

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 2

Bamberg 1977

UB TUB

10. MAI 1977

2

2A 3835



INHALT

Seite

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Vorbemerkungen	1
Hinweise der Redaktion	2

NOTIZEN

H.N. Pöhl: <i>Ich - In einer sprachlichen Hinsicht in biblischen</i>	7
H. Gory: <i>Zur "Lese der Propheten"</i>	13
K. Hübner: <i>Beiträge zur Textkritik</i>	16

STUDIEN ZUR GRIECHISCHEN BIBEL

H. Gory: <i>"Wo ist das Evangelium?" - Einige Beobachtungen zu einer alten Frage</i>	21
H. Müller: <i>Die Evangelien nach Matthäus und Markus</i> Dt. 21, 1-9	25

Heft 2

Bamberg 1977

5
SA 3892

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 2

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Bamberg
Offsetvorlage: Elke Eccard, Bamberg
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

2

ZA 3835

INHALT

Seite

Vorbemerkungen 5
Hinweise der Redaktion 6

NOTIZEN

H.F. Fuhs: *hzh* - Zu einem angeblichen Aramaismus im
Hebräischen 7
M. Görg: Zur "Lade des Zeugnisses" 13
U.Rüterswörden: Beiträge zur Vernichtungssymbolik. 16

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

M. Görg: "Wo lag das Paradies?" - Einige Beobachtungen zu
einer alten Frage 23
U. Kellemann: Erwägungen zum deuteronomischen Gemeindegesetz
Dt 23, 2-9 33

Vorbemerkungen

Das Echo auf Heft 1 ermutigt zur Fortführung der EN.

Allen, die mit ihrer Bestellung, aber auch mit Vorschlägen und kritischen Anregungen geantwortet haben, sei herzlich gedankt.

Mit dem ersten Beitrag des vorliegenden Heftes wird der Katalog der "Notizen" um den Sektor "Wortuntersuchungen" erweitert. Hier sind vor allem Ergänzungen zu THAT und ThWAT erwünscht.

Einsendeschluß für das nächste Heft ist der 1. Juli 1977.

Bei Versand dieses Heftes wird freundlich um Vorauszahlung für Heft 2 - 4 (DM 12,--) gebeten, soweit der Betrag nicht schon eingegangen ist.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Der Einzelbeitrag zu den "Notizen" soll nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen; für die Beiträge zur Grundlagendiskussion gilt diese Grenze nicht.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 4,-- (einschließlich der Versandkosten).

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) und Bestellungen bitte an folgende Anschrift (geänderte Adresse!)

BIBLISCHE NOTIZEN
Redaktion
An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an:

Dr. Manfred Gorg w/BIBLISCHE NOTIZEN

Kto-Nummer 83 637 980 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 534 - 858)

hzh - Zu einem angeblichen Aramäismus im Hebräischen*

Hans F. Fuhs - Bonn/Bamberg

Das Verbum hzh und dessen nominale Ableitungen hält man allgemein für aramäisches Lehnwort. Diese Auffassung findet sich noch jüngst bei JEPSEN in recht apodiktischer Formulierung: "Für die Geschichte der Wurzel hāzāh und ihrer Derivate im Hebräischen ist davon auszugehen, daß es sich um ein Lehnwort aus dem Aramäischen handelt"¹. Zur Begründung verweist man auf die Tatsache, daß hzh vorwiegend in exilisch/nachex. Texten und in den aram. Stücken des AT belegt ist sowie auf den weitgehend synonymen Gebrauch der Verben hzh und r'h². Zwei Verben mit praktisch der selben Bedeutung könne das Hebr. aber nicht ursprünglich besessen haben. Hinzu komme, daß das Aram. das Verb r'h nicht kennt³, während hzh hier das gewöhnliche Verb für "sehen" sei. WAGNER hält es immerhin für "altes aramäisches Lehnwort, das von r'h (Umschr. v.Verf.) teilweise verdrängt, erst in späterer Zeit, als der aramäische Druck stärker wurde, neu zur Geltung gekommen ist", und erwägt die Möglichkeit, daß es auch echt hebräisch sein könnte, sofern

* Die folgenden Überlegungen greifen Beobachtungen zur Etymologie von hzh auf, die in meiner Untersuchung "Sehen und Schauen - Die Wurzel hzh im AO und AT" (Diss. habil. Bamberg 1976, 18ff) angestellt wurden und versuchen, sie in einigen Punkten zu präzisieren.

- 1 TWAT III, 45; vgl. KBL 1074 und Suppl. 201; DISO 84f; F. ALTHEIM- R. STIEL, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden, 1958, 270; M. WAGNER, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebräisch (BZAW 96, 1966, Nr. 93-98); KBL³ (HAL) 288; D. VETTER, ThAT I, 533.
- 2 Vgl. schon z.B. W. GESENIUS, Thesaurus..., I, 1829, 460; ders., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT, 171915 (1962), 220; M.A. VANDEN OUDENRIJN, De vocabulis quibusdam, termino חָזַח synonymis (Bib16, 1925, 304); F. HÄUSSERMANN, Symbol und Wortempfang in der alttestamentlichen Prophetie (BZAW 58, 1932); A.R. JOHNSON, The Cultic Prophet in Ancient Israel, 21962, 12; J. LINDBLOM, Prophecy in Ancient Israel, 31965, 90; J. BLAU, in: Sepher J. Braslavi, 1971, 439f.
- 3 Es hat den Anschein, als sei r'h durch hmj und hzh verdrängt worden, so daß bezüglich r'h/hzh ein umgekehrter Vorgang wie im Hebr. stattgefunden hätte, wo ja hzh durch r'h weitgehend verdrängt wurde. Immerhin kennt das Aram. aber noch die Nominalbildung von Wurzel r'h rēwā "Erscheinung" (de MOOR, AOAT 16, 1971, 74). Eine dem Aram. ganz ähnliche Erscheinung findet sich im Ugar., wo auch das Verb r'h durch andere Verben verdrängt wurde. Ein Überrest der Wurzel liegt vermutlich in r'djn vor (CTA 3[•NT], 1.12f = CML, B V I 12f); CASSUTO, BJES 10 (1942/43) und Anath, 75, trennt r'j und dn und erkennt hierin hebr. r'oi "Erscheinung", vgl. GINSBERG, ANET 136; DRIVER, CML 83.154; ULLENDORFF, JSS 7 (1962) 364; de MOOR, AOAT 16 (1971) 67. Dieser offensichtlich parallelen

ugar. *ḥdj* und arab. *ḥadā* entsprechen sollten⁴. Dem ist im folgenden nachzugehen, wobei man zunächst die übrigen semitischen Sprachen nach Belegen für *ḥzh* befragen wird, um von hieraus sprachgeschichtliche Verbindungen aufzuzeigen.

Es fällt auf, daß die Wurzel *ḥzh* nur in wenigen semitischen Sprachen belegt ist: dem Akkadischen scheint sie fremd zu sein⁵, im Ägyptischen hat sie vielleicht eine Parallele in *ḥs*: "wild blickend"⁶, was aber sehr unsicher ist; auch die Mari-Texte kennen eine Wurzel *ḥzh* nicht. Dagegen häufen sich die Belege im syrisch-kanaanäischen Raum. Zahlreiche Inschriften belegen *ḥzh* in einem weiten Bedeutungsspektrum, so daß man geneigt ist anzunehmen, dieser Raum sei die Heimat von *ḥzh*.

1. Unter den Inschriften sind es die aramäischen, die *ḥzh* besonders häufig gebrauchen, und zwar in der Bedeutung "(visuelles) sehen"⁷, dann "beobachten - bewachen - bewahren"⁸, schließlich "schauen (eines Traumes bzw. einer Vision)"⁹ mit der nominalen Bildung *ḥzjn* "Seher"¹⁰.

2. In der phönizischen Kilamuwa-Inschrift ist *ḥzh* zweimal belegt¹¹, und zwar in der Bedeutung "sehen - als sein eigen ansehen - besitzen". JEPSEN¹² faßt dies als Aramaismus auf, wozu allerdings kein hinreichender Grund besteht¹³. Neben diesen beiden phönizischen Belegen findet sich *ḥzh* vielleicht

Sprachentwicklung bezüglich *r'h* im Ugar. und Aram. müßte einmal nachgegangen werden.

- 4 BZAW 96 (1966) 59, mit Hinweis auf C. BROCKELMANN, HbOr III, 61.
- 5 So W.v.SODEN und O. SPIES auf Anfrage. Als semantisches Äquivalent gilt allgemein *barū* I, vgl. AHW 109; CAD II, 115-118.
- 6 WbÄS 3,11; vgl. F. BEHNK, ZÄS 62 (1926) 80-83.
- 7 KAI 222 A 27b.28 - zur Form *wljthzh* vgl. KAI II, 249, wo sie im Anschluß an G. GARBINI, RSO 36 (1961) 9-11 und A. FITZMEYER, BietOr 19 (1967) 47, als 3. P.sg. Faktiv Ethp. gedeutet wird, vgl. R. DEGEN, Altaramäische Grammatik, 1969, 78. KAI 233, 14.20 - allerdings ist der Text derart verderbt, daß sich kaum etwas Sicheres sagen läßt, vgl. DUPONT-SOMMER, Syria 24 (1944/45) 49ff; KAI II, 287f.
- 8 KAI 222 A 13f - *ḥzjh* wird man mit KAI II, 246, als Inf.cstr. Qal mit Endung -ā auffassen, vgl. DUPONT-SOMMER/GARBINI, RSO 34 (1959) 49.51: Inf.Peal ohne Präformativ *mem* und mit Femininendung -a; dagegen FITZMEYER, 1967, 40; DEGEN, 1969, 78.
- 9 KAI 226, 4f - *mḥzh* ist mit KAI II, 276, als Part.akt.sg.Qal mit präfigiertem *m* = *mḥ* "was?" zu lesen, vgl. F. ROSENTHAL, ANET 505; dagegen CH.C. TORREY (Part.sg.Hof.) und FITZMEYER (Part.Pael). KAI 270, 1.2a - Der Text ist folgendermaßen zu lesen: $k^n n$ *hlw/ḥlm ḥzjt/wmn C^n rn'* *hw 'n/ḥzj ḥz(w)/mlwhj/šlm* (Fuhs, 1976, 29f).
- 10 KAI 202 A 12 - *ḥzjn* faßt KAI II, 208, als Part.akt.Pl.Qal auf, entsprechend der Form $C^n ddn$, vgl. DEGEN, 1969, 77.
- 11 KAI 24, 11.
- 12 TWAT III, 45.
- 13 Etwa M. ORLINSKI, OrAnt 4 (1965) 171.

noch in einer punischen Inschrift, einem Opfertarif aus dem 3. Jh.v.Chr.¹⁴. Hier ist von einem HZT-Opfer die Rede; KAI II, 86, vermutet auf "eine Opferart, die vielleicht mit Auspizien verbunden war", eine Vermutung, die auf der (unbewiesenen) Annahme beruht, *hzh* habe etwas mit Vogelschau o.ä. zu tun¹⁵. Es ist aber zu fragen, ob hier überhaupt die Wurzel *hzh* "sehen" vorliegt. Vielleicht darf man HZT eher mit akk. *hazû* → einer Vogelart¹⁶ - in Verbindung bringen oder mit akk. *azû(m)*, *hazû* "jappen, seufzen"¹⁷, vgl. hebr. *hāzāh*. Dies ist aber sehr hypothetisch.

3. Im Ugaritischen gibt es neben den gebräuchlichen Verben *phj* und ^c*jn* für "sehen" ein Verb *hđj*. Manche leiten es von zwei verschiedenen Wurzeln ab: *hđ(w)* in der Bedeutung "nachsehen, prüfen"¹⁸ und *hđ(j)* mit der Bedeutung "sich freuen"¹⁹. Diese Unterscheidung ist aber auf Grund der Texte kaum aufrecht zu halten, vielmehr lassen sie erkennen, daß von einem Verb *hđj* "sehen"²⁰ die anderen Bedeutungen ohne Schwierigkeit verstanden werden können, so etwa "mit Freude ansehen - sich weiden/triumphieren"²¹ oder "einsehen - verstehen"²², "prüfend ansehen"²³ und schließlich "(genau) sehen - erkennen"²⁴.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß sich die sprachlichen Parallelen für hebr. *hzh* im wesentlichen auf den syrisch-kanaanäischen, d.h. auf den nordwestsemitischen Raum beschränken. Es ist nun nach der sprachgeschichtlichen Verbindung zwischen hebr. *hzh* und phön.-aram. *hzw* bzw. ugar. *hđj* zu fragen.

14 KAI 69, 11.

15 Die vor allem von WELLHAUSEN und HÖLSCHER beigebrachten nordarab. Parallelen sind doch sehr spät und dürften kaum zur Erklärung herangezogen werden.

16 "Japper", vgl. AHW 339; CAD VI, 166.

17 AHW 92.

18 Z.B. WUS 905, mit Hinweis auf arab. *hāda* "bewachen" und *hadā* "gegenübersitzen".

19 WUS 906, mit Hinweis auf hebr. *hādā(h)*, aram. *hādā* und akk. *hadū*; vgl. schon CASSUTO, Anath, 78; KAPELRUD, VG, 50; GORDON, UT 933; CAQUOT/SZNYCER, RPO 393.

20 Vgl. DRIVER, CML, 138; ORLINSKI, OrAnt 4 (1965) 171; GORDON, UT 839.

21 CTA 3 [cNT] 2,23ff - Es besteht kaum Veranlassung, Objekte zu vermissen, insbesondere direkte (so deMOOR, 1971, 93); *hđj* ist hier absolut gebraucht, vgl. atl: Mi 4,11. CTA 18 [3 Aqht] 1,7ff - Die Lesung von *'hđm* ist umstritten. DRIVER, CML, 54, transkribiert: 'al *tđd* und übersetzt: "exult not"; dem schließt sich GORDON, UM 360, und UT 933, an.

22 CTA 2.1 [137] 25.

23 CTA 19 [1 Aqht] 2 und 3.

24 CTA 19 [1 Aqht] 2, 105; 3, 120f.134f.

GINSBERG, der hebr.-phön.-aram. *ḥzw* mit arab. *ḥdʷ* "gegenübersitzen" zusammenbringt²⁵, sieht das Verhältnis von hebr.-phön. *ḥzw* und aram. *ḥzw* so, daß "the sound-shift points to Hebrew-Phoenician as the milieu in which the root is first acquired the composition *ḥzw*, and not to Aramaic", woraus folgt "the dependance of the Aram. *ḥzw/j* on the Hebr.-Phoen."²⁶. Eine Verbindung mit ugar. *ḥdj* lehnt er ab, da das Phön. "shares with Hebrew the shift of Proto-Semitic *ḡ* to *z* and that the root in question appears in it as *ḥz*, not *ḥd*"²⁷. Diese Bemerkung richtet sich unmittelbar gegen DAHOOD, der hebr. *ḥzh* mit ugar. *ḥdj* verbinden möchte²⁸, was von GORDON mit Zurückhaltung unterstützt²⁹, von AISTLEITNER jedoch ebenfalls abgelehnt wird³⁰. Die Ablehnung GINSBERGs und AISTLEITNERS richtet sich aber offenbar gegen die Schlußfolgerungen DAHOODs, der aus der Gleichsetzung von hebr. *ḥzh* und ugar. *ḥdj* folgert, das Hebr. besitze neben dem ursprünglichen *ḥzh* als Dialektausdruck ein Verb *ḥdh* II in der Bedeutung "sehen"³¹. Zunächst wird man sagen dürfen, daß zwischen hebr. *ḥzh*, phön. *ḥzw* und aram. *ḥzw/j* Wurzelverwandtschaft besteht. Eine Abhängigkeit der aram. Wurzel von der hebr.-phön. (GINSBERG) läßt sich nicht beweisen; umgekehrt spricht aber auch nichts für eine Entlehnung aus dem Aram., vielmehr sprechen Texte wie KAI 24 und Num 24,4.16; 18,21; u.a. eher dafür, daß es sich um Primärbezeugungen handelt, was allerdings auch für die aram. Belege anzunehmen ist. Eine andere Frage ist, ob ugar. *ḥdj* mit der hebr.-phön.-aram. Wurzel *ḥzw/j* in Verbindung gebracht werden kann. GINSBERG³² und BLAU³³ wird man insoweit zustimmen, daß im Semitischen grundsätzlich zwischen einer Wurzel *ḥz*

25 VTS 16 (1967) 71. Unabhängig davon hat sich auch Driver mehrfach für diese Verbindung ausgesprochen, vgl. JThS 34 (1933) 381; ebd. 38 (1937) 44; ebd. 40 (1939) 391; zuletzt in: Words and Meanings (Essays presented to D.W. THOMAS), 1968, 58. Dementsprechend übersetzt The New English Bible etwa Ex 24,11: "the stayed", was von E.W. NICHOLSON, VT 24 (1974) 82, mit Recht abgelehnt wird.

