

**BIBLISCHE NOTIZEN**

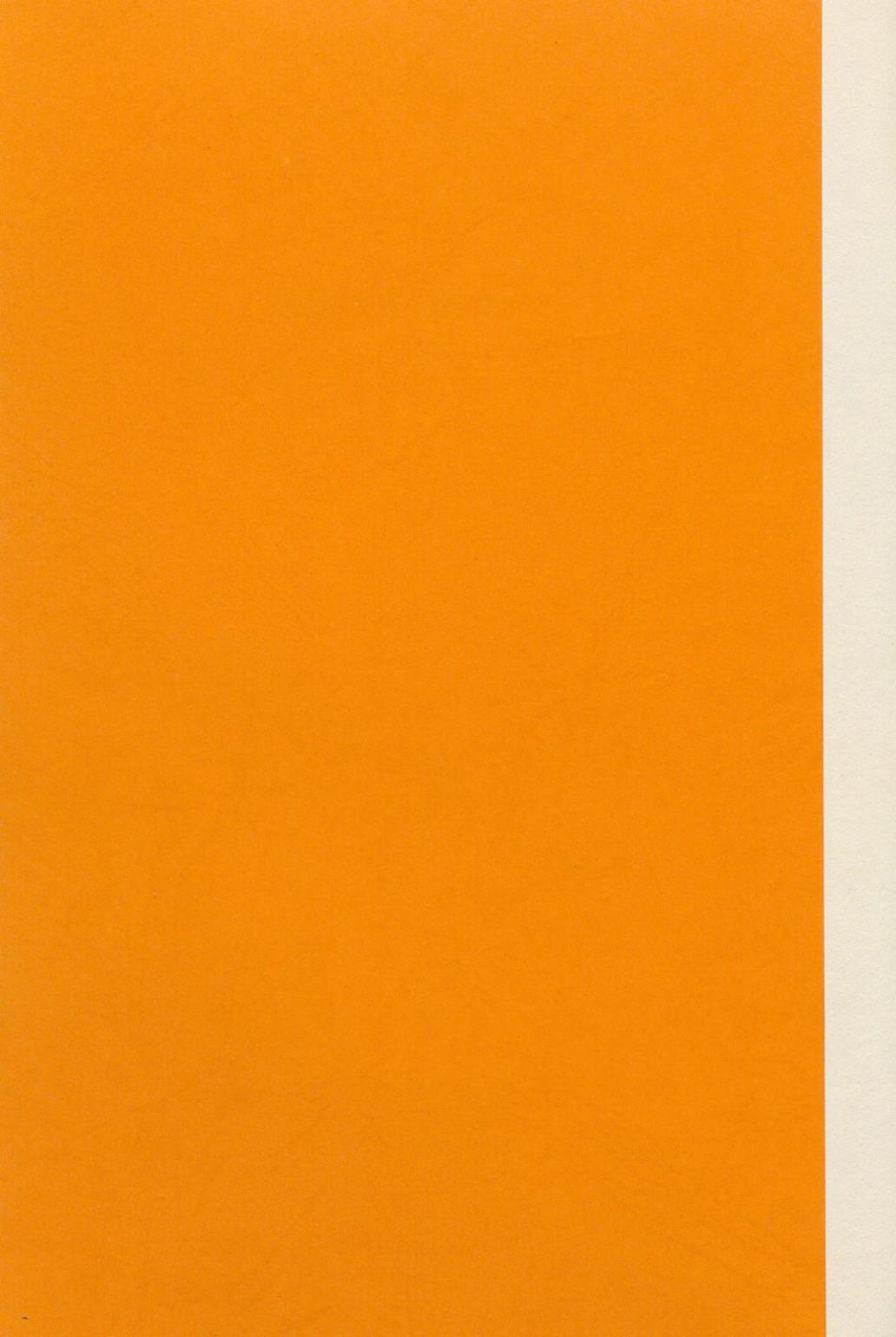
**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 8

Bamberg 1979

UB TÜB  
21  
2A 383 5 22. JUN 1979

ZID



# BIBLISCHE NOTIZEN

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 8

Bamberg 1979



BIBLISCHE NOTIZEN

Beitrag zur exegetischen Diskussion



2,  
ZA 3835

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

INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

## NOTIZEN

M. Görg: Ein semitisch-ostmediterranes Kulturwort im Alten Testament	7
M. Görg: $\text{ḫ}(w)\text{ḫpt}$ - eine fast vergessene Deutung . . . . .	11
O. Loretz: Das biblische Elterngelot und die Sohnespflichten in der ugaritischen Aqht-Legende . . . . .	14
H.G. von Mutius: Die Interpretation des Hapaxlegomenons $\text{ḫḫḫ}$ in Ps 80,14 bei Saadja, Raschi und David Kimchi und ihre Relevanz für die heutige Hebraistik . . . . .	18
G. Schwarz: $\text{κυριε, υδου μαχαίραι ωδε δυο}$ . . . . .	22
G. Schwarz: $\text{οτι τη ηλικια μικρος ην}$ . . . . .	23

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

F. Diedrich: Zur Literarkritik von Gen 12,1-4a . . . . .	25
H.F. Fuhs: Die äthiopische Übersetzung des Henoch. Ein Beitrag zur Apokalyptikforschung der Gegenwart . . . . .	36



## Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes bieten Gesichtspunkte zur Etymologie und Semantik einiger alttestamentlicher Lexeme unter besonderer Zuhilfenahme außerbiblisches Sprachmaterials einerseits und der mittelalterlich-jüdischen Lexikographie andererseits. Dazu treten Studien zu einem Dekaloggebot im Kontext außerbiblischer Vergleichsliteratur und zu umstrittenen Lukasstellen. An dieser Stelle sei erneut darauf hingewiesen, daß die BIBLISCHEN NOTIZEN auch für Kurzbeiträge und Diskussionsvorschläge im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft und Judaistik offenstehen.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION möchten eine literarkritische Analyse des ebenso vielzitierten wie umstrittenen Textstücks Gen 12,1-4a vorlegen und mit einer Untersuchung zur Textgeschichte des äthiopischen Henochbuches der gegenwärtigen Apokalyptikforschung Rechnung tragen.

Einsendeschluß für Beiträge zu Heft 9 (1979) ist der 1. Juli 1979.

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:

BIBLISCHE NOTIZEN  
Redaktion  
An der Universität 2  
D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an:

Dr. Manfred Görg w/BIBLISCHE NOTIZEN  
Kto-Nummer 83 637 980 (BLZ 770 800 50)  
Dresdner Bank Bamberg  
(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 534-858)

## Ein semitisch-ostmediterranes Kulturwort im Alten Testament

Manfred Görg - Bamberg

Kulturwörter haben den Vorzug, daß sie aus der Perspektive unterschiedlicher Sprachräume und philologischer Interessen ins Visier genommen werden können. Obschon man sich vergegenwärtigen muß, wie sehr ein ausgewogenes Urteil hier die Kompetenz der einzelnen Fachdisziplin übersteigt, scheint es doch geraten, der sich anbahnenden Dispersion der Forschungsinteressen nicht zuletzt dadurch entgegenzuwirken, daß an einzelnen Beispielen die fachübergreifende Diskussion über Etymologie und Semantik von Kulturwörtern vorangetrieben wird. Diesem Ziel möchten auch die folgenden Beobachtungen dienen.

Zu einem exemplarischen Kulturwort haben sich vor kurzer Zeit voneinander unabhängig zwei Autoren zu Wort gemeldet, deren Ergebnisse hier vorgetragen und sowohl zueinander wie auch zu weiteren Aspekten der bisherigen Diskussion in Beziehung gesetzt werden sollen.

In einer kritischen Stellungnahme zur Ableitung des hebr. Lexems *tjrwš* ("Most, Wein") von einer Basis *YRŠ* II "keltern, auspressen"<sup>1</sup> kommt O. LORETZ unter besonderer Betrachtung von Mi 6,15 zu dem Schluß, daß die These, *tjrwš* sei "ein semitisches Wort und von *jrš* II abzuleiten", in Mi 6,15 "keine Stütze finden" könne<sup>2</sup>. Ferner weist LORETZ auf die künftige Klärung des Problems hin, ob "hebr. *tjrwš* mit ug. *mrṯ* und arab. *mrṯ* II "zerreiben" in Verbindung zu bringen und semitischen Ursprungs ist oder ob es als ein Nomen zu gelten hat, das einer anderen Kultur entlehnt wurde".

Von einer ganz anderen Warte her prüft G. NEUMANN die Bedeutung des kretisch-hieroglyphischen (wohl aus dem Ägyptischen entwickelten) "Bildzeichens für 'Wein' mit dem Silbenwert *tu*" und schließt, daß "das minoische Wort für 'Wein, Weinstock' oder 'Rebe' den Anlaut *tu* besessen" habe<sup>3</sup>.

1 Vgl. u.a. HAL 421b.

2 O. LORETZ, Hebräisch *tjrwš* und *jrš* in Mi 6,15 und Hi 20,15, in: UF 9 (1977) 354.

3 G. NEUMANN, Das Zeichen *vinum* in den ägäischen Schriften, in: Kadmos 16

Dabei zieht er das im Hieroglyphen-Luwischen des 8. Jh. v. Chr. bezeugte Nomen *tuwarsa* - "Weinstock, Weingarten" heran, welches Wort "überzeugend mit dem griechischen  $\Theta\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma\omicron\varsigma$  verknüpft" worden sei<sup>4</sup>. Für unseren Zusammenhang ist die abschließende Feststellung NEUMANNs unmittelbar relevant: "Da weder das griechische noch das hethitisch-luwische Wort zum idg. Erbwortschatz gehören, liegt die Vermutung nahe, daß beide Sprachzweige es als Kulturwort aus einem ost-mediterranen Substrat-Idiom entlehnt haben; und an dieser Wortgleichung, die eine Brücke von Südanatolien nach Hellas schlägt, dürfte dann auch das Minoische, die Sprache von Linear A, teilgenommen haben"<sup>5</sup>.

Die nach den Stellungnahmen von LORETZ und NEUMANN bleibende Frage lautet danach: Ist *tjrwš* als Derivat einer semitischen Basis zu verstehen oder gehört es einem (unbekannten) ost-mediterranen Sprachzweig an? Zuvor noch ein Blick auf die sonstige Diskussion<sup>6</sup>. M.C. ASTOUR vertritt zwar eine Ableitung von der Basis *WRT* (=YRŠ) "to trample down, to press (grapes)", worauf auch das assyr. *šerešu* ("Wein") und der Name der babyl. Weingottheit *Siris* zurückzuführen sei<sup>7</sup>, sieht aber auch in der angegebenen Bedeutung der Basis die Grundbedeutung ("original meaning"), wovon auch das ugar. *mrt* und die semantische Interpretation "to subdue, to take possession" abgeleitet sei<sup>8</sup>. Ähnlich A. VAN SELMS, nach dem *tjrwš* als ein gegenüber *yayin* "more sophisticated word which was mainly used in poetry and proverbial enumerations", von "*yāraš* in its original meaning of 'to trample down'" her zu erklären sei<sup>9</sup>.

---

(1977) 128.

- 4 Vgl. I.J. GELB, *Hittite Hieroglyphs*, Chicago 1931 (Nachdruck 1971), 10; H.Th. BOSSERT, in: *JKF* 2 (1952/53) 177ff. Dagegen - freilich nicht überzeugend - H. KRONASSER, in: *Kratylos* 7 (1962) 162f. und M.C. ASTOUR, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1965, 187 n. 11. Positiv wiederum Ch. RABIN, in: *Or* 32 (1963) 137.
- 5 NEUMANN, o.c. 128f.
- 6 Die verzweigten Positionen sollen hier nicht im einzelnen vorgeführt werden. Zu verweisen ist u.a. auf den Versuch W.F. ALBRIGHTs, in: *BASOR* 139 (1955) 18, den ug. Beleg für die Gottheit *trt* ('*Tiršu*') [vgl. *KTU* 1.102,9] auszuwerten: die Gottheit könne "perhaps have been a kind of Bacchus from whose name the Israelites got the poetic word *tirōš* for wine".
- 7 ASTOUR (1965) 187.
- 8 So jetzt in: *Ras Shamra Parallels II* (ed. L.R. FISHER), *An Or* 50, Rom 1975, 358 (169b).
- 9 A. VAN SELMS, *The Etymology of yayin 'Wine'*, in: *JNSL* III, 1974, 83. Der

Während Ch. RABIN demgegenüber gar nicht erst auf eine semitische Basis *YRS* mit einer bestimmten Grundbedeutung rekurriert und auch einen Zusammenhang mit ug. *mrt* bestreitet, dafür aber eine "assumption of Asianic origin" vorschlägt<sup>10</sup>, hält es H.H. SCHMID für "nicht nötig, im Hinblick auf *tīrōš* 'Most, Wein' o.ä. als Grundbedeutung der Wurzel ein 'niedertreten, keltern' anzunehmen"<sup>11</sup> und postuliert (im Anschluß an B. HARTMANN), das Wort müsse "dann von einer anderen Wurzel *jrš* abgeleitet werden"<sup>12</sup>, wenn nicht mit RABIN ein "Kulturlehnwort aus dem Mittelmeergebiet" vorliege.

Nach dem gegenwärtigen Diskussionsstand kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß, wenn überhaupt eine semitische Basis in Frage komme, dann an wenigsten *YRŠ* in der im AT bezeugten Semantik oder in der hypothetischen Grundbedeutung "keltern". Eher nimmt man offenbar im Augenblick Zuflucht zu den Basen *YRŠ* II oder *MRT*.

Vielleicht ist aber *tjrwš* ein lehrreiches Beispiel für die irrige These, daß man mit der Etymologie den alles Öffnenden Schlüssel für die Semantik in Händen halte. Was hindert eigentlich, das atl. Belegpektrum für die eine Basis *YRS* für so nuancenreich zu halten, daß sich darin nicht auch die Bedeutung "auspressen" subsumieren ließe. Warum die Annahme einer zweiten Basis, wenn die Konnotation von "in Besitz nehmen" von vornherein auch das "Vertreiben" implizierte, ein Vorgang, dessen bildliche Umsetzung keine Schwierigkeiten machen sollte<sup>13</sup>. Ich möchte daher von dem Appell an eine "Grundbedeutung" absehen und zu erwägen geben, ob man nicht bei der allei-

---

Autor nennt nur einen Beleg für ug. *trt* (KTU 1,17.VI 7); Dazu kommen noch KTU 1.102,9 und KTU 1,114,4;16 (Vgl. auch H.H. SCHMID, in: THAT I 781).

- 10 Ch. RABIN, Hittite Words in Hebrew, in: Or 32 (1963) 137f. Dagegen besteht J.C. DE MOOR, UF 1 (1969) 170 auf einem Zusammenhang des ug. *trt* mit *mrt* ("it cannot be a word of foreign origin").
- 11 H.H. SCHMID, in: THAT I 780f.
- 12 "vielleicht auch ug. *mrt*". Ein hiermit lautlich vergleichbares Wort erscheint auch im Ägypt. des NR, nämlich *mršw* "Most" (WbÄS II 112,15), das W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/77, 100 fragend zu ass. *mērisu* (ALBRIGHT, AJSL 34, 250) stellt. W.A. WARD, in: JNES 20 (1961) 40, hat indessen zu Recht auf den Zusammenhang mit ug. *mrt* aufmerksam gemacht; in W. HELCKs Aufstellung asiatischer Fremdwörter fehlt der Eintrag.
- 13 Etwas erheiternd wirkt allerdings der semantische Brückenschlag, den G. GESENIUS, in: Thesaurus philologus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris testamenti, I, Leipzig 1829, 633b vollzieht, indem er *tjrwš* so kommentiert: "*mustum, vinum novum, ita dictum, quia inebriat, cerebrum occupat*".

nigen Basis *YRŠ* bleiben sollte, ohne eine weitere Wurzel homonymer Konsonantenstruktur oder eine andere semitische Basis zu postulieren.

Die Ambivalenz der Bedeutungsseite von *YRŠ* wird dem atl. Befund zufolge insbesondere an den Vorkommen im G- bzw. H-St. deutlich<sup>14</sup>. Es wäre hier auf synchroner und diachroner Ebene methodisch unzulässig, einer semantischen Spezifizierung den absoluten Vorrang einzuräumen und ihr gar Ausschließlichkeit zukommen zu lassen.

Die außerbiblischen Bezeugungen, d.h. insbesondere die ug. Belege für *trṭ*, haben wegen ihres höheren Alters keineswegs auch die semantische Präzedenz. Solange das früheste Bedeutungsfeld von *YRŠ* nicht durch eine ausreichende Anzahl von Belegen fixiert ist, kann man eine "Grundbedeutung" im Sinne von "niedertreten, keltern" nicht für die früheste erklären<sup>15</sup>, ist vielmehr berechtigt, diese Verwendung der Basis als metaphorischen Sprachgebrauch in poetischem Kontext zu deuten und die übertragene Sinnggebung für die eine (freilich stärker emanzipierte) Seite des semantischen Korrelationspaares "mit Gewalt: in Besitz nehmen//vertreiben" in Anspruch zu nehmen, d.h. "auspressen" (und die gewonnenen Produkte, wie "Most, Wein") als semantische Derivate eines Aspekts von *YRŠ* zu verstehen.

Wenn somit auch die Notwendigkeit entfällt, den Rekurs auf ein nichtsemitisches, ostmediterranes Sprach-Idiom anzustreben, so ist doch die Tatsache der Verbreitung dieses (von Haus aus semitischen) Wortes für "Wein" (analog zu *jjn*) in verschiedenen Kulturräumen und dessen Emanzipation zum "Kulturwort" (mit semantischen Varianten) ein nicht unerhebliches Indiz für die Möglichkeit der Entwicklung eines semantischen "Eigenlebens" von Begriffen, die sich dem unmittelbaren Zugriff der historischen Etymologie zwar zu entziehen scheinen, sich aber nicht soweit entfernen, daß ihre Verwandtschaft mit einer breitangelegten Basis aus dem Blick gerät.

---

14 Vgl. die Belege in HAL 421; THAT I 779f.

15 So mit Recht SCHMID, o.c. 78of.

*T(w)ṭpt* - eine fast vergessene Deutung

Manfred Görg - Bamberg

Mit einem Blick in die gängigen Wörterbücher kann man sich davon überzeugen, daß es mit den bisherigen Vorschlägen zur innersemitischen Etymologie von *t(w)ṭpt* (Ex 13,16; Dt 6,8; 11,18) nicht besonders glücklich zu stehen scheint<sup>1</sup>. Für vergleichbares Sprachmaterial aus dem außerbiblischen Raum gilt offenbar Fehlanzeige. Aus diesem vermeintlich zutreffenden Befund schöpft anscheinend auch J. GAMBERONI seine Legitimation, auf eine eingehende Würdigung einer weithin unbeachteten These H. GRIMMES zu verzichten, obgleich der einschlägige Aufsatz ins Literaturverzeichnis aufgenommen ist, und definitiv zu erklären: "*ṭôṭāpōṭ* selbst ist außerbiblisch nicht bezeugt"<sup>2</sup>. Der Vorschlag GRIMMES soll nunmehr im folgenden aufgenommen<sup>3</sup> und nach Möglichkeit weitergeführt werden.

