνθρώπων*) den Anfang gemacht; Diogenes Laertius (ed. T. Dorandi), *Lives*, I,3 (S. 68).

<sup>54</sup> Barnes, Diogenes Laertius, 4242: „various observations on Pyrrho’s successors, together with a list of his putative precursors“; vgl. bes. Bett, Pyrrho, 112–188: „Looking Backwards“ (= Pyrrhons „Antecedents“); Warren, *Precursors*, 105–121 (zusammenfassende Liste im „Appendix“, 121).

erste, der Pyrrhon geradezu zum „Greek Buddha“ stilisiert;<sup>55</sup> er erklärt es mit dessen Jugend („naïve or impressionable; both are stereotypical characteristics of youth“<sup>56</sup>), dass er sich so überaus prägend von den Gymnosophisten habe beeinflussen lassen. Allerdings ist auf solche Einflüsse keinesfalls eine theoretische Konzeption („Idee“; εἶδος) wie ἀκαταληψία und ἐποχή zurückzuführen – und noch weniger ihre Begrifflichkeit! –, denn man muss davon ausgehen, dass Kommunikation und Diskussion zwischen Griechen und Indern so gut wie unmöglich waren, nur mit Hilfe der Übersetzung durch Dritte, durch „people from borderline linguistic territories“<sup>57</sup>. So bleibt letztlich nur eine bestimmte Lebensweise („lifestyle“, „way of life“, „general attitude“) der Gymnosophisten, die – ohne grosse Worte – einen nachhaltigen Einfluss auf Pyrrhons Denken ausgeübt haben kann<sup>58</sup> und die griechische Philosophen dann in ihrer Terminologie als ἀταραξία oder ἀπάθεια bezeichnet haben.<sup>59</sup>

Das für Pyrrhon grundlegende Prinzip der Urteilsenthaltung (ἐποχή)<sup>60</sup> scheint mir nicht direkt und einseitig durch gymnosophistischen Einfluss erklärbar zu sein. Ich gehe davon aus, dass dieser zweite bei Diogenes Laertios genannte Begriff eher mit der zweiten Gruppe in Verbindung gesetzt werden sollte: mit den Μάγοι, die – sprachlich und sachlich – in die persische Welt verweisen. Dieser Spur ist in der Forschung so gut wie gar nicht nachgegangen worden.<sup>61</sup> Angesichts der enormen Vielschichtigkeit von μάγος in der griechischsprachigen Literatur<sup>62</sup> ist hier genau zu definieren, welches Verständnis ich in diesem Zusammenhang voraussetzen möchte. Es handelt sich um die Intellektuellen am persischen Königshof, die sich in das Erbe der sumerisch-babylonisch-assyrischen Weisheit Mesopotamiens hineingestellt hatten,<sup>63</sup> diese aber auch durch

<sup>55</sup> Vgl. Beckwith, Greek Buddha, XVI Anm. 1.

<sup>56</sup> Erst beim Alexander-Kriegszug sei er zum Philosophen geworden, nachdem er sich vorher als Maler und Dichter probiert hatte; Beckwith, Greek Buddha, 14–15 mit Anm. 52.

<sup>57</sup> Bett, Pyrrho, 177 („Pyrrho must have required at least two of these philosophically unsophisticated translators – Greek to Persian, and Persian to whatever Indian language the ‘naked wise men’ may have spoken“).

<sup>58</sup> Bett, Pyrrho, 178 („Pyrrho and the Indians“); Hankinson, Sceptics, 58–65 („Pyrrho and India“) u. 65–67 („The Pyrrhonian Way of Life“).

<sup>59</sup> Bett, Pyrrho, 170 u. 173–174.

<sup>60</sup> Harald Thorsrud geht methodologisch äusserst umsichtig vor, um aus dem zu Pyrrhon Überlieferten das zu ermitteln, was authentisch auf ihn zurückgehen könnte, und dazu rechnet er die ἐποχή, die er meines Erachtens zutreffend definiert als „suspension“ hinsichtlich von „evaluative judgements“: „First and foremost is his sceptical disposition, which inclines him away from arriving at any evaluative judgements“ (Thorsrud, Ancient Scepticism, 35).

<sup>61</sup> Nicht selten sind die Μάγοι statt in Persien in Indien situiert worden (vgl. z.B. Hankinson, Sceptics, 59: „contact with the Gymnosophists and Magi in India“), und man hat dann angenommen, es handele sich dabei um eine fehlerhafte Bezeichnung für Brahmanen, denn „il n’y avait pas de mages en Inde“ (Conche, Pyrrhon, 37 Anm. 3).

<sup>62</sup> Delling, μάγος, 360–363.

<sup>63</sup> Die vorpersischen Wurzeln der Μάγοι können hier nicht aufgearbeitet werden. So sieht z.B. Martin L. West in ihnen medische Elite-Gruppierungen, die auf die „Annexion“ des Meder-Reiches

einen neuen, zusätzlichen Akzent profiliert hatten. Durch welchen? Man liest von der „vielberufenen Toleranz“ im Perser-Reich:<sup>64</sup> die achämenidischen Herrscher haben ohne allen Zweifel eine neue Idee in die Führung eines Weltreiches eingeführt, der Begriff „Toleranz“ als solcher ist allerdings unzureichend und eher missverständlich.<sup>65</sup> Vielleicht ging es ursprünglich nur um ein „Dulden“ der grossen Fülle von ethnischen, kulturellen und religiösen Eigenarten in dem gewaltigen Weltreich „von Indien bis zur Donau, vom Jaxartes bis nach Ägypten“<sup>66</sup> – aber schon solches „Dulden“ hatte es nie vorher gegeben. Vermutlich aber war es nicht nur „Dulden“, sondern vielmehr respektvolles „Achten“<sup>67</sup>: partikularistische Lebens- und Denkweisen erhielten ihren anerkannten Platz (persisch: *gathu-*) in der einen, universalen Weltordnung (*arta-*).<sup>68</sup>

In der Perser-Zeit wandelte sich zutiefst das Bild von Menschheit: wahres, „richtiges“ Mensch-Sein war nicht mehr einseitig von der siegreichen und stärkeren (imperialen) Macht her definiert, sondern unter Berücksichtigung auch dessen konzipiert, was die verschiedensten Völker und Nationen – in zunehmend gleichberechtigter Weise – dazu beitragen konnten. Menschheit und Mensch-Sein wurden zu offeneren Grössen, zu Denkmöglichkeiten, bei denen die letztlich *offenen* Fragen deutlicher waren als alle abschliessenden, normierenden Antworten.

Dieses neu und anders akzentuierte Konzept von Menschheit und Welt musste die Intellektuellen herausfordern, sei es den „Weisen“ Qohelet als jüdischen Untertanen, sei es den „Philosophen“ Pyrrhon im Heer der griechischen Besieger. Unmittelbare Einflüsse und Denkipulse sind hier keinesfalls anzunehmen. Wenn ich trotzdem gewisse Analogien beim jüdischen Weisen und beim griechischen Skeptiker feststelle, so lässt sich dies eben nur über eine je für beide überaus starke Prägung durch eine bestimmte (dritte) Denkwelt erklären: über die der *Μάγιστροι*, der „Weisen“ am persischen Hof.

durch Cyrus (549 v.Chr.) sehr unterschiedlich reagiert hatten: diejenigen, die sich der persischen „Domination“ nicht unterwerfen noch assimilieren wollten, „emigrierten“ nach Indien und ins griechische Kleinasien, wo sie – insbesondere zwischen 550 und 480 v.Chr. – einen nachhaltigen Einfluss auf griechisches Denken und Philosophieren ausübten (vgl. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, bes. 240–242). – Auch dem „eigenen“ Erbe der Perser (Mazdaismus/Zoroastrismus) hier nachzugehen, würde den Rahmen dieses Beitrags völlig sprengen. Es sei nur daran erinnert, dass Ahura Mazda mit „Herr der *Weisheit*“ oder „der *weise* Herr“ übersetzt wird; den Konnotationen von „mazda“ (Weisheit, Verstehen, Einsicht usw.) müsste sorgfältig nachgegangen werden (etymologisch verwandt mit *μάλνω* [*μανθάνω*], *memini*, meinen usw.).

<sup>64</sup> Frei / Koch, *Reichsidee*, 205.

<sup>65</sup> Frei / Koch, *Reichsidee*, 140–141.

<sup>66</sup> Frei / Koch, *Reichsidee*, 137.

<sup>67</sup> Frei / Koch, *Reichsidee*, 314.

<sup>68</sup> Frei / Koch, *Reichsidee*, bes. 158.201.204 u. 308.



Wer *offen* denkt und *offen* ist, kommt zur „Zurückhaltung“ (*ἐποχή*).<sup>69</sup> Qohelet hat selbstverständlich und kompromisslos das kommuniziert, was er erkannt hat (ידע), aber an dem Punkt, wo es darum gehen sollte, eine abschliessende, zusammenfassende, definitive und sozusagen „totalisierende“ Antwort zu geben (Qoh 8,9: „Dies *alles* [כל], ich habe es gesehen [ראה: genau beobachtet, einem sorgfältigen Recherchieren unterzogen] und dann auch die *ganze* Realität, wie sie sich auf der Erde realisiert [כִּלְמַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם], intensiv durchdacht [נתן את־לְבִי: mein Herz/Denken darauf angesetzt]“<sup>70</sup>), verzichtet er kategorisch auf den Anspruch rationaler Erkenntnis (ידע), sondern führt seine Schüler (und Leser) in die Erfahrung der emotionalen und feiernden Begeisterung: „ich preise (שבחתי)...“ (8,15). Ist es statistischer Zufall, dass in der hebräischen Bibel dieses Verb שבח üblicherweise für das *Gotteslob* verwendet wird, während Qohelet nun pointiert die „Freude“ (שמחה) preisen will? Es wäre mit Sicherheit verfehlt, hier anzunehmen, Qohelet wolle in irgendeiner Form die „Freude“ ersatzweise an die Stelle Gottes setzen, doch von einer „Transzendierung“ darf man hier wohl schon sprechen: der tiefste (oder höchste) Sinn menschlichen Lebens kann *nicht* erkannt (ידע), sondern nur gefeiert (שבח) werden.

In dieser Art von Argumentieren und Schlussfolgern meine ich bei Qohelet etwas gefunden zu haben, was sich später mit der *ἐποχή* der Skeptiker berührt:<sup>71</sup> wenn es um die Frage des τέλος, des letzten Sinns für das menschliche Leben, geht, sind alle Antworten der Rationalität wie der Dogmatik als verfehlt zurückzuweisen und nur noch die einer überzeugten und engagierten Praxis zu akzeptieren.<sup>72</sup> Diese geschieht ganz bewusst und bescheiden „unter der Sonne“, d.h. in der strikten Beschränkung auf das, was menschlichem Sehen und Erkennen zugänglich ist. Was dagegen „über der Sonne“ (und *jenseits* der Zeit) ist, kann zwar vom Menschen gedacht werden, aber nie anders als *sub conditione scepticorum*: unter dem Vorbehalt der *ἐποχή*.

<sup>69</sup> Offenes Denken mit Zurückhaltung im Urteilen (und erst recht im Verurteilen!) darf keinesfalls mit Meinungslosigkeit gleichgesetzt werden, wie es beim Untertitel „Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen“ von Katja Maria Vogts Werk „Skepsis und Lebenspraxis“ (vgl. auch *ibid.*, 19: „Der Skeptiker hat keine Meinungen“) wie auch beim Untertitel „Vivre sans opinions“ von Stéphane Marchands Werk „Le scepticisme“ den Eindruck erwecken kann.

<sup>70</sup> Zum Verständnis und zur Übersetzung vgl. Rose, *Rien de nouveau*, 70–72.

<sup>71</sup> Rose, *Rien de nouveau*, 75–76 (ausführlicher in dem oben in Anm. 4 genannten unveröffentlichten Manuskript).

<sup>72</sup> Auch wenn es vielleicht wie eine Wiederholung wirkt, sei ausdrücklich betont, dass für Qohelet zu dieser „Praxis“ hinzugehört, das Leben dankbar und fröhlich zu feiern (שמח), denn die Fröhlichkeit ist gleichsam der Lorbeerkranz (לוי) für die Maloche im Menschenleben (Qoh 8,15b; zum Verständnis und zur Übersetzung vgl. Rose, *Rien de nouveau*, 73–74).



## LITERATURVERZEICHNIS

- Barnes, Jonathan, Diogenes Laertius IX 61–116. The Philosophy of Pyrrhonism, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.6, Berlin / New York 1992, 4241–4301.
- Beckwith, Christopher I., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton / Oxford 2015.
- Bett, Richard, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2000.
- Civil, Miguel, Sumerian Riddles. A Corpus, *Aula Orientalis* 5/1 (1987), 17–37.
- Conche, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris <sup>2</sup>1994.
- Delling, Gerhard, *μάγος, μαγεία, μαγεύω*, *ThWNT* 4 (1942), 360–363.
- Dorandi, Tiziano (Hg.), *Diogenes Laertius, Lives of eminent philosophers* (Cambridge Classical Texts and Commentaries 50), Cambridge 2013.
- Frei, Peter / Koch, Klaus, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg / Göttingen <sup>2</sup>1996.
- Gadd, Cyril John / Kramer, Samuel Noah, *Ur Excavations Texts [UET]. VI: Literary and Religious Texts; Second Part*, London 1966.
- Hankinson, Robert James, *The Sceptics (The Arguments of the Philosophers)*, London 2016.
- Krüger, Thomas, *Kohelet (Prediger) (BKAT 19 [Sonderband])*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- , *Le livre de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ*, *RThPh* 131 (1999), 135–162; wiederabgedruckt in: Martin Rose (Hg.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel XXI), Neuchâtel 1999, 47–74.
- Marchand, Stéphane, *Le scepticisme. Vivre sans opinions*, Paris 2018.
- Rose, Martin, *De la „crise de la sagesse“ à la „sagesse de la crise“*, *RThPh* 131 (1999), 115–134; wiederabgedruckt in: idem (Hg.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel XXI), Neuchâtel 1999, 27–46.
- , Hans Heinrich Schmid (1937–2014). *Lebenszusammenhänge: Alter Orient und moderne Schweiz*, in: Angela Berlis / Stephan Leimgruber / Martin Sallmann (Hg.), *Aufbruch und Widerspruch. Schweizer Theologinnen und Theologen im 20. und 21. Jahrhundert*, Zürich 2019, 44–60.
- , *Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament*, in: Albert de Pury / Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi (Hg.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Mo-BiG34), Genève 1996, 445–476.
- , *Qohélet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für universitas*, in: idem / Matthias Krieg (Hg.), *Universitas in theologia – theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag*, Zürich 1997, 177–199.

- , Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson (OBO 168), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999.
- Schaeder, Hans Heinrich, *Esra der Schreiber* (BHTh 5), Tübingen 1930.
- Schmid, Hans Heinrich, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101), Berlin 1966.
- Sjöberg, Åke Waldemar, *The Sumerian dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania II (B)*, Philadelphia 1984.
- Thorsrud, Harald, *Ancient Scepticism*, Stocksfield 2009.
- Van Dijk, Johannes Jacobus A., *La Sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux*, Leiden 1953.
- Vogt, Katja Maria, *Skepsis und Lebenspraxis. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen*, Freiburg <sup>2</sup>2015.
- Warren, James, *Precursors of Pyrrhonism. Diog. Laert. 9.67–73*, in: Katja Maria Vogt (Hg.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius. Introduction, Text, Translation, Commentary and Interpretative Essays* (SAPERE XXV), Tübingen 2015, 105–121.
- West, Martin L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

## THE NAME QOHELET AND THE LANGUAGE OF THE AUTHOR

Edward L. GREENSTEIN

The name of the Hebrew savant Qohelet (קֹהֵלֶת) has long puzzled interpreters.<sup>1</sup> For the purposes of this study it is important to bear in mind that Qohelet is a character (whether historical or fictitious) who is presented by a narrator.<sup>2</sup> The character Qohelet, whatever else readers may understand him to be, is a popular philosopher<sup>3</sup> who is identified as a “sage” (סָפֵר) in the epilogue of the book (12:9).<sup>4</sup> Qohelet is not the book’s author.<sup>5</sup> The author of the book as we know it is technically distinct from the narrator, but he is the one responsible for the language of the narrator and of the speaker, Qohelet.<sup>6</sup> In the present study I shall analyze and interpret the name Qohelet and draw out from that analysis some conclusions about the author and his language.

The name Qohelet (1:1, 2, 12; 7:27; 12:8, 9, 10), as is widely known, is not a proper name but rather an epithet of some kind.<sup>7</sup> It appears to be the form of the Qal feminine singular participle of the stem קהל, which as a noun (מְקַהֵל, מְקַהֵלָה, מְקַהֵלָה) indicates an “assembly (of people),” in the Hif’il means “to

<sup>1</sup> E.g., Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, 195: the name “is an ancient puzzle”; Gordis, *Koheleth*, 76: the name is “enigmatic”; Kugel, *Ecclesiastes*, 258: “the name...is something of a mystery.” I am pleased to present this study in homage to a wonderful scholar and colleague, Thomas Krüger.

<sup>2</sup> See, e.g., Fox, *Time to Tear Down*, 160.

<sup>3</sup> See, e.g., Bickerman, *Koheleth*; Fisch, *Know Wisdom*, 101 *et passim*; Schoors, *Preacher* 2:499.

<sup>4</sup> E.g., Bickerman, *Koheleth*, 143; Krüger, *Qoheleth*, 40; cf. Gordis, *Koheleth*, 76–77; Young, *Diversity* 155–156; Seow, *Ecclesiastes*, 37.

<sup>5</sup> See, e.g., Murphy, *Sage in Ecclesiastes*, 264.

<sup>6</sup> It is not pertinent to the present study to decide how much of the narrator’s introductions and the epilogue belong to the author and how much to later tradents, who may have altered the language in order to firm up the identification of Qohelet with King Solomon. I tend to agree with those who argue that, had the author wanted to identify Qohelet with Solomon, he would have called him by his name; e.g., Fox, *Time to Tear Down*, 159–160; Barbour, *Story*, 24. Very little in the book supports the characterization of Qohelet as a king (מֶלֶךְ). I am inclined to adopt Ginsberg’s view, that in an earlier version of the text מֶלֶךְ denoted not a king but a land owner, cognate with Arabic *mālik* (see, e.g., Wehr, *Arabic-English Dictionary*, 921–923); see Ginsberg, *Studies in Koheleth*, 12–15. One may also take מֶלֶךְ as a cognate of Aramaic מְלוּךְ, “counselor”; e.g., Albright, *Canaanite-Phoenician Sources*, 15 n. 2. For example, Hebrew יוֹעֵץ (2 Sam 15:12) is rendered in the Targum by מְלוּכָא. Both of these characterizations are more apt than “king.” For a concise discussion of the general literary growth of the book, see, e.g., Gerstenberger, *Qoheleth in the Writings*, esp. 251–252.

<sup>7</sup> For a fairly comprehensive survey of the name/epithet and its interpretations, see Schoors, *Preacher* 2: 432–439.

assemble (people),” and in the Nif'al conveys the “assembling (of people).”<sup>8</sup> That it is not a proper name is shown by the fact that in two places it is preceded by the definite article *ha(C)*. In 12:8, as elsewhere, the epithet is treated as masculine, as it takes a masculine verb: אָמַר הַקּוֹהֵלֶת, “the Qohelet he-said.” In light of this, nearly all moderns redivide the words in 7:27 and read instead of MT’s anomalous אָמְרָה קְהֵלֶת “Qohelet she-said” – אָמַר הַקּוֹהֵלֶת, “the Qohelet he-said.”<sup>9</sup> Accordingly, the form קְהֵלֶת is not a proper name but an appellative.

The notion that the form קְהֵלֶת is a regular Qal participle in Hebrew is implausible. As is widely noted, the Qal of the stem קהל is not at all productive in Biblical Hebrew. Some, who treat the problematic form as though it were not irregular, propose that the Qal must denote someone who belongs to a קְהָל, as the Greek *ekklēsiastēs* suggests – a “member of the assembly.”<sup>10</sup> Some extrapolate from this sense yet another unattested one: “the speaker of the assembly.”<sup>11</sup> In order to support this interpretation, appeal has been made to Syriac *QHL* in the Pə'al conjugation, which is said to denote the intransitive, “to assemble” (which would be semantically parallel to Hebrew קהל in the Nif'al).<sup>12</sup> However, even in Syriac the transitive Pə'al of *QHL* is used restrictively, the Pa'el and Af'el serving primarily for the sense of “assembling (others).”<sup>13</sup> Moreover, in the Peshitta the verb stem that generally translates Hebrew קהל in the Nif'al is not *QHL* but rather *KNŠ* (in the Ethpə'al) – an important fact to which I will return below.<sup>14</sup>

Some scholars point to the Arabic phenomenon of masculine individuals taking what appears to be the form of feminine singular participles, e.g., *bākirat* “an examiner,” *ḥālifat*, “a caliph.”<sup>15</sup> However, not only is this phenomenon unique to Arabic,<sup>16</sup> the seemingly feminine suffix is attached not only to

<sup>8</sup> For the forms and references, see BDB, 874–875. All translations are my own unless otherwise indicated.

<sup>9</sup> See, e.g., Goldman, Commentary on Qoheleth, 64\*–65\*, following the Greek. So, e.g., Gordis, Koheleth, 139.284; Crenshaw, Ecclesiastes (Qoheleth), 499; Seow, Ecclesiastes, 264; Fox, Time to Tear Down, 269; Schoors, Preacher 2:432. Krüger (Qoheleth, 148–149) suggests here a literary play on gender. A feminine interpretation is imaginatively suggested by Saadia Gaon, Qohelet, 2: Just as a woman nurtures the child she bears, so did Solomon nurture his people with the wisdom with which he was endowed.

<sup>10</sup> E.g., Seow, Ecclesiastes, 3.95; Fox, Ecclesiastes, ix–x, 3; cf. Krüger, Qoheleth, 41.

<sup>11</sup> See, e.g., Schoors, Ecclesiastes, 1.32–34.

<sup>12</sup> So, e.g., Seow, Ecclesiastes, 97; Fox, Time to Tear Down, 160–161; cf. Ginsberg, Studies in Koheleth, 33.

<sup>13</sup> Payne Smith, Compendious Syriac Dictionary, 491.

<sup>14</sup> See, e.g., at Exod 32:1; Num 16:3; Josh 18:1.

<sup>15</sup> Cf., e.g., Gordis, Koheleth, 204; Schoors, Preacher 2:437–438.

<sup>16</sup> Ginsberg, Qohelet, 34. The use of the feminine *mmlkt* / ממלכה, “ruler, king, prince” in Phoenician and Biblical Hebrew is not a verbal form but a noun with the basic meaning of “king-

Arabic substantives in the participial form, but in other forms as well (such as *qattāl*); e.g., ‘*allāmat*, “a savant,” *rahḥālat*, “a great traveler.”<sup>17</sup> These forms indicate (in the parlance of Arab grammarians) an intensification of an ordinary adjectival noun.<sup>18</sup> Accordingly, we are dealing here with neither a participle nor a feminine suffix per se, as in the name Qohelet;<sup>19</sup> and, in any event, the Qal of קהל is not otherwise attested in Hebrew.

Many scholars, and I among them, regard the form of the name Qohelet as having the morphology of some professional designations of men in Persian period Hebrew.<sup>20</sup> The known examples are: ספֿרֿת, “scribe” (Ezra 2:53; Neh 7:57), and פֿכֿרֿת, “binder (of gazelles)” (Ezra 2:57; Neh 7:59). By analogy, קהֿלֿת would denote “the assembler (of people).” The problem with this analysis is, as said, the fact that קהל does not function in the Qal conjugation in Biblical Hebrew (ספר is well-attested as a verb in the Qal; פכר occurs only in this form).

Although the morphology of these three nominals is routinely treated alone, there is another form in Persian period Hebrew that should be compared. In Neh 6:14 we encounter a reference to a man (Noadiah; see also Ezra 8:33) as הַנְּבִיאָה, a feminized form of הַנְּבִיא, “the prophet.” As Marcus has indicated, in the wake of Ginsberg, this peculiar form can best be explained by assuming a mistake in Hebrew translation by an Aramaic speaker.<sup>21</sup> The author of Nehemiah, whether he was writing in Hebrew or translating from Aramaic, formed the definite form of נְבִיא twice – by adding the Hebrew prepositioned article and the Aramaic postpositioned suffix. The same explanation of the mistaken form הַנְּבִיאָה – interference from Aramaic – serves to explain the form of the professional designations, including the appellative קהֿלֿת.

In Aramaic, as is well known, there is no definite article; rather, determination is signified by the suffix *-ā*, written הֶ- or אֶ-. Accordingly, the definite Hebrew noun הַסּוֹפֵר (e.g., Neh 12:26, 36), describing Ezra “the scribe,” corresponds in Aramaic to סִפְרָא (e.g., Ezra 4:8, 9), describing Shimshai “the scribe.” The morphology *qātālā*, however, also matches the feminine singular participle in Aramaic, e.g., אֲכַלָּה, “she consumes” (Dan 7:7, 19); יִכְלָה, “she

ship/kingdom,” extended metonymically to refer to the person who governs. See, e.g., Tomback, *Comparative Semitic Lexicon*, 184; HALOT 1, 595b.

<sup>17</sup> Examples from Cowan, *Modern Literary Arabic*, 13.

<sup>18</sup> See Wright, *Grammar of the Arabic Language*, Part I, 139 (§233 remark c).

<sup>19</sup> Wright (loc. cit.) does compare the form of the name קהֿלֿת in enumerating his many Arabic examples.

<sup>20</sup> E.g., Kahana, *Qohelet*, 151; Ginsberg, *Qohelet*, 34; Gordis, *Koheleth*, 204; Seow, *Ecclesiastes*, 20; Fox, *Time to Tear Down*, 160; Schoors, *Preacher 2:437–438*; Barbour, *Story*, 25.

<sup>21</sup> Marcus, *Book of Nehemiah*, 107–108; Ginsberg, *Studies in Koheleth*, 31–33; idem, *Qohelet*, 36.

overcomes” (Dan 7:21); כְּתִבָּהּ, “she writes” (Dan 5:5); רָפְטָהּ, “she stamps down” (Dan 7:7, 19). Consequently, the professional designation expressed in Aramaic in the form masculine singular participle + *ā* (e.g., סַפְרָא, “the scribe”; see above), which should have been rendered in Persian period Hebrew as *ha(C)* + masculine singular participle (e.g., הַסּוֹפֵר, “the scribe”; see above), was mistakenly converted, mechanically, into the feminine singular participle: סַפְרָת, “scribe” (see above). This erroneous conversion, analogous to that of the anomalous form הַנְּבִיאָה designating a male prophet (see above), explains the development in Persian period Hebrew of the morphology *qōtelet* to designate professions. By this application the name קְהֵלֶת was derived.

The only problem is that, as said, the reference is almost certainly to an “assembler,” a “convoker,”<sup>22</sup> assuming that such a usage could have been made of the stem קהל in the Qal conjugation. The well-attested use of the Hif'il conjugation of קהל always refers to the assembling of people (see above).<sup>23</sup> The unique use of קהל in the Qal can be explained, adopting similar assumptions to those that enabled us to explain the morphology of the name, or epithet, Qohelet.

The influence of contemporary Aramaic on the author of Qohelet is commonly acknowledged and discussed.<sup>24</sup> The author's unique use of the Hebrew stem קהל in the Qal conjugation is most easily explained by interference of the semantically corresponding Aramaic verb כנש, which functions in the equivalent Pə'al conjugation.<sup>25</sup> This Aramaic verb entered Hebrew in the Persian period in the form כָּנַס, in the Qal conjugation. It denotes “to collect, assemble” and functions as such in the book of Qohelet with regard to the “accumulation” of wealth (2:8) and to the “gathering” of stones (3:5). Accordingly, the author of Qohelet was thinking in (presumably, his native) Aramaic when he made erroneous use of the Qal of Hebrew קהל by analogy to Aramaic כנש to describe his protagonist, an “assembler, convener” of people, whom he could harangue with his wisdom.

Similar interference of Aramaic in Qohelet is displayed in the author's inconsistent use of the definite article *ha(C)*,<sup>26</sup> which does not exist in Aramaic;

<sup>22</sup> E.g., Ginsberg, *Studies in Koheleth*, 31; Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, 192; Bickerman, *Koheleth*, 143–145; Longman, *Determining the Historical Context*, 90.

<sup>23</sup> See further Barbour, *Story*, 26.

<sup>24</sup> See esp. Whitley, *Koheleth, passim*; Schoors, *Preacher 1:passim*; idem, *Preacher 2:passim*. Selected additional studies: Ginsberg, *Qohelet*, 16–39; Hurvitz, *Language of Qoheleth, passim*; Seow, *Social World, passim*; Samet, *Linguistic Dating, passim*.

<sup>25</sup> So Ginsberg, *Studies in Koheleth*, 33. See Hoftijzer / Jongeling, *Dictionary* 1:520.

<sup>26</sup> E.g., Gordis, *Koheleth*, 60; Ginsberg, *Qohelet*, 34.36; Schoors, *Preacher 1:221–222*; Young, *Diversity*, 150; Mroczek, “Aramaisms”, 355.

as is well known, and as shown above, Aramaic employs a postpositional  $\bar{a}$  for this function.

Another, less acknowledged, interference of Aramaic in the author's Hebrew is his difficulty in employing the Nif'al conjugation. As is well-known, there is no Nif'al in Aramaic; the Etp'al is the corresponding Aramaic conjugation. For this reason the author of Qohelet stumbles in his use of Nif'al.<sup>27</sup> In at least two widely noted instances, the author employs a Qal verb instead of an expected Nif'al form. In 1:15 Qohelet laments the fact that what he observes in the world around him is "a twisted thing that cannot be straightened and a lacking that cannot be made up":  $\text{מְעַנָּה לֹא־יֻכַל לְתַקֵּן; וְחֶסְרוֹן לֹא־יֻכַל לְהַמְנוֹת}$ . The verb  $\text{לְתַקֵּן}$  clearly has a passive sense in this verse; compare the parallel in 7:13, where the active sense is conveyed by the Pi'el of this stem:  $\text{כִּי מִי יֻכַל לְתַקֵּן אֵת אֲשֶׁר עָוְתוֹ}$ , "for who can straighten that which he [the Deity] has twisted." Moreover, in the subsequent clause (in 1:15), the infinitive ( $\text{לְהַמְנוֹת}$ ) is expressed (correctly) in the Nif'al.<sup>28</sup> The ancient versions render the verb  $\text{לְתַקֵּן}$  passively,<sup>29</sup> and some moderns emend the form to the assumed Nif'al form  $\text{לְהַתְקִין}$ .<sup>30</sup> Others interpret the form passively, but contend or assume that the active form can convey the sense of the passive.<sup>31</sup> Even if this were possible, it is highly improbable, in view of the next example of the author's failure to cope with the Nif'al.

It is obvious to most interpreters that in 3:2 the sense of the Qal form  $\text{לְלֶדֶת}$ , "to give birth," must be passive, as though it were formulated in the Nif'al:  $\text{לְהֵיגֵד}$ , "to be given birth, i.e., to be born." The activity to which it is opposed is, after all, "to die":  $\text{לָמוּת}$  (expressed regularly in the Qal). Nevertheless, few interpreters emend the form  $\text{לְלֶדֶת}$  to its Nif'al counterpart, simply maintaining that the Qal can somehow convey this sense.<sup>32</sup> No one adduces any other usage

<sup>27</sup> For the somewhat peculiar uses of Nif'al in Qohelet, see Cook, *Verb*, 328–329.

<sup>28</sup> Similarly, the definite article is sometimes used correctly and sometimes incorrectly in Qohelet; e.g., it is mistaken in the form  $\text{וְהַמְדֵינֹת}$ , "and the provinces," in 2:8; and it is missing in the form  $\text{נִרְדָּף}$ , "the pursued" (following the *nota accusativi*) in 3:15. Cf., e.g., Gordis, *Koheleth*, 60; Young, *Diversity*, 150.

<sup>29</sup> See, e.g., BHK; BHS; BH Quinta: Megilloth, 26; cf. also Kahana, *Qohelet*, 157.

<sup>30</sup> E.g., Kahana, *Qohelet*, 157; Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, 213. Seow (*Ecclesiastes*, 122) emends to a Pu'al form, because the active verb is attested in the Pi'el. This stringency is unnecessary because in many cases the Nif'al functions as the passive of the Pi'el; e.g., active  $\text{כָּבַד}$ , "treated with respect," נִכְבַּד, "was treated with respect."

<sup>31</sup> E.g., R. Abraham Ibn Ezra in Cohen, *Haketer. Five Scrolls*, 130–131; Ehrlich, *Randglossen* 7, 58; Ginsberg, *Qohelet*, 64; Gordis, *Koheleth*, 211; Krüger, *Qoheleth*, 57; Schoors, *Ecclesiastes*, 119; Goldman, *Megilloth*, 67\*.

<sup>32</sup> E.g., Ginsburg, *Koheleth*, 304; Ehrlich, *Randglossen* 7, 58.64; Ginsberg, *Qohelet*, 73; Gordis, *Koheleth*, 211; Schoors, *Ecclesiastes*, 119. Seow (*Ecclesiastes*, 160) and Krüger (*Qoheleth*, 75) accept the received text and contend that the Qal is properly used to convey "giving birth" rather than being born, in spite of the sense that is expected.

of the rather widespread verb יָלַד in the Qal in which a passive sense is understood. Accordingly, applying Occam's razor, we would do best to conclude that the author again, as in 1:15, had trouble constructing a Nif'al verb form, *again in the infinitive*, because he was not at home with it in his native tongue.

In conclusion, the Hebrew of Qohelet exhibits numerous awkward expressions under the influence of Aramaic.<sup>33</sup> The author's native Aramaic appears repeatedly to interfere with his Hebrew. As he wrote in Hebrew, he was thinking in Aramaic. The examples of such interference we have cited, such as his erratic use of the definite article and his difficulty in formulating the Nif'al infinitive, in at least two places, dovetail with his mistaken use of the Qal of the stem קָהַל, through a similar interference of the more or less synonymous Aramaic verb כּוּנַשׁ (> Hebrew כּוּנַס), which conveys the desired sense of "convening" in the Qal conjugation. When the morphology of professional designations *qōtelet* – which results from a similar process of interference – is applied to the stem קָהַל, it produces the unique and anomalous form of the appellative קִהְלֵת.

#### BIBLIOGRAPHY

- Albright, William F., Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, in: Martin Noth / David Winton Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VT.S 3), Leiden 1955, 1–15.
- Barbour [Grillo], Jennie, *The Story of Israel in the Book of Qohelet. Ecclesiastes as Cultural Memory* (Oxford Theology and Religion Monographs), Oxford 2012.
- BDB see: Brown / Driver / Briggs.
- Bickerman, Elias, *Koheleth*, in: idem, *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967, 139–167.
- Brown, Francis / Driver, Samuel R. / Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907.
- Cohen, Menachem (ed.), *Mikra'ot Gedolot "Haketer"*. *The Five Scrolls*, Israel 2012. (Hebrew)
- Cook, John A., *The Verb in Qohelet*, in: Mark J. Boda / Tremper Longman III / Christian G. Rata (eds.), *The Words of the Wise Are like Goats. Engaging Qohelet in the 21<sup>st</sup> Century*, Winona Lake 2013, 309–342.
- Cowan, David, *An Introduction to Modern Literary Arabic*, Cambridge 1968.

<sup>33</sup> See the many examples in the studies cited in n. 24 above and elsewhere.



- Crenshaw, James L., Ecclesiastes (Qoheleth), in: idem, *Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon 1995, 499–519.
- Ehrlich, Arnold B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 7 vols., Leipzig 1908–1918 (reprint, Hildesheim 1968).
- Fisch, Menachem, *To Know Wisdom. Science, Rationality, and Torah-Study*, Jerusalem / Tel-Aviv 1994. (Hebrew)
- Fox, Michael V., *A Time to Tear Down and A Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids / Cambridge 1999.
- , *Ecclesiastes (JPS)*, Philadelphia 2004.
- Gerstenberger, Erhard S., Qoheleth in the Writings, in: Donn F. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible*, Oxford / New York 2019, 245–260.
- Ginsberg, H. Louis, *Qohelet (New Commentary to the Tanakh)*, Tel-Aviv / Jerusalem 1961. (Hebrew)
- , *Studies in Koheleth (TSJTS 17)*, New York 1950.
- Ginsburg, Christian D., *Coheleth. Commonly Called the Book of Ecclesiastes: Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical*, London 1861 (reprint New York 1970).
- Goldman, Yohanan A. P., *Commentary on Qoheleth*, in: Deutsche Bibelgesellschaft (ed.), *General Introduction and Megilloth (BHQ 18)*, edited by idem et al., Stuttgart 2004, 64\*–112\*.
- Gordis, Robert, *Koheleth—The Man and His World. A Study of Ecclesiastes*, 3rd ed., New York 1968.
- HALOT see: Koehler / Baumgartner.
- Hoftijzer, Jacob / Jongeling, Karel (eds.), *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 vols. (HdO 21), Leiden / New York / Köln 1995.
- Hurvitz, Avi, *The Language of Qoheleth and Its Historical Setting within Biblical Hebrew*, in: Angelika Berlejung / Pierre Van Hecke (eds.), *The Language of Qohelet in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of His Seventieth Birthday (OLA 164)*, Leuven / Paris / Dudley 2007, 23–34.
- Kahana, Avraham, *Qohelet*, in: idem (ed.), *The Five Megillot (Tanakh with Scientific Commentary)*, Tel-Aviv 1931. (Hebrew)
- Koehler, Ludwig / Baumgartner, Walter, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, translated and edited by Mervyn E. J. Richardson, Leiden / Boston / Köln, 2001.
- Krüger, Thomas, *Qoheleth. A Commentary on the Book of Qoheleth*, translated by O. C. Dean Jr. (Hermeneia), Minneapolis 2004.
- Kugel, James L., *Ecclesiastes*, in: Paul J. Achtemeier (ed.), *The HarperCollins Bible Dictionary*, rev. ed., San Francisco 1996, 258–260.
- Longman, Tremper III, *Determining the Historical Context of Ecclesiastes*, in: Mark J. Boda / idem / Christian G. Rata (eds.), *The Words of the Wise Are like Goads. Engaging Qohelet in the 21<sup>st</sup> Century*, Winona Lake 2013, 89–102.
- Marcus, David, *Is the Book of Nehemiah a Translation from Aramaic?*, in: Meir Lubetski / Claire Gottlieb / Sharon Keller (eds.), *Boundaries of the Ancient*

- Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon (JSOTS 272), Sheffield 1998, 103–110.
- Mroczek, Eva, “Aramaisms” in Qohelet: Methodological Problems in Identification and Interpretation, in: Mark J. Boda / Tremper Longman III / Christian G. Rata (eds.), *The Words of the Wise Are like Goads. Engaging Qohelet in the 21<sup>st</sup> Century*, Winona Lake 2013, 343–363.
- Murphy, Roland E., *The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage*, in: John G. Gammie / Leo G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 263–271.
- Payne Smith, Robert, *A Compendious Syriac Dictionary*, edited by Jessie Payne Smith, Oxford 1903.
- Saadia Gaon, *Qohelet with the Commentary of our Rabbi Saadia Gaon*, edited by David Fraenkel, Sziget 1903. (Hebrew)
- Samet, Nili, *Linguistic Dating of the Book of Qohelet. A New Angle*, VT online (2021), 1–18, <https://brill-com.uaccess.univie.ac.at/view/journals/vt/aop/article-10.1163-15685330-00001107/article-10.1163-15685330-00001107.xml>.
- Schoors, Anton, *Ecclesiastes (HCOT)*, Leuven / Paris / Walpole 2013.
- , *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. Part 1: Grammatical Features (OLA 41)*, Leuven 1992.
- , *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. Part 2: Vocabulary (OLA 143)*, Leuven / Paris / Dudley 2004.
- Scott, Robert B. Y., *Proverbs. Ecclesiastes (AB 18)*, Garden City 1965.
- Seow, Choon-Leong, *Ecclesiastes (AB 18c)*, New York 1997.
- , *The Social World of Ecclesiastes*, in: Leo G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World (FRLANT 219)*, Göttingen 2008, 189–217.
- Tomback, Richard S., *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages (SBLDS 32)*, Missoula 1978.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Literary Arabic*, edited by J. Milton Cowan, 3rd ed., Ithaca 1976.
- Whitley, Charles F., *Koheleth. His Language and Thought (BZAW 148)*, Berlin 1979.
- Wright, William, *A Grammar of the Arabic Language*, edited by William Robertson Smith / Michael Jan de Goeje, 3rd ed., Cambridge 1971.
- Young, Ian, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew (FAT 5)*, Tübingen 1993.

## THE LEGAL CONTESTS IN THE ARAMAIC AND GREEK VERSIONS OF DAN 2–7\*

Peter ALTMANN

The terminology, importance, and purview of divine law, Mosaic law, and imperial law were all in flux in Persian and Hellenistic period Judean communities.<sup>1</sup> To what extent were they equivalents, synonyms, or competitors? The uses of terms associated with the legal sphere in the Greek and Aramaic versions of Dan 2–7 highlight a fraught debate around the associations of such language in the fourth to second centuries BCE when the composition and translation of these texts took place.<sup>2</sup> Tracing the usage of דת, νόμος, δόγμα, δρισμός, and closely related terms brings central concerns within early Judean communities to the surface, especially related to life in the diaspora or more generally under the control of a foreign empire.

Given the overlap in meaning on display in Ezra 7 between דת (vv. 12, 14, 21, 25, 26) and תורה (vv. 6, 10), one might expect a similar situation for the use of the term דת in the Aramaic portions of the book of Daniel.<sup>3</sup> *Torah* in fact appears several times in the compositionally-late Hebrew chapter of Dan 9 (vv. 10, 11 [twice], 13).<sup>4</sup> However, the situation in the Aramaic chapters of Dan 2;

\* It is my honor to contribute to this volume: I am grateful for the happy memories of Thomas Krüger's insightful, honest, and pithy thoughts on most everything I got to talk about with him – whether academic questions or those of a more personal nature. His humble presence serves as a model in many ways! This essay has been written as part of the European Research Council project “How God Became a Lawgiver: The Place of the Torah in Ancient Near Eastern Legal History.” This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme grant agreement No 833222.

<sup>1</sup> I am using the term “Judean” broadly to include those who identify with practices related to Yhwh worship or Hebrew language following Mason, *Jews*, 457–512. The debate on the correct terms – “Judean” and/or “Jew” – is quite extensive. See also, e.g., Collins, *Invention*, 1–19; Cohen, *Beginnings of Jewishness*, 104–105.

<sup>2</sup> I will use “TH” as an abbreviation for the Greek “Theodotian” version and “OG” for the earlier Old Greek. For an overview of the significant differences between the MT and TH versions, on the one hand, and the OG on the other in Daniel, see Settembrini, *Daniel*, 585–597.

<sup>3</sup> Note, similarly, Kratz, *Translatio imperii*, 226–228. On the meaning of *dat*\* and its adoption and adaptation into Akkadian, Aramaic, and Hebrew, see Briant, *From Cyrus to Alexander*, 510–511; Schmitt, *DĀTA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/data>; Ahn, “Toleranz” und Reglement, 205.

<sup>4</sup> TH of Daniel always renders the term with a form of νόμος, while OG diverges in v. 13 with διαθήκη Μωσῆ. Furthermore, 9:12 mentions the דברי/דברו that he (God) spoke. Each of these cases refers, though rather loosely and with some opacity, to material associated with Moses and the prophets. Twice (vv. 11, 13) the phrase used is בתורת משה, which likely explicitly refers to pentateuchal material. The mention of עבדיו הנביאים אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים “in his Torah,

6; 7 for the term  $\eta\eta$  proves quite different. For starters,  $\eta\eta$  is never explicitly connected to the Sinai narrative, and its use in the Aramaic text only twice relates it with the Judean deity (6:6; possibly 7:25). This paper investigates the significance of these uses of the Aramaic term  $\eta\eta$ , appearing in Dan 2:9, 13, 15; 6:6, 9, 13, 16; and 7:25, in their contexts and in comparison to the Greek texts. The discussion reveals a development within the Daniel tradition of the growing importance of legal language as an arena of conflict for Judeans under foreign rule. Confrontation between imperial and divine laws develops in the versions of Daniel in chs. 2, 6, and 7. After the introduction to the theme in MT ch. 2 it crescendos in the reference to the “law of the Medes and Persians which does not change ( $\text{אֲדָמָה}$ )” (6:9, 13; also v. 16 with somewhat different phraseology), which only appears in the MT Aramaic text in this fashion.<sup>5</sup> The pinnacle of this trajectory appears in the attempt by a king to change “the seasons and the law” in 7:25. Only the blatant attempt by a foreign ruler to change God’s law necessarily resulted in direct conflict between the Judeans and their deity on the one hand and the foreign overlord on the other, serving to advocate for rejection of foreign rule and expectation for authority to pass to the “holy ones” (Dan 7:27).<sup>6</sup> Nonetheless, these relationships became fraught far earlier.

## 1. GENERAL CONTEXT

While the Hebrew and Aramaic book of Daniel is generally understood to have been completed between 167–164 BCE, the court contests and the Aramaic tales of chs. 2–6 are set in foreign courts in the sixth and fifth centuries. The socio-historical location of these Daniel traditions remains rather opaque, though especially Dan 4–6 likely consist of an earlier, independently circulating writing.<sup>7</sup> Their origin remains contested, though the (redactional) doxological material from the corpus of chs. 2–6 likely indicates that they made their way into a temple-focused setting during the Hellenistic period. However, this

which he set before us through his servants, the prophets” broadens the scope and makes its limits less defined. In any case, all these references subsume Torah under the relationship of “Israel” with its deity in a manner quite unsurprising for early Judeans.

<sup>5</sup> A similar discrepancy between texts appears in the versions of Esther: see my forthcoming “The Unjust Rigidity of ‘Persian’ Law. Critiques of Imperial Law and the Triumph of Divine Judean Law in the Textual Traditions of Esther.”

<sup>6</sup> In 1 Macc 1–2 the desecration of the law also serves as the rallying cry to rise up against the Seleucids as I will address below.

<sup>7</sup> Cf. Collins, Daniel, 7 and esp. 37. It likely reflects the OG version more closely than the current Aramaic one as concluded by Albertz, Gott, 156; Wills, Jew, 145–151.

likely still precedes their combination with the apocalyptic material at least in chs. 8–12.<sup>8</sup>

Within this setting, Daniel's court tales attempt to provide examples for navigating life under foreign domination, specifically in a foreign court.<sup>9</sup> And, it is important to note that just as in the book of Esther, on the surface, these chapters' view of the hegemonic empire is not openly critical (except in Dan 5). Unlike the MT version of Esther, however, God openly operates as the primary agent to deliver Daniel and his friends (Dan 3; 6). In further contrast to Esther and Mordecai, who must step into the void of explicit imperial support,<sup>10</sup> Daniel notably waits for divine insight and action.

In fact, Daniel's case might be taken as something of a critique of Esther's conclusion concerning the appropriate response of the Judean ethnic minority encountering problems in relation to royal law (or at least royal decrees), which a number of Akkadian texts from the Persian and Seleucid eras refer to as *dātu ša šarri*.<sup>11</sup> Esther and Mordecai's positions of power afford deliverance and success for subjugated Judeans. In Daniel's case, however, even considerable proximity to imperial power does not guarantee protection for Judeans in foreign kingdoms. Direct divine action must intercede to demonstrate that imperial authority and law remain subject to divine authority and law.

## 2. DAN 2: THE RASH ROYAL נַת OF DEATH AND DIVINE REPRIEVE

The textual differences between the versions of Dan 2 remain less drastic than for Dan 4–6, which will comprise the bulk of my discussion. With regard to the legal sphere, the texts seem to work with a similar outlook and *Vorlage*, and legal language appears in 2:9, 13, and 15. However, only v. 9 likely comes from the earliest form of the text, given that v. 24 follows seamlessly after v. 12. In addition, vv. 13–23 introduce several repetitions into the text, such as Arioch's introduction of Daniel to King Nebuchadnezzar in v. 25.<sup>12</sup> Thus, the focus on the legal sphere grows compositionally within the textual tradition. The insertion of those verses – especially Daniel's comment on the decree as *מהחצפת*, “peremptory, rash” (OG *πιναρῶς*; TH *ἀναιδής*) in v. 15 lays the foundation to the problem with foreign imperial law on which subsequent chapters then build.

<sup>8</sup> Cf. Collins, Daniel, 48.

<sup>9</sup> Cf. Humphreys, Life-Style, 211–223.

<sup>10</sup> This contrast is noted by, among others, Clines, Esther Scroll, 19.

<sup>11</sup> See Démare-Lafont, *dātu ša šarri*, 13–26; Kleber / Hackl, *dātu ša šarri*, 49–75.

<sup>12</sup> For details see Koch, Daniel 1–4, 114.

In the Aramaic version of Dan 2, דַּת concerns Nebuchadnezzar's *royal* decree calling for the execution of advisors unable to tell Nebuchadnezzar the content of his dream.<sup>13</sup> The king issues a decree of capital punishment in v. 9, and it begins to be carried out in v. 13. Daniel then inquires about the details of the decree in v. 15: In terms of significance, one can call it a דַּת of death – NRSV fittingly translates it in v. 9 as “verdict.” Given the extent of the king's power to issue even such a humanly impossible command to tell him the content of his dream, the text reports the Chaldeans' conclusion that the only way to avoid death is through divine (Gk: angelic) intervention, but deities do not dwell with flesh (v. 11). In this setting, the superiority of Daniel's god is on display through the revelation of the king's dream by the deity. While remaining somewhat implicit in the unfolding of the narrative action itself, the redactional element including Daniel's prayer states the underlying theme of the chapter in vv. 20–21: “May the name of God be blessed from age to age, [...] For he changes times and seasons (מהשנא עדניא וזמניא), removing (מהעדה) kings and establishing kings [...]” While the term דַּת does not appear here, the constellation of “times,” “seasons,” and the two verbs for change/alter are closely linked with the legal motif elsewhere in the book (e.g., 6:9, 13, 16; 7:25).<sup>14</sup>

The situation in both Greek versions diverges in minor ways that lessen the verbal focus on דַּת but retain the general thrust of the legal theme. In 2:9 neither OG or TH uses a term that might render דַּת, though they reflect a dynamic equivalent. The meaning of the OG is most similar to the Aramaic: “[...] unless you render to me the dream and disclose its meaning, you will meet up with death” (NETS).<sup>15</sup> TH completely omits this statement, which is surprising given its general agreement with MT, which suggests that TH (or less likely an earlier Aramaic copyist) did not understand or expect the use of דַּת in this context.<sup>16</sup>

Legal terminology reappears in v. 13: OG uses a verbal form – ἐδογματίσθη – for what TH and MT represent with substantives: δόγμα and דַּת. However, the situation is different in v. 15 (MT על-מה דתא מהחצפה “concerning the peremptory decree”), where OG agrees with MT in the use of terms from the legal sphere: δογματίζεται and πρόσταγμα. TH minimizes the connection,

<sup>13</sup> This understanding concurs with the usage of the Akkadian cognate term: see Démare-Lafont, *dātu ša šarri*, 13–26; Kleber / Hackl, *dātu ša šarri*, 49–75.

<sup>14</sup> The determination of the time/times is certainly a central theme to the book as a whole, and the legal motif in part attaches itself as a minor theme to this major one, which itself is important in Dan 4–5 and throughout ch. 7.

<sup>15</sup> The Aramaic is more elliptical with its “there is one decree for you” (די הדין חלמא לא תהודעני חדהיהיא דתבון).

<sup>16</sup> Following Collins, Daniel, 149.

instead reading *περὶ τίνος ἐξῆλθεν ἡ γνώμη ἢ ἀναιδῆς* (“[...] why has this shameless judgment<sup>17</sup> gone out”).

Both the context and the Greek texts – to the degree that they render something akin to MT – indicate that *πῆ* in Dan 2 concerns individual royal decisions. And, most importantly for the thematic of the relationship between royal and divine law in the book, God’s action within this narrative takes place within the boundaries set up by the king. The Judean god plays by the Babylonian King Nebuchadnezzar’s rules. The deity reveals the king’s dream to Daniel so that the king’s verdict will not take place. In this setting, the human king has authority over the legal sphere despite his apparent rash action in issuing a decree of death. This sphere becomes contested in subsequent chapters, both by the “laws of the Medes and Persians” (indicating a question of the rule of law challenging the rule of persons) and by the divine law.

### 3. DAN 6: CONTESTS OF DIVINE VS. ROYAL LEGAL AUTHORITY

The famous story of Daniel in the lion’s den provides the backdrop for the return of the motif of law in Dan 6. Given the plausible composition-historical theory that Dan 4–6 circulated on its own before its inclusion or expansion into a larger Aramaic and then Hebrew/Aramaic book of Daniel, my interpretation begins without reference to the legal language in Dan 2. Furthermore, some of the contrasts between the OG, MT, and TH versions in this chapter specifically concern the legal motif, which complicates interpretation further.

Similar to (MT and OG) Esther, the motif of the unchangeable laws of the Medes and Persians reappears in the Daniel tradition, but only in the MT and TH versions,<sup>18</sup> which in fact differ from one another in their use of this topos. Given the likelihood that the OG represents the earliest version,<sup>19</sup> the importance of the legal motif developing over time within the Daniel tradition indicates that this sphere took on increasing significance. One can corollate this emphasis on the law with its importance in 1–2 Maccabees to suggest that it served as a driving force for the rise of the Maccabees.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> NETS translates “opinion,” which weakens the connection to the legal sphere. Lust / Eynikel / Hauspie, *Lexicon*, 122, offer “decree” as one of the options for *γνώμη*, but it is striking that the term only translates *πῆ* here, otherwise almost always for *μῆ*. Typical renderings for *πῆ* include *δῶγμα* and *νόμος*, though there are other, less frequent choices.

<sup>18</sup> The OG does mention an *ὀρισμὸν* (interdict, decree), but not the *δῶγμα Μήδων και Περσῶν* “law of the Medes and Persians.”

<sup>19</sup> See the above reference (n. 7) to the persuasive discussions by Wills and Albertz.

<sup>20</sup> This increased importance raises the question of the exact nature of the laws that appear in Dan 6. In the Aramaic version of Dan 6’s narrative, the motif of the unchangeable law concerns the contest between the royal and divine – not just ethnic Judean – laws. Law, Aramaic *πῆ*, ap-



The MT narrative begins by recounting King Darius' restructuring the administration of his empire into 120 satraps with three overseers. Daniel sets himself apart through his excellence, and the narrator reports that Darius planned to place him over the entire kingdom. Though unaware of this impending development, the satraps and overseers set about to find a charge against Daniel to thwart this outcome – such a motivation has been made explicit and put on the shoulders of the overseers in the OG. However, in the MT, the entire leadership of the satraps and overseers seek to dispose of Daniel.<sup>21</sup> In 6:6 (ET: 5),<sup>22</sup> these conspirators discuss their plans:

<p>אָדִין גַּבְרִיאַל אֶלְךָ אִמְרִין          דִּי לֹא נִהְשַׁכַּח לְדַנְיָאֵל דְּנָה כֹּל עֵלָא          לְהֵן הַשְׁכַּחְנָה עֲלוּהִי בְּדַת אֱלֹהֵהּ</p>	<p>Now these men said          that we will not find for this Daniel any charge          unless we find against him [something] in the  <i>law/religion of his god</i><sup>23</sup></p>
---	---

Much like the situation in Esth 3, the conflict takes place one level beneath the king, between his courtiers, initially leaving the king above the fray. In this case, however, Daniel's political service has proven exemplary. In response, the other political officials devise a plan that pits Daniel's piety, here described as the "law of his God,"<sup>24</sup> against his submission to King Darius. The general nature of this expression extends beyond a single edict or decree and instead refers to a broad collection of customs or practices,<sup>25</sup> though in Dan 6:6 [ET: 5] it is a collective "law/religion" rather than plural "laws/customs." However, unlike in דְּתִי in Esth 3:8, here a direct connection with piety and not merely ethnic identity appears, though Daniel's Judean ethnicity also appears in MT/TH of v. 14 [ET 13], but not in the OG (where Daniel is described as a "friend of the king").

This element serves a narrative purpose in the subsequent events by foregrounding the contrast between human and divine law. It also bears considerable similarity to the ways that Judean texts such as the *Letter of Aristeeas* and Theodotus conceive of the "law." These sources focus on Sabbath, circumcision, Passover, and dietary prohibitions, not the economic or criminal spheres. "Law" in Dan 6 thus could conceivably mean (a form of) the Pentateuch, but

appears as divine law in 6:6 (ET: 5), and as royal law in vv. 9, 13, 16 (ET: 8, 12, 15). This question is also noted by Newsom, Daniel, 194.

<sup>21</sup> This difference plays a key role in Albertz's argument that the OG is closer to the earlier version: Albertz, Gott, 112–156.

<sup>22</sup> I am using "ET" as an abbreviation for "English Translation," which, as a whole, numbers the verses differently when marked.

<sup>23</sup> TH: [...] εἰ μὴ ἐν νομίμοις θεοῦ αὐτοῦ.

<sup>24</sup> Omitted from the OG version: for comment see Collins, Daniel, 265.

<sup>25</sup> Similar to the use of the term in Esth 3:8.



little regard appears for anything external to things modern interpreters typically classify as religious practices.

However, Daniel's action consists of praying three times daily, which is not found anywhere in the Torah. Through a retrospective reading of the phrase דת אלהה ("religion/custom of his god"), mirroring the use of the Judean דת in Esther, the term here can identify it with the Pentateuch, but only in an *iconic* fashion that extends Torah to include practices not explicitly mentioned in it.<sup>26</sup>

In keeping with the religious focus of Hellenistic Judean mentions of pentateuchal ordinances, Daniel's enemies convince King Darius to set up a statute and decree (קיס/אסר; *δρῖσμὸν/δὸγμα*) prohibiting petition to any person or deity besides Darius for a month. To underscore its solidity, they request the king sign it, rendering it irrevocable according to the formulation in the MT (v. 9 [ET: 8]) "according to the law of the Medes and Persians, which does not change" (די לא להשנייה כדת־מדי ופרס די־לא תעדא).

As mentioned above, the notion of the inalterable nature of this decree does not appear in either Greek version: In TH, the *δὸγμα* should not be "passed over" or "transgressed" (*παρελύσεται*). The OG instead uses the "decrees of the Medes and Persians" (*τοῖς Μήδων καὶ Περσῶν δόγμασιν*) as the object *by which* King Darius swears not to change his interdict (*πρόσταγμα*).<sup>27</sup> Thus, both OG and MT attach importance to the "law/decrees of the Medes and Persians." Only the MT, however, views that body of law as something intransigent.

This element repeats twice more with little variation in the MT, in vv. 13, 16 [ET: 12, 15]:

באדן קריבו ואמרין קדס־מלכא	13: Then they approached and said before the king:
על־אסר מלכא	"Concerning the royal interdict –
הלא אסר רשמת	did you not sign an interdict,
די כלי־אנש די־יבעה מן־כל־אלה ואנש	that every man who request from any deity or man
עדי־ומין תלתין להן מנך מלכא	until 30 days [pass] except you, o king
יתרמא לגוב אריותא	be thrown into the pit of lions?"
ענה מלכא ואמר	The king answered and said:
יציבא מלתא	"The matter is established
כדת־מדי ופרס	<i>according to the law of the Medes and Persians</i>
די־לא תעדא	<i>which cannot be changed."</i>

<sup>26</sup> For the notion of an "iconic" understanding of the Torah, see Collins, *Invention*, 87.

<sup>27</sup> In the OG, the association of the king's decree with the "Laws of the Medes and Persians" does not appear in the sections parallel to vv. 9 [ET: 8] or 16 [ET: 15]. However, in v. 13 [ET: 12a; TH: 13b] it instead states, "[...] swear by the *decrees* (*δόγμασιν*) of the Medes and the Persians that you will not change the matter nor that you respect the person nor that you reduce anything of the things said and you punish the person who has not abided by this interdict": translation from NETS.

באדין גבריא אלך הרגשו על מלכא	16: Then these men entered together to the king
ואמרין למלכא	and they said to the king:
דע מלכא	“Does the king know
די דת למדי ופרס	<i>of the Law of the Medes and Persians,</i>
די כל אסר וקים	which every decree and statute
די מלכא יהקים לא להשניא	that the king establishes <i>cannot be changed.</i> ”

As numerous interpreters have highlighted, there is little historical foundation for the particular decree elaborated in this narrative. The Persian, Ptolemaic, and Seleucid Empires allowed worship of diverse deities within their realms. Instead, this element appears as a literary trope.<sup>28</sup>

Similarly, no historical basis exists for the inalterable nature of the laws of the Medes and Persians.<sup>29</sup> Like the case in Esth 1–8, the deference of the king to his advisors leads to the king’s own inability to enact his will: his own law impinges on his authority. Set within the context of the court tales of Esther and Daniel, the use of this trope concerns the well-known genre of the conflict between advisors at the court. However, the trope also critiques royal administration of justice: royal advisors can easily twist the law to inflict pain on others, especially minority Judeans.

Yet the critique of imperial justice extends further in the MT of Dan 6, highlighting the problematic rigidity connected with the system of unalterable laws. In this narrative, the king has no desire or intention of executing the minister he had planned to elevate over his entire kingdom. In fact, he attempts to rescue Daniel (v. 15 [ET: 14]):

אדין מלכא כדי מלתא שמע	When the king heard these things,
שגיא באש עלוהי	he was very distressed about it
ועל דניאל	and about Daniel.
שם בל לשיבוותה	He set his mind to save him,
ועד מעלי שמשא הוא משתדר להצלותה	and till sunset he tried to rescue him.

This statement demonstrates the ineptitude of human rulers and human law to provide justice, which goes beyond the critique of royal law found in Esther. The royal law in Dan 6 has condemned a loyal man to death, and the ruler cannot thwart the law to deliver him or even countermand a different decree to offset it. Like in the earlier narrative of the three youths (Dan 3:15), God, how-

<sup>28</sup> While different in purpose from the use of the persecution motif in the books of 1–2 Maccabees (see Honigman, *Tales*, 22.40.229–250), here as well the literary motif does not imply an historical event. Newsom offers the following understanding: “From the perspective of the Jews, Gentile imperial power effectively represents itself as absolute.” (Newsom, *Daniel*, 195).

<sup>29</sup> Cf. Pace, *Daniel*, 196; Newsom, *Daniel*, 195. For more reflection, see also my forthcoming “Unjust Rigidity.” The first extra-biblical appearance of this motif is found in Diodorus Siculus (17:30).

ever, can deliver his people. Therefore, King Darius himself calls out for Daniel's god to act in v. 17 [ET: 16]: "Your God, whom you serve continually, may he save you" (אלהך די אנתה פלח לה בתדירא הוא ישיזבנג), using the same term that described the king's futility in v. 15 [ET: 14]: שזב.

While the focus here may primarily lie on the contrast between the power of the deity and the power of the emperor, a secondary emphasis concerns their laws. As Goldingay notes, "The law of Daniel's God and the law of the Medes and Persians are deliberately brought into conflict. God's law makes an absolute demand; but so does the king's law."<sup>30</sup> Both laws require petitioning their respective authorities. However, while Darius ends the narrative proclaiming that Daniel's God saves and rescues (vv. 27–28 [ET: 26–27]), Daniel's דת receives no mention. On one hand this omission indicates the secondary nature of the motif in the chapter, yet its addition to the MT in these verses indicates its importance for the redactors of the MT text in its historical setting. From this perspective, it implies the mutual exclusivity of foreign imperial law and divine law, calling for adherence only to the divine law – providing the ideological basis for Maccabean and Hasmonean rule (see 1 Macc 1–2).

This motif thereby takes on a different light from its appearance in Esther. Esther certainly critiques the irrevocable "law of the Medes and Persians" and contrasts that דת within the overall narrative with the Judean דת. In the case of Daniel, the problematic royal law – both rigid to a fault and hastily issued (as the reference to Nebuchadnezzar's rash דת in Dan 2 supports) – cannot provide justice for loyal adherents to the דת אלהה mentioned in Dan 6:6 (ET: 5).

Therefore, while Esther promotes the notion that one can remain faithful to both the Judean laws and those of the state, at least as long as Judeans find their way – however one might understand the causality – into the highest halls of power. The case in Esther allows for the countermanding of new laws. For Dan 6, however, there can still be loyalty to God and emperor, but not to the laws of both.

In the narrative of Dan 6 MT, which may have adopted these elements from Esther and developed them further, what might have taken place to allow for such a development in which Judean laws are directly identified with the divine law when they are pitted against imperial law? In short, I propose that within the circles from which the MT version of Dan 6 emerged, the Judean "customs" from Esther come to be identified more directly as contrary to the political power of foreign empires.

<sup>30</sup> Goldingay, *Stories in Daniel*, 101.

## 4. DAN 7:25: ONLY THE MOST HIGH CONTROLS THE LAW

While Dan 7 continues in Aramaic, some argue the composition of this chapter as a whole took place in the fateful years of the Seleucid ruler Antiochus IV Epiphanes (167–164 BCE) – later than the chapters of the book discussed above.<sup>31</sup> However, other interpreters argue that only a significant redaction adding the material about the “little horn” comes from the reign of this king, while an early version of the chapter could have arisen (perhaps even in the eastern diaspora) quite early in the Hellenistic period.<sup>32</sup> In any case, both streams of scholarship place the composition of 7:25 in the reign of Antiochus Epiphanes.

The renewed appearance of “law” in 7:25 affirms a different perspective than the one found in the earlier chapters. The focus in 7:25 moves away from a contrast between divine and royal laws as found in Dan 6. Divine law now stands alone, and the attempt by the “little horn” to change the sacred times and law (להשניה זמנין ודת) comes into focus. In other words, this king attempts to elevate himself to a divine position, so the contest concerns control over *divine* law:

ומלין לצד עליא ימלל	He shall speak words against the Most High,
ולקדישי עליונין יבלא	and he shall wear out the holy ones of the Most High,
ויסבר להשניה זמנין ודת	and he shall attempt to change times <i>and</i> law;
(Dan 7:25, MT)	

καὶ ῥήματα εἰς τὸν ὑψιστον λαλήσει	And words to the Most High he will speak,
καὶ τοὺς ἁγίους τοῦ ὑψίστου	and the holy ones of the Most High,
κατατρίψει	he will wear out,
καὶ προσδέξεται <sup>33</sup> ἀλλοιωῶσαι	and he will expect to change
καιροὺς καὶ νόμον	times <i>and</i> law [...]
(Dan 7:25, OG)	

This text addresses the opposition of a ruler to three categories: the Most High, the holy ones of the Most High (whether his people, his divine attendants, or both), and times and law – presumably also those of the Most High. And, of central importance, this text also appears in the OG and TH of Daniel with דת rendered in both as νόμος for the only time in the book – though it renders definite forms of Hebrew תורה in 9:10–11 (and v. 13 of TH).

<sup>31</sup> Cf. Collins, Daniel, 278.323.

<sup>32</sup> Cf. Newsom, Daniel, 216.

<sup>33</sup> In TH: ὑπονοήσει, “devise, conjecture” (cf. LSJ; Lust / Eynikel / Hauspie, Lexicon, 636).

Thus, for the first time, all three textual versions attest to a type of law that a human king should not attempt to change. Furthermore, this presentation uses expressions found in similar contexts in both Esther (in Hebrew) and Dan 6 (in Aramaic): the verb  $\text{וְנָה}$  and substantive  $\text{תִּלְוָה}$  and the Greek terms  $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\alpha\iota$  and  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  concerning unalterable laws. As such, it is reminiscent of Ahasuerus's inability to change his own law in Esth 8:8 and of God's ability to "change times and seasons" in Dan 2:21.<sup>34</sup>

The renewed focus on  $\text{תִּלְוָה}/\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  in this later context calls for interpreting the conception of divine law in the Maccabean/Hasmonean setting. This opposition appears in a cryptic manner as the type of thing opposed to the actions of Antiochus IV Epiphanes in Dan 7:25. One might suggest that the use of a form of  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  suggests that the Greek texts consider this "law" to concern the "Torah."<sup>35</sup> However, unlike in the appearances of  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  as renderings for  $\text{תּוֹרָה}$  in Dan 9:10–11 (OG and TH), 9:13 (TH), in this case  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  is indeterminate. Thus, its purview is much broader, especially when understood as an explication of the "times and seasons" in 2:21a. This ruler seeks authority, which the second half of the verse accords him for a limited period of time. He takes on super-human abilities,<sup>36</sup> yet they are granted *to him* by the deity that also deposes and sets up kings (2:21b).

Furthermore, read in the light of the additions of the unchangeable nature of the "laws of the Medes and Persians" to the Aramaic MT version of Dan 6, here in Dan 7:25, a new weight accrues to the gravity of Antiochus IV Epiphanes attempting to change this law. Its authority comes not simply from the nonetheless weighty (even if a literary fiction) unchangeable law of the Medes and Persians. Rather, the authority backing this law is the Most High himself. In other words, this king's power eclipses those of other imperial rulers found in the book of Daniel that could not even alter the laws of their own empire (in the context of the MT). As a result, the attempt by the little horn can only be destined for failure, as the vision goes on to proclaim in 7:12–14, 26–27. In sum, Dan 7 reiterates the call to remain obedient to the law of the Most High in the face of foreign rulers' assaults on them.

<sup>34</sup> This connection is also highlighted by Newsom: Newsom, Daniel, 241.

<sup>35</sup> Perhaps bearing similarity especially to the appearances of the term in 2 Esd 7:12–26, but  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  there appears with the definite article.

<sup>36</sup> Collins, for example, argues that "law and seasons" in this context refers to the Sabbath and other calendrical celebrations: Collins, Daniel, 322. Note the helpful statement in Goldingay, Daniel, 380: "Calendrical questions were important in various circles in this period, but more detailed accounts of Antiochus interfering with Jewish religious affairs (8:11–14; 11:31–38; 1 Macc 1–4; 2 Macc 4–6) do not refer to calendrical changes, and it would be strange if in contrast Dan 7 should single out this offence as the sole feature of Antiochus's religious policy."

This theme also arises in 1 Macc 1–2, as I have mentioned above, which characterizes submission to foreign hegemony as adherence to pagan worship and rejection of Judean law, in texts such as 1 Macc 2:19–22:<sup>37</sup>

But Mattathias answered and said in a loud voice: “Even if all the nations that live under the rule of the king obey him, and have chosen to obey his commandments, everyone of them abandoning the religion [λατρείας] of their ancestors, I and my sons and my brothers will continue to live by the covenant of our ancestors. Far be it from us to desert the law and the ordinances [νόμον καὶ δικαιώματα]. We will not obey the king’s words by turning aside from our religion [λατρείαν] to the right hand or to the left.” (NRSV)

Therefore, the ultimate conflict between an imperial and divine law develops in the second century into an argument that the Judeans can only serve a set of political laws that accord with their authority backing a divine law. In this setting, unlike in the earlier stories of Dan 2–6, it now appears that only a *Judean* monarchy could guarantee such a situation.

## 5. SUMMARY

Several conclusions result from this investigation. First, the use of Aramaic legal terminology (esp.  $\eta\eta$ ) in the MT and related Greek terminology in the OG and TH Dan 2; 6; and 7:25 reveal that some biblical texts use the framework of “law” as an arena in which to demarcate their uniqueness from other nations and polities and the superiority of their divine law.<sup>38</sup>

Second, for these biblical texts, the differences between the types of laws lie in the divine nature of Judean law, backed by a divine ruler whose authority and wisdom exceeds that of human imperial rulers. Therefore, Judean law, while it initially seems to mark its adherents as rebellious toward their human overlords even though focused on religious practice (Dan 6, implied in Dan 2), it in fact renders Judeans as exemplary citizens of the empire. Obedience to Judean law elevates them within the empire while simultaneously providing a critique that undercuts the authority of the human kings. In the final appearance of this motif in Dan 7:25, it may even point to the necessity of a Judean regime operating under the auspices of the divine law.

<sup>37</sup> Likely from the later second century BCE.

<sup>38</sup> This framework remained and even increased in importance later, as seen in the work of, e.g., Philo, *On the Special Laws*, 4.179; *Who Is the Heir?*, 214; *Every Good Man is Free*, 57. It is also on display in the somewhat earlier text of Dtn 4:5–8. These connections are noted by Wahl, *Buch Esther*, 102.

Third, a comparison of the MT and the Greek versions of these texts from Daniel indicates that the notion of an unchangeable “law of the Medes and Persians” appears in different ways in different manuscripts, and some manuscript traditions completely omit it from particular contexts. This divergent evidence demonstrates that the conception of “imperial law” was very much under discussion in the Hellenistic period Judean circles from which these textual versions emerge. Its unalterable nature is either unfamiliar or rejected by the Greek versions and made into a caricature in the MT. The MT indicates that any king that cannot control his own law is not truly king at all.

In any case, on a more global level, the main differences lie in the presentation of imperial law as rigid, while divine law emerges as more supple. As a result, the former turns out to promote *injustice, disorder, and death*, while the latter leads to *justice, order, and life*.

#### BIBLIOGRAPHY

- Ahn, Gregor, “Toleranz” und Reglement. Die Signifikanz achämenidischer Religionspolitik für den jüdisch-persischen Kulturkontakt, in: Reinhard Gregor Kratz (ed.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (VWGT 22), Gütersloh 2002, 191–209.
- Albertz, Rainer, *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches* (SBS 131), Stuttgart 1988.
- Altmann, Peter, *The Unjust Rigidity of “Persian” Law. Critiques of Imperial Law and the Triumph of Divine Judean Law in the Textual Traditions of Esther* (forthcoming).
- Briant, Pierre, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, translated by P. T. Daniels, Winona Lake 2002.
- Clines, David J. A., *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOTSup 30), Sheffield 1984.
- Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic Culture and Society 31), Berkeley 1999.
- Collins, John J., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 2007.
- , *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul* (The Taubman Lectures in Jewish Studies 7), Oakland 2017.
- Démare-Lafont, Sophie, *dātu ša šarri*. La “loi du roi” dans la Babylonie achéménide et séleucide, *Droit et Cultures* 52 (2006), 13–26.
- Goldingay, John, *Daniel* (WBC 30), Waco 1989.
- , *The Stories in Daniel. A Narrative Politics*, *JSOT* 37 (1987), 99–116.
- Honigman, Sylvie, *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochos IV*, Berkeley 2014.

- Humphreys, W. Lee, *Life-Style for Diaspora. A Study of the Tales of Esther and Daniel*, JBL 92 (1973), 211–223.
- Kleber, Kristin / Hackl, Johannes, *dātu ša šarri*. Gesetzgebung in Babylonien unter den Achämeniden, ZABR 16 (2010), 49–75.
- Koch, Klaus, *Daniel 1–4* (BKAT 23), Neukirchen-Vluyn 2005.
- Kratz, Reinhard Gregor, *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Lust, Johan / Eynikel, Erik / Hauspie, Katrin (eds.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Rev. ed. Stuttgart 2003.
- Mason, Steve, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism. Problems of Categorization in Ancient History*, JSJ 38 (2007), 457–512.
- Newsom, Carol A. / Breed, Brennan W., *Daniel. A Commentary* (OTL), Louisville 2014.
- Pace, Sharon, *Daniel* (Smyth & Helwys Bible Commentary 17), Macon 2008.
- Schmitt, Rüdiger, *DĀTA*, EIr 2011, (<http://www.iranicaonline.org/articles/data>).
- Settembrini, Marco, *Daniel*, in: Siegfried Kreuzer (ed.), *Introduction to the Septuagint*, translated by David A. Brenner / Peter Altmann, Waco 2019, 585–597.
- Wahl, Harald Martin, *Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar*, Berlin 2009.
- Wills, Lawrence M., *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends* (HDR 26), Minneapolis 1990.



## MODELL JOSUA\*

### Zur Frage der Legitimation des Statthalters Nehemia

Christiane KARRER

Der Nehemia-Bericht (NB)<sup>1</sup> in der ersten Person beginnt mit einer spannenden Erzählung, worin Nehemia in Susa durch eine Gesandtschaft aus Judäa von dem schlechten Zustand Jerusalems und seiner Bewohner erfährt. Nehemia trauert, fastet und betet, bevor er die Möglichkeit hat vor dem König Artaxerxes zu erscheinen. Dann erfahren die Leser, wie es ihm gelingt vom König für die Leitung des Wiederaufbaus der Stadt Jerusalems eingesetzt zu werden (Neh 2,1–10). Zwischen der Szene mit der Gesandtschaft und dem Einsetzungsbericht wird ein Gebet Nehemias zitiert, das erste und zweite Szene des NB zugleich unterbricht und verbindet (Neh 1,5–11a).

In der Erzählung über die Einsetzung Nehemias wird nicht nur Erfolg, sondern auch die Problematik von Nehemias Mission deutlich. Nehemia bekommt die Führungsposition in Jerusalem als Abgesandter der fremden Großmacht. Dies wird besonders augenfällig durch die „Offiziere und Reiter“, die ihn nach Jerusalem begleiten und dort seine militärische Machtbasis bilden (Neh 2,9). Es ist nicht selbstverständlich, dass die Judäer ihn freiwillig und mit Zustimmung akzeptieren. Zwischen den Zeilen des NB, der das Handeln Nehemias idealistisch und propagandistisch schildert, lässt sich erkennen, dass Nehemia und seine Politik in leitenden Gruppen der Bevölkerung kritisch gesehen wurden (Neh 5; 6; 13).

Nehemia hatte – nach dem NB – umfassende Rechte und Aufgaben im Gemeinwesen, die Rechten und Pflichten eines Königs entsprechen.<sup>2</sup> König war jedoch der achämenidische Herrscher, ihm ist Nehemia zu Loyalität verpflichtet.

\* Es ist mir eine Ehre und Freude, dass ich mit diesem Artikel beitragen kann zur Festgabe für Thomas Krüger. Meine Erinnerung geht zurück bis zum Hebräischstudium, das ich in meinem ersten Semester unter seiner Leitung absolviert habe. Mit guten Wünschen!

<sup>1</sup> Die Literaturgeschichte von Esra- und Nehemia-Buch ist sehr umstritten, ich kann sie in der Kürze dieses Artikels nicht behandeln. Die Sonderstellung des Nehemia-Berichtes (NB) in der ersten Person wird jedoch weitgehend anerkannt, auf ihn richtet sich meine Untersuchung in erster Linie. Er umschließt im jetzigen Nehemia-Buch jedoch weitere Texte, die ich ebenfalls berücksichtige, soweit das Gebet Nehemias darauf Bezug nimmt. Mit „Nehemia-Buch“ bezeichne ich hier die literarische Größe im jetzigen Kanon. Dies ist keine Vorentscheidung in der Frage, ob ein solches Buch als Ganzes unabhängig vom Esra-Buch existiert hat. Zur Übersicht für diese Diskussion, siehe Boda / Redditt, *Unity, passim*; Becking, *Ezra*, 1–20, auch für die spätere Überlieferung.

<sup>2</sup> Für einen Vergleich der Rechte und Aufgaben eines Königs (anhand der Salomo-Erzählung, 1 Kön 3–11) und Nehemias, siehe Karrer, *König*, 110–113. Die Kompetenzen Nehemias als Statthalter sind ausführlich analysiert in eadem, *Verfassung*, 164–179.

Der NB weist explizit jeden Versuch zurück, Nehemia als König sehen zu wollen (Neh 6,1–9).

In der jüdischen Tradition ist das Königtum *die* Herrschaftsform der politischen Unabhängigkeit. Die davidische Dynastie hatte große politische und religiöse Bedeutung und gehörte zur Identität Judäas. Wie wird angesichts dessen das Führungsamt Nehemias aus jüdischer Perspektive verstanden und legitimiert? Kann sein Wirken unabhängig vom davidischen Königtum in der Tradition verankert werden?<sup>3</sup>

Im Folgenden untersuche ich unter dieser Fragestellung das Gebet Nehemias in Neh 1,5–11a. Durch dieses Gebet wird nicht nur die Sicht des Lesers auf den folgenden Einsetzungsbericht entscheidend bestimmt, es soll auch eine theologische Einschätzung des Wirkens Nehemias ermöglichen. Boda untersucht die Funktion von Gebeten Nehemias in einer narrativen Analyse und beobachtet, dass Neh 1,5–11a „provides motivation for subsequent action“ und „expresses the ideological message of the narrator“.<sup>4</sup>

Das Gebet ist in traditioneller Sprache formuliert und von Texten aus der Tradition inspiriert.<sup>5</sup> In einem ersten Schritt werde ich daher eine intertextuelle Analyse des Gebetes durchführen. Die Bezüge des Gebetes zum NB und Nehemia-Buch sowie zu relevanten Texten aus der Tradition werden untersucht. Der narrative Kontext von Intertexten, die mit Wahrscheinlichkeit für den Autor und – informierte – Leser im Bewusstsein präsent waren, ist m.E. ebenfalls zu berücksichtigen. In einem zweiten Schritt werde ich ausgehend von dieser Analyse und dem Schlüsselbegriff des „Diener Gottes“ ein Führungsprofil Nehemias ausarbeiten und seine Verankerung in der Tradition beschreiben.

## 1. INTERTEXTUELLE ANALYSE

Meiner Analyse sei folgende Übersicht über den Aufbau des Gebetstextes und seine Bezüge zu Texten aus der Tradition vorangestellt.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Auch Grabbe sucht nach Modellen für Nehemias Politik. Er findet außer den Kultreformen Hiskias und Josias keine biblischen Parallelen und wendet sich deshalb anderen Führungsfiguren aus dem AO zu (vgl. idem, *Nehemiah*, 31–32). Seine Analyse des biblischen Befunds greift zu kurz.

<sup>4</sup> Boda, *Prayer*, 280–281. Er geht nur kurz auf Neh 1,5–11a ein.

<sup>5</sup> In der Forschung meinte man darum lange, dass darin keine originellen bzw. authentischen Gedanken entdeckt werden können. Dagegen wenden sich die meisten neueren Untersuchungen. Siehe bereits Baltzer, *Moses*, 122–130, sowie u.a. Talstra, *Bidden*, *passim*; Karrer, *Verfassung*, 199–205.

<sup>6</sup> Hier und im Folgenden verwende ich die Zürcher Bibel, 2007.

Gebetstext (Neh 1,5–11a)	Aufbau	Intertexte
<p><sup>5</sup>Und ich sprach: Ach, JHWH, Gott des Himmels, du großer und furchterregender Gott, der den Bund und die Treue hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten!</p>	<p>Anrufung Gottes mit dreifacher Titulatur.</p>	<p>Dtn 10,17; 7,21  Dtn 7,9.12; 1 Kön 8,23 Neh 4,8; 9,32</p>
<p><sup>6</sup>Möchte doch dein Ohr aufmerksam und möchten deine Augen offen sein, dass du das Gebet deines Dieners hörst, das ich heute Tag und Nacht für die Israeliten, deine Diener, vor dir bete.</p>	<p>Erste Bitte um Gottes Hören der Fürbitte Nehemias für die Israeliten.</p>	<p>1 Kön 8,29 Ps 61,2 u.ö.</p>
<p>Und ich bekenne die Sünden der Israeliten, mit denen wir gegen dich gesündigt haben. Auch wir haben gesündigt, ich und das Haus meines Vaters. <sup>7</sup>Wir haben uns schwer vergangen gegen dich, und wir haben die Gebote und die Satzungen und die Rechtsbestimmungen nicht gehalten, die du Mose, deinem Diener, aufgetragen hast.</p>	<p>Sündenbekenntnis (kollektiv und individuell, Nehemia und seine Familie): Nichteinhalten der Gebote Gottes, die an Mose aufgetragen waren.</p>	<p>1 Kön 8,33.58 1 Kön 8,47  Neh 9,2 Neh 10,30  Mal 3,22 Neh 9,14</p>
<p><sup>8</sup>Erinnere dich doch des Worts, das du Mose, deinem Diener, aufgetragen hast, als du sprachst: Handelt ihr treulos, werde ich selbst euch unter die Völker zerstreuen! <sup>9</sup>Keht ihr aber zurück zu mir und haltet meine Gebote und handelt danach: Wären eure Versprengten am Ende des Himmels, würde ich sie von dort sammeln und sie an die Stätte bringen, die ich erwählt habe, um meinen Namen dort wohnen zu lassen.</p>	<p>Bitte um Erinnerung eines anderen an Mose gegebenen Wortes. Bei Untreue Zerstreung unter die Völker. Bei Umkehr Rückkehr der Diaspora nach Jerusalem.</p>	<p>1 Kön 8,56–59  Dtn 4,27; Lev 26,33.39–42; Ez 39,27–28 1 Kön 8,47.48  Dtn 30,1–5</p>

<p><sup>10</sup>Und sie sind deine Diener und dein Volk, das du mit deiner großen Kraft und deiner starken Hand erlöst hast.</p>	<p>Argument: bleibende Verbindung (Bund) von Gott und Volk, begründet durch die erlösende Tat Gottes.</p>	<p>1 Kön 8,51.53 Dtn 7,8; 9,26</p>
<p><sup>11</sup>Ach Herr, möchte doch dein Ohr aufmerksam sein auf das Gebet deines Dieners und auf das Gebet deiner Diener, die mit Freude deinen Namen fürchten! Und lass es doch heute deinem Diener gelingen, und lass ihm Barmherzigkeit widerfahren vor diesem Mann!</p>	<p>Zweite Bitte um Gottes Hören auf das Gebet Nehemias und das der „Diener Gottes“. Bitte um Erfolg für Nehemia vor dem König.</p>	<p>1 Kön 8,52 Ps 61,6 u.ö. 1 Kön 8,50</p>

Es wird bereits aus der Übersicht<sup>7</sup> deutlich, dass die Bezüge zum Gebet Salomos in 1 Kön 8,23–53(.54–60) einen roten Faden durch das Gebet Nehemias bilden. Ausdrücke und Begriffskombinationen aus dem Gebet Salomos kommen im ganzen Gebetstext vor.

Eine basale Übereinkunft zwischen beiden Gebeten ist die Form der Fürbitte, die die Führungsperson für das Volk ausspricht. Nehemia übernimmt damit Verantwortung für das Volk, das in „großem Unglück und in Schande“ (Neh 1,2) lebt. Nehemia bittet, dass Gott sich an sein Verheißungswort erinnern möge, das in Neh 1,8–9 „zitiert“ wird. Wie im Gebet Salomos wird die allgemeine Bitte um Erhörung am Ende des Gebetes wiederholt. Sie bildet so einen Rahmen um das Gebet und mündet in eine zweite, konkrete Bitte Nehemias.

Trotz dieser Übereinstimmung unterscheiden sich die Gebete und ihre narrativen Kontexte stark. Das Gebet Salomos wird bei der Tempelweihe ausgesprochen, im Fokus steht deshalb der Tempel selbst als Ort der Gebeterhörung. Dieser Fokus fehlt im Gebet Nehemias völlig, der Tempel spielt keine Rolle. Auch betet Nehemia nicht „in Richtung des Tempels“, wie es 1 Kön 8,48 für die Situation in der Diaspora fordert.

Am Beginn des Gebetes richtet sich Nehemia wie auch Salomo an JHWH, jeweils gefolgt durch hymnische Anrufungen, die ebenfalls Übereinstimmung und Unterschiede zeigen.

<sup>7</sup> Es sind die relevantesten Texte genannt. Nicht genannt sind Bezüge zur Chronik und Dan 9, da ich sie eher der Rezeption des Gebetes zuordne. Vgl. die Analyse aller Formulierungen bei Reimuth, Bericht, 44–51. Die besondere Position von 1 Kön 8 hat er jedoch nicht erkannt.

### 1.1. אלהי השמים (*Neh 1,5*)

Nehemia spricht JHWH mit „Gott des Himmels“ an. Salomo hat an dieser Stelle „Gott Israels“ (1 Kön 8,23). Das Nehemia-Buch ist in der Hebräischen Bibel der einzige Text, in dem ein Judäer sich „Gott des Himmels“ für seine eigene Gottesanrede zu eigen gemacht hat. Ansonsten wird dieser Titel allein durch Vertreter der persischen (oder einer anderen nicht-israelitischen) Herrschaft und in an sie gerichteten Worten gebraucht.<sup>8</sup>

Die Bezeichnung „Gott des Himmels“ stammt nicht aus der biblisch belegten Vorstellungswelt, sie ist von persischen Vorstellungen beeinflusst. Sie scheint geeignet gewesen zu sein, den judäischen Gott der persischen Autorität verständlich zu machen. Allerdings gab es die Vorstellung, dass JHWH im Himmel wohnt. Daran konnte die Bezeichnung anknüpfen,<sup>9</sup> so dass sie auch judäischen Lesern verständlich war. Im Gebet Salomos kommt diese Vorstellung besonders häufig vor. Wiederholt wird darum gebeten, dass Gott die Gebete des Volkes „im Himmel (der Stätte wo du wohnst)“ erhört. Die Gottesprädikation „Gott des Himmels“ verweist damit auf Nehemias Position als Angehöriger der Diaspora, vertraut mit den Vorstellungen der persischen Administration und zugleich verbunden mit der judäischen Tradition von einem Gott, der im Himmel wohnt.

Dies stimmt mit dem Bild Nehemias als achämenidischer Statthalter, der trotzdem „echter Judäer“ ist, überein. Dem „Gott des Himmels“ entspricht die Position Nehemias, der sich dem fremden Herrscher verständlich machen kann, für Judäa günstige Entscheidungen erwirkt (Erlaubnis zum Wiederaufbau Jerusalems und Unterstützung mit Bauholz, Neh 2,5–8) und doch dem eigenen Gott treu bleibt.

### 1.2. האל הגדול והנורא (*Neh 1,5*)

Nehemias zweite Gottesprädikation ist „großer und furchterregender Gott“. Dafür besteht kein Äquivalent im Gebet Salomos, aber eine Parallele in Dtn 7,21 und Dtn 10,17.<sup>10</sup> Der Text Dtn 7,17–26 gehört zum Vorstellungskomplex des JHWH-Krieges. Im Zentrum steht Gottes Macht gegenüber den fremden Völkern. Er wird sie in die Flucht jagen, darum brauchen die Israeliten keine Angst vor ihnen haben, wenn sie das Land in Besitz nehmen. In Dtn 10,17 wird die Größe Gottes mit seinem Einsatz für Recht und Existenzgrundlage sozial Schwacher begründet.

<sup>8</sup> Außer dem späteren Text Dan 2,18.28.37.44, siehe Karrer, *Verfassung*, 202–203.

<sup>9</sup> Vgl. Bartelmus, *שמים*, 218–220.

<sup>10</sup> Sonst nur Dan 9,4 und Neh 9,32.

Auf diese Weise werden zwei zentrale Themen des folgenden NB – die in den Farben des JHWH-Krieges geschilderte Abwehr der feindlichen<sup>11</sup> Nachbarvölker und Nehemias Einsatz für Judäer, die von einer Schuldenspirale bedroht werden (Neh 4–6) – theologisch grundgelegt in den Eigenschaften Gottes. In diesen Texten des NB erscheint das Verb „fürchten“ / ירא als häufiges Stichwort (Neh 4,8; 5,9.15; 6,9.13.14.16.19;). Dem „furchterregenden Gott“ (auch in Neh 4,8) entspricht die „Furcht Gottes“ als angemessenes Verhalten (Neh 1,11; 5,9.15; 7,2), Furcht vor den Feinden ist dann nicht nötig.

### 1.3. שמר הברית וחסד לאהביו ולשמרי מצותיו (Neh 1,5)

Schließlich spricht Nehemia JHWH an als den, „der den Bund und die Treue hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten“. Auch diese Gottesprädikation findet sich in Dtn 7, im ersten Abschnitt des Kapitels, Vers 9. Der Kontext handelt über die Erwählung Israels als Grund für die strenge Abgrenzung von anderen Völkern. Dazu gehört das Heiratsverbot in Dtn 7,3, das in Neh 13,25 zitiert wird, gefolgt von dem Verweis auf Salomo als Negativbeispiel für diejenigen, die das Heiratsverbot missachten (13,26). Die Abgrenzung von den Nachbarvölkern ist eines der Grundprinzipien der Herrschaft Nehemias und wird so ebenfalls mit der Gottesprädikation verbunden. Der Titel „der den Bund und die Treue hält“ zitiert jedoch zugleich das Gebet Salomos (1 Kön 8,23).<sup>12</sup> Dies mutet angesichts von Neh 13,26 beinahe als Ironie an, zumindest für einen gut mit den Texten vertrauten Leser.

### 1.4. Sündenbekenntnis (Neh 1,6–7)

Auf die erste Bitte um Erhörung folgt zunächst keine konkrete Bitte, sondern ein Sündenbekenntnis, das Nehemia zuerst für die Israeliten ausspricht, unmittelbar anschließend aber benennt er auch seine Sünde und die seiner Familie. Das Bekenntnis ist kein wörtliches Zitat aus dem Gebet Salomos. Die Thematik aber schließt direkt an den letzten Abschnitt des Gebetes an, der die Exilsituation thematisiert (1 Kön 8,46–51). Dort betet Salomo für diejenigen, die aufgrund ihrer Sünden in Gefangenschaft weggeführt werden, sich im Land der Feinde bekehren und zu Gott beten. Ihr Gebet wird zitiert: „Wir haben gesündigt und haben uns vergangen, wir sind schuldig geworden!“ (1 Kön 8,47 טחטט wie in Neh 1,6). Im Gebet Salomos folgt eine explizite Bitte um Vergebung und wird nachdrück-

<sup>11</sup> Die Beurteilung der Nachbarvölker als „feindlich“ gibt die Sicht des NB wieder. Die historische Realität war mit Sicherheit komplexer.

<sup>12</sup> Der Titel kommt ebenfalls sonst nur in Dan 9,4 und Neh 9,32 vor.

lich die Richtung der Betenden zu „Land, Stadt Jerusalem und Tempel“ hin genannt. Beides fehlt im Gebet Nehemias. Die konkrete Beschreibung der Sünde in Neh 1,7 stammt nicht aus dem Gebet Salomos, wohl aber kommt die Formulierung „die Gebote und die Satzungen und die Rechtsbestimmungen“ in 1 Kön 8,58 vor. Es besteht eine deutliche Verbindung der Formulierungen des Sündenbekenntnisses zur schriftlichen Verpflichtung des Volkes, mit Nehemia als erstem Unterzeichner, auf die Gebote in Neh 10,30 und zum vorhergehenden Gebet, Neh 9.

Im Gebet Salomos wird keine Bitte um Rückkehr aus Exil oder Diaspora genannt, obwohl es um die Situation der „Gefangenschaft im Land der Feinde“ geht. Das Sündenbekenntnis mündet in die Bitte um Vergebung und „Barmherzigkeit“ bei denen, die sie gefangen halten (1 Kön 8,50). Diese letzte Bitte spricht auch Nehemia aus, jedoch erst am Ende seines Gebetes, nach einer zweiten Bitte um Erhörung (Neh 1,11a).

### 1.5. Wort einer (bedingten) Verheißung (Neh 1,8–9)

Auf das Sündenbekenntnis folgt die erste konkrete Bitte Nehemias, die zugleich im Zentrum des Gebetes steht: Gott möge seines „Wortes“ gedenken, das er Mose „aufgetragen“ (צוה) hat.<sup>13</sup> Anschließend wird dieses Wort „zitiert“. Es besteht aus zwei Teilen: die Drohung der Zerstreuung bei Untreue und die Verheißung der Sammlung nach Jerusalem/zum Tempel. Die Formulierung des ersten Teils lehnt sich an Dtn 4,27 an. Dabei fällt ein Detail auf: der Bundesbruch gegenüber Gott wird mit מעל „wenn ihr treulos handelt“ beschrieben. Dies ist ein dem Dtn fremder Terminus.<sup>14</sup> מעל ist in Neh 13,27 und in Esr 9–10 der Terminus technicus für die kritisierte „Mischehen“-Praxis. Das bedeutet, dass im Gebet am Beginn des Nehemia-Buches der Bundesbruch und die Zerstreuung unter die Völker mit der Praxis assoziiert wird, die Nehemia bekämpfen wird.

Die Verheißung im zweiten Teil wird nicht in Anlehnung an Dtn 4,27, sondern unter Aufnahme von Dtn 30,4 formuliert. In dem Abschnitt Dtn 30,1–5 wird die Zukunft Israels beschrieben: wenn sie unter die Völker verstoßen werden und sich bekehren, dann wird Gott wieder sammeln, was er zerstreut hat. Vers 4 – „Wenn deine Versprengten auch am Ende des Himmels wären, so wird dich doch der HERR, dein Gott, von dort sammeln [...]“ – wird wörtlich in Neh 1,9 zitiert. Während in Dtn 30,5 der Besitz des Landes verheißt wird, „das

<sup>13</sup> Die Formulierung ist dieselbe wie bei seinen „Geboten und den Satzungen und Rechtsbestimmungen“, die er Moses „aufgetragen“ hat.

<sup>14</sup> Er kommt jedoch in Lev 26,40 und Ez 39,23–26 in einem ähnlichen Zusammenhang wie Neh 1,8 vor. Vielleicht stehen diese Texte mit im Hintergrund (s. auch Reinmuth, Bericht, 46–47).

deine Väter besessen haben“, spricht Nehemia jedoch vom Bringen an die Stätte „die ich erwählt habe, um meinen Namen dort wohnen zu lassen“.<sup>15</sup>

Man könnte fragen, war zur Zeit Nehemias diese Verheißung nicht – zumindest teilweise – bereits erfüllt? Die persische Herrschaft währte bereits ca. 90 Jahre, Exulanten aus Babylon waren zurückgekehrt. Es wird im Nehemia-Buch nicht von neuen Rückkehrern berichtet. Boda weist auf eine Verbindung der Verheißung des „Sammelns“ mit Nehemias Handeln in Neh 7,5 hin: Nehemia „versammelt“ (קָבַץ wie Neh 1,9) nach dem Abschluss des Mauerbaus die Bevölkerung um sie zu registrieren. Das Ziel ist Wiederbesiedlung und Aufbau der Stadt Jerusalem.<sup>16</sup> Die Vorstellung ist: erst durch den Mauerbau kann das Sammeln und Zurückbringen nach Jerusalem vollendet werden. Der Bau der Stadtmauer wurde als notwendiger Teil des Wiederaufbaus von Stadt und Tempel gesehen, so dass man erst nach seiner Vollendung wieder wirklich von einer „Stätte an der Gottes Name wohnt“ sprechen kann.<sup>17</sup>

#### 1.6. *JHWHs Bund mit seinem Volk (Neh 1,10)*

Die Umkehr des Volkes wird nicht explizit beschrieben, sie scheint in dem Sündenbekenntnis Nehemias impliziert zu sein. Als Argument für die Erfüllung der Verheißung wird der Bund von JHWH und seinem Volk bestätigt: „Und sie sind deine Diener und dein Volk, das du mit deiner großen Kraft und deiner starken Hand erlöst hast.“ Diese Formulierung knüpft noch einmal an das Gebet Salomos an: die Bitte um Barmherzigkeit bei den Völkern wird von Salomo abgeschlossen mit: „denn sie sind dein Volk und dein Erbbesitz, du hast sie herausgeführt aus Ägypten, aus dem Schmelzofen“ (1 Kön 8,51).

#### 1.7. *Zusammenfassung: Deutung und Legitimation des Statthalters Nehemia*

Die intertextuelle Analyse des Gebetes Nehemias zeigt einen Text, der sorgfältig formuliert ist und eigenständige Aussagen macht, die in deutlichem Bezug zum Ganzen des NB und darüber hinaus auch zu Neh 9–10 steht. Die Sprache bedient sich traditioneller Formulierungen aus dem deuteronomistischen Bereich und der Gebetsprache der Psalmen. 1 Kön 8,23–60 war als Text präsent für die Verfasser (und informierte Leser) und formte die Struktur des Textes als Fürbittge-

<sup>15</sup> Der „Besitz des Landes“ war unter persischer Herrschaft gefährdet. Siehe Knauf, *Why „Joshua“*, 80–81, und Neh 9,36–37.

<sup>16</sup> Vgl. Boda, *Prayer*, 280.

<sup>17</sup> So Oeming, *Real History*, 141–146. In seiner Analyse wird deutlich, dass der Mauerbau theologische Bedeutung hat und keineswegs nur modern-säkular interpretiert werden darf.



bet mit.<sup>18</sup> Eine Anzahl Formulierungen werden daraus übernommen, ohne dass man von Zitat im eigentlichen Sinn sprechen kann. Es ist auch nicht der einzige relevante Intertext. Insbesondere Vorstellungen und Formulierungen aus dem Buch Deuteronomium spielen eine Rolle, wobei Dtn 7 und 30,1–5 als Texte deutlich präsent sind.

Durch den Gebetstext entsteht ein klares Bild von Nehemia, das mit der Beschreibung seines Handelns in Jerusalem übereinstimmt und es legitimiert und theologisch deutet. Nehemia betet „wie Salomo“ für das Volk. Er übernimmt damit Führung und Verantwortung für die Lage des Volkes in Jerusalem und Judäa. Er formuliert dezidiert ein eigenes, auf den Kontext abgestimmtes Gebet. Er weiß die Sprache der Tradition so zu verwenden, dass sie in den aktuellen Kontext hineinspricht und Zukunft ermöglicht.<sup>19</sup>

Die wichtigen Themen des NB werden mit der hymnischen Anrufung Gottes und dem Gebet im Ganzen verbunden. Dies gilt für den Mauerbau, der der Abgrenzung gegenüber den „fremden Völkern“ dient, und für die Zurückweisung von Mischehen und Handel am Sabbat. Damit sollen die Gebote, die „Gott an Moses aufgetragen hat“, gehalten werden, so dass der Bund Israels mit Gott seine Gültigkeit behält. Reinigung und Unterhalt des Tempels, Sorge für sozial Schwache, Schuldenerlass, all dies ist im Deuteronomium grundgelegt. Die Verwendung traditioneller Formulierungen unterstützt im Gebet Nehemias die Aussageabsicht. Im Ganzen entsteht das Bild einer Führungsperson, die die Gebote kennt und ihr Handeln daran ausrichtet und die „mit Freude Gottes Namen fürchtet“ (Neh 1,11). Das Handeln Nehemias wird dabei gleichsam in Gottes Eigenschaften verankert. Jeder Eigenschaft entspricht jeweils ein bestimmtes Handeln Nehemias. Er wird dadurch als „Mitreiter und Mitarbeiter“ Gottes gezeichnet.

## 2. FÜHRUNGSPROFIL NEHEMIAS: „WIE JOSUA“ IN DER NACHFOLGE DES MOSE

### 2.1. *Diener Gottes und Moses Nachfolger*

Nehemia gebraucht für sich selbst in dem Gebet den Titel „Diener Gottes“. Wie ist das zu verstehen? Wird damit auf ein Führungsamt aus der eigenen Tradition verwiesen?