26 VTS 16 (1967) 71.

27 Ebd. 72.

28 Bibl 45 (1964) 407f.

29 UT 839.

30 WUS 905.

31 Bibl 45 (1964) 407; vgl. S. TERRIEN, Job, 1963, 63 Anm.5 (=Commentaire de l'Ancient Testament); KBL (=HAL) ist DAHOOD gefolgt und notiert 280: II $\text{ḥ ḥ ḥ} = \text{ḥ ḥ ḥ}$ "sehen". Gegen die Gleichsetzung von ugar. *ḥdj* und hebr. *ḥzh* schon P.BONNARD, Le Psautier selon Jérémie, 1960, 226; R.TOURNAY, RB 68 (1961) 439.

32 VTS 16 (1967) 72.

33 in: Sepher J. Braslavi, 1971, 440.

und ḥd unterschieden werden sollte, wobei allerdings der Rekurs beider auf das Proto-Semitische problematisch ist, da wir darüber zu wenig wissen: denn wie würde unsere Wurzel "ursemitisch" gelaute haben: ḥz oder ḥd? - eine Frage, die schwerlich zu entscheiden wäre³⁴. Das Ugar. kennt nun die Konsonanten z und ḏ; diese stehen aber d so nahe, daß sie sehr häufig d geschrieben werden³⁵, ein Vorgang, den wir auch im Altaram. beobachten können³⁶. Von daher spricht nichts dagegen, nicht nur semantisch, sondern auch sprachgeschichtlich ugar. ḥdj "sehen" mit hebr.-phön.-aram. ḥzh in Verbindung zu bringen³⁷. Ob das Ugar. daneben noch eine andere Wurzel ḥdj/ḥdw "sich freuen" gekannt hat³⁸, kann für unsere Frage dahinstehen, erscheint aber doch sehr unwahrscheinlich.

Kann also die Verbindung unserer Wurzel mit dem Ugar. als einigermaßen gesichert betrachtet werden, so gilt dies keinesfalls mit Blick auf das Arab., wiewohl manche dafür plädieren³⁹. Im allgemeinen verbindet man sie mit arab. ḥadā (Wurzel ḥdw), das "gegenübersitzen" bedeuten soll⁴⁰. Zunächst scheint es notwendig, darauf hinzuweisen, daß ḥdw von Hause aus "nachahmen, jmds Beispiel folgen" bedeutet und erst im 3. Stamm "gegenüber sein, parallel laufen", im 6. Stamm "einander gegenüberliegen, parallel laufen" und im 8. Stamm "nachahmen, sich zum Beispiel nehmen"⁴¹. Die von GORDON angenommene Bedeutung "to face"⁴² ist so nicht belegt und scheint aus dem Ugar. erschlossen zu sein. Wie dem auch sei, selbst wenn man mit BLAU⁴³ von der semantischen Seite für eine Verbindung von "sehen" und "gegenübersitzen" keine Schwierigkeiten sieht, so bleibt doch ein sprachgeschichtlich kaum

34 Zu "ursemitisch" z/ḏ vgl. K. BEYER, Althebräische Grammatik, 1969, 20.

35 Vgl. W. SCHOTTROFF, "Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 15 (21967) 44; BEYER, 1969, 20.

36 BEYER, 1969, 14.

37 So DRIVER, CML, 138 Anm. 18; vgl. DAHOOD, Bibl 45 (1964) 407; GORDON, UT 839; offen läßt die Frage WAGNER, BZAW 96 (1966) 59, und Jepsen, TWAT III, 45; dagegen GINSBERG, VTS 16 (1967) 72 und BLAU, 1971, 339.

38 So WUS 906 und (zurückhaltend) UT 933. DAHOOD, in: L.R. Fisher (Hrsg.), AnOr 49 (1972) II 432d, hält die Rekonstruktion AISTLEITNERS, MKT, 26, worauf WUS 906 basiert, für verfehlt, vgl. auch DRIVER, CML, 85; deMOOR, AOAT 16 (1971) 88.

39 WUS 905; UT 839, GINSBERG, JBL 57 (1938) 210 Anm. 3 und VTS 16 (1967) 71.

40 So WUS 905 und DRIVER (passim), vgl. NICHOLSON, VT 24 (1974) 82f.

41 H. WEHR, ArabWb, 1958, 149; A. WAHRMUND, ArabWb 1898 (1970) 496.

42 UT 339.

43 1971, 339f.

lösbares Problem. Das Altarab. kennt kein Verb *ḥḏw*. Das aber wäre Voraussetzung für die Annahme einer Primärverbindung oder gar Abhängigkeit der hebr.-phön.-aram. Wurzel von dem Arab. Das Altsüdarab. kennt einzig eine Nominalform *ḥḏjt* in der Bedeutung "was jdm gegenüber ist - gegenseitige Vereinbarung", woraus nordarab. *ḥiḡā'a* "was gegenüber ist - Präp. gegenüber" gebildet wurde. Von dieser Nominalform ist dann ein Verb *ḥḏw* "gegenübersitzen, -stehen" abgeleitet, so daß es für eine Verbindung mit hebr.-phön.-aram. *ḥzh* kaum in Betracht kommt. Wohl aber könnten altsüdarab. *ḥḏjt* bzw. nordarab. *ḥḡw* und hebr. *ḥzh* II "Brust"⁴⁴ = aram. *ḥḏē*⁴⁵ zusammengehören.

Kann man also über die Nominalbildungen altsüdarab. *ḥḏjt*/nordarab. *ḥḡw* =? hebr. *ḥzh* II/aram. *ḥḏē* kaum eine Primärverbindung unserer Wurzel *ḥzh/ḥḏj* "sehen" mit dem Arab. herstellen, so sind ohne Frage unter dem Einfluß von hebr.-aram. *ḥzh* im Arab. sekundär eine Reihe von Verben mit Nominalfortbildungen abgeleitet worden. So ist z.B. aus hebr. *ḥozaeh* "Seher" arab. *ḥazzā'* "Wahrsager"⁴⁶ bzw. *ḥāzin* "Augur"⁴⁷ gebildet worden, wovon dann ein Verb *ḥzw(j)* "Vogel aufscheuchen, um ihren Flug zu deuten - wahrsagen (aus dem Vogelflug)"⁴⁸ abgeleitet ist. Sekundäre Bildungen finden sich auch in einigen äthiopischen Dialekten und im Amharischen⁴⁹, wobei auffällt, daß das Altäthiop., das Ge'ez, die Wurzel nicht kennt.

Fassen wir diese Beobachtungen zusammen, so läßt sich für die Wurzel *ḥzh/ḥḏj* "sehen" feststellen: Ihre Bezeugung in arab. und amhar. Texten geht zurück auf hebr.-aram. Einfluß und stellt gegenüber hebr.-phön.-aram.-ugar. *ḥzh* eine jüngere sprachgeschichtliche Phase dar. Nimmt man hinzu, daß auch das Akk. und Ägypt. die Wurzel offenbar nicht kennt, zumindest sind nur Reste erhalten,⁵⁰ so folgt daraus, daß *ḥzh/ḥḏj* "sehen" im Kanaanäischen (Hebr./Phön./Ugar.) und Aramäischen ursprünglich beheimatet ist, d.h. von einem Aramaismus bezüglich *ḥzh* im Hebräischen wird man kaum noch sprechen dürfen.

44 KBL³ (=HAL) 289; nach BEYER, 1969, 47, eine Primärbildung.

45 KBL 1043 und Suppl. 200.

46 WAHRMUND, 1898 (1970) 506.

47 UT 839; E.W. LANE, An Arabic Lexicon, 1893 (1956) 563a.

48 WAHRMUND, 508; LANE, 563; vgl. WELLHAUSEN, RaH, 1927, 203.205; DRIVER, CML, 138 Anm. 18: "hebr. *ḥāzāh* = aram. *ḥāzā*", woraus "arab. *ḥazā* as loanword".

49 W. LESLAU, Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon, 1958, 20; Hebrew Cognates in Amharic, 1969, 32.

50 Zur möglichen Interpretation des ägypt. *cḏd* vom semit. *ḥzj* jetzt M:GÖRG, Der Ekstatiker von Byblos, in GM 23,1977.

Zur "Lade des Zeugnisses"

Manfred Görg - Bamberg

Die folgenden Beobachtungen knüpfen an einen Abschnitt aus der "Zusammenfassung der eigenen Stellungnahmen" R.SCHMITTs an, die dieser seiner kritischen Darstellung der Forschungsgeschichte zum Thema Lade folgen läßt¹. Hier interessiert seine Feststellung zum "Inhalt der Lade":

"Die Tradition von D und P, in der Lade hätten, vom Sinai an, die beiden Gesetzestafeln gelegen, ist auf Grund textkritischer und sachlicher Überlegungen, speziell der Ablehnung der These, die Lade sei ein leerer Thron oder Thronschmel gewesen, stark in Frage zu stellen"².

Bei aller begreiflichen Skepsis gegenüber dem Alter der Traditionen über den angesprochenen Ladeinhalt möchte man doch fragen, ob sich nicht neue Perspektiven ergeben, wenn man in Rechnung stellt, daß die Lade womöglich zeitweise als "Thronsockel" interpretiert wurde³. Verbirgt sich namentlich hinter der P-Vorstellung nicht doch mehr als eine fiktive Kombination von Lade und "Zeugnis"? Die Vorlage der P-Anweisungen zum Bau der Lade (Ex 25, 10-16) bringt nach K.KOCH eine (von P erweiterte) Zweckbestimmung in Kurzsatzform (V.16):

"Du hast zur Lade das Zeugnis zu legen, (welches ich dir geben werde)"⁴.

Mit Recht beobachtet KOCH, daß mit dem Artikel in הַזְבִּיחַ "das Zeugnis bereits bekannt, also schon gegeben ist". Ferner sagt die Formulierung mit *NTN* '1⁵ nichts Näheres über die Art der Plazierung (ob überhaupt im Inneren?) aus. Haben nun die Kurzsatzfolgen in der Vorlage von P bereits in voralexandrischer Zeit in Jerusalem⁶ formuliert werden können, wäre zu erwägen, wie man sich die Verbindung von Lade und "Zeugnis" vorgestellt und erklärt haben mochte.

Wenn im Alten Orient Schriftstücke im Tempel zu Füßen der Gottheit niedergelegt werden, dient dies zum Ausweis göttlicher Legitimation und Garantie.

1 R. SCHMITT, Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung, Gütersloh 1972, 173-4.

2 SCHMITT 173.

3 M. GÖRG, Die Lade als Thronsockel, BN 1 (1976) 29f.

4 K.KOCH, Die Priesterschrift von Exodus 25 - Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung, FRLANT NF 53, Göttingen 1959, 11.

5 Vgl. C.J. LABUSCHAGNE, THAT II, 120.

6 Vgl. zuletzt M.GÖRG, Zum sogenannten priesterlichen Obergewand, BZ 20 (1976) 246.

Sollte im Jerusalemer Tempel die Lade, d.h. der Thronsockel, als eigentlicher Ort der Deposition des gemeinten Dokuments gedient haben, konnte dies durchaus Anlaß zu einer theologischen Reflexion sein, die sich an außerbiblischen Entsprechungen orientiert haben dürfte.

Die ${}^C\text{ēdūt}$, die wie auch immer "zur Lade" gegeben werden soll, kann wohl bei aller Problematik einer konkreten Bestimmbarkeit kaum anders verstanden werden als ein geschriebener Text (Ex 31,18), der eine gewisse Nähe zum Dekalog hat (vgl. Deut 10,4; Ex 34,28)⁷, ohne daß sich diese Beziehung präzisieren läßt. Die Frage der etymologischen Ableitung soll hier nicht diskutiert werden; es scheint aber, daß eher eine Abstraktbildung der Basis ${}^C\text{D}$ (N mit der Sinnggebung "Bestimmung, Verordnung")⁸ vorliegt als eine "Abstraktbildung von ${}^C\text{ād}$ " (N mit der Sinnggebung: "Zeugnis, Gebot")⁹. Die Determinierung hindert außerdem eine Austauschbarkeit mit der Pluralform ${}^C\text{ēdōt}$ ("Gesetzesbestimmungen")¹⁰, obwohl auch hier eine etymologische und semantische Beziehung kaum zu bestreiten sein dürfte. ${}^C\text{hāēdūt}$ ist das "Depositum" der Willensbekundung Jahwes, literarisches Konzentrat der göttlichen Bestimmungen.

Wenn die Lade als Thronsockel gedacht und zugleich als Gegenstück zum Untersatz ägyptischer Throndarstellung in der Form der "Maat"-Hieroglyphe verstanden worden ist¹¹, könnte sich eine nähere Beziehung von ${}^C\text{hāēdūt}$ im obigen Sinn zu der ägyptischen ${}^C\text{m}3\text{-t}$ -Konzeption nahelegen. "Maat" ist jenes umfassende Ordnungsgefüge, dem Götter und Menschen verpflichtet sind¹². Auf israelitischem Boden können diesem Begriff mehrere Ausdrücke, wie ${}^C\text{šdgh}$, ${}^C\text{ḥkmh}$ gegenübergestellt werden, die jeweils Teilaspekte der "Maat" geltend zu machen vermögen. Auch ${}^C\text{ēdūt}$ entspricht einer partiellen Perspektive von "Maat": das universale Sinnggefüge, das sich konkret in der obwaltenden "Bestimmung" äußert, die auch das Verhalten des einzelnen steuert.

Die Niederlegung eines Textes zu Füßen der ägyptischen Gottheit, mag es sich um das Exemplar eines Vertrages (Ramses II.), um Totenbuchextrakte

7 Vgl. u.a. C.v.LEEUWEN, THAT II, 217f.

8 Vgl. u.a. den Hinweis in GesB 565b.

9 v.LEEUWEN 210.

10 Anders B. VOLKWEIN, Masoretisches ${}^C\text{ēdūt}$, ${}^C\text{ēdōt}$, ${}^C\text{ēdōt}$ - "Zeugnis" oder "Bundesbestimmungen"? BZ 13 (1969) 38f.

11 Vgl. GÖRG, BN 1 (1976) 30.

12 Vgl. hierzu M. GÖRG, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten, BWANT 105, Stuttgart 1975, 91ff.

oder auch um medizinische Texte usw. handeln¹³, kommt dem steuernden Prinzip der "Maat" entgegen.

Die gegenseitige Zuordnung von Lade und ^Cēdūt im vorpriesterlichen Formular kann zugleich formaler und sinnfälliger Ausdruck eines beabsichtigten Kontrastes sein: die ^Cēdūt signifiziert im Unterschied zur auch Götter bindenden Maat die Verpflichtung, die von Jahwe ausgeht und den Menschen in Dienst nimmt.

Über den ursprünglichen Inhalt der Lade gibt der hier angedeutete religionsgeschichtliche Vergleich nichts her. Die von SCHMITT geäußerte Skepsis gegenüber den Gesetzestafeln als Ladeinhalt seit der Wüstenzeit hat weiter ihren guten Grund, obwohl die Lade wahrscheinlich wenigstens in der späten Königszeit als Thronsockel mit übertragener Sinngebung gedeutet worden ist. Weitere Studien zu diesem Problem werden folgen.

13 Vgl. das Material bei R.DE VAUX, Les Chérubins et l'Arche d'Alliance, les Sphinx gardiens et les Thrones divines dans l'Ancien Orient, Mélanges de l'Université Saint Joseph XXXVII/6, Beyrouth 1961, 121f.

In der Mischnah gibt Rabbi Jose genaue Anweisungen zur Vernichtung von Gegenständen, die mit Göttersymbolen versehen sind, oder von Götterstatuen allgemein: "Man soll (sie zerreiben und in den Wind zerstreuen oder ins (Salz-)Meer werfen".¹ Es kam offenbar darauf an, daß dieser Vorgang rite et recte vollzogen wurde; darauf verweist der Einwand auf diese Vorschrift: "Dann wird ja Dünger daraus, denn es ist gesagt: Und nicht soll kleben an deiner Hand irgend etwas von dem Bann."² Angestrebt ist vollständige Zerstörung; jeglicher Nutzen und Gebrauch dieser Gegenstände soll ausgeschlossen werden.