H. GRIMMES glückliche Idee war eine Verbindung des hebr. *t(w)ṭpt* mit dem ägyptischen *ḡdf.t*, nach dem Ägyptischen Wörterbuch u.a. auch Bezeichnung des Emblems der Uräusschlange<sup>4</sup>, ein Vergleich, der lautlich und sachlich gut vertretbar erscheint. Die Argumentation GRIMMES auf der lautlichen Ebene muß hier nicht im einzelnen wiederholt werden: die Wiedergabe des konsonantischen Bestands des zugehörigen Grundwortes *ḡdf*<sup>5</sup> ist trotz der gleichlautenden Vertretung von *ḡ* und *d* durch hebr. *ṭ* absolut problemlos. Obgleich mit einem Schwund des auslautenden fem. *t* auf ägyptischer Seite zu rechnen ist, möchte man doch von den beiden Erklärungsversuchen GRIMMES für das auslautende *t* im Hebr., "daß *ṭṭṭ* entweder der ägyptischen Pluralform *ḡdf.owet* nachgeformt wäre, oder daß auf hebräischem Boden von einem Singular *ṭṭṭ*, der auf ägyptisches *ḡdf.t* zurückginge, eine Pluralform *ṭṭṭ* gebildet sei"<sup>6</sup>, eher der letzteren Deutung stattgeben.

1 Vgl. u.a. GesB 274b; HAL 357a.

2 J. GAMBERONI, *ṭṭṭ* *ṭôṭāpōṭ*, in: ThWAT III, 341.

3 H. GRIMME, Hebr. *ṭṭṭ* und *ṭṭ*, zwei Lehnwörter aus dem Ägyptischen, in: OLZ 41 (1938) 148-52.

4 WbÄS V 633,7.

5 Vgl. dazu J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 138.

6 GRIMME, o.c. 150.

Die Vokalisation der TM-Fassungen<sup>7</sup> mag bedenklich stimmen. GRIMMEs Lösung ("der a-Laut, der gemäß koptischem  $\lambda\lambda\tau\eta\epsilon$  in ägyptischem  $\underline{d}df.t$  gesprochen wurde, kann recht wohl lang gewesen sein und mußte dann im Hebräischen zu  $\bar{o}$  werden"<sup>8</sup>) zeichnet die Verhältnisse wohl doch zu einfach. Das Wort  $\underline{d}df.t$  geht allem Anschein nach auf  $*\underline{d}df.vt$  zurück, das im sahidischen Dialekt des Koptischen als  $\lambda\lambda\tau\eta\epsilon$  erscheint<sup>9</sup>. Vielleicht läßt die lautliche Beziehung auf eine relativ späte Entlehnung schließen, doch sollte man die TM-Vokalisation nicht über Gebühr strapazieren.

Bedeutsamer ist allerdings noch die Frage nach der semantischen Korrespondenz. Nach GRIMME ist "wohl gemeint, daß der Israelit mit dem Stolze, mit welchem ein ägyptischer König die Uräusschlange auf der Stirne trage, die ihm vorgeschriebenen Gebote beachten solle"<sup>10</sup>. Es ist indes zu bezweifeln, daß sich die Bedeutung von  $\tau(w)tpt$  im israelitischen Bereich lediglich auf metaphorischer Ebene bewegt hat. Gewiß findet sich für die auch von GRIMME abgelehnte Interpretation, "es handle sich um die Umbildung eines in älter-hebräischer Zeit auf die Hand, später aber auf die Stirne geritzten Merzeichens" zum Ausdruck einer besonderen Zugehörigkeit zu YHWH kein klarer Anhaltspunkt, doch ist die signifikante Funktion eines der ägyptischen Uräusschlange analogen Schutzsymbols an der Stirn auf israelitischem Boden kaum zu bestreiten. Um die Rolle des Uräuszeichens in diesem Kontext noch einmal zu verdeutlichen, sei auf eine Inschrift im Tempel Sethos I. von Qurna (Theben-West) hingewiesen<sup>11</sup>:

*jw  $\underline{d}df.t.k$  mn $\tau$  m  $\eta\beta t.k$  hr sh $\tau$ .t  $\eta ftjw.k$*

"Deine Uräusschlange ist Month an Deiner Stirn beim Schlagen  
Deiner Feinde"

In Ägypten hat die Uräusschlange eine geradezu aggressive Schutzfunktion. Bei früherer Gelegenheit haben wir zu zeigen versucht, daß der kriegerische Charakter (im obigen Zitat durch den Bezug auf den Kriegsgott Month akzentuiert) des Uräusymbols auf israelitischer Seite eine bezeichnende Umprägung erfahren haben dürfte. Das Diadem des Hohenpriesters (*n $\tau r$* )<sup>12</sup>

7 GAMBERONI, o.c., 341 spricht m.E. nicht ganz korrekt von einer "immer defektive(n) masoret. Schreibung".

8 GRIMME, o.c., 150.

9 Vgl. OSING, o.c., 138.

10 GRIMME, o.c., 150.

11 WbÄS Belegstellen zu V 633,7.

12 Vgl. M. GÖRG, in: BN 3 (1977) 24-6; 4 (1977) 7f.

soll diesen nach der Aufschrift für YHWH bereit halten, dessen Schutz er ausgeliefert erscheint. Für den priesterlichen Funktionär ist YHWH der Protagonist, der die Partei seines Schützlings ergreift. Das Tragen des/r  $\ddot{t}p\ddot{t}$  - in welcher Gestalt auch immer gewiß ein reales Zeichen<sup>13</sup> - signifiziert mehr als nur eine apotropäische Funktion des Gesetzes "vor Augen", sondern überantwortet den Träger an YHWH, dessen Gesetz sich durchsetzt.

Die Parallelität zwischen  $\ddot{t}p\ddot{t}$  und *nzr* läßt sich noch weiter führen. Der Ausdruck *nzr* ließ eine lautliche Beziehung zum ägypt. *nzr.t* ("Schlangengöttin") und zum in jüngerer Zeit damit gleichlautenden *nsr.t* ("Flamme") erkennen<sup>14</sup>. Auch das ägypt.  $\dot{q}df.t$  hat - obwohl von einem anderen Grundwort abgeleitet (s.o.) - womöglich einer lautlichen Kontamination mit dem ägypt.  $\dot{q}3f$  ("verbrennen"), auch in besonderer Beziehung auf die Uräusschlange belegt<sup>15</sup>, stattgegeben. Auf diesem Hintergrund erscheint das "Merkzeichen" von kaum überbietbarer Intensität.

#### Zusatz:

Der Ordnung halber sei hier nachgetragen, daß - wie ich im nachhinein festgestellt habe - auch Y.M. GRINTZ, in: *Lešonenu* LXXXIX (1974-75), einerseits eine Ableitung des hebr. *nzr* von ägypt. *nzrt* (186-170) vertreten, andererseits aber auch auf eine ägypt. Etymologie von  $\dot{t}(w)\ddot{t}p\ddot{t}$ , das er freilich mit der Basis  $\dot{q}df$  und der angeblichen Bedeutung "stand at edge of the hair" (18f.) verbindet, aufmerksam machen will. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit den GRINTZschen Vorschlägen wird in Kürze folgen.

---

13 Diesen Tatbestand hat soeben noch O. KEEL in seinem am 17.5.1979 in Würzburg gehaltenen Vortrag "Zeichen liebender Verbundenheit. Zur Herkunft und Bedeutung der Vorschriften von Dtn 6,8f." verdeutlicht. Auf eine merkwürdige Realität stößt M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, ATD 5, Göttingen 1961, 79, wenn nach ihm die angebliche "Grundbedeutung 'Tropfen' wohl auf die tropfenförmige Gestalt solcher Anhänger hinweist".

14 Vgl. GÖRG, in: *BN* 4 (1977) 7f.

15 Vgl. *WbÄS* V 522,13.

## Das biblische Elterngesetz und die Sohnespflichten in der ugari- tischen Aqht-Legende

Oswald Loretz - Münster

Das biblische Gebot, die Eltern zu ehren (Ex 20,12; Dtn 5,16) oder zu fürchten (Lev 19,3) wurde als Aufforderung zur Anerkennung elterlicher Autorität durch den kindlichen Gehorsam<sup>1</sup>, als Gebot zur Respektierung der Eltern als Träger und Übermittler der dem Volk hinsichtlich seiner Existenz gegebenen Verheißung verstanden<sup>2</sup> oder auf das Verhältnis der erwachsenen Kinder zu ihren alten und hilfsbedürftigen Eltern bezogen<sup>3</sup>. In einer breit angelegten Untersuchung und unter Einbeziehung keilschriftlicher Quellen hat R. ALBERTZ versucht, zwischen den drei Vorschlägen eine sichere Entscheidung für die dritte Deutung herbeizuführen<sup>4</sup>. Er zieht akk. Dokumente heran, in denen *kubbutu* "ehren"<sup>5</sup> und *palāḫū* "fürchten"<sup>6</sup> die angemessene Altersversorgung und würdige Behandlung der alten Eltern durch ihre erwachsenen Kinder zum Ausdruck bringen. Diese Bedeutung sei auch für das atl. Elterngesetz wahrscheinlich. Sein ursprünglicher "Sitz im Leben" sei möglicherweise die Übergabe des Hofes an den Sohn und die letztwillige Verfügung des sterbenden Elternteils.

In der Untersuchung von R. ALBERTZ werden von den ug. Texten nur RS 8.145<sup>7</sup> und RS 15.89<sup>8</sup> berücksichtigt. Der für die Sache selbst entscheidende Text KTU 1.17 I 26-33 bleibt jedoch außer Betracht, obwohl eine reiche Sekundär-

1 R. ALBERTZ, Hintergrund und Bedeutung des Elterngesetzes im Dekalog. ZAW 90 (1978) 348, nennt als Vertreter dieser Hypothese H. GRAF REVENTLOW, H. VAN OYEN, H. GESE, W. KEßLER, J. GAMBERONI und z.T. L. KÖHLER.

2 R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 349f., verweist auf K. BARTH und H. KREMERS.

3 R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 350f., führt M. NOTH, M. CASPARI, G. BEER, J.J. STAMM u. a. an.

4 R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 351-374.

5 AHw, 416f., *kaḫātu* D "schwer machen, ehren".

6 AHw, 812f., *palāḫū* G 4 "respektvoll behandeln, jmd.m dienen".

7 R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 362f.

8 R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 363 Anm. 89.

literatur zu diesem Katalog der Sohnespflichten besteht<sup>9</sup> und besonders von O. EIBFELDT die Bezüge zwischen dem ug. Text und biblischen Aussagen über die Pflichten und das rechte Verhalten der Söhne gegenüber ihren Eltern hervorgehoben worden sind<sup>10</sup>.

In der Beschreibung der Aufgaben, die der Sohn Dnls für seinen Vater übernehmen wird, reiht der Dichter zwölf Handlungen auf. Sie lauten wie folgt:

Der aufrichtet die Stele seiner vergöttlichten Ahnen,  
im Heiligtum die Sonnenscheibe seines Stammes,

zur Erde hin läßt er seinen Weihrauch aufsteigen,  
zum Staube hin den Gesang seines Heiligtums;

der schließt die Kinnlade seiner Verächter,  
vertreibt, die ihm böse zusetzen;

der ergreift seine Hand bei Trunkenheit,  
der ihn schützt, [wenn] er sich mit Wein gesättigt hat;

der (ihm) vorlegt sein Stück im Ba<sup>C</sup>al-Tempel  
[und] seinen Anteil im El-Tempel;

der verschmiert sein Dach am Tag des Schmutzes,  
der wäscht sein Kleid am Tage des Unrats!

(KTU 1.17 I 26-33)

Für die Interpretation der biblischen Formulierungen des Elterngerichts ergeben sich von diesem ug. Text her einige bedeutsame Folgerungen. Aus der Art der Pflichten steht fest, daß sie das Verhältnis zwischen dem alten Vater und dem erwachsenen Sohn regeln<sup>11</sup>. Es sind keine Anhaltspunkte

9 Siehe z.B. U. CASSUTO, Daniel et son fils dans la tablette II D de Ras Shamra, REJ 105 (1939) 125-131; W.F. ALBRIGHT, BASOR 94 (1944) 35; A. VAN SELMS, Marriage and Family Life in Ugaritic Literature, POS 1 (1954) 100-103; J. GRAY, The Legacy of Canaan. Leiden 1965, 109f.; O. EIBFELDT, Sohnespflichten im Alten Orient, Syria 43 (1966) 39-47 [= Kleine Schriften IV, 1968, 264-270]; K. KOCH, Die Sohnesverheißung an den ugaritischen Daniel, ZA 58 (1967) 211-232; Y. AVISHUR, The Incense and the Sweet Scent: "The Commandments of the Ideal Son" in Aqhat and Idol Worship in Ezekiel 8, in: Studies in Bible and the Ancient Near East. Presented to Samuel E. LOEWENSTAMM on his Seventieth Birthday. Edited by Y. AVISHUR - J. BLAU, Jerusalem 1978, I, 1-15; II, 187f.

10 O. EIBFELDT, in: Kleine Schriften IV (1968) 264-270.

11 A. VAN SELMS, Marriage and Family Life in Ugaritic Literature, POS 1 (1954) 101, nennt den Katalog "a true description of the task a son

zu erkennen, die verlangten, KTU 1.17 I 26-33 als Pflichtenkatalog eines Königssohnes im kultischen Bereich zu verstehen<sup>12</sup>. Es liegt in dieser Aufreihung der Sohnespflichten ein Text aus dem kanaanäischen Gebiet vor, der die Aufgaben umschreibt, die dem Sohn bei aufkommender Altersschwäche des Vaters obliegen. Der ug. Sohnesspiegel umfaßt Tätigkeiten, die auf die Ehrung der Ahnen der Familie und auf die Bewahrung oder den Schutz der Ehre des gebrechlichen Vaters bezogen sind. Er deutet so an, wo das Schwerk Gewicht im Verhältnis zwischen Vater und Sohn liegt. Das biblische Elterngebot Ex 20,12; Dtn 5,16 und Lev 19,3 dagegen gibt nur ganz allgemein Sinn und Ziel des Gebotes an, da in KTU 1.17 I 26-33 wenigstens an Hand einiger Fälle erläutert wird. Wenn das biblische Gebot "konkret die angemessene Versorgung der alten Eltern mit Nahrung, Kleidung und Wohnung bis zu ihrem Tod, darüber hinaus einen respektvollen Umgang und eine würdige Behandlung, die trotz der Abnahme ihrer Lebenskraft ihrer Stellung als Eltern entspricht"<sup>13</sup>, besagt, dann dürfte es bis zur Stunde hierzu keinen besseren altorientalischen Vergleichstext als KTU 1.17 I 26-33 geben.

Den ug. Text und das biblische Gebot trennt die Stellung zu den Toten der Familie. Während im ug. Katalog die Pflege und Aufrechterhaltung der Totenverehrung in den ersten zwei Bikola vorrangig genannt wird und dann erst der Schutz der Ehre und die Hilfe in Bedrängnis aufgezählt werden, spricht das biblische Elterngebot zusammenfassend nur von Ehre und Furcht<sup>14</sup>. Das Moment der Ahnenverehrung und das davon abhängige Weiterbestehen der Familie unterliegt in der biblischen Überlieferung dem Verbot<sup>15</sup> und der Verdrängung. Es lebt in ihr in verwandelter Form und kaum noch erkennbar im Segen des Vaters weiter. Das späte Zeugnis des Weisheitslehrers erinnert noch daran; er mahnt:

---

had to fulfil for his father"; so auch O.EIBFELDT, in: Kleine Schriften IV (1968) 266f. Zum familiären Charakter des Aqht-Textes siehe auch C. WESTERMANN, Die Verheißungen an die Väter. Göttingen (1976) 153f.

- 12 K. KOCH, ZA 58 (1967) 217, bezieht den Text auf die Pflichten eines Königssohnes, muß dabei aber feststellen, daß der Inhalt merkwürdig sei. Denn all das, was wir uns unter den Pflichten eines Königssohnes vorstellten (Hilfe beim Ratgeben, Richten und Regieren, Unterstützung bei Kriegszug und Handel), fehle völlig.
- 13 R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 374.
- 14 Siehe R. ALBERTZ, ZAW 90 (1978) 351-364, zu diesem Begriffspaar.
- 15 Siehe Lev 19,31; 20,6,27; Dtn 18,11; 1 Sam 28.

In Tat und Wort ehre deinen Vater,  
damit von ihm aus Segen über dich komme,  
denn der Segen des Vaters macht die Häuser der Kinder beständig,  
der Fluch der Mutter<sup>16</sup> aber reißt die Fundamente ein.

(Sir 3,8-9)

Der Vergleich von Ex 20,12; Dtn 5,16 und Lev 19,3 mit KTU 1.17 I 26-33 veranschaulicht lebendig den Unterschied, den verbotene oder geforderte Ahnenverehrung im Bereich der Sohnespflichten bewirken.

Die von R. ALBERTZ erneut vorgetragene Deutung des Elterngelobtes findet durch KTU 1.17 I 26-33 somit eine willkommene Bestätigung.

---

16 Zur Verfluchung des Sohnes im Keret-Epos, in der Achikar-Erzählung, in Gen 9,21 - 27 und 49,3 - 4 siehe O. EIBFELDT, in: Kleine Schriften IV (1968) 264-266.

Die Interpretation des Hapaxlegomenons כרסם in Ps 80,14 bei SAADJA, RASCHI und David KIMCHI und ihre Relevanz für die heutige Hebraistik

Hans-Georg von Mutius - Köln

In Ps 80 wird das Elend des Volkes Israel mit einem Weinstock verglichen, der schutzlos den Gefährdungen einer feindlichen Umwelt preisgegeben ist. In Vers 14 heißt es:

כרסמנה חזיר מיער וזיו שדי ירענה

In der zweiten Vershälfte wird davon geredet, daß das Getier des Feldes den Weinstock abweidet; in der ersten Vershälfte wird ihm vom Wildschwein aus dem Walde Schaden zugefügt. Was aber ist nun mit כרסם genau gemeint? Daß die semantische Ebene dieser Wurzel nicht ganz problemlos ist, zeigen die Deutungen der jüdischen Traditionsliteratur.

Beginnen wir mit dem von 882 - 942 lebenden judäo-arabischen Grammatiker und Exegeten SAADJA GAON<sup>1</sup>, der sich in seinem Traktat über 70 Hapaxlegomena im Alten Testament zu diesem Wort folgendermaßen äußert<sup>2</sup>:

" יכרסמנה חזיר מיער : Die Deutung dieses Ausdruckes ist: Es frißt ihn ab ( יקרסמה ), in Anlehnung an das, was sie in der Mischna über die Ähren gesagt haben, die die Ameisen abfressen: ... שדה שקצרוה גויסם ."

.. (Pea 2,7). Und was die von den Hebräern angewendete Möglichkeit betrifft, das Qof mit dem Kaf zu vertauschen, so ist sie in Anlehnung an das zu verstehen, was sie in der Schrift gesagt haben:

ונתן קרבע: (1 Sam 17,5); und dann hat sie gesagt: ונתן קרבע: (1 Sam 17,38)."

SAADJA gibt der Wurzel כרסם die Deutung "abfressen". Da sie in der Bibel sonst nicht mehr belegt ist, wohl aber im mischnischen Hebräisch, überträgt er die für diese Wurzel dort bekannte Semantik auf den Bibeltext.