<sup>18</sup> Mit Römer gehe ich davon aus, dass die Bücher 1 und 2 Könige in persischer Zeit Autorität genossen und überliefert wurden, jedoch nicht „kanonisch“ waren in dem Sinn, dass der Text völlig festlag (vgl. idem, Case, 187–188).

<sup>19</sup> So auch Talstra, *Bidden*, 67–68.

„Diener“ עבד Gottes ist ein Schlüsselbegriff im Gebet Nehemias: Er bezeichnet sich selbst als „dein Diener“ (1,6.11[2x]) und die Israeliten als „deine Diener“ (1,6.10.11), sowie Moses als „dein[en] Diener“ (1,7.8). Wieder ist ein Vergleich mit dem Gebet Salomos aufschlussreich. „Dein Diener“ wird auffällig oft genannt in 1 Kön 8,<sup>20</sup> bezieht sich jedoch beinahe jedes Mal auf König David bzw. Salomo als dessen Nachfolger. „Dein Diener Moses“ kommt zweimal im Textabschnitt nach dem Gebet vor (1 Kön 8,53.56). Wenn Nehemia in der Bitte um Erhörung von „deinem Diener“ spricht, liegt der Gedanke nahe, dass er sich damit in die Nachfolge der Könige stellt. Dies widerspricht jedoch dem Rest des NB. Die Erzählung ist so formuliert, dass allein schon die Idee Nehemia zum König auszurufen, als feindlicher Angriff gewertet wird (Neh 6,5–9). Auch bezeichnet sich Nehemia im Einsetzungsbericht als „Diener“ des achämenidischen Königs (Neh 2,5).

Im Zusammenhang gelesen entsteht im Gebet Salomos und im Gebet Nehemias ein völlig verschiedener Eindruck vom „Diener Gottes“. Die Gottesprädikation „der den Bund und die Treue hält (שמר)“ wird im Gebet Salomos gefolgt von „deinen Dienern, die mit ganzem Herzen vor dir gehen“ (1 Kön 8,23). Der folgende Gebetsabschnitt hat als Thema das Dynastieverprechen an David. Salomo formuliert (1 Kön 8,25):

Und nun, HERR, Gott Israels, halte (שמר) deinem Diener David, meinem Vater, was du ihm zugesagt hast, da du gesprochen hast: Es soll dir vor mir nicht fehlen an einem Nachfolger, der auf dem Thron Israels sitzt, wenn nur deine Söhne acht haben auf ihren Weg und vor mir gehen, wie du vor mir gegangen bist.

Im Kontext gelesen sind auch „deine Diener“ in V. 23 als Davididen zu verstehen, und „der Bund“ meint – zumindest auch – den Bund mit David und die Dynastieverheißung. Die Spezifizierung „die mit ganzem Herzen vor dir gehen“ entspricht der Bedingung der Dynastieverheißung, wie sie in V. 25 formuliert ist.

Im Gebet Nehemias wird dagegen die Formulierung „denen, die ihn lieben und seine Gebote halten (שמר)“ aus Dtn 7,21 gebraucht. Sündenbekenntnis und Verheißungswort schließen daran an und nennen dabei explizit die Rolle von Moses, „deinem Diener“. Im Kontext gelesen handelt es sich in Neh 1,5 also eindeutig um den durch Moses vermittelten Moab- oder Sinaibund. Moses ist der einzige „Diener Gottes“ im Singular, der sich im Gebet als Bezugspunkt für „den Diener Gottes“ Nehemia eignet.

<sup>20</sup> 1 Kön 8,9.23.24–26.28–30.32.36.52.53.66.

Im Gebet Salomos ist der Plural „Diener Gottes“ in erster Linie Bezeichnung für David und seine Nachfolger.<sup>21</sup> Im Gebet Nehemias dagegen wird der „Diener Gottes“, Nehemia, bewusst in Parallele gesetzt zu den „Dienern Gottes“, dem Volk (Neh 1,6.11). Diese Formulierung entspricht der Tendenz des NB, in dem eine Einheit von Nehemia als Führungsperson und der Gesamtbevölkerung beschworen wird, ohne dass das Geringste vom Führungsanspruch Nehemias in Frage gestellt wird.<sup>22</sup>

## 2.2. Führungsprofil „wie Josua“

Nehemia wird als „Diener Gottes“ bezeichnet, der sich auf die Autorität des Mose bezieht und eng verbunden ist mit dem Volk. Er übernimmt königliche Verantwortung, aber soll nicht als König im Sinne der davidischen Dynastietradition verstanden werden. Es gibt eine Führungsperson in der Tradition, die diesem Bild entspricht: *Josua*.

In Jos 1<sup>23</sup> wird das Bild einer idealen Führungsperson gezeichnet:<sup>24</sup> Josua ist Moses Nachfolger. Er ist kein „zweiter Moses“, sondern verpflichtet sich, dem „Buch der Tora“, das durch Moses geschrieben ist, zu folgen (Jos 1,7–8). Moses als Autorität bleibt also im Buch präsent, doch Josua übernimmt die aktuelle Führung.<sup>25</sup> Er besitzt umfassende Führungskompetenzen und verhält sich stets vorbildlich. Er trägt ausschließlich die Titel „Diener Moses“ und (nur zweimal Jos 24,29; Ri 2,8) „Diener Gottes“.

Moses wird in Jos 1 mehrfach wie in Neh 1,7.8 als „Diener Gottes“ bezeichnet, dasselbe gilt für den Rest des Josua-Buches.<sup>26</sup> Dies ist signifikant, da der

<sup>21</sup> Es findet sich dort nur eine Erwähnung im Plural, die wohl Angehörige des Volkes meint (1 Kön 8,32).

<sup>22</sup> Diese behauptete Einheit wird besonders deutlich in der Erzählung vom Mauerbau durch den betonten Gebrauch von „Wir“ gegenüber „Feinden“ und mit Bezug auf eine „geteilte Vergangenheit“. Nehemia wechselt zum Singular, sobald es um Führungshandeln geht. Siehe hierzu Karrer, *Verfassung*, 174–179.

<sup>23</sup> Edenburg sieht in den Formulierungen von Jos 1 Ähnlichkeit mit durchgehend späten Texten aus verschiedenen Pentateuchquellen (eadem, *Sources*, 799–808). „Furthermore, large sections of the chapter were shaped by means of creative reutilization and recombination from various pentateuchal sources, particularly Deuteronomy in its near-to-final form.“ (ibid., 808). Diese Beschreibung von Jos 1 könnte beinahe ebenso auf Neh 1,5–11a angewendet werden. Entstehungszeit und -weise der Texte liegen wahrscheinlich nicht weit auseinander (vgl. Knauf, *Why „Joshua“*, 82–84).

<sup>24</sup> Ein ausführliches Profil von Josua als Führungspersönlichkeit und als Nachfolger des Mose findet sich in Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 190–224. Sie betrachtet ihn als eine literarisch konstruierte Figur, den „Idealtypus eines israelitischen Führers und Modell für die Bewältigung der Alltagspraxis“ (ibid., 210).

<sup>25</sup> „Die Tora Moses wird Josua als Orientierungsgröße vorgegeben. Sie ist das für alle, d.h. auch für den Anführer, verbindliche Grundgesetz“ (Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 200).

<sup>26</sup> Jos 8,31.33; 11,12; 12,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2.4–5.

Titel „Diener Gottes“ ansonsten nicht häufig für Moses verwendet wird.<sup>27</sup> Seine Verwendung unterstreicht vermutlich Moses Rolle als Prophet „wie er nie mehr in Israel aufgetreten ist“ (Dtn 34,10) und als Führungsperson. Jos 1 zeigt also sprachlich und konzeptuell Verbindung zum Gebet Nehemias.

Schaut man auf den Rest des Josua-Buches, dann zeigen sich weitere Querverbindungen zwischen der Figur des Josua und der Darstellung Nehemias. Im ersten Teil des Josua-Buches wird von der Eroberung des Landes erzählt. Dabei spielt das Konzept des JHWH-Krieges eine zentrale Rolle. In der Erzählung vom Mauerbau wird die Verteidigung gegen Anfeindungen der benachbarten Regionen und deren politischer Führung in den Farben eines JHWH-Krieges geschildert, obwohl keinerlei kriegerische Handlungen im eigentlichen Sinn ausgeführt werden (Neh 4 und 6,15–7,3). Laird kommt mittels einer narrativen Analyse von Esra-Nehemia zu der These, dass der Mauerbau im NB und die Erzählung von der Eroberung Jerichos im Josua-Buch „mirror images“ sind.<sup>28</sup>

In Jos 8,30–35 wird vom Altarbau, einer Abschrift des Gesetzes, „das Mose vor den Augen der Israeliten geschrieben hatte“, und einer Verlesung des Buches der Tora im Beisein von Gesamtisrael erzählt. Dergleichen kommt im NB nicht vor. Es ist jedoch das zentrale Thema in Neh 8; 9–10: In Neh 9 wird aus dem Buch der Tora JHWHs vorgelesen, verbunden mit Sündenbekenntnis und Bußgebet. Danach wird eine Verpflichtung unterschrieben „nach der Weisung Gottes zu leben, die durch Mose, den Diener Gottes, gegeben worden ist, und alle Gebote des HERRN, unseres Herrn, und seine Rechtsbestimmungen und seine Satzungen zu halten und danach zu handeln“ (Neh 10,30). Nehemia wird als erster Unterzeichner genannt. Im jetzigen Zusammenhang verdoppelt Neh 8 das Thema der Verlesung „des Buches der Tora des Mose“ (Neh 8,1). Auch hierbei wird Nehemia als Mitverantwortlicher genannt (8,9).

Josua hält in Jos 23 eine letzte Rede vor seinem Tod, in der er das Volk ermahnt, den Bund mit Gott zu halten und alle Gebote auszuführen. Dabei wird das Verbot hervorgehoben, sich mit den anderen Völkern des Landes zu vermischen und insbesondere untereinander zu heiraten (Jos 23,12). Auch dieses Thema teilt das Josua-Buch mit dem Nehemia-Buch.<sup>29</sup>

Aus diesem Vergleich entsteht ein deutliches Profil einer Führungsperson: Trotz umfassender Kompetenzen und Macht der Führungsperson gibt es eine übergeordnete Autorität, das Buch der Tora Gottes. Die Terminologie ist flexibel, ist aber in allen Varianten an den Formulierungen orientiert, die aus dem

<sup>27</sup> Tod des Mose Dtn 34,5; Num 12,7–8; 2 Kön 18,12. Siehe auch Edenburg, Sources, 807.

<sup>28</sup> Laird, Strategy, 280.

<sup>29</sup> Ich gehe in diesem Zusammenhang nicht weiter auf Jos 24 ein, da das Kapitel eine eigene Behandlung nötig hat. Römer datiert das Kapitel in die zweite Hälfte der persischen Zeit als einen Versuch, einen Hexateuch aus dem Enneateuch herauszulösen (vgl. idem, Problem, 824–828). Er sieht Jos 23 als ein spätdtr. überarbeitetes Ende des Josuabuches mit Überleitung zu Ri.

Deuteronomium und den dt. Texten bekannt sind. Sie enthalten stets ein deutliches Autoritätsgefälle, von Gott über Mose zum Volk. Das Medium sind die Gebote, die Mose „aufgetragen“ und durch ihn dem Volk übermittelt werden. Die Position des Mose wird später eingenommen durch das Buch, die schriftlich festliegende Tora, die für alle zugänglich gemacht werden muss (Verlesung) und den Willen Gottes durch die Zeit vermittelt. Es bedarf jedoch zusätzlich einer Person, die die Führung übernimmt und diese Tora Gottes zusammen mit dem und für das Volk ausführt. Sowohl Josua als Nehemia werden als Führungspersonen geschildert, die diesem Profil entsprechen. Sie erhalten durch ihre Bindung an die Tora des Mose zugleich die Legitimation für ihren Führungsanspruch.

Dieses Führungsmodell kann idealiter Funktionen einer königlichen Dynastie übernehmen. Die Mittlerposition des Königs zwischen Volk und Herrschaft Gottes übernimmt die Tora des Mose, der in prophetischer Funktion „Diener Gottes“ ist. Die Stabilität, die eine funktionierende Dynastie für ein Gemeinwesen bedeutet, wird durch die Schriftlichkeit des Gesetzes gewonnen. Man kann so stets zum Text „zurückkehren“. Das Handeln, das sich am Gesetz orientieren soll, lässt sich überprüfen.

Sowohl für Josua, als auch für Nehemia wird noch eine zweite Form der Legitimation notwendig erachtet: die Führungsperson muss von Gott bestätigt werden. Die Erwählung Josuas durch Gott war bereits mehrfach in Ex, Num und Dtn benannt worden, in Jos 1,5–9 aber „spricht“ Gott selbst mit Josua und bestätigt ihn am Beginn seiner Tätigkeit als Führer Israels. Das Volk akzeptiert ihn darin, stellt aber die Bedingung, dass wirklich „Gott mit ihm“ ist, wie er mit Moses war (Jos 1,16–18).

Nehemia formuliert die Bitte am Ende seines Gebetes (Neh 1,11b) so, dass seine erfolgreiche Einsetzung durch den achämenidischen König als Erweis gelten kann, „wie gut die Hand meines Gottes über mir war“ (Neh 2,18). Durch das Gebet in Neh 1 wird also gerade der neuralgische Punkt bei der Frage nach Legitimation und Akzeptanz Nehemias umdefiniert zum Zeichen der Erwählung durch Gott. Die leitenden Personen Judäas müssen dem zustimmen und geben ihr Einverständnis durch die Zusage, Nehemias Führung beim Mauerbau zu folgen.

### 2.3. *Nicht „wie Salomo“!*

Es gibt noch einen dritten Text, der ein ähnliches Führungsprofil zeichnet, das „Königsgesetz“ in Dtn 17,14–20. Vom König heißt es darin:

<sup>18</sup>Und wenn er dann auf seinem Königsthron sitzt, soll er sich eine Abschrift dieser Weisung in ein Buch schreiben nach dem, das sich bei den levitischen

Priestern befindet. <sup>19</sup>Und er soll es bei sich haben und darin lesen sein Leben lang, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten, und damit er alle Worte dieser Weisung und diese Satzungen hält und danach handelt [...].

Es ist deutlich und oft benannt, dass das Konzept aus Dtn 17 nicht zur altorientalischen Königsideologie passt, wie wir sie u.a. aus den Psalmen kennen.<sup>30</sup> Die kritische Beschreibung der Könige in 1 und 2 Kön lässt keinen Zweifel daran, dass die realen Könige Judas und Israels den Anforderungen von Dtn 17,14–20 zumeist nicht entsprachen. Die Ausnahme bildet die Erzählung über Josia, der das Gesetzbuch findet: 2 Kön 22–23, nach Römer eine Erzählung „about the disappearance of the king in favor of the book“.<sup>31</sup>

Nehemia aber wird so gezeichnet, dass er nicht nur die oben zitierten Bedingungen erfüllt. Wichtige Elemente des NB erscheinen fast wie eine Illustration zu den Geboten in Dtn 17. Nehemia betont unablässig, dass er zu den vom ihm gestärkten Judäern gehört. Er ist damit einer „von deinen Brüdern“, kein „Ausländer, der nicht dein Bruder ist“, wie es Dtn 17,15 verlangt. Die im NB beschworene Einheit von Nehemia und Volk<sup>32</sup> betont, dass „sich sein Herz nicht über seine Brüder erhebt“ (Dtn 17,20).

Das Gebot von Dtn 17,17 könnte als Motto über Neh 5 stehen: „sein Herz soll nicht abtrünnig werden, und er soll sich nicht zu viel Silber und Gold anhäufen“. Die Beschreibung der Amtsführung Nehemias lässt erkennen, dass er über persönlichen Reichtum verfügt und zusätzlich als Statthalter das Recht auf Abgaben aus der Bevölkerung hat, sowie auf die Aneignung von Grundbesitz. Nach dem NB verzichtet er jedoch freiwillig auf seine finanziellen Rechte als Statthalter, um die Bevölkerung nicht zu belasten (Neh 5,14–16). Seinen persönlichen Reichtum soll er zugunsten des Gemeinwesens eingesetzt haben, um seine Hofhaltung zu finanzieren und bei einem Schuldenerlass, um die drohende Schuldklaverei von Teilen der Bevölkerung abzuwenden (Neh 5,8.10.17–18).

Diese Beschreibung von Nehemias Amtsführung steht im Gegensatz zur Beschreibung des Königtum Salomos.<sup>33</sup> Fronarbeit und Abgaben waren nötig zur Durchführung von Salomos Bauprojekten, auch des Tempelbaus. Sein Reichtum ist sprichwörtlich geworden und wird nirgendwo für die Bevölkerung eingesetzt. Obwohl Nehemia betet „wie Salomo“, ist sein Führungsstil ein völlig anderer. Dtn 17,17 verbietet es auch „sich viele Frauen zu nehmen“. Angesichts von 1 Kön 11 klingt das wie eine Kritik an Salomo. Darauf wird in der Polemik gegen die Heirat mit „fremden Frauen“ Bezug genommen (Neh 13,26) und Salomo am Ende des Nehemia-Buches als Negativbeispiel auch namentlich genannt.

<sup>30</sup> Siehe Ebach, *Characteristics*, 173–174. Dort auch weitere Literatur.

<sup>31</sup> Römer, *Case*, 199.

<sup>32</sup> Siehe Anm. 23.

<sup>33</sup> Vgl. Karrer, *Koning*, 110–113.

Das idealisierte Bild der Herrschaft Nehemias behauptet, dass er – obwohl kein König, sondern Statthalter der achämenidischen Großmacht – „besser als Salomo“ das Königsgesetz aus Dtn 17,14–20 erfüllt.<sup>34</sup> Sein Führungsstil lässt sich als „wie Josua“ bezeichnen, in der Nachfolge des Diener Gottes, Moses, gebunden an die aufgezeichneten Gebote. Krause kommt in seiner Analyse des Führungskonzepts im Josua-Buch zur Schlussfolgerung „Joshua appears as a paradigm for future leaders. Those who are meant to be guided by his example have not gotten to know Moses. But they do know [...] the Book of the Torah left by him.“<sup>35</sup> Er nennt kein Beispiel für eine derartige Führungsperson. Nehemia jedoch kann auf diese Weise aus jüdischer Perspektive als legitimer Führer des Volkes gelten. Für ihn gilt, was Schäfer-Lichtenberger schreibt: „In einer Führungsrolle sich als ‚Josua‘ erweisen, heißt in Übereinstimmung mit der Tora ‚regieren‘ und JHWHs erklärten Willen, dass Israel sein Volk ist, ein Volk von Geschwistern, achten.“ Die „Übernahme von Verantwortung“ geht mit „Rechenschaftspflicht“ und nicht mit „ökonomischen Vorteilen“ einher.<sup>36</sup>

Eine wesentliche Funktion des Gebets in Neh 1,5–11a besteht darin, dieses Bild von der Führungsrolle des Statthalters Nehemia zu zeichnen. Dieser wird dadurch in seinem Führungsanspruch aus jüdischer Perspektive legitimiert. Der Gebetstext ist in vielfältig durchdachter Weise auf das Ganze des NB bezogen, sowohl auf die Erzählung vom Mauerbau, als auch auf die kurzen Berichte zum politischen Handeln Nehemias. Lesung der Tora, Bußgebet und Verpflichtung auf die Gebote verstärken den zentralen Aspekt des Gehorsams gegenüber der schriftlichen Tora (Neh 9–10).

#### LITERATURVERZEICHNIS

Baltzer, Klaus, *Moses Servant of God and the Servants. Text and Tradition in the Prayer of Nehemiah (Neh 1:5–11)*, in: Birger A. Pearson (Hg.), *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis 1991, 121–130.

Bartelmus, Rüdiger, שמ״ם, in: *ThWAT* 8 (1995), 204–239.

Becking, Bob, *Ezra-Nehemiah (HCOT)*, Leuven / Paris / Bristol 2018.

<sup>34</sup> Davies untersucht die Entwicklung der Autorität von Deuteronomium. Er erachtet es als sicher, dass der Inhalt des Gesetzes in einem monarchischen Kontext keinen Sinn machen würde (vgl. Davies, *Authority*, 37–38). Er sieht hingegen einen engen Bezug zu Esr 7 und Neh 8.

<sup>35</sup> Krause, *Post mortem*, 200.

<sup>36</sup> Alle Zitate aus Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 362–363. Auch sie nennt jedoch keine Beispiele für diese „Führungsrolle“.



- Boda, Mark J., Prayer as Rhetoric in the Book of Nehemiah, in: Isaac Kalimi (Hg.), *New Perspectives on Ezra-Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Winona Lake 2012, 267–284.
- / Redditt, Paul L. (Hg.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah. Redaction, Rhetoric, and Reader* (HBM 17), Sheffield 2008.
- Davis, Philip R., The Authority of Deuteronomy, in: Diana V. Edelman (Hg.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation* (ANEM 6), Atlanta 2014, 27–48.
- Ebach, Ruth, „You Shall Walk Exactly on the Way which YHWH Your God Has Commanded You“. Characteristics of Deuteronomy's Concepts of Leadership, in: Katharina Pyschny / Sarah Schulz (Hg.), *Debating Authority. Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507), Berlin / Boston 2018, 159–177.
- Edenburg, Cynthia, Do the Pentateuchal Sources Extend Into the Former Prophets? Joshua 1 and the Relation of the Former Prophets to the Pentateuch, in: Jan C. Gertz et al. (Hg.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111), Tübingen 2016, 795–812.
- Eskenazi, Tamara C., *In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBLMS 36), Atlanta 1988.
- Grabbe, Lester L., What Was Nehemiah Up To? Looking for Models for Nehemiah's Polity, in: Isaac Kalimi (Hg.), *New Perspectives on Ezra-Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Winona Lake 2012, 27–36.
- Frolov, Serge, The Case of Joshua, in: Diana V. Edelman (Hg.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation* (ANEM 6), Atlanta 2014, 85–102.
- Karrer, Christiane, Beter dan een koning? Leiderschap in Juda volgens het rapport van Nehemia, ACEBT 34 (2021), 105–116.
- , *Ringgen um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch* (BZAW 308), Berlin / New York 2001.
- Knauf, Axel E., Why „Joshua“?, in: Diana V. Edelman (Hg.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation* (ANEM 6), Atlanta, 73–84.
- Krause, Joachim J., Post Mortem Mosi. Conceptualizing Leadership in the Book of Joshua, in: Katharina Pyschny / Sarah Schulz (Hg.), *Debating Authority. Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507), Berlin / Boston 2018, 193–205.
- Laird, Donna J., Political Strategy in the Narrative of Ezra - Nehemia, in: Danna N. Fewell (Hg.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, Oxford 2016, 276–283.
- Oeming, Manfred, The Real History. Theological Ideas Behind Nehemiah's Wall, in: Isaac Kalimi (Hg.), *New Perspectives on Ezra-Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Winona Lake 2012, 131–149.
- Reinmuth, Titus, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsge-schichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias* (OBO 183), Göttingen 2002.



- Römer, Thomas, The Case of the Book of Kings, in: Diana V. Edelman (Hg.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation (ANEM 6)*, Atlanta 2014, 187–202.
- , The Problem of the Hexateuch, in: Jan C. Gertz et al. (Hg.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America (FAT 111)*, Tübingen 2016, 813–827.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58)*, Leiden / New York / Köln 1995.
- Talstra, Eep, Bidden, hergebruik van duurzaam tekstmateriaal. *Nehemia 1:1–11, ACEBT 34* (2021), 57–68.

ALTORIENTALISCHE  
UND BIBLISCHE SPRACH- UND  
VORSTELLUNGSWELTEN



## PROPHETIC ELEMENTS IN PAPYRUS AMHERST 63

Bob BECKING

Thomas Krüger is widely appreciated for his scholarly work on the wisdom traditions in Ancient Israel and beyond.<sup>1</sup> Next to that, he is well-known for his wise personality and his thoughtful remarks on the ideas of his colleagues. It seemed wise not to write about wisdom in this volume, but to have a look at an adjacent topic, namely that of prophecy in the Ancient Near East. I hope that Thomas can agree when I state that being a true prophet requires a minimum of wisdom.

### 1. INTRODUCTION

Prophecy and divination are general and widespread ancient Near Eastern phenomena. The documents of various people give evidence for the presence of religious specialists who were able to contact the divine realm. In different regions and at all levels of society, people – but especially kings and rulers – were uncertain about the near future and sought support and direction from above.<sup>2</sup> Prophets were the consultants of a former age. Next to that, throughout the ancient Near East, dreams were seen as having the power to predict the future.<sup>3</sup>

The aim of this paper is relatively simple: I want to show that in the recently deciphered Aramaic text in Demotic script – papyrus Amherst 63 – the phenomenon is also present followed by a short analysis of its function within the composition.

### 2. PAPYRUS AMHERST 63

The now labelled Aramaic Text in Demotic script has long been an enigma for scholars. The artefact was acquired by Lord Amherst of Hackney through an Egyptian agent as part of a collection of manuscripts in the final decade of the nineteenth century. Amherst was – like many of his peers – a collector of antiquities. Many Egyptian artefacts found their way to his private museum. After a financial debacle, the greater part of the collection was sold to a New York banker, through whom the set of papyri ended in the Pierpont Morgan library. A

<sup>1</sup> See, for instance, Krüger, *Kohelet*.

<sup>2</sup> See Stökl, *Prophecy*; Maul, *Wahrsagekunst*; Nissinen, *Ancient Prophecy*.

<sup>3</sup> See Husser, *Songe*; Noegel, *Nocturnal Ciphers*; Kim, *Incubation*.

preliminary publication of papyrus Amherst 63<sup>4</sup> together with a set of photographs, stirred the minds of the Egyptologists. The text was written in clear Demotic signs, but they did not make sense. Obviously, the Demotic script was used to give words to a text in a different language. The then unsolved riddle was: which language? The key to the solution had been found in 1932 by the Semitist Noël Aimé-Giron who suggested that the language used probably was Aramaic.<sup>5</sup> In 1944, Raymond Bowman published a translation of four lines.<sup>6</sup> Thereafter the research went into a silent slumber. The work on papyrus Amherst 63 entered a faster gear after the discovery that a section of it formed a parallel with parts of the biblical Psalm 20.<sup>7</sup> This led to three editions of the text in its entirety: Richard Steiner (2017), Karel van der Toorn (2018), Tawny Holm (forthcoming).<sup>8</sup>

The text of papyrus Amherst 63 contains a collection of a variety of texts: hymns, dirges, prayers, love songs, and historical narratives. The coherence of all these sections is not *prima facie* clear. According to van der Toorn, the text consists of five sections.<sup>9</sup> The first three sections can be connected to ethnic groups: Babylonians (col. i–v), Syrians (col. vi–xi), and Israelites (col. xii–xiii) and express their religious world views.<sup>10</sup> The fourth section (col. xiv–xvii) is situated in the “oasis in the desert.”<sup>11</sup> For that reason, I chose the label “oasis in the desert” as the accumulation station for this group. This fourth section clearly witnesses the peaceful living together of the groups mentioned. The section has a clear syncretistic subtext. The final, fifth section (col. xviii–xxiii) is a kind of an appendix and contains the “tale of two brothers,” i.e., a narrative on the fate

<sup>4</sup> See Newberry / Crum, Amherst Papyri.

<sup>5</sup> See van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 3–4.

<sup>6</sup> See Bowman, Aramaic Religious Text, 219–231.

<sup>7</sup> See pAmh 63 xii: 11–19; see Nims / Steiner, Paganized Version, 261–274; Vleeming / Wesselius, Aramaic Hymn, 501–509.

<sup>8</sup> See Steiner / Nims, Aramaic Text; van der Toorn, Papyrus Amherst 63; Holm, Aramaic Literary Texts.

<sup>9</sup> For now, I adopt the delimitation by van der Toorn, Papyrus Amherst 63, knowing that it is open to challenge and refinement.

<sup>10</sup> The absence of the delimitator sp.C at the end of column xi might be an indication that col. xii:1–11 – a mockery by the victors over a destructed city – could be the final part of the Syrian section and hence should not be treated as a reflection on the conquest of Samaria by the Assyrians. On the delimitator sp.C, probably s'k | p'r's'H, סך פּרשׂא, “end of section,” see Vleeming / Wesselius, Betel the Saviour, 136; van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 6. I would prefer to label the third section as Israelite and not as Samaritan as suggested by van der Toorn, Papyrus Amherst 63.

<sup>11</sup> According to van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 18–37, – in a hlt's's | tm'r, חֲלֵץ תְּמָר, “fortress of palms” (pAmh 63 xvi:7), identified by him with Palmyra. His reading, however, is far from certain. In their 2017 online edition, Steiner / Nims, Aramaic Text, 59, propose to read b.hrt.s.<sup>m</sup> sy.r.m, בְּחָרֵץ סִיּאֵל, “into gold, divine Sheep” (corroborated by Tawny Holm in a private letter, December 2018).

of the neo-Assyrian king Ashurbanipal and his rival brother Shamas-shumu-ukin.<sup>12</sup>

Although the text on the papyrus was written in the fourth century BCE, the contents reflect a much earlier period. It can be assumed that the text goes back to an Aramaic original from the seventh century.<sup>13</sup>

### 3. ELEMENTS OF PROPHECY/DIVINATION

The fact that the text of papyrus Amherst 63 has now been decoded does not mean the end of all riddles and problems. Everyone who after learning the Greek alphabet tried to write her or his name with those characters, let alone in Hebrew, faces the problem of the non-convertibility of scripts. When transferring a Demotic writing into an Aramaic text these problems are multiplied. Demotic characters can have various values when seen as Aramaic letters. The Demotic script does, for instance, not differentiate between G/D/Q or between L/R. By implication a group of Demotic characters can be “read” in different ways when construed as Aramaic. This effects interpretation and translation. This problem has led to differences in the reading of the text of papyrus Amherst 63. This as yet unsolved problem at the primary textual level hinders the interpretation of the unit as a whole and its function in the broader composition. I, nevertheless, dare to try to make some remarks about the contents.

#### 3.1. *An Oracle of Salvation*

##### 3.1.1. Translation

In the second section that focuses on the Syrians, on oracle of salvation is present:

- a. Mar speaks up and says to me:
- b. [...] my servant!
- c. Fear not (אל תחדל)!
- d. I will save you!
- e. If you bow down for Mara, Mar from Darga and Rash.
- f. [...].
- g. [in] your days
- h. [your] e[nemies shall be] de[stroyed].

<sup>12</sup> See first edition by Steiner / Nims, Ashurbanipal and Shamash-shum-ukin, 60–81; see now Zaia, *My Brother's Keeper*, 19–52.

<sup>13</sup> See, for instance, Heckl, *Inside the Canon*, 359–379; van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*.

- i. During your years
- j. [your] fo[es] shall be slain.
- k. [...] I
- l. will destroy before you.
- m. Your foot on their necks
- n. [you will plant ...].
- o. [I will support] your right hand
- p. in all your land.
- q. [You shall rule(?)] your house in peace.<sup>14</sup>

### 3.1.2. Notes on text and translation

- a. mr.C מר, “Lord,” is the general appellative for the divine throughout papyrus Amherst 63.
- b. bdy.C עבדי, “my servant,” is clearly readable. Van der Toorn’s suggestion to read the personal name “Rakib Bol (rider of Bol)” in the beginning of the line<sup>15</sup> is speculative as is the proposal by Steiner “Be strong!”<sup>16</sup>
- c. אל תחודל, is the Aramaic equivalent of Akkadian *la tapallah*, Ugaritic *al tdl*, and the Hebrew phrase אל תירא. The Aramaic expression is also attested in the inscription of king Zakkur of Hamath in the divine response to a royal prayer for diversion from sorrow.<sup>17</sup>
- d. The pronoun אנה נ’ג, “I,” underscores that it is Mar who will save. אצילך | א’י | אִשְׁל, Aph. 1.c.s. suffix conjugation with suffix 2.m.s. from the verb נצל, “to save.”<sup>18</sup>
- e. mrty.C מרה, “Lady,” is the general appellative for the female divine throughout papyrus Amherst 63. The reading ברכתך ב’ר’כ’ת’ך, “I bless you,” as proposed by van der Toorn<sup>19</sup> is very uncertain. It makes a strange impression that the deity will bless the person in need by his divine consort and himself. Therefore, the reading by Steiner: *’l mr(h) ’n tsgd ’l mr* and his translation with a conditional clause seems to be more appropriate: “If you will bow down to Marah; to Mar.”  
The word דרג dr<sub>2</sub>g’ is read by van der Toorn as a toponym parallel to

<sup>14</sup> See pAmh 63 vii:12–17; see van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 120–124; for a different reading, see Steiner / Nims, You Can’t Offer Your Sacrifice, 89–114; Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 19–23; Nissinen et al., Prophets and Prophecy, 10.

<sup>15</sup> Van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 123.

<sup>16</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 21.

<sup>17</sup> See *KAI* 202 A:13; see Nissinen et al., Prophets and Prophecy, Text 137 (with lit.).

<sup>18</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 21; van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 123.

<sup>19</sup> Van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.

Rash: Darga.<sup>20</sup> Steiner reads ( )*trk*, “your shrine.”<sup>21</sup> Both views could be correct.

The toponym Rash, literally “top,” is attested throughout the text of papyrus Amherst 63. From these occurrences it can be deduced that Rash is to be seen as a mountain in the Syrian area. Throughout the text, this mountain stands metaphorically for a homeland to which all groups once hope to return.<sup>22</sup>

- f. In the original manuscript this line has gone lost. The additions by Steiner “[I will destroy]”<sup>23</sup> and van der Toorn “[I will bless you]”<sup>24</sup> are speculative and curiously contradictory although both give meaning to the clause.
- g.–i. The reading and translation of these lines are uncontested.
- j. The restoration of the clause fits the context and produces a nice parallelism: “enemies” || “foes”; “to destroy” || “to slay.”<sup>25</sup>
- k. The restorations to “your opponents”<sup>26</sup> or “your adversaries”<sup>27</sup> are *ad sensum* but remain speculative.
- l. The verbform אַבְכְּלִי אֲבַכְּלִי, is a Pa’el prefix-conjugation 1.c.s. of the verb כָּלָה, “to destroy.”<sup>28</sup>
- m. The reading and translation of this line are uncontested.
- n. In the Book of Joshua the placing of the feet on the neck of the animal describes a gesture of dominion and victory.<sup>29</sup> It is therefore comprehensible to add the text in papyrus Amherst 63 in a similar vein.<sup>30</sup>
- o. This clause is partly unreadable. The suggestion by Steiner to read: “[I shall support] your right hand,”<sup>31</sup> fits the context better than the nominal clause proposed by van der Toorn: “[I will be] like your right hand.”<sup>32</sup> The theme of the deity supporting the pious at his right hand is present in the Book of Psalms.<sup>33</sup>
- p.–q. The reading and translation of these lines are uncontested.

<sup>20</sup> See van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.123; the two localities are also mentioned in the fourth section of pAmh 63 xvi:17.

<sup>21</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 21. The noun אַתְרָא occurs elsewhere in pAmh ii:12; xvii:10: “sacred place; sanctuary.”

<sup>22</sup> See van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 13–18.

<sup>23</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 21.

<sup>24</sup> Van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.

<sup>25</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 22; van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.

<sup>26</sup> Van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.

<sup>27</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 22.

<sup>28</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 22; van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 124.

<sup>29</sup> See Josh 10:24; slightly different Gen 49:8.

<sup>30</sup> See Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 22; van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.

<sup>31</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 22.

<sup>32</sup> Van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 121.

<sup>33</sup> See Ps 16:8; 17:7; 73:7; 109:31; 110:1, 5; 121:5.



3.1.3. Notes on the *Gattung*

This section contains the various elements of the literary form of an oracle of salvation.<sup>34</sup> This can be deduced from the following outline in which the section is compared to an oracle of salvation in the Book of Jeremiah:

Elements	Clauses in pAmh 63	Jer 30:10–11 <sup>35</sup>
Introduction <i>Botenformel</i>	a.	–
Address	b.	10aA–B
Assurance of salvation	c.–d.	10aA–B
Divine self-introduction	–	10bA; 11aA
Announcement of salvation condition	d. e.	10bA–cC
Outcome On behalf of the supplicant On behalf of the enemies	h.–n.	11cA–C 11bA–B
Final goal	o.–p.	11aB

I translate Jer 30:10–11 as follows:

10aA	And you, do not fear, my servant Jacob, – oracle of YHWH – ,
10aB	and be not prostrated, Israel.
10bA	Because, here I am who will save you from afar,
10bB	and your offspring from the land of their captivity.
10cA	Jacob will return,
10cB	He will rest and be safe
10cC	and nobody shall startle him.
11aA	For I am with you, – oracle of YHWH –
11aB	to save you,
11bA	For I will make an end to all the nations
11bB	amongst whom I scattered you.
11cA	But of you I will not make an end.
11cB	I will chasten you with justice.

<sup>34</sup> On this *Gattung* see, among many other publications: Conrad, *Fear not Warrior*; Weippert, “Ich bin Jahwe,” 31–59.

<sup>35</sup> See Becking, *Fear and Freedom*, 154–162.

11cC

By no means will I leave you  
unpunished.<sup>36</sup>

The Book of Consolation should be read against the background of the Babylonian Exile. Within the literary context of Jer 30–31, the small unit indicates an impending change. On divine initiative, the sorrow of being in exile will be ended. This is good news for the scattered exiles: they will return to their homeland. Those who held them captive, however, will suffer revenge for their deeds.<sup>37</sup>

The oracle of salvation in papyrus Amherst 63 has a comparable tendency. In the previous section, the supplicant utters an emotional depiction of the situation in which he – as a representative of his people – has ended up:

- a. Mar, our good god
- b. Our god, what have I done?<sup>38</sup>
- c. I know my murderers,<sup>39</sup> our god.
- d. Our god, there is no evil on my hands,
- e. there is no duplicity in my mouth<sup>40</sup>
- f. You have made me a sheep in their flock,
- g. and a ram in their fold.<sup>41</sup>
- h. All the time, they keep an eye on me:
- i.               “Let us kill him, become fat and opulent.
- j.               Let us eat his flesh and become fat!
- k.               Let us drink his blood and be satiated!”<sup>42</sup>
- l. Mar, great god of Rash!
- m. They have packed lies in their mouth,
- n. bitter things underneath their tongue.
- o. Mar, our good god,

<sup>36</sup> See Becking, *Fear and Freedom*, 138–139; Halvorson-Taylor, *Enduring Exile*, 52.

<sup>37</sup> See Becking, *Fear and Freedom*; Halvorson-Taylor, *Enduring Exile*, 43–106; O’Brien, *Discerning the Dynamics*, 47–74.

<sup>38</sup> Here, as well as in p., I adapt the reading of Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 19–20, who construe *mh. 'bd* as a combination of an interrogative pronoun with a l.c.s. affix-conjugation of the verb *'bd*, “to make; do.” The suggestion by van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 120–122: “my maker,” also fits the context. In the Hebrew Bible the expression “what have I done?” functions as a rhetorical but bitter statement of innocence; see 1 Sam 19:27; 1 Kgs 18:9.

<sup>39</sup> The Aramaic verb *myt/mwt* does not have the connotation of “to kill,” but denotes a situation in which life has entered a deadly phase.

<sup>40</sup> See the warning in Prov 8:13.

<sup>41</sup> The imagery reminds of Mic 2:12.

<sup>42</sup> The lines i.-k. refer to cannibalism, an atrocity of war attested in ancient Near Eastern texts like the Old Babylonian *Atrahasis Epic* (D [i] 36–38; D [ii] 48–51); the report of the campaign against Uate', a rebellious Arab king, (*Ashurbanipal Cyl. B viii 23–30*); The Egyptian *Cannibal Hymn of Pharaoh Unas*, *Pyr. Text. 407a–c*; see also *Coffin Texts Spell 573*; see also in the Hebrew Bible 2 Kgs 6:24–7:20; Isa 9:19–20; Jer 19:9; Mic 3:2–3; Lam 2:20; 4:10. Pliny the Elder, *Natural History* 6, 195, demonized the Ethiopians as “anthropofagoi.”

- p. What have I done?
- q. I know my murderers, our god,
- r. There is no evil on my hands, our god,
- s. there is no duplicity in my mouth.
- t. Yet, you have made me a date in their mouth,<sup>43</sup>
- u. and sweets under their tongue.
- v. Mar, great god of Rash!
- w. They have packed venom in their mouth,
- x. bitter things underneath their tongue.<sup>44</sup>

This section communicates the emotions of the “I”-character. He assesses the situation of his people in the language register of exile. He accepts that Mar had sent his people into dire straits (f.) although he expresses his innocence (g.; p.). He compares their situation as not much different from death (c.). He describes the enemy as brute: they made life for his people almost impossible (c.; q.); they see his people as food for their own consumption (i.–j.; t.–u.);<sup>45</sup> their speech is full of poisonous words (m.–n.; w.–x).<sup>46</sup> He presents himself, in contrast to his enemies, as an honest and god-fearing man (d.–e.; r.–s.).

The oracle of salvation that he receives from the deity Mar – a mediating person is not mentioned – contains the following hope for the future. On divine initiative, the sorrow of being in a situation of imminent death will be ended. This is good news for him and his people. Although a return to their homeland is not referred to, the deity Mar will be at their side and support them. Those who almost killed them, however, will suffer for their deeds. The “I”-character will victoriously place his foot on their necks.<sup>47</sup>

### 3.2. *A Dream and a Nightly Visit*

#### 3.2.1. Translation

Almost at the end of the Syrian section of papyrus Amherst 63 a dream report is found:

- a. In my dream I was young again,
- b. I was transported to Rash.
- c. I saw a city in Rash.

<sup>43</sup> The Aramaic noun *tmr* refers to the fruit of the date-palm; see also Hebrew *tāmār*, “date-palm.”

<sup>44</sup> pAmh 63 vii:2–12; see Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 19–20; van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 120–122.

<sup>45</sup> This might refer to economic extortion.

<sup>46</sup> This might refer to a false tongue and degrading language.

<sup>47</sup> See pAmh 63 vii:12–17.

- d. I went out and heard its name:
- e. “On-the-borders-of-Rash-she-is-founded”
- f. Our Master protects “On-the-borders.”
- g. He will slay his trouble-maker on her fields.
- h. He will smash with a righteous punishment.
- i. His words will sustain me
- j. Against his anger
- k. So I shall be lifted
- l. To the broad place of Mar.<sup>48</sup>

### 3.2.2. Notes on text and translation

- a. There is a poetical wordplay with the Aramaic nouns חלם, “dream,” and עלם, “youth.” The second word does not have the standard meaning “eternity.”<sup>49</sup>
- b. Steiner and van der Toorn construe the signs m<sub>3</sub>m<sub>4</sub>.C<sub>2</sub> differently. Steiner reads it as מ<sub>3</sub>, “land.”<sup>50</sup> This Akkadian loanword – *mātu* – occurs in Aramaic inscriptions, but is always placed in front of the name of the country.<sup>51</sup> In papyrus Amherst 63 the order is reversed, if “land” should be read. This observation makes the proposal by van der Toorn to read a form of the verb א<sub>3</sub>מ<sub>3</sub>, “to arrive,” more convincing.<sup>52</sup>
- c. In view of the fact that the section is a dream-report, the suggestion by van der Toorn that the word ’b’n’L should be construed as a Aphel prefix conjugation 1.c.s from the verb ב<sub>1</sub>ן, “to see; perceive,”<sup>53</sup> is to be preferred above Steiner’s view that the word refers to the verb ב<sub>1</sub>נ<sub>1</sub>, “to build.”<sup>54</sup>
- d. Here, a comparable remark as at line c. should be made. The line describes an auditive experience<sup>55</sup> and not a building activity.<sup>56</sup>
- e. Van der Toorn incorrectly reads א<sub>3</sub> instead of ע<sub>3</sub>, hence his translation “Near the borders [...]”<sup>57</sup> Steiner offers an unconvincing proposal to read this line: “I was erecting it its name was Arrapi-Pit (Dormouse

<sup>48</sup> PAmh 63 xi:8–13; see Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 37–39; van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 155–157.

<sup>49</sup> Thus Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 37–38; van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 155. See also the Samalian inscription of Panammuwa, KAI 214:1, with Tawil, *Literary Elements*, 42–43.

<sup>50</sup> Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 38.

<sup>51</sup> See, for instance, Assur Ostrakon = KAI 233:2 *mtkdy*, “the land of Akkad.”

<sup>52</sup> Van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 155.

<sup>53</sup> Van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 155–156.

<sup>54</sup> Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 38.

<sup>55</sup> Thus van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 156.

<sup>56</sup> Thus Steiner / Nims, *Aramaic Text in Demotic Script*, 38.

<sup>57</sup> Van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 155.

- Home).”<sup>58</sup> The absence of this strangely named city in other sources makes his proposal very unlikely.
- f. The deity Bethel is indicated as elsewhere in the text by the epithet *rabbēnû*, “our master.”<sup>59</sup> The verb *zmr* // *dmr*, “to protect,” occurs in many West Semitic languages.<sup>60</sup>
- g. Steiner reads *k.r.yh*.<sup>m</sup> גריה, “its troublemaker.”<sup>61</sup> Van der Toorn reads *gʾrʾyh* “her enemies,” comparing the noun *gr* with *ʿar*, “hater; enemy; opponent.” This noun only occurs in much later, rabbinic texts.<sup>62</sup> His comparison with Ugaritic *gr*, “invader; attacker,” supports the view of Steiner.
- h.–i. Van der Toorn’s reading is to be preferred.

### 3.2.3. A Comparison with Ezekiel 8

The section in pAmh xi:8–13 contains the report on a dream. Different from the oracle of salvation there is no clear pattern in these reports from the ancient Near East. The following elements, however, are often attested:<sup>63</sup>

- Transfer to a different realm of reality;
- A divine guide who brings the dreamer into this otherworldly sphere;
- A moment of awe and dismay;
- Vision of the future:
  - On behalf of the dreamer.
  - On behalf of his/her adversaries.

Quite often the dream report leads to actions as if the dream lifted the dreamer over the threshold of his or her possibilities. The dream-report in pAmh 63 xi:8–13 contains some, but not all, of these elements. The most striking feature of the report is the element suggesting that the dreamer was transported to his homeland, Rash (b.). At this point, a parallel from the biblical Book of Ezekiel needs to be considered:

And it came to pass in the sixth year, in the sixth *month*, in the fifth *day* of the month, as I sat in my house, and the elders of Judah sat before me, that

<sup>58</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 38.

<sup>59</sup> PAmh viii:19.

<sup>60</sup> In biblical Hebrew *zʿmorêhêm*, “their protectors,” Nah 2:3; and *zāmîr*, “guardian,” 2 Sam 23:1; the verb is a collateral form of the verb *šāmar*, “to watch.”

<sup>61</sup> Steiner / Nims, Aramaic Text in Demotic Script, 38; see the Aramaic verb גרי, “to start action against.”

<sup>62</sup> See van der Toorn, Papyrus Amherst 63, 155–156.

<sup>63</sup> See Husser, Songe; Noegel, Nocturnal Ciphers; Kim, Incubation.

the hand of the Lord God fell there upon me. Then I beheld, and, see, a likeness as the appearance of fire; from the appearance of his loins and downward, fire; and from his loins and upward, as the appearance of brightness, as it were glowing metal. And he put forth the form of a hand, and took me by a lock of my head; and the Spirit lifted me up between earth and heaven, and brought me in the visions of God to Jerusalem, to the door of the gate of the inner *court* that looks toward the north; where was the seat of the image of jealousy, which provokes to jealousy. And, behold, the glory of the God of Israel was there, according to the appearance that I saw in the plain.<sup>64</sup>

Both texts present the motive of a visionary visit to the city of origin. Both persons envision the dire situation in their homeland. The dreamer in papyrus Amherst 63 sees a troublemaker without further stipulating what trouble has been made. Ezekiel reports in detail the religious heresy that dominates the streets of Jerusalem and the minds of its inhabitants: divine images all over the place, women mourning for the deity Tammuz, and men worshipping the sun-god with their back towards the temple of YHWH.<sup>65</sup> Both persons perceive the deity ending these situations, although in a different way. The dreamer in papyrus Amherst 63 sees in his dream that the deity Bethel, “our master,” will make an end to the occupation of the city, while Ezekiel is confronted with the deadly revenge of YHWH against his own people.<sup>66</sup> Both texts lead to change. The dreamer in papyrus Amherst 63 will return to Rash, Ezekiel foresees the second Babylonian conquest of Jerusalem.

#### 4. THE FUNCTION OF THE PROPHETIC ELEMENTS IN PAPYRUS AMHERST 63

The two sections in papyrus Amherst 63 discussed above open the lane for a more general interpretation of this composite text. Reading through the text of papyrus Amherst 63 as a whole a few tendencies become clear:

- 1) The various peoples, Syrians, Judaeans, Babylonians etc., are living in exile.
- 2) They generally accept their fate of living in the “oasis in the desert.”
- 3) They know about the military achievements of the other nations that lead to a flight from the homeland.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Ezek 8:1–4, ASV slightly improved. See Krüger, *Geschichtskonzepte*, 432–433; Dijkstra, *Goddess, Gods, Men and Women*, 83–114; Noegel, *Nocturnal Ciphers*; Petry, *Entgrenzung*, 342–371; Nihan, *Ezechiel 8*, 89–123; Nissinen, *Ancient Prophecy*, 183–191.

<sup>65</sup> See Ezek 8:5–18; see the standard commentaries on the Book of Ezekiel with Lutzky, *Image of Jealousy*, 121–125.

<sup>66</sup> See Ezek 9–10.

<sup>67</sup> See the expression “I know my murderers.”

- 4) Their exile is generally seen as the outcome of fate, feelings of guilt are absent.
- 5) Nevertheless, there is a thin thread of hope for return to the homeland.
- 6) This forthcoming return is assessed as the outcome of divine initiative.

Living in exile or diaspora requests a balancing act between hope and reality, between dream and acceptance.<sup>68</sup> In papyrus Amherst 63 an exemplary model for such an attitude is found. The knowledge of the past and the dream of the future does not prevent from acting in the present. Apple-trees need to be planted.<sup>69</sup> Finding such a balance is an act of wisdom.<sup>70</sup>

#### BIBLIOGRAPHY

- Becking, Bob, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31 (OTS 51)*, Leiden 2004.
- Bowman, Raymond A., *An Aramaic Religious Text in Demotic Script*, JNES 3 (1944), 219–231.
- Conrad, Edgar W., *Fear Not Warrior. A Study of the ‘al tîrā’ Pericopes in the Hebrew Scriptures (BJSt 75)*, Chico 1985.
- Dijkstra, Meindert, *Goddess, Gods, Men and Women in Ezekiel 8*, in: Bob Becking / Meindert Dijkstra (eds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes (BiInS 18)*, Leiden 1996, 83–114.
- Halvorson-Taylor, Martien, *Enduring Exile. The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible (VT.S 141)*, Leiden 2010.
- Heckl, Raik, *Inside the Canon and Out. The Relationship Between Psalm 20 and Papyrus Amherst 63, Sem. 56 (2014)*, 359–379.
- Holm, Tawny L., *Aramaic Literary Texts (WAW)*, Atlanta (forthcoming).
- Husser, Jean-Marie, *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l’ancien Israël (BZAW 210)*, Berlin / New York 1994.
- Kim, Kwoon, *Incubation as a Type-Scene in the Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I–1.15 III, 1.17 I–II, and 1 Samuel 1:1–2:11 (VT.S 145)*, Leiden 2011.
- Krüger, Thomas, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180)*, Berlin 1989.
- , *Kohelet (Prediger) (BKAT 19)*, Neukirchen-Vluyn 2000.

<sup>68</sup> The examples are numerous from ancient times until this day.

<sup>69</sup> Legend has it that Martin Luther once would have said „Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt unterginge, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.“ [Even when I knew that the world would be ended tomorrow, I will nevertheless plant an apple-tree]. On this legend see Malessa, *Unreformed Martin Luther*, 30–32.

<sup>70</sup> See Krüger, *Sense of Balance*, 87–97.

- , On the Sense of Balance in the Hebrew Bible, in: Annette Schellenberg / Thomas Krüger (eds.), *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East* (Ancient Near East Monographs 25), Atlanta 2019, 87–97.
- Lutzky, Harriet C., On “The Image of Jealousy” (Ezekiel VIII 3, 5), *VT* 46 (1996), 121–125.
- Malessa, Andreas, *The Unreformed Martin Luther. A Serious (and Not So Serious) Look at the Man Behind the Myths*, Grand Rapids 2017.
- Maul, Stefan M., *Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*, München 2013.
- Newberry, Percy E. / Crum, Walter E., *The Amherst Papyri. Being an Account of the Egyptian Papyri in the Collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney, F.S.A., at Diddlington Hall, Norfolk, London 1899*.
- Nihan, Christophe, Ezechiel 8 im Rahmen des Buches – Kompositions- und religionsgeschichtliche Aspekte, in: Jan Christian Gertz / Corinna Körting / Markus Witte (eds.), *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption* (BZAW 516), Berlin 2019, 89–123.
- Nims, Charles F. / Steiner, Richard C., A Paganized Version of Psalm 20:2–6 from the Aramaic Text in Demotic Script, *JAOS* 103 (1983), 261–274.
- Nissinen, Martti, *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford 2017.
- , et al., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (WAW 41), Atlanta 2019.
- Noegel, Scott B., *Nocturnal Ciphers. The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East* (AOS 89), New Haven 2007.
- O’Brien, Mark, *Discerning the Dynamics of Jeremiah 25–52 (MT)*, Aidelaide 2020.
- Petry, Sven, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in *Deuterocesaja und im Ezechielbuch* (FAT 2/27), Tübingen 2007.
- Steiner, Richard C. / Nims, Charles F., Ashurbanipal and Shamash-shum-ukin. A Tale of Two Brothers from the Aramaic Text in Demotic Script, *RB* 92 (1985), 60–81.
- , The Aramaic Text in Demotic Script. Text, Translation, and Notes, published on Academia 2017, ([https://www.academia.edu/44014332/Richard\\_C\\_Steiner\\_and\\_Charles\\_F\\_Nims\\_The\\_Aramaic\\_Text\\_in\\_Demotic\\_Script\\_Text\\_Translation\\_and\\_Notes\\_Repository\\_yu\\_edu\\_and\\_Academia\\_edu\\_2017\\_92\\_pages](https://www.academia.edu/44014332/Richard_C_Steiner_and_Charles_F_Nims_The_Aramaic_Text_in_Demotic_Script_Text_Translation_and_Notes_Repository_yu_edu_and_Academia_edu_2017_92_pages)).
- , You Can’t Offer Your Sacrifice and Eat It Too. A Polemical Poem from the Aramaic Text in Demotic Script, *JNES* 43 (1984), 89–114.
- Stökl, Jonathan, *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56), Leiden 2012.
- Tawil, Hayim, Some Literary Elements in the Opening Sections of the Hadad, Zākīr, and the Nērab II Inscriptions in the Light of East and West Semitic Royal Inscriptions, *Or.* 43 (1974), 40–65.
- Toorn, Karel van der, *Papyrus Amherst 63* (AOAT 448), Münster 2018.
- Vleeming, Sven P. / Jan Wim Wesselius, An Aramaic Hymn from the Fourth Century B.C., *BiOr* 39 (1982), 501–509.
- , Betel the Saviour, *JEOL* 28 (1983/1984), 110–140.



Weippert, Manfred, „Ich bin Jahwe“ – „Ich bin Ištar von Arbela“. Deuterocesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: Beat Huwyler / Hans Peter Mathys / Beat Weber (eds.), *Prophetie und Psalmen. Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag* (AOAT 280), 31–59.

Zaia, Shana, *My Brother's Keeper. Assurbanipal versus Šamaš-šuma-ukīn*, *Journal of Ancient Near Eastern History* 6 (2019), 19–52.

# ŠĒDĒQ ODER VON DER ORDNUNG DER WELT

Markus SAUR

## 1. ŠĒDĒQ ALS GERECHTIGKEIT UND ORDNUNG

Als der babylonische König Hammurapi im 18. Jh. v.Chr. eine Rechtssammlung kodifizieren lässt, begründet er dieses Unternehmen im Prolog des *Codex Hammurapi* mit seiner Erwählung und Beauftragung durch die Götter:

[...] [D]amals haben mich, Hammurapi, den frommen Fürsten, den Verehrer der Götter, um Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, den Bösen und den Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen, dem Sonnengott gleich den ‚Schwarzköpfigen‘ aufzugehen und das Land zu erleuchten, Anu und Enlil, um für das Wohlergehen der Menschen Sorge zu tragen, mit meinem Namen genannt. [...] [A]ls Marduk mich beauftragte, die Menschen zu lenken und dem Lande Sitte angedeihen zu lassen, legte ich Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes und trug Sorge für das Wohlergehen der Menschen.<sup>1</sup>

Von Recht und Gerechtigkeit – im Akkadischen *kittu(m)* und *mīšaru(m)* – ist bereits in den ältesten Texten der Menschheit die Rede.<sup>2</sup> Wer von Gerechtigkeit spricht, so ist der Rechtssammlung Hammurapis zu entnehmen, dem geht es um die Vernichtung der Bösen, um die Erleuchtung des Landes, um das Wohlergehen der Menschen und um eine Ordnung, die die Welt bestimmt.<sup>3</sup> Die Rechtssätze des *Codex Hammurapi* normieren diese Ordnung im Blick auf das menschliche Handeln. In seinem grundlegenden Aufsatz „Dike und Sedqa. Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung. Ein theologisches Präludium“ führt Otto Kaiser dazu aus: „Es ist eine Grundvoraussetzung menschlichen Handelns, daß jede menschliche Tat ihre Folge hat und daß sich diese Folge nicht allein auf das Objekt der Tat, sondern in irgendeiner Weise immer auch auf den Täter richtet und sein weiteres Ergehen beeinflusst.“<sup>4</sup> Nach Thomas Krüger teilen altorientalische und alttestamentliche Texte die Ansicht, „dass sich moralisch schlechtes Handeln für den Täter langfristig nicht aus-

<sup>1</sup> TUAT I, 40.44 (Übersetzung von Rykle Borger).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Pfeifer, Rechtsgeschichte, 18–21; im Blick auf die Rolle des Königs vgl. grundlegend Maul, König, 65–77.

<sup>3</sup> Zur Funktion des Rechts vgl. Otto, Gerechtigkeit, 107–145, besonders 107.

<sup>4</sup> Kaiser, Dike, 1.

zahlt, sondern als schlechtes Ergehen auf ihn zurückfällt.“<sup>5</sup> Gerechtigkeit herrscht dann, wenn sich Tat und Folge entsprechen, wenn es also einen Zusammenhang von Tun und Ergehen gibt.<sup>6</sup> Wie aber ist diese Entsprechung von Tat und Folge, dieser Zusammenhang von Tun und Ergehen zu verstehen? Worin liegt das Wesen der hier zugrundeliegenden Ordnung? Und wie ist die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Ordnung zu bestimmen?

Wer diese Fragen nach Gerechtigkeit und Ordnung stellt, muss sich dem hebräischen Begriff *šædæq*<sup>7</sup> zuwenden. Von *šædæq* ist im Alten Testament an vielen Stellen die Rede, in den Psalmen, in der Weisheitsliteratur, in der Prophetie. Von der hebräischen Verbalwurzel *šdq*<sup>8</sup> leitet sich nicht nur das Lexem *šædæq*, sondern leiten sich auch die Nomina *š<sup>e</sup>dāqāh* und *šaddīq* ab. Für *šædæq* verzeichnet das Wörterbuch von Wilhelm Gesenius die Grundbedeutung „Gerechtigkeit“, führt aber auch das „Rechte“, das „Wahre“ und die „Wahrheit“ an.<sup>9</sup> Im Lexikon von Ludwig Köhler und Walter Baumgartner wird neben dem „Rechten“ und „Richtigen“ auch die „Gemeinschaftstreue“<sup>10</sup> und das „Heil“<sup>11</sup> angegeben.<sup>12</sup> Sucht man nach hebräischen Lexemen im semantischen Umfeld von „Gemeinschaftstreue“ und „Heil“, so kommen neben *šædæq* auch die Nomina *ħæsæd* für „Barmherzigkeit“ und *šālōm* für „Frieden“ in Betracht. Der gemeinsame semantische Raum umfasst das Feld des Sozialen, bezeichnet darüber hinaus aber etwas noch Umfassenderes, wenn sich *šædæq* mit *šālōm* berührt. Denn *šālōm* meint ja nicht nur Frieden im sozialen Feld, sondern erfasst einen Zustand umfassenden Ausgleichs, der sich dann einstellt, wenn die Dinge im Lot sind. Diesen weiteren Horizont von *šædæq* hat Hans Heinrich Schmid in seiner Studie „Gerechtigkeit als Weltordnung“ erschlossen und die umfassenden, man könnte auch sagen: kosmologischen Dimensionen von *šædæq* herausgearbeitet.<sup>13</sup> So wie die ägyptische Vorstellung einer Weltordnung, ägyptisch *ma'at*,<sup>14</sup> und so wie das akkadische Binom *kittu(m) / mīšaru(m)*,<sup>15</sup> so steht auch das hebräische *šædæq* für die Vorstellung einer Ordnung, die der Welt als ganzer zugrunde liegt. *šædæq* ist der Leitbegriff, mit

<sup>5</sup> Krüger, *Wer weiß denn*, 255.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Freuling, *Grube*, 1–32.268–280.

<sup>7</sup> Vgl. dazu grundlegend Michel, *Begriffsuntersuchung*, *passim*.

<sup>8</sup> Vgl. Michel, *Begriffsuntersuchung*, 17–18.

<sup>9</sup> Vgl. *Ges*<sup>18</sup>, 1103–1104.

<sup>10</sup> Vgl. Koch, *Sdq*, 70–75.81–85.122.

<sup>11</sup> Vgl. zu diesem Aspekt des semantischen Felds Reiterer, *Gerechtigkeit*, 24–116.

<sup>12</sup> Vgl. HALAT, 942–943.

<sup>13</sup> Vgl. Schmid, *Gerechtigkeit*, 13–77.166–173.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Assmann, *Ma'at*, *passim*.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Pfeifer, *Rechtsgeschichte*, 15–35, besonders 17, und Maul, *König*, 66–67, der im Blick auf *mīšaru(m)* und das zugrundeliegende Verb *ešēru(m)* ausführt, es gehe hier um einen „Akt, durch den die Dinge in Ordnung kommen im Sinne von Gerechtigkeit als einem dynamischen, aktiven Prinzip.“

dem das Sein der Welt erfasst wird. Grundlegend ist dabei die Voraussetzung, dass es einen Zusammenhang von Tat und Folge gibt, dass sich also Tun und Ergehen aufeinander beziehen und eine Einheit bilden. In dieser handlungsorientierten Perspektive kann das Sein der Welt aber nicht essentialistisch gefasst werden: Die Wirklichkeit besteht in ihrem Kern nicht aus einer fixen Materie, sondern sie konstituiert sich in einem Prozess.<sup>16</sup> Der Konnex von Tat und Folge und der Zusammenhang von Tun und Ergehen lassen sich nicht statisch erfassen, sondern sind in ihrer Grundstruktur dynamisch angelegt. Die Übersetzung von *šedāeq* mit „Gerechtigkeit“ bringt dieses dynamische Moment nur unzureichend zur Geltung. Jede theologische, und das heißt: jede an den biblischen Texten orientierte Bestimmung des Verständnisses von Gerechtigkeit muss sich dieses Unzureichende zur Aufgabe machen und die dynamische Seite von *šedāeq* herausarbeiten. Das soll im Folgenden in drei Etappen, die sich entlang der Psalmen, des Proverbien- und des Ezechielbuches bewegen, genauer nachgezeichnet werden.

## 2. ŠEDĀEQ – GERECHTIGKEIT IN DEN PSALMEN

Die Psalmen spiegeln in ihrer Grundstruktur ein Kommunikationsgeschehen. In ihnen zeigt sich, dass kein Mensch von sich aus dazu in der Lage ist, eine gelingende Beziehung zu Gott aufzubauen, sondern dass es Gott ist, der eine solche Beziehung überhaupt erst ermöglicht. Die Psalmen spiegeln, wie der Mensch sich zu dieser Ermöglichung kommunikativ verhält. Sie bezeugen dabei nicht nur gelingende Formen der Kommunikation, sondern spiegeln auch Konfliktkonstellationen, in denen die Frage nach der Ordnung der Welt und der Geltung des Zusammenhangs von Tun und Ergehen aufgeworfen wird. Dabei fällt auf, dass der Leitbegriff *šedāeq* an vielen Stellen mit Nomina oder Verben der Bewegung verbunden wird.<sup>17</sup> Diese Syntagmen sind für die Erschließung des Profils von *šedāeq* von besonderer Bedeutung.

<sup>16</sup> Vgl. Assmann, *Ma'at*, 35, der die ägyptische Konzeption der *ma'at* vom Begriff der Ordnung abrückt und das dynamische Moment hervorhebt: „Der Begriff der Ordnung wird dieser Dynamik nicht gerecht. Im Begriff *Ma'at* strukturiert sich die Wirklichkeit nicht nur durch den Gegensatz von ‚ordnungsgemäß‘ und ‚unordentlich‘, sondern erfährt auch eine entschieden moralische Wertung. Es geht durchaus um Gut und Böse. *Ma'at* ist ein Kriterium, an dem sich Mensch und Wirklichkeit insgesamt messen lassen müssen.“ Witte, *Altes Testament*, 39 vermerkt im Blick auf das Alte Testament: „Gerechtigkeit beschreibt im Alten Testament immer eine konkrete Beziehung zwischen zwei Größen. [...] Aus dem Beziehungscharakter der Gerechtigkeit ergibt sich ihr dynamisches und prozesshaftes Wesen. Gerechtigkeit kann wachsen und abnehmen, sie kann zugeschrieben und abgesprochen werden und bleibt damit letztlich unverfügbar.“

<sup>17</sup> Dass im Umfeld der Gerechtigkeitsvorstellung metaphorisch gesprochen wird, hat Spieckermann, *Recht*, 253–273 herausgestellt; Spieckermann rechnet mit Krisen, „die die kriti-

Im ersten Davidpsalter sind hier Ps 15; 23 und 37 zu beachten. Die Eröffnungsverse von Ps 15 führen in diese Dynamik hinein:

1 Ein Psalm Davids.

Jhwh, wer darf sich aufhalten in deinem Zelt,  
wer darf wohnen auf dem Berg deiner Heiligkeit?

2 Wer vollkommen seinen Weg geht und wer Gerechtigkeit übt  
und wer Wahrheit redet in seinem Herzen.

V. 2 ist hier die erste von weiteren Antworten auf die Frage aus V. 1. Die Wendung *ūpo 'el šædæq* steht im Kontext des vorausgehenden *hōlek tāmim* in einem dynamischen Zusammenhang, der mit der Wendung *w<sup>e</sup>dober <sup>re</sup>mæt* auf Kommunikation hin zuläuft. Dass *šædæq* in der dreigliedrigen Struktur von V. 2 in der Mitte steht, kann nicht überraschen, denn *šædæq* bildet formal und inhaltlich das Zentrum des Verses.

In Ps 23 ist insbesondere V. 3 von Bedeutung. Dort heißt es:

Er stellt mich wieder her,  
er führt mich auf Bahnen der Gerechtigkeit um seines Namens willen.

Der Beter dieses Vertrauenspsalms fühlt sich *b<sup>e</sup>ma'g<sup>e</sup>l<sup>e</sup>-šædæq* geleitet. Mit *ma'gāl* wird im Hebräischen die „Wagenspur“ oder die „Bahn“ bezeichnet, also ein in irgendeiner Weise eingerichteter Weg, auf dem man sich bewegen kann.<sup>18</sup> Wenn nun von „Bahnen des *šædæq*“ die Rede ist, ist das dynamische Element nicht zu verkennen.

In Ps 37 wird der Beter in seinem Zorn über die Übeltäter auf Jhwh verwiesen. In V. 6 heißt es von Jhwh:

Er lässt aufgehen wie das Licht deine Gerechtigkeit  
und dein Recht wie den Mittag.

*šædæq* wird hier in Verbindung mit *js' hif'il* ebenfalls dynamisch gefasst: *šædæq* geht auf, ist also in einem Prozess des Werdens begriffen. Dieser Prozess wird in der Bildsprache des Lichts ausgeleuchtet und verweist implizit auf die Sonne, die vor allem im mesopotamischen Raum mit der Vorstellung einer dynamischen Ordnung verbunden ist: Das Licht der Sonne lässt jeden Morgen den Zustand der Welt erkennen, und der Sonnengott, repräsentiert durch den

sche und kreative Kraft der Sprache des Rechts und der Gerechtigkeit herausgefordert und ihre metaphorische Aufweitung entschieden begünstigt haben.“ (Ibid., 255).

<sup>18</sup> Vgl. Ges<sup>18</sup>, 706.

König, trägt Sorge für die allmorgendliche Wiederherstellung der Ordnung der Welt.<sup>19</sup>

Eine besondere Dichte an Belegen für *šædæq* in dynamischer Perspektive findet sich in Ps 85. Das Thema ist die Dynamik Jhwhs: Jhwh soll sich seinem Volk erneut zuwenden, nachdem er seinen Zorn verlassen und Schuld vergeben hat. Mit zentralen Begriffen wie *hæsæd* und *ješaʿ* in V. 8 wird diese erbetene Zuwendung Jhwhs greifbar. Die Vorstellung von der Beweglichkeit Gottes wird in V. 11.12 und 14 mit *šædæq* verbunden:

- 11 Barmherzigkeit und Wahrheit begegnen einander,  
Gerechtigkeit und Frieden küssen sich.  
12 Wahrheit sprosst aus der Erde,  
und Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab.  
13 So gibt Jhwh das Gute  
und unser Land gibt seinen Ertrag.  
14 Gerechtigkeit schreitet vor ihm einher  
und macht zu einem Weg seine Schritte.

V. 11 verdichtet das Thema der Zuwendung Jhwhs in der doppelten Fügung von *hæsæd* und *ʷmæt*, die einander begegnen, und von *šædæq* und *šālōm*, die einander küssen. Es ist eine durchaus emotionale Sprache, die hier gewählt wird – und wieder ist eine Dynamik erkennbar, die mit den Verben *pgš* für „einander begegnen“ und *nšq* für „küssen“ einhergeht. *šædæq* ist in Bewegung, was V. 12 verstärkt, wenn *šædæq* mit der Wurzel *šqp nifʿal* für „von oben herabschauen“ verbunden wird. Die Verortung von *šædæq* im Himmel nähert sich den Lichtbildern an, die in Ps 37,6 zu greifen sind. Der Schlussvers des Psalms markiert mit der Wendung *šædæq lʿpānājw jʿhallek* den Höhepunkt des dynamischen Verständnisses von *šædæq*: Gerechtigkeit schreitet vor Jhwh einher. Wie ein Anführer, ein Bote oder ein Herold geht *šædæq* voran und setzt die Schritte Jhwhs zu einem Weg zusammen. Von nirgendwoher lässt sich die These, das Wesen von *šædæq* sei in seiner Dynamik zu erfassen, deutlicher begründen: *šædæq* ist nicht abgeschlossen, sondern muss schrittweise ermessen werden. Damit ist auch die hinter *šædæq* stehende Ordnungsvorstellung ihrem Wesen nach durch Dynamik gekennzeichnet.

Dieser Beobachtung scheinen die Belege für *šædæq* im Königpsalm Ps 89 und im Jhwh-König-Psalms Ps 97 zu widersprechen. In Ps 89,15 heißt es im Blick auf Jhwhs Herrschaft:

- Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze deines Throns,  
Barmherzigkeit und Wahrheit treten deinem Angesicht entgegen.

<sup>19</sup> Für den ägyptischen Kulturraum vgl. Assmann, *Maʿat*, 174–195, für Mesopotamien Janowski, *Rettungsgewißheit*, 112–179 sowie idem, *JHWH*, 192–219.

Und in Ps 97,2 ist, ebenfalls mit Bezug auf Jhwhs Herrschaft, zu lesen:

Gewölk und Wolkendunkel ist rings um ihn her,  
Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze seines Throns.

Das Statische, das in beiden Psalmen mit *mākōn* eingeführt zu sein scheint, wird durch den Kontext allerdings stark dynamisiert. Ps 89,10–15 schildern den Prozess des Kampfes Jhwhs um die Ordnung: Erst im Verlauf der Bändigung des Meeres und der Zerschlagung des Chaosungeheuers wird *šædæq* überhaupt zur Stütze des Throns und zur Grundlage menschlicher Gemeinschaft; nach V. 17 richtet sich das Volk wegen des Gerechtigkeitshandelns Jhwhs überhaupt erst auf – *šædæq* steht in Ps 89 im Horizont einer Bewegung. In gleicher Weise stellt Ps 97 das Bild von *šædæq* als dem Fundament des Throns in den dynamischen Kontext einer Epiphanie, die mit Feuer, Blitz und Beben daherkommt. Auch hier sind *šædæq ūmišpāt* als Stütze des Throns keineswegs etwas Statisches, sondern das Ergebnis eines Prozesses der Sicherung der Ordnung, die durch das König-Werden Jhwhs überhaupt erst begründet wird.<sup>20</sup>

Auch in Ps 118 findet sich die Vorstellung von *šædæq* in Bewegung, wenn es in V. 19 heißt:

Öffnet mir Tore der Gerechtigkeit,  
ich will durch sie einziehen, will loben Jh.

Eingebettet in einen großen liturgischen Rahmen bittet der Beter, ihm Tore des *šædæq* zu öffnen, um durch sie zum Lobpreis Jhwhs einziehen zu können. Mit den Wurzeln *pth* für „öffnen“ und *bw* für „hineingehen“ wird eine Dynamik im Umfeld von *šædæq* greifbar.

Abschließend sei auf Ps 132,9 verwiesen. Hier heißt es im Kontext eines Königpsalms:

Deine Priester mögen sich mit Gerechtigkeit kleiden  
und deine Getreuen mögen jubeln.

<sup>20</sup> Auch die Wendung *jhwh mālāk* zu Beginn des Psalms ist im Sinne eines Prozesses der Thronbesteigung zu verstehen. In den kanaanäischen Mythen werden vergleichbare Kampfszenarien greifbar, insbesondere der Gott Baal tritt hier als Bezwiner der chaotischen Mächte hervor. Der Gott El dagegen „wahrt, an der Grenze von Chaos und Kosmos wohnend, die Ordnung der Welt“ (Schmid, Gerechtigkeit, 41). In Jhwh fließen beide Dimensionen zusammen, sodass Jhwh sowohl als Bekämpfer des Chaos als auch als stetiger Garant der Ordnung verstanden wird – in diesem doppelten Rückraum liegt das dynamische Element begründet, das den mit Jhwh verbundenen *šædæq* prägt.

Entscheidend ist das Moment des Beweglichen, das mit dem hebräischen Lexem *lbš* für „sich bekleiden“ verbunden ist: Kleidung hüllt ein und schmiegt sich an. Wo *šædæq* als Kleidungsstück verstanden wird, wird der mit *šædæq* verbundene Aspekt der Ordnung als etwas Anpassbares, Formbares und Bewegliches begriffen, das nicht starr und fest gedacht werden kann.

Die Erkundungen zum Profil von *šædæq* innerhalb des Psalters bleiben unvollständig. Es ist aber deutlich geworden, dass das, was man üblicherweise mit „Gerechtigkeit“ oder „Ordnung“ übersetzt, stark unterbestimmt bleibt, wenn man die mit *šædæq* verbundene Dynamik nicht in den Deutungshorizont miteinbezieht. Ein Blick in das Proverbienbuch soll das an *šædæq* Erarbeitete nun exemplarisch anhand der Belege für *š<sup>e</sup>dāqāh* verfolgen.

### 3. Š<sup>e</sup>DĀQĀH – GERECHTIGKEITSHANDELN IM PROVERBIENBUCH

Blickt man in das Proverbienbuch, sieht man das Ordnungsdenken, demzufolge das Tun an das Ergehen gebunden ist, äußerst dicht entfaltet. Die Welt insgesamt bildet einen Zusammenhang, weil es einen übergreifenden Konnex innerhalb dessen gibt, was geschieht. Es ist schlichtweg so, dass derjenige, der eine Grube gräbt, in sie hineinfällt, und dass der Stein auf den hinabrollt, der ihn hinaufgewälzt hat.<sup>21</sup> Tat und Folge entsprechen sich – das ist eine für die Weisheit Israels und Judas grundlegende Überzeugung.

Der Prolog des Proverbienbuches liefert in Prov 1 die Basis dieser Weisheit:

- 1 Die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids,  
des Königs von Israel –
- 2 um zu begreifen Weisheit und Zurechtweisung,  
um einzusehen Worte der Einsicht,
- 3 um zu ergreifen verständige Zurechtweisung,  
Gerechtigkeit und Recht und Geradheit,
- 4 um zu geben Unerfahrenen Klugheit,  
einem jungen Mann Wissen und Umsicht.
- 5 Es hört ein Weiser und vermehrt Erfassen,  
und ein Verständiger erwirbt Führungskunst,
- 6 um zu unterscheiden Spruch und Spottwort,  
Worte von Weisen und ihre Rätsel.

Nach der Überschrift in V. 1 folgt in V. 2–6 eine Sequenz, die die Sprüche Salomos charakterisiert und in einen Ablauf einbindet, der sich als Bildungs-

<sup>21</sup> Vgl. Prov 26,27.



prozess beschreiben lässt. In diesen Prozess ist V. 3 eingebunden, der sich von seinem Kontext durch die Dreigliedrigkeit der zweiten Vershälfte abhebt: Die Wendung *šædæq ūmišpāt ūmēšārīm* unterstreicht den Anspruch, den die Worte Salomos erheben, und benennt das Fundament, auf dem sie stehen: Gerechtigkeit und Recht und Geradheit.

Die personifizierte Weisheit in Prov 8,8 weist sich ebenfalls in diesem Sinne aus, wenn sie alle ihre Worte in der Gerechtigkeit verankert:

In Gerechtigkeit ergehen alle Worte meines Mundes,  
nicht ist an ihnen Verdrehtes und Verkehrtes.

Hier ist ein Fundament zu greifen, das sich allerdings erst im Tun des *šædæq* ereignet. Das zeigt sich in besonderer Weise, wenn man nicht auf *šædæq* blickt, sondern sich auf das Lexem *š<sup>e</sup>dāqāh* konzentriert. *šædæq* und *š<sup>e</sup>dāqāh* sind nicht gleichbedeutend. Diethelm Michel hat in seiner Heidelberger Habilitationsschrift – mit Bezug auf den Hebraisten Lazar Gulkowitsch<sup>22</sup> – herausgearbeitet, dass zwischen dem maskulinen *šædæq* und dem femininen *š<sup>e</sup>dāqāh* ein Bedeutungsunterschied liegt: *šædæq* sei das Kollektivnomen, wohingegen *š<sup>e</sup>dāqāh* als *nomen unitatis* die Einzelhandlung bezeichne.<sup>23</sup> Michel schlägt vor, *šædæq* mit „Rechterweisung“ und *š<sup>e</sup>dāqāh* mit „Rechterweisungstat“ zu übersetzen – das soll „keine schöne, sondern eine sachgemäße Wiedergabe sein.“<sup>24</sup>

Vor diesem Hintergrund ist das Wort der Frau Weisheit in Prov 8,20 zu interpretieren:

Auf einem Weg des Gerechtigkeitshandelns schreite ich einher,  
inmitten von Pfaden des Rechts.

Es ist deutlich, dass *š<sup>e</sup>dāqāh* hier dynamisch verstanden wird, was bei einem Lexem, das eine Handlung zum Ausdruck bringt, auch nicht überraschen kann.

Verlässt man den jungen Prolog des Proverbienbuches und sucht nach älteren Belegen für *š<sup>e</sup>dāqāh* in einem dynamischen Kontext, bietet insbesondere die Salomonische Sammlung in Prov 10,1–22,16 reiches Material. Hier steht man im Zentrum des etablierten Weisheitsdenkens aus vorexilischer Zeit.<sup>25</sup>

Gleich zu Beginn der Sammlung liest man in Prov 10,2:

Nicht nützen Schätze des Frevels,  
Gerechtigkeitshandeln aber rettet vor dem Tod.

<sup>22</sup> Vgl. Gulkowitsch, *Bildung*, *passim*.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Michel, *Begriffsuntersuchung*, 110–111.

<sup>24</sup> Michel, *Begriffsuntersuchung*, 110.

<sup>25</sup> Zur Struktur dieses Denkens vgl. Krüger, *Erkenntnisbindung*, 53–66.

Und ganz ähnlich in Prov 11,4:

Nicht nützt Besitz am Tag des Zorns,  
Gerechtigkeithandeln aber rettet vor dem Tod.

*ş<sup>e</sup>dāqāh* steht hier als Subjekt eines Rettungshandelns vor dem Tod oder aus dem Bereich des Todes heraus. Gerade in letzterem Verständnis ist dieses Rettungshandeln stark als Prozess zu verstehen.

Nach Prov 11,5 begradigt die *ş<sup>e</sup>dāqāh* des Vollkommenen seinen Weg:

Gerechtigkeithandeln eines Vollkommenen begradigt seinen Weg,  
durch seinen Frevel aber kommt ein Frevler zu Fall.

Mit der Verbform im Imperfekt wird der durative Aspekt hervorgehoben: Es geht nicht um eine einmalige, sondern um eine andauernde Begradigung.

Prov 11,6 bringt wieder ein Rettungshandeln mit *ş<sup>e</sup>dāqāh* in Verbindung:

Gerechtigkeithandeln von Geradlinigen rettet sie,  
aber durch Gier von Abtrünnigen verfangen sie sich.

Prov 12,28 verbindet *ş<sup>e</sup>dāqāh* mit dem Bild des Weges:

Auf einem Pfad von Gerechtigkeithandeln ist Leben  
und eine (solche) Laufbahn ist nicht-Tod.

Gerechtigkeithandeln wird nicht als ein Standpunkt oder Status aufgefasst, sondern als ein Prozess, Handeln im Horizont von *şædæq* ist gewissermaßen durchgehend auf dem Weg.

Nach Prov 13,6 zeichnet sich *ş<sup>e</sup>dāqāh* durch ihr Schutzhandeln aus:

Gerechtigkeithandeln behütet einen Vollkommenen des Wegs,  
Frevel aber bringt Sünde zu Fall.

Auch hier ist die Verbindung von *ş<sup>e</sup>dāqāh* mit dem Bild des Weges für das Verständnis des Gerechtigkeithandelns bedeutsam.

In Prov 14,34 ist *ş<sup>e</sup>dāqāh* Subjekt eines Prozesses der Erhöhung und steht als Urheberin am Anfang dieser Bewegung:

Gerechtigkeithandeln erhöht ein Volk,  
aber Schande für Nationen ist Sünde.

In Prov 15,9 ist *ş<sup>e</sup>dāqāh* Objekt der Verfolgung:

Das Gräuel Jhwhs ist ein Weg eines Frevlers,  
einen Gerechtigkeitshandeln Verfolgenden aber liebt er.

*š<sup>e</sup>dāqāh* ist offenkundig selber in Bewegung und kann Objekt einer Verfolgung sein, die beweglich und dynamisch zu denken ist.

Prov 16,31 benennt graues Haar als eine prächtige Krone, die sich auf dem Weg des Gerechtigkeitshandelns findet:

Eine prächtige Krone ist graues Haar,  
auf einem Weg von Gerechtigkeitshandeln findet sie sich.

Erneut wird *š<sup>e</sup>dāqāh* mit dem hebräischen Lexem *dæræk* verbunden und als ein Vorgang auf dem Weg verstanden.

Prov 21,21 macht das Suchen und Finden der *š<sup>e</sup>dāqāh* zum Thema:

Ein Verfolger von Gerechtigkeitshandeln und Barmherzigkeit  
findet Leben, Gerechtigkeitshandeln und Ehre.

Dieser Vers ist besonders bemerkenswert. Auf die Grundstruktur reduziert, heißt es hier: Wer *š<sup>e</sup>dāqāh* verfolgt, findet *š<sup>e</sup>dāqāh*. In der ersten Vershälfte wird *š<sup>e</sup>dāqāh* durch *hæsæd*, in der zweiten Vershälfte durch *hājīm* und *kābōd* flankiert. Die in beiden Vershälften belegte *š<sup>e</sup>dāqāh* bringt die Grundstruktur des Tat-Folge-Konnexes zum Ausdruck: Wer *š<sup>e</sup>dāqāh* tut, findet *š<sup>e</sup>dāqāh*. Weil Tat und Folge zusammenhängen und in dynamischer Form die Wirklichkeit bestimmen, ist es eben so, dass auf Gerechtigkeitshandeln weiteres Gerechtigkeitshandeln folgt – sukzessiv, aber auch reziprok.

Der kurze Blick in die Salomonische Sammlung zeigt, dass der Dynamik von *šædæq*, wie sie sich im Psalter bezeugt findet, eine ebenfalls mit dynamischen Bildern und entsprechenden Syntagmen gebildete Vorstellung von *š<sup>e</sup>dāqāh* im Proverbienbuch entspricht. *š<sup>e</sup>dāqāh* wird als etwas verstanden, das auf dem Weg ist, das handelt, dem man nachjagen kann – der Begriff *š<sup>e</sup>dāqāh* ist daher ebenfalls zentral von seiner dynamischen Seite her zu erfassen.

Wirft man noch einen Seitenblick auf den Gerechten, hebräisch *šaddīq*, im Proverbienbuch, verdichtet sich das Bild. Der *šaddīq* ist wie seine *š<sup>e</sup>dāqāh* auf dem Weg, wie Prov 20,7 zeigt:

Wandelnd in seiner Vollkommenheit ist ein Gerechter,  
wohl seinen Söhnen nach ihm!

*šaddīq* steht in Verbindung mit dem Verbum *hlk hitpa‘el*: Der Gerechte geht hin und her, schreitet, wandelt in Vollkommenheit.

Diese Vorstellung wird im Prolog des Proverbienbuches in die Form der ermahnenden Anrede überführt. Nach einer Warnung vor den Abgründen, in die die Wege der gefährlichen fremden Frau führen, legt Prov 2,20 dar, warum man sich vor dieser Verführerin in Acht nehmen sollte:

[...] damit du auf einem Weg von Guten gehst  
und Pfade von Gerechten bewahrst.

Die Verbindung der Pfade mit den Gerechten entspricht den Syntagmen, die *ṣædæq* oder *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* mit Bildern des Weges zusammenstellen. Hinter *tišmor* für „du bewahrst“ am Ende des Verses scheint allerdings die Möglichkeit auf, gerade das eben nicht zu tun und vom rechten Weg abzuweichen. Der *ṣaddīq*, mit dem hier gerechnet wird, kann offenkundig eigenständig handeln und entscheiden – er kann sich vom Bereich des *ṣædæq* abwenden. Nur als *ṣaddīq* gleicht er allerdings dem Licht, wie Prov 4,18 zeigt:

Aber ein Pfad von Gerechten ist wie Lichtglanz,  
er geht voran und leuchtet bis zur Feste des Tages.

Die Bilder des Lichts in seiner Dynamik reichen an die Vorstellungen aus Ps 37,6 heran, nur dass hier nicht von *ṣædæq*, sondern von den *ṣaddīqīm* die Rede ist. Die Gerechten sind auf dem Weg des mehr und mehr Leuchtens, sie gehen gewissermaßen auf wie die Sonne, die hier zwar nicht genannt wird, aber doch im Hintergrund der Bilder steht. Die *ṣaddīqīm* entsprechen dem zugrundeliegenden *ṣædæq*: Gerechtigkeit setzt sich in einem fortwährenden Prozess durch. Wer sich von diesem Pfad entfernt, geht ins Dunkel – wer sich auf ihm bewegt, wird immer leuchtender und heller.

Prov 9,9 erfasst diese Dynamik folgendermaßen:

Gib einem Weisen, und er wird noch weiser,  
lass' begreifen einen Gerechten, und er fügt Erfassen hinzu.

Der Weise wird immer weiser, der *ṣaddīq* häuft immer mehr Kenntnisse an. Weise und gerecht zu sein, ist kein Zustand, sondern ein Prozess. Wer als Gerechter auf dem Weg ist, der nimmt etwas auf, der lässt sich etwas sagen, der ist dazu in der Lage, sich zu entwickeln – kurz: die Trägerkreise des Proverbienbuches rechnen mit der Bildungsfähigkeit des Menschen, auch wenn sie darum wissen, dass der Mensch sein Potential keineswegs immer erschließt, sondern sich durchaus auch verfehlen kann.

Dass der Mensch sich von allem, was ihn ausmacht, abwenden und in der Dynamik, die ihn bestimmt, eine Gegenrichtung einschlagen kann, reflektiert in besonderer Weise das Ezechielbuch.

4. *ṢADDĪQ* – DER GERECHTE IM EZECHIELBUCH

Dass Ez 3; 18 und 33 zusammen mit Ez 14 ein Textgeflecht innerhalb des Ezechielbuches bilden, in dem die *ṣēdāqāh* und der *ṣaddīq* eine gewichtige Rolle spielen,<sup>26</sup> zeigt eine genauere Analyse des Ezechielbuches.<sup>27</sup> Die Annahme, dass sich Tat und Folge entsprechen, ist die Voraussetzung der theologischen Erörterungen dieser Texte. Zugleich reflektieren sie das Potential des Menschen, sich vom Bereich des *ṣædæq* und der *ṣēdāqāh* abzuwenden. Das Problem soll am Beispiel von Ez 18 beleuchtet werden.<sup>28</sup>

Ez 18 zerfällt in zwei Teile. In Ez 18,1–20 wird in einem dreifachen Durchgang der Prozess der individuellen Schuldzurechnung entfaltet: Am Beispiel des Gerechten, seines gewalttätigen Sohnes und des wiederum gerechten Enkels wird durchbuchstabiert, dass jeder nur für sein eigenes Tun verantwortlich ist. V. 20 resümiert dieses Konzept mit den Worten: *ṣidqat haṣṣaddīq ‘ālājw tihjæh* – das Gerechtigkeitshandeln des Gerechten fällt auf ihn zurück. Mit *ṣēdāqāh* und *ṣaddīq* sind zwei Schlüsselbegriffe genannt, die im zweiten Teil des Kapitels aufgegriffen und in neuer Perspektive gedeutet werden.

In Ez 18,21–32 liegt ein Diskussionswort vor, das in einem Wechselgespräch zwischen Jhwh und dem als „Haus Israel“ angeredeten Volk die Konsequenzen der individuellen Schuldzurechnung durchbuchstabiert: Erst durch die individuelle Zurechnung von Schuld und der damit verbundenen Verantwortung des einzelnen für sich selber wird Umkehr zu einer Option, die für den einzelnen selber unmittelbar Folgen haben kann. Die Ordnung, der zufolge sich Tun und Ergehen entsprechen, wird hier nicht außer Kraft gesetzt, sondern präzisiert.

Tragende Lexeme der Disputation sind neben *ṣēdāqāh* und *ṣaddīq* die Wurzeln *šwb* für „umkehren“, *tkn nifʿal* für „gerade ausgerichtet sein“ und *špt* für „richten“ zusammen mit dem Nomen *mišpāt* für „Rechtsspruch“. Von diesem lexematischen Feld her bewegt sich Ez 18,21–32 im Horizont der Frage nach einer umfassenden Ordnung. Denn die Wurzel *tkn* hat einen breiten sprachlichen Rückraum: Die verwandten Lexeme *kwn* und *qnh* bringen das Befestigt-Sein in Schöpfungszusammenhängen zum Ausdruck, *qnh* und *tqn* sind zudem mit den akkadischen Lexemen *kānu*<sup>29</sup> und *taqānu*<sup>30</sup> verwandt, die sich begrifflich und konzeptionell eng mit der Vorstellung eines mesopotamischen Welt-

<sup>26</sup> *ṣædæq* findet sich im Ezechielbuch nur in Ez 3,20 (im Sinn von *ṣēdāqāh*) und in Ez 45,10 im Zusammenhang mit Waage, Efa und Bat.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Krüger, *Geschichtskonzepte*, 341–345.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Krüger, *Geschichtskonzepte*, 355–382.

<sup>29</sup> CAD 8, 159.

<sup>30</sup> CAD 18, 197.

ordnungsdenkens, das sich an den Begriffen *mšaru(m)* und *kittu(m)*<sup>31</sup> festmachen lässt, verbinden. Ernst Jenni unterscheidet im Blick auf *tkn* die Bedeutung „prüfen“ im *qal* von der Bedeutung „fest hinstellen“, „bemessen“ für das auf ein Ergebnis zielende *pi‘el*.<sup>32</sup> Jes 40,12 und Hi 28,25 bezeugen den Gebrauch der Wurzel in Schöpfungskontexten. Bei der Auslegung von Ez 18 ist dieser Vorstellungshintergrund einer Ordnung, die in der Schöpfung verankert ist, zu beachten.

Der Argumentationsgang verdichtet sich in prägnanter Weise in V. 25–29:

25 Ihr aber werdet sagen:

„Nicht recht ausgerichtet ist der Weg des Herrn!“ –

Hört doch, Haus Israel: Mein Weg soll nicht recht ausgerichtet sein?

Sind nicht eure Wege nicht recht ausgerichtet?

26 Wenn ein Gerechter umkehrt von seinem Gerechtigkeitshandeln und Unrecht tut, wird er deswegen sterben;

wegen seines Unrechts, das er begangen hat, wird er sterben.

27 Und wenn ein Frevler umkehrt von seinem Frevel, den er begangen hat, und Recht und Gerechtigkeitshandeln tut, erhält er sich am Leben.

28 Und hat er es eingesehen und sich abgekehrt von allen seinen Vergehen, die er getan hat, wird er wahrhaftig am Leben bleiben, er wird nicht sterben.

29 Das Haus Israel aber wird sagen:

„Nicht recht ausgerichtet ist der Weg des Herrn!“ –

Meine Wege sind nicht recht ausgerichtet, Haus Israel?

Sind nicht eure Wege nicht recht ausgerichtet?

Der Text setzt in V. 25 beim Unverständnis des Volkes ein, das das Konzept der individuellen Schuldzurechnung für ungerecht hält. Im Zusammenhang der Frage nach der Ordnung der Welt ist besonders die Wendung *lo’ jittāken dæræk* <sup>a</sup>*donāj* von Bedeutung, weil hier in der Verbindung von *tkn* und *dæræk* das dynamische Element greifbar wird. Vom Volk in Frage gestellt wird nichts weniger als die Angemessenheit, Richtigkeit und Ordnung des Weges Jhwhs.<sup>33</sup> In emphatischer Weise betont Jhwh dagegen die Unangemessenheit und Unordnung der Wege des Volkes. V. 29 wiederholt V. 25 in seiner Grundstruktur. Beide Verse rahmen die beiden Dynamiken, um die es in V. 26–28 geht: Nach V. 26 kann der *šaddīq* sich von seiner *š<sup>e</sup>dāqāh* abwenden, Unrecht tun und dafür sterben – und nach V. 27 kann der *rāšā’* sich von seiner *riš’āh* abwenden, *mišpāt ūš<sup>e</sup>dāqāh* tun und damit am Leben bleiben. Die hier greifbare Dynamik ist für die Möglichkeiten menschlichen Handelns wesentlich. Die Wege

<sup>31</sup> CAD 8, 468.

<sup>32</sup> Vgl. Jenni, Pi‘el, 214.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Krüger, Geschichtskonzepte, 369–371, der die in diesem Zusammenhang betonte „Unverfügbarkeit und Undurchschaubarkeit des göttlichen Handelns“ (idem, Geschichtskonzepte, 371) herausarbeitet.

Jhwhs sind in gerader Richtung aufgestellt, aber es handelt sich eben um *Wege*, nicht um Endstationen. Was *dæræk* und *tkn* zum Ausdruck bringen, liegt auf einer Ebene mit der Vorstellung einer Weltordnung, wie sie in den Texten aus Psalter und Proverbienbuch greifbar wurde. Das zeigt sich an Ez 18,30–32:

30 Daher werde ich euch – einen jeden nach seinen Wegen – richten, Haus Israel! Spruch des Herrn, Jhwhs.

Kehrt um und wendet euch ab von allen euren Vergehen, damit sie euch nicht zum Anstoß zur Verschuldung werden!

31 Werft von euch alle eure Vergehen, mit denen ihr euch vergangen habt, und macht euch ein neues Herz und einen neuen Geist!

Wozu denn wollt ihr sterben, Haus Israel?

32 Denn ich habe keinen Gefallen am Tod des Sterbenden! Spruch des Herrn, Jhwhs.

Kehrt um und bleibt am Leben!

Der Form *'æšpoʃ* in V. 30 zufolge wird ein richtendes Handeln Jhwhs erwartet. Dabei geht es aber nicht um ein vergeltendes Richten, sondern um ein rettendes, erhaltendes und bewahrendes Ordnungshandeln Jhwhs, das aufgrund der lexematischen Kontexte von Ez 18 im Horizont der Erhaltung und Bewahrung der Schöpfung zu verstehen ist. Diese Linie bringt der Schlussvers V. 32 zum Ausdruck, demzufolge Jhw h keinen Gefallen am Tod findet, sondern auf das Leben hin ausgerichtet ist.

Dem entspricht auf der menschlichen Ebene ein dynamischer Prozess, der sich in der Wurzel *šwb* verdichtet, mit der das Sich-Abwenden und die Umkehr bezeichnet wird. Umkehren kann der Frevler hin zu Recht und Gerechtigkeit und damit zum Leben. Umkehren kann aber auch der Gerechte hin zum Unrecht und damit zum Tod. Es gehört zum Wesen des Menschen, dass er sich von der Ordnung der Welt abwenden kann – es gehört aber zur Ordnung der Welt, dass sie dem Menschen niemals als Möglichkeit verschlossen ist, sondern gewissermaßen um ihn wirbt. Entscheidend ist an dem in Ez 18 entfalteten Modell, dass Taten – und damit auch Folgen – nicht irreversibel sind: Der Konnex von Tun und Ergehen kann durchbrochen, kann gewissermaßen überschrieben werden – neues und anderes Tun hat neues und anderes Ergehen zur Folge. Tat und Folge sind nicht starr aneinander gebunden, der Konnex zwischen Tat und Folge ist vielmehr situativ und aktual bestimmt.

Von *šædæq* ist in Ez 18 nicht explizit die Rede. V. 21–32 stecken aber eine Ordnung ab, innerhalb derer der Mensch Bewegungsfreiheit hat. Die Aufforderung zur Erneuerung von Herz und Geist in V. 31 ist in genau diesem Sinne zu verstehen: Der Akzent liegt hier auf der Fähigkeit des Menschen, sich und sein Verhalten zu ändern. Aufgrund dieser Fähigkeit kann er in unterschiedliche Richtungen gehen. In der Wendung des Gerechten weg von seinem Gerechtig-

keitshandeln hin zum Unrecht zeigt sich ein signifikantes Bedrohungspotential: Das Chaos des Frevelhaften kann jederzeit aufbrechen und ist eine Option des Menschen. Dieser Option steht allerdings Jhwhs durchgehendes Aufrichten der Ordnung entgegen, das die Bedrohung der Ordnung durch das Chaos zurückdrängt. Ordnung ist hier „ein Ordnungsprozeß, ein Kräftespiel“.<sup>34</sup>

## 5. GERECHTIGKEIT UND ORDNUNG ALS PROZESS

Wer von *šadæq* spricht, begegnet im Alten Testament einem ganz umfassenden Konzept, das den Weltordnungsvorstellungen aus der Umwelt Israels und Judas entspricht.<sup>35</sup> Der Horizont von *šadæq* kann nicht nur theologisch und anthropologisch, sondern muss auch kosmologisch bestimmt werden: Es geht um die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen im Horizont einer Ordnung der Welt, in der die Dinge miteinander in komplexen, sich immer neu entfaltenden Beziehungen und Abhängigkeiten stehen.<sup>36</sup> Die Psalmen lassen erkennen, dass *šadæq* als Prozess zu verstehen ist. Das Proverbienbuch zeigt, dass auch das Tun des *šadæq* in Form der *šedāqāh* von seiner dynamischen Seite her zu erfassen ist. Und im Ezechielbuch wird greifbar, wie diese Dynamik auch den *šaddiq* bestimmt, wenn dessen Potential zur Abkehr vom Gerechtigkeitshandeln zur Sprache kommt.

Was vollzieht sich aber eigentlich in der Abkehr von *šadæq* und *šedāqāh*? Hier wird der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Ordnung relevant: *šadæq* steht als eine dynamische Ordnung in Geltung und das dieser dynamischen Ordnung entsprechende Gerechtigkeitshandeln ist gleichermaßen als Prozess zu erfassen. Wo sich das Handeln des einzelnen von den wechselseitigen Abhängigkeiten, die die Welt miteinander verbinden und überhaupt erst zu einer Einheit machen, löst, da bricht nicht nur in der konkreten Situation Solidarität, hebräisch *ħæsæd*,<sup>37</sup> und Frieden, hebräisch *šālōm*, weg,<sup>38</sup> sondern da wird zugleich in der Abkehr vom gerechten Handeln die Ordnung der Welt angefochten und eine Dynamik des Chaos in Bewegung gesetzt. Einfacher gesagt:

<sup>34</sup> Pohlmann, Hesekiel, 273; zum Aspekt des Chaos vgl. *ibid.*, 274–275.

<sup>35</sup> Vgl. Schmid, Gerechtigkeit, 66–69.

<sup>36</sup> Vgl. Assmann, Ma`at, 218: „Was wir ‚Kosmos‘ nennen, betrachtet der Ägypter als einen Prozeß. [...] Der kosmische Prozeß ist fortwährend von Stillstand und Zerfall bedroht.“

<sup>37</sup> Vgl. Assmann, Ma`at, 77: „Solidarisch handeln heißt: das Vertrauen rechtfertigen, das die Gesellschaft einem Handeln entgegenbringt.“

<sup>38</sup> Vgl. dazu das Konzept der „konnektiven Gerechtigkeit“, von dem ausgehend Assmann, Ma`at, 60–69.283–288, das Prinzip der *ma`at* interpretiert: „Das Prinzip Ma`at begründet eine Sphäre der Geltung von Normen, die die Menschen miteinander und die Folgen mit dem Handeln verbinden“ (*ibid.*, 283). Demnach ist Gerechtigkeit „eine Funktion der Gruppensolidarität [...]. Es handelt sich um die Idee einer selbstregulativen Zirkulation von Gut und Böse“ (*ibid.*, 286–287).



Wer ungerecht handelt, schadet nicht nur seinem unmittelbaren Umfeld, sondern beschädigt zugleich auch den Rahmen seines Handelns, der ihn umgibt und ihm eine Ordnung gewährleistet. Gerechtigkeit und Ordnung bilden eine Einheit und sind wechselseitig aufeinander bezogen.