Im Alten Testament sind derartige Vorgänge bei den Maßnahmen gegen außerisraelitisches Kultwesen belegt, bei denen Altäre niedergerissen, Aschereen verbrannt und zermahlen werden (z.B. 2 Reg 23,4ff). In Nachbarschaft zu der Anordnung in der Mischnah stehen die beiden Berichte über die Zerstörung des Goldenen Kalbs in Ex 32,20 und Dt 9,21. In beiden Texten wird das Götterbild verbrannt, zu Pulver zermahlen und auf Wasser gestreut (in Ex 32,20 gibt Mose den Israeliten das Gemisch zu trinken; nach Dt 9,21 streut er es in einen Bach).³ In der pragmatischen Anweisung in der Mischnah fehlt die Verbrennung; tatsächlich lassen sich die Ton- und Metallgegenstände, auf die es dort ankommt, nicht verbrennen. Eine literarische Beeinflussung der genannten alttestamentlichen Stellen auf die Passage in der Mischnah läßt sich nicht nachweisen, die Wortwahl stimmt nicht

1 Text: משנה סדר נזיקת ששה סדרי מן סדר נזיקת ed. אלוך Jerusalem/Tel-Aviv 1959, 332; deutsche Übersetzung bei: P.KRÜGER, Abodah zarah, Der Mischnatractat "Götzendienst" (Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung, Tübingen 41907, 12.

2 s.o.

3 Ein schwieriges Problem stellt die Entstehungsgeschichte des Berichtes über das goldene Kalb in Ex 32 dar. Deutlich sind Bezüge zu 2 Reg 12, 25ff; erscheint demnach Ex 32 als Reaktion auf die Errichtung der Kälber von Bethel und Dan, so scheint die Zuweisung dieser Geschichte zu einem in der davididisch-salomonischen Ära wirkenden Jahwisten unmöglich (vgl. H.H. SCHMID, Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976, bes.89ff); H. MOTZKI, Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels, in: VT 25, 1975, 470-485, zeigt, daß eine Bearbeitung den Plural in Ex 32,1.4b.8b.23 eingefügt hat (477ff). Nur diese Sicht orientiert sich an 1 Reg 12,28, während die ältere singularische Fassung nach MOTZKI gegen einen vorstaatlichen Jahwe-Stierkult in Bethel polemisiert.

überein⁴ und es wird nicht auf die beiden Stellen hingewiesen. Offensichtlich ist die Anweisung unabhängig vom Wortlaut von Dt 9,21 und Ex 32,20 formuliert; trotzdem sind die Vorgänge sachlich verwandt.

Eine Parallele zu diesen Verbrennungsvorgängen, die nicht in den Bereich der Opfervorstellungen fallen⁵, sieht LOEWENSTAMM in ugaritischen Texten⁶. Es handelt sich dabei um KTU 1.6 II 30-36 und KTU 1.6 V 9-19⁷. In der Tat stimmen viele Termini in den genannten Belegen mit denen in Ex 32,20 und Dt 9,21 überein⁸, jedoch ist der Charakter der ugaritischen Passagen umstritten. Handelt es sich dort um die Vernichtung einer feindlichen Größe⁹ oder liegt eine agrarische Symbolik zugrunde?¹⁰ Mit der letztgenannten Alternative ist strenggenommen ein Vergleich mit den beiden alttestamentlichen Stellen ausgeschlossen. Von dieser Vergleichbarkeit hängt andererseits die Evidenz der Behauptung ab, daß in den beiden biblischen Stellen außerisraelitische Vorstellungen durchschimmern.

Es stellt sich also die Frage, inwieweit sich unabhängig von den ugaritischen Texten Beispiele für eine Vernichtungssymbolik beibringen lassen, die eine Nähe zu den alttestamentlichen Belegen zeigen. Im Folgenden sei auf eine Anzahl von Beispielen hingewiesen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

- 4 Für den Zerkleinerungsvorgang hat Ex 32,20 ויטחן עד אשר דק, die Passage aus der Mischnah dagegen שוחק; für das Zerstreuen steht in Ex 32,20 ואשלך את עפרו אל הנחל הרדמי הוד in Dt 9,21 ויזר על פני המים in der Mischnah dagegen מטיל לים. In der Stelle aus der Mischnah tritt zwar auch das Verb זרר auf, aber es wird nicht wie in den genannten alttestamentlichen Belegen damit das Zerstreuen auf das Wasser bezeichnet, sondern das Zerstreuen in den Wind. In diesen Zusammenhang gehört auch Ez 5,1-4 (E.J. SMIT, The Concepts of Obliteration in Ezek.5,1-4, in: JNWSL 1, 1971, 46-50). Die Wendung וזהלשית תזרה לרוח in Ez 5,2 entspricht לרוח וזרה in dem Abschnitt der Mischnah. Auch bei Deuteriosacharja findet sich ein Hinweis auf die Vernichtungssymbolik: Sach 9,4. Dort ist die Vernichtung durch Wasser verbunden mit der durch Feuer.
- 5 Im Alten Testament gehört das Verbum שרף nicht zum kulttechnischen Vokabular (R. RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament (WMANT 24), Neukirchen 1967, 223).
- 6 S.E. LOEWENSTAMM, The Making and Destruction of the Golden Calf, in: Biblica 48, 1967, 481-490. LOEWENSTAMM nimmt einen Einfluß auf literarischer Ebene an; ein aus Gold gefertigtes Abbild kann nicht verbrannt werden, auszugehen sei von einem festgeprägten literarischen Topos.
- 7 M. DIETRICH - O. LORETZ - J. SANMARTÍN, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit I (AOAT 24), Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1976.
- 8 LOEWENSTAMM, a.a.O., 484f.
- 9 so LOEWENSTAMM; vgl. P.L. WATSON, The Death of 'Death' in the Ugaritic Texts, in: JAOS 92, 1972, 60-64.
- 10 so J. GRAY, The Legacy of Canaan (VTS 5), Leiden² 1965, 68f. Demnach handelt es sich um einen Ernteritus, der Nachklänge bei Philo, Josephus und

Eine Passage in einem hethitischen militärischen Eid lautet¹¹:

nu-uš-ma-aš BULÛG BAPPİR I-NA QA-TI-ŠÛ-NU da-a-i
na-at li-ip-pa-an-zi nu-uš-ma-aš kiš-an te-iz-zi
ki-i-ya BAPPİR GIM-an IŠ-TU^{NA4}ARÀ ma-al-la-an-zi
na-at ú-e-te-ni-it i-mi-ia-an-zi na-at za-nu-an-zi
na-at ḫar-ra-nu-uš-kán-zi ku-i-ša-kán ki-e NI-IŠ DINGİR^{MEŠ}
šar-ra-ad-da nu-uš-ša-an A-NA LUGAL SAL.LUGAL
A-NA DUMU^{MEŠ}. LUGAL A-NA KUR^{URU}ḪAT-TI ḪUL-lu ták-ki-iz-zi
na-an ki-e NI-EŠ DINGİR^{LIM} ap-pa-an-du nu ḫa-aš-ta-i-ši-[ti]-it
QA-TAM-MA ma-al-la-an-du na-an QA-TAM-MA i-nu-uš-ki-đu
na-an QA-TAM-MA ḫar-ra-(nu)-uš-ki-it-ta nu ḪUL-lu ÚŠ-kán
pí-e-da-ú a-pí-e-ma da-ra-an-zi a-pa-a-at
e-eš-đu

Nun legt er ihnen Malz und Bierwürze in die Hände, sie berühren es mit der Zunge, und er spricht zu ihnen folgendermaßen: "Wie man diese Bierwürze mit dem Mahlstein zermahlt und sie mit Wasser vermischt, kocht und zerquetscht, so sollen den, der diese Eide übertritt, und dem König, der Königin, den Söhnen des Königs und dem Land Hatti Böses zufügt, diese Eide ergreifen und seine Knochen ebenso zermahlen und ihn ebenso schmoren und ebenso zerquetschen, und es soll auf ein schlimmes Ende hinauslaufen! Jene aber sprechen: "Das soll (so) sein!"

Die Analogie mit Malz und Bierwürze soll die Verfluchung der Meineidigen verdeutlichen. Die Verfluchung ihrerseits intendiert Vernichtung und Tod des Eidbrüchigen. Die Elemente, die auf die Zerstörung des Goldenen Kalbs hinweisen, sind: Die Anwendung von Feuer¹², die Anwendung von Wasser,

und in der Mischnah hat. Da Mot behandelt wird wie die letzte Garbe, rückt er in die Nähe der Vegetationsgottheiten (s. J.C. DE MOOR, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu (AOAT 16), Neukirchen 1971, 219f). Dies ist problematisch, da Mot vor allem der Gott des Todes ist.

11 Transkription und Übersetzung bei: N.OETTINGER, Die Militärischen Eide der Hethiter (StBoT 22), Wiesbaden 1976, 10/11.

12 GOETZE (ANET 353) übersetzt zanu- mit: "bake". Diese Möglichkeit wird auch von J. FRIEDRICH, Der hethitische Soldateneid, in: ZA 35, 1924, 179, erwogen. In seinem Wörterbuch gibt er die Bedeutung von zanu- mit "kochen" an (HW 259), auch "(Metall) läutern" (1. Erg.H. 24). Die Tätigkeit wurde auf jeden Fall mit Feuer ausgeübt (J.FRIEDRICH, Soldateneid, 179). OETTINGER gibt die Bedeutung mit "weichkochen" an (a.a.O. 33). inu- hat die Bedeutung "erwärmen" (OETTINGER, a.a.O., 34, mit einem Hinweis auf E.NEU, Interpretation der hethitischen mediopassiven Ver-

das Zermahlen¹³.

Die von OETTINGER bearbeiteten militärischen Eide sind auch für die Deutung der beiden ugaritischen Texte von Belang. Die Vorstellungen und Bilder, aus denen die Analogiehandlungen sich konstituieren, sind sehr vielfältig¹⁴. Dem zitierten Beispiel liegen Elemente aus dem Bereich des Brauereiwesens zugrunde¹⁵. Die Feststellung einer agrarischen Symbolik in KTU 1.6 II 30-36 und KTU 1.6 V 9-19 muß also den Gedanken an eine Vernichtungssymbolik nicht ausschließen; diese kann durchaus auch unter Rückgriff auf agrarische Vorstellungen formuliert sein¹⁶.

FRIEDRICH sieht einen Ritus in den Inschriften von Sfire in der Nähe des o.g. Textes¹⁷. Es handelt sich um KAI 222 A 35 ff. Ein Analogiezauber wird beschrieben, der erst bei Vertragsbruch wirksam werden soll. "Man warf Wachsfiguren ins Feuer, stach ihnen die Augen aus, schlug ihnen ins Gesicht, zerbrach Bogen und Pfeile, zerschnitt ein Kalb - mit dem Ziel, dem Vertragspartner für den Fall des Vertragsbruches auf magischem Wege das Schicksal der Vernichtung zuzuwenden¹⁸".

balformen (StBoT 5), Wiesbaden 1968, 23 Anm.2).

- 13 Unabhängig von den hier geschilderten Erwägungen bemerkt NOTH zu dem Zermahlen des goldenen Kalbes: "Das Gold des Kalbes' zerreibt Mose, wie man Getreidekörner zwischen zwei Steinen zu zerrgiben pflegte". (M.NOTH, Das zweite Buch Mose, Exodus (ATD 5), Göttingen 1968, 205). Als Instrument der Zerstörung treten Mahlsteine in den beiden ugaritischen Texten und in dem Soldateneid auf.
- 14 s. die Übersicht bei N. OETTINGER, a.a.O. 88ff.
- 15 Zum Brauwesen im Alten Vorderen Orient s. W. RÖLLIG, Das Bier im Alten Mesopotamien (Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens e.V., Institut für Gärungsgewerbe und Biotéchnologie), Berlin 1970; zu dem Brauprozeß bes. 19ff. Bilder aus dem Brauereiwesen (zu den Militärischen Eiden s. N. OETTINGER, 33) werden auch in metaphorischem Sinne gebraucht: "Von einer Dämonin konnte man etwa sagen: 'sie zermalmt das Schulterblatt wie Malz' oder 'meine Glieder zermalme du wie Malz'" (W.RÖLLIG, 20/21). Die Belege sind CT 17,25,27 und KAR 226,12; ein weiteres Bild aus diesem Bereich bei W.G.LAMBERT, An Incantation of the Maqlû Type, in: AfO 18, 1957, 292 Z.34. Zu dieser Beschwörungssammlung s.Anm. 21.
- 16 Für die ugaritischen Texte wird man auf jeden Fall mit komplexen Überlagerungsprozessen rechnen, da einige Elemente, wie z.B. das Zerschneiden mit dem Schwert, in dem Bereich der hier aufgeführten Texte nicht belegt sind. Diese Züge sind jedoch häufig in ägyptischen Texten, die die Vernichtung feindlicher Größen, vor allem von Götterfeinden, beschreiben (vgl. dazu vorl. Verf., Vernichtungssymbolik in Ugarit, in: GM 19, 1976, 51-55).
- 17 J. FRIEDRICH, der hethitische Soldateneid, 170.
- 18 H. DONNER, KAI II, 251.

Die Analogiehandlung mit Wachsfiguren ist auch in anderen Vertragstexten zu belegen:

ki-i šá šal-mu šá GAB.LĀL ina IZI i-šá-*rap-u-ni*

[ša ši-t] i ina A.MEŠ i-maḥ-ḥa-ḥu-u-ni

[ki-i ḥ] a-an-ni-e la-an-ku-nu ina ^dGIŠ.BAR liq-mu-u

[ina A.] MEŠ lu ṭa-bu-ú

Just as they burn an image (made) of wax in the fire
an dissolve one of clay in water,
just so may your figure burn in the fire
and sink in water¹⁹.

Auch hier treten wieder Feuer und Wasser als die die Vernichtung bewirkenden Elemente hervor²⁰.

Über den Rahmen von Vertragstexten hinaus ist die Verbindung von Vernichtungssymbolik und Analogiezauber mit Wachsfiguren über den Bereich des gesamten Alten Orients zu belegen. In dem mesopotamischen Bereich treten vor allem die Beschwörungsreihen Maqlû und Šurpu in das Blickfeld.

In der Reihe Maqlû²¹ geht es darum, Maßnahmen gegen Schwarze Magie zu ergreifen. Figuren des Magiers oder der Magierin, die die Verhexung vorgenommen haben, werden in Feuer verbrannt oder geschmolzen. Mit der rituellen Zerstörung ist dann der Bann gebrochen. Neben dieser Handlung finden Rezitationen von Beschwörungsformeln statt²².

Im Gegensatz zu der Beschwörungsserie Maqlû wird eine Beschwörung nach der Reihe Šurpu durchgeführt, wenn der Betroffene die wahre Ursache für seinen Zustand nicht kennt. Deshalb werden dabei alle möglichen Sünden und Verletzungen der Weltordnung aufgezählt. Auch dabei treten Verbrennungsriten auf: "The burning that is performed in the Series Šurpu is nothing but a rite of purification. The objects given over to the fire are declared carriers of the patient's sins and sufferings; through their destruction he is liberated²³".

Mit diesen Vorgängen ist auch eine Beschwörung zur Wiedererringung der

- 19 Transkription und Übersetzung bei: D.J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon (Iraq 20) Part I*, London 1958, 75/76.
- 20 Auch die Anwendung von Wasser bei dem goldenen Kalb und dem ugaritischen Gott Mot zielt auf die Auflösung und damit Zerstörung der feindlichen Größe ab.
- 21 Text: G. MEIER, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû (AfO Beih.2)*, 1937 Nachdr. Osnabrück 1967; zu verwandten Texten sowie weiterer Lit. s. R. BORGER, *HKL II*, 196.
- 22 E. REINER, *Šurpu (AfO Beih. 11)*, Graz 1958, 2f.
- 23 ebd. 3; Lit. zu dieser Serie bei R. Borger, *HKL I*, 423, Duplikate: ders. *HKL II*, 239.

männlichen Potenz zu vergleichen:

2 NU Ì.UDU 2 NU GAB.LÀL 2 NU kup-ri 2 NU IM.BABBAR
2 NU NÍG.LAG 2 NU GÍŠ.ERIN DÙ-uš ina DUG.BUR.ZI NU AL.ŠEG₆.GA
ina IZI ana IGI 15 MUL.MEŠ ta-šár-rap-ma kam DU₁₁.GA

You make two figurines of tallow, two figurines of wax, two figurines of bitumen, two figurines of gypsum, two figurines of dough, two figurines of cedar; in an unfired pursitu -vessel. you burn them in a fire facing Ištar-of-the-Stars and you recite the following:²⁴

Auch hier liegt die Verbrennung mit Feuer im Rahmen eines Analogiezaubers mit Wachsfiguren vor. Verwendet wird hier - wie auch in den anderen aufgeführten Texten aus dem Sprachbereich des Akkadischen - das Verbum *šarāpu*, das mit hebräisch שָׂרַף und ugaritisch *šrp* verwandt ist; dieses Verbum bezeichnet auch in den genannten biblischen und ugaritischen Passagen den Verbrennungsvorgang.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, daß sich auch unabhängig von den umstrittenen ugaritischen Passagen Belege für eine Vernichtungssymbolik im Alten Vorderen Orient nachweisen lassen.