1 Zu seiner Person siehe S. HALKIN, Artikel סעדיה בן יוסף גאון in: האנציקלופדיה העברית, Bd. 26, Jerusalem 1974, 196ff.

2 Text in: כחאב אלסבעין לפט ה לרב סעדיה גאון ; hrsg. von N.ALLOY, Jerusalem 1957, 25.

zurück. Freilich hat er sich dabei mit einer Schwierigkeit auseinanderzusetzen: Im mischnischen Hebräisch beginnt die Wurzel mit *qof*, wie ja auch aus der Belegstelle hervorgeht, in der Bibel aber mit *Kaf*. Dürfen beide mit je einem verschiedenen Konsonanten beginnenden Wurzeln überhaupt zusammengebracht werden? SAADJA ist sich dieser Problematik voll bewußt. Um die Verbindung קרסם - כרסם zu legitimieren, sucht er nach gesicherten Analogiebildungen. Eine solche findet er im alttestamentlichen Hebräisch für den Begriff "Helm", der sowohl in der Form כובץ als auch in der Form קובץ belegt ist. Für die damals noch in den Kinderschuhen steckende hebräische Sprachwissenschaft zeigt SAADJAS Überlegung ein beachtliches Methodenbewußtsein. Die Bedeutung "abfressen"<sup>3</sup> bzw. "kahlfressen"<sup>4</sup> wird auch von der heutigen Forschung als hier gegeben angenommen. Daß SAADJA der Erste ist, bei dem sich diese Interpretation nachweisen läßt, und wie er sie begründet hat, verdient mindestens forschungsgeschichtliche Beachtung und ist einer ausdrücklichen Erwähnung wert.

SAADJAS Deutungsversuch ist freilich nicht der einzige geblieben. So ergibt sich etwa aus dem Psalmenkommentar des in Nordfrankreich wirkenden jüdischen Gelehrten RASCHI (1030 - 1105)<sup>5</sup> ein anderes Bild. Er schreibt zu unserer Stelle<sup>6</sup>:

" שדה שקרסמוה נמלים ist genauso wie כרסמנה חזיר מיער in der Sprache der Mischna. Es handelt sich hier um einen Ausdruck für Losreißen ( נתיקה )."

Als Beleg für seine Deutung zitiert RASCHI denselben Mischnatext wie SAADJA. Er aber steht in einer Tradition, die sowohl קרסם an dieser Mischnastelle als auch das biblische כרסם anders auffaßt. Die Mischnastelle ist nach RASCHI wohl so zu verstehen, daß die Ameisen bei ihrem Zerstörungswerk die Getreidehalme gänzlich durchtrennen, so daß sie umfallen und im Endeffekt vom Boden abgerissen daliegen. Bei Ps 80,14 ergibt sich, daß das Wildschwein den Weinstock entweder durch Niedertrampeln aus dem Boden reißt oder ihn zwischen seine Zähne nimmt und das Gewächs mit oder ohne Wurzelwerk aus dem Erdboden reißt. Die so frei herumliegen-

3 Siehe HAL, Lieferung II, Leiden 1974, 475, s.v.

4 Siehe H.-J. KRAUS, Psalmen, 1. Teilbd., Neukirchen-Vluyn 1966 (BKAT XV,1), 554.

5 Lebensdaten bei H. HAILPERIN, Rashi and the Christian Scholars, Pittsburgh 1963, 25.

6 Text in: כתובים - מקראות גדולות, Jerusalem/Tel Aviv 1959, 53a.

de Pflanze wird dann von den Tieren des Feldes in der 2. Vershälfte abgeweidet. RASCHIs Deutung ist vom Sinn her nicht a priori zu verwerfen.

Die Schwierigkeiten steigern sich weiter, wenn man schließlich den Psalmenkommentar David KIMCHIs konsultiert, der von 1160 - 1235 in Südfrankreich lebte<sup>7</sup>. Bei ihm liest man<sup>8</sup>:

"כי יחסלנו הארבה . Das Targum Jeruschalmi übersetzt יכרסמנה (Deut 28,38) so: . ארבי יכרסם יתיה גרובה . Und in der Mischna steht שדה שקרסמיה נמלים (=Vernichtung/Zerstörung)."

Wie bei beiden vorangegangenen Autoren wird auch bei David KIMCHI wieder die Mischnastelle (und ein Targumzitat, dessen Diskussion hier zu weit führen würde) als Beleg angeführt, um die Bedeutung des biblischen כרסם zu erhellen. Er kennt die Wurzel noch einmal unter einer anderen Auslegungstradition. Die semantische Ebene, die von David KIMCHI als für das Verständnis von כרסם - קרסם maßgebend hingestellt wird, ist im Unterschied zu den Deutungen SAADJAs und RASCHIs umfassend und allgemein.

David KIMCHIs Interpretation sagt aus, daß der Weinstock vom Wildschwein zerstört wird, nicht aber, auf welche Weise es ihn zerstört. Sie läßt offen, ob das Gewächs nun abgefressen, niedergetrampelt oder entwurzelt wird. Man ist natürlich auf den ersten Blick geneigt, dem südfranzösischen Juden eine unscharfe Übersetzungsweise vorzuwerfen, wenn nicht der Umstand hinzukäme, daß die Septuaginta, von der David KIMCHI unmöglich abhängig sein kann, so übersetzt<sup>9</sup>:

ἐλυμήνατο αὐτὴν σὺς ἐκ δρυμοῦ

"Das (Wild-)Schwein aus dem Dickicht vernichtete (zerstörte) ihn".

David KIMCHIs Deutung spiegelt also eine sehr alte Überlieferung wider.

Was bringt diese Übersicht nun für die heutige Forschung ein?

Der Umstand, daß mittelalterlich jüdische Exegeten dieses oder jenes biblische Wort aufgrund einer ihnen vorgegebenen Tradition so oder so deuten, besagt selbstverständlich nicht a priori, daß der alttestamentliche Text ursprünglich auch so verstanden werden wollte. Die jüdische

7 Zu seiner Person siehe E.Z. MELAMMED, מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם, Bd. 2, Jerusalem 1975, 719.

8 Text in: ר דוד קמחי (רד"ק) הפירוש השלם על תהלים, hrsg. von A.DAROM, Jerusalem 1967, 181.

9 Text nach: Septuaginta, hrsg. von A. RAHLFS, Bd. II, 7. Auflage, Stuttgart 1962, 88.

Traditionsliteratur kann aber bei umsichtiger Benutzung für die moderne Lexikographie eine Hilfe für die Erstellung von Wortbedeutungen bieten. In unserem konkreten Fall besteht der Nutzen der Konsultierung der drei Autoren in der Problematisierung einer gemeinhin als selbstverständlich angenommenen Bedeutung für 𐤀𐤏𐤊. Angesichts des schwankenden Verständnisses dieser Wurzel in der Traditionsliteratur muß man fragen, ob mit "abfressen/kahlfressen" der Sinn von 𐤀𐤏𐤊 schon zureichend oder gar überhaupt zutreffend erfaßt ist. Die Zeugnisse RASCHIs und David KIMCHIs fordern, mit SAADJAs Deutung konfrontiert, dazu auf, die Semantik von 𐤀𐤏𐤊 noch einmal neu zu durchdenken.

κυριε, ιδου μαχαιραι ωδε δυο

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Gegen Ende des "Schwertwortes"<sup>1</sup> Lk 22,35-38 sagt Jesus: καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει. Die Jünger antworten darauf: κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο.

J. JEREMIAS, in seiner kurzen Besprechung der Stelle, weist auf die "schneidende Schärfe" hin, "mit der Jesus das Gespräch als hoffnungslos abbricht: ἱκανόν ἐστίν, satis superque (V. 38)"<sup>2</sup>.

Aber warum tut Jesus das? Worin besteht das Mißverständnis? Und wie ist es zu erklären? Falls es überhaupt zu erklären ist<sup>3</sup>.

Halten wir fest: Jesus spricht vom Ende = τέλος. Die Jünger sprechen von Schwertern = μάχαιραι. Und es scheint so, als korrespondierten beide miteinander: τέλος mit μάχαιραι. Aber wie? Im Griechischen gibt es keine Korrespondenz. Und im Aramäischen, Jesu Muttersprache<sup>4</sup>?

Im Aramäischen, dies die Lösung des Problems, liegt beide Male das mehrdeutige ܡܕܘܒܐ zugrunde: 1. "Ende" = τέλος, 2. "Schwert" = μάχαιρα<sup>5</sup>.

Das erklärt beides: warum Jesus mißverstanden werden konnte<sup>6</sup>, und warum er "das Gespräch als hoffnungslos abbricht"<sup>7</sup>. Für Erklärungen ist es zu spät. Die Zeit drängt. Die Häscher sind unterwegs.

1 So genannt von J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I, 1971, 279.

2 Ebenda.

3 K. H. RENGSTORF, ThW III, 296-297, trägt drei Erklärungsversuche vor; doch überzeugend ist keiner davon, auch der nicht, für den er sich entscheidet: "So bleibt nur als dritter Weg, daß Jesus mit seinem ἱκανόν ἐστίν das Ziel verfolgt, das naive Selbstvertrauen der Jünger zu trefen und 'die Hoffnung der Jünger vom Schwert frei zu machen'."

4 Daß Jesu Muttersprache das Aramäische, und zwar galiläisches Westaramäisch, gewesen ist, kann nach den Arbeiten von G. DALMAN, J. WELLMANSEN, P. JOÜON und M. BLACK kaum noch zweifelhaft sein.

5 J. LEVY, Chaldäisches (= aramäisches) Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, <sup>3</sup>1866 = 1959, 160-161; G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967, 289.

6 Er konnte es, weil das Wort ܡܕܘܒܐ mehrere Deutungen zuließ und weil die Situation, unmittelbar vor der Verhaftung Jesu, die Jünger wohl eher an "Schwerver" als an das "Ende" (Jesu) denken ließ.

7 Das Nichtverstehen der Jünger war ihm ja nichts Neues. Am erschütterndsten ausgesprochen ist es in dem Agraphon: "Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden" (Acta apostolorum apocrypha I, ed. R. A. LIPSIUS, 1891 = 1959, 58).

ὅτι τῆ ηλικία μικρός ἦν

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Die fast beiläufige Notiz<sup>1</sup> Lk 19,3c: ὅτι τῆ ηλικία μικρός ἦν scheint lediglich begründen zu sollen<sup>2</sup>, warum Zachäus<sup>3</sup>, ein in Jericho ansässiger Oberzöllner<sup>4</sup>, auf eine Sykomore<sup>5</sup> stieg; nämlich: um Jesus sehen zu können - dort, wo er auf seinem Wege durch Jericho, von einer Volksmenge umgeben, vorbeikommen mußte<sup>6</sup>.

Doch ist das wirklich ihre einzige Funktion? Kaum. Denn dann hätte die voraufgehende Bemerkung: καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου, vollauf genügt<sup>7</sup>. Folglich scheint sie noch eine andere Funktion zu haben. Aber welche?

Könnte es nicht sein, daß die Erwähnung seiner Kleinwüchsigkeit<sup>8</sup> Zachäus ebenso charakterisieren soll wie die seines Gewerbes? In dem Falle wäre zu folgern: Wie durch sein Gewerbe<sup>9</sup>, so scheint er auch durch seine Kleinwüchsigkeit geächtet gewesen zu sein<sup>10</sup>.

- 
- 1 Wie beiläufig sie ist, erhellt daraus, daß sie, soweit mir bekannt ist, nirgendwo in der Literatur zur Stelle zur Notiz genommen wurde. Aber gerade ihre Beiläufigkeit ist bedeutsam, wie sich zeigen wird.
  - 2 Und zwar als zweite Begründung, die hinter der ersten, den ὄχλος betreffenden, scheinbar unmotiviert nachhinkt.
  - 3 Dieser häufig begegnende Name geht offenbar auf יָצִי zurück; vgl. Esra 2,9; Neh 7,14. Möglich wäre auch, ihn für eine Kurzform von זָכְרִיָה zu halten.
  - 4 E. HIRSCH, Frühgeschichte des Evangeliums II, 1941, 232, macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Erwähnung des Namens (in diesem Falle) eine historische Reminiszenz darstellt: "Es muß in der christlichen Gemeinde einen Zöllner Zachäus gegeben haben, von dem man wußte, Jesus habe bei ihm, durch Jericho durchreisend, Quartier genommen."
  - 5 Sykomoren, Maulbeerfeigenbäume, sind ihrer gekrümmten Stämme und ihrer weitausladenden Äste wegen leicht zu besteigen, selbst für Kinder und Kleinwüchsige.
  - 6 Siehe dazu G. DALMAN, Orte und Wege Jesu, 41924 = 1967, 259f.
  - 7 Daß sie dem Erzähler nicht genügte, daß er es für nötig hielt, die obige Notiz hinzuzufügen, läßt vermuten, daß er ihr Gewicht beimaß - über den Verbalisinn hinaus.
  - 8 Wie etwa die Erwähnung von Krankheiten (Aussatz, Blindheit, Blutfluß etc.) in anderen Fällen.
  - 9 Nach J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu, 31962, 338 (= Listen), 345, bedeutete "die Zugehörigkeit zu einem der in Liste 4 genannten Gewerbe ... (s. dort) den schwersten Makel, nämlich nicht weniger als den Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte. Diese Liste stellt diejenigen Gewerbe zusammen, die geradezu auf Betrug hin angelegt waren und darum de jure als geächtet galten." Zu den in Liste 4 genannten, gehört auch das Gewerbe der Zöllner.
  - 10 Den speziellen Grund nennt Anm. 14.

Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß die zugrundezulegende aramäische Vokabel כְּנִיָּא<sup>11</sup> doppeldeutig ist<sup>12</sup>: 1. "klein", 2. "zwergartig".

Daraus folgt, bei Annahme der letzteren Bedeutung: vermutlich war Zachäus nicht nur im gewöhnlichen Sinne "klein von Gestalt", das wäre so bemerkenswert ja doch gar nicht gewesen; nein, wahrscheinlich war er, was wir einen "Liliputaner"<sup>13</sup> nennen.

Das aber bedeutet: In den Augen seiner Zeitgenossen wäre er demnach mit einem körperlichen Makel behaftet gewesen, aus dem sie nach dem Grundsatz "Maß gegen Maß" auf eine entsprechende Verschuldung (seiner Eltern?)<sup>14</sup> schließen zu müssen glaubten.

Trifft diese Vermutung zu, dann wäre Jesus, "durch Jericho durchreisend", bei einem Manne eingekehrt<sup>15</sup>, der doppelt geächtet war: einmal wegen seines Gewerbes, zum andern wegen seines körperlichen "Makels".

Gerade dies aber, indem es seinem Tun einen doppelt scharfen Akzent verlieh<sup>16</sup>, entsprach dem Grundmotiv seiner Sendung: ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολλώσους (Vers 10).

---

11 Vgl. G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967, 74.

12 Und daß sie mit כְּנִיָּא (ebenda), 1. "Körper", 2. "Person", sicherlich nicht zufällig, ein Wortspiel bildet. Dieser Tatbestand, daß die Rückführung auf das Aramäische ein Wortspiel ergibt, legt den Schluß nahe, daß die Urfassung der Perikope nicht griechisch, sondern aramäisch konzipiert war: ein Schluß, der durch laufende Untersuchungen zur Sache auch für die erzählenden Perikopen der synoptischen Tradition immer mehr erhärtet wird. Vgl. dazu G. SCHWARZ, 'Aus der Gegend'? (Markus v. 10b), NTS 22, 1975/76, 214-215; ders., 'Auch den anderen Städten'? (Lukas iv. 43a), NTS 23, 1976/77, 344.

13 R. PEKRUN, Das deutsche Wort, <sup>3</sup>1959, 425: "Bewohner von Liliput: zwerghafter Mensch".

14 Weil dieser "Makel" ihm ja angeboren war. Der einschlägige Beleg zur Sache: Ex 20,5 (das Gebot des Dekalogs gegen den Götzendienst!); siehe auch Ex 34,7 und Jo 9,1f.: Texte, in denen sich die *vox populi* exakt widerspiegelt.

15 Zum Thema vgl. O. HOFIUS, Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern, Calwer Hefte 86, 1967, bes. 16-22.

16 Wir haben es hier mit einer Gleichnishandlung Jesu zu tun. Ohne Bild: So ist Gott, so gütig, gerade zu den Geächteten: wenn sie umkehren, sich zu ihm zurückwenden. Vgl. dazu G. STÄHLIN, Die Gleichnishandlungen Jesu, in: Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. STÄHLIN, 1953, 9-22.

## Zur Literarkritik von Gen 12,1 - 4a

Friedrich Diedrich - Bochum

Der Abschnitt Gen 12,1 - 4a ist in letzter Zeit häufiger unter dem Gesichtspunkt seiner bibel-theologisch relevanten Aussagen behandelt<sup>1</sup>. In Kommentaren und Studien zur Genesis hat dieser Text als Übergang von der "Urgeschichte" zu den Patriarchenerzählungen immer wieder die besondere Aufmerksamkeit der Exegeten auf sich gelenkt. Daß mit Gen 12,1 in der Genesis bzw. in der an dieser Stelle zugrunde liegenden Quellschrift des Jahwistischen Werkes ein neuer Abschnitt beginnt, ist die *communis opinio* der Exegese<sup>2</sup>. Auffällig erscheint nicht nur die Tatsache, daß Gen 12,1 - 4a fast einhellig der jahwistischen Quellschrift zugeschrieben wird, sondern auch, daß dieser Abschnitt von den meisten Exegeten als ein einheitliches (homogenes) Textstück angesehen wird. Ein kurzer Überblick über die wichtigste neuere Literatur mag dies illustrieren. So findet man einen Hinweis auf die mögliche Uneinheitlichkeit bzw. Zusammengesetztheit des Textes Gen 12,1 - 4a bei GUNKEL, der dazu erklärt, daß die Parallele 2b/3b "in einem so feierlichen Text verständlich"<sup>3</sup> sei. HOLZINGER meint bereits

1 G.v.RAD, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, in: Ges. Studien 1965, 87-100; J.SCHREINER, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, BZ 6 (1962), 1-31; C.WESTERMANN, Die Verheißungen an die Väter, FRLANT 116, Göttingen 1976; H.W.WOLFF, Das Kerygma des Jahwisten, in: Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, München 1964; O.H.STECK, Genesis 12,1 - 3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: FS G.v.RAD, München 1971, 523-554.

2 Vgl. HOLZINGER, Genesis XXV, 137; GUNKEL, Genesis, 163f; SKINNER, Genesis, 240ff; KÖNIG, Genesis, 440ff; JAKOB, Genesis 332ff; ferner die Arbeiten von KOCH, SCHREINER, STECK und WOLFF zu Gen 12,1-3. Auch K.KOCH, Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids, in VT 19 (1969) 71ff, sieht in Gen 12,1 - 3 "einen Neueinsatz der Heilsgeschichte" (a.a.O. 72). Lediglich PROCKSCH, Genesis 87f; v.RAD, Genesis, 121ff; und TENGSTRÖM, Hexateuchzerzählung, 25ff betonen den Zusammenhang von Gen 12,1 - 3 mit dem vorhergehenden Text als Abschluß der Urgeschichte. STECK, Genesis 12,1 - 3, weist hin auf die mehrfache Funktion von Gen 12,1 - 3 im jahwistischen Geschichtswerk als "Klammerstück zwischen Ur- und Vätergeschichte" a.a.O. 550, Anm. 67.