Auch in den Prozessen der Beschädigung gilt die Ordnung der Welt. Tun und Ergehen entsprechen sich, Tat und Folge sind aufeinander bezogen. Der Psalter und die Proverbien wissen darum: Ps 1 spricht gleich zu Beginn des Psalters von den Frevlern und ihrem Weg, der sich verliert, und Prov 9,18 eröffnet einen Blick in die Tiefen der Unterwelt, in der sich diejenigen befinden, die sich vom geraden Weg haben abbringen und von der Frau Torheit rufen lassen. Die Beschädigung von *šædæq* führt offensichtlich in den Abgrund.

Aufgrund seiner ständigen Bedrohung muss *šædæq* durchgehend stabilisiert werden.<sup>39</sup> Seine Dynamik ergibt sich gewissermaßen aus seiner steten In-Frage-Stellung – seiner Vorläufigkeit und Zerbrechlichkeit muss mit einem dauernden Prozess der Festigung begegnet werden.<sup>40</sup> *šædæq* muss, so lehren es nicht nur die Jhwh-König-Psalmen, im Kampf Jhwhs um seine Herrschaft errungen werden, und die auf *šædæq* gegründeten Fundamente der Erde können immer wieder erschüttert werden. Ebenso kann das Handeln des Menschen sich an *šædæq* orientieren, der Mensch kann diese Orientierung aber auch wieder verlieren und vom Gerechten zum Frevler werden.

Dass der Mensch durch eine tief in ihm veranlagte Bosheit bestimmt ist, lassen die Texte der Hebräischen Bibel vielfach erkennen. Das Alte Testament bleibt aber nicht bei der Feststellung stehen, dass das Denken und Handeln des Menschen böse ist von Jugend an.<sup>41</sup> So wie der *Codex Hammurapi* in seiner Pragmatik damit rechnet, durch Recht und Gerechtigkeit das Böse eingrenzen und die chaotische Bedrohung der Welt eindämmen zu können, und dabei auf den König als Repräsentanten der Götter setzt, so setzen die alttestamentlichen Texte in ihren späten Fassungen auf den Menschen als Repräsentanten Gottes in der Schöpfung. Der Mensch hat das Potential und die Aufgabe, sein Leben und die Welt im Horizont des *šædæq* zu gestalten. Bosheit und Fehlbarkeit des

<sup>39</sup> Die Bedeutung des Königs und des Staats betont für den ägyptischen Kontext Assmann, *Ma'at*, 214; für den mesopotamischen Raum vgl. Maul, *König*, 67. Im Blick auf das Alte Testament vgl. Schmid, *Gerechtigkeit*, 23.83–89.

<sup>40</sup> Vgl. Schmid, *Gerechtigkeit*, 184: „Diese Weltordnung ist weder im Alten Orient noch im Alten Testament [...] als metaphysische, ideale Größe verstanden worden, vielmehr empfand man sehr wohl, daß sich je nach Zeit und Situation erst wieder ergeben mußte, was denn Ordnung sei.“ Daraus ergibt sich, dass die hinter der Ordnung liegende Norm „inhaltlich sehr variabel sein kann; von der Ordnungsvorstellung her wird der Horizont dieser Variabilität deutlich: Die verschiedenen ‚Normen‘ sind Konkretionen der umfassenden Weltordnung; sie wandeln sich je nach aktuellem Zusammenhang sowie nach der geschichtlichen Neufassung der Ordnungskonzeption überhaupt“ (idem, *Gerechtigkeit*, 185).

<sup>41</sup> Vgl. Gen 8,21; ähnlich Gen 6,5.

Menschen stehen diesem Gestaltungsauftrag zwar im Weg, das Sein des Menschen im Ordnungsprozess des *šādaeq* schafft aber zugleich weiten Raum zur Entfaltung. Wo *šādaeq* als begründende Ordnung der Welt zum Tun der *šēdāqāh*, zum Gerechtigkeitshandeln führt, da bewegt sich der Mensch daraufhin zu, ein *šaddīq* zu werden, ohne dass er es jemals ganz sein kann.<sup>42</sup>

LITERATURVERZEICHNIS

- Assmann, Jan, Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
- Baltzer, Klaus / Krüger, Thomas, Die Erfahrung Hiobs. „Konnektive“ und „distributive“ Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch, in: Henry T. C. Sun / Keith L. Eades (Hg.), Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim, Grand Rapids 1997, 27–37.
- CAD: siehe den jeweiligen Band von The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, hg. v. A. Leo Oppenheim et al., Chicago 1956–2010.
- Freuling, Georg, „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Ges<sup>18</sup>: siehe Gesenius.
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. und hg. von Rudolf Meyer / Herbert Donner, Berlin / Heidelberg<sup>18</sup>2013.
- Gulkowitsch, Lazar, Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte, Leipzig 1931.
- HALAT: siehe Köhler / Baumgartner.
- Janowski, Bernd, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: idem, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219.
- , Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament. Bd. 1: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Jenni, Ernst, Das hebräische Pi`el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
- Kaiser, Otto, Dike und Sedaqa. Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung. Ein theologisches Präludium, in: idem, Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161), Berlin / New York 1985, 1–23.

<sup>42</sup> Nach Baltzer / Krüger, Erfahrung, 28–29, ist diese Ordnung „als vorgegeben erfahrbar und muß zugleich durch menschliches und göttliches Handeln immer wieder neu realisiert werden.“

- Koch, Klaus, *Sdq* im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Heidelberg 1953.
- Koehler, Ludwig / Baumgartner, Walter, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 2004 (unveränderter zweibändiger Nachdruck der dritten Auflage 1967–1995).
- Krüger, Thomas, Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch. Überlegungen im Anschluss an Gerhard von Rad, in: David J. A. Clines et al. (Hg.), *Weisheit in Israel*. Beiträge des Symposiums Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (Altes Testament und Moderne 12), Münster et al. 2003, 53–66.
- , *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin / New York 1989.
- , „Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen?“ Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik, *ZEE* 55 (2011), 248–261.
- Maul, Stefan M., Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: Jan Assmann / Bernd Janowski / Michael Welker (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998, 65–77.
- Michel, Diethelm, *Begriffsuntersuchung über sädäq–s<sup>c</sup>daqa und ‘ämät–‘ämuna*, Heidelberg 1965.
- Otto, Eckart, „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...“. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit* (VWGTh 14), Gütersloh 1998, 107–145.
- Pfeifer, Guido, *Rechtsgeschichte*, in: Markus Witte (Hg.), *Gerechtigkeit* (ThTh 6), Tübingen 2012, 15–35.
- Pohlmann, Karl-Friedrich, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel)*. Kapitel 1–19 (ATD 22/1), Göttingen 1996.
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, *Gerechtigkeit als Heil. קצד bei Deuterocesaja*. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition, Graz 1976.
- Schmid, Hans Heinrich, *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (BHTh 40), Tübingen 1968.
- Spieckermann, Hermann, *Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament*. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit* (VWGTh 14), Gütersloh 1998, 253–273.
- Witte, Markus, *Altes Testament*, in: idem (Hg.), *Gerechtigkeit* (ThTh 6), Tübingen 2012, 37–67.

## בן המלך – AN OFFICIAL TITLE OR A FAMILIAL POSITION?

Frank UEBERSCHAER

In 1986, Nahman Avigad published several bullae that had become known via the antiquities market.<sup>1</sup> Among them are bullae of persons with their personal name and the designation בן המלך.<sup>2</sup> Avigad listed those as “Bullae with Official Title” and later as “Men with Titles.”<sup>3</sup> But is this categorization self-evident? In fact, the designation בן המלך is a combination of the two ways of self-identification: on one hand, it is patronymic. On the other hand, it does not refer to the father as an individual private person but in his official function.

In scholarship, the question of whether the designation בן המלך is familial or official has been discussed intensively but mainly in quite general terms.<sup>4</sup> This article returns to this question. It analyzes the appearances of the son or sons of the king in Israel and Judah – epigraphically and biblical – and in the ancient Near East from contemporary eras. The historical time line will prove important which suggests a development of the term בן המלך from a more family-bound position to an official one that is nevertheless still characterized by close connection to the royal family.

### 1. THE “KING’S SON” IN ANCIENT NEAR EASTERN WRITINGS

First has to be mentioned,<sup>5</sup> that there is no coherent use of neither the terms DUMU (MEŠ) LUGAL nor DUMU (MEŠ) MAN.<sup>6</sup> It is therefore the exact Akkadian equivalent to the Hebrew בן המלך with the same terminological problems.

<sup>1</sup> Avigad, Hebrew Bullae, *passim*.

<sup>2</sup> Avigad, Hebrew Bullae, 25–28.

<sup>3</sup> Avigad / Sass, Corpus, 170–177.

<sup>4</sup> Cf. Lemaire, Note, 62–63.65; Avigad, Hebrew Bullae, 28; Avishur / Heltzer, Royal Administration, 62–74 (here 72); Fox, In the Service, 45–53; Keel, Stempelsiegel-Amulette, vol. 2, 627; van der Veen, Final Phase, 85–86, who understand the term as familial designation; arguing for an official title: Avigad, Group, 9; Yeivin, בן המלך, 160; de Vaux, Institutions, 183–184; Brin, על התואר, 5–20; cf. the more nuanced positions by Rainey, Prince, 427–432; Stipp, Beobachtungen, 504–505.

<sup>5</sup> It is certainly impossible to list or even to refer to all the material. Thus some references will suffice. The access to the publication of the “State Archives of Assyria” (SAA) published by Simo Parpola from 1987 onward is taken from the online edition SAAo (access to this site on March 1<sup>st</sup> to 4<sup>th</sup> 2021). The bibliography of the printed volumes can be found there.

<sup>6</sup> Cf. SAA 1,133 (o10) (<http://oracc.org/saao/P334158/>) = CDLI P334158 = K 1062; SAA 10,240 (r8) (<http://oracc.org/saao/P333975/>) = CDLI P333975 = K 602; SAA 10,351 (r15)

Although – or maybe because – there is no coherent terminology to signify the crown prince and to differentiate him from the other sons of the king, ancient sources reveal several options for identifying him as the one royal son designated to follow his father in power. In terms of succession, the most prominent documents are the succession treaties by Esarhaddon.<sup>7</sup> His effort is even terminological: Esarhaddon differentiates between his favorite son and the others by adding the adjective GAL to the ordinary term “son of the king”: DUMU MAN GAL (cf. o44, o84, o109, o120 and many more), while the others are mentioned as DUMU MAN in the singular (cf. o72) or DUMU MEŠ in the plural (cf. o83), furthermore he uses the term DUMU MAN GAL ša É-UŠ-ti (e.g. o11) and “legitimate heir-son” (aplu kēnu resp. DUMU kēnu, cf. SAA 9,1 IV 5–6; IV 20<sup>8</sup>). However, if he does not intend to emphasize this distinction, for example in the treaty inscription found in Sippar, he refers to both sons as designated crown princes for their empires: Assurbanipal for Assyria and Šamaš-šumu-ukin for Babylon. In this case, the term DUMU LUGAL is used for both (i o 11–12).<sup>9</sup>

In this context, the “protocol for the royal dinner”<sup>10</sup> indicates that differences in status both in the royal family and in the court hierarchy do not necessarily have to be expressed in different titles or in a coherent use of them. In this “protocol for the royal dinner,” the royal officials (LÚ\*.GAL-MEŠ) and the sons of the king (DUMU-MEŠ MAN) are terminologically differentiated, while there is no distinction within the group of the king’s sons itself. However, differences are indicated by different roles during the proceedings. Although the text is broken at the beginning, it seems that the officials enter first, followed by the son of the king (DUMU LUGAL), who can best be identified as the crown prince (o i 14) because he seems to be followed by the other sons of the king (o i 19; text broken). Later in the text (r i 41–42), officials and the king’s sons sit separated in these two groups opposite to the king, but after the meal the crown prince (DUMU MAN; r i 49) sets off first after an official declared that the dinner has ended. Then the tables of the officials and the king’s sons (DUMU-MEŠ MAN) are lifted and brought away, and the floor is cleaned (the subsequent text is broken). Although not identified by a special designation or title, one son of the king has a special role in these proceedings, and it is most likely that he is the son

(<http://oracc.org/saao/P334434/>) = CDLI P334434 = K 1263 and K 20907; SAA 8,4 (o7) (<http://oracc.org/saao/P336570/>) = CDLI P336570 = K 750; SAA 8,245 (o5) (<http://oracc.org/saao/P236989/>) = CDLI P236989 (unfortunately, the ideogram for the king is broken; however, there is no reason to assume any other sign but LUGAL or MAN); SAA 13,57 (<http://oracc.org/saao/P334419/>) = CDLI P334419.

<sup>7</sup> SAA 2,6 (<http://oracc.org/saao/P336598/>) = CDLI P336598 = BM 132548.

<sup>8</sup> SAA 9,1 (<http://oracc.org/saao/P333952/>) = CDLI P333952 = K 4310.

<sup>9</sup> SAA 2,14 (<http://oracc.org/saao/P336216/>) = CDLI P336216 = BM 050666 + BM 050857 + BM 053678 + BM 053728 (+) BM 051098.

<sup>10</sup> SAA 20,33 (<http://oracc.org/saao/P336246/>) = CDLI P336246.

designated to become his father's successor, and his rank is thereby indicated to all guests of the banquet.

Second, ancient sources reveal several components that characterize the position(s) of the king's sons. There are indications that the king's son himself had his own "department" within the royal administration (o i 16; r ii 8).<sup>11</sup> According to the letter of an official to the king, the son of the king (r 15)<sup>12</sup> appears to hold administrative power to maintain the political and social order. In other sources, he is mentioned as ruler over a city with its own administrative district (o ii 22: NAM URU.ša–A–MAN).<sup>13</sup> In further texts, the son of the king appears as addressee of petitions.<sup>14</sup> These texts indicate the king's son as a crucial figure helping a plea finding its way to the king's ear. Therefore, he happens to be a key member of the royal court with certain responsibilities.<sup>15</sup>

As a result, in the documents from the Assyrian archives, the term "son of the king" in any case designates a biological son of the king. It might refer to the crown prince but it does not have to and it might entail an office, i.e., serving in the royal administration with a certain field of responsibility, but this is not necessarily the case. However, it always provides an official position which is publicly discernible simply based on the fact of being born as the king's descendant.

## 2. THE "KING'S SON" ON HEBREW BULLAE

Going back to the many seal impressions Avigad published both in *Remnants of a Burnt Archive* and with Benjamin Sass *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, a close look at the findings presented reveals that there is only one bulla that derives from a controlled archaeological excavation and therefore from a proven archaeological context. Unfortunately, this has not changed until today.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> SAA 7,4 (<http://oracc.org/saao/P335696/>) = CDLI P335696. Cf. also SAA 9,7 (<http://oracc.org/saao/P334928/>) = CDLI P334928, which mentions a "palace of succession" (Ē-UŠ-utu).

<sup>12</sup> SAA 1,152 (<http://oracc.org/saao/P313427/>) = CDLI P313427.

<sup>13</sup> SAA 7,161 (<http://oracc.org/saao/P335790/>) = CDLI P335790.

<sup>14</sup> SAA 10,182 (r 7; r 9) (<http://oracc.org/saao/P313554/>) = CDLI P313554; SAA 16,29 (<http://oracc.org/saao/P334623/>) = CDLI P334623; SAA 16,65 (<http://oracc.org/saao/P334816/>) = CDLI P334816.

<sup>15</sup> Additionally, texts can be mentioned in which the king's son is mentioned together with his father although the king is the addressee; cf. SAA 18,8 (<http://oracc.org/saao/P237260/>) = CDLI P237260; cf. also the middle-Assyrian laws which govern that an oath taken by the king and his son (ana LUGAL ù DUMU-šu) is definitely binding (VII,26–31; edition: Driver / Miles, *Assyrian Laws*, 416; the meaning of *ana* in this context is debated ["for," "by," "to," "before," "in the presence of," or "in honor of"; see the discussion *ibid.*, 123–124.490), but the connection of the king and his son in this legal process is doubtless).

<sup>16</sup> For methodological considerations see Uehlinger, *Spurensicherung*, 89–137, and also Goren / Arie, *Authenticity*, 147–158.

The seal impression mentioned was found at Beth Zur in the excavation by Sellers and Albright and was published in 1931.<sup>17</sup> It dates in the 7<sup>th</sup> century BCE.<sup>18</sup> Its inscription says:

לגאליהו / בן המלך

The comparison with other seals reveals that it is designed in the same style as most personal seals from this period<sup>19</sup> (and possibly also other contemporary seals of officials<sup>20</sup>): the personal name appears in the upper register and the father's name (or office) in the lower register. This leads to several conclusions. First, as it looks like a personal seal and mentions the name of the owner, it does not necessarily have to be an official seal but might indeed be a personal one. However – second – in place of the patronym there is not simply the father's name but the reference to the king, which concerns the father's title and not his personal name. Therefore, in a way, it at least implies an official role. Still, it is noteworthy that even if it is an official seal, it is – like all the other seals of officials – not the seal of an office, but of the officeholder whose name is mentioned.<sup>21</sup> As can be seen on two further bullae, one found in the 1936 Lachish excavation<sup>22</sup> and another in Tel en-Naşbeh,<sup>23</sup> this was apparently common: the Lachish seal mentions the name Ge'dalyahu and his official duty: **אשר על הבית**, the Tel en-Naşbeh seal mentions the name Ya'azanyahu and identifies him as

<sup>17</sup> Sellers / Albright, *First Campaign*, 8–9. Illustrations also in Keel, *Stempelsiegel-Amulette*, vol. 2, 322–323 (no. 12), and Avigad / Sass, *Corpus*, 174 (no. 412).

<sup>18</sup> For further details see van der Veen, *Final Phase*, 85–103.

<sup>19</sup> Cf. the seals from the “house of bullae” in Jerusalem excavated by Yigal Shiloh in 1982 (idem, *Hebrew Bullae from the City of David*, 16–38; now also Keel, *Stempelsiegel-Amulette*, vol. 5, 302–321 and the many others published in recent years (e.g. Shai et al., *A Private Stamped Seal Handle*, 129–135; Lipschits, *Ivory Seal*, 162–170; Reich / Sass, *Hebrew Seals from Iron Age*, 313–314.316–319; Lipschits, *Privatsiegelabdruck*, 491–498; and further), see also Ratzaby Golub, *Distribution*, 206–222, and van der Veen, *Final Phase*, 56–73.125–153.

<sup>20</sup> Unfortunately, most of the seals of officials are from unprovenanced contexts. Exceptions are the seal of an official (**אשר על הבית**) found in the 1936 Lachish excavations (see Avigad / Sass, *Corpus*, 172 [no. 405]) and a seal of a king's servant found in Tel en-Naşbeh (idem, *Corpus*, 52 [no. 8]; van der Veen, *Final Phase*, 31–56). In terms of style, the latter is unique but represents individual freedom as can be seen on a private seal found in Hebron (Vainstub / Ben-Shlomo, *Hebrew Seal*, 155–157). The lost seal of a servant of Jeroboam found in Megiddo (see Avigad / Sass, *Corpus*, 49 [no. 2]) should not be mentioned in this context because it says “servant of Jeroboam,” which does not necessarily refer to a king with this name (cf. the list in Renz / Röllig, *Handbuch*, 112 in contrast). It might best be compared to the impressions of a seal of Elyakim, “steward” (**נער**) of Yokin (cf. Avigad / Sass, *Corpus*, 243 [no. 663]).

<sup>21</sup> This also extends to the king as can be seen in the seal of Hezekiah found by Eilat Mazar (cf. Shanks *Royal Seal*, 12). The Judahite practice corresponds to Neo-Babylonian practice (Baker / Wunsch, *Neo-Babylonian Notaries*, 200).

<sup>22</sup> Hooke, *A Scarab and Sealing*, 195–196; Avigad / Sass, *Corpus*, 172 (no. 405).

<sup>23</sup> Avigad / Sass, *Corpus*, 52 (no. 8).



some kind of official: עבד המלך. Third, questions arise with regard to the grammar of the seal of the son of the king. The self-designation בן המלך should be understood as “the son of the king.” Thus, it claims to be a seal not of just any son of the king, but of a particular son of the king. One might be tempted to identify this son as the designated crown prince, but there are two arguments against this interpretation. First, the royal records that form the basis of 1–2 Kings do not mention any kings with the name Ge’alyahu. While this might be explained by his death prior to his accession to the throne, the second argument is striking: The definite article is also used on the above mentioned Tel en-Naşbeh seal of “Ya’azanyahu, the servant of the king” (ליאזניהו / עבד המלך) which surely does not intend to imply that the king had only one servant. This suggests that the definite article does not refer to a specific official in relation to the king but more likely to the opposite conclusion: the article refers to the official’s function and position in relation to his addressees. In other words: As “the servant” of the king, he is not the only servant of the king but “the” servant of the king in relation to his addressees. For them he is “the servant” of the king whom they must obey, address, etc. Transferring this implicated to the seal of the king’s son would imply that this son need not be the only son of the king nor the crown prince. He may have been “a” son of the king who acts as an official and representative of the king to his addressees. This – fourth – is supported by the location of its find, which reveals that Ge’alyahu was in charge of something at Beth Zur. Apparently, his involvements reached far beyond the inner circle of the royal household, possibly, in accordance with Assyrian custom, the town of Beth Zur was the region for which he was responsible.<sup>24</sup> Even if this is viewed as overly speculative, the fact that the term “son of the king” is used implies a certain regularity, otherwise the seal would not have been accepted as authoritative. Fifth, the two seals from Beth Zur and from Tel en-Naşbeh taken together indicate the same division within the royal court observed in ancient Near Eastern sources, especially in the “protocol for the royal dinner” mentioned above. Therefore, in contrast to the title “servant of the king” it is most likely that the designation “son of the king” indeed refers to a biological son of the king, but one operating in an official capacity for the royal court.

Finally, two additional remarks shall be made. In the 1966 excavations, a fragment of a bulla was found in Lachish.<sup>25</sup> It bears the same style as the seal discussed here. Unfortunately, in the lower register the right part is broken so

<sup>24</sup> Avigad, *Bullae from the Time of Jeremiah*, 28, suggests that this king’s son was active spanning the whole Judahite kingdom. He therefore refers to a second bulla with the same name and title (see also Avigad / Sass, *Corpus*, 174 [no. 413]). But he does not explain why the same person with the same official position should have used at least two different seals.

<sup>25</sup> Cf. Aharoni, *Trial Excavations*, 166, Plate 11 (see no. 5); Avigad / Sass, *Corpus*, 175 (no. 416). For further information see van der Veen, *Final Phase*, 104–124.



that it is no longer possible to know if it was a king's son's or servant's seal. Anyhow, it may have served the same purposes.

Although problematic, one should keep in mind the many further unprovenanced seals of kings' sons and officials. Many of them are designed in the same style as the seal from Beth Zur,<sup>26</sup> but there is also a great variety of motifs: proto-aeolic or volute capitals,<sup>27</sup> floral motifs,<sup>28</sup> winged creatures,<sup>29</sup> etc.,<sup>30</sup> so that the official's sealing from Tel en-Naşbeh with its fighting rooster is not the only one with a figurative motif. However, for academic reasons, nothing can or should be based on this material although, or rather because, it evinces close relations to the biblical record.

### 3. THE "KING'S SON" IN THE BIBLICAL TRADITION

The term *בן המלך* is found 36 times in the biblical writings. However, this amount is reduced when the occurrences are clustered in their stories: in the Absalom story (2 Sam 13–18), in the stories of Solomon's ascension to the throne (1 Kgs 1), about Micaiah (1 Kgs 22), concerning Jehu (2 Kgs 10), about Jeremiah (Jer 36; 38) and in single notes mainly in historiographic contexts (2 Kgs 11:2; 15:5), though also in Zeph 1:8.<sup>31</sup> In regard to the initial question – is the term an official title or a familial position? – both understandings appear in the biblical witness; however, there are also ambiguous texts.

#### 3.1. *בן המלך* as a familial designation

There are two stories which refer to king's sons in the biological sense solely as member of the royal family. In the Absalom story (2 Sam 13; 18), Absalom is addressed as *בן המלך* in 2 Sam 13:4. Although this may sound like a title, as the story continues, it becomes clear that it is used as a familial term. This is in 2 Sam 18, when Joab asks the soldier who found Absalom hanging in the tree, why he did not kill him, the man answers (2 Sam 18:12): *וְלֹא [וְלֹא] אֲנֹכִי שָׁקַל עֵלַי: כִּפִּי אֶלְךָ בְּסוֹף לֹא-אֶשְׁלַח יָדִי אֶל-בֶּן-הַמֶּלֶךְ*. Again, it is also possible to understand the term *בן המלך* as a title; however, it more likely refers to the close relationship to

<sup>26</sup> Cf. Avigad, Bullae from the Time of Jeremiah, 26–28 (no. 7–8) = Avigad / Sass, Corpus, 175 (no. 414–415).56 (no. 18).

<sup>27</sup> Cf. Avigad / Sass, Corpus, 56 (no. 19).55 (no. 17).

<sup>28</sup> Cf. Avigad / Sass, Corpus, 54–55 (no. 12, 14, 15).

<sup>29</sup> Cf. Avigad / Sass, Corpus, 55 (no. 16).53 (no. 11).

<sup>30</sup> For classifications see Sass, Pre-Exilic Hebrew Seals, 194–256, but he refers to seals of unprovenanced, too.

<sup>31</sup> For an exact overview see Fox, In the Service, 43–44.

the king, for he says in the same verse: *כִּי בְּאַזְזַיְנוּ צִוָּה הַמֶּלֶךְ אֶתְךָ וְאֶת־אֲבִישִׁי וְאֶת־* *אֶתִּי לֵאמֹר שְׁמְרוּ־מִי בְּנֵעַר בְּאַבְשָׁלוֹם*. The second example is the short note about Joash in 2 Kgs 11:2. In this context, “sons of the king” clearly refers to the king’s descendants without any official connotation.

At the transition between a notion of בן המלך as a familial to an official position, the note in 2 Kgs 15:5 deserves mention. This is the only text in the Bible in which a son of a king is mentioned first in an official position and then becomes king himself (in his case, while his father was still living: Amaziah 787–736, Jotham 756–741 [see 2 Kgs 15:32], Ahaz 741–725). Thus, what one might expect to be the rule is apparently the exception, for it happens only once in the historiography of Judah. Thereby, the term בן המלך is open to both interpretations, be it familial or official. However, the fact that the specific function of this בן מלך in office is given as *עַל־הַבַּיִת*<sup>32</sup> and his governing is mentioned additionally (*שִׁפְטָ אֶת־עַם הָאָרֶץ*) might indicate that in this note the term בן המלך should be understood simply meaning a descendent.<sup>33</sup>

### 3.2. בן המלך as an official position

It is mainly in the book of Jeremiah that a son of the king appears to hold an official position. In Jer 36, king Jehoiakim sends three persons to arrest Jeremiah and Baruch. One of the three sent is Jerahmeel, introduced as the king’s son (36:26).

The next encounter takes place in Jer 38. In Jer 38:6 Jeremiah becomes the victim of an intrigue. He is arrested and placed in the cistern of Malchiah. This Malchiah is called “son of the king”. As his cistern was within the house of the guards, it is quite plausible that he was responsible for keeping public order. Interestingly enough, in this narrated conflict between the king and the officials (*שרים*), the king’s son is not introduced as playing an active role.

Thus, in addition to the account in Jer 36, “the son of the king” appears in the book of Jeremiah as the head of some kind of a police force maintaining public order. The conflict in Jer 38:4–6 between the king and the officials, and the fact that the king’s son does not himself act, might indicate that the duty of the king’s sons was to act on behalf of the king while the officials called *שרים* had their own commitments.

<sup>32</sup> This title or administrative function is mentioned several times: 1 Kgs 16:9; 18:3; 2 Kgs 10:5; 18:18, 37; 19:2. Cf. Ahlström, *Royal Administration*, 32.

<sup>33</sup> Cf. Rainey, *Prince*, 428; McKenzie, 1 Kings 16 – 2 Kings 16, 499–500. This even fits with Frevel’s hypothesis that Azariah was replaced with Jotham by the Nimshide kings of the Northern kingdom of Israel. In this case, the term בן המלך would have been used as a historiographical construct to tie Jotham to the Davidic dynasty, but this makes sense only if the term indeed means what it says primarily: that as son of a king is indeed a king’s son (cf. Frevel, *Geschichte Israels*, 228).

With regard to the king's sons mentioned in Jer 36 and 38, it is additionally noteworthy that neither of them became kings themselves. As both the historiography in 2 Kgs and the book of Jeremiah provide a quite comprehensive view on the circumstances around the time of the perdition of the Judahite kingdom, the case of Jerahmeel in Jer 36:26 makes it apparent that this was not simply a result of the problematic political situation, but must have had a systemic reason.

Outside the book of Jeremiah, but in the same function and situation, a king's son appears in 1 Kgs 22. In 1 Kgs 22:26–27, the king of Israel orders him to arrest Micaiah. In this text, the son of the king clearly has functions related to law and order. In comparison to the texts mentioned before, it is noteworthy that the king's son is due to act with the city official (שר העיר) beside him. They both seem responsible for maintaining law and order, and especially for detentions.<sup>34</sup> Unfortunately, the title שרים is too unspecific to detect its provenance. But if these stories refer to the same social background, they indicate that the son of the king was responsible for law and order on behalf of the king, while the שרים acted somewhat independently, therefore surely having their own basis of power.

### 3.3. בני המלך *as a group*

In contrast to the stories mentioned above, in 1 Kgs 1; 2 Kgs 10; and Zeph 1:8 sons of the king appear as a group, but they are mentioned in a close relationship to the political elite.

In 1 Kgs 1, Adonijah invites the sons of the king (בני המלך), who are explicitly referred to as “his brothers,” together with the king's servants (1:9) (עבדי המלך) to a feast. In this story, the king's sons are merely the king's descendants. This can be seen in vv. 19, 25 in which the sons of the king remain with Adonijah, while the king's servants are mentioned as having separated from Adonijah's guests in v. 47, where they congratulate David. It seems that the narrator has the same setting of a royal court in mind as in the “protocol for a royal banquet” discussed above. A specific official function cannot be extrapolated from this story for either groups.

The example in Zeph 1:8–9 points in the same direction. In Zeph 1, several groups of persons are criticized. The first are the officials and the king's sons, but there are further groups that are defined by their behavior.<sup>35</sup> Thus, in this late preexilic text<sup>36</sup> once again the king's sons are mentioned together with other

<sup>34</sup> Rütterswörden, Beamten, 66–69, provides an overview for the term שר העיר in the Hebrew Bible.

<sup>35</sup> Irsigler, Zefanja, 141; however, it is presumably an over-interpretation to take the king's sons in Zeph 1:8 as “corpora” (cf. Avishur / Heltzer, Royal Administration, 72).

<sup>36</sup> Cf. Irsigler, Zefanja, 69.

officials. However, Zeph 1:8 clearly implies that the sons of the king and the officials are different individuals.<sup>37</sup>

The term “sons of the king” appears with different nuances in the story about the Jehu revolt in 2 Kgs 10. The textual transmission of this passage in the Masoretic Text, the Septuagint, and the Antiochic Text diverge considerably, making it difficult to draw precise conclusions.<sup>38</sup> However, they agree in attesting that the number of the king’s sons was seventy. Thus, one might suggest that they were not all descendants of the king, but the term is used to identify the political elite that remains loyal to the king.<sup>39</sup> Jehu’s letters therefore split the Samaria elite, although they apparently were brought up together as is stated at the end of v. 6. The separation between בני המלך and the further members of the elite in this case is neither functional nor biological, but concerns loyalty and faithfulness to the king.<sup>40</sup> This seems to contradict the results in the other instances; however, the scope of the story does not address this issue, but merely indicates the social entanglement of the upper class.<sup>41</sup>

#### 4. CONCLUSIONS AND A PROPOSAL

This survey presents new data and perspectives to previous discussions, especially on Israel’s historical timeline.

In the texts from the David stories in 2 Sam 13; 18, the term “king’s son” is definitely used to indicate a familial relation.<sup>42</sup> The same is the case for the short note in 2 Kgs 15:5 which surely derives from the royal annals of the Judahite kingdom which were written almost contemporary to the events, whether because it simply introduces the king’s son Jotham as his representative (without any further literary function in the presentation of the history of the kingdoms in 2 Kgs),<sup>43</sup> or that – following Frevel’s hypothesis – Jotham was inserted into the Davidic dynasty for political reasons. Furthermore, in 2 Kgs 11:2 the term “son of the king” had no other meaning than the king’s descendant. All these texts

<sup>37</sup> Cf. Fox, *In the Service*, 45.

<sup>38</sup> Cf. Robker, *The Jehu Revolution*, 46.

<sup>39</sup> Avishur / Heltzer, *Royal Administration*, 64 point into the same direction, although they stick to the notion of official without presenting an argument.

<sup>40</sup> Thus the number of seventy does not necessarily have to be eliminated from the supposed older textual layers (see Robker, *The Jehu Revolution*, 26–28.46; McKenzie, *1 Kings 16 – 2 Kings 16*, 414), but may simply indicate the entanglement of the political and social elite.

<sup>41</sup> For the story’s dating see Robker, *The Jehu Revolution*, 62–64, and Hasegawa, *Aram and Israel*, 13.28–30.

<sup>42</sup> On the dating of the David story cf. Blum, *Anfang*, 314–316.

<sup>43</sup> Cf. McKenzie, *1 Kings 16 – 2 Kings 16*, 498–500.

derive from the monarchic era at a time not too close to its end. They all use the term “the son of the king” in a solely biological sense.

At first sight, 2 Kgs 10 seems to contradict this analysis because this story’s oldest traditions derive from the same era, as Jonathan Robker has convincingly shown.<sup>44</sup> However, 2 Kgs 10 has a particular focus that shows no interest in a deeper understanding of the king’s sons beyond their loyalty to the king. Thus, the note does not contribute to the specific question of the status of “the son of the king,” but indicates that the king’s sons constitute a social group within the royal sphere. It thereby fits completely to some of the aspects revealed in ancient Near Eastern texts. The same is the case with 1 Kgs 1, although its time of formation is surely much later.<sup>45</sup> However, first, it tells a story set in the same era, and second, it indicates the same social and political background found in further ancient Near Eastern texts. Therefore, however old this text might be, its narrated setting is somehow timeless and does not provide insights into a specific royal court or time in history in terms of the function of “the son(s) of a king.”

This changes with texts which either derive from the late monarchic period or which refer to this period and its political and social settings in the 6<sup>th</sup> century BCE (Jer 36; 38<sup>46</sup>; 1 Kgs 22:26–27<sup>47</sup>). In all these texts the “sons of a king” appear as officials. They are not highlighted as the king’s successors (and definitely were not), and they are mentioned as individuals. Their concern is for political order. Zeph 1:8 only does not fit into this picture, though it also derives from the close of the kingdom in Judah. Here again, the focus of the text should be taken into consideration. It criticizes the “sons of the king” for their behavior; it does not describe their socio-political position or function. However, it is noteworthy that the king’s sons are mentioned as a group. This prevents from overly hasty conclusions such as restricting the “king’s son” to an office.

In summary, the biblical writings indicate a clearly recognizable change between the situation in the mid-monarchic period and the late period of the kingdom of Judah which indeed suggests a change in the way the king and the royal family in Jerusalem exerted their power and control over the city and country. This suggests that the term “son of the king” originally meant nothing more than descendant of the king, only later coming to mean an officeholder.

<sup>44</sup> See above.

<sup>45</sup> Cf. Mulder, 1 Kings, 17–21 and his discussion on pp. 41–82; Knauf, 1 Könige 1–14, 122 and 93–94.

<sup>46</sup> The development of the book of Jeremiah is highly debated. However, it is uncontested that these stories were written after the fall of the kingdom but with a knowledge of the earlier situation. This can be seen in the persons mentioned. They are not simply literary figures but refer back to historical individuals, which is indicated by the fact that some of the persons are referred to continuously while others are replaced. Cf. Rütterswörden, *Beamten*, 162–164.

<sup>47</sup> Cf. McKenzie, 1 Kings 16 – 2 Kings 16, 38.197.210–211, and Knauf, 1 Könige 1–14, 82–87, on the basis of the redaction history presented *ibid.*, 1–14, 96.

This hypothesis is supported by the archaeological finding of Ge'alyahu's bulla at Beth Zur. It indicates that a historical "son of the king" was in charge there. Furthermore, the seal's date to Iron Age IIc<sup>48</sup> clearly supports the observations made from the biblical evidence in the narratives concerning the final phase of the Judahite kingdom and it fits perfectly into the ancient Near Eastern setting. As is indicated for the Assyrian court, the son of the king in Judah apparently was an official with his own administrative duties and staff who could be given charge over a certain administrative district within the kingdom. The bulla itself, by which letters were closed and authorized, points to such administrative tasks.

Taking this evidence together, the dispute over whether בן המלך is a title or simply a familial affiliation comes to nothing. A person designated as "son of the king" indeed was a biological son of the king.<sup>49</sup> However both the usage of the seal in Beth Zur and the biblical evidence show that it was more than a familial affiliation and concerned an official position that had a public function.<sup>50</sup> Therefore, the son of the king may have been one of the sons of the king who was in charge of a certain task or in an administrative function without any hopes of becoming king. Actually, it could have been a good way to integrate those sons into the machinery of power in which they could serve the actual king and possibly his successor as well.

Why did this change happen close to the end of the Judahite kingdom? If an expansion of territory is assumed under the rule of Josiah, it might be in connection with this development. Such an expansion calls for administrative growth as well, which needed to be carried out with reliable persons. Josiah might have found them in his family members. If this assumption of a Judahite expansion is not accepted, or only accepted to a smaller degree,<sup>51</sup> a reform of the political system might still be plausible within this epoch of severe political changes. Such a reform does not necessarily yield archaeological remains. To mandate the king's sons with certain tasks because the king wants to secure his power through a loyal pool of persons, this might indicate such a small but effective political reform. In any case, Judah adapted itself to the given models provided by the contemporary powers.

Finally, going back to Ge'alyahu's bulla in Beth Zur, this city might even provide some information on his role there. If indeed the borders of the Judahite kingdom in the decades around 600 BCE were almost identical with those of the

<sup>48</sup> Cf. Keel, *Stempelsiegel-Amulette*, vol. 2, 322.

<sup>49</sup> Except for 2 Kgs 10, which has a peculiar focus, there is no source, neither in the ancient Near Eastern texts nor in the Hebrew Bible, in which this term refers to a person who was not connected to the royal family by birth.

<sup>50</sup> Otherwise, Ge'alyahu surely would have used a sealing "to Ge'alyahu, son of ...".

<sup>51</sup> Cf. Frevel, *Geschichte Israels*, 265–267.

late Persian province of Yehud, Beth Zur would be located on its southern border.<sup>52</sup> In combination with the biblical evidence about this time, this makes it very plausible that Ge'alyahu's task was to maintain political order as the representative of the king in this border town.

#### BIBLIOGRAPHY

- Aharoni, Yohanan, Trial Excavations in the "Solar Shrine" at Lachish. Preliminary Report, IEJ 18 (1968), 157–169.
- Ahlström, Gösta W., Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine (Studies in the History of the Ancient Near East 1), Leiden 1982.
- Avigad, Nahman, קבוצת חותמות עבריים (A Group of Hebrew Seals), ERLSR 9 (1969), 1–9.
- , Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. Remnants of a Burnt Archive, Jerusalem 1986.
- , Three Ancient Seals, BA 49 (1986), 51–53.
- / Sass, Benjamin, Corpus of West Semitic Stamp Seals, Jerusalem 1997.
- Avishur, Yitshak / Heltzer, Michael, Studies on the Royal Administration in Ancient Israel in the Light of Epigraphic Sources, Tel Aviv-Jaffa 2000.
- Baker, Heather D. / Wunsch, Cornelia, Neo-Babylonian Notaries and Their Use of Seals, in: Hallo, William W. / Winter, Irene (ed.), Seals and Seal Impressions. Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale, Bethesda 2001, 197–213.
- Blum, Erhard, Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im Alten Israel, in: Oswald, Wolfgang (ed.), Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten (FAT 69), Tübingen 2010, 281–318.
- Brin, Gerson, על התואר "בן המלך". לשאלת משמעותו ודרך צמיחתו של תואר פקידותי, Lēšonenu 31 (1966), 5–20 [engl.: The Title Bn (h)Mlk and Its Parallels. The Significance and Evaluation of an Official Title, AION 29 (1969), 433–465].
- Driver, Godfrey R. / Miles, John C., The Assyrian Laws (Ancient Codes and Laws of the Near East 2), Oxford 1935.
- Fox, Nili S., In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah (MHUC 23), Cincinnati 2000.
- Frevel, Christian, Geschichte Israels, Stuttgart 2016.
- Goren, Yuval / Arie, Eran, The Authenticity of the Bullae of Berekhyahu Son of Neriyaahu the Scribe, BASOR 372 (2014), 147–158.
- Hasegawa, Shuichi, Aram and Israel during the Jehuite Dynasty (BZAW 434), Berlin / Boston 2012.

<sup>52</sup> Cf. Frevel, Geschichte Israels, 267.



- Hooke, Samuel H., A Scarab and Sealing from Tell Duweir, PEFQS 67 (1935), 195–197.
- Irsigler, Hubert, Zefanja (HThKAT), Freiburg 2002.
- Keel, Othmar, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit, vol. 2: Von Bahan bis Tel Eton (OBO.A 29), Fribourg / Göttingen 2010.
- , Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit, vol. 5: Von Tell El-Idham bis Tel Kitan (OBO.A 35), Fribourg / Göttingen 2017.
- Knauf, Ernst A., 1 Könige 1–14 (HThKAT), Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2016.
- Lemaire, André, Note Sur Le Titre BN HMLK Dans l'ancien Israël, Sem. 29 (1979), 59–65.
- Lipschits, Oded, Ein Privatsiegelabdruck aus Ramat Raḥel, in: Ingo Kottsieper / Rüdiger Schmitt / Jakob Wöhrle (ed.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 350), Münster 2008, 491–498.
- , The Ivory Seal of Šlm (Son of) Klkl. Discovered at Ramat Raḥel, IEJ 61 (2011), 162–170.
- McKenzie, Steven L., 1 Kings 16 – 2 Kings 16 (International Exegetical Commentary on the Old Testament), Stuttgart 2019.
- Mulder, Martin, 1 Kings. 1 Kings 1–11: Vol. 1 (HCOT), Leuven 1998.
- Parpola, Simo et al. (ed.), State Archive of Assyria, Helsinki 1987–.
- Rainey, Anson F., The Prince and the Pauper, UF 7 (1975), 427–432.
- Ratzaby Golub, Mitka, The Distribution of Names on Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. A Comparative Study, IEJ 62 (2012), 206–222.
- Reich, Roni / Sass, Benjamin, Three Hebrew Seals from Iron Age Tombs at Mamilla, Jerusalem, in: Yaira Amit et al. (ed.), Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman, Winona Lake 2006, 313–320.
- Renz, Johannes / Röllig, Wolfgang, Handbuch der althebräischen Epigraphik, vol. 2/2, Darmstadt 2003.
- Robker, Jonathan M., The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications (BZAW 435), Berlin / Boston 2012.
- Rüterswörden, Udo, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu Šr und vergleichbaren Begriffen, Bonn 1981.
- Sass, Benjamin, The Pre-Exilic Hebrew Seals. Iconism vs. Aniconism, in: idem / Christoph Uehlinger (ed.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium Held in Fribourg on April 17–20, 1991 (OBO 125), Fribourg / Göttingen 1993, 194–256.
- Sellers, Ovid R. / Albright, William F., The First Campaign of Excavation at Beth-Zur, BASOR 43 (1931), 2–13.
- Shai, Itshaq et al., A Private Stamped Seal Handle from Tell Bornat/Tel Burna, Israel, ZDPV 130 (2014), 121–137.
- Shanks, Hershel, Royal Seal of King Hezekiah Comes to Light in Jerusalem Excavation, BAR 42 (2/2016), 12.
- Shiloh, Yigal, A Group of Hebrew Bullae from the City of David, IEJ 36 (1986), 16–38.



- Stipp, Hermann J., Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Kriegserzählungen der Königsbücher, *RB* 104 (1997), 481–511.
- Uehlinger, Christoph, Spurensicherung. Alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung, in: Sylke Lubs (ed.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag (ABIG 28)*, Leipzig 2007, 89–137.
- Vainstub, Daniel / Ben-Shlomo, David, A Hebrew Seal and an Ostrakon from Tel Hebron, *IEJ* 66 (2016), 151–160.
- Vaux, Roland de, *Les Institutions de l'Ancient Testament. Vol. 1: Le nomadisme et ses survivances, Institutions familiales, Institutions civiles*, Paris 1958.
- Veen, Pieter G. van der, *The Final Phase of Iron Age II in Judah, Ammon, and Edom. A Study of Provenanced Official Seals and Bullae as Chronological Markers (AOAT 415)*, Münster 2014.
- Yeivin, Shemuel, בן המלך, in: *אנציקלופדיה מקראית 2* / *EB* 2 (1954), 160.

## SOZIOMORPHIE DER GÖTTERWELT

### Überlegungen im Anschluss an ein altsyrisches Zylindersiegel

Christoph UEHLINGER

Dass der Gott der Bibel wie viele Gottheiten im antiken Westasien und im Mittelmeerraum in anthropomorphen Kategorien imaginiert und entsprechend anthropomorph über ihn gesprochen und geschrieben wurde, ist bekannt.<sup>1</sup> Solcher Anthropomorphismus<sup>2</sup> ist eine wichtige Voraussetzung für die biblische Rede von der sog. „Gottebenbildlichkeit“ der Menschen (Gen 1,26–27; 5,1; 9,6), die das Abbildungs- oder Repräsentationsverhältnis umdreht und damit über die Frage nach der *morphè/dāmūt* „Gestalt“ oder einem *eikôn/šaelēm* „Abbild“ hinaus eine Sonderstellung des Menschen unter den Geschöpfen, im Blick hat.<sup>3</sup> So sehr es dabei um Menschen (אדם *ʾādām* coll.<sup>4</sup>) – männlich und weiblich (זכר ונקבה *zākār ū=nəqebā*), also zweigeschlechtlich gedacht – als Gattung<sup>5</sup> geht (primär im Gegenüber zur Tierwelt, dann auch zur Pflanzenwelt und zu der dem Menschen bewohnbaren Welt überhaupt), so sehr neigen, wenn ich recht

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt die eindruckliche, religionsgeschichtlich und bibelwissenschaftlich gleichermaßen breit informierte Darstellung von Lewis, *Origin and Character, passim*. Zu Vorstellungen der Körperlichkeit YHWHs vgl. Sommer, *Bodies of God, passim*; Wagner, *Gottes Körper, passim*. Korpel, *Rift in the Clouds, passim* hat vor längerer Zeit festgestellt, dass das levantinische Repertoire körperlicher Attribute und Eigenschaften von Gottheiten in der Hebräischen Bibel nur selektiv auf YHWH „Gott“ angewandt wurde. Zum Anthropomorphismus mesopotamischer Gottesvorstellungen vgl. Ornan, *Likeness*, 93–152 (terminologisch zuweilen etwas unscharf); Machinist, *Anthropomorphism*, 67–99.

<sup>2</sup> Vgl. im Überblick Van Oorschot, *Anthropomorphism, passim*. Wichtige religionswissenschaftliche Überlegungen zu Gottesvorstellungen und Anthropomorphismus bieten Gladigow, *Gottesvorstellungen*, 32–49; Benavides, *Aspects*, 9–22.

<sup>3</sup> Vgl. Schellenberg, *Humankind*, 97–115; eadem, *Der Mensch, passim*, sowie jüngst Carr, *Competing Construals*, bes. 262–263.

<sup>4</sup> Dass der Sg. in V. 26 ein Kollektiv bezeichnet, folgt aus dem anschliessenden Plural *wayirdū* „und sie sollen herrschen“. Interessant und viel diskutiert auch die Frage, wie viel Kollektiv – trotz singularischer Eingangskonstruktion „Da sprach Gott(heit)“ (ויאמר אלהים) – die Formulierung „Lasst (uns) Menschen machen als *unser* Bild, *uns* ähnlich“ (נעשה אדם בצלמנו) implizieren mag. Dagegen fährt V. 27a rein singularisch weiter: „Und Gott(heit) schuf den Menschen als *sein* Bild, als Bild ‚Gottes‘ schuf er *ihn*“ (ויברא אלהים את-האדם בצלמו בעלם) (אלהים ברא אתו), bevor V. 27b dies auf zwei Geschlechter bezieht und deshalb ein Pluralpronomen setzt: „männlich und weiblich schuf er *sie*“ (זכר ונקבה ברא אתם). Erst in Gen 2 werden die beiden Geschlechter als Paar konstituiert. Gen 5,1 und 9,6 orientieren sich an 1,27a (Singular).

<sup>5</sup> Wir würden modern zoobiologisch vielleicht eher von Spezies als von Gattung sprechen, d.h. Menschen als Teilmenge der Klasse „Tiere“ verstehen, verhalten uns aber praktisch – von Vertreter\*innen des Spezismus abgesehen – in der Regel dennoch so, als ob Menschen und Tiere kategorial getrennte Grössen seien.

sehe, bibelwissenschaftliche und systematisch-theologische Studien zum Thema *imago Dei* doch häufig dazu, die beiden Pole der Relation unter dem Gesichtspunkt einer geradezu individualistisch und einzelkörperlich<sup>6</sup> gedachten Personalität (hier die *eine* Gottheit, dort *der* einzelne Mensch) zu erörtern. Gottheit wie Mensch werden dann eigenartig a-sozial und beziehungslos, ja geradezu vereinsamt in den Blick genommen. Wird in theologischen Arbeiten Abhängigkeit thematisiert, dann in der Regel die „des Menschen“ von „Gott“, selten umgekehrt.<sup>7</sup> Die theologische Tradition, „Gott“ einzig und allein (d.h. „monotheistisch“) zu denken, steht dabei im Hintergrund und dürfte nicht nur die Theologie, sondern auch die (theologische) Anthropologie in mancherlei Hinsicht eingeengt haben.

Theoretisch wissen wir alle, dass Menschen immer schon in Beziehungen sind: geboren in eine Konstellation von Eltern, oft auch Geschwistern, Grosseltern, Klein- oder Grossfamilien, *kin groups* unterschiedlicher Ausdehnung und Organisation, die sich im Laufe eines Lebens zu diversen sich überlagernden, gelegentlich auch verstrickenden oder konkurrierenden Netzen und Netzwerken erweitern. Manche dieser Netze und Beziehungen nehmen im Alter an Bedeutung wieder ab, dünnen sich gleichsam aus; andere gewinnen neue Qualität, etwa wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt der Dauer, der Beständigkeit, der Nachhaltigkeit und der Verlässlichkeit bedenken. Den Tod schliesslich empfinden wir zuallererst als Bruch jener Beziehungen, die uns und andere mit der verstorbenen Person verbanden. Wenn die oder der Verstorbene uns nicht mehr physisch gegenwärtig ist, erlauben Erinnerungen oder Hoffnungen es der einen, dem andern, ja ganzen Gemeinschaften, in unterschiedlichster Form Kommunikation über die Todesschwelle hinaus zu imaginieren. Kognitiv betrachtet aktivieren wir dabei einen Modus der Beziehung *in absentia*, wie wir ihn schon seit dem frühen Kindesalter gelernt und eingeübt haben.<sup>8</sup>

Beziehungen und Kommunikation – unter ko-präsenten Lebenden oder über raum-zeitliche Distanzen hinweg, sei es mit Abwesenden, Verstorbenen oder „jenseitig“ imaginierten Instanzen wie Gottheiten<sup>9</sup> – pflegen und ordnen Menschen nicht allein, sondern gesellschaftlich. Je nach sozialer oder ökonomischer Position haben Einzelne mehr oder weniger, gruppentypische und individuell spezifizierte Möglichkeiten, an der Gesellschaft, der sie zugehören, auch teilzuhaben. Gesellschaft impliziert Ordnungen, Hierarchien und ungleiche Entscheidungs- oder Handlungsoptionen, Positionen und Rollen. Manche Ge-

<sup>6</sup> Vgl. Sommer, *Bodies of God*, *passim*; Wagner, *Gottes Körper*, *passim*.

<sup>7</sup> Einen religionsphilosophisch wie theologisch anregenden Gegenentwurf hat Naiweld, *Histoire de Yahvé*, *passim*, vorgelegt.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu auch Pongratz-Leisten, *Entwurf*, bes. 110–111.

<sup>9</sup> Damit sei nicht unterstellt, dass Gottheiten prinzipiell immer „jenseitig“, transzendent o.ä. vorgestellt wurden, auch und erst recht nicht im antiken Vorderasien.

sellschaften mögen mehr, andere weniger Individualität erlauben; aber selbst in Gesellschaften, die viel auf die Selbstbestimmung Einzelner geben, sind diese doch immer schon sozialisiert, d.h. gesellschaftlich eingebunden.

Müsste, was für Menschen eigentlich selbstverständlich ist und hier nur in größten Zügen skizziert werden konnte, nicht quasi-automatisch auch für Gottheiten gelten, wenn diese anthropomorph vor- oder dargestellt werden? Weder in der Altorientalistik noch in der Historischen Religionswissenschaft, erst recht nicht in der Bibelwissenschaft scheint es selbstverständlich zu sein, Gottheiten bzw. „Gott“ nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Anthropomorphismus, sondern explizit auch des *Soziomorphismus* (gemeint: der Sozialität von Gottheiten und der „Gesellschaftsförmigkeit“ der Götterwelt als Ganzer oder in ihren Teilen) zu thematisieren.<sup>10</sup>

Dieser Essay wird daran wenig ändern können, nimmt sich so viel aber gar nicht vor. Sein allererster Zweck ist ja nur, meinem Kollegen und Freund Thomas Krüger ein Zeichen der Wertschätzung und der Dankbarkeit zu schicken. Es ist ein angenehmer Nebeneffekt kollegialer Nachbarschaft, dass wir einander hin und wieder Denkanstöße geben, manchmal auch einfach auf den einen oder anderen Text, eine Quelle, einen Befund hinweisen können, der den anderen interessieren könnte, ohne dass er im Zentrum seiner Forschungen und Lektüren läge. Eben dies will ich hier mit einem altsyrischen Zylindersiegel tun, das in der Sekundärliteratur das eine oder andere Mal erwähnt oder kommentiert wurde, allerdings an für einen Bibelwissenschaftler wohl doch etwas abgelegener Stelle. Das aufgrund von Comparanda und stilistischen Erwägungen um 1700–1600 v.u.Z. zu datierende Siegel gewährt auf ungewöhnlich differenzierte Weise Einblick in die Soziomorphie der altsyrischen Götterwelt, genauer: tut dies am Beispiel der Gottheiten eines regional bedeutsamen Kultzentrum (wahrscheinlich Aleppo/Ḥalab, der Hauptstadt des Reiches von Yamḥad). Von ihm ausgehend liessen sich – zu allererst traditionsgeschichtlich – zahlreiche Linien zur zeitgenössischen und jüngeren levantinischen und zur biblischen Religionsgeschichte ziehen, die im Rahmen dieses Essays aus Platzgründen nur noch angedeutet werden können.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Uehlinger, Audienz, 339–359 für eine frühere eigene Beschäftigung mit dem Thema (etwa aus der Zeit, als ich Thomas Krüger kennenlernte, oder kurz davor). Wichtige Überlegungen zur Gesellschaftsförmigkeit der frühen mesopotamischen Götterwelt des 4. und 3. Jts. v.u.Z. finden sich bei Selz, Götter der Gesellschaft, der eine „Interdependenz zwischen der Welt der Gesellschaft und der Welt der Religion“ (62), ja eine „weitgehende Parallelisierung irdischer und himmlischer Verhältnisse“ (68) mit einem Nebeneinander familiär-verwandtschaftlicher, korporativer und institutioneller Strukturen beschreibt. Bibelwissenschaftlich werden derartige Überlegungen meist in Zusammenhang mit dem (himmlischen oder göttlichen) „Thronrat“ diskutiert (z.B. White, Yahweh’s Council; s.u. Abschnitt 3).

<sup>11</sup> Ob Altertumswissenschaftler zur Publikation und Erschliessung von Objekten aus dem Antikenhandel, d.h. unbekannter Provenienz, beitragen sollen, ist eine bekanntlich umstrittene und

## 1. DAS SIEGEL EX ERLENMEYER NR. 146

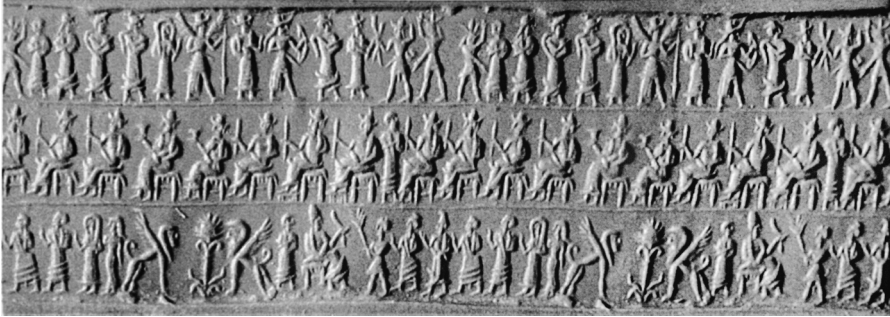


Abbildung 1: ex Erlenmeyer Nr. 146 (Foto nach Matthiae, *The Gods*, 175 Fig. 13.1; vgl. idem, *About the God*, 197 Fig. 10; idem, *The Royal Ancestors' Cult*, 24 Fig. 30).

Das hier zu besprechende Siegel ist mir zum ersten Mal aufgefallen, als es im Frühsommer 1992 in einem Katalog des Auktionshauses Sotheby's in London zusammen mit über 200 weiteren Objekten der Sammlung Hans und Marie-Louise Erlenmeyer<sup>12</sup> zum Verkauf angeboten wurde.<sup>13</sup> Da es sich um eine bedeutende Sammlung in Schweizer Besitz handelte, hielten Othmar und Hildi Keel-Leu und ich es damals für geboten, zumindest einige interessante Objekte für die Sammlungen des Departements für Biblische Studien der Universität Fribourg zu erwerben zu versuchen, um sie so in eine öffentliche, der Wissenschaft verpflichtete Sammlung zu überführen. Dies gelang uns in mehreren Fällen – z.B. mit einem anderen altsyrischen Hämatitsiegel<sup>14</sup>, das eine Audienz-

zu Recht diskutierte Frage. Thomas Krüger wird das forschungsethische Dilemma nicht weniger interessant finden als manch anderes, was ich in diesem Beitrag erörtere. M.E. sollte sich eine im engeren Sinn historische Forschung prioritär mit kontextualisierten Daten und Befunden befassen. Objekte aus dem Antikenhandel sollten nur dann herangezogen werden, wenn (wie im vorliegenden Fall) (1) ihre Authentizität durch Überlegungen zu Material, Gravurtechnik und -stil, Ikonographie, aber auch Pedigree hinreichend wahrscheinlich gemacht werden kann, (2) Fragestellungen verfolgt werden, die sich auf die Objekte selbst konzentrieren und deren Beantwortung nicht vom (verlorenen) Kontext abhängt (der unbestreitbar eine viel weitergehende Historisierung erlauben würde), und wenn (3) ein Objekt Einsichten verspricht, die zu ignorieren einem freiwilligen Erkenntnisverzicht gleichkäme, was das Ziel einer Wissenschaft nicht sein kann. Dass man sich damit ethisch und methodologisch in einer Art Grauzone (mit ganz unterschiedlichen Grautönen) bewegt, liegt auf der Hand. Persönlich halte ich es für wichtig, die Problematik offen zu benennen, die ethischen und die methodologischen Bedenken und Argumente sorgfältig abzuwägen und eine begründete Entscheidung, einmal getroffen, auch zu verantworten.

<sup>12</sup> Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Hans\\_Erlenmeyer](https://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Erlenmeyer).

<sup>13</sup> Sotheby's, *Cylinder Seals*, 91 Nr. 146; für Farbbilder des Siegels vgl. die Titelseite und Pl. XIV.

<sup>14</sup> Sotheby's, *Cylinder Seals*, 94–95 Nr. 152; vgl. Keel-Leu / Teissier, *Rollsiegel*, Nr. 349. Das Siegel konnte damals für £935 erworben werden und ist heute im Besitz des Bibel+Orient Museums der Universität Fribourg Schweiz, Inv. Nr. VR 1992.13.

szene in der Götterwelt zeigt, eine Art *template* für eine dem ugaritischen Baʿal-Mythos zugrundeliegende Rollenkonstellation, und das mir die Gelegenheit für eine erste Beschäftigung mit dem Thema Anthropomorphismus und Soziomorphismus bieten sollte<sup>15</sup> –, nicht aber für Siegel Nr. 146<sup>16</sup>, bei dessen Versteigerung wir nicht mitzubieten vermochten.<sup>17</sup> Wer das Objekt damals erwarb und wo es sich heute befindet, ist mir leider nicht bekannt.<sup>18</sup>

### 1.1. Die Erstpublikation

Erstmals veröffentlicht wurde das Siegel 1960 von Helmut Theodor Bossert, 1939–1959 Professor für antike Sprachen und Kulturen Kleinasiens an der Universität Istanbul, im zweiten Teil eines Reiseberichts aus Anatolien. Eigentliches Thema des Artikels sind hethitische Inschriften, darunter auch die Beischriften zu den Gottheiten im berühmten Felsheiligtum von Yazılıkaya (Kammer A).<sup>19</sup> Bossert interessierte sich in erster Linie für Listen von Götternamen und namentliche Identifikationen von Gottheiten; seine Begabung für die Analyse und Interpretation von Bildern war mässig, seine Beschreibung ist in verschiedener Hinsicht fehlerhaft, als *editio princeps* bleibt sie – forschungsgeschichtlich und methodologisch – aufschlussreich.

Vor Jahren sah ich im Kunsthandel ein Rollsiegel, dessen Herkunft nicht bekannt war. Es handelt sich um ein Siegel der südanatolisch-nordsyrischen Gruppe, etwa aus der Mitte des 2. Jahrtausends. Auf dem Siegel, das von bester Qualität ist, sind die Szenen in drei Streifen angeordnet, was sonst sehr selten begegnet. Unten nähert sich ein Zug von sieben Adoranten, deren Anführer einen Zweig erhebt, einem auf einem Hocker sitzenden Gotte, hinter dem eine männliche Person steht. Darnach flankieren Sphingen einen Lebensbaum. In der Mittelreihe sind neun auf Hockern sitzende Götter dargestellt, denen ein stehender Adorant (?) Verehrung zu erweisen scheint. In der obersten Reihe bewegen sich elf Gottheiten von links nach rechts auf zwei von rechts kommende Götter zu, die lebhaft gestikulieren.

Die Tracht der Siegelgottheiten ist sehr verschieden; leider in ihren Einzelheiten nicht zu erkennen. Der sitzende Hauptgott unten hält in der Hand ein Wurfholz in Art der ägyptischen Hieroglyphe T 14. Von den sitzenden Göttern der Mittelreihe tragen sieben einen Stab, zwei einen Becher in der Rechten. Abwechslungsreicher in Tracht, Attributen und Bewegung sind die

<sup>15</sup> Uehlinger, Audienz, 339–359 (ersch. 1993).

<sup>16</sup> Die Nummer ist die des Auktionskatalogs; in der Slg. Erlenmeyer trug das Siegel die Nr. 488 (s. Collon, *First Impressions*, 101 zu Fig. 453).

<sup>17</sup> Der Schätzwert lag mit £10,000–12,000 um ein Vielfaches über den Preisen anderer alt-syrischer Zylindersiegel; verkauft wurde es für £9,900.

<sup>18</sup> Eine Email-Anfrage bei Sotheby's am 23. Juni 2021 blieb unbeantwortet.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Bittel et al., *Felsheiligtum*, bes. 125–166.

Figuren des obersten Bandes. Drei Gottheiten sind mit Lendenschurz, die übrigen mit langen, aber keineswegs gleichaussehenden Gewändern bekleidet. Zu benennen ist nur der Flügelgott mit Speer. Es dürfte die männliche kriegerische Sausga sein, zumal ihr eine Dienerin (Ninatta, Kulitta?) folgt. Wäre es der geflügelte Mondgott, würde sich ihm der Sonnengott anschließen.

Erstaunlich ist an diesem immerhin 23 Gottheiten umfassenden Pantheon die verschwindend geringe Beteiligung des weiblichen Geschlechtes. Wie auf der Männerseite in Yazılıkaya scheint dieses Siegel nur alle wichtigen männlichen Gottheiten zusammengefasst zu haben. Die kleineren Götter sowie die Göttinnen blieben unberücksichtigt. Sausga und ihre Begleiterin rechneten wie in Y. zu den Männern. Nur der Adorantenzug der unteren Reihe endet mit zwei Frauen. Hoffen wir, dass das Siegel eines Tages in besseren Aufnahmen und in Zeichnung veröffentlicht wird; denn es besitzt für die hethitische und churrische Religionsgeschichte wie für die Deutung der späteren, aber unter sich etwa gleichzeitigen Prozessionszüge aus Yazılıkaya und Karkamis [...] eine aussergewöhnliche Bedeutung.<sup>20</sup>

Leider macht Bossert keine Angabe, wo „im Kunsthandel“ er das Siegel gesehen hatte; offenbar sagte man ihm dort auch nichts über dessen Herkunft.<sup>21</sup> Für unsere späteren Überlegungen ist bemerkenswert, dass er eine thronende Figur im untersten Register als „Gott“, die sich ihm nähernden Figuren als „Adoranten“ bezeichnet, also mit Begriffen der Religion bzw. des Kults. Auch im mittleren Register meint er, hier allerdings zögernd, einen „Adoranten“ und einen Vorgang der „Verehrung“ zu erkennen. Darüber hinaus sind in einer Zeit gesteigerter *gender sensitivity* seine Ausführungen zur Männerlastigkeit des auf dem Siegel abgebildeten Pantheons interessant: Nur Šauška<sup>22</sup> und ihre Begleiterin will Bossert als weibliche Gottheiten erkennen, die aber wie in Yazılıkaya zu den männlichen Göttern gezählt worden seien. Ich hoffe, dieses und andere Fehltriteile im Folgenden korrigieren zu können.

<sup>20</sup> Bossert, Reisebericht, 223–224; dazu zwei Fotos auf Tab. LIVf, Abb. 11a-b mit dem Vermerk: „Siegelfläche etwa 2,2 zu 6,5 cm“.

<sup>21</sup> Ebensovienig wissen wir, wie das Siegel – bald nach der Erstveröffentlichung – in den Besitz von Hans Erlenmeyer (gest. 1967) gelangte. Vgl. aber das Vorwort zum Auktionskatalog von Marie-Louise Erlenmeyer: „acquisitions made in Europe over a period of twenty years“ (Sotheby’s, *Cylinder Seals*, 7, mit einem Hinweis auf Beratung des Sammlerpaars durch Georges Contenau [1877–1964] und Edmond Sollberger [1920–1986]).

<sup>22</sup> Wie genau die Formulierung „die männliche kriegerische Sausga“ hier aufzulösen ist („männlich“ als Charakterisierung einer Haltung, einer Rolle oder des Geschlechts zur Unterscheidung von der weiblichen Šauška), liesse sich nur im Rahmen einer Kontextualisierung im damaligen Forschungsdiskurs klären. Zu (Ištar) Šauška vgl. Trémouille / Herbordt, *Šauška/Šawuška*, 99–106.

## 1.2. Weitere Sekundärliteratur

Lag es an der mangelhaften Qualität der von Bossert veröffentlichten Fotos oder daran, dass das Siegel in einem primär an hethitischen Götternamen interessierten Aufsatz etwas abseitig publiziert worden war, jedenfalls hat es bis heute trotz seiner unbestreitbaren Bedeutung nur episodische Aufmerksamkeit gefunden. Der Auktionskatalog<sup>23</sup> nennt Veröffentlichungen durch Françoise Digard<sup>24</sup> und Dominique Collon<sup>25</sup>; beide referenzieren das Siegel, ohne detailliert darauf einzugehen. Collon behandelt es in einem Kapitel mit der Überschrift „How the Seals were Made“ pikanterweise nur im Rahmen einiger Ausführungen zur Kurzsichtigkeit von Siegelschneidern.<sup>26</sup> Ausführlich und wiederholt hat sich nach Bossert nur Paolo Matthiae, der langjährige Leiter der Ausgrabungen von Ebla und ein hervorragender Kenner der altsyrischen Ikonographie, mit dem Siegel befasst.<sup>27</sup> Seine Studien argumentieren nuanciert und mit zahlreichen Verweisen auf Comparanda, auf die ausdrücklich verwiesen sei, die hier aber nicht wiederholt werden müssen. Einen wichtigen interpretatorischen Fortschritt hat Matthiae mit dem Nachweis erzielt, dass im mittleren Register die *rapi'ūma*, d.h. vergöttlichte königliche Ahnen, dargestellt sein dürften und die Gesamtkomposition plausibel im Horizont des Pantheons von Ḫalab bzw. des Königreichs von Yamḥad verstanden werden kann.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Sotheby's, Cylinder Seals, 91 (mit fehlerhafter Angabe „Boehmer“ statt Bossert und „pl. 14-15“ statt „Tab. LIV-LV“).

<sup>24</sup> Digard, Répertoire analytique, Nr. 2267.

<sup>25</sup> Collon, First Impressions, 101 mit Fig./Nr. 453 (hier die genauesten Massangaben, vgl. Matthiae, The Gods, 161 Anm. 2).

<sup>26</sup> „It is not easy to understand how the ancient seal cutters were able to cut such scenes without any form of magnification. The answer is almost certainly that lapidaries were short-sighted, and this enabled them to carry out close-up work. The craft would have been passed on from father to son and myopia, transmitted as a dominant, would have been inherited as well“ (Collon, First Impressions, 104). Eine weitere Erwähnung ohne Kommentar findet sich idem, First Impressions, 55 zur Datierung (Period IVf), nicht einmal ein Verweis dagegen idem, First Impressions, 165–171 im Kapitel „Deities“.

<sup>27</sup> Vgl. Matthiae, About the God, bes. 189–190 mit Anm. 23; idem, The Gods, *passim*; idem, Cylinder, bes. 212.

<sup>28</sup> Strikte beweisbar ist dies nicht. Albert Dietz (München), dem ich für eine detaillierte Korrespondenz über diese Frage danke, hält die Zuweisung für unsicher, weil der dargestellte Wettergott einen „Standardtyp“ repräsentiert, wogegen einige Darstellungen des Wettergottes von Ḫalab diesen beim Besteigen seines Streitwagens zeigen (vgl. hierzu Dietz, Deity or Cult Statue?, 189–206). Doch sind diese Darstellungen jünger als das hier besprochene Siegel und scheint es sich zu allererst (ab dem 16./15. Jh.) um eine *interpretatio hethitica* des Gottes von Ḫalab zu handeln, die erst in späthethitischer Zeit den Weg nach Aleppo fand (nachgewiesenermassen durch ein im Tempel gefundenes Relief aus dem 9. Jh.). Die syrische Regionaltradition dürfte im 2. und 1. Jahrtausend in aller Regel den „Standardtyp“ bevorzugt haben. Auch Dietz hält es deshalb für immerhin „nahe[liegend], dass hier [gemeint: auf unserem Siegel, C.U.] der höchste (Wetter-) Gott des Pantheons an der Spitze steht, was der Wettergott von Aleppo wäre“ (Email vom 7. September 2021).



### 1.1. Objektbeschreibung

Objekt: Zylindersiegel.

Material: Hämatit.

Masse: Höhe 21.8mm, Durchmesser 11.3mm, Bohrkanal ca. 3mm.

Datierung (Stil): altsyrisch, spät-/nachklassisch (um 1700 v.u.Z. oder jünger).

Die Mantelgravur wird durch zwei horizontale Linien in drei ungefähr gleich hohe Register unterteilt. Die beiden Horizontalen bilden die Grund- oder Standlinie des oberen und mittleren Registers; das untere kommt ohne Standlinie aus. Jedes Register hat somit eine durchschnittliche Höhe von etwa 7mm. Umso eindrücklicher erscheinen die technischen und gestalterischen Fähigkeiten des Siegelschneiders, der es verstand, in jedem Register eine Vielzahl von Figuren ausgesprochen detailreich, wenn auch gezwungenermassen schematisierend zu gravieren.<sup>29</sup> Eine Dreiteilung der Siegelfläche ist für die altsyrische Glyptik ungewöhnlich; wir können annehmen, dass sie hier dezidiert mit Blick auf das anspruchsvolle Bildprogramm gewählt wurde.

Jedes der drei Register gibt eine in sich geschlossene szenische Komposition wieder; deren Anfang und Ende lässt sich aufgrund bildkompositorischer Indizien eindeutig bestimmen. Es fällt auf, dass die Anfänge bzw. Enden der drei Kompositionen nicht genau übereinander liegen, sondern jeweils um ein paar Millimeter versetzt sind.<sup>30</sup> Eine Abrollung, auf der jede der drei Registerkompositionen in ihrem eigenen szenischen Zusammenhang nachvollziehbar zu sehen wäre, erfordert deshalb nicht nur eine, sondern zwei volle Drehungen des Zylinders.<sup>31</sup>

Im Folgenden nummeriere ich die dargestellten Figuren und Bildelemente jeweils registerweise von links nach rechts, beschreibe sie aber in einer Reihenfolge, die bereits eine bestimmte Interpretation der jeweiligen Komposition bzw. Bildsyntax voraussetzt. Das Vorgehen scheint mir einem Essay angemessen, im Methodenproseminar würde ich anders verfahren.

<sup>29</sup> Die hier veröffentlichten Zeichnungen versuchen, einen Eindruck sowohl von den technischen Aspekten als auch von der intendierten Darstellung zu vermitteln. Mein herzlicher Dank geht an Ulrike Zurkinden-Kolberg, die ihre Zeichnungen in Ermangelung einer Abrollung allein aufgrund von (gerasterten und nicht optimal ausgeleuchteten) Fotos anfertigen musste. [Vgl. den Nachtrag unten bei Anm. 67!]

<sup>30</sup> Ob sich dafür eine gesamtkompositorische oder inhaltliche Erklärung finden lässt, kann erst nach der Interpretation der einzelnen Register und der Prüfung eines allfälligen inneren Zusammenhangs der Register diskutiert werden.

<sup>31</sup> Die Abrollung im Katalog von Sotheby's durchbricht den szenischen Zusammenhang von Register B. Noch unbefriedigender ist die von Bossert, Reisebericht, Tab. LIVf, Abb. 11a-b veröffentlichte Abrollung, die nur in Register C den szenischen Zusammenhang respektiert.

## 1.2. Bildbeschreibung

### 1.2.1. Register A (oben)



Abbildung 2: ex Erlenmeyer Nr. 146, Register A (Zeichnung Ulrike Zurkinden-Kolberg).

Die szenische Komposition zählt 13 Figuren: Zehn davon schreiten nach rechts auf eine elfte, ihnen zugewandte Figur zu, alle zusammen werden sie durch je eine falkenköpfige Gestalt gerahmt.<sup>32</sup> Diese äusseren Figuren (A1 und A13) unterscheiden sich von den anderen nicht nur durch ihre Mischgestalt, ihren aus drei Federn bestehenden Kopfschmuck und den kurzen Rock, sondern auch durch ihre Armhaltung: einen Arm erhoben, den andern diagonal nach vorne gestreckt, beide Handflächen von sich wegweisend, als ob sie die Szene gleichsam umfassen würden. Als Mischgestalten sind die beiden Figuren nicht eigentlich Bestandteil der Szene, sondern markieren einen besonderen Raum von numinoser Qualität, in dem die Szene stattfindet.

In diesem Raum bewegen sich 10 Figuren (A2–A11) „hintereinander“ nach rechts auf die eine nach links gerichtete Gestalt (A12) zu, die als entfernteste offensichtlich auch die wichtigste und das eigentliche Ziel der Reihe darstellt. Haltung und Gestik (eine Hand triumphierend erhoben, in der anderen ein Blitzbündel haltend), Kleidung (kurzer Schurz mit Troddel) und Attribute (Hörnerkrone, Dolch am Gürtel, weit über den Rücken fallende, geschwungene Haarlocke) lassen keinen Zweifel daran, dass es sich bei A12 um den Wettergott (<sup>d</sup>Haddu) handelt.<sup>33</sup>

Die sich dem Wettergott nähernden Figuren unterscheiden sich voneinander vor allem hinsichtlich ihrer Kleidung und Attribute; zeitgenössische Betrachter\*innen hätten sie wohl allesamt namentlich identifizieren können, uns ist dies nur selten mit letzter Bestimmtheit möglich. Die Reihenfolge der Figuren

<sup>32</sup> Matthiae, *The Gods*, 164: „The first and the last of these figures are identical and mirror each other, and seem to frame the ten predominantly divine figures arranged in a procession from left to right, all of whom appear to be paying homage to the only god turned to the left.“

<sup>33</sup> Matthiae, *The Gods*, 164–165. Zu Haddu, dem Wettergott von Ḫalab/Yamḫad, in altsyrischer Zeit vgl. Schwemer, *Wettergottgestalten*, 211–237 (für textliche Hinweise zum „Götterkreis des Wettergottes von Ḫalab“ bes. 220–221); idem, *Storm-Gods*, 155–158; allgemein zur Ikonographie des „Wettergottes“ vgl. Dietz / Otto, *Wettergottheiten*, 91–100 (und s.o. Anm. 28).

wird einer regulierten zeremoniellen Etikette<sup>34</sup> entsprechen: Zuvorderst, d.h. dem Hauptgott am nächsten und unmittelbar gegenüber, steht eine Göttin – ein erster Einwand gegen Bosserts Annahme einer „verschwindend geringe[n] Beteiligung des weiblichen Geschlechtes“! Ihre Tracht (hohe zylindrische Tiara mit nach aussen weisenden Hörnern, langer, quadrierter Rock mit Saum, über den Schultern ein elegantes Oberteil) erlaubt es, sie mit <sup>d</sup>Ḥebat zu identifizieren, im 2. Jahrtausend v.u.Z. die Parhedros des Wettergottes von Ḥalab und höchste weibliche Gottheit Nordsyriens.<sup>35</sup> Gestisch ist nicht ganz klar, ob sie mit dem „vorderen“ Arm den Wettergott grüsst oder ihre Hand (was ungewöhnlich wäre) ans Blitzbündel bzw. an die Hand des Gegenübers rührt. Die privilegierte Nähe scheint die beiden Gottheiten als „Paar“ zu qualifizieren, wogegen die folgenden Gottheiten je für sich selbst aufzutreten scheinen.<sup>36</sup>

Mehrere dieser Gottheiten (A10, A5, A4, A3) tragen nebst einer gehörnten Tiara den sog. Wulstsaummantel, in altsyrischer Zeit ein charakteristisches Prestigegewand von Fürsten bzw. hochgestellten Männern. Alle haben sie einen (den linken) Arm in diesem Umhang verborgen, den andern (rechten) halten sie grüssend nach vorn. Bei A10 und A9 fällt wie bei A5, A4(?) und A3 eine lange Haarlocke(?) über den Rücken. Für eine namentliche Identifikation reichen diese Attribute nicht aus.

A9 trägt (wie A7) ein für kriegerisch-aktive Götter typisches Gewand, einen kurzen Schurz, darüber einen langen Rock, vorne aufgeschlitzt und zum leichteren Ausschreiten zurückgebunden. Dies, der Bogen, ein Pfeil (oder Dolch, vgl. A12 und A7) und die lange Locke erlauben die Identifikation als Rašpu (Reschef), den mit Krieg, Seuchen, Fieber und anderen Kalamitäten assoziierten Unterweltsgott.<sup>37</sup> Ihm folgt mit A8 eine aufgrund ihrer Kleidung eindeutig als weiblich bestimmbare Göttin.<sup>38</sup>

Die geflügelte Figur A7 mit dem nach unten gehaltenen Speer, gleich gekleidet wie A9 und ebenfalls einen Dolch tragend, ist eine in der altsyrischen Glyptik relativ gut bezeugte Gottheit.<sup>39</sup> Matthiae will sie als Meergott Yam-

<sup>34</sup> Vgl. hierzu bereits Uehlinger, *Audienz*, 339–359 und (mit Blick auf das Protokoll an altsyrischen Königshöfen) Pinnock, *Paying Homage*, 487–509.

<sup>35</sup> Matthiae, *The Gods*, 165–166. Zu Ḥebat als Stadtgöttin von Ḥalab und Parhedros von Haddu vgl. Trémouille, <sup>d</sup>Ḥebat, bes. 17–22.49–52; Schwemer, *Wettergottgestalten*, 115–116.220–221.460–460.

<sup>36</sup> Matthiae, *The Gods*, 166, spricht im Blick auf die ganze Reihe ab A10 rückwärts von „Khebat’s retinue“, was den Sachverhalt wohl etwas überspitzt.

<sup>37</sup> Matthiae, *The Gods*, 166–167.

<sup>38</sup> Laut Matthiae (*The Gods*, 168), A11 und A8 „appear to be identical, a kind of duplication which is difficult to explain of the goddess Khebat“. Die Kleidung der beiden Göttinnen scheint jedoch nicht identisch zu sein.

<sup>39</sup> Vgl. z.B. in der Sammlung des Bibel+Orient Museums in Fribourg die Siegel VR 1992.15 (ex Erlenmeyer Nr. 157) und VR 2001.4 (ex Slg. Aulock; Keel / Teissier, *Rollsiegel*, Nr. 336.347).

mu<sup>40</sup> identifizieren,<sup>41</sup> seine erstmals 1992 vorgetragene Deutung<sup>42</sup> hat sich in der Forschung allerdings nicht recht etablieren können.<sup>43</sup> Manche der einschlägigen Comparanda lassen (u.a. aufgrund der Gestaltung der Frisur) eher an eine weibliche Gottheit (Šaušga<sup>44</sup>, Anat, Astarte)<sup>45</sup> denken; oft ist das Geschlecht nicht bestimmbar. Wegen der Ähnlichkeit mit A9 bin ich geneigt, A7 auf dem hier diskutierten Siegel als männliche Gestalt zu bestimmen. Die Identifikation als Yammu bleibt aber ungewiss.<sup>46</sup>

Mit A6 folgt dann eine eindeutig weibliche Gestalt mit charakteristischem Kopftuch oder Schleier. Wegen der auffälligen Ähnlichkeit mit C11 sieht Matthiae in ihr keine Göttin, sondern eine Priesterin.<sup>47</sup> Dass im zeitgenössischen Mari eine Prinzessin als „Gemahlin von (H)addu“ (DAM<sup>d</sup> IŠKUR, gemeint: Oberpriesterin)<sup>48</sup> bezeugt ist, lässt eine Priesterin als zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre vermittelnde, ja im Fall einer „Gemahlin“: dem Gott gehörende Figur hier nicht ganz fehl am Platz erscheinen,<sup>49</sup> so sehr ihre

<sup>40</sup> In altsyrischen Texten heisst der Widersacher des Wettergottes Têmtum (Schwemer, Wettergottgestalten, 226–227); der Name Yammu erscheint erst in jüngeren Texten. Otto, Entstehung, 245 erwägt eine Darstellung von Haddus Kampf gegen Têmtum auf einer Siegelung aus Alalach (idem, Wettergottgestalten, Nr. 321).

<sup>41</sup> Matthiae, *The Gods*, 167–168.

<sup>42</sup> Matthiae, *Some Notes*, 169–192.

<sup>43</sup> Vgl. die kritisch zurückhaltenden Überlegungen von Schwemer, *Wettergottgestalten*, 227. *Gegen* die Identifikation der offenkundig prominenten, v.a. aber positiv konnotierten Gottheit mit dem Meeresgott Yammu scheint u.a. dessen mythologisches Profil als Widersacher des Wettergottes zu sprechen, der von diesem im Kampf besiegt wird. *Für* die Identifikation mit Yammu (bzw. dessen altsyrischem Vorläufer) könnte man argumentieren, dass Yammu im 2. Jt. v.u.Z. nicht nur negativ konnotiert wurde: Die im Baal-Zyklus thematisierte Konkurrenz zwischen dem Meeres- und dem Wettergott geht ja zunächst von einem ähnlichen Status(anspruch) der beiden Antagonisten und der Favorisierung Yammus durch El aus. Yammu und seiner Partnerin „Astarte des Meeres“ werden z.B. als Teilnehmer/in am *zukru*-Fest von Emar genannt, Yammu galt also noch im 14. Jh. v.u.Z. auch in Inneryrien als rituell salonfähig (vgl. Arnaud, *Recherches*, 350–366, no. 373, Z. 92; zum *zukru*-Fest vgl. Fleming, *Time at Emar*, 48–140).

<sup>44</sup> S.o. Bossert (bei Anm. 20 und 22)!

<sup>45</sup> Vgl. Otto, *Entstehung*, 205–206 („Göttin im Halbmantel, geflügelt, mit Waffen“).

<sup>46</sup> Töyräänvuori, *Wings*, 92.102–103 folgt der Identifikation von Matthiae ziemlich unkritisch; ihr Vorschlag, Yammu sei mit Flügeln dargestellt worden, weil er zwischen dem die Erde umgebenden Meer und dem Himmelsozean vermittelt habe, ist gänzlich spekulativ. Wenn es sich bei dem geflügelten Gott tatsächlich um Yammu handelt, dürften die Flügel eher auf die vom Meer herkommenden Stürme zu beziehen sein. Erst um die Mitte des 2. Jts. v.u.Z. wurden sie auf den Wettergott Baal übertragen (vgl. Pfälzner / Dohmann-Pfälzner, *Die Rollsiegel*, 337–338 mit Abb. 5; Cornelius, *Iconography*, bes. BR17.BR19.BM2.24–41.45–63.76–78.80–84; zu den Flügeln idem, *Iconography*, 253).

<sup>47</sup> Matthiae, *The Gods*, 168.

<sup>48</sup> Vgl. Schwemer, *Wettergottgestalten*, 280.299.

<sup>49</sup> Zu schleiertragenden Frau hat Ahmed Fatima Kzzo im Frühjahr 2021 im Rahmen eines Visiting Research Fellowship des Zentrums Altertumswissenschaften Zürich am Religionswissenschaftlichen Seminar geforscht. Auch er versteht sie als hochgestellte Priesterin, und zwar der Göttin Ḫebat, aus der königlichen Familie. Die nähere Begründung muss seiner Publikation vorbehalten bleiben.

Position inmitten von Gottheiten überrascht. Dass A5 bis A3 mit ihrer gehörnten Kopfbedeckung und dem langen Mantel wieder Gottheiten, und zwar männliche, sind, steht m.E. ausser Frage.<sup>50</sup>

Die Prozession wird abgeschlossen durch A2, einen Mann, der sich durch Kleidung und fehlende Hörnertiara von den Gottheiten markant unterscheidet – hier dürfte es sich nun in der Tat um einen Menschen handeln. „Could he be a lower rank priest?“<sup>51</sup> Die Figur scheint mit B1 und C4 identisch zu sein, dazu weiter unten.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Szene in der numinosen Sphäre einer Götterversammlung situiert ist, in der neun Gottheiten, darunter mindestens zwei (vielleicht aber drei oder gar vier?) Göttinnen, einem zehnten, ihrem Oberhaupt, den wir als Haddu, den Hauptgott von Ḫalab/Yamḫad identifizieren können, ihre Aufwartung macht. Die Szene bildet eine hierarchische Ordnung ab, an deren Spitze der Wettergott steht und in der Göttinnen, zu allererst seine Parhedros, durchaus nicht nur zudienende Positionen einnehmen. Die prozessionsartige Darstellung gibt ein kollektives *enactment* dieser Ordnung wieder, bei dem die Beteiligten dem *primus inter pares* gegenüber ihre Loyalität demonstrieren.<sup>52</sup> Den Abschluss der Reihe macht ein Mann, der als einziger sicher kein Gott, aber dennoch Teilnehmer oder Zeuge der Versammlung ist.

### 1.2.2. Register B (Mitte)

Im Vergleich zum oberen Register erscheint das mittlere geradezu monoton: Ein einzelner Mann (B1) steht, nach rechts gerichtet, einer Gruppe von neun nach links gerichteten Figuren (B2–B10) gegenüber, die auf Hockern sitzen, welche mit einer Decke oder einem Kissen mit herabfallenden Troddeln belegt sind. Ihre Kleidung (die gehörnte Tiara und, mit Ausnahme von B6 und B7, der Wulstsaummantel) weist sie als Götter aus. Nur B6 und B7 unterscheiden sich von den anderen Göttern durch ihr etwas abweichendes Gewand: Über den Schultern liegt ein kurzer Schal, das lange Kleid ist kein Wulstsaummantel und die horizontalen Borten lassen eher an weibliche Kleidung denken. Nur B6 und B7 heben einen Becher, wogegen die übrigen Götter einen Stab oder ein Szep-

<sup>50</sup> Gegen Matthiae, *The Gods*, 168–169, der von „apparently human figures“ und „mortals mingled with the deities of the pantheon“ spricht.

<sup>51</sup> Matthiae, *The Gods*, 169, der die Gestalt als „enigmatic“ bezeichnet und die (in Register A überraschende) Qualifikation „lower rank“ nicht weiter begründet.

<sup>52</sup> Ein Vergleich mit den Darstellungen der Gottheiten, die sich auf Orthostaten in dem 1996–2004 freigelegten Tempel des Wettergottes auf der Zitadelle von Aleppo fanden (vgl. Kohlmeyer, *Tempel des Wettergottes* [2000], *passim*; Gonnella / Khayata / Kohlmeyer, *Zitadelle von Aleppo*, *passim*; Kohlmeyer, *Tempel des Wettergottes* [2013], 179–218), würde den Rahmen dieses Essays sprengen.

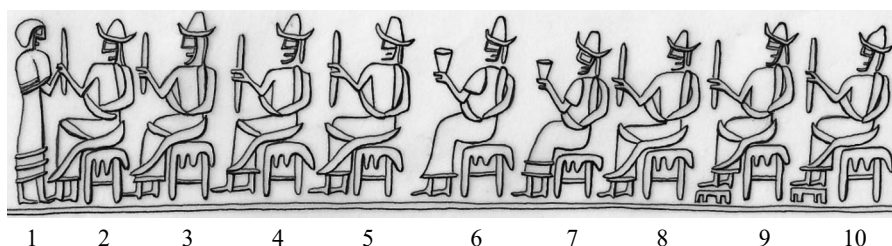


Abbildung 3: ex Erlenmeyer Nr. 146, Register B (Zeichnung Ulrike Zurkinder-Kolberg).

ter in der erhobenen Hand halten. Ob die Unterschiede ausreichen, um die beiden Gottheiten als weiblich zu kategorisieren?<sup>53</sup> Thron und Szepter sind Autoritäts- und Statussymbole, der erhobene Becher ein stereotypes Motiv bei der Darstellung von Verstorbenen und Ahnen, ein Hinweis auf (durch Trankopfer gestillten) Durst als Merkmal der Existenz in der Totenwelt. Dass nur und gerade die beiden anders gekleideten (weiblichen?) Sitzenden den Becher erheben, ist bemerkenswert.

Attribute und Position in der Reihe lassen drei Gruppen erkennen: B2–B5<sup>54</sup>, B6 und B7, B8–B10<sup>55</sup>. Die Unterschiede zwischen den Thronenden sind im Vergleich zu den im oberen und im unteren Register beobachtbaren gering. Was im mittleren Register dominiert, ist Isomorphie und eine weitgehend „equivalent dignity“<sup>56</sup> dieser Thronenden. Endposition und Fusschemel weisen allerdings darauf hin, dass B9 und B10 im Vergleich zu den anderen Thronenden einen leicht höheren Rang einnehmen.<sup>57</sup>

Matthiae hat den plausiblen Vorschlag gemacht, die im mittleren Register dargestellten sitzenden Gottheiten als *rapi'ūma* (vergöttlichte königliche Ahnen) zu identifizieren.<sup>58</sup> Die beiden Zweiergruppen erinnern in der Tat an die paarweise Aufstellung von Ahnenstatuen, etwa in der Vorkammer des Ein-

<sup>53</sup> „One may presume that the scepters hint at the royal power of the living kings, while the goblets may hint at the fact that the *rapi'uma* were gathered because they were taking part in a funerary symposium“ (Matthiae, *The Gods*, 169).

<sup>54</sup> Der ugaritische Ritualtext KTU 1.161 nennt in Z. 4–7 eine Gruppe von vier namentlich angesprochenen *rapi'ūma*: Ulkānu, Taramānu, Sadānu-wa-Radānu, Tāru'alalamānu (Niehr, *rapi'ūma/repā'īm*, 155; zu KTU 1.161 vgl. nun Yogev, Rephaim, 61–79).

<sup>55</sup> Die dritte „Gruppe“ besteht aus einer B2–B5 vergleichbaren Einzelfigur (B8) und einem Paar (B9–B10). Die Frage, ob B8 in einer gleichsam triadischen Relation zu B9 und B10 oder als für sich stehende Einzelgestalt zu verstehen ist, lässt sich kaum beantworten.

<sup>56</sup> Matthiae, *The Gods*, 169.

<sup>57</sup> In KTU 1.108,1.19–22 wird der Gott Unterweltsgott Rapi'u als *mlk 'lm* „König der Unterwelt“ bezeichnet (vgl. Niehr, *rapi'ūma/repā'īm*, 150). In KTU 1.161,3.10 und KTU 1.15 III 4 werden die *rapi'ūma* als „Versammlung des Did/tānu“, eines amoritischen Unterweltsgottes, bezeichnet (idem, *rapi'ūma/repā'īm*, 155.158). Es könnte sich aber auch um die ältesten unter den Ahnen (Dynastiegründer?) handeln.

<sup>58</sup> Matthiae, *The Gods*, 169 aufgrund von zwei Kriterien: der Kopfbedeckung mit freistehenden Hörnern und dem Stuhl, der demjenigen des Königs in Registers C entspricht.

gangs zur Königsgruft von Qatna.<sup>59</sup> Dem Kollektiv der vergöttlichten Ahnen steht ein einziger Sterblicher gegenüber, den Matthiae sehr hypothetisch als Kronprinz identifizieren will (s.u.).

### 1.2.3. Register C (unten)

Das dritte Register ist kompositorisch in zwei ungefähr gleich breite Hälften gegliedert: C1–C3 zeigen zwei geflügelte Sphingen, die einen stilisierten Baum flankieren, ein gut etabliertes Symbol einer kosmisch-gesellschaftlichen Ordnung, die nach altsyrischer Königsideologie auf den König ausgerichtet ist und von ihm garantiert wird. Der Bezug zum König wird in der Figur C5 explizit, dem auf einem Hocker thronenden Herrscher mit hoher Tiara, Wulstsaummantel und einem Krummholz als Zeichen der Herrschaft.<sup>60</sup> Hinter dem König steht, ebenfalls nach rechts gerichtet, d.h. ihm direkt zugeordnet, ein Mann, der in Kleidung und Haltung mit A2 und B1 übereinstimmt. Matthiae bezeichnet ihn als „servant“.<sup>61</sup> Anders als in Register A und B ist er hier aber nicht nur in untergebotener Funktion dargestellt, ebenso wird seine Nähe zum König betont.

Diesem König nähert sich nach links schreitend ein aus sieben Personen zusammengesetzter Aufzug, angeführt von einem Mann in kurzem Schurz, der dem König einen Fächer<sup>62</sup> entgegenhält (C6).<sup>63</sup> Ihm folgen, mit erhobener Hand den Thronenden grüssend<sup>64</sup>, sechs Personen, vier Männer und zwei Frauen. Sie unterscheiden sich voneinander recht deutlich durch ihre Kleidung: C7 trägt ein Gewand mit diagonal verlaufenden Wicklungen und eine kleine Klotte(?) als Kopfbedeckung. C8 trägt einen Wulstsaummantel, der ihn als Fürsten auszeichnet, und eine Art phrygische Mütze als auffälliges Distinktionsmerkmal. C9 gleicht C7, trägt aber keine Kopfbedeckung, C10 wiederum C9 mit leicht unterschiedlichem Kleid. C11 ist eine Frau mit Schleier, in der Ausführung A6 eng verwandt, wenngleich hier neben dem erhobenen auch der angewinkelte Arm erkennbar ist. Zuhinterst steht, die Prozession abschliessend, in langem, engem Kleid und mit offen getragem langem Haar eine zweite

<sup>59</sup> Vgl. zu diesen Pfälzner, Verehrung, 84–87.200–207; Teinz, Imagery, 11–28; Lange / Schmid / Wissing, Königsgruftkomplex, *passim*.

<sup>60</sup> Matthiae, The Gods, 170 will die Sphingen am Baum auf den Unterweltsgott Rašpu (oben als A9 identifiziert) beziehen, wofür die Komposition selbst m.E. keinen Anhalt gibt.

<sup>61</sup> Matthiae, The Gods, 170.

<sup>62</sup> Matthiae, The Gods, 170 spricht von „a long leafy branch“, was mir im Kontext der Hofetikette weniger plausibel scheint.

<sup>63</sup> C4–C6 könnte auch als Dreiergruppe verstanden werden; C4 und C6 würden in diesem Fall den thronenden König flankieren.

<sup>64</sup> Bei C8 scheint die Hand zur grüssenden Figur selbst hin offen zu sein, eher ein Bittgestus als ein Gestus der Ehrerbietung – wenn es sich nicht nur um eine kleine Unachtsamkeit des Siedelschneiders handelt.

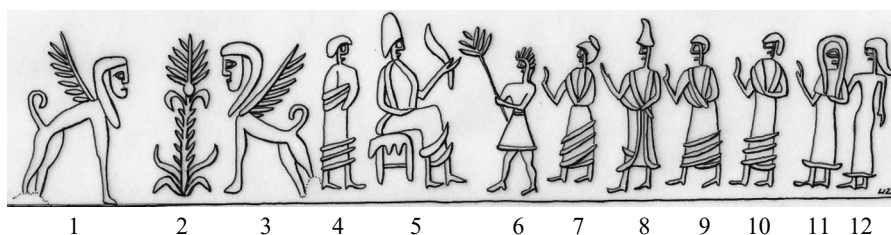


Abbildung 4: ex Erlenmeyer Nr. 146, Register C (Zeichnung Ulrike Zurkinden-Kolberg).

Frau (C12), deren „hinterer“ Arm dem Oberkörper entlang senkrecht nach unten fällt.<sup>65</sup>

Fragen wir auch hier nach der „Beteiligung des weiblichen Geschlechtes“, stellt sich die Umgebung des Königs klar als eine von Männern dominierte Gesellschaft dar, zu der aber auch Frauen zugelassen sind: zwei von sechs Ehrerbietenden, die Vertretung entspricht derjenigen im oberen Register. Die vier Männer bestimmt Matthiae als „high officials of the kingdom“<sup>66</sup>; kaum zu beantworten ist die Frage, ob ihre Kleidung Unterschiede des Status oder der (ethnischen? regionalen?) Herkunft zum Ausdruck bringt. Die beiden Frauen gehören zum engeren Hof: Die erste könnte die (ältere) Hauptfrau (oder die Königinmutter?), die zweite eine jüngere (Neben-?) Frau des Königs sein.<sup>67</sup>

### 1.3. Gesamtinterpretation

Die trotz der winzigen Dimensionen ausgesprochen detailreiche, sorgfältige Ausführung und die komplexe, offenkundig wohl überlegte Komposition sowohl der einzelnen Register als auch ihres Zusammenhangs legt es nahe, die Möglichkeit einer konsistenten Gesamtinterpretation zu prüfen. Eine solche hatte bereits Bossert angedeutet, der vor allem an der Zusammensetzung des dargestellten Pantheons interessiert war, sich aber zu sehr von Yazılıkaya (und dort nur der linken, der „Männerseite“) leiten liess, das untere Register missverstand und die Geschlechterverhältnisse wenig nuanciert interpretierte.

<sup>65</sup> Der Siegelschneider gravierte die Figuren offenbar von links nach rechts (auf dem Siegel von rechts nach links) und hatte bei dieser letzten Gestalt nicht mehr genug Platz für den grüssend erhobenen Arm.

<sup>66</sup> Matthiae, *The Gods*, 170 (mit Hinweisen auf Comparanda).

<sup>67</sup> Kurz vor Drucklegung des vorliegenden Bandes erhielt ich dank der freundlichen Vermittlung von Prof. Reinhard Bernbeck eine Reihe von Fotos (M. Naeimi) einer heute im Besitz des Instituts für Vorderasiatische Archäologie der Freien Universität Berlin befindlichen Abrollung sowie eines Modells, die beide aus der ehemaligen Slg. Erlenmeyer stammen dürften. Abrollung und Modell sind gegenüber Abb. 1 deutlich schmaler geschnitten und scheinen zur besseren Interpretation des Siegels zumindest auf den ersten Blick wenig beitragen zu können.



Eine sehr viel differenziertere Deutung auf der Basis einer detaillierten Diskussion und umfassender Kenntnis ikonographischer Comparanda hat Paolo Matthiae in einer 2011 veröffentlichten Studie vorgeschlagen. Er bezieht Register A wie erwähnt auf das Pantheon von Ḫalab bzw. Yamḫad und identifiziert die Thronenden von Register B als königliche Ahnen (*rapi'ūma*),

whose master of ceremonies [gemeint: B1, C.U.] is the crown prince, wearing the royal cloak, but not (yet) the royal crown. Lastly, the lower register [C] is quite likely used to present the crown prince's enthronement, where the new king sits on the throne carrying all the royal insignia, and moreover wearing the typical ovoid tiara. He is receiving the homage of the highest state and clergy authorities of the kingdom. Rashap's sphinxes flank the scene probably in order to point at the fact that the event itself is related with the recently performed funerals of the deceased king.

In conclusion, this exceptional cylinder seal, [...] probably carved in a workshop in Aleppo, seems to celebrate coherently and in three registers, the ascent to the throne of a new king of Yamkhad in the moment of the accomplishment of the funeral ceremonies for his deceased predecessor, who became one of the deified royal ancestors. The great gods of the pantheon of Yamkhad – Hadad, Khebat, Rashap, Yam and others – benevolently take part in the deceased sovereign's funeral and in the new king's ascent to the throne. The deified royal ancestors, in the funeral occasion, are summoned for the funerary symposium, presided by the crown prince, which allowed the deceased king to become one of the *rapi'ūma*. The kingdom officials, laymen and clergy, pay homage to the new king, as soon as the funerary ceremony, symbolized by Rashap's sphinxes, was concluded.<sup>68</sup>

Matthiae bezieht also alle drei Register auf einen einzigen, sequentiell zusammenhängenden rituellen Vorgang und ein damit zusammenhängendes kritisches *momentum*, eine Thronnachfolge im Königshaus von Ḫalab/Yamḫad: eine ebenso ambitionierte wie gewagte Hypothese! Deren Hauptproblem ist m.E., dass sie deutlich mehr in die Komposition hineinliest, als diese selbst zu erkennen geben, und das Szenario überdies zu stark auf den Gott Rašpu ausrichtet<sup>69</sup>, der doch nur einmal dargestellt ist und dies nicht in sonderlich hervorgehobener Position (allerdings zentral mit Bezug auf die Prozession und als einziger geflügelt). Die den stilisierten Baum flankierenden geflügelten Sphingen *per se* mit Rašpu und der Unterwelt zu verbinden, halte ich für unbegründet. Auch dass *einer* der sitzenden Götter im mittleren Register (welcher?) ein vor kurzem verstorbener König sei, lässt sich den Götterdarstellungen dieses

<sup>68</sup> Matthiae, *The Gods*, 171; vgl. idem, *The Royal Ancestors' Cult*, 22.