Im Vergleich mit Ex 32,20 und Dt 9,21 ist die Verbrennung durch Feuer besonders prägnant, auch die Zerstörung der feindlichen Größe durch Auflösen in Wasser ist belegt; Zermahlen und Zerquetschen finden sich in dem hethitischen Militärischen Eid.

Deutlich ist ferner, daß der Vorgang der Zerstörung unabhängig ist von dem Gegenstand, an dem er vollzogen wird, seien es Wachsfiguren, Bogen und Pfeile, Kälber, Malz und Bierwürze. Leitend ist der Gedanke der Zerstörung; die dabei vollzogene Handlung soll ihn veranschaulichen und in Kraft setzen²⁵.

24 R.D. BIGGS, ŠÀ.ZI.GA Ancient Mesopotamian Potency Incantations (TCS II), New York 1967, 28.

25 Hier legt es sich nahe, an die prophetischen Zeichenhandlungen zu denken. FOHRER, Die symbolischen Handlungen der Propheten (ATHANT 54), Zürich²1968, S. 52ff, stellt die Reihen Šurpu und Maqlû sowie die Manipulationen gegen Apophis als religionsphänomenologisches Vergleichsmaterial - neben zeitlich und räumlich weiter entfernten Belegen - zu der prophetischen Zeichenhandlung in Ez 5 vor (zu der Überlieferungsgeschichte von 5,4b-17 s. R. LIWAK, Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches. Eine Studie zu postezechielischen Interpretationen und Kompositionen, Diss. Bochum 1976, 70-80). Nach SMIT, a.a.O. 46-50, zeigt Ez 5,1-4 eine auffällige Nähe zu KTU 1.6 II 30-36 und KTU 1.6 V 9-19; sind die Vorstellungen der hier aufgeführten Texte als auch mit den ugaritischen Texten verwandt zu erweisen, dann ge-

Auf dem Hintergrund des altorientalischen Materials stellt sich die Frage, wie die Vernichtung des Goldenen Kalbes zu beurteilen ist. FENSHAM denkt - in Analogie zu den Vorgängen in den Sfire-Inschriften - an eine Zeremonie, die Fluch über die Israeliten bringen soll²⁶. Tatsächlich ist in dem Sol-dateneid und in den Verträgen die Vernichtungssymbolik mit der Verfluchung der Meineidigen beziehungsweise Vertragsbrüchigen verbunden. Wie die Serie Maqlû zeigt, können magische Vernichtungen andererseits einen Bann brechen. Das heißt, daß mit der Vernichtungssymbolik nicht notwendigerweise ein bestimmter Vorstellungsgehalt, etwa der des Fluchs, verbunden sein muß²⁷. Den konkreten Sinn kann nur eine Analyse des Kontextes erhellen. Dabei versuchte dieser Beitrag nur zu zeigen, daß in Ex 32,20 und Dt 9,21 Vorstellungen und Vorgänge sichtbar werden, die sich auch sonst im Bereich des Alten Orients nachweisen lassen.

Es läßt sich an diesem Beispiel nachweisen, daß aus diesem Bereich nicht nur allerlei Kulte und Göttergestalten auf das alte Israel eindringen; auch die Bekämpfung solcher Eindringlinge geschah durch Methoden, die auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen zu sehen sind.

hören diese Beispiele aus den Beschwörungsreihen - neben anderen Belegen - im Gegensatz zu FOHRER in die Überlieferungsgeschichte von Ez 5,1-4. Diese komplexen Zusammenhänge bedürfen noch weiterer Untersuchung.

26 F.C. FENSHAM, The Burning of the Golden Calf and Ugarit, in: IEJ 16, 1966, 191-193.

27 Ein gewisses Problem scheint darin zu liegen, daß mit der Zerstörung des goldenen Kalbes kein Angriff gegen die dadurch abgebildete Gottheit intendiert sein kann, Vorstellungen, die im Ideenbereich der Magie durchaus verankert sind. Denn der durch das "Kalb" repräsentierte Gott ist Jahwe (zu der Stiergestalt Jahwes vgl. den Eigennamen ייָוָה auf einem samaritanischen Ostrakon; J.C.L. GIBSON, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I, Oxford² 1973, 10, vgl. 12). Demgegenüber ist festzuhalten, daß jegliches Abbild Jahwes verboten ist; das Goldene Kalb stellt nicht Jahwe dar, sondern ein Rind, das Gras frißt (Ps 106, 20). Es geht in Ex 32,20 nur darum, das Abbild zu vernichten, dabei sind die Methoden die selben, wie sie auch sonst im Alten Testament zur Zerstörung von Götterstatuen verwandt werden (vgl. 2 Reg 23,4ff).

"Wo lag das Paradies?"

Einige Beobachtungen zu einer alten Frage

Manfred Görg - Bamberg

Der bekannten Frage von F. DELITZSCH (1881) sind Antworten in großer Zahl gefolgt. Obgleich das wie auch immer motivierte Interesse an einer womöglich geographischen Fixierbarkeit zu keinem Zeitpunkt außer Kurs geraten ist, scheint sich doch die Annahme durchzusetzen, daß das AT selbst eine definitive Lokalisierung wider den ersten Eindruck nicht betreibt. Eine befriedigende Auskunft über die eigentliche Zielsetzung der einschlägigen Notizen vor allem bei J in Gen 2 sucht man gleichwohl vergebens. Anknüpfend an die jüngste Diskussion sollen daher im folgenden einige am vorliegenden Material gewonnene Beobachtungen zur weiteren Debatte vorgelegt werden.

1. *b^cān mqām* (Gen 2,8)

Die Anpflanzung des "Gartens" (*gn*) wird mit den beiden Bestimmungen *b^cān* und *mqām* kommentiert. In der grammatischen Konstruktion möchte C. WESTERMANN "eine engere und eine weitere Lokalisierung des Gartens" ausgedrückt finden¹: "der Garten liegt in Eden, und Eden liegt im Osten, d.h. in östlicher Richtung vom Sprechenden aus". Mit *mqām* werde allerdings der "Schau- platz des Geschehens weit in die Ferne, die unbekannte Ferne gerückt"². Diesem "qualitativen Aspekt" (STECK) kann jedoch - noch im Vorfeld der Auswertung des Textes über die Paradiesesflüsse - einiges mehr abgewonnen werden, wenn man die semantische Funktion der beiden Formen genauer bedenkt.

Wenn sich die singuläre Bildung *gn b^cān* eher mit den absoluten Vorkommen von "Eden" in 2,10; 4,16 als mit den "Garten-Eden"-Stellen (2,15; 3,23f) vertragen soll, da hier Eden "nicht als Name des Gartens, sondern als Name der Landschaft, in der er liegt" aufzufassen sei, dort aber "geographische Aspekte nicht zu entnehmen und vielleicht nicht einmal intendiert" seien³, liegt die Gefahr einer künstlichen Differenzierung nahe. Bei allem Recht der formalen Unterscheidung mit möglichen Konsequenzen für eine varierende Sicht des Eigennamens muß doch wohl auch in den erstgenannten Fällen eine bloß geographische Perspektive als unzureichend empfunden wer-

1 C.WESTERMANN, Genesis I, BK (AT) I/1, Neukirchen-Vluyn ²1976, 284.

2 WESTERMANN (1976) 287; vgl. auch O.H. STECK, Die Paradieserzählung.

Eine Auslegung von Gen 2,46-3,24, Neukirchen-Vluyn 1970, 61 (Anm.103).

3 STECK (1970) 61 (Anm. 103).

den: C_{dn} kann bereits in 2,8 als geographisch nicht beschreibbare, mythologische Bezeichnung für ein "Wonneland" dienen⁴.

Noch deutlicher läßt das Bedeutungsspektrum des adverbialen Ausdrucks $mqdm$ über die lokale hinaus auch eine temporäre Distanzierung zu, was hier nicht mehr eigens nachgewiesen werden muß⁵. In unserem Fall liegt gewiß eine Zeitbestimmung vor, "die von der uralten Zeit des göttlichen Wirkens spricht"⁶. Die scheinbar geographischen Elemente b^C_{dn} und $mqdm$ können daher durchaus von vornherein ein metaphorisches Verständnis erlauben: der Garten wird in einem ebenso undefinierbaren wie idealen Bereich (C_{dn}) in ferner, mythischer Frühzeit (qdm) angepflanzt.

2. Die "Paradiesflüsse" (Gen 2,10-14)

Die literarische Position des gern als Einschub charakterisierten Stücks "geographischen Wissens"⁷ soll hier nicht näher diskutiert werden, obwohl festgehalten werden muß, daß 2,8 nicht von 2,10-14 her interpretiert werden dürfte, solange nicht klargestellt ist, welchen Horizont die angenommene Einheit 10-14 abdeckt und ob sie dem gleichen Autor zugerechnet werden kann⁸. Das besondere Problem dieses Stückes liegt offenbar in der bislang unbefriedigenden Identifikation eines Teils der Eigennamen. Bei den noch ungelösten Fragen scheint es ein wenig kühn, wegen der identifizierbaren Flüsse Tigris und Euphrat anzunehmen, das Paradies liege nach J in der Richtung des Quellgebiets "dieser Ströme, also im heutigen Ostanatolien"⁹. Nach STECK läßt sich vielleicht sogar angesichts der Hervorhebung der geographischen Ferne ein "bewußt antikanaanäischer Akzent" ablesen, "wenn sich J damit gegen jebusitisch-jerusalemische Vorstellungen absetzte, wonach der Gottesgarten auf dem Gottesberg Zion liegt". Immerhin könne geographische "Stimmigkeit an Hand unserer Landkarten" nicht erwartet werden, eine Feststellung, die sich mit den zurückhaltenderen Erwägungen WESTERNANNs trifft, nach welchem in der Tradition von 10-14 "mit nebelhaften und primitiven geographischen Vorstellungen zu rechnen

4 Vgl. hier WESTERMANN (1976) 286, besonders Abschnitt 6d.

5 Vgl. u.a. E. JENNI, THAT II, 588f.

6 A. OHLER, Mythologische Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1969, 184 (Anm. 35; dort weitere Literaturhinweise).

7 STECK (1970) 32 (Anm. 41).

8 Die Argumentation STECKs (1970) 60f (Anm.103) ruht auf der Präsumption, daß 2,8 und 2,10-14 vom gleichen Verfasser (J) stammen.

9 STECK (1970) 61 (Anm. 103).

ist¹⁰. Ob diese Charakteristiken zutreffen, mag man nach den folgenden Beobachtungen beurteilen.

Die formale Struktur des ohne erkennbaren Bruch verlaufenden Textes stellt sich so dar, daß einer Einleitung V.10 die sukzessive Vorstellung der Flüsse V.11-14 folgt. Die nachstehende Übersicht möge die für unseren Zusammenhang interessanten Proportionen verdeutlichen¹¹:

	Satzbildungen	Eigennamen	
10a	NS mit ptz P (idet) + Inf	Eden	
b	iVS (x + PK)		
c	VS (SK + x)		
11a	NS	Pischon	1. Fluß
b	NS mit ptz P (det) + RS	Hawila	Land
12a	NS		
b	NS		
13a	NS	Gichon	2. Fluß
b	NS mit ptz P (det)	Kusch	Land
14a	NS	Tigris	3. Fluß
b	NS mit ptz P (det)	Assur	Land?
c	NS	Euphrat	4. Fluß

Die Einführung erwähnt einen namenlosen Urstrom, dessen Hervorkommen von Eden *nicht* wie der Verlauf der Teilflüsse mit Identifikationssätzen¹² (11b. 13b. 14b) artikuliert wird. Damit ist für den Anfang eine geographische Beschreibung ausgeschlossen. Zugleich wird mit den folgenden, einander korrespondierenden VS ein extratemporaler Ausgangspunkt gesetzt¹³. Ab V.11 kommt ein didaktisch orientiertes Schema mit den beiden Gliedern: 'Namensnennung des Flusses - Beschreibung seines Laufes' zur Anwendung. Während jedoch 13ab und 14ab weithin parallele Gestalt darbieten, zeigt

10 WESTERMANN (1976) 294.

11 Zu den syntaktischen Abkürzungen vgl. die Studien zum Alten und Neuen Testament Bd.37 (H.SCHWEIZER) 427f, bzw.Bd.38 (W.GROSS) 379.

12 Zu dieser Gattung von NS vgl. F.I.ANDERSEN, The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch, IBL Monograph Series XIV, Nashville-New Y. 1970, 39.

13 Für x - *yiqṭol*-LF kommt u.a. auch Aktualis (Gegenwart) und Dauer in der Vergangenheit infrage (vgl. W.GROSS, StANT 38,1974,181). Nach Ges-K § 107d dient die Verbform in 10b als "Ausdruck der progressiven Dauer": "wie sich immer aufs neue die Teilung der Wasser vollzieht" (vgl. auch WESTERMANN 252). Die Betrachtung des reinen Vorgangs ist unabhängig von

sich zwischen 11f und 14c eine deutliche Diskrepanz. Der 1. Fluß bedarf einer längeren Kommentierung, der 4. kommt ohne Erläuterung aus. Überdies ergibt die Konstellation der Sätze im Hauptteil eine gewisse Zentrierung von 13a mit der Zitation des 2. Flusses.

Von den benannten "Paradiesesflüssen" bedürfen nun gerade diejenigen einer eingehenderen Interpretation, die auch im Urtext einen mehr (Pischon) oder minder (Gichon, Tigris) ausführlichen Kommentar erhalten haben. Das Fehlen einer Erläuterung zum 4. Fluß, dem Euphrat, möchte WESTERMANN darin begründet sehen, daß der Fluß "hier als bekannt vorausgesetzt"¹⁴ sei. Es fragt sich allerdings, ob es nur die gute Bekanntschaft war, die eine Kommentierung nicht geboten erscheinen ließ. Sollte der Euphrat nicht seiner Erwähnung an letzter Position entsprechend auch qualitativ eine andere (vielleicht weniger bedeutsame) Rolle im Konzept des Autors gespielt haben? Ein ähnlicher Vorbehalt gegenüber der Unterstellung einer rein geographischen Intention ließe sich auch bei der Bemerkung zum Tigris (14b) anmelden, obwohl die Bestimmung *qdm̄t 'šwr* eine bloße Lokalisierung zum Ziel zu haben scheint. In der Regel wird hier eine "sehr alte Tradition" (WESTERMANN) ins Spiel gebracht, nach welcher die alte Hauptstadt Assur westlich vom Tigris lag¹⁵. Die Behauptung jedoch, daß die Präposition *qdm̄t* "für ein Land sehr schlecht" passe¹⁶, kann nun u.E. nicht ohne weiteres gegen ein Verständnis ins Feld geführt werden, das einmal den Tigris "im Osten des Landes Assur" fließen und zum anderen eine lokale Fixierung außerhalb des eigentlichen Interesses sein läßt. Welche Information sollte die Nennung des Landes Assur bergen? Die Antworten auf die Fragen zu Euphrat und Tigris hängen nicht zuletzt von der Deutung des Pischon und des Gichon mit deren Kontext ab, die nunmehr in Angriff genommen werden soll.

Beide Namen sind es auch, deren Erklärung und Bewertung bisher zu keinen befriedigenden Lösungen geführt haben. Es kann daher nur als Ausdruck der Verlegenheit empfunden werden, wenn WESTERMANN in Rücksicht stellen möchte, daß "die Angaben über die beiden Flüsse Euphrat und Tigris und die über die Flüsse Pischon und Gichon wahrscheinlich verschiedenen Ursprungs sind"¹⁷.

der Zeitstufe denkbar.