"in einem so feierlichen Text verständlich"<sup>3</sup> sei. HOLZINGER meint bereits "V. 2.3a würde sich zu 3b also verhalten wie J<sup>1</sup> zu J<sup>2</sup>"<sup>4</sup>. EIBFELDT weist in seiner Hexateuchsynopse<sup>5</sup> 12,1 und 2 der Quelle L und 12,3 der Quelle J zu. Neuestens hat RESENHÖFFT eine detaillierte Aufteilung auf J und E auch für Gen 12,1 - 4 vorgeschlagen<sup>6</sup>. In den Kommentaren von PROCKSCH<sup>7</sup>, SKINNER<sup>8</sup>, KÖNIG<sup>9</sup>, JAKOB<sup>10</sup> und VON RAD<sup>11</sup> sowie bei NOTH<sup>12</sup> fehlen Hinweise auf die Einheitlichkeit des Abschnittes Gen 12,1 - 4a. Eine detaillierte Darstellung der theologisch relevanten Aussagen von Gen 12,1 - 4a gaben zuletzt SCHREINER<sup>13</sup>, STECK<sup>14</sup>, TENGSTRÖM<sup>15</sup>, RENDTORFF<sup>16</sup> und WOLFF<sup>17</sup>. Letzter behandelt recht ausführlich auch die für die Exegese wichtigen Fragen von Grammatik, Syntax und Aufbau des Abschnitts. Dabei gibt er über den Auf-

3 H. GUNKEL, Genesis 163.

4 H. HOLZINGER, Genesis 137.

5 O. EIBFELDT, Hexateuchsynopse 19\*.

6 W. RESENHÖFFT, Die Genesis im Wortlaut ihrer drei Quellenschriften, Europäische Hochschulschriften, XXIII, Bd. 27, Bern-Frankfurt 1974, 35. Aus dem Rahmen fällt J. HOFTIJZER, Die Verheißungen an die drei Erzväter, Leiden 1956, der die Verheißungen in die Zeit um das Exil datiert. Vgl. dazu C. WESTERMANN, Die Verheißungen an die Väter, FRLANT 116, Göttingen 1976, 99f.

7 O. PROCKSCH, Genesis 90ff.

8 J. SKINNER, Genesis 242ff.

9 E. KÖNIG, Genesis 445ff.

10 B. JAKOB, Thora 334ff.

11 G. VON RAD, Genesis 121ff.

12 M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 29.

13 J. SCHREINER, vgl. Anm. 1. Der Artikel von J. SCHREINER, Segen für die Völker, enthält keine eingehende literarkritische Analyse, vielmehr wird die Einheitlichkeit des Textabschnittes Gen 12,1 - 3 vorausgesetzt. SCHREINER bietet eine ausführliche Darstellung der theologisch relevanten Aussagen dieses Abschnittes.

14 Die Frage nach der Einheitlichkeit des Abschnittes wird von STECK nicht weiter untersucht. Zu beachten sind seine Ausführungen zur Traditionsgeschichte der in diesem Text vorkommenden Aussagen (a.a.O. 551f, Anm. 70).

15 S. TENGSTRÖM, Die Hexateucherzählung - Eine literaturgeschichtliche Studie; Conjectanea Biblica, Old Testament Series 7, Gleerup 1976, behandelt ausführlich den literarischen Zusammenhang zwischen Gen 11,28 - 30 (J) und Gen 12,1ff (J) und sieht den Beginn des Abschnittes in 11, 28. Das Textstück 12,1 - 4a sieht TENGSTRÖM als einheitlich an und es wird von ihm literarkritisch nicht weiter untersucht (a.a.O. 25ff).

16 R. RENDTORFF, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin 1976. R. geht verschiedentlich auf Gen 12,1 - 3 ein und versucht diesen Text bzw. seine Teile den von ihm postulierten "Bearbeitungen" des Pentateuch zuzuweisen und dem Jahwisten abzusprechen (110 und öfter). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit R. ist anhand dieses Einzeltextes nicht angemessen.

17 H. W. WOLFF, a.a.O. 79ff.

bau von Gen 12,1 - 4a folgende Zusammenfassung: Dieser Abschnitt wird "eröffnet mit einem einzigen Imperativ (V. 1); eine lange Kette von Folgesätzen ist angereicht. Sie haben fünfmal imperfektisch-kohortative Form (V. 2-3a). Erst der Schlußsatz (V. 3b) wird mit dem Perfektum gebildet."<sup>18</sup> Um nun den Aufbau und die Struktur der einzelnen Sätze und der Komposition Gen 12,1 - 4a noch genauer erkennen zu können, empfiehlt sich eine tabellarische Übersicht, welche die Satzformen, zumal unter dem Gesichtspunkt der Verwendung und Bedeutung der SK=-bzw. PK=Form des Verbs erkennen läßt. Eine solche Übersicht öffnet den Blick für manche Einzelheiten, welche für die Frage nach der Einheitlichkeit bzw. Zusammengesetztheit von Gen 12,1 - 4a wichtig sein könnten.

#### Übersicht zur Struktur von Gen 12,1 - 4a<sup>19</sup>

1a <sup>a)</sup>	VS	h	W-(Narrativ) 3sg m
b		Imp.	2sg m; PP 3sg m + PP 1sg +
c	VS	(RS)m	1sg
2a	VS	h	W-1sg(Koh) + EPP 2sg m + PP
b	VS	h	W-1sg + EPP 2sg m + ∅
c	VS	h	W-1sg(Koh) + NP + EPP 2sg m
d	VS	m	W-3sg m + NP [Imp W - 2sg m(HJJ) + NP] <sup>b)</sup>
3a	VS	h	W-1sg(Koh) + NP + EPP 2sg m
b	iVS	m	W-NP + EPP 2sg m + Verb 1sg
c	VS	m	W-3pl c + Praep + EPP 2sg m + NP...
4a	VS	h	W-3sg m (Narrativ)

#### Hinweise zur Übersicht

- a) Jeder einzelne Satz eines "Verses" wird mit einem kleinen lateinischen Buchstaben in der Reihenfolge des Alphabetes bezeichnet.
- b) In der eckigen Klammer ist hier das grammatische Verständnis der masoretischen Vokalisation mitgeteilt.

Satz 1a und 4a beschreiben Handlung (1a als Redeeinleitung und 4a die "Wirkung" der Rede), die Sätze 1b - 3c bilden eine Rede. Die Rede wird eröffnet mit einem Imperativ (Satz 1b), dessen PP durch einen Relativsatz (Satz 1c)

18 H.W. WOLFF, a.a.O. 79ff.

19 Zu den hier verwendeten Abkürzungen vgl. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 84ff.

erweitert ist. Alle folgenden Sätze (2a - 3c) schließen mit einleitendem  $\bar{a}$  aufeinander an. Konjunktionen, welche die logische Zuordnung der Sätze zueinander genauer ausdrücken, fehlen in diesem Abschnitt völlig. Zu beachten ist die Reihe der um die Kohortativendung  $\bar{a}$  ( $\bar{a}$ ) erweiterten Formen der PK in Satz 2c und 3a. Zu diesen Formen ist auch noch  $\bar{a}$  in Satz 2a hinzuzurechnen, da bei den Verben III-ae  $\bar{a}$  die um  $\bar{a}$  ( $\bar{a}$ ) erweiterte Kohortativform der PK mit der normalen Langform der PK zusammengefallen ist<sup>20</sup>. Die Sätze 2a, c, 3a sowie der durch den Chiasmus mit 3a verbundene Satz 3b weisen jeweils eine Ergänzung des Verbums (NP als Objekt in Satz 2c, 3a und b, PP in Satz 2a) auf; weiterhin findet man in diesen Sätzen, sei es direkt am Verbum oder am Objekt, jeweils ein EPP 2sg m. Diese durch etwa gleichen Umfang und Aufbau gekennzeichnete Satzgruppe wird durch den Satz 2b, der außer dem EPP am Verb keine weitere Ergänzung des Verbs wie die übrigen Sätze aufweist, gestört. Auch der Satz 2d, der zwar durch die masoretische Punktation von  $\bar{a}$  als Imperativ dem Duktus der Rede angeglichen erscheint, fällt aus dem Rahmen der Satzformen des Kontextes der Satzgruppe 2a.c.3a.b; dies ist noch weit mehr gegeben, wenn man für das Verständnis der Konsonantengruppe  $\bar{a}$  an die 3sg m SK G-St denkt, an eine Form, die als Einleitung eines VS sehr oft belegt ist. Bei diesem Verständnis von  $\bar{a}$  fügt sich der Satz 2b nicht in den Zusammenhang der Rede ein. Den beiden Sätzen 2b und 2d ist unter semantischem Gesichtspunkt die direkte Nennung des Segnens durch die Gottheit - im Satz 2d im Prädikatsnomen  $\bar{a}$  ausgedrückt - gemeinsam, während die übrigen Sätze 2a, c, 3a, b im Bezug auf den angeredeten Abra(ha)m die Bezeichnung  $\bar{a}$  nicht direkt verwenden, sondern die Tatsache, daß dem Abra(ha)m Gottes Segen zukommt, in je verschiedener Weise umschreiben, indem die Wirkungen und Folgen des Segens genannt werden: zu einem großen Volk machen; den Namen groß machen; diejenigen, die Abra(ha)m segnen, ebenfalls segnen; den, der ihm flucht, verfluchen. Die hier aufgeführten grammatisch-syntaktischen und inhaltlich-semantischen Überlegungen lassen deutlich werden, daß die Sätze 2b und d sich in den übrigen Kontext nur schwer einfügen<sup>21</sup>. Aus diesem Befund ergibt sich, daß die beiden Sätze offensichtlich nicht zum ursprünglichen Bestand von 2a - 3c gehören und somit spätere Zusätze zu diesem Text darstellen dürften. Die Gottesrede in Gen 12,1 - 4a umfaßt die Sätze 1b - 3c, sie glied-

20 BAUER-LEANDER, Hebr. Gr. 409, § 57 1m und 421 § 57 1"m".

21 Satz 2d ist erst durch die masoretische Vokalisation eindeutig dem Zusammenhang der Rede angepaßt.

dert sich in 2 Teile: in die Aufforderung (Satz 1b.c) im Imperativ und in die folgende Satzgruppe. Wenn man nun diese Satzgruppe ohne die Sätze 2b und d zusammenstellt, so läßt sich folgendes erkennen: In den beiden Sätzen 2a und c liegt auf der Bedeutungsebene ein synthetischer Parallelismus membrorum mit einem Wortspiel mit der Basis גַּדַל und mit EPP 2sg m in jedem der beiden Sätze vor. Diese eben genannten Elemente stehen formal in chiasmischer Anordnung. Das Satzpaar 3a und b zeigt inhaltlich einen antithetischen Parallelismus, formal ebenfalls eine chiasmisch aufgebaute Anordnung von Verb und Objekt. Der Satz 3c ist mit den Sätzen 2a.c und 3a.b durch das gleiche EPP 2sg m verbunden, sowie auf der Bedeutungsebene durch die Aufnahme der Basis בָּרַךְ und durch מְשַׁחֲוֹת, das zu גָּוִי (Satz 2d) in Beziehung steht, verknüpft. Nicht zuletzt sei noch auf das alle Sätze dieser Gruppe einleitende הִינְגֵּוּ, das auch eine verknüpfende Funktion hat. In der Gottesrede, die das Tun der Gottheit beschreibt, stehen die Sätze 2a.c und 3a.b in der 1. Person, der Satz 3c fällt scheinbar aus dem Rahmen, da er in der 3. Person Pl. steht, wenn man jedoch den Gebrauch des N-Stammes an dieser Stelle als ein "passivum divinum"<sup>22</sup> versteht, so

22 Zur Herkunft des sog. "Passivum divinum" aus der Apokalyptik vgl. J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, Bd. I, 23f. Interessant ist, daß sich bereits im Hoseabuch in Strafansagen Passivformen finden, welche Unheil ausdrücken, welches durch Jahwe bzw. den Propheten angedroht wird. So in 8,8 "vernichtet wird Israel"; 9,16 "geschlagen wird Ephraim"; 10,7 "vernichtet wird... (Samaria's König?)"; 10,8 "verwüstet werden die Höhen"; 10,14 "Festungen werden zerstört" "Mütter zerschmettert"; 10,15 "der König wird vernichtet"; 14,1 "Kinder werden zerschmettert, Schwangere aufgeschlitzt". Diese Worte, die sicherlich auf Hosea zurückgehen (Samaria, König!) lassen schon einen Passivgebrauch erkennen, der zu dem "Passivum divinum" hin­führt, so daß die Apokalyptik offensichtlich in diesem Punkte auf die Darstellungsformen und Redeweisen der Prophetie zurückgreifen konnte. Somit ist die Verwendung eines "Passivum divinum" auch in älteren Texten des AT als vorhanden erwiesen. Ob sich eine Beschränkung dieser Sprachform auf die Gattung der prophetischen Strafandrohung nachweisen läßt, muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben, Gen 12,3c würde gegen diese Beschränkung sprechen! Eine passive Bedeutung des N-St von בָּרַךְ lehnt SCHREINER für Gen 12,3 ab; ein für ihn sehr gewichtiges Argument ist die Tatsache, daß zum Ausdruck des Passivs bei בָּרַךְ der G-St im Partizip Passiv und der D-St Passiv zur Verfügung gestanden hätten, so daß dem N-St deshalb eine andere Bedeutung zukommen muß (etwa: "sich Segen erwerben"), SCHREINER, a.a.O. 5f. Bereits PROCKSCH, KAT<sup>2</sup> u. 3, 96f, erinnert an die Verwendung des N-St von בָּרַךְ, um das Empfangen des Segens zum Ausdruck zu bringen; heute würde man diesen Sprachgebrauch des N-St "tolerativ" nennen.

gehört auch dieser Satz zu der Satzreihe, die das Tun der Gottheit - in diesem Fall umschreibend - zum Ausdruck bringt, die Hinzufügung von ׀ך-׀ "durch dich" macht deutlich, daß Jahwe seinen Segen an alle Sippen der Erde nicht direkt ausspendet, sondern sich des angeredeten Abra(ha)m dazu bedient - eine sicherlich auch theologisch beachtenswerte Ausdrucksweise! Nicht zu übersehen ist auch der Zusammenhang und die Verbindung der Sätze 2a.c.<sup>23</sup> und 3a durch die PK-Erweiterung (-ā). Die Mitte der Satzgruppe bildet die "figura etymologica" von der Basis ׀ךך, die so das Thema dieser Satzgruppe betont herausstellt. So zeigen sich in diesem Überblick Elemente poetischer Gestaltung der Sprache, die mit dazu dienen, die Zusammengehörigkeit dieser Sätze zu verdeutlichen. Zusammenfassend dürfte gelten, daß es sich bei den Sätzen 2a.c.3a - c um einen zusammenhängenden Text handelt, dessen Geschlossenheit durch die Sätze 2b und d, wenn man sie als zum Textstück hinzugehörig betrachtete, gestört würde.

Neue Erkenntnisse über Verwendung und Bedeutung der SK und PK im Althebräischen hat W. BOBZIN vorgelegt<sup>24</sup>. Wenn man die von ihm am Hiobdialog gewonnenen Erkenntnisse auf den Text von Gen 12,1 - 4a anwendet, so ergeben sich folgende Feststellungen: Die Sätze 2a.c.3a bezeichnen - kenntlich an der *Ḥāmēṭ*-Form des Verbs - eine "einmalige, nicht notwendige Handlung"<sup>25</sup>, im Verhältnis zum letzten Satz 3c drückt das *Ḥāmēṭ* hier wohl auch eine "auslösende Funktion"<sup>26</sup> mit aus. Der Satz 3b zeigt das Verb im *Mārē'* hier ist die "B-Form"<sup>27</sup> des *Mārē'* gewählt, um eine Handlung zu bezeichnen, die zu der in Satz 3a beschriebenen als parallel laufend angesehen wird, die somit als eine "notwendig geschehende, begleitende Handlung"<sup>28</sup> angesehen wird; vielleicht läßt sich auch noch sagen, daß durch die Wahl des *Mārē'* in der "B-Form" die Handlung als "ungewöhnlich" charakterisiert erscheint<sup>29</sup>. Durch die poetische Form des Parallelismus membrorum - in der

23 Daß die Sätze 2b und d nicht ursprünglich sind, ist oben bereits aufgewiesen, dies wird hier noch durch weitere Argumente gestützt.

24 H. BOBZIN, Die "Tempora" im Hiobdialog. Diss. Marburg 1974.

25 H. BOBZIN, Tempora 35.

26 H. BOBZIN, Tempora 37. Vielleicht könnte man auch an den durch das *Ḥāmēṭ* bezeichneten Koinzidenzfall denken. BOBZIN, a.a.O. 38.

27 H. BOBZIN, Tempora 37; Zu "A-System" und "B-System" bzw. "A-Form" und "B-Form" von *Ḥāmēṭ* und *Mārē'* vgl. a.a.O. 43ff.

28 H. BOBZIN, Tempora 39f.

29 H. BOBZIN, Tempora 58. Im Gegensatz zu dem "Normal-Fall" gab die *Mārē'*-Form in Satz 3b einen Hinweis auf eine als "ungewöhnlich" angesehene Nebenhandlung. BOBZIN, a.a.O. 58.

chiastischen Anordnung der einzelnen Satzteile - wird im Satzpaar 3a.b das komplexe Tun Jahwes als ganzes - jedoch in zwei Handlungen aufgeteilt - dargestellt. Daß beide Handlungen als parallel im Zeitablauf anzusehen sind, läßt der Wechsel von *Ḥāmēṭ* (3a) zu *Mārē'* (3b) erkennen. Im letzten Satz der Rede (3c) begegnet ebenfalls *Mārē'* - jedoch in der "A-Form"<sup>30</sup>, hier dürfte eine "unbedingte Absicht und ihre sichere Erwartung"<sup>31</sup> ausgedrückt sein, und eine Handlung als "notwendig, gewiß, wiederholt, generell"<sup>32</sup> bezeichnet sein. Die Wahl des *Mārē'* in der "A-Form" bringt auch zum Ausdruck, daß die in Satz 3c beschriebene Folge aus den Sätzen 2a.c und 3a.b als die als "normal"<sup>33</sup> anzusehende in der Sicht des Redenden gilt. Auch dieser kurze Überblick läßt die innere Verbindung der Sätze durch die Wahl der jeweiligen Tempusform erkennen.