<sup>69</sup> Dies mag damit zusammenhängen, dass Matthiae sich mit Rašpu über Jahrzehnte hinweg immer wieder befasst hat (vgl. idem, *Note*, 27–43; idem, *About the God*, 187–198; idem, *Cylinder*, 210–212 und Verweise in anderen Publikationen).

Registers und ihrer ausgeprägten Isomorphie nicht entnehmen. Die Identifikation der Figur B1 als Kronprinz schliesslich wird von Matthiae nicht begründet, sondern postuliert; dass die Figur den königlichen Mantel (der ein Wulstsaummantel sein müsste) trage, trifft im Übrigen nicht zu.<sup>70</sup> Matthiaes Postulat, der vermeintliche Kronprinz (B1) sei im unteren Register zum König (C5) aufgestiegen, wird durch keinerlei Wiedererkennungsmerkmale gestützt: Die Identifikation der beiden in Tracht, Attributen und Haltung so unterschiedlich dargestellten Figuren als ein und dieselbe Person in verschiedenen Stadien ihrer dynastischen Biographie, noch spezifischer: anlässlich der mit einer Thronnachfolge verbundenen Bestattungs- und Antrittszeremonien, stellt eine qualifizierte *Eise*gese dar, keine *Exe*gese, die ihren Ausgang beim Bild selbst nehmen und sich daran methodisch rückversichern würde. Kurz: Matthiaes Gesamtinterpretation erscheint zu sehr von einer vorgefassten Idee geleitet.<sup>71</sup>

Bei meinem eigenen Vorschlag zur Gesamtdeutung möchte ich von der einen Figur ausgehen, die in jedem der drei Register in stets gleicher Kleidung und Haltung (und, kompositorisch vielleicht nicht zufällig, immer nach rechts gerichtet) erscheint: C4 / B1 / A2. Matthiae bezeichnet diese Figur in einem Fall (A2) als „lower rank priest“, ein andermal (B1) als Kronprinz, zuletzt als Diener („servant“) des thronenden Königs – Rollenbezeichnungen, die offensichtlich *ad hoc* formuliert sind. Bildsyntaktische Positionen vom Bildkontext her zu erschliessen ist selbstverständlich nicht falsch; doch müsste man fragen, was es bedeutet, dass ein und dieselbe Figur – und offenbar nur oder vor allem sie<sup>72</sup> – in unterschiedlichen Handlungszusammenhängen auftreten kann. Im unteren Register steht der Mann in der unmittelbaren Umgebung des Königs diesem einzigartig nahe: Er allein blickt in die gleiche Richtung wie der König, er allein ist kein Teilnehmer im Zug der Beamten, die den König grüssen und ihm ihre Loyalität bekunden, sondern gleichsam ein Assistent des Königs und damit (wenn auch nur räumlich und indirekt) geradezu Koadressat der Hommage. Eben dieser Person scheint laut Register B die Pflege der Ahnengötter bzw. die Kommunikation mit diesen (Nekromantie?) zu obliegen, und sie (nicht etwa der König selbst!) ist im obersten Register (A2) die einzige mit Sicherheit

<sup>70</sup> Hypothetische Überlegungen zum Kronprinz finden sich auch in Pinnocks Artikel über Zeremoniell, Protokoll und Ritual in der altsyrischen Bildkunst (eadem, *Paying Homage*, bes. 498–500).

<sup>71</sup> Es ist allerdings ausgesprochen suggestiv und anregend, Matthiaes Deutung des Siegels in Verbindung mit Niehrs Studie von 2016 zu den *rapi'ūma/rapā'im* zu lesen (s.u.). Niehr scheint bei der Abfassung seines Artikels unser Siegel und Matthiaes Interpretation nicht gekannt zu haben.

<sup>72</sup> Man beachte aber auch die schleiertragende Frau (A6 und C11), zu ihr oben Anm. 49. Wenn es sich tatsächlich um ein und dieselbe Figur handelt, würde auch sie eine Position der Vermittlung einnehmen, allerdings nicht in Bezug auf die vergöttlichten Ahnen (ein ausschliesslich Männern vorbehaltener Club).

nicht-göttliche Gestalt. Eine Deutung als Kronprinz lässt sich in Register C nicht ausschliessen: Kronprinzen können in der altorientalischen Bildkunst sowohl hinter dem thronenden König als auch ihm gegenüberstehend dargestellt werden<sup>73</sup>; ihre Identifikation in der altsyrischen Glyptik ist aber m.W. nicht gesichert. Mindestens so plausibel erscheint mir die Alternative, in der Figur einen Propheten oder Divinationsexperten (am ehesten den *āpilum*, wörtlich „Antworte“)<sup>74</sup> zu sehen, der Zugang zu den zwei Sphären numinoser Instanzen – den höheren Göttern, allen voran Haddu, und den königlichen Ahnen – hat, die für den König religiös wie politisch von höchster praktischer Relevanz sind. Eben weil der Vermittler über einen privilegierten Zugang zu diesen supranaturalen Instanzen verfügt, ist er als Berater des Königs für Kontingenzbewältigung, Risikominderung und Herrschaftslegitimation geradezu unverzichtbar und deshalb Teil von dessen unmittelbarer Entourage.<sup>75</sup>

Wer immer die Bildkomposition entworfen haben mag, muss sich dabei viel gedacht haben, in verschiedener Hinsicht und buchstäblich auf mehreren Ebenen. War das Siegel vielleicht eine Auftragsarbeit für einen Träger des eben umschriebenen Amtes? In Ermangelung einer Inschrift oder erhaltenen Siegelung lässt sich die Frage nicht beantworten. Ein Indiz für die Bedeutung der Figur C4 / B1 / A2 bietet aber vielleicht die leicht versetzte Anordnung der drei Szenen übereinander: Wer das Siegel mit zwei Fingern in der Hand hält und es sorgfältig um seine Achse dreht, kann im unteren Register beim thronenden König und seinem Akolythen beginnen, wird bei leichter Drehung etwas nach links versetzt den Akolythen im mittleren Register vor den vergöttlichten Ahnen wiedererkennen, um ihn schliesslich, nach einer weiteren Drehung, im obersten Register als Zeugen des göttlichen Aufzugs vor dem Wettergott noch einmal vorzufinden.<sup>76</sup>

Auf eine weitere gesamtcompositorische Besonderheit sei abschliessend hingewiesen: Der Aufzug vor oder hin zu der jeweils höchsten Instanz (dem Wettergott, dem König) verläuft in Register A von links nach rechts, in Register C von rechts nach links gerichtet; die göttliche Welt ist also analog invers zur menschlichen dargestellt. In Register B entspricht die Richtung derjenigen

<sup>73</sup> Eindeutig bestimmbar sind sie m.W. allerdings nur auf Bildzeugnissen des 1. Jts. v.u.Z. (vgl. Reade, Kronprinz, 249–250; für die hypothetische Identifikation des Kronprinzen in der altsyrischen Glyptik vgl. Pinnock, Paying Homage, 498.500).

<sup>74</sup> Vgl. zu diesem Durand, Archives épistolaires, 377–452. Die alternativen Funktionen *barûm* „Opferschauer“ und *muḥḥum* „Ekstater“ scheinen mir weniger einschlägig.

<sup>75</sup> Zu Haddu als „Gott der Vorzeichenkunde“ vgl. Schwemer, Wettergottgestalten, 221–226. Zur eminent politischen Bedeutung der Divination vgl. jüngst Nissinen, Reste, 15–17 (Lit.).

<sup>76</sup> In Ermangelung des Originalsiegels müssen wir diesen Vorgang (spiegelverkehrt) aus der Abrollung erschliessen. Hier stellt sich der Wiedererkennungseffekt ein, wenn beim Betrachten der Blick von C über B zu A (also von unten nach oben) jeweils leicht nach rechts wandert: C4, B1 und A2 liegen auf einer diagonal verlaufenden Linie.

von A; zugleich wirkt B sehr viel statischer und bildet so zwischen den beiden bewegteren Sphären A und C eine charakteristische Sphäre eigener Art.<sup>77</sup> Zugleich gehören Register A und B insofern zusammen, als sie göttliche, „jenseitige“ Sphären (den Tempel/Himmel mit „oberen“, aktiven Gottheiten und die Unterwelt mit älteren, ja verstorbenen Gottheiten) darstellen. Letztere wurden in der altsyrischen Religion als Ahnen sowohl des Wettergottes als auch des Königshauses konzeptualisiert. Dies dürfte der Grund sein, warum der Siegel-schneider sie im mittleren (nicht im unteren) Register platzierte.<sup>78</sup>

## 2. ANSCHLUSSÜBERLEGUNGEN

Der Exeget kennt die Schwierigkeit, bei der Interpretation eines Textes die Balance zu finden zwischen dem *close reading* des Einzeltexts und dem Bemühen darum, in diesem Verweise auf andere Texte zu erkennen, die Einzelschrift in einer Bibliothek zu situieren und im Einzeldokument nicht nur dieses selbst, sondern seine Zugehörigkeit zu einem Diskurs, vielleicht einer Tradition zu erkennen. Analog steht der Historiker vor dem Problem, ein Einzeldokument dezidiert auf seinen Kontext hin und davon her zu interpretieren, ihn aber auch in grössere Zusammenhänge einzuordnen. Die Aufgabe ist dieselbe, ob es sich um einen Text oder ein Bild handelt: Es geht darum, anhand von Vokabular, Motiven, Kompositionen und Themen Beziehungen herzustellen, ein Netz zu knüpfen zwischen dem einen und vielen anderen, verwandten oder in irgendeiner Hinsicht vergleichbaren Dokument, nicht zuletzt auch: zwischen Texten und Bildern (und umgekehrt). Erkenntnistheoretisch grundlegend erscheint mir die Feststellung, dass es nicht die Dokumente, die „Quellen“ selbst sind, die solche Netze knüpfen, sondern wir als Leserinnen und Leser, so sehr wir uns an wissenschaftlichen Methoden orientieren wollen. Wir heutige sind es, die vor dem Hintergrund unserer Text- und Bildbibliotheken und Denkhorizonte Assoziationsleistungen erbringen, so sehr unsere Verweissysteme heute zunehmend durch Forschungsinfrastrukturen und -technologien gerahmt, erweitert und zugleich eingeschränkt werden.

Aus der Sicht eines Historikers und Bildarchäologen müsste das oben beschriebene Siegel nun zunächst einmal in den Bilderatlas der altsyrischen Ikonographie, insbesondere der Glyptik, eingeordnet werden, was an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Der 2011 veröffentlichte Aufsatz von Matthiae

<sup>77</sup> Auf der sehr fragmentarisch erhaltenen Tafel KTU 1.82, die therapeutische Formeln gegen die Auswirkungen von Dämonen enthält, werden sowohl die *rapi'ūma* als auch Ba'al und andere Gottheiten genannt (vgl. Niehr, *rapi'ūma/repā'im*, 157; Yogev, Rephaim, 94–95).

<sup>78</sup> Zum genealogischen Zusammenhang zwischen oberen und unteren Gottheiten und zur Verschränkung göttlicher und königlicher Ahnen vgl. Wilhelm, *Die Götter der Unterwelt*, 59–75.

liefert eine Fülle von Comparanda und leistet einen wichtigen Beitrag zur historischen Situierung, wenn er das Siegel aufgrund der offensichtlichen Prominenz des Wettergottes auf das Pantheon und Königtum von Ḫalab/Yamḫad des 18./17. Jhs. v.u.Z. bezieht.

Der historisch interessierte Religionswissenschaftler mag sich fragen, ob das Siegel ein schlechthin singuläres Dokument darstellt oder ob es nicht vielleicht auch als ein für altsyrische religiöse Vorstellungen zumindest der Eliten irgendwie „repräsentatives“ Dokument verstanden werden kann. Letzteres erscheint insofern legitim, als wir über altsyrische Vorstellungen von der Welt der Göttinnen und Götter, der Welt der verstorbenen königlichen Ahnen, über damit verbundene Infrastrukturen (Tempel, Königsgräber) und Instanzen der Kommunikation mit diesen transempirischen Welten (ihre rituelle Versorgung, Divination zur Erkundung göttlichen Willens und göttlicher Befindlichkeit), nicht zuletzt über die dies alles ermöglichenden sozio-kulturellen Strukturen der altsyrischen Gesellschaft(en) durch archäologische Ausgrabungen und umfangreiche Textfunde (für die altsyrische Zeit insbesondere aus Mari und Alalach, für eine frühere Epoche aus Ebla, für eine jüngere aus Emar, Ugarit, indirekt auch Ḫattuša) sehr gut informiert sind. Das besprochene Siegel fügt sich in die Fülle dieser Daten nahtlos ein, so sehr wir uns wünschten, das eine oder andere Detail noch besser verstehen, die eine oder andere Figur genauer identifizieren zu können.

In einer bestimmten Hinsicht scheint mir das Siegel für die altsyrische Kultur- und Religionsgeschichte (genauer: eine bestimmte religiös-politische Ideologie der altsyrischen Eliten) geradezu emblematisch zu sein: was die strukturierte Darstellung einer grundlegenden Analogie zwischen der auf den König fokussierten Gesellschaft der Menschen, insbesondere des Hofes, und der auf einen als der wichtigste geltenden Gott (in Ḫalab/Yamḫad: Haddu) fokussierten Gesellschaft der Götter betrifft. Beide Sphären sind prinzipiell hierarchisch und monarchisch konzipiert; in beiden werden Integration und Loyalität im Modell der Versammlung, ja des prozessionsartig gegliederten Aufzugs dargestellt.<sup>79</sup> Leider sind wir nicht in der Lage, die Zusammensetzung der beiden Aufzüge *en détail* zu analysieren, weil wir zu vielen Beteiligten keine eindeutige Funktion zuweisen noch sie namentlich identifizieren können. Immerhin liegt die Annahme nahe, dass in beiden Aufzügen einige der Beteiligten als Familienangehörige, andere als Mitglieder der Funktionseélite teilnehmen – die Unterscheidung ist freilich eine moderne und beispielsweise in Bezug auf Göttinnen und Frauen (aber vielleicht nicht nur sie) gar nicht angemessen. In je-

<sup>79</sup> Dass der Gott anders als der König nicht thronend, sondern stehend und im bekannten triumphierenden Gestus dargestellt ist, kann mit der Anforderung von Wiedererkennbarkeit erklärt werden: Ein Thronender wäre nicht als Hauptgott von Ḫalab/Yamḫad, sondern als ein anderer Gott (El, Dagan) identifiziert worden.

dem Fall markiert die Beteiligung an der Versammlung bzw. dem Aufzug für die Dargestellten ein bestimmtes Statusprivileg. Bedenkenswert scheint mir ausserdem, dass sowohl die Gesellschaft der Götter (Register A) als auch die am Königshof vertretene Elite (Register C) in Bezug auf Kleidung, Attribute und Geschlecht, damit verbunden wohl auch in Bezug auf ihre Funktionen einen gewissen Grad an Diversität und Heterogenität aufweisen: Dass in diesem Setting Loyalität recht eigentlich demonstriert werden muss,<sup>80</sup> kann nicht überraschen. Anders die durch Isomorphie und Homogenität charakterisierte Sphäre der vergöttlichten Ahnen – hier ist ein anderes Ordnungsprinzip, das der dynastischen Verwandtschaftssolidarität, vorausgesetzt.

Sofern mein Deutungsvorschlag für die in jedem Register dargestellte Figur C4 / B1 / A2 zutrifft, würde das Siegel *ein* Mitglied der Funktionselite in besonderer Weise hervorheben und dann wohl auch seine Bedeutung für das geordnete Zusammenspiel der drei Wirklichkeitssphären (obere Götterwelt, untere Götter bzw. Ahnen, Königtum) unterstreichen.

### 3. TRADITIONSGESCHICHTLICHE AUSBLICKE

Knüpfen wir über die Kontextualisierung und die strukturbezogene Generalisierung hinaus das Netz der Assoziationen noch weiter, legen sich – zumal in der Festschrift für einen Alttestamentler – einige traditionsgeschichtliche Ausblicke auf biblische Themen und Texte nahe, die sich mit Aspekten des Bildprogramms unseres Siegels vergleichen liessen, wobei sie, aus viel späterer Zeit und anderem sozio-politischem und religiösem Kontext stammend, natürlich ihre je eigenen Akzente setzen. Diese traditionsgeschichtlich meist relativ späten israelitisch-judäischen Anknüpfungen an altorientalische Traditionen wären m.E. als „Reste“ eines wie immer gearteten „Heidentums“ missverstanden, handelt es sich doch um einen unter ganz bestimmten religionsgeschichtlichen Bedingungen entstandenen Ausschnitt genuin altorientalischer Literaturproduktion. Die religionsgeschichtlich wie bibelwissenschaftlich interessante Frage lautet, ob und wie das durch unser Zylindersiegel repräsentierte alt-syrische *template* verschiedener Motive und Traditionen auch in biblischen Texten weiterwirkt.<sup>81,82</sup>

<sup>80</sup> Mit Erving Goffman könnten wir von einem „Interaktionsritual“ sprechen.

<sup>81</sup> Dabei ist weder an eine lineare noch an eine direkte Traditionsentwicklung zu denken. Die Verbindungen bleiben hier – zumal im Rahmen eines Essays – assoziativ, eine seriöse Traditionsgeschichte müsste (1) das Verhältnis der nordsyrischen Befunde zu denen mittelbronzezeitlicher Stadtstaaten in der südlichen Levante, (2) dasjenige ugaritischer Texte zu eigentlich kanaanäischen Befunden, (3) Unterscheidungen zwischen Wettergottprofilen der levantinischen Küste und des syrisch-transjordanischen Inlands (bis hin zu Edom und Teman) sowie (4) die im 1. Jahr-

Eine erste Korrelation betrifft allgemeine kosmologische Unterscheidungen, insbesondere zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsräumen: die unmittelbar erfahrbare menschliche Lebenswelt („Erde, Land“) und ihr auf das Königtum fokussiertes institutionelles Zentrum (Stadt, Palast, Hof), auf dem Siegel repräsentiert durch Register C; die unterirdische Welt der Verstorbenen und der Ahnen („Unterwelt“, bibl. *שְׁאוֹל* *šə'ól*, Grab), die Register B entspricht<sup>83</sup>; und die göttliche Welt, die einerseits als „Himmel“, andererseits ihrerseits als Palast bzw. Tempel konzeptualisiert wird (auf dem Siegel Register A). Jedes der drei Register des Siegels repräsentiert einen je für sich abgegrenzten Wirklichkeitsraum, der auch biblisch als eigener Raum thematisiert werden kann. Dabei sind „Himmel“ und „Tempel“ nicht immer unterscheidbar bzw. bildet der Tempel *qua* Palast der Gottheit(en) einen Raum, in dem die übermenschlichen Instanzen menschlicher Kommunikation und Unterhaltung besonders zugänglich sind; nicht zufällig ist der Tempel auch ein privilegierter Ort für prophetische Visionen oder Träume, die (so der emische Anspruch) menschlichen Medien einen Zugang zur göttlichen Eigenwelt ermöglichen.<sup>84</sup>

Eine zweite Korrelation betrifft die Hauptgottheit: Haddu von Ḫalab/Yamḥad auf dem Siegel, YHWH in der Hebräischen Bibel. Beide sind Wettergötter, zu deren Rollenprofil der Kampf gegen Rivalen und Feinde gehört, die sich der vom Hauptgott garantierten Ordnung widersetzen. Haddu und YHWH stehen gleichsam am Anfang und Ende eines traditions geschichtlichen Kontinuums, in dem vermittelnd Ba'al in seinen diversen Bezeugungen (ugaritisch, kanaanäisch, phönizisch, israelitisch) und Yahwe in ebenfalls diversen Gestalten zu nennen wären.<sup>85</sup> Ob bereits der israelitische Yahwe oder erst der biblische YHWH vom kanaanäisch-phönizischen Ba'al dissoziiert und als eigentlicher von jenem „anderen“ Gott unterschieden wurde, ist bekanntlich umstritten und braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Zahlreiche Texte insbesondere im

tausend v.u.Z. in den levantinischen Territorialstaaten beobachtbaren Transformationen nachzeichnen.

<sup>82</sup> Die Sekundärliteratur zu den im Folgenden genannten Themen ist unübersehbar, meine Auswahl, die religionsgeschichtlich relevante Studien favorisiert, auch nicht ansatzweise repräsentativ.

<sup>83</sup> Dass die Sphäre der verstorbenen Ahnen auf dem Siegel nicht das unterste Register bildet, mag damit zusammenhängen, dass ihre vergöttlichten Bewohner in Bezug auf ihren metaphysischen Status als den Menschen über-, den Göttern dagegen untergeordnet aufgefasst wurden.

<sup>84</sup> Zum Tempel als der „geistigen Heimat“ von Propheten vgl. Nissinen, *Reste*, 17–20; zu Vorstellungen der räumlichen Lokalisierung von Gottheiten vgl. die grundlegende Synthese von Smith, *Where the Gods Are, passim*; Koch, *Wohnstatt, passim*.

<sup>85</sup> Ba'al ist im Übrigen nicht der einzige in diesem Zusammenhang relevante „kanaanäische“ Prätendent, neben ihm wäre auch noch an den innersyrischen/arabischen 'Aṭtar zu denken, s. dazu jüngst Fleming, *Yahweh among the Baals*, 160–174.



Psalter lassen keinen Zweifel an der Bedeutsamkeit dieser Tradition für die nachhaltige Charakterisierung auch des biblischen YHWH als Wettergott.<sup>86</sup>

Gut bezeugt ist drittens auch die Vorstellung, dass YHWH (u.a. als Elyon) das Oberhaupt einer Götterversammlung sei, deren Zusammensetzung unterschiedlich beschrieben und die selbst mit unterschiedlichen Termini (עדת אל *'<sup>a</sup>dat 'el* Ps 82,1; קהל קדשים *qahal qədošim* Ps 89,6; סוד קדשים *sôd qədošim* Ps 89,7) bezeichnet wird.<sup>87</sup> Als Kollektivbezeichnungen der Versammelten sind בני אלים *bənê 'elîm* (Ps 29,1; 89,7), בני האלהים *bənê hā-'<sup>el</sup>lohîm* (Hi 1,6; 2,1) und בני עליון *bənê 'alyôn* (Ps 82,6) belegt, in Ps 82,1.6 werden sie aber auch schlicht als אלהים *'<sup>el</sup>lohîm* „Götter/Gottheiten“ qualifiziert; eine weitere Bezeichnung ist שבא חשמים *šabā' ha=šāmayîm* (1 Kön 22,19).<sup>88</sup> In der Bibelwissenschaft wird die Vorstellung von einem „himmlischen Thronrat“ meist als Fortführung einer primär mit Ilu/El (vgl. Ps 82,1) bzw. El Elyon (Ps 82,6) verbundenen Tradition erklärt, und in der Tat wird der Höchste Gott ja meist als Thronender vorgestellt, auch der Wettergott YHWH (Ps 29,10).<sup>89</sup> Ps 82,1 aber führt YHWH (hier sekundär: אלהים *'<sup>el</sup>lohîm* „Gottheit“) als energisch in der Götterversammlung (עדת אל *'<sup>a</sup>dat 'el* „Versammlung Els(?)“ auftretend (נצב *niššāb*), ja ihr geradezu gegenüber stehend ein.

Mit Seitenblick auf Bosserts Erstkommentierung unseres Siegel sei hier notiert, dass bibelwissenschaftliche Arbeiten zur Götterversammlung nicht selten einen *gender bias* insofern aufweisen, als sie deren Zusammensetzung entweder grundsätzlich als exklusiv männlich bestimmen oder den Genderaspekt gar nicht erst thematisieren.<sup>90</sup> Nun steht ausser Zweifel, dass wie alle altorientalischen Gesellschaften auch die altisraelitische und -judäische patriarchal verfasst war; doch sollten Bibelwissenschaftler diese Ungleichheit nicht noch überbieten. In der altsyrischen Glyptik (und in ugaritischen Texten) sind unter den zur Audienz Zugelassenen durchaus auch weibliche Gottheiten bezeugt, und diese Möglichkeit sollte m.E. bei manchen biblischen Texten nicht *a priori* ausgeschlossen werden, selbst wenn sie neben YHWH nur männliche Figuren

<sup>86</sup> Zu YHWH als Wettergott vgl. Müller, Jahwe als Wettergott, *passim*; idem, Jahweverehrung, 89–119.

<sup>87</sup> Vgl. White, Yahweh's Council, *passim*.

<sup>88</sup> Aufgrund des Kontexts könnte der Begriff „Himmelsheer“ hier eine Art göttlichen Kriegsrat meinen.

<sup>89</sup> Das Thronen allein erlaubt es nicht, einen Gott als El oder Dagan zu identifizieren, die ausserdem als ältere Götter charakterisiert sein müssen. Seit dem 2. Jts. v.u.Z. sind in der südlichen Levante auch Darstellungen eines thronenden jungen Gottes bezeugt, mit dem eher Baal als El gemeint sein dürfte (vgl. Schroer, Ikonographie, Nr. 933–935).

<sup>90</sup> Dies gilt leider auch für die Arbeit von White, Yahweh's Council, die auf den letzten Seiten ihrer Arbeit auf das Problem hinweist („I did not use gender as one of the categories of observation“, 177). Smith, The Origins of Biblical Monotheism, ist demgegenüber differenzierter, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass er die biblischen Texte immer in enger Nachbarschaft zu altorientalischen Texten bespricht.



als eigenständige Protagonisten auftreten lassen. In Sach 3,1–2 sind dies der „Bote Yhwhs“ und der Satan, in Hi 1–2 allein der Satan, in 1 Kön 22,21 ist es הרוח *hā=rûah* (ZüB: „der Geist“), eine Gestalt, die in der Hebräischen Bibel sowohl weiblich als auch männlich vorgestellt werden kann, hier aber eindeutig maskulin konstruiert ist. Auch die בני האלהים *banê hā-<sup>al</sup>lohîm* von Gen 6,2.4 sind als „Götter- bzw. Gottessöhne“ männlich gedacht, wenn sie „Menschen-töchter“ schwängern können, aus denen dann Riesen bzw. Heroen hervorgehen. In Dtn 32,8–9 halte ich es aber für nicht ganz ausgeschlossen, dass der Text auch „Töchter“ in die Verteilung von Elyons Erbe miteinbezogen haben könnte.

Sollte meine Identifikation von Figur A2 als Prophet oder Divinations-experte zutreffen, legt sich als vierte Korrelation die Vorstellung nahe, dass ein Prophet in einer Vision oder einem Traum einer Versammlung von Gottheiten beiwohnen und dabei selbst vertrauliche, aber strategisch wichtige Information gewinnen kann. Direkt einschlägig ist in diesem Zusammenhang die den israelitischen Propheten Micha ben Jimla betreffende Episode in 1 Kön 22, in der dieser YHWH und die Götterversammlung über das Schicksal Ahabs, des Königs von Israel, entscheiden sieht. Traditionsgeschichtliche Bezüge liessen sich darüber hinaus zur Visionsschilderung in Jes 6 herstellen. In Jer 23,16–22 wird der prophetische Anspruch, in der göttlichen Versammlung gestanden zu haben, explizit zurückgewiesen.

Eine fünfte Möglichkeit für traditionsgeschichtliche Korrelationen bietet Register B: Jes 14,9–10 erwähnt in der Unterwelt (שְׂאוֹל *šə'ôl*) thronende verstorbene Könige, die den gefallenen König von Babel erwartet haben, ihn nun als einen der ihren begrüßen und sich dafür von ihren Thronen erheben – ein Gestus der Ehrerbietung, der hier aber satirisch gemeint ist.<sup>91</sup> Diese Könige werden als רפאים *rəpā'im*, d.h. mit demselben Begriff wie die altsyrischen und ugaritischen *rapi'ūma* bezeichnet.<sup>92</sup> Deren komplexe Traditionsgeschichte haben neuere Studien detailliert nachgezeichnet.<sup>93</sup> Besonders hervorgehoben sei hier die von Herbert Niehr vertretene Deutung der vergöttlichten Ahnen als

<sup>91</sup> Hunziker-Rodewald, *Thrones in Sheol*, 165–166 hat die Erwähnung der Throne als „intriguing“ und „enigmatic“ bezeichnet: „Typically one would not expect to find thrones in this context since the very things symbolized by thrones – earthly power and status – are rendered meaningless in Sheol (cf. Job 3:19; Ezek 31:14, 18; 32:32; Ps 49:11–12).“ Sie löst das Rätsel mit einer ikonographischen Studie zur Darstellung von Thronenden auf bronze- und eisenzeitlichen Statuen, Grabstelen und dem Ahirom-Sarkophag und auf KTU 1.161, einen anlässlich des Begräbnisses von König Niqmaddu redigierten Ritualtext. Vgl. auch Niehr, *rapi'ūma/repā'im*, 170–171.

<sup>92</sup> Ez 32,21 nennt in einem vergleichbaren Zusammenhang in der Unterwelt residierende אֱלֵי גִבּוֹרִים *'elē gibborîm* (ZüB: „Gottähnliche unter den Helden“).

<sup>93</sup> Suriano, *Politics*, bes. 149–174; Niehr, *rapi'ūma/repā'im*, 143–178; Yogevev, *Rephaim*, *passim*.

einem „konstitutiven Element der westsemitischen Königsideologie“; eine Entkoppelung der *rəpā'īm*-Tradition vom königlichen Ahnenkult deutet für Juda und Jerusalem erst Ez 43,6–9 an.<sup>94</sup> Die hypothetische Bestimmung der Sitzenden B6 und B7 als weiblich mag ein Anstoss sein, auch die Möglichkeit weiblicher רפאים *rəpā'īm* zu erwägen.

Sechstens sei eine Möglichkeit der traditionsgeschichtlichen Korrelation und des kontrastierenden Vergleichs in Bezug auf die von mir als „Prophet“ verstandene Figur C4 / B1 / A2 angedeutet: Die alttestamentliche Traditionslinie führt in dieser Hinsicht von Propheten vom Schlag eines Zidkija ben Kenaana (1 Kön 22) über Micha ben Jimla (s.o.) und die sog. Schriftpropheten bis zu Mose als dem jede Prophetie überbietenden Vertrauten und Mittler YHWHs (Num 12,6–8; Dtn 34,10).<sup>95</sup>

Abschliessend möchte ich (als siebte und zusammenfassende Perspektive der Korrelation) noch einmal das primäre Anliegen des vorliegenden Beitrags unterstreichen: die Hebräische Bibel als genuinen Bestandteil altorientalischer Religions- und Literaturgeschichte, damit auch alttestamentliche Vorstellungen von YHWH als späte Variationen altorientalischer theologischer Traditionen zu verstehen und dabei (religionsgeschichtlich oder bibelwissenschaftlich) nicht nur den Gesichtspunkt des Anthropomorphismus, sondern ebenso den des Soziomorphismus zu bedenken – auch und erst recht dann, wenn der biblische Gott mit einem Teil der alttestamentlichen Tradition als „einziger Gott“ verstanden wird. Eine der grössten Herausforderungen einer Theologie der Hebräischen Bibel oder des Alten Testaments könnte eben darin bestehen, diesen „einen Gott“ in seinen vielfältigen sozialen Relationen, und d.h. auch in seiner fundamentalen Abhängigkeit von Anhängerschaften und Infrastrukturen, darzustellen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

Archì, Alfonso, Cult of the Ancestors and Funerary Practices at Ebla, in: P. Pfälzner et al. (eds), (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School “Symbols of the Dead” in May 2009 (Qatna Studien. Supplements, 1), Wiesbaden 2012, 5–31 = idem, Ebla and Its Archives. Texts, History, and Society (SANER 7), Berlin 2015, 522–569.

<sup>94</sup> Dabei geht es nicht um die Aufhebung der königlichen Grabstätte(n), sondern um die Entfernung von Königsstatuen aus dem Tempelbereich (Nicht, *rapi'ūma/repā'īm*, 177).

<sup>95</sup> Zu Mose als YHWHs „Spitzenfunktionär“ und Palastverwalter vgl. Uehlinger, „Hat Yhwh“, 230–259.

- Arnaud, Daniel, *Recherches au pays d'Aštata. Emar 4.3: Textes sumériens et accadiens* (Synthèses 18), Paris 1986.
- Benavides, Gustavo, *Cognitive and Ideological Aspects of Divine Anthropomorphism*, *Religion* 25/1 (1995), 9–22.
- Bittel, Kurt et al. (Hg.), *Das hethitische Felsheiligtum Yazilikaya (Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen 9)*, Berlin 1975.
- Bossert, H[elmut] Th., *Reisebericht aus Anatolien 2*, *Or.NS* 29/2 (1960), 214–226.
- Carr, David M., *Competing Construals of Human Relations with „Animal“ Others in the Primeval History (Genesis 1–11)*, *JBL* 140 (2021), 251–269.
- Collon, Dominique, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London 1987.
- Cornelius, Izak, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)* (OBO 140), Fribourg / Göttingen 1994.
- Dietz, Albert, *Deity or Cult Statue? The Storm-God of Aleppo in the Visual Record of the Second Millennium BCE*, in: Jean M. Evans / Elisa Roßberger / Paola Paoletti (Hg.), *Ancient Near Eastern Temple Inventories in the Third and Second Millennia BCE. Integrating Archaeological, Textual, and Visual Sources* (MMAO 4), Gladbeck 2019, 189–206.
- / Otto, Adelheid, *Wettergott(heiten)*. *B. Archäologisch*, *RLA* 15 (2019), 91–100.
- Digard, Françoise, *Répertoire analytique des cylindres orientaux. Publiés dans des sources bibliographiques éparses*, 3 vols., Paris 1975.
- Durand, Jean-Marie, *Archives épistolaires de Mari*, vol. 1 (ARM 26), Paris 1988.
- Fleming, Daniel E., *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive* (Mesopotamian Civilizations 11), Winona Lake 2000.
- , *Yahweh among the Baals. Israel and the Storm Gods*, in: Stephen C. Russell / Esther J. Hamori (Hg.), *Mighty Baal. Essays in Honor of Mark S. Smith* (HSS 66), Leiden / Boston 2020, 160–174.
- Gladigow, Burkhard, *Gottesvorstellungen*, *HRWG* III (1993), 32–49.
- Goffman, Erving, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (stw 594), Frankfurt a.M. 1986.
- Gonnella, Julia / Khayyata, Wahid / Kohlmeyer, Kay, *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes. Neue Forschungen und Entdeckungen. Mit Photographien von Anwar Abd al-Ghafour*, Münster 2005.
- Herring, Stephen L., *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247), Göttingen 2014.
- Hunziker-Rodewald, Regine, *Thrones in Sheol. An Ancient Near Eastern Motif in Isaiah 14:9*, in: Izaak J. de Hulster / Brent A. Strawn / Ryan Bonfiglio (Hg.), *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament. An Introduction to Its Method and Practice*, Göttingen 2015, 165–180.
- Keel-Leu, Hildi / Teissier, Beatrice, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen „Bibel-Orient“ der Universität Freiburg Schweiz* (OBO 200), Fribourg / Göttingen 2004.

- Koch, Christoph, Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit (FAT 119), Tübingen 2018.
- Kohlmeyer, Kay, Der Tempel des Wettergottes von Aleppo (GHS-Vorlesung), Münster 2000.
- , Der Tempel des Wettergottes von Aleppo, in: Kai Kaniuth et al. (Hg.), Tempel im Alten Orient (CDOG 7), Wiesbaden 2013, 179–218.
- Korpel, Marjo, A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (UBL 8), Münster 1990.
- Lange, Sarah / Schmid, Jochen / Wissing, Anne, Der Königsgruftkomplex von Qatna. Teil 1: Befunde und Fundverteilung im Korridor und in der Vorkammer (Qatna Studien. Ergebnisse der Ausgrabungen 8), Wiesbaden 2019.
- Lewis, Theodore J., The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity, Oxford 2020.
- Machinist, Peter, Anthropomorphism in Mesopotamian Religion, in: Andreas Wagner (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? (OBO 270), Fribourg / Göttingen 2014, 67–99.
- Matthiae, Paolo, About the God Rashap's Old Syrian Iconography, in: Gülsün Umurtak / Şevket Dönmez / Aslihan Yurtsever (Hg.), Refik Duru'ya Aramağan. Studies in Honour of Refik Duru, Istanbul 2007, 187–198.
- , Another Old Syrian Cylinder with Rashap's Iconography, *Studia Eblaitica. Studies on the Archaeology, History, and Philology of Ancient Syria* 1 (2015), 210–212.
- , Ishtar of Ebla and Hadad of Aleppo. Notes on Terminology, Politics and Religion of Old Syrian Ebla, in: Paolo Marrassini (Hg.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, 381–402.
- , Note sul dio siriano Rešef, *OrAnt* 2 (1963), 27–43.
- , Some Notes on the Old Syrian Iconography of the God Yam, in: Diederik J. W. Meijer (Hg.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (VNAW.L 152), Amsterdam 1992, 169–192.
- , The Gods and Rapi'uma of Yamkhad. An Interpretation of a Rare Old Syrian Cylinder Seal, in: Bleda S. Düring / Arne Wossink / Peter M. M. G. Akkermans (Hg.), *Correlates of Complexity. Essays in Archaeology and Assyriology Dedicated to Diederik J. W. Meijer in Honour of his 65th Birthday* (UNINO 116), Leiden 2011, 161–175.
- , The Royal Ancestors' Cult in Northern Levant between Early and Late Bronze Age. Continuity and Problems from Ebla to Ugarit: BAAL. *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises, Hors-Série X* (2015), 5–32.
- Müller, Reinhard, Die frühe Jahweverehrung im Spiegel der ältesten Psalmen, *BThZ* 30/1 (2013), 89–119.
- , Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin 2008.
- Naiweld, Ron, Histoire de Yahvé. La fabrique d'un mythe occidental (Collection L'épreuve de l'histoire), Paris 2019.

- Niehr, Herbert, Die *rapi'ūma/repā'im* als konstitutives Element der westsemitischen Königsideologie. Herkunft – Rezeptionsgeschichte – Ende, in: Louis C. Jonker / Gideon R. Kotzé / Christl M. Maier (Hg.), Congress Volume Stellenbosch 2016 (VT.S 177), Leiden 2016, 143–178.
- Nissinen, Martti, Reste altorientalischen Prophetentums in der Bibel (Julius-Wellhausen-Vorlesung 9), Berlin 2021.
- Ornan, Tallay, In the Likeness of Man. Reflections on the Anthropocentric Perception of the Divine in Mesopotamian Art, in: Barbara Nevling Porter (Hg.), What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, 93–152.
- Otto, Adelheid, Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik (UAVA 8), Berlin / New York 2000.
- Pfälzner, Peter, Die Verehrung der Vorfahren – Ahnenkult in Syrien. Die Residenz der toten Herrscher – Die Königsgruft: Meisterwerke der Plastik – Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum, in: Landesmuseum Württemberg (Hg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart 2009, 84–87.200–203.204–207.
- Pfälzner, Peter / Dohmann-Pfälzner, Heike, Die Rollsiegel, Siegelungen und Skarabäen aus der Königsgruft von Qatna, in: Peter Pfälzner (Hg.), Interdisziplinäre Studien zur Königsgruft (Qatna-Studien, 1), Wiesbaden 2011, 331–361.
- Pinnock, Frances. Paying Homage to the King. Protocol and Ritual in Old Syrian Art, in: Francesca Baffi et al. (eds), *Ina kibrāt erbetti*. Studi di Archeologia orientale dedicati a Paolo Matthiae, Roma 2006, 487–509.
- Pongratz-Leisten, Beatrice, Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen Polytheismus, in: Andreas Wagner (Hg.), Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament? (OBO 270), Fribourg / Göttingen 2014, 101–116.
- Reade, Julian, Kronprinz, RLA 6 (1980–1983), 249–250.
- Schellenberg, Annette, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT 101), Zürich 2011.
- , Humankind as the „Image of God“. On the Priestly Predication (Gen 1:26–27; 5:1, 9:6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, ThZ 65 (2009), 97–115.
- Schroer, Silvia, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 3: Die Spätbronzezeit, Fribourg 2011.
- Schwemer, Daniel, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001.
- , The Storm-Gods of the Ancient Near East. Summary, Synthesis, Recent Studies, Journal of Ancient Near Eastern Religions 7/2 (2008), 121–168; 8/1 (2009), 1–44.
- Selz, Gebhard J., Götter der Gesellschaft – Gesellschaft der Götter. Zur Dialektik von Abbildung und Ordnung, in: Hans Neumann (Hg.), Wissenskultur im Alten

- Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden 2012, 61–86.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford / New York 2001.
- , *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World* (AYBRL), New Haven 2016.
- Sommer, Benjamin D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009.
- Sotheby's, *Western Asiatic Cylinder Seals and Antiquities. Part 1: From the Erlenmeyer Collection; The Property of The Erlenmeyer Stiftung (A Foundation for Animal Welfare)*, London 1992.
- Suriano, Matthew J., *The Politics of Dead Kings. Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel* (FAT 2/48), Tübingen 2010.
- Teinz, Katharina, *Imagery of Ancestors? Bowl-Holding Seated Stone Effigies*, in: Peter Pfälzner (Hg.), *Contextualizing Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7<sup>th</sup> ICAANE and an International Symposium in Tübingen in November 2011* (Qatna Supplementary Studies 3), Wiesbaden 2014, 11–28.
- Töyräänvuori, Joanna, *Wings, Weapons, and the Horned Tiara. Iconographic Representation of the Deity of the Mediterranean Sea in the Bronze Age*, AABNER 1/1 (2021), 89–128.
- Trémouille, Marie-Claude, *Ḫēbat. Une divinité syro-anatolienne* (Eothen 7), Firenze 1997.
- / Herbordt, Suzanne, Šauška/Šawuška. A. Philologisch, B. Archäologisch, in: RLA 12 (2009), 99–106.
- Uehlinger, Christoph, *Audienz in der Götterwelt. Anthropomorphismus und Soziomorphismus in der Ikonographie eines altsyrischen Zylindersiegels*, UF 24 (1992), 339–359.
- , „Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?“ *Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12*, BZ 44 (2003), 230–259.
- Van Oorschot, Jürgen, *Anthropomorphismus, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2016 (Zugriffsdatum: 24.06.2021), (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13433/>).
- Wagner, Andreas, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh* 2010.
- (Hg.), *Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament?* (OBO 270), Fribourg / Göttingen 2014.
- White, Ellen, *Yahweh's Council. Its Structure and Membership* (FAT 2/65), Tübingen 2018.
- Wilhelm, Gernot, *Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes nach altsyrischen und altanatolischen Quellen*, in: Friedhelm Hartenstein / Martin Rösel (Hg.), *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, Neukirchen-Vluyn 2009, 59–75.
- Yogev, Jonathan, *The Rephaim. Sons of the Gods* (CHANE 121), Leiden 2021.

## HEILSAME GELASSENHEIT\*

### Überlegungen zu מְרַפֵּא II und deren Bedeutung für die „Langmut“ im Hebräischen

Matthias HOPF

Jüngst hat die Erforschung der Anthropologie des Alten Testaments mit der Analyse der Gefühls- und Sinneswelten neues Terrain erschlossen.<sup>1</sup> Als Beitrag zu diesem Diskurs möchte der vorliegende Aufsatz den Spuren einer Vorstellung von „Gelassenheit“ im Hebräischen nachgehen. Dies geschieht anhand jenes Nomens, das aufgrund seiner Ableitung vom Verb רפה *Hi.* („ablassen, aufhören“<sup>2</sup>) der deutschen Semantik am nächsten kommt: מְרַפֵּא II.

Das deutsche Wort „Gelassenheit“ geht ursprünglich auf die spätmittelalterliche Mystik zurück, wie sie z. B. bei Meister Eckhart greifbar wird,<sup>3</sup> auf welchen das Grimmsche Wörterbuch in seiner Herleitung hauptsächlich rekurriert.<sup>4</sup> Inhaltlich ist dabei ein doppeltes „Lassen“ gemeint: ein inneres (Zurück-)Lassen der Welt und ein (sich Über-)Lassen an Gott. Diese ursprüngliche Bedeutung ist in der heutigen Semantik freilich nur noch ansatzweise enthalten: Der Duden gibt für das Adjektiv die Bedeutungen „das seelische Gleichgewicht bewahrend; beherrscht, ruhig, gefasst“<sup>5</sup> an.

In diesem Beitrag möchte ich überprüfen, ob es im Hebräischen tatsächlich eine solche Vorstellung gibt bzw. wie sie sprachlich konzeptioniert ist. Dazu muss zunächst geklärt werden, ob die Ableitung eines Nomens מְרַפֵּא II „Gelassenheit“ von רפה „ablassen“ einer genaueren Untersuchung standhält. Daraus sollen dann Schlussfolgerungen für die sprachliche Konzeptionierung von Gelassenheit und Langmut im Hebräischen gezogen werden. Zunächst ist jedoch eine Bestandsaufnahme sinnvoll.

\* Ich widme diesen Beitrag Thomas Krüger, den die Geisteshaltung der Gelassenheit in ganz besonderer Weise auszeichnet. Ich danke ihm für alle Unterstützung und die vielen anregenden Gespräche, die mich in meinem Denken immer wieder weiterbringen.

<sup>1</sup> Vgl. zu „emotionalen“ Aspekten im AT (inkl. weiteren Literaturhinweisen) den Überblicksartikel Hopf, Gefühl. Ein schönes Beispiel für die Untersuchung der Sinne liegt in dem Sammelband Schellenberg / Krüger, *Sensory Profiles*, vor.

<sup>2</sup> So Ges<sup>18</sup>. Zur Affinität dieser Nominalbildung mit präformativem מ zum *Hiph'il*-Stamm vgl. GKB §85e.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. die knappe Übersicht Weismayer, *Gelassenheit*, 596.

<sup>4</sup> Vgl. die Artikel zu „gelassen“, „gelassen Part. pass.“ und „Gelassenheit“ im Deutschen Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (DWB), online verfügbar unter [www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=G06299](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=G06299).

<sup>5</sup> Dudenverlag, *gelassen*, online verfügbar unter [https://www.duden.de/rechtschreibung/gelassen\\_beherrscht\\_entspannt](https://www.duden.de/rechtschreibung/gelassen_beherrscht_entspannt).



## 1. מְרַפֵּא II – EINE BESTANDSAUFNAHME

Auffällig an מְרַפֵּא II ist natürlich die Differenz im dritten Radikal im Vergleich zu der vermuteten Ursprungswurzel רַפָּה, auch wenn eine solche Ableitung prinzipiell möglich ist.<sup>6</sup> Schon ein kurzer Blick in verschiedene Lexika zeigt jedoch, dass die Identifizierung von מְרַפֵּא II alles andere als sicher ist. Während zwar Ges<sup>18</sup> und HALAT die Differenzierung in zwei unterschiedliche Nomina sehr selbstbewusst darstellen, ist etwa das DCH deutlich zurückhaltender, insofern dort in allen Lemmata (מְרַפֵּא I und II sowie מְרַפֵּה) immer wieder auf die anderen Bestimmungen hingewiesen wird. Noch in Ges<sup>17</sup> schließlich wurden zwar zwei unterschiedliche Bedeutungen ausgemacht („Linderung“/„Heilung“ vs. „Lindigkeit“/„Sanftheit“), diese aber durchgängig auf רַפָּה zurückgeführt.<sup>7</sup>

Semantisch ist die Frage der Ableitung höchst relevant. Die Rückführung eines Nomens מְרַפֵּא II auf רַפָּה würde ja tatsächlich einen Vorstellungskomplex begründen, der sehr nah an der ursprünglichen deutschen Gelassenheit im Sinne eines „Ablassens“ stünde. Demgegenüber würde die alternative Ableitung von רַפָּה „heilen“ eine ganz andere Semantik vermitteln.

Interessanterweise unterscheiden sich sämtliche Lexikoneinträge *nicht* in der Aufzählung der vier zu מְרַפֵּא II zugehörigen Textstellen: Prov 14,30; 15,4 und Qoh 10,4 sowie ferner Sir 36,28,<sup>8</sup> was eine klar weisheitliche Prägung der möglichen Vokabel מְרַפֵּא II nahelegt. Auch dies wäre bei einer Ableitung von רַפָּה anders: Zwar tritt מְרַפֵּא I ebenfalls recht häufig in weisheitlichen Texten auf,<sup>9</sup> dazu aber auch fünfmal in prophetischen bzw. zweimal in chronistischen Texten.<sup>10</sup> Die weisheitliche Prägung der Vokabel wäre dann lange nicht so selbstverständlich.

<sup>6</sup> Vgl. die Verwandtschaft von *tertia* ה und *tertia* א gemäß GKB §76nn–rr. Die Überlegungen von Gordis, *Studies*, 55–56, dass hier ursprünglich nur eine Wurzel vorliegt, überzeugen nicht; vgl. auch Brown, רַפָּא, 620.

<sup>7</sup> Allerdings wird in Ges<sup>17</sup> auch ein רַפָּה II geführt, das dort aber offensichtlich nur als orthographische Variante von רַפָּה zu verstehen ist, weil lediglich auf רַפָּה verwiesen wird. Bei מְרַפֵּא 2. wird hingegen die Erläuterung ergänzt: „in d. Bed. dem רַפָּה II nahe stehend“ (Ges<sup>17</sup>, 463), so als ob es doch einen semantischen Unterschied gibt, was insgesamt ein etwas inkonsistentes Bild ergibt.

<sup>8</sup> HALAT; Stoebe, רַפָּא, 804, sowie Brown, רַפָּא, 620, führen die Sir-Stelle nicht auf.

<sup>9</sup> Insgesamt sechsmal in Prov 4,22; 6,15; 12,18; 13,17; 16,24; 29,1.

<sup>10</sup> Jer 8,15; 14,19 (2×); 33,6; Mal 3,20; dazu 2 Chr 21,18; 36,16.



## 2. DIE BELEGSTELLEN VON מְרַפָּא II

Angesichts dieser Voraussetzungen erscheint es notwendig, die genannten vier Belegstellen daraufhin zu prüfen, inwiefern sich jeweils eine Ableitung von רפּה oder eher רפּא nahelegt.

2.1. *Prov 14,30*

Die erste mögliche Belegstelle in Prov 14,30 muss zusammen mit dem Vers davor behandelt werden, da die Interpretation von מְרַפָּא in V. 30 maßgeblich durch V. 29 beeinflusst wird. Dass dabei V. 29 den Kontrast zwischen Langmut (אָרְךָ) und Ungeduld (קֶצֶר־רוּחַ) thematisiert, steht außer Frage. Schwieriger zu entscheiden ist jedoch, wie sich V. 30 dazu verhält. Nimmt man den Vers für sich, ist nämlich eine Interpretation in diese Richtung gar nicht so selbstverständlich.

Zwar beschreibt קִנְיָאָה in V. 30b sicher eine eifernde und damit im weiteren Sinne auch „ungeduldige“ Haltung. Gleichzeitig setzt der Vers als Ganzer aber relativ deutlich einen neuen thematischen Akzent: Es geht um den Kontrast zwischen Leben und Verfall bzw. Tod.<sup>11</sup> Der Aspekt des Lebens wird durch חַיִּים eingeführt und dies mit רֶקֶב עֲצָמוֹת „Verfaulen [der] Knochen“, kontrastiert. Interessant ist in dieser Hinsicht eine wichtige Vergleichsstelle in Hos 5,12–14: Dort wird ebenfalls mit der Gegenüberstellung von Krankheit, Verfall und Tod einerseits und Heilung und Rettung durch Gott andererseits gearbeitet – explizit beschrieben als רפּא-Handeln.<sup>12</sup> Hinzu kommt, dass קִנְיָאָה in aller Regel mit Feuer assoziiert ist,<sup>13</sup> einer der potenziell zerstörerischsten Kräfte jener Zeit.<sup>14</sup>

Vor diesem Hintergrund scheint es mir – sofern man den Vers für sich betrachtet – plausibler zu sein, das untersuchte Nomen von רפּא abzuleiten und die

<sup>11</sup> Vgl. auch Clifford, Proverbs, 147. Sogar Waltke, Proverbs 1–15, 606–607, betont diesen Kontrast zwischen Leben und Tod in Prov 14,30, selbst wenn er das Nomen von רפּה ableitet.

<sup>12</sup> Interessant ist zudem, dass zwischen רפּא und der thematisierten sozialen Größe אָפְרָיִם offensichtlich eine Assonanz besteht, wie auch O’Kennedy, Healing, 469, beobachtet.

<sup>13</sup> Vgl. nur Ps 79,5; Jes 26,11; Zeph 1,18; Ez 36,5.

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa Grohmann, Feuer, z. B. 1.3. Zwar gibt es keine biblische Erwähnung der Heilung einer Brandwunde, sondern nur die priesterliche Begutachtung einer solchen (Lev 13,24–28). Das aber verstärkt letztlich nur den Kontrast zwischen Leben und Tod/Verfall in Prov 14,30. Eine gedankliche Verbindung von קִנְיָאָה und רפּא liegt hingegen in Hi 5 vor, wenn in V. 2 zunächst die „Eifersucht“ und dann zu Beginn der komplementären zweiten Kapitelhälfte die Vorstellung der göttlichen Heilung bemüht wird (V. 18).

Wendung  $\text{לב מרפא}$  entsprechend als „heilendes/linderndes Herz“ zu verstehen,<sup>15</sup> so wie es auch die LXX tut.<sup>16</sup> Zwar mag die Deutung dieser Metapher inhaltlich nach wie vor in etwa in die Richtung von V. 29 gehen (besonnene vs. eifernde Haltung),<sup>17</sup> die beiden Verse stünden sich aber nicht so nahe wie gemeinhin angenommen.<sup>18</sup>

Ein solcher Schluss deckt sich zudem mit neueren Erkenntnissen zum *parallelismus membrorum*, der ja gerade *nicht* völlige Gleichheit zum Ausdruck bringt, sondern in der Aspektivität der Einzelteile einen dynamischen Raum des Verstehens eröffnet. V. 30 bringt also mit seinem Kontrast von Leben und Tod/Verfall einen neuen Aspekt in den gedanklichen Fortschritt ein, der vielleicht additiv, aber nicht synonym zu verstehen ist.<sup>19</sup>

## 2.2. *Prov 15,4*

Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt man bei der Betrachtung von Prov 15,4. Im näheren Kontext ist v. a. die Kombination von V. 1 und V. 4 relevant,<sup>20</sup> weil sie zusammen als eine Wiederaufnahme von Prov 14,29–30 gewertet werden könnte. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, dass es in V. 1 um *verletzende* Rede ( $\text{דְּבַר־רֵעֵצוֹב}$ ) geht, nicht um ungeduldige Rede wie in 14,29.<sup>21</sup> Das Motiv verletzender Rede wird in Prov 15,4 erneut thematisiert, weswegen es sich hier näherlegt,  $\text{מרפא}$  von  $\text{רפא}$  abzuleiten,<sup>22</sup> so wie es bspw. auch die LXX tut ( $\text{ἰασις}$

<sup>15</sup> Vgl. bspw. Fox, Proverbs 10–31, 584, der zudem das Nomen explizit von  $\text{רפא}$  ableitet, allerdings eine Anspielung auf  $\text{רפה}$  und Qoh 10,4 wahrnimmt. Ohne weitere Diskussion legen Meinhold, Sprüche 1–15, 244, sowie Schipper, Sprüche 1–15, 817,  $\text{רפא}$  zugrunde. Anders aber McKane, Proverbs, 472; Plöger, Sprüche, 175; Murphy, Proverbs, 102, oder Sæbø, Sprüche, 200, die das Wort auf  $\text{רפה}$  zurückführen (Sæbø greift dabei auf die inkonsistente Erklärung von Ges<sup>17</sup> zurück, vgl. Anm. 7). Nach Krüger, „Herz“, 109–110, soll das Herz „in Ordnung“ sein, was auf einen „moralisch einwandfreien Lebenswandel“ abzielt und somit durchaus in Kongruenz mit einer Vorstellung von „Heilung“ zu bringen ist.

<sup>16</sup> Die LXX übersetzt  $\text{καρδίας ἰατρος}$ , liest also wohl das *Part. Pi.* von  $\text{רפא}$ .

<sup>17</sup> Vgl. v. a. Krüger, Weisung, 98.

<sup>18</sup> So wohl auch Schipper, Sprüche 1–15, 817, der trotz einer genremäßigen Verwandtschaft zu V. 29 einen inhaltlichen Neueinsatz sieht.

<sup>19</sup> Vgl. v. a. Wagner, Parallelismus, 17.

<sup>20</sup> Diesen Zusammenhang benennen u. a. Meinhold, Sprüche 1–15, 247; Clifford, Proverbs, 151; Fox, Proverbs 10–31, 589; Sæbø, Sprüche, 212; Schipper, Sprüche 1–15, 831.

<sup>21</sup> Dies gilt ungeachtet dessen, dass in Prov 25,15 das Motiv der Weichheit ( $\text{רך}$ ) auf  $\text{לְשׁוֹן}$  bezogen (Prov 15,1:  $\text{מְעַנֶּה}$ ) und gleichzeitig explizit mit Langmut zusammengestellt wird ( $\text{אֲפִי־רַךְ}$ ), weil eben in 15,1 explizit *verletzende* Rede genannt ist. Selbst wenn diese in Ungeduld begründet wäre, ist dies in 15,1–4 nicht im Fokus.

<sup>22</sup> So auch Clifford, Proverbs, 151, und Meinhold, Sprüche 1–15, 248 (mit Verweis auf  $\text{סִלְוָה}$ ). Explizit entscheidet sich Schipper, Sprüche 1–15, 839–840, für diese Ableitung mit Verweis auf den Lebensbaum. Etwas überraschend übersetzt Murphy, Proverbs, 109–110, hier nun „healing tongue“, obwohl er auf Prov 14,30 verweist. Vgl. im Übrigen McKane, Proverbs, 482–483; Waltke, Proverbs 1–15, 609, sowie Fox, Proverbs 10–31, 590, die hier (anders als bzgl. 14,30) das Nomen

γλώσσης). Dies wird durch zwei weitere, miteinander zusammenhängende Detailbeobachtungen zu V. 4 gestützt: Zum einen wird als unheilvolle Konsequenz in der zweiten Vershälfte בְּרוּחַ שֶׁבֶר angedroht. Nun ist aber gerade שֶׁבֶר („Bruch“) das, was immer wieder geheilt wird.<sup>23</sup> Zum anderen arbeitet der gesamte Vers zusätzlich mit der Gegenüberstellung von Leben (עֵץ חַיִּים) und Zerstörung des Lebens, hier ausgedrückt durch den erwähnten „Bruch im Geist“. <sup>24</sup> Insofern sollte eine Deutung von מְרַפֵּא als „Heilung“ oder „Linderung“ hier als deutlich plausibler gelten als die Alternative.<sup>25</sup>

### 2.3. Sir 36,28

In den Wörterbüchern wird weiterhin Sir 36,28 angegeben (V. 23 in H<sup>B/C</sup> sowie LXX Rahlfs, Vulgata V. 25).<sup>26</sup> Die einzig vollständige hebräische Fassung H<sup>B</sup> liest:<sup>27</sup>

ועד עם יש בה מרפא לשון אין אשה מבני אדם:

Der Vers wie auch der Kontext bieten leider nur wenig Anhaltspunkte für semantische Abwägungen. In Hinsicht auf Textbezüge wird jedoch des Öfteren betont, dass Sirach hier auf das Proverbienbuch zurückgreift.<sup>28</sup> Dies würde tendenziell bereits zugunsten einer Ableitung von רפא sprechen, was im Übrigen auch die Kommentierungen überwiegend unterstützen.<sup>29</sup> Die antiken Übersetzungen weisen ebenfalls in diese Richtung: Sowohl der griechische Doppelausdruck ἔλεος καὶ πραΰτης als auch die lateinische Fassung mit den Übertragungen *curatio* und *mitigatio*<sup>30</sup> weisen von ihrer Semantik her m. E. recht deutlich auf

auf רפא zurückführen. Erneut von רפה abgeleitet wird das Nomen v. a. bei Sæbø, Sprüche, 209 (vgl. jedoch Anm. 15) sowie Plöger, Sprüche, 177–180.

<sup>23</sup> Vgl. nur Ps 60,4; Jer 6,14; Sach 11,16; indirekt auch Jer 19,11; Klag 2,13.

<sup>24</sup> Darin sind sich nahezu alle Auslegenden einig, vgl. u. a. Meinhold, Sprüche 1–15, 248; Murphy, Proverbs, 112; Waltke, Proverbs 1–15, 615; Fox, Proverbs 10–31, 589–590; vielleicht am plastischsten bei Schipper, Sprüche 1–15, 840.

<sup>25</sup> Aufschlussreich ist die bei Fox, Proverbs 10–31, 588, und Schipper, Sprüche 1–15, 840, angeführte Vergleichsstelle aus den Lehren des Ani (22,7–8), die auf ein das Herz beruhigendes *Heilmittel* („remedy“) abhebt (vgl. dazu auch weiter unten Abschnitt 2.4.).

<sup>26</sup> In der Peschitta ist der Vers nicht enthalten; vgl. Calduch-Benages u. a., Sabiduría, 212, sowie Zapff, Jesus Sirach 25–51, 243.

<sup>27</sup> In H<sup>C</sup> ist der Text nicht völlig lesbar; vgl. die Synopse bei Beentjes, Ben Sira, 152.

<sup>28</sup> Vgl. Skehan / Di Lella, Ben Sira, 431 (im Rekurs auf Prov 15,4; vgl. dazu Abschnitt 2.2.), sowie Zapff, Jesus Sirach 25–51, 243 (bezugnehmend auf Prov 12,18).

<sup>29</sup> Übereinstimmend Skehan / Di Lella, Ben Sira, 431; Zapff, Jesus Sirach 25–51, 243. Sauer, Jesus Sirach, 252–253, äußert sich nicht zu der Frage.

<sup>30</sup> Skehan / Di Lella, Ben Sira, 431, identifiziert das Phänomen als Paraphrase. Ob dies zutrifft, kann hier nicht entschieden werden.

ein Verständnis des ursprünglichen מְרַפֵּא im Sinne von „Heilung“ hin. Vor diesem Hintergrund dürfte für Sir 36,28 eine Ableitung von רפא erheblich plausibler sein als eine von רפה.

#### 2.4. Qoh 10,4

Zuletzt ist noch Qoh 10,4 zu behandeln, dessen näherer Kontext m. E. nicht allzu viel zum Verständnis von V. 4 sowie zur hier verhandelten Frage beiträgt. Insgesamt muss der Vers als recht schwer verständlich bzw. enorm vielfältig interpretierbar gelten. Thomas Krüger hat drei Hauptdeutungsrichtungen herausgearbeitet, die jeweils am Verständnis der Vokabeln מְרַפֵּא, נִוָּח, מְקוֹם hängen,<sup>31</sup> wobei das Verb noch dazu in einem paronomastischen Wortspiel zweimal vorkommt:<sup>32</sup> (1) Man solle seine Stellung (מְקוֹם) nicht aufgeben (נִוָּח), um Verfehlungen des Herrschers zu verhindern (נִוָּח, מְרַפֵּא).<sup>33</sup> (2) Um seine Stellung nicht aufzugeben, würde man Verfehlungen auf sich beruhen lassen (andere Interpretation von נִוָּח).<sup>34</sup> (3) Man solle seinen (sachlichen) Standpunkt (מְקוֹם) nicht aufgeben, um Verfehlungen zu verhindern, und so „Zivilcourage“ zeigen. Thomas Krüger deutet dabei an, dass die Vieldeutigkeit des Textes womöglich sogar auf einer intentionalen Gestaltung beruht,<sup>35</sup> was viel für sich hat. Allerdings spricht die oft recht ironisch-zynische Haltung von Qoh<sup>36</sup> m. E. zumindest tendenziell gegen Deutung Nr. 3.<sup>37</sup>

Interessanterweise ist die Frage nach der Ableitung des Nomens מְרַפֵּא relativ unabhängig von der konkreten Deutung des Verses. Nur in der zweiten Interpretation liegt ein „Ablassen“ im Sinne von רפה<sup>38</sup> ein klein wenig näher als eine Abkunft von רפא. Jedoch wäre selbst dann ein vorschnelles „Heilen“ im übertragenen Sinne (also als Versuch, Probleme zu überdecken) als eine von רפא abgeleitete Deutung denkbar.

<sup>31</sup> Vgl. insgesamt Krüger, Kohelet, 321–324; sowie idem, Weisung, 202–203.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. Lauha, Kohelet, 184.

<sup>33</sup> Diese Interpretation herrscht in den meisten Kommentaren vor: Lauha, Kohelet, 184; Murphy, Ecclesiastes, 101; Seow, Ecclesiastes, 323–324; Longman, Ecclesiastes, 240–241; Schellenberg, Kohelet, 143–144; Birnbaum / Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 233. Auch Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 488–490, bietet diese Deutung prinzipiell, versteht sie allerdings als ein Traditionsstück, mit dem sich Qohelet im Folgenden kritisch-ironisch auseinandersetzt.

<sup>34</sup> In diesem Sinne neben Krüger auch Schellenberg, Kohelet, 144; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 486–487, hält diese Deutung aber für „weniger naheliegend“.

<sup>35</sup> Vgl. Krüger, Kohelet, 323–324; ähnlich Schellenberg, Kohelet, 143–144.

<sup>36</sup> Man beachte v. a. den direkten Kontext sowie Qoh 8,2–5. Vgl. zudem Schellenberg, Kohelet, 144, welche die Ironie der vorliegenden Passage betont.

<sup>37</sup> Auch Lauha, Kohelet, 185, hebt in seiner Gesamtinterpretation hervor, dass Qohelet nicht politisch sei; ähnliches gilt für Hertzberg, Prediger, 189.

<sup>38</sup> In diesem Fall wäre das Wort übrigens negativ konnotiert, anders als in den übrigen möglichen Belegstellen; vgl. dazu auch weiter unten Abschnitt 3.1.

In den anderen beiden Varianten erschließt sich die Gesamtbedeutung m. E. sogar besser, wenn man das Nomen im Sinne einer „Heilung“ versteht, als wenn man es als ein von רפה abgeleitetes „Ablassen“ interpretiert:<sup>39</sup> Ein „heilendes“ Verhalten (oder noch besser englisch „soothing“) gegenüber dem מושל verhindert Schlimmeres. Tatsächlich wird מרפא I des Öfteren im übertragenen Sinne verwendet (vgl. z. B. Mal 3,20; Prov 12,18; 13,17).<sup>40</sup>

Dies würde zudem Vorstellungen entsprechen, wie man sie in der sog. *Lehre des Ani* (22,7–8) findet:

Antworte einem zornigen Vorgesetzten nicht!  
 Laß durch Ausweichen für ihn handeln!  
 Sag das Angenehme, wenn er das Bittere sagt.  
 Das ist ein Heilmittel, das sein Herz besänftigt.<sup>41</sup>

Zwar besteht ein Unterschied darin, dass hier das Herz besänftigt wird, jedoch werden auch dadurch vermutlich Verfehlungen verhindert, v. a. wenn man daneben noch die ebenfalls aus der Zeit des Neuen Reichs stammende<sup>42</sup> *Lehre des Amenemope* (XIV,11–14) hält:

Durch Aufsässigkeit wird der Erfolg geschwächt;  
 Der Böse und (auch) der Gute versagen.  
 Du wirst erfolglos vor deinem Vorgesetzten sein,  
 indem du ohnmächtig bist in deinen Reden.<sup>43</sup>

Darüber hinaus wird die Ableitung von רפא weitestgehend<sup>44</sup> durch die antiken Übersetzungen bestätigt: Die Vulgata liest *curatio*, die LXX ἰαμα und der Targum 'sw – alles Lexeme aus dem semantischen Feld der „Heilung“.<sup>45</sup> Für den hebräischen Text wäre eine solche Interpretation durch einen minimalen Eingriff

<sup>39</sup> So wohl auch Longman, *Ecclesiastes*, 241; ähnlich Schellenberg, *Kohelet*, 143.

<sup>40</sup> Vgl. zudem Stoebe, רפא, 809, selbst wenn darin die Vorsicht vor einem zu übertragenen Verständnis zu bemerken ist (noch stärker bei Brown, רפא, 617–625), deren Gründe nicht klar sind; vgl. dagegen nämlich O'Kennedy, *Healing*, 469–470, bzw. die von Brown, רפא, 619, ausgemachte Grundbedeutung „wiederherstellen, heil/ganz machen“, die enormes Potenzial für übertragene Verwendungen bietet.

<sup>41</sup> Übersetzung nach Quack, *Lehren*, 117–118.

<sup>42</sup> Zu den Datierungen der Texte vgl. Shirun-Grumach, *Amenemope*, 222; sowie Quack, *Lehren*, 61–62.

<sup>43</sup> Übersetzung nach Shirun-Grumach, *Amenemope*, 237.

<sup>44</sup> Im Griechischen gibt einzig der Symmachus (zusammen mit Ms 252) מרפא mit σωφροσύνη wieder (vgl. schon Hertzberg, *Prediger*, 189). Die Peschitta geht ganz eigene Wege: Wie mir Burkhard Zapf in persönlicher Korrespondenz erläutert hat (herzlichen Dank dafür!), liegt dort das von der Wurzel רפ' abgeleitete determinierte Nomen מרפא vor, wodurch der Satz auf Deutsch lauten dürfte: „Nachlässigkeit macht große Sünde“. Dies kommt der zweiten Deutung bei Krüger am nächsten, setzt aber eigene Akzente.

<sup>45</sup> Vgl. schon Krüger, *Kohelet*, 315.322–323.

in die Punktierung sogar noch wahrscheinlicher zu machen: Liest man יָנִיחַ in V. 4b ohne *dageš*, also nicht als aramaisierendes Hiph‘il, wäre es im Sinne von „lindern“ oder „Ruhe verschaffen“ zu verstehen.<sup>46</sup>

Nimmt man diese Befunde zusammen, wird klar: Im Vergleich mit den anderen Stellen mag für Qoh 10,4 eine Deutung von רַפָּה her insgesamt eine etwas höhere Plausibilität haben<sup>47</sup> – v. a. wenn man Deutung Nr. 2 folgt. Allerdings ist dies durchaus relativ zu sehen, da eine solche Interpretation selbst für diese Belegstelle alles andere als sicher ist, während immer noch einiges für eine Ableitung von רַפָּא spricht.<sup>48</sup>

## 2.5. Mögliche weitere Stellen

Bei den übrigen מְרַפֵּא-Belegstellen ist die Ableitung von רַפָּא in aller Regel eindeutig, sei es, weil das Wortfeld „Leben“ dominiert (wie in Prov 14,30; 15,4),<sup>49</sup> weil die stehende Wendung אֵין מְרַפֵּא („es gibt keine Heilung“) vorliegt,<sup>50</sup> oder weil die Gesamtsemantik eine Deutung als „Ablassen“ o. ä. unwahrscheinlich macht.<sup>51</sup>

In Mal 3,20 könnte man zunächst versucht sein, מְרַפֵּא von רַפָּה her zu deuten, da die Kombination mit כְּנַפְיָם an das Absinken der Flügel der Wesen in Ez 1,24–25 erinnert. Angesichts der Pragmatik des Gesamtverses und im Abgleich mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund<sup>52</sup> ist eine solche Interpretation aber kaum plausibel.

Jer 8,15 schließlich ist wegen seiner singulären Schreibweise מְרַפֵּה interessant, weswegen man tatsächlich überlegen könnte, ob nicht ein „Ablassen“ gemeint ist.<sup>53</sup> Der direkte Kontext ist in seiner Semantik nicht eindeutig.

<sup>46</sup> Vgl. bspw. Ges<sup>18</sup>; eine ironische Doppeldeutigkeit im Sinne von Schellenberg, Kohelet, 143–144, wäre dabei durchaus möglich. Dazu würde die Übersetzung des Verbs im Targum mit der Wurzel ברי passen.

<sup>47</sup> Dies erklärt vermutlich die relativ breite Akzeptanz dieser Deutung, vgl. bspw. Lauha, Kohelet, 184; Murphy, Ecclesiastes, 98; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 486.

<sup>48</sup> In diesem Sinne auch Schellenberg, Kohelet, 143. Die Ausführungen bei Seow, Ecclesiastes, 313–314, und Longman, Ecclesiastes, 241, sind nicht ganz eindeutig, was die Ableitung anbelangt. Bei beiden scheint mir aber trotz einer leichten Favorisierung von רַפָּה die Interpretation im Sinne von „Heilung“ zu dominieren (englisch: „soothing“). Dies würde eigentlich nicht zu רַפָּה passen, vgl. weiter unten Abschnitt 3.1. Ähnliches gilt für Murphy, Ecclesiastes, 101, der zwar explizit רַפָּה als Grundlage sieht, in der Kommentierung aber von einem „healing word“ spricht.

<sup>49</sup> Vgl. Jer 33,6; Prov 4,22; 16,24; aber auch 4QHod<sup>a</sup> 7.26.

<sup>50</sup> Vgl. Jer 14,19; Prov 6,15; 29,1; 2 Chr 21,18; 36,16 sowie 1QH<sup>a</sup>226.

<sup>51</sup> Vgl. Prov 12,18; 13,17 sowie die meisten Qumran-Belege: 1QH<sup>a</sup>28; 925; 1QS46; 4QJub<sup>a</sup> 212; 4Q374 2.28. Für 4Q382 39; fehlt leider jeglicher Kontext, sodass hierüber nicht entschieden werden kann.

<sup>52</sup> Vgl. Meinhold, Maleachi, 386–390.

<sup>53</sup> Vgl. auch Seow, Ecclesiastes, 313–314.

tig.<sup>54</sup> Gleichwohl ist der Vers insgesamt sprachlich wie pragmatisch viel zu nahe bei Jer 14,19, wo מְרַפֵּא sicher „Heilung“ bedeutet, als dass eine andere Interpretation in Betracht kommt.

### 3. ZUSÄTZLICHE SPRACHLICHE ERWÄGUNGEN

Über die beschriebene Tendenz zugunsten von רַפָּא in den behandelten Belegstellen hinaus sind noch zwei Aspekte zu benennen, welche diese Ableitung zusätzlich plausibilisieren.

#### 3.1. Die sonstige alttestamentliche Verwendung von רַפָּא

Was zumindest gewisse Schwierigkeiten für eine Ableitung des Nomens מְרַפֵּא II von רַפָּא bereitet, ist die relativ deutliche Tendenz einer negativen Konnotation dieser Wurzel. Von den über 50 Belegen des Verbs רַפָּא (in allen belegten Stämmen)<sup>55</sup> sowie seiner zwei sicheren<sup>56</sup> Ableitungen (Adjektiv רַפְּיָה und Nomen רַפְּיוֹן) können nur einige wenige als positiv konnotiert bezeichnet werden.<sup>57</sup> Ebenso gibt es nur eine sehr überschaubare Zahl an deskriptiven Verwendungen, die ich in ihrer Pragmatik als relativ wertneutral bezeichnen würde.<sup>58</sup> Demgegenüber weisen knapp 70 % aller Belege ein negativ konnotiertes Verwendungsmuster auf, wobei sich folgende Gruppen ausmachen lassen:

- *Schwach-Werden der Hände*: Sehr häufig sind die Hände Subjekt oder Objekt von רַפָּא, was zum einen Schwäche ausdrückt – überdeutlich greifbar in der Kontrastierung der Wurzeln רַפָּא und חֹזֵק (z. B. Num 13,18; 2 Sam 17,2; Jes 13,7; Hi 4,3; aber auch ohne חֹזֵק sehr häufig, z. B. in 2 Sam 4,1; Jer 47,3; Ez 7,17; Esr 4,4; oder negiert in Zeph 3,16). Zum

<sup>54</sup> Einzig die seltene Vokabel דָּוָה („krank“) in V. 18 bietet einen gewissen Anhaltspunkt zugunsten von רַפָּא.

<sup>55</sup> Es lassen sich m. E. keine eindeutigen konnotativen Unterschiede zwischen den Stämmen beobachten. Zwar bilden *Hiph'il*-Verwendungen ein gewisses Übergewicht unter den positiven und neutralen Verwendungen (s. u.). Gleichzeitig gibt es aber eindeutig negative *Hiph'il*-Verwendungen und umgekehrt besteht die Gruppe der positiven bzw. neutralen Belegstellen nicht nur aus *Hiph'il*-Flexionen.

<sup>56</sup> Die רַפְּיָה werden hierbei ausgeblendet, da die Frage ihrer Herleitung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde. Vgl. dazu nur Liwak, רַפְּיָה, 628–629.

<sup>57</sup> Ex 4,25; 2 Sam 24,16 (parr. 1 Chr 21,15); Ps 37,8 (vgl. aber Anm. 61); Ps 46,11; Prov 4,13; Hi 7,19; Hld 3,4, ferner Ri 8,3 (falls nicht neutrale Verwendung); vermutlich begründet der Eigenname Ephraim in V. 1–2 die assonante Verwendung von רַפָּא in V. 3.

<sup>58</sup> Ri 11,37; 19,9; 1 Sam 15,16; 2 Kön 4,27; Ez 1,24–25. Für 1 Sam 11,3 könnte man auch eine positive Einordnung erwägen, für Dtn 9,14 angesichts der erschreckenden Folgen sogar eine negative.



anderen kann dies Vorstellungen von Faulheit vermitteln (z. B. Ex 5,8.17; Neh 6,3.9; Prov 18,9). Besonders interessant ist Jer 38,4, wo mit רפה *Pi* der Vorwurf der Wehrkraftzeretzung in Jeremia ausgedrückt wird. In jedem Fall zeigt die Pragmatik der Stellen sehr deutlich, dass das Gegenteil des רפה-Zustands das Erstrebenswerte ist.<sup>59</sup>

- *Ausdruck der Mutlosigkeit*: Nahe verwandt mit der ersten Gruppe<sup>60</sup> kann רפה auch eine allgemeine Mutlosigkeit beschreiben, sei es das Zögern bei der Landnahme (Jos 18,3), Schwäche an Tagen der Not (Prov 24,10), oder die Verzagtheit von Damaskus bei seinem Niedergang (Jer 49,24).
- *Negierte Verwendung als Beistandszusage*: Im Kontext der Gnadenformel in Dtn 4,31 und in ähnlich gearteten Wendungen (z. B. Dtn 31,6.8; Jos 1,5) wird versichert, dass JHWH Israel nicht verlassen (עזב) und nicht von ihm ablassen (רפה) werde.<sup>61</sup> Natürlich ist dies erfreulich für Israel. Gleichwohl entsteht diese positive Wertung alleine dadurch, dass die Verben verneint sind. Insofern sind die Handlungen des Ver- und Ablassens selbst negativ konnotiert.<sup>62</sup>

Alle drei Gruppen legen klar eine negativ konnotierte Verwendung der Wurzel רפה an den Tag. Zwei letzte Einzelwendungen bestätigen dies zusätzlich: das Zusammensinken des Grases in der Flamme (Jes 5,24) sowie das demütigende Niederlassen des Gürtels eines Starken durch Gott (Hi 12,21). Eine solche negative Konnotation trifft im Übrigen für Belege in allen alttestamentlichen Textbereichen und höchstwahrscheinlich auch ungeachtet des Alters der jeweiligen Stellen zu.

Vor diesem Hintergrund wäre es zumindest überraschend, dass einzig die eventuelle Ableitung מרפא II nahezu durchgängig positiv konnotiert wäre. Zwar ist es angesichts der wenigen positiven Belege nicht völlig ausgeschlossen, aber die Wahrscheinlichkeit spricht eher dagegen.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Dies gilt bspw. auch in Jos 10,6, wo Josua explizit darum gebeten wird, *nicht* die Hände zugunsten der Gibeoniter sinken zu lassen. Weitere Stellen dieser Gruppe: Jes 35,3; Jer 6,24; 50,43; Ez 21,12; 2 Chr 15,7; Sir<sup>c</sup> 25,23 und Sir<sup>b</sup> 42,6.

<sup>60</sup> Es ist nicht unwahrscheinlich, dass bei diesen רפה-Verwendungen die Hände elliptisch ausgelassen wurden. Träfe dies zu, wäre dies nur eine Untergruppe der ersten.

<sup>61</sup> Eine ähnliche Stoßrichtung (allerdings ohne עזב) zeigt Ps 138,8. Womöglich ist auch die positive Belegstelle in Ps 37,8 – dort werden עזב und רפה ebenfalls zusammen bemüht – als bewusste Kontrastformulierung zur sonst negativen Verwendung gestaltet.

<sup>62</sup> Dies gilt analog für Hi 27,6. Vgl. zudem zur Wurzel insgesamt Beyse, רפה, 636–639.

<sup>63</sup> Interessanterweise geht Beyse, רפה, 636–639, in keiner Weise auf die mögliche Nominalbildung מרפא II ein.



### 3.2. Außerbiblische Belege

Weiterhin ist das Nomen מְרַפָּא II im außerbiblischen Hebräisch nach gegenwärtigem Stand nicht belegt. Dies gilt auf mehreren Ebenen:

- *Epigraphisch*: Sowohl gemäß der Morphologie-Listen bei Renz sowie ausweislich der im DCH aufgeführten Stellen sind keine epigraphischen Belege der Nomina מְרַפָּא I oder II bekannt.<sup>64</sup> Wohl aber liegt ein Nachweis des Verbs רפה in Lak(6):1.6,6 vor,<sup>65</sup> welcher klar in die erste der oben beschriebenen negativen Gruppen fällt.
- *Qumran etc.*: In den Qumranschriften sowie verwandten Mss ist von den Nomina nur מְרַפָּא I belegt.<sup>66</sup>
- *Rabbinisches Schrifttum*: Auch im rabbinischen Hebräisch finden sich keine deutlichen Hinweise auf ein Nomen מְרַפָּא II, wie eine Recherche via responsa.co.il für die חז"ל-Literatur zu Tage gefördert hat.<sup>67</sup> Dies spricht zusammen mit den erwähnten LXX-Übertragungen stark dafür, dass die Autoren um die Zeitenwende sowie in den ersten Jahrhunderten danach die heute als מְרַפָּא II geführten Belege sämtlich auf רפא zurückgeführt haben und hier keine semantische oder gar etymologische Trennung gezogen haben – und das trotz des großen philologischen Feingefühls in rabbinischer Zeit.
- *Modernes Hebräisch*: Auch wenn das nur als unterstützendes Argument zu verstehen ist, wird sogar im modernen Wörterbuch המלון החדש von Even-Shoshan, welches in den Lemmata immer die frühesten Belege sowie etymologische Verbindungen benennt, kein Nomen מְרַפָּא II ausgewiesen, sondern nur das von רפא abstammende.<sup>68</sup> Tatsächlich gibt es modernhebräisch keinen eigenen Einzelbegriff für „Gelassenheit“.<sup>69</sup> Auch dieser Umstand spricht nicht für die Identifikation eines eigenen, von רפה abgeleiteten Nomens.

Insgesamt besehen sind also die außerbiblischen Belege relativ eindeutig als Indizien gegen die Ausweisung eines Nomens מְרַפָּא II zu werten.

<sup>64</sup> Vgl. Renz, *Materialien*, 15–63; sowie DCH.

<sup>65</sup> Vgl. Renz, *Materialien*, 59.

<sup>66</sup> Vgl. DCH sowie Anm. 49–51.

<sup>67</sup> Selbst an einigen Stellen, an denen explizit Prov 14,30 und 15,4 diskutiert werden, dürfte die Bedeutung „Heilung“ vorherrschen, so z. B. bAr 15b (analog yTaan I,1 1a); BerR 57,1; 70,8; DevR 1,1; Tan Metzora 2,1; TanB Wayishlach 9,1; MTeh 52,2. Vgl. zudem Jastrow, *Dictionary*, 846. In pAZ 5,10(7) 45a findet sich zwar eine sicher auf רפה zurückgehende Form מרפא, diese ist allerdings als *Part. Pi.* mit abweichender Orthographie zu verstehen und definitiv nicht als מְרַפָּא II.

<sup>68</sup> Vgl. Even-Shoshan, *Millôn*, III,1064.

<sup>69</sup> Vielmehr wird diese Geisteshaltung mit יישוב דעת oder שלוות נפש umschrieben, wie man der hebräischen Wikipedia-Seite entnehmen kann, online verfügbar unter <https://he.wikipedia.org/wiki/הדעת/יישוב>. „Geduld“ hingegen hat eine eigene Bezeichnung: סבלנות.

## 4. SPRACHWISSENSCHAFTLICHE WIE HERMENEUTISCHE KONSEQUENZEN

Nimmt man alle Beobachtungen zusammen, wird deutlich, dass die Identifizierung eines Nomens מְרַפֵּא II eher auf tönernen Füßen steht. Keine der üblicherweise genannten Belegstellen (Prov 14,30; 15,4; Sir 36,28; Qoh 10,4) machen eine Ableitung von רפה zwingend. Tatsächlich ist eine Rückführung auf רפא für die Proverbienstellen m. E. wesentlich plausibler, aber auch für Qoh und noch mehr für Sir liegt sie sehr nahe. Dies gilt selbst dann, wenn man die poetischen Sprachformen in diesen Texten in Rechnung stellt, die des Öfteren mit Assonanzen etc. arbeiten (eben z. B. zwischen רפא und רפה).<sup>70</sup> Wenn aber tatsächlich alle vier Belegstellen mehr oder weniger genauso gut (wenn nicht besser) von רפא her erklärbar sind, stellt sich schon die Frage, ob eine Ableitung von רפה überhaupt sinnvoll ist.

Die Beobachtungen zur überwiegend negativen Konnotation der Wurzel רפה sowie das Fehlen klarer außerbiblischer Belege für מְרַפֵּא II sprechen zusätzlich gegen die Existenz dieses Nomens. Vor diesem Hintergrund wäre es vielleicht ratsam, auf die Ausweisung eines Homonyms מְרַפֵּא II zu verzichten und besser unterschiedliche Bedeutungsvarianten von מְרַפֵּא „Heilung“ zu führen – wie es im Übrigen auch Delitzsch vertreten hat.<sup>71</sup>

Das soll freilich nicht bedeuten, dass es nach alttestamentlichem Verständnis überhaupt keine „Gelassenheit“ gibt. Tatsächlich zeigen ja die vielen Belege für „Langmut“ (z. B. אָרֶךְ אַפַּיִם Prov 16,32 u. ö.), dass ein ausgeglichenes Gemüt, das seinen Zorn lange unter Kontrolle hält, sehr hoch geschätzt wurde (nicht nur in der Weisheit).<sup>72</sup> Sofern die hier angestellten Überlegungen zutreffen, findet sich aber eine Vorstellung, wie sie ganz ursprünglich in der deutschen „Gelassenheit“ zum Ausdruck kommt, im Hebräischen nicht: Der Gedanke eines von רפה abgeleiteten „Ablassens“ von der Welt oder gar eines mystischen „sich Überlassens“ an Gott dürfte in מְרַפֵּא nicht enthalten sein. Das Hebräische ergänzt die „Langmut“ in seiner sprachlichen Konzeptionierung vielmehr durch die von רפא abgeleitete Vorstellung von „Wiederherstellung“, „Heilung“ oder „Ganz-Machung“.<sup>73</sup> Dass in dieser metaphorisch-übertragenen Verwendung – in den behandelten Belegstellen wie evtl. auch anderswo – dennoch Aspekte ei-

<sup>70</sup> Vgl. dazu bspw. Fox, Proverbs 10–31, 584.

<sup>71</sup> Vgl. Delitzsch, Spruchbuch, 202.

<sup>72</sup> Vgl. bspw. knapp Murphy, Proverbs, 107; Krüger, Kohelet, 323, Anm. 23, oder ausführlicher Waltke, Proverbs 1–15, 605–606 sowie andere Belegstellen, in denen Gott in positiver Weise so beschrieben wird, z. B. in der Gnadenformel (Ex 34,6 u. ö.).

<sup>73</sup> Vgl. dazu die von Brown, מְרַפֵּא, 619, ausgemachte Grundbedeutung von רפא. Dies gilt umso mehr, wenn die Überlegungen zu einer übertragenen Bedeutung von רפא als „forgiveness“ von O’Kennedy, Healing, 458–474, zutreffen.

nes Gelassen-Seins im modernen Sinn mitschwingen (also im Sinne einer Beherrschtheit und Ruhe), ist natürlich nicht abzustreiten. Aber die Verwendung von מְרַפֵּא trägt demgegenüber eben noch zusätzliche Aspekte ein, die in der Langmut alleine so nicht enthalten sind – und ohne die im Zorn bei aller „Länge der Nasenflügel“ (אָרְךָ אֶפְיִם) vielleicht doch irgendwann das Ende der Nasenspitze erreicht ist: die „heilenden“, besänftigenden Aspekte in Denken (לֵב מְרַפֵּא Prov 14,30; Sir 36,28), Reden (לְשׁוֹן Prov 15,4) und Handeln (Qoh 10,4).

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Beentjes, Pancratius Cornelis, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden / New York 1997.
- Beyse, Karl-Martin, רַפָּה *rāpāh*. רַפְּהָה *rāpāh*. רִפְּיּוֹן *rippājôn*, ThWAT 7 (1993), 636–639.
- Birbaum, Elisabeth / Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Das Buch Kohelet* (NSK.AT 14/2), Stuttgart 2012.
- Brown, Michael L., מְרַפֵּא *rāpā*, ThWAT 7 (1993), 617–625.
- Calduch-Benages, Nuria / Ferrer, Joan / Liesen, Jan, *La sabiduría del escriba. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Codex Ambrosiano, con traducción española e inglesa*, Estella 2003.
- Clifford, Richard J., *Proverbs. A Commentary* (OTL), Louisville 1999.
- Clines, David J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 Bde., Sheffield 1993–2011.
- DCH siehe: Clines.
- Delitzsch, Franz, *Das Salomonische Spruchbuch* (BC 4/3), Leipzig 1873.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *gelassen / gelassen* Part. pass. / Gelassenheit, online-Digitalversion des Wörterbuchnetzes des Trier Center for Digital Humanities, [www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=G06299](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=G06299), (Zugriffsdatum: 05.08.2021).
- Dudenverlag, *gelassen*, [https://www.duden.de/rechtschreibung/gelassen\\_beherrscht\\_entspannt](https://www.duden.de/rechtschreibung/gelassen_beherrscht_entspannt) (Zugriffsdatum: 05.08.2021).
- Even-Shoshan, Avraham, *ham-Millôn he-ḥādāš. ham-Mah<sup>a</sup>dûrāh ham-m<sup>e</sup>sullævæt*, Jerusalem 2000.
- Fox, Michael V., *Proverbs 10–31. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 18B), New Haven / London 2009.
- Ges<sup>17</sup> siehe: Gesenius 1959.
- Ges<sup>18</sup> siehe: Gesenius 2013.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin <sup>17</sup>1959 (unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen siebzehnten Auflage).

- , Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner, Berlin / Heidelberg<sup>18</sup>2013.
- / Kautzsch, Emil / Bergsträsser, Gotthelf, Hebräische Grammatik, Darmstadt 1985.
- GKB siehe: Gesenius / Kautzsch / Bergsträsser.
- Gordis, Robert, *Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings*, JQR 27 (1936/37), 33–58.
- Grohmann, Marianne, Feuer, *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), letzte Aktualisierung März 2013 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18353/>, Zugriffsdatum: 05.08.2021).
- HALAT siehe: Koehler / Baumgartner.
- Hertzberg, Hans Wilhelm / Bardtke, Hans, *Der Prediger / Das Buch Esther* (KAT 17/4–5), Gütersloh 1963.
- Hopf, Matthias, Ein Gefühl der Heiligkeit? Einige Beobachtungen zu „religiösen Gefühlen“ im Heiligkeitsgesetz, in: Annette Haußmann / Niklas Schleicher / Peter Schüz (Hg.), *Die Entdeckung der Inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive* (PThGG), Tübingen 2021, 97–121.
- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1982 (einbändiger Reprint).
- Koehler, Ludwig / Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden<sup>3</sup>2004 (unveränderter zweibändiger Nachdruck der dritten Auflage 1967–1995).
- Krüger, Thomas, Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, 103–118.
- , *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (AThANT 2009), Zürich 2009.
- , *Kohelet (Prediger)* (BKAT 19 Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Lauha, Aarre, *Kohelet* (BKAT 19), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Liwak, Rüdiger, רפאים *ṛpā'im*, ThWAT 7 (1993), 625–636.
- Longman, Tremper, III., *The Book of Ecclesiastes* (NICOT), Grand Rapids / Cambridge 1998.
- McKane, William, *Proverbs. A New Approach* (OTL), London<sup>4</sup>1985.
- Meinhold, Arndt, *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15* (ZBK.AT 16,1), Zürich 1991.
- , *Maleachi* (BKAT 14/8), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Murphy, Roland E., *Ecclesiastes* (WBC 23A), Dallas 1992.
- , *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998.
- o. N., *יישוב הדעת*, Wikipedia (Hebräisch), [https://he.wikipedia.org/wiki/יישוב\\_הדעת](https://he.wikipedia.org/wiki/יישוב_הדעת), (Zugriffsdatum: 05.08.2021).
- O’Kennedy, Daniel F., Healing as / or Forgiveness? The Use of the Term רפא in the Book of Hosea, OTE 14 (2001), 458–474.
- Plöger, Otto, *Sprüche Salomos* (Proverbia) (BKAT 17), Neukirchen 1984.
- Quack, Joachim Friedrich, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (OBO 141), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994.

- Renz, Johannes, Materialien zur hebräischen Morphologie, in: Johannes Renz / Wolfgang Röllig, Materialien zur althebräischen Morphologie. Siegel und Gewichte (HAE 2/2), Darmstadt 2003, 1–78.
- Sæbø, Magne, Sprüche (ATD 16/1), Göttingen 2012.
- Sauer, Georg, Jesus Sirach / Ben Sira (ATD.A 1), Göttingen 2000.
- Schellenberg, Annette, Kohelet (ZBK.AT 17), Zürich 2013.
- / Krüger, Thomas (Hg.), Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East (Ancient Near East Monographs 25), Atlanta 2019.
- Schipper, Bernd U., Sprüche (Proverbia). Teilband 1: Proverbien 1,1–15,33 (BKAT 17/1 Neubearbeitung), Göttingen 2018.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Kohelet (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004.
- Seow, Choon-Leong, Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 18C), New York 1997.
- Shirun-Grumach, Irene, Die Lehre des Amenemope, in: Günter Burkard et al. Weisheitstexte, Mythen und Epen. Weisheitstexte 2 (TUAT 3/2), Gütersloh 1991, 222–250.
- Skehan, Patrick W. / Di Lella, Alexander A., The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes (AB 39), New York 1987.
- Stoebe, Hans Joachim, אפּר׳ heilen, THAT 2 (1995), 803–809.
- Wagner, Andreas, Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: idem (Hg.), Parallelismus membrorum (OBO 224), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2007, 1–26.
- Waltke, Bruce K., The Book of Proverbs. Chapters 1–15 (NICOT), Grand Rapids / Cambridge 2004.
- Weismayer, Josef, Gelassenheit in der katholischen Mystik, RGG<sup>4</sup> 3 (2008), 596.
- Zapff, Burkard M., Jesus Sirach 25–51 (NEB.AT 39), Würzburg 2010.

# QAL-PASSIV, NIF'AL UND PASSIVPARTIZIP

Ernst JENNI

## 1. EINLEITUNG

### 1.1. Fragestellung und Inhalt

Die beiden hebräischen Stammformen, das wenig bekannte Qal-Passiv (qp.) und das eigenartige Nif'al (ni.), kommen einmal beim Verbum *lqh* „wegnehmen (entrücken)“ im gleichen Textzusammenhang unmittelbar nebeneinander in gleicher passiver Bedeutung vor:

2 Kön 2,9–10: „Und als sie hindurchgegangen waren, sagte Elia zu Elisa: Erbiete, was ich für dich tun soll, bevor ich von dir *weggenommen* werde (*b<sup>o</sup>t̄eræm 'ællāqah mē'immāk*, Impf. ni.) [...] Wenn du siehst, dass ich von dir *weggenommen* werde (*'im tir 'æ 'ōtī luqqāh mē'ittāk*, Ptz. qp.) [...]“.

Warum geschieht die Entrückung einmal im Nif'al und einmal im Qal-Passiv? Wäre nicht vielleicht entweder *'uqqāh* (1.Sg. Impf. qp. statt *'ællāqah* ni.) oder *nilqāh* (Ptz. ni. statt *luqqāh* qp.) möglich gewesen? Handelt es sich nur um eine zufällige stilistische Variation? Oder ist gar im Lauf der Textüberlieferung eine ältere Form durch eine neuere verdrängt worden? – Damit ist vorläufig das allgemeine Thema dieser Untersuchung gestellt: Wie verhalten sich die beiden passiven Stammformen zueinander?

Zuerst sind die beiden Verbmodifikationen vorzustellen: das Nif'al in moderner Sicht (1.2.), dann das in der neueren Hebraistik von Böttcher 1866<sup>1</sup> nachgewiesene Qal-Passiv (1.3.) mit einem Seitenblick auf das damit masoretisch fusionierte Pu'al und Hof'al. Der Hauptteil behandelt die Differenzierung der beiden passiven Stammformen (2.1.): bei trivalenten (2.2.) und bivalenten Verben (2.3.) und solchen mit Qal-Passiv ohne Nif'al-Kontrast (2.4.), dazu einige unsichere Fälle (2.5.). Das Ergebnis wird in einer Übersicht über die Passivsätze zusammengefasst (2.6.). Anschliessend soll unabhängig vom verbalen Qal-Passiv *quttal/juqtal* das zum Grundstamm Qal (q.) gehörende adjektivische Passivpartizip *qātūl* besprochen (3.1.–3.2.) und im Schlussteil das Fazit gezogen werden (4.1.–4.2.).

<sup>1</sup> Böttcher, Ausführliches Lehrbuch, Bd. 2, 98–105, § 904–906.

## 1.2. *Nif'al*

Nif'al-Verben<sup>2</sup> (Perf. *nikbad*, Impf. *jikkābēd*, Ptz. *nikbād*) werden in der deutschen Übersetzung behelfsmässig und annähernd entweder reflexiv oder passiv wiedergegeben, gehören aber entgegen der traditionellen Lehre weder zur aktiven noch zur passiven Diathese. Sie beschreiben nicht Handlungen an Objekten, die zwei Partizipanten (Agens und Patiens) voraussetzen, sondern nur agenslose Vorgänge am allein mit sich selber beschäftigten Subjekt. In der neueren Linguistik wird das Nif'al zur medialen Diathese gerechnet (Mediopassiv), neben dem medialen (intransitiven) Hif'il und dem medioaktiven (reflexiven) Hitpa'el.

Wir veranschaulichen das Gesagte an den zwei Hauptmöglichkeiten des Nif'al-Gebrauchs:

### 1) Am häufigsten stehen *Handlungsverben* im Nif'al:

Jes 52,3: *ħinnām nimkartæm* „umsonst seid ihr verkauft worden“.

Das Verbum *mkr* q. „verkaufen“, hier in übertragenem Sinn „preisgeben“, ist ein aktives Handlungsverb mit Agens und Patiens; *mkr* ni. „verkauft werden“, besser „den Vorgang des Verkaufs erfahren“, beschreibt dagegen nur, wie alle Nif'al-Verben, einen Vorgang, der definitionsgemäss ohne Nennung eines Agens bleibt. Das Subjekt spielt die semantische Rolle eines „Experiens“, das an sich ein „Manifestans“ erfährt. Das Nif'al kann so auch als „agensloser Manifestativ“ bezeichnet werden.

### 2) Seltener begegnen *Zustandsverben* im Nif'al:

Lev 10,3: *biqrōbaj 'æqqādēš* „an denen, die mir nahe sind, erweise ich mich heilig“.

Der Zustand *qdš* q. „heilig sein“ manifestiert sich im Nif'al als Vorgang *qdš* ni. „sich als heilig erweisen“. Die semantische Rolle des Subjekts kann „Manifestand“ genannt werden.

Zwei über das Nif'al hinaus wichtige Regeln sind dabei stets zu beachten:

- a) Vorgangsverben, die wie z.B. *šmḥ* q. „sprossen“ bereits im Grundstamm einen Vorgang beschreiben, können nicht im Nif'al erscheinen, weil sie definitionsgemäss bereits agenslos sind. Dies gilt vor allem für

<sup>2</sup> Vgl. Jenni, Nif'al und Hitpa'el, 131–303; idem, Ortsveränderungsverben, 36–45; idem, Relationsverben, 1–45.

die vielen Ortsänderungsverben (*hlk* „gehen“, *jrd* „hinabgehen“, *js'* „hinausgehen“, *bō'* „kommen, hineingehen“, etc.), die, auch wenn sie durch ein Agens kausativiert zu Ortsveränderungsverben werden, nie ein Nif'al aufweisen. Die doppelte Modifikation durch Aktionsart und entsprechende Stammform wird nicht nur beim Nif'al (Vorgang eines Vorgangs) vermieden, sondern auch bei anderen Stammformen: semantisch kausative Verben (*accomplishments* wie *qbr* q. „begraben“) können nicht ins Hif'il gesetzt werden, semantisch faktitiv / resultative Verben (*achievements* wie *hrg* q. „erschlagen“) sind nicht zufällig ohne Pi'el.

b) Passivsätze, die valenzmässig Handlungen zu agenslosen Vorgängen herabstufen, können nicht wie in unseren Sprachen das fehlende Agens durch eine Präpositionalphrase (dt. *von*, *durch*, franz. *par*, engl. *by*, etc.) wieder einfügen. Das gilt für alle Stammformen. Scheinbare Ausnahmen entstehen dann, wenn das im Aktivsatz vom Agens gebrauchte Mittel (Gewaltanwendung „mit dem Schwert“, „mit Feuer“, Kommunikation „durch einen Propheten als Mittler“, etc.) im Passivsatz erhalten bleibt („er wird mit dem Schwert getötet“ ist instrumental zu verstehen, nicht agentiv „durch das Schwert getötet“).

