

T

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

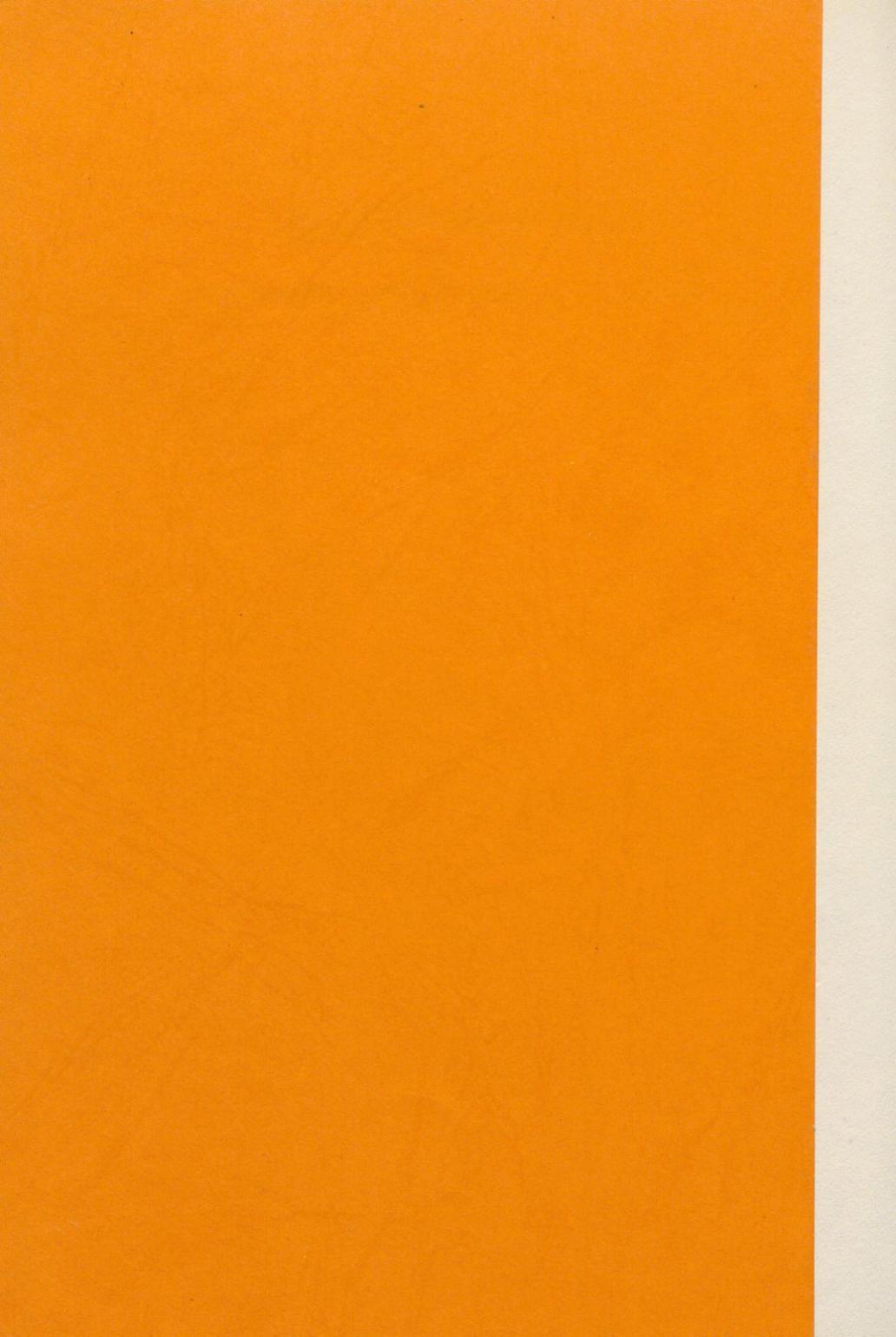
Heft 10

Bamberg 1979

Z 10

UB TUB

22 JAN 1982



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 10

Bamberg 1979

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 19

Bamberg 1979

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Bamberg

Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

INHALT

Seite

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

M. Görg: <i>piggul</i> und <i>pilaegaeš</i> - Experimente zur Etymologie	7
M. Görg: Zwei bautechnische Begriffe in 1 Kön 6,9	12
M. Görg: Namenstudien IV: Asiatische Ortsnamen in ptolemäischen Listen	16
M. Görg: Namenstudien V: Zwei Nachbarn Assurs im 13. Jahrhundert . . .	22
E.A. Knauf: Dagesch agrammaticum im Codex Leningradensis	23
H.G. von Mutius: Zur hebräischen Vorlage von Gen 1,29 in einer judäo-spanischen Bibelübersetzung des Mittelalters	26
H.G. von Mutius: Die Bibelzitate im Seder Elijahu Rabba	28
B.G. Ockinga: <i>rō'š wēzānāb kippāh wē'agmôn</i> in Jes 9,13 und 19,15 . . .	31
G. Schwarz: ἀνίστημι und ἀναστασις in den Evangelien	35
G. Schwarz: μηποτε βαρθησιν υμων αι καρδιαι	40
G. Schwarz: ἀληθως Ισραηλιτης	41
G. Schwarz: Hebräer 9,27.28 und Reinkarnationsglaube	43

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

O. Fuchs: Funktion und Prozedur herkömmlicher und neuerer Methoden in der Textauslegung	48
N. Kilwing: Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14	70
Buchanzeige	80

Vorbemerkungen

Der diesmal etwas umfangreichere Teil der NOTIZEN umgreift im Bereich der alttestamentlichen Exegese einige etymologische und semantische Studien zu bekannten Wörtern und Ausdrucksformen. Durch den vielfach vernachlässigten Ausblick "nach Westen" sollen neue Möglichkeiten der Worterklärung und vergleichenden Semantik erkundet werden. Ferner gilt das Interesse einigen Problemen der Geschichte des Bibeltextes. Die früher begonnenen Namenstudien werden mit weiteren Beobachtungen zu dem unerschöpflichen Namenmaterial des Orients fortgesetzt. Eine Reihe von Miszellen zu umstrittenen Textstellen des Neuen Testaments schließlich versucht vor allem mit Hilfe der Rückfrage an aramäische Sprachformen und Ausdrucksmittel das Gewicht des semitischen Sprachmaterials im Vorraum griechischer "Verschriftlichung" ins rechte Licht zu rücken.

In den BEITRÄGEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION geht es zunächst um die noch vielfach mit Skepsis behäugte Korrespondenz zwischen neutestamentlicher Exegese und neuerer Textwissenschaft. Den Wert syntaktischer Beobachtungen als eines Grundpfeilers der Auslegung will schließlich eine Studie zu einer vielzitierten Stelle des Alten Testaments dokumentieren.

Die für das vorliegende Heft angekündigten Indices werden als Beilage zu Heft 11 (1980) erscheinen und den Inhalt der Hefte 1 - 10 erschließen helfen.

Die BIBLISCHEN NOTIZEN möchten dem Anliegen einer möglichst kurzfristigen Publikation von Kurzartikeln und Diskussionsbeiträgen aus Exegese und Religionswissenschaft im besonderen treu bleiben. Es ist selbstverständlich, daß die Autoren für den Inhalt ihrer Beiträge verantwortlich zeichnen. Um der äußeren Geschlossenheit willen werden alle eingesandten Artikel neu geschrieben, soweit sie nicht in reproduktionsfähiger Verfassung eintreffen. Wer eine IBM Maschine mit den Kugelköpfen Courier 10 und 12 sowie Courier 12 Italic zur Verfügung hat, kann die Arbeit erleichtern helfen.

Letzter Tag der Einsendung von Beiträgen für Heft 11 ist der 1. Febr. 1980.

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)

Piggul und pilaegaeš - Experimente zur Etymologie

Manfred Görg - Bamberg

Die beiden morphologisch und semantisch eindeutig unterscheidbaren Nomina verbindet einmal der Umstand, daß sie zu den Lexemen primae 9 gehören, zum anderen die Beobachtung, daß eine allseits befriedigende Etymologie in beiden Fällen anscheinend bislang nicht geboten werden konnte. Dies rechtfertigt wenigstens einen Versuch, von bisher nicht bemühten Perspektiven aus etwas Licht in das Dunkel der Wortableitungen zu tragen. Die folgenden Erwägungen wollen denn auch nicht als des Rätsels Lösung, sondern als "Notizen" zur Belebung einer Diskussion um die Wortdeutung dienen.

1. פגול

Die Nominalbildung begegnet im Sg dreimal (Lev 7,18 19,7 Ez 4,14) und einmal im Pl (Jes 65,4). Die gängigen Wörterbücher kommen ohne wortreiche Erläuterung des Gemeinten nicht aus, unterscheiden sich aber in der Differenzierung des Bedeutungsspektrums. Nach GesB 632b gilt der Ausdruck einerseits vom "Fleisch, das, weil unrein, nicht genossen w. darf, bes. v.d. am 3. Tage übrig gebliebenen Opferfleische" (Lev), er kann aber auch in Verbindung mit einem anderen Nomen attributiv gebraucht sein wie in den Syntagmen נשר פגול ("unreines Fleisch") oder מרק פגלים ("unreine Brühe"), so in Ez bzw. Jes. KBL² 75of. begnügt sich mit der angeblich für alle Belegstellen gültigen Definition: "Opferfleisch, das unrein wird, weil man es nicht zu d. zulässigen Zeit gegessen hat". K. ELLIGERS Leviticuskommentar bekennt sich im Übersetzungsteil zur Bedeutung "Unflat", während die Erklärung fragend eine Gleichsetzung mit "Verdorbenes" vornimmt¹. Ausführlicher deutet den Sprachgebrauch W. ZIMMERLI in seinem Kommentar zu Ez 4,14, wonach in Lev "das am dritten Tage noch nicht verzehrte Opferfleisch, dessen Heiligkeit von da ab in gefährlichste Unreinheit umschlägt" gemeint sei, während der Ausdruck in Jes 65,4 eine "mit solchem Fleisch nachträglich gekochte oder ebenfalls bis zum dritten Tag aufbewahrte Opferbrühe" bezeichnen könnte². Außerdem sei "nicht

1 K. ELLIGER, Leviticus, HAT I/4, Tübingen 1966, 81 bzw. 242 (Übersetzung); 100 mit Angabe der übrigen Vorkommen Anm.41 (Erklärung).

2 W. ZIMMERLI, Ezechiel, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, 126f.

ganz klar", ob פגול "von Anfang an dieses Fleisch bezeichnet oder ob es einst eine allgemeiner qualifizierende Bedeutung, die über den Lev 7,17f. 19,6f. genau bezeichneten Fall hinausging, hatte"³.

Die Unsicherheit über eine verbindliche Semantik mag nicht zuletzt darin begründet sein, daß sich die fast durchweg angenommene semitische Basis PGL in den frühen Dialekten sonst nicht nachweisen läßt. So muß W. PASCHEN in jüngster Zeit feststellen: "Keine etymologischen Verwandten lassen sich im Hebräischen für das viermal belegte Substantiv פגול entdecken"⁴. Dennoch weist er auf ein zum Vergleich herangezogenes arab. *faḡula* ("schlaff sein", "welk sein") hin. Eine arabische und äthiopische Entsprechung der Basis notiert schon der "Thesaurus", der zugleich bemerkt: "rad. in verbo inusit"⁵. Es ist gleichwohl bezeichnend, daß immerhin schon der "Thesaurus" gerade für das absolute Vorkommen von פגול in Lev nicht die Bedeutung "unreines Fleisch" ins Spiel bringt, sondern den Ausdruck mit "foedum, impurum", also als Qualifikation wiedergibt.

Es stellt sich nach diesem Befund die Frage, welcher Bedeutung, "unreines Fleisch" oder "Unreines", "Abscheuliches" schlechthin, die semantische Präzedenz zukommt.

Nun ergibt ein Einblick in die akkadischen Lexika, daß im Neuassyrischen, vielleicht sogar schon im Mittelassyrischen, ein vergleichbares Nomen bezeugt ist, worauf m.W. bisher nicht aufmerksam gemacht wurde. Nach CAD II 3o7a meint die Bildung *bugurru* (bzw. *buqurru* oder *pug/qurru*) ein "edible organ of a sacrificial animal"⁶, bedeutet also mit AHW 136b "ein Fleischstück", ohne daß eine bestimmte Qualifikation beigegeben wäre. Obwohl die genannten Lexika für das Wort keine Etymologie vorschlagen und auch nicht das hebräische פגול heranziehen, möchte man doch der lautlichen und semantischen Vergleichbarkeit wegen einen Zusammenhang vermuten dürfen, wenn auch noch offen bleiben muß, ob etwa ein westsemitisches Lehnwort im Assyrischen vorliegt.

Wenn mit der Bedeutung "Opferfleisch" wenigstens ein Teilaspekt der Semantik von פגול erfaßt ist, muß es um so nachdenklicher stimmen, daß eben jene Perspektive des Verabscheuungswürdigen keine klare Entsprechung findet. Ob es genügen würde, zur Erklärung der besonderen Qualifikation von פגול in is-

3 ZIMMERLI, o.c., 127.

4 W. PASCHEN, Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte, StANT 24, München 1970, 29.

5 G. GESENIUS, Thesaurus philologicus criticus ..., Leipzig 1840, 1090b.

6 Beleg: E. EBELING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Leipzig

8 1919, Nr. 154 Rs. 11.

raelitischer Perspektive das Opferstück eines Fremdkultes zugleich als Manifestation der Unreinheit schlechthin dargestellt zu sehen, kann nicht so recht überzeugen, da kein einleuchtender Grund ersichtlich wird, weshalb gerade ein im Assyrischen derart selten bezeugter, wenn nicht als Hapax legomenon zu wertender Ausdruck ohne ostsemitische Ableitungsmöglichkeit für eine semantische Wertung der Dimension von לָגַג hätte in Dienst genommen werden müssen. Die Kritik am fremden Opferkult hätte sich eher eines verbreiteteren Begriffes aus der fremden Kultsprache bedienen können, um mit der Zitation eines gut bekannten Opfermaterials aus nichtisraelitischem Raum die Unwürdigkeit und Unreinheit selbst zu apostrophieren. Dennoch scheint es zunächst das Gegebene zu sein, daß die exilische Priesterschaft mit einem wenigstens teilweise entsprechenden Ausdruck mesopotamischer Kultsprache vertraut gewesen ist.

Will man sich nicht ausschließlich zu dieser Beziehung verstehen, die ja die Sache der Etymologie immer noch nicht zu einem Ende führt, bietet sich m.E. noch eine andere Möglichkeit der Interpretation an, die sich immerhin auf etymologische Erwägungen stützen könnte.

Daß die priesterschriftlichen Autoren mehrfach Begriffe aus dem ägyptischen Raum in ihre Fachsprache integriert haben, muß hier nicht erneut nachgewiesen werden. In den Kontext der Übernahme von Ausdrücken ägyptischer Provenienz würde freilich auch ein Terminus technicus wie לָגַג passen, sollte sich eine ägyptische Etymologie nahelegen.

Wie das schon klassische Beispiel des PN מַחֲסִיג (= *p3 nḥsʿj* "der Neger")⁷ zeigt, kann das Hebräische den ägyptischen Artikel *p3* als *p(i)* wiedergeben. Dies könnte die Möglichkeit eröffnen, auch in unserem Fall an ein Nomen mit neu-ägyptischem Artikel zu denken. Sieht man sich auf dem Feld der lautlich vertretbaren Äquivalente für den verbleibenden Restbestand um, ließe sich das ägyptische *grg* "Lüge" (WbÄS V 189f.) bemühen, das nach Ausweis des koptischen ⲄⲠⲗ die lautgeschichtlichen Phasen *grg* > **g-rāg* > **g-gār* > *gāl* durchlaufen hat, ohne daß auch hier ein Ableitungsverbum greifbar ist⁸. Der Bedeutungszusammenhang des Lexems *grg* umfaßt allem Anschein nach nicht nur die gesprochene Unwahrheit, sondern auch das Unrechte, Abscheuliche, Verkehrte überhaupt. Der Ausdruck *p3 grg* ≈ לָגַג würde demnach von Haus aus jener allgemeinen Qualifikation recht nahe kommen, die bereits als Aspekt der alttestamentlichen Sinnggebung diskutiert worden ist. Dafür fehlt jeder Bezug auf ei-

7 Vgl. hierzu zuletzt M. GÖRG, in: BN 2 (1977) 27.

8 Vgl. dazu J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 358.

ne konkrete Opfermaterie. Müßte man sich deswegen wieder von einer Ableitung aus dem Ägyptischen distanzieren?

Nach dem bisherigen Eindruck scheinen die eingangs zitierten, miteinander konkurrierenden Aspekte innerhalb der Semantik von פלגש auf heterogenen Vorstellungen und Inhalten zu beruhen, die in der Wortbedeutung des hebr. Terminus kombiniert worden sind. Es sollte wenigstens nicht ausgeschlossen sein, daß eine lautliche und semantische Kontamination stattgefunden hat, d.h. ein aus dem Ägyptischen entlehnter Ausdruck zur Bezeichnung eines un-rechten bzw. verabscheuungswürdigen Sachverhalts wäre mit einem an sich neutralen Terminus für ein bestimmtes Opferstück wegen seiner lautlichen Ähnlichkeit und trotz seiner semitischen Herkunft und semantischen Andersartigkeit verknüpft worden. Ob die in der Prägung ihrer Kultsprache bewanderte Priesterschaft der Exilszeit eben jene Fremdbezeichnung für eine bestimmte Qualifikation mit der im mesopotamischen Raum vorgefundenen Opferfleischbezeichnung zur Deckung gebracht hat und damit für die ambivalente Singebung des hebr. פלגש verantwortlich zu machen ist? Oder ist bereits in vorexilischer Zeit ein westsemitisches Gegenstück des assyrischen Lexems mit einem lautlich ähnlichen Fremdausdruck aus Ägypten in Verbindung gebracht worden?

2. פלגש

Die Dokumentation zur bisherigen Deutung dieses Lexems kann knapp ausfallen, weil C. RABIN bereits eine eingehende Darstellung der Probleme um eine angemessene Etymologie vorgetragen hat⁹. RABIN findet in dem Wort keine Möglichkeit der Anknüpfung an semitische Sprachelemente, sondern supponiert eine Bildung aus indo-europäischen Bestandteilen, nämlich aus *pi-* ("at, on, towards") und *leg-* ("to lie down"), welch letzteres Element durch *s* erweitert sein könne, wobei dieses *s* womöglich auch als "the Indo-European nominative ending" anzusehen sei¹⁰. Als Herkunftssprache des so rekonstruierten Ausdrucks *pi-legh-s* möchte RABIN das indo-europäische Idiom der Philister benennen, deren Zugehörigkeit zu den "Seevölkern" auch die Verbreitung des Ausdrucks im westmediterranen Bereich bedingt habe¹¹. Die Idee einer Herleitung dieses Wortes aus der Philistersprache ist m.W. spätestens schon von F. BORK eingebracht worden, bei ihm allerdings ohne detaillierte Begründung¹². Es

9 C. RABIN, The Origin of the Hebrew Word *Pilegeš*, in: JJS 25 (1974) 353-64.

10 RABIN, o.c., 358.

11 RABIN, o.c., 359f.

12 F. BORK, Philistäische Namen und Vokabeln, in: AfO 13 (1939-41) 228.

sollte indes für möglich gehalten werden können, daß die in ihrer Struktur noch unbekanntere Philistersprache als Idion eines der Seevölker, die mit Ägypten in engere Beziehung getreten sind, auch Elemente enthält, die aus ägyptischem Spracharsenal stammen. Mit ägyptischen Fremdwörtern in der Philistersprache muß um so eher gerechnet werden, als für die philistäische Region an der Küstenebene Südpalästinas in jüngster Zeit ohnehin Assimilationen - etwa in den Bestattungspraktiken - an ägyptische Modalitäten bezeugt sind¹³. Der hier zu behandelnde Ausdruck könnte demnach auch außerhalb der Seevölkersprachen im Ausdrucksbereich des Kulturlandes gesucht werden, das erwiesenermaßen von erheblichem Einfluß auf die Stadtkulturen des vorstaatlichen Israel unter dem teilweise beherrschenden Diktat der Philister gewesen ist. Ägyptische Wörter oder Wortkombinationen können daher auch ohne Bezug auf die salomonisch-ägyptischen Kontakte und spätere Berührungspunkte auf dem Wege über die Philistersprache in alttestamentliches Sprachgut eingeflossen sein¹⁴.