14 WESTERMANN (1976) 298.

15 Vgl. E. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906 (Tübingen 1967), 210 (Anm. 1).

16 WESTERMANN (1976) 298.

17 WESTERMANN (1976) 298.

Für diese Annahme fehlt sowohl eine literarkritische wie auch eine formkritische Legitimation¹⁸.

Zur Identifikation des Pischon (*pjšwn*) liegt eine Fülle von Vorschlägen vor, über die W.H. GIPSEN ausreichend informiert¹⁹. Keine Gleichsetzung kann ohne weiteres überzeugen, zumal fast durchweg angenommen wird, aus dem Namen *pjšwn* sei "nichts zu schließen" (HOLZINGER)²⁰. Als einzige Etymologie ist m.W. bisher die Ableitung von *pwš* ("mutwillig springen") eingebracht worden, wobei eine "Vokalassimilation" an den nächsten Flußnamen *gjhwn* unterstellt wird²¹. Der Versuch der Herleitung aus einer Nachbarsprache ist anscheinend gar nicht erst ernsthaft in die Debatte eingegangen. Nun hilft ein Blick auf das Akk. oder Ugar. tatsächlich nicht weiter. Wie steht es aber mit dem Ägyptischen?

Mit *pi* anlautende Eigennamen sind dem Ägyptologen sofort verdächtig, entweder eine mit dem ägypt. mask. Art. *p3* versehene oder mit dem Nomen *pr* ("Haus") zusammengesetzte Bildung zu sein. Für die äußerliche Deckungsgleichheit der Elemente *p3* (Art) und *pr* (enttontes N) in der Aussprache des Neuägyptischen und in den akk., griech., kopt. Transkriptionen sind genügend Belege vorhanden²². In unserem Fall kann aber nur eine Wiedergabe des Artikels *p3* zur Debatte stehen, da mit *pr* kombinierte Flußnamen m.W. nicht existieren. In dem Katalog ägyptischer Fremdnamen im AT erscheint ein für unseren Kontext bedeutsames Beispiel: der Name *pinhas* setzt sich bekanntlich aus den Elementen *p3* und *nḥśj* ("Neger") zusammen²³.

Für den verbleibenden Bestand können nun u.E. folgende Möglichkeiten erwogen werden:

18 Auch STECK (1970) 82f scheint die diesbezügliche Meinung W.s nicht zu teilen.

19 W.H.GIPSEN, Genesis 2: 10-14, *Studia Biblica et Semitica*, Fs Th.C. VRIEZEN, Wageningen 1966, 118f.

20 Vgl. auch WESTERMANN (1976) 296.

21 Vgl. die Diskussion bei WESTERMANN 296.

22 Vgl. D.B.REDFORD, *The Pronunciation of PR in late Toponyms*, *JNES* 22 (1963) 120.

23 Nach W.M.MÜLLER, *Ägyptologisch-Biblisches*, *OLZ* 3 (1900) 327 (Anm.1) deutet die *i*-Vokalisation im Hebr. den "nötigen Hilfsvokal vor der Doppelkonsonanz" an. (Vgl. auch W.SPIEGELBERG, *Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament*, Straßburg 1904, 39, Anm.5). Daß *p3* aber schon in der Amarnazeit mit *pi* transkribiert werden kann, ohne daß Doppelkonsonanz folgt, zeigt das Beispiel *pi-pa-ru* (= *p3 pr*) EA 368,5; vgl. dazu u.a. M.GÖRG, *Anmerkungen zu EA 368*, *UF* 7 (1975) 566; J.OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, 477 (Anm. 135).

a. Seit der Pyramidenzeit ist der Ausdruck *šn* als Meeresbezeichnung belegt, wobei insbesondere die Kombination *šn wr* zur Umschreibung eines "Meeres im Norden Ägyptens" oder allgemein des "Ozeans" im Gebrauch ist²⁴. Obwohl hier wegen des offenbaren Fehlens koptischer Äquivalente die vokalische Situation nicht rekonstruiert werden kann, dürfte ein lautlicher Vergleich der Elemente äg. *šn* und hebr. *šwn keine Probleme aufwerfen. Dafür liegen die semantischen Verhältnisse jeweils etwas anders: der Pischon wird ausdrücklich als Fluß (*nhr*) charakterisiert, *šn* ist Gewässerbezeichnung, ohne daß sich eine Beziehung auf einen Fluß oder sogar den Nil greifen läßt. Es existiert allerdings - im Unterschied zur geläufigen Fassung von *šn* - eine sonst Fremdwörtern in besonderer Weise vorbehaltenen Gruppenschreibung, nämlich *š3-3-jnjw (=šn)*²⁵, u.a. mit dem Kanalzeichen als Determinativ und mit fem. Art. *t3*, die nach CAMINOS "a canal or body of water"²⁶ meint. Da aber die Gruppe *ijnjw* in der Regel für *nu*²⁷ steht, möchte ich dazu neigen, die Schreibung eher dem nachstehend zu besprechenden Ausdruck zuzuweisen.

b. Unter den Flußbezeichnungen, die in WbÄS VI aufgeführt werden²⁸, findet sich nur eine diskutierbare lautliche Vergleichsform, nämlich *hnw*, ein seit der 18. Dyn. belegter "Ausdruck für Gewässer"²⁹. Bei der relativ engen Verwandtschaft der Laute *š* und *h* im Ägyptischen³⁰ ließe sich ohne große Bedenken eine Substitution des anlautenden Konsonants durch hebr. *š* präsumieren. Das *w* in der Auslautsilbe wäre nicht mehr artikuliert worden. Genauere Aussagen über die anzusetzenden Vokale können auch hier nicht vorgenommen werden. Auf der Ebene der vergleichenden Semantik ist darauf zu verweisen, daß das Wort nach WbÄS auch als Bezeichnung des Nil Verwendung

24 WbÄS IV 493f. Es sei angemerkt, daß jüngst auch ein Titel *mr šn wr* "Oberster des Ozeans" aufgetaucht ist: so nach einem Hinweis von A.M.SAYED auf dem Ersten Internationalen Ägyptologenkongress 2.-10.10.1976 in Kairo; vgl. auch Ds., Discovery of the 12th Dynasty Port at Wādi Gawāsīs (Gawasees) on the Red Sea Shore (Preliminary report on the excavations of the University of Alexandria in the Eastern Desert of Egypt - March 1976) in: Abstracts of Papers (hrsg. v.D. WILDUNG), München 1976, 105-7.

25 WbÄS IV 415, 10 (p Anastasi IV 15,6).

26 R.A.CAMINOS, Late Egyptian Miscellanies, London 1954, 210.

27 Vgl. E.EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III, BBB 25, Bonn 1966, 65.

28 Wörterbuch der Ägyptischen Sprache VI (Deutsch-Ägyptisches Wörterverzeichnis), Berlin 1971 (Nachdruck) 54.

29 WbÄS III 373.

30 Vgl. dazu E.EDEL, Altägyptische Grammatik, § 120. Zum Wechsel von *š* mit *h* vgl. ferner K.SETHE, Verbum I, § 260; J.OSING, Nominalbildung, 503 (Anm.199), 838 (Anm. 1126).

findet³¹ und in der Spätzeit "mit Artikel *p3* als Name des Kanals von Edfu"³² belegt ist.

Nach diesem Befund stünde nichts im Wege, in *pjšwn* ein ägyptisches Lehnwort zu sehen, das aus den Elementen *p3* und *hnw* besteht und einfach "der Fluß" (wohl mit besonderem Blick auf den Nil) bedeutet. *pjšwn* würde so nichts anderes als das singuläre Gegenstück zu der geläufigen Bezeichnung des Nils im AT, nämlich *hj'r* (Art + N)³³ sein können. Im übrigen kann auch der Plural von *j'r* Nilkanäle bezeichnen.

Eine Alternativentscheidung läßt sich bei beiden Möglichkeiten nicht fällen, obwohl die zweite Ableitung den an den Flußnamen Pischon geknüpften Bedingungen eher entspricht. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß auch der Aspekt des "offenen Gewässers" in die spätere Semantik von *hnw* Eingang gefunden hat, nachdem eine weitgehende Annäherung auf lautlicher Ebene vollzogen war. Für die Bezeichnung Pischon würde dies zur Folge haben, daß sowohl der Nil selbst, seine Kanäle, als auch das nördliche Gewässer (Mittelmeer als Mündungsmeer) und das die arabische Halbinsel im Osten Ägyptens umgebende Meer (als angenommenes Quellmeer?) mitgemeint sein könnten. Doch ohne diesen Spekulationen zu folgen, scheint es geraten, für Pischon die in jedem Fall vertretbare Bedeutung "das Gewässer" anzunehmen und zunächst eine Gleichsetzung mit dem Nil zu verfolgen. Näheres wird sich nur aus dem anschließenden Kommentar (11b.12) erheben lassen.

Das nächste Problem heißt Hawila (*hwjlh*). Hier rät man wegen der angenommenen und auch wahrscheinlichen Bedeutung "Sandland" auf einen Teil der arabischen Halbinsel bzw. auf das ganze Arabien³⁴. Die hier singuläre Determinierung mit dem Art. läßt eine strikte Behandlung der Regionalbezeichnung als EN nicht zu; es liegt vielmehr eine eher qualitative Umschreibung des sandbedeckten Wüstenbereichs vor, der sowohl die arabische Halbinsel als auch wohl die Fläche der östlichen Wüste auf dem afrikanischen Festland umfaßt. Die sonstigen Vorkommen von *hwjlh* weisen bekanntlich überwiegend nach Arabien

31 Wo allerdings der Nachweis zu finden ist, wird trotz der Angabe "Nitokris 8" in WbÄS Belegstellen III 76, nicht klar, da weder der Text der hier gemeinten Publikation in ÄZ 35 (1897) 16ff noch die letzte Bearbeitung von R.A. CAMINOS, The Nitocris Adoption Stela, JEA 50 (1964) 71ff das Zitat verifizieren.

32 WbÄS III 373.

33 HAL 365.

34 Vgl. u.a. GIPSEN (1966) 118; WESTERMANN (1976) 297.

(Gen 10,29; 25,18 1Sam 15,7); Gen 10,7 wird das Land zum kuschitischen Bereich gezählt, könnte also auch ein Gebiet des Festlandes bezeichnen³⁵. Ebenso mögen die Bodenschätze und Produkte, Gold, Bedellion-Harz³⁶ und Schoham-Stein (12) sowohl auf Arabien wie auch auf die Wüste ostwärts des Nils deuten. Dennoch kommt es bei allem anscheinend nicht in erster Linie auf geographische Orientierung um ihrer selbst willen oder auch auf ökonomische Charakteristik an. Hawila ist jenes sandbedeckte andere Ende der Welt, das Mesopotamien diametral gegenüberliegt. Die spezielleren Produkte, *bdlh* und *šhm*, erscheinen im AT auch in anderem Kontext: *bdlh* nur noch Num 11,7, wo es im Zusammenhang des wohl nachjehowistischen und vielleicht sabbatbezogenen³⁷ Kommentars zum Manna erwähnt wird, und *šhm* bevorzugt in "priesterlichen" Texten (Ex 28,9³⁸; Ex 25,7; 28,20; 35,9.27; 39,6.13; Ez 28,13³⁹). Der Gedanke liegt nahe, daß bei der Zitation der Schätze höfisch-kultisches Interesse eine Rolle spielt. Dennoch ist wegen mangelnder Beweiskraft der Beziehungen Zurückhaltung geboten.

Alles in allem wäre wohl mit gutem Grund die Annahme vertretbar, daß der Pischon als ferner Gewässer gedacht wird, das die entfernten Sandgebiete umfließt. Der Autor denkt womöglich an den oberägyptischen Nil, den er allem Anschein nach vielleicht wegen des gewaltigen Bogens von Osten her im Oberlauf (5.-3. Katarakt) auf irgendeine Weise mit dem östlichen Meer verbunden glaubt. Die geographische Vorstellung ist jedoch nicht Selbstzweck; sie kann letztlich auch im Hintergrund bleiben, da eine qualitative Perspektive wirksam ist. Näheres hierzu soll die Diskussion des 2. Flusses ergeben.

Über die Identität des Gichon sind ebenfalls genügend Vermutungen laut geworden⁴⁰. Die Situation in V.13 ist jedoch eine ganz andere: sowohl der

35 Nach WESTERMANN (1976) 682f bedeutet die Zuordnung zu Kusch "nicht unbedingt Herkunft oder Abhängigkeit; es ist wahrscheinlich eine geographische Zuordnung gemeint". Auch das vorangehende Seba geht Jos 43,5; 45,14 eine Kombination mit Ägypten und Kusch ein.

36 Vgl. HAL 106.

37 Vgl. hierzu O. EISSFELD, Hexateuch-Synopse, Darmstadt² 1962, 38.

38 Zur vorpriesterlichen Fassung dieser Stelle vgl. K. KOCH, Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung, FRLANT NF 53, Göttingen 1959, 20.

39 Vgl. dazu W. ZIMMERLI, Ezechiel 2 (25-48), BK (AT) XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 683f. Beachte auch den Zusammenhang mit "Eden, dem Garten Gottes" im gleichen Vers!

40 Vgl. GIPSEN (1966) 120f; WESTERMANN (1976) 297f.

Flußname Gichon als auch der Landname Kusch sind bekannter als die "Kryptonyme" Pischon und Hawila, obgleich Gichon (*gjhwn*) sonst nur Bezeichnung des Marienquells in Jerusalem (1 Kön 1,33; 38, 45 2Chr 32, 30; 33,14) ist, und Kusch (*kwš*) nicht nur "Äthiopien" südl. von Ägypten, sondern auch ein mit Midian parallelisierbares Land (Hab 3,7) meint⁴¹. Gerade die Bekanntschaft mit den Namen als solchen hat bisher eine Lösung der Identifikationsfrage erschwert, da der Gichon in Jerusalem und Kusch im fernen Süden unvereinbar zu sein schienen. Hier glaube ich nun, für eine interpretierende Sichtweise des Autors votieren zu müssen, da hier unzweideutig die Jerusalemer Perspektive ins Blickfeld kommt. Es bedarf hier keines Beweises, daß der Gichonquell seit alters eine substantielle Funktion für die Versorgung der Stadt auf dem Südosthügel (Ophel) gehabt hat⁴². Diese Qualität wiegt die äußerliche Unvergleichbarkeit mit den fernen großen Gewässern auf: für den angenommenen Mittelpunkt der Erde⁴³ hat der Gichon geradezu kosmische Relevanz. So ist H. EISINGs Überlegung nachdrücklich zu bejahen, "ob etwa Jerusalems Quelle mit dem gleichnamigen Paradiesesstrom gedanklich so zusammenhängt, daß der Zion als die Mitte der Welt gesehen wäre, woher alle Wasser als Bild eines Heiles von Gott kommen"⁴⁴. Die oben beobachtete formale Zentrierung von V. 13a könnte diese Sicht nur stützen. Bevor Hiskia die berühmte Tunnelanlage schuf, indem er "den oberen Abfluß der Wasser des Gichon verstopfte und sie zum Westen der Stadt Davids hinableitete" (2Chr 32,30), diente die Quelle "der Bewässerung von Gärten an den Hängen des Ophels"⁴⁵. Später floß das Wasser von der Westflanke des Südosthügels nach Süden ab.

41 Vgl. dazu zuletzt M.GÖRG, Zur Geschichte der Ššw (im Druck bei Orientalia), Anm. 21.

42 Vgl. vor allem die Erkenntnisse von K.M.KENYON, Digging up Jerusalem, London 1974, 38f. Daß Jerusalem "appears first in the penumbra of history in the Amarna Letters" (p.41) ist freilich angesichts der länger bekannten Belege aus den Ächtungstexten und der noch älteren Bezeugung in den Texten aus Ebla (PETTINATO mdl.) nicht aufrechtzuerhalten. Vgl. ferner B. MAZAR, The Mountain of the Lord. Excavating in Jerusalem, Garden City N.Y. 1975, 156.

43 Zu dieser Perspektive, die u.E. von Gen 2,13 programmatisch bezogen wird, vgl. im übrigen besonders O.H.STECK, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, Zürich 1972, 13ff.

44 H.EISING, ThWAT I 1010.

45 K.H. KENYON, Archäologie im Heiligen Land, Neukirchen-Vluyn² 1976, 274. Daß "laut 2 Kön 24,4.19a" "offensichtlich ein Kanal den Abfluß der Gichonquelle an der Hügelflanke" entlangleitete, "um den 'Königsgarten' zu bewässern" (EISING 1009), kann aus den angegebenen Stellen nicht erwiesen werden.