### 1.3. *Qal-Passiv*

Wie die beiden anderen aktiven Stammformen Pi'el und Hif'il besitzt auch das Qal ein eigenes Passiv, das aber in den konjugierten Verbformen äusserlich nicht erkennbar ist, weil das Perfekt (*quttal*, < *qutal*) mit dem Perfekt Pu'al (*quttal*) und das Imperfekt (*juqtal*) mit dem Imperfekt Hof'al (*juqtal*, < *j<sup>o</sup>huqtal*) nach der masoretischen Punktation lautlich zusammenfällt. Nur wenige Partizipien Qal-Passiv zeigen die selbständige Form *quttāl* (Ex 3,2; Ri 13,8; 2 Kön 2,10). Die Anzahl der sicheren oder wahrscheinlichen Qal-Passiv-Verben und der Belegstellen muss durch eine Reihe von Ausschlussverfahren bestimmt werden, wie sie in den grösseren Grammatiken aufgeführt werden. Existiert bei einem Verb ein Pi'el, so ist die strittige Form wahrscheinlich das dazu passende passive Pu'al; ist eine Deutung als faktitiv-resultatives Pu'al inhaltlich unmöglich, darf wohl ein Qal-Passiv angenommen werden. Wegen der beschränkten Zahl der in Frage kommenden Stellen und wegen der ungleichen semantischen Voraussetzungen der Grammatiker und Lexikographen kann es in manchen Fällen zu divergenten Urteilen kommen.

Von über sechzig als Qal-Passiva in der früheren Fachliteratur in Anspruch genommenen Verben können nach Durchsicht der grösseren Grammatiken und Lexika vielleicht fünfundvierzig als einigermaßen gesichert gelten, aber nur



knapp dreissig davon bilden gleichzeitig auch Nif'al-Formen, die für den Vergleich notwendig sind. Häufigere Vorkommen, von denen die Untersuchung ausgehen kann, finden sich nur bei drei trivalenten Verben (Abschnitt 2.2.): *jld* „gebären“ (qp. 27x, ni. 38x), *lqh* „nehmen“ (qp. 15x, ni. 10x), *ntn* „geben“ (qp. 8x, ni. 83x). Weitere 24 seltenere bivalente Qal-Passiv-Verben werden in Abschnitt 2.3. mit dem jeweiligen Nif'al verglichen. Als mögliche Qal-Passiva ohne Nif'al-Kontrast gelten Vorkommen bei 18 Verben (Abschnitt 2.4.).

Nach vorsichtigen Schätzungen sind somit bei 45 Verben etwa 110 Qal-Passiv-Verbformen anzunehmen. Etwa 85 davon wären von den bisher gezählten 430 Pu'al-Vorkommen zu subtrahieren, 25 weitere von den bisher 400 Hof'al-Vorkommen.

## 2. NIF'AL UND QAL-PASSIV

### 2.1. Differenzierung der passiven Stammformen

Solange man hebräische Bedeutung mit deutscher Übersetzung verwechselt und keine genaueren satzsemantischen Kategorien in beiden Sprachen anwendet, werden Nif'al und Qal-Passiv als gleichbedeutend verstanden, auch wenn man in Einzelfällen gewisse Nuancen erahnen kann. Zur Erklärung des merkwürdigen Nebeneinanders der beiden Stammformen wurden schon früh unbewiesene sprachgeschichtliche Hypothesen aufgestellt, die bis heute nachwirken. So heisst es bei Bauer / Leander vor hundert Jahren, allerdings nur in einer Anmerkung: „Da im Hebr. das Nif'al passive Bedeutung angenommen hat, ist das Passiv Qal im Gebrauch stark beschränkt worden. Es liegen von diesem Stamm nur noch die folgenden Überreste vor: [...]“.<sup>3</sup> In der Hebräischen Studiengrammatik von Jutta Körner (1983), die laut Vorwort auf der Hebräischen Grammatik von Rudolf Meyer (<sup>3</sup>1969) beruht, liest man: „Die Funktionen des verlorenen Passivs innerhalb des Grundstammes hat das Nif'al übernommen, so daß es neben der primären reflexiven Bedeutung auch *passive* Bedeutung hat“.<sup>4</sup> Die Ansicht von Paul Joüon (1923, <sup>2</sup>1947) wird in der englischen Neubearbeitung von Muraoka (1991) weitergetragen: „The Qal passive, some vestiges of which still remain, as we have seen, disappeared little by little from the linguistic consciousness of Hebrew for the phonetic reasons indicated, and also because Nifal, having gradually assumed the passive meaning, had made it almost redundant“.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Bauer / Leander, *Historische Grammatik*, 285–286, § 38 l'.

<sup>4</sup> Körner, *Studiengrammatik*, 136, § 2.5.8.1 d.

<sup>5</sup> Joüon / Muraoka, *Grammar*, 2<sup>nd</sup> ed., 156, § 58 d, in der ersten Auflage von 1991, 168, § 58 d: „The passive Qal [...] well-nigh redundant“; Joüon, *Grammaire*, 127, § 58 d: „[...] à peu près inutile“.

Die Erklärungsversuche dieser Art sind wegen der unbestimmten Definitionen (Passiv, Reste) und der mangelnden Textbezogenheit unbrauchbar, wie auch ein Blick auf die Elia-Stellen in der Einleitung sofort zeigt.

Wenn das Nif'al, wie oben bemerkt, nicht als reines Passiv zu verstehen ist, muss nach dem Unterschied zwischen den beiden ähnlichen Stammformen gefragt werden und das Qal-Passiv als eigene Grösse rehabilitiert werden. Im Folgenden werden zuerst die produktiveren dreistelligen Verben untersucht (2.2.), dann die seltener belegten zweistelligen, als sicher geltende Fälle (2.3.); schliesslich sind auch die Qal-Passiva ohne Nif'al-Kontrast zu betrachten (2.4.), und im Anhang auch einige mit Schwierigkeiten behaftete Verben (2.5.).

## 2.2. Trivalente Verben

*lqh* „nehmen“ (qp. 15x, ni. 10x)

Eine direkte Konfrontation der beiden Stammformen ist nur bei *lqh* belegt, und zwar in der in der Einleitung zitierten Stelle 2 Kön 2,9–10. Das Nif'al '*ellāqah* in V. 9 „bevor ich von dir weggenommen werde“ meint ein bevorstehendes, sich an Elia ereignendes Geschehen, das Qal-Passiv-Partizip *luqqāh* (Futurum instans) in V. 10 „wenn du siehst, dass ich von dir weggenommen werde“ den definitiven Vollzug dieses Ereignisses. Der Gegensatz ist nicht nur einfach temporal; das Nif'al sieht den Vorgang der Entrückung verbal noch im Gang befindlich, das prädikative Qal-Passiv-Partizip meint nominal (adjektivisch) die endgültig abgeschlossene Entrückung.

Die weiteren Qal-Passiv-Belege entsprechen dieser Beobachtung:

Gen 2,23: „diese soll Frau (*'iššā*) heissen, denn vom Mann (*'iš*) ist sie genommen (*luq<sup>a</sup>hā*)“;

Gen 3,19: „bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn von ihm bist du genommen (*luqqāhtā*)“;

Gen 3,23: „dass er den Erdboden bebaue, von dem er genommen ist (*luqqah*)“;

Gen 12,15: „und die Frau [Sarai] wurde in den Palast des Pharao geholt (*wattuqqah*)“;

Gen 18,4: „es soll etwas Wasser geholt werden (*juqqah-nā*)“;

Ri 17,2: „die tausendeinhundert Schekel Silber, die dir weggenommen worden sind (*luqqah*)“;

Jes 49,24: „kann man auch einem Starken den Raub wegnehmen (*h<sup>a</sup>juqqah*)?“;

Jes 49,25: „auch einem Helden wird der Gefangene weggenommen (*juqqāh*)“;

Jes 52,5: „denn mein Volk ist umsonst fortgenommen worden (*luqqah*)“;

Jes 53,8: „aus Drangsal und Gericht ist er herausgenommen worden (*luqqāh*)“;

Jer 29,22: „ihretwegen wird das Fluchwort übernommen werden (*w<sup>e</sup>luqqah*): [...]“;  
 Jer 48,46: „denn weggeholt sind (*luqq<sup>e</sup>hū*) deine Söhne in die Gefangenschaft“;  
 Ez 15,3: „wird davon Holz genommen (*h<sup>a</sup>juqqah*), um es zu bearbeiten?“;  
 Hi 28,2: „aus der Erde wird Eisen gewonnen (*juqqāh*)“.

An allen 15 Qal-Passiv-Stellen wird ohne exklusive Bindung an eine bestimmte Zeitlage eine einmalige oder habituelle abgeschlossene Passivierung als Vorgang ausgedrückt (Perf. 7x, Impf. 4x, davon 2x rhetorische Frage, je 1x Waw-Perf., Waw-Impf., Jussiv und Ptz.).

Anders verhält es sich beim Nif'al (10x). Die Lade Gottes erfährt im Philistertkrieg nicht definitive Wegnahme, sondern nur temporäre Mitnahme (1 Sam 4,11.17.19.21.22), weil sie nicht endgültig verloren ist (Rückkehr in 1 Sam 6). Die Schaubrote in 1 Sam 21,7 werden nach periodischer Wegnahme regelmässig wieder ersetzt. Das Aufgebot der jungen Frauen und Esthers unter die Aufsicht Hegais (Est 2,8.16) ist Teil einer weiterlaufenden Erzählung, anders als die für dauernd gemeinte Aufnahme Sarais in den Harem des Pharao (s. oben Gen 12,15 qp.). In 2 Kön 2,9 ni. ist, wie schon erwähnt, die Entrückung erst bevorstehend und nicht wie in V. 10 qp. als definitiv vorgestellt. Dazu kommt Ez 33,6 mit übertragenem Sinn.

Das vorläufige Ergebnis der Untersuchung an den *lqh*-Stellen, dass es bei den hebräischen Stammformen zwei verschiedene Arten von Passivsätzen gibt, kann nun möglicherweise bei den weiteren Verben verifiziert und plausibilisiert werden.

*jld* „gebären“ (qp. 27x, ni. 38x)

Die Wurzel *jld* „ein *jālaed* (Kind / Nachkomme) hervorbringen“ hat in der Grundbedeutung naturgemäss die doppelte Bedeutung „gebären (Mutter)“ und „erzeugen (Vater)“. In beiden Fällen kann die Betonung auf dem physischen Hergang oder auf dem erhaltenen Produkt liegen, bei der Mutter eher auf dem ganzen Vorgang der Geburt eines Kindes, beim Vater eher auf dem Familienzuwachs durch einen Nachkommen.

Beim Qal-Passiv (27x) ist nach dem Kontext (oft mit Namen der Frau und des Geburtsortes) anzunehmen, dass mit dem Perfekt *jullad* die physische Geburt gemeint ist: Zwei Drittel der Vorkommen besetzen auch die dritte Stelle des trivalenten Verbs (Schema „Geber – Gabe – Empfänger“ im aktiven Satz) im passivierten Vorgang nach dem zweistelligen Schema „Gabe (Kind bzw. Summe der hervorgebrachten Kinder) – Empfänger (identisch mit dem Vater)“, wobei die Agens-Stelle leer bleibt.

Die Qal-Passiv-Stellen (nie in direktem Kontakt mit Nif'al-Stellen) sind:

Mit Perfekt 3.Sg. m. *jullad* (auch bei pluralischem Subjekt „Summe von [...]“) bzw. f. *jull<sup>e</sup>dā*:

- Gen 4,26: „und auch Seth wurde ein Sohn geboren“;
- Gen 10,21: „und auch Sem, [...], wurden Söhne geboren [...]“;
- Gen 10,25: „und Eber wurden zwei Söhne geboren“;
- Gen 24,15: „siehe, da kam Rebekka heraus, die Bethuel geboren worden war“;
- Gen 35,26: „dies sind die Söhne Jakobs, die ihm in Paddan-Aram geboren wurden“;
- Gen 41,50: „und Josef wurden zwei Söhne geboren“;
- Gen 46,22: „dies sind die Söhne Rahels, die Jakob geboren worden waren“;
- Gen 46,27: „und die Söhne Josefs, die ihm in Ägypten geboren wurden: zwei“;
- Ri 18,29: „und sie nannten die Stadt Dan, nach dem Namen Dans, ihres Vaters, der dem Israel geboren worden war“;
- 2 Sam 21,20: „und auch er war Rafa geboren worden“;
- Jes 9,5: „denn ein Kind ist uns geboren“;
- Jer 20,15: „ein Sohn ist dir geboren worden“;
- Ruth 4,17: „der Noomi ist ein Sohn geboren“;
- 1 Chr 1,19: „und Eber wurden zwei Söhne geboren“ (= Gen 10,25).

Mit Perfekt 3.Pl. *jull<sup>e</sup>dū*:

- Gen 6,1: „als sich die Menschen auf der Erde zu mehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden“;
- Gen 36,5: „dies sind die Söhne Esaus, die ihm im Land Kanaan geboren wurden“;
- 2 Sam 3,5: „diese wurden David in Hebron geboren“;
- 2 Sam 21,22: „diese vier waren Rafa in Gat geboren worden“.

Als Empfänger kann auch der Geburtsort (z.B. Zion) genannt werden (*jullad šām / bāh*):

- Ps 87,4: „diese sind dort geboren“;
- Ps 87,5: „ein jeder ist da geboren“;
- Ps 87,6: „diese sind dort geboren“.

Mit Geburt ist Adoption gleichgesetzt (*jull<sup>e</sup>dū*) in:

- Gen 50,23: „auch die Söhne des Mahir, des Sohns von Manasse, wurden auf den Knien Josefs geboren“.

In einem Relativsatz wird mit *julladtī* der Geburtstag genannt:

- Jer 20,14: „Verflucht der Tag, an dem ich geboren wurde“.

In die Zukunft verlegt ist die Geburt mit Partizip *jullād* in:

- Ri 13,8: „damit er uns lehre, was wir mit dem Knaben tun sollen, der geboren werden soll“.

Generell gültig ist das Perfekt *jullad* in:

- Hi 5,7: „Der Mensch ist zur Mühsal geboren“.

Nur einmal ist das Verb negiert:

Jer 22,26: „Und dich und deine Mutter, die dich geboren hat, werde ich in ein anderes Land schleudern, in dem ihr nicht geboren wurdet (*lō' julladtæm šām*)“.

Übertragen gebraucht ist *jld* für „erschaffen“ in:

Ps 90,2: „Noch ehe Berge geboren wurden (*jullādū*)“.

Bei den etwas zahlreicheren Nif'al-Formen (38x) wechselt nicht nur die Stammform, sondern auch die Diktion: An die Stelle des feststellenden Perfekts tritt 20x das erzählende und aufzählende Waw-Imperfekt *wajjiwwālēd* (in 1 Chr sprachgeschichtlich 9x durch das Perfekt *nōlad* abgelöst). Dadurch wird aber auch die Bedeutung nuanciert: Die Perspektive wandert von der gebärenden Mutter stärker zum erzeugenden Vater, der in eine neue familienrechtliche Vater-Kind-Relation eintritt.

Während so das Geboren-Werden durch die Mutter als abgeschlossener, bleibender Effekt im Qal-Passiv dargestellt wird, können der Zuwachs in der Familie des Vaters und ähnliche Situationen als temporäre weiterdauernde Vorgänge und sequentielle Ereignisse im Nif'al erzählt werden:

Waw-Imperfekt mit Lamed dativum:

Gen 4,18: „Und Henoah wurde Irad geboren“;

Gen 10,1: „Diesen (Sem, Ham und Jafet) wurden Söhne geboren nach der Sintflut“;

Gen 46,20: „Und Josef wurden im Land Ägypten Manasse und Efraim geboren“;

Num 26,60: „Und Aaron wurden geboren Nadab und Abihu und Eleasar und Itamar“;

2 Sam 3,2: „Und in Hebron wurden David Söhne geboren: [...]“;

2 Sam 5,13: „Und David wurden weitere Söhne und Töchter geboren“;

2 Sam 14,27: „Und Absalom wurden drei Söhne und eine Tochter geboren“;

Hi 1,2: „Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter geboren“; dafür in 1 Chr Perfekt *nōlad* / *null<sup>o</sup>dū* mit Lamed, teilweise parallel zu obigen Versen: 1 Chr 2,3.9; 3,1.4.5; 20,6.8; 26,6;

mit Ptz. *nōlād*: 1 Chr 22,9: „Siehe, ein Sohn wird dir geboren“.

Imperfekt, Infinitivus cs. und Partizip mit Lamed dativum:

Gen 17,17: „Können einem Hundertjährigen noch Kinder geboren werden?“;

Gen 21,3: „Und Abraham nannte seinen Sohn, den Sara ihm geboren hatte, Isaak“;

Gen 21,5: „Und Abraham war 100 Jahre alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde“;

Gen 48,5: „deine beiden Söhne, die dir im Land Ägypten geboren wurden“;

Dtn 23,9: „Kinder, die ihnen in dritter Generation geboren werden“;  
 1 Kön 13,2: „Siehe, dem Haus Davids wird ein Sohn geboren“;  
 1 Chr 7,21: „Und die Männer von Gat, die im Land geboren waren, erschlugen sie“.

Perfekt, Imperfekt und Partizip ohne Lamed dativum:

Lev 22,27: „Wenn ein Rind oder ein Schaf oder eine Ziege geboren wird“;  
 Dtn 15,19: „Jede Erstgeburt, die bei deinen Rindern und Schafen geboren wird“;  
 Jes 66,8: „oder wird eine Nation auf einmal geboren?“;  
 Ps 22,32: „und verkünden seine Gerechtigkeit dem Volk, das noch geboren wird“;  
 Ps 78,6: „damit es die Nachkommen lernten, die Kinder, die noch geboren würden“;  
 Hi 3,3a: „ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin“;  
 Hi 11,12 (Text?): „und ein Wildesel kann noch zum Menschen werden“;  
 Hi 15,7: „Bist du als Erster der Menschen geboren?“;  
 Hi 38,21: „du weisst es, du wurdest ja damals geboren“;  
 Prov 17,17: „und für die Bedrängnis wird ein Bruder geboren“;  
 Qoh 4,14: „wurden doch auch unter seiner Herrschaft Arme geboren“;  
 Esr 10,3: „all die Frauen und die von ihnen Geborenen fortzuschicken“.

Infinitiv für Geburtstag:

Hos 2,5: „wie am Tag, als sie geboren wurde“;  
 Qoh 7,1: „und der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt“.

Als Anhang seien noch einige Nominalbildungen der Wurzel *jld* besprochen, die nicht wie das Partizip *jullād* (s. oben Ri 13,8) zum Qal-Passiv gehören:

a) Das Passivpartizip Qal *jālūd* (s. unten 3.1.) lässt sich in 1 Kön 3,26.27 *hajjālūd haḥaj* „das lebende Kind“ und in der poetischen Wendung (*'ādām*) *j'ūd 'iššā* „(der Mensch) geboren von der Frau“ (Hi 14,1; 15,14; 25,4) gut als „Produkt“ verstehen. In 1 Chr 14,4 ist *j'ūdīm* später Ersatz für das Adjektiv (s. unten c) *hajjillōdīm* in der Parallele 2 Sam 5,14.

b) Die Cs.-Verbindungen *j'ūd bajit* „Haussklave“ (Gen 14,14; 17,12.13.23.27; Lev 22,11; Jer 2,14) und *j'ūdē hā<sup>a</sup>nāq* (Num 13,22.28; Jos 15,14), *j'ūdē hārāfā* (2 Sam 21,16.18; Pl. *hār<sup>e</sup>fā'im* 1 Chr 20,4) erklären sich aus dem jeweiligen Zusammenhang als Nominalform *j'ūd* mit erweiterter zweistelliger Bedeutung „Söhne von“ → „Mitglieder einer

Gemeinschaft“, wie ja auch *'āb* „Vater“ die erweiterte Bedeutung „Vorsteher einer Gilde“ annehmen kann. Was *hā<sup>a</sup>nāq* und *hārāfā* bedeuten, ist nicht ganz klar.

c) Genaueres lässt sich dagegen sagen zu *jillōd* (5x): attributives Adjektiv (*kāl-*)*habbēn hajjillōd* (Ex 1,22; 2 Sam 12,14), im Plural *kāl-hā'ām hajjillōdīm* (Jos 5,5) und substantiviert *hajjillōdīm* (2 Sam 5,14; Jer 16,3). *jillōd* ist nicht, wie gewöhnlich angegeben, ein zweites Partizip Qal-Passiv „geboren“ neben *jullād*, sondern ein selbständiges Adjektiv mit Spezialbedeutung. Es fällt auf, dass jeweils die örtlichen und zeitlichen Umstände einer (neuen) Geburt angegeben werden: 2 Sam 5,14: „Dies sind die Namen der Söhne, die ihm zu Jerusalem geboren sind: [...]“; Jos 5,5: „Das ganze Volk, das während ihres Auszugs aus Ägypten unterwegs in der Wüste geboren wurde, hatte man nicht beschnitten“; Jer 16,3: „Denn so spricht der Herr über die Söhne und über die Töchter, die geboren werden an diesem Ort“; Ex 1,22: „Da gebot der Pharao seinem ganzen Volk: Alle Söhne, die geboren werden, sollt ihr in den Nil werfen“; 2 Sam 12,14: „Und Nathan sprach zu David: [...] der Sohn, der dir geboren worden ist, muss sterben!“. Das örtlich und zeitlich spezifizierte Adjektiv *jillōd* ist somit zweistellig und am besten mit unserem „gebürtig in ...“ zu vergleichen.

*ntn* „geben“ (qp. 7x, ni. 82x)

An sieben Stellen ist *ntn* „geben“ im Qal-Passiv gebraucht, wenn man in 2 Sam 18,9 der Konjektur *wajjittal* (*tlh* ni.) „und so hing er (Absalom) zwischen Himmel und Erde“ folgt, und wenn man in 2 Sam 21,6 das Qere *juttan* (qp.) dem Ketib *jinnātēn* (ni.) vorzieht. Das Qal-Passiv *juttan* („gegeben werden“) verhält sich erwartungsgemäss wie das Antonym *juqqah* („genommen werden“), indem es den definitiven Abschluss des Vorgangs betont:

Lev 11,38: „Wenn aber Wasser auf den Samen gegeben worden ist, und es fällt etwas von dem Aas darauf, so ist er für euch unrein“;

Num 26,54: „Jedem (Stamm) soll sein Erbesitz nach der Zahl seiner Gemusterten gegeben werden“;

Num 32,5: „Wenn wir Gnade gefunden haben in deinen Augen, so möge dieses Land deinen Dienern zum Besitz gegeben werden“;

2 Sam 21,6 Q: „von seinen Söhnen sollen uns sieben Männer herausgegeben werden“;

1 Kön 2,21: „Abischag, die Schunammitin, soll Adonijahu, deinem Bruder, zur Frau gegeben werden“;

2 Kön 5,17: „Wenn nicht, so möge deinem Diener so viel Erde mitgegeben

werden, wie ein Gespann Maultiere tragen kann“;  
Hi 28,15: „Es kann nicht Feingold für sie (als Kaufpreis) gegeben werden“.

Die zahlreichen verschiedenartigen Verwendungen von *ntn* ni. „gegeben werden“ (auch „gesetzt, erlaubt, gemacht werden“ etc.) sind hier nicht einzeln aufzuführen (82x, davon negiert 12x, ferner Perf. 40x, Impf. 19x [davon 2x mit Inf. abs.], Waw-Perf. 5x, Waw-Impf. 2x, Ptz. 3x [davon 1x negiert], Inf. cs. 2x). Allen Belegstellen ist gemeinsam, dass sie keinen definitiven Abschluss des Vorgangs bezeichnen (können), auch nicht die häufige Wendung „in die Hand (= Gewalt) gegeben werden“ (24x), die eine programmierte Katastrophe ansagt. An einem Beispiel aus der Stellengruppe mit Lamed dativum (25x) kann der Gegensatz zwischen *ntn* ni. und *ntn* qp. gut veranschaulicht werden:

Ez 11,15: Die nach dem Fall Jerusalems Überlebenden sagen von den Exilierten: „sie sind fern von Jahwe! *Uns* ist das Land zum Besitz gegeben worden (*nitt<sup>e</sup>nā* ni.)“;

Num 32,5: Die Rubeniten und Gaditen bitten Mose um definitive Landgabe: „so möge dieses Land deinen Dienern zum Besitz gegeben werden (*juttan* qp.)“.

Wie bei *lqh* und *jld* kann auch bei *ntn* die Differenz zwischen den beiden Stammformen in der Übersetzung oft mit verschiedenen Verbvarianten präzisiert werden, etwa bei

- *lqh* ni. „mitnehmen“ gegenüber qp. „wegnehmen“,
- *jld* ni. „Kind bekommen (Vater)“ gegenüber qp. „Kind hervorbringen (Mutter)“,
- *ntn* ni. „hergeben“ gegenüber qp. „übergewen“.

### 2.3. Bivalente Verben

*'kl* „fressen“ (qp. 5x, ni. 45x)

Von *'kl* sind nur fünf Qal-Passiva in der übertragenen Bedeutung „verzehrt werden“ (durch Feuer oder Schwert) belegt:

Ex 3,2: „und siehe, der Dornbusch stand in Flammen, aber der Dornbusch war nicht verzehrt“ (Ptz. negiert *'ēnænnū 'ukkāl*);

Jes 1,20: „Wenn ihr euch aber weigert und widerspenstig seid, werdet ihr vom Schwert gefressen (*t<sup>e</sup>'ukk<sup>e</sup>lū*)“;

Nah 1,10: „wie das trockene Stoppelfeld werden sie gefressen (*'ukk<sup>e</sup>lū*)“;

Neh 2,3: „da die Stadt [...] und ihre Tore vom Feuer verzehrt sind (*'ukk<sup>e</sup>lū*)“;

Neh 2,13: „und seine Tore, die vom Feuer verzehrt waren (*'ukk<sup>e</sup>lū*)“.



Die Vernichtung ist jeweils total und abgeschlossen gedacht. Anders beim Nif'al, wo von 45 Belegen deren sieben ebenfalls übertragene Bedeutung „verzehren, verwesen“ aufweisen, aber nur konditional-futurisch oder als Strafe bevorstehend:

Ex 22,5: „Wenn Feuer ausbricht [...] und dabei ein Garbenhaufen [...] verzehrt wird“;

Num 12,12: „Möge sie doch nicht sein wie die Totgeburt, deren Fleisch schon *halb* verwest ist, wenn sie aus dem Schoss ihrer Mutter kommt“;

Jer 30,16: „Darum werden alle gefressen, die dich fressen“;

Ez 23,25: „Und was du zurücklässt, wird vom Feuer gefressen werden“;

Zeph 1,18; 3,8: „Und im Feuer seiner/meiner Eifersucht wird die ganze Erde gefressen“;

Sach 9,4: „Und es selbst (Tyros) wird vom Feuer gefressen“.

'sr „binden“ (qp. 2x, ni. 5x)

ni. Gen 42,16.19 (Brüder Josefs); Ri 16,6.10.13 (Simson): „(temporär) gefesselt werden“;

qp. Jes 22,3ab (Anführer): „(definitiv) gefangengenommen werden“.

'rr „verfluchen“ (qp. 1x, ni. 1x)

ni. Mal 3,9: „vom Fluch betroffen“ (*nē'ārīm* Ptz. ni.);

qp. Num 22,6: „wen du verfluchst, der ist verflucht“ (*jū'ār*).

bzz „plündern“ (qp. 1x, ni. 3x)

ni. Jes 24,3 + Inf.abs.; Am 3,11: Unheilsdrohungen;

qp. Jer 50,37: „Schwert über seine Schätze, dass sie geraubt werden (*ūbuzzāzū*)“.

dūš „zertreten“ (qp. 1x, ni. 2x)

ni. Jes 25,10ab: „Moab wird zertreten [...] wie Stroh zertreten wird“, futurisch;

qp. Jes 28,27: „nicht mit dem Dreschwagen wird Kümmel gedroschen (*jūdaš*)“: negiert.

dhh „umstossen“ (qp. 1x, ni. 1x)

ni. Prov 14,32: „Durch seine Bosheit wird ein Frevler gestürzt“, regelhaft;

qp. Ps 36,13: „sie werden umgestossen (*dōhū*) und stehen nicht wieder auf“, endgültig.

hrg „töten“ (qp. 2x, ni. 3x)

ni. Ez 26,6.15; Klag 2,20: zukünftiges Unheil;

qp. Ps 44,23: „Um deinetwillen werden wir getötet (*hōragnū*) Tag für Tag“ (Hyperbel);

qp. Jes 27,7: „oder wurde es getötet, wie die getötet wurden, die es getötet haben?“ (*'im-k<sup>e</sup>h<sup>e</sup>rææg h<sup>a</sup>rugāw hōrāg*), rhetorische Frage, Wortspiel.

*zr'* „säen“ (qp. 1x, ni. 6x)

ni. Lev 11,37; Num 5,28; Ez 36,9: futurisch; Dtn 21,4; 29,22; Nah 1,14: negiert;

qp. Jes 40,24: „kaum sind sie gesät (*zōrā'ū*), [...] sind sie verdorrt“, nach Abschluss.

*ḥšb* „aushauen“ (qp. 1x, ni. 1x)

ni. Hi 19,24: „würden meine Worte für immer in den Fels gemeisselt“, irreal;

qp. Jes 51,1: „schaut auf den Felsen, aus dem ihr gehauen (*ḥuṣṣabtæm*)“, faktisch.

*trp* „zerreißen“ (qp. 2x, ni. 2x)

ni. Ex 22,12 (+ Inf. abs.): „wird es von einem Raubtier zerrissen“, konditional;

ni. Jer 5,6: „wer immer sie verlässt, wird zerrissen“, konditional;

qp. Gen 37,33; 44;28 (*tārōf tōraf*): „gewiss ist er zerfleischt worden“.

*jšr* „bilden“ (qp. 2x, ni. 1x)

ni. Jes 43,10: „Vor mir ist kein Gott gebildet“, negiert;

qp. Jes 54,17: „keine Waffe, die gegen dich geschmiedet wird (*jūšar*)“, absolut;

qp. Ps 139,16: „die Tage waren *schon* geformt (*juṣšārū*), als noch keiner da war“.

*krt* „abschneiden“ (qp. 2x, ni. 73x)

ni. Jos 3,13: „wenn [...], wird sich das Wasser des Jordan stauen“, futurisch, temporär;

fast alle übrigen Belege sind futurisch oder negiert;

qp. Ri 6,28: „und siehe, [...] da war die Aschera daneben *umgehauen* (*kōrātā*)“;

qp. Ez 16,4: „am Tag deiner Geburt wurde deine Nabelschnur nicht *durchgeschnitten* (*kārrat*)“.

*nqm* „rächen“ (qp. 3x, ni. 12x)

ni. 10x bevorstehende Rache; Ez 25,12.15, wiederholte Rache;

qp. Gen 4,15.24: siebenfache = totale Rache angedroht; Ex 21,21, negiert (*lō' juqqam*).

*ntš* „niederreißen“ (qp. 2x, ni. 2x)

ni. Jer 4,26: „und all seine Städte waren niedergerissen (*nitt<sup>e</sup>šū*)“, Gerichtsvision;

ni. Nah 1,6: „sein Zorn brennt wie Feuer, und vor ihm stürzen die Felsen ein (*nitt<sup>e</sup>šū*)“;  
 qp. Lev 11,35: „Ein Backofen und ein Herd muss eingerissen werden (*juttāš*)“;  
 qp. Ri 6,28: „und siehe, der Altar war niedegerissen (*nuttas*)“.

*ntš* „ausreißen“ (qp. 1x, ni. 4x)

ni. Dan 11,4 Königtum: futurisch; Jer 18,14; 31,49; Am 9,15: negiert;  
 qp. Ez 19,12: „dann aber wurde er (der Weinstock) ausgerissen im Zorn“, total.

*‘bd* „arbeiten“ (qp. 2x, ni. 4x)

ni. Dtn 21,4 (negiert); Ez 36,9.34 (futurisch); Qoh 5,8 (Ptz.): „bebaut werden“;  
 qp. Dtn 21,3: „mit der noch nicht gearbeitet worden ist (*‘ubbad*)“;  
 qp. Jes 14,3: „von dem harten Dienst, mit dem du geknechtet worden bist (*‘ubbad*)“.

*‘zb* „verlassen“ (qp. 2x, ni. 9x)

*‘zb* ist nicht ein Ortsveränderungsverb („weggehen“), sondern ein semantisch kausatives Transitivum „(eine Person) allein lassen, (einen Ort) leer hinterlassen“ und kann deshalb passiviert werden: Lev 26,43: „das Land muss leer von ihnen werden (*tē‘āzēb mēhæm*) und seine Sabbate nachholen, wenn es öde liegt ohne sie“; *mēhæm* ist dabei nicht Umschreibung des Agens („durch sie“), sondern Umstandsbeschreibung („ohne sie“).

Die Nif<sup>al</sup>-Stellen sind entweder zukünftig (Impf.: Lev 26,43; Jes 7,16; 18,6 [„überlassen“]; Hi 18,4) oder gegenwärtig (Ptz.: Jes 27,10; Ez 36,4; Perf.: Neh 13,11) oder negiert (Perf.: Jes 62,12, Ptz.: Ps 37,25).

Jes 32,14 qp.: „die lärmige Stadt ist verlassen (*‘uzzāb*)“, und Jer 49,25 qp.: „Wieso ist die ruhmreiche Stadt nicht verlassen (*lō‘ ‘uzz<sup>e</sup>bā*)?“, sind abschliessend gemeint.

*‘šh* „machen“ (qp. 1x, ni. 99x)

Beim Nif<sup>al</sup> sind 20 Stellen mit der Bedeutung „hergestellt werden“ dem einen Qal-Passiv-Beleg gegenüberzustellen: positiv sind Ex 12,16; 25,31; Lev 2,7.8; 6,14; 7,9.24; 13,51; Num 6,4; Ez 15,5b; 43,18; Ps 33,6; Neh 5,18ab; negiert sind Lev 2,11; 1 Kön 10,20; 2 Kön 12,14; Jer 3,16; Ez 15,5a; 2 Chr 9,19. Es werden allerlei Umstände der Herstellung beschrieben, aber nie wird der positive Erfolg beim Abschluss der Produktion besonders betont wie bei Ps 139,15 qp.: „Mein Gebein war dir nicht verborgen, als ich im Dunkeln gemacht wurde (*‘uššētī*), kunstvoll gewirkt (*rqm* qp. „bilden“) in den Tiefen der Erde“.

*šrp* „verbrennen“ (qp. 1x, ni. 14x)

ni. der Vorgang des Verbrennens *in actu* wird geschildert oder verlangt;  
qp. Lev 10,16: das Verbrannt-Werden des Sündenbocks ist vollendete Tatsache (*šōrāf*).

*šgl K / škb Q* „beschlafen“ (qp. 1x, ni. 2x)

ni. Jes 13,16; Sach 14,2: die Vergewaltigung ist angedroht;  
qp. Jer 3,2: „wo wärest du nicht beschlafen worden (*šuggalt*)?“; Tatsache.

*šdd* „verheeren“ (qp. 2x, ni. 1x, aber pi. 2x, pu. 20x, po. 1x)

ni. Mi 2,4: „man wird sagen: wir sind vernichtet (*šādōd n°šaddūnū*)“, zukünftiges Zitat;  
qp. Jes 33,1: „wenn du das Verwüsten beendet hast, wirst du verwüstet werden (*tūšad*)“;  
qp. Hos 10,14: „und alle deine Festungen werden verwüstet (*juššad*)“.

*štp* „abspülen“ (qp. 1x, ni. 2x)

ni. Dan 11,22 „und heranflutende Heere werden vor ihm fortgeschwemmt“, bildlich, futurisch.

Auf den ersten Blick kaum unterscheidbar sind die beiden Stellen mit der Bedeutung „(Gefäß) abspülen“, einmal im ni. und einmal im qp.:

ni. Lev 15,12: „und ein Tongefäß, das der an Ausfluss Leidende berührt, muss zerschlagen werden, und jedes Holzgerät soll mit Wasser gewaschen werden“;  
qp. Lev 6,21: „wurde es aber in einem Gefäß aus Bronze gekocht, soll dieses geschauert und mit Wasser ausgespült werden (*ūmōraq w°šuttaf*)“.

Das Gefäß aus Bronze wird zuerst geschauert (frequentative Aktionsart: Hin- und Herbewegung der Hand mit dem Scheuermittel) und abschliessend (einmal) mit Wasser gespült (qp.). Das Gefäß aus Holz hingegen soll offenbar nicht (mit Sand) geschauert werden, sondern muss gründlich, d.h. frequentativ mit Wasser gereinigt werden (ni.).

*špk* „vergiessen“ (qp. 3x, ni. 8x)

ni. 8x regulär: *in actu* (z.B. Gen 9,6: „dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden“);  
qp. Num 35,33: „das Land [...] das Blut, das darin vergossen wird (*šuppak*)“, irreversibel;  
qp. Zeph 1,17: „ihr Blut soll vergossen werden (*w°šuppak*) wie Staub“, absolutes Ende;  
qp. Ps 73,2Q: „fast wären meine Schritte ausgeglitten (*šuppēkū*)“, Abschluss vermieden.

2.4. *Qal-Passiv ohne Nif'al-Kontrast*

*hrh* „empfangen“ (qp. 1x)

Hi 3,3: „und die Nacht, die sprach: ein Knabe ist empfangen worden (*hōrā*)“.

*znh* „huren“ (qp. 1x)

Ez 16,34: „bei deiner Hurerei wurde dir nicht nachgehurt (*zunnā*)“.

*zrq* „sprengen“ (qp. 2x)

Num 19,13.20: „Es ist kein Reinigungswasser auf ihn gesprengt worden (*zōraq*)“.

*zrr* „ausdrücken“ (qp. 1x)

Jes 1,6: „Wunden [...] nicht ausgedrückt (*zōrū*) und nicht verbunden“.

*hīl* „kreissen“ (qp. 1x)

Jes 66,8: „Wird ein Land an einem einzigen Tag zur Welt gebracht? (*h<sup>ʿ</sup>juhāl*)“.

*hnn* „sich erbarmen“ (qp. 2x.)

Jes 26,10: „Wird einem Frevler Gnade gewährt (*juhān*)“;

Prov 21,10: „sein Nächster findet bei ihm kein Erbarmen (*lō'juhān*)“.

*hpš* „freilassen“ (qp. 1x)

Lev 19,20: „denn sie war noch nicht freigelassen (*huppāšā*)“.

*hqq* „einritzen“ (qp. 1x)

Hi 19,23: „Würden meine Worte doch aufgeschrieben, in eine Tafel geritzt (*w<sup>e</sup>juhāqū*)“.

*tb* „versenken“ (qp. 1x)

Ex 15,4: „seine besten Kämpfer wurden im Schilfmeer versenkt (*tubb<sup>e</sup>'ū*)“.

*ktt* „zerschlagen“ (qp. 4x)

Jes 24,12: „und in Verödung ist das Tor zerschlagen (*jukkāt*)“;

Jer 46,5: „und warum sind ihre Helden zersprengt? (*jukkattū*)“;

Mi 1,7: „und alle seine Bilder werden zerschlagen (*jukkattū*)“;

Hi 4,20: „zwischen Morgen und Abend werden sie zerschlagen (*jukkattū*)“.

*mrq* „polieren“ (qp. 1x)

Lev 6,21: „Wurde es aber in einem Gefäß aus Bronze gekocht, so soll dieses geschauert (*ūmōraq*) und mit Wasser ausgespült werden“.

*nph* „anfachen“ (qp. 1x)

Hi 20,26: „es verzehrt ihn ein Feuer, das nicht angefacht wurde (*lō' nuppāh*)“.

*sūk* „salben“ (qp. 1x)

Ex 30,32: „Auf den Körper eines Menschen darf es nicht gegossen werden (*jīsāk*)“.

*qmt* „packen“ (qp. 1x)

Hi 22,16: „[Männer,] die dahingerafft wurden (*qumm<sup>e</sup>tū*), ehe es Zeit war“.

*qrš* „abkneifen“ (qp. 1x)

Hi 33,6: „vom Lehm abgekniffen bin auch ich (*qōraštī*)“.

*rqm* „bilden“ (qp. 1x)

Ps 139,15: „als ich gebildet wurde in den Tiefen der Erde (*ruqqamtī*)“.

*šīm* „legen“ (qp. 2x)

Gen 24,33Q: „und es wurde ihm zu essen vorgesetzt (*wajjūsām*)“;

Gen 50,26: „und er wurde in Ägypten in einen Sarg gelegt (*wajjīsæm*)“.

*šīr* „singen“ (qp. 1x)

Jes 26,1: „An jenem Tag wird dieses Lied gesungen (*jūšar*) im Land Juda“.

## 2.5. Unsichere Fälle

Verben mit Textschwierigkeiten (2x) und wahrscheinlich doch echte Pu'al-Verben (3x) sind nicht in die Liste der Qal-Passiva aufgenommen worden. Als Qal-Passiva anerkannt, könnten sie das Gesamtbild nicht ändern.

*bhn* „prüfen“ (qp. 1x, ni. 3x)

Ez 21,18: *kī bōhan* „denn die Probe ist gemacht“ (Zürcher Bibel 2007) ist im ganzen Zusammenhang unverständlich (s. die Kommentare). *bhn* ni. „geprüft werden“ in Gen 42,15.16; Hi 34,36 ist futurisch.

*jqš* „Vögel fangen“ (qp. 1x, ni. 4x)

In Qoh 9,12: „wie die Vögel, die gefangen werden, so werden die Menschen verstrickt zur Zeit des Unglücks“, könnte *jūqāšīm* eine lautliche Variante des Partizips Qal-Passiv sein, was aber nicht sicher ist. Die Nif'al Belege sind futurisch (Dtn 7,25; Jes 8,15; 28,13) oder konditional (Prov 6,2).

*mrʾ* „blankfegen“ (pu. 5x, ni. 2x)

1 Kön 7,45: „und alle diese Geräte [...] waren aus polierter Bronze (*n<sup>e</sup>ḥōšaet m<sup>e</sup>mōrāṭ*)“ zeigt ein Pu‘al-Partizip. Die übrigen Verbformen sind strittig: Jes 18,2.7: „zu einem hochgewachsenen Volk mit blanker Haut (*gōj / ‘am m<sup>e</sup>muššāk ūmōrāṭ*)“; Ez 21,15.16 mit Perf. *mōrāṭṭā* „blankgefegt“ von einem Schwert. Das Nif‘al *jimmārēṭ* in Lev 13,40.41 „wenn sein Kopf kahl wird“ ist konditional.

*qr’* „nennen“ (qp/pu. 7x, ni. 62x)

Von den verschiedenen Verwendungen des Nif‘al sind für den Vergleich die Sätze heranzuziehen, bei denen eine Namengebung stattfindet:

ni. Gen 2,23: „Diese soll Frau (*‘iššā*) heißen, denn vom Mann (*‘iṣ*) ist sie genommen“;

ni. Dtn 3,13: „Der ganze Baschan heisst Land der Refaiter“.

Von den sieben Pu‘al-Stellen ist das Partizip *m<sup>e</sup>qōrā’i* „mein Berufener“ (Jes 48,12) eindeutig Pu‘al.

An den übrigen sechs Stellen wird (*w<sup>e</sup>*)*qōrā’* meistens als Qal-Passiv „ist genannt worden“ aufgefasst (Jes 48,8; 58,12; 61,3; 62,2; Ez 10,13, jeweils mit Lamed; Jes 65,1 negiert). Neben dem Partizip Pu‘al ist aber (*w<sup>e</sup>*)*qōrā’* besser faktitiv als Pu‘al „ist genannt gemacht worden“ aufzufassen, was auch noch alethische Bedeutungsvarianten (ästimativ-deklarative Modifikation der Geltung der Prädikation) zulassen würde. Im Unterschied zur usuellen Namengebung im Nif‘al handelt es sich hier um meliorative oder pejorative Übernamen expressiver Art: Jes 48,8 „Abtrünnig-von-Mutterleib-an“; Jes 58,12 „Der-die-Bresche-zumauert“; Jes 61,3 „Terebinthen-der-Gerechtigkeit“, „Pflanzung-des-Herrn“; Jes 62,2 „und du wirst mit einem ‚neuen Namen‘ benannt werden, den der Mund des Herrn bestimmt“; Ez 10,13 „Und die Räder wurden vor meinen Ohren ‚das Räderwerk‘ (*galgal*) genannt“.

*šīt* „auferlegen“ (ho. 2x)

Das Transportverb *šīt* „setzen, stellen, legen“ ist semantisch kausativ (legen = veranlassen, dass etwas liegt) und kann deshalb nicht im Kausativstamm Hif‘il stehen. Das Hof‘al ist dagegen möglich (gelegt werden = veranlasst werden, dass etwas liegt), weil im Passiv das Agens wegfällt. Somit kann *jūšat* als Hof‘al und muss nicht als Qal-Passiv verstanden werden in Ex 21,30ab: „Wird ihm ein Sühnegeld auferlegt, so soll er als Lösegeld für sein Leben so viel geben, wie ihm auferlegt wird“.

## 2.6. Ergebnis: zwei Arten von Passivsätzen und vier Aktionsarten

Trotz manchen offenen Fragen dürfte erwiesen sein, dass zwischen Qal-Passiv und Nif'al ein semantischer Unterschied besteht. Beim Qal-Passiv ist die Passivierung der aktiven Handlung durch Weglassung des Agens stets vollständig und abgeschlossen. Bei bivalenten Verben (Subjekt + Objekt) bleibt nur das Objekt als neues Subjekt, bei trivalenten Verben (mit Subjekt, Objekt und indirektem Objekt) entsprechend das neue Subjekt und das indirekte Objekt. Das instrumentale Hilfsmittel des Agens (z.B. Schwert, Feuer) bleibt im Passiv erhalten, wird aber nicht Agens.

Anders steht es beim monovalenten Nif'al, das nicht zur Aktiv-Passiv-Diathese gehört, sondern nur einen Vorgang an sich selber erfährt (Medium). Der Vorgang kann dauern oder programmiert sein, wird aber nur in Gedanken und nicht definitiv abgeschlossen, weil kein handelndes Subjekt vorhanden ist. Diese unvollständige Passivierung ist von den Exegeten und Übersetzern wohl immer schon mehr intuitiv gespürt worden, sollte aber auch begrifflich linguistisch erfasst werden und methodisch nachprüfbar sein. Man kann mit geeigneten Zusätzen einen Kompatibilitätstest durchführen, z.B. an den Sätzen mit *šrp* „verbrennen“ mit den Adverbialausdrücken „bald, unverzüglich“ (die ingressive Phase betonend) und „schon, unwiderruflich“ (die egressive Phase betonend):

Lev 19,6 ni.: „Es muss [unverzüglich] mit Feuer verbrannt werden“;

Lev 10,16 qp.: „Als aber Mose den Bock für das Sündopfer suchte, da war dieser schon [unwiderruflich] verbrannt“.

Zur Erklärung des festgestellten Unterschiedes ist auf die Aktionsart der Verben zu achten. In 2.1.–2.3. sind fast ausschliesslich *accomplishment*-Verben untersucht worden, also Handlungsverben, die in der Grundbedeutung einen Hergang (Veränderungsvorgang) mit einem Handlungsabschluss (meistens affizierter oder effizierter Zustand) verbinden. Der auf das Ziel gerichtete Hergang kann aber auch abgebrochen werden, so dass nur ein Vorgang ohne Abschluss zustande kommt, wenn auch das Ziel virtuell noch vorhanden ist. Dies ist der Fall bei den Nif'al-Sätzen, die praktisch zu unvollständigen Passivsätzen werden.

Die Überlegungen können auch auf die weiteren Handlungsverben übertragen werden.

- Die *activity* (*act.*) ist nur Hergang und kann ohne weiteres durch Passivierung zu einem Vorgang werden.
- Das *accomplishment* (*acc.*) ist Hergang (H.) und Abschluss (A.) und kann entweder den Hergang zu einem Vorgang oder den Abschluss zu einem Zustand passivieren.



- Das *achievement* (*ach.*) ist nur Abschluss und wird entsprechend zu einem Zustand.

Vier Beispiele:

- act.*: 1 Kön 13,18: *w<sup>e</sup>jōkal lāhæm w<sup>e</sup>jēšt mājim* „damit er Brot esse und Wasser trinke“;  
 Lev 11,34: *w<sup>e</sup>kāl-mašqā<sup>e</sup> <sup>a</sup>šær jiššātā<sup>e</sup>* „und jedes Getränk, das getrunken werden soll“.
- acc. H.*: Jer 38,18: (*hā’ir hazzōt [...]*) *ūš<sup>e</sup>rāfūhā bā’ēš* „sie werden sie mit Feuer verbrennen“;  
 Jer 38,17: *w<sup>e</sup>hā’ir hazzōt lō’ tīšsārēf bā’ēš* „diese Stadt wird nicht mit Feuer verbrannt“.
- acc. A.*: 1 Sam 30,1: (*šiqḷag*) *wajjīsr<sup>e</sup>fū’ōtāh bā’ēš* „und hatten Ziklag mit Feuer verbrannt“;  
 1 Sam 30,3: *w<sup>e</sup>hinnē s<sup>e</sup>rūfā bā’ēš* „siehe, da war sie mit Feuer verbrannt“.
- ach.*: Gen 42,16: *w<sup>e</sup>jiqqah’æt-<sup>a</sup>hīkæm* „dass er euren Bruder hole“;  
 Prov 24,11: *haššēl l<sup>e</sup>qūhīm lammāwæt* „rette die zum Tode Genommenen“.

### 3. PASSIVPARTIZIPIEN

#### 3.1. Syntaktische und semantische Besonderheiten

Neben den konjugierten Verbformen und dem Infinitiv besitzt das Qal zwei Partizipien, das aktive *qōtēl* und das passive *qātūl*. Sollte man nicht die mit dem Passivpartizip Qal gebildeten Passivsätze ebenfalls in die Untersuchung aufnehmen und mit denen der beiden Stammformen Nif'al und Qal-Passiv vergleichen?

Zuerst eine (terminologische) Klarstellung:

Das *Passivpartizip Qal* (ppq.) *qātūl* gehört als Teilelement zum Paradigma des aktiven Qal und ist nicht zu verwechseln mit der separaten Stammform *Qal-Passiv* (qp.) *quttal*.

Der wesentliche Unterschied zwischen den Stammformen und den Partizipien ist syntaktischer und semantischer Art: Die konjugierten Verbformen bilden Verbalsätze, die nach Tempus, Aspekt und Modus bestimmbar sind; die Partizipien sind nach Genus und Numerus flektierbare und substantivierbare Adjektive, die in prädikativer Verwendung Nominalsätze ergeben, die zeitlich nur aus dem

Kontext festgelegt werden können und erst nachklassisch mehr verbale Aufgaben übernehmen. Zur Illustration zwei Stellen mit 'sr „binden, gefangen nehmen“:

Jes 22,3a: *kāl q<sup>e</sup>šīnajik nād<sup>e</sup>dū jahad miqqāšæet 'ussārū* (qp.) „alle deine Machthaber sind miteinander geflohen, ohne Bogen wurden sie gefangen“;  
Gen 40,3: *'ælbēt hassōhar m<sup>e</sup>qōm <sup>a</sup>šæer jōsēf 'āsūr* (ppq.) *šām* „in das Gefängnis, dahin, wo Josef gefangen lag“.

Die vielen Fragen nach Bedeutung und Verbreitung des Passivpartizips im Alten Testament können hier nur ansatzweise behandelt werden. Ein Hauptproblem stellt sich sofort: Was ist beim Passivpartizip *qātūl* eigentlich passiv? Dass Josef in Gen 40,3 als Ergebnis einer passivierenden Handlung in einem passiven Zustand ('āsūr „gefangen“) lebt, mag zwar einleuchten, weniger aber in Num 28,6: *'ōlat tāmīd hā<sup>a</sup>šūjā b<sup>e</sup>har sīnaj* „das am Berg Sinai dargebrachte ständige Brandopfer“. Das Opfer ist nicht ein Patiens. Zur Klärung: Es ist zu unterscheiden zwischen Syntax und Semantik. Das Passivpartizip ist nicht festgelegt auf die semantische Rolle Patiens. Nur bei Verben der Gewalteinwirkung wie 'sr gibt es ein Patiens, nicht aber bei effizierenden Verben wie 'šh „machen, (Opfer) darbringen“. Syntaktisch betrachtet sind sowohl das aktive Partizip *qōtēl* wie auch das Passivpartizip *qātūl* ursprünglich als Glieder eines zweistelligen Verbsatzes zu verstehen, *qōtēl* in der Funktion des aktiven Subjekts, *qātūl* als das passive Objekt des jeweiligen Handlungsverbs. Ist also die Aktionsart eines Handlungsverbs affizierend (wie z.B. 'sr), so trägt das Passivpartizip seinen Namen zu Recht, ist sie effizierend (wie z.B. 'šh) oder sonst wie geartet, ist die Bezeichnung besser durch „Nicht-aktiv-Partizip“ zu ersetzen.

### 3.2. Drei *qātūl*-Typen

Von den etwas über 1100 Qal-Verben im hebräischen Lexikon besitzt nur etwa ein Siebtel ein Passivpartizip. Während etliche Verben ein einmaliges Vorkommen aufweisen, sind wenige sehr häufig belegt (*ktb* 96x, *pqd* 78x). Es handelt sich immer um Handlungsverben, die den Abschluss der Handlung beinhalten, also um *accomplishment*- und *achievement*-Verben, nicht aber um Verben, die eine nicht-begrenzte Handlung ausdrücken, also um *activity*-Verben. Von diesen ca. 160 Verben mit Passivpartizip sind Dreiviertel ohne Hif'il. Bei den restlichen ca. 40 Verben mit Passivpartizip und Hif'il stimmen die Bedeutungen nie ganz überein und gehen manchmal deutlich auseinander, z.B. bei *šlh* „senden“:

Ez 23,40: „zu denen ein Bote gesandt worden ist (*šālū<sup>qh</sup>*)“;  
Ez 14,13: „wenn ein Land wider mich sündigt [...] und ich Hunger auf es loslasse (*w<sup>e</sup>hišlahī bāh*)“.

Zur Erklärung s. weiter unten; der mit *qātūl* erreichte Zustand wird nicht mit dem Hif'il noch einmal erstrebt. Der Bedeutungsunterschied ist sehr oft durch Bedeutungsübertragung oder Spezialisierung bedingt. Eine analoge Inkompatibilität zwischen dem aktiven Partizip und dem Pi'el eines Verbs kann vermutet werden: Wenn der Zustand durch *qōtēl* schon vorhanden ist, wird er nicht durch ein Pi'el in genau gleicher Wortbedeutung noch einmal bewirkt, vgl.

Jer 20,6: „und dort wirst du begraben werden, du und alle deine Freunde (*'ōh<sup>a</sup>bākā*, Ptz.akt.q.);

Jer 22,22: „und deine (,Wechsel'-)Liebhaber (*m<sup>e</sup>'ah<sup>a</sup>bajik*, Ptz.pi.) werden in die Gefangenschaft gehen“.

Im Folgenden werden drei verschiedene *qātūl*-Typen genauer untersucht:

1) *šārūf* „verbrannt“, als Beispiel für *accomplishment*, affizierend  
*šrp* ist eine Verbwurzel, die über alle relevanten verbalen, adjektivischen und substantivischen Ausprägungen in den alttestamentlichen Texten verfügt:

a) Das Verbum *šrp* „verbrennen“ (q. 102x, ni. 14x, qp./pu. 1x) ist ein zweistelliges Handlungsverb mit Agens (Subjekt) und Patiens (Objekt) „jemand verbrennt etwas“. <sup>6</sup> Die Aktionsart ist als *accomplishment* zu bestimmen: ein mehr oder weniger langer Hergang endet in einem bleibenden Resultat, das als Passivpartizip *šārūf* „verbrannt“ erscheinen kann. Im Deutschen entspricht dem ein zuständliches Sein-Passiv, nicht ein verbales Werden-Passiv.

Da das Verbum im Qal bereits semantisch kausativ ist („veranlassen, dass etwas brennt“), wird kein kausatives Hif'il gebildet; ebenso ist kein resultatives Pi'el möglich, da die Handlung nicht ohne Hergang vorgestellt wird. Damit fallen auch die passiven Stammformen Hof'al und Pu'al ausser Betracht. Der eine Qal-Passiv-Beleg *šōraf* ist oben schon in 2.3. vorgestellt worden.

b) Zu den Partizipien *šōrēf* (aktiv) und *šārūf* (passiv) sind nur noch je ein adjektivisches und ein substantiviertes Beispiel ohne Kommentar anzuführen:

aktiv 2 Kön 17,31: „Die Sefarwiter verbrannten (*šōr<sup>e</sup>fīm*) ihre Kinder dem Adrammelech“;

<sup>6</sup> Die häufige präzisierende Fügung *šrp bā'ēs* „durch Feuer“ (instrumental), die im Deutschen etwas pleonastisch wirkt, wird in den Übersetzungen meistens belassen (Lutherbibel, Zürcher Bibel 1531), oft vereinfacht (Zürcher Bibel 1931) oder mit „im Feuer verbrennen“ (Zürcher Bibel 2007) umgedeutet. In Gen 11,3: „Auf, wir wollen Ziegel formen und sie hart brennen“, ist die Bedeutung in Richtung auf „erhitzen“ erweitert.

Lev 16,28: „und wer sie verbrennt (*w<sup>e</sup>haśśōrēf*), soll seine Kleider waschen“.

passiv 1 Sam 30,3: „und als David mit seinen Männern zur Stadt kam, siehe, da war sie mit Feuer verbrannt (*w<sup>e</sup>hinnē ś<sup>e</sup>rūfā bā'ēš*)“;  
Num 17,4: „Da nahm der Priester Eleasar die bronzenen Räucherpfannen, welche die Verbrannten (*haśś<sup>e</sup>rūfīm*) gebracht hatten“.

c) Bei den Substantiven, die von der Verbalwurzel abgeleitet sind, können keine systematischen Aktiv/Passiv anzeigenden Wortbildungen erkannt werden. Nach dem Kontext kann man vielleicht vermuten, dass in Am 4,11 *ś<sup>e</sup>rēfā* „Verbrennung, Brand“ als Agens wirkt („und ihr wart wie ein Holzsplit, das aus dem Brand gerettet wird“). Die Deutung als Patiens wäre vielleicht möglich für *miś<sup>r</sup>ēfōt* („Verbrennungen“) bei Jes 33,12: „Völker werden verbrannt zu Kalk“.

2) *bānūj* „gebaut“, als Beispiel für *accomplishment*, effizierend  
*bnh* „bauen“ (q. 346x, ni. 30x) ist ebenfalls ein zweistelliges Handlungsverb, das aber nicht wie *śrp* affizierend ein Patiens betrifft, sondern effizierend ein Produkt entstehen lässt. Die beiden im Verbum eng verbundenen Komponenten des *accomplishments*, Hergang und Resultat, sind im Deutschen gut zu unterscheiden, das im Gang befindliche Bauen (Aufbauen, Reparieren) und das fertige Erbauen als Abschluss der Handlung:

Jos 19,50: *nā<sup>e</sup>nū lō 'æt-hā'īr [...]* *wajjibnā 'æt-hā'īr wajjēšāb bāh*, „sie gaben ihm die Stadt [...] und er baute die Stadt aus und liess sich darin nieder“;  
Num 13,22: *w<sup>e</sup>ħæbrōn šāba' šānīm nibn<sup>e</sup>tā lifnē šō'an miśrājim*, „Hebron aber war sieben Jahre vor Zoan in Ägypten erbaut worden“.

Auch *bnh* ist als *accomplishment*-Verb semantisch kausativ (veranlassen, dass ein Produkt entsteht) und ist nicht ohne Hergang denkbar, es kann daher kein Hif'il, Hof'al, Pi'el, Pu'al haben.

Die beiden Partizipien *bōnā* „bauend, Erbauer“ und *bānūj* „gebaut, Bauwerk“ sind syntaktisch ebenfalls adjektivische Vertreter des aktiven Subjekts und des nicht-aktiven Objekts eines Verbalsatzes und nicht aktive bzw. passive Verbalformen. Nur semantisch gesehen kommt ihnen die Rolle eines Agens und eines nicht-aktiven Produkts zu:

Gen 4,17: *waj<sup>e</sup>hī bōnā 'īr* „und er wurde Erbauer einer Stadt“;  
Neh 7,4: (*hā'īr*) *w<sup>e</sup>ēn bātīm b<sup>e</sup>nūjīm* „und Häuser waren noch nicht wieder gebaut“.

3) *bārūk* „gesegnet“, als Beispiel für *achievement*

Das Verbum *brk* „segnen“ (q. 71x *bārūk*, ni. 3x, pi. 233x, pu. 13x, hitp. 7x) ist ein Vertreter der *achievement*-Verben, die nur das Resultat ohne den Hergang kennen. Das Qal, das schildern würde, auf welche Weise Gott eine Person oder ein Ding mit Segen erfüllt, fehlt. Da der Hergang nicht bekannt ist, bleibt nur möglich, das Resultat im faktitiv/resultativen Pi‘el „gesegnet machen, als segensvoll präzisieren“ zu konstatieren. Der abschliessende Zustand wird bezeichnet durch das Passivpartizip Qal *bārūk* „gesegnet, segensvoll“, das als Adjektiv im Qal möglich ist. Das Pi‘el vermittelt die Prädikation „... ist *bārūk*“; übersetzt wird je nach Objekt mit „(Gott) preisen“ oder „(eine Person) segnen“. Das Pi‘el verändert dabei das Objekt nicht real-physisch, sondern ist, wie auch sonst vielfach, hier deklarativ-ästimativ zu verstehen, das heisst, die Prädikation „... ist *bārūk*“ meint „... gilt als *bārūk*“, von Gott ausgesagt: „gepriesen, preisenswert“ als Quelle der *b<sup>e</sup>rākā* „Lebenskraft“, von Menschen und Dingen ausgesagt: „gesegnet, begabt mit *b<sup>e</sup>rākā*, segensvoll“. *bārūk* ist so ein „mentales Passiv“, im Ergebnis zwar echt betroffen und im Status verändert, aber nicht eine neue attribuierbare Eigenschaft.

Auch die faktitive Handlung des Segnens im Pi‘el, das *achievement*, kann ins Passiv gesetzt werden, und zwar wie ein *accomplishment* auf doppelte Weise. Ist die Passivierung vollständig abgeschlossen, wird das Pu‘al verwendet. Das Objekt, der Gepriesene / Gesegnete ist dann Subjekt (nur das Mittel, nicht das Agens wird genannt):

2 Sam 7,29: *umibbirkā<sup>e</sup>kā j<sup>e</sup>bōrak bēt-‘abd<sup>e</sup>kā l<sup>e</sup>‘ōlām* „und durch deinen Segen wird das Haus deines Dieners für immer gesegnet sein“;  
 Num 22,6: *’ēt<sup>‘a</sup>šar t<sup>e</sup>bārēk m<sup>e</sup>bōrāk* „wen du segnest, der ist gesegnet“.

Ist das Gesegnet-Werden erst verheissen, also noch nicht vollständig, wird das Nif‘al gebraucht:

Gen 12,3: *w<sup>e</sup>nibr<sup>e</sup>kū b<sup>e</sup>kā kōl mišp<sup>e</sup>hōt hā<sup>‘a</sup>dāmā* „Segen sollen durch dich erlangen (= gesegnet werden) alle Sippen der Erde“.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Eingehende Behandlung dieser Stelle im Rahmen einer früheren Untersuchung von *brk* und textpragmatischer Vergleich des mediopassiven Nif‘al mit dem medioaktiven (reflexiven) Hitpa‘el in: Jenni, Nif‘al und Hitpa‘el, 209–215.

## 4. FAZIT

### 4.1. *Methodische Bemerkungen*

Das Hauptergebnis der Untersuchung, die Rehabilitierung des Qal-Passiv als einer eigenen Stammform und die präzisere Erfassung der Eigenheiten des Nif'al, konnte nur erreicht werden durch ständige Berücksichtigung der satzsemantisch grundlegenden Kategorie der Aktionsart.

So konnten Funktion und Tragweite der Nif'al- und Qal-Passiv-Verben in den zwei Arten von Passivsätzen und die verschiedenen Möglichkeiten der Passivpartizipien in den adjektivischen Partizipialsätzen genauer dargestellt werden, wobei syntaktisches „Passiv“ und semantisches „Patiens“ auseinanderzuhalten waren.

Diese klärende innovative Tendenz kann allerdings auch gewisse Mängel der Arbeit nicht verdecken. Die Untersuchung ist auf das relativ gut zugängliche Sprachmaterial im (masoretischen) Alten Testament beschränkt. Zu kurz kommen Morphologie (Polel etc.), Diachronie (Fusion Qal-Passiv mit Pu'al), Sprachvergleichung (Aramäisch, N-Stamm im Akkadischen und Ugaritischen). Ausgebaut werden könnte auch die Statistik der verschiedenen Passivsätze, wobei aber zu bedenken wäre, dass jeder passive Sachverhalt auch aktiv umschrieben werden kann.

### 4.2. *Das System der Stammformen*

Zum Abschluss soll in vereinfachter Darstellung gezeigt werden, wie sich Nif'al und Qal-Passiv zu den anderen Stammformen verhalten (vgl. Tabelle auf nächster Seite). Die horizontale Anordnung betrifft den stadialen Verlauf, die vertikale die Anzahl der (virtuellen) Partizipanten.

	<i>Veranlassung</i> →	<i>Geschehen</i> →	<i>Ergebnis</i>
<i>Aktiv</i> (2 <i>Partizipanten</i> )	Hif'il (Kausativ)	Qal (Grundstamm)	Pi'el (Faktiv / Resultativ)
<i>Passiv</i> (2 <i>Partizipanten</i> )	Hof'al	Qal-Passiv	Pu'al
<i>Medium</i> (1 <i>Partizipant</i> )	mediales Hif'il (intrans. Hif'il)	Nif'al (Mediopassiv)	Hitpa'el (Medioaktiv, Reflexiv)

## LITERATURVERZEICHNIS

- Bauer, Hans / Leander, Pontus, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Bd. 1, Halle 1922.
- Böttcher, Friedrich, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 2 Bde, Leipzig 1866–1868.
- Jenni, Ernst, Hebräische Ortsveränderungsverben und NGŠ „herzutreten“, BiOr 76 (2019), 36–45.
- , Hebräische Relationsverben: Nif'al ohne Grundstamm. Von Murren bis Glauen, ThZ 77 (2021), 1–45.
- , Nif'al und Hitpa'el im Biblisch-Hebräischen, in: idem, Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments, Bd. 3, hg.v. Hanna Jenni / Hans-Peter Mathys / Samuel Sarasin, Stuttgart 2012, 131–303.
- Joüon, Paul, Grammaire de l'hébreu biblique (1923), Rome <sup>2</sup>1947.
- , / Muraoka, Takamitsu, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14/1–2), Roma 1991.
- , / Muraoka, Takamitsu, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 27), Roma <sup>2</sup>2006.
- Körner, Jutta, Hebräische Studiengrammatik, Leipzig 1983.

ZUR VOKALQUANTITÄT IM HEBRÄISCHEN  
(UND JUDÄO-ARAMÄISCHEN) DES 1. JH. V. UND N.CHR.

Ernst Axel KNAUF

Auf Einladung von Thomas Krüger hatte ich vor einiger Zeit die Ehre und das Vergnügen, einen Studientag zur Geschichte der hebräischen Sprache im 1. Jt. v.Chr. zu bestreiten. Dieser Beitrag behandelt einen Aspekt zum Ende dieses Zeitraums, für den damals keine Zeit mehr blieb.

Schriftsprachen haben die Tendenz, der Entwicklung der gesprochenen Sprache gegenüber konservativ zu sein. Wie sie wann von wem gesprochen worden sind, sieht man ihnen nicht an, außer es kommen Wortspiele oder Reime zu Hilfe, oder Entlehnungen in andere Sprachen. Als Frankfurter konnte Goethe „neige“ auf „Schmerzensreiche“ reimen. Und weil das *v* des Lateinischen im 1. Jh. v.Chr. noch bilabial war, fühlte sich M. Licinius Crassus durch den Ausruf eines Feigenhändlers *cauneas* bei seinem Aufbruch in den Partherkrieg gewarnt: *cave ne eas*. Als das Wort „Kerker“ aus dem Lateinischen in germanische Sprachen übernommen wurde, war das *c* vor hinterem Vokal noch ein /k/, als aus *carcer* „Karzer“ wurde, war das nicht mehr der Fall. Wenn Assyrer den Namen des israelitischen Königs Hosea *A-ú-si-* schrieben, hatten sie wohl \**Hauši* ‘ gehört (oder \**Hōši* ‘, wenn die ersten beiden Vokale Transkriptionen der ersten beiden Grapheme von הושיע sein sollten). Als aus dem arabischen *al-qādī* der spanische *Alcalde* wurde, war das arabische /d/ noch ein stimmhafter lateraler Frikativ, heute ist es ein velarisierter, aber immer noch stimmhafter Verschlusslaut.<sup>1</sup>

Näher an die gesprochene Sprache führen Graffiti, solange sie keinem Redaktions- und Editionsprozess unterworfen werden. Mehr als ein halbes Tausend davon sind in CIIP 1/1<sup>2</sup> aus den beiden Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende gesammelt. Sie erlauben unter anderem die Klärung der Frage, ob die Juden in Jerusalem (mittel-)hebräisch oder aramäisch gesprochen hätten: sie sprachen beides fließend, und gerne auch gleichzeitig und durcheinander.<sup>3</sup> Ein zweiter Befund: wer Judit (etymologisch *Yūdīt*) יודית (C 80) und die Präposition

<sup>1</sup> Vgl. Voigt, Laterale im Semitischen, 93–114. Die Aussprache des *ʒ* als stimmlose Affrikate ist demnach alt. Nachdem um das Jahr 1000 v.Chr. *s*<sub>3</sub> entaffriziert wurde ([ʃ] → [s]), war der Weg frei für die Entglottalisierung des emphatischen Konsonanten gleicher Artikulationstelle: [ʃʰ] → [ʃ].

<sup>2</sup> Cotton et al., CIIP 1/1.

<sup>3</sup> Vgl. Knauf, Ἐβραῖστί, 59\*–62\*.



*min* מין (C 43) schreiben kann, kennt offensichtlich den Unterschied zwischen langen und kurzen Vokalen nicht mehr.

Das ist kein überraschender Befund. Schreibweisen wie כתבוא in Qumran stellen wohl den verzweifeltsten Versuch dar, den auslautenden Vokal der Verbalform als lang zu markieren, nachdem spätestens ab dem 3. Jh. v.Chr. auch etymologisch kurze Vokale mit *waw* und *yod* geschrieben wurden. In 143 *yiqtol*-LF im Buch Josua ist dies einmal geschehen (אברות 9,7; 0.007 %) – und im Qære korrigiert, in 227 dieser Formen in der Chronik viermal (יפול I 1,20; תשמור II 22,13; II 7,17; תשפוט II 2,11; 0.018 %).

Es steht außer Frage, dass es im Israelitischen, Judäischen wie Altaramäischen die Opposition Kurzvokal :: Langvokal gab. Es ist aber ebenso evident, dass dieses System bis zum 1. Jh. v.Chr. von der Opposition Ultrakurzvokal :: Vokal abgelöst wurde. Ob in der Übergangszeit je eine ternäre Opposition Ultrakurzvokal :: Kurzvokal :: Langvokal bestand, ist überaus fraglich. Eher herrschte, wie in der Regel bei Systemwechseln, ein Chaos, in der Sprecher von Fall zu Fall und keineswegs konsequent entschieden, ob sie sich „antiquitiert“ oder „modern“, „klassisch“ oder „vulgär“ äußern wollten.

Tausend Jahre nach unseren Graffiti finden wir das zweite System in der jüdischen Dichtung Andalusiens wieder, die dem quantitativen Metrum der klassisch-arabischen Poesie in der Weise folgt, das jeder Ultrakurzvokal kurz und jeder Vollvokal lang ist:

*libbi bə-mizraḥ wə-ʾanoḳi bə-sof ma ʾarav / ʾeḳ ʾeṯ ʾāma ʾet ʾāšer ʾoḳel wə-ʾeḳ ye ʾerav* (Yehuda ha-Levy)

„Mein Herz im Osten, am Rand des Westens ich / so: was ich esse, schmeckt mir nicht“. Metrum: – – U – – U – – – U – – U –.

Aber auch die tiberiensische Punktation folgt diesem System, mit den Ultrakurzvokalen /ə ǎ ǣ ǫ/ und den Vokalen /i e æ a ā o u/. Die Quantität der Vokale im synagogalen Vortrag regelt die Akzentuation derart, dass seine Triole auch auf ein ə fallen kann. Auch im Westsyrischen ist Vokalquantität nicht mehr phonemisch.

Den Übergang von betontem /a/ im Jerusalem im 1. Jh. zum betonten /ā/ in Galiläa im 8. Jh. kann man schwerlich mit „Ton-“ und „Vorton-Dehnung“ (lies: Längung) erklären. Es genügt anzunehmen, dass außer in geschlossenen Silben der Verbalformen und in der Dual-Endung jedes betonte, auch jedes Nebenton tragende /a/ zu /ā/ wurde:

dāvár	→	dāvār
kâtəvá	→	kâtəvā

Im modernen Hebräisch ist dann auch der Unterschied zwischen Ultrakurzvokalen und Vokalen verschwunden. Dass die Vokalquantität im Laufe der

Sprachgeschichte verloren geht, ist keineswegs ungewöhnlich. Sie erfolgte im Altäthiopischen (Gə'əz) vor Einführung der Vokalmodifikation in der Schrift und im Arabischen in den Dialekten des Maghreb. Im Lateinischen und im Altgriechischen gab es die Opposition von Lang- und Kurzvokalen, im Französischen und Neugriechischen gibt es sie nicht mehr.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Knauf, Ernst Axel, 'Εβραίστι, *ErIsr* 34 (2021), 59\*–62\*.  
Cotton, Hannah M. et al., *Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae*, vol. 1: Jerusalem. Part 1: 1–704, Berlin / New York 2010.  
Voigt, Rainer Maria, Die Laterale im Semitischen, *WO* 10 (1979), 93–114.



MIT DER BIBEL  
ÜBER DIE BIBEL HINAUS



## MEPHISTOPHELES, DR. THEOL.

### Über Biblisches in Goethes *Faust* – ein Streiflicht<sup>1</sup>

Johannes ANDEREGG

Alle wissen es, auch diejenigen, die sich nie ernsthaft auf Goethes Tragödie *Faust* eingelassen haben: Der Titelheld hat nicht nur „Philosophie, / Juristerei und Medizin“ studiert, sondern „leider auch Theologie“, und zwar „mit heißem Bemühn“ (V. 354–357).<sup>2</sup> Aber auch wenn ihm, wie aus dieser Bemerkung zu schließen ist, das Studium der Theologie gründlich missfallen hat, sind ihm doch die biblischen Texte keineswegs gleichgültig. Zwar empfindet sich Faust, nachdem seine Beschwörungsmagie versagt hat – er hat den Erdgeist nicht halten können –, als jämmerlichen „Zwerg“, aber sein aufflackerndes Selbstbewusstsein, das allerdings schon in den ersten Szenen mehrmals gründlich erschüttert wird, stützt sich immerhin auf Gen 1,27: „Ich, Ebenbild der Gottheit [...]“ (V. 613–614). Dabei übersieht er freilich, dass auch Wagner, sein Assistent und Gesprächspartner, den er als „ärmlichsten von allen Erdensöhnen“ (V. 609) zutiefst verachtet, die Gottebenbildlichkeit für sich beanspruchen könnte.

Wenn Faust später, nach einem ausgedehnten Osterspaziergang (mit eben diesem Wagner), in sein Studierzimmer zurückkehrt und sein gerade gewonnenes Hochgefühl – „Es reget sich die Menschenliebe, / Die Liebe Gottes regt sich nun“ (V. 1184–1185) – schon wieder zu versiegen droht, verspricht er sich Stärkung in der Hinwendung zum „Überirdischen“ und in der „Offenbarung“, die „nirgends würd’ger und schöner“ brenne, als „in dem neuen Testament“ (V. 1216–1219). Er schlägt also das *Evangelium nach Johannes* auf, in der Absicht, es in „[s]ein geliebtes Deutsch“ zu übersetzen,<sup>3</sup> stockt aber schon beim ersten Vers, weil er „das Wort so hoch unmöglich schätzen“ kann, um dann, nach Erwägung und Verwerfung von Ersatzmöglichkeiten – „Sinn“ oder „Kraft“ –, „getrost“ zu schreiben: „im Anfang war die Tat!“ (V. 1223–1237). Freilich zerstört er damit den Zusammenhang der Verse Joh 1,1 bis 1,14, und er verscherzt so auch einen möglichen Zugang zu dem, was er zuvor „Offenbarung“ genannt hat.

<sup>1</sup> Aus dem weiten Feld „Biblisches in Goethes *Faust*“ wird hier nur ein schmaler Ausschnitt beleuchtet: Biblisches, soweit es durch die Figur des Mephistopheles ins Spiel kommt. – Einige Passagen dieses Texts basieren auf früheren Arbeiten zu Goethes *Faust*, insbesondere auf meinem Aufsatz: „Von Hunderttausenden verehrt“. Über den Teufel in Goethes *Faust*, 25–40.

<sup>2</sup> Zitate und Verszählung aus: Goethe, *Faust*. Texte, hg. von A. Schöne, Berlin 2017.

<sup>3</sup> Faust hat offenbar nicht, wie er sagt, das „heilige Original“ vor sich, und er übersetzt auch nicht aus dem Griechischen; er „korrigiert“ stattdessen die Übersetzung Luthers.

Und dabei zeigt sich hier – schon hier! – seine Abwendung vom wortgebundenen Gelehrtentum und seine Hinwendung zu einem auf Erfolg ausgerichteten Tätigsein.

Nach dieser kurzen Beschäftigung mit dem *Neuen Testament* erlischt Fausts Interesse an der Bibel und am „Überirdischen“ ein für alle Mal. Zwar muss er in einer späteren Szene – nun wundersam verjüngt, vom späten Mittelalter ins 18. Jahrhundert versetzt und zum recht vulgären Schürzenjäger mutiert – die sprichwörtlich gewordene Frage Margaretes beantworten – „Glaubst du an Gott?“ –, aber auch wenn in seiner beeindruckend wortgewandten Stellungnahme noch einmal Biblisches anklingen mag,<sup>4</sup> ist sie doch eher Abwehr als Antwort, und sie umschreibt in erster Linie – dies im Ton pathetischer Empfindsamkeit des 18. Jahrhunderts –, weshalb die Frage nicht zu beantworten sei:

Wer darf ihn nennen?  
 Und wer bekennen:  
 Ich glaub' ihn.  
 Wer empfinden  
 Und sich unterwinden  
 Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?  
 Der Allumfasser, DerAllerhalter,  
 Faßt und erhält er nicht  
 Dich, mich, sich selbst?  
 [...]  
 Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,  
 Nenn' es dann wie du willst,  
 Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!  
 Ich habe keinen Namen  
 Dafür! Gefühl ist alles;  
 Name ist Schall und Rauch,  
 Umnebelnd Himmelsglut. (V. 3432–3458)

Schon kurz nach seinem schnell endenden Übersetzungsversuch von Joh 1,1 hat Faust gegenüber Mephistopheles versichert, dass ihn das „Drüben“ wenig kümmere (V. 1660), und das bleibt sein Credo auch im weiteren Verlauf des Dramas. Noch bei seinem letzten Auftritt, kurz vor seinem Tod – Faust ist nun, wie zu Beginn des Dramas, ein alter Mann, aber keineswegs ein mittelalterlicher Gelehrter, sondern ein erfolgreicher und rücksichtsloser Großunternehmer zur Zeit der Industrialisierung – bestätigt er seine ganz und gar auf das Irdische, auf „Herrschaft“ und „Eigentum“ (V. 10187) ausgerichtete Haltung:

<sup>4</sup> In V. 3436 kann man allenfalls einen Anklang an Apg 19,13 in der Übersetzung Luthers hören: „Es vnterwunden sich aber etliche [...] den Namen des Herrn Jhesu zu nennen [...]“.

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt:  
 Tor! Wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,  
 Sich über Wolken seines gleichen dichtet;  
 Er stehe fest und sehe hier sich um;  
 Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm,  
 Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen,  
 Was er erkennt lässt sich ergreifen; (V. 11442–11448)

Faust hat gut reden: Im letzten Akt des Dramas ist sein augenfälliger Erfolg buchstäblich zu „ergreifen“: Er lebt in einem Palast, den ein Ziergarten umgibt, auf einem geradezu „paradiesisch“ wirkenden Land (V. 11086), das die Arbeiter, die sein Großprojekt realisieren, durch Dammbauten dem Meer abgewonnen haben. Seinen Erfolg verdankt Faust allerdings dem Mephistopheles. Dieser hat schon zu Beginn des Dramas, bei Fausts Übersetzungsversuch von Joh 1,1 – und damit bei Fausts Wende vom Gelehrten zum Tatmenschen – seine Hand im Spiel. Er ist wirkungsvoll anwesend, allerdings unerkannt und an einem ungewöhnlichen Ort: als Pudel hinter dem Ofen. Und von da an bis zu Fausts Ende ist es stets Mephistopheles, der die Spielregeln bestimmt und der dafür sorgt, dass Fausts Wünsche – Faust will Margarete gewinnen, er will Helena an sich ziehen, er will dem Meer Land abgewinnen und er will uneingeschränkte Macht – erfüllt werden.

Es liegt deshalb nahe, zu vermuten, dass unter der Dominanz des Mephistopheles von Theologie und Bibel nicht mehr die Rede sein werde. Aber das Gegenteil ist der Fall. Zum einen wird der Theologie auch im weiteren Verlauf des Dramas gedacht, freilich nach wie vor in nicht eben freundlicher Weise; zum anderen kommt mehrfach Biblisches zur Sprache, vor allem in wesentlichen Momenten und mit Nachdruck. Und verantwortlich für diesen Einbezug der Bibel als Prätext ist – Mephistopheles. Mephistopheles weiß in *theologicis* Bescheid, und im Gegensatz zu Faust ist und *bleibt* für ihn – bei all seinen zum Teil verwirrenden Transformationen – die Bibel ein wesentlicher Triangulationspunkt.

Bei all seinen Transformationen? Der Mephistopheles in Goethes *Faust* unterscheidet sich grundlegend vom Teufel in der *Historia von D. Johann Fausten*, dem sogenannten „Volksbuch“ von 1587, aus dem Goethe zahlreiche Motive in sein Drama übernommen hat, und nicht weniger augenfällig unterscheidet er sich vom Satan im *Buch Hiob* und vom neutestamentlichen Teufel. Der Satan des *Buchs Hiob* ist und bleibt – mit Zustimmung des Herrn – der radikale Unglücksbringer, und Mephistophiles – so heißt der Teufel in der *Historia* – ist und bleibt der schlichtweg Böse, wie ihn sich das Mittelalter in Bild und Text vergegenwärtigt hat, der Versucher, dem es darum geht, der Seele Fausts habhaft zu werden. Die *Historia* dürfte denn auch zu ihrer Zeit noch von nicht Wenigen als Warnung verstanden worden sein: Wer sich mit dem Teufel einlässt, wird



zur Hölle fahren. Goethes Mephistopheles hat ein ganz anderes Profil, oder besser: er hat andere Profile.

Mephistopheles ist – wie übrigens auch der Titelheld – nicht eine ein für alle Mal festgelegte, konstante (Charakter-)Figur. Zuweilen spielt er den mittelalterlichen Teufel, und als solcher verfügt er, wie der Mephistophiles der *Historia*, über all die theaterwirksamen Fähigkeiten, die dem Bösewicht in der weit verbreiteten Teufelsliteratur zugeschrieben wurden: Er kann sich verwandeln – zum Beispiel in einen Pudel, in ein elefantenartiges Nebelwesen und in einen fahrenden Scholastikus (V. 1304–1322) –, er kann zaubern und er kann fliegen. Aber Mephistopheles spielt auch *den* Teufel, der weiß, dass sich „die Kultur“ auf das Bild des Teufels „erstreckt“ hat (V. 2495–2496). Er kennt seine eigene Geschichte, und mehrfach thematisiert er sie. Vor allem aber ist er über weite Strecken der „Geselle“, den der Herr im „Prolog im Himmel“ dem Faust zugeordnet hat (V. 340–343): Als solcher verkörpert er den Tätigkeitsdrang, den grundsätzlich nicht teuflischen, sondern schlicht menschlichen Willen, mehr und Besseres zu erreichen. In dieser Rolle ist Mephistopheles denn auch nicht ein Gegenspieler Fausts (und schon gar nicht, wie der Satan im *Buch Hiob*, ein Gegenspieler des Herrn), und er ist auch nicht ein Alter Ego von Faust, sondern Teil – wenn man so will: Motor – dieses Ego.

Dieser buchstäblich und augenfällig vielgestaltige und ausgesprochen irdisch gesinnte Mephistopheles, der übrigens nicht müde wird, seine Verwandlungen und seine jeweilige Rolle zur Sprache zu bringen, bringt der Theologie nicht mehr Sympathien entgegen als Faust, und seine Abneigung zeigt er denn auch schon kurz nach seinem ersten Auftreten in der witzig-ironischen Begegnung mit einem unvermutet auftretenden, Beratung suchenden Schüler in der Studierzimmerszene II. Da Faust sich außer Stande fühlt, diesen Schüler zu sehen und zu beraten, übernimmt Mephistopheles nicht nur Fausts „Rock und Mütze“, sondern auch dessen professorale Rolle. Der Schüler ist bald einmal durch Mephistopheles’ Hinweise auf das *Collegium Logicum*, auf Philosophie und Metaphysik und auf die Jurisprudenz eingeschüchtert, und „fast“ möchte er darum „Theologie studieren“ (V. 1982). Daraus entwickelt sich das folgende „Gespräch“ über die Theologie, in dem der Schüler allerdings nur mit einem einzigen, aber keineswegs abwegigen Satz zu Wort kommt:

#### MEPHISTOPHELES

Ich wünschte nicht euch irre zu führen.  
 Was diese Wissenschaft betrifft,  
 Es ist so schwer den falschen Weg zu meiden,  
 Es liegt in ihr so viel verborgnes Gift,  
 Und von der Arznei ist’s kaum zu unterscheiden.  
 Am besten ist’s auch hier, wenn ihr nur Einen hört,  
 Und auf des Meisters Worte schwört.

Dann geht ihr durch die sichre Pforte  
 Zum Tempel der Gewißheit ein.  
 SCHÜLER  
 Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein.  
 MEPHISTOPHELES  
 Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen;  
 Denn eben wo Begriffe fehlen,  
 Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.  
 Mit Worten läßt sich trefflich streiten,  
 Mit Worten ein System bereiten,  
 An Worte läßt sich trefflich glauben,  
 Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben. (V. 1982–2000)

Mephistopheles Verse sind allerdings nicht nur eine ironisch-böse Kritik der Theologie, die mit bloßen Worten ein System entwerfe, an das sich glauben lasse. Er nutzt hier auch die Gelegenheit, Fausts Beschäftigung mit Joh 1,1 in Erinnerung zu rufen, und mit einem Horaz-Zitat – *nullius addictus iurare in verba magistri* –,<sup>5</sup> dessen Sinn er freilich umstülpt, zeigt er (nicht dem Schüler, aber der Leserschaft und dem Theaterpublikum) seine literarische Bildung. Wichtiger ist im hier gegebenen Zusammenhang, dass er mit einem diskreten Verweis auf Mt 7,13 seine umfassenden Bibelkenntnisse demonstriert, wobei er wohl eher an die „weite“ als an die „enge Pforte“ denkt.

Dass es Mephistopheles Spaß macht, sich dann und wann blasphemisch und zuweilen auch zynisch zu äußern, liegt auf der Hand. In der „Hexenküche“, in der Faust mit Hilfe eines Hexentranks verjüngt wird, hat dieser in einem Spiegel „das schönste Bild von einem Weibe“ (V. 2436) erblickt. Er ist hingerissen: „So etwas findet sich auf Erden?“ Mephistopheles kennt die Genesis und weiß die Antwort:

Natürlich, wenn ein Gott sich erst sechs Tage plagt,  
 Und selbst am Ende Bravo sagt,  
 Da muß es was gescheites werden. (V. 2441–2443)

Im letzten Akt des zweiten Teils der Tragödie kehrt Mephistopheles – hier in der Rolle eines Flottenkommandanten – aus einem brutalen Seeräuberkrieg zu Faust zurück, mit einer reichen Beute und „mit Erzeugnissen fremder Weltgegenden“ (vor V. 11167). Der Bericht, den Mephistopheles nicht ohne Stolz vorträgt (V. 11173–11188), illustriert die Vermehrung von Fausts Reichtum und die Ausdehnung von Fausts Machtbereich:

<sup>5</sup> Horaz, *Epistularum libri duo*, I,1, 14.

Nur mit zwei Schiffen ging es fort,  
 Mit zwanzig sind wir nun im Port.  
 Was große Dinge wir getan  
 Das sieht man unsrer Ladung an.  
 [...]

Seinen Bericht schließt Mephistopheles mit einer ebenso zynischen wie blasphemischen Bemerkung, die indes seine Vorgehensweise, sein Programm verdeutlicht:

Man hat Gewalt, so hat man recht.  
 Man fragt ums Was? und nicht ums Wie?  
 Ich müßte keine Schifffahrt kennen.  
 Krieg, Handel und Piraterie,  
 Dreieinig sind sie, nicht zu trennen.

Die härteste blasphemische Äußerung erlaubt sich Mephistopheles, wenn er unmittelbar nach Fausts Tod eben diesen kommentiert: „es ist vollbracht.“<sup>6</sup> Ein nicht näher bestimmter Chor korrigiert ihn sogleich: „Es ist vorbei.“ Und diese Korrektur nimmt Mephistopheles zum Anlass, in Anlehnung an die Rede von der Nichtigkeit und der steten Wiederkehr im *Buch Kohelet*<sup>7</sup> seinerseits die Nichtigkeit der menschlichen Tätigkeit zu thematisieren:

Vorbei und reines Nicht, vollkommnes Einerlei  
 Was soll uns denn das ewge Schaffen,  
 Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen?  
 Da ists vorbei! Was ist daran zu lesen?  
 Es ist so gut als wär es nicht gewesen,  
 Und treibt sich doch im Kreis als wenn es wäre. (V. 11598–11603)

Nicht eigentlich oder jedenfalls nicht in erster Linie blasphemisch ist die Rede des Mephistopheles, wenn er zu Beginn des 4. Akts von Teil II des Dramas in einem Gespräch mit Faust – vor allem aber zur Information der Leserschaft und des Theaterpublikums – mit einem Rückgriff auf die Bibel seinen *neuzeitlichen* Wirkungskreis erläutert. Seine Anspielungen auf den *Brief an die Epheser* in diesem Gespräch erweisen sich als grundlegend für das Verständnis seiner

<sup>6</sup> Beizufügen ist, dass sich die Äußerung von Mephistopheles nicht nur auf Joh 19,30 beziehen lässt, sondern auch auf den Szenentitel „Grablegung“ (und auf den entsprechenden Vorgang), mit dem Goethe, keineswegs blasphemisch, sondern als Gegenbild Darstellungen der Passion aus der religiösen Kunst der Renaissance und des Barock aufruft.

<sup>7</sup> Auf das *Buch Kohelet* hat Mephistopheles kurz vor dieser Szene explizit hingewiesen: V. 11286.

Rolle und seines Wirkens und also auch für das Verständnis wesentlicher Aspekte des Dramas, dem Goethe nicht ohne Grund den Untertitel „Eine Tragödie“ gegeben hat. Mephistopheles trifft Faust, in einer bedrohlichen Felswüste im Hochgebirge und versichert nun, das „gräßlich gähnende Gestein“ sehr wohl zu kennen: „Denn eigentlich“, so seine Erklärung, „war das der Grund der Hölle“ (V. 10072):

MEPHISTOPHELES *ernsthaft*

Als Gott der Herr – Ich weiß auch wohl warum –  
 Uns, aus der Luft, in tiefste Tiefen bannte,  
 Da, wo zentralisch glühend, um und um,  
 Ein ewig Feuer flammend sich durchbrannte,  
 Wir fanden uns bei allzugroßer Helligung,  
 In sehr gedrängter unbequemer Stellung.  
 Die Teufel fingen sämtlich an zu husten,  
 Von oben und von unten aus zu pusten;  
 Die Hölle schwoll von Schwefel-Stank und Säure,  
 Das gab ein Gas! Das ging ins Ungeheure,  
 So daß gar bald der Länder flache Kruste,  
 So dick sie war, zerkrachend bersten mußte.  
 Nun haben wir's an einem andern Zipfel,  
 Was ehemals Grund war ist nun Gipfel.  
 Sie gründen auch hierauf die rechten Lehren  
 Das Unterste ins Oberste zu kehren.  
 Denn wir entrannen knechtisch-heißer Gruft,  
 Ins Übermaß der Herrschaft freier Luft.  
 Ein offenbar Geheimnis wohlverwahrt  
 Und wird nur spät den Völkern offenbart. (V. 10075–10094)

Zweifellos handelt es sich bei diesen ebenso unanständigen wie witzigen Versen um ein Beispiel der Unterhaltungskunst des Mephistopheles (und auch der seines Schöpfers), aber erstaunlicherweise lautet die Anweisung für die Rede des Mephistopheles „ernsthaft“. Die derbe Beschreibung der üble Gerüche produzierenden Körperfunktionen ist offenbar nur die amüsante Oberfläche einer zwar anekdotisch-bildhaften, im Kern aber ernst zu nehmenden Selbstdarstellung des Mephistopheles. Faust begreift das allerdings nicht, und auch einige Interpreten sehen in dieser Passage nicht mehr als eine Parodie vulkanistischer Theorien oder – weil das „Unterste ins Oberste“ gekehrt wurde und darauf eine neue Lehre gegründet wurde – eine Anspielung auf die Französische Revolution. Faust ist gelangweilt: Es fehle Mephistopheles „nie an närrischen Legenden“ (V. 10073). Damit Lesende die Ernsthaftigkeit von Mephistopheles' Worten nicht in gleicher Weise verkennen wie Faust, hat Goethe den letzten der hier zitierten Versen als Randglosse den Verweis auf eine Bibelstelle beigefügt: „Ephes. 6.12“. Der *Brief*

*an die Epheser*, auf den sich übrigens schon der Mephistophiles in der *Historia* bezieht, handelt bekanntlich vom Kampf – so die Übersetzung Luthers – gegen „den listigen anlauff des Teufels“ (Eph 6,11), gegen den „Fürsten / der in der lufft herrschet“ (Eph 2,2):

[...] wir haben nicht mit Fleisch vnd Blut zu kempffen / Sondern mit Fürsten vnd Gewaltigen / nemlich / mit den Herrn der Welt / die in der finsternis dieser Welt herrschen / mit den bösen Geistern vnter dem Himel. (Eph 6,12)

Nichts Geringeres illustriert Mephistopheles mit seiner grotesken Explosionsgeschichte und mit der Anspielung auf den *Brief an die Epheser*, als dass es die Hölle nicht (mehr) gibt, dass das Herrschaftsgebiet des Mephistopheles nicht (mehr) *unter* der Erde, in der Hölle, sondern *auf* der Erde ist, und dass *er* der Herr „dieser Welt“, „der Gott dieser Weltzeit“ (2 Kor 4,4) ist. Und dabei konterkariert der bibelfeste Mephistopheles mit dem Bericht über seinen Aufstieg aus „knechtisch-heißer Gruft“ zur „Herrschaft freier Luft“ das für den *Brief an die Epheser* grundlegende Thema: das Herabsteigen von Christus auf die Erde. Nicht der *herabgestiegene* Christus, sondern der *heraufgestiegene* Mephistopheles ist der Herr „dieser Welt“. Und dem entsprechend adaptiert Mephistopheles auch die biblische Rede vom „Geheimnis“: Im *Brief an die Epheser* wird das Herabsteigen von Christus als Geheimnis bezeichnet (Eph 3,3), Mephistopheles dagegen bezieht das Wort vom lange gehüteten Geheimnis auf sein drastisch beschriebenes Heraufsteigen auf die Erde und auf *seine* Herrschaft auf der Erde.

Es liegt nahe, sich bei dieser Selbstdarstellung des Mephistopheles an die frühe *Faust*-Besprechung der bedeutenden Kulturkritikerin Germaine de Staël (1766–1817) zu erinnern. Zwar kannte sie, als sie ihr Buch *Über Deutschland* veröffentlichte – es erschien 1810 auf Französisch und wurde sogleich verboten, aber schon 1814 folgte eine deutsche Übersetzung –, diese Passage aus dem zweiten Teil von *Faust* noch nicht; zur Zeit ihrer Deutschlandreise lag erst Teil I der Tragödie vor. Aber sie hat, ebenso erschreckt wie bewundernd, durchaus richtig bemerkt, dass Goethe mit seinem Konzept von Faust und Mephistopheles, die bis dahin für Dramatiker maßgebenden Konventionen und die bisherigen „Grenzseine der Kunst“ hinter sich ließ: Es schein, schrieb sie nach der Lektüre von *Faust*, dass „die Regierung der Welt den Händen des Teufels anvertraut“ sei.<sup>8</sup> Allerdings ist Mephistopheles ja nicht ein Abbild des schlechthin Bösen, nicht ein Teufel von der Art, die Luther meinte bekämpfen zu müssen und gegen die er noch in seinem Taufbüchlein eine eigentliche Austreibung anordnete.<sup>9</sup> Mephistopheles gehört, wie erwähnt, als ambivalente Verkörperung des menschlichen Tätigkeitsdrangs unabdingbar zu Faust. Und das heißt: Goethes

<sup>8</sup> De Staël, *Über Deutschland*, 351–352.

<sup>9</sup> Luther, *Werke*, 3.Bd., 310–316, hier 313–314.

Drama zeigt, dass sich die neuzeitliche Gesellschaft nicht mit einem widerlichen Teufel auseinandersetzen muss, sondern – mit sich selbst: mit dem eigenen mephistophelischen Drang, mehr und Besseres sein und haben zu wollen.

Während Faust in der hochalpinen Felsenlandschaft versichert, dass ihm „Gebirgesmasse [...] edel-stumm“ bleibe und dass er „nicht woher und nicht warum?“ (V. 10095–10096) frage, nimmt Mephistopheles eben diese „Gebirgesmasse“ zum Anlass auf sein Potential hinzuweisen: Die „Zentnermassen“ der „Gebirges-Trümmer“, die ihn und Faust im „Hochgebirg“ (vor V. 10039) umgeben, soll Faust als Ergebnis der zuvor geschilderten Explosion der Hölle und vor allem als *Zeichen* von Mephistopheles' zuweilen ungehemmter Wirkkraft verstehen:

Wir sind die Leute Großes zu erreichen:  
Tumult, Gewalt und Unsinn! Sieh das Zeichen! (V. 10126–10127)

Faust wird im Folgenden von Mephistopheles' Fähigkeiten, Tumult, Gewalt und Unsinn ins Spiel zu bringen, profitieren; beispielsweise weiß Mephistopheles als Begleiter Fausts dessen militärischen Erfolg mit „Tumult“ und „Unsinn“ abzusichern und die Schlacht gegen den Gegenkaiser zu gewinnen;<sup>10</sup> und von seiner erfolgreichen Anwendung von „Gewalt“ zeugt unter anderem die bereits erwähnte seeräuberische Eroberungsfahrt. Aber Mephistopheles' Rede von einem „Zeichen“ und die implizite Aufforderung, das Zeichen ernst zu nehmen, begreift Faust nicht. Im Gegensatz zu Faust wird eine bibelkundige Leserschaft sogleich erkennen, dass Mephistopheles – sei es blasphemisch oder nur rhetorisch – eine wesentliche Gottesrede und ein besonders wichtiges biblisches Zeichen konterkariert: Er entwirft hier ein Gegenbild zu jenem zeichenhaften Regenbogen, mit dem, wie in der *Genesis* berichtet wird, der Gott Noahs nach der Sintflut seinen (Freundschafts-)Bund mit den Menschen bestärkt hat:

Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und allen Lebewesen, die bei euch sind, für alle kommenden Generationen: Meinen Bogen stelle ich in die Wolken. Der soll ein *Zeichen* des Bundes zwischen mir und der Erde sein.<sup>11</sup>

Das „Zeichen“, das Faust verstehen soll, illustriert dagegen – eine Machtdemonstration eher als ein Freundschaftszeichen – die Verbindung des Mephistopheles, wenn nicht mit der Erde, so doch mit den Menschen auf dieser Erde und konkret – oder stellvertretend – mit Faust.

<sup>10</sup> So in der Szene „Auf dem Vorgebirg“ im vierten Akt von Teil II.

<sup>11</sup> Gen 9,8–17, hier 9,12–13. Hervorhebung von mir.

Auch im letzten Akt der Tragödie stellt Mephistopheles seine Bibelkenntnisse unter Beweis, diesmal allerdings nicht im Dialog mit Faust, sondern „nur“ in einer Bemerkung „ad spectatores“:

Auch hier geschieht was längst geschah,  
Denn Naboths Weinberg war schon da. (V. 11286–11287)

Das sogenannte Reden „à part“ oder, wie Goethe es formuliert, „ad spectatores“ ist in der Theatergeschichte vor allem aus Komödien bekannt, und auch Mephistopheles' Bemerkungen à part sind meist witzig und unterhaltend. Die beiden hier zitierten Verse haben dagegen als Schlusssentenz der Szene „weiter Ziergarten“ ein besonderes Gewicht: Keineswegs komödiantisch, beziehen sie sich auf Fausts rücksichtslosen Anspruch auf Herrschaft und auf Vermehrung seines Eigentums.

Zu Beginn der genannten Szene begegnen wir dem alten, missgestimmten Faust im „Ziergarten“ seines Palasts. Ihn ärgert das Geläute eines kleinen, von ein paar Linden beschatteten Kirchleins auf einer Anhöhe; es erinnert ihn daran, dass er zwar über einen immensen Reichtum und den Besitz eines fast grenzenlos weiten Landes verfügt, aber nicht über eben diese Anhöhe, auf der neben dem Kirchlein zwei alte Menschen, Philemon und Baucis, wie die gleichnamigen Gestalten in Ovids *Metamorphosen*<sup>12</sup> in einer bescheidenen Hütte ein bescheidenes Leben führen. Die Linden auf jener Anhöhe, die „nicht [s]ein eigen“ ist, verderben Faust den „Welt-Besitz“: Er wünscht sie sich „zum Sitz“, um des „Menschengeistes Meisterstück“ – *seine* Meisterleistung, nämlich das dem Meer abgewonnene Land – „mit einem Blick“ überschauen zu können (V. 11233–11250). Und so erhält der eben Eintreffende Mephistopheles, den Auftrag, die beiden Alten „zur Seite“ zu schaffen.