Auf der semantischen Ebene zeigen die Sätze 2a und c mit dem Gebrauch der Basis  $\text{לגל}$  eine wortspielartige Verknüpfung, ebenso findet man zwischen Satz 3a und c eine deutliche Verbindung durch die Verwendung von  $\text{ברך}$ , der Satz 3b zeigt auf der Bedeutungsebene in der Basis  $\text{ברך}$  die Antithese zu  $\text{ברך}$ , so daß auch dies den Satz zwischen 3a und c gut eingefügt erscheinen läßt. Der mittlere Satz 3a gibt durch die doppelte Verwendung der Basis  $\text{ברך}$  (in Verb und Objekt) das Thema der Satzgruppe 2a - 3c an. Die Sätze 2a und c beschreiben ein Tun Jahwes, das in den Bereich seines Segenswirkens gehört, ebenso geben die Sätze 3a.c ein Tun Jahwes an, das Abra(ha)m als den Gesegneten Jahwes darstellt. Im letzten Satz 3c wird - darüber hinausführend - die Folge des Segens, den Jahwe dem Abra(ha)m zukommen läßt, mitgeteilt, daß nämlich durch ihn Jahwes Segen "alle Sippen des Erdbodens"erreicht. So wird in diesem Textabschnitt der Gottesrede nicht einfach "primitiv" gesagt: "Ich segne dich", sondern der Inhalt des eben genannten Satzes wird in einer mehr indirekten, in poetische Form gekleideten, in einer gleichsam bildhaft beschreibenden Sprache formuliert und als Zusage Jahwes an Abra(ha)m mitgeteilt. Diese Redeweise wird nun durch den Satz 2b "Ich segne dich" gestört, und das Ergebnis der Rede 2a.c 3a.c erscheint in dem Satz 2b gleichsam vorweggenommen. Diese Überlegung läßt es als recht naheliegend erscheinen, daß der Satz 2b nicht vom Verfasser der Satzreihe 2a.c 3a.c stammt, sondern eine interpretierende

30 Vgl. Anm. 23.

31 H.BOBZIN, *Tempora* 41.

32 H.BOBZIN, *Tempora* 42.

33 H.BOBZIN, vgl. Anm. 25.

Glosse darstellt, und zwar aus einer Zeit, die die in der bildhaften Rede durch die Bilder mitgeteilten Inhalte nicht mehr vernehmen konnte, oder aus einer Zeit, in der man einer bildhaften Umschreibung eine direkte, theologische Vokabeln gebrauchende Ausdrucksweise vorzog. Diese Überlegung würde die Entstehung der Glosse Satz 2b in die Zeit kurz vor oder nach P ansetzen. Die Wendung EPP + וְאָבְרַךְ findet man als Wort des Beters in den Psalmen (Ps 63,5; 145,2), in der Rede von Menschen zu Menschen (Isaak: Gen 27,7.33; Jakob: Gen 48,9), in einer Gottesrede (II-Jes 51,2 und Num 6,27-Aaronssegen). In Gen 22,17 zeigt sich ein eigenständig geprägter Text (wohl וְאָבְרַךְ אֶת זְרַעְךָ וְהָרְבָה אֹרְבָה אֹת וְזָרַעְתָּ אֶת אֶרֶץ מִצְרָיִם וְאָבְרַךְ אֶת מִצְרָיִם וְאָבְרַךְ אֶת מִצְרָיִם וְאָבְרַךְ אֶת מִצְרָיִם). Diese Texte geben keinen näheren Hinweis für die Datierung von Gen 12,2b. Auffällig ist die Zusammenstellung von der Mitseinszusage וְאָבְרַךְ אֶת מִצְרָיִם mit וְאָבְרַךְ in Gen 26, 2-5 in der Jahwerede an Isaak, worauf dann die Nachkommen- und Landzusage folgen. Dieser Text zeigt bereits ab 26,3 mancherlei Erweiterungen, auch nimmt sich hier das וְאָבְרַךְ "fremd" im Kontext aus, so daß dies Wort mit HOLZINGER<sup>34</sup> zu den Erweiterungen dieses Textes zu rechnen ist; die Einfügung dürfte eine Vorwegnahme aus 26,28f darstellen, wo in der Rede des Abimelech und seiner Begleiter an Isaak der Hinweis auf das "Mitsein" Jahwes und das "Gesegnetersein Jahwes" den Anlaß zu der Einfügung "ich segne dich" in 26,3a abgegeben haben. So würde auch dieser Befund die Wahrscheinlichkeit, daß וְאָבְרַךְ in Gen 12,2b Zusatz ist, nur stützen. Auch der Satz 2d וְהָיָה בְרַכָּה fällt, sowohl wenn man ihn mit der masoretischen Punktation als "und werde ein Segen" als auch dann, wenn man ihn, wie der Konsonantentext eher nahelegt, als "und es wird Segen sein"<sup>35</sup> versteht, aus der Redeweise des Kontextes heraus. Durch diesen Satz erscheint das Ergebnis der Rede in Satz 3c schon vorweggenommen, und auch die direkte Formulierung entspricht nicht der sonstigen poetischen Redeweise des Kontextes<sup>36</sup>. Somit dürfte auch dieser Satz eine Glosse sein, die wohl in die nachexilische Zeit gehört, wo man statt bildhafter Sprache theologisch gehaltvolle "abstrakte" Wendungen bevorzugte und mit diesen Wendungen einen poetischen Text "theologisch" anreicherte und in seiner Sprachgestalt veränderte.

34 HOLZINGER, Genesis z.St.

35 Zu mask.-Verbform am Satzanfang bei fem. Subj. vgl. BROCKELMANN, Hebr. Syntax 50f, § 50, MEYER, Hebr. Gr. III, 20; § 94,5c. Ein ähnliches Beispiel findet man Gen 39,5.

36 Die masoretische Punktation des Satzes 2d läßt sich als ein Versuch erklären, diesen Satz dem Duktus der Rede anzupassen, und dürfte so-

Mit Gen 12,2d וְהָיָה בְרַכְהָ hat offensichtlich bereits die LXX Übersetzungsschwierigkeiten gehabt, ihre Wiedergabe καὶ ἔσῃ εὐλογητός bzw. ἡὐλογημένος läßt erkennen, daß man die Vorstellung, eine Person werde zu einer בְּרַכָּה, als schwierig empfand. Diese Vorstellung, daß eine Personengruppe oder ein Volk zu einer BRK(H) wird, begegnet Jes 19,24 בְּיוֹם יְהוָה יִהְיֶה בְּרַכָּה ... יִשְׂרָאֵל dieser Text gehört in das 3. bzw. 2. Jhd.<sup>37</sup>; Sach 8,13 בְּרַכָּה וְהָיָה לְיִשְׂרָאֵל ist nach Rudolph<sup>38</sup> in der "chronistischen Sphäre" anzusetzen. Bei Ez 34,26 ist der Text nach ZIMMERLI erweitert<sup>39</sup>, so daß auch hier kein Zeugnis für die obengenannte Vorstellung vorliegt. Auffällig ist, daß LXX Jes 19,24 mit ἔσταλ εὐλογημένους eine analoge Wiedergabe wie Gen 12,2 bietet und Sach 8,13 mit ἔσεσθε ἐν εὐλογίᾳ, ebenfalls frei übersetzt und Ez 34,26 eine wesentlich kürzere Textform als MT bietet.

Dieser Befund läßt erkennen: die Redeweise, daß eine Person bzw. ein Volk ein Segen wird/ist, gehört offenbar späterer nachexilischer Zeit an. Die masoretische Vokalisation von Satz 2d setzt offenbar ein solches Verständnis, das LXX noch nicht bezeugt, voraus, und diese Deutung dürfte somit später als die Entstehung der LXX anzusetzen sein. Zu beachten ist auch noch die Tatsache, daß man bei dem Imperativ יְהִי als Prädikatsnomen wohl Personen, nicht aber Abstrakta wie בְּרַכָּה findet; vermutlich stützt dieser Befund ebenfalls eine späte Ansetzung des durch die masoretische Vokalisation bezeugten Textverständnisses, so daß sich als ursprüngliches Textverständnis בְּרַכָּה וְהָיָה "und es wird Segen sein" ergibt. Daß dieser Satz nicht in die ursprüngliche Komposition von Gen 12,1a - 4a hineingehört, ist oben bereits erwiesen. Somit entfällt auch die Möglichkeit, die Sätze 2b und d als "Material" anzusehen, das der Verfasser von Gen 12,1a - c; 2a.c; 3a - c; 4a<sup>40</sup>. Für diesen Abschnitt ließe sich als zusammenfassende Formbeschreibung

---

mit das ursprüngliche Verständnis nicht erreicht haben.

37 O. KAISER, ATD 18, 86.

38 W. RUDOLPH, Sacharja, 150.

39 W. ZIMMERLI, Ezechiel, BK II, Textkritik z.St.

40 Erwähnt sei in diesem Zusammenhang noch folgende Beobachtung: C.WESTERMANN bietet in seinen Studien "Die Verheißungen an die Väter", Göttingen 1976 (FRLANT 116) eine traditionsgeschichtliche Aufhellung und Erklärung einzelner Elemente von Gen 12,1 - 3 aus dem Vorgang der "Segenshandlung" (zu den einzelnen Elementen 12,2a "großes Volk" (Mehrung) vgl. WESTERMANN, a.a.O. 140f; 12,2c "großer Name" vgl. WESTERMANN, a.a.O. 145; 12,3a - c vgl. WESTERMANN, a.a.O. 145f). Auffälligerweise werden die Sätze 12,2b וְהָיָה לְיִשְׂרָאֵל und 12,2d וְהָיָה בְּרַכָּה von WESTERMANN nicht behandelt, dieser Befund könnte dafür sprechen, daß diese beiden Sätze traditionsgeschichtlich unergiebig sind, d.h. nicht auf eine

die Bezeichnung "konstruierter Bericht mit Gottesrede" empfehlen. Die Frage nach der Gattung, nach den vom Verfasser (J) aufgenommenen und neu gedeuteten Traditionen und nach den Aussageintentionen dieser Komposition ist nicht mehr Gegenstand der literarkritischen Fragestellung und Formbeschreibung, um die es allein in dieser Untersuchung ging.

Zusammenfassend kann man nun festhalten:

Der Abschnitt Gen 12,1 - 4a, die Eröffnung der Patriarchenerzählung des Jahwisten, bildet einen als Gottesrede gestalteten Text, der in 12,1a eine kurze Redeeinleitung im Narrativ mit Vorstellung des Redenden und Angeredeten bietet. Auf die Redekomposition, welche zwei Teile umfaßt, nämlich erstens den Imperativ mit Relativsatz (Satz 1b.c) und zweitens die Reihe der "Zusagen" (Satz 2a.c; 3a - c) an den Angeredeten, folgt in 4a als Abschluß eine kurze Bemerkung über die Wirkung der Rede im Narrativ. Eine ausführliche Untersuchung der Gattungszuweisung der einzelnen Stücke der Komposition Gen 12,1 - 4a sowie die Frage nach den in diesen Texten verarbeiteten Traditionen muß auch auf die neuere Literatur, die diese Texte im Lichte ähnlicher alttestamentlicher Aussagen für eine Spätdatierung des Jahwisten (exilisch, bzw. kurz vorexilisch) heranzieht<sup>41</sup>, Bezug nehmen und wäre Gegenstand einer eigenen Studie.

Übersetzung:

- 12 1a Es sprach Jahwe zu Abram:  
1b/c "Geh fort von deinem Land, von deiner Verwandtschaft, vom Haus deines Vaters zu einem Land, das ich dir zeigen werde.  
2a Ich will dich machen zu einem großen Volk;  
c ich will groß machen deinen Namen;  
3a ich will segnen die dich Segnenden;  
b die dir Fluchenden verfluche ich;

---

"Segenshandlung" zurückgeführt werden können. Diese Tatsache würde auch dafür sprechen, daß es sich um Zusätze zu einem Text handeln dürfte. Die Tendenz dieser Zusätze ist eine Verdeutlichung bzw. Interpretation der vorhergehenden Sätze, deren Aussagecharakter als Segen bzw. Segenshandlung(-bestandteil) einer späteren Zeit nicht mehr deutlich bewußt war. So deutet also Satz 12,2b die Zusage von Satz 12,2a und ebenso Satz 12,2d die Zusage von 12,2c jeweils als Segen bzw. Segnen Jahwes.

41 Zu nennen sind neben RENDTORFF (vgl. Anm. 16) noch: H.H.SCHMID, Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976, 119-153: "Die Verheißungen an die Erzväter"; sowie J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, New Haven 1975, 275ff zu Gen 12,1 - 4a.

- 3c      gesegnet werden (von Jahwe) in dir alle Sippen  
          des Erdbodens."
- 4a      Und es ging Abram fort, wie Jahwe zu ihm gesagt hatte.

### Methodische Hinweise

1. Neben formal-syntaktischen Gesichtspunkten bietet auch der "poetische" Charakter zumal auf der Ebene der semantischen Beziehungen und der Ausdrucksweise Kriterien für die literarkritische Scheidung von "Kleinen Einheiten" und für die Zuweisung derselben zu verschiedenen literarischen Schichten.
2. Im MT sind die Sätze der Gottesrede 2a - 3c durch ׀ miteinander verbunden, und Konjunktionen, welche das logische Verhältnis der Sätze näher zum Ausdruck bringen, fehlen. Die Funktion von Konjunktionen wird teilweise durch den Gebrauch der "Tempora" und ihre Stellung im Satz übernommen. Der Wechsel von *Ḥāmēt* in Satz 3a zu *Mārē'* des B-Systems in Satz 3b läßt diesen Satz auch als eine immer geschehende Begleithandlung zu, der in Satz 3a beschriebenen Handlung erkennen. Der Wechsel zum *Mārē'* des A-Systems in Satz 3c läßt die hier beschriebene Handlung als Folgen der in den vorausgehenden Sätzen dargestellten Handlungen erkennen.

Nicht unerwähnt sei noch, daß in diesem Text-Abschnitt die von BOBZIN am Hiobdialog ermittelten Erkenntnisse für den Gebrauch der PK auch für die um die Kohortativendung -ā ( ׀-) erweiterten Formen des PK gelten. Auch läßt die Verwendung von *Ḥāmēt* bzw. *Mārē'* erkennen, ob eine einmalige, nicht notwendige Handlung - die Jahwe nur dem Abra(ha)m zukommen läßt (Satz 3a) - oder ob eine als notwendig immer geschehend verstandene Handlung (Satz 3c) beschrieben wird.

3. Vielleicht liegt im Satz 3c bereits ein als sehr früh anzusetzender Gebrauch des sog. "passivum divinum" vor. Dafür spräche die Tatsache, daß das Segnen Jahwes, das in Satz 2a.c und 3a.b indirekt durch die Beschreibung der Segenswirkungen dargestellt wird, dann auch im Satz 3c in einer ähnlichen indirekten Weise zum Ausdruck gebracht wäre, indem lediglich indirekt durch den Kontext und die Redesituation auf Jahwe als den verwiesen würde, der durch Abra(ha)m "allen Sippen des Erdbodens" seinen Segen zukommen läßt. Bemerkenswert wäre in diesem Zusammenhang auch noch die Art und Weise, wie der Verfasser es versteht, sogar in dem Stilmittel "Gottesrede" eher "andeutend hintergründig" als "direkt primitiv" seinen theologisch bedeutsamen Gedanken Ausdruck zu verleihen.

Die äthiopische Übersetzung des Henoch  
 Ein Beitrag zur Apokalyptikforschung der Gegenwart<sup>1</sup>

Hans F. Fuhs - Bonn/Bamberg

Ulrich LUCK weist in einem Beitrag, der u.a. zur Lage der Apokalyptikforschung Stellung nimmt<sup>2</sup>, darauf hin, daß das neuerwachte Interesse an der Apokalyptik primär nicht von exegetischer oder religionsgeschichtlicher Seite ausgeht, sondern von der systematischen Theologie mit ihrer Grundlagendiskussion um Kerygma, Universalgeschichte oder Hoffnung<sup>3</sup>. Darin liege die Gefahr, daß die bereits um die Jahrhundertwende vertagte religionsgeschichtliche Frage wiederum zugunsten hastiger systematischer Entwürfe vor-schnell abgebrochen werde. Er fordert deshalb dazu auf, weniger die zur Apokalyptik vorgelegten Thesen, als vielmehr "den Stoff der apokalyptischen Schriften selbst"<sup>4</sup> zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Erfreulicherweise ist für äthHen nach langer Pause in den letzten Jahren in dieser Hinsicht einiges geschehen; zu nennen wären hier etwa die Arbeiten von Paul HANSON<sup>5</sup> und George NICKELSBURG<sup>6</sup>, die sich vor allem form- und gattungsge-

- 
- 1 Leicht geänderte Fassung eines Referats auf der Tagung der Arbeitsgruppe Apokalyptik der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 20.3.1979 in Bethel. Ich danke den Herren Kollegen sehr herzlich für manche Anregung in der Diskussion und den anschließenden Gesprächen, insbesondere den Proff. J. BECKER (Kiel), K. KOCH (Hamburg), H.-W. KUHN (Heidelberg), G. NICKELSBURG (Iowa/USA), H. STEGEMANN (Marburg) und P. SCHÄFER (Köln), die zur Verdeutlichung und Präzisierung der Positionen beigetragen haben.
  - 2 Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik (ZThK 73, 1976, 283-305).
  - 3 Vgl. W. PANNENBERG, Heilsgeschehen und Geschichte, 1959, in: Grundfragen systematischer Theologie, 1967, 22-78; Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Offenbarung als Geschichte, 1961, 91-114, bes. 96f; E. KÄSEMANN, Die Anfänge christlicher Theologie, 1960 (=Exegetische Versuche und Besinnungen II); J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, 1964, 123f.
  - 4 ZThK 73 (1976) 285; vgl. K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik, 1970, 11.
  - 5 Rebellion in Heaven, Azazel, an Euhemeristic Heros in 1 Enoch 6 - 11 (JBL 96, 1977, 195-233).
  - 6 The Apokalyptic Message of 1 Enoch 92 - 105 (CBQ 39, 1977, 309-328);

schichtlichen Fragen widmen, sowie die mehr textorientierten Untersuchungen von Józef T. MILIK<sup>7</sup>, der die aramäischen Qumranfragmente ediert, und James BARR<sup>8</sup>, der mit einem systematischen Vergleich des aramäischen und griechischen Textes begonnen hat. Der folgende Beitrag wendet sich dem äthiopischen Text zu und versucht, seine Überlieferungsgeschichte aufzuhellen. Einer Darbietung und kritischen Würdigung der bisherigen Arbeiten zu äthHen (I) folgen eigene (vorläufige!) Beobachtungen, die sich auf Vorlage, Herkunft und Alter des äthiopischen Textes beziehen und bereits erzielte Ergebnisse modifizieren und weiterführen (II), um abschließend zu zeigen, daß das gründliche Studium und die Beantwortung dieser Fragen keineswegs - wie heute oft angenommen - ein Wolkenkuckucksheim für Philologen darstellt, innerhalb dessen man sich gewissermaßen im luftleeren Raum mit Textkritik und Textgeschichte beschäftigt, sondern von zentraler Bedeutung ist für die Theologie am Ausgang des Alten Testaments und darüber hinaus für die alte Kirchengeschichte sowie insbesondere für die Dogmengeschichte bzw. die Dogmatik selbst (III).

#### I.

Ignazio GUIDI<sup>9</sup> suchte in der Eigenart des äthiopischen Volkes und seines Christentums eine Erklärung für das einzigartige Phänomen zu finden, daß eine Reihe von jüdischen Schriften, u.a. Henoch, die einst bei Juden wie in der frühen christlichen Kirche eine bedeutende Rolle spielten, bei diesen in Vergessenheit gerieten und nur durch die Sorgfalt und das Interesse der äthiopischen Kirche, die sie hochschätzte und entsprechend tradierte, auf uns gekommen sind. Seit dem 15. Jh. geistert durch Europa die Nachricht, daß die äthiopische Kirche ein Buch "Henoch" in ihrem Bibelkanon habe<sup>10</sup>. Es ist aber ein Irrtum, wenn Nathaniel SCHMIDT<sup>11</sup> meint, Job LUDOLF

ders., Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6 - 11 (JBL 96, 1977, 383-405).

Diesen Artikeln hatte er aber eine sehr eingehende Textstudie vorausgehen lassen: Enoch 97 - 104. A Study of the Greek and Ethiopic Texts (Armenian and Biblical Studies, Sion Suppl. 1, Jerusalem 1976, 90-156).

7 The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4, Oxford 1976; vgl. Problèmes de la littérature hénochique à lumière des fragments araméens de Qumran (HThR 64, 1971, 333-378) und die weiterführende Untersuchung von P. GRELOT, Hénoch et ses écritures (RB 82, 1975, 481-500).

8 Aramaic-Greek Notes on the Book of Enoch (I) (JSS 23, 1978, 184-198).  
9 Storia della letteratura etiopia, Rom 1932, 17.