Es sieht danach aus, als sei der Wasserlauf des Gichon in der theologischen Reflexion zu einem "Strom" idealisiert worden, der nach Ps 46,5 die Gottesstadt erfreut⁴⁶ (vgl. auch Ps 65,10 Jes 33,21). Das ursprüngliche Rinnsal fließt "unter der Schwelle des Tempels hervor nach Osten" (Ez 47,1), um sich zu einem gewaltigen Wasser auszuweiten, der selbst das südwärts gelegene Tote Meer "lebendig" macht (47,6ff)⁴⁷. Hier geht es um das "Wunder des Ausgehens der Segnung im Tempelstrom aus geringen Anfängen zu einer Fülle, durch welche das Land draußen bis hinunter zum Ort verfluchten Todes gesegnet und geheilt wird"⁴⁸ (vgl. auch Jo 4,18; Sach 14,8). Bei aller Variabilität in der dichterischen Gestaltung bleibt die "paradiesische" Dimension des Gichon unverkennbar, so daß sich Gen 2,13 ohne weiteres im gleichen Kontext verstehen läßt.

Widerspricht diesem Verständnis nun nicht V.13b mit der Erwähnung des Landes Kusch? Mir scheint, im Gegenteil: jenes in Jerusalemer Perspektive im tiefen Süden gelegene Land verdeutlicht die metaphorische Dimension des Gewässers in Jerusalem: eine weitere Variante der kosmischen Relevanz des Gichon, der selbst nach Süden abfließend das ferne Kusch, Inbegriff des Südlandes, erreicht und dort umströmt. Hier erweist sich eine rein geographische Interpretation endgültig als fehl am Platz.

Einige Konsequenzen zu den bisherigen Ausführungen mögen hier nur angedeutet sein. Wie man auch immer zur literarischen Urheberschaft des J stehen mag, eine Frühansetzung des Abschnitts 2,10-14 scheint sich *nicht* zu empfehlen. Ob die namentliche Erwähnung Assurs mit zeitgenössischer Diplomatie zusammenhängt? Setzt die Apostrophierung des Gichon nicht schon den Bau der Tunnelanlage durch Hiskia voraus?

Insgesamt gesehen kommt in Gen 2,10-14 eine Intention zu Wort, die aus der "raumgreifenden" Perspektive Jerusalems als des Zentrums des Kosmos heraus die Extreme der bekannten Welt umspannen möchte. In Jerusalem ist letztlich der "Garten", von dem alle Ströme der Welt und die Enden der Erde gespeist werden. Die geographischen Vorstellungen werden zu einer metaphorischen Bildaussage verdichtet: die Stadt Davids ist im Paradies begründet!

46 Die Kraft der stilisierenden Reflexion verkennt H.J.KRAUS, Psalmen 1-63, BK (AT) XV/1, Neukirchen-Vluyn 1972, 343.

47 Vgl.dazu vor allem W.ZIMMERLI, Ezechiel 2 (25-48), BK (AT) XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 1191ff; EISING 1010f.

48 ZIMMERLI (1969) 1199.

Erwägungen zum deuteronomischen Gemeindegesetz Dt 23,2-9

Prof. D. Franz Hesse zur Vollendung des 60. Lebensjahres

Ulrich Kellermann - Mülheim/Münster

Das sog. Gemeindegesetz Dt 23,2-9¹ ist das Ergebnis eines längeren, schwer durchschaubaren und in der Datierung umstrittenen Traditionsprozesses, wie vor allem die Arbeiten von S. MOWINCKEL² und K. GALLING³ zum Text zeigen. Ihnen und den nicht so gewichtigen anderen Bearbeitungen des Problems⁴ sollen neue Erwägungen hinzugefügt werden.

- (2) Nicht darf einer, dem die Hoden zerquetscht sind oder das Glied verstümmelt ist, in die Gemeinde Jahwes eintreten.
- (3) Nicht darf ein Bastard in die Gemeinde Jahwes eintreten, selbst das zehnte Glied nach ihm darf nicht in die Gemeinde eintreten.
- (4) Nicht darf ein Ammoniter oder Moabiter in die Gemeinde Jahwes eintreten, selbst das zehnte Glied nach ihm darf nicht in die Gemeinde Jahwes eintreten - niemals.
- (5) Weil sie euch nicht unterwegs beim Auszug aus Ägypten mit Brot und Wasser entgegengekommen sind und weil er gegen dich Bileam, den Sohn Beors, aus Petor in Aram-Naharaim gedungen hat dich zu verfluchen.

1 Die Ausführungen gehen teilweise auf einen Exkurs der bisher noch nicht veröffentlichten Habilitationsschrift des Verfassers "Israel und Edom. Studien zum Edomhaß Israels im 6.- 4. Jahrhundert v.Chr.", Münster 1975, zurück.

2 S. MOWINCKEL, Zu Deuteronomium 23,2-9, AcOr(L)1, 1922/3, 81-104.

3 K. GALLING, Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23, in: FS Bertholet, Tübingen 1950, 176-191.

4 Vgl. A. BERTHOLET, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg-Leipzig 1896, 142ff; G. v. RAD, Deuteronomiumstudien, FRLANT 58, Göttingen 1947, 13f; K. RABAST, Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitgesetz, Berlin 1949; O. BÄCHLI, Israel und die Völker, ATHANT 44, Zürich-Stuttgart 1962, 85-88; A.R.HULST, Der Name "Israel" im Deuteronomium, OTSt 9, 1951, (65-106) 87-102; G.v.RAD, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, ATD 8, Göttingen 1964, 103-105; J. FREUND, Verachte den Edomiter nicht, denn er ist dein Bruder (hebr.), Beth Miqra 11, 1965/6, 117-121.

- (6) Aber Jahwe, dein Gott, wollte Bileam nicht erhören,
und Jahwe, dein Gott, wandelte dir den Fluch in Segen,
weil Jahwe, dein Gott, dich liebte.
- (7) Sei niemals, solange du lebst, auf ihr Wohl und ihr
Glück bedacht.
- (8) Nicht sollst du den Edomiter verabscheuen,
denn er ist dein Bruder.
Nicht sollst du den Ägypter verabscheuen,
denn du bist Gast in seinem Land gewesen.
- (9) Nachkommen, die ihnen im dritten Glied geboren werden,
dürfen in die Gemeinde Jahwes eintreten.

1.

Die inhaltlichen und formalen Spannungen im Text führen zu *literarkritischen* und *traditionskritischen* Schlüssen. Fünf Verbote mit vorangestellter Verneinung (V 2.3.4.8a.8b) bestimmen die Struktur. Die drei ersten limitieren durch eine thetische Bestimmung in der 3. pers.sing. die Zugehörigkeit zum Qahal, dem Aufgebot der freien Männer (am Jahweheiligtum)⁵. Die beiden anderen regulieren in ihrer apodiktischen Stilisierung der 2. pers.sing. ein zwischenmenschliches Verhalten, das erst in V.9 einen kulturellen Hintergrund erhält. Die fast gleichlautenden und vom Vordersatz her überflüssigen Verschärfungen in V.3 und 4 machen den Eindruck eines späteren Zusatzes⁶, der einen Mißbrauch der Limitierungsgesetze als Erfahrung voraussetzt und für alle menschen-erdenkliche Zeit⁷ ausschalten will. Die historische Begründung des dritten Verbots in V.5f, die auf ein weiteres Verbot in V.7 hinausläuft, sprengt in ihrer Funktion und erzählerischen Breite die Grundstruktur eines Gesetzesvortrags. Während V.2f kultische Intentionen zeigt, verrät die Begründung eine ethische Ausrichtung⁸. Schon CSTEURNAGEL⁹ bemerkt, daß auch dem Teil V.5f kein einheitliches Profil eignet. V.5a handelt von den Ammonitern und Moabitern, V.5b.6 blicken allein auf die Geschichte Israels mit Moab zurück, die auch Num 22-24 zum Gegenstand hat, während eine literarische Tradition für V.5a nicht bekannt ist. Die Weisung V.7 knüpft an die begründende Erinnerung V.5b.6 an und

5 Vgl. L. ROST, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, BWANT IV 24, Stuttgart 1938 (Darmstadt 1967), 31f.

6 Vgl. G. v. RAD, Deuteronomiumstudien, 13f; K. GALLING, 177.

7 Vgl. die doppelte Zeitbestimmung in ihrer Verneinung.

8 Sekundär bereits schon bei C. STEURNAGEL, Das Deuteronomium, HK I 3/1, Göttingen 1923, 135; S. MOWINCKEL, 81; K. GALLING, 177; G. v. RAD, Komm. 104.

9 AaO, 135; ebenso auch S. MOWINCKEL, 81.

paßt inhaltlich nicht zur Limitierungsreihe. Es geht hier nicht um die Zugehörigkeit zum Qahal, sondern um das Verbot einer Segnung im Sinn von Jer 29, 7, d.h. um das Problem einer gesellschaftlichen und politischen Integration. Das Verbot will inhaltlich V. 4a ergänzen, stimmt aber in der apodiktischen Stilisierung nicht mit dessen Form überein. Auch setzt V.7 bereits die historische Begründung von V. 5 voraus, wenn er anrät, Gleiches mit Gleichem zu vergelten¹⁰. Formal gleicht V. 7 eher den Bestimmungen in V. 8, inhaltlich stellt er aber deren Gegenteil dar¹¹. V. 7 könnte demnach in Abhängigkeit von V. 8 gestaltet sein. Fraglich bleibt, ob man V. 9 als Zusatz zu V. 8 ansehen muß. Die beiden positiven Bestimmungen von V. 8 bedürfen durchaus einer Präzisierung, da sie zunächst einmal nicht explizit die Zugehörigkeit zum Qahal betreffen¹². Aber auch V. 9 rechnet den ortsansässigen Edomiter und Ägypter nicht ohne weiteres zum Qahal. Die die zwischenmenschlichen Verhältnisse regulierende positive Bestimmung von V. 8 wird in V. 9 für besondere Bedingungsfälle im Sinn der Tendenz des Gemeindegesetzes ergänzt. Diese Ergänzung hat nun mit den späteren Texten V. 3b.4b den Maßstab der Generationenzählung gemeinsam, wird also von diesen wahrscheinlich vorausgesetzt. Wir möchten auch V. 9 als ergänzende Erweiterung betrachten.

Als ältester Bestandteil des Gemeindegesetzes ergibt sich eine Verbotsreihe, die nach Ausweis der Gleichförmigkeit¹³ sicherlich ursprünglich für den mündlichen Vortrag konzipiert worden war:

- (2) Nicht darf einer, dem die Hoden zerquetscht sind oder das Glied verstümmelt ist, in die Gemeinde Jahwes eintreten.
- (3a) Nicht darf ein Bastard in die Gemeinde Jahwes eintreten.
- (4a) Nicht darf ein Ammoniter oder Moabiter in die Gemeinde Jahwes eintreten.
- (8a) Nicht (jedoch) sollst du den Edomiter verabscheuen, denn er ist dein Bruder.
- (8b) Nicht (jedoch) sollst du den Ägypter verabscheuen, denn du bist Gast in seinem Land gewesen.

10 S. MOWINCKEL, 81, weist den Vers der ältesten Schicht als Fortsetzung von V. 4 zu; K. GALLING, 177, hält V. 7 wegen seiner deuteronomischen Diktion ("solange du lebst") für älter als die sekundären Stücke in V. 5f; nach G.v.RAD, Komm., 104, ist V. 7 sekundär.

11 s. u.

12 s. u.

13 Vgl. G. v. RAD, Deuteronomiumstudien, 13f.

Man fragt sich, ob und wie diese fünf Verbote zusammengehören können. Wer mit einer von Haus aus völlig gleichförmigen Stilisierung und inhaltlichen Ausrichtung solcher Bestimmungen rechnet, kommt nicht umhin, zwei oder drei Verbotspaare mit einem ursprünglich unterschiedlichen Haftort zu postulieren. Von dieser Voraussetzung geht K. GALLING aus, der in der herausgearbeiteten Fünfergruppe bereits eine sekundäre Gesetzespromulgation sieht. Die Divergenzen scheinen ihm recht zu geben. In V. 2.3a erfolgt die Argumentation kultisch-rituell und scheint zunächst auf innerisraelitische Verhältnisse zu zielen. V. 2 setzt dann die Übernahme der Kastration¹⁴ in Verbindung mit kanaanischem Kulten¹⁵ voraus. Gehört V. 3a in den gleichen Abgrenzungszusammenhang, so ist hier am ehesten mit dem später nicht mehr klaren Begriff *mämzer*¹⁶ an Abstammung aus einer Verbindung, die in Zusammenhang mit einer Kultprostitution steht, gedacht¹⁷. In V. 4a fehlen solche Hinweise, wenn man nicht an die blutschänderische Abstammung der Ahnherrn denken will¹⁸. Andererseits stimmt V. 4a mit V. 8 darin überein, daß hier der Blick auf nichtisraelitische Gruppen fällt, mit denen Teile des Gottesvolkes bei Exodus und Landnahme geschichtliche Berührung erfuhren. Zwischen V. 4a und V. 8 besteht die Divergenz, daß letzterer nicht den Eintritt in den Qahal meint.

Die ursprüngliche Einheitlichkeit der Fünferreihe kommt jedoch mehr in den Blick, wenn man nicht so sehr, wie es jetzt auch der Kontext Dt 23,1 nahelegt, an Israeliten denkt, die an kanaanäische Kultpraktiken teilgenommen haben, sondern direkt die kanaanäische Urbevölkerung gemeint sieht, mit der israelitische Gruppen bei der Seßhaftwerdung in Lebensgemeinschaft treten mußten. Im Nordreich blieb dieses Nebeneinander von Jahwegläubigen und kanaanäischer Urbevölkerung ja länger bestehen als unter dem offiziell geförderten Synkretismus des Südreichs¹⁹ und erfuhr durch die Politik der Omriden seine besondere Zuspitzung. Für die Anspielung auf die Kana-

14 L. ROST, 12 Anm.3, stellt den Gedanken der daraus folgenden Zeugungsunfähigkeit heraus. Der Personenkreis, auf den V. 2 anspiele, habe damit auf sein Teilnahmerecht am Qahal verzichtet.

15 So S. MOWINCKEL, 83; K. GALLING, 178; A. R. HULST, 95; O. BÄCHLI, 87.

16 Vgl. Sach 9,6; sachlich auch Neh 13,23 ff.

17 O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 237; O. BÄCHLI, 87. K. GALLING, 179, betont dagegen, daß der spätere Zusatz Dt 23,1 den "Bastard" von V. 2 richtig als Abkömmling einer unerlaubten Verbindung deute.

18 Gen 19,30ff.

19 Vgl. 1 Kön 16,32f und die Eliageschichten 1 Kön 17ff.

anäer spricht die dann gewonnene Einheitlichkeit der Adresse. Die Fünferreihe schreitet in diesem Fall den Horizont jener Völker ab, mit denen Stämme Israels beim Exodus, bei der Landnahme und der Sefhaftwerdung geschichtlichen Kontakt bekamen. Wenn im Unterschied zu V.4.8f in V.2f für die Kanaanäer ein Gentiliz fehlt, könnte dies aus der bereits erfolgten Integration in den jüdischen oder israelitischen Staatsverband begründet werden. Für unsere Vermutung spricht ferner, daß die Sakralisierung des Geschlechtlichen, auf die V.2.3 anspielen, in Israel als das Kennzeichen kanaänischer Religiosität erscheinen mußte²⁰.

Halten wir so an einer ursprünglichen Einheitlichkeit der Fünferreihe fest, dann spiegelt sie die geschichtliche Erfahrung der mittelpalästinensischen Stämme in der Zeit zwischen Landnahme und Staatenbildung. Man sieht sich dem Faszinosum kanaänischer Religiosität gegenüber (V.2.3a), deren Einbruch in den Qahal Jahwes abzuwehren ist. Man hat sein Wohngebiet gegenüber den ammonitischen und moabitischen Nachbarn noch nicht voll behauptet und sein Besitzrecht nicht durchgesetzt (V.4)²¹. Man bringt die Erinnerung der Ägypterzeit mit (V.8b). Und schließlich dürfte auch edomitische Interessengebiete bei der Landnahme berührt worden sein, ergeben sich Nachbarschaftsprobleme im Süden und haften im west- und ostjordanischen Raum der mittelpalästinensischen Stämme die Jakob-Esau-Sagen, auf deren Tradition die implizite Gleichsetzung von Esau und Edom in V.8a anspielt, auch wenn diese sekundär sein sollte²².