Diesen Auftrag kommentiert Mephistopheles bei seinem Abgang mit dem zitierten Hinweis auf die Geschichte von Achab und Nabots Weinberg. In der wohl richtigen Annahme, dass nicht alle Lesenden so bibelfest sein könnten wie Mephistopheles, hat Goethe dem entsprechenden Vers als Randglosse einen Bibelverweis beigefügt: „Regum I. 21“. Die Einsicht, dass Fausts Auftrag ebenso verbrecherisch ist, wie es die Beseitigung von Nabot war, hindert Mephistopheles allerdings nicht daran, zusammen mit seinen drei allegorischen Gestalten Raufebald, Habebald und Haltefest – übrigens Gegenfiguren zu den drei Helden Davids im *Zweiten Buch Samuel* – den Auftrag ohne Verzug auszuführen: Das Kirchlein und die Hütte gehen in Flammen auf, Philemon und Baucis werden umgebracht. Was Faust betrifft, so muss er so wenig wie der mächtige Achab selbst zum Verbrecher werden; andere begehen das Verbrechen für ihn. Und

<sup>12</sup> Ovid, *Metamorphosen*, VIII, 616–724.

auch Mephistopheles muss nicht fürchten, zur Rechenschaft gezogen zu werden oder so zu enden wie Achabs verbrecherische Frau Isebel.<sup>13</sup> Denn zum einen gilt: Das Recht wird durch den bestimmt, der die Gewalt hat (V. 11184); und zum andern: Sein Ort bleibt, wie er selbst, ein wohlverwahrtes „Geheimnis“.

Theologen und anderen Bibelkennern wird es nicht entgehen, dass Mephistopheles in seinen zwei kommentierenden Versen nicht nur Fausts Besitzgier mit derjenigen Achabs vergleicht, sondern überdies auch die Erfahrung thematisiert, dass dergleichen immer wieder geschehen ist und immer wieder geschieht; und zweifellos werden sie auch bemerken, dass sich Mephistopheles zur Verdeutlichung dieses „Immer wieder“ – „Auch hier geschieht, was längst geschah“ – auf einen weiteren alttestamentlichen Text beruft: „Was einmal geschah, wird wieder geschehen, / und was einmal getan wurde, wieder getan, / und nichts ist wirklich neu unter der Sonne“, heißt es im Auftakt des *Buchs Kohelet*.<sup>14</sup> Dass durch dieses Aufrufen des *Buchs Kohelet* weitere, wesentliche Aspekte des Dramas verdeutlicht werden, zeigt sich in der Szene, die unmittelbar auf Mephistopheles' Kommentar folgt und „Tiefe Nacht“ überschrieben ist.

Die Szene „Tiefe Nacht“ wird durch Lynceus, den Türmer, eröffnet.<sup>15</sup> Seine „singend“ vorgetragenen Verse sind eine Art Lebensrückblick; zum Thema macht er seinen Beruf, das Ausschauhhalten auf der Höhe des Turms, das Beobachten, das Sehen:

Zum Sehen geboren,  
 Zum Schauen bestellt,  
 Dem Turme geschworen  
 Gefällt mir die Welt.  
 Ich blick in die Ferne,  
 Ich seh in der Näh,  
 Den Mond und die Sterne,  
 Den Wald und das Reh.  
 So seh ich in allen  
 Die ewige Zier  
 Und wie mir's gefallen  
 Gefall ich auch mir.  
 Ihr glücklichen Augen,  
 Was je ihr gesehn,

<sup>13</sup> 2 Kön 9,30–37.

<sup>14</sup> Qoh 1,9.

<sup>15</sup> Es gehört zu den Kuriosa des in vieler Hinsicht rätselhaften letzten Akt des Dramas, dass zum Palast des neuzeitlichen Großunternehmers Faust eine „Schlosswarte“, ein mittelalterlicher Beobachtungsturm gehört und ebenso ein Türmer, der, wie im Mittelalter, die Umgebung beobachtet, um allenfalls Meldung zu erstatten.



Es sei wie es wolle,  
 Es war doch so schön. (V. 11288–11303)

Diese Verse des Türmers werden oft aus ihrem Kontext herausgelöst, so, als handle es sich um ein für sich bestehendes Gedicht<sup>16</sup> und um ein Bekenntnis Goethes, der, wie man weiß, dem Sehen einen hohen Stellenwert zumaß. Insbesondere die letzten vier Verse werden gern und nicht ohne Pathos – in bedauerlicher Unkenntnis des Zusammenhangs – als versöhnlicher Abschluss von im Übrigen prosaischen Lebensrückblicken zitiert. Im Rahmen des Dramas scheint der Text, jedenfalls auf den ersten Blick, in seiner frohen Gestimmtheit einem dramaturgisch bekannten Rezept zu entsprechen: Eine Katastrophe ist angesagt und zu erwarten, aber nun wird ein freundlich retardierendes Moment, ein unerwartet versöhnliches Zwischenspiel eingeschoben, so dass zumindest für kurze Zeit doch noch ein gutes Ende erhofft werden kann. Bei genauerer Hinsicht wird man allerdings bezweifeln, dass der Türmer mit seinem Lied eine Lebenseinstellung zum Ausdruck bringt, mit der man sich identifizieren möchte und die im Fortgang des Dramas als Relativierung des Schlimmen oder gar als eine Art Versöhnung aufgefasst werden könnte.

Der Türmer thematisiert sein Sehen ausgerechnet in tiefer Nacht. Zu sehen sind da vielleicht der Mond und einige Sterne, und wenn Lynceus wirklich so scharfsichtig ist, wie es sein Name andeutet – Lynceus ist der Luchsäugige –, lässt sich vielleicht ein Reh entdecken. Alles andere liegt im Dunkel weit unter ihm und ist vom Wald verdeckt. Lynceus singt von der Schönheit der Welt und des Lebens – aber welcher Welt und welchen Lebens? Auch bei Tageslicht spielt sich das „wirkliche“ Leben nicht auf der Höhe des Turms ab, sondern weit unter dem von allem Lebendigen isolierten Türmer und weit von ihm entfernt. Was also hat er gesehen?

Die Frage stellt sich mit besonderer Schärfe, wenn man sich daran erinnert, dass auch in dem von Mephistopheles aufgerufenen *Buch Kohelet* dem Sehen ein auffallend hoher Stellenwert zugeschrieben wird: In dem kurzen Text – bekanntlich ist das *Buch Kohelet* einer der kürzesten Texte der *Hebräischen Bibel* – ist achtunddreißigmal vom Sehen die Rede und von dem, was Kohelet sieht. Und dieses Sehen Kohelets ist durchaus anderer Art als das Schauen des Lynceus. Kohelet sieht einerseits die generelle Nichtigkeit all dessen, was „unter der Sonne“ vollbracht wird, er sieht aber andererseits auch das Spezifische, er sieht den Neid des einen auf den andern (Qoh 4,4), sieht den, dessen „Auge nicht genug Reichtum sehen“ kann (Qoh 4,8), und er sieht, dass sich die Menschen auf die Seite dessen stellen, der mächtig zu sein verspricht (Qoh 4,15). Kohelet

<sup>16</sup> Bezeichnenderweise hat Goethe diese Verse nie in eine seiner Gedichtsammlungen aufgenommen!

sieht, „dass im Land die Armen unterdrückt und Recht und Gerechtigkeit verweigert werden“ (Qoh 5,7), dass ein Gerechter „zugrunde geht in seiner Gerechtigkeit und dass ein „Ungerechter lange lebt in seiner Bosheit“ (Qoh 7,15), und er sieht, dass eine Zeit schlecht ist, in der der „Mensch Macht hat über den Menschen“ (Qoh 8,9). Von alledem sieht und weiß Lynceus nichts, obwohl in seinem Blickfeld alles das zu sehen wäre, weil „hier“ – konkret im Drama – „geschieht, was längst geschah“. Angesichts einer Welt, die vom faustischen Streben nach Eigentum und Herrschaft bestimmt ist, erweist sich das Bekenntnis des Türmers zur Schönheit von Welt und Leben als welt- und lebensfern, als naiv. Das *Buch Kohelet*, das Mephistopheles ins Spiel gebracht hat – ausgerechnet Mephistopheles! – ist ein Kontrastbild zum Lebensbild des Lynceus, und es bildet in der Tragödie *Faust* einen Hintergrund, vor dem sich die erschreckenden Konturen von Fausts neuzeitlicher Welt, die wesentlich von Mephistopheles bestimmt ist, mit beeindruckender Schärfe abzeichnen.

Mephistopheles – Dr. theol? Jedenfalls trägt er mit seinen Bibelverweisen wesentlich zum Verständnis der Tragödie *Faust* bei und auch zum Verständnis seiner Rolle(n) und seines Wirkens. Diesem Wirken scheinen Grenzen gesetzt zu sein: In der vorletzten Szene des Dramas, die „Grablegung“ überschrieben ist und in der er noch einmal als mittelalterlicher Teufel auftritt, versagen seine Kräfte, und er muss „hiobsartig“ leiden – so seine letzte Anspielung auf die Bibel –, weil die von den Engeln verstreuten Rosen auf seiner Haut „Beul an Beule“ verursachen (V. 11740–11755). Und dann wird er ins Abseits, konkret ins Proszonium, gedrängt: als mittelalterliche Sagengestalt hat er, wie er selbst weiß, verspielt (V. 11620–11622). Aber als dem unerkannten Herrn „dieser Welt“ ist ihm nicht beizukommen und seine Wirkkraft ist ungebrochen – und dies nicht nur in der Welt des Dramas. Aber das ist ein anderes Kapitel und ein sehr, sehr weites Feld.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Anderegg, Johannes, „Von Hunderttausenden verehrt“. Über den Teufel in Goethes *Faust*, *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre* (2019.1), 25–40.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Faust*. Texte, hg. von Albrecht Schöne, Frankfurt a.M. 2017. (Diese Ausgabe entspricht der 8. Auflage von Bd. 7 der Frankfurter Ausgabe von Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurt a.M. 1994.)
- Historia von D. Johann Fausten. Kritische Ausgabe, Text des Drucks von 1587, hg. von Stephan Füssel / Hans Joachim Kreutzer, Stuttgart 2003.

- Horaz (Quintus Horatius Flaccus). *Epistularum libri duo: Sämtliche Werke; Lateinisch / Deutsch*, hg. von Bernhard Kytzler, Stuttgart 2006.
- Luther, Martin, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*, Wittenberg 1545, Nachdruck Darmstadt 1972.
- , *Werke in Auswahl*, hg. von Otto Clemen, Dritter Bd., Berlin <sup>6</sup>1966.
- Ovid (Publius Ovidius Naso), *Metamorphosen*, übersetzt und hg. von Erich Rösch, München <sup>8</sup>1979.
- Staël, Anne Germaine de, *Über Deutschland*, Fassung der deutschen Erstausgabe von 1814, hg. von Monika Bosse, Frankfurt a.M. 1985.

## PAUL KAHLE UND DER ISLAM

Rüdiger BARTELMUS

Steht man vor dem Problem, für die Festschrift eines Kollegen und Freundes einen Beitrag zu liefern, vor dessen unglaublich vielseitigem bisherigen Lebenswerk der einstige erste akademische Lehrer bewundernd steht, resigniert man zunächst: In welchem Bereich des gemeinsam vertretenen Fachs hat dieser noch nicht so tiefgreifend geforscht, dass man mit einem Aufsatz nicht Eulen nach Athen trägt bzw. wenig innovative Gedanken nach Zürich schickt? Nach eingehendem Studium des Literaturverzeichnisses von Thomas Krüger meint der Autor immerhin am Rande des gemeinsam vertretenen Fachs einen Bereich gefunden zu haben, zu dem er etwas sagen kann, ohne damit rechnen zu müssen dazu gezwungen zu sein, in mehreren Fußnoten auf einen Aufsatz des Empfängers der Festschrift zu verweisen.

Dass Paul Kahle Theologie und Semitistik studiert hat, ist Allgemeinwissen unter Alttestamentlern. Bekannt und immer noch aktuell (wenn auch von traditionsgläubigen Kollegen immer wieder in Frage gestellt<sup>1</sup>) sind zudem nach wie vor seine bahnbrechenden Studien zu den Masoreten des Ostens bzw. Westens sowie der Sammelband „The Cairo Geniza“, in dem seine Schweich Lectures von 1941 publiziert wurden (zwei Auflagen 1949 und 1959; deutsche Übersetzung von Rudolf Meyer 1962). Dass Kahle im Verlauf seines langen Lebens als Wissenschaftler mehr und mehr zu einem Universal-Orientalisten wurde, dessen Horizont bis China reichte, ist heute hingegen nur noch wenigen Fachleuten bewusst. Noch seltener wird wahrgenommen, dass er sich sogar mit Kartographie und Nautik intensiver befasst hat.

Ein Aspekt ist allerdings – soweit es der Autor überblicken kann – noch weniger beachtet worden: Seine Sicht auf den Islam. Liest man Kahles Schriften, die sich mit (vermeintlichen) Randphänomenen im Islam beschäftigen, erschließen sich dem Leser überraschende Horizonte, ja ihnen lassen sich bei genauerer Lektüre Anregungen entnehmen, die in der Gegenwart weiterführend sein könnten. Auch und gerade im Blick auf die gegenwärtige Weltlage hat somit eine *relecture* einiger seiner Beiträge einen gewissen Sinn; sie kann einen Beitrag zu einer differenzierten Wahrnehmung des Islam leisten.

<sup>1</sup> Besonders scharf hat das etwa Blau, *Phonology*, 81, formuliert. Er bezeichnet Kahles gut begründete Anfragen gegen die naive Identifikation des masoretischen Hebräisch mit dem ursprünglichen biblischen Hebräisch „implausible“ und „fallacious“. Ähnlich jüngst wieder Suchard, *Development*, 21, der schlicht dekretiert: „This [sc. Kahles] view is to be rejected“.

Um die von den Herausgebern gesetzten Grenzen des Festschrift-Beitrags nicht zu überschreiten, musste sich der Autor auf die ältesten Schriften Kahles mit Bezug zum Islam beschränken, deren Bedeutung – soweit er sehen kann – kaum je erkannt wurde. Sie basieren nicht auf Studien in Bibliotheken, deren Bücher vielen zugänglich sind, sondern auf realen Wahrnehmungen in der Welt des arabisch-islamischen Orients, wie sie vor dem Ersten Weltkrieg nur wenigen Wissenschaftlern möglich waren: Kahle lebte fast fünf Jahre lang als Pfarrer und Leiter der Deutschen Schule in Kairo und lernte dort (Ägyptisch-)Arabisch. Nach einem kurzen Aufenthalt in Europa ist er danach noch einmal in den islamischen Orient gegangen – als Mitarbeiter von Gustav Dalman am Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem. Insofern war es wohl kaum ein Zufall, dass die Herausgeber von „Meyers Reisebücher“ Kahle kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs baten, für die sechste Auflage des Bandes „Ägypten und Sûdân“ eine neue Einführung „Der Islam“ zu verfassen.<sup>2</sup>

Im Folgenden sollte ursprünglich nun aber nicht die angesprochene (allgemeine) Einführung in den Islam vorgestellt werden, sondern ein „Paket“ von vier Aufsätzen, hinter denen konkrete Erfahrungen Kahles in der islamischen Welt vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs stehen (in drei von ihnen geht es um den Islam in Palästina, in dem vierten um den in Ägypten), dazu kommt ein kurzer Rückblick Kahles auf seine Zeit als Leiter der deutschen Schule in Kairo, der freilich erst in einem zeitlichen Abstand von fast 20 Jahren abgefasst wurde. Aus Raumgründen musste die Zusammenfassung des vierten Aufsatzes entfallen: „Zār-Beschwörungen in Egypten“<sup>3</sup>. Die drei hier vorgestellten Aufsätze sind im Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes publiziert worden. Sie können – obwohl zwischen 1910 und 1912 in drei verschiedenen Bänden (und mit einer kleinen Variante im Titel) erschienen – als Monographie zum Thema moslemische Heiligtümer gelesen werden: 1. „Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem“,<sup>4</sup> 2. „Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina“,<sup>5</sup> 3. „Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina“.<sup>6</sup>

Nicht berücksichtigt sind auch die in der gleichen Zeit erschienenen beiden Aufsätze „Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten“ in der Zeitschrift „Der Islam“, die ihrerseits das Thema der Habilitationsschrift Kahles<sup>7</sup> aufgreifen und

<sup>2</sup> Vgl. Kahle, Islam, 87–106. In dem den „Opera minora“ Kahles vorangestellten „Verzeichnis der Schriften von Paul Kahle“ wird fälschlich 1912 als Erscheinungsdatum genannt (Kahle, Opera minora, XII).

<sup>3</sup> Erschienen in Islam 3 (1912), 1–41.

<sup>4</sup> Kahle, Heiligtümer, 63–101.

<sup>5</sup> Kahle, Wesen, 85–119.

<sup>6</sup> Kahle, Gebräuche, 139–182.

<sup>7</sup> Vgl. Kahle, Geschichte.

auf der Basis von neuem Material vertiefend fortführen. Dass im Titel dieser beiden Aufsätze an die Stelle des in der Habilitationsschrift verwendeten Adjektivs „arabisch“ „islamisch“ getreten ist, ist wohl ein Zugeständnis an den Titel der Zeitschrift. Die in den Aufsätzen beschriebenen Figuren stammen zwar aus der islamischen Welt, aus Ägypten, aber die seit der Mamlukenzeit dort beliebte Kunstform des Schattentheaters war eine Angelegenheit der Oberschicht, der mehr an Unterhaltung als an konsequenter Befolgung religiöser Regeln gelegen war, wie z.B. dem – ohnehin erst in den Hadith festgeschriebenen – Bilderverbot.<sup>8</sup>

Am Beginn der Tour d’horizon steht nicht der älteste Aufsatz, sondern ein kurzer Blick in den späten Bericht Kahles über seine Zeit als Schulleiter und Pfarrer in Kairo.<sup>9</sup> In ihm hebt er zunächst – zeitbedingt – den deutschen Charakter dieser Schule hervor; danach verweist er aber auch ausdrücklich auf das harmonische Zusammenleben von Kindern aus verschiedenen Nationen und Religionen<sup>10</sup> – ein Hinweis darauf, dass er die Schule nicht wie ein Missionar leitete, sondern nach der Maxime von Friedrich II. von Preussen: „hier mus ein jeder nach seiner Fasson selich werden“.<sup>11</sup> In diesem Hinweis auf ein spätes Resümee Kahles ist vorwegnehmend das zusammengefasst, was im Folgenden en détail entwickelt bzw. begründet werden soll. Der protestantische Pfarrer Kahle wollte im Sinne einer Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit ergründen und verstehen, was Muslime glauben bzw. wie sie diesen Glauben leben, und das einer breiteren Öffentlichkeit vermitteln.

In seinen Schriften zum Islam hat sich Kahle nun allerdings von Anfang an mit dem Islam aus dem Blickwinkel eines Religionswissenschaftlers bzw. Ethnologen beschäftigt. Es sind *sine ira et studio* geschriebene Aufsätze, um anderen Einblick in das religiöse Denken und Empfinden von Muslimen zu geben. In den drei Aufsätzen im Palästina-Jahrbuch, die – unbeschadet der minimalen Abweichung in der Ortsangabe am Ende des ersten Titels – eine Einheit bilden, zieht Kahle immer wieder christliche und jüdische Heiligtümer oder Devotionen bzw. Rituale zum Vergleich heran, in ähnlicher Weise auch das Verhalten von christlichen Pilgern im Umgang mit letzteren: Nur ganz vereinzelt finden

<sup>8</sup> Für kurze Zeit hatte nur der Mamluken-Sultan Chakmak Aufführungen von Schattentheater aus religiösen Gründen verboten (Transliteration von Kahle – DMG: *Ġaqmaq*). Kahle verwendet in seinen älteren Schriften eigene Transkriptionen für arabische Wörter und diese auch nicht immer konsequent. Jedenfalls entsprechen sie nicht den erst 1935 – während seiner Zeit als Geschäftsführer der DMG – von dieser Gesellschaft festgelegten Regeln (die außerhalb von deutschsprachigen Ländern wenig Beachtung fanden). Seine Schreibweisen von Namen bzw. Begriffen sind i.F. beibehalten (vgl. dazu die Nachbemerkung in Kahle, Heiligtümer, 101).

<sup>9</sup> Vgl. Kahle, Deutsche Schule, 569–580.

<sup>10</sup> Vgl. Kahle, Deutsche Schule, 576–577.

<sup>11</sup> Büchmann, Geflügelte Worte, 377.

sich explizite Wertungen gesellschaftlicher Verhältnisse bzw. Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Christen, Juden und Muslimen.

In dem vierten Aufsatz, der hier nicht mehr behandelt werden kann, wäre es um eine regionale Besonderheit – um ein Ritual gegangen, das in der geschilderten Form nur in Ägypten und den südlich angrenzenden Regionen Nordafrikas eine Rolle spielt und von anderen Forschern als „parareligiös“ oder eine Spielform des Okkultismus eingestuft wird – dies unbeschadet dessen, dass es meist in muslimischen Heiligtümern durchgeführt wurde und dass vergleichbare Rituale bis heute auch im Christentum eine Rolle spielen: In der römisch-katholischen Kirche gibt es den Ritus des „großen Exorzismus“ für Fälle von „Besessenheit“ (letzte Revision im Rituale Romanum: 1999), die orthodoxen Kirchen kennen unterschiedliche Formen des Exorzismus bei psychischen Störungen. In den „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“ ist das „Taufbüchlein“ M. Luthers als Vorlage für die Agenden der einzelnen Landeskirchen abgedruckt: „Der Täufer spreche: ‚Fahr aus, Du unreiner Geist‘ [sc. der Teufel], ‚und gib Raum dem heiligen Geist‘. Darnach mach’ er ihm ein Kreuz an die Stirn und Brust und spreche: ‚Nimm das Zeichen des heiligen Kreuzs beide an der Stirn und Brust‘!“<sup>12</sup> Am Thema Interessierten sei – quasi als Nachtrag – dringend die Lektüre dieses Aufsatzes Kahles empfohlen.

Die drei Aufsätze im Palästina-Jahrbuch zeigen exemplarisch, wie relativ entspannt Christen, Muslime und die wenigen damals in Palästina lebenden Juden miteinander umgehen konnten, weil man damals in Jerusalem oder Kairo den jeweils anderen in der Regel zumindest als Mitmenschen respektierte und nicht als Feind wahrnahm.<sup>13</sup> – All diese Werke sind deskriptiv und beziehen sich auf Beobachtungen, die Kahle bei seinen Aufenthalten im Orient gemacht hat: Er schildert islamische Heiligtümer und wie sich Muslime (und er als Christ) an diesen Heiligtümern verhalten haben, daneben beschreibt er Erlebnisse im persönlichen Umgang mit Muslimen. Ebenso informiert er allgemein über Rituale und Bräuche und illustriert Letzteres zuletzt mit einem lebendigen Erlebnisbericht von seiner Teilnahme an einem muslimischen Wallfahrtsfest.

## 1. DIE MOSLEMISCHEN HEILIGTÜMER IN UND BEI JERUSALEM

Die Aufsatzreihe zu den moslemischen Heiligtümern beginnt mit zwei simplen – aus religionsgeschichtlicher Perspektive kaum widerlegbaren – Feststell-

<sup>12</sup> Kirchengausschuß (Hg.), Bekenntnisschriften, 538.

<sup>13</sup> Dass diese Einstellung in Palästina mittlerweile nahezu vollständig verschwunden ist, ist letztlich eine Folge der deutschen Verbrechen in der NS-Zeit und der von den Alliierten zu verantwortenden Entscheidung nach dem Zweiten Weltkrieg, zu Lasten Dritter auf deren Territorium einen Staat auf religiöser Grundlage zu schaffen.

ungen: „Der Islam ist, wie jede geschichtliche Religion, kein einfaches Gebilde“ [...] in dem „einzigartige(n) mohammedanische(n) Religionsgesetz“, der „Scheria“, bilden „recht verschiedenartige(r) Faktoren“ eine Einheit.<sup>14</sup> „Die Scheria, die das gesamte Leben der Gläubigen umfassen und regeln will [, ...] hat sich“ also „zu Zugeständnissen bequemen müssen, die vielfach den kardinalsten Lehren des Islam“ [sc. v.a. dem radikalen Monotheismus] „widersprachen“.<sup>15</sup> Unausgesprochen ist mit diesem Statement festgestellt, dass Kahle die „Offenbarungsreligionen“ (resp. „Religionen des Buches“) Judentum, Islam und Christentum letztlich als gleichwertige Religionen ansieht: Unbeschadet ihres Anspruchs, ihr Kult basiere auf Offenbarungen eines Gottes, sind alle drei Religionen (wie im Prinzip natürlich alle Religionen) Resultate eines Entwicklungsprozesses, einer Entwicklung, die lange vor der Einwanderung der (später Israeliten bzw. Juden) genannten Stämme in Palästina begonnen hat. Dementsprechend verweist Kahle darauf, dass manche „heiligen“ Orte in Palästina nachweislich schon Jahrhunderte zuvor von anderen Stämmen bzw. Völkern als „heilig“ betrachtet wurden, von Menschen, deren Religion nicht mit kodifizierten Offenbarungen eines Gottes begründet wurde.

Erstaunlich ist die große Anzahl von Heiligtümern in und nahe Jerusalem, die ein Kahle vorliegender (damals) aktueller Führer für „mohammedanische Pilger“ nannte, trotzdem.<sup>16</sup> Neben dem Felsendom und der al-Aqsa-Moschee sind es 86.<sup>17</sup> Zu diesen kommen nach seinen Recherchen noch 40–50 weitere. Seine konkreten Schilderungen beginnt er mit den „jüngeren“ (d.h. rein muslimischen) Heiligtümern. Das jüngste davon – das Grab eines *Hassan abul Halawa* stammt ausweislich seiner Inschrift vom Ende des 19. Jhs.! Kranke, die das Grab siebenmal umrunden haben, sollen danach meist gesund geworden sein.<sup>18</sup> Mit einem kurzen Blick auf eine Grabesstätte auf dem Ölberg, die in christlichen Reiseführern als Pelagiagrab erscheint, kommt Kahle auf interreligiös genutzte Heiligtümer zu sprechen. Gemäß der jüdischen Tradition ist es das Grab der Prophetin Hulda, während es von den Muslimen mit einer Heiligen namens Rāb‘a el-‘adāwīje zusammengebracht wird.<sup>19</sup> Dennoch konnte es zu Zeiten Kahles von Pilgern aller drei Religionen offenbar ohne ernsthafte Konflikte besucht werden. Anderes gilt von den Gräbern der „großen Männer[n] der Geschichte“. Hier kommt er darauf zu sprechen, dass die Verehrung von Gestalten, die in allen drei Religionen des Buches als Heilige gelten, zu Konflikten führen kann; im Falle Ibrahims / Abrahams, des „Freundes des Barmherzigen“ (*chalīl er-raḥmān*), ist

<sup>14</sup> Kahle, Heiligtümer, 63.

<sup>15</sup> Kahle, Heiligtümer, 63.

<sup>16</sup> Al-Ansārī, *manāsik el-ḳuds eš-šerīf*.

<sup>17</sup> Kahle, Heiligtümer, 63.

<sup>18</sup> Kahle, Heiligtümer, 67.

<sup>19</sup> Kahle, Heiligtümer, 86.



das Problem bis heute nicht gelöst. Kahle verweist allerdings nur (kommentarlos) kurz darauf, dass dessen angebliche Grabstätte, der *Ḥaram al-Ḥalil*, das Patriarchengrab in Hebron, zu seiner Zeit „für Christen unzugänglich“ war;<sup>20</sup> Juden erwähnt Kahle in diesem Zusammenhang wohl deshalb nicht, weil am Beginn des 20. Jhs. kaum Juden in Hebron lebten.<sup>21</sup>

Geradezu synkretistisch mutet demgegenüber an, was Kahle zu den „unzählige[n] Plätze[n]“ „in Palästina (und Syrien)“ und Syrien berichtet, „die dem Chaḍr geweiht sind“.<sup>22</sup> Auf ihn kommt er wohl nicht zufällig in allen drei Aufsätzen zu sprechen. Es handelt sich dabei um eine Gestalt, die „mit dem Propheten Elia einerseits, mit dem christlichen Ritter Georg andererseits teils identifiziert, teils nahe zusammengestellt“ wird. Dem Chaḍr sind u.a. im Ḥaram mehrere Stellen geweiht. Aber auch „die außerhalb des Jaffa-Tores auf der Anhöhe gelegene ... griechische Chaḍr-Kirche“ wird „häufig von Moslems besucht“.<sup>23</sup> In ihr gab es damals „einen besonderen Platz für Moslems“; sogar „ein Chaḍr-Bildnis befindet sich da [...] daneben steht eine Bank, über ihr ist die Kette befestigt, an die Geisteskranke angeschlossen werden. Der letzte Irre sei 1908 dort gewesen und nach 20tägigem Aufenthalt geheilt worden. Mehr dem Gebrauch der Christen geweiht ist der neuere Teil der Kirche: hier ist die Ikonostase [...] und auch an ihr ein Chaḍr-Bildnis“.<sup>24</sup>

Daneben gab es damals auch noch eine „dem Chaḍr geweihte Kirche in der Nähe der sog. Salomonischen Teiche [...] in einem rein moslemischen Dorfe“.<sup>25</sup> All dies referiert Kahle ohne jeden Kommentar.

## 2. DAS WESEN DER MOSLEMISCHEN HEILIGTÜMER IN PALÄSTINA

Einleitend erklärt Kahle zunächst, welche Aspekte er unter dem im Titel des Aufsatzes verwendeten Terminus „Wesen“ behandeln will. Der Aufsatz gliedert sich demnach in fünf Kapitel: 1. Die Heiligtümer nach ihrem äußeren Bestande, 2. Die Verwaltung und Bedienung der Heiligtümer, 3. Der Besuch der Heiligtümer, 4. Die Heiligen als Gegenstand der Furcht und 5. Die Baraka.

<sup>20</sup> Kahle, Heiligtümer, 84.

<sup>21</sup> Derzeit (Stand: 2021) ist der Ḥaram al-Ḥalil klar zwischen Muslimen und Juden aufgeteilt, um Konflikte im Heiligtum zu vermeiden. Christliche Touristen dürfen den Ḥaram besuchen – nur nicht an Freitagen. Außerhalb des Heiligtums finden allerdings häufig Konflikte zwischen Muslimen und jüdischen Siedlern statt.

<sup>22</sup> Kahle, Heiligtümer, 84.

<sup>23</sup> Kahle, Heiligtümer, 84.

<sup>24</sup> Kahle, Heiligtümer, 87–88.

<sup>25</sup> Kahle, Heiligtümer, 88–89.

1) „Das Wahrzeichen der meisten Heiligtümer und ihr Mittelpunkt ist das Heiligengrab“, auch wenn bekannt ist, dass „von einer Beerdigung des Heiligen an der Stelle nicht die Rede sein kann“.<sup>26</sup> Ebenso wenig zwingend ist es, dass überhaupt ein reales Grab vorhanden ist bzw. war. Zu einem Heiligtum gehört fast immer eine *ṭāḳā*, eine Nische für Weihegeschenke. Nicht nur wenn zu dem Heiligtum eine Moschee gehört, findet sich zumeist auch ein *miḥrāb*, eine Gebetsnische, die nach Mekka ausgerichtet ist. (*Mutatis mutandis* kann man Ähnliches natürlich auch von christlichen Heiligtümern sagen). Ein Unterschied liegt v.a. darin, dass das Zentrum in einem christlichen Heiligtum in der Regel eine Reliquie (und kein Grab) ist, ein weiterer darin, dass die Gebetsrichtung nicht zwingend vorgegeben ist; in der Grundstruktur besteht allerdings eine unübersehbare Ähnlichkeit.

Einen Sonderfall – in mehrfacher Hinsicht – bildete zur Zeit Kahles ein interreligiös genutztes Heiligtum des Chaḍr (Elia/Georg) auf dem Karmel: „Die Gebetsrichtung für Juden und Mohammedaner“ ist dort „durch eine [...] blaue Decke [...] über der im Süden gelegenen Ecke der Höhle“ bezeichnet, „während sich die Christen beim Gebete nach der im Osten der Höhle gelegenen Nische wenden, die als *Geburtsplatz* (!) des Chaḍr gezeigt wird“.<sup>27</sup> Von interreligiösen Konflikten bei der Nutzung dieses Heiligtums berichtet Kahle nichts.

2) Was die „Verwaltung und Bedienung der Heiligtümer“ betrifft, oblag sie am Beginn des 20. Jhs. „der Verwaltung der Waḳfs“. *Waḳf* ist eine Stiftung muslimischen Rechts, die Spenden verwaltet, die ein Heiligtum erhalten hat. Im osmanischen Reich hatte man (nicht nur in Palästina) dafür gesorgt, dass die – je nach Bedeutung eines Heiligtums unterschiedlich hohen – Einkünfte von Heiligtümern in einer Provinz so weit wie möglich zusammengeführt und anschließend von einer Behörde einigermaßen gerecht verteilt bzw. verwendet wurden.<sup>28</sup> An deren Spitze stand ein von „Konstantinopel“ gesandter „Direktor der Waḳfs“.<sup>29</sup> In diesem Falle hat Kahle einmal kurzzeitig seine Neutralität aufgegeben und erklärt, dass diese „Zentralisation der Verwaltung [...] ihr Gutes“ hat.<sup>30</sup> Er erklärt seine Zustimmung zu diesem Verfahren anhand von zwei Beispielen, die vermuten lassen, dass er indirekt auf die unterschiedliche Finanzstärke römisch-katholischer Klöster in Europa und deren Folgen anspielt: Ein neuer Fahrweg von Jerusalem nach Jericho wurde so angelegt, dass er nicht mehr auf der kürzest möglichen Trasse verlief, sondern über das Heiligtum *nebi mūsa* führte. Dies „ermöglichte, daß man zur Herstellung des Weges Gelder aus dem sehr reichen

<sup>26</sup> Kahle, Wesen, 85–86.

<sup>27</sup> Kahle, Wesen, 87.

<sup>28</sup> Kahle, Wesen, 94.

<sup>29</sup> Kahle, Wesen, 94.

<sup>30</sup> Kahle, Wesen, 94.

Einkommen von nebi mūsa verwenden konnte“.<sup>31</sup> Als zweites Beispiel erwähnt er ein weniger bekanntes Heiligtum (*abu median*), das „große Stiftungen für die Verköstigung der dort wohnenden Pilger“ hatte. „Das Brot (*chubz*) und die Suppe (*schōraba*) [...] werden jetzt nicht mehr in dem Heiligtum selbst hergestellt“, sondern in einer „ursprünglich zu ähnlichen Zwecken gestifteten *tekkīje* [...]“; diese versorgt auch andere Heiligtümer“.<sup>32</sup> Unbeschadet der hinter dieser überraschenden Stellungnahme stehenden Überzeugung berichtet er im Folgenden dann wieder neutral von Abweichungen von dieser Regelung im Falle von Heiligtümern in Derwischköstern oder solchen, für die alteingesessene Familien ein „Wächteramt“ (einen Anspruch auf Teilhabe an den Einnahmen) beanspruchten.<sup>33</sup>

3) „Wo die Heiligtümer mit Moscheen versehen sind, spielt sich an ihnen auch ein guter Teil des offiziellen islamischen Gottesdienstes ab“.<sup>34</sup> Insbesondere im Fastenmonat *ramaḍān* nimmt der Besuch von Heiligtümern daher einen „besonders großen Umfang an“.<sup>35</sup> Analoges gilt – *mutatis mutandis* – für das Mittagsgebet an Freitagen, bei dem die *chuḍba* (Predigt) stattfindet. Besucher dieser „Gottesdienste“ sind nur Männer, obwohl eigentlich auch die Frauen zum regelmäßigen Gebet verpflichtet sind.<sup>36</sup> Frauen „finden dafür Ersatz im Heiligenkult“ – so vermutet jedenfalls Kahle unter Verweis darauf, dass sich „bei den Heiligtümern immer ein besonders großer Prozentsatz von Frauen findet“.<sup>37</sup>

„Die Heiligtümer haben meist spezielle Besuchstage“.<sup>38</sup> Wann diese sind, ist regional unterschiedlich geregelt. Bei einigen „gibt es ein besonderes Jahrfest (*mōsem*)“. Eines, das in nebi rūbīn südlich von Jaffa begangen wird, findet im September statt und dauert vier Wochen, das nebi mūsa-Fest nur acht Tage; es endet „am griechischen Karfreitag“. Der Turnus dieser Feste hat „keinen Bezug zum mohammedanischen Kalender“, orientiert sich vielmehr am julianischen bzw. gregorianischen Kalender.<sup>39</sup> Von daher könnte man als Mitteleuropäer insbesondere bei dem Fest in nebi mūsa die Wahl des Termins vielleicht als einen Affront gegen Christen verstehen: Der Karfreitag ist nun einmal hierzulande im Christentum ein „stiller Feiertag“. Eine solche Vermutung findet sich freilich nicht bei Kahle – angesichts der Schlussbemerkung im dritten Aufsatz versteht man warum: Die orthodoxen Christen Jerusalems begingen den Karsamstag zu

<sup>31</sup> Kahle, Wesen, 94.

<sup>32</sup> Kahle, Wesen, 94.

<sup>33</sup> Kahle, Wesen, 95–96.

<sup>34</sup> Kahle, Wesen, 98.

<sup>35</sup> Kahle, Wesen, 98.

<sup>36</sup> Kahle, Wesen, 98.

<sup>37</sup> Kahle, Wesen, 98–99.

<sup>38</sup> Kahle, Wesen, 99.

<sup>39</sup> Kahle, Wesen, 99.

seiner Zeit mit einer „Zeremonie des heiligen Feuers“, bei der es recht laut zging.

Kahle erwähnt noch mehr Jahresfeste als die oben erwähnten. Bemerkenswert erscheint ihm, dass „die muslimischen Heiligtümer nicht nur von Muslimen besucht“ werden.<sup>40</sup> Aber auch „Muhammedaner“ suchen „nichtmuslimische Heiligtümer auf“.<sup>41</sup> Zunächst erwähnt er in diesem Zusammenhang die Heiligtümer des offenbar „interreligiösen“ Heiligen Chaḍr sowie die Marienkirche im Kidrontal, die Auferstehungskapelle auf dem Ölberg und die Geburtskirche in Bethlehem. Er vermehrt diese Liste noch um das von „Juden, Christen und Muhammedanern in gleicher Weise besuchte“ Heiligtum *nebi samwīl*, und um das Grab eines „Rabbi mē’īr bei dem ḥammām slīmān [...] südlich von Tiberias“, das die Muslime freilich mit dem *nebi hārūn* in Verbindung bringen.<sup>42</sup>

Resümee Kahles: „Es herrscht meist weitgehende Toleranz, wie man es ja auch bei der Ähnlichkeit der Sitten und Gebräuche, die sich bei christlichen, jüdischen und muhammedanischen Heiligtümern in großem Umfange findet, erwarten kann“.<sup>43</sup> Dann folgt aber noch ein Verweis auf „Ausnahmen, und besonders der ḥarām von Hebron gehört [...] dazu“. An letzterem Umstand hat sich auch mehr als 100 Jahre danach so gut wie nichts geändert: Die Spannungen dort haben sich vielmehr dank radikaler zionistischer Siedler verschärft.

4) „Was die Heiligen bei den Leuten in Respekt erhält, ist das Bewußtsein von ihrer Macht, die Überzeugung, daß sie Verderben bringen können dem, der sie nicht genügend achtet und ehrt, der sie beleidigt. Der Heilige gilt als der Hüter der Ordnung, der guten Sitte, des Rechtes und des Eigentums, und wer sich dagegen versündigt, hat seine Strafe zu erwarten“.<sup>44</sup> Ähnliches hätten vor 100 Jahren wohl auch viele Christen gedacht oder gesagt. In dieser Hinsicht besteht kaum ein Unterschied zwischen Muslimen und Christen (sofern es sich bei Letzteren nicht um Protestanten handelt, bei denen bekanntlich Heilige keine Rolle spielen). Insofern könnte man dieses Teilkapitel weitgehend übergehen. Interessant ist immerhin für Menschen im 21. Jh., was Kahle zur praktischen Wirkung dieser Einstellung bei der muslimischen Landbevölkerung berichtet: „In der Umgebung von Jerusalem ist es sehr allgemein üblich, gerade solche Dinge, die einen großen Raum einnehmen und die sich zuhause nicht leicht unterbringen lassen, beim Heiligen niederzulegen. So sieht man bei Dorfheiligen sehr oft das von den Frauen mühsam eingesammelte Reisig (*ḥaṭab*) aufbewahrt“.<sup>45</sup> Analoges gilt z.B. von Granatäpfeln oder Getreide – man vergräbt den Ertrag der Ernte

<sup>40</sup> Kahle, Wesen, 100.

<sup>41</sup> Kahle, Wesen, 100.

<sup>42</sup> Kahle, Wesen, 100.

<sup>43</sup> Kahle, Wesen, 101.

<sup>44</sup> Kahle, Wesen, 102.

<sup>45</sup> Kahle, Wesen, 103.

beim Heiligtum: Der Heilige wird sie beschützen. Für Beduinen, die in ihren Zelten noch weniger Platz haben, wichtige Dinge aufzubewahren, ist es quasi Standard, sie beim Heiligtum zu hinterlegen.<sup>46</sup> Ja, man traut dem Heiligen sogar zu, dass er Fundsachen, die bei ihm offen „hinterlegt“ werden, so beschützt, dass sie nur der eigentliche Besitzer wegnehmen kann, ohne dafür vom Heiligen bestraft zu werden.<sup>47</sup>

5) „Fragt man die Leute, weshalb sie zu den Heiligtümern gehen, so erhält man sehr bald die Antwort: min schān el-baraka“ (wegen der Baraka).<sup>48</sup> *Baraka* – wörtlich „Segen“ – meint in diesem Zusammenhang konkret „die wohltätige Kraft, die der Heilige ausstrahlt auf alles, was mit ihm in Berührung kommt“.<sup>49</sup> Als konkreten wichtigsten Grund, weshalb Muslime zu Heiligtümern pilgern, erwähnt Kahle Krankheiten. Da man aber eigentlich nie genug von *baraka* haben kann, gibt es „Fromme, die um ihrer willen ohne einen besonderen konkreten Wunsch von Heiligtum zu Heiligtum ziehn“.<sup>50</sup> Die bis heute verbreiteten Pilgerreisen ins „Heilige Land“ zeigen, dass in dieser Hinsicht kaum ein Unterschied zwischen Muslimen und Christen besteht. (Ähnliches gilt in Bezug auf den Jakobsweg in Nordspanien). Auch was das Verhalten der Pilger vor Ort betrifft, ist die strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Verhalten von frommen Muslimen und Christen in Heiligtümern unverkennbar: Muslime sind gehalten vor dem jeweiligen Heiligen Koransuren und vorgegebene Gebete zu sprechen – nicht viel anderes gilt auch für fromme Christen, nur dass sie passende Bibelstellen oder standardisierte Gebete sprechen. Kahle erwähnt diesen Umstand freilich nicht explizit; vermutlich setzte er voraus, dass jeder Leser diese strukturellen Ähnlichkeiten auch ohne verbale „Nachhilfe“ erkennt.<sup>51</sup>

*Baraka* ist indes nicht an ein Heiligtum gebunden, auch Personen, die als heilig gelten oder besondere Beziehungen zum Heiligen haben, können *baraka* übertragen. Das hängt damit zusammen, dass sich die Kraft des Heiligen auf seine Nachkommen überträgt. Vor allem „bei den großen Derwischorden ist es immer einer, auf den sich die Kraft des Heiligen in besonderem Maße forterbt“.<sup>52</sup> Einen „fließenden“ Übergang von Magie zu Religion meint Kahle allerdings notieren zu können, wenn man Derwische als Dämonen-Beschwörer um Hilfe bitet.<sup>53</sup> Entscheidend ist in jedem Fall, dass man irgendwie der *baraka* teilhaftig wird. Insbesondere bei der Behandlung „von Irrenkranken“ wird der personale

<sup>46</sup> Kahle, Wesen, 103.

<sup>47</sup> Vgl. Kahle, Wesen, 103.

<sup>48</sup> Kahle, Wesen, 104.

<sup>49</sup> Kahle, Wesen, 104.

<sup>50</sup> Kahle, Wesen, 104.

<sup>51</sup> Vgl. Kahle, Wesen, 103–107.

<sup>52</sup> Kahle, Wesen, 108.

<sup>53</sup> Kahle, Wesen, 108. Im Blick auf diesen Aspekt ist auf den Artikel „Zār-Beschwörungen in Ägypten“ zu verweisen, zumal es dort eine Frau ist, die für die Befreiung vom bösen Geist sorgt.

Bezug zu einem Nachkommen eines Heiligen für die Heilung eingesetzt. Dessen „Maßnahmen sollen etwas von der vom Vorfahr überkommenen baraka des schēchs auf den Kranken übertragen.“<sup>54</sup> Daneben erwähnt er auch Heilung durch einen *mēdiḥ* (Lobgesang). Kahles Summarium eines solchen Liedes lautet (in gekürzter Form): „In bunter [...] Zusammenstellung werden in diesem [...] *mēdiḥ* Muhammed und die Seinen (mit Einschluß aller seiner Frauen!), die ersten Kalifen, die Stifter der Hauptderwischorden und endlich eine große Anzahl der verschiedensten Heiligen aus ganz Palästina angerufen. Indem der schēch alle diese Namen ausspricht, überträgt er etwas von der baraka aller dieser Heiligen auf sich und wird dadurch in besonderem Maße fähig, der Macht der Dämonen [...] entgegenzuwirken.“<sup>55</sup>

So seltsam ein solcher Text für Mitteleuropäer auf den ersten Blick wirkt – erinnert man sich an das römisch-katholische Ritual, nach dem Hochzeiten bis heute in ländlichen Gegenden durchgeführt werden, entdeckt man eine unmittelbare Analogie: Die Aufzählung all der Heiligen, die das Brautpaar auf seinem Lebensweg begleiten soll, kann dabei weit mehr als fünf Minuten dauern.<sup>56</sup> Als protestantischer Pfarrer ausgebildet, kannte Kahle diese katholische liturgische Spezialität indes vermutlich nicht; jedenfalls erwähnt er sie nicht.

### 3. GEBRÄUCHE BEI DEN MOSLEMISCHEN HEILIGTÜMERN IN PALÄSTINA

Auch der dritte Aufsatz zu den moslemischen Heiligtümern weist fünf Teilkapitel auf: 1. Die Gaben beim Heiligtum, 2. Die Gelübde, 3. Das Tieropfer, 4. Regenprozessionen, 5. Ein Tag beim *nebi-mūsa*-Fest. Von den beiden anderen unterscheidet er sich allerdings insofern erheblich, als v.a. das lange fünfte Teilkapitel stilistisch fast durchgängig als Erzählung konzipiert ist.

1) Überraschenderweise beginnt Kahle seine Ausführungen zu den Gaben beim Heiligtum mit einer Aufzählung, die man in einem „moslemischen“ Heiligtum nicht erwarten würde. Er schreibt von Gaben, die er im Chaḍr-Heiligtum vor dem Jaffa-Tor in Jerusalem gesehen hat, nämlich „aus Silber oder Wachs nachgebildete Gliedmaßen oder Körperteile, die man stiftete, weil sie (sc. die Körperteile) aufgrund der dort gesprochenen Bitte gesund wurden.“<sup>57</sup> Seine Folgerung, dass diese Gaben „natürlich von Christen“ herrühren müssen, weil „dem Muhammedaner [...] Nachbildungen des menschlichen Körpers oder von Teilen

<sup>54</sup> Kahle, *Wesen*, 108.

<sup>55</sup> Kahle, *Wesen*, 109–112.

<sup>56</sup> Der Autor hat Entsprechendes letztmals 2019 in einem italienischen Dorf nahe Bormio miterlebt.

<sup>57</sup> Kahle, *Gebräuche* 139.

desselben verboten“ sind, ist „natürlich“ richtig.<sup>58</sup> Der heilige Chaḍr wird nun aber in allen drei Religionen des Buches (wenn auch unter verschiedenen Namen) verehrt, und die griechische Chaḍr-Kirche war ein Heiligtum, das von Christen und Muslimen gemeinsam genutzt wird. Kahle hat seine Wahrnehmung somit zum Anlass genommen, einmal aufzuzeigen, wo – bei aller Nähe zwischen Christentum und Islam – Grenzen verlaufen, dass eine Überschreitung Letzterer indes billigend in Kauf genommen wird, wenn ein Heiligtum gemeinsam genutzt wird. Im Folgenden berichtet er dann zunächst von Weihegaben, die in ähnlicher Form früher auch von Christen an Heiligtümern hinterlegt wurden, z.B. Öl oder Weihrauch, ebenso von „Schriftzügen“ (Abdrücken von Fingern) an den Wänden, damit sich der Heilige an den Besuch seines Verehrers erinnern kann, sowie von größeren Stiftungen wie kostbare Decken für das Grab.<sup>59</sup>

2) „Von Gelübden hören wir im Alten Testament sehr oft, und auch im islamischen Gesetze wird von Gelübden gegen Gott im Zusammenhang mit den Eiden stets ausführlich gehandelt“.<sup>60</sup> Was Kahle hier unerwähnt lässt, ist die Tatsache, dass Gelübde natürlich auch im Christentum eine wichtige Rolle spiel(t)en. So hätte er als Protestant darauf verweisen können, dass der junge Luther – von einem Gewitter überrascht – gerufen haben soll: „Hilf, Sankt Anna! Ich will ein Mönch werden“.<sup>61</sup> Zusagen von (realen – evtl. sogar jährlichen) Tieropfern für den Fall der Erhörung einer Bitte sind freilich auf den ersten Blick ein Proprium des Islam.

3) Auf letzteres Phänomen geht Kahle dann aber noch ausführlicher ein und relativiert damit den erwähnten Unterschied so, dass das Verfahren sich letztendlich doch nicht in allen Fällen entscheidend von Stiftungen an christliche Klöster unterscheidet: „Für Gott [...] kann man ein Tier doch nicht schlachten“.<sup>62</sup> D.h. die für das Heiligtum zuständigen Personen bekommen ein Tier (evtl. auch nur den Kaufpreis für ein halbes Tier in bar) übereignet.<sup>63</sup> Wie sie mit dem Geld umgehen, ist ihre Sache, wenn sie das Tier schlachten, können sie entscheiden, ob sie das Fleisch an Arme verteilen oder selbst bzw. mit dem Spender essen.<sup>64</sup> „Durch den Genuß dieser mit baraka versehenen Speise“ eignet sich der Empfänger auf alle Fälle „etwas von den wohltätigen Einflüssen des Heiligen auf die sinnfälligste Weise“ an.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Kahle, Gebräuche 139.

<sup>59</sup> Kahle, Gebräuche 139–148.

<sup>60</sup> Kahle, Gebräuche 148.

<sup>61</sup> Freies (legendarisches) Zitat.

<sup>62</sup> Kahle, Gebräuche, 154.

<sup>63</sup> Kahle, Gebräuche, 153–154.

<sup>64</sup> Kahle, Gebräuche, 153–154.

<sup>65</sup> Kahle, Gebräuche, 161.



4) Auch was den Umgang mit Naturphänomenen wie Dürre betrifft, bestehen kaum Unterschiede zwischen christlichen und muslimischen Ritualen. Allerdings sieht der Islam in Palästina für die Zeiten der Dürre zunächst „ein besonderes Gebet [...] im Freien“ vor.<sup>66</sup> Das begleitende magische Ritual ist (nach Kenntnis des Autors) im Christentum unbekannt: Nach seiner Predigt zieht der imām erst seinen Mantel aus und dreht ihn um, dann folgen die anderen seinem Vorbild. „Dies Umkehren des Mantels soll ein Umkehren des Wetters herbeiführen“.<sup>67</sup>

Ansonsten kennen Islam wie Christentum Bittprozessionen um Regen. Sie unterscheiden sich im Prinzip nur in Bezug auf die begleitenden Gebetstexte. Ein besonderes Beispiel, das an magische Praktiken von Religionen schriftloser Kulturen (*vulgo*: Naturreligionen) erinnert, erwähnt Kahle indes auch: Eine Regenprozession zum Heiligtum nebi lēmūn. „Sie (sc. die Frauen) nehmen einen weißen Hahn und eine schwarze Henne mit auf die Prozession. Je eine Frau trägt ein Getreidesieb bzw. ein Mehlsieb auf dem Kopf, eine alte Frau hat schließlich eine steinerne Mühle vor sich und mahlt mit ihr, ohne dass Getreide darin ist. Der Hahn und die Henne werden geschlagen, damit sie schreien und dadurch das Mitleid Gottes erwecken. Ebendasselbe sollen wohl auch die leeren Geräte tun die man mitführt. Die mahlende Mühle soll daneben den Donner nachahmen, den man zusammen mit dem Regen erhofft“.<sup>68</sup> Dazu singen die Frauen verschiedene Lieder, was wiederum eine Brücke zu den römisch-katholischen Bittprozessionen in Deutschland schlägt, bei denen indes nach Wahrnehmungen des Autors – zumindest in Oberbayern – Gebete nicht gesungen, sondern gesprochen werden.

5) Die Schilderung der „Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern“ beschließt Kahle mit einem Beispiel – persönlichen Wahrnehmungen bei einer Pilgerreise nach nebi mūsa im April 1910. Liest man die ersten Seiten bekommt man den Eindruck, dass damit seine Schilderungen des entspannten Verhältnisses zwischen Christen und Muslimen in Frage gestellt werden: Er hatte sich mit zwei ihm „gut bekannten Silvaner Bauern verabredet, [...] nach dem Heiligtume zu pilgern“... Die gemeinsame Anreise scheiterte indes an einem „ganz energischen Protest“ von deren Frauen „dagegen, daß ihre Männer mit einem Christen nach nebi mūsa ziehen wollten“.<sup>69</sup> So blieb Kahle nichts anderes übrig, als für den nächsten Tag einen Eseljungen zur Begleitung zu mieten.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Kahle, Gebräuche, 162.

<sup>67</sup> Kahle, Gebräuche, 162.

<sup>68</sup> Kahle, Gebräuche, 162. Die von Kahle in Klammern eingefügten arabischen Termini sind im Zitat ausgelassen.

<sup>69</sup> Kahle, Gebräuche, 165.

<sup>70</sup> Kahle, Gebräuche, 166.



Der Eseljunge hatte offenbar keine derartigen Bedenken – am nächsten Tag war Kahle mit ihm unterwegs und konnte zunächst problemlos zwischen Städtern und Fellachen, Rückkehrern aus Mekka und Derwischen aus Baghdad und Marokko reisen, doch „sobald das Heiligtum sichtbar wurde [...], vermieden es die Pilger, mit mir zusammen zu gehen. Auch sie hatten Bedenken, mit einem Christen zum Heiligtum zu kommen“.<sup>71</sup> Im Heiligtum selbst wurde Kahle demgegenüber dann aber von einer ihm bekannten Familie aus Jerusalem gastlich empfangen. Man bedeutete ihm allerdings, er solle – da er durch seine Kleidung unschwer als Christ zu erkennen war – nicht ohne Begleitung im Heiligtum umhergehen.<sup>72</sup> Die Begleitung übernahmen abwechselnd zwei jüngere Familienmitglieder. Bemerkenswert schien es Kahle (nach einer kurzen Schilderung der Anlage des Heiligtums), dass das muslimische Fest durchaus Ähnlichkeiten mit christlichen Wallfahrtsfesten aufwies: Man spielte und musizierte, „trotz der starken Hitze und des vollkommenen Mangels an Schatten“, und Männer tanzten u.a. Stampfreigen, Schwerttänze oder Klatschreigen.<sup>73</sup> Dazu kamen „allerhand besondere Wettspiele und Kunststücke“.<sup>74</sup>

„Eine besondere Abwechslung bot jedesmal die Ankunft der Pilgerschar einer neuen Ortschaft. Sie wurde von der Derwischkapelle (Pauken und Cymbeln) mit ihren Fahnen feierlich eingeholt, machte den äußeren Umzug um das Heiligtum herum (*ṭawāf*) und hielt dann den feierlichen Einzug durch den ersten Hof in den zweiten hinein, wo dann vor dem Grabe Halt gemacht und zu Ehren des Propheten die Musik verstärkt wurde“.<sup>75</sup> „Der äußere Rand des zweiten Hofes, sowie die Rückseite des Mittelbaus war von Kaufläden eingenommen, deren Inhaber in mehr oder weniger aufdringlicher Weise ihre Waren anpriesen“.<sup>76</sup>

Für Europäer ungewohnt war demgegenüber das Ritual der kostenlosen Speiseverteilung, das Kahle breit schildert.<sup>77</sup> Die Verteilung erfolgte nach der Regel, dass sich Männer anstellen mussten, um Essen für die ganze Familie zu holen – so konnten Frauen vor Berührungen im dichten Gedränge bewahrt werden.<sup>78</sup> Jeder Besucher des Heiligtums konnte sich aus Schüsseln verschiedener Größe, in denen sich Reis, Fleisch, Gemüse und *leben* (künstlich gesäuerte Milch) befand, geben lassen, was immer er bzw. seine Familie gerne isst. Da dem geheiligten

<sup>71</sup> Kahle, Gebräuche, 170.

<sup>72</sup> Kahle, Gebräuche, 170.

<sup>73</sup> Kahle, Gebräuche, 170.

<sup>74</sup> Kahle, Gebräuche, 171.

<sup>75</sup> Kahle, Gebräuche, 171.

<sup>76</sup> Kahle, Gebräuche, 171. Im Heimatort des Autors (Andechs) fand in der Woche um Himmelfahrt stets ein Jahrmarkt statt. Die Teilnehmer an den zahlreichen Prozessionen in dieser Woche nutzten diesen immer sehr ausgiebig.

<sup>77</sup> Das Kloster Andechs machte dagegen mit seinem Bier und den zugehörigen „Brotzeiten“ immer das „Geschäft des Jahres“!

<sup>78</sup> Kahle, Gebräuche, 172–173.

Reis (wie letztlich allen angebotenen Speisen) *baraka* eignet, nahmen viele sogar etwas von dem Reis mit nach Hause.<sup>79</sup>

Das Festtreiben ging auch am Abend bzw. in der Nacht noch lange weiter. Vor allem der Grabraum des Propheten war da durch Lampen und Lichter hell erleuchtet, „milder Weihrauchduft“ strömte von ihm aus, und vor der hölzernen Schranke vor dem eigentlichen Grab knieten Pilger, die ihre Anliegen vor den Heiligen brachten.<sup>80</sup> In den Höfen blieb es beim fröhlichen Treiben und dem Geschäftemachen der Händler, die jungen Männer führten ihre Tanzspiele noch lange fort. In einem der „Kaffees“ wurde ein Schattenspiel aufgeführt – für Kahle eine Erinnerung an seine Habilitationsschrift und die Aufsätze in der Zeitschrift „Der Islam“. Ebenso buntes Treiben herrschte in den ebenfalls hell erleuchteten Zelten vor dem Heiligtum. Dort konnte sich der Christ Kahle offenbar relativ frei bewegen, zumal er viele der Zeltbewohner aus Jerusalem kannte.<sup>81</sup>

Etwa um 10 Uhr abends folgte schließlich ein großer religiöser Akt: Ein *ḍikr*, eine Andachtsübung der Derwische, die „neben dem hellerleuchteten Grabe“ einen „Kreis von etwa 100 Mann“ bildeten. Dazu ein ausführlicheres Zitat: „In ihre Mitte trat der ehrwürdige *schēch* ‘*abderrahmān esch-schādēli*. Er gab den Takt an und wurde, wegen der Größe der Zahl der Teilnehmer, von zwei Helfern unterstützt. Außerdem trat als *munschid*, d.h. als der, der die *ḍikr* Übung mit einem Lobgesang auf Gott und den Propheten begleitet, *schēch nādschi el-aḥmedi* in den Kreis. Auf ein Zeichen des ‘*abderrahmān* begann die Übung [...] mit der rhythmischen Bewegung des ganzen Kreises nach den Worten des Glaubensbekenntnisses, *la ilāha* (nach links gesprochen) *illa-llāh* (nach rechts), die von allen Teilnehmern leise mitgesprochen wurden. Währenddem begann mit einer wundervollen Tenorstimme der *munschid* sein mystisches Loblied, das mit einer Anrufung des Mose begann und dessen Inhalt die Liebe zu Gott war. Der Mond schien hell herab auf die Derwische und die große Zahl derer die andachtsvoll zuschauten, und ich konnte es wohl begreifen, wie auch diese merkwürdige Form der Gottesverehrung einen tiefen Eindruck in den Herzen der Gläubigen hinterlassen mochte“.<sup>82</sup>

Zum eigentlichen Abschluss des Festes kamen die Festteilnehmer üblicherweise noch einmal in Jerusalem auf dem Tempelplatz zusammen. Der Satz, mit dem Kahle seinen Bericht abschließt, fasst zusammen, was Kahle damals zum Verhältnis von Christen und Muslimen dachte: „Während hier auf altheiliger Stätte den Gläubigen die Macht und der Zusammenhalt der Religion des Propheten eindrucksvoll zum Bewußtsein gebracht wird, feiert man drüben in der Grabeskirche das Gedächtnis des Todes Jesu, und schon strömen die Tausende

<sup>79</sup> Kahle, *Gebräuche*, 172.

<sup>80</sup> Vgl. Kahle, *Gebräuche*, 173.

<sup>81</sup> Kahle, *Gebräuche*, 174.

<sup>82</sup> Kahle, *Gebräuche*, 175.

der Pilger herbei, um am griechischen Ostersonntag die Zeugen der *würdelosen* Zeremonie des heiligen Feuers zu sein“.<sup>83</sup>

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Al-Ansārī, Jūsif ʿDajā‘ ed-dīn Sa‘īd ed-Denef, *manāsik el-ḳuds eš-šerīf* (Deutsch: Die Heiligtümer von Jerusalem), Jerusalem 1906.
- Blau, Joshua, *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew. An Introduction* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 2), Winona Lake 2010.
- Büchmann, Georg, *Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des Deutschen Volkes*, Berlin<sup>13</sup>1882.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum (Hg.), *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Città del Vaticano 1999.
- Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930*, Göttingen<sup>4</sup>1959.
- Kahle, Paul, *Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina*, PJ 7 (1911), 85–119.
- , *Der Islam*, in: Alfred Kaufmann (Hg.), *Ägypten und Sūdān* (Meyers Reisebücher), Leipzig / Wien<sup>6</sup>1914, 87–106.
- , *Die deutsche Schule in Cairo*, in: Franz Schmidt / Otto Boelitz (Hg.), *Aus deutscher Bildungsarbeit im Auslande. Erlebnisse und Erfahrungen in Selbstzeugnissen aus aller Welt*, Bd. 2 Außereuropa, Langensalza 1928, 569–580.
- , *Die Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzung: Deutsche Ausgabe bearbeitet und durch den Druck geführt von Rudolf Meyer*, Berlin 1962.
- , *Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem*, PJ 6 (1910), 63–101.
- , *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina*, PJ 8 (1912), 139–182.
- , *Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten. 1. Teil: Mit 39 Abbildungen im Text und einer Tafel*, *Der Islam* 1 (1910), 264–299.
- , *Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten. 2. Teil: Mit 45 Abbildungen im Text*, *Der Islam* 2 (1911), 143–195.
- , *Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume: Mit 16 Lichtdrucktafeln* (BWAT 15), Leipzig 1913.
- , *Masoreten des Westens 1. Mit Beiträgen von Dr. Israel Rabin und 30 Lichtdrucktafeln* (TUVMG 1; BWAT 33), Stuttgart 1927.

<sup>83</sup> Kahle, *Gebräuche*, 178; Kursivsatz R.B.

- , Masoreten des Westens 2. Das Palästinische Pentateuchtargum: Die Palästinische Punktation; Der Bibeltext des Ben Naftali; Mit einem Beitrag von Dr. R. Edelman und 16 Lichtdrucktafeln (TUVMG 4; BWANT 50), Stuttgart 1930.
  - , Opera minora. Festgabe zum 21. Jan. 1956, Leiden 1956.
  - , The Cairo Geniza (SchL 1941), Oxford / London 1949.
  - , The Cairo Geniza, Oxford <sup>2</sup>1959.
  - , Zār-Beschwörungen in Egypten, Der Islam 3 (1912), 1–41.
  - , Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten (Neuarabische Volksdichtung aus Egypten 1), Leipzig 1909.
- Suchard, Benjamin D., The Development of the Biblical Hebrew Vowels. Including a Concise Historical Morphology (SStLL 99), Leiden / Boston 2019.

# BOTHO STRAUSS' „SAUL“ – EIN BIBLISCH-MODERNES DRAMA

Walter DIETRICH

## 1. STREIFLICHTER AUF DIE REZEPTIONSGESCHICHTE DER GESTALT SAULS

In den Samuelbüchern ist Saul, der erste König Israels und Begründer der israelitischen Monarchie, eine zentrale Figur. Er beherrscht – allein oder zusammen mit Samuel, seinem „Entdecker“, oder David, seinem Rivalen und Nachfolger – etwa die Hälfte der 55 Kapitel der Samuelbücher.<sup>1</sup> Seine Charakterzeichnung fällt überaus differenziert aus. Als ein umgänglicher, bescheidener, fast scheuer junger Mann betritt er die Erzählbühne (1 Sam 9–10), erweist sich dann aber als Kriegsheld (1 Sam 11; 13–14). Von Samuel zunächst portiert, überwirft er sich doch bald mit ihm (1 Sam 13,7–15; 15). Er fördert den Aufstieg Davids: holt ihn in seine Söldnertruppe, macht ihn zu seinem Musiktherapeuten und Waffenträger, bald auch zum Truppenführer und Schwiegersohn (1 Sam 16–18). Doch alsbald wittert er in ihm den Konkurrenten, bedroht, verjagt und verfolgt ihn, ohne ihn doch je ausschalten zu können, ja, mehrfach soll er ihm sogar wehrlos in die Hände gefallen sein; seine eigenen Kinder, Michal und Jonatan, halten eher zu David als zu ihm (1 Sam 19–26). Bei seinem Schlachtentod jedoch, angekündigt durch den aus dem Totenreich heraufgeholt Samuel (1 Sam 28), steht und fällt Jonatan (mit einigen Brüdern) treu an seiner Seite (1 Sam 31).

Die Gestalt Sauls wurde in der Folge nur sehr zurückhaltend und meist wenig vorteilhaft rezipiert. Der Chronist widmet ihm gerade *ein* Kapitel, in dem er einzig seinen Tod berichtet – und feststellt, dass er diesen verdient habe (1 Chr 10). Wo sonst in der Bibel David bedacht und gefeiert wird, fehlt Saul völlig: in den Prophetenbüchern, in den Psalmen, bei Jesus Sirach, auch im Neuen Testament.

Das antike Judentum entwickelte von Saul ein etwas positiveres Bild. Josephus Flavius lässt in seinen „Antiquitates Judaicae“ Saul als bescheidenen Helden auftreten<sup>2</sup> und als tapferen Helden sterben;<sup>3</sup> dazwischen schildert er ihn als erfolgreichen König, mit nur wenigen Fehlern und Schwächen.<sup>4</sup> Der Tal-

<sup>1</sup> Saul ist präsent von 1 Sam 9 bis 2 Sam 1; und auch danach noch spielen immer wieder Saul-Nachkommen eine Rolle, namentlich sein Enkel, Jonatans Sohn (oder war es sein eigener?), Meribaal (2 Sam 9; 16,1–14; 19,25–31).

<sup>2</sup> Ant. 6.63.

<sup>3</sup> Ant. 6.368–378; vgl. dazu Begg, Death, zusammenfassend 504–505.

<sup>4</sup> Vgl. Hentschel, Saul, 212–217.

mud weiss fünf Gründe zu nennen, aus denen Saul König wurde, ja geradezu werden musste: seine noble Herkunft, sein stattliches Äusseres, seine kriegerische Tapferkeit, seine Bescheidenheit und seine Unschuld; denn, so wird 1Sam 13,1 gedeutet, er sei sündlos gewesen wie ein Kind,<sup>5</sup> und sein ganzes Leben lang sei er vollkommen keusch geblieben.<sup>6</sup> Seine schwerste Untat, die Ausrottung der Priester von Nob (vgl. 1 Sam 22), habe er am Ende seines Lebens bereut, und sie sei ihm vergeben worden.<sup>7</sup>

Die griechischen und lateinischen Kirchenväter befassten sich wenig mit Saul,<sup>8</sup> abgesehen fast nur von der Erzählung über die Totenbeschwörung in En-Dor (1 Sam 28). Diese interessierte nicht so sehr um Sauls als vielmehr um der Frage willen, ob damals wirklich Samuel aus dem Totenreich heraufgekommen sei oder ob da Betrug getrieben wurde.<sup>9</sup> Die weitere kirchlich-theologische Rezeption der Antike und des Mittelalters sah, im Zuge der sog. typologischen Exegese, David als „Typos“ Christi und Saul entsprechend als „Typos“ des Antichrist.<sup>10</sup> In der beginnenden Neuzeit – etwa bei Hans Sachs – wurden die beiden Könige zu Exempeln gelungener und verfehlter Herrschaft.<sup>11</sup> Erst ab dem 17. Jahrhundert kam, in Dramen und Dichtungen, mehr und mehr der ambivalente und tragische Charakter der Saul-Gestalt zum Vorschein,<sup>12</sup> wozu nicht zuletzt Händels Oratorium einen Anstoss gegeben haben mag.<sup>13</sup>

## 2. BOTHO STRAUSS' „SAUL“ UND DIE BIBLISCHE VORLAGE

### 2.1. *Äussere Daten*

Wo positioniert sich, mit Blick auf die lange Wirkungsgeschichte der Gestalt Sauls, das im Jahr 2019 in Hamburg bei Rowohlt erschienene Drama „Saul“ von Botho Strauss? Über den Verfasser ist hier nicht viel zu sagen, schon gar nicht zu spekulieren. Er ist 1944 geboren, hat ein beträchtliches literarisches

<sup>5</sup> Vgl. Klein, *Anregungen*, 135–136.

<sup>6</sup> Dies zeigt sich für die Rabbinen an seinem Verhalten in der Höhle von En-Gedi; vgl. Dietrich, *Samuel 2*, 714–715.

<sup>7</sup> bBer 12b.

<sup>8</sup> Vgl. Hentschel, *Saul*, 221.

<sup>9</sup> Vgl. Dietrich, *Samuel 3*, 75–80.

<sup>10</sup> Vgl. Krauss / Kückler, *Saul*, 256.

<sup>11</sup> Krauss / Kückler, *Saul*, 256.

<sup>12</sup> Vgl. Hentschel, *Saul*, 228–231, mit Fokus auf Werken des 20. Jahrhunderts (Rainer Maria Rilke, Ricarda Huch, Max Zweig).

<sup>13</sup> Vgl. allein den sprechenden Untertitel sowie das abschliessende Urteil, „daß das Oratorium nicht David verherrlichen, sondern die Tragödie von Saul erzählen will“ (Bartelmus, „Saul“, 265).

Oeuvre vorzuweisen und gilt als einer der wichtigsten deutschsprachigen Autoren der Gegenwart. Doch nicht er interessiert hier, sondern eben sein Werk „Saul“.

Es handelt sich um ein schmales Bändchen: etwa 60 nicht übermäßig eng bedruckte Textseiten, dazu ein „Anhang“ von noch einmal rund einem Dutzend Seiten. Dem eigentlichen Stück vorangestellt ist eine Liste der *dramatis personae*: „Samuel, Saul, Jonathan, David, der Bote, die Hexe von Endor“, ausserdem „das Volk (Stimmen)“ und „das Licht (Stimme)“.

Das Drama gliedert sich in fünfzehn Szenen:<sup>14</sup> 1. „Samuel vor dem Volk“ (2 Seiten), 2. „Gott spricht zu Samuel“ (1 Seite), 3. „Saul und Samuel“ (4 Seiten), 4. „Der Bote und das Volk“ (2 Seiten), 5. „Sauls Sieg über die Ammoniter“ (3 Seiten), 6. „Der Bote und der Knabe Jonathan“ (2 Seiten), 7. „Samuel und Saul“ (4 Seiten), 8. „Saul und David“ (3 Seiten), 9. „David und Jonathan“ (4 Seiten), 10. „Jonathan und Saul“ (9 Seiten), 11. „David und Saul“ (3 Seiten), 12. „Saul bei der Hexe von Endor“ (7 Seiten), 13. „Saul und Jonathan vor der Schlacht im Gebirge Gilboa“ (5 Seiten), 14. „Saul nach der Schlacht“ (4 Seiten), 15. „David vor seinem Zelt“ (5 Seiten). Man sieht sofort: die Szenen sind relativ kurz, nur zwei (die 10. und die 12.) sind etwas länger. Manche Überschriften unterscheiden sich nur durch die Umkehrung der Personenfolge (3./7. und 8./11.). Die Art der Überschriften lässt vermuten, dass der Text größtenteils aus direkter Rede zwischen handelnden Personen, aus Dialogen also, bestehen wird.

Fast alle Szenen werden durch Regieanweisungen eröffnet, z.B.: „Der Bote sitzt auf einem Stein, das Volk als Figuren / Stimmen im Glaskasten“ (4.); oder „Samuel tritt ein durch den linken Durchgang“ (7.); oder „Saul auf seinem Thron“ (8.); oder „Vor einer Höhle in den Bergen“ (11.).

## 2.2. *Der Königswunsch (1. und 2. Szene)*

Die Anweisung zur ersten Szene ist besonders ausführlich: „Zeltartig überdachte Bühne mit einer Öffnung im mittleren Hintergrund und einem Eingang auf der linken Seite. Der Richter Samuel vor einem länglichen Glaskasten zur rechten Seite, darin das Volk, Puppen, Kostüme, holzgeschnitzte Figuren (,Teraphim‘), alle etwas unterlebensgroß.“ Umstandslos beginnt „das Volk“ zu reden:<sup>15</sup> „Du, Samuel, bist alt, deine Söhne sind Schurken. Setze einen König über uns, der uns richte und anführe in der Schlacht.“ Das ist ziemlich origi-

<sup>14</sup> Um einen Eindruck von den Grössenordnungen innerhalb des Stücks zu geben, füge ich in Klammern die jeweilige Seitenmenge bei.

<sup>15</sup> Vermutlich handelt es sich um Stimmen aus den Kulissen, die vermeintlich aus einem Glaskasten kommen.

nalgetreu der Text von 1 Sam 8,6, angereichert aus 8,20 („Schlacht“), sprachlich allerdings etwas derber („Schurken“ statt „gehen nicht auf deinen Wegen“). Samuel beantwortet die Forderung des Volkes mit der Frage, ob er sich etwas habe zuschulden kommen lassen (vgl. 1 Sam 12,3), was das Volk verneint (vgl. 12,4). Ob die Leute denn ahnten, fragt Samuel dann, was für Rechte der König für sich in Anspruch nehmen werde? Es folgt eine Kurzfassung des sog. „Königsrechts“ (1 Sam 8,11–17). Das Volk bleibt hartnäckig bei seinem Wunsch, woraufhin Samuel ein Unwetter heraufzubeschwören droht (wovon die Bibel erst in 1 Sam 12,17 redet).<sup>16</sup>

In der kurzen zweiten Szene kommt Gott ins Spiel, und zwar als „Stimme“ (vermutlich aus den Kulissen – oder vom Band?), genannt „das Licht“. Gott fragt unwirsch: „Was wollt ihr einen König haben? Ich allein bin euer König.“ Das entspricht ungefähr 1 Sam 8,7. Anders als in der biblischen Vorlage erklärt nun Samuel Gott den Hintergrund des Königswunsches: Israel wolle effizienter Krieg führen, so „wie die Heidenstämme“ (vgl. 1 Sam 8,5.20). Samuel ist empört: „Darin kehrt sich die Zeit um und brechen die alten Gebote“. Gott indes weist ihn überraschend an, auf das Volk zu hören: Er selbst wolle ihm den Richtigen für das Königsamt zeigen. Regieanweisung am Ende von Szene 2: „Saul erscheint im Hintergrund der Bühne.“

### 2.3. *Sauls Aufstieg (3. bis 5. Szene)*

Den drei biblischen Erzählungen von der Königwerdung Sauls – 1 Sam 9,1–10,16; 1 Sam 10,17–27; 1 Sam 11,1–15 – entsprechen die nächsten drei Szenen des Stücks. Die grosse Erzählung „von einem der auszog, des Vaters Eselinnen zu suchen, und ein Königreich fand“, ist umgestaltet zu einem einzigen Dialog zwischen Saul und Samuel, die sich sogleich gegenüberstehen. Samuel teilt Saul mit, die Eselinnen seien gefunden; bald werde Saul „das Beste aus dem Land Israel“ gehören. Darauf Saul: „Bist du wirklich der Seher, oder bin ich einem Narren begegnet?“ – wieder eine ziemliche Derbheit. Es folgt sogleich die Salbung und Sendung 1 Sam 10,1–8. Auf Samuels Ankündigung „Da wirst du ein anderer Mensch sein“ stellt Saul eine bedeutsame (in der Bibel fehlende) Frage: „Warum darf ich nicht bleiben, wer ich bin?“ Und auf Samuels Ankündigung: „Gott wird deine Hände lenken nach seinem Willen“, folgt die Regieanweisung: „Saul sucht seine Hände zu verstecken“. Da wird sichtlich einer berufen, der nicht berufen werden will.

<sup>16</sup> Dass das Unwetter sich entlädt, wird nicht berichtet oder dargestellt. In einem solchen Punkt hat ein Musikdrama die besseren Mittel: In Giovanni Simone Mayrs Oratorium „Samuele“ lässt das Orchester die Blitze zucken und den Donner krachen, vgl. Dietrich, Samuele, 193–194.



Die Geschichte von der Loswahl (1 Sam 10,17–27) wird gestaltet als eine Art Teichoskopie: Ein „Bote“ beschreibt, wie sich „Tombolatrommeln“ drehen und der Name dessen herausfällt, „der fürchtet das große Los“. Das „Volk“ bricht in Königsjubel aus. Dann, als der Gewählte verschwunden ist, wieder Teichoskopie: „Seht nur, der König verbirgt sich unter den rostigen Wagen. Ach, man zieht ihn unter einem Haufen von Schrott hervor.“ (Ein göttliches Orakel ist dazu nicht nötig.) Das Volk, als er ihm vorgestellt wird, ruft: „Der soll es sein? Aber der doch nicht! Dürr und lang wie ein Speiß. Wie soll der uns helfen können?“ Aus dem imponierend grossen Mann wird also ein langer, dürrer Kerl und aus dem Widerstand Weniger (1 Sam 10,27) eine allgemeine Ablehnung.

Die Geschichte vom Ammoniterkrieg (vgl. 1 Sam 11) beginnt mit einer Regieanweisung, die schon alles sagt: „Saul zerschlägt einen Ochsenkadaver mit seinem Schwert“ – nicht ein Rindergespann wie in 1 Sam 11,7. Mit flammend-drohenden Worten ruft er die Landsleute zur Heerfolge auf – und berichtet dem plötzlich aufgetauchten Samuel rückblickend von der Provokation durch die Ammoniter und ihrer vernichtenden Niederlage. Samuel stellt fest: „Nie sah ich einen kampfwütigeren Mann.“ Der Gottesgeist, der laut Bibel Saul „ansprang“ (1 Sam 11,6), lebt nur noch in der deutenden Rede Samuels: „Der heilige Zorn war über dich gekommen, die Begeisterung, in der Gott mit dir war“. Nachdem Saul darauf verzichtet hat, die Zweifler an seiner Person zu bestrafen, verabschiedet sich Samuel mit frommen Worten aus seinem Führungsamt (vgl. 1 Sam 12).

#### 2.4. *Der Philistersieg und das Zerwürfnis mit Samuel (6. und 7. Szene)*

Die grosse und in sich mehrschichtige Kriegserzählung 1 Sam 13–14<sup>17</sup> wandelt sich im Stück in einen knappen Dialog zwischen „dem Boten“ und „dem Knaben Jonatan“. Zuerst trägt der Bote das Kriegssummarium 1 Sam 14,47 vor, worauf Jonatan – wie es scheint: gelangweilt – antwortet: „Und was sonst noch?“ Da erzählt der Bote von der drückenden Überlegenheit der Philister (vgl. 1 Sam 13,19–20 – noch mit einer Steigerung: „Dreißigtausend Kriegswagen besaßen sie“), und dass sie trotzdem geschlagen wurden. Jonatan wieder: „Und was noch?“<sup>18</sup> Der Bote rückt nun noch mit dem Sieg über Amalek heraus (vgl. 1 Sam 14,48 und 1 Sam 15) – und fällt anschliessend ein Urteil über Saul: Dieser sei „eine jähe Seele. Einmal langmütig und sanft. Ein andermal unduldsam und aufbegehrend.“ Jonatan antwortet mit einem vollmundigen Bekennt-

<sup>17</sup> Vgl. Dietrich, Samuel 2, 33–36.72–77.

<sup>18</sup> Auf seinem eigenen Beitrag zu dem Sieg gemäss 1 Sam 14,1–15 beharrt Jonatan nicht.

nis zu seinem Vater (der Konflikt zwischen beiden, wie in 1 Sam 14,24–45 geschildert, bleibt beiseite).

Die beiden Verwerfungsszenen 1 Sam 13,7b–15 und 1 Sam 15, werden zu einer einzigen, und in diese werden auch noch Elemente aus 1 Sam 14 einbezogen. Ausser dem eigenmächtigen Opfern und der Verschonung des Amalekiterkönigs (so die Bibel) macht Samuel dem König auch das zügellose Verhalten seiner Soldaten in der Schlacht (vgl. 14,32) zum Vorwurf. Saul verteidigt sich einerseits – und gesteht andererseits seine Schuld: „Es hat mich gedauert der stolze König Agag. Weshalb zerschlagen eine so schöne Gestalt?“ Dass Agag fürs Töten zu schön gewesen sei, ist kein biblisches, sondern ein nachbiblisches Motiv.<sup>19</sup> Und gänzlich neu ist, dass Saul auf die Verwerfungsmittelung schreiend (!) antwortet: „Nein! Sprich nicht so! Du lügst!“ Samuel sagt, es sei „falsch und unklug von Anbeginn“ gewesen, dass das Volk „nach einem König verlangte“. Saul wird zu einem Opfer von Umständen, die nicht er zu verantworten hat.<sup>20</sup> Wie in der Bibel, reisst er dem sich abkehrenden Samuel einen Zipfel seines Mantels ab, worauf dieser ihm, anders als in der Bibel, einen Trost offeriert: Der „Harfner David“ werde ihm helfen, „wenn dich der böse Geist befällt und Düsternis in deine Seele dringt“. Regieanweisung: „Im mittleren Durchgang erscheint David, ein junger Mann mit rundem Gesicht und rotblondem Lockenhaar. ... David beginnt auf der Lyra zu spielen, Saul richtet sich auf.“<sup>21</sup>

### 2.5. *Die Musiktherapie und das Zerwürfnis mit David und Jonatan (8. bis 10. Szene)*

Die nächste Szene beschreibt Davids Musiktherapie an Saul (vgl. 1 Sam 16,14–23). Sie beginnt mit kurzen Rückblenden auf 1 Sam 17 und 1 Sam 16,1–13: Ob er der sei, der Goliath besiegt habe, fragt Saul. David: Ja. Darauf Saul: „Schlauheit hast du bewiesen, aber keinen Mannesmut.“ Wie er an den Königshof gekommen sei? David: Samuel habe ihn als Musikanten gefunden. Darauf Saul: „Vielleicht suchte er nach einem, der noch etwas mehr kann“. (Saul wittert also Verrat.) Dann soll David musizieren. Regiebemerkung: „David spielt auf seiner Lyra und singt dazu“. Saul befiehlt: „Singe nicht.“ Kom-

<sup>19</sup> Nach Josephus Flavius (Ant. 6.137) schonte Saul Agag aus Bewunderung für seine Schönheit und Statur.

<sup>20</sup> Ganz ähnlich sagen neuere Exegeten mit Blick auf die königtumskritischen Aussagen vor allem in 1 Sam 8, Saul habe von Anfang an keine Chance gehabt (so etwa Gunn, King Saul, 61.125 u.ö.). Diachron gesehen ist jedoch die Königtumskritik ein erst spätes Element in den Texten.

<sup>21</sup> Es sei daran erinnert: Der „Harfner David“ wurde Saul nicht von Samuel empfohlen, sondern von einem unbekanntem Gefolgsmann, vgl. 1 Sam 16,18.

ponisten verschiedenster Zeiten waren uneins, ob zur Therapie Gesang gehörte oder nicht;<sup>22</sup> hier ist das entschieden. Als aus dem „Volkskasten ein Murmeln“ ertönt: „Saul hat tausend erschlagen, David aber zehntausend“ (vgl. 1 Sam 18,7), schleudert Saul seinen Speer, doch David weicht aus (vgl. 1 Sam 18,11; 19,10). Saul ruft: „Du hinterhältiger stinkender Schafsknecht! Laß ab von meinem Sohn! Du kannst nicht Freund sein mit Jonatan. Ich verbiete es. Du kommst von zu tief unten.“ Dieser Ausbruch folgt in der Bibel erst in 1 Sam 20,30, und dort scheint er nicht im niedrigen Stand Davids begründet zu sein, sondern in der tiefgehenden Entfremdung Sauls von Jonatan.<sup>23</sup>

Die Szene 9 „David und Jonatan“ handelt hauptsächlich von der Absprache zwischen den beiden Freunden, wie sich die Haltung Sauls zu David in Erfahrung bringen lasse (vgl. 1 Sam 20,1–23). Jonatan ergreift noch eindeutiger Partei als in der Bibel: „Höre, David. Der Geist des Herrn wich von König Saul. Und ein böser Geist ist eingezogen in sein Herz“ (vgl. 1 Sam 16,14, wo diese Aussage aber Erzählerrede ist). Und David qualifiziert die Vereinbarung mit Jonatan schärfer, als es in der Bibel geschieht: „Mir zum Schutz wirst du den eigenen Vater so listig hintergehen?“ – was der Gefragte nicht dementiert, im Gegenteil, er tritt ausdrücklich seine Thronansprüche an David ab (ein Vorgriff auf 1 Sam 23,17).

Es folgt die Szene 10, die längste des Stücks, besonders aufschlussreich für dessen Saul-Bild und von der biblischen Vorlage (1 Sam 20,25–34) weit entfernt. Saul hält Jonatan, der Davids Fernbleiben von der königlichen Tafel zu entschuldigen bittet, vor: „Du bist sein Knecht. Du küßt ihm die Füße. Des Königs Sohn – eines Hirtenjungen Dienstmann“ – wieder das Motiv vom Standesunterschied. Als Saul drohend David herzuschaffen befiehlt, bricht es aus Jonatan heraus: „David ist mein Freund. Ich werde ihn schützen und ihn vor jedem Übel bewahren, das du für ihn ersinnst. Eher erwürge ich dich. Du Herrscher, der nicht herrschen kann.“ Das ist neu: eine so direkte Attacke, gar noch mit Todesdrohung! Und Saul? Er „murmelt“ (Regieanweisung): „Wenn jetzt der Tod käme, ich würde nicht nein sagen“ – Saul hat also suizidäre Anwendungen! Jonatan wundert sich: „Der Sturm hat die Eiche gezaust“ – und hält dem Vater dann vor, er trachte David schon die ganze Zeit nach dem Leben; darum habe er ihn zum Truppenführer gemacht und 1000 Philistervorhäute als Brautgabe für Michal verlangt (vgl. 1 Sam 18,17–30 – dort waren es aber „nur“ 100 Vorhäute). Saul gesteht seine hinterhältigen Absichten, betont aber, es gehe ihm einzig und allein um Jonatan als seinen Nachfolger. Doch der weist das von sich: „David ist der Gesalbte ..., und das Volk wünscht ihn zum Kö-

<sup>22</sup> Johann Kuhnau kam allein mit dem „Clavier“ aus, während Georg Friedrich Händel und Arthur Honegger David singen lassen; vgl. Dietrich, *Samuel 2*, 280–283.

<sup>23</sup> Vgl. Dietrich, *Samuel 2*, 541–542.

nig. Anders als dich, von dem das Volk nicht weiß, wie es ihn loswerden kann.“ Wieder: eine unerhörte Attacke, von der die Bibel nichts weiss. Als Saul klagt, er habe so viel in seinen Sohn investiert, antwortet der: „Viel hast du gegründet in mir, mehr noch hast du zerstört.“ Saul erkennt: „David stahl mir den Erstgeborenen“, worauf ein Hassausbruch gegen den Rivalen und ein Abgesang auf sich selbst folgt: „Wie furchtbar er strahlt! Die Weiber spreizen die Knie, sie wiehern vor Lust, wenn er vorbeikommt. Ich aber verbringe meine Tage ... in Unterwürfigkeit. Unterwürfig nicht einem Sieger in der Schlacht – den kenn ich nicht! –, unterwürfig allein dem gierigen Gott, dem maßlos Gewaltigen..., der mich rief, nur um mich zu vernichten.“ Bei Jonatan kommt Mitleid auf: „Du kreist um dich selbst wie eine abgerissene Rose im Flußstrudel... Du ißt nicht, Vater. Du bist dürr und lang wie dein Speer. Du vernachlässigst dich, Vater. ... [E]twas Kleines muß du essen.“ Und dann das Unglaubliche: „Jonathan füttert Saul.“ Der König, eben noch rasend, plötzlich hilflos wie ein Kind, eine zerstörte Persönlichkeit. Doch dann wieder – nur scheinbar ein Widerspruch – schleudert er plötzlich den Speer gegen Jonatan, in dem er David zu sehen meint. Der Sohn erkennt des Vaters Wahnsinn: „Ein Kranz von Irrlichtern schwebt um deine Stirn.“ Und Saul selbst dämmert es: „Ich werde bald nicht mehr gescheit sein. Ich werde bald nicht mehr sagen können, wer ich bin und was mit mir geschieht. Die Wüste steigt mir in den Schädel.“ Saul also kein schlechter Herrscher und schlimmer Sünder, sondern ein tragisch gebrochener, verwirrter Mann – beschrieben in höchst eindrücklichen Bildern.

## 2.6. *Sauls nutzlose Jagd auf David (11. Szene)*

Die Neuerzählung von 1 Sam 24 – Sauls Verschonung in der Höhle bei Engedi – wird überblendet mit Elementen aus 1 Sam 22 (Saul beklagt eine allgemeine Verschwörung gegen ihn), 1 Sam 23 (Saul verfolgt David bei Keila) und 1 Sam 26 (David verschont Saul zum zweiten Mal). David redet zwar davon, dass er Saul ein Stück seines Mantels abgeschnitten habe (vgl. 24,4.12), gibt ihm aber am Schluss seinen Spiess zurück (vgl. 26,11.22). Saul hat in der Höhle nicht seine Notdurft verrichtet (so 24,4), sondern in ihr übernachtet (vgl. 26,5), und David erschlug zwei seiner Wachen, weil sie nicht gut auf den König aufgepasst hatten (eine Abwandlung von 26,15). Das Bild Sauls erfährt eine wesentliche Anreicherung, indem er Davids Großmut anerkennt, von sich selbst aber bekennt: „Gott hat mir die Großmut versagt und mir auferlegt, nicht verzeihen zu können“: wieder ein fast tragischer Zug an diesem Mann. David indes antwortet unbeschwert: „Ich kann das.“

### 2.7. *Saul in En-Dor (12. Szene)*

Die Erzählung von der Beschwörung des toten Samuel (1 Sam 28) hat zahllose Künstler fasziniert – so auch Strauss; er widmet ihr eine der längsten Szenen des Stücks. Man erfährt von der „Hexe“, dass sie „jung“ ist und von Saul mit „Du Schöne“ angeredet wird. Sie benimmt sich auch recht kokett, entblößt ihren Bauch, als sie ihm „ein bißchen Bauchreden“ anstelle von Totenbeschwörung anbietet.<sup>24</sup> Sie beklagt, dass sie ihre Tätigkeit nicht mehr ausüben darf: Es ist nichts mehr mit dem „Glühen der Sibylle, die ihre Kräfte nicht mehr gebrauchen darf, nicht zittern noch stöhnen, nicht sich winden und nicht brüllen, erschüttert von den Geistern, die sie rief“. Die Frau will ihre frühere Kunst nicht mehr ausüben, doch sie wehrt sich „vergeblich gegen die alten Mächte“, von selbst „drängen sie ... empor“. Regieanweisung: „Samuel erscheint, fast unsichtbar, im weißen Rauch.“ Saul schildert ihm seine Not, wie in der Bibel, allerdings etwas plastischer: Die Philister sind mit 10'000 Mann angerückt, er verfügt nur über 2000. Samuel hilft ihm nicht. Anders als in der Bibel wiederholt er nicht die früheren Verwerfungsaussagen, sondern lässt sie Saul wiederholen – so kraft- und willenlos ist dieser. Dann aber weist er noch auf ein Vergehen hin, das in 1 Sam 28 nicht aufgerufen ist: den Massenmord an den Priestern von Nob (vgl. 1 Sam 22). Saul bittet ihn inständig um einen taktischen Wink für die bevorstehende Schlacht. Doch Samuel kündigt ihm nur Niederlage und Tod an – und entschwindet. Die Frau fordert den zusammengebrochenen König zum Essen auf. „Und wenn du gegessen hast und immer noch frierst, so lege dich zu mir und wärm dich an mir.“ Was bekommt sie zur Antwort? „Sieben Tage wirst du fasten nach des Königs Tod.“ Ist das eine verzweifelt-depressive oder eine königlich-stolze Antwort?

### 2.8. *Sauls Ende (13. und 14. Szene)*

In Szene 13 lauscht man einem Zwiegespräch zwischen Saul und Jonatan vor der Schlacht: Ob David plötzlich auftauchen und Israel retten werde? (Jonatan: Ja; Saul: Nein.) Ob man selber siegen könne? (Saul verzagt: es befallt ihn immer im entscheidenden Moment eine „Unlust zu töten“; Jonatan tapfer: „Es ist jetzt die Stunde, dass wir zuschlagen“.) Wie dem Feind taktisch am besten zu begegnen sei? (Saul: mit einer Finte; Jonatan: durch kühnen Angriff.) Am

<sup>24</sup> Das ist hintergründig, insofern die Septuaginta die Beschwörerin grundsätzlich als „Bauchrednerin“ bezeichnet – und damit der Geschichte eine bestimmte Deutung gibt, die dann von den meisten Kirchenvätern aufgenommen und vertieft wird. Richtungweisend war dabei Eustathius von Antiochia (dort Bischof von 325 bis 332 n.u.Z.), den Parmentier (Wezens, 49) so zitiert: „De vrouw was een buikspreekster.“ Und (Wezens, 39): „Het gebeuren te Endor was een demonische truc.“

Ende gibt Saul Siegesparolen aus – „Recht will ich's dir machen, mein Sohn.“ Da bläst einer zum Kampf, der weiss, dass er verlieren wird. Beide treten ab, dafür ist überraschend die „Hexe“ wieder da. Sie spricht ein Gebet, das mit klagenden Worten beginnt und sich dann auf ihre eigenen Bedürfnisse konzentriert: Sie möchte „wie ein vornehmes Weib“ herumlaufen und sich einen Mann suchen; Gott möge ihre „Fackel, die erlosch, wieder leuchten“ und ihren „Pferch sich weiten, mein Kohlebecken, das jetzt schwarz ist, wieder aufglühen“ lassen.

In Szene 14 sieht man Saul „auf einem Felsstein vor der Leiche Jonathans“ sitzen. Er beklagt die „Rache meines Gotts“, rühmt des Sohnes Tapferkeit. Es „schwand mir jäh die Kraft, die Wut, nachdem du fielst, war mir zu düster.“ Ein Bote berichtet von dem Massaker, das die Philister am israelitischen Heer angerichtet haben. Saul will unbedingt wissen, dass David auf der Seite des Feindes focht, doch wird ihm dies nicht bestätigt. Da fordert er den andern auf, ihn zu töten, und stürzt sich, als dieser sich weigert, mit den Worten „so vernichte ich den Gesalbten“ ins eigene Schwert. Erneut erscheint die „Hexe von Endor“, diesmal nicht um zu beten, sondern um zu berichten: Wie die Philister am folgenden Tag die Leichen Sauls und Jonatans schändeten.

## 2.9. Davids Klage (15. Szene)

David ist „vor seinem Zelt“, als ein „Bote“ kommt und von Israels Niederlage und von Sauls und Jonatans Tod berichtet. Er habe sich, erzählt er, in der Nähe des Königs befunden, als diesen „das Glück verließ. ... David, David, stöhnte er. Wo verbirgst du dich? David, David, dein Vormarsch hätte uns Rettung gebracht.“ Dann habe er ihn aufgefordert, ihn zu töten, was er getan habe. David ist bewegt von Sauls vergeblichem Hoffen auf ihn und traurig, dass er Jonatan nicht helfen konnte. Den Boten verurteilt er dafür, dass er den Gesalbten angetastet hat. Er stimmt ein Klagelied auf Saul und Jonatan an – ziemlich wortgetreu nach 2 Sam 1,18–27. Und wieder ist die „Hexe von Endor“ da, gibt einen kurzen Ausblick auf das, was folgen wird: David wird König zuerst über Juda, dann über Israel. Ihre letzten Worte (und die letzten des Stücks): „Saul war düster und blieb keusch vom Tag an, da Gott ihn verwarf.“<sup>25</sup> David aber ist eine helle Seele, und immer wird er bei vielen Weibern liegen. Allein seine Frau Michal, Sauls Tochter, wird er niemals berühren. Denn bis auf seine alten Tage wird er sich fürchten vor einem Nachkommen aus dem Geschlecht des unglücklichsten Königs von Israel.“

<sup>25</sup> Sauls „Keuschheit“ war ein grosses Thema bei jüdischen Gelehrten in der Antike (bBer 62b) und im Mittelalter (David ben Josef Kimchi), vgl. Dietrich, Samuel 2, 715. Hatte Strauss davon Kenntnis?

## 3. DER ANHANG ZUM STÜCK

Anhangsweise gibt der Autor einiges über die Hintergründe seines Werkes preis.<sup>26</sup> Den Anfang macht ein Brief vom 3. Januar 2013 – so weit (und wohl noch weiter) reicht die Entstehungsgeschichte zurück! – an den Schauspieler und Sprecher Wolfgang Rihm, der sich mit seinem Text offenbar intensiv auseinandergesetzt hat. Der Autor schreibt, er habe „nicht mit einem ernsthaften Vorschlag zur Realisierung für die Oper gerechnet“.<sup>27</sup> Er „biete das Stück, so wie es ist, nicht öffentlich an. Was auch ein jämmerlicher Witz wäre, weil kein Theater so was heute machen würde“. Warum diese Skepsis? Nun, „das stoffliche Milieu [sei] nicht besonders attraktiv“ – soll wohl heissen: Wer will sich einen Abend lang mit einem biblischen König befassen, und dann noch mit diesem scheinbar so unattraktiven? Gleichwohl, so Strauss, habe sein „Kammerdrama unter drei Personen“ seinen Reiz darin, dass es „ein Versuch [ist] über einen ersten König der Israeliten, dem alles schiefgeht, ‚Gottes falsche Wahl‘ war der Arbeitstitel eine Zeitlang“. Der Regisseur Peter Stein, dem er „schon früh den Text anvertraute“, habe „eine Königstrilogie“ verlangt: ausser über Saul noch zu David und Salomo. Doch ihn, Strauss, habe „eigentlich immer nur ‚Gottes falsche Wahl‘ angezogen“. Sodann äussert sich Strauss noch zur *Sprache* seines Stücks. Ihm sei bewusstgeworden, „daß eine eigene, gar ins Heutige stilisierte poetische Sprache niemals die Wirkung der AT-Diktion erreicht“ hätte. „Deshalb der Versuch, sich dieser niemals ganz zu entfernen – und sogar Selbsterfundenes ihr anzugleichen. Die ‚Vox atrox‘, die harte, die *erschreckende* Stimme zu erhalten.“ Würde „solch nachtönender Sprache“ je Musik unterlegt (auch eine Opernfassung scheint dem Autor also denkbar), müsste sie „originaltönend“, gemeint ist wohl: neutönend, sein, damit „die Gefahr des Archaisierenden gebannt“ wird.

Als Nächstes präsentiert Strauss „Notizen zum Text“: also eine Art Eigeninterpretation. „Ich dachte an die Kontrastbindung [!] zwischen König Saul, dem Urdepressiven [!], und David, dem Urbegünstigten und -begabten.“ „Alles geht schief dem Mißerwählten [!] ... Ein Unbesonnener, ein Übereifriger. Er wollte nicht berufen werden, er weiss um seine Schwäche. Doch einmal im Amt, muß er sich gegen jeden inneren Mangel Stärke abringen“ – ein psychologisch höchst feinfühliges Porträt. Bei Saul kommt noch die transzendente Dimension hinzu. „Gott wendet sich ab von ihm ... Ein vom Allmächtigen aufgebener König kann nur noch in die Selbstzerstörung flüchten.“ Was die beiden anderen Hauptcharaktere betrifft, wurde David „von Jonathan, Sauls Sohn, geliebt. Diese Liebe ist die zu einem besten Freund ohne jede Andeutung

<sup>26</sup> Der Anhang umfasst die Seiten 79–92 .

<sup>27</sup> Interessanterweise spricht Strauss hier von der „Oper“, nicht vom „Schauspiel“.



eines erotischen Umgangs miteinander“ – eine m.E. weder nötige noch sicher zutreffende Abgrenzung. Einige Schlussbemerkungen zur „Kleidung“ beweisen sehr konkrete Vorstellungen zu szenischen Aufführungen. Die Darsteller sollten sozusagen „historisch“ gekleidet sein. „Am besten trügen alle das ähnliche Gewand, nur mit den auffällig verschiedenen Rangzeichen“: „Sterne, Zacken, Quadrate, Borten und Fransen ... Stirnreif und Armspange des Königs.“

Als Drittes bietet der Anhang „Zusätzliche Texte und Textvarianten“. Die erste betrifft einen „Dialog Vater – Sohn“, der in Szene 10 angesiedelt gewesen wäre. Saul zeigt sich eifersüchtig auf David, der ihm seinen Sohn wegnimmt. „Ich dacht: Zwischen uns wäre es so eng, es gäbe keinen Platz für die Schmeichelei eines Dritten.“ Darauf Jonatan: „Ich lebe jetzt anders als du ... Ich kann nichts mehr annehmen von dir.“ Saul verspricht, von nun an zu Jonatan nur noch „Bejahendes zu sagen“. Das zweite Textstück ist eine längere Fassung des „Gebets der Hexe von Endor“ (vgl. Szene 13). Hier verrät der Autor in einem Vorspann, woher die Bausteine des Gebets stammen: aus Psalm 77 und aus einem „Babylonischen Klagelied“.<sup>28</sup> Was im längeren über den kürzeren Text hinausgeht, ist vor allem ein hymnischer Passus aus Ps 77, dessen Wegfall im Endtext sich verkraften lässt.