10 S. FABRICIUS, Codex pseudepigraphus vet. test., 1722, 209ff.

11 Traces of the Book of Enoch in Europe (JAOS 42, 1922, 44-52).

(1624-1704) habe bereits ein vollständiges MS von Henoch gekannt. Wie W. BAARS und R. ZUURMOND<sup>12</sup> nachgewiesen haben, handelt es sich bei dem MS, aus dem LUDOLF zitierte, um das MS éth. 117 der Bibliothèque Nationale de Paris, näherhin um das *Maṣḥafa Meṣṣtir zasamaj wam<sup>edr</sup>* (=Buch der Geheimnisse von Himmel und Erde), eines der vielen äthiopischen apokalyptischen Bücher, das u. a. Auszüge aus Henoch enthält, aber keineswegs den vollständigen Text. Erst 1773 brachte James BRUCE von einer Afrikareise drei Exemplare von äthHen mit nach Europa<sup>13</sup>. 1800 veröffentlichte S. de SACY<sup>14</sup> daraus einige Kapitel und gab dazu eine - allerdings fehlerhafte - lateinische Übersetzung. Die editio princeps stammt von dem nachmaligen Erzbischof Richard LAUWRENCE. Nachdem er 1821 eine englische Übersetzung des äthiopischen Textes nach einer Oxforder HS vorgelegt hatte<sup>15</sup>, brachte er 1838 den äthiopischen Text nach den BRUCE'schen MSS heraus, wobei er allerdings nur den Text des MS a (also des ersten von BRUCE's MSS) abdruckte<sup>16</sup>. Die erste deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1833 von A.G. HOFFMANN, die nur Kap 1 - 57 umfaßt, ist nur bedingt als selbständige Arbeit anzusehen, insofern sie nach der englischen Übersetzung von LAUWRENCE angefertigt wurde; für den Rest (Kap. 58 - 108) benutzte HOFFMANN dann das Frankfurter MS Rüppel II<sup>17</sup>. Einen wesentlichen Fortschritt in der Arbeit am Text von äthHen bedeutete die Edition von August DILLMANN im Jahre 1851<sup>18</sup>; er legte einen nach den damals bekannten 5 MSS<sup>19</sup> edierten kritischen Text vor, dem er zwei Jahre später die deutsche Übersetzung mit eingehendem Kommentar folgen ließ<sup>20</sup>. 1882 erschien wiederum in England eine Übersetzung von äthHen, und zwar von G.H. SCHODDE<sup>21</sup>; diese Arbeit ist nur von geringerem wissenschaftlichen Wert, da

12 The project for a New Edition of the Ethiopic Book of Jubilees (JSS 9, 1964, 67-74. 67).

13 MS BRUCE 73 und 74, vgl. A. DILLMANN, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis, Pars VII, Oxonii 1848, Nr. 4 und 5*; E. ULLENDORFF, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Bodleian Library II, Oxford 1951*.

14 *Magasin encyclopédique*, VI, 1800, tom. I, 382-398 (Auszüge aus 1,9-32,6).

15 *The Book of Enoch, an apocryphal production, now first translated from an Ethiopic Manuscript in the Bodleian Library, Oxford 1821*.

16 *Libri Enoch versio Aethiopica*, Oxford 1838.

17 L. GOLDSCHMIDT, *Die abessinischen Handschriften der Staatsbibliothek zu Frankfurt am Main*, 1897, 13.

18 *Liber Henoch, Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus*, 1851.

19 MS a, b, c, d, e (vgl. das Verzeichnis bei CHARLES).

20 *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt*, 1853.

21 *The Book of Enoch translated with Introduction and Notes*, Andover 1882.

sie ohne Berücksichtigung von DILLMANN'S Ergebnissen im wesentlichen die im einzelnen fehlerhafte Übersetzung von LAUWRENCE wiedergibt. Ganz anders verhält es sich mit dem Buch von R.H. CHARLES aus dem Jahre 1893<sup>22</sup>; es handelt sich um eine Übersetzung des äthiopischen Textes nach der Ausgabe von DILLMANN mit ausführlichem Kommentar. Zu den 5 von DILLMANN benutzten MSS konnte CHARLES 10 weitere des British Museum<sup>23</sup> heranziehen sowie die inzwischen gefundenen griechischen Fragmente verwerten. Allerdings weist diese Arbeit in textkritischer Hinsicht erhebliche Mängel auf, worauf DILLMANN in seiner Besprechung hingewiesen hat<sup>24</sup>. Er selbst wurde an einer geplanten kritischen Neuausgabe durch seinen Tod im Jahre 1894 gehindert. Dies besorgte Johannes FLEMMING; 1901 hatte er zusammen mit L. RADERMACHER, der die griechischen Texte edierte, eine Übersetzung von äthHen vorgelegt<sup>25</sup>. 1902 folgte der äthiopische Text<sup>26</sup>; es ist eine kritische Edition auf der Basis von 14 (= 15 nach CHARLES) MSS. Für den deutschsprachigen Raum blieb dies die letzte kritische Edition und bildete zusammen mit der 1900 erschienenen Übersetzung von Georg BEER<sup>27</sup> die Grundlage für die weitere Arbeit am äthHen, die erstaunlicherweise in Deutschland kaum weitergeführt wurde<sup>28</sup>. Dieses resignierende Fazit HAMMERSCHMIDT'S<sup>29</sup> gilt im übrigen nicht nur für äthHen, sondern für die ganze äthiopische Bibel. Für einige Jahrzehnte war das Interesse deutscher Universitäten an dieser in jeder Hinsicht wertvollen und wichtigen alten Bibelübersetzung völlig geschwunden. Probleme ihrer Geschichte und Erforschung wurden eher nebenbei abgehandelt; man referierte die alten Er-

- 22 The Book of Enoch translated from Dillmann's Ethiopic Text emended and revised in accordance with hitherto uncollected Ethiopic MSS. and with the Gizeh and other Greek and Latin Fragments, Oxford 1893.
- 23 F, G, G1, H, I, K, L, M, N, O nach dem Verzeichnis von CHARLES.
- 24 ThLZ 1893, 442-446.
- 25 Das Buch Henoch herausgegeben im Auftrage der Kirchväter-Commission der Kgl. Preuß. Ak. d. Wissenschaften (GCS 5, 1901).
- 26 Das Buch Henoch: Aethiopischer Text herausgegeben von Joh. FLEMMING (Texte und Untersuchungen, NF VII/2, 1902).
- 27 In: E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900, Bd. 2, 217-310 (Nachdruck 1971 der 4. Aufl. von 1923).
- 28 Vgl. etwa M. FÖRSTER, Adams Erschaffung und Namengebung (ARW 11, 1908, 477-529); K.G. KUHN, Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch (ZAW 39, 1921, 240-275); N. MESSEL, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch (BZAW 35, 1922); F. STIER, Zur Komposition und Literarkritik der Bilderreden des äthiopischen Henoch, In: Festschr. E. LITTMANN, 1935, 70-88. Aus der Arbeit der Gegenwart etwa E. RAU, Kosmologie, Eschatologie und Lehrautorität Henochs. Traditions- und formgeschichtliche Untersuchungen zum äth. Henochbuch und zu verwandten Schriften, Diss. Hamburg 1970.
- 29 Äthiopistik an deutschen Universitäten, 1968, 38.

gebnisse und nahm unter thematischen Gesichtspunkten gelegentlich Bezug darauf. Dies änderte sich erst 1959 durch die Arbeiten von Josef HOFFMANN zur äthiopischen Johannes-Apokalypse bzw. 1968 durch die Editionen des Berichterstatters zum Zwölfprophetenbuch. HOFFMANN schickte seiner geplanten Edition 2 Vorstudien voraus, die den arabischen und sa<sup>c</sup>idischen Einfluß auf den äthiopischen Text zum Gegenstand haben<sup>30</sup>. 1967 erfolgte die Edition und Übersetzung der Johannes-Apokalypse<sup>31</sup>. Inzwischen hat HOFFMANN einen umfassenden Überblick über Probleme der Übersetzung und Stand der Forschung am äthiopischen Neuen Testament vorgelegt<sup>32</sup>. Nach den Editionen des äthiopischen Textes der Propheten Micha und Hosea<sup>33</sup> war vorgesehen, auf entsprechend breiter HSS-Basis und den dort bewährten Grundsätzen eine kritische Neuauflage des äthHen zu veranstalten. Dieser Plan wurde wegen der wiederholten Ankündigung ULLENDORFFs, zusammen mit M. BLACK den äthHen neu zu edieren<sup>34</sup>, zurückgestellt. Das bedeutet: die letzte kritische Edition von äthHen ist weit über 70 Jahre alt; sie stammt aus dem Jahre 1906 und wurde von R.H. CHARLES herausgebracht<sup>35</sup>. Über die 15 MSS seiner Übersetzung von 1893 hinaus zog er weitere 8 zu Rate, so daß er den Text auf der Grundlage von 23 MSS edierte. 1912 legte er eine neue Übersetzung vor, zu der er noch weitere 6 inzwischen bekannt gewordene MSS hinzuzog<sup>36</sup>. Die weitere Arbeit am äthHen verlief außerhalb Deutschlands erfreulicher und brachte eine Reihe wichtiger Editionen und Einzeluntersuchungen hervor<sup>37</sup>. Ein Mangel,

- 
- 30 Der arabische Einfluß in der äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse (OrChr 43, 1959, 24-53; 44, 1960, 25-39); Beziehungen der sa<sup>c</sup>idischen zur äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse, in: Festschrift J. SCHMID, 1963, 115-124.
- 31 Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse (CSCO 281/82, 1967).
- 32 Das Neue Testament in äthiopischer Sprache. Probleme der Übersetzung und Stand der Forschung (Arb. z. Neutestm. Textforschung 5, 1972, 345-373).
- 33 Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha (BBB 28, 1968); Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea (BBB 38, 1971).
- 34 Ethiopia and the Bible, London 1968, 61 Anm. 2.
- 35 The Ethiopic Version of the Book of Enoch (AnOxon, Sem. ser. XI, 1906).
- 36 R.H. CHARLES (Hrsg.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in England, Vol. II, 1912 (Nachdruck 1964) 163ff.
- 37 Etwa F.M.E. PEREIRA, Le livre de Job (PO II/5, 1907); ders., Le livre d'Esther (PO IX/1, 1913); ders., O livro do profeta Amôs, Coimbra 1917; ders., Le troisième livre de <sup>c</sup>Ezrâ (PO XII/5, 1919); O. LÖFGREN, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel, Paris 1927; ders., Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi äthiopisch, Uppsala 1930; S.A.B. MERCER, The Ethiopic Text of the Book Ecclesiastes, London 1931; H.C. GLEAVE, The Ethiopic Version of Song of Songs, London 1951; J.A. MONTGOMERY, The Ethiopic text of the Acts of the

der in allen Arbeiten immer wieder zutage tritt, ist das Fehlen eines kritischen Textes. Zwar hatte O. LÖFGREN 1966 in Addis Ababa nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer kritischen Edition der äthiopischen Bibel hingewiesen<sup>38</sup>, zwar hatte man 1969 in Warschau eine Kommission mit der Durchführung eines solchen Projektes betraut, von entscheidenden Fortschritten hat man aber bis heute wenig gehört. So besitzen wir eine Reihe von Einzeleditionen<sup>39</sup>; sie stammen aus verschiedenen Zeiten und sind nach sehr unterschiedlichen Grundsätzen erstellt, z.T. sind sie textkritisch kaum verwertbar. Dies gilt etwa für die Edition des äthHen von CHARLES, die immer noch die textliche Grundlage für die Arbeit am äthHen der Gegenwart darstellt; MILIK<sup>40</sup> und NICKELSBURG<sup>41</sup> beziehen sich ausdrücklich auf diese Ausgabe. Das ist aber sehr problematisch, da sie nicht nur nach dem heutigen Stand der Forschung wenig zufriedenstellend ist. Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen. Die Ergebnisse der sehr sorgfältigen Edition DILLMANNs werden von CHARLES nur sehr unvollständig aufgenommen. Hatte DILLMANN wichtige Randlesarten in seinem Apparat verzeichnet, so fehlen sie bei CHARLES völlig, sowohl im Apparat als auch in der Beschreibung der MSS. Wichtige Textlesarten werden von CHARLES auch dann nicht notiert, wenn sie seinen eigenen emendierten Text stützen. Hinzu kommt etwas Gravierendes: ein Mikrofilm des MS Orient. 485 (Wright VI) des British Museum, das die Grundlage der CHARLES'schen Edition darstellt, zeigt im direkten Vergleich, daß der von CHARLES abgedruckte Text erheblich vom Original abweicht. Ein Teil dieser Abweichungen sind gewiß orthographischer Natur, viele aber von Bedeutung für das Verständnis des Textes<sup>42</sup>. Der noch nicht revidierte altäthiopische Text wird nicht erkannt und somit die Bedeutung und Eigenständigkeit der äthiopischen Übersetzung nicht deutlich. Das gilt entsprechend für die englische Übersetzung, was zur Folge hat, daß manche in der Vergangenheit von des

---

Apostles (HThR 27, 1934, 169ff); J.W. CLEAR, The Ethiopic Version of II Chronicles, Diss. Toronto 1971; vgl. ders., A List of Correlations for Sylvain Grébaut's Edition of II Chronicles (Mus 85, 1972, 259-268); ders., The Ethiopic Text of 2 Paralipomenon (Textus 8, 1973, 126-132). Zu wichtigen Untersuchungen zu äthHen vgl. EIBFELDT, Einleitung, 836f; ULLENDORFF, 1968; u.o. Anm. 6-8.

38 The necessity of a critical edition of the Ethiopian Bible (Paper submitted to the 3<sup>rd</sup> Int.Conf.of Eth. Studies, Addis Ababa, 1966).

39 S.o. Anm. 37 und die genannten Editionen von äthHen.

40 1976, 83.

41 CBQ 39 (1977) 309; vgl. Armenian and Biblical Studies, 1976.

42 Auf ähnliche Mängel in der Edition von Jubiläen hat schon W. BAARS, JSS 9 (1964) 70f, hingewiesen.

Äthiopischen nicht so kundigen Bearbeitern des äthHen vorgetragenen Thesen durch den Text selbst nur bedingt gedeckt werden, ferner, daß die für die Frage nach Herkunft, Alter und Vorlage des äthiopischen Textes notwendigen Vergleiche mit den aramäischen<sup>43</sup> und griechischen<sup>44</sup> Fragmenten von Hen bis zu einer zuverlässigen, kritischen Neuedition des äthHen vorläufig bleiben müssen. Während der Arbeit an diesem Papier erschien nun endlich die von ULLENDORFF lange angekündigte Neuedition von äthHen durch seinen Mitarbeiter M.A. KNIBB<sup>45</sup>. Sie stellt zweifellos einen erheblichen Fortschritt gegenüber CHARLES dar und ist allein schon wegen der relativen Vollständigkeit des dargebotenen Materials sehr zu begrüßen. Ohne den hervorragenden Wert dieses Werkes, den nur richtig einzuschätzen vermag, der die Mühsal einer Edition aus eigener Arbeit kennt, schmälern zu wollen, erscheinen Bedenken gegenüber der Art der Textpräsentation, der Auswahl der Varianten, der Thesen über Vorlage und Alter notwendig, die an anderer Stelle ausführlich zu diskutieren sind<sup>46</sup>.

## II

Im folgenden stellen wir auf Grund eigener Beobachtungen erneut die Frage nach Herkunft, Vorlage und Alter von äthHen. Zunächst zu den MSS. Es fällt auf, daß Hen grundsätzlich zusammen mit prophetischen Büchern (Daniel, Ezechiel) oder, wenn es sich um eine vollständige Bibelhandschrift handelt, gemäß äthiopischem Kanon vor Hiob überliefert wird, d.h. Hen gilt als kanonisches atl. Buch und ist entsprechend im Kontext der äthiopischen Bibelübersetzung und ihrer Überlieferungsgeschichte zu sehen. Seiner Übersetzung von 1912 hatte CHARLES 29 MSS zu Grunde gelegt. Die Liste wurde von MILIK übernommen und ist dort leicht zugänglich<sup>47</sup>. Zu diesen 29 MSS kommen 3 weitere in Europa befindliche: MS Add. 1570 (Cambridge University Library)<sup>48</sup>, 1588/9

43 MILIK, 1976.

44 M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece - A.-M. DENIS, Fragmenta Pseud-epigraphorum quae supersunt Graece*, Leiden 1970.

45 *The Ethiopic Book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 Bde, Oxford 1978.

46 Einmal ganz abgesehen von der Tatsache, daß die photographische Reproduktion eines MS als Text und der handschriftliche Apparat nur sehr mühsam zu lesen ist.

47 1976, 83-85; die vollständige Liste jetzt bei KNIBB, 1978.

48 E. ULLENDORFF - S.G. WRIGHT, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Cambridge University Library*, 1961, Nr. II.

datiert<sup>49</sup>, Nr. IX der British and Foreign Bible Society Library, London, 17. Jh., und MS A-2.11 der Bibliothek des Pontificio Istituto Biblico, Rom, vermutlich 18. Jh.<sup>50</sup>, ferner 2 MSS des Klosters Gunda Gunde<sup>51</sup>, wohl 18./19. Jh., sowie 2 MSS des Klosters St. Gabriel auf der Insel Kebrän im Tānāsee<sup>52</sup>. Von diesen ist Kebrän Nr. 9 von besonderer Bedeutung. Es handelt sich um eine sorgfältig geschriebene Pergamenthandschrift der Bücher Jubiläen, Henoch, Ezechiel und Daniel, die vermutlich Anfang 15. Jh. zu datieren ist<sup>53</sup>, also die wahrscheinlich älteste Handschrift von äthHen<sup>54</sup>. Die Gesamtzahl der gegenwärtig bekannten HSS beträgt somit 36. Es kann sein, daß sich noch einige weitere in abessinischen Klöstern finden werden<sup>55</sup>. Von den 36 MSS gehören 2 ins 15. Jh., vielleicht 4 ins 16. Jh, 6 ins 17. Jh., die große Mehrheit ins 18. bzw. 19. Jh.. Mit zu berücksichtigen wären auch die zahlreichen Zitate aus Hen, die sich in der äthiopischen Literatur finden. Eine vorläufige Übersicht findet sich bei MILIK<sup>56</sup>. FLEMMING meinte zwar: "Es lohnt nicht der Mühe, die größeren oder kleineren Bruchstücke unseres Werkes, welche die Handschriftenkataloge als Teil dieser oder jener Compilation verzeichnen, zu berücksichtigen"; dem wird man aber kaum zustimmen können<sup>57</sup>. Gerade angesichts der schwierigen Handschriftensituation bieten diese Zitate die Möglichkeit, manch' dunkle Textstellen aufzuklären. Vergleicht man die MSS miteinander, so zeigen sich erhebliche textliche Abweichungen, die nicht allein durch den Charakter der jeweiligen Handschrift bedingt sind, vielmehr werden verschiedene Texttypen er-

- 
- 49 Vgl. WRIGHT, Catalogue, Preface, II: "written for Māryām Sēnā, the Queen of Sarza Dēngēl, in the twenty-sixth year of that kings reign, A.D. 1588."
- 50 Acta Pontificii Instituti Biblici, II/10, Rom 1934; vgl. S. GRÉBAUT-E. TISSERANT, Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani Barberiniani Rossiani 865, 2 Bde, 1935/36.
- 51 Vgl. MORDINI, RSE XII (1954) 48-55.
- 52 Kebrän 3 und 9; vgl. E. HAMMERSCHMIDT, Äthiopische Handschriften vom Tānāsee 1, 1973, 96.107.
- 53 Vgl. HAMMERSCHMIDT, 1973, 108: "Der Schrift nach würde die Handschrift in die Zeit des Kaisers Yesṣaq (1413-1430) oder etwas später passen", ähnlich KNIBB, 1978.
- 54 Deshalb ist es unverständlich, daß KNIBB sie nicht als Text abgedruckt hat.
- 55 Vgl. dazu die Äußerungen von W.F. MACOMBER, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Manuscript Library, Addis Ababa, and for the Monastic Microfilm Library, Collegetown, Minn., 2 Bde, 1975 und 1976.
- 56 1976, 86f.
- 57 Vgl. auch MILIK, 1976, 85.

kennbar, die offenbar verschiedene Überarbeitungsschichten, also Rezensionen eines Grundtextes darstellen. Daß es sich dabei nicht um selbständige, voneinander unabhängige Übersetzungen handelt, wie wir das etwa von der LXX und den Targumim her kennen, zeigt sich darin, daß in den alten MSS davon keine Spuren zu finden sind, ferner in der Art und Weise der Überarbeitung. Im einzelnen lassen sich eine ältere, weniger ausgeprägte und eine jüngere, gründliche Rezension des Grundtextes ausmachen.