Solche Überlegungen sprechen für eine frühe Datierung der Reihe. Das erstaunliche Wohlwollen den Ägyptern gegenüber, das in der Metökensituation israelitischer Gruppen das Positivum einer Lebenssicherung sehen kann, muß vor der Profilierung der Exodustradition mit dem Leitmotiv der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens angesetzt werden²³. Mit den Edomitern scheint

20 Sexuelle Verirrung und Abnormität gelten als "Weise Kanaans" (Lev 18,3); vgl. dazu bes. Lev 18,24ff. Als solche sind beide "Torheit in Israel" (Gen 34,7; Dt 22,21; Ri 20,6; 2 Sam 13,12; Jer 29,23). Vgl. noch Gen 9,20 ff; 19,1ff; Dt 23,18; Ez 18,5; Hos 1,2; 4,13f; dazu G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München⁶1969, 40f; H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 1. Hosea*, BK XIV 1, Neukirchen 1961, 13ff, 107ff.

21 Vgl. Num 22-24; Ri 3,12ff; 10,9ff; 11,1ff; 1 Sam 11,1ff.

22 Dazu s.u.

23 K. GALLING, 185, 11.Jh.

es noch keine ernsthaften militärischen Konflikte gegeben zu haben. Das alles spricht noch für die Zeit vor der Begründung des Königiums durch Saul. Das Fehlen der Philister in der Reihe würde sich bei solcher Dattierung gut erklären lassen.

2.

Unter den aufgezeigten Voraussetzungen muß die Frage nach dem ursprünglichen *kultischen Haftpunkt* und *Sitz im Leben* neu gestellt werden. K. GALLINGs Versuch, die einzelnen Limitierungsgesetze vier verschiedenen Lokalheiligtümern und ihre spätere Vereinigung zum Gemeindegesezt einem fünften Ort zuzuweisen, überzeugt uns nicht. Er hält V. 2.3a für ein gemeinisraelitisches Bastardgesezt eines Heiligtums im Westjordanland. Beim Ammon-Moab-Gesezt in V. 4 rechnet er mit dem sich wiederholenden Ersuchen von Angehörigen dieser Gruppen um Aufnahme in die israelitische Kultgemeinschaft an einem Heiligtum im Ostjordanland, etwa in der Gegend des Peor oder auf dem Nebo²⁴. Nebenbei hält er auch Gilgal für möglich²⁵ und nennt hinsichtlich der Ammoniter ebenfalls Mizpa²⁶ als Ort, an dem sich am ehesten landflüchtige Ammoniter hätten einfinden können. Nun spricht aber V. 4a nicht von Landflüchtigen und hebt auch nicht unbedingt auf die kultische Integration ab, wie die spätere Kommentierung in V. 5-7 erkennen läßt und der Begriff des Qahal möglich macht. Nach V. 5-7 zu urteilen, scheinen eher Ansprüche auf das von Jahwe geschenkte Land abgewiesen zu werden. Für V. 8 rechnet K. GALLING mit einer Begegnung zwischen landflüchtigen Edomitern bzw. Ägyptern und den Israeliten an dem gerade von den mittelpalästinensischen Stämmen geschätzten Grenzheiligtum von Beerseba. Die Formulierung dieses Geseztes setze schon die antiedomitische Haltung gewisser judäischer Kreise voraus und trage den Charakter einer Kompromißformel. "Die hinter Deut 23_g erkennbare verschiedene Beurteilung der Edomiter dürfte auf das Nebeneinander israelitischer und judäischer Kultteilnehmer in Beerseba zurückgehen"²⁷. Das Gesezt von V. 8 zielt nun *expressis verbis* nicht auf den Eintritt von Fremden in den Qahal. Bereits der Wechsel von der thetischen Setzung in der 3. pers.sing. zur Mahnung in der 2. pers.sing. könnte an-

24 Vgl. Num 25,1-5; K. GALLING, 187f.

25 K. GALLING, 188.

26 Vgl. Ri 10f.

27 K. GALLING, 183.

zeigen, daß hier nicht der gleiche Sachverhalt wie in V. 2.3a.4a gemeint ist. Die Wendung $t^a t^c b$ dürfte kaum die Bedeutung "als kultisch unrein behandeln" haben. Eine solche ist hauptsächlich nur in bezug auf Gegenstände und Handlungsweisen bezeugt, während $t^c b$ bei Personen meistens ein Sozialverhalten im Sinne von "meiden, verachten, feindsein" meint²⁸.

Es geht hier nicht um Kultpartnerschaft, sondern um den Schutz persona miserabilis im Wohngebiet Israels, wie die Anspielung auf die Metöken-situation in Ägypten deutlich zeigt.

Wir rechnen mit einem ursprünglichen Haftort der gesamten Fünferreihe. Es liegt nahe, an ein Heiligtum der mittelpalästinensischen Stämme zu denken, an dem in besonderer Weise die Landnahmeüberlieferung gepflegt wurde und durch Grenzlage bedingt die Nachbarvölker im Blick standen. Hier bietet sich das Zentralheiligtum von Gilgal an, das kurz vor der Staatenbildung besonders unter Saul, aber auch noch später bis ins 8. Jh. hinein, eine wichtige Rolle für die israelitischen Stämme²⁹ spielt. Schon A. ALT, G.v. RAD und H.J. KRAUS hatten darauf hingewiesen³⁰, daß in Gilgal die Landnahmetradition ihren (kultischen) Haftort fand. Neuerdings ist E. OTTO in seiner Studie 'Das Mazzotfest in Gilgal'³¹ diesen Beobachtungen - wenn auch unter einer anderen Fragestellung - nachgegangen. Er kommt zu dem begründeten Ergebnis, "daß im Rahmen der Festbegehung des Mazzotfestes am

28 Gegenstände: Dt 7,26; Kultsitten, Götzen und Kultbilder: Ex 8,22; Dt 7, 26; 32,16; 1 Kön 14,24; 2 Kön 16,3; 21,2; 23,13; Jes 1,13; 41,24; Jer 16, 18; Ez 7,20; Esr 9,1; unreine Speisen: Dt 14,3; Mahlgemeinschaft oder Verkehr mit unreinen Völkern oder Ständen: Gen 43,32; 46,34; Unzucht: Lev 18,22.26; 20,13; Dt 24,4; vgl. S. MOWINCKEL, 99f.; Verachten: Jes 49,7; meiden: Ez 16,25; Am 5,10; Hi 15,16; 30,10; sich ekeln vor: Hi 9,31; Ps 107,18; feindsein: Hi 19,18; Ps 119,163; vgl. P. HUMBERT, Le substantif $to^c \bar{e}b\bar{a}$ et le verbe $ta^c ab$ dans L'Ancien Testament, ZAW 72, 1960, 217-237; ders., L'étymologie du substantif $to^c \bar{e}b\bar{a}$, in FS RUDOLPH. Verbannung und Heimkehr, Tübingen 1961, 157-160.

29 Vgl. Jos 3-5; 1 Sam 7,16; 10,8; 11,14f; 13,4.7.15; 15,12.21; 2 Sam 19, 16; 2 Kön 2,1f; 4,38; Hos 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5. Vgl. dazu H.J. KRAUS, Gottesdienst in Israel, München 1962, 179ff.; E.OTTO, Das Mazzotfest in Gilgal, BWANT NF 7 (=107), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975, 4ff.

30 A. ALT, Josua, in: Werden und Wesen des Alten Testaments, BZAW 66, Berlin 1936, (13-29) 20, =Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, München 1963, (176-192), 183; G.v.RAD, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, BWANT IV/26, Stuttgart 1938, =Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, München 1958, 9-86; H.J. KRAUS, s.o. Anm. 29, in Aufnahme seiner Studie Gilgal - Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels, VT 1, 1951, 181-199.

31 S. o., Anm. 29.

Heiligtum von Gilgal die Landnahme des Westjordanlandes kultisch aktualisiert wurde³² und weist an den Texten Ex 20,23; 23,12.14-19.20-33; 34,9a. 10.11b.12-28; Dt 7 eine Landnahme-Bundesüberlieferung von Gilgal auf. Zwischen der Intention und Thematik dieses Überlieferungsmaterials und dem Milieu wie den Stichworten des deuteronomischen Gemeindegesetzes bestehen nun auffallende Übereinstimmungen. Wir begegnen bei beiden der Landnahme-thematik³³, der Erinnerung an den Ägyptenaufenthalt³⁴, dem Verbot der Lebensgemeinschaft mit fremden Völkern, besonders der kanaanäischen Urbevölkerung³⁵, der klaren Absage an die Kulte und Kultpraktiken der Kanaanäer³⁶. Auch das Bundesschlußverbot³⁷ steht der Intention der Limitierungsgesetze nahe. Die Gefahr der Verführung zur fremden Religion durch Lebensgemeinschaft und besonders durch das Konnubium, die Dt 23,2f bannen will, wird in der Landnahme-Bundes-Überlieferung von Gilgal direkt ausgesprochen³⁸. In den Bereich dieser Texte gehört auch die Überlieferung Jos 9³⁹, die die Frage der Kultgemeinschaft mit den Kanaanäern tangiert und wie Dt 23,2.3a negativ beantwortet. Sie haftet unbestreitbar in Gilgal⁴⁰. Zuletzt sei bemerkt, daß in der Landnahme-Bundes-Tradition⁴¹ wie im Gemeindegesetz (V.5) "Brot und Wasser" als die Grundelemente der Lebenssicherung gelten und Dt 7,26 wie 23,8 das Stichwort *t^cb*, wenn auch in unterschiedlicher Ausrichtung, gemeinsam haben.

Solche Beobachtungen bestätigen unsere These, daß die Gesetzesparanäse des Gemeindegesetzes im Grundbestand wie auch in den Erweiterungen am Heiligtum von Gilgal ihren Haftpunkt hat. Sie dient der bündigen Belehrung auf die Frage nach der Gemeinschaft mit den Völkern, mit denen man bei der

32 AaO, 25.

33 Passim - vgl. Dt 23,4f.8.

34 Z.B. Dt 7,8 - vgl. Dt 23,8.

35 Die sehr komplexen Sätze spiegeln unterschiedliche geschichtliche Situationen der Auseinandersetzung. Es ist die Rede von der Vertreibung der Bevölkerung durch Jahwe: Ex 23,23; 34,11b-16; Dt 7,1. Es wird eine Verzögerung dieser Aktion bemerkt: Ex 23,29f; Dt 7,22f. Israels Stämme sollen die Einwohner selbst vernichten: Ex 23,31; Dt 7,2.16.23f. Die Ausrottung der Kulte und Kultgegenstände, die ein Unbesiegtsein und Verbleiben der Urbevölkerung voraussetzt, bildet ein Motiv: Ex 23,24f; 34,13f; Dt 7,5.

36 Ex 23,24; 34,14 - vgl. Dt 23,2.3a.

37 Ex 23,32; 34,12.15; Dt 7,2.

38 Ex 23,33; 34,15f; Dt 7,25f.

39 Vgl. A. ALT, 183.

40 Vgl. Jos 9,6.23.27.

41 Ex 23,25b.

Landnahme und Seßhaftwerdung in geschichtlichen Kontakt getreten war. Die mittelpalästinensischen Stämme klären hier in sehr differenzierter Weise ihr Verhältnis zu diesen Gruppen. Soweit man mit ihnen in Lebensgemeinschaft existieren muß (kanaanäische Urbevölkerung), ist eine kultische Abgrenzung notwendig, an der der Landnahme-Bundes-Überlieferung besonders lag. Sofern man mit ihnen im Grenzverkehr lebt und im Kampf um Wohngebiet verwickelt ist (Moabiter, Ammoniter), bedarf es einer klaren politischen Trennung. Soweit man nichtbefeindeten Nationen in ihren einzelnen Landflüchtigen, Söldnern⁴² oder Händlern⁴³ (Edomiter, Ägypter) begegnet, gilt es, das zwischenmenschliche Verhalten zu regulieren.

3.

Es bestehen keine Bedenken, auch die *Erweiterungen* des alten Gemeindegesetzes als *aktualisierende Nachinterpretationen* der Landnahme-Bundesüberlieferung von Gilgal zuzuordnen. Für diesen Traditionsprozess bietet sich ein längerer historischer Zeitraum an. Klgl 1,10 kennt zumindest den Hauptbestand des Gemeindegesetzes⁴⁴, Neh 13,1f setzt es wohl ganz voraus. Die positive Überbietung des Edomitergesetzes V. 8 in V. 9 erscheint uns nach dem Untergang Jerusalems 587 v.Chr. und dem damit verbundenen feindlichen Verhalten der Edomiter⁴⁵ undenkbar. Bereits nach der Restauration in der Josiazeit kann man sich eine solche Erweiterung schlecht vorstellen. Das Gemeindegesetz wird bis dahin seine endgültige Fassung gefunden haben. Alle weiteren Erwägungen zu diesem Entstehungsprozess möchten wir als Arbeitshypothese verstanden wissen.

In Entsprechung zu den Begründungen in V. 8 mag zunächst die historische Begründung V. 5a aus der Landnahmeüberlieferung von Gilgal hinzugewachsen sein. Die hier aufgenommene Tradition bezeugen die Pentateuchquellen J und E in Num 20,14-21 nur für Edom. Sie dürfte sehr alt sein⁴⁶.

In gleicher Weise ist wohl V. 9 ein alter Zusatz. Deuteronomische Gesetzestheologie verbietet später die Aufnahme des Fremden in den Qahal; erst

42 Vgl. 1 Sam 21,8; 22,9.

43 Vgl. 1 Kön 10,28f.. Dt 17,16 scheint in der Zeit der frühen Könige die Umsiedlung israelitischer Bevölkerungselemente nach Ägypten im Zusammenhang mit Handelsverbindungen anzudeuten. Warum sollten solche Ereignisse nicht auch in umgekehrter Weise stattgefunden haben.

44 C. STEUERNAGEL, 136; S. MOWINCKEL, 82.

45 Vgl. dazu die Habilitationsschrift des Verfassers o.Anm. 1.

46 So auch S. MOWINCKEL, 81f.

Ez 47,22 aus der Exilszeit läßt wieder eine Abmilderung der Bestimmungen erkennen. Der Vers setzt ein längeres Wohnen von ursprünglich landfremden Edomitern und Ägyptern auf israelitischem Gebiet voraus; möglicherweise kennt er das Konnubium mit dem Jahwevolk. Solche Probleme und ihre Reglementierungen erscheinen uns in der frühen Königszeit, speziell in den Tagen Salomos, sinnvoll. Bereits S. MOWINCKEL⁴⁷ regte zu einer solchen Berücksichtigung der politischen Verhältnisse für die Datierungsfrage an. Teile Edoms gehören nach der Wiederbegründung des edomitischen Königtums⁴⁸ seit der Salomozeit auf längere Dauer zu Juda⁴⁹. Es handelt sich besonders um die Gebiete im Korridor zum Golf von Aqaba. Die politische Integration edomitischer Gebiete muß zu einer Symbiose führen, die auf die Dauer nicht an einer Klärung der kultischen Gemeinschaft mit den Zwangsjudaisierten vorbeikommt. Schließlich ist zu beachten, daß bei der nicht ganz eindeutigen Grenzlage zwischen Edom und Juda im Süden die Nationalität einzelner Gruppen zwischen den beiden Völkern schwankte⁵⁰. Für die positiven Beziehungen zu Ägypten bietet sich ebenfalls die Salomoära mit ihren Handelsbeziehungen⁵¹, Kulturkontakten⁵² und politischen Querverbindungen mit Ägypten⁵³ an. Die Ansiedlung einzelner Ägypter in Israel scheint so unvorstellbar nicht zu sein.