Als denkbare Gegenstück zum hebr. שגלג wäre analog zum Ausdruck גלג eine Bildung zu diskutieren, die sich in eine Entsprechung zum ägyptischen Artikel p3 und ein Äquivalent zum verbleibenden Bestand -lgs aus ägyptischem Sprachmaterial teilen ließe. Hierfür käme vielleicht das schon frühzeitig¹⁵ belegte jrj-gs "neben jem. befindlich" in Frage, ein Ausdruck, dessen lautliche Gestalt in der Ramessidenzeit zwar nicht gänzlich rekonstruierbar erscheint, gewiß aber in der konsonantischen Kombination rgs greifbar ist¹⁶. Ein Wechsel von r zu l ist zwar auch für das Ägyptische bezeugt¹⁷, kann jedoch auch dem Konto der Philistersprache zugerechnet werden¹⁸.

Als 'Grundbedeutung' des hebr. Terminus für "Beischläfer(in)", "Nebenbuhler(in)" wäre nach dieser experimentellen Etymologie die neutrale Fassung "der neben jemandem Befindliche" anzusetzen, eine Sinnggebung, die womöglich erst auf palästinischem Boden eine Eingrenzung und Abgrenzung erfahren hat.

13 Vgl. T. DOTHAN, Excavations at the Cemetery of Deir el-Balah, 1979.

14 Hier wäre u.a. auch an das rätselhafte יגלג (1 Sam 6,8.11.15) zu denken, das m.E. mit dem im Ägyptischen bezeugten jrjs (mit Var.) zusammenzubringen ist. Dazu demnächst anderenorts mehr.

15 Vgl. WbÄS V 195 (Pyr.).

16 Das Wort gs hat für sich genommen die Lautung *gás (nach OSING, o.c. 221).

17 Vgl. OSING, o.c.,

18 Vgl. RABIN, o.c., 356.

Zwei bautechnische Begriffe in 1 Kön 6,9

Manfred Görg - Bamberg

In Weiterführung einer Notiz zu einem bestimmten Terminus alttestamentlicher 'Architektursprache'¹ sollen im folgenden zwei weitere Beispiele aus dem Vokabular dieser Fachterminologie zur Sprache kommen, die als solche von einer vollständigen Erhebung doch noch weit entfernt ist. Es handelt sich um das Wortpaar *גבים ושרר* in 1 Kön 6,9, eine Kombination, die in der einschlägigen Literatur bekanntlich noch keiner überzeugenden Deutung zugeführt werden konnte. Ein Blick in den Kommentar von M. NOTH lehrt, daß das Wortpaar "syntaktisch vermutlich eine 'adverbielle Näherbestimmung'" darstelle und von LXX^{BL} "wohl nur deswegen" nicht wiedergegeben sei, weil "die Bedeutung dieses technischen Ausdrucks schon dem griechischen Übersetzer ebenso dunkel war, wie sie es heute noch ist"². Obschon in V. 9b, an seiner jetzigen Stelle "gut am Platze"³, von der "Dachkonstruktion" die Rede sei, sei doch die "technische Angabe über den Dachbau ganz unverständlich", jede Übersetzung "nur ein Notbehelf". Zu *גב* sei mit Hilfe der Stämme *גבב*, *גבה*, *גוב* "keine plausible Erklärungsmöglichkeit" zu gewinnen, während für *שרר* immerhin "der Gedanke an den Stamm *שרר* = akk. *sadāru* = 'ordnen', 'reihen'" naheliege, eine Annahme aber, die mit der auffälligen Wiedergabe des Sibilanten belastet sei. Der neueste Kommentar von E. WÜRTHWEIN kommt denn auch ohne Diskussion des Problems aus und beläßt es bei der Bemerkung "bisher unerklärt"⁴. Den früheren Beitrag der Forschungsgeschichte referiert kritisch Th. BUSINK⁵, der selbst zwar keine etymologische Deutung anbietet, inhaltlich aber zu dem Vorschlag kommt, daß mit dem erstgenannten Ausdruck "die im Erddach angebrachten Dachrinnen..., welche das Dachwasser zu den Speiern bzw. Dachröhren beförderten"⁶ bzw. "die Kragbalken der Deckenkonstruktion"⁷ gemeint seien. Ohne definitiv zur Wortbedeutung des Ausdruckspaares Stellung zu nehmen,

1 Vgl. M. GÖRG, Ein Fachausdruck israelitischer Architektur, in BN 3 (1977) 14-16.

2 M. NOTH, Könige, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 99.

ist. Die Bildung גג ist nun zwar im klassischen Hebräisch bezeugt, allerdings mit der Bedeutung "Bergrücken" o.ä.¹⁴. Damit ergibt sich eine Verbindung zu dem gut belegten Nomen ג , das allem Anschein nach eine Anzahl von Bedeutungen erfasst, die sich semantisch dem Aussehen von "Gewölbtem" u.ä.¹⁵ zuordnen lassen. Es sollte nicht überraschen, wenn sich eine derart offene 'Grundbedeutung' u.a. zu einem bautechnischen Ausdruck entwickelt hätte, der einen gewölbten (oder mit Schrägdach versehenen?) Bau bezeichnen könnte. Die Spezifizierung zu einem Bauterminus mag, aber muß nicht erst auf ägyptischem Boden geschehen sein. Es ist aber noch ein weiterer Umstand zu beachten. Das Ägyptische Wörterbuch kennt noch andere auf konsonantischer Ebene vergleichbare Wörter, wie vor allem gb3 "Arm"¹⁶ mit den möglichen Varianten g3b (g3b.t)¹⁷ und das im Papyrus Westcar belegte gb3 "(östliche, westliche) Seite, Wand eines Raumes"¹⁸. Die letztgenannten Lexeme könnten insofern der gleichen Basis zugehören, als der Arm als ein 'seitlicher' Körperteil zur Bezeichnung auch einer baulichen Seitenkonstruktion in metaphorischer Weise Verwendung finden mochte; es scheint mir freilich, daß man auch eine noch weiter zurückliegende semantische Basis zum Ausgangspunkt semantischer Entwicklungen und Differenzierungen erheben kann, nämlich jene oben genannte 'Grundbedeutung' des "Gewölbten" oder "Gekrümmten". Diese Sinnggebung könnte einer Wurzel gb (zweiradikalig?) zugehören, die bereits auf die frühe Ebene der ägypto-semitischen Sprachverwandtschaft zu beziehen wäre. Von der ursprünglichen Sinnggebung des ägyptischen Gottesnamens Geb soll hier auch nur angedeutet werden, daß sie möglicherweise eben das in den Augen des Ägypters Charakteristische der Erdoberfläche im Visier hat.

Wenn wir das hebr. גג als hebr. Pluralbildung eines ursprünglich semito-hamitischen Wortes mit der Bedeutung "Wölbung", "Krümmung", "Beugung" u.ä. erkennen, das sich u.a. auch zu einem Terminus der Architektursprache auf ägyptischem Boden entwickeln konnte, möchte man im Blick auf die in 1 Kön 6 geforderte Semantik an eine Übernahme der Sinnggebung aus ägyptischer zeitgenössischer Diktion denken. Mit diesem Vorgang einer "Resemitisierung" hätten wir dann einen weiteren Fall vor uns, bei dem nach Analogie des Ausdrucks $\text{sl}^c(\text{wt})$ ¹⁹ ein von Haus aus semantisch breit angelegter Begriff Eingang in die ägyptische Terminologie der Bautechnik gefunden hätte, um

14 Vgl. HAL 174.

15 Vgl. HAL 163.

16 Vgl. WbÄS V 163.

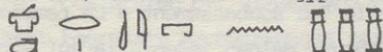
17 Vgl. WbÄS V 154.

18 WbÄS V 163.

19 Vgl. GÖRG, o.c., 14-16.

dann erneut dem semitischen Sprachbereich mit diesmal eingegrenzter, dem Ägyptischen ähnlich gelagerter Sinnggebung zugeführt zu werden. Von dieser Warte aus verbleiben für die Interpretation von גבולת allem Anschein nach zwei Möglichkeiten: es ist entweder an außerhalb des eigentlichen הכל befindliche Gebäude(teile) mit Gewölbe-(oder Schräg-)Dach zu denken, oder - im semantischen Konnex mit gb3 ("Arm", "Seite")-an Seiten- oder Nebenanlagen des Haupttempelgebäudes. Letzteres scheint mehr für sich zu haben, obwohl eine Deutung des zweiten Elements im angehenden Wortpaar noch aussteht.

Der Ausdruck שרת birgt entgegen dem ersten Eindruck weit weniger Probleme. Hier ist freilich bedauerlicherweise eine Erkenntnis in Vergessenheit geraten, die immerhin noch in das Wörterbuch von GESENIUS-BUHL aufgenommen war²⁰. W. M. MÜLLERS beachtenswerte Beobachtungen aus ägyptologischer Sicht haben hier wenigstens indirekt einen Niederschlag gefunden, insofern sein berühmtes Buch "Asien und Europa" s.v. zitiert wird²¹. In den bekannten Kollektionen semitischer Fremdwörter im Ägyptischen von BURCHARDT und HELCK finden wir jeweils einen Eintrag, der auf die Vergleichsmöglichkeit der angehenden Nominalbildung mit einem ins Ägyptische übernommenen Ausdruck abhebt, wie er auch im Ägyptischen Wörterbuch zitiert wird²²:



Der Beleg stammt aus dem Inschrifteninventar des Ramesseums in Theben-West, wo er schon von CHAMPOLLION notiert wurde²³. BURCHARDT bucht den in 'Gruppenschreibung' gehaltenen Terminus mit *šart* und der Wiedergabe "Säulenhalle, Kolonade"²⁴, während HELCK - weniger glücklich - die Umschreibung *šá-d-ra-tá* wählt und sich mit der Übersetzung "Saal" begnügt²⁵. Es kann kein Zweifel sein, daß es sich hier um ein Fremdwortzitat im Ägyptischen handelt, das im Blick auf die Sinnggebung eine Spezifikation eines im Semitischen breiter angelegten Ausdrucks darstellt, eines Derivats der Basis SDR, die bereits NOTH (s.o.) benannt hat. NOTHs Bedenken hinsichtlich der Vertretung der Sibilanten lassen sich relativ leicht aus dem Wege räumen, wenn man auch in diesem Fall mit einer "Resemitisierung" rechnet.

Das so lange unerklärte Wortpaar dürfte demnach mit "Nebengebäude und Säulenhallen" o.ä. wiederzugeben sein.

20 GesB 779b, wo allerdings schon von einem bautechnischen Ausdruck "unsicherer Bed." gesprochen wird.

21 W. M. MÜLLER, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, 101.

22 WbÄS IV 371,4.

23 Vgl. WbÄS Belegstellen z.St.

24 BURCHARDT, *Fremdworte*, Nr. 827. 25 HELCK, *Beziehungen*, 520, Nr.212.

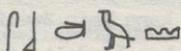
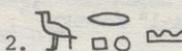
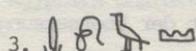
Namenstudien IV: Asiatische Ortsnamen in ptolemäischen Listen

Manfred Görg - Bamberg

1. Zwei Namenblöcke aus Xoïs (Taf.1)

Der Besucher des Ägyptischen Museums in Kairo kann bereits vor dem Eintritt in das Gebäude an der Eingangsfront zwei Basaltblöcke mit Fremdvölkerdarstellungen nach Art der in Ägypten verbreiteten Ortsnamenlisten bewundern. Die fragmentarisch erhaltenen Namenfolgen haben m.W. in der Literatur noch nicht genügend Beachtung gefunden. Den beiden Blöcken darf um so mehr Aufmerksamkeit gelten, als sie Personen asiatischen Typs mit ebenfalls asiatischen Namenbildungen der jeweils im üblichen Namenring eingefassten Toponyme offerieren. Nach der Erstpublikation durch DARESSY¹ stammen die Blöcke aus den Ruinen von Xoïs, der Hauptstadt des 6. unterägyptischen Gaues². Es mag sich um ehemalige Bestandteile "du soubassement d'un temple" handeln³; Herkunft und stilistische Ausführung weisen jedenfalls auf Produktion griechisch-römischer Zeit. Zu den Namenbelegen soll im folgenden kurz Stellung genommen werden.

Das umfangreichere Listenfragment (Abb.1) bringt drei nach rechts gewendete Namensschreibungen:

1.  2.  3. 

zu 1: *sbd3*

Eine gleichartige Schreibung findet sich im Nameninventar hieroglyphischer Wiedergaben fremder ON m.W. sonst nicht. Mit Rücksicht auf die Variabilität in der Transkriptionspraxis wäre nach einer lautlich vergleichbaren Schreibung zu suchen, die einen womöglich bekannten Namen repräsentieren würde. Doch auch dieser Versuch führt zu keinem sicheren Ergebnis. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, mit der Verstümmelung eines anderenorts besser

1 G. DARESSY, Notes et Remarques, in: Recueil de Travaux relatifs a la philologie et a l'archéologie égyptiennes et assyriennes 24 (1902) 160.

2 Vgl. dazu W. HELCK, Die altägyptischen Gaue, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B/5, Wiesbaden 1974, 163-167.

3 DARESSY, o.c., 160.

erhaltenen Namens zu rechnen⁴. Man könnte hier etwa an die bislang jüngste Variante des ON Šabtuna denken, der vor allem unter Ramses II. als *sbtn*⁵ bezeugt ist und unter Ramses III. offenbar als *šbdn*⁶ erscheint. Vergleicht man die in expliziter 'Gruppenschreibung' gehaltene Form *šbdn* mit unserem *sbđ3*, ließe sich das hier auslautende 3 als übriggebliebener Teil der Gruppe *n3* (= *n*) verstehen. In der Repräsentation mehrfach bezeugter ON in variierenden Listenfassungen stünde der Ausfall eines *n* nicht allein. Weder DARESSY noch auch GAUTHIER, der lediglich die Schreibung aufnimmt⁷, versuchen eine geographische Identifikation. Erklärt man sich aber für eine Gleichsetzung von *sbđ* mit *šbdn*, wäre an jenen Ort zu denken, der vor allem in den Texten zur Kadeschschlacht erwähnt wird und dort zu lokalisieren ist, "wo die Furt südlich Kadesch über den Orontes geht"⁸.

zu 2: 3rpḫ

Die Schreibung mit anlautendem 3 steht zweifellos für die ältere Anlautgraphie *j'* eines ON, dessen lautliche Identität mit dem vorliegenden Beleg keine Schwierigkeiten graphischer Natur zur Seite hat, zumal die früheren 'konventionellen' Modalitäten der Wiedergabe fremder Namen zur gr.-röm. Zeit nur noch sehr begrenzte Nachwirkungen zeigen. Schon DARESSY hat denn auch eine Beziehung auf die "Arrapakhitis" vorgenommen⁹, eine Region, die von Ägypten aus 'gesehen' im fernsten Nordosten liegt¹⁰.

zu 3: d3-w3-3 (= d_w?)

DARESSY setzt noch ein im Original nicht vorhandenes \circ hinzu und kommt so auf eine Gleichsetzung mit dem vor allem in der 19. Dyn. gut belegten ON Tyrus¹¹. Die Identifizierung ließe sich gleichwohl rechtfertigen, wenn auch hier eine Verstümmelung mit Ausfall des *r* anzusetzen wäre. Besonders signifikant wäre in diesem Fall die Wiedergabe des Vokals *u* durch die Gruppe *w3(3)*, die gerade in Spätzeitumschreibungen Verwendung findet¹².

4 Belege für "verderbte Namensformen" vgl. u.a. bei EDEL, SAK 3 (1975) 53.

5 Vgl. u.a. HELCK, Beziehungen, 21971, 199ff.

6 Neueste Wiedergabe: KRI V 95 Nr. 75.

7 GAUTHIER, DNG V 26 mit der 'Umschreibung' *sebda*.

8 HELCK, Beziehungen, 21971, 237. - Vgl. jetzt aber die ausführliche Diskussion der Ortslage bei A. KUSCHKE, Das Terrain der Schlacht bei Qadeš und die Anmarschwege Ramses II, in: ZDPV 95 (1979) 32f. mit der Lokalisierung von Šabtuna auf dem tell ma^Cayan^{sw} von Kadesch.

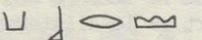
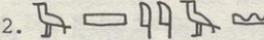
9 DARESSY, o.c., 160.

10 Vgl. dazu zuletzt HELCK, in: LÄ I 450.

11 Dazu zuletzt GÖRG in: BN 9,8f. 12 Vgl. u.a. EDEL, in: Or 40 (1971) 6.

Treffen die versuchten Identifikationen dieser ON des ersten Listenfragments zu, stünde die Abfolge der Einträge allerdings isoliert da. Die ON wären zwar altbekannte Toponyme, ließen sich aber insgesamt einer begrenzten Region Asiens nur insoweit zuordnen, als nicht Kleinasien betroffen ist. Mit dieser geographisch übergreifenden Zitation würde die Liste aus dem Rahmen selbst der konventionellen Reihungen fallen. Ob es sich daher um eine erst in der Spätzeit konstruierte Konstellation bekannter Toponyme handelt? ¹³

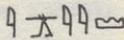
Der zweite Block (Abb.2) zeigt zwei nach links gewendete Namensschreibungen:

1.  2. 

zu 1: *k3br* (= *kbr/l*)

Der ON wird weder von DARESSY noch von GAUTHIER ¹⁴ mit einer anderen Schreibung verglichen bzw. identifiziert. Die Graphie zeigt die Anfangsgruppe *k3*, die bei den 'klassischen' Namen für die Silbe *ku* zu stehen pflegt ¹⁵. Am nächsten liegt daher eine Verbindung mit den lautlich vergleichbaren Schreibungen für Byblos ¹⁶. Nach Soleb N 1o β 4 ¹⁷ und dem hypothetischen *kub/pn* (SIMONS, Liste III,12) ¹⁸ wäre dies dann ein möglicher dritter Listenbeleg.

zu 2: *3šjj3* (= *3šj?*)

Im Unterschied zu DARESSY, der den Namen nicht diskutiert, hält ihn GAUTHIER für "probablement étrangère à l'Égypte" und stellt fragend eine Beziehung zu "l'Asie" her ¹⁹. Die Schreibung läßt am ehesten an eine Identifikation mit dem bekannten, aber noch nicht sicher lokalisierten  denken, das HELCK etwas eigenwillig mit '-es(?) -ja' wiedergibt und als ein "Name für Zypern" oder "ein anderes Gebiet im Westen" ansehen möchte ²⁰.

Ohne an dieser Stelle das Problem der Lokalisation von *ʿIsj* lösen zu wollen,

13 Andere Identifikationen sind mit den obigen Erwägungen namentlich zu 1 und 3 natürlich nicht auszuschließen, wenn man mit Verstümmelungen rechnet. So wäre etwa die Reihung der ON *j'-p3-ḥ3-3*, *š3-3-bi*, *t3-jw-r'* in Liste XXVII, 34-36 (jetzt auch in KRI V 94) näher ins Auge zu fassen. Nach M.C. ASTOUR, JAOS 88 (1968) 743; 745 handelt es sich um mesopotamische Toponyme. Dazu anderenorts mehr.