Letztere ist bemüht, den schwer beschädigten, alten Text zu verbessern, füllt Lücken aus, glättet schwer verständliche Stellen und korrigiert offensichtliche oder nur vermeintliche Fehler. Nach welcher Vorlage diese Rezension veranstaltet wurde, muß vorläufig offenbleiben. Soweit erkennbar, handelt es sich um einen griechischen Text, der sehr eng mit seinem aramäischen Original zusammengeht bzw. um eine aramäische Vorlage. Diese Meinung hat bereits ULLENDORFF vertreten<sup>58</sup>, ist aber später davon wieder abgerückt<sup>59</sup>. Er hat hier ohne Frage etwas Richtiges gesehen, was aber auf breiter Basis erneut überprüft und abgesichert werden müßte<sup>60</sup>. Diese Rezension ist nach Umfang und Charakter mit der auch in anderen biblischen Büchern beobachteten gründlichen Revision des Textes vergleichbar, vermutlich identisch. Aus der Textgeschichte der äthiopischen Bibel ist sie als "zweite" oder "akademische"<sup>61</sup> oder "hebräische"<sup>62</sup> Rezension bekannt und fällt literaturgeschichtlich in den 3. Abschnitt der 2. großen Periode, der vom 16. - 18. Jh. reicht<sup>63</sup>. Da die MSS des 15. Jh. keine Spuren dieser Überarbeitung aufweisen, in den MSS des 17. Jh. sie voll ausgeprägt ist, dürfte sie Mitte des 16. Jh. erfolgt sein. Das ist die Zeit nach dem Einfall der Muslim unter Ahmad ibn Ibrāhīm al-Ġāzi, der zwischen 1527-1540 Äthiopien eroberte. Viele Kirchen und Klöster wurden geplündert und zerstört, zahllose Handschriften

---

58 An Aramaic "Vorlage" of the Ethiopic Text of Enoch? (Atti di conv. int. di studi etiopici, Acc. naz. dei Lincei, Problemi attuali di scienza et die cultura, 48, 1960, 259-268).

59 1968, 61.

60 Dies hat jetzt KNIBB, 1978, im wesentlichen getan. Er ist aber m.E. in dieser Frage zu optimistisch.

61 A. HEIDER, die äthiopische Bibelübersetzung. Art, Geschichte und ihr Wert für die alttestamentliche und neutestamentliche Wissenschaft, Heft 1, 1902, der mit der Dreigliederung der Textschichten einen alten Vorschlag DILLMANNs aufgreift.

62 Im Anschluß an HEIDER etwa LÖFGREN, 1927, XLV f; FUHS, 1968, 33f; ders., 1971, 108ff; dagegen ULLENDORFF, 1968, 57.

63 I. GUIDI, Storia della letteratura etiopica, Rom 1932, 9.

geraubt oder vernichtet<sup>64</sup>. Danach setzte die offizielle Restauration des alexandrinischen Bekenntnisses ein; in diese Zeit fällt die Bearbeitung der Bibel, Sammlung und Sichtung der verbliebenen Handschriften, Wiederherstellung und Überarbeitung der stark beschädigten Texte. Hierher gehört auch die jüngere Rezension von äthHen.

Über die ältere, erste Rezension von äthHen, insbesondere über ihre Vorlage läßt sich im Augenblick nicht viel sagen. Ihr Charakter ist weniger ausgeprägt; sie begnügt sich im Wesentlichen mit der Verbesserung verdorbener oder schwer lesbarer Stellen unter weitgehender Schonung des alten Textes. Da in den MSS des 16. Jh. diese Überarbeitung deutlich nachzuweisen ist, in den MSS des 15. Jh. bereits Spuren davon zu finden sind, dürfte sie zusammenfallen mit der aus der Textgeschichte der äthiopischen Bibel bekannten ersten oder (syrisch-)arabischen Rezension<sup>65</sup>. Sie fällt in die Mitte des 14. Jh. und damit in die Epoche des Canda Şeyon (=Säule Sions) mit dem Beinamen Gabra Masqal (=Diener des Kreuzes), die vom Ende des 13. Jh. bis Anfang 15. Jh. reicht. In dieser Zeit nahm die äthiopische Literatur einen neuen Aufschwung. Zahlreiche theologische Werke wurden überarbeitet und neu aus dem Arabischen übersetzt. Die Überarbeitung der äthiopischen Bibel bringt man gern in Verbindung mit Abbā Salāmā. Im Synaxarion heißt es unter dem 21. Nāḥāsē (=julian. 14. August): "An diesem Tage starb Abbā Sālāma ... (von ihm) wurden die Schriften vom Arabischen ins Äthiopische übersetzt"<sup>66</sup>. Man hat früher angenommen, dieser Abbā Salāmā sei mit Frumentius, dem Apostel der Äthioper, identisch und daraus gefolgert, die äthiopische Bibelübersetzung sei im 4. Jh. entstanden<sup>67</sup>. Heute steht fest, daß es sich um einen Metropolitens gleichen Namens aus dem 14. Jahrhundert

---

64 Von muslimischer Seite informiert über diese Ereignisse Šihāb ad-Dīn, futuḥ al-Ḥabaša (=Eroberung Abessinien), 1543.

65 Vgl. SCHÄFERS, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias, 1912; LÖFGREN, 1927, XLII f; HOFMANN, OrChr 43 (1959) 39; FUHS, 1968, 31 f; ders., 1971, 104ff.

66 I. GUIDI, PO IX (1913) 359; vgl. A. RAHLFS, Die äthiopische Bibelübersetzung, in: Septuaginta Studien, <sup>2</sup>1965, 664f.

67 Im Anschluß an J. LUDOLF, Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam, 1691, 296f, der dies allerdings mit aller Vorsicht vorgetragen hatte, viele Gelehrte, u.a. auch DILLMANN in RE 203, während er wenig später darauf hinweist, daß die Äthioper den Übersetzer der Schriften Salāmā immer von ihrem ersten Bischof Salāmā unterschieden haben (Zur Geschichte des Aksumitischen Reiches im vierten bis sechsten Jahrhundert, Ab. d. Kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1880, 20).

handelt<sup>68</sup>. In die Zeit seiner Wirksamkeit - 1348-1388 - dürfte auch die ältere Rezension von äthHen fallen<sup>69</sup>.

Nach Abheben dieser beiden Überarbeitungsschichten wird die alte Übersetzung von äthHen sichtbar; sie ist erhalten im MS d'Abb. 55 und Kebrän Nr.9 aus dem 15. Jh., einigemaßen erkennbar noch in vielleicht 3 bis 4 weiteren MSS. Der Text der alten Hen-Übersetzung befindet sich allerdings in einem schlimmen Zustand. Nicht nur, daß MS d'Abb. 55 ihn ab Kap. 83 sehr unvollständig bietet (Auslassungen einzelner Sätze bis zu ganzer Passagen), er selbst ist über weite Strecken verdorben. Dieser auch bei anderen biblischen Büchern anzutreffende Befund ließ Paul DE LAGARDE (1827-1891) die äthiopische Bibelübersetzung kurzerhand als völlig wertlos abtun: sie sei im 14. Jh. entstanden und aus koptischen und arabischen Vorlagen mehr schlecht als recht übersetzt worden (1882). Dies trifft gewiß nicht zu, wenngleich dieses abwertende Urteil bis in die Gegenwart nachwirkt. Die in MS d'Abb. 55 und Kebrän Nr. 9 erhaltene alte Version spiegelt getreu den um 1400 in Äthiopien verbreiteten Hen-Text wider. Um ein Mißverständnis auszuschließen, sei an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen: Daß es neben dem erhaltenen (vielleicht offiziellen) Text des ausgehenden 13. Jh. eine Reihe von (Vulgär-)Übersetzungen gegeben hat, ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich; nur ist von diesen nichts mehr erhalten. Auf keinen Fall geht es an, die Rezensionen des 14. bzw. 16. Jh. als parallele Vulgärtexte zu interpretieren<sup>70</sup>. Der im Wesentlichen noch unrevidierte alte Text ist trotz seiner Mängel und Verderbnisse für uns von kaum zu überschätzendem Wert. Der Grund liegt auf der Hand: Aus der Zeit vor 1400 besitzen wir keinen Textzeugen, d.h. zwischen seiner vermutlichen Entstehung im 4. - 6. Jh. und den ältesten MSS liegt ein Zeitraum von 800 - 1000 Jahren völligen Dunkels. Wir dürfen aber begründet vermuten, daß infolge der langen Isolierung des Landes und der etwa auch beim MT festgestellten Konstanz der Textüberlieferung der äthiopische Text des

68 A.v. LANTSCHOOT, Abbā Salāma, métropolitte d'Éthiopie (1348 - 1388) et son rôle de traducteur (Atti di conv. int. di studi etiopici, Acc. dei Lincei, 48, 1960, 397-401).

69 Gewiß wird man die Mahnung HAMMERSCHMIDTs, Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen, 1967, 55, zu beherzigen haben, "Übersetzungen ins Ge'ez mangels sonstiger Anhaltspunkte a priori der Periode des Äbba Sälama zuzuweisen", doch spricht der liter. und literaturgeschichtliche Befund für eine Zuweisung in diese Periode, vgl. LÖFGREN, 1927, XLV; Fuhs, 1971, 107.

70 So etwa CHARLES, 1906, 1912, und - wenn ich recht sehe - KNIBB, 1978.

14. Jh. noch ein ziemlich getreues Bild der Textgestalt des 4. - 6. Jh. vermittelt. Das bedeutet, daß der einzige Weg zu weiteren Erkenntnissen über diesen Text führt, daß seine sorgfältige Rekonstruktion und Analyse verbunden mit einem systematischen Vergleich mit den aramäischen und griechischen Fragmenten allein eine Antwort auf die Fragen ermöglicht: Wer war bzw. waren der oder die Übersetzer, nach welcher Vorlage haben sie gearbeitet? Wann und wo ist die Übersetzung entstanden? Fragen, die heute noch nicht befriedigend beantwortet werden können. Soviel scheint aber sicher: äthHen ist eine Übersetzung aus dem Griechischen, unmittelbarer aramäischer Einfluß ist - wenn überhaupt - für die zweite Rezension des 16. Jh. anzunehmen. Neben kleineren griechischen Fragmenten und Zitaten<sup>71</sup> sind es vor allem zwei größere Fragmente, die für die weiteren Untersuchungen wichtig sein werden. Das ist einmal der Codex Panopolitanus, ein Pergament-MS vermutlich aus dem 5. Jh., das 1886/7 bei von S. GREBAUT betrauten Ausgrabungen in Akhmim/Panopolis (Oberägypten) gefunden wurde<sup>72</sup> und von 2 Schreibern stammend Kap. 1 - 32,6 und 19,3 - 21,9 enthält, zum anderen die 810-12 von Synkellos abgefaßte Chronographie mit umfangreichen Auszügen aus dem "Buch der Wächter" (=angeologisches Buch)<sup>73</sup>. Das Werk des Synkellos geht über Annianus<sup>74</sup> im wesentlichen auf die Chronographie des alexandrinischen Mönchs Pandoros<sup>75</sup> zurück, der sie Anfang des 5. Jh. schrieb. Diese beiden griechischen Versionen weichen untereinander z. T. erheblich ab. Dabei erweist sich der Text des Synkellos/Pandoros als der entschieden bessere. Der Text des Codex Panopolitanus scheint dagegen ein in Oberägypten beheimateter Vulgärtext zu sein. Soweit ein Vergleich mit äthHen im gegenwärtigen Stadium möglich ist, ergibt sich ein enges Zusammengehen mit letzterem, d.h. äthHen muß von einer Vorlage abstammen, die mit dem Codex Panopolitanus sehr nahe verwandt ist; beide haben gegenüber Synkellos gemeinsame Korruptionen (z.B. 10,7.11.14; 14,8.18; 15,9; 18,5; 22,4; 25,5;28,2), Synkellos bietet an manchen Stellen einen ausführlicheren

71 MILIK, 1976, 73-75.

72 J. BAILLET, in: Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, IX/1, Paris 1882, 1-89; B.P. GRENFELL - A.S. HUNT, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Oxford 1903, 93.

73 Paris Bibl. Nat. grec 1711 (datiert 1021); vgl. zuletzt BLACK, 1970, 14-16.21 - 30.

74 H. GELZER, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie, II/1: Die Nachfolger des Julius Africanus, 1885, 262-264.

75 BLACK, 1970, 21-30; MILIK, 1976, 72f.

und besseren Text (z.B. 8,4; 9,9; 10,2.4). Diese Beziehungen hat man schon früher gesehen<sup>76</sup>; MILIK hat sie erneut bestätigt<sup>77</sup> und präzisiert dahingehend, daß die griechische Vorlage für äthHen bereits die christliche Anordnung des Hen-Pentateuchs bot, also mit den "Bilderreden" an zweiter Stelle. Diese sei aber nicht vor das 6. Jh. zu datieren, so daß äthHen im 6./7. Jh. übersetzt worden sei. Dieser Schluß ist aber nicht zwingend. Zwar trifft es zu, daß einige biblische Bücher erst relativ spät ins Äthiopische übersetzt wurden, so etwa Sirach nach Angaben einiger MSS 678 oder die Makk-Bücher sogar erst 15. Jh., die Annahme eines späten Übersetzungsdatums für Hen ist aber unwahrscheinlich<sup>78</sup>. Die Tatsache, daß äthHen nicht von einem alexandrinischen, sondern von einem oberägyptischen Vulgärtext abhängt und offenbar auch keine Beziehung zur koptischen Version aufweist, von der allerdings nur ein kleines Fragment erhalten ist<sup>79</sup>, spricht für ein hohes Alter von äthHen. Zudem ist es sehr fraglich, ob die in äthHen anzutreffende Anordnung des Hen-Pentateuchs tatsächlich christlichen Ursprungs ist<sup>80</sup>.

76 DILLMANN, 1853; CHARLES, 1912, 167.

77 MILIK, 1976, 88.

78 Für eine Spätansetzung treten u.a. ein: C. CONTI ROSSINI, Sulla versione e sulla revisione della sacrescritture in Etiopico (ZA 10, 1895, 236); E. LITTMANN, Geschichte der äthiopischen Litteratur. Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, VII/2, 1907, 203; A. BAUMSTARK, Die christlichen Literaturen des Orients II, 1911, 39. Die genannten Autoren beziehen sich dabei auf eine Äußerung DILLMANNs, Biblia Veteris Testamenti Aethiopica, Bd. 5, 114: "facilius crediderim, anno 678 Ecclesiasticum in Geez versum esse." Diese Meinung beruht aber, wie RAHLFS, 1965, 680, nachgewiesen hat, auf einem Mißverständnis des Subskripts im MS éth. 9 (Bibl. Nat., Paris); die dort angegebene Jahreszahl 6170 = 678 n.Chr. bezieht sich nicht auf die Entstehung der Übersetzung, sondern auf das Datum der Kopie der Handschrift (ZOTENBERG, Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Nationale, Paris 1877, 9f, der aber 6170 für einen Schreibfehler hielt und zu Unrecht in 7170 änderte).

79 Es handelt sich um Hen 93,3-8, vgl. S. DONADONI, Un frammento della versione copta del "libro di Enoch" (AcOr 25, 1960, 197-202).

80 MILIK schließt das aus dem Fehlen aramäischer Qumranfragmente der Bilderreden. Dies ist aber problematisch, denn Prof. STEGEMANN hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Qumranfragmente vielleicht 5 % des gesamten Hen-Textes ausmachen, so daß aus dem Fehlen noch nichts gefolgert werden kann. Zudem sind keine Buchübergänge überliefert, was die These erschwert, die Qumrangemeinde habe die Bilderreden nicht gekannt. Aber selbst für den Fall, daß die Bilderreden in Qumran nicht bekannt waren, folgt daraus noch nicht, daß es sich um ein christliches Produkt handelt, sondern nur, daß die Qumrangemeinde es nicht überliefert hat.

Für eine Datierung von äthHen läßt sich jedenfalls nichts entnehmen. Soweit erkennbar, ist äthHen nicht in einem Zuge von einem Mann übersetzt worden, vielmehr dürfte sich die Übersetzung über einen längeren Zeitraum erstreckt und dürften mehrere Hände daran gearbeitet haben. Die Bilderreden scheinen in der Tat später übersetzt worden zu sein als das Buch der Wächter oder der Brief des Henoch, von dem im Chester-Beatty-Papyrus größere Partien erhalten sind<sup>81</sup>. Als vorläufigen zeitlichen Rahmen nehmen wir Mitte des 4. Jh. für die älteren Teile, Buch der Wächter, vielleicht Brief des Henoch, bis 6. Jh. als äußerste, obere Grenze für die Bilderreden. Das frühe Datum stützt sich auf die Annahme, daß schon bald nach Einführung des Christentums in Äthiopien mit der Übersetzung der Bibel, zumindest einzelner Bücher begonnen wurde. Und da Hen in der äthiopischen Kirche seit jeher von zentraler Bedeutung ist und auch bei den Gläubigen sich großer Beliebtheit erfreut, dürfte dieses Buch mit zu den ersten Schriften gehören, die übersetzt wurden. Nun wissen wir über die Anfänge der Bibelübersetzung wie des Christentums in Äthiopien überhaupt sehr wenig. Nach Pseudo-Abdias (B VII) soll Matthäus in Äthiopien das Evangelium verkündet und unter Hyrtacus den Martyrertod erlitten haben. Dessen Nachfolger Beor sei Christ geworden und er "schloß Frieden mit Römern und Persern und ganz Äthiopien ward mit Kirchen angefüllt bis auf diesen Tag." Auf dieser Nachricht basiert offenbar das Martyrologium Romanum, wenn es dort unter dem 21. Sept. heißt: "In Aethiopia natalis sancti Mattaei, Apostoli et Evangelistae, qui in ea regione praedicans, martyrium passus est." CONTI ROSSINI hat aber schon darauf hingewiesen, daß die äthiopischen Apostelakten davon nichts wissen. Ist die Nachricht bei Pseudo-Abdias auch legendarisch, so dürfte doch richtig sein, daß das Christentum nicht erst um die Mitte des 4. Jh., als es Staatsreligion wurde, sondern um einiges früher nach Äthiopien gekommen ist. Das ist allein schon wegen des regen Handelsverkehrs zwischen Ägypten und den Ländern des südlichen Afrikas wahrscheinlich. Historisch festen Boden betreten wir erst um die Mitte des 4. Jh. mit der Annahme des Christentums durch *ʿĒzana*, dessen Regierung zugleich der Höhepunkt und die Blüte des äksu-mitischen Reiches bedeutet. Über dieses Ereignis sind wir gut informiert, einmal durch die Kirchenhistoriker Rufin (+ 410), Sokrates (+ nach 439), Theodoret von Kyrrhos (+ um 466), Sozomenos (5. Jh.) und Gelasius von Kyzi-

81 Vgl. C. BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (Studies and Documents VIII, 1937); F.G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri, VIII. Enoch and Melito*, 1941.

kos (5. Jh.), zum anderen durch die bekannten äksumitischen Königsinschriften<sup>82</sup>. Übereinstimmend berichten die genannten Kirchenschriftsteller, ein Tyrer namens Frumentius habe das Vertrauen des Herrschers gewonnen und ihn zum Christentum bekehrt. Von Athanasius später zum Bischof geweiht<sup>83</sup>, sei er der Begründer der äksumitischen Kirche. Diese Rolle weist ihm auch die äthiopische Tradition einmütig zu; so heißt es im Synaxarion zum 26. Hämle (= julian. 20. Juli): "An diesem Tag ist das Gedächtnis des hl. Vaters Abba Säläma, des ersten Metropoliten des Landes Äthiopien, und an ihm war sein Heimgang"<sup>84</sup>. Wir dürfen annehmen, daß spätestens jetzt, also um 350, aus dem Bedürfnis der Verkündigung und des Gottesdienstes mit der Übersetzung der Bibel begonnen wurde<sup>85</sup>. Diese Vermutung könnte durch zwei Hinweise bestätigt werden, die wir bei Chrysostomos und Theodoret finden. In seiner zweiten Homilie zum Johannesevangelium (um 390) zählt Chrysostomos eine Reihe von Völkern auf, die eine Bibel in ihrer Sprache besitzen: Syrer, Ägypter, Inder, Perser, Äthioper<sup>86</sup>. Man hat nun mit Recht darauf hingewiesen, daß aus der Erwähnung der Äthioper kaum auf das Vorhandensein einer äthiopischen Bibelübersetzung geschlossen werden könne, da die Bezeichnung "Äthioper" sehr vieldeutig sei und neben den Nubiern alle möglichen Völker des Südens von Afrika bezeichne; deshalb sei es keineswegs sicher, daß Chrysostomos die Abessiner meine, sofern seine Aufzählung nicht sowieso rhetorisch sei und keinerlei konkrete Angaben enthalte<sup>87</sup>. Es darf heute

82 E. LITTMANN u. a., Deutsche Aksum Expedition IV, 1913, Nr. 11; vgl. RAHLFS, Zu den altabessinischen Königsinschriften (OrChr NF 6, 1916, 282-313); A. J. DREWES, Inscriptions de l'Ethiopie antique, Leiden 1962.