Erstaunlich bleibt die Übernahme der Begründung des Edomiteratzes "denn er ist dein Bruder" bei der Nachinterpretation V. 9 in einer Zeit, in der

- 47 AaO, 87ff. S. MOWINCKEL meint, daß in der Geschichte Judas bis Hiskia bzw. Josia das Volk es sich leisten konnte als Oberherrn den Edomitern eine herablassend wohlwollende Gesinnung zu zeigen. Die Vasallität Edoms sei nach Art eines politischen Bündnisses, das Kultgemeinschaft einschließt, zu sehen (89f.). Gegen die Vorstellung der Kultgemeinschaft im Rahmen eines politischen Bundesverhältnisses vgl. K. GALLING, 179f. Wir würden sonst S. MOWINCKEL in Blick auf den von Juda annektierten Teil Edoms zustimmen.
- 48 Vgl. 1 Kön 11,14ff.
- 49 Vgl. 1 Kön 9,26-28; 22,48-50; 2 Kön 8,20-24; 14,7.22; 16,6; dazu M. WEIPPERT, Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Diss. masch. Tübingen 1971, 286ff.
- 50 Es gehört nach Gen 36,13.33 die Serachsippe zu Edom, nach Num 26,13 zum Stamm Simeon.
- 51 Vgl. 1 Kön 10,28f.
- 52 Vgl. die Begründung der Weisheit und Weisheitsschule durch Salomo nach ägyptischem Muster; dazu s. A. ALT, Die Weisheit Salomos, ThLZ 76, 1951, Sp 139-144, = Kleine Schriften, Bd. 2, 90-99.
- 53 Vgl. zu Salomo 1 Kön 3,1; 7,8; 9,16; zu Jerobeam 1 Kön 11,40; 12,2.

die ersten Könige Israels Edom dem Staate Juda in grausamer Weise einverleiben bzw. wieder anzugliedern versuchen und die Hofpropheten Davids dieses Ereignis als Erfüllung von Väterverheißungen feiern⁵⁴. Offensichtlich nehmen Kreise am Heiligtum von Gilgal eine andere Stellung zu Edom ein, die aus dem Bewußtsein eines für uns nicht mehr ganz klar darstellbaren siedlungs- und stammesgeschichtlichen Verwandtschaftsverhältnisses herrühren. Dieses Bewußtsein hat sich vor allem im *vorliterarischen Material* und in den *Beiträgen des Jahwisten* zu den Vätererzählungen der Genesis, speziell den beiden Jakob-Esau-Sagenkränzen, niedergeschlagen. Die form- und traditionsgeschichtliche Forschung an den Patriarchenerzählungen des Pentateuch mit ihren Unterscheidungen einzelner Traditionsstufen vom vorliterarischen Stadium bis zur Konzipierung und Redigierung des Jahwisten⁵⁵ läßt uns den Weg erkennen, auf dem es zum Postulat einer solchen siedlungs- und stammesgeschichtlichen Verwandtschaft, wie sie sich im Brudertitel Edoms ausdrückt, kommen mußte. Am Anfang der im Ostjordanland zunächst haftenden Überlieferung stehen die Erzählelemente des Ständemärchens (H. GUNKEL)⁵⁶ oder Kulturmythos (V.MAAG)⁵⁷, die nicht nur den Gegensatz zwischen den seßhaftwerdenden und zum Ackerbau übergehenden Kleinviehhirten einerseits und den vagierenden Jägern andererseits, sondern auch in vielfachen Variationen die Zurückdrängung des Jägerstandes durch den Hirtenstand⁵⁸ fixieren. Während die Jakobgruppe im Ostjordanland zu den Ahnen der mittelpalästinensischen Stämme gehört, verschwindet die Esaugruppe für unser Nachfragen zur staatlichen Zeit Israels im Dunkeln⁵⁹. Die Einzelstoffe wandern später im Zusammenhang mit der Übersiedlung der Jakobgruppe

54 Vgl. Gen. 25,23; 27,29.39f.; Num 24,17f.

55 In der Frage der Pentateuchquellen, die hier nicht verhandelt werden kann, halten wir uns an die Analysen der einschlägigen Vorarbeiten; bes. O. EIBFELDT, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922 (Darmstadt 1962); M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 (Darmstadt 1960); für die Jakob-Esau-Geschichten ferner O. EIBFELDT, *Stammesgeschichte und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen*, in: *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Eucharisterion H. GUNKEL, *FRLANT* 36, Bd. 1, Göttingen 1923, 56-77, = *Kleine Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1962, 84-104 (zit.).

56 So vor allem H. GUNKEL, *Genesis*, HK I 1, Göttingen 1922, 291ff; ders. bereits *Jakob*, *Preußische Jahrbücher* 176, 1919, 339-362.

57 So vor allem V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom*, *ThZ* 13, 1957, 418-429.

58 Gen 25,27; vgl. dazu H. GUNKEL, *Genesis*, 296f.; ders., *Jakob*, 357ff.; M. NOTH, 106; V. MAAG, 424.

59 Vgl. dazu besonders V. MAAG, aaO., und G. WALLIS, *Die Tradition von den drei Ahnvätern*, *ZAW* 81, 1969, 18-40.

ins Westjordanland ab⁶⁰. Durch diese Translation verliert der Esaustoff seinen Haftboden und muß schon in vordavidischer Zeit auf das Verhältnis der Stämme im Süden zu den edomitischen Nachbarn übertragen worden sein⁶¹. Die Esauüberlieferung erhält nun den Charakter einer Stammesgeschichte. Esau wird zum Ahnherrn Edoms, so wie der Kultumythos zur Patriarchenerzählung wird. Das Edomitergesetz V. 8 hält diese Zusammenhänge in der Aussage der Bruderschaft zwischen Edom und Israel fest. Es spiegelt wahrscheinlich ein Stadium, in dem diese "Verwandtschaft" noch keine allgemeine Anerkennung findet. Die Rechtsverkündung am Stämmeheiligtum von Gilgal unterstützt dieses Zusammengehörigkeitsbewußtsein. In der Zeit der Eroberung Edoms durch David erfährt das Erzählgut eine neue Aktualisierung und Anreicherung. Vaticinia ex eventu jüdischer Hofprophetie, wie sie von J in Gen 25,23; 27,29.39f. aufgegriffen werden⁶², zeigen uns, wie der Jakob-Esau-Stoff zur heilsgeschichtlichen Legitimierung der Eroberung Edoms durch David herangezogen wird⁶³. Wir halten es für wahrscheinlich, daß am Heiligtum der mittelpalästinensischen Stämme in Gilgal die ältere Rechtsformel jetzt Aktualität gewinnt und einer positiven Regelung im Verkehr mit den Bewohnern der annektierten Gebiete gleichsam im Protest gegenüber der königlichen Politik von Jerusalem das Wort redet. Ein solches Überlieferungsstadium setzt auch J, der die Identität von Esau und Edom betont⁶⁴, voraus. Er übernimmt zwar die heilsgeschichtliche Ausrichtung einzelner Esau-Edom-Worte auf die Großreichsbildung Davids, bringt aber Korrekturen und implizite Fragen an. Die ihm vorgegebene politische Deutung wird vom Motiv des Segens her theologisch beleuchtet⁶⁵, aber auch in Frage gestellt. Die Einlösung des Patriarchensegens bringt David den Erfolg, zugleich aber auch die Verpflichtung, Edom mit anderen Völkern den Anschluß an diesen Segen finden zu lassen. In Gen 27,29b erinnert J an diese Verpflichtung von Gen 12,1-3⁶⁶. In die Darstellung des Verkaufs der Erstgeburt (Gen 25,34) und des Ringens Esaus um

60 Vgl. dazu grundlegend M. NOTH, 106-108.209f.234; ferner V. MAAG und G. WALLIS (s. Anm. 59).

61 V. MAAG, 425f.; G. WALLIS, bes. 36f.

62 Vgl. die Kommentare und Monographien zur Stelle.

63 So die Kommentare und Monographien bei den zu Anm. 62 genannten Texten.

64 Vgl. Gen 25,30b; 32,4; 33,14.16.

65 Vgl. Gen 27,27b.29b.39f.; 32,10-13.

66 Vgl. das Leitmotiv des Segens in den Vätererzählungen.

den Segen (Gen 27,34-38) bringt J einen tragischen Akzent⁶⁷. Edom hat sich in rätselhafter Weise um den Segen gebracht, wie seine politische Liquidation zeigt. Diese Tragik kann aber in der Anerkennung des Jakobsegens (Gen 27,29b), d.h. doch der faktischen Verhältnisse, aufgehoben werden⁶⁸. Aber in der Sicht des Jahwisten gehört nicht nur die Integration Edoms in den Plan Jahwes, sondern auch der unter Salomo anhebende und teilweise geglückte Freiheitskampf der Edomiter (Gen 27,40b). Wie J sonst in seinem Geschichtswerk die Hybris der Großgewordenen in der Davidzeit in die Schranken weist, so wendet er sich mit seinem Beitrag Gen 27,40b wohl gegen die Wiedereroberungsgedanken der Salomozeit. Der geglückte Teilabfall ist zu respektieren. Gegenüber dem neuen edomitischen Staatswesen und den noch judaisierten Edomitern hat Israel sein Verhältnis nach dem Vorbild der Ahnväter in Gen 32f neu zu ordnen. Wie Esau in Gen 33,9 ausdrücklich als Bruder Jakobs gilt, ist das Miteinander beider Nationen in gegenseitiger Versöhnung und politischer Anerkennung zu regeln. Gen 33,16f deutet in der friedlichen Trennung der Ahnväter vielleicht ein gebietspolitisches Programm an. So lehrt uns die Sicht des Jahwisten, daß in Juda während der Tage Davids und Salomos nicht nur Aversion und Annexionsgedanken in bezug auf Edom ihre Zeit haben.

Was J programmatisch in die Esau-Jakob-Erzählung zurückprojiziert, drückt das Gemeindegesetz Dt 23,8f in der Form der Rechtsverkündung aus. V. 9 mag die Frage der kultischen Integration judaisierter Edomiter und Ägypter bereits in den Tagen Salomos regulieren. Die Bestimmung der Aufnahme "im dritten Glied" läßt dies zu.

Völlig ungefährlich wird die kultrechtliche Überbietung der alten humanitären Mahnung im Heiligtum von Gilgal nach der Reichstrennung. Im Unterschied zu Moab und Ammon ist Edom gebietspolitisch für das Nordreich nicht mehr interessant und im Gegensatz zu den Resten der kanaanäischen Urbevölkerung religiös bedeutungslos. : Auch Ägypten gewinnt nun eine andere

67 Darauf weist besonders O. PROCKSCH, Die Genesis, KAT I 1, Leipzig-Erlangen 2.³ 1924, 332, zu 25,34b (nach PROCKSCH allerdings E); 166.170.338 (nach PROCKSCH E), zu Gen 27.

68 Gen 27,27-29 weist dichterische Sprache und Form (Metrum, Parallelismus Membrorum) auf und geht im Grundbestand auf ein vorjahwistisches Orakel zurück. Durch V. 27 (Motiv des Geruchs und Segens) und V. 29b (Motiv des Segens) ist es jedoch in den jahwistischen Kontext verzahnt, so daß wir diese Teile der Bearbeitung des Jahwisten zusprechen.

Bedeutung als zur Zeit Davids und Salomos. Auf solche politischen Zusammenhänge hat neuerdings J.R. BARTLETT⁶⁹ den Blick gerichtet. Er weist auf die politisch-militärischen Verbindungen zwischen dem Nordreich und Edom gegenüber dem Südreich hin. Zur Zeit Salomos befinden sich sowohl der edomitische Thronprätendent Hadad als auch der zukünftige König des Nordreichs im ägyptischen Exil. Die im Gemeindegesezt erinnerte Erfahrung des Gaststatus in Ägypten wiederholt sich auf politischer Ebene am zukünftigen König Israels. Beim Moabiterfeldzug des Königs von Israel (2 Kön 3) erscheinen die Edomiter als Bundesgenossen des Nordreichs⁷⁰. Zu beachten bleibt die Verbindung von erfolgreicher Edom-Politik und politischer Herausforderung des Nordreichs durch Amazja von Juda (2 Kön 14,7ff). Zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges steht Edom mit Israel zusammen auf Seiten der antijudäischen Koalition und zieht aus diesem Krieg gebietspolitischen Gewinn (2 Kön 16,6). Dieses Volk wird im Verlauf der Geschichte auch politisch zum Brudervolk⁷¹ des Nordreichs. Solche Vorgänge können die praktisch allerdings nur noch formale Gültigkeit des Edomiteraufnahmegesetzes in V.9 gestärkt haben.

V.7 hat wohl einmal den Zusatz V.5a fortgesetzt. Hier spielt nun nicht das Problem der Zugehörigkeit zur Kultgemeinde eine Rolle. Auch geht es nicht um den ortsansässigen Fremden aus Ammon oder Moab⁷², sondern um das Verhältnis Israels zu den beiden Nationen, die sich in der nachsalomonischen Geschichte mit Erfolg von der Oberherrschaft Israels⁷³ lösen können. In der Zeit der letzten Omriden, nach dem endgültigen Verlust eines Herrschaftsanspruchs gegenüber Moab, können solche Reaktionen in das Gemeindegesezt hineingeraten und den Haß gegenüber Moab und Ammon verfestigen.

Die erzählenden Zusätze V.5b,6, die V.5a begründen wollen, nehmen den Gedanken von V.7 auf und weisen mit dem Motiv der Vergeltung auf die Bileamgeschichte, wie sie Num 22-24 literarisch fixiert, zurück. Die starke Orientierung an der Landnahmetradition läßt uns wiederum an die Gesetzesverkündigung in Gilgal als Sitz im Leben der Nachinterpretation denken. Wir sehen, wie sich die Gesetzesverkündigung durch Erinnerung der Geschichte

69 J.R. BARTLETT, *The Land of Seir and the Brotherhood of Edom*, JTSt 20, 1969, (1-20) 13ff.

70 Dazu vgl. M. WEIPPERT, 308 ff; K.H. BERNHARDT, *Der Feldzug der drei Könige*, in: Schalom, FS JEPSEN, ATH I 46, 11-22.

71 Darauf weist mit Nachdruck J.R. BARTLETT (s.Anm.69) hin.

72 Im Unterschied zu V.9.

73 Dazu vgl. die Meša-Inschrift; 2 Kön 3; 2 Chr 26,8; 27,5; zum Moabiterhaß auch Am 2,1-3; Jes 15f.

Israels erzählerisch auflockert. Deuteronomische Predigtpraxis arbeitet nach dieser Methode. Die "Schriftbezogenheit" solcher Zusätze zeigt in ihrer Art, wie die deuteronomische Bewegung im Nordreich das Gottesvolk ihrer Zeit der Wüstengeneration gleichzeitig macht. Die damalige Abweisung durch die Fremdvölker wird am Heiligtum von Gilgal reoprinstiniert und beantwortet.

Die jüngsten Zusätze V. 3b.4b verraten Nähe zum deuteronomischen Radikalismus mit seiner scharfen Absage an alles Kanaanäische. Sie können Reaktionen auf eine Praxis sein, die die ältere Regulierung von V. 9 auf die speziellen Beziehungen zur kanaanäischen Restbevölkerung im Nordreich übertragen will. Hier muß deuteronomische Auslegung des Gemeindegesezes ein entschiedenes Nein für alle menschenerdenkliche Zeit aussprechen. Jede Möglichkeit einer Gefährdung des Glaubens Israels durch kanaanäische Infiltration bleibt auszuschließen, wenn das alte Gemeindegeseze in neuer Zeit seine Gültigkeit behalten soll. Erstaunlich ist für diese Bearbeitungsstufe die unveränderte Übernahme des Edomiteraufnahmegesezes in V. 9. Sie mag einmal durch das Fehlen jeglicher Realisierungsmöglichkeiten bedingt sein. Andererseits verbietet es wohl der Traditionalismus der deuteronomischen Bewegung, "an überkommenden Gesezen grundsätzliche Änderungen vorzunehmen" (K. GALLING)⁷⁴. Der Bearbeitungsprozess des Gemeindegesezes ist mit den deuteronomischen Zusätzen abgeschlossen. Die Aktualität, die gerade das Edomitergeseze Dt 23,8f nach den Vorgängen von 587 v.Chr. in der deuteronomistischen Prophetenverkündigung findet⁷⁵, schlägt sich im Gemeindegeseze nicht mehr literarisch nieder.

74 AaO, 191.

75 Zu diesem Problem vgl. die Habilitationsschrift des Verfassers zu Ob 21; Am.1,9f.11f; 9,11f; Jes 21,11f; auch zu Dt 2,2-8; Jos 24,4 und zur Beurteilung Esau/Edoms in der Priesterschrift Gen 36,1-37,1. N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1940, 134; auch *Transjordan*, in: *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D.W. THOMAS, Oxford 1967, (428-453) 436, macht darauf aufmerksam, daß V. 8f in exilischer und nachexilischer Zeit große Aktualität durch die idumäische Besiedlung des Negeb gewinnt. Er hält deshalb V. 8f für nachdeuteronomisch.