#### 4. AUSWERTUNG UND EINSCHÄTZUNG

Zweifellos ist Botho Strauss mit seinem „Saul“ ein bedeutender Wurf gelungen. Obwohl von begrenztem Textumfang, birgt das Stück eine Vielzahl von Aspekten.

Als Erstes ist eine starke *Verkürzung und Vereinfachung* des biblischen Stoffs zu registrieren. Die Samuel- und die Lade Geschichten von 1 Sam 1 bis 1 Sam 7 sowie die reinen Davidgeschichten ab 1 Sam 25 (und dann im 2. Samuelbuch) bleiben komplett beiseite. Andere Erzählungen, die sehr wohl zum Thema „Saul“ gehören, sind gar nicht oder nur stark reduziert (in Rückblenden oder Seitenbemerkungen) präsent: etwa die Begegnung Sauls und seines Knechtes mit den Mädchen von Rama, 1 Sam 9,11–13; das grosse Essen auf der Kulthöhe, 1 Sam 9,22–24; der Hergang der Schlacht gegen die Ammoniter und die Erhebung des siegreichen Saul zum König, 1 Sam 11,8–11.14–15; der schlachtentscheidende Überfall Jonatans auf einen Philisterposten, 1 Sam 14,1–15; das Ringen zwischen Saul und seinen Soldaten um das Leben des schuldig gewordenen Jonatan, 1 Sam 14,36–46; der Kampf Sauls gegen die Amalekiter, 1 Sam 15,6–9; der Aufmarsch der Heere und Sauls Verhalten vor

<sup>28</sup> Als Quelle nennt er korrekterweise ein gängiges Lehrbuch mit religiösen Texten aus der Umwelt Israels.



(wie auch nach) Davids Zweikampf mit Goliath, 1 Sam 17,1–39.55–58; der von Michal vereitelte Versuch Sauls zur Verhaftung Davids, 1 Sam 19,11–17; das Verhör und die Bestrafung der Priester von Nob, 1 Sam 22,6–19; das Katz- und Maus-Spiel von Sauls und Davids Truppen in Südjudäa, 1 Sam 23,1–28. Offensichtlich umgeht der Autor besonders aktions- und volkreiche Szenen,<sup>29</sup> wohl, weil sie den Charakter des Stücks als „Kammerdrama“<sup>30</sup> gesprengt hätten.

Trotz solch energischer Reduktion kann man nicht sagen, das Drama entferne sich weit von der biblischen Vorlage, im Gegenteil, es wäre geradezu *bibelnah* zu nennen.<sup>31</sup> Strauss scheint Aktualisierungen bewusst zu meiden.<sup>32</sup> Auch jegliche Historisierung unterbleibt. Es wird „einfach“ der biblische Text neu erzählt (bzw., wie es einem Drama entspricht, in direkte Rede umgesetzt). Offenbar meint der Autor, der alte Stoff sei in sich aktuell und spannend genug, um die Leserschaft oder ein etwaiges Publikum zu beeindrucken.

In diesem Zusammenhang ist die *Sprache* des Stücks zu erwähnen. Es ist keine Alltags-, erst recht keine Umgangs-, sondern eine erkennbar gehobene, angemessene Sprache. Saul etwa fragt nicht nach „dem Haus des Sehers“, sondern nach „des Sehers Haus“. Nur gelegentlich meint man Lutherdeutsch zu hören, etwa wenn die in 1 Sam 8 erwähnten fremden Völker „Heidenstämme“ heißen oder wenn Saul von den „Kindern Israels“ spricht. Im Brief an Wolfgang Rihm<sup>33</sup> spricht der Autor, wie erwähnt, von einer „AT-Diktion“, die jedem Modernisierungsversuch überlegen sei. So reden seine Figuren gewissermaßen „biblisch“: nicht weil es altmodisch, feierlich, heilig, sondern weil es fremd und „hart“ klingen soll. Strauss hat sich tief in die Sprache der Bibel eingehört und sich dabei ein gewissermaßen „hebraisierendes Deutsch“ angeeignet, das aber keineswegs antiquiert, sondern durchaus (massvoll) modern klingt. Vom grossen Bilderreichtum wurde oben einiges deutlich. Zuweilen erklimmt die Sprache poetische Höhen, beispielsweise in Sauls Rede von „Gott, dem maßlos Gewaltigen, der da verströmt Zärtlichkeit und Grausamkeit,

<sup>29</sup> Darum auch wird die Geschichte von der Loswahl Sauls in 1 Sam 10,17–27 als eine Art Teichoskopie gestaltet.

<sup>30</sup> Diesen Begriff gebraucht der Autor selbst im ersten Teil des „Anhangs“, 79.

<sup>31</sup> Um wieviel freier springen die Verfasser zeitgenössischer Davidromane mit den Bibeltexen um! Grete Weil etwa spiegelt unverblümt sich selbst in der Figur der Michal, weshalb die ersten beiden Kapitel ihres Romans mit „Ich, Grete“ bzw. „Ich, Michal“ beginnen (Weil, Brautpreis, 7 bzw. 13). Joseph Heller lässt David, wenn es gerade passt, von „gefalteten Zeitungen“ oder „verrosteten Konservendosen“ sprechen (Heller, Weiß Gott, 83.89). Und bei Stefan Heym lugt der „real existierende Sozialismus“ durch alle Ritzen; wenn etwa König Salomo dem fiktiven Ich-Erzähler Ethan „seine kurze, fette Hand auf die Schulter“ legt und fragt: „Nu?“ (Heym, König David Bericht 9), erkennen nicht nur Eingeweihte sofort Walter Ulbricht.

<sup>32</sup> Eine hübsche Ausnahme ist es, dass beim Vortrag des sog. „Königsrechts“ (1 Sam 8,11–17) Samuel sagt, der König werde den Zehnten nehmen „und seine Waffengeschäfte damit be gleichen“; von Rüstungs- oder Kriegssteuern spricht die Bibel nicht.

<sup>33</sup> Im Brief an Wolfgang Rihm, „Anhang“, 79.

Wundertat und Blutgericht“ (Szene 10). Hier ist ein wahrer Sprachkünstler am Werk!

Alle Bibelnähe hindert indes nicht an gewissen *Abänderungen und Erweiterungen*. Oft sind es nur Kleinigkeiten: Saul etwa zitiert (in Szene 8, nachdem David ihn durch Musik beruhigt hat) Qoh 10,16. Jonatan bietet sich (in Szene 9) dem künftigen König David als Waffenträger an. Seinem Vater eröffnet Jonatan (in Szene 10), das Volk wolle ihn als König loswerden – um hernach den erschütterten König zu füttern. David behauptet (in Szene 11), zwei Wachen erschlagen zu haben, die Saul nicht gut bewacht hätten. Saul kennt die Heeresgrößen vor der Schlacht von Gilboa (Szene 12). Die umfangreichsten Ausweitungen indes betreffen die „Hexe von Endor“. Man erfährt (in Szene 12) einiges über den Vorgang der Totenbeschwörung, der in der Bibel ganz unanschaulich bleibt. Die Frau beschreibt, wie es ihr erging, als sie ihre Kunst noch ausübte: Da „zitterte“ und „stöhnte“ sie, „wand sich“ und „brüllte“, war „erschüttert von den Geistern, die sie rief“. Schliesslich kann sie der alten okkulten Neigung doch nicht widerstehen, ruft: „Es steigt ein Grollen und Brummen aus der Erde in meinen Mund. Mein Schädel dröhnt von stürzenden Felssteinen.“ Dann, als alles vorbei ist, bietet sie dem erschöpften König nicht nur Essen an, sondern auch die Wärme ihres Leibes. Nachdem Saul gegangen ist, tritt sie, anders als in der Bibel, noch mehrmals auf – warum? Wollte der Autor den sonst nur männlichen Figuren seines Stücks eine weibliche beigelesen, obendrein eine interessant-geheimnisvolle, der er sogar das letzte Wort gibt?<sup>34</sup>

Der entscheidende Schwerpunkt des Dramas liegt, was schon der Titel anzeigt, in der *Charakterzeichnung Sauls*. Er ist für das ihm zugemutete Amt schlicht nicht gemacht, und darüber wird er zunehmend verzweifelt und deprimiert. Schon, als ihm sein „Entdecker“ Samuel nach der Salbung zusichert, er werde nunmehr „ein anderer Mensch“ werden, antwortet er kleinmütig: „Warum darf ich nicht bleiben, wer ich bin?“, und auf Samuels Ankündigung, Gott werde seine „Hände lenken“, sucht er „seine Hände zu verstecken“. Er stösst denn auch auf gar keine Anerkennung. Das Volk, dem er als König präsentiert wird, ist entsetzt: „Der soll es sein? Aber der doch nicht! Dürr und lang wie ein Spieß. Wie soll der uns helfen können?“ Ein namenloser Bote beurteilt ihn als „eine jähe Seele. Einmal langmütig und sanft. Ein andermal unduldsam und aufbegehrend“ – heute würde man vielleicht sagen: eine Borderline-Persönlichkeit.<sup>35</sup> Er selbst ist bald schon seines Lebens müde: „Wenn jetzt der Tod käme, ich würde nicht nein sagen.“ Die „Hexe“ nennt ihn in ihrem

<sup>34</sup> Es ist befremdlich, dass Strauss sie durchgehend „Hexe“ nennt. Sitzt er nur einem alteingeschliffenen Sprachgebrauch auf, oder benutzt er bewusst ein diffamierendes Wort in nichtdiffamierender Weise, eine Art Rehabilitation oft und lange verfeimter Frauen?

<sup>35</sup> So die Diagnose von Hoffmann-Axthelm, *Musiktherapeut*, 571–575.

Schlusswort den „unglücklichsten König von Israel“. Und der Autor selbst bezeichnet sein Stück als einen „Versuch über einen ersten König der Israeliten, dem alles schiefgeht, ‚Gottes falsche Wahl‘“.<sup>36</sup> Er sieht in ihm einen „Urdepressiven“.<sup>37</sup> Kein Sünder oder Versager ist er, sondern ein „Mißerwählter“. Ihm wurde eine Last aufgeladen, die er nicht tragen konnte. Nach Samuels Meinung war bereits der Königswunsch Israels „falsch und unklug“. Nicht von ungefähr verdächtigt Saul seinen einstigen Mentor, David für die bessere Wahl zu halten (Szene 8). Eben das sagt ihm Jonatan ganz offen: „David ist der Gesalbte ... und das Volk wünscht ihn zum König.“ Seinen hauptsächlichen Feind jedoch erkennt Saul in einem anderen: „dem gierigen Gott, dem maßlos Gewaltigen..., der mich rief, nur um mich zu vernichten“ (Szene 10). Es ist ein „Gott, der ihn nicht liebt“ (Szene 14).

Im Grunde also ist Botho Strauss „Saul“ eine Tragödie. Von einem so Glück- und Chancenlosen wie diesem Saul werden sich alle, denen nicht jede Fähigkeit zur Anteilnahme abhandengekommen ist, unwillkürlich angezogen fühlen. Sie werden angesichts seines Schicksals Schrecken und Mitleid empfinden, schon erfahrenes oder befürchtetes Unglück assoziieren, hoffen, am Ende nicht so schlimm getroffen zu werden und zu enden wie er. Vielleicht erkennen sie an „Saul“, wie problematisch es ist, die Schuld für das Unglück anderer (oder für eigenes Unglück) bei den anderen (oder bei sich selbst) zu suchen. Vielleicht bestärkt „Saul“ sie darin, unglücklichen Menschen nicht hart und überheblich, sondern grosszügig und teilnahmsvoll zu begegnen. Von daher lohnt sich die Lektüre dieses Dramas – und würde sich auch seine Auf-führung lohnen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Bartelmus, Rüdiger, Händel-Jennens' Oratorium „Saul“. Eine späte musikalisch-dramatische Rehabilitation der Figur des Saul – in der kanonischen Endgestalt des Alten Testaments mißbraucht als bloße Gegenfigur zu David, in: idem, Theologische Klangrede – Musikalische Resonanzen auf biblische Texte (Ästhetik – Theologie – Liturgik 56), Berlin 2012, 245–267.
- Begg, Christopher, The Death of Saul according to Josephus, ASEs 16 (1999), 485–505.
- Dietrich, Walter, „Il Samuele“. Das Libretto des Oratoriums von Giovanni Simone Mayr und Bartolomeo Merelli im Licht seiner biblischen Vorlage, in: idem

<sup>36</sup> Vgl. oben „Anhang“, Teil 1 auf S. 79.

<sup>37</sup> „Anhang“, Teil 2 auf S. 83.

- (Hg.), *Samuelmusik. Die Rezeption des biblischen Samuel in Geschichte, Musik und Bildender Kunst* (Studies of the Bible and Its Reception 19), Berlin/Boston 2021, 183–198.
- , *Samuel. Teilband 2. 1Sam 13–26* (BKAT 8/2), Neukirchen-Vluyn 2015.
- , *Samuel. Teilband 3. 1Sam 27–2Sam 8* (BKAT 8/3), Göttingen 2019.
- Gunn, David M., *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTS 14), Sheffield 1980.
- Heller, Joseph, *Weiß Gott*, München 1985.
- Hentschel, Georg, *Saul. Schuld, Reue und Tragik eines „Gesalbten“* (Biblische Gestalten 7), Leipzig 2003.
- Heym, Stefan, *Der König David Bericht*, München 1972.
- Hoffmann-Axthelm, Dagmar, *David als „Musiktherapeut“*. Über die musikalischen Heilmittel Klang – Dynamik – Rhythmus – Form, in: Walter Dietrich / Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Freiburg (Schweiz) / Stuttgart 2003, 565–588.
- Klein, Johannes, *Anregungen zur Interpretation der Samuelbücher aus dem Talmud*, in: Walter Dietrich / Cynthia Edenburg / Philippe Hugo (Hg.), *The Books of Samuel. Stories – History – Reception History* (BETHL 284), Leuven 2016, 129–151.
- Krauss, Heinrich / Kuchler, Max, *Saul. Der tragische König* (Erzählungen der Bibel 4), Freiburg (Schweiz) / Stuttgart 2010.
- Parmentier, Martien F.G., *Godelijke wezens uit de aarde. Griekse kerkvaders over de ‘heks’ van Endor*, Kampen 1989.
- Strauss, Botho, *Saul*, Hamburg 2019.
- Weil, Grete, *Der Brautpreis*, Zürich 1988.

# HIERONYMUS, EIN PIONIER ALS ÜBERSETZER UND AUSLEGER

Georg FISCHER SJ

Die Wahl der Gestalt des Kirchenvaters aus Stridon für einen Beitrag zu dieser Festschrift mag überraschen, doch gibt es zwischen Hieronymus und dem Gehrten *vielen Gemeinsamkeiten*. Beide haben frühere Übersetzungen sowohl revidiert<sup>1</sup> als auch neue, eigene Übersetzungen erstellt.<sup>2</sup> Beide haben vielfach biblische Texte ausgelegt und auch systematisch ganze Bücher kommentiert.<sup>3</sup> In der Antike gibt es keinen christlichen Exegeten, der die Bibelwissenschaft mehr gefördert und einen größeren Einfluss auf Verständnis und Auslegung der Heiligen Schrift über Jahrhunderte hinweg ausgeübt hat.<sup>4</sup> Von daher bietet sich an zu untersuchen, was ihn auszeichnet und was die Gründe für diese außergewöhnliche Ausstrahlung sind.

Zuvor aber ist ein *Unterschied* bezüglich der Persönlichkeiten festzuhalten. Hieronymus konnte sehr scharf reagieren, wenn er sich angegriffen fühlte, und dabei ungerecht werden.<sup>5</sup> In den vielen Jahren der Begegnung mit dem

<sup>1</sup> Thomas Krüger hat in großem Maße an der Revision der Zürcher Bibel mitgewirkt und zur Herausgabe der „Neuen Zürcher Bibel“ von 2007 beigetragen. – Hieronymus hat von Papst Damasus ca. 383 n. Chr. den Auftrag erhalten, die lateinische Übersetzung der Evangelien nach dem griechischen Text zu überarbeiten, und ein Jahr später verbesserte er die lateinischen Psalmen nach einer Septuaginta-Rezension (Fürst, Hieronymus, 87).

<sup>2</sup> Hieronymus hat 380 erstmalig ein größeres Werk zu übersetzen begonnen, mit der lateinischen Wiedergabe der griechischen Chronik des Eusebius von Cäsarea (Fürst, Hieronymus, 84–85). Es folgten Übersetzungen von Predigten des Origenes zu den drei großen Propheten im folgenden Jahr und eine nahezu ununterbrochene weitere Übersetzungstätigkeit bis ca. 407 (Fürst, Hieronymus, Schaubild auf den Innenseiten am Buchbeginn).

Der Gehrte hat sich mit der Wiedergabe des schwierigen Kohelet-Textes in seinem Kommentar zu diesem Buch verdient gemacht sowie mit der Hilfe für die Übersetzung in Klaus Baltzers Kommentar zu Deuteronesaja. Die Diskussionen um das rechte Verständnis von Hi 42,6 und von Gen 15,6, mit elf verschiedenen Möglichkeiten für letztere Stelle, zeugen von Krügers Feingespür für angemessene Übertragungen in die Zielsprache, s. Krüger, Job, 217–229 sowie idem, Lost in Translation, 29–37.

<sup>3</sup> Das wissenschaftliche Œuvre von Thomas Krüger umgreift neben dem schon genannten Kohelet-Kommentar mehrere Bücher und viele Artikel (s. einen kleinen Teil davon in der Literatur), die einen weiten Bogen spannen von Texten der Tora über Propheten bis hin zu weisheitlichen Schriften und Themen. – Auch Hieronymus' exegetische Werke sind äußerst umfangreich, mit einem Schwerpunkt auf den prophetischen Büchern des AT, die er alle, ohne Ausnahme, kommentiert hat.

<sup>4</sup> Diese Einschätzung ist verbreitet; Kamesar, Jerome, 674 z.B. formuliert so: „[...] it would be difficult to exaggerate the importance of Jerome in the history of the Bible. [...] his achievements as editor, translator and scholar are perhaps unparalleled in Antiquity.“

<sup>5</sup> Scheck, Jerome, 986, bezeichnet ihn als „saddled with character flaws, such as an irascibility and a critical spirit that chronically exaggerated the defects of those with whom he argued“. Dieses

Geehrten<sup>6</sup> dagegen habe ich ihn immer als jemand erfahren, der auch in kontroversiellen Diskussionen beständig respektvoll, vorsichtig abwägend, gut zuhörend und ausgleichend war. Diese Weise des aufmerksamen Achtens und feinen Unterscheidens spiegelt sich auch in den Schriften von Thomas Krüger.

Im Folgenden möchte ich zuerst die Hintergründe und Voraussetzungen aufzeigen, die für diese enorme Wirksamkeit von Hieronymus verantwortlich sind (Kap. 1), sodann seinen Jeremiakommentar als Beispiel für seine Weise des Auslegens etwas näher vorstellen (Kap. 2) und schließlich davon ausgehend auswerten, welche Impulse der Kirchenlehrer auch für die Exegese in unserer Zeit geben kann (Kap. 3).

## 1. HINTERGRÜNDE UND VORAUSSETZUNGEN

### 1.1. *Ausbildung*

Der wohl wichtigste Schlüssel für das Wirken des im Jahre 347 n. Chr. geborenen Hieronymus liegt in seiner *Ausbildung*. Seine offenbar begüterten Eltern schickten ihn in jungen Jahren von seinem Heimatort Stridon<sup>7</sup> nach Rom. Dort unterrichtete ihn u. a. Aelius Donatus, einer der berühmtesten Lehrer damals, im klassischen Latein, Grammatik, Rhetorik und Literatur.<sup>8</sup> Hieronymus gewann so einen umfangreichen Wortschatz, die Fähigkeit zu einem eleganten Stil im Ausdruck sowie ein Gespür für sprachliche Feinheiten.

Urteil mag zumindest teilweise stimmen, doch ist auch den besonderen Umständen Rechnung zu tragen: Die außergewöhnlichen Kenntnisse, Fähigkeiten und Begabungen des Hieronymus verliehen ihm in seiner Zeit eine Sonderstellung, die bei vielen Unverständnis, Missachtung, Ablehnung und gelegentlich wohl auch Neid auslöste. Das Empfinden des Kirchenlehrers wird greifbar in Bemerkungen wie „lange habe ich geschwiegen und den Schmerz still geschluckt [...]“ und „ich bin nicht ausgebrochen, dass ich die Namen der Autoren gebracht hätte, weil ich sie lieber korrigieren als beschämen wollte“, während jene ihn aber „vergeltend zerschlugen“ (Prolog zum 4. Buch des Jeremiakommentars, IV, 1, 3; für weitere Hinweise in dieser Richtung s. u. bei 1.4. und 2.2., Anm. 63, sowie am Ende Anm. 82).

<sup>6</sup> Begonnen haben die Begegnungen im Kreis des Kolloquiums „Theorie der Exegese“, das ab 1996 regelmäßig über viele Jahre in Neuendettelsau stattfand, und wir haben uns noch öfter bei weiteren Kongressen getroffen.

<sup>7</sup> Die Identifizierung des vermutlich 379 von den Goten zerstörten Ortes ist ungewiss. Hieronymus selbst gibt dafür die Grenze zwischen Dalmatien und Pannonien an (*De viris illustribus*, 135). Eine römische Karte von 395, wiedergeben im Historical Atlas von William R. Shepherd, 42–43, lokalisiert Stridon in der Nähe der Stadt Grahovo, die heute zu Bosnien-Herzegowina gehört. Gilbert, Saint Jérôme, 10, gibt als Zeitpunkt für das Verlassen seiner Heimat „vers 359“ an, Fürst, Hieronymus, 152, „um 358“ (und bis 366 für seinen ersten Rom-Aufenthalt). Hieronymus wäre damit ca. 12 Jahre alt gewesen, als er von zuhause aufbrach.

<sup>8</sup> Vgl. Kamesar, Jerome, 653–654; Gilbert, Saint Jérôme, 10; Scheck, Jerome, 987; Markl, San Girolamo, 64.

Einen weiteren entscheidenden Schritt in seiner Bildung<sup>9</sup> brachten die Reise in den Osten und der Aufenthalt in Antiochia sowie auf einem Landgut in der syrischen Wüste in den Jahren 373 bis ca. 379. Sie bewirkten eine *enorme Erweiterung* seines Horizontes unter mehrfacher Rücksicht: Hieronymus wurde vertraut mit der griechischen Sprache und darüber hinaus mit der christlichen Kultur des Ostens. Er kam auch in Kontakt mit der bibelwissenschaftlichen Exegese antiochenischer Prägung, mit einem starken Akzent auf dem Literalsinn der Texte; einer seiner Lehrer war Apollinaris, Bischof im nahen Laodicea.<sup>10</sup> Vor allem aber begann er, Hebräisch zu lernen<sup>11</sup> – die Grundlage für viele seiner Arbeiten in der Zukunft und wohl die folgenreichste Entscheidung in seinem Leben.

Die Bibel und ihre Auslegung wurden im Leben des Hieronymus immer dominanter. Von ca. 380 bis 382 war er in Konstantinopel und konnte bei Gregor von Nazianz griechische Exegese studieren. Nach einiger Zeit in Rom unternahm er mit einer Gruppe von Mönchen und Frauen, die sich ihm angeschlossen hatten, 385–386 eine Pilgerfahrt durch Palästina und Ägypten, wo ihn Didymus der Blinde einen Monat lehrte und ihm, ähnlich wie zuvor Gregor, die mehr den „geistlichen“ Sinn betonende Auslegung der alexandrinischen Schule nahebrachte.<sup>12</sup> Insgesamt hat Hieronymus mit vielen Lehrern, in mehreren Kulturen und Sprachen,<sup>13</sup> eine Ausbildung erhalten, die für die damalige Zeit einmalig war und ihn bezüglich Sprachkenntnissen und Textverstehen weit über alle im weströmischen Reich heraushob.

<sup>9</sup> Dazwischen lagen Aufenthalte in Trier (ab Frühjahr 367) und für einige Jahre in Aquileia: Kamesar, Jerome, 654–655; Scheck, Jerome, 987.

<sup>10</sup> Vgl. Fürst, Hieronymus, 165. Das hier genannte Laodicea lag an der Stelle der heutigen syrischen Stadt Latakia.

<sup>11</sup> Ein jüdischer Konvertit zum Christentum unterrichtete Hieronymus darin (Graves, Commentary, xl). Die asketische Zurückgezogenheit 375–377 auf dem Landgut bei Chalkis bot den nötigen Freiraum dazu. Im Lauf seines Lebens hatte Hieronymus noch weitere Hebräisch-Lehrer, darunter auch einen gewissen Bar Hanina. Die Hilfe dieser Juden war essentiell für die späteren Leistungen des Kirchenlehrers, der in jener Zeit in Antiochia und seiner Nähe auch Kenntnisse des Aramäischen erwarb, nützlich für die Übersetzungen von Abschnitten in Daniel und Esra (Gilbert, Saint Jérôme, 12).

<sup>12</sup> Vgl. Fürst, Hieronymus, 134 und 153.

<sup>13</sup> Das Niveau seiner Beherrschung des Lateins, Griechischen und Hebräischen war damals offenbar einmalig; einzig Epiphanius von Salamis scheint ebenfalls ein *vir trilinguis* gewesen zu sein, allerdings mit wesentlich geringeren Kenntnissen, so Fürst, Hieronymus, 83. Bei Hieronymus kommen noch die Bekanntschaft mit dem Aramäischen sowie, wohl rudimentär, mit dem damit verwandten Syrischen und vielleicht ein wenig Koptisch durch seinen Aufenthalt in Ägypten dazu (für Letzteres s. Gilbert, Saint Jérôme, 9).



## 1.2. Das Umfeld

Drei Faktoren prägen das „Umfeld“, in dem diese intellektuelle „Ausrüstung“ fruchtbar werden konnte.

Ein großes Problem im vierten Jahrhundert war die *Vielfalt der divergierenden Texte und Übersetzungen*. Es existierten verschiedene Versionen der Septuaginta, und von diesen abgeleitet nochmals sehr unterschiedliche Übersetzungen ins Lateinische.<sup>14</sup> Dies erzeugte Unsicherheit und war als Problem auf der Grundlage der Übersetzungen nicht lösbar; nur ein Rückgriff auf den in der Originalsprache zugrundeliegenden Text konnte hier Klarheit schaffen.

Für diese Arbeit des Vergleichens der verschiedenen Textformen war eine notwendige Vorbedingung: *Zugang zu ihnen* zu haben. Hier erwies sich die von Origenes besorgte Herausgabe der *Hexapla* als wertvolle Zusammenstellung, die neben dem hebräischen Konsonantentext dessen Aussprache in Umschrift und mindestens drei griechische Übersetzungen bot.<sup>15</sup> Dies genügte Hieronymus aber noch nicht; wiederholt besorgte er sich, meist durch ihm bekannte Juden, hebräische Manuskripte biblischer Schriften.<sup>16</sup> Zusätzlich bemühte er sich um den Aufbau einer eigenen Bibliothek, mit teils enormem Aufwand und erheblichen Kosten.<sup>17</sup> Ohne diese stattliche Sammlung an Texten, Büchern und Abschriften wäre seine Arbeit, vor allem in ihrer hohen Qualität, undenkbar gewesen.

Der dritte einflussreiche Faktor im Umfeld nach den beiden zuvor genannten ist der *Lebensstil als Mönch*. Schon früh entwickelte Hieronymus eine Hinneigung zu einem asketischen Leben,<sup>18</sup> zunächst einige Jahre in Aquileia (bis ca. 373). Dann kamen der längere Aufenthalt auf dem Landgut des Evagrius in der Einöde nahe der Stadt Chalkis (etwa 375–377) und schließlich die Zeit ab 386, wo er sich mit anderen in Betlehem niederließ und bis zum Lebensende<sup>19</sup> in dem

<sup>14</sup> Vgl. Graves, *Commentary*, xxxii; Fürst, *Hieronymus*, 104–107, nennt für die Zeit um 400 drei verschiedene in der östlichen Kirche verwendete Septuaginta-Fassungen und unzählige lateinische Übersetzungen.

<sup>15</sup> *Tov, Text*, 122–123. Es ist anzunehmen, dass Hieronymus sie in der von Origenes und Bischof Eusebius in Cäsarea aufgebauten Bibliothek einsehen und auch Teile kopieren (lassen) konnte.

<sup>16</sup> Vgl. Graves, *Commentary*, xli; Fürst, *Hieronymus*, 70.

<sup>17</sup> Vgl. ausführlich dazu Fürst, *Hieronymus*, 67–74. Leider ist sie, offenbar beim Brand der Klosteranlage in Betlehem 416, zerstört worden. Hieronymus war damit wohl seiner wesentlichsten Arbeitsgrundlage beraubt.

<sup>18</sup> Vermutlich geschah dies in Trier um 367, also mit ca. 20 Jahren. Er verfolgte diese Ausrichtung dann konsequent in seinem weiteren Leben; auch die Priesterweihe empfing er nur unter der Bedingung, die damit verbundenen Pflichten nicht ausüben zu müssen. Für die Einordnung und Hintergründe dieser Entscheidung s. Fürst, *Hieronymus*, 45–54, sowie weiter bis 58 und 152–153.

<sup>19</sup> Dessen genaues Datum wird diskutiert. Entgegen der Nennung des 30.9.420 dafür in einem Brief von Prosper nimmt die moderne Forschung den Herbst des Jahres 419 für Hieronymus' Tod an (vgl. Fürst, *Hieronymus*, 155).



von ihm gegründeten und geleiteten Kloster blieb. Diese letzte Phase von fast 35 Jahren ist eindeutig die fruchtbarste. In ihr entstanden die wichtigsten Werke, die bleibenden Wert erlangten. Nach ca. 40 Jahren des Reisens und der Aufenthalte an verschiedenen Orten gewährten ihm die *stabilitas* im kleinen Betlehem<sup>20</sup> und die zölibatäre Lebensform die nötige Ruhe und den Freiraum<sup>21</sup> für ein außergewöhnlich produktives Schaffen.

### 1.3. Die Vorbereitung

Das Wirken des Hieronymus hat zwei klare Schwerpunkte: Übersetzungen und Kommentare. Von der Nachwirkung her ragt die lateinische Übersetzung des Alten Testaments auf Grundlage des hebräischen Textes, die Hieronymus um ca. 390 n.Chr. begann und die später unter dem Namen *Vulgata* die offizielle Version der Kirche werden sollte, mit Abstand heraus.<sup>22</sup> Für diese Tätigkeit war er *exzellente vorbereitet*: Schon zehn Jahre früher, ab 380, hatte er die griechischen Homilien des Origenes zu den drei großen Propheten ins Lateinische übersetzt. In der Zeit in Rom, von 383 an, hatte er die Evangelien und die Psalmen überarbeitet und sie im Lateinischen mehr an die griechische Fassung angenähert. Schon zu Beginn des Aufenthalts in Betlehem war er das Projekt angegangen, eine neue Übersetzung des Alten Testaments zu erstellen, auf der Basis der Septuaginta in der Hexapla-Fassung.<sup>23</sup>

In der Wahl der Abfolge der einzelnen Schriften dafür drückt sich eine *Zuversicht* aus, für die Aufgabe gut ausgerüstet zu sein: Wer sich nach den Chronikbüchern an Hiob, Psalmen, Proverbien, Kohelet und Hoheslied wagt, traut sich mit diesen schwierigen, überwiegend poetischen Texten viel zu. Ähnliches wiederholt sich ab 390, als Hieronymus nach der Übersetzung der Samuel- und Königebücher die drei großen Propheten aus dem Hebräischen in Angriff nimmt. Ein solches Programm zeugt von großem Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, besonders seine Sprachkenntnisse,<sup>24</sup> und den reichen Erfahrungen bisher in diesem Arbeitsfeld. Die heutigen Arbeitsbehelfe für die biblischen Sprachen lassen

<sup>20</sup> Hieronymus' Wertschätzung dafür kommt u.a. im Jer-Kommentar zum Ausdruck; „unser armes Betlehem“ besitze *gloriam sanctitatis* (IV, 15, 5, bei den Erklärungen zu Jer 19,11).

<sup>21</sup> Die Verantwortung und Sorge des Kirchenlehrers für das Kloster in Betlehem brachten auch Belastungen. Im Prolog des vierten Buches des Jer-Kommentars spricht er überdies von einer großen Zahl von Besuchern aus der ganzen Welt, die ihn nur unregelmäßig zum Diktieren seiner Jer-Auslegung kommen lassen (IV, 1, 2).

<sup>22</sup> Vgl. Gilbert, Saint Jérôme, 9.

<sup>23</sup> Das eben Erwähnte ist nur ein Teil seiner Übersetzungstätigkeit; für weitere Hinweise s. Fürst, Hieronymus, 84–91.

<sup>24</sup> Für den Sinn mancher hebräischen Passagen war Hieronymus aber weiterhin auf jüdische Berater angewiesen, vgl. Kasemar, Jerome, 673–674. Der Kirchenlehrer bezeugt selber mehrfach diese Kontakte, die ihm hilfreich waren.

uns kaum mehr wahrnehmen, mit welchen Mühen das Erlernen vor allem des Hebräischen verbunden war;<sup>25</sup> nun, 15 Jahre später, sollte es zur vollen Blüte kommen und vielfältige Frucht tragen.

#### 1.4. Konflikte

Aus den theologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts konnte Hieronymus sich nicht heraushalten.<sup>26</sup> Doch auch sonst gab es in seinem Leben *öfter Schwierigkeiten und Streite*. Die frühe asketische Phase in Aquileia endete ca. 373 n.Chr. in Unfrieden. Nach dem Tod des Papstes Damasus wurde Hieronymus, als einer seiner Berater und Vertreter rigoroser Ideale, angefeindet und musste Rom im August 385 verlassen. Die Weihe seines jüngeren Bruders Paulinianus durch Bischof Epiphanius von Salamis, ohne die Zustimmung des Ortsbischofs Johannes von Jerusalem, führte 394 zu einer bis Gründonnerstag 397 andauernden Exkommunikation.<sup>27</sup>

Neben diesen theologischen und persönlichen Konflikten war Hieronymus auch in seiner *fachlichen Tätigkeit umstritten*. Seine Revisionen und Übersetzungen stießen auf Widerstand, weil sie traditionelle, gewohnte Wiedergaben veränderten. Der Rückgriff auf das Hebräische trug ihm von christlicher Seite den Vorwurf ein, zu „judaisieren“; er selber wiederum bezeichnete die Juden mehrfach als „Häretiker“, weil sie Jesus nicht als Messias akzeptierten – damit stand er mitten zwischen beiden Fronten. Auch konnten wissenschaftliche Genauigkeit und kirchliche Praxis konkurrieren.<sup>28</sup> Hieronymus geriet so wegen der Ausrichtung und Qualität seiner Arbeit häufig von mehreren Seiten ins Schussfeld; das Neue, das er brachte, war bei Vielen nicht willkommen.

\*

<sup>25</sup> Vgl. Hinweise darauf bei Gilbert, Saint Jérôme, 11–12; Fürst, Hieronymus, 80–81; Markl, San Girolamo, 64, alle mit Zitat des Briefes 125, 12 von Hieronymus. – Dazu kommt, dass die hebräischen Manuskripte der Bibel damals noch nicht vokalisiert waren und somit verschiedene Aussprachen und damit auch Verständnisse offenlassen konnten. Die Masoreten lasen z.B. היריע in Jer 15,12 als *hajarō* „Kann man zerbrechen?“ und בקבוק „(feiner) Krug“ in Jer 19,1 als *baqbuq*. Hieronymus gibt in Umschrift mit *iare* (*Numquid foederabitur* – „Kann / wird verbunden werden?“, III, 55, 1) bzw. *boeboc* (*lagunculam* – „kleine Flasche“, IV, 11, 2) wieder.

<sup>26</sup> Fürst, Hieronymus, 2–44, gibt einen guten Überblick über die Diskussionen im Zusammenhang mit den Auffassungen von Arius, Origenes und Pelagius sowie über die Positionen des Hieronymus in ihnen. Dabei ist das Verhältnis zu Origenes besonders zwiespältig: Obwohl er von ihm viel gelernt hat, stellt er sich in den Streitigkeiten vehement gegen ihn und seinen Jugendfreund Rufinus (vgl. *ibid.*, 34–37). Der Überfall auf das Kloster in Betlehem und dessen Brandlegung könnten im Zusammenhang mit den pelagianischen Auseinandersetzungen stehen.

<sup>27</sup> S. dazu die biographische Skizze bei Fürst, Hieronymus, 152–155.

<sup>28</sup> Fürst, Hieronymus, 113, erwähnt als Beispiel die Rezeption der Jona-Übersetzung.

Der kurze Durchgang durch wesentliche Faktoren im Leben des Hieronymus sollte den Boden bereiten, auf dem man *sein Wirken richtig einschätzen* kann. Für damals erhielt er und bemühte sich auch selbst um eine intensive, umfassende Ausbildung, die ihn, besonders in den Sprachkenntnissen, über alle seine Zeitgenossen heraushob. Sie befähigte ihn, das Problem der Texte-Vielfalt der Bibel anzugehen, wofür auch seine aufwändig gesammelte Bibliothek und seine Lebensform als Mönch wesentlich beitrugen.

Für das Werk, das ihn am meisten bekannt machen sollte, die Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen, war er zusätzlich bestens vorbereitet durch ca. zehn Jahre Praxis in dieser Tätigkeit bereits zuvor. Dass Hieronymus diese Aufgabe trotz einer Vielzahl von Konflikten auf mehreren Ebenen bewältigte, zeugt von einer *großen inneren Stärke* und verdient Hochachtung. Mit diesem Überblick ist es nun möglich, den zweiten Hauptbereich seiner Tätigkeit anzusehen, wofür der Jeremia-Kommentar als Beispiel dienen soll.

## 2. DER JEREMIA-KOMMENTAR

### 2.1. Die Kommentare des Hieronymus

Auch in seinem zweiten Schwerpunktbereich nach den Übersetzungen, dem *Kommentieren*, leistete Hieronymus Außergewöhnliches. Ein erster Anfang war die – nicht erhalten gebliebene – Auslegung von Obadja, um ca. 375 n.Chr. Gut zehn Jahre später folgten Kommentare zu vier Paulusbriefen und 388/9 einer zu Kohelet, neben anderen kleineren Werken derselben Gattung.<sup>29</sup>

Hieronymus war also auch in diesem Bereich *bereits geübt*, als er ab 393, also parallel zur Arbeit an der Übersetzung des ganzen Alten Testaments aus dem Hebräischen, die Kommentierung aller prophetischen Schriften in Angriff nahm. Dieses Unternehmen beschäftigte ihn nahezu das ganze weitere Leben und blieb in der westlichen Kirche in der Antike einzigartig. Nach dem Abschluss der zwölf kleinen Propheten um 406 ging er im nächsten Jahr Daniel, dann Jesaja (408–410), anschließend Ezechiel (410–414) und als Letztes Jeremia an (414–416).<sup>30</sup>

Der Abschluss mit der – unvollendet gebliebenen – Kommentierung des Propheten aus Anatot hat mehrfach *einen tieferen Sinn*. Hieronymus war auf der Höhe seiner exegetischen Kunst; ebenso kann Jeremia als ein Gipfel innerhalb

<sup>29</sup> Für einen Überblick über diese Frühphase s. Fürst, Hieronymus, 122–123.

<sup>30</sup> S. dazu Fürst, Hieronymus, 123–125.

der prophetischen Literatur angesehen werden.<sup>31</sup> Der Kirchenlehrer erlebte in den letzten Jahren seines Lebens große persönliche Verluste.<sup>32</sup> In ähnlicher Weise ist das Jeremiabuch von traumatischen Erfahrungen geprägt; Kummer, Gefahren, Zerstörung, Tod durchziehen es bis ans Ende. Der Abbruch der Kommentierung hat eine Art Parallele im Schicksal Jeremias, dessen Spur, verschleppt nach Ägypten (Jer 43,5–6), sich dort verliert.<sup>33</sup> Der Kommentar des Hieronymus endet mit Jer 32,44 und so in der Zusage der göttlichen Schicksalswende, passend zur Gesamtbotschaft dieses Prophetenbuches, das durch Unheil hindurch den Blick auf Gottes neues Leben lenken möchte.

## 2.2. Das Profil des Jeremia-Kommentars

Der Jeremia-Kommentar (im Weiteren dafür Jer-KO) umfasst sechs Bücher, die jeweils mit einem Prolog eingeleitet sind.<sup>34</sup> Hieronymus hat ihn einem seiner Vertrauten, dem aus Cremona stammenden Eusebius gewidmet.<sup>35</sup> Im Vorwort bezeichnet er Jeremia als „evangelischen Mann“;<sup>36</sup> *große Wertschätzung für den Propheten* drückt sich auch aus in der Auslegung von 11,18–20: *sub persona Hieremiae a Christo haec dici intellegant*,<sup>37</sup> und noch mehr bei der Erklärung

<sup>31</sup> Intertextuelle Untersuchungen legen nahe, dass das Jeremiabuch ganz gezielt auf frühere Werke, darunter Amos, Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Jesaja und sogar Ezechiel zugreift (Fischer, Jeremia 1–25, 65–75). Dass Hieronymus nach den Zwölf und Jesaja auch noch Ezechiel vor Jeremia kommentiert hat, würde so der zeitlichen Abfassung vieler ihrer Bücher in Bezug auf Jeremia entsprechen, wie die Aufnahme von Themen und Motiven aus Ezechiel darin nahelegt.

<sup>32</sup> Er erwähnt selbst seine Trauer über den Tod von Eustochium, der Leiterin des Frauenklosters in Betlehem (Ende 418 / Anfang 419). Schon zuvor waren mehrere ihm sehr nahestehende Personen, unter ihnen Paula (die Mutter von Eustochium, vor ihr in derselben Aufgabe), Pammachius und Marcella, seine Unterstützer in Rom, gestorben. Auch die Zerstörung der Klosteranlage 416 hat ihn schwer betroffen.

<sup>33</sup> Wie Hieronymus erging es später anderen: Ebenso unabgeschlossen blieben Jeremia-Kommentare von Thomas von Aquin, Peter C. Craigie, der über der Auslegung von Jer 8 (für den World Biblical Commentary) starb, Siegfried Herrmann, von dem nur zwei Faszikel zu Jer 1–2 (im Biblischen Kommentar) erschienen, und unlängst Richard D. Weis.

<sup>34</sup> Buch 1 behandelt Jer 1,1–5,19; Buch 2 Jer 5,20–11,23; Buch 3 Jer 12–17; Buch 4 Jer 18–23; Buch 5 Jer 24–29 und Buch 6 Jer 30–32. Die Abteilung nach Jer 5,19 findet eine Stütze durch eine *Setuma*, während die spätere Kapiteileinteilung nach 12 weiteren Versen, nach 5,31 und mit 6,1, kein masoretisches Gliederungszeichen hat. – „Buch“ versteht sich vom damals leicht möglichen Umfang her; die sechs Bücher des Jer-KO machen mit den Apparaten in der ursprünglichen kritischen Ausgabe (CSEL 59, von 1913) 438 Druckseiten und im Nachdruck (CCSL 74, 1960) 347 Seiten aus und bilden so jeweils nur ein Buch.

<sup>35</sup> Er wird in allen Prologen als *frater Eusebi* angesprochen und vertrat Anliegen des Hieronymus in Rom und Mailand. Seine Rolle war allerdings teils zwiespältig, s. dazu Fürst, Hieronymus, 188–189.

<sup>36</sup> Prologus, 1.

<sup>37</sup> II, 110, 2; frei übersetzt: Sie (= alle Kirchen [aus dem Vorkontext]) verstehen dies (= die erste Konfession) in dem Sinn, dass mittels der Person Jeremias es von Christus gesagt wird. –

von 23,9b: „mit Gewissheit halte ich niemand für heiliger als Jeremia, der als jungfräulich, als Prophet und als geheiligt von Mutterleib an (auch) durch seinen Namen den Herrn, den Erlöser präfiguriert“.<sup>38</sup> Im Prolog zum sechsten Buch kommt die Hochachtung vor dem Jeremiabuch insgesamt zum Ausdruck; Hieronymus sieht in ihm „mystische Verheißungen“ enthalten und dass es, trotz anscheinend einfacher Sprache, „in der Erhabenheit der Botschaften am tiefsten ist“.<sup>39</sup>

Mehrfach benennt Hieronymus *sein Anliegen* mit dem Jer-KO. Er bemüht sich sehr, die Auslegung *kurz* zu halten, auch deswegen, weil er sich der Länge von Jer bewusst ist, ohne jedoch durch unangemessene Knappheit das Verständnis zu erschweren.<sup>40</sup> Bei „dunklen“, *schwierigen Passagen* dagegen muss er mehr verweilen.<sup>41</sup> Sein Wunsch ist, „ruhig zufrieden die Erklärung der Heiligen Schriften eifrig zu betreiben und den Menschen meiner Sprache die Gelehrsamkeit der Hebräer und Griechen mitzuteilen“.<sup>42</sup> Er sieht sich also als Vermittler der in den anderen Kulturen und Sprachen erreichten Erkenntnisse und Bildung.

Das absolut Neue in seiner Zeit und die größte Leistung des Hieronymus liegen im Bereich der *Textkritik* und dabei im Rückgriff auf Manuskripte in der Originalsprache. Gerade bei Jer sind die Differenzen im Umfang, in einzelnen Formulierungen und in der Reihenfolge zwischen hebräischem Text und griechischen Übersetzungen besonders massiv.<sup>43</sup> Die jahrzehntelange intensive Beschäftigung mit beiden Textformen hatte den Kirchenlehrer zur Überzeugung geführt, der *hebraica veritas*<sup>44</sup> beim AT den Vorzug zu geben.<sup>45</sup> Im Fall von Jer

Wenig später, zu Jer 11,21–23, formuliert Hieronymus als Prinzip (II, 110, 3): „Wir folgen jener Regel, dass alle Propheten das meiste als Bild (typum) des Herrn, des Erlösers, ausführten, und das, was bezüglich der gegenwärtigen Zeit in Jeremia vollendet ist, für die Zukunft vom Herrn gewissagt wird.“

<sup>38</sup> IV, 48, 4; Hieronymus interpretiert Jeremias Namen als *domini excelsus*, erhöht vom Herrn.

<sup>39</sup> VI, 1, 1 und 4: [...] *in maiestate sensuum profundissimus est*.

<sup>40</sup> II, 1, 2: [...] *nec inmoderate brevitate auferentes intelligentiam*. Ähnlich sieht er am Ende des Prologs zum dritten Buch (III, 1, 4) als seine Aufgabe, „die weiten Felder der Erklärung im engen Pfad der Kommentierung (= *commentariorum*, eigentlich: Notizen) zusammenzudrängen“.

<sup>41</sup> Dieses Motiv begegnet mehrfach, u.a. explizit im Abschluss der Deutung von 7,32–33: [...] *in obscuris moremur*, auch wegen der Sorge, durch zu ausgedehnte Erklärungen bei Offensichtlichem Abneigung oder Überdruß auszulösen (II, 46, 2). Weitere Stellen in dieser Richtung sind ganz am Ende des Prologs zum vierten Buch (IV, 1, 7) und in den letzten Sätzen der Deutungen von 22,13–17 und 31,38–40 (IV, 38, 12; VI, 29, 13).

<sup>42</sup> [...] *optata quiete contentum scripturarum sanctarum explanationi insistere et hominibus linguae meae Hebraeorum Graecorumque eruditionem tradere* (III, 1, 2); kurz zuvor vergleicht er sich mit einem Poeten, der für sich und die Seinen spielt / singt (*mihi canens et meis*).

<sup>43</sup> Vgl. Weis, *History*, 504–509.

<sup>44</sup> Dieser Ausdruck begegnet öfter bei ihm, u.a. im Jer-KO in der Erläuterung zu 17,2–4 (III, 71, 3). Für weitere Stellen s. Fürst, Hieronymus, 109.

<sup>45</sup> Graves, *Philology*, 135, weist auf, wie der Kirchenlehrer im Alter immer mehr auf den hebräischen Text vertraut.

bedeutete dies, „die zerstörte Ordnung zu korrigieren und Fehlendes zu ergänzen“, sodass der „wahre Prophet anstelle des entstellten und verfälschten“ wieder zugänglich wird.<sup>46</sup>

Diese Entscheidung bot Hieronymus die *Grundlage für das weitere Vorgehen*. Zuerst liefert er in kleinen Abschnitten<sup>47</sup> eine lateinische *Übersetzung* des hebräischen Textes, wobei er offensichtlich auf seine gut 20 Jahre früher entstandene eigene, die später die *Vulgata* werden sollte, zurückgriff.<sup>48</sup> Öfter gibt er dabei schon mit „oder“ Alternativen für das Verständnis an, die aus einer weiteren Bedeutung des hebräischen Wortes oder aus dem Griechischen kommen können. Die Übersetzung entspricht auf weite Strecken dem Sinn des Originals, auch nach heutigem Verständnis; nur selten ist sie ungenau oder anders.<sup>49</sup>

Auf dieser Basis baut Hieronymus die *Kommentierung* auf. Sie erfolgt fortlaufend, gemäß der Anordnung im MT.<sup>50</sup> Wegen der Aufteilung in kurze Textpassagen und vielleicht auch wegen des Diktierens<sup>51</sup> ist die Auslegung eher kleinräumig konzentriert, bietet jedoch öfter ebenfalls weitere Zusammenhänge; dabei kommen sowohl Bezüge innerhalb eines Kapitels als auch mit dem ganzen Buch in den Blick.<sup>52</sup> Hieronymus merkt mehrfach die unchronologische Anordnung von Jer an und gibt im Prolog zum fünften Buch einen Überblick über das Kommende.<sup>53</sup>

Die Erklärungen zeichnen sich durch *einige besondere Prägungen* aus. Hieronymus hat einen ausgesprochen *weiten Horizont*. Er sammelt für die Übersetzung Textvarianten,<sup>54</sup> ebenso verschiedene Deutungen für seine Auslegung. Er

<sup>46</sup> Prolog, 2. – Scheck, Jerome, 991, betrachtet Hieronymus' Einschätzung als unangemessen, weil er die LXX als „superior witness“ ansieht; dies ist aber umstritten, s. Weis, History, 499–509, und Fischer, Jeremiah, 545–553.

<sup>47</sup> Deren Größe variiert sehr: Meist sind es ein oder mehrere Verse, gelegentlich auch nur Verseile, einmal ein ganzes Kapitel (Jer 24, das aber mit 10 Versen sehr kurz ist; V, 2).

<sup>48</sup> Vgl. Fischer, Jeremia-Übersetzungen. Jene für die *Vulgata* und die in Jer-KO stimmen weitgehend überein, wobei Erstere das hebräische Original erstaunlicherweise mehrfach formal und teils auch inhaltlich präziser wiedergibt.

<sup>49</sup> Zu den wenigen Beispielen gehören Jer 10,8 *sapientes* (weise, anstelle von „dumm“) und 22,20 *ad transeuntes* (zu den Vorbeigehenden, statt „vom Abarim“).

<sup>50</sup> Jer 23,7–8 folgen nach Vers 6 (IV, 46; in LXX erst nach 23,40), und nach Jer 25,14 schließt sich die Bechererzählung an (V, 13–14), während LXX dort mit den Fremdvölkersprüchen fortsetzt.

<sup>51</sup> II, 1, 1; vgl. Graves, Commentary, xxix.

<sup>52</sup> Für Ersteres s. u.a. die Verbindungen von 30,12–15 mit dem Vorkontext in Vers 11 (VI, 7, 3) und in der Aufnahme von 30,23–24 für die Erklärung des folgenden 31,1 (VI, 11,1), für Letzteres die Verweise auf spätere, von ihm nicht mehr behandelte Kapitel z.B. bei 15,15–16; 24,9–10; 25,26 auf 40,2–3; 42–44; 51,41 (III, 57, 3; V, 2, 14; V, 27, 5).

<sup>53</sup> Bemerkungen dazu finden sich bei 21,1–2 (IV, 29, 3), 25,1a und 26,1–3 (V, 3, 2; V, 36, 2) sowie V, 1, 1.

<sup>54</sup> Er erwähnt 50x Aquila, 60x Symmachus und berücksichtigt gelegentlich auch Targum-Lesarten.

bietet Sachinformationen zu hebräischen Wörtern, Orten, Personen, Bedeutungen von Namen, sogar zu Grabräubern und Vogelzügen.<sup>55</sup> Er spielt vielfach auf klassische lateinische und griechische Autoren an und zitiert bevorzugt Vergil.<sup>56</sup> Er verbindet häufig, auf knappem Raum, wörtliche und geistliche Auslegung der Stellen, mit besonderem Interesse auf der spirituellen Dimension.<sup>57</sup> Mit all dem vermittelt er eine Art reichhaltige „Summe“ zum Verständnis von Jer.

Weitere markante Merkmale des Jer-KO von Hieronymus sind *systematisches Vorgehen* und die *Reflexion darauf*. Wiederholt streut er Meta-Bemerkungen zu seiner Interpretation und Methode ein.<sup>58</sup> Sie zeigen, dass er sich der Dimensionen des Auslegens sehr bewusst ist, intensiv die Leser im Blick hat, verantwortlich unterscheidet und urteilt. Dazu gehört auch, dass er Abweichungen vom hebräischen Text konsequent anmerkt,<sup>59</sup> verschiedene Deutungen vorstellt und diskutiert sowie mehrere Möglichkeiten aufzählt.<sup>60</sup> Hieronymus argumentiert gesamtbiblisch und zitiert bzw. verweist häufig zur Erhellung auf andere Schriftstellen.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Für letztere beide s. Jer 8,1–3.7 (II, 48, 2; II, 52, 2). Etymologien können auch populäre Auffassungen wiedergeben, so für „David“ in 22,4 als „stark mit der Hand“ (*fortis manu*; IV, 35, 8).

<sup>56</sup> Neunmal zwischen Jer 4,12 und 18,14, s. das Register bei Reiter (Ausgabe von 1913, 478) und Graves, Commentary, xxxvii.

<sup>57</sup> Um nur einige der vielen Beispiele für geistliche Deutungen zu nennen: das Sich-Schmücken in Jer 4,30b (I, 90, 2: *spiritualiter*), die Passage zum Sabbat in 17,21–27 (III, 81, 5–11: *explanati-onem tropicam*), der „Brief“ an die Exilierten in Babel in 29, 1–7 (V, 63, 3–12, bes. 9: *secundum mysticos intellectus*). Fürst, Hieronymus, 128–129, hebt ebenfalls die Kombination von historischem und geistigem Sinn hervor, mit Bevorzugung des Letzteren, und nennt als häufigen „Dreischritt“: Text – buchstäbliche Auslegung – geistliche Deutung (vgl. *ibid.*, 136). In gleicher Richtung äußert sich Graves, Commentary, xliii, und betont die solide Grundlage für die spirituelle Interpretation im Wortsinn der Texte (vgl. *ibid.*, xlvi–xlix). – In diesem Zusammenhang ist bedeutsam, dass Hieronymus sich mehrfach gegen *unberechtigte* geistliche Erklärungen wendet, etwa im Fall der Deutung von Jer 13,18–19 auf Christus und die Engel hin (III, 19, 3–4). Solche Absetzungen, vor allem von Origenes und Pelagius nahestehenden Positionen, häufen sich gegen Ende zusehends.

<sup>58</sup> Sie sind sehr zahlreich und finden sich z.B. zu 8,14–15 (Sprecherwechsel; auch 31,25–26); 17,21–27 (Textabgrenzung); 21,11–12 (Redebefehl aus Vers 8); 23,9a (Unwissen zugeben, statt andere falsch zu belehren); 23,36b–40 (Bedeutung von Namen); 25,26 (Erklärung von „Sesach“); 27,9–11 (*simpliciter* auslegen, gegen überzogene allegorische Interpretation); 28,10–11 (begrenzte Sichtweise); 29,24–29 (vorsichtig und geduldig vorgehen); zu 32,8b–11 (Symbolik der Zahlen). In einem Fall, der Diskussion über den Sinn von 19,10–11a, erwähnt Hieronymus explizit, das Urteil darüber möge Gott vorbehalten bleiben.

<sup>59</sup> Fast immer legt Hieronymus zusätzlich den griechischen Text aus, auch wenn ihn das Aufzählen von dessen Differenzen an Grenzen führt, s. die Notiz dazu bei 29,14–20 (V, 66, 4).

<sup>60</sup> Für Letzteres s. die sechsfache Wiedergabe von מגור in 20,3 (IV, 20, 2) und die siebenfachen Alternativen bei 21,13–14 (IV, 34, 2).

<sup>61</sup> Das Schwergewicht der Anspielungen und Zitate liegt im AT bei den Psalmen. Mit Abstand folgen Gen, Ex, 2 Kön, Ez. Weit umfangreicher sind die Verweise auf das NT, wobei alle vier Evangelien, Römer- und erster Korintherbrief herausragen. – Dies belegt seine enge Vertrautheit mit großen Teilen der Bibel.



Die Breite seines Wissens und die Aufmerksamkeit für den Prozess des Interpretierens wirkt sich in zwei Richtungen aus. Auf der einen Seite steht eine *hohe Sensibilität* in der Deutung auch schwieriger Textpassagen.<sup>62</sup> Wie Hieronymus Jer auslegt, kann vielfach noch vor der Exegese auf heutigem Stand bestehen, auch wenn manche Details teils gewagt sind. Auf der anderen Seite kann er *sehr kritisch* gegen andere Positionen Stellung beziehen, bis hin zu abwertenden und beleidigenden Ausdrücken.<sup>63</sup>

Eine vielfach durchscheinende Schlagseite des Jer-KO ist der „*christlichen Brille*“ zuzuschreiben,<sup>64</sup> mit der Hieronymus große Teile von Jer auslegt. Sie zeigt sich zum einen in der Überzeugung von der Überlegenheit dessen, was Jesus gebracht hat und wie dies in der Kirche weiterlebt.<sup>65</sup> Zum anderen kann sie, in einigen Fällen, zu abwertenden Urteilen führen.<sup>66</sup> Hieronymus hat sehr viel von Juden gelernt und weist dies auch aus, indem er oft von ihnen stammende Deutungen als Alternative anführt. Dennoch bezieht er mehrfach Position gegen sie und gegen mit ihnen sympathisierende Christen.<sup>67</sup> Auf der anderen Seite sieht er das Alte Testament als Geschichte der Barmherzigkeit Gottes<sup>68</sup> und gibt ihm damit besondere Bedeutung und Eigenwert.

Dieses Motiv des *göttlichen Erbarmens* durchzieht als Grundüberzeugung Jer-KO. Es ist auch deswegen gerade bei Jer so wichtig, weil dieses Buch voll

<sup>62</sup> Von sehr vielen Belegen dafür greife ich drei heraus: Hieronymus nimmt in Jer 3,1 den Doppelsinn von רעים „Freunde, Liebhaber“ bzw. „Hirten“, bei 6,14 den vergeblichen Versuch zu heilen und für 21,1–2 die verzögerte Befragung Jeremias durch König Zidkija wahr.

<sup>63</sup> Wiederholt wendet sich Hieronymus, teils stark polemisch, gegen „Häretiker“ und ihre Auffassungen. Es beginnt schon länger im Prolog zum Jer-KO, setzt sich fort in den Vorworten zu den Büchern zwei bis fünf und findet sich vermehrt ab Jer 12. Disqualifizierende Formulierungen stehen u.a. zum Abschluss von 16,5–8, bei Jer 17,1, am Ende von 18,22a, bei 23,21–29; 28,12–14 und 29,14–20.

<sup>64</sup> Erhellend ist der Beginn der Auslegung von 6,16–19a, dass ein Gleichnis aus dem Evangelium (Mt 13,45–46) den Sinn der Stelle erschließe (*praebebit intelligentiam*). Weitere Indizien dafür sind die Erwähnung der Taufe bei Jer 4,14; 13,16–17 und der Eucharistie bei Jer 31,14.

<sup>65</sup> Solches „Überbietungsdenken“ begegnet häufig, u.a. bei 3,14–16; Hieronymus glaubt, diese Ansage sei als durch das Kommen Christi erfüllt zutreffender zu verstehen. Jer 23,1–4 und 26,4–6 deutet er dahingehend, dass die Kirche besser als die Synagoge bzw. als Jerusalem sei. Für weitere Stellen s. Fürst, Hieronymus, 133 mit Anm. 322 und 323, sowie im Jer-KO die Auslegungen zu 11,3b–5a; 16,14–15; 17,7–8; 19,10–11a; 30,7.16–22; 31,31–34.36; 32,42–44. – Doch ist Hieronymus mehrfach auch gegenüber der Kirche und ihren Vertretern kritisch, z.B. in 5,6.26–27a; 6,12; 7,4–7.11.

<sup>66</sup> Am Ende der Auslegung von 17,5–6 bezieht Hieronymus das Bild vom Strauch in der unbewohnten Steppe auf das „unfruchtbare jüdische Volk, bei dem Gott nicht als Gast weilt“. Das Gerichtswort in 18,17 interpretiert er auf die „Satan-Synagogen“ der Juden hin, und 30,23–24 legt er auf die Verwerfung der Juden hin aus.

<sup>67</sup> Ausführlich geht Graves, Commentary, xli–xliii (bes. auch Anm. 54), auf diese Thematik ein. Eine Stelle dafür ist 13,17c, wo Gottes oder des Propheten Weinen wegen des Nicht-Hörens von Juden und deren Sympathisanten erfolgt.

<sup>68</sup> So in der Auslegung zu 11,14: [...] *ut replicando veteris historiae clementiam, qua semper ei misertus sum* [...].



von Gericht, Leid, Verlust und Toden ist. Hieronymus insistiert, gleichsam als „Gegengewicht“, wiederholt darauf, dass Gottes Handeln von Milde und dem Wunsch zu heilen bestimmt ist. In 7,3 bezeichnet er ihn als *clementissimus medicus*.<sup>69</sup> Bei 9,17–19a hebt er Gottes oder auch des Propheten mitfühlende Solidarität im Leiden heraus. Zu 13,21b–22 merkt er das geduldige Zuwarten auf menschliche Umkehr an. Die „un glaubliche Barmherzigkeit Gottes“ hebt er in 21,11–12 hervor, weil Gott trotz des ausgesprochenen Gerichtsworts gegen das Königshaus dieses doch noch „zum Heil aufrufen / reizen“ will.<sup>70</sup> Die göttliche Milde ist für Hieronymus der bestimmende Wesenszug, und von ihr her interpretiert er auch das ganze Jeremiabuch.<sup>71</sup>

\*

Jer-KO ist sozusagen *das* „Glanzstück“, das letzte große Werk, mit dem Hieronymus seine biblisch-exegetische Tätigkeit beschließt und das ihn auf der Höhe seines Könnens zeigt.<sup>72</sup> Seine Auslegung besticht u.a. durch die Präzision der Übersetzung, die Breite des Wissens, die Feinfühligkeit für Textdetails, die theologische und geistliche Ausrichtung. Für die westliche Kirche war eine solche Kommentierung in der Antike, noch dazu in geschliffenem, elegantem Latein,<sup>73</sup> mit reichhaltigem Wortschatz, vom Niveau her über Jahrhunderte unerreicht,<sup>74</sup> und sie sollte es bis ins Mittelalter bleiben.

<sup>69</sup> „[...] äußerst milden Arzt“ (II, 31, 1); vgl. auch die Auslegung von 15,5: „[...] niemand ist so milde wie der Schöpfer und kein Fremder so (ver-) schonend wie der Herr [...]“.

<sup>70</sup> *Incredibilisque [...] dei clementia und provocet ad salutem* (IV, 33, 4). Hieronymus spricht von Gottes Barmherzigkeit auch im Weiteren oft, s. die Deutungen von 25,4b–5 (*o infinita clementia*), 27,16–17; 28,5–6; 30,10–11; 31,3 (*attraxit eum miserans*), u.a. – Er geht auch auf mögliche Einwände dazu ein; in der Auslegung zu 13,14, dass Gott ohne Erbarmen vorgeht, betont er dessen Gerechtigkeit, und bei 18,11–13 erklärt er, dass „Unheil“ jene Erfahrung bezeichnet, wie Gottes Handeln den zu Recht davon Betroffenen erscheint.

<sup>71</sup> Dies beginnt bereits in Jer 1,1–3, vgl. Fischer, *Interests*, 367.

<sup>72</sup> Vgl. Kieffer, *Jerome*, 670 und 680, dort: „[...] in many respects the most satisfactory of all commentaries“.

<sup>73</sup> So Kamesar, *Jerome*, 669. Als kleines Stilbeispiel diene das Prinzip *variatio delectat*: Das viermal idente רָאִיתִי „ich sah“ in Jer 4,23–26 gibt Hieronymus mit *aspexi [...] vidi [...] intuitus sum [...] aspexi* wieder (I, 86, 1).

<sup>74</sup> Ca. 30 Jahre später entstand der Jer-Kommentar des Theodoret von Cyrus; dieser war jedoch in griechischer Sprache und stärker an der Septuaginta orientiert. – Natürlich ist der Jer-KO des Hieronymus nicht fehlerfrei; es gibt auch Defizite, falsche Auslegungen, gewagte Deutungen (vgl. dazu z.B. Jer 9,9[10], wo er Gottes Weinen nicht anmerkt; 13,21, die Interpretation von לְרֹאשׁ „zum Haupt“; bei 15,18 Bezug von „Trugwasser“ auf „Schlag“ zuvor, statt Vorwurf an Gott), doch sind diese gering im Verhältnis zur neuen Sicht auf Jer, die er gebracht hat.

## 3. BLEIBENDE IMPULSE

Angesichts dessen, dass Bibelübersetzungen bzw. -revisionen heute in aller Regel von Gruppen von Fachleuten im Team gemacht werden, kann man die Leistung des Hieronymus damals, ohne die heute zur Verfügung stehenden Hilfsmittel, für das, was die *Vulgata* werden sollte, gar nicht hoch genug einschätzen. Alleine so ein großes Werk wie die erstmalige Übersetzung aus der Originalsprache ins Lateinische anzugehen, dabei auf weite Strecken sehr genau das Ursprüngliche wiederzugeben und es, trotz Angriffen, in begrenzter Zeit durchzuziehen,<sup>75</sup> verdient alle Hochachtung. Es verlangt neben den intellektuellen Fähigkeiten dazu großen *Mut, Vertrauen, enorme Disziplin und außergewöhnlichen Fleiß*,<sup>76</sup> einen so hohen Einsatz über 15 Jahre hinweg für die Übersetzung der Hebräischen Bibel aufzubringen. Dahinter steht auch eine tiefe Wertschätzung des Wortes Gottes.<sup>77</sup>

Der *Jeremia-Kommentar* des Hieronymus ist in gleicher Weise bestechend. Auf der Basis einer präzisen, mehrere Textformen einbeziehenden Übersetzung gelingt es ihm, ein *neues Verständnis des Jeremiabuches* zu vermitteln. Seine Auslegung besticht in ihrer Weite, die viele Dimensionen aufweist: philologisch, historisch, geistlich,<sup>78</sup> aktuell,<sup>79</sup> theologisch, mehrere Textformen und Sprachen, methodisch reflektiert, mit Verwendung von Fachbegriffen, immer auf die Vermittlung des Sinns und das Zielpublikum ausgerichtet. Das Gespür für Feinheiten,<sup>80</sup> die Unterscheidung von Wesentlichem und Richtigem, die Klarheit und Kürze der Darstellung sind bis heute gültige Maßstäbe für Exegese, ebenso wie der Vorzug für die Texte in den Originalsprachen.

Abschließend ist noch *ein „persönlicher“ Blick* auf den Kirchenlehrer angebracht. Hinter *Vulgata*, *Jer-KO* und all seinen anderen Werken steht ein

<sup>75</sup> Graves, *Vulgate*, 278, hebt dies als singulär für die Antike hervor. Damit übertrifft Hieronymus auch das erste riesige Übersetzungsprojekt in der Menschheitsgeschichte, die Septuaginta.

<sup>76</sup> Fürst, *Hieronymus*, 87, merkt das ebenfalls an. Der Zeitraum umfasst ca. die Jahre 390 bis 405.

<sup>77</sup> S. dazu auch Kieffer, *Jerome 670–671*; Markl, *San Girolamo*, 66.

<sup>78</sup> Gilbert, *Saint Jérôme*, 14, erwähnt „predigen“ als einen möglichen Hintergrund dafür. Hieronymus musste in Betlehem die Bibel häufig spirituell für seine Mönche und die Frauen auslegen, die ihm dorthin gefolgt waren. Auch dies mag die Vorliebe für den Zugang der alexandrinischen Tradition bei ihm verstärkt haben.

<sup>79</sup> Mehrfach verweist Hieronymus auf Parallelen in der späteren Geschichte, bis in griechische und römische Zeit (z.B. bei 5,6 und 19,10–11a) und auf die Relevanz für die Kirche, wie er sie damals erlebte.

<sup>80</sup> Hieronymus besaß auch genug Flexibilität, je nach Kontext sensibel zu reagieren und z.B. seine Prinzipien für das Übersetzen recht frei anzuwenden, s. Fürst, *Hieronymus*, 94, und Graves, *Vulgate*, 284.

frommer<sup>81</sup> Mensch, der in großer Zuversicht<sup>82</sup> und mit wachem, weitblickendem Geist sein Leben im Dienst an Gottes Wort ganz einsetzt. Wie Hieronymus Vieles aufgenommen und voller Energie, schnell verarbeitet hat, ist beispielhaft und zeugt vom Bemühen, verschiedene Bereiche zu verbinden.<sup>83</sup> Der Kirchenvater war zu seiner Zeit ein Spitzengelehrter,<sup>84</sup> der sich seiner Größe bewusst war,<sup>85</sup> aber dennoch und bei scharfer Kritik auch bescheiden sein konnte.<sup>86</sup> Diese letzte Haltung prägt ebenso Thomas Krüger, mit seinem Feingespür für „Das menschliche Herz und die Weisung Gottes“.

#### LITERATURVERZEICHNIS

Baltzer, Klaus, Deuterocesaja (KAT), Gütersloh 1999.

Barthold, Claudia, Hieronymus, De viris illustribus. Berühmte Männer, Mülheim 2013.

Fischer, Georg, Die Jeremia-Übersetzungen des Hieronymus im Vergleich (erscheint in Kürze).

—, Early Christian Interests in Jeremiah 1, in: Karin Finsterbusch / Armin Lange (Hg.), Texts and Contexts of Jeremiah (CBET 82), Leuven 2016, 21–36; neu in: idem, Jeremiah Studies (FAT 139), Stuttgart 2020, 357–370.

—, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg 2005.

—, Jeremiah: Septuagint, in: Armin Lange / Emmanuel Tov (Hg.), Textual History of the Bible 1B, Leiden 2016, 543–556.

<sup>81</sup> Die Frömmigkeit zeigt sich u.a. im Beten (z.B. III, 24, 3), den Bitten um Gebet (VI, 1, 4), dem heiligen Leben der Patriarchen (III, 81, 6), der Einstellung zur Bibel und dem Vorzug des „armseligen Betlehem“ (IV, 15, 5) vor dem Reichtum und Prunk Roms.

<sup>82</sup> Ohne sie wäre es Hieronymus unmöglich gewesen, so große, schwierige Projekte anzugehen und den Jer-KO noch mit 67 Jahren zu beginnen. Zudem musste er sich auch in verschiedene Richtungen verteidigen, einerseits bei den innerkirchlichen Streitigkeiten (bezüglich Arius, Origenes, Pelagius, s. Fürst, Hieronymus, 22–44), andererseits mit Juden und deren „Sympathisanten“ (s.o. Anm. 65–67), teils auch wegen seiner asketischen Ideale. Im Prolog zum fünften Buch von Jer-KO spricht er davon, dass Wahrheit zwar eingeschlossen und gebunden, aber nicht besiegt werden kann, selbst wenn sie nur über wenige Kräfte verfügt (V, 1, 1).

<sup>83</sup> Dies betrifft die lateinische, griechische und hebräische Sprache, ihre Kulturen und Traditionen, die konträren Auslegungs-Schulen sowie die Spannung von Wissenschaft und Kirchlichkeit.

<sup>84</sup> Vgl. Scheck, Jerome, 991, spricht von ihm als „Pionier“. Siehe auch in Anm. 4 das Zitat von Kamesar, Jerome, 674, der die Leistungen des Hieronymus als Herausgeber, Übersetzer und Wissenschaftler als wahrscheinlich einmalig in der Antike einschätzt.

<sup>85</sup> Hieronymus, Viris, 135, beendet – schon im Jahr 393 – die Liste berühmter Männer mit der Aufzählung seiner Leistungen.

<sup>86</sup> Kieffer, Jerome, 676, zitiert dazu einen Brief des Hieronymus (53, 10), in dem dieser sich nicht als Meister, sondern als Mitstudent bezeichnet. – Ich danke Alfons Fürst für die kritische Durchsicht dieses Beitrags.

- Fürst, Alfons, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg 2016.
- Gilbert, Maurice, Saint Jérôme, traducteur de la Bible, in: idem, Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques (Collection Connaître et croire 1), Namur 1998, 9–28; ursprünglich: *Annales* 1986, Jerusalem / Notre Dame Center, 1986, 81–105.
- Graves, Michael, Commentary on Jeremiah. Jerome, Translated with an Introduction and Notes (Ancient Christian Texts), Downers Grove 2011.
- , Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah (SVigChr 90), Leiden 2007.
- , Vulgate, in: Armin Lange / Emmanuel Tov (Hg.), Textual History of the Bible 1A, Leiden 2016, 278–289.
- Hieronymus, De viris illustribus, s. Barthold, Claudia
- , In Hieremiam Libri VI, s. Reiter, Siegfried
- Kamesar, Adam, Jerome, in: James Carleton Paget / Joachim Schaper (Hg.), The New Cambridge History of the Bible. Vol. 1: From the Beginnings to 600, Cambridge 2013, 653–675.
- Kieffer, René, Jerome. His Exegesis and Hermeneutics, in: Magne Sæbø (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300); Part 1: Antiquity, Göttingen 1996, 662–681.
- Krüger, Thomas, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (AThANT 96), Zürich 2009.
- , Did Job Repent? In: idem / Manfred Oeming / Konrad Schmid / Christoph Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (AThANT 88), Zürich 2007, 217–229.
- , Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180), Berlin 1989.
- , Kohelet (Prediger) (BKN Sonderband XIX), Neukirchen 2000.
- , Lost in Translation: zu Gen 15,6, in: Thomas Wagner / Jonathan M. Robker / Frank Ueberschaer (Hg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Siegfried Kreuzer (AOAT 419), Münster 2014, 29–37.
- Markl, Dominik, San Girolamo, sedici secoli dopo la sua morte, *Civiltà Cattolica* 4087 (2020), 63–71.
- Reiter, Siegfried (Hg.), Sancti Eusebii Hieronymi Opera (Sect. II Pars I). In Hieremiam Prophetam Libri Sex (CSEL 59), Wien 1913; Nachdruck als: Sancti Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I. Opera Exegetica 3: In Hieremiam Libri VI (CCSL 74), Turnholt 1960.
- Scheck, Thomas, Jerome, *EBR* 13 (2016), 986–992.
- Shepherd, William R., Historical Atlas, New York 1911.
- Theodoret von Cyrus, Explanatio in Hieremiam (Migne, PG 81), Paris 1864.
- Tov, Emanuel, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart 1997.
- Weis, Richard D., Textual History of Jeremiah, in: Armin Lange / Emmanuel Tov (Hg.), Textual History of the Bible 1B, Leiden 2016, 495–513.
- Ziegler, Joseph (Hg.), Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae (Septuaginta. Veteris Testamentum Graecum XV), Göttingen 1957.

# VON SIRENEN, SIBYLLEN, AMAZONEN UND NACKTEN HELDEN

## Zur Inkulturation antiker Figuren in der ikonographischen Rezeption biblischer Texte

Irmtraud FISCHER

Als Frauen- und Genderforscherin werde ich in traditionellen wissenschaftlichen Kontexten immer wieder kritisch gefragt, ob das, was ich tue, nicht anachronistisch sei. Ich würde doch Fragestellungen an antike Texte herantragen, die derlei heutige Problemstellungen gar nicht kannten.

Dem ist einerseits entgegenzuhalten, dass alttestamentliche Texte sich der diskriminierenden Kategorien des Geschlechts, des Alters, der Ethnizität, der Religion und natürlich des Personenstandes von frei und unfrei sehr wohl bewusst sind, und etwa sozialkritische Passagen, aber auch erzählende Texte und rechtliche Regelungen dies ausdrücklich thematisieren.<sup>1</sup> Andererseits muss bewusst sein, dass jegliche Bibelauslegung zu allen Zeiten ihre eigenen Fragen eingebracht hat und selbstverständlich auch der historisch-kritische Zugang zu den Texten in dieser Hinsicht „anachronistisch“ ist.

Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele aus der ikonographischen Rezeptionsgeschichte gezeigt werden, welche Freiheiten man sich in der Interpretation der Texte und in der Inkulturation von antiken Figuren nahm, um abschließend zu resümieren, welche Wirkung der quasi Ausschließlichkeitsanspruch historisch-kritischer Exegese auf die Rezeption biblischer Themen in der Kunst hatte.

### 1. APPROPRIATION ALS KENNZEICHEN DER AKZEPTANZ KANONISCHER TEXTE

Unser internationales Großforschungsprojekt „Die Bibel und die Frauen“, das in vier Sprachen und 21 Bänden publiziert wird, zeigt die sehr breit gefächerte Auslegungsgeschichte biblischer Texte von ihrer Entstehung bis heute auf.<sup>2</sup> Dabei geht es insbesondere der Rezeptionsgeschichte biblischer Frauenfiguren und genderrelevanter Themen, aber auch der Auslegung der Heiligen Schrift durch Frauen nach. Diese in der Theologiegeschichte beinahe völlig vernachlässigten Problemstellungen bringen viel Neues an den Tag und werfen die

<sup>1</sup> Siehe dazu ausführlicher Fischer, Verhältnis der Geschlechter.

<sup>2</sup> Zur näheren Information: [www.bibleandwomen.org](http://www.bibleandwomen.org).

Frage auf, warum es gewisse Auslegungen, die gar nicht nahe am Text sein müssen, geschafft haben, als Teil „der Tradition“ überliefert zu werden, während andere, intelligente und den Text sehr ernst nehmende Exegesen umgehend wieder vergessen (gemacht) wurden.

Der Mechanismus, der die eine Rezeption zu bleibender Bedeutung hochstilisiert, die andere jedoch in das Vergessen fallen lässt, auch wenn sie in ihrer Zeit sehr erfolgreich war,<sup>3</sup> ist noch kaum erforscht. Sicher spielt die Resonanz<sup>4</sup> gewisser Auslegungen in einer bestimmten Zeit und sozialen Gruppe eine entscheidende Rolle. Deutlich ist auch, dass kanonische Texte, die keine Aktualisierung erfahren, kaum resonant sind. Die Aneignung von solchen Texten in bestimmten Kontexten kann man am besten mit dem Terminus *Appropriation*<sup>5</sup> umschreiben. Sie stellt eine Aktualisierung dar, die von gewissen Kreisen vorgeschlagen und angenommen wird. Was allerdings in all diesen Konzepten meist unberücksichtigt bleibt, ist die Machtfrage.<sup>6</sup> Bereits die Befreiungstheologie der Siebzigerjahre formulierte das Diktum, dass Unterdrückte keine Geschichte haben. Nicht, weil dies ein Faktum darstelle, sondern weil niemand in der Lage war, diese in die tradierenden „offiziellen“ Medien miteinzutragen. Zu diesen Gruppen gehören nicht nur Arme, Versklavte und Unterworfene, sondern auch Frauen und queere Menschen. In Forschungsgeschichten sucht man nach ihren Interpretationen daher sehr häufig vergeblich.

Demgegenüber zeigt sich die Geschichte hindurch eine große Freiheit in der Auslegung der Texte, die keinerlei Scheu vor Inkulturation<sup>7</sup> hatte und sogar pagane Elemente nutzte, um deren Inhalte möglichst anschaulich darzustellen. Für biblische Texte stellt dies allerdings kein Novum dar, denn die Hebräische Bibel hat immer wieder Texte aus ihrer Umwelt appropriiert und in das eigene theologische Gedankengebäude inkulturiert – die aus dem Zweistromland bekannten Flutzerzählungen seien hier als ein Beispiel, die Übernahme der Sprüche des Amenemope in Prov 22,17–23,11 als ein weiteres genannt. Auch in der Übernahme von paganen Bildprogrammen wie etwa in den berühmten Helios- oder Zodiakmosaiken in spätantiken Synagogen zeigt sich die Offenheit für

<sup>3</sup> Als Beispiel seien die in seiner Zeit überaus erfolgreichen Bücher von Christine de Pizan angeführt, insbesondere de Pizan, *Stadt der Frauen*, *passim*. Ein Buch, das erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts „wiederentdeckt“ wurde.

<sup>4</sup> Zum Konzept der Resonanz, das derzeit in einem internationalen Graduiertenkolleg auch an der Universität Graz intensiv beforscht wird, siehe Rosa, *Resonanz*, *passim*, sowie <https://dk-resonance.uni-graz.at/de/das-doktoratskolleg/>.

<sup>5</sup> Certeau, *Kunst des Handelns*, 12, bezeichnet den Aktualisierungsprozess als „*appropriation*“ und drückt die seiner Meinung nach bestehende Freiheit der Aneignung mit einem treffenden Sprachbild als „Wildern in Texten“ aus.

<sup>6</sup> Siehe dazu Fischer, *Machtfaktor*.

<sup>7</sup> Ich verstehe im Folgenden Inkulturation und Appropriation als Phänomene der verändernden Aneignung von kulturellen und religiösen Gegebenheiten in neue Kontexte, während Akkulturation eher einen assimilativen Prozess beschreibt.

Inkulturation. Im Folgenden soll eine solche aneignende Rezeption an drei unterschiedlichen Figuren aufgezeigt werden.

## 2. APPROPRIATION IN FRÜHCHRISTLICHEN JONADARSTELLUNGEN

Das biblische Jonabuch spielt in allen drei großen Buchreligionen eine Rolle und wird daher auch häufig bildnerisch dargestellt. Im frühen Christentum finden sich aufgrund der in Mt 12,39; 16,4 und Lk 11,29 belegten typologischen Auslegung sehr häufig ikonografische Interpretationen, wobei Meeresszenen vor allem in der Mosaikkunst beliebt sind. Das beeindruckendste Beispiel hierfür ist zweifellos das großflächige, beinahe die gesamte Jonaerzählung darstellende Fußbodenmosaik in Aquileia.<sup>8</sup>

Auch in der Synagoge in Huqoq<sup>9</sup> in Galiläa wurde eines der Meeresfauna-Fußbodenmosaiken gefunden. Es wird etwa ein Jahrhundert später angesetzt als jenes in Aquileia und ins 5. Jh. n.Chr. datiert. Das Bild, das offenkundig das offene Meer darstellt, ist angefüllt mit unterschiedlichstem Getier, von einer Seeschlange und einer Qualle bis hin zu einem Delphin, einem Schwertfisch und unterschiedlichsten kleineren Fischarten. Ein riesiger Fisch frisst gerade einen großen Fisch, der gerade einen anderen Fisch im Maul hat, der gerade Jona verschluckt. Die Beine des Propheten ragen noch bis zu den Knien aus dem Fischmaul. Es ist offenkundig der Moment dargestellt, in dem Jona mit einem Tau vom Schiff ins Meer hinuntergelassen und verschlungen wurde. Im Zentrum des Bildes sieht man das einmastige Schiff mit gerafften Segeln und ausgelegten Rudern, das Tau wird soeben von einem der drei im Schiff stehenden Seeleute zurückgezogen. Während man rechts drei Szenen der Fischerei, mit Netz und mit Angel sowie die Herstellung von Tauen abgebildet sieht, werden links oben drei vogelartige Gestalten, von denen zwei Musikinstrumente spielen, ins Bild gesetzt. Offenkundig handelt es sich dabei um Sirenen, die auch auf antiken Vasen mit menschlichem Gesicht, häufig mit weiblichen Brüsten und Vogelkörper dargestellt sind.

<sup>8</sup> Zwei Ausschnitte finden sich hier: Jona wird vom Seeungeheuer verschluckt, online: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia\\_-\\_Basilica\\_-\\_Giona\\_ingoiato\\_mostro\\_marino\\_\(esposizione\\_33\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia_-_Basilica_-_Giona_ingoiato_mostro_marino_(esposizione_33).jpg) und Jona wird an Land gespien, online: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia\\_-\\_Basilica\\_-\\_Giona\\_gettato\\_sulla\\_spiaggia\\_\(esposizione\\_33\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia_-_Basilica_-_Giona_gettato_sulla_spiaggia_(esposizione_33).jpg).

<sup>9</sup> [https://i.natgeofe.com/n/dc01b564-a41d-453e-a79e-ca0620833f8d/i53126\\_170614\\_000916.jpg](https://i.natgeofe.com/n/dc01b564-a41d-453e-a79e-ca0620833f8d/i53126_170614_000916.jpg) (Zugriff am 09.06.2021).





Abbildung 1: Jonamosaik, Synagoge von Huqoq, 5. Jh. n.Chr.



Abbildung 2: Sirenen bedrohen das Schiff des Odysseus, Vasenmalerei, Vulci, Inv.-Nr. 1843.11–3.31, 5. Jh. v.Chr.



In dieser griechischen Vasenmalerei aus dem frühen 5. Jh. v.Chr., die das Schiff mit Odysseus von drei Sirenen umringt ins Bild setzt, sind ebenfalls drei vogelartige Mischwesen mit weiblichen Köpfen dargestellt, die das Boot attackieren. Die Ikonographie der musizierenden Verführerinnen blieb offenkundig ein Jahrtausend lang konstant, wie aus der Jonaszene in Huqoq ersichtlich ist. Der Matrose, der auf den Mast geklettert ist, weist in Richtung der Sirenen, die mit der Preisgabe Jonas ihr tödliches Werk vollbracht haben. Der Weiterfahrt des Schiffes aufgrund der damit abflauenden schweren See steht nun nichts mehr im Wege.

Noch bekannter als diese Appropriation der Sirenen ist in der Rezeption des Jonabuches auf spätantiken Sarkophagen freilich die Darstellung Jonas in der Position des Endymion und die Übernahme der Motive des Kampfes zwischen dem Seedrachen und Herakles.<sup>10</sup>

### 3. SYBILLEN: APPROPRIATION WEIBLICHER PROPHETIE

Auch wenn im *christlichen* Prophetiekanon keine einzige namentlich genannte Frau überliefert ist, von der gesagt würde, dass sie prophetisch tätig war, ist weibliche Prophetie im *hebräischen* Prophetiekanon an überaus prominenter Stelle positioniert: eine Frau, Debora (Ri 4–5), steht in der unmittelbaren Nachfolge des Mose und eine weitere Frau, Hulda, ist der letzte in der Vorderen Prophetie genannte prophetisch begabte Mensch vor der Exilierung des Volkes (2 Kön 22,11–20). Mit dieser Inklusion um den im Christentum traditionell „Bücher der Geschichte“ genannten Kanonteil wird deutlich gemacht, dass alle entsprechenden männlichen Pluralbezeichnungen in den Büchern von Jos–2 Kön nicht mit „Propheten“ übersetzt werden können, sondern korrekt genderneutral übersetzt werden müssen. Prophetisch begabte Menschen begleiten die Geschichte Israels im Land, nicht (ausschließlich männlich gedachte) Propheten.<sup>11</sup> Mirjam, Debora und Hulda sind zwar nur wenige Frauen im doch recht großen Kreis männlicher Propheten, aber sie bekleiden Schlüsselpositionen in der erzählten Geschichte Israels. Zudem ist noch von Falschprophetinnen (1 Sam 28,3–25: die Frau von En Dor; Ez 13,17–23), problematischen Prophetinnen wie Noadja in Neh 6,14 und weiblichen prophetischen Kollektiven (Joel 3,1) die Rede. Auch das Neue Testament und die frühe Kirche kennen Prophetinnen, die jedoch im Falle der Monastist\_innen je länger desto deutlicher häretisiert werden.<sup>12</sup> Agnethe Siquans zeigt in ihrer Monographie

<sup>10</sup> Vgl. dazu Geischer, *Das Problem der Typologie*, 225–255.

<sup>11</sup> Siehe dazu Fischer, *Gotteskünderinnen*, *passim*; zur Inklusion um die Vorderen Prophetie siehe Butting, *Prophetinnen gefragt*, 77.99–100.

<sup>12</sup> Vgl. zu Prophetinnen in patristischen Texten Siquans, *Die alttestamentlichen Prophetinnen*, 2847.

auf, dass die patristische Exegese in ihrem Bestreben, Frauen aus den Ämtern hinauszudrängen, das Wirken von Prophetinnen ausschließlich in das häusliche Wirken verlegt. Damit wird die neutestamentliche Forderung, dass die Frau in der Kirche schweige und sich zu Hause von ihrem Mann belehren lasse, zum hermeneutischen Schlüssel für alttestamentliche Texte, die gezielt gegen den Wortlaut ausgelegt werden.

Das weibliche prophetische Element wurde jedoch im Laufe der Kirchengeschichte nicht völlig hinausgeschrieben: Man ließ durch die Hintertüre die „heidnischen“ Prophetinnen herein, weil von ihnen angenommen wurde, dass sie Christus auch unter den Völkern prophezeiten. Das literarische Wirken der sogenannten Sibyllen ist durch die Voraussage Christi gut in das Anliegen einer Kirche aus jüdischen und „heidnischen“ Menschen integriert worden. Dieses Phänomen habe ich bereits andernorts ausführlicher beschrieben,<sup>13</sup> hier kann darauf verwiesen werden.

Wie weit jedoch diese Prophetinnen aus den Völkern in das Lehrgebäude und damit auch in die Freskierung von Kirchengebäuden Einzug hielten, ist doch sehr erstaunlich. Das berühmteste Beispiel dafür findet sich im Herzen des Vatikans, in der Sixtinischen Kapelle. Dort platziert Michelangelo die Sibyllen gleichberechtigt zwischen die alttestamentlichen Propheten und visualisiert damit, dass Prophetie eine Gabe sowohl von Frauen als auch von Männern ist. Dieses in den ersten Jahrzehnten des 16. Jh. entworfene Programm der Sixtina, das freilich bereits ältere Vorbilder etwa im Ulmer Münster, in der Kaiserpfalz von Goslar oder im Dom von Siena hat,<sup>14</sup> hat offenkundig den Nerv der Zeit getroffen: In ganz Europa wurde die androzentrische Engführung der Prophetie aufgebrochen und Sybillen belebten die ausschließlich männlichen Reihen von alttestamentlichen Propheten, von neutestamentlichen Evangelisten und Aposteln sowie von Kirchenlehrern.

Hier sei auf ein in unseren Breiten wenig bekanntes, monumentales Kuppelfresko von Pomponio Amalteo (1505–1588) in der Kirche Santa Maria dei Battuti in San Vito al Tagliamento, das zwischen 1533 und 1539 entstanden ist, näher eingegangen.

Im Zentrum der Kuppelhöhe blickt Gottvater in einer Wolke von Engeln vom Himmel herab und sendet den Geist in Form einer Taube. Sie bilden den inneren Kreis, der von zwei äußeren Kreisen umgeben wird, der Figuren aus der „Heilsgeschichte“ akkumuliert. Ein Viertel dieses äußeren Halbkreises wird

<sup>13</sup> Dieses Phänomen habe ich bereits andernorts beschrieben: Fischer, Konstruktion, Tradition und Transformation.

<sup>14</sup> Zu Sibyllendarstellungen vgl. Augustyn, Zur Bildüberlieferung der Sibyllen, *passim*.



Abbildung 3: Amalteo, Pomponio, Aufnahme Mariens in den Himmel mit Damenorchester. Teil des Kuppelfreskos in Santa Maria dei Battuti, San Vito al Tagliamento, 1533–1539.

gefüllt durch Christus und dessen Mutter Maria, die beide ebenfalls von einer Engelschar umgeben und in Begriff sind, in den nächsten himmlischen Kreis aufgenommen zu werden. Mit dieser Anordnung trifft an dieser Stelle der höchste Himmel auf den Himmel der Irdischen. Die Bildanordnung visualisiert die Dreifaltigkeit nicht durch einen Gnadenstuhl, sondern in Form eines gleichschenkeligen Dreiecks, das durch die Figuren von Christus, seiner Mutter und dem Heiligen Geist gebildet wird. Umgeben wird diese Szene von einem für die Zeit doch eher ungewöhnlichem Damenorchester, wodurch eine zwar nicht hörbare, aber doch sichtbare Feierlichkeit entsteht.

Auf der gegenüberliegenden Seite des äußeren Kreises ist die Schriftgelehrsamkeit mit Folianten und Schriftrollen versammelt: Im Vordergrund vier Kirchenväter auf Wolken schwebend, hinter ihnen sechs Sybillen, die in sehr bewegten Posen lebhaft ihre Schriften diskutieren und die Propheten aus der Mitte verdrängen. In Richtung Damenorchester verweisen im Vordergrund die vier Evangelisten mit ihren Symbolen auf ihre Bücher. Im Hintergrund sind auf der einen Seite Adam und Eva in ihrer Nacktheit zu sehen, auf der anderen versammeln sich Figuren der Heilsgeschichte wie etwa die Patriarchen, David mit seiner Leier, Simeon und Johannes der Täufer. Sieht man von den vier



Abbildung 4: Amalteo, Pomponio, Außenkreis mit Figuren aus den biblischen Erzählungen und Kirchenväter. Teil des Kuppelfreskos in Santa Maria dei Battuti, San Vito al Tagliamento, 1533–1539.

großen Kirchenlehrern ab, sind im äußeren Kreis ausschließlich biblische Figuren versammelt, die Zeugen der Aufnahme Mariens in den Himmel werden.

Durch den exponierten Ort, an den Amalteo seine Sybillen setzt, und ihre Anzahl, die jene der jeweiligen Vierzahl der Kirchenlehrer, Evangelisten und Propheten durch das halbe Dutzend übersteigt, übertrifft die weibliche Prophezie aus den Völkern sowohl die alttestamentliche Weissagung als auch die Evangelisten und die Exegeten. Dies hat einerseits einen kompensatorischen Effekt auf die mangelnde Präsenz des Weiblichen in der christlichen Tradition, andererseits sind diese im biblischen Narrativ völlig deplatzierten Frauen eine Appropriation einer antiken christianisierten Tradition, die als Mode nach der Barockzeit völlig verschwindet. Sie werden – soweit ich sehe – ikonographisch nur äußerst selten von biblischen Prophetinnen gefolgt, wie dies etwa im Freskenzyklus von Tiepolo im Erzbischöflichen Palais in Udine der Fall ist.<sup>15</sup> Si-

<sup>15</sup> Siehe dazu die Abbildungen in Fischer, *Perspektivenwechsel* (die falschen Jahreszahlen bei Tiepolos Prophetinnenzyklus wurden vom Bibelwerk ohne Rücksprache mit der Autorin eigenmächtig eingefügt!).



byllen passen ebenso wenig wie eine allegorische oder typologische Exegese in eine historisch-kritische Bibelauslegung der Aufklärungszeit, die noch wenig Verständnis für eine Bibelauslegung durch Frauen zeigt.<sup>16</sup>



Abbildung 5: Amalteo, Pomponio, Ausschnitt Innenkreis. Sibyllen mit Folianten und Buchrollen: Teil des Kuppelfreskos in Santa Maria dei Battuti, San Vito al Tagliamento, 1533–1539.

#### 4. JUDIT ALS AMAZONE UND DAVID ALS ANTIKER NACKTER HELD

Die Wiederentdeckung zahlreicher antiker Statuen in der Renaissance und das Entstehen von Sammlungen griechisch-römischer Bildhauerkunst insbesondere im Vatikan und an den Adelshäusern beeinflusst nicht nur die europäische Skulptur, sondern auch die Malerei.<sup>17</sup> Durch die damit in Gang gesetzte Rezeption des antiken Schönheitsideals entstehen neuartige freistehende Statuen mit Stand- und Spielbein und Akte, die erstmals nach der Antike den entblößten menschlichen Körper zeigten.

<sup>16</sup> Dass es bereits historisch-kritische Exegese von Frauen in dieser Zeit gibt, die die Texte über Frauen ernst nimmt und viele gegen die vorherrschende Tradition auslegt, belegen die vielfältigen Artikel der beiden Bände Fischer / Berlis / de Groot, *Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts*, sowie Fischer et al., *Die Bibel war für sie ein politisches Buch*.

<sup>17</sup> Siehe dazu Geese, *Skulptur der italienischen Renaissance*, insbes. 212–228.



Abbildung 6: Donatello, David. Höhe: 158 cm, Bronze, Museo Nazionale del Bargello, um 1444–1446.

War Nacktheit bei der Darstellung der Protoplasten auch in der mittelalterlichen Malerei und sogar in Kirchenräumen gang und gäbe, so wurden nun die Helden – und in Ausnahmefällen auch die Heldinnen – nach antikem Vorbild unbekleidet vorgestellt. Als allgemein bekannte Beispiele seien hier nur die berühmten Darstellungen des jungen Kriegers David von Donatello und Michelangelo genannt, die einen antiken Helden in voller Nacktheit, jedoch mit Steinschleuder oder dem Schwert des Goliath bewaffnet, zeigen.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Siehe Abbildung 6 sowie <https://www.florence-museum.com/de/michelangelo-david.php>.

Aber nicht nur der männliche Held wird der antiken Tradition gemäß unbekleidet als Akt dargestellt, sondern vereinzelt auch die weibliche Heldin Judit. Dabei werden zwar einige Elemente vom Kanon der Amazonendarstellung übernommen, aber die antiken Kriegerinnen werden in der Regel nicht in vollständiger Nacktheit dargestellt. Als anschauliches Beispiel sei hier auf das um 1540 entstandene Gemälde von Jan Sanders van Hemessen verwiesen.



Abbildung 7: Hemessen, Jan Sanders van, Judit, The Art Institute Chicago, um 1540.

Es zeigt die Heldin in einem splitterfasernackten Dreiviertelakt. Der noch in Ansätzen zu sehende rechte Oberschenkel schreitet wie in den antiken Amazonendarstellungen<sup>19</sup> aus, wie in diesen hat Judit die rechte Hand nach links zum Schlag erhoben. Dadurch entsteht eine Drehung des gesamten Körpers, die sowohl Judits Gesäß als auch ihre Brüste den Betrachtenden zuwendet. In der Art der Amazonenstatuen<sup>20</sup> hebt sie den rechten Arm, in dem sie ein Schwert in der Manier der Zeit trägt. Die Augen des ebenso in der Mode des 16. Jh. frisierten Kopfes sind nach links unten gerichtet, der leere Blick schaut nicht auf ein konkretes Objekt, sondern vielmehr sinnend zurück auf die soeben vollbrachte Rettungstat. Er trifft nicht den Kopf des erschlagenen Holofernes, der links unten, von den Betrachtenden abgewandt, zu liegen kommt. Die junge heldenhafte Kriegerin hat ihr Werk mit Gottes Hilfe vollbracht, aber auch ihrem durchtrainierten Körper traut man zu, dafür fähig gewesen zu sein.<sup>21</sup>

Auf dem Gemälde Giovanni Bagliones von 1608 trägt Judit zwar nicht den für Amazonen typischen Chiton, der eine Brust unbedeckt lässt, aber ihr Gewand reflektiert wohl diese Darstellungsart.

Quer um Hals und einen Arm geschlungen trägt Judit in Amazonenart einen mit Edelsteinen besetzten Waffengurt; beide Brüste sind entblößt und durch die Drehung ihres Körpers ins Bild gesetzt. Ab der Mitte werden Ober- und Untergewand durch einen roten Gürtel zusammengehalten, wobei zudem durch das verrutschte Untergewand der Eindruck entsteht, dass Judit ihre Tat bereits für die sexuelle Begegnung halb entkleidet vollbracht haben könnte. Auch dieser breitbeinig und barfüßig fest am Boden verankerten Judit mit ihrem starken Arm traut man die kriegerische Handlung zu.

Nicht nur literarisch bestehen motivische und intertextuelle Verbindungen zwischen den Erzählungen um Judit und Holofernes sowie David und Goliath, sondern auch der Darstellungskanon der Kunst führt die Figuren eng zusammen. So verwundert es vor allem bei Caravaggio, der für seine femininen Jünglingsfiguren berühmt ist, auch nicht, dass David gleichsam in ein Amazonengewand gekleidet ist: Der Maler lässt wie bei den weiblichen Kriegerinnen eine Schulter frei und der chitonartige Kittel ist aufgrund seiner Länge in eine vorne

<sup>19</sup> Siehe dazu [http://www.aeria.phil.uni-erlangen.de/photo\\_html/bauplastik/fries/halikarnassos/halikarnassos.html](http://www.aeria.phil.uni-erlangen.de/photo_html/bauplastik/fries/halikarnassos/halikarnassos.html), etwa die Platte 7 des Amazonenfrieses aus Halikarnassos 1857.12-20.270, Platte 1013, das sich im British Museum befindet; zum Fries: Mayer, Die Amazonen-Friese.

<sup>20</sup> Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Tempel\\_der\\_Artemis\\_in\\_Ephesos#/media/Datei:Amazzone\\_mattei.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Tempel_der_Artemis_in_Ephesos#/media/Datei:Amazzone_mattei.jpg).

<sup>21</sup> Sehr viele Juditdarstellungen der Renaissance und des Barocks stellen hingegen Judit als sehr zierliche junge Frau dar, um den Kontrast zum Feldherrn und damit die durch Gott vollbrachte Rettung zu verstärken. Bekanntestes Beispiel ist hier wohl Caravaggios Judit, die heute in der Galleria Nazionale in Rom zu sehen ist. Siehe Uppenkamp, Judith und Holofernes, Farbabbildung I.



offene, durch eine Schnur gehaltene Hose gesteckt.<sup>22</sup> Der Genderbender-Effekt ist auf mehreren Ebenen unübersehbar, nicht nur durch die ungewöhnliche Rezeption antiker Darstellungsformen.



Abbildung 8: Baglione, Giovanni, Judit. 220x150 mm, Öl auf Leinwand, Galleria Borghese, 1608.

<sup>22</sup> Vgl. <https://www.khm.at/objektdb/detail/426/>.