83 Diese Angabe Rufins, der sich auf den tyrischen Presbyter Aedesius bezieht, der zusammen mit Frumentius am abessinischen Hof gelebt hat, wird von manchen (z. B. GWATKIN, PARMENTIER) als unrichtig angesehen. Dazu besteht aber nach RAHLFS, 1965, 662, kein Grund.

84 I. GUIDI, PO 7 (1911) 427, Z. 11-13 (die kürzere Rezension; die längere enthält noch eine Lebensbeschreibung, vgl. ebd., 427, Z. 14-429, Z. 7). Bei den Griechen ist das Gedächtnis des hl. Frumentius am 30. Nov., vgl. N. NILLES, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, Bd. 1, 1896, 338f; H. DELEHAYE, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, 1902, 267f).

85 So LUDOLF, Commentarius, 1691, 295ff, u. v. a. Dem hält man entgegen, daß die äthiopische Tradition von einer Übersetzungstätigkeit des Frumentius nichts berichte, weder im Synaxar noch in dem umfangreichen Lobgedicht auf den Heiligen. Das ist richtig, nur gilt dies auch für die sog. "Neun Heiligen", die man dagegen anführt. Insgesamt erfahren wir über die Anfänge der Bibelübersetzung aus der äthiopischen Tradition nichts.

86 Vgl. MONTFAUCON, VIII, Paris 1728, 10B; J. H. HOTTINGER, Dissertationum theologico-philologicarum fasciculus, Heidelberg 1660, 188.238.

87 L. MECHINEAU, in: DB 2, 1899, 2031; SCHÄFERS, 1912, 204.

als sicher gelten, daß Chrysostomos auf eine äthiopische Bibelübersetzung anspielt, freilich nicht mit dem Wort "Äthioper", womit er möglicherweise die Nubier und deren Bibel meint, sondern mit dem Wort "Inder". Diese Bezeichnung für die Abessiner findet sich bei allen alten Kirchenschriftstellern; z.B. bezeichnet Theodoret Frumentius als "Bischof der Inder"<sup>88</sup>. Um 430 schreibt Theodoret seine "Graecarum affectionum curatio". Ganz ähnlich wie Chrysostomos zählt er dort eine Reihe Völker auf, die Bibelübersetzungen besitzen; er spricht von einer hebräischen, griechischen, römischen, ägyptischen, persischen, indischen, armenischen, skytischen und sauromatischen Übersetzung<sup>89</sup>. Während nach RAHLFS<sup>90</sup> mit der skytischen und sauromatischen archaisierend die gotische Bibel des Ulfilas gemeint ist, dürfte wie bei Chrysostomos mit der indischen die äthiopische Bibelübersetzung bezeichnet sein. Die Beweiskraft dieser beiden Nachrichten über eine frühe Existenz der äthiopischen Bibelübersetzung ist mit unterschiedlichen Argumenten vielfach in Frage gestellt worden<sup>91</sup>. Nicht zuletzt mit Hinweis auf die äthiopische Tradition selbst, die die Übersetzung der Bibel, insbesondere der Evangelien, mit den sog. "Neun römischen Heiligen" in Verbindung bringt<sup>92</sup>. Das sind syrische Mönche, die im Verlauf der christologischen Auseinandersetzungen vertrieben um 500 nach Äthiopien kamen, wo sie die Missionsarbeit des Frumentius mit großem Erfolg fortsetzten. Mit ihnen bringt man die Übersetzung der Bibel gerne in Verbindung und datiert sie entsprechend ins 5. Jh.. Zur Stützung dieser These verweist man auf zahlreiche, angeblich syrische Lehnwörter in der äthiopischen Übersetzung<sup>93</sup>. Ohne Frage trifft es zu, daß eine Reihe von theologischen Begriffen, die dem Äthiopischen unbekannt sind, entlehnt wurden (z.B. Glaube, Pentateuch, Scheol, Aramäer als Bezeichnung für Heiden, u.a. m.)<sup>94</sup>. Bei näherer Prüfung zeigt sich aber, daß sie keineswegs aus dem

88 Vgl. NILLES, 1896, 338.

89 V 66 (Edition RAEDER, 1904, 142f; Edition SCHULZE, 4, 1772, 839f).

90 1965, 671f unter Berufung auf F.C. ANDREAS.

91 GILDEMEISTER, 554f; SCHÄPERS, 1912, 72ff.176.181; CONTI ROSSINI, 236; LITTMANN, 1907, 203; BAUMSTARK, 1911, 39.

92 Als Quelle gibt man das Maḡhafa Meštīr an (=MS éth. 117, Bibl. Nat., Paris, vgl. ZOTENBERG, 1877, 127f).

93 Dazu RAHLFS, 1965, 674ff, der sich dort mit den von GILDEMEISTER beigebrachten Beispielen auseinandersetzt.

94 GILDEMEISTER, Brief an C.R. GREGORY vom 20. April 1882, in: GREGORY, Prolegomena zu TISCHENDORFS N.T. graece, vol. 3, 1894, 896; dagegen H.J. POLOTSKY, Aramaic, Syriac, and Ge<sup>c</sup>ez (JSS 9, 1964, 1-10), vgl. ULLENDORFF, 1968, 40.120ff.

Syrischen, sondern aus dem Aramäischen bzw. Hebräischen entlehnt sind, so daß dieses sprachliche Argument als Beweis ausscheidet. Überhaupt ist die Übersetzungstätigkeit dieser Neun Heiligen durch nichts bewiesen. Ihre Wirksamkeit wurde allerdings in der äthiopischen Tradition als so bedeutsam empfunden, daß man ihnen gern jede große Tat zuschreibt. Sie stehen aber wohl nur stellvertretend für eine Reihe namenloser Missionare, die vor ihnen an der Bibelübersetzung gearbeitet haben. Aus alledem folgt, daß die beiden Zeugnisse des Chrysostomos und Theodoret durchaus zuverlässig sind. Das bedeutet: bereits um 390 hören wir von der Existenz einer äthiopischen Bibel, und da nicht anzunehmen ist, daß sie just eben erschienen war, spricht nichts dagegen, die Übersetzung hl. Schriften ins Äthiopische um 350 beginnen zu lassen. Die Anfänge werden vermutlich noch weiter zurückliegen, da kaum anzunehmen ist, daß mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Cézana die Missionsarbeit begonnen wurde, vielmehr wird man in diesem Akt einen ersten Abschluß und Höhepunkt dieser Arbeit zu sehen haben. Für Hen und einige Bücher des AT möchte ich sogar noch einen Schritt weitergehen und hier einmal die Vermutung aussprechen, daß möglicherweise nicht erst Christen, sondern bereits Juden das AT, d.h. Teile daraus, und insbesondere Henoah ins Äthiopische übersetzt haben. Als vorläufige Begründung mögen folgende Überlegungen, die natürlich im einzelnen zu prüfen und zu diskutieren sind, dienen: Es fällt auf, daß bei einigen Prophetenbüchern weder syrischer, noch koptischer oder alexandrinischer Einfluß in der Übersetzung erkennbar ist, vielmehr als mögliche Vorlage ein ägyptischer griechischer Vulgärtext in Frage kommt, der in einigen Minuss erhalten ist und mit Hesychius in Verbindung gebracht wird, mit diesem aber nichts zu tun hat, sondern erheblich älter ist<sup>95</sup>. Für Hen gilt dasselbe, nur daß hier ein oberägyptischer Vulgärtext als Vorlage anzunehmen ist. Die Art der genannten Vorlagen wie das Fehlen des vorbezeichneten Einflusses lassen m.E. wenig geraten erscheinen, syrische oder unterägyptische christliche Mönche als Übersetzer anzunehmen, insbesondere wenn man sich die spätere enge Verflechtung der alexandrinischen mit der äthiopischen Kirche vergegenwärtigt. Hinzu kommt folgendes: Nach einer Notiz bei RUFIN<sup>96</sup> hat Frumentius seine ersten christlichen Gemeinden aus

95 Das ist für Daniel, Micha und Hosea erwiesen, vgl. LÖFGREN, 1927; FUHS, 1968 und 1971; Von ganz anderen Voraussetzungen her schon F. PRAETORIUS, Äthiopische Bibelübersetzungen, in: RE 3, 1897, 89.

96 Historia ecclesiae X 9 (Edition MOMMSEN, 972, Z. 27ff).

dem Kreis der Kaufleute gebildet, die aus allen Teilen des byzantinischen Reiches kommend in Äthiopien Handel trieben; er sagt: "si qui inter negotiatores Romanos Christiani essent", d.h. RUFIN denkt an christliche Kaufleute, unter denen Frumentius wirkte. Eine Missionsarbeit unter christlichen Kaufleuten indes erscheint wenig angebracht. Vielleicht darf man das so verstehen, daß Frumentius und vor ihm andere in Kreisen jüdischer Kaufleute gewirkt haben und daß sich aus diesen die ersten christlichen Gemeinden bildeten. Dies könnte durch einen Hinweis aus der äthiopischen Tradition bestätigt werden, die behauptet, vor der Christianisierung sei die Bevölkerung "jüdischen Glaubens" gewesen<sup>97</sup>. So phantastisch diese Angabe im übrigen auch sein mag, sie könnte eine Erinnerung daran bewahrt haben, daß es schon früh in Äthiopien kleinere jüdische Gemeinden gegeben hat, für deren einheimische Proselyten Teile des AT und Hen ins Äthiopische übersetzt wurden. Gerade die Kenntnis von Hen mit seiner ausgeprägten Messianologie und Menschensohntheologie hätte dann in ihrer christologischen Interpretation die Annahme des Christentums wesentlich erleichtert. Hält man diese Vermutung auch nur ansatzweise für nicht abwegig, so könnte hier der Grund für die überragende Bedeutung liegen, die Hen von Anfang an in der äthiopischen Kirche gehabt hat.

### III

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich die Bedeutung von Hen. Auch ohne die Spekulation jüdischer Übersetzung ist Hen wie die äthiopische Bibel überhaupt eines der ältesten literarischen Dokumente des Ge<sup>C</sup>ez und somit für die Erforschung dieser Sprache von großem Wert. Als alte Bibelübersetzung ist sie für Textkritik und Textgeschichte der LXX bzw. der griechischen und aramäischen Fragmente von Hen unverzichtbar. Trotz zahlreicher Textfunde seit Mitte des vorigen Jh. ist äthHen immer noch der einzig vollständige Text dieses Buches und deshalb bei allen Mängeln und Verderbnissen nach wie vor alleinige Basis für alle thematischen und strukturellen Untersuchungen. Ihm gebührt von daher eine größere Beachtung als bisher. Seine sorgfältige Analyse ermöglicht auf der Textseite die Rekonstruktion der aramäischen und griechischen Fragmente, ein systematischer Vergleich mit ihnen gibt Aufschluß über textkritische und textgeschichtliche Zusam-

97 MS éth. 113, 63ff (Bibl. Nat. Paris); vgl. ZOTENBERG, 1877, 127f; CONTI ROSSINI, ZA 10 (1895) 236-241; RAHLFS, 1965, 667f, ULLENDORFF, 1968, 31f.

menhänge, die Untersuchung der literarischen Formen und Gattungen macht die geistigen Quellen sichtbar und die Ströme, die in Hen zusammengefloßen sind. Das zusammengekommen eröffnet kirchengeschichtliche Perspektiven und zeigt dogmengeschichtliche Entwicklungen auf. So bildete etwa äthHen im jüdisch-christlichen Dialog die Basis für eine Diskussion des Messiasverständnisses und in innerchristlichen Auseinandersetzungen war er von großer Bedeutung für die Menschensohntheologie. Daß die frühe Christenheit die Bedeutung von Hen richtig eingeschätzt hat, zeigen die Zitate im Judasbrief (14f = Hen 1,9) und Barnabasbrief (16,5) sowie seine Wertschätzung, die er bei den älteren Kirchenvätern (Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Irenäus und insbesondere Tertullian, der sich leidenschaftlich für seine Kanonizität einsetzte) genoß, bis er durch das Verdikt des Hieronymus in die Reihe der apokryphen Bücher gedrängt bald in Vergessenheit geriet. Die Kenntnis dieses wichtigen Buches verdanken wir der äthiopischen Kirche, in der Hen immer eine große Rolle spielte. Hen steht im äthiopischen Bibelkanon unter den Büchern des AT in der Regel vor Hiob<sup>98</sup>. Seine Kanonizität war indes nicht unbestritten, was aber auf wiederholte Interventionen der koptischen Kirche Ägyptens zurückgeht, von der die äthiopische Kirche mehr und mehr abhängig geworden war. Bis 1959 wurde die äthiopische Kirche jeweils von einem koptischen Bischof geleitet, der vom Patriarchen von Alexandrien aus den Mönchen der ägyptischen Klöster ausgewählt und konsekriert worden war; als Rechtsgrundlage für diese mehr als merkwürdige Maßnahme diente der koptischen Kirche die unechte arabische Redaktion der nikäischen Kanones<sup>99</sup>. Die äthiopische Kirche und nicht zuletzt die Kaiser setzten sich gegen solche Eingriffe mit wechselndem Erfolg zur Wehr. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist Kaiser Zar<sup>3</sup>a Ja<sup>C</sup>qob (1434-68), der die große Kirchenreform durchführte<sup>100</sup>. Gegen die beiden ägyptischen Kirchenfürsten Abba Gabriel und Abba Michael, die in Äthiopien weilten, um die Reform zu überwachen, setzte er die endgültige Kanonizität von Hen durch, obwohl Hen inzwischen von Juden wie Christen gleichermaßen scharf abgelehnt

98 M. CHAÏNE, *Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne* (Recherches de science religieuse 5, 1914); A. BAUMSTARK, *Der äthiopische Bibelkanon* (OrChr 5, 1905).

99 O. MEINARDUS, *A brief History of the Abunate of Ethiopia* (WZKM 58, 1962, 39-65).

100 Seine Reformschriften geben darüber Auskunft; sie sind jetzt zugänglich in der Edition von K. WENDT, *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellase (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar<sup>3</sup>a Ya<sup>C</sup>qob* (CSCO 221, 222, 235, 236, tom.script. aeth. 41-44, 1962/63).

wurde, von diesen wegen seiner jüdischen Herkunft, von jenen wegen der christologisch so ergiebig ausgewerteten Messianologie<sup>101</sup>. Um die Kanonizität von Hen zu sichern, kann der Kaiser darauf verweisen, daß er im "Testament unseres Herrn Jesus Christus" zweimal als hl. Prophet genannt wird, zudem preise das Buch Jubiläen ihn als den "Ersten von den Erdgeborenen, der Schrift, Wissenschaft und Weisheit lernte", und der Judasbrief heiße ihn den "Siebten von Adam", der das Gericht gepredigt hat. Niemand könne also, sei er Christ oder Jude, die Autorität des Hen anzweifeln. Ohne Hen, sagt der Kaiser, kann man überhaupt nichts sein, weder Christ noch Jude; mit ihm aber könne man zusammen, Juden und Christen, ins Gespräch kommen über seine prophetischen Weissagungen. Jene Mittler- und Vermittlungsfunktion zwischen Juden und Christen dürfte - wie oben vermutet - Hen bereits am Anfang der äthiopischen Kirche gehabt haben. Daß Hen in der äthiopischen Kirche eine derart bedeutende Rolle spielt und sogar im Kanon steht, während er von den übrigen Kirchen als häretisch verworfen wurde, ist ein bemerkenswertes Faktum, für das uns die Dogmengeschichte und die Dogmatik eine befriedigende Klärung und Erklärung schuldig ist. Die Wirkung von Hen ist vielfältig: Für Zar'a Ja<sup>C</sup>qob diente er als Rechtfertigung seiner Kalenderreform. Theologisch gilt er zusammen mit Daniel als Beweisgrundlage für die Historizität des Messias Jesus gegenüber der vermeintlich geschichtslosen Messiasauffassung der Juden. Hen ist lange vor Daniel der erste prophetische Seher Christi, der dessen Advent fristgerecht angekündigt habe. In den christologischen Streitigkeiten dient Hen zur Stärkung und Erhaltung der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie. Nach außen hin sichtbar ist der Einfluß Hen in der Gestalt des äthiopischen Kirchenwesens mit dem eigentümlichen Kirchenbau, den Besonderheiten der Liturgie, dem einzigartigen Kalender mit seinen beiden Sabbaten, u.a.m.

Ich darf abschließend der Hoffnung Ausdruck geben, daß das neuerwachte Interesse am äthHen konsistiert und in absehbarer Zeit die vielen noch offenen Fragen eine Antwort finden. Voraussetzung für alle weiteren Untersuchungen ist aber die entsagungsreiche, von wenigen nur geschätzte Arbeit an einer kritischen Edition des Textes.

---

<sup>101</sup> Zum folgenden: K.WENDT, Der Kampf um den Kanon heiliger Schriften in der äthiopischen Kirche der Reformen des XV. Jahrhunderts (JSS 9, 1964, 107 - 113).

Darauf freilich könnte man verzichten, wenn zuträfe, was eine äthiopische Tradition über die Bibelübersetzung sagt:

"... was die Bücher des AT betrifft, sie wurden vom Hebräischen ins Äthiopische übersetzt in den Tagen der Königin des Südens, die Salomo besuchte. Seitdem war die Übersetzung der prophetischen Bücher in Äthiopien vorhanden, und sie war zuverlässig, da die Leute jüdischen Glaubens waren vor Christi Geburt ...

... was nun die Bücher des NT unseres Landes Äthiopien betrifft, die wurden aus dem Römischen (d.i. Griechischen) ins Äthiopische übersetzt bevor der nestorianische Glauben kam, bevor die Lehre Leos entstand und vor der Versammlung der Hunde, das sind die Bischöfe von Chalcedon. Daher war die äthiopische Übersetzung rein wie Gold und erprobt wie Silber ..." <sup>102</sup>.

---

102 Vgl. ZOTENBERG, 1877, 127f; CONTI ROSSINI, ZA 10 (1895) 235-241; ULLENDORFF, 1968, 31f.