14 GAUTHIER, DNG V 185.

15 Vgl. u.a. EDEL, OTA 78f.

16 Vgl. BURCHARDT, Fremdworte, 975. 17 Vgl. R. GIVEON, in: VT 14 (1964) 251.

18 Näheres dazu s. in BN 7 (1978) 19f.

19 GAUTHIER, DNG I 11.²

20 HELCK, Beziehungen, 1971, 283.

wird man aus dem Kontext der sonstigen Belege entnehmen dürfen, daß der phönizische Raum, mithin auch Byblos, und *Isj* geographisch-regional weit besser vereinbar sind als die versuchsweise benannten und identifizierten Toponyme des ersten Blocks. Auch hier handelt es sich jedoch ebenfalls um eine sonst nicht belegte Konstellation, so daß mit nahezu gleichem Recht zu fragen ist, ob es sich nicht lediglich um eine spätzeitlich konstruierte Reihung bekannter Namen handelt, die diesmal nur zufällig (?) regional zu korrespondieren scheinen²¹.

2. Nachtrag zu den Esnelisten

E. EDEL hat seinerzeit wohl mit Recht in der Schreibung *krs* der Namenlisten des Tempels von Esne in Oberägypten²² die "Karer" (Καρες) wiedererkannt²³ und dazu auch eine (allerdings behutsame) Gleichsetzung mit dem *grs* der Namenliste von Kom Onbo²⁴ vorgenommen. Gleichzeitig hatte R. GIVEON *krs* zwar mit "Les Cariens" verbunden, für das *grs* der Ombosliste jedoch eine Identifizierung mit dem alten nubischen Ländernamen *grss* vorgeschlagen²⁵. Für das in den Esnelisten folgende *wršy* (wohl identisch mit dem *wrš* der Ombosliste²⁶) erwägt EDEL, daß "sich dahinter der nubische Ländername *wrš* verbirgt, der unter Amenophis III. in *Urk IV*, 1661 in einem historischen Kontext eindeutig als nubisches Land bezeugt ist"²⁷. In diesem Fall wäre *wršy* unter den sonstigen deutbaren Namen der Esnelisten, nach EDEL "ganz klar südosteuropäisch-asiatisch"²⁸, der einzige afrikanische Name. Ich habe stattdessen vorgeschlagen, an eine spätzeitliche Wiedergabe von Alaschia (Cypern) zu denken²⁹, stelle aber im nachhinein fest, daß diese Vermutung schon von W. M. MÜLLER ausgesprochen wurde³⁰, der im gleichen Zusammenhang auch bereits die Bezeugung der Karer notiert hatte. Trotz der problematischen Anlautschreibung (mit *wš*) erscheint mir eine Verknüpfung mit Alaschia weiterhin diskutabel, so daß man wenigstens für den Bereich der Esnelisten nicht in afrikanisches Gebiet ausweichen müßte.

21 Wenn der ON mit (einem Teil von?) Zypern zu verbinden wäre (vgl. auch Abschnitt 3), wäre die Konstellation immerhin mit der bekannteren von *kftjw* (Kreta?) und *isj* vergleichbar.

22 Vgl. S. SAUNERON, in: ASAE 52 (1954) 33f.

23 E. EDEL, in: Or 40 (1971) 9f.

24 Mit vertretbarem Wechsel *k/g*.

25 R. GIVEON, Les Bédouins Shosou des documents Egyptiens, Leiden 1971, 188f.

26 Vgl. EDEL, o.c., 9.

27 EDEL, o.c., 7, Anm. 35.

28 EDEL, o.c., 8.

29 BN 1 (1976) 18, Anm. 12.

30 W.M. MÜLLER, in: OLZ 1910, 111.



Abb. 1



Abb. 2

Namenstudien V: Zwei Nachbarn Assurs im 13. Jahrhundert

Manfred Görg - Bamberg

Unter den Texten, die die großräumige zeitgeschichtliche Situation der Anfänge Israels erhellen helfen, ist auch die sogenannte Große Inschrift des assyrischen Königs Tukulti-Ninurta I. zu nennen. Die von E. WEIDNER seinerzeit vorgenommene Rekonstruktion aus den diversen größeren und kleineren Fragmenten¹ hat abgesehen von größeren Lücken im Baubericht u.a. textkritische Fragen im Bericht über die Feldzüge offengelassen. Zwei dieser Probleme mögen hier kurz behandelt werden².

1. WEIDNERS Edition liest in Kol. III,2 der Inschrift:

^I
a-bu-li [...šar mat] ú-qu-me-ni "Abuli[... , den König des Landes]
der Uqumeni"³.

Ähnlich lautet die Wiedergabe R. BORGERs: "Abuli[...], der König von Uqumenu"⁴. Ein mir vorliegendes Photo einer noch unveröffentlichten Textfassung ergibt folgende Lesung:

^I
a-bu-li-e šar₄ mat u-qu-me-ni "Abulê, König des Landes der Uqumeni".

2. WEIDNERS Edition liest in der gleichen Kolumne (Kol III,8):

mat i[l-hu-ni-a šadê^{mes}]ni-su-ti "Das Land I[uhunia], entlegene[Berge]"⁵.

Borger notiert hierzu: "Ohne Übergang folgt die durch Furcht bewirkte "freiwillige" Unterwerfung des fernen, schwer erreichbaren Berglandes I/Elhunia, das ebenfalls tributpflichtig wurde"⁶.

Die 'neue' Textfassung liest hier (in Kol. III,19!):

mat qu-ti-i né-su-ti "Land der fernen Gutäer".

1 E. WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. und seiner Nachfolger, AfO Beiheft 12, Neudruck der Ausg. 1959, Osnabrück 1970, 1-8.

2 Näheres dazu in einem der nächsten Bände von ÄAT.

3 WEIDNER, o.c., 2.

4 R. BORGER, Einleitung in die assyrischen Königsinschriften, 1961, 79.

5 WEIDNER, o.c., 2. (AHw 781b!). 6 BORGER, o.c., 79.

Dagesch agrammaticum im Codex Leningradensis

Ernst A. Knauf - Tübingen

Nach Ausweis der "Biblia Hebraica Stuttgartensis" und ihres Apparates findet sich im Codex Leningradensis verschiedentlich ein Dagesch an unerwarteter Stelle¹. Die meisten der notierten Fälle stehen dabei im Einklang mit der hebräischen Grammatik. So liegt Dagesch coniunctivum vor Gen 30,19²; 38,9; Ex 12,15; Dt 12,9³; Jes 52,2⁴; Ps 20,9⁵; Ct 6,8⁶; Dan 3,10; 4,25; 1 Chr 4,10⁷; Dagesch affectuosum⁸ Gen 22,12; Ex 5,18; Dagesch dirimens Jes 57,16⁹.

Drei Fälle führen in die Nähe des sog. "Dagesch orthophonicum":¹⁰ Gen 24,36; 38,16¹¹; Ez 18,29¹².

-
- 1 Diesen Ausführungen liegen die Angaben des Apparates der BHS zugrunde. Die Stellen wurden mit L aufgrund der Faksimile-Ausgabe Jerusalem A.M. 5731 = A.D. 1970/71 verglichen, ein Teil auch mit den - qualitätsvollen! - Mikروفilmrückvergrößerungen der Tübinger Redaktion der BHS; für den Zugang hierzu möchte ich auch an dieser Stelle herzlich danken. - L enthält mehr ungrammatische Dagesch's, als in BHS abgedruckt sind, darunter eine Reihe von Fällen, in denen der letzte Buchstabe eines Wortes dageschiert ist. Natürlich kann letztlich nur der Rückgriff auf die Handschrift selbst entscheiden, ob wirklich ein Dagesch, oder nur eine Verunreinigung oder ein Altersschaden vorliegt; so bleibt viel der Entscheidung des einzelnen Lesers überlassen. Von der Besprechung dieser zusätzlichen Stellen wurde mangels systematischer Sammlung abgesehen; ebenfalls unbesprochen bleibt ו mit Schureq, dem ein u folgt (Ex 4,31 u.ö.; Jer 3,17; Ct 5,2.12; cf. I. YEIVIN, Textus 7, 118). Unberechtigt notiert BHS "sic L" Jer 39,12; Ez 18,29 חרכלי (doch cf. unten A. 20!); 2 Chr 26,10; die Anmerkung fehlt Jes 57,16 (YEIVIN, a.a.O.).
- 2 cf. Gen 12,5 וְרָצָה בְּלֶעָן und GESENIUS-BERGSTRÄSSER I § 12h II.3.
- 3 ebd. § 10t; Lesung unsicher.
- 4 Auch in C!
- 5 Var. GINSBURG וְרָצָה בְּלֶעָן! Auch in L fehlt der R'bi^{ac}-Punkt häufig bei R'bi^{ac} mugraš.
- 6 cf. A. 2.
- 7 cf. GESENIUS-BERGSTRÄSSER I § 10r.
- 8 GESENIUS-KAUTZSCH § 20i.
- 9 וְרָצָה בְּלֶעָן, Dagesch dirimens; cf. GESENIUS-BERGSTRÄSSER I § 23c und die von K. LEVY herausgegebene "Abhandlung über das Šwa" לָ, 13ff. 17f, dt. 11* f (BOST 15, 1936).
- 10 cf. MEYER § 14.5.
- 11 חָתָן לִי bzw. וְיָתֵן לִי.
- 12 וְיָתֵן לִי (doch s. A. 20, 21!); cf. GESENIUS-BERGSTRÄSSER I § 10e; § 21u;

In einer Reihe von Fällen jedoch läßt sich ein Dagesch in keiner Weise grammatisch interpretieren. Im Folgenden soll die Vermutung vorgetragen werden, daß es dann die etwa unserem "sic!" entsprechende Funktion eines nachdrücklichen Hinweises auf eine Form oder einen Sachverhalt erfüllen soll.

I. אַעשׂה לוֹ Gen 2,18 und לִי עֲשֵׂה Gen 39,19

Mappiq ist etymologisch und Gen 2,18 auch durch das folgende Dagesch conjunctivum ausgeschlossen¹³. Nun lag in Gen 2,18 die Angleichung des sg. an den pl. von Gen 1,26 nahe, die von LXX und Vulg. auch vollzogen wurde¹⁴. Das Dagesch bedeutet also: Achtung, Singular!

Auch in Gen 39,19 hilft ein Blick in die Vulgata weiter; sie liest: *his auditis dominus et nimium credulus verbis coniugis iratus est valde*; den hervorgehobenen Teil seines Textes hat Hieronymus nicht in seiner Vorlage gefunden. Es ist aber möglich, daß er hier eine exegetische Tradition hinter sich hat, die die Unglaubwürdigkeit der Anschuldigungen betont hat; sie könnte fortgeführt vorliegen in Ber. R. 87,9, wo Potiphar zu Joseph sagt: "Wohl bin ich von deiner Unschuld überzeugt..."¹⁵, erweitert noch im Koran, Sure 12, 25-29. Das Dagesch bedeutet also: Achtung, Falschsausage!

II. אַבִּימֶלֶךְ Gen 26,1

Wiederum weist die Vulgata den Weg. Denn sie differenziert mit ihren Mitteln zwischen dem Abimelech, mit dem es Abraham zu tun hat, und jenem, der Isaak Schwierigkeiten bereitet. Ist der eine "rex Philistinorum" (Gen 21, 33 (MT 32)¹⁶; 21,34), so der andere "rex Palestinorum" (Gen 26,1; 8,14 Palestini); aber in 26,18, wo innerhalb der Isaakgeschichte auf die Zeit Abrahams zurückgegriffen wird, handelt es sich wieder um Philistim. Das Dagesch scheint hier zu indizieren: Abimelech II.

III. וְקָצִיר Gen 45,6

Hier hilft die Masora weiter. Sie verweist auf Gen 8,22; dort aber heißt es, daß Saat und Ernte gerade nicht aufhören werden, solange die Erde steht.

cf. noch die "Abhandlung über das Šwa" (a.a.O., A.9) לִי, 13ff (dt. S.13).

13 Die Folge ה mit Mappiq - ל mit Dagesch findet sich in L noch Jdc 14,2 לִי קָחוּ אֹתָהּ לִי; liegt hier eine Forma mixta vor: ה ohne Mappiq (cf. GESENIUS-KAUTZSCH § 91e, bes. Lev 13,4) oder ל ohne Dagesch?

14 In der syr. Tradition nur von einem melkitischen Lektionar.

15 dt. A. WÜNSCHE, Bibliotheca Rabbinica I (1967 = 1881) 431 zu Gen 39,20;

Joseph kündigt aber seinen Brüdern an, daß es noch für zwei weitere Jahre keine Ernte geben wird. Das Dagesch wird weniger die Aufgabe haben, die beiden gleichen Formen etwas ungleicher zu machen, als vielmehr bedeuten: Achtung, exegetisches Problem!¹⁷

IV. In zwei Fällen korrespondiert der auffälligen Schreibweise in L eine große Zahl von Punktationsvarianten: $\text{מִי עֵינַיךָ מֵאֵתָהּ}$ Mi 4,8 und מִמְחֻקוֹמֵי Ps 59,2. Das Dagesch von Mi 4,8 findet sich auch in C, jedoch nicht die Masora parva zur Stelle¹⁸. GINSBURG verzeichnet zur Stelle die Vokalisationen

$\text{מִי־עֵינַיִךְ־מֵאֵתָהּ}$, $\text{מִי־עֵינַיִךְ־מֵאֵתָהּ}$, $\text{מִי־עֵינַיִךְ־מֵאֵתָהּ}$, $\text{מִי־עֵינַיִךְ־מֵאֵתָהּ}$, $\text{מִי־עֵינַיִךְ־מֵאֵתָהּ}$, $\text{מִי־עֵינַיִךְ־מֵאֵתָהּ}$.

Nur die letzten beiden Vokalisationen wird man auf den ersten Blick als hebräisch erkennen. Deutet die große Zahl der absorderlichen Punktationen an, daß man sich bewußt war, eine Intralinearvariante vor sich zu haben?¹⁹ Zu Ps 59,2 gibt GINSBURG insgesamt 7 Varianten an²⁰.

V. In zwei weiteren Fällen wurde ein derartiges Dagesch offensichtlich als fehlerhaft mit Raphe zu korrigieren versucht: לֵי־מַעֲוֹן Ez 18,29²¹ und חֲרַפְיִי Hi 19,5. Keine Erklärung habe ich für חֲמִרְיָהּ Gen 34,28²². Dennoch scheint die Vermutung nicht mehr unbegründet, daß hinter den in I bis V besprochenen Dagesch-Setzungen weniger Nachlässigkeit, als vielmehr Exegese zu sehen ist. "Ungrammatisch" ist im Ergebnis freilich das eine wie das andere.

Text: THEODOR-ALBECK 1074.

16 Mit der Ausgabe von H. QUENTIN, Rom 1926; anders R. WEBER, Stuttgart 1975.

17 In den Versionen differiert die Wortwahl: *messis - meti (poterit); therismós, - átēmos; ḥṣādā - ḥṣādā T^o*, aber *ḥṣādā - (layt d-) ḥāṣād Syr.* ähnlich T^r.

18 An sich könnte die Form wie Dt 12,9 (s.o. A. 3) eingeordnet werden; es scheint aber, als ginge hier ein Dagesch in hervorhebender Funktion einer entsprechenden masoretischen Notiz voraus.

19 cf. W. RUDOLPH, KAT 13,3 (1975) z.St.

20 Hier ließe sich auch Ez 18,29 aufführen; zu הֲדַרְכֵי verzeichnet GINSBURG die Var. הֲדַרְכֵי (dergleichen findet sich auch einigemale in L); zusammen mit יִתְכַנְּנוּ (cf. o. A. 12 und A. 20) klammert es ein Textstück ein, dessen Numerus fraglich ist, cf. W. ZIMMERLI, BK 13,1 (²1979) z.St.

21 so L!

22 Es sei denn die Anspielung auf den Namen Hamor.

Zur hebräischen Vorlage von Gen 1,29 in einer judäo-spanischen
Bibelübersetzung des Mittelalters

Hans-Georg von Mutius - Köln

Die Handschrift Ms.I-I-4 der Bibliothek von Escorial, die aus dem 14. Jahrhundert stammt, enthält eine kastilische Übersetzung de gesamten Alten Testaments und wurde vor knapp 30 Jahren kritisch ediert¹. Der Pentateuchteil ist die Kopie einer Übersetzung, die im genannten Jahrhundert von einem Juden für christliche Leser unter Zugrundelegung des hebräischen Originaltextes vorgenommen wurde². Uns interessiert darin die Wiedergabe des hebräischen Textes von Gen 1,29, dessen Gottesrede in der uns überlieferten Fassung folgendermaßen lautet:

הנה נתתי לכם את־כל־עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֵת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְּרִי־עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֵם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ:

Die altspanische Übersetzung schreibt an der entsprechenden Stelle:

"ahe que dí a vosotros toda yerua symientante symiente que es sobre fas de toda la tierra e todo árbol en que ay fructo árbol symientante symiente a uos será para comer"³.

In *הנה נתתי לכם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ* geht der mit *אֲשֶׁר* eingeleitete Relativsatz aufgrund des Makkef zwischen *פְּרִי* und *עֵץ* bis *זֶרַע זֶרַע*, dem letzten Wort vor *לָכֵם*. Innerhalb von *זֶרַע זֶרַע עֵץ פְּרִי* ist das *עֵץ* eine Qualifikation von *פְּרִי* im Rahmen einer Status-Constructus-Verbindung und *זֶרַע זֶרַע* ein Attribut zu *פְּרִי*. Bei unserem Übersetzer aber ergibt sich ein anderes Bild. Er läßt den Relativsatz nur die Worte *אֲשֶׁר־בּוֹ פְּרִי* umfassen, deutet das darauffolgende *עֵץ* nicht als von *פְּרִי* abhängig, sondern als explizierende Wiederaufnahme des mit dem Relativsatz *פְּרִי אֲשֶׁר־בּוֹ* erweiterten Akkusativobjekts *וְאֵת־כָּל־הָעֵץ* und ordnet *זֶרַע זֶרַע* dem Worte *עֵץ* als Attribut zu. In der hebräischen Vorlage des Übersetzers hat offenbar das Makkef zwischen *פְּרִי*

1 Biblia Medieval Romanceada Judio-Christiana. Versión del Antiguo Testamento en el siglo XIV, sobre los textos hebreo y latino (hrsg. von J. LLAMAS), Bd. 1: Genesis-Könige, Madrid 1950.

2 Näheres hierzu in der Einleitung von LLAMAS, o.c., XXvf.

3 o.c.15; zwischen *fructo* und *árbol* hat der Herausgeber ein Komma eingefügt.

und $\gamma\gamma$ gefehlt, dessen Wegfall ein anderes syntaktisches Verständnis zwar nicht erzwingt, aber doch möglich macht. Wenn man über die nicht ganz glückliche singularische Wiedergabe von $\gamma\gamma$ durch "árbol" einmal hinwegsieht und $\gamma\gamma$ kollektiv-pluralisch deutet, ergibt sich unter diesen veränderten Voraussetzungen die Aussage, daß Gott den Menschen sämtliche Bäume, in denen Frucht ist, Bäume, die Samen hervorbringen, als Speise zur Verfügung stellt. Der Sinn dieser Worte ist, daß Bäume, die Früchte hervorbringen, in Gestalt der in den Früchten enthaltenen Kerne automatisch auch Samen mit sich führen.

Die hier zutage tretende Deutung taucht weder in den alten Versionen noch irgendwo sonst in der exegetischen Literatur des Judentums auf, soweit sie mir zugänglich gewesen ist⁴. Wegen der Einzigartigkeit dieser Deutung ist die text- und interpretationsgeschichtliche Einordnung schwierig. Nichtsdestoweniger sei hier eine Vermutung geäußert, die eventuell weiter führen kann: Wir wissen, daß die Judengemeinden der iberischen Halbinsel Bibelhandschriften babylonischer Herkunft besaßen, die mit der sogenannten einfachen Punktation versehen waren und somit der ältesten, noch nicht tiberiensch beeinflussten babylonischen Bibeltextüberlieferung zugeordnet werden müssen⁵. Das einfache babylonische System wiederum kannte kein Makkef noch sonstige Verbindungsakzente⁶. Vielleicht wurde unser Übersetzer von dieser heute weitgehend verschollenen Texttradition beeinflusst, die gleichzeitig mit einer unter Umständen ebenfalls babylonischen, von der Interpretation der tiberienschischen Masoreten abweichenden Auslegungstradition gekoppelt war.

4 A. DIEZ MACHO, Neophyti 1...Tomo 1: Génesis, Madrid-Barcelona 1969, 6 schreibt in seiner Übersetzung von Gen 1,29: "He aquí que os he dado todas las plantas...y todos los árboles en los que hay fruto - árboles que producen semilla -,..." Dies ist zwar mit der Auffassung der judäo-spanischen Version identisch, geht aber an der aramäischen Vorlage vorbei. Der Targumtext lautet nämlich so: פִּירֵי אֵילָן בֵּיה פִּירֵי דְאִיתָּ דְאֵילָנִיא וְיֵת כָּל אֵילָנִיא דְאִיתָּ בֵּיה פִּירֵי אֵילָן. Innerhalb von פִּירֵי אֵילָן ist פִּירֵי eindeutig ein Plural im Status constructus. אֵילָן kann nicht von פִּירֵי abgetrennt werden.

5 Vgl. P. KAHLE, The Hebrew Text of the Complutensian Polyglot, in: Homenáje a MILLAS-VALLICROSA, Bd. 1, Barcelona 1954, 75o.

6 Vgl. P. KAHLE, Die Kairoer Genisa, Berlin 1962, 137.

Die Bibelzitate im Seder Elijahu Rabba

Hans-Georg von Mutius - Köln

Das noch vor dem 9. Jahrhundert verfaßte, in einen Rabba- und in einen Suta-Abschnitt zerfallende moralisch-didaktische Werk mit dem Titel "Seder Elijahu"¹ enthält einige für die alttestamentliche Wissenschaft interessante Bibeltextzitate, die es wert sind, beachtet zu werden. In der von M. FRIEDMANN zu Beginn dieses Jahrhunderts vorgelegten Ausgabe sind diejenigen Zitate, die vom masoretischen Text abweichen, im Schriftstellenregister mit einem Sternchen gekennzeichnet². Eine textkritische Auswertung ist freilich weder dort noch im fortlaufenden Kommentarteil unter den Seiten vorgenommen worden. Zu einem Teil hat dies V. APTOWITZER in seinen noch immer viel zu wenig beachteten Arbeiten über das Schriftwort in der rabbinischen Literatur nachgeholt³. Die vorliegende Miscelle will sich mit Belegen beschäftigen, die von ihm nicht erfaßt worden sind und auch keine spätere Behandlung erfahren haben.

Lev 19,2

Innerhalb des Heiligkeitsgesetzes befiehlt Gott dem Mose:

... דבר אל כל עדת בני ישראל

In § 16 des Rabba-Abschnittes zitiert der Verfasser den Schrifttext in folgender Form:

דבר אל עדת בני ישראל⁴

Das wegfallende כל bewirkt eine Übereinstimmung mit der Septuaginta, die $\Delta\lambda\eta\sigma\sigma\upsilon\tau\eta$ τῆ συναγωγῆ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ hat⁵.

1 Zu dieser Schrift siehe J. ELBAUM, Art.: Tanna De-Vei Elijahu, in: EJ², Bd. 15, Jerusalem 1971, Sp. 803f.

2 סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, Wien 1902, 133-137.

3 Erschienen in Wien, 1906-1915.

4 Vgl. FRIEDMANN o.c.72.

5 Hier und bei einem weiteren Beispiel ist die zweibändige Septuaginta-Ausgabe von RAHLFS zugrunde gelegt (Editio Nona, Stuttgart 1971).

1 Kön 20,29

Im Rahmen einer Erzählung über Kämpfe zwischen dem Nordreich Israel und den Aramäern liest man, daß sich die beiden feindlichen Heere sieben Tage gegenüberlagen. Der masor. Text fährt dann fort:

... ויהי ביום השביעי ותקרר המלחמה.

In § 18 des oben genannten Abschnitts wird der Text so zitiert: ויהי ביום השביעי ותחזק ותקרר⁶. Die Ersetzung von ותקרר durch ותחזק ist zwar in keiner der alten Versionen belegbar, ergibt jedoch trotzdem einen Sinn. Während nach dem Textus receptus die beiden Heere in den ersten sechs Tagen kampfflos einander gegenüberstanden, besagt die Variante vom Heftigwerden des Kampfes im Seder Elijahu, daß bereits in den vorausgegangenen sechs Tagen Auseinandersetzungen stattgefunden hatten, die aber über kleinere Scharmützel nicht hinausgegangen waren. Die vom Seder Elijahu überlieferte Deviation ist zumindestens beachtenswert.

Jes 48,10

Hier spricht Gott zu Israel:

הנה צרפתיך ולא בכסף בחרתיך בכור עוני

In § 24 des Rabba-Abschnittes unseres Werkes lautet der Text so:

צרפתיך⁷ ולא בכסף בחנתיך בכור עוני

Von der bei Zitierungen nicht ungewöhnlichen Pleneschreibung עוני und dem weggelassenen הנה einmal abgesehen hat unser Werk anstelle des schwierigen בחרתיך ein im Parallelismus zu צרפתיך sehr viel besser passendes בחנתיך. Diese Lesart taucht bemerkenswerterweise in der großen Jesajarolle von Qumran auf, die an der entsprechenden Stelle hat⁸.

Ez 8,12

In diesem Vers sagt Gott über bestimmte götzendienerische Judäer:

כי אמרים אין יהוה ראה אתנו עזב יהוה את הארץ

§ 18 des Rabba-Teils zitiert den Vers so:

כי אמרו אין ה' רואה אותנו עזב ה' את הארץ⁹

6 Vgl. FRIEDMANN, o.c., 89.

7 Vgl. FRIEDMANN, o.c., 133.

8 Text nach: The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. 1 (hrsg. von M. BURROWS, New Haven 1950 (ohne Paginierung)).

9 Vgl. FRIEDMANN, o.c., 108.

Von den auch hier nicht weiter interessanten Pleneschreibungen und der Kürzel 'ה für יהוה einmal abgesehen steht zu Beginn statt der Partizipialform אמרים die Perfektform אמרו. Erneut ist auf eine Übereinstimmung mit der Septuaginta hinzuweisen, worin es διότι εἰπαὶ οὐχ ὅρα ὁ κύριος heißt.

Mi 5,14

Der masoretische Text lautet hier folgendermaßen:

ועשיתי באף ובחמה נקם את הגוים אשר לא שמעו

In § 1 des Rabba-Abschnittes wird dieser Vers so wiedergegeben:

ועשיתי באף ובחמה נקם את כל הגוים אשר לא שמעו¹⁰

Vor הגוים fügt das Zitat ein כל ein und bringt damit eine Textform, die offensichtlich auch schon Hieronymus vorgelegen hatte. Die Vulgata übersetzt den Vers nämlich so:

"et faciam in furore et in indignatione ultionem in omnibus gentibus, quae non audierunt"¹¹.

Der Zusatz betont die Universalität des göttlichen Gerichtshandelns.

Insgesamt gesehen zeigen die angeführten Beispiele, daß der Bibeltext in talmudischer und nachtalmudischer Zeit bei den Juden auf jeden Fall noch im Fluß war.

10 Vgl. FRIEDMANN, o.c., 5.

11 Text nach:

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem..., hrsg. von R. WEBER, 2. Bd.,

Stuttgart 1969.

$r\ddot{o}'\check{s}$ $w\check{e}z\ddot{a}n\ddot{a}b$ $kipp\ddot{a}h$ $w\check{e}'agm\ddot{o}n$ in Jes 9,13 und 19,15

Boyo G. Ockinga - Tübingen

In seinem "Israel unter den Völkern"¹ versucht H. DONNER die Redewendungen $r\ddot{o}'\check{s}$ $w\check{e}z\ddot{a}n\ddot{a}b$, $kipp\ddot{a}h$ $w\check{e}'agm\ddot{o}n$ in Jes 9,13² als Ägyptizismen zu erklären, $r\ddot{o}'\check{s}$ vergleicht er mit äg. tp "Kopf" und $zan\ddot{a}b$ mit äg. $ph.wj$ "Hinterteil", Wörtern, die auch geographisch den "Anfang eines Landes" und "Ende eines Gebiets" bezeichnen. $kipp\ddot{a}h$, das er als "Palmzweig" übersetzt, erinnert ihn an "die sog. 'Geißel' ... eines der Insignien ägyptischer Pharaonen", und bei $'agm\ddot{o}n$ denkt er an die oberägyptische Wappenpflanze.

Obwohl DONNERS Erklärungen in manchen Details fraglich bleiben, ist m.E. die Möglichkeit, in diesen Ausdrücken Ägyptizismen zu sehen, keineswegs auszuschließen³, denn Ägyptisches ist bekanntlich auch sonst bei Jesaja belegt, z.B. der Name $m\ddot{a}h\ddot{e}r$ $\check{s}\ddot{a}l\ddot{a}l$ in 8,1.3, der mit äg. jz $h\check{z}k$ verglichen worden ist⁴, und die fünf Thronnamen des Messias in 9,5.6, die man auf die fünfteilige Titulatur der ägyptischen Könige zurückführt⁵.

Daß $r\ddot{o}'\check{s}$ $w\check{e}z\ddot{a}n\ddot{a}b$ eine geographische Bedeutung haben dürfte, ist von DONNER erkannt worden; man sollte jedoch $r\ddot{o}'\check{s}$ besser mit äg. $h\check{z}.t$ "Anfang" vergleichen als mit äg. tp "Kopf"; obwohl tp die Bedeutung "Anfang" haben kann, tritt es, nach den WBÄS-Belegen, gewöhnlich nicht mit $ph.wj$ "Ende" zusammen als Wortpaar mit der Bedeutung "Anfang und Ende" auf. $h\check{z}.t$ und $ph.wj$ werden jedoch häufig so benutzt⁶, unter anderem auch mit der Bedeutung von "Anfang und Ende eines geographischen Gebietes"⁷:

$C_{3m}w|n Rtnw$ $b\check{s}t=s(n)$ m $h\check{z}.t=s$ r $ph(.wj)=s$.

"Die Asiaten Retenus, sie rebellierten von seinem

1 V.T. Supp. 11, 1964, 72-73.

2 Die sonst nur in Jes 19.15 vorkommen.

3 WILDBERGER, BKAT X/1 (1968), 219, sieht die Schwierigkeiten bei DONNERS Deutung und lehnt die Möglichkeit, daß es sich hier um ein Ägyptizismus handelt, ab.

4 S. MORENZ, ThLZ 74, 1949, 697-699; P. HUMBERT, ZAW 50, 1932, 90-92.

5 MORENZ, ZÄS 79, 1954, 73-74; WILDBERGER, ThZ 16, 1960, 314-322.

6 WBÄS III 19.19, 20.6-8.

7 Urk IV 946.11.

(Retenus) Anfang bis zu seinem Ende";

d.h. die Bewohner des ganzen Landes waren aufrührerisch. $r\ddot{o}'s'$ hat auch die Bedeutung "Anfang" in geographischem Sinne⁸, ebenso kann $z\ddot{a}n\ddot{a}b$ "Ende" heißen⁹. Wenn man diese Wörter in Jes 9,13 auf diese Weise übersetzt, hat man eine Aussage, die der von $h3.t$ und $p\dot{h}.w\dot{j}$ im zitierten Beispiel entspricht; d.h. $g a n z$ Israel ist gemeint, $g a n z$ Israel ist abgeschnitten worden.

Dagegen ist die Erklärung von $kipp\ddot{a}h$ und $'agm\ddot{o}n$ als ägyptische Königssignien nicht überzeugend. M.E. ist darin eher eine zweite geographische Bezeichnung zu sehen, die auf die ägyptische Konvention zurückgeht, die beiden Landesteile symbolisch durch Pflanzen darzustellen¹⁰. $kipp\ddot{a}h$ und $'agm\ddot{o}n$ in Jesaja entsprechen den symbolischen Bezeichnungen Oberägyptens als $sw.t$ "Binse" und der Unterägyptens als $w3\ddot{d}$ "Papyrus"¹¹. Diese Begriffe treten häufig als Wortpaar auf, um die Ganzheit des Landes auszudrücken; so in der Rede des Gottes Atum an den König Sethos I:

$zm3.n=j s=k \check{s}m^C w m\dot{h}w r3^-(wj) hr p\ddot{d}.wtj=k(j) dm\ddot{d}.n=j n=k$
 $sw.t n w3\ddot{d}$ ¹²

"Für dich habe ich ganz Ober- und Unterägypten unter deinen Sandalen zusammengefügt,
Für dich habe ich die Binse mit dem Papyrus vereint".

Dabei stehen $sw.t$ und $w3\ddot{d}$ in synonymem Parallelismus zu $\check{s}m^C w$ und $m\dot{h}w$, Ober- und Unterägypten.

Pflanzen kommen auch sonst häufig als Symbole für die beiden Landesteile Ägyptens vor:

- die sog. Binse ist Determinativ bzw. Logogramm in $\check{s}m^C w$ "Oberägypten"¹³, die Papyruspflanze ebenso in $m\dot{h}w$ "Unterägypten"¹⁴.
- der äg. Dual $t3.wj$ "die beiden Länder", d.h. Ägypten, wird seit dem Ende des Neuen Reiches logographisch mit den zwei Pflanzen Binse und

8 So DONNER id., 72 n.4.

9 KBL s. 263.

10 Siehe K. SETHE, ZÄS 44, 1907, 1-29.

11 WBÄS IV 58; I 263.

12 KITCHEN, Ramesside Inscriptions I 188.2-3, c.f. WBÄS Belegstellen zu IV 59.2 für weitere Beispiele.

13 Siehe GARDINER, Eg.Grammar Sign List M 26, u.WBÄS IV 472.

14 Siehe GARDINER, Eg.Grammar Sign List M 16, u.WNÄS II 123.

Papyrus geschrieben¹⁵.

- im Amuntempel in Karnak werden die beiden Landesteile auf den sog. Wappenpfeilern durch Pflanzen symbolisiert, Unterägypten durch den Papyrus¹⁶.

Es stellt sich die Frage, ob man über den symbolischen Gebrauch hinaus die Namen *kippāh* und *'agmôn* mit den Pflanzen Binse und Papyrus gleichsetzen kann. In ägyptischen Texten wird Unterägypten stets an zweiter Stelle genannt, so daß *'agmôn* der *w3g*-Pflanze, d.h. dem Papyrus, entsprechen müßte. Eine Übersetzung des Wortes mit "Papyrus" in zwei der drei anderen Belegstellen im AT ist inhaltlich durchaus vertretbar:

- In Hiob 40,26 steht es in einer Schilderung, die eine starke ägyptische Färbung aufweist¹⁷, dort hat das Wort die Bedeutung "Seil"; Seile aus Papyrus sind in Ägypten gut belegt¹⁸.
- Hiob 41,12 spricht von brennendem Papyrus. Daß in Ägypten Papyrus als Brennstoff benutzt wurde, ist bekannt¹⁹.
- Jes 58,5 ist zu allgemein, um eine Hilfe bei der Deutung des Wortes zu sein.

Der hebräische Oxyrhynchus Papyrus, in dem *'agmôn* vorkommt, ist leider zu zerstört, um eine Interpretation zu ermöglichen²⁰.

Bei *kippāh* verhält sich die Sache schwieriger, da die Pflanze, die als Symbol für Oberägypten dient, bisher nicht identifiziert ist²¹; die drei AT-Belege reichen ebenfalls nicht aus, um die Bedeutung des Wortes zu ermitteln²².

Die wesentliche Überlegung bei der Frage, ob im Gebrauch von *kippāh* und *'agmôn* in Jesaja ein Ägyptizismus vorliegt, ist, ob Jesaja die Symbolik von Pflanzen als Bezeichnung für die Landesteile Ägyptens kannte. Dies

15 WBäs V 217.

16 Siehe z.B. LANGE und HIRMER, Ägypten, München⁴ 1967, Abb. 138.

17 ThWAT I Sp. 536.

18 A. LUCAS, Ancient Egyptian Materials and Industries, 4. Ed., by J.R. HARRIS, 1962, 135.

19 Id. 137.

20 P.A.H. De BOER, VT 1, 1951, 56.

21 Jüngste Diskussion der Frage: R. GERMER, Untersuch. über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten, Diss. Hamburg, 1979, 194-197.

22 Die Deutung LÖWS (Flora der Juden I, 667), "Stocksproß", beruht auf der Annahme, daß in Hiob 15.32 *kippātō* parallel zu *jōnāktō* in 15.30 steht, was nicht der Fall ist, und auf der gängigen Interpretation von *rō's wēzānāb* als "Hoch und Niedrig".

ist wohl zu bejahen, denn sie gehört in Ägypten zum allgemeinen Gedanken-
gut und dürfte der damaligen Umwelt bekannt gewesen sein²³. Wenn man ein
Zeichen auf zwei Arad-Ostraka als hieratische Schreibungen für $\check{sm}^C j$ "ober-
ägyptische Gerste" interpretieren kann²⁴, fände unsere These eine weitere
Unterstützung, denn das Wort wird mit der sog. Binse geschrieben. Die
Deutung ist nicht einstimmig aufgenommen worden²⁵, jedoch akzeptiert man
allgemein, daß in Israel und Juda hieratische Zeichen in Wirtschaftstexten
benutzt wurden²⁶. Darüber hinaus ist, wie schon erwähnt, ägyptischer Ein-
fluß auch sonst bei Jesaja zu belegen.

In Ägypten, wie auch in Israel, drückt Dualität eine Ganzheit aus²⁷. Wenn
man von *sw.t* und *w3ḡ*, $\check{sm}^C w$ und *mḥw* sprach, wollte man hervorheben, daß es
sich um das gesamte Ägypten handelt. Nimmt man diese Bedeutung auch für
kippāh und *'agmōn* an, ist die Redewendung in Jesaja gut verständlich, da
sie dann in synonymem Parallelismus zu der oben vorgeschlagenen Bedeu-
tung von *rō's wēzānāb* steht. Die Wortbilder bringen folglich zum Ausdruck,
daß ganz Israel abgeschnitten wurde. Dieses Leiden wird in V.9 vorausgesagt,
und auch hier verwendet Jesaja zwei geographische Bezeichnungen, um die
Ganzheit des Landes auszudrücken²⁸, er spricht nämlich von Ephraim und
Samaria, und interessanterweise wird hier, wie in Ägypten, der südliche
Teil des Landes zuerst genannt.

In Jes 19,15 bezieht sich die Aussage auf Ägypten; es gelingt Ägypten
nichts mehr, weder das, was Anfang oder Ende (des Landes) tun, noch das,
was Ober- oder Unterägypten tun.

23 Man vergleiche heute die "stars and stripes", die für jeden auf die
USA weisen.

24 S. YEIVIN, IEJ 16, 1966, 153ff und JEA 55, 1969, 98-102.

25 Z.B. A.F. RAINEY, BASOR 202, 1971, 23-29.

26 Y. AHARONI, BASOR 184, 1966, 13-19.

27 Siehe Lex. d. Ägypt. "Dualismus", Bd. I, 1148f.

28 Vgl. auch V. 8 und 21.

ἀνίστημι und ἀνάστασις
in den Evangelien

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Das Verb ἀνίστημι begegnet bei Matthäus 4x, bei Markus 17x, bei Lukas 26x, bei Johannes 8x, das Substantiv ἀνάστασις bei Matthäus 4x, bei Markus 2x, bei Lukas 6x, bei Johannes 4x¹.

Das Substantiv bedeutet an einer Stelle (Lk 2,34) "Aufstehen"², an allen übrigen Stellen "Auferstehung"³; das Verb bedeutet *trans.* 1. "erwecken", 2. "aufwecken", *intr.* 1. "aufstehen", 2. "auferstehen", 3. "auftreten", 4. "sich empören", 5. "sich aufmachen"⁴.

Was der offizielle christliche Glaube⁵ unter "Auferstehung" versteht, haftet an diesen beiden Wörtern: an ἀνίστημι und ἀνάστασις⁶; und ob dieses Verständnis richtig ist oder nicht⁷, hängt - bezogen auf die Evangelien⁸ - davon ab, ob diese beiden Wörter den Sinn der zugrundeliegenden aramäischen Äquivalente⁹ richtig wiedergeben oder nicht¹⁰.

-
- 1 So nach R. MORGENTHALE, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, 1958, 73 und 74.
 - 2 Möglich wäre auch, wenn das Kompositum ἀνάστασις für das Simplex στάσις stünde, es im Sinne von "Aufstand, Aufruhr, Empörung" zu verstehen, was gut in den Kontext des Verses passen würde.
 - 3 Vgl. W. BAUER, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, (5)1958, 119-121.
 - 4 Ebenda, 138f.
 - 5 Der an den altkirchlichen Symbolen (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum) orientierte christliche Glaube.
 - 6 Daneben gibt es Sondergruppen, vor allem des christlichen Spiritualismus, die "Auferstehung" anders, nämlich als "Reinkarnation" verstehen.
 - 7 Seltsamerweise wird das herrschende Verständnis darüber, obschon es doch keineswegs richtig sein muß, kirchlicher- und theologischerseits nicht in Frage gestellt. Warum eigentlich nicht?
 - 8 Nur auf sie erstreckt sich diese Untersuchung. Bei den übrigen Schriften des Neuen Testaments gelten andere Voraussetzungen.
 - 9 Daß die in den Evangelien gebündelte Tradition insgesamt, nicht nur die Worttradition, aramäisch formuliert war, bevor sie ins Griechische übersetzt wurde, steht fest und wird durch Rückübersetzungen zunehmend unwiderlegbarer.
 - 10 Möglich ist beides: daß sie ihn richtig und daß sie ihn unrichtig wiedergeben. Im ersteren Falle könnte die christliche Verkündigung bleiben, wie sie ist; im letzteren Falle müßte sie korrigiert werden: entsprechend dem Sinn der zugrundeliegenden aramäischen Äquivalente. Doch werden die Kirchen - gegebenenfalls - zu einer solch tiefgreifenden Korrektur bereit und in der Lage sein?

Ebendies soll im folgenden untersucht werden: durch eine Darstellung des lexikalischen Befundes¹¹ und der sich ergebenden Folgerungen - wenn man dabei die bisherigen Ergebnisse der Todesforschung¹² ins Spiel bringt.

I

Nach sorgfältiger Durchsicht des gesamten aramäischen Vokabulars kommen als Äquivalente in Frage: für ἀνύστημι die Verben ܘܩܩ und ܠܝܗܢ, für ἀνάστασις die Substantive ܠܘܬܘܬܐ und ܠܘܬܝܗܢ/ܠܘܬܝܗܢ¹³. Ob oder inwieweit diese Vokabeln einander abdecken, ist der folgenden Gegenüberstellung zu entnehmen:

<p><u>ܘܩܩ:</u></p> <p><i>af.</i>: erwecken,;</p> <p><i>pe.</i>: aufstehen,, auftreten, sich empören, sich aufmachen.</p>	<p><u>ἀνύστημι:</u></p> <p><i>tr.</i>: erwecken, aufwecken;</p> <p><i>it.</i>: aufstehen, auferstehen, auftreten, sich empören, sich aufmachen.</p>	<p><u>ܠܝܗܢ:</u></p> <p><i>af.</i>: wieder beleben;</p> <p><i>pe.</i>: wieder aufleben.</p>
<p><u>ἀνάστασις:</u></p> <p>Aufstehen, Auferstehung.</p>		<p><u>ܠܘܬܘܬܐ, ܠܘܬܝܗܢ/ܠܘܬܝܗܢ:</u></p> <p>Wiederbelebung.</p>

Je aus dem Bedeutungsumfang dieser Vokabeln ergibt sich, daß die aramäischen Äquivalente den Aspekt "aufwecken", "aufstehen", "Auferstehung" nicht abdecken¹⁴. Wenn aber nicht, dann folgt daraus: Was der offizielle christliche Glaube unter "Auferstehung" versteht, ist nur durch das Griechische, die Übersetzungssprache, nicht durch das Aramäische, die Originalsprache gedeckt¹⁵.

11 Erhoben aus folgenden Wörterbüchern: J. LEVY, Chaldäisches (= aramäisches) Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums, (3)1866 = 1959, 21. 253; II 350. 534. G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967, 13. 144. 373. 441.

12 Sie zu ignorieren, wäre ein Zeichen von Schwäche.

13 Nicht genannt sind jene Äquivalente für ἀνάστασις, die die Nuance "Aufstehen" wiedergeben.

14 Und zwar deswegen nicht, weil das Aramäische diesen Begriff nicht kennt. Wenn aber den Begriff nicht, dann auch nicht den Gedanken.

15 Und mehr noch: Die aramäischen Äquivalente weisen, wie sich zeigen wird, in eine ganz andere Richtung als die griechischen Vokabeln.

Dieser Tatbestand hat grundsätzliche Bedeutung. Er zeigt, daß der offizielle christliche Glaube den Sinn der aramäischen Äquivalente (sie zielen alle auf "Wiederbelebung"), einen Sinn, der am Leben, nicht, wie das Wort "Auferstehung", am Tod haftet, überhaupt (noch) nicht in den Blick bekommen hat¹⁶.

Denn anders als die griechischen Wörter ἀνάσθημι und ἀνάστασις, die von einer "Auferstehung" Toter zu handeln, also ein Weiterleben nach dem Sterben auszuschließen scheinen¹⁷, handeln die aramäischen Äquivalente כָּיָן, כְּחַיִּימָא und כְּחַיִּימָא/כְּחַיִּימָא von einer "Wiederbelebung" zwar Gestorbener, aber keineswegs Toter¹⁸, setzen also ein Weiterleben nach dem Sterben voraus.

Der Gegensatz zwischen den griechischen und den aramäischen Vokabeln ist offenkundig und unüberbrückbar. Konkret bedeutet das: Wenn Jesus und seine Jünger sich zur Sache äußerten, dachten sie dabei an einen direkten Übergang von einem Leben zwischen Geburt und Tod (im Menschenleibe) über ein Leben nach dem Sterben (in einem Leibe anderer Art) zu einem neuen Leben zwischen Geburt und Tod (in einem anderen Menschenleibe)¹⁹. Wenn aber moderne christliche Theologen sich zur Sache äußern, denken sie in der Regel an eine sogenannte "Neuschöpfung" durch Gott: nach einer Zeit unbekannter Dauer zwischen Tod und "Auferstehung"²⁰.

-
- 16 Vermutlich deswegen nicht, weil er, ohne daß es seinen Verfechtern bewußt wird, dem Materialismus und seinen Denkstrukturen verhaftet ist. Andernfalls müßten sie bedenken, daß alles, was ist, sich zwar verwandeln, nicht aber spurlos verschwinden kann (auch nicht auf Zeit), daß also, wer einmal gelebt hat, zwar seine Daseinsform verändert bekommen, nicht aber durch den Tod ausgelöscht werden kann (auch nicht auf Zeit).
- 17 So jedenfalls nach der herrschenden Vorstellung, die jedoch auf einem weiteren Mißverständnis beruht: Das aramäische Wort כָּיָן, "der Verstorbene, der Tote", wenn es nicht den Leichnam meint, besagt gerade nicht, daß, wer gestorben ist, aufgehört hat zu existieren.
- 18 Sie werden vielmehr, das lassen die Belege deutlich erkennen, als durchaus lebendig, wenn auch gelegentlich als reduziert lebendig gedacht: reduziert durch im Leben begangene Schuld. Dies gilt schon für die Zeit des Alten Testaments. Vgl. dazu L. WÄCHTER, Der Tod im Alten Testament, 1967, bes. 181ff.
- 19 Liest man folgende Belege nur aufmerksam genug und ohne sich den Blick durch Vorurteile zu verstellen, so ergibt sich dieser Tatbestand ganz zwanglos: Mk 6,14-16 parr.; 8,27-29 parr.; 8,35 parr.; 9,2-13 parr.; Mt 10,28 par.; 11,13-15; Lk 16,19-31; Jo 9,1-3.
- 20 Da sie ein Weiterleben nach dem Tode leugnen, aufgrund ihrer materialistischen Grundeinstellung, die ihnen gar nicht bewußt sein muß, bleibt ihnen auch gar nichts anderes übrig als diese - durch die Bibel freilich nicht zu belegende - "Neuschöpfung" zu postulieren. Es ist hiermit wie mit "des Kaisers neuen Kleidern".

III

Daß christliche Theologen den seit Menschengedenken lebendigen Glauben an ein Weiterleben nach dem Sterben²¹ zugunsten der "Ganztod"-Theologie²² - noch dazu ohne Not²³ - preisgegeben haben, ist ein schwerwiegender und nur schwer wiedergutzumachender Fehler²⁴.

Nicht nur, daß sie dabei die Bibel gegen sich haben, auf die sie sich ja doch berufen; seit einigen Jahren und von Jahr zu Jahr mehr zeugen auch gut beglaubigte Ergebnisse der Todesforschung gegen sie²⁵: Ergebnisse, die die zur Zeit noch herrschende Auffassung, die Leugnung eines Weiterlebens nach dem Sterben²⁶, voraussichtlich schon bald widerlegen werden.

Was dringend nottut und eigentlich schon längst fällig war, ist eine sachentsprechende Klärung der hier anliegenden Begriffe²⁷: aufgrund des Aramäischen, der Ursprache der Evangelien²⁸, wobei, ihrem Rang entsprechend, die Ergebnisse angrenzender Forschungen²⁹ gebührend berücksichtigt werden müßten - ohne Furcht vor etwa unausweichlichen Folgerungen.

Daß hierbei (auch) die moderne theoretische Physik ein gewichtiges Wort mitzureden haben wird, zeigen folgende Überlegungen des Diplomphysikers B. HEIM³⁰: "Unabhängig vom Gottesbegriff muß eine lebendige Religion breiteste Bevölkerungsschichten erreichen und von diesen Schichten angenommen

21 Das eigentlich nur noch leugnen kann, wer die einschlägige Literatur zur Sache nicht kennt. Siehe hierzu vor allem E. MATTIESEN, Das persönliche Überleben des Todes I-III, 1936-1939 = 1962/1968, ein Werk, das bei weitem nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient.

22 Evangelischer Erwachsenenkatechismus, (3)1977, 533: "Evangelische Theologen in neuerer Zeit ... lehnen die Aufspaltung des Menschen in Leib und Seele ab. Weil der Mensch als ganzer ein Sünder sei, darum sterbe er im Tode ganz und gar mit Leib und Seele (*Ganztod*). Die Auferstehung der Toten hat dann keinen Anknüpfungspunkt beim Menschen, sie ist völlige Neuschöpfung durch Gott. Zwischen Tod und Auferstehung klafft ein Riß, der einzelne existiert höchstens im Gedächtnis Gottes weiter."

23 Vermutlich nur aus Gründen der Anpassung an die derzeit herrschende materialistische Weltanschauung: um "modern" zu erscheinen.

24 Der dem Materialismus geradezu in die Hände gearbeitet hat.

25 Aus der Fülle der inzwischen vorliegenden Arbeiten seien nur zwei genannt: J.Chr. HAMPE, Sterben ist doch ganz anders, 1975; K. OSIS und E. HARALDSSON, Der Tod - ein neuer Anfang, 1978.

26 Nach W. RORARIUS, Seele - Tod - Unsterblichkeit, 1979, 272, ist sie "*schlechthin eine Annäherung*".

27 Zum Beispiel: Leben, Tod, Leib, Seele, Geist, Zeit, Ewigkeit usw.

28 Es war verhängnisvoll einseitig und irreführend, sich bei der Erforschung der Evangelien mit dem griechischen Text zu begnügen, der allzuoft den zugrundeliegenden aramäischen Wortlaut entstellt wiedergibt.

29 Wie die bereits erwähnte Todesforschung, die Parapsychologie und die theoretische Physik.

werden, d.h. sie muß gewisse Elementarfragen menschlichen Daseins beantworten, die von keiner Ideologie beantwortet werden können. In einer dem momentanen Wissen der Zeit glaubwürdigen Weise müssen die Fragen nach dem Sinn des Daseins und der Bedeutung des Todes im menschlichen Leben beantwortet werden....

Wenn nun aber in breitesten Schichten einer Bevölkerung der zu jedem Leben gehörende Tod als Verlöschen des Lebens in ein Nichts verstanden wird, dann ist es nur allzu verständlich und vernünftig, das persönliche Streben nach Genuß zur obersten Lebensmaxime zu machen; denn wenn das Leben in einem Nichts endet, ist das Bewußtsein seiner völligen Sinnlosigkeit nur allzu gerechtfertigt ...

Jeder halbwegs vernünftige Mensch wird die Motivierung seines Handelns und Denkens ändern und den notwendigen Prozeß einer Bewußtseinsänderung erfahren, wenn er mit einer Antwort auf die Frage nach der Bedeutung seines eigenen physischen Endes in einer dem heutigen Menschen adäquaten nachprüfbareren Weise konfrontiert wird und zu begreifen beginnt, *daß dieser Tod kein einfaches Verlöschen, sondern der Übergang in einen anderen Existenzzustand unter Beibehaltung personaler Integrität und personaler Erlebnisfähigkeit ist*³¹."

Wenn es aber so ist, nicht nur vielleicht, sondern tatsächlich, wovon B. HEIM - als Physiker! - zutiefst überzeugt ist, dann ist damit, was der offizielle christliche Glaube unter "Auferstehung" versteht, grundsätzlich widerlegt. Denn von den Toten "auferstehen" und "neugeschaffen" werden kann der Mensch nur, wenn er tot ist, wenn er aufgehört hat zu existieren. Ist sein Tod aber "*der Übergang in einen anderen Existenzzustand*" (so B. HEIM), dann kann der Mensch, weil er ja weiterlebt, allenfalls von dort, wo er lebt, wiederkehren: "wiederbelebt werden"³². Und genau dies ist der Sinn der aramäischen Äquivalente für ἀνάστημι und ἀνάστασις in den Evangelien³³.

30 Der kosmische Erlebnisraum des Menschen, in: Imago Mundi Bd. 5, 1975, 55-58 (in Auszügen).

31 Kursiv vom Verfasser.

32 Wobei der Leib zwar ein anderer, die Identität aber dieselbe ist.

33 Das geht einwandfrei aus Mk 6,14-16 hervor. Vers 16 lautet: "Als es (was 'die Leute' von Jesus sagten) aber Herodes hörte, sagte er: Es ist Johannes, den ich enthauptet habe, der ist auferstanden." Wie sonst hätte Herodes dies (nach Meinung des Textes) sagen können? Zumindest sein Autor hat demnach angenommen, daß dies grundsätzlich möglich sei, wenn auch im Falle Jesu nicht zutreffend.

μηποτε βαρηθωσιν υμων αι καρδιαι

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Nach G. SCHRENK¹ ist bei μηποτε βαρηθωσιν υμων αι καρδιαι, Lk 21,34a, "nicht wie LXX Ex 7,14 an die Verhärtung, Verstockung des Herzens zu denken, sondern an die niederziehende, belastende Berauschung"². Ist das richtig?

Meines Erachtens kann so nur urteilen, wer die diabolische Wirkung des Lk 21,34b unmittelbar folgenden ἐν κραυγῇ καὶ μέθῃ κτλ. erkennt. Andernfalls müßte er wissen, daß "Rausch und Trunkenheit"³ keineswegs nur "beschweren", sondern eben doch "verstocken": blind und taub machen für das, "was Gottes ist" (Mk 12,17 parr)⁴.

Und mag das griechische βαρέω auch mehr zu "beschweren" tendieren⁵, das zugrundezulegende aramäische ܩܪܝܬܘܬܐ tut es jedenfalls nicht⁶. Im Ithpaal bedeutet es: 1. "schwer werden", 2. "sich verstocken"⁷.

Hier ist aus sachlichen Erwägungen (s.o.) die letztgenannte Bedeutung vorzuziehen⁸. Insgesamt rückübersetzt, würde die obige Wendung dann so lauten:

ܩܪܝܬܘܬܐ ܩܪܝܬܘܬܐ ܩܪܝܬܘܬܐ. In Übersetzung: "... daß eure Herzen sich nicht verstocken"⁹.

1 In: ThW I, 1933, 557,10f.

2 Ebenda Anm. 2 schränkt er jedoch ein: "Allerdings ist sonst in LXX βαρύ-νεν für das Verstocken des Herzens sehr häufig. Besonders bei Pharao Ex 7,14 BA; 8,15 (11); 9,7; 8,32 (28); 9,34; 10,1 A; 1 Bas 6,6 - immer als Übers. von כָּבַד kal oder hiph". Zu βαρύνω / βαρέω siehe ebenda 556, Anm. 1.

3 BAUER Wb, ⁵1958, 886.

4 Daran ist hier festzuhalten; und sei es, entgegen der Bedeutung aller übrigen neutestamentlichen Belege. Denn hier erzwingt es der Kontext, in dem das Verb steht. Und für den ist das zwar auch mögliche "schwer werden" zu blaß.

5 Belege bei G. SCHRENK, a.a.O., 557,12-15.

6 Übrigens stehen ܩܪܝܬܘܬܐ und das Anm. 2 genannte כָּבַד durchweg synonym. Siehe dazu A. SPERBER, The Bible in Aramaic I, 1959, zu Ex 7,14; 8,11; 8,28; 9,7; 9,34; 10,1; 1. Sam 6,6 - genau die Belege, die auch SCHRENK nennt.

7 G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967, 187. Weitere Bedeutungsnuancen sind: 3. "sich verherrlichen", 4. "teurer werden", 5. "geehrt werden".

8 Zusätzliche neutestamentliche Belege: Mt 13,15; Act 28,27 (mit βαρέως); Mk 6,52; 8,17; Jo 12,40 (mit παρώ); Mk 3,5 (mit παρώσως).

9 Dies wäre dann ein innerpsychischer Vorgang, hervorgerufen durch unkontrollierten Genuß von Psychopharmaka, zu denen ja auch die Alkoholika gehören. Und daß sie, langsam aber sicher, die Persönlichkeit zerstören, Geistigem gegenüber "verstocken", wer wollte das bestreiten?

α λ η θ ω ς Ι σ ρ α η λ ι τ η ς

(Johannes 1,47)

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

I

In dem Artikel "Nathanael - 'wahrer Israelit'? Zum angeblich attributiven Gebrauch von ἀληθῶς in Joh 1,47", BN 9 (1979), 11-19, müht sich H. KUHLI um den Nachweis, "Ἰδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Joh 1,47), 'meist auf folgende Weise übersetzt: 'Siehe, ein wahrer (od. auch: wirklicher, echter, wahrhaftiger; engl.: true, genuine; franz.: véritable) Israelit, in dem kein Falsch ist'¹, sei nicht "anders als in dieser Weise zu übersetzen: 'Da ist ja tatsächlich ein Israelit ohne Falsch'².

Zu diesem Ergebnis kommt er aufgrund von syntaktischen und semantischen Beobachtungen. Er argumentiert: "Aus der joh. Verwendungsweise des Adverbs ἀληθῶς und des Adjektivs ἀληθινός folgt, daß der attributive Gebrauch von ἀληθῶς in Joh 1,47 singulär wäre. Dies wäre um so auffälliger, als ein Adjektiv zur Verfügung stand, das sonst stets im joh. Schrifttum benutzt wird, um Personen oder Dingen die Eigenschaft 'wahr', 'echt' beizulegen, und kein Grund einsichtig ist, warum der Verfasser in Joh 1,47 einen 'wahren Israeliten' nicht als ἀληθινός Ἰσραηλῆτης bezeichnet haben sollte"³.

II

Wer es unternimmt, diese Argumentation zu überprüfen, etwa anhand einer Konkordanz zum griechischen Neuen Testament⁴, der wird finden, daß sie (fast!) stichhaltig ist. Das Adverb ἀληθῶς begegnet siebenmal im Johannes-Evangelium (und einmal im 1. Johannesbrief); und zwar - abgesehen von der umstrittenen Stelle Joh 1,47 - immer eindeutig adverbial, also nicht-attributiv:

- Joh 1,47: Ἰδε ἀληθῶς,
 4,42: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς,
 6,14: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς,
 7,27: ἀληθῶς ἔγνωσαν,
 7,40: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς,
 8,31: ἀληθῶς ... ἐστέ,
 17,8: ἔγνωσαν ἀληθῶς,
 1. Joh 2,5: ἀληθῶς ... τετελεῖται.

Anzumerken ist freilich, daß sein adverbialer Gebrauch überall an den ge-

1 A.a.O. 11.

2 A.a.O. 19.

3 A.a.O. 16.

4 Z.B. MOULTON-GEDEN, A Concordance to the Greek Testament, (4)1970, 42.

nannten Stellen durch ein Verb oder ein Hilfsverb gesichert ist: abgesehen von der umstrittenen Stelle Joh 1,47, wo es fehlt und wo KUHLI es dadurch gewinnt, daß er das voranstehende ἵδε mit "da ist" wiedergibt⁵. Das ist zwar sprachlich möglich⁶; fraglich aber ist, ob es in Joh 1,47 gestattet ist. Wie KUHLI könnte man hier argumentieren, daß "kein Grund einsichtig ist, warum der Verfasser in Joh 1,47", wenn er diesen Sinn beabsichtigt hatte, nicht statt des zumindest mehrdeutigen ἵδε das eindeutige οὗτός ἐστιν (wie in 4,42; 6,14; 7,40) gesetzt "haben sollte"⁷.

III

Warum er das nicht tat, auf diese Frage gibt es m.E. nur eine Antwort: Er tat es darum nicht, weil der aramäische Wortlaut dieses "Herrenwortes"⁸ so fest geprägt war, daß es sich von selbst verbot. Daß dies so ist, wird sofort klar, wenn man die folgende Rückübersetzung liest⁹:

יְהִי - Siehe!
 יִשְׂרָאֵלִי? - ein Israelit
 כְּיָמַי? - rechter
 כְּבִלְיָי? - ohne
 כְּרָצָנִי? - bösen Trieb¹⁰.

Eine solche Häufung der für Jesu Redeweise typischen Sprachmerkmale¹¹ (siehe die Unterstreichungen) in einem so kurzen Satz, die ihn ebendadurch behältlich machte und vor Verderbnis schützte¹², kann kein bloßer Zufall sein. Wenn aber nicht, dann spricht dies 1. dafür, daß unsere Rückübersetzung zutreffend ist, 2. dafür, daß כְּרָצָנִי mit ἀληθῶς falsch wiedergegeben worden ist, 3. dafür, daß es besser mit ἀληθινός übersetzt worden wäre. Dies letztere richtig erkannt zu haben, bleibt das Verdienst von H. KUHLI, dem wir damit diese Klärung verdanken.

5 Woraus zu schließen ist, daß ihm sein Fehlen sehr wohl aufgefallen ist.

6 Auch im Hebräischen und Aramäischen; jedoch keineswegs immer.

7 A.a.O. 16.

8 Das ebenso an Nathanael haftete, wie andere seiner Worte an anderen Jüngern; z.B. Mk 14,30 parr. an Petrus.

9 Zum Vokabular siehe G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1967 = 1938, 111, 186, 188f., 212.

10 Die Wiedergabe mit ὁδός ist typisch für eine Verlegenheitsübersetzung.

11 Hier Alliteration auf -י und zugleich ein Wortspiel mit יִשְׂרָאֵלִי - יִשְׂרָאֵל - יִצְרָאֵל, das nur als bewußte Kunstform zu begreifen ist. Zur Sache vgl. M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, (3)1967, 160-185.

12 Jedenfalls im Bereich der aramäischen Tradition.

Hebräer 9,27.28

und

Reinkarnationsglaube

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Der Reinkarnationsglaube, der Glaube an leibliche Wiedergeburten auf der Erde, betrachtet man die jüngsten Veröffentlichungen zur Sache¹, prospektiert offensichtlich.

Untersucht man dieses Phänomen, so macht man die seltsame Entdeckung, daß beide, ihre Verfechter wie ihre Gegner, sofern sie Christen sind, sich auf die Bibel berufen; ihre Gegner, wie könnte es anders sein? hauptsächlich auf Hebr 9,27.28.

Doch kann dieser Text leisten, was er soll? Ist er ein wirklich tauglicher "biblischer Beleg" gegen den Reinkarnationsglauben? Dieser Frage, die künftig sicherlich noch an Aktualität gewinnen wird, bin ich nachgegangen. Hier das vorläufige Ergebnis.

1 Literatur (in Auswahl): G. FREI, Reinkarnation und katholischer Glaube, in: Schweizerische Rundschau, Juni 1947, 169-178; W. BRUGGER, Wiederverkörperung, in: Stimmen der Zeit, Bd. 142, Jg. 1948, 252-264; E. BENZ, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jg. 1951, Nr. 3, 170-202; G. WALTHER, Zum Problem der Reinkarnation, in: Neue Wissenschaft, 5. Jg. 1955, 97-104; Sch. GERSHOM, Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik, in: Eranos-Jahrbuch 1955, Bd. 24; E. BENZ, Hg., Reinkarnation, Sonderheft der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 9. Jg. 1957, H. 2, 97-199; H. E. DOUVAL, Beweise der Wiedergeburt, ²1959; G. NEIDHART, Werden wir wiedergeboren?, 1959; C. J. DUCASSE, A Critical Examination of the Belief in a Life After Death, 1961; R. STEINER, Reinkarnation und Karma, 1961; F. HORN, Reinkarnation und christlicher Glaube, in: Leben nach dem Sterben, hg. von A. ROSENBERG, 1964, 99-121; K. HUTTEN / S. von KORTZFLEISCH, Seelenwanderung - Hoffnung oder Alptraum der Menschen, 1966; R. BUBNER, Evolution und Reinkarnation, 1966; E. BOCK, Wiederholte Erdenleben, ⁵1967; M. DESSOIR, Vom Jenseits der Seele, 1967; Th. P. BEDDOES, Reincarnation and Christian Tradition, 1970; A. GUIRDHAM, The Cathars & Reincarnation, 1970; K. E. MULLER, Reincarnation - based on facts, 1970; K. O. SCHMIDT, Wir leben nicht nur einmal, o.J.; ders., Kehret wieder Menschenkinder!, 1970; A. ROSENBERG, Die Seelenreise, 1971; G. CERMINARA, Erregende Zeugnisse für Karma und Wiedergeburt, o.J.; M. BERNSTEIN, Protokoll einer Wiedergeburt, 1973; R. FRIELING, Christentum und Wiederverkörperung, ²1975; J. GRANT / D. KELSEY, Wiedergeburt und Heilung, 1975; J. HEMLEBEN, Jenseits, 1975; M. HOFFMEISTER, Reinkarnation, 1975; I. STEVENSON, Reinkarnation, 1976; G. ADLER, Wiedergeboren nach dem Tode?, 1977.

Die jüngste Übersetzung des Neuen Testaments, das Luther-NT 75², gibt Hebr 9, 27.28 so wieder:

- 27a: "Und wie es den Menschen
 b: bestimmt ist, *einmal* zu sterben
 c: und danach gerichtet zu werden,
 28a: so ist Christus auch
 b: *einmal* geopfert worden,
 c: um die Sünden vieler auf sich zu nehmen;
 d: zum zweiten Mal wird er nicht
 e: der Sünde wegen erscheinen,
 f: sondern denen, die auf ihn warten, zum Heil."

Wenn diese Übersetzung korrekt und also vertretbar wäre, dann könnte sie womöglich leisten, was sie soll: den Reinkarnationsglauben ernsthaft bestreiten. Doch leider ist sie es nicht, wie sich herausstellt, wenn man sie anhand des griechischen Grundtextes³ prüft:

- 27a: Καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται
 b: τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν,
 c: μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις,
 28a: οὕτως καὶ ὁ Χριστός,
 b: ἅπαξ προσενεχθεὶς
 c: εἰς τὸ πολλῶν ἀνεγκεῖν ἁμαρτίας,
 d: ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας
 e: ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις
 f: εἰς σωτηρίαν (διὰ πίστεως)⁴.

Urteile ich richtig, dann bietet das Luther-NT 75, verglichen mit dem griechischen Grundtext, an drei Stellen Fehlübersetzungen: erstens bei der Wiedergabe des Wortpaares καθ' ὅσον ... οὕτως, zweitens bei der Wiedergabe des Aorist-Partizips προσενεχθεὶς, drittens bei der Wiedergabe des Passus χωρὶς ἁμαρτίας.

² Stuttgart 1976, 502.

³ The Greek New Testament, ed. by K. ALAND, M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER, A. WIKGREN, ²1968, 765.

⁴ Διὰ πίστεως (einige Handschriften lesen es; vgl. den Apparat im Nestle-NT) scheint beim Abschreiben ausgefallen zu sein; vielleicht wegen des folgenden Σ(ιλάν); doch die Form des Stückes (s.u.) verlangt es.

Zu erstens: καθ' ὅσον ... οὕτως, soviel ist sicher, kann niemals, so steht es im Luther-NT 75, "wie ... so" bedeuten. Denn wollte man es ins Griechische rückübersetzen⁵, auf καθ' ὅσον ... οὕτως käme man nie.

Das Wortpaar "wie ... so", wo immer es im Deutschen vorkommt, bezeichnet einen Vergleich⁶. Da aber in Hebr 9,27.28 kein Vergleich vorliegt - Was denn sollte wohl womit verglichen werden? Etwa das Sterben der Menschen mit dem Erscheinen Christi? So der Kontext! -, ist es hier fehl am Platze.

Erwägt man alle Möglichkeiten, die Lexika und Kontext bieten, so ist καθ' ὅσον ... οὕτως m.E. am zwanglosesten temporal zu fassen und also mit "wie lange ... so lange" wiederzugeben.

Zu zweitens: προσενεχθείς, wörtlich: "geopfert worden seiend", darf niemals, so steht es im Luther-NT 75 ("so ist Christus auch einmal geopfert worden"), als Prädikat dem Subjekt, ὁ Χριστός, nebengeordnet werden.

Da es ein Partizip und nachgestellt ist, muß es dem Subjekt, ὁ Χριστός, untergeordnet werden. Das ihm nebenuordnende Prädikat kann nur ὁφθήσεται sein⁷.

Zu drittens: χωρὶς ἁμαρτίας, wörtlich: "ohne Sünde", allenfalls: "getrennt von der Sünde" o.ä., kann niemals, so steht es im Luther-NT 75, "der Sünde wegen ..., sondern" heißen. Denn wollte man es ins Griechische rückübersetzen, zur Gegenprobe, auf χωρὶς ἁμαρτίας käme man nie.

II

Die Summe der bisherigen Überlegungen, vorausgesetzt sie sind zutreffend, ergibt folgende vorläufige Übersetzung von Hebr 9,27.28:

- 27a: "Und wie lange den Menschen
b: bestimmt ist *einmal* zu sterben,
c: danach aber ein Gericht,
28a: so lange wird auch Christus
b: - nachdem er *einmal* geopfert worden ist,
c: 'um vieler Sünden auf sich zu nehmen',
d: zum zweiten Mal ohne Sünde -
e: den ihn Erwartenden erscheinen:
f: zum Heil durch Glauben."

5 Die Methode der Rückübersetzung, als Gegenprobe, ist unübertroffen.

6 Und dasselbe gilt ohne Einschränkung auch für das Neue Testament.

7 H. MENGE, z. St., übersetzt grammatisch richtig: "ebenso wird auch Christus, nachdem er ... erscheinen."

Diese vorläufige Übersetzung macht deutlich, daß Vers 28b-d eine Parenthese ist und daß sie interpoliert worden sein muß⁸.

Als Parenthese erweist er sich durch seine Position im Satz⁹ und als interpoliert aus zwei Gründen: erstens dadurch, daß zwischen "Christus" und "... einmal" eine spürbare und zwischen "Sünde" und "... erscheinen" eine unübersehbare Naht verläuft, an der die genannten Vokabeln hart aufeinanderprallen; zweitens dadurch, daß er den ursprünglichen Rhythmus des Verses, der dem von Vers 27 genau entspricht¹⁰, zerstört.

Ist das zutreffend, dann macht die obige Übersetzung zugleich deutlich, daß auch das "einmal" in Vers 27b interpoliert worden sein muß.

Als interpoliert erweist es sich aus drei Gründen: erstens dadurch, daß es dem "wie lange" in Vers 27a logisch widerstreitet; zweitens dadurch, daß es den ursprünglichen Rhythmus des Verses zerstört¹¹; drittens dadurch, daß es mit dem korrespondierenden "einmal" in Vers 28b steht oder fällt.

Die Summe aller bisherigen Überlegungen, vorausgesetzt sie sind zutreffend, ergibt folgenden griechischen Text, der sich durch seine zweifellos beabsichtigte rhythmische Form¹² m.E. als ursprünglich selbständiges Traditionsstück ausweist:

καθ' ὅσον ἀπόκειται
τοὺς ἀνθρώπους ἀποθανεῖν,
μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις,
οὕτως καὶ ὁ Χριστός
ὀφθίσεται τοὺς αὐτὸν ἀπεκδεχομένους
εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως.

Deutsch: "Wie lange den Menschen
bestimmt ist zu sterben,
danach aber ein Gericht,
so lange wird auch Christus
den ihn Erwartenden erscheinen
zum Heil durch Glauben."

8 Weil sie den Gedankengang nicht nur unterbricht, sondern ihn zerbricht: in ihn einträgt, was eher verdunkelt ("ohne Sünde") als erhellt.

9 Durch die das Prädikat, "... erscheinen", unerträglich weit von seinem Subjekt, "Christus", getrennt wird.

10 Abgesehen von "einmal" in Vers 27b; siehe dazu das Folgende.

11 Siehe Anm. 12.

12 Ich erhalte ein Doppel-Tristichon im synthetischen Parallelismus membrorum, je Stichos zweihebig konstruiert. Denkbar wäre, daß es zur Didache der Urgemeinde gehörte, wie manches im Hebräerbrief.

Anzunehmen, ein rhythmisch gebundener Text wie dieser, der, prägnant formuliert, einen ganzen Lehrsatz bietet, könnte zufällig entstanden sein, ist zumindest ebenso abwegig wie die Gegenannahme, er könne dadurch entstehen, daß jemand - willkürlich - hier ein Wort, dort einen längeren Textteil aus ihm entfernt¹³.

Dies die Vorwegantwort auf den möglichen Einwand, daß ich aus Vers 27b das Wort ἀπαξ und aus Vers 28 den Textteil b-d entfernt habe, sei reine Willkür dem Text gegenüber. Daß es nicht so ist, beweist das Ergebnis.

Und wer meint, es ablehnen zu sollen, der möge versuchen, als korrekte oder wenigstens mögliche Übersetzungen zu erweisen, was ich oben Fehlübersetzungen genannt habe.

Ein zweiter möglicher Einwand könnte so lauten: Daß ich den Text aus seinem Kontext herausgenommen und ohne Rücksicht auf ihn bearbeitet habe, auch das sei reine Willkür dem Text gegenüber¹⁴.

Doch wer diesen Kontext aufmerksam genug liest, dem wird auffallen, daß der Text, Hebr 9,27.28, überhaupt nicht in seinen Kontext, 9,23-26 und 10,1-4 etwa, hineinpaßt¹⁵. Er wird lediglich per Stichwort (vox ἀπαριτίας; es steht einmal in 9,26 und zweimal in der Parenthese 9,28b-d) in ihn eingetragen worden sein¹⁶.

In summa: Wenn die hier vorgetragene Argumentation zutrifft, dann ist Hebr 9,27.28 kein tauglicher "biblischer Beleg" gegen den Reinkarnationsglauben. Sich in der Auseinandersetzung mit Reinkarnationsgläubigen auf ihn zu berufen, empfiehlt sich daher nicht.

13 Rhythmisch gebundene Texte unterliegen einer Eigengesetzlichkeit. Sie entstehen zwar spontan, nie aber zufällig, wie die Poesie aller Völker und Volksgruppen erkennen läßt.

14 Dieser Einwand hätte Gewicht: wenn der Text in "seinen Kontext" hineingehörte; aber nur dann.

15 Aber er zerreißt ihn geradezu, wie der - ohne ihn - nahtlose Übergang von 9,26 (Ende) zu 10,1 zeigt - zitiert nach dem Luther-NT 75:

"Nun aber, am Ende der Weltzeit, ist er ein für allemal erschienen, um durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben. Denn das Gesetz enthält nur das Schattenbild der zukünftigen Güter, nicht aber die Gestalt der Güter selbst. Deshalb kann es diejenigen, die vor Gott treten, nicht für immer vollkommen machen, da man ja alle Jahre die gleichen Opfer bringen muß."

16 Diese Methode, die "Stichwortverknüpfung", eine damals übliche Methode, läßt sich durch den ganzen Hebräerbrief hindurch verfolgen.

Funktion und Prozedur herkömmlicher und neuerer Methoden in der
Textauslegung*

Ottmar Fuchs - Bamberg

1. Die Habilitationsschrift des Brixener Professors W. EGGER (eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck) ist die erste Veröffentlichung in der neuen Reihe der Österreichischen Biblischen Studien. Sollte damit auch eine neue methodische Akzentsetzung eingeleitet werden, so wäre dies zu begrüßen. Zum ersten Mal nämlich in der neutestamentlichen Exegese liegt hier ein Entwurf vor, der nicht nur dominant struktural-kritisch und nicht nur dominant historisch-kritisch an Texte herangeht, sondern beide methodische Wege zu einem zusammenhängenden Analyseprozess integriert. Um so mehr verwundert, daß die Abgrenzungsaussage des Vorwortes gegenüber vielen bisherigen struktural ausgerichteten biblischen Arbeiten nicht frei von Vorwürfen und Unterstellungen ist: Diese nämlich würden nicht "kritisch" und reflektiert genug (S. 2) mit den neuen Methoden umgehen sowie eine "übertriebene Vorliebe für Fremdwörter" haben (S. 4). Besonders letzterer Vorwurf läßt die über die Beibehaltung linguistischer Fachausdrücke bleibende Gesprächsmöglichkeit mit der Fachwissenschaft außer acht. Für eine Exegese, die die neuen linguistischen und literaturwissenschaftlichen Analysezugänge zu Texten durch vereinfachende Neubennungen ihrer Termini aus den Herkunftswissenschaften herausoperiert, besteht die Gefahr, daß die Methoden auch (die errungenen Differenzierungen der jeweiligen wissenschaftlichen Zweige) vereinfachend gebraucht werden und ihnen in der Exegese ein von den Herkunftswissenschaften abgespaltenes Eigenleben zugebilligt wird. Solches Vorgehen mißbraucht die entsprechenden Humanwissenschaften als zuliefernde Hilfswissenschaften und verhindert, daß diese ihre kritische Potenz den bislang von der Theologie rezipierten Methoden gegenüber entfalten können. Das Ernstnehmen der Partnerwissenschaften der Theologie zeigt sich

* Rezension zu

Wilhelm EGGER, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen exegetischer Methoden dargelegt an MK 10, 17-31. (=Österreichische Biblische Studien 1) Klosterneuburg 1979.

auch darin, wie weit man sie mit ihrem Ort in ihrem eigenen fachwissenschaftlichen Forschungsbereich (und nicht eklektizistisch) aufnimmt und sich auf ihre Terminologie einläßt. Es wird im folgenden auffallen, daß das Werk diesem Postulat stellenweise nicht ganz gerecht wird (vgl. den ungeklärten Isotopiebegriff (S.22, 31; er wird erst, und dann unzureichend, definiert auf S. 82; auch die Definition der Seme (S.19) gehört bei der Wichtigkeit dieses Begriffes wohl besser in den Haupttext (vgl. S. 22)).

Verf. geht es darum, "durch die anhand neuerer Verfahren angestellte Analyse eines Erzähltextes der Erstellung einer spezifisch neutestamentlichen Erzähltheorie näherzukommen und durch die Berücksichtigung der mit einer solchen Analyse gegebenen Methodenprobleme die Bedeutung und die Grenzen neuerer Methoden zu klären." (S.3). Hervorragend ist dabei das Bemühen, die Methodendiskussion nicht nur theoretisch, sondern im Zuge einer konkreten Analyse an einem bestimmten Text, nämlich der Berufungsgeschichte des reichen Jünglings in Mk 10, 17-31, zu leisten. Als These steht die Ansicht voraus, daß die neueren Methoden der (besonders struktural orientierten textanalytischen, S.1) Literaturwissenschaft in ihrer synchronen Blickrichtung auf das konkrete Textphänomen "als eine Art Kontrollinstrument exegetischer Methoden" wertvoll werden können (S. 3). Durch die methodisch explizit durchgeführte Analyse des konkreten Textes "können die herkömmlichen Methoden reflektiert und integriert werden." (S. 3).

2. Folgende methodische Zugangswege werden durch entsprechende Einführungen und Darstellungen im ersten Kapitel gebahnt:

2.1 Zuerst werden die textanalytischen Ergebnisse der Erzähltextforschung vorgestellt. Dabei geht es vor allem um die Klärung des Begriffs "Funktion" aus V. PROPPs strukturaler Erzähltextanalyse der Zaubermärchen (S. 8-11). (Hier eine Korrektur: Daß PROPP die im Zaubermärchen auftretenden Personen ebenfalls reduziert, steht *nicht* in Spannung zu seiner dominanten Blickrichtung auf die Funktionen (vgl. das "obwohl" S.9), sondern sieht die Personen als Funktionsbündel, an denen sich die entsprechenden Funktionen zu einem für sie typischen Handlungsbereich verdichten; so Verf. selbst, allerdings nur in einer Fußnote S. 31 Anm.88). A. DUNDES' (S. 11-15) Analysevorgänge hinsichtlich nordamerikanischer Indianermärchen bringen den Begriff des "Motivem" (kritisch bemerkt Verf. im Anschluß an C. BREMOND bei DUNDES, daß dessen starre Erzählschemata Wahlmöglichkeiten im Erzählvollzug ausschließen, vgl. S. 13). A.J. GREI-

MAS' erzähltheoretische Überlegungen (Binarismus, Aktantentheorie, semiologisches Viereck, vgl. S. 15-27) werden ausführlicher referiert und ebenfalls BREMONDs Kritik ausgesetzt (letztere S. 23-27). Bei der Besprechung des semiotischen Vierecks bahnt sich bereits eine Unklarheit an, die sich auch durch spätere Ausführungen durchzieht: Obgleich Verf. (S.14, im Anschluß an BREMONDs Kritik an DUNDES) zwischen Implikation und Replikation unterscheidet, fehlt diese wichtige Differenzierung in den folgenden Ausführungen völlig, was sich besonders in der konkreten Analyse bemerkbar macht. So wird S. 19/20 im "oder umgekehrt" kommentarlos die falsche Ineinssetzung von Implikation und Replikation referiert.

Nach der Skizze der Kritik BREMONDs an GREIMAS bringt Verf. nun auch die erzähltheoretische Konzeption des ersteren. Dabei favorisiert er besonders den Begriff der "Elementarsequenz", in der - im Gegensatz zur voraussagbaren logisch zwingenden Erzählsequenz bei GREIMAS (S.24) - ein Terminus nie den folgenden, sondern den vorausgehenden Terminus impliziert, zum Beispiel: ermöglichende Situation, Realisierung des Möglichen, Vollendung der Handlung. So ist jeweils die Alternative möglich, zum Beispiel: die nicht aktualisierte Möglichkeit sowie Nichtvollendung und Mißerfolg bei der Realisierung (vgl. S.29). BREMONDs Theorie eröffnet und wahrt Entscheidungspunkte der Freiheit in der Erzählung, an denen die Geschichte auch anders weitergehen könnte (S.28, 30). Für die Analyse biblischer Geschichten mit ihrem Entscheidungsruf ist diese Auffassung "äußerst wichtig" (S.30). Zudem bereichert BREMOND den Begriff der Funktion um die Dimension der Beziehung zwischen Handlungsträgern. Eine Erzählung ist nicht nur eine Handlungssequenz, sondern darin zugleich eine Verbindung von Handlungsrollen (S. 31): der Leidende, der Handelnde usw.

Nach einer kurzen Bewertung der Konzeption BREMONDs (S. 32-33) bringt Verf. schließlich die Hauptlinien der allgemeinen Erzähltheorie von E. GÜTTGEMANNs (S.34-41): den alle Erzählungen bildenden Grundbestand, nämlich die Motifeme und Aktantenrollen, die mit dem logischen Viereck in Zusammenhang gebracht werden (Mangel versus Behebung des Mangels, bzw. Adjuvant versus Opponent). Die Akteure einer konkreten Erzählung durchlaufen die aktantiellen Knoten des logischen Strukturmodells und konstituieren in ihren Handlungen zueinander die entsprechend logisch strukturierten Beziehungsmöglichkeiten, die jeweiligen Motifeme. So erreicht

die Analyse eine Erzähldramatik, die den syntagmatischen Erzählungen zugrunde liegt. Die Verkündigung (das Anliegen GÜTTIGEMANN'S', S.38) hat diese Grammatik zu lernen, um sinnvoll und biblisch von Gott reden zu können. - Verf. gibt in der Würdigung mit Recht zu bedenken, ob das anderswoher (von PROPPS Zaubermärchenanalyse) genommene Instrumentar zur Erzähltextanalyse auf eine allgemeine Erzähltheorie gebracht und damit auch für biblische Erzählungen gültig gemacht werden kann (S.39). Er stimmt damit in eine schon von anderen Autoren eingebrachte Warnung ein, daß die Ergebnisse der Märchentextforschung nicht auf andere Literaturarten hin generalisiert werden dürfen (S.40, Anm.118). So plädiert Verf. für den umgekehrten methodischen Weg: unter Verzicht auf eine allgemeine Erzähltheorie die biblischen Texte sorgfältig zu analysieren (durch entsprechende Abstraktion und Formalisierung der Textphänomene, vgl. S.56) und so zwar nur zu einer partiell gültigen, aber den biblischen Texten gerechter werdenden Erzähltheorie zu gelangen (S.40). Diesen Weg hält die Arbeit im folgenden konsequent durch. Dafür ist sie ein hervorragender Beitrag, der nicht zu viel beansprucht und dennoch für den begrenzten Text Mk 10, 17-31 zu beachtlichen Ergebnissen kommt.

2.2 Im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels (S.41f) folgt die von R.BARTHES angeregte mehr rezeptionsästhetisch orientierte Entschlüsselung des Textsinnes durch das Auffinden aufeinanderbezogener Sinnelemente im Text. Solche Verweis- oder Beziehungszusammenhänge in Texten werden als "Code" bezeichnet. Ein Text ist offen für die sinnvolle Leserichtung unterschiedlicher Codes (z. B. narrativer, rhetorischer, kultureller Code usw.). Verf. betont, daß die Analyse der Sinnelemente unter unterschiedlichen Codeperspektiven nicht einen geschlossenen und privilegierten Code (etwa bei BREMOND nur den narrativen der Handlungsträger) zum Instrument der Analyse macht und machen darf, sondern offen ist für unterschiedliche Textsinne und deren Integration in einen weiterhin (etwa für folgende Analysen und Leseerlebnisse anderer Autoren und Zeiten) offen bleibenden Gesamtsinn des Textes (S. 46/47). In diesem Sinn plädiert Verf. für eine "mehrdimensionale Schriftauslegung" (S.48) als Aufgabe einer Exegese, die unterschiedliche Methoden in ihrer Analyse-repertoire integriert (etwa auch den Code der Rezeptionsgeschichte, der Wirkungsgeschichte als sinngebende Lesart des biblischen Textes (vgl. S.4) oder den Code der existentiellen Schriftauslegung des Franz

von Assisi (vgl. S.237ff; vgl. auch insgesamt S.79)).

Ein Stück Methodenreflexion leistet Verf. (S.48-54) hinsichtlich des zu bearbeitenden Schrifttextes. Ihr liegt die Auffassung zugrunde, daß moderne Methoden der Textanalyse mit der historisch-kritischen Methode vereinbar sind. Sein Versuch an Mk 10, 17-31 wird zeigen, daß ein synchrone und diachrone Methoden integrierendes Analysemodell nicht nur möglich, sondern auch nötig ist, um zu den biblischen Texten im ganzen gerechter werdenden Ergebnissen zu gelangen (S.51; vgl. seinen neuen Vorschlag zur Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte S. 184ff). Näherhin sind für diese Auffassung folgende Überlegungen entscheidend, die durchaus gesunde Grundsätze für eine künftige Exegese enthalten:

1. Die Exegese wird auch künftighin nicht auf die historisch-kritische Methode verzichten können. Zu den biblischen Geschichten gehört ihr Bezug zur Geschichte wesentlich dazu (S.52).
2. Auch struktural orientierte Methoden brauchen besonders hinsichtlich der Klärung im pragmasemantischen Bereich der Wörter die Zusatzinformationen der historisch-kritischen Exegese. So richtig dieser Grundsatz ist, so ist meines Erachtens dennoch entscheidend, daß synchrone und diachrone Analysen getrennt voneinander durchgeführt werden (vgl. dazu weiter unten). Die Strukturanalyse eines Textes geschieht zunächst besser für sich und ohne allzu vorzeitige Beachtung der formgeschichtlichen und gattungsgeschichtlichen Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese, da sonst eine Methodenvermischung entsteht, in der keine recht zum Zug kommt und die kritische Potenz der einen für die andere entschärft wird. Im großen und ganzen leistet die folgende Analyse auch diese methodische Trennung und kann gerade deshalb die zerfasernden formgeschichtlichen Ergebnisse der historisch-kritischen Methode von der auf den strukturellen Bedeutungszusammenhang schauenden synchronen Analyse her neu sichten und einfacher gestalten (vgl. S.60: Es ist deshalb methodisch fraglich, ob die neueren Methoden bereits in ihren Vollzug ständig in Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode durchzuführen sind. Zum Verhältnis von "innerer Kohärenz" des Textes gegen ein zu "isolierendes Lesen" vgl. S.177, S.73, Anm.33).
3. Innerhalb der Methodenschritte der historisch-kritischen Methode leistet die moderne Textanalyse, daß die Beobachtung der Textphänomene zu einem expliziten Schritt der Textbetrachtung gemacht

wird (S.53).

4. Die gesteigerte Formalisierung struktureller Methoden ist ein Kontrollinstrument für die Exegese und vertieft die Methodenreflexion (S.53).
5. "Jede Methode stellt bestimmte Fragen an den Text. Eine Integration der Methoden in dem Sinn, daß möglichst viele Fragen an den Text gerichtet werden, ist erstrebenswert." (S.54). Dabei darf keine Fragestellung als die einzig legitime herausgestellt oder in ihrem Geltungsbereich überschritten werden (vgl. S.79).

3. Folgende Arbeitsschritte des integrierten Methodeninstrumentars werden vorgestellt (S.54-59) und darauf am Text Mk 10, 17-31 durchgeführt (S.60-236). Im ganzen ist die Auffassung erkenntnisleitend: Die Arbeit an einem konkreten Text kann deutlicher als abstrakte Methodenüberlegungen zeigen, "wie weit diese neueren Methoden zu gesicherten Ergebnissen führen und wo die Grenzen der verschiedenen Methoden liegen" (S.60). Die gleichzeitig postulierte ständige Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode allerdings dürfte vom oben Gesagten her m.E. nur soweit gehen, als innerhalb der jeweiligen Analyseschritte darauf hingewiesen wird, ob und inwieweit diese bereits im Verfahren der historisch-kritischen Methode implizit oder explizit enthalten waren (vgl. beispielsweise S.61).

3.1 Kohärenz und Gliederung des Textes (S.54/S.60-78)

Bei diesem Schritt geht es um die literarische Struktur, um Einheit und Gliederung des Abschnitts. Erstere wird erhoben aufgrund von Kontextabgrenzung, Urtextdiskussion, Verschränkung von Erzählung und direkter Rede, aufgrund der Kohärenzfaktoren (Pronominalverweisung, syntaktische Verbindungsmittel, Wortwiederholungen, stilistische Eigenarten und Variationen, also durch lexikalische, syntaktische und stilistische Mittel, vgl. 68f, 73), letztere ebenfalls aufgrund inhaltlicher und sprachlicher Kriterien an der Oberflächenstruktur des Textes (Personen, Themen, Tempusgebrauch, Zurücktreten erzählerischer Elemente), mit dem Gesamtergebnis, daß der Abschnitt eine Dreiteiligkeit aufweist: In Mk 10, 17-31 geht es somit um eine kurze Erzählung über eine erfolglose Berufung (V.17-22) und um zwei generalisierende Kommentare, die den Vorfall erklären, also einmal, was er für den Reichen (V.23-27), zum anderen was er für die, die Jesus nachfolgen, bedeutet (V.28-31; vgl. S.76-78; die Aufführung des griechischen Textes auf einer 53

Seite und dessen entsprechende visuelle Einteilung ist eine willkommene Lesehilfe!).

3.2 Sinnlinien des Textes (S.55, S.79-120)

Hier rekurriert Verf. auf die Inventarisierung der Codes durch BARTHES und bestimmt Lesen als den Prozeß, Textsinn aus Zusammenhängen herzustellen (S.55). So erliest sich der Leser den Text in einem reflektierten Lesevorgang (S.81); dabei konstatieren inhaltliche (gleiche semantische Merkmale) und formale Zusammenhänge der jeweiligen Elemente die entsprechenden Sinnlinien, die sich zueinander unterschiedlich (Über-, Unterordnung) verhalten können (S.82/84). - Einiges Unbehagen dürfte den konsequent struktural-synchron arbeitenden Analysanten in diesem Kapitel schon kommen. Es entzündet sich besonders an der Ungenauigkeit des Isotopieverständnisses. "Isotopie" meint eben nur insofern auch die BARTHES'schen Sinnlinien, als mehrere Wörter gemeinsame semantische Merkmale (Seme) aufweisen und so zueinander in Isotopiebeziehung stehen. Die Isotopiesuche bewegt sich streng im Bereich der Semantik und kann nicht zu einem Superbegriff aufgeblasen werden, der semantische und ausgesprochen pragmatische Dimensionen umfaßt (etwa den Sinn der Sätze in einem Kommunikationsvorgang, vgl. 113f oder gar den soziologischen Gesichtspunkt der Sinnlinie "Jesusbewegung", vgl. 98ff). Die gebotene Isotopiedefinition S. 82, Anm.8 ist äußerst ungenau. Der Abschnitt über die Sinnlinien ist dementsprechend zu einem Superkapitel geworden, dessen Ausführungen zum größten Teil besser im methodischen Schritt der historisch-kritischen Exegese und dort in der Form- und Gattungsgeschichte erschienen wären (besonders in dem entsprechenden Kapitel der "Kommunikationsstruktur von Mk 10, 17-31" S.195ff). Das gilt auch für die entstehungsgeschichtlichen Begriffserklärungen der "Nachfolge", der "Einlaßbedingungen", des israelitischen Gebetsschemas und der Gebote (vgl. 86f, 90f, 94f), ja selbst für weite Passagen in den als durch gemeinsame semantische Merkmale qualifiziert behaupteten Sinnlinien (S.95 ff). Diese Leseaspekte oder Codes sind im Sinne BARTHES berechtigt, können aber nicht beanspruchen, eine synchron-strukturelle oder gar eine tiefenstrukturelle Methode zu repräsentieren (vgl. den fälschlicherweise im Bezug auf das tiefenstrukturelle Niveau der Analyseschritte erhobenen Anspruch S. 60-61). Andersherum: Manche Codes (z.B. der historische) gehören nicht in die strukturelle, sondern in die historisch-kritische Analyse und explizieren dort die Form- und Gattungsge-

schichte, womöglich auch die Wirkungsgeschichte. Der Code structural ist ein eigener für sich, der aus den Gesamtcodes des Verfahrens als synchrone Analyse auszulagern und zum expliziten Schritt (wie es der Verf. ja wollte) zu entfalten ist, will der Analysant beanspruchen, methodisch sauber seine Schritte der synchronen und diachronen Analyse (unvermischt und doch aufeinander bezogen) zu setzen. Die BARTHES'schen Codes sind allenfalls geeignet, als offene Superform der *gesamten* Analyse zu gelten, sie können aber nicht in der strukturalen Analyse und dort im Schritt der Isotopiefindung angesiedelt werden. Im Gegensatz zu Anm. 10, S. 82 scheint mir der Grundsatz irreführend, im strukturalen Analyseverfahren nicht auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode zu verzichten. Gegenstand und Material der auf die synchrone Analyse angewiesenen Isotopiefindung sind der Text und die in ihm zutage tretenden Semidifferenzen und -similaritäten. Dabei muß noch nicht der gesamte diachrone Bedeutungsgehalt der Wortheinheiten bekannt sein (vgl. dazu die Sinlinie "Christologie" S. 110-111, gegen Anm. 116). Die in einem Wort für sich enthaltene Denotation (etwa die Denotation der Nachfolge im "Nach-folgen") ist klar, ebenso die formalkonnotative Dimension der Plus- oder Minuswertung eines Wortes im wertorientierten Zusammenhang des Textes (Nachfolge ist natürlich in diesem Text positiv gewertet; aber eigenartigerweise fehlt diese genauere Beschreibung der Semantik von Wörtern überhaupt!). Dieser aus dem synchronen Text herauskommende Bedeutungsgehalt genügt nicht nur für die Isotopiefindung, sondern erschöpft sie auch. So ist Isotopie nicht etwas "ähnliches" (vgl. Anm. 8, S. 82) wie die Inventarisierung der Codes, sondern ein wichtiger Analyseschritt zur Erhellung *eines* Code, nämlich des Code structural.

Die pragmasemantische Bedeutung der Wörter und Sätzen wäre erst in der Formgeschichte anzusiedeln, die die pragmatisch-orientierte Frage nach dem Sitz im Leben der Wörter und Texte stellt (also im Kapitel über die Entstehungsgeschichte des Textes bzw. über dessen Kommunikationsstruktur: 178ff, 195ff: die Ausführungen S. 98-107 wären dort einzubringen; vgl. dazu Rez.: Sprechen in Gegensätzen, Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede, München 1978, S. 328f; auch 299f). Diese methodische Ungenauigkeit ist auch der Grund dafür, daß das Kapitel mit dem historisch-kritischen Analyseschritt relativ klein ausfällt und keine eigenen Ergebnisse mehr aufzuweisen hat, sondern nur noch methodische und entstehungsgeschichtliche Konsequenzen zieht (S. 178ff). So kommt es auch nicht zu einer umgekehrten Korrektur der strukturalen Analyse durch die historisch-kritische Exegese, in dem letz-

tere die Überformungen von rein semantischen Bedeutungsgehalten der Wörter und Formen durch die von der Pragmatik (Sitz in Leben, Redaktion u.ä.) abhängigen sekundären Bedeutungsschicht aufhellt und so die struktural erhobenen Isotopielinien neu sichten und korrigieren kann. Diese Auseinandersetzung wird durch ein vorzeitiges Hereinbrechen diachroner Analyse-schritte in die synchrone Analyse gemindert, wenn nicht verunmöglicht. Zudem hat die Isotopiesuche das Bestreben, exhaustiv zu sein, die Inventarisierung der Codes jedoch kommt nie zum Abschluß (vgl. S.84). Erstere beansprucht, objektive Textanalyse im Sinn der strukturalen Semantik zu sein (aufgrund der nachprüfbaren Semverteilung erhebt sie den objektiven Sinnkern von Wörtern und ihrer Bedeutungsbeziehungen, ähnlich wie auch im Sprachsystem bei der semantischen Gliederung des Lexikons verfahren wird: die Wörter eines Textes werden daher methodisch behandelt wie das Sprachsystem), letztere bietet weitgehend Interpretationsperspektiven, die dominant leserabhängig (Vorverständnis, Analyseinteresse) sind (S.84)!

Übrigens wäre das Kapitel "Der Sinn der Sätze in einem Kommunikationsvorgang" (S.113-120) wohl besser im Kapitel über die Einheit und den Aufbau des Textes (S.64ff, besonders S.67f oder S.70f) oder über seine Kommunikationsstruktur (S.195f) angesiedelt gewesen, denn das textinterne Kommunikationsspiel an seiner Oberfläche gehört in den Schritt, der den Aufbau bzw. Beziehungszusammenhang im Text untersucht.

So mutet die Zusammenfassung des Kapitels über die Sinnlinien des Textes eher als ein Ergebnis historisch-kritischer Analyse denn einer strukturalen Betrachtungsweise an (S.118-120). Die eigentliche Arbeit einer genauen Isotopiesuche (Aufstellung der entsprechenden Klassen durch Semoppositionen und -similaritäten (vgl. FUCHS, Gegensatz, 45f,56f) wird nicht geleistet. Zum Teil wird dies allerdings im folgenden Kapitel (S. 121ff) ein Stück nachgeholt.

3.3 Der Basissatz und seine Abwandlung (S.55-56; S.121-136)

Durch Minimalpaarbildung (struktural-semantisch also durch Wörter, die möglichst wenige Semdifferenzen und möglichst hohe Sempertinenz haben) wird versucht, über die entsprechenden Varianten durch deren Reduktion zum Basissatz zu kommen (S. 123): "Tun, um ewiges Leben zu gewinnen!" Dieser Satz wird in der Textsequenz der Varianten jeweils abgewandelt und damit in seinem Sinn entfaltet (auch jeweils gegen Mißverständnisse, auch gegen das des Lohnes für die eigene Leistung, vgl. 129f, abgesichert).

Dabei wird gezeigt, daß die für den Text möglichen sich aufdrängenden assoziativen gegensätzlichen Ergänzungen (z.B. Nichtstun ergibt kein ewiges Leben) nicht realisiert, sondern abgewehrt werden (vgl. V.27, vgl. S. 148, 160, 176). Schließlich werden die entscheidenden Repräsentanzwörter (S. 134) in das semiotische Viereck eingebracht; so wird Nachfolge als Durchlauf entsprechender Terme visualisiert.

Schon in diesem Abschnitt zeigt sich, daß die semantische Analyse der Minimalpaarbildung bereits textanalytisch (nicht erst interpretativ!) theologische Inhalte entfaltet und den Exegeten davor bewahrt, diese zu früh durch theologische Herleitung und Spekulation (von der Redaktions- oder Traditionskritik her) schaffen zu müssen (vgl. S.135-136). Abgesehen davon, daß auch in diesen Kapiteln die Schwierigkeit mit der Implikation und Replikation nicht geklärt wird, erhebt sich noch ein Problem, das hätte reflektiert werden müssen: Der konträre Gegensatz zu "Reichsein" ist zunächst (von der primären Bedeutungswelt und der Logik des normalen Sprachsystems her) nicht "hundertfaches ewiges Leben", sondern "Armsein". Daß dieser Term in der sekundären Bedeutungswelt des Textes tatsächlich durch den oberen Terminus substituiert wird, ist nicht selbstverständlich, sondern markiert für sich bereits die in diesem Fall innovatorische Dimension der Meinungswelt dieses Abschnittes (näheres vgl. FUCHS, Gegensatz, 52-75). Diese Operation der Substitution um eines entscheidenden Bedeutungsgewinnes willen gehört zur Analyse der Bedeutungswelt eines Textes, will sie nicht etwas undurchsichtig werden und versäumen, die Möglichkeiten sprachlicher Analyse auszuschöpfen.

3.4 Die Handlungsfolge (besonders die Sequenz "Nachfolge" S.56-57; S.137-171)

Dieser Schritt formalisiert den Text unter dem Gesichtspunkt der Handlungsfolge. Er löst ein Stück das Vorhaben ein, zu einer (hier spezifiziert hinsichtlich der Nachfolgegeschichten) speziell biblischen Erzähltheorie zu gelangen (vgl. S.56). Katechetisch-homiletische Frucht dieses Schrittes wäre ein "besseres Nacherzählen" der Geschichte(n) (S.57). Einmal geschieht die Analyse der Handlungsfolge mehr durch die von BREMOND vorgeschlagene Darstellung der Handlungsfolgen und -alternativen durch Stammbäume (mit Hilfe von Zeitwörtern). Genau transformiert Verf. die Dialogstruktur der vorliegenden Erzählung in die entsprechende Handlungsstruktur (S.140-142). Aber auch hier wäre das aus der historisch-kritischen Exegese (vor allem der Redaktionsgeschichte) eingebrachte Wissen

m.E. nicht nötig (vgl. S.142, Anm.11; durchaus wäre das substantivierte Prädikat möglich "Ruf zur Nachfolge", statt "er berief", vgl. Anm.12). Es wäre besser, die nähere Füllung der Wörter den Schritten der Form- und Redaktionskritik vorzubehalten! - An vier Knotenpunkten der die entsprechenden Elementarsequenzen umfassenden Nachfolgesequenz eröffnen sich erzählerische Alternativen (Zusammentreffen/Auseinandergehen, Frage /Antwort, Gebot/Gebotserfüllung, Erlangung der Errettung/Nichterlangung, S.143-149), die der Text unterschiedlich realisiert: "der reiche Mann lehnt die Weisung Jesu ab und findet den Weg zum Leben nicht; die Jünger haben die Weisung angenommen und erhalten die Zusage des Lebens." (S.149) So bringt der Text keine einlinig zwingende Handlungssequenz, sondern vielmehr eine offene Handlungsfolge, die den sich in die Erzählung hinein integrierenden Hörer vor eigene Entscheidungen stellt und zur Überprüfung der bisherigen führt.

Zum anderen nimmt Verf. GREIMAS als Gewährsmann, um sich von seiner Konzeption her mehr auf das handelnde und wünschende Subjekt zu konzentrieren. Nach GREIMAS' "idealer" Erzählung sucht er die entsprechenden vier Etappen "Manipulation, Competence, Performance und Reconnaissance" im Text auf und kommt zu dem Ergebnis, daß im Gegensatz zu vielen anderen Nachfolgetexten Mk 10, 17-31 eine vollständige Erzählung ist, die alle Etappen des "programme narratif" aufweist (S.150/153). Dessen wichtigste Wertinhalte (dieser Begriff wäre im Sinne GREIMAS' genauer als "Bedeutungsinhalte", weil es ihm besonders um die Wunschobjekte der entsprechenden Subjekte, um den "Wunsch nach Haben" (S.154) geht) sind "Reichtum" und "Schatz im Himmel", die Verf. (S.153-154) in das semiotische Viereck bringt. Hier wiederholt sich die Unklarheit der implikativen und replikativen Beziehung: Nicht jeder, der keinen Schatz im Himmel hat, muß Reichtum als Lebensunterhalt wählen, muß dies also wegen des Reichtums tun (es gibt auch andere Hindernisse, etwa das der Verstocktheit). Das Kapitel schließt ein Vergleich mit anderen Nachfolgesequenzen aus den Evangelien ab. Da es hier weniger um die nähere pragma-semantische Füllung des Begriffs der Nachfolge als um die genauere tiefenstrukturelle Sequenzfunktion der mit Nachfolge verbundenen Handlungen geht, ist der Schritt an dieser Stelle richtig plaziert. Das Ergebnis ist interessant und von bedeutsamer theologischer Relevanz: "Alle diese Texte handeln vom Ruf zum Leben und vom Weg zum Leben und zum Heil. Sie lassen sich also als Erzählungen von der Teilnahme am Leben charakterisieren. Die zugrun-

deliegende Struktur ist also nicht der Kampf um das Objekt, sondern das Anteil-gewähren und Anteil-nehmen. Die hier untersuchten Texte vertreten eine ganz bestimmte Auffassung von Gott: die Grundstruktur des Handelns Gottes liegt im καλεῖν - im Teilnahme-gewähren. Das Tun des Menschen ist dadurch nicht ausgeschaltet, es besteht im Annehmen der Einladung, des Rufes Gottes." (S.170/171). In der Konstante der Rufer-Sequenz, die mehreren Gattungen des Neuen Testaments zugrundeliegt, erkennt Verf. ein entscheidendes "elementares Erzählschema", "das nicht an Märchen gewonnen wurde, sondern an den ntl. Texten selbst erarbeitet wurde..." (S.171).

3.5 Die Aktanten (S.57; S.172-184)

Verf. bringt eine kurze Darstellung der Handlungsträger (und ihrer Zusammenhänge) als der zu den Handlungen hinzukommenden zweiten Konstante der Erzählung. (Hier ist anzumerken, daß die jeweilige Betrachtungsweise eine methodisch-dominante ist und trennt, was in der Realität nicht trennbar ist. Denn auch bei GREIMAS konstituieren sich die Handlungsträger *durch* die Beziehung zueinander. Letztere manifestieren sich nicht anders denn in Handlungen. Das wäre zur Komplementarität der beiden Blickrichtungen dazuzusagen!). Sehr schön und verständlich stellt Verf. das Aktantenmodell vor (S.172). Unklar ist, warum "Jesus" bei der Investierung in diesem Modell nicht vorkommt (vermutlich ist er zusätzlicher Adjuvant zu "Gott"). Die Bemerkungen über die nicht ausgeführte negative Fassung des Aktantenmodells (Reiche erhalten den Platz im Himmel nicht) sind aufschlußreich. Gut wäre die genauere Durchführung gewesen: die Erstellung der negativen Aktantenmodelle (die sich assoziativ aufdrängen) und deren Vergleich mit den signifikativ nicht und/oder anders ausgeführten Aktantenmodellen des realisierten Textes. So wäre die Kontrastierung der Bedeutungswelt der Erzählung und ihr Einschreiten gegen sich aufdrängende Lesererwartungen methodisch sauber durchgeführt worden (vgl. FUCHS, Gegensatz, 342ff; 177f). Auch in diesem Kapitel wird deutlich, wie sehr die Textanalyse bereits wichtige theologische Inhalte zutage fördert: "Das letzte Wort ist ein Wort der Gnade, die auch das Nicht-tun des reichen Mannes umfängt." (S.177).

3.6 Die Entstehungsgeschichte des Textes (S.57-58; S.178-194)

Im sechsten Schritt der Analyse offenbart sich die ganze Bedeutung der

bisherigen Ausführungen für die historisch-kritische Exegese. Auf dem Weg nach der Quelle der erarbeiteten Textphänomene (S.57), nach ihrer Entstehungsgeschichte, zeigt sich deutlich, welche wichtige Voraussetzungen eine explizierte synchrone Betrachtung der Texte für die diachrone Analyse (die den Text eingebettet in und bedingt durch eine bestimmte historische Zeit betrachtet) bildet. Zunächst kritisiert die synchrone Betrachtung eindeutig die oft vorzeitige Zerlegungsarbeit der Formkritik. Die festgestellte Konsistenz, Kongruenz und Erzähllogik des Textes machen es unnötig und unmöglich, allzuviel Inkonsistenz zu entdecken und dafür formkritische Klärungen suchen zu müssen (S.178/179). Einer frühzeitig beargwöhnten Uneinheitlichkeit wird so die Vermutung der Einheitlichkeit gegenübergestellt. Beide für sich berechtigten methodischen Vorverständnisse gelangen auf diese Weise zu gegenseitiger Kritik und zur Auseinandersetzung. Das ist für die Exegese eine nicht zu überschätzende methodische Bereicherung. Verf. zeigt dies recht eindrucksvoll, indem er einen neuen Vorschlag zur Entstehungsgeschichte des Textes macht und sich aufgrund seiner Analyseergebnisse von den bisher vorgelegten traditions- und redaktionsgeschichtlichen Erklärungsversuchen der Entstehungsgeschichte absetzt (S.180-184): "Am Anfang steht die Überlieferung von einem auf den historischen Jesus zurückgehenden Ereignis: Jesus beruft einen reichen Mann, doch dieser lehnt ab. Jesus kommentiert diesen Vorfall (Vv.17-22; 23a, 24c, 25). Diese aus dem Kontext der Jüngerberufung stammende Überlieferung wird von Mk erweitert, indem er durch Stichwortkomposition die Themen "Reichtum", "Verlassen" weiterführt. Die Logien, mit denen Mk den ursprünglichen Text erweitert, stammen aus verschiedenen Traditionen: das Wort über die Macht der Gnade (Vv.26f) stammt aus der urkirchlichen Theologie; das Wort über den Lohn für jene, die alles verlassen haben (Vv.19f) paßt in die Situation der Jüngerberufung und könnte auf Jesus zurückgehen. Die mk Redaktion bleibt somit in der Linie der ursprünglichen Tradition" (S.193-194).

In den "methodischen Bemerkungen" (S.184) bringt E. Einsichten, die von einer künftigen Exegese wohl zu beherzigen sind (vgl. auch Anm.51, S.189). Hier liegt m.E. der entscheidende methodische Erkenntnisfortschritt der Arbeit, sowohl im Einzelergebnis am Text als auch und besonders in der damit verbundenen massiven Anregung, diese Analysearbeit auch künftig biblischen Texten zukommen zu lassen, damit jeweilige bisherige Ergebnisse der historisch-kritischen Arbeit sich dieser strukturellen Kritik aus-

setzen und sich ergänzen lassen können.

3.7 Die Kommunikationsstruktur des Textes bzw. der Text als Element einer Kommunikationsstruktur (vgl. S.58-59; S.195-207)

Dieser Analyseschritt begibt sich in den pragmatischen Bereich und faßt den Text als ein sprachliches Geschehen zwischen Sender und Empfänger (also im Kommunikationsmodell Adressant-Nachricht-Adressat) auf. Ziel ist dabei, das Begegnungsverhalten der Akteure zu präzisieren: einmal innertextlich zwischen Jesus und dem reichen Mann bzw. den Jüngern und Petrus, zum anderen außertextlich zwischen Markus und seiner Gemeinde (vgl. 196, auch 200). Methodisch zu kritisieren ist, daß der innertextliche Kommunikationsvorgang in den Bereich der semantischen Analyse gehört (etwa in Verbindung mit dem Aktantenmodell S. 172f), während der außertextliche im (damaligen) pragmatischen Bereich (methodisch also in der Gattungs- und Formgeschichte) des "Sitz im Leben" anzusiedeln ist (vgl. S.196/200). Die gattungs- und formgeschichtlichen Probleme behandeln ja die Vergleichsmöglichkeit einer Textform mit anderen Textformen, um so zur Gattungsbestimmung zu kommen, also zu einer Größe, die einem bestimmten Bündel damaliger konkreter Kommunikationsmöglichkeiten prägend zugrunde lag (vgl. S.196 Anm.3) und in dieser Sprachform auch die entsprechende Sprechintention zutage brachte. Was sich bei E. als inner-textliche Analyse der Kommunikationsprozesse deklariert, ist im Grunde eine Mischung von synchroner semantischer Analyse und von bereits aus dem Vergleich des Textes mit historisch-kritischen Ergebnissen gewußten Formen und Gattungen (vgl. 197, S.203, Anm. 22). Aus diesem Grund wohl kommt auch der Begriff "Appell" (S.196) völlig unvermittelt und hat keine sprachliche Entsprechung im Text etwa durch Auflistung und Reduktion entsprechender Textelemente (vgl. FUCHS, Gegensatz, 183f; 230f; 292f). Zudem wird er nicht erklärt und von anderen Sprachfunktionen abgegrenzt (etwa im Sinne BÜHLERS von den Funktionen der Darstellung und des Expressiven, geschweige denn, daß auf die Sprachfunktionen von JAKOBSON zurückgegriffen wird).

Als Ergebnis bleibt wichtig: Der Text erzählt ein aktuelles Geschehen zwischen Personen und ruft auch inhaltlich zur persönlichen Gemeinschaft mit Jesus auf (S.197). Der Kommentar Jesu hat in diesem Kommunikationsprozeß eine zwar generalisierende Tendenz, aber keinen grundsätzlichen Charakter auf der generellen Sachebene (daß Reiche etwa grundsätzlich nicht in das Reich Gottes kommen könnten).

Aus pragmatischer Sicht (also in der Kommunikationsstruktur zwischen Evangelisten und Hörer) erzählt Markus von einer Weisung Jesu an seine Jünger. Diese Erzählform bringt es mit sich, daß hier kein direkter Imperativ an die Hörer vorliegt. Unter Zuhilfenahme der Unterscheidung von Fiktiv- und Sachtext unterscheidet Verf. zwischen der realen Welt (Begegnung mit dem reichen Mann) und der fiktiven Welt (die Verheißung der Gottesherrschaft, die nur im Vertrauen auf Jesus faßbar ist) in dieser Erzählung. In letzterer wird die, die irdische Realität übersteigende neue Welt aus der Perspektive Gottes sichtbar (S. 202). Markus erzählt also (und darin liegt seine Wirkungsabsicht, vgl. S. 202) eine theologisch reflektierte werbende Berufungsgeschichte, in der Jesus in die Nachfolge ruft (S.202-206). Dabei gibt er den Hörern in der Erzählung ein sinnvolles Lebensmodell und darin ein Rollenangebot an die Hand, in das hinein sie sich begeben können und sollten (vgl. die später ausgeführte Rezeptionsgeschichte von Franz von Assisi S. 237ff). Theologisch nachgedacht ist die Geschichte, weil darin das Thema Berufung genauerhin reflektiert wird (Gnade als Voraussetzung zur Nachfolge, auch Offenheit der Gnade für die Nicht-Nachfolgenden). Darin korrigiert Markus von vornherein andere Erzählvariationen (statt Trauer etwa Verzweiflung des Reichen über die Unmöglichkeit, in das Reich Gottes zu gelangen), die sich assoziativ aufdrängen könnten (S.206). Dabei korrigiert Markus womöglich auch die gegenwärtige Realität der glaubenden Gemeinde.

Die Ausführung in Kapitel 7 machen deutlich: Vieles, was bisher bereits von der historisch-kritischen Exegese an Methoden und Ergebnissen aufgefunden wurde (vgl. S.196, 200; die Form- und Gattungskritik, der "Sitz im Leben"), findet nun seinen Ort in der Analyse des historischen Kommunikationsprozesses und damit ihren Ort in einem größeren methodisch-kohärenten Konzept. Das ist deswegen vorteilhaft, weil solche Betrachtung nicht nur mehr ein Bestandteil der historisch-kritischen Exegese ist, sondern darüberhinaus mit der heutigen Kommunikationswissenschaft in Gesprächsmöglichkeit kommen kann. Dieser Zuwachs an Vermittelbarkeit mit heutigen Humanwissenschaften auch über die historische Wissenschaft hinaus ist ein entscheidender Gewinn, weil damit auch soziologische, sozialpsychologische und soziokulturelle Dimensionen explizit ins Spiel kommen können.

- 3.8 Im vorletzten Schritt der Analyseprozedur wird der Sinn des Textes als Aussage, die Markus seinen Lesern machen will, bestimmt. Was sagt Markus

erzählend (also mit all den bisherigen Analyseschritten besonders hinsichtlich der Erzählstrukturen im Rücken) seinen Hörern (S.58-59, S.208-224)? Diese Auslegung geht den Text sukzessiv in den einzelnen Erzählpassagen durch und bestimmt so - vom Ergebnis der bisherigen Analyse her - in einfacher Sprache ihren Sinn. E. bündelt hier die bisherigen Analyseergebnisse in einer guten, übersichtlichen und verständlichen zusammenfassenden Auslegung. Damit bringt er eine noch von der Exegese zu leistende Auslegungsarbeit, denn hier werden dem Leser (z.B. dem Homileten) exegetische Ergebnisse nicht zerlegt und unzusammenhängend vorgesetzt, sondern er erhält schließlich in einem Zug ein konstruktives Sinngebäude des Textes. Mancher exegetischen Arbeit und manchem Kommentar wünschte man die für den Gesamtsinn erschließende Zusammenfassung als expliziten Schritt der exegetischen Arbeit (vgl. S.223-224). Die rhetorische Vermittlungsarbeit für eigene Ergebnisse gehört zur exegetischen Wissenschaft.

- 3.9 Im letzten Schritt des hier vorgestellten exegetischen Verfahrens