## 5. UND HEUTE?

Die historisch-kritische Forschung legt(e) ihr Augenmerk vor allem auf die Entstehungsgeschichte der Texte und die Erforschung ihrer altorientalischen Entstehens- und Verstehenskontexte. Dies führte bereits im 19. Jh. zu einer Historisierung der biblischen Erzählungen und deren Handlungsfiguren, die in ihrem soziokulturellen Kontext allerdings nicht primär als historische Erzählungen wahrgenommen wurden, zumal erzählte und erzählende Zeit teils um mehr als ein halbes Jahrtausend auseinanderliegen. Sehr viele biblische Texte, insbesondere narrative, die eine Geschichte Israels erzählen, sind als Welt erzeugende Erzählungen zu bezeichnen.<sup>23</sup> Sie deuten nicht nur die Welt und erklären sie in ihren Zusammenhängen, sondern entwickeln Konzepte, die Neuorientierung für die Zukunft ermöglichen. Diese Welt erzeugende Funktion der nach und nach kanonisch gewordenen biblischen Texte ging durch die Historisierung allerdings weitgehend verloren. Eines der anschaulichsten Symptome für diesen Bedeutungsverlust ist auch die Darstellung biblischer Figuren in der Tracht muslimischer Frauen aus dem Vorderen Orient des 19. und 20. Jh. oder die Illustrierung biblischer Szenen mit Fotos aus dem Leben von Beduinen dieser Epoche. Der Anachronismus solcher ikonografischen Umsetzungen wird kaum wahrgenommen, wohingegen heutige Menschen eine Judit, Batseba oder Susanna im Renaissance-Gewand, wie sie Lucas Cranach darstellt,<sup>24</sup> viel mehr befremdet. Nun findet man zwar die Darstellung biblischer Figuren in orientalisierender Kleidung, vor allem in jenen Kontexten, die (Handels-)Kontakte mit dem Orient hatten, bereits seit der frühen Barockzeit, aber auch in dieser Tradition sind die Figuren in den Kleidern der höchsten Gesellschaftsschicht dargestellt. Nur Mitglieder der wohlhabenden Klasse kamen als Auftraggebende in Frage und sie wollten sich in den biblischen Figuren in ihren Leistungen, Verfehlungen und Rettungserfahrungen wiedererkennen. Die Bibel wurde ins Heute geholt, ins eigene Leben, nicht als historischer Text mit ausgefeiltem Methodenkanon, vor dem exegetisch Ungeschulte so großen Respekt haben, dass sie sich gleich gar nicht mehr damit beschäftigen, untersucht. Freilich muss auch bedacht werden, dass in den letzten Jahrzehnten die Kirchen wesentlich deutlicher die Fürsorge für Arme als Anliegen wahrnehmen und das Budget, das man bis zum Barock für Bibelrezeption durch die Kunst ausgegeben hat, heute eher in Sozialprojekte fließt. Wo es überhaupt noch künstlerische Um-

<sup>23</sup> Siehe zur Adaption des Konzepts von Goodman, Weisen der Welterzeugung, in der Literaturwissenschaft Nünning / Nünning / Neumann, *Cultural Ways of Worldmaking*, sowie in der Bibelwissenschaft Fischer, *Dokumentierte Welt*.

<sup>24</sup> Vgl. [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5f/Lucas\\_Cranach\\_d.%C3%84.\\_David\\_und\\_Bathseba\\_%281534%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5f/Lucas_Cranach_d.%C3%84._David_und_Bathseba_%281534%29.jpg).

setzungen biblischer Szenen gibt, werden sie häufig durch historisierende Gebrauchskunst bewerkstelligt. Dies liegt allerdings nicht nur am mangelnden Budget von Auftraggebern, sondern auch an der inzwischen beinahe völlig fehlenden öffentlichen Relevanz der Bibel, zu der in vielen Fällen die historisch-kritische Forschung mehr Barrikaden errichtete als sie Zugänge eröffnete.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Augustyn, Wolfgang, Zur Bildüberlieferung der Sibyllen in Italien zwischen 1450 und 1550, in: Klaus Bergdolt / Walther Ludwig (Hg.), *Zukunftsvoraussagen in der Renaissance* (WARF 23), Wiesbaden 2005, 365–434.
- Butting, Klara, *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Erev-Rav-Hefte. Biblisch-feministische Texte 3), Witingen 2001.
- Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns* (IMD 140), Berlin 1988.
- Fischer, Irmtraud, Der Machtfaktor im Streit um die Schrift, in: Ute E. Eisen / Dina el Omari / Silke Petersen (Hg.), *Schrift im Streit – Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven*. Erträge der ESWTR-Tagung vom 2.–4. November 2016 (exuz 25), Münster 2020, 19–38.
- , Dokumentierte Welt versus Welt erzeugende Erzählung. Aspekte zur Sinn stiftenden Funktion der Bibel, in: Gerhard Büttner et al. (Hg.), *Narrativität* (JKR 7), Babenhausen 2016, 23–32.
- , Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.
- , Konstruktion, Tradition und Transformation weiblicher Prophetie, in: Ruth Ebach / Martin Leuenberger (Hg.), *Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation* (FAT 127), Tübingen 2019, 181–204.
- , Perspektivenwechsel. Das Prophetieverständnis der jüdischen und christlichen Bibel, WUB 34 (4/2004), 25–29.
- , Verhältnis der Geschlechter, in: Walter Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2021, 315–331.
- , / Berlis, Angela / de Groot, Christiana (Hg.), *Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts* (Die Bibel und die Frauen 8.1), Stuttgart 2021.
- , et al. (Hg.), *Die Bibel war für sie ein politisches Buch. Bibelinterpretationen der Frauenemanzipationsbewegungen im langen 19. Jahrhundert* (TFFE 29), Münster 2020.
- Geese, Uwe, *Skulptur der italienischen Renaissance*, in: Rolf Tomann (Hg.), *Die Kunst der italienischen Renaissance. Architektur, Skulptur, Malerei, Zeichnung*, Potsdam 2009, 176–237.
- Geischer, Hans-Jürgen, *Das Problem der Typologie in der ältesten Kunst. Studien zum Isaak-Opfer und Jonawunder*, hg. v. Bernd J. Diebner / Claudia Nauerth (Bibelstudien 17), Berlin / Münster 2018.

- Goodman, Nelson, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M. 1984 (Original: Ways of Worldmaking, Indianapolis 1978 / 1992).
- Hartmut, Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- Mayer, Verena Daniela, Die Amazonen-Friese des Tempels von Bassai-Phigalia und vom Mausoleum von Halikarnass, Graz 2013.
- Nünning, Vera / Nünning, Ansgar / Neumann, Birgit, Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives (CSC 1), Berlin 2010.
- Pizan, Christine de, Das Buch von der Stadt der Frauen. Aus dem Mittelfranzösischen übertragen, mit einem Kommentar und einer Einleitung vers. von Margarete Zimmermann (dtv-Klassik 2220), München <sup>4</sup>1995.
- Siquans, Agnethe, Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption. Texte, Kontexte, Hermeneutik (HBS 65), Freiburg i.Br. et al. 2011.
- Uppenkamp, Bettina, Judith und Holofernes in der italienischen Malerei des Barock, Berlin 2004.

## ONLINEVERWEISE

- Amazonendarstellung, Tempel der Artemis, Ephesos: [https://de.wikipedia.org/wiki/Tempel\\_der\\_Artemis\\_in\\_Ephesos#/media/Datei:Amazzone\\_mattei.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Tempel_der_Artemis_in_Ephesos#/media/Datei:Amazzone_mattei.jpg) (Zugriff 31.05.2021).
- Amazonenfriese, Halikarnassos: [http://www.aeria.phil.uni-erlangen.de/photo\\_html/bauplastik/fries/halikarnassos/halikarnassos.html](http://www.aeria.phil.uni-erlangen.de/photo_html/bauplastik/fries/halikarnassos/halikarnassos.html) (Zugriff 31.05.2021).
- Caravaggio (1571–1610), David mit dem Haupt des Goliath. 91,2×116,2 cm, Öl auf Pappelholz, Kunsthistorisches Museum Wien, Gemäldegalerie, Inv.-Nr. Gemäldegalerie, 125, um 1600, <https://www.khm.at/objektdb/detail/426/> (Zugriff 31.05.2021).
- Die Bibel und die Frauen: [www.bibleandwomen.org](http://www.bibleandwomen.org) (Zugriff 31.05.2021).
- Internationales Doktoratskolleg Resonante Weltbeziehungen: <https://dk-resonance.uni-graz.at/de/das-doktoratskolleg/> (Zugriff 31.05.2021).
- Cranach d.Ä., Lucas (1472–1553), David und Bathseba. 38,8×25,6 cm, Öl auf Lindenholz, 1534, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5f/Lucas\\_Cranach\\_d.%C3%84.\\_-\\_David\\_und\\_Bathseba\\_%281534%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5f/Lucas_Cranach_d.%C3%84._-_David_und_Bathseba_%281534%29.jpg) (Zugriff 31.05.2021).
- Jona wird vom Seeungeheuer verschluckt. Mosaik, Basilika Aquileia, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia\\_-\\_Basilica\\_-\\_Giona\\_ingoiato\\_mostro\\_marino\\_\(esposizione\\_33\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia_-_Basilica_-_Giona_ingoiato_mostro_marino_(esposizione_33).jpg) (Zugriff 31.05.2021).
- Jona wird an Land gespien. Mosaik, Basilika Aquileia, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia\\_-\\_Basilica\\_-\\_Giona\\_gettato\\_sulla\\_spiaggia\\_\(esposizione\\_33\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia_-_Basilica_-_Giona_gettato_sulla_spiaggia_(esposizione_33).jpg) (Zugriff am 31.05.21).
- Michelangelo, David. Höhe: 5,17 m, Marmor, Galleria dell'Accademia, 1501–1504, <https://www.florence-museum.com/de/michelangelo-david.php> (Zugriff am 31.05.21).

## ABBILDUNGSVERZEICHNIS

- Abbildung 1: Jonamosaik, Synagoge von Huqoq, 5. Jh. n.Chr., online: [https://i.natgeoife.com/n/dc01b564-a41d-453e-a79e-ca0620833f8d/i53126\\_170614\\_000916.jpg](https://i.natgeoife.com/n/dc01b564-a41d-453e-a79e-ca0620833f8d/i53126_170614_000916.jpg) (Zugriff am 09.06.21).
- Abbildung 2: Sirenen bedrohen das Schiff des Odysseus, Vulci, Inv.-Nr. 1843.11–3.31, 5. Jh. v.Chr., <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=62148182> (Zugriff am 31.05.21), (Foto: <http://www.drgeorgepc.com/disArchSymbolOdysseusSirens.jpg>, Gemeinfrei).
- Abbildung 3: Amalteo, Pomponio, Aufnahme Mariens in den Himmel mit Damenorchester. Teil des Kuppelfreskos in Santa Maria dei Battuti, San Vito al Tagliamento, 1533–1539, Foto: Irmtraud Fischer.
- Abbildung 4: Amalteo, Pomponio, Außenkreis mit Figuren aus den biblischen Erzählungen und Kirchenväter. Teil des Kuppelfreskos in Santa Maria dei Battuti, San Vito al Tagliamento, 1533–1539, Foto: Irmtraud Fischer.
- Abbildung 5: Amalteo, Pomponio, Ausschnitt Innenkreis. Sibyllen mit Folianten und Buchrollen: Teil des Kuppelfreskos in Santa Maria dei Battuti, San Vito al Tagliamento, 1533–1539, Foto: Irmtraud Fischer.
- Abbildung 6: Donatello, David. Höhe: 158 cm, Bronze, Museo Nazionale del Bargello, um 1444–1446, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Donatello\\_-\\_David\\_-\\_Floren%C3%A7a.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Donatello_-_David_-_Floren%C3%A7a.jpg) (Zugriff am 31.05.21).
- Abbildung 7: Hemessen, Jan Sanders van, Judit, The Art Institute Chicago, um 1540.
- Abbildung 8: Baglione, Giovanni, Judit. 220x150 mm, Öl auf Leinwand, Galleria Borghese, 1608.

VON ZÜRICH NACH BASEL:  
DER ALTTESTAMENTLER (HANS) CONRAD VON ORELLI  
(1846–1912)

Hans-Peter MATHYS

1. EINLEITUNG

Im Besitz des Landesmuseums in Zürich befindet sich ein Ölgemälde (300x325 cm) aus dem Jahre 1753 mit dem Stammbaum der Familie von Orelli.<sup>1</sup> In Basel gibt es gleich zwei Filialen der Buchhandlung Orell-Füssli. Beides hat im weitesten Sinne mit dem Alttestamentler von Orelli zu tun. Bei diesem Namen<sup>2</sup> denken allerdings nicht einmal mehr Fachkollegen an ihn.

Bei der Familie handelt es sich um ein Geschlecht, das in Locarno seit dem 12. Jh. nachweisbar ist, das ursprünglich aus der Grafschaft Seprio in Italien stammt. Es erhielt um 1000 das Locarnese zum Lehen. Als sich im 16. Jh. ein Teil der Familie der Reformation zuwandte, musste dieser Zweig das Tessin verlassen; er ließ sich in Zürich nieder.<sup>3</sup>

Um sich die Bedeutsamkeit der Zürcher von Orelli vor Augen zu führen, genügen zwei Hinweise: Nachdem der Antrag der (von) Orelli um Aufnahme ins Zürcher Bürgerrecht mehrere Male abgelehnt worden war, gewährte es ihr der Rat schließlich doch. Bei der Abstimmung mussten freilich 124 von 212 Ratsangehörigen „in den Ausstand treten, weil sie bis zum dritten Grad mit den O. verschwägert waren“.<sup>4</sup> – Heinrich von Orelli (1715–1785), ein erfolgreicher Kaufmann, übte zwischen 1778 und 1785 als erster von außen Zugewandter das Amt des Zürcher Bürgermeisters aus, ein sprechender Ausdruck für Macht und Ansehen der Familie.<sup>5</sup> Bedeutende (von) Orelli finden sich in Wirtschaft, Politik, Universität, Kirche und Armee.

<sup>1</sup> Wüthrich / Ruoss, Katalog der Gemälde, 147. Maler anonym. Inschrift auf hochovaler Kartusche: „Stamm-Tafel / des / WolEdlen, Vornemmen und Hoch- / berühmten Geschlechts / der / Orellen / von Zürich. / In Ehren und Nutzen dieser Fa- / mille aussge- / fertigt / Anno 1753.“

<sup>2</sup> Alternative Namensformen: Orelli; Orell.

<sup>3</sup> Zu ihrer Geschichte vgl. Schulthess, Die von Orelli, *passim*. Es handelt sich bei diesem luxuriös ausgestatteten Band um eine Auftragsarbeit der Familie. Vgl. weiter neben dem Familieneintrag im ‚Historisches Lexikon der Schweiz‘ die vielen Personeneinträge. Vgl. weiter Kuhn, ORELLI, 1231–1236 (mit Werkverzeichnis und Literatur zu von Orelli).

<sup>4</sup> Huber / Illi, Orelli.

<sup>5</sup> Vgl. Schulthess, Die von Orelli, 273–278.



Zu Orell-Füssli:<sup>6</sup> Am Anfang des 1519 gegründeten Unternehmens steht der Buchdrucker und Verleger Christoph Froschauer, der sich 1515 in Zürich niederließ und unter anderem die Zürcher Bibel druckte. Bis heute wechselte das Unternehmen, das mittlerweile seit mehr als fünfhundert Jahren existiert, mehrere Male die Hände und auch seine Struktur. 1770 schlossen sich Füssli & Co. und die Offizin Orell, Gessner & Co. zusammen. Seit dem Ausscheiden von Gessners Sohn aus dem Unternehmen (1798) trägt es den Namen, den es trotz weiterer Besitzerwechsel beibehielt: Orell & Füssli.

Conrad von Orelli – obwohl im ‚Historisches Lexikon der Schweiz‘ nicht berücksichtigt – ist ein würdiger Vertreter dieser bedeutenden Familie, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Auf einen Überblick über Leben und Werk folgt von Orellis geschichtliche Einordnung in die Disziplin der Religionsgeschichte, in der er einen bedeutenden Platz einnimmt. Seine Interpretation von Renans These vom Heiligen Land als fünftem Evangelium ist frömmigkeitsgeschichtlich und theologisch von hohem Interesse. Ihr gilt der dritte Abschnitt. Der vierte hat den Exegeten und Theologen zum Gegenstand; von Orelli gehört zusammen mit Franz Delitzsch zu den bedeutendsten Alttestamentlern unter den ‚Bibel-treuen‘.

## 2. ZU LEBEN UND WERK CONRAD VON ORELLIS

Hauptquelle dafür bildet Ernst Kappeler's Darstellung ‚Conrad von Orelli. Sein Werden und Wirken aus dem schriftlichen Nachlass dargestellt‘ (Zürich: Orell Füßli 1916).<sup>7</sup> Von Orellis Witwe hatte dem Verfasser dazu dessen schriftlichen Nachlass – unter Ausschluss von Privatem? – zur Verfügung gestellt. Er bestand vor allem aus Briefen, Rundbriefen, Ansprachen und Tagebucheinträgen. Allerdings deckt diese – vorkritische – Dokumentation nicht alles ab, was interessiert. So verrät sie kaum etwas über seine Familie und seine persönlichen Verhältnisse.<sup>8</sup>

Von Orelli dürfte umgänglichen Charakters gewesen sein; mit seinem theologisch ganz anders ausgerichteten Basler Kollegen Emil Kautzsch verstand er sich ausgezeichnet.<sup>9</sup> Ein gutes Zeugnis stellt ihm Friedrich Nietzsche aus, der

<sup>6</sup> Die folgenden Angaben beruhen auf der Suchanfrage „Geschichte zum 500 Jahr Jubiläum – Orell Füssli“ (<https://ofv500.ch> [Zugriffsdatum: 08.06.2021]).

<sup>7</sup> Im Folgenden wird im Haupttext mit dem Kürzel K und Seitenzahlen auf dieses Buch verwiesen.

<sup>8</sup> Einer der Söhne von Orellis, Hans Konrad, wirkte von 1917–1923 als Professor für Systematische Theologie in Zürich und wechselte dann ins Pfarramt Neumünster (vgl. dazu Schmid, Theologische Fakultät Zürich, 111).

<sup>9</sup> Vgl. etwa von Orelli, *Durch's Heilige Land*, 1. Aufl. 1878, VI; er nennt da Kautzsch seinen „unzertrennlichen Gefährten“; vgl. weiter K 8.

unter anderem mit ihm regelmäßig im ‚Goldener Kopf‘ zu Mittag aß: „sonst essen ein Anatom und zwei Theologen, gute Gesellen, mit uns“.<sup>10</sup>

Geboren wurde Conrad von Orelli am 25.01.1846 als Sohn eines Bankiers gleichen Namens. „Im Elternhaus herrschte feine Sitte und herzliche Frömmigkeit von herrnhutischer Färbung“ (K 7). Mit dieser religiösen Ausrichtung befand sich die Familie im freisinnig-liberalen Zürich in einer Minderheitenposition. Sachlich zu Recht setzt Kappeler an den Anfang seiner Sammlung den ausschnittweisen Nachdruck einer 1876, drei Jahre nach Antritt seiner Basler Professur, publizierten Schrift von Orellis mit dem Titel: ‚Unter den Wanderstaren in den Schweizerbergen. Allen gewidmet, welche Studenten werden wollen und nicht wissen, was sie studieren sollen.‘ (K 32–46). Es handelt sich bei diesem Büchlein um eine Erzählung von der Ferientour einiger Gymnasiasten, auf der sie ausführlich über die Frage der Studienwahl diskutierten. Der Ich Erzähler Gottfried, hinter dem man leicht von Orelli selber entdeckt, entschließt sich nach langer Selbstprüfung für das Studium der Theologie, nicht zuletzt aufgrund der Predigt eines eindrücklichen alten Pfarrers über Mt 9,37–38 („Die Ernte ist groß...“). Sorgfältig wägt er ab, was es brauche, um diesen Beruf ausüben zu können, welche Freuden er mit sich bringe und mit was für Schwierigkeiten und Anfechtungen der rechnen müsse, der ihn ergreift. Gottfrieds Vater, der wünschte, dass sein Sohn wie er den Beruf eines Pfarrers ergreife, hatte diesen gar einen gefährlichen genannt. Was das genau bedeutet, kann hier auf sich beruhen. Hingegen sei kurz auf das eingegangen, was in der Praxis einen schlechten Pfarrer ausmacht: „[E]r läuft [...] alle Tage in die Stadt wie ein Marktweib und ist [...] bei allen Gesangfesten und Fahnenweihen der Hauptredner“ (K 39). Als die Gruppe der Gymnasiasten am Samstagabend im Gasthof zum Anker einkehrt, befindet sich dort auch der Pfarrer, der „über die Leichenverbrennung und andere Tagesneuigkeiten“ berichtet. Auf die Frage, welcher Partei dieser zugehöre, antwortet die Wirtin: „Weiß nicht, [...] ich verstehe mich nicht auf Gelehrsamkeit, ich gehe ihm auch gar nicht mehr in die Kirche, seit er alle Tage zu mir kommt.“ (K 33).

Sein erstes Studienjahr verbringt von Orelli in Lausanne, an der ‚Faculté de l’Eglise libre‘. Es hinterlässt in ihm keine bleibenden Eindrücke, auch die Gottesdienste, die er dort besucht, vermögen ihn nicht zu begeistern: weniger feierlich als in Zürich und häufig sogar ohne ‚Unser Vater‘. Und doch spricht er im Rückblick von einer „schöne[n] Zeit“ (K 63). Von seinen anschließenden Zürcher Studiensemestern (Herbst 1864–Frühling 1866), die vor allem philosophischen Studien galten (K 131), hält er in seinem Tagebuch nichts fest. Er schimpft nur über die seines Erachtens unsäglich kirchlich-politischen Zustände in seiner Vaterstadt.

<sup>10</sup> Colli / Montinari, Briefe Mai 1872 – Dezember 1874, 178; vgl. weiter K 9.



Auf Zürich folgt Erlangen, wo von Orelli sichtlich auflebt. Er lernt dort Professoren kennen, die ihn wissenschaftlich, von ihrer theologischen Ausrichtung, als Lehrer, aber auch menschlich beeindruckten. Der Verkehr zwischen einzelnen Professoren und Studenten ist eng und ungezwungen. Über alles schätzt er vor allem den Systematiker Johann Christian Konrad von Hofmann und den Altestamentler Franz Delitzsch, der ein enger Freund von Orellis werden sollte. Rege nimmt dieser auch am kirchlichen Leben teil, das ihn durch seine Ernsthaftigkeit und Vielfältigkeit für sich einnimmt. Für die Lutheraner empfindet er starke Sympathien, wie er überhaupt zeit seines Lebens, obwohl überzeugter Reformierter, allen christlichen Konfessionen offen gegenübertritt.

Eine Notiz, mit der von Orelli seinen Tagebucheintrag vom 11.02.1867 beginnt, lässt aufhorchen: „Schon lange beschäftigt mich die Frage wegen der akademischen Laufbahn [...]“ (K 105). Von Orelli ist an diesem Tage knapp 21 Jahre alt. Vielleicht weiß er auch, was er seiner Familie schuldig ist.

Über sein Studienjahr in Tübingen berichtet von Orelli weniger ausführlich und begeistert als über das in Erlangen verbrachte. Tübingen bedeutet für ihn fast ausschließlich Johann Tobias Beck. Er kennt „kaum einen Theologen unsrer Zeit, welcher so bemüht ist, die ganze Theologie aus der Bibel zu schöpfen“ (K 119).

Keine Informationen bietet Kappeler über die anschließende Zürcher Zeit. Das dortige theologische Examen besteht von Orelli mit der Generalzensur I. Seine Probepredigt über Röm 12 gibt ihm die „Gelegenheit, meinen Professoren noch ein Wort zu sagen, nachdem ich so manches verletzende Wort von ihnen hatte hören müssen“ (K 144). Allerdings bescheinigt von Orelli dem ganz freisinnig zusammengesetzten Prüfungskollegium auch, dass „doch die positive Richtung diesmal gut weggekommen ist“ (K 145).

Das folgende Jahr in Leipzig gilt schwergewichtig dem Arabischstudium bei Heinrich Leberecht Fleischer, dem in Deutschland damals führenden Arabisten. Was seine berufliche Zukunft betrifft, neigt die Waage immer stärker zugunsten einer akademischen Tätigkeit (K 165).

Von Orelli berichtet gelegentlich auch über Politisches und Gesellschaftliches. Die scharfen und treffend formulierten Beobachtungen prägen sich ein: Der preußische König besucht Militärparaden, der sächsische die Universität (K170). Fromme Kreise sind in Leipzig dem Theater wohlgesonnen, in Zürich bleiben sie ihm fern (K 160).

Hier sei noch kurz auf eine 2/3-monatige Englandreise von Orellis eingegangen, über deren Anlass die Quellen nichts verraten (K 192–216). Dieser Aufenthalt zeigt indirekt die Spannung auf, in der er sich damals befindet: Stark beeindruckt ihn das kirchliche Leben, auch das der Dissenters. Er lobt ihre praktische Arbeit, die sie unerschrocken, auch gerade bei Proletariern leisten, häufig unter schwierigsten Bedingungen. Eindruck macht auf ihn auch die gute theologische

Bildung von Laienpredigern, deren Gottesdiensten er beiwohnt – bemerkenswerten Gestalten. Auch wissenschaftlich kommt von Orelli auf seine Kosten, etwa beim Studium von Handschriften.

Erst am letzten Tage seines Oxforder Aufenthaltes kommt eine Begegnung mit Max Müller zustande, dem führenden Ostasienforscher und Religionswissenschaftler, der sich von Orelli gegenüber von großer Liebenswürdigkeit zeigt (K 210). Von Orellis Schwanken über seine berufliche Zukunft setzt eine Anfrage aus Zürich ein Ende, ob er geneigt sei, den vakanten Posten an der Waisenhauskirche zu übernehmen. Noch von England aus sagt er „mit Entschiedenheit und Freudigkeit“ zu, auch in der Überzeugung, „daß es für mich Zeit ist, auch die praktische Seite der Theologie einmal anzufassen“ (K 212). Begeisterung tönt anders.

Von Orellis Zürcher Tätigkeit erwies sich nicht als besonders glücklich. Von Beginn an war der Erhalt der Stelle gefährdet. Als ihm klar wird, dass die Beibehaltung des Postens und eine akademische Karriere miteinander unvereinbar sind, reicht er selbst das „Gesuch um die Entlassung von meiner Stelle“ (K 235) ein. Es wird genehmigt, und zwar so, „daß ich einen Urlaub haben soll bis auf nächste Ostern, nötigenfalls auch auf ein Jahr“ (K 235).

Nach dem kurzen Zürcher Zwischenspiel begibt sich von Orelli noch einmal nach Leipzig, wo er eine Dissertation verfasst, auf nachdrückliche Anregung Delitzschs über Ewigkeit: ‚Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt. Leipzig 1871.‘ Ernst Jenni äußert sich anerkennend über diese Promotionsschrift. Er attestiert von Orelli, nach „wissenschaftlicher sprachgeschichtlicher Methode“ zu arbeiten und nicht mehr nach „dogmatisch-biblische[r]“. <sup>11</sup> Noch in Leipzig erreicht von Orelli die Anfrage, ob er eine Pfarrstelle in St. Peter übernehmen wolle. Bestimmt lehnt er ab.

Zurück in Zürich, nimmt von Orelli seine Tätigkeit am Waisenhaus wieder auf, arbeitet daneben aber auf seine akademische Karriere hin, die ihn 1871 zur Habilitation führt.

Schon frühzeitig zeichnet sich eine Berufung nach Basel ab, die vom frommen Basel in die Wege geleitet wurde (K 269–270). Hier muss kurz auf den 1836 ins Leben gerufenen ‚Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens‘ eingegangen werden. Als seinen Zweck geben die Statuten an die „Förderung gründlicher theologischer Studien und eines lebhaft christlichen Sinnes und Lebens, und daher zunächst die Anstellung eines solchen theologischen Lehrers, der wahre Wissenschaftlichkeit mit der Begeisterung des Glaubens und mit entschiedener Christusliebe verbindet.“ <sup>12</sup> Der

<sup>11</sup> Jenni, Das Wort ‘ōlām, 1–2.

<sup>12</sup> Hauzenberger, „Verein zur Beförderung“, 127.

Verein war also eine Gründung von Männern, denen an der Präsenz ihrer Glaubensrichtung an der theologischen Fakultät lag – als Gegengewicht zur ‚liberalen‘ Theologie. Die Geschichte des erst 1968 aufgelösten Vereins darf als erfolgreiche gelten, nicht zuletzt wegen einiger prägnanten Gestalten, welche den Lehrstuhl besetzten: Johann Tobias Beck, Karl August Auberlen, Julius Kaftan, Adolf Köberle. Noch eindrücklicher freilich ist die Liste der in Betracht gezogenen Kandidaten, die aus verschiedenen Gründen einen Ruf nach Basel ausschlugen: Martin Kähler, Adolf Schlatter, Karl Heim und Eduard Thurneysen.<sup>13</sup>

Zum Hintergrund der Berufung von Orellis: „1872 schuf Ratsherr Karl Sarasin mit einem Legat von hunderttausend Franken die Voraussetzungen für eine weitere Stiftungsprofessur [...]“.<sup>14</sup> Für sie wird Conrad von Orelli ins Auge gefasst. Seine Berufung nach Basel geht ohne Schwierigkeiten über die Bühne.

In Basel gefällt es von Orelli zwar, aber er fühlt sich zuerst etwas einsam, „isoliert“ (K 305); es fehlt ihm ein Freundeskreis, wie er ihn bisher gehabt hat. Schon bald erkennt er die Schwächen des theologischen Ausbildungssystems. Im Unterschied zu Studenten anderer Fächer, die „einen allgemein anerkannten, konkreten Stoff haben“, wissen die Theologen „nichts ordentlich“ (K 308) und lernen zum Beispiel in Erlangen, Göttingen und Jena je eine ganz andere Theologie kennen.

Von Orelli blieb der *alma mater Basiliensis* zeit seines Lebens treu. Möglichkeiten zum Wechsel hätte es mehrere gegeben. Die ernsthafteste betraf die Nachfolge Wellhausens in Greifswald, von wo aus Karl Wieseler ihm einen Sondierungsbrief geschrieben hatte. Von Orelli lehnte ab: „[I]ch habe keinen Grund in Basel abzusagen“, wo er seinen Platz sah: „[M]anche treue Freunde [machen] die Behauptung desselben zu einer lieben Pflicht“ (K 359).

Von Orellis Zögern hängt auch mit seiner Einbindung in das öffentliche Leben Basels zusammen. Sie war stark, wie schon eine Aufzählung einiger seiner außeruniversitären Tätigkeiten deutlich macht: Er war Mitglied des theologischen Alumneums, eines theologischen Wohnheimes, eine Zeitlang je zusammen mit seinen alttestamentlichen Kollegen Emil Kautzsch und Rudolf Smend.<sup>15</sup> Er präsierte die kirchliche Hilfsgesellschaft. Lange Jahre war er Redaktor des Kirchenfreundes, dem Publikationsorgan der Positiven. Bei der Gründung der Freien Schule Basel, einer „entschieden christliche[n]“ und zwar „evangelische[n] Schule“ (K 403), hatte er sich stark engagiert.

Spektakuläre Wendungen nahm das Leben von Orellis nach Übernahme der Basler Professur nicht mehr; hinzuweisen ist nur noch auf sein Rektorat von

<sup>13</sup> Hauzenberger, „Verein zur Beförderung“, 137–142.

<sup>14</sup> Hauzenberger, „Verein zur Beförderung“, 132.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Wagner, 150 Jahre. – Von Orelli interessierte sich in starkem Maße für das Wohl der Studenten und setzte sich energisch für ihre Belange ein (vgl. Wagner, 150 Jahre, 37–39; K 344–345; 441).

1893–1894. Stark nahm ihn seine Lehrtätigkeit in Anspruch. Er unterrichtete – sehr breit (K 496), las neben klassischen alttestamentlichen Gegenständen und semitischen Sprachen auch zwölfmal ‚Hebräische Altertumskunde‘ und einmal ‚Geographie Palästinas‘ – was auch einen gewichtigen theologischen Grund hat (s.u.).

Literarisch war von Orelli äußerst produktiv. Er legte alle hinteren Propheten aus. Einen Meilenstein in der Forschung bildet seine zweibändige ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘. In der breiten Öffentlichkeit wirkte er am stärksten durch sein Buch ‚Durch’s Heilige Land. Tagebuchblätter‘. Einblick in seine Theologie vermittelt neben der weiter unten vorgestellten Arbeit über die biblischen Weisungen sein Buch ‚Die Eigenart der biblischen Religion‘ (Lichterfelde-Berlin 1906). Daneben liegen viele Predigten und Vorträge in gedruckter Form vor (K 491). Unzählige Beiträge über die unterschiedlichsten Themen steuerte von Orelli zum Kirchenfreund bei (K 492–495).

Vor allem aus den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens verlautet nur noch wenig. In einem Brief vom 28.10.1886 (K 381) erwähnt er zum ersten Mal sein Asthmaleiden, das ihn mehrere Male zur Einstellung seiner Lehrveranstaltungen und zu Kuraufenthalten zwang.

### 3. VON ORELLI UND DIE RELIGIONSGESCHICHTE

Als streng wissenschaftliche, stark historisch und philologisch orientierte Wissenschaft etablierte sich die Religionsgeschichte in der 2. Hälfte des 19. Jh.; sie ist vor allem mit den Namen von Max Müller, James George Frazer und Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye verbunden; dessen Lehrbuch der Religionsgeschichte, das als erstes diesen Namen auch verdient, erschien 1887 in erster Auflage.<sup>16</sup> Von Orellis ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘ darf gleichsam als sein jüngerer Bruder gelten.<sup>17</sup>

Schon in den Erstauflagen unterscheiden sich die beiden Werke stark voneinander. Chantepie de la Saussaye will keine Enzyklopädie, kein „Nachschlagewerk, worin alle Namen vorkämen“<sup>18</sup>, schreiben. Dementsprechend verzichtet er weitgehend auf Einzelheiten und Fußnoten. Umgekehrt geht von Orelli vor: Seine Religionsgeschichte trägt enzyklopädischen Charakter; er belegt alles und jedes in Fußnoten mit Stellenangaben und Literaturverweisen. In der Geschichte der Religionswissenschaft nehmen die beiden Werke einen zentralen Platz ein.

<sup>16</sup> Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freiburg i.B. 1887–1889.

<sup>17</sup> Orelli, Conrad von, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899; Erster Band<sup>2</sup>1911, Zweiter Band<sup>2</sup>1913 (hg. v. Konrad Orelli). Die folgenden Zitate nach Erster Band<sup>2</sup>1911.

<sup>18</sup> Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch, V.

Innovativ war allerdings nur Chantepie de la Saussaye, der die Disziplin um einen neuen Zweig bereicherte, nämlich den der Religionsphänomenologie.

Es mag erstaunen, dass ausgerechnet ein ‚Positiver‘, dem frommen Basel zuzurechnender Theologe eine Religionsgeschichte verfasste. Dazu kam es wie folgt: Da Religionsgeschichte in Basel seit einiger Zeit auf der Liste der Examenfächer stand, musste sie auch unterrichtet werden. Warum es nach Prof. Müller gerade von Orelli war, der das Fach übernahm, entzieht sich unserer Kenntnis.

Von welcher Bedeutung die Religionsgeschichte für ihn war, macht allein die Statistik deutlich. Über kein anderes Gebiet las von Orelli so häufig wie über ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘ (sechzehnmal; K 496). Nicht vergessen sei die Vorlesung ‚Der gegenwärtige Stand der einzelnen Religionen‘ (1909) sowie eine weitere über ‚Die Religionen im heutigen mohamedanischen Morgenland‘ (1911), für die er hervorragend qualifiziert war.

Die Religionsgeschichte war für von Orelli keine Belastung, im Gegenteil: „Die Ausarbeitung dieser Vorlesung war mir ein besonderer Genuß“ (K 322; vgl. auch K 326). Die Veranstaltung stieß bei den Studenten auf ein positives Echo.

Einige Jahre später, 1884, äußert er sich grundsätzlich zu Platz und Entwicklung des Faches: „Die Religionsgeschichte ist das theologische Modefach der Gegenwart, nach manchen das Fach der Zukunft.“ (K 369) Das hängt nach ihm stark mit der „geschichtlichen Auffassung“ der Theologie zusammen: Hat man einmal damit begonnen, das Christentum historisch zu analysieren, bleibt man nicht dabei stehen, sondern gliedert dieses ein „in den größeren Zusammenhang der Religionen aller Völker“ (K 369). Es handelt sich dabei nicht um eine bloße Modeerscheinung, sondern um „das Streben unsrer Zeit“ (K 369). Drei Faktoren trugen zu dieser Entwicklung bei: „Die philosophischen Systeme eines Locke, Hume, Hegel, Schelling, haben namentlich zu Anfang des Jahrhunderts den idealen Anstoß zu diesem Standpunkt gegeben und die in unsrem Jahrhundert folgenden großen archäologischen Entdeckungen auf dem Gebiet der Ägyptologie und Assyriologie den Stoff dazu geliefert, das Wiedererwachen des Missionsinteresses hat zu lebendigem Kontakt mit dem noch lebenden Heidentum geführt.“ (K 369) Die sprachlichen, ethnographischen und religiösen Studien der Missionare werden hohen Qualitätsansprüchen gerecht.<sup>19</sup>

Bei aller Offenheit gegenüber fremden Religionen steht doch für von Orelli die Überlegenheit des Christentums fest: Es gibt einen kategorialen „Unterschied zwischen biblischer Offenbarung und natürlicher heidnischer Gotteserkenntnis“ (K 370). Er nimmt daran Anstoß, dass die Religionsgeschichte von

<sup>19</sup> Von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, 26.

Philosophen, Philologen und, was seine Fachgenossen betrifft, vom „sogenannten theologischen Freisinn“ (K 407) besetzt wird. Es ist sein erklärtes Ziel, diesem ‚Missstand‘ abzuhelfen. Am 02.08.1894 schreibt er seinem Freunde Samson, dass er seit zwei Jahren an einer Religionsgeschichte arbeite, davon aber noch nicht einmal die Hälfte abgeschlossen habe (K 417). 1899 ist es so weit: Das Werk erscheint in erster Auflage.

Zu seinem Aufbau und Inhalt: In einer kurzen Geschichte der Disziplin macht von Orelli auf die oben bereits erwähnten Faktoren aufmerksam, die ihr Aufblühen begünstigten. Von Orelli lässt den Leser nicht im Unklaren darüber, von welchem Standpunkt aus er seine Religionsgeschichte schreibt, was mit erklärt, warum er wie Chantepie de la Saussaye das Christentum nicht in seine Darstellung einschließt: Es ist „im Besitz der vollen Offenbarung, und darum die vollkommene Religion“ (21). Deshalb „fordern wir auch ihre [der Religionsgeschichte] Behandlung vom christlichen Standpunkt“ (20). Aber diese Haltung macht ihn nicht zum Eiferer: Die Disziplin hat „die allgemeine Basis aufzudecken [...], aus welcher auch die biblische Religion herausgewachsen ist und die Einflüsse, welche von andern Religionen auf dieselbe ausgeübt wurden.“ (20).

Die Frage nach dem Aufbau einer Religionsgeschichte besitzt für von Orelli kaum Brisanz, da sie theologisch nur schwach aufgeladen ist – die Überlegenheit des Christentums steht ja fest. Allerdings stellt er neben ‚Wahr / falsch‘ noch weitere Gesichtspunkte auf, nach denen Religionen gegliedert werden können: Es gibt natürliche und geoffenbarte, kulturlose und kultivierte Religion, Buchreligionen und solche, die keine heilige Schrift besitzen, polytheistische versus monotheistische. Schließlich können, wie das Hegel getan hat, Religionen nach ihrem Inhalt und damit wiederum nach ihrem Wert geordnet werden. Müsste von Orelli doch ordnen, so unterschiede er zwischen naturbefangenen, heidnischen Religionen auf der einen und naturfreien Religionen auf der anderen Seite (16). Bei letzteren handelt es sich um „Mosaismus“, Christentum und Islam. Sie verehren das Übernatürliche „nach seiner Erhabenheit über die Kreatur“ („Mosaismus“), „nach seiner Versöhnung mit der Kreatur“ (Christentum) und „in seinem Rückfall in die Natur“ (Islam) (16).

Viel Platz räumt von Orelli dem Verhältnis zwischen Religion und Kultur ein. Zwischen ihnen besteht eine dauernde Wechselwirkung. Den gewichtigsten Fortschritt in der Kulturgeschichte bildet der Übergang zum Ackerbau, der einhellig auf Götter zurückgeführt wird. Er bedeutet Arbeit, die sich „nur unter dem Schutze der Gottheit [...] entfalten“ kann (9). Staatsordnung, Kunst, Bauwesen sowie vieles mehr haben es ebenfalls mit den Gottheiten und Religion zu tun. Ohne Theologie wäre auch Philosophie nicht möglich.

Umgekehrt gilt nun auch, dass die Religion von Kultur profitiert, ja geradezu auf sie angewiesen ist. Insbesondere gilt: „Die höheren Religionen setzen überall

auch einen nicht unbedeutenden Bildungsgrad voraus“ (12). Das Verhältnis zwischen Religion und Kultur ist nicht immer ein gutes. Nicht erst die Neuzeit hat „einen Zustand gegenseitiger Anklage und Anfeindung, wo Bildung oft nur auf Unkosten der Frömmigkeit und Frömmigkeit nur durch Verzicht auf Bildung möglich scheint“, hervorgebracht (12).

Anders als der heutigen Religionswissenschaft bereitet von Orelli die Definition von ‚Religion‘ keine Bauchschmerzen. In subjektivem Sinne verwendet bezeichnet der Begriff das bewusste und also nur ihm mögliche Verhalten des Menschen gegenüber der als Autorität empfundenen Gottheit, das sich in „Gefühl [zuerst], Intellekt und Willen“ niederschlägt, konkret: in Kult, „in Symbolen, Mythen, Lehren“, respektive „in Sitten, Rechten, Gesetzen, ethischen Grundsätzen“ (1); „Die Gesamtheit dieser Lebensäußerungen des religiösen Bewusstseins nennt man Religion im objektiven Sinne“ (1). Aus diesen Bestimmungen ergibt sich *e negativo*, was nicht unter Religion fällt: etwa das rein theoretische, abstrakte Nachdenken über die Existenz eines höheren Wesens. Weiter gibt es Religion nicht, ohne dass sich ein Mensch zutiefst von der Gottheit angesprochen weiß, darauf antwortet und dem „auch nach aussen Ausdruck gibt“ (4). Religion ist „nach ihrem Ursprung und Wesen etwas innerlich persönliches“ (5). Dieses Verständnis von ‚Religion‘ weist eine reformierte Schlagseite auf: Die religiöse Gemeinschaft taucht in ihm nicht auf; das religiöse Individuum dominiert.

Obwohl von hoher Qualität, weist von Orellis Werk auch Schwachstellen auf. Insbesondere fehlt es der Darstellung gelegentlich an Schwung, und man vermisst die große Linie.

In der frühen Geschichte der Religionswissenschaft nimmt Basel noch aus einem zweiten Grund einen wichtigen Platz ein: Es richtete vom 30.08.–02.09.1904 den 2. Internationalen Kongress für Allgemeine Religionsgeschichte aus. Am 1. Kongress, der 1900 in Paris stattfand, trug gerade nur ein Teilnehmer in deutscher Sprache vor. Um die Beteiligung des ‚deutschen Elements‘ zu stärken, beschloss man, den zweiten Kongress auf deutschem Boden auszurichten. Und da Religionsgeschichte in der Schweiz institutionell schon länger und besser verankert war als in Deutschland, richteten sich die Blicke auf sie. Auf Basel fiel die Wahl wohl, weil es sich beim bereits erwähnten Redner deutscher Sprache um Alfred Bertholet<sup>20</sup> handelte. Er war denn auch die treibende Kraft hinter dem ganzen Unternehmen; er tat viel mehr, als von ihm als ‚Generalsekretär‘ zu erwarten war. Den Kongressakten nach zu schließen, beschränkte sich von Orelli vor allem auf repräsentative Aufgaben, insbesondere die Eröffnungsrede; sie ist in ihnen im Unterschied zu anderen Reden nicht abgedruckt.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Zu ihm vgl. Smend, Kritiker und Exegeten, 525–542.

<sup>21</sup> Vgl. Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses, 13.



Wer heute die 1905 publizierten Kongressakten liest, bleibt kaum bei den abgedruckten Vorträgen hängen. Spannender sind die ersten 72 Seiten: Sie halten fest, wie der Kongress zustande kam und organisiert wurde. Basel zeigte sich seinen Teilnehmern gegenüber von der besten Seite: Es nahm regen Anteil am Kongress. Viele Basler besuchten seine Veranstaltungen oder wirkten tatkräftig bei seiner Vorbereitung und Durchführung mit. Im lokalen Organisationskomitee finden sich praktisch alle bekannten Basler Namen. Die Regierung unterstützte wie die (freiwillige) Akademische Gesellschaft den Kongress. Viele kulturellen Einrichtungen öffneten ihre Türen für die Kongressteilnehmer. Empfänge gab es nicht nur offizielle, sondern auch private. So bewirtete die Familie Burckhardt-Heussler am zweiten Kongresstag nicht weniger als 200 Gäste!<sup>22</sup>

#### 4. DIE PALÄSTINAREISE VON 1876<sup>23</sup>

1876 unternahm Conrad von Orelli eine längere Studienreise durchs Heilige Land, die insgesamt vom 17.02. bis zum 23.05. dauerte. Sie begann mit einigen Tagen in Ägypten; die Heimreise erfolgte über Damaskus, Beirut, Konstantinopel und Athen, also eine klassische Route. Die Reisegruppe setzte sich zusammen aus von Orelli, Ernst Stähelin-Hagenbach, dem Hauptpfarrer von St. Theodor, einem weiteren Basler Pfarrer, Gustav von Heusler, sowie von Orellis Kollegen Emil Kautzsch. Bereits 1878 erschienen von Orellis ‚Tagebuchblätter‘, die nicht weniger als vier Auflagen erlebten. Seinen Erfolg verdankte das Werk, das vielen Palästinareisenden auch als Reiseführer diente, der gelungenen Verbindung von Informationsreichtum und erbaulichem, aber nicht frömmlichem Stil.<sup>24</sup>

Auf der Reise der vier fiel Kautzsch die Rolle des Führers zu, war er doch der fachlich kompetenteste. Als etwa von Orelli bei einem Ausflug zu den Pyramiden von Giseh ein halb menschliches Figürchen angeboten wurde, kaufte er es: „Der bewährte Kennerblick von Kollege K. hat es gleich für ächt erkannt.“ (37). Reiseabenteuer kommen bei von Orelli nicht zu kurz. Es dominiert bei ihm jedoch etwas anderes: die Beleuchtung von Bibeltexten durch das, was er auf der Reise sieht und erlebt. Programmatisch schreibt er: „Ich hatte ein fünftes Evangelium vor Augen, zerrissen, aber noch lesbar ...“ (263). Von Orelli zitiert in diesem letzten Satz Ernest Renan:

<sup>22</sup> Vgl. Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses, 21.

<sup>23</sup> Im Folgenden zitiert nach: Orelli, Conrad von, Durch's Heilige Land. Tagebuchblätter, Basel 41890.

<sup>24</sup> Von der Reise existiert eine zweite Quelle: das bislang unpublizierte Tagebuch von Emil Kautzsch. Seine Publikation sowie diejenige der zweiten Palästinareise von Kautzsch ist in Vorbereitung (Martin Wallraff / Hans-Peter Mathys).



J'eus devant les yeux un cinquième évangile, lacéré, mais lisible encore, et désormais, à travers les récits de Matthieu et de Marc, au lieu d'un être abstrait, qu'on dirait n'avoir jamais existé, je vis une admirable figure humaine vivre, se mouvoir.<sup>25</sup>

Die gegenseitige Erhellung von Bibeltext und Heiligem Land charakterisiert wie nichts sonst von Orellis Tagebuchblätter.

#### a) neutrale Beobachtungen

Einige unter ihnen sind bloß interessant oder amüsant, andere besitzen durchaus wissenschaftlichen Wert. Ephraim, wo ein Samuel, Elia und eine Debora gewirkt haben, bezeichnet von Orelli zutreffend als „Herz [...] des Landes“ (176). – Zur Deutung der Jothamfabel (Ri 9) trägt von Orelli einen interessanten Aspekt bei: Auf dem Abhang des Garizim wachsen nebeneinander Kaktus, Ölbäume und Obstbäume, und zwar „alle in buntem Durcheinander und in republikanischer Souveränität“ (179). Ihre Versammlung in der Fabel ist also keine rein künstliche. – In Kefr Hawar beobachtet von Orelli, wie drei Pflüge hintereinander in der gleichen Furche fahren. Das erinnert ihn an den Propheten Elischa, der zwölf Rindergespanne besaß (1 Kön 19,19). Er bezeichnet ihn deshalb zu Recht als „vermöglich[.]“ (230). – Ein krasses Fehlurteil findet sich in von Orellis Aufzeichnungen: „Zu Salomos Zeit, wo es so viele Wagen im Lande gab, müssen natürlich die Straßen bei weitem besser gewesen sein als heute, wo nur unser Weg von Jaffa über Ramle nach Jerusalem mit einigem Recht als Fahrstraße des gelobten Landes gilt.“ (71). – Von der Liebe Jesu zu den Außenseitern und Verachteten denken wir wahrscheinlich zu sentimental – von Orelli nicht: „Überhaupt ist das Gebaren der Krüppel, Lahmen, Aussätzigen, das uns an den Thoren Jerusalems jedesmal einen schweren Augenblick bereitete, für die Würdigung evangelischer Geschichten von Bedeutung. Sieht man dies Gesindel [...], dann lernt man erst die Geduld dessen bewundern, der in dieser widerwärtigsten und der Liebe größtenteils gar nicht würdigen Gesellschaft nicht müde wurde wohl zu thun.“ (81).

#### b) Die Heilsgeschichte und das Land

Der Ausdruck ‚fünftes Evangelium‘ enthält ernst genommen einen hohen Anspruch. Eigentlich müsste jeder Christ mindestens einmal in seinem Leben eine Pilgerfahrt in das Heilige Land unternehmen. Nur so gelangt er zu einem angemessenen Verständnis der Heiligen Schrift. Das geht deutlich aus den folgenden Beispielen hervor: Als die Reisegesellschaft am 07.03.1876 in Jaffa an Land geht, bemerkt er, wie schwer zugänglich das Land sei: „dies [ist] für den Entwicklungsgang des Reiches Gottes nicht ohne Wichtigkeit. Lange mußten die

<sup>25</sup> Renan, Vie de Jésus, LIII.

natürlichen Grenzen dieses Land gegen den Weltverkehr absperrten, damit ungestört die Frucht reifen könne, welche aller Welt zum Segen werden sollte.“ (62). – Die Wüste ist nach von Orelli ein Pädagoge sondergleichen: „Wo alles Leben der Kreatur aufhört und nichts mehr den flüchtigen Sinn zerstreut, da kann der große Gott selbst am ungestörtesten zu den Menschen reden. Nicht umsonst ist daher die Wüste die eigentliche Hochschule gewesen, wo er seine größten Werkzeuge von Mose bis auf Christum herangebildet hat.“ (120–121). – In allen ihren irdischen Unternehmungen scheiterte die Stadt Jerusalem, was heilsgeschichtliche Bedeutung besitzt: Es scheint „Gottes Wille zu sein, daß sie umso ausschließlicher zum Zeugnis für seine Offenbarungen fortbestehe. Jerusalem ist denn auch eine kirchliche Stadt, wie kaum eine andere.“ (87). – Von Orelli weiß, warum Galiläa im Alten Testament „stiefmütterlich [...] bedacht“ wird (201). Gott hat „dieses Land lange aufgespart, um hier ein völlig Neues zu pflügen.“ (202). – Ergriffen wird von Orelli, wenn er Jesus über die einsamen Höhen seiner Heimatstadt gehen lässt: „Wo anders als hier hat Er die Gewohnheit angenommen, auf der Bergeshöhe sich der Andacht und dem trauten Umgang mit seinem Vater hinzugeben?“ (202). – Von der Majestät Baalbeks zeigt sich von Orelli überwältigt. „Aber auch die Zertrümmerung, welche uns in den geknickten, kopfüber gestürzten Riesenschäften entgegentritt, hat etwas Majestätisches. Es ist, als wäre eben eine höhere Macht über den Stolz der alten Welt vernichtend hingefahren.“ (250). Ist das ein bestimmtes oder vorsichtiges Urteil?

##### 5. VON ORELLI ALS EXEGET UND THEOLOGE

Conrad von Orelli verfasste mehrere gediegene Kommentare zu prophetischen Schriften.<sup>26</sup> Sie bieten wenig Originelles. Im Zentrum der Auslegung steht die stark nacherzählende Darstellung des Gedankengangs der behandelten Stücke; was Philologie und Realia betrifft, orientieren sie gründlich und zuverlässig.

Von Orelli hatte als Kommentator des Dodekaprophetens mächtige Konkurrenz: vor allem Julius Wellhausen, dessen Noten unübertroffen sind,<sup>27</sup> sowie Karl Marti,<sup>28</sup> der in der Dodekaprophetenforschung bis heute seinen Platz behauptet.

Von Orelli stellt sich gegen eine Geringschätzung des Zwölfprophetenbuchs; inhaltlich stehe es den großen Propheten kaum nach. Eine Begründung, die er

<sup>26</sup> Alle im KK (München) erschienen: Der Prophet Jesaja, <sup>3</sup>1904; Der Prophet Jeremia, <sup>3</sup>1905; Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, 1888; Die zwölf kleinen Propheten, <sup>3</sup>1908 (Seitenangaben im Text nach dieser Ausgabe).

<sup>27</sup> Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten.

<sup>28</sup> Vgl. Marti, Dodekapropheten.

für dieses Urteil gibt, ist wiederum für ihn charakteristisch: „Vgl. z. B. die Adventsbotschaft Sacharjas, das Weihnachtsevangelium Michas, das Osterzeichen Jonas, die Pfingstverheißung Joels!“ (1). (Es fehlt nur der Karfreitag, den man allerdings als Teil des Ostergeschehens betrachten kann.) Dieser programmatische Satz besagt: Das neutestamentliche Heilsgeschehen ist im Dodekapropheton bereits vollständig und in allen wesentlichen Etappen seines Verlaufs vorabgebildet.

Von Julius Wellhausen und Karl Marti unterscheidet sich von Orelli vor allem durch seine konservative Stellung zu literarkritischen Fragen. Nur selten rechnet er mit redaktioneller Bearbeitung.

Eine zweite Tendenz von Orellis besteht darin, Schriften früh zu datieren. Besonders deutlich zeigt sich das beim Propheten Joel, dessen zeitliche Ansetzung in der Forschung lange stark schwankte. Von Orelli entscheidet sich bestimmt für eine Frühdatierung, unter anderem mit dem Hinweis darauf, von der vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Situation her berühre sich Joel stark mit Obadja, der unter König Joasch wirkte. Gegen das Argument, Joel verarbeite vor allem frühere Prophezeiungen, wendet er sich mit der Behauptung, das Büchlein sei aus „[e]inem Gusse“ (46).

Sogar von Orelli bestreitet allerdings nicht, dass das Büchlein Sacharja nicht einheitlich ist – die Kapitel 9–14 wiesen eindeutig nicht in die Zeit Serubbabels. Er zieht – bildlich gesprochen – seinen Kopf aus der Schlinge, indem er in den Kapiteln 9–11 und 12–14 anonyme Ergänzungen ausmacht, allerdings nicht aus hellenistischer Zeit. In 9–11 erblickt er in Übernahme von heute völlig vergessenen Thesen die Weissagung „eines jüngern Zeitgenossen Hoseas“ (178), in Sach 12,11 findet er einen Hinweis auf Josias Tod (213) und damit die Zeit Jeremias. Obwohl anonym, scheint für von Orelli ältere Prophetie besser zu sein als redaktionelle Bearbeitung aus hellenistischer Zeit.

#### *Exkurs: von Orelli und die Quellenscheidung*

Eine schwere Anfechtung für von Orelli bildete die damalige Pentateuchkritik. Er ging dem Thema so weit wie möglich aus dem Wege. Wie er in einem Brief an seinen Neuenburger Kollegen Frédéric Godet schreibt, hält er eine priesterschriftliche Quelle im von Wellhausen postulierten Umfang aus nachexilischer Zeit für unmöglich, wie etwa Schöpfungsbericht und Sintflutgeschichte zeigten: Sie seien „sprachlich unendlich klassischer“ (K 340) als alles, was aus nachexilischer Zeit stamme und „inhaltlich viel einfacher und altertümlicher als die verwandten Berichte der Keilschriften, also [...] schon bei der Wanderung aus Ur Kasdim mitgenommen“ (K 340–341). Auch inhaltlich widerspricht er Wellhausen: Geschichtsschreiber, Propheten und Dichter setzten Moses als Gesetzgeber voraus. Besonders wichtig: „Dem Geiste des Altertums wäre es [...] völlig

fremdartig, wenn, wie Wellhausen behauptet, das Ritual in der ältesten Gesetzgebung freigelassen worden wäre“ (K 341). Von Orelli hält die neueren Penta-teuchtheorien „einstweilen nur [für] Hypothesen“, gesteht aber zu, dass „auch manches Korn der Wahrheit darin ist“ (K 371). Das Äußerste, wozu er sich versteht, ist folgende Aussage: „In bezug auf die zeitliche Reihenfolge der einzelnen Quellen [...] möchte am ehesten den neuesten Kritikern in manchen Punkten recht zu geben sein“ (K 372).

Die bedeutendste theologische Arbeit von Orellis bildet zweifellos sein Buch ‚Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt‘, Wien 1882. Obwohl es sich bei diesem Werk nicht um eine eigentliche Theologie des Alten Testaments handelt,<sup>29</sup> kommt sie einer solchen doch recht nahe, umso mehr als von Orelli sich nicht auf die Propheten und ihre schriftliche Hinterlassenschaft beschränkt, sondern Urgeschichte, „Mosaismus“ und Monarchie in seine Darstellung einbezieht. Der Hauptteil der Ausführungen entfällt auf Exegesen der angezogenen Texte. Auch als Theologe ist von Orelli in erster Linie Exeget. Das Buch enthält eine klare These: „Ihre Einheit und Vollendung [...] hat die alttestamentliche Weissagung erst im neuen Bunde empfangen.“ (529). Erst in ihm erschließt sich Gott ganz. Der Weg dahin jedoch ist lang und alles andere als gerade, gelegentlich krumm und häufig unerwartet, weswegen es auch nicht gelingen will, das Buch zusammenzufassen. Einen Eindruck von seinem Charakter können die von ihm verwendeten Begriffe vermitteln. Einen zentralen Platz nehmen in seinen Ausführungen ‚Verheißung‘ und ‚Erfüllung‘ ein, auch ‚Erlösung‘. Ausdrücke wie ‚vertiefen‘, ‚Ausgestaltung‘, ‚Fortbewegung‘, ‚zustreben‘, ‚Übergang‘, ‚Vollendung‘, aber auch ‚Auflösung‘ weisen in die gleiche Richtung. Es findet eine Entwicklung vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Sinnlichen zum Geistlichen statt. Nichts ist zufällig – nicht einmal die Anordnung der drei ‚messianischen‘ Texte Jes 7; 9; 11, die von Orelli alle dem historischen Jesaja zuschlägt: Jes 7 nennt nur den Namen des Messias „und sein Aufwachsen inmitten der Noth seines Volkes“, Jes 9 entfaltet „seine auf das Recht gestützte und auf den Frieden abzielende Macht“; in Jes 11 verweilt „das prophetische Auge bei der innerlichen Eigenart seiner Persönlichkeit und schildert uns [...] sein Verhalten zu Gott“ (312). Mit diesen Charakterisierungen behauptet von Orelli implizit, dass die drei messianischen Stücke nicht anders angeordnet sein dürften – sie implizieren Fortschritt und Vertiefung. Auch zwischen einzelnen Propheten bestehen solche Beziehungen (vgl. etwa 343). Stellenweise wirkt von Orelli wie ein Vorkämpfer des ‚canonical approach‘.

<sup>29</sup> Den denkbaren Aufbau einer solchen stellt er in K 351 vor; er wirkt nicht sonderlich originell.

## 6. ZUM SCHLUSS

Den letzten Eintrag bei Kappeler bildet die Eröffnungsansprache von Orellis anlässlich der Jahresversammlung des Evangelisch-kirchlichen Vereins vom 23.–24.09.1912, der er Eph 4,11–16 zugrunde legte. Entgegen einer in bestimmten landeskirchlichen Kreisen verbreiteten Sicht seien, so seine dezidierte Meinung, die vier oder fünf Kirchenämter der Alten Kirche nicht in dem einen des Pfarrers aufgegangen (K 482). Wie schon sein Einsatz für Studenten und seine nüchterne Einstellung gegenüber dem Krieg und seine ökumenische Offenheit macht ihn diese Stellungnahme sympathisch. Vollends nimmt für ihn ein jedoch ein Tagebucheintrag des seekranken Kautzsch vom 23.02.1876: „Orelli verschaffte mir eine Tasse schwarzen Kaffee, später auch ein rohes Ei.“<sup>30</sup>

## LITERATURVERZEICHNIS

- Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freiburg i.B. 1887–1889.
- Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino (Hg.), Nietzsche Briefwechsel. Briefe Mai 1872 – Dezember 1874: Kritische Gesamtausgabe; Zweite Abteilung, Bd. 3, Berlin / New York 1978.
- Hauzenberger, Hans, Der „Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens“ und seine Stiftungsprofessur in Basel, in: Hans Dürr / Christoph Ramstein (Hg.), Basilea – Festschrift für Eduard Buess, Basel 1993, 127–144.
- Jenni, Ernst, Das Wort 'ōlām im Alten Testament, Basel / Berlin 1954.
- Huber, Rudolfo / Illi, Martin, Orelli, Historisches Lexikon der Schweiz, Version vom 03.05.2017 (Zugriffsdatum: 08.06.2021), (<https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/020179/2017-05-03/>).
- Kappeler, Ernst, Conrad von Orelli. Sein Werden und Wirken aus dem schriftlichen Nachlaß dargestellt, Zürich 1916.
- Kuhn, Thomas K., ORELLI, Hans Conrad von, BBKL 6 (1993), 1231–1236.
- Marti, Karl, Das Dodekapropheten (KHC 13), Tübingen 1904.
- Orelli, Conrad von, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899.
- , Allgemeine Religionsgeschichte. Erster Band, Bonn <sup>2</sup>1911.
- , Allgemeine Religionsgeschichte. Zweiter Band, hg. v. Konrad Orelli, Bonn <sup>2</sup>1913.
- , Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten (KK 5. Abt.), München 1888.
- , Der Prophet Jeremia (KK 4. Abt., zweite Hälfte), München <sup>3</sup>1905.

<sup>30</sup> S. oben Anm. 24.

- , Der Prophet Jesaja (KK 4. Abt., erste Hälfte), München <sup>3</sup>1904.
- , Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Wien 1882.
- , Die zwölf kleinen Propheten. Mit einem Anhang: Zur Metrik der hebräischen Prophetenschriften, München <sup>3</sup>1908.
- , Durch's Heilige Land. Tagebuchblätter, Basel (1878) <sup>4</sup>1890.
- Renan, Ernest, Vie de Jésus, Paris 1863.
- Schmid, Konrad, Die Theologische Fakultät Zürich: Ihre Geschichte von 1833 bis 2015, Zürich 2016.
- Schulthess, Hans, Die von Orelli von Locarno und Zürich. Ihre Geschichte und Genealogie, Zürich 1941.
- Smend, Rudolf, Kritiker und Exegeten. Porträtskizzen zu vier Jahrhunderten alttestamentlicher Wissenschaft, Göttingen 2017.
- Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904, Basel 1905.
- Wagner, Max, 150 Jahre Theologisches Alunneum in Basel. Eine Chronik – 1844 bis 1994. Mit der Vorgeschichte seit 1460, Basel 1994.
- Wellhausen, Julius, Skizzen und Vorarbeiten 5. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten, Berlin 1892.
- Wüthrich, Lucas / Ruoss, Mylène / Deuchler, Klaus, Katalog der Gemälde. Schweizerisches Landesmuseum Zürich, Zürich 1996.

# PRIVATE GEBURTSTAGSFEIERN

Ein Einwurf aus biblischer Sicht

Silvia SCHROER

In einer Festschrift, die dem Geehrten nicht wie üblich an oder zu einem Geburtstag übergeben wird, mag es erlaubt sein, einen Beitrag darüber zu schreiben, dass die biblische Tradition keine Geburtstagsfeiern kannte. Zumindest drängt sich der Verdacht der Spielverderberei dann nicht auf. Und hat es nicht seinen Reiz, die Leerstellen in kulturellen oder religiösen Systemen zu erforschen? Warum werden in der gesamten biblischen Tradition keine Brücken erwähnt? Warum gab es im alten Israel nichts, was – ganz abgesehen von der Begrifflichkeit – als „Sport“ einzuordnen wäre?<sup>1</sup> Meistens stossen wir bei solchen Fragen nicht nur auf geschichtlich Interessantes, sondern werden auch konfrontiert mit unseren eigenen kulturellen Traditionen, deren Entstehung und Entwicklung. Im besten Fall schärft die „Befremdung“ durch antike, in diesem Fall biblische Texte, den Blick auf Heutiges oder gibt sogar Impulse für veränderte Sichtweisen oder Handlungen. Im Folgenden geht es also darum, dass Geburtstagsfeiern jeglicher biblischen Grundlage entbehren.

## 1. DER TAG DER GEBURT

Zeugen, Gebären, Gezeugt- und Geborenwerden sind zentrale Themen alttestamentlicher wie neutestamentlicher Texte. Die glückliche Schwangerschaft und Geburt eines Kindes war Grund zum Jubel (Hi 3,7), die Entwöhnung eines Kindes wird mit einem Festessen begangen (Gen 21,8).<sup>2</sup> Erstaunlich selten wird allerdings im Alten Testament auf den Tag der Zeugung oder den Tag der Geburt Bezug genommen, wie in Jer 20,14 und in Hi 3,3. Und gerade in diesen beiden Texten ist den „Geburtstagskindern“ alles andere als zum Feiern zumute. Es geht im Zusammenhang vielmehr um eine Verfluchung der eigenen Geburt und Existenz in völlig verzweifelter Verfassung. Jeremia verflucht am Tiefpunkt einer Lebenskrise den Tag, als er aus dem Mutterleib kam. Hiob verflucht nach Erhalt der Unheilsbotschaften vom Verlust seiner Kinder und seines gesamten Guts die Nacht seiner Empfängnis und den Tag seiner Geburt, „seinen Tag“ (יָוֹמִי). Die

<sup>1</sup> Schroer, *Sport*, 56–62; eadem, *Resistance*, 225–237.

<sup>2</sup> Flavius Josephus bemerkt in *Contra Apionem* (Ap. II, 204), dass das Gesetz größere Feste und Trinkgelage anlässlich der Geburt von Kindern nicht erlaube.

Erinnerung an den Geburtstag ist in beiden Texten eine Erinnerung an die eigene Geburt als Schöpfungsereignis.

Der Tag einer Geburt war für die Eltern, die Familie und die Nachbarn ein grosser, ein ganz besonderer Tag (Ez 16,4) wie es auch der Tag des Todes eines Menschen war.

Hebräisch יומו „sein Tag“ kann den Tag der Geburt (Hi 3,1), aber auch den Todestag (1 Sam 26,10; Ps 37,13; Hi 15,32; Hi 18,20) bezeichnen.<sup>3</sup> In beiden Fällen ist es ein einmaliger, schicksalhafter Tag eines menschlichen Lebens, nämlich sein Anfang oder sein Ende. Der Ausdruck Geburtstag (יום-הולדת) ist zweimal bezeugt. In Ez 16,4–5 wird in einem bildhaften Kontext auf ihn als den Tag der Entbindung Bezug genommen. Das untreue Jerusalem wird von Gott am Tag seiner Geburt vom Feld aufgelesen, wohin man es geworfen hatte, und sein Leben wird gerettet. Alle alttestamentlichen Bezüge auf den Tag der Geburt wissen um die schicksalhafte Bedeutung dieses Tages, feierlich klingen sie aber keineswegs. Nur in Gen 40,20 wird eine Geburtstagsfeier am ägyptischen Hof erwähnt (dazu weiter unten). Wo vom Todestag (יום המות) die Rede ist (Gen 27,2; Ri 13,7; Qoh 7,1; 8,8), wird im Kontext zumeist auf die gesamte Lebensspanne zwischen Geburt und Tod geblickt. Nach Qoh 7,1 gilt manchen der Todestag als „besser“ als der Tag des Geborenwerdens.<sup>4</sup>

Dass jede Geburt wie auch jeder Tod ein „Datum“ hat, ob bekannt oder nicht, dokumentiert oder nicht, ist unbestreitbar. Wir müssen aber davon ausgehen, dass im alten Israel Geburten nicht mit Tag, Monat und Jahreszahl in Erinnerung blieben. Einen Kalender allerdings, der sich an den Mondwechseln, dem Sonnenlauf und dem Stand der Gestirne ausrichtete, hatte man schon früh. So werden die Eltern und Verwandten die Erinnerung an den Geburtstag eines Kindes an Jahreszeiten, Erntezeiten, religiöse Feste, astronomische Ereignisse oder besondere Vorkommnisse geknüpft haben. Geburtsurkunden gab es für gewöhnliche Menschen im alten Israel nicht. In den Palästen hingegen waren Geburtsdaten und Regierungsantrittsdaten von Bedeutung, dort sorgten Beamte für die Grundlagen der Hofchronik. Dennoch finden sich keinerlei Hinweise darauf, dass die Könige Israels und Judas, die Prinzen oder Königsmütter oder -gemahlinnen Geburtstage feierten.

<sup>3</sup> Jenni, יום, 712.

<sup>4</sup> Zur rätselhaften Bedeutung dieser (zitierten?) Ansicht vgl. Krüger, Kohelet, 251. Der Vers hat einen Beitrag dazu geleistet, dass im Judentum dem Todestag (Jahrzeit) bekannter Personen oder Angehöriger häufig grössere Bedeutung als ihrem Geburtsdatum beigemessen wurde.



## 2. DIE FEIER DES GEBURTSTAGS IN ISRAEL UND DEN NACHBARKULTUREN

Das Feiern von Geburtstagen, wie wir es kennen, setzt voraus, dass der kalendarrische Geburtstag eines Menschen bekannt ist. Tatsächlich wurde aber auch in unseren Ländern die staatliche, zuverlässige Registrierung von Geburten erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts eingeführt. Für Recherchen von Historikern und Historikerinnen unerlässlich sind daher für frühere Zeiten die Taufregister der Kirchgemeinden. Die Kenntnis von Geburtstagsdaten führt aber nicht automatisch dazu, dass Geburtstage von der gesamten Bevölkerung gefeiert werden. Der Geburtstag eines Menschen muss als Grund zum Feiern, zur festlichen Erinnerung betrachtet werden. Heute wird in der westlichen Welt die jährliche Geburtstagsfeier quasi ab dem 1. Geburtstag gepflegt und mit zunehmendem Aufwand begangen. Die Feier von „runden“ Geburtstagen als Jubiläen gibt es allerdings schon viel länger. Wie sich diese Feiern in unseren Breiten entwickelten, welche Bräuche, wie z. B. der Geburtstagskuchen oder das Ausblasen der Geburtstagskerzen, üblich wurden, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Auch der Blick auf nicht-westliche Kulturen und ihre traditionellen oder modernen Geburtstagsbräuche ist an dieser Stelle nicht möglich.<sup>5</sup> Aber die Frage stellt sich, wieso das Feiern des Geburtstags, da auf biblische Tradition eben nicht rekurriert werden kann, in jüdisch und christlich geprägten Bevölkerungen so um sich greifen konnte. Wo sind die kulturgeschichtlichen Brücken?

Gewöhnliche Leute im alten Israel dürften ihren Geburtstag nicht gefeiert haben, zumindest verliert die biblische Tradition darüber kein Wort. Das ist bemerkenswert, weil wir aus griechischen oder römischen Quellen doch sporadische Hinweise auf die Tradition von Geburtstagsfeiern ab dem 7./6. Jh. v. Chr. haben. In Israel aber war der Geburtstag offenbar kein Grund und kein Anlass für ein jährlich wiederkehrendes Fest. Auch die Königshäuser Israels und Judas kannten keine solchen Feierlichkeiten. Ob sie sich darin von den Traditionen der Nachbarländer deutlich unterscheiden, ist unsicher.

In Ägypten wurde das Datum des Regierungsantritts eines Königs zelebriert, bei langen Regierungszeiten mit dem wichtigen Sed-Fest, das die Verjüngung des Herrschers garantieren sollte. Die Zeugung und Geburt des Königs als Sohn des obersten Gottes und der erwählten Gottesgemahlin war wiederum zentrales Thema des Mythos, der die Legitimation des Königtums darstellte.<sup>6</sup> Für die Feier von Pharaos biographischem Geburtstag finden sich in ägyptischen Quellen vor der ptolemäischen Zeit keine Hinweise, wohl aber bildet ein solches Fest in der Josefsgeschichte (Gen 40,20) den Rahmen für die Erfüllung der Traum-

<sup>5</sup> Vgl. dazu Heidenreich, Geburtstag, *passim*.

<sup>6</sup> Vgl. Assmann, Zeugung, 13–61.

deutungen, die Josef zwei inhaftierten Hofbeamten gegeben hatte. Ob hier tatsächlich der Geburtstag des Königs oder der mythische Geburtstag als Fest der Thronbesteigung gemeint ist, wird seit je diskutiert.<sup>7</sup> In Ägypten feierte man hingegen die Geburtstage von Gottheiten, zunächst in hoher Frequenz an bestimmten Monatstagen, später an Jahrestagen. Ab der 26. Dynastie wurden die Geburtstage der heiligen Apisstiere gefeiert. Diese Feste dürften unter grosser Beteiligung der Bevölkerung begangen worden sein.<sup>8</sup>

Erfunden wurden der individuelle Geburtstag und seine Feier ganz offensichtlich in Griechenland, wie beispielsweise eine Erwähnung bei Aischylos (Eum. 7–8) bezeugt.<sup>9</sup> Hier galt die Geburtstagsfeier dem *ἀγαθὸς δαίμων γενέθλιος*, der persönlichen Schutzgottheit, die, wie Platon meint, bei der Geburt erlost wird (Phaidon 107d; 617e). Auch war man einem Gott, der am selben Tag Geburtstag feierte, besonders verbunden. Es gab Klubs von Leuten, die am selben Monatstag oder mit derselben Gottheit zusammen Geburtstag feierten, wie die Tetradisten oder die Herakleisten. Wie die Göttergeburtstage wurden auch die persönlichen Geburtstage – soweit dokumentiert, also wahrscheinlich in der Oberschicht – zunächst monatlich gefeiert. Es wurden Freunde und Verwandte eingeladen, es gab Geschenke, bisweilen auch Epigramme und Geburtstagsreden. Auch über den Tod hinaus wurden Geburtstage erinnert und gefeiert. Die Geburtstage von wichtigen Bürgern, Stadtgründern und Heroen wurden öffentlich begangen. Griechische Autoren interessierten sich dafür, ob es Geburtstagsfeiern ausserhalb Griechenlands gab. So weiss Herodot (Hist. 1,133,1) zu berichten, jeder Perser habe seinen Geburtstag als höchsten Feiertag gefeiert und sich an diesem Tag ein grösseres Mahl als sonst auftragen lassen. Es folgen einige Details zum Geburtstagsmenü, aber viel mehr als dass aus griechischer Sicht die Perser ihren Geburtstag (auch) feierten, wird man dieser Passage nicht entnehmen können. Ein Hinweis in der früher Platon zugeschriebenen Schrift Alkibiades (1,121c) auf die Feier der Herrschergeburtstage bei den Persern ist ebenfalls wenig ergiebig. Die monatliche und sehr pompöse, öffentliche Feier des Herrschergeburtstags setzte erst unter den Nachfolgern Alexanders ein. Nach ihrer Vergöttlichung wurde auch ihr Todestag als Geburtstag gefeiert, ebenso der Tag des Regierungsantritts.

Die privaten römischen Geburtstagsfeiern galten dem *genius natalis* eines Mannes oder bei Frauen der Göttin Iuno.<sup>10</sup> Diese Feiern wurden anfänglich mo-

<sup>7</sup> Vgl. Westermann, Genesis 37–50, 78.

<sup>8</sup> Von Beckerath, Geburtstag, 476–477; Kaplony, Geburtstage (Götter), 477–479.

<sup>9</sup> Ausgewählte Hinweise zu griechischen, römischen und christlichen Quellen sind Stuiber, Geburtstag, 217–243, entnommen; zu den griechischen und römischen Quellen vgl. im Folgenden zudem Englhofer, Geburtstag, 843–845.

<sup>10</sup> Stuiber, Geburtstag, 221.

natlich begangen mit einem Opfer vor dem Bild einer Gottheit und der Bekrönung des Götterbildes, mit weissen Kleidern und Lichteranzünden, mit Glückwünschen der Verwandten und der Klientel, mit Geburtstagskuchen und Festmahl. Öffentliche Feiern galten insbesondere dem Kaiser oder Tempeln, Städten und Vereinen, also deren Gründungstagen. Geburtstagsfeiern für die Gottheiten selber gab es nicht.

In diese Kenntnisse über die hellenistische und römische Tradition lassen sich die Erwähnungen der Geburtstagsfeiern verhasster Herrscher wie des Antiochus Epiphanes in 2 Makk 6,7 und des Herodes in den Evangelien einordnen. Angeblich willigt Herodes in die Enthauptung Johannes des Täufers während seiner Geburtstagsfeierlichkeiten ein (Mk 6,21; Mt 14,6).

Über die Geburt Jesu wird in den Evangelien des Matthäus und Lukas viel Wichtiges erzählt, aber ein historisch verbrieftes, kalendarisches Geburtsdatum Jesu oder auch nur eine Jahreszeit seiner Geburt ist aus den Erzählungen nicht zu erheben. Die Geschichten von der Geburt Jesu sind, darin den ägyptischen Mythen um die Zeugung und Geburt des göttlichen Königs sehr ähnlich, Ursprungs- und Autorisierungserzählungen. Es dauerte einige Jahrhunderte, bis sich das Weihnachtsfest als jährliche Erinnerung an die Geburt Jesu etablierte, wofür heidnische Feste der Wintersonnenwende von der Kirche christianisiert wurden. Als Zeichen gegen den zeitgenössischen Herrscherkult und die Feier von Herrschergeburtstagen scheint man den Geburtstag Jesu nie verstanden zu haben. Die Kirchenväter waren allerdings generell wenig angetan von Geburtstagsfeiern, was vielleicht einfach ihren asketischen Grundhaltungen geschuldet ist. Es ist denkbar, aber nicht nachweisbar, dass diese Ablehnung mit heidnischem Brauch und Kult an den Feiern zu tun hatte.<sup>11</sup> Der Todestag von Märtyrern, aber auch gewöhnlichen Verstorbenen, sollte als Tag einer neuen Geburt verstanden und die feierliche Erinnerung daran gepflegt werden.

### 3. HERZLICHEN GLÜCKWUNSCH ZUM GEBURTSTAG – ES GEHT AUCH OHNE BIBLISCHE GRUNDLAGE

Die heute üblichen Geburtstagsfeiern bezeugen, um ein Fazit zu ziehen, eine Geschichte abseits aller Vorgaben der älteren jüdischen und christlichen Traditionen. Weder der Talmud und die jüdischen Gelehrten noch die christlichen Kirchenlehrer engagieren sich entschieden für oder gegen die Feier des Geburtstags. Geburtstagsfeiern werden bis heute in beiden Religionen aus nachdenklich-weltanschaulichen Gründen in Frage gestellt, aber im Allgemeinen werden sie

<sup>11</sup> Stuiber, Geburtstag, 228.

wohlwollend akzeptiert. Sie wären grundsätzlich ohne die zunehmende Entwicklung eines individuellen Persönlichkeitsbewusstseins und eines privaten Lebens nicht möglich geworden. Dass insbesondere Kindergeburtstage so bedeutsam wurden, deutet auf die veränderte Wahrnehmung des Kindes in modernen Gesellschaften hin. Zugleich steckt in der uns bekannten Weise, diesen Tag zu feiern, ein doppeltes Erbe nicht-biblischer antiker Geburtstagstraditionen. Zum einen feierten Gottheiten unter Anteilnahme der Bevölkerung ihre Geburtstage, wie z.B. Athena an den berühmten Panathenäen. Durch die Verbindung eines Menschen mit seinem Schutzgott wird der Weg zu einer persönlichen Feier des eigenen Geburtstags geebnet. So beruht die Feier des Namenstags, der in der katholischen Tradition in vielen Regionen stärker gewichtet wurde als der Geburtstag, im Ansatz auf einer Selbsterhöhung durch den gleichzeitig demütigen Verweis auf die höhere Macht, welcher die eigentliche Ehre gebührt, nämlich Gott oder eine Namenspatronin, einen Heiligen.<sup>12</sup> Heutzutage begeht allerdings sogar der Papst in Rom unter Anteilnahme der Öffentlichkeit seinen Geburtstag. Zum anderen liessen die Diadochen und die römischen Kaiser mehr und mehr ihre Geburtstage im Rahmen des Herrscherkults gross feiern, teilweise allmonatlich.<sup>13</sup> An allen königlichen Privilegien und allem monarchischen Pomp will, das ist ein ungeschriebenes Gesetz, bald einmal die Beamtenschaft am Hof und schliesslich die ganze Bevölkerung teilhaben. So bahnt die feierliche Selbstinszenierung der Könige die Selbstinszenierung des Individuums, des ganz normalen Erdenbürgers an – einmal im Jahr ist sie oder er Königin oder König und empfängt einen ganzen Tag lang Huldigungen, Geschenke aller Art, Glück- und Segenswünsche, feiert ein Fest und erfreut sich der Bestätigung „Du bist kosmisch und historisch wichtig“.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Assmann, Jan, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: Jan Assmann / Walter Burkert / Fritz Stolz (Hg.), Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982, 13–61.  
 Beckerath, Jürgen von, Geburtstag, LÄ 2 (1977), 476–477.  
 Engelhofer, Claudia, Geburtstag, DNP 4 (1998), 843–845.  
 Heidenreich, Stefan, Geburtstag. Wie es kommt, dass wir uns selbst feiern, München 2018.

<sup>12</sup> Die Geschichte des Verhältnisses von Namenstags- und Geburtstagsfeiern, kirchlichen und staatlichen Einflüssen seit dem 17. Jh. kann hier nicht in den Blick genommen werden.

<sup>13</sup> Vgl. dazu beispielsweise Pfeiffer, Herrscher- und Dynastiekulte, bes. 69–70.

- Jenni, Ernst, יום, THAT 1 (1971), 707–726.
- Kaplony, Peter, Geburtstage (Götter), LÄ 2 (1977), 477–479.
- Krüger, Thomas, Kohelet (BKAT 19), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Pfeiffer, Stefan, Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen, München 2014.
- Schroer, Silvia, Sport ist ungesund. Die Widerständigkeit des Alten Testaments gegenüber Körperkult und Sport, Berliner Debatte Initial 14 (2003), 56–62.
- , Old Testament Resistance against Sport and the Cult of the Body, in: Angelika Berlejung / Jan Dietrich / Joachim F. Quack (Hg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen 2012, 225–237.
- Stuiber, Alfred, Geburtstag, RAC 9 (1972), 217–243.
- Westermann, Claus, Genesis 37–50 (BKAT 1/3), Neukirchen-Vluyn 1982.

## STELLENVERZEICHNIS

### ALTES TESTAMENT

<i>Gen</i>		5,22–23	26
1,3	272	6,1	26
1,26.28	9–10, 275	6,2–9	26
3,16	9–10	7,16	26–27
4,4	8	8,21–24	27
4,5	9	10,8–11	27
4,6–7	3–10	10,24–29	27
4,7	7–9	11,4–6	27
4,13	6	12,31–32	27
4,25–26	6–7	14,1–10	27
5,24	6	14,5a	29
6,5–8,22	13–18	14,5–6	25
6,5	5–6, 13, 16	14,11–12	27
6,6	14,16	14,13–14	28
6,8	6	14,31	28, 38
6,9	267	15,25	39
6,11–13	4–5	16,3	38
8,21	5–6	16,4	39–40
8,21–22	13–14	16,5	40
9,3–6	5	16,16–31	40
9,8–17, bes. 12–13	495	17,1–17	40
22,20–24	289–290	17,2–3	38
25,8	266	17,7	43
35,29	266	18,10–12	29
40,20	586–587	19,4–8	28, 29, 30, 38
		19,8b–20,21	41
<i>Ex</i>		19,23	97
1,9–12	24	20,2	30
1,15–16	24	22,20–23,9	22
1,22	24	22,20.22	32
2,11–15	25	24,3–8	29, 30, 42–43, 47–48, 55
3,7–10	25–26	25,35.37–38	32
3,14–15	44	29,42–46	29
4,31	26, 28	29,46	28, 38
5,3	24	32,1–14	43
5,6–10	24	33,5	44
5,20–21	26	34,4–7	44

<i>Lev</i>		2,9	80
7,11–16	29	2,10	81
10,3	456	2,11	77
11,44	95	8–31	518–532
13,18–20.23	269	18,14	99
14	95–96	28,3–25	554
16	29		
15,19–33	96	<i>2 Sam</i>	
20,7	95	11,2	96–98
		11,4	89–103
<i>Dtn</i>		13,4	402, 405
4,27	352	18, 12	402–403, 405
5,27	48, 55	20,18	69
7,9	351		
7,21	350, 355	<i>1 Kön</i>	
10,17	350	1,9	404, 406
17,14–20, bes. 18–19	358–360	5,9	15
24,21–22	32	8,23	350–351, 355
26,17	48	8,25	355
28,35	269	8,47	351–352
29,3	132–133	8,51	353
29,9–12	48	8,58	352
29,22	141	21	496–497
30,4	352	22,26–27	404, 406
32,8–9	434		
		<i>2 Kön</i>	
<i>Jos</i>		2,9–10	455, 459–460
1,7–8	356	9,30–37	497
8,30–35	357	10	405–406
23,12	357	11,2	403, 405
		15,5	403, 405
<i>Ri</i>		22,11–20	554
4–5	554	24,14–16	312
18,1–8	63–65		
18,11–20	68	<i>Jes</i>	
		6,9–10	130–131
<i>1 Sam</i>		6,10–11	129–130, 132
1,26–28	75, 85	14,9–10	434
2,1	76–77	31,3	143
2,2	78	40,1	21
2,3	79	40,21	109–110, 115, 116, 118

41,22–27	110–112, 116	2,4	139
42,9	112, 117	2,16–25	138–139, 145–147
43,9.12	112–113, 117	3,1–4	140
44,6–8	113, 117	3,5	139–140, 141, 145–147
45,19–23	113–114, 117, 118	4,8	143
46,1–2	115	4,11–12	15
46,10	114–115, 117	4,16	157
48,3–8.14.20	115–116, 117, 118	5,5–6	143
48, 14–16	116, 118	5,12–14	442
52,3	456	5,14–15	141
59,1–8	124	11,1–7	140–141
63,7–14	124–125, 132	11,5	144
63,15–64,11	126–127, 132	11,8–11	140–142, 144–147
63,17	128–129	11,9	182
64,6	128	12,15	177–178
65,14	16–17	13,2	144
		13,14	174–175
<i>Jer</i>		14,1	142
6,16	63	14,2–9	142–147
8,15	447–448	14,10	143
9,22–23	83		
30,10–11	370–371	<i>Joel</i>	
36,26	403–404, 406	2,18	41
38,4	449	3,1	554
38,6	403–404, 406		
		<i>Am</i>	
<i>Ez</i>		3–6	161–163
8,1–4	374–375	3,1	149, 151, 153, 159, 161, 163
11,19–21	14	3,1–15	162
13,17–23	554	3,9–10	158
16,4–5	585	4,1	149–164
18,25–29	391	4,1–3	153–155
18,30–32	392	4,1–13	162
18,31	14	4,4–5	159–161
36,26–28	14	4,6–13	160
38,23	101	5,1	149, 151, 159, 161, 163
43,6–9	435	5,1–17	162–163
		5,18–27	162
<i>Hos</i>		5,21	179
1,4–5	138	5,21–23	171–172
2,1–3	138–139, 145–147	6,1–14	162



8,10	178	118,19	384
9,1–4	175	132,9	384–385
9,5	176, 178–179		
		<i>Hi</i>	
<i>Jon</i>		1,1	267
1,4–16	552–554	1,1–5	203
		1,1.8	261
<i>Mi</i>		1,5	267–268
3,4b	172–173	1,13–19	204
		1,20–21	205–208
<i>Hab</i>		1,22	210
1,2	173	2,1–7	209
3,6	176	2,7	269
		2,9	205, 209
<i>Zeph</i>		2,10	209–210
1,8–9	404–405, 406	3,4	272
1,14	178	3,26	246
		7,21	247
<i>Sach</i>		10,22	248
4,10	176–177	12,19	268–269
		13,15	290–291
<i>Mal</i>		14,1–2	247
1,6–7	178	14,22	249–250
3,16	173–174	17,14	251
3,20	447	17,16	250–251
		19,12	280
<i>Ps</i>		19,17	280–281
8,8–9	275	19,18	279
15,1–2	382	19,27	252
22,13	156	19,29	257
22,15	288	20,2	280
23,3	382	20,5	280
37,6	382	21,14–16	215
44	187–197	21,21	283
50,5	55	21,34	253
82,1.6	433	22	215–217
85,11–14	383	23–24	217–219
89,15	383–384	23,1–8	285
97,2	384	24,12	254
106,43–47	125	24,13	279
115,4–11	167	25	219

25,2	280	2,11–12	303
26	219–220	3,1.3.5	302
26,11	282	4,1	296
27	221–222	4,9	298
28	223–225, 227–228	4,10–11	298
28,8	280	5,12–13	303
30,2	279	6,16–19	296–297
30,13	279	8,32	296, 298
30,19	289	8,34	305
31,10	284–285	9,1	295
31,37	255	9,1–6	297
31,40	259	9,10	300
32,2	289	14,13	17
33,12	284	14,30	442–443
33,22	290	15,4	443–444
34,13	282–283	15,13	17
34,31	290–291	18,15	15
36,14	290	23,31–33	15
37,17	280	24,16	212
37,24	258	25,1	312
38	230–243		
38,17	249	<i>Hld</i>	
38–39	241–242	6,9	301
40,5	260		
40,6	281–282	<i>Qoh</i>	
40,10–14	285–286	1,1–6	385–386
40,25	280	1,9	497
41,15	280	1,12.14	313
41,26	280	1,15	328
42,1–6	286–288	2,12	313
42,1	281–282	2,13–16	316
42,6	260	2,14	316
42,7–8	253–254	2,20	313–314, 389
42,8	267–268	3,10–12	316–317
42,12	211	4,4.8.15	498
42,25	275	4,18	389
42,27	266	5,7	499
		5,14	207
<i>Prov</i>		7,13	328
1,7	300	7,15	499
1,9	298	7,27	325

8,8	386	6,15	339–340
8,9	321, 499	6,16	339
8,15	314, 321	6,17	340
8,20	386	7,25	341
9,9	389	9,15	126
10,2	386		
10,4	445, 447	<i>Neh</i>	
11,1–6	61	1,5–11	348–349
11,4–6	387	1,5	350–351, 355
12,8	325	1,6–7	351–352
12,28	387	1,8–9	352–353
13,6	387	1,9	126
14,34	387	1,10	353
15,9	387–388	1,11	354, 358
16,31	388	2,18	358
20,7	388–389	5,14–16	359
21,21	388	6,14	326, 554
		7,5	353
<i>Dan</i>		10,1	54–55
2	334–336	10,30	357
4,31–33	286	13,26	359–360
6	336–340		
6,6	337	<i>1 Chr</i>	
6,13	338–339	10	518

## NEUES TESTAMENT

<i>Mt</i>		<i>Joh</i>	
2,11	75	1,1	487–488
14,6	588		
		<i>1 Kor</i>	
<i>Mk</i>		1,26.31	84, 86
6,21	588		
		<i>Eph</i>	
		6,12	492–494

## APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

<i>Jdt</i>		<i>2 Makk</i>	
13	560–562	6,7	588
<i>Sir</i>		<i>OdSal</i>	
5,6	247	3,1	76–77
10,7	253	3,2	78
16,11	247	3,3	79
36,28	444–445	3,9	80
		3,10	81
<i>1 Makk</i>		<i>TestHiob</i>	
2,19–22	343	47,11	261

## TEXTE AUS DER UMWELT DES ALTEN TESTAMENTS

<i>Babylonische Theodizee</i>		<i>Onomastikon des Amenope</i>	
Z. 133–135.143	205	1*–2*	231
<i>Codex Hammurapi</i>		<i>Papyrus Amherst 63</i>	
Prolog, TUAT I, 40.44	379	VII, 2–12	371–372
		VII, 12–17	367–369
<i>Denkmal memphitischer Theologie</i>		XI, 8–13	372–374
56–59	235		
<i>Keilalphabetische Texte aus Ugarit</i>		<i>Papyrus Insinger</i>	
KTU 1.14 col. 34–43	67–68	5,3–6.11	239
		9,16–19	238
<i>Lehre des Amenemope</i>		31,19–23	239, 241
14,11–14	446	31,24; 32,1–9	239–241
19,16–17	234	33,1–5	240
		33,5–6	243
<i>Lehren des Ani</i>		<i>State Archives of Assyria</i>	
22,7–8	446	SAA 2,6 (Succession treaties	
B 15,1	234	by Esarhaddon)	398
		SAA 20,33 (Protocol for the	
		royal dinner)	398

## SIEGEL

*Hebräische Siegel*

Stempelsiegelinschrift, gefunden in Beth Zur (1931)	400, 407
Siegelinschrift, gefunden in Lachisch (1936)	400–401
Fragment einer Siegelinschrift, gefunden in Lachisch	401–402
Siegelinschrift, gefunden in Tel en-Naşbeh	400–401

*Weitere Siegel*

Siegel ex Erlenmeyer Nr. 146	414–435
------------------------------	---------

## INSCHRIFTEN, MÜNZEN

## Eidesvereinbarung („GRÜNDERPAKT“) der Siedler von Kyrene

(= Brodersen, Kai / Günther, Wolfgang / Schmitt, Hatto H. (Hg.), Historische griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 1 (TzF 59), Darmstadt 1992, Nr. 6)	52–53
---	-------

## Gesetz über umstrittenen Landbesitz („LYGDAMIS-PAKT“) aus Halikarnassos

(= Brodersen, Kai / Günther, Wolfgang / Schmitt, Hatto H. (Hg.), Historische griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 1 (TzF 59), Darmstadt 1992, Nr. 52)	53–54
--	-------

## Landaufteilung („SIEDLUNGSGESETZ“) in Naupaktos (525–500 v. Chr.)

(= Brodersen, Kai / Günther, Wolfgang / Schmitt, Hatto H. (Hg.), Historische griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 1 (TzF 59), Darmstadt 1992, Nr. 19)	51–52
--	-------

## VERFASSUNGSGESETZ aus Dreros auf Kreta,

(= Brodersen, Kai / Günther, Wolfgang / Schmitt, Hatto H. (Hg.), Historische griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 1 (TzF 59), Darmstadt 1992, Nr. 2)	51
---	----

## JÜDISCHE SCHRIFTEN

*Qumran*

11Q10	279–291	<i>Rabbinisches Schrifttum</i>	
4QSam <sup>a</sup>	76–86	bBer 12b	519
		bNid 67b; 69a; 71b	97
		bShab 56a	99
<i>Josephus</i>		bQid 2b	99
Ant VI, 63	518	mYom 6,1.2	95
Ant VI, 368–378	518	mYom 8,9	95
Ant VII	99–100		

<i>Mittelalterliche Kommentare</i>		Qimchi, Kommentar	
Raschi, Kommentar		zu 2 Sam 11,4	90
zu 2 Sam 11,4	90		

## CHRISTLICHE SCHRIFTEN

<i>I Clem</i>		II, 1,2	542
13,1	84, 86	II, 31,1	546
		II, 110,2	541
<i>Hieronymus</i>		III, 1,2; 71,3	542
Jeremiakommentar		IV, 48,4	542
Prologus, 1	541	VI, 1,1.4	542

## GRIECHISCH-RÖMISCHE SCHRIFTEN

<i>Aischylos</i>		<i>Ovid</i>	
Eumeniden 7–8	587	Metamorphosen 8, 616–724	496
Prometheus 1093	262		
		<i>Platon</i>	
<i>Diogenes Laertios</i>		Phaidon 107d	587
Buch IX, §61–73	318	Phaidon 617e	587
<i>Herodot</i>			
Historia 1,133,1	587		

## JÜNGERE WERKE

<i>Johann Wolfgang Goethe</i>		<i>Botho Strauß</i>	
Faust V. 1982–2000	490–491	Saul, Szenen 1–2	520–521
Faust V. 2441–2443	491	Saul, Szenen 3–5	521–522
Faust V. 3432–3458	488	Saul, Szenen 6–7	522–523
Faust V. 10075–10094	493	Saul, Szenen 8–10	523–525
Faust V. 10126–10127	495	Saul, Szene 11–12	525–526
Faust V. 11286–11287	496	Saul, Szenen 13–15	526–529
Faust V. 11288–11303	497–498		
Faust V. 11442–11448	489	<i>Heidelberger Katechismus</i>	
Faust V. 11598–11603	492	Fr. 3–11, 12–85	2



## AUTORINNEN UND AUTOREN

*Rainer Albertz*, 1943, Professor emeritus für Altes Testament, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster, Deutschland.

*Peter Altmann*, 1974, Post-doc researcher in Hebrew Bible, Faculty of Theology, University of Zürich, Switzerland.

*Johannes Anderegg*, Professor emeritus für Deutsche Sprache und Literatur, Universität St.Gallen (HSG), Schweiz.

*Veronika Bachmann*, 1974, Dozentin für Altes Testament und Bibeldidaktik, Theologische Fakultät der Universität Luzern, Schweiz.

*Rüdiger Bartelmus*, 1944, Professor emeritus für Altes Testament und Biblisch-Orientalische Sprachen, Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Deutschland.

*Bob Becking*, 1951, Emeritus Senior Research Professor for Bible, Religion and Identity, University of Utrecht, Netherlands.

*Nina Beerli*, 1985, Assistentin für Altes Testament, Theologische Fakultät der Universität Zürich, Schweiz.

*Walter Dietrich*, 1944, Professor emeritus für Altes Testament, Theologische Fakultät der Universität Bern, Schweiz

*Georg Fischer SJ*, 1954, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften und Altorientalische Sprachen, Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Österreich.

*Irmtraud Fischer*, 1957, Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Universität Graz, Österreich.

*Edward L. Greenstein*, 1949, Professor Emeritus of Biblical Studies, Bar-Ilan University, Israel.

*Matthias Hopf*, 1976, Wissenschaftlicher Mitarbeiter PostDoc, Theologische Fakultät der Universität Zürich, Schweiz.



*Ernst Jenni*, 1927, Professor emeritus für Altes Testament und Semitische Sprachwissenschaft, Theologische Fakultät der Universität Basel, Schweiz.

*Christiane Karrer*, 1960, Universitair Doctente Bijbelse Theologie, Faculteit voor Religie en Theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam, Nederland.

*Ernst Axel Knauf*, 1953, Professor emeritus für Hebräische Bibel, Altes Testament und Umwelt, Theologische Fakultät, Universität Bern, Schweiz.

*Siegfried Kreuzer*, 1949, Professor emeritus für Altes Testament, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Deutschland.

*Jutta Krispenz*, 1955, apl. Professorin für Altes Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg, Deutschland.

*Martin Leuenberger*, 1973, Professor für Altes Testament, Evangelisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, Deutschland.

*Peter Machinist*, 1944, Hancock Professor of Hebrew and Other Oriental Languages Emeritus, Harvard University, USA.

*Hans-Peter Mathys*, 1951, Professor emeritus für Altes Testament und Semitische Sprachwissenschaft, Theologische Fakultät der Universität Basel, Schweiz.

*Wolfgang Oswald*, 1958, apl. Professor für Altes Testament, Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen, Deutschland.

*Martin Rose*, 1947, Professor emeritus an der Universität Neuchâtel, Schweiz.

*Markus Saur*, 1974, Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn, Deutschland.

*Aaron Schart*, 1957, Professor für Altes Testament und Neues Testament, Universität Duisburg-Essen, Deutschland.

*Annette Schellenberg*, 1971, Professorin für Altes Testament, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Österreich.

*Bernd U. Schipper*, 1968, Professor für Altes Testament, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland.

*Konrad Schmid*, 1965, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte, Theologische Fakultät der Universität Zürich, Schweiz.

*Silvia Schroer*, 1958, Professorin für Altes Testament unter besonderer Berücksichtigung der biblischen Umwelt, Theologische Fakultät der Universität Bern, Schweiz.

*Andreas Schüle*, 1968, Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Deutschland.

*Peter Schwagmeier*, 1965, Dozent für Hebräisch und Aramäisch an den Universitäten Zürich und Bern, Schweiz.

*Leong Seow*, 1952, Vanderbilt, Buffington, Cupples Chair in Divinity and Distinguished Professor of Hebrew Bible, Vanderbilt University, USA.

*Thomas Staubli*, 1962, Oberassistent für Altes Testament an der Universität Fribourg, Schweiz.

*Frank Ueberschaer*, 1972, Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Deutschland.

*Christoph Uehlinger*, 1958, Professor für Historische und vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Zürich, Schweiz, und verantwortlicher Herausgeber der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*.

*Helmut Utzschneider*, 1949, Professor emeritus, Augustana-Hochschule, Neuendettelsau, Deutschland.

*David Vanderhooft*, 1966, Associate Professor of Hebrew Bible, Boston College, USA.

*Andreas Wagner*, 1963, Professor für Altes Testament (Literatur und Theologie), Theologische Fakultät der Universität Bern, Schweiz.

*Markus Witte*, 1964, Professor für Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland.

*Hannes Witzig-Brändli*, 1986, reformierter Pfarrer in Gossau, Schweiz.



## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelbithitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.
- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Bar-thélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religions-geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernach-lässigte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburts-tag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Kass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stolz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegen-ständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Land-nahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.
- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adè» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Egger J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers. Edited by J. Gwyn Griffiths*, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nebemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nebemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebietlerin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebir-nâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Prahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsigel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyrs on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
- 210 Suter C.E., Uehlinger C. (eds), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.



- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.



- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittermayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesch: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T., *Edipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Béré P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85\* p.
- 256 Mittermayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.
- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yebūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab<sub>(S)</sub>-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafā in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014, 2017*, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
- 287 Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
- 288 Wyssmann P., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
- 289 Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds), *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
- 290 Wasserman N., *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
- 291 Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale: les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
- 292 Himbaza I. (ed.), *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
- 293 Galoppin T., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.
- 294 Muraoka T., *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.
- 295 Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds), *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briend J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ab. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari<sub>(2)</sub> und Šubat-enlil/Šehnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Egger J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., «Modell Ägypten». *Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 39 Keel O., *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.
- 41 Ahrens A., *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

#### ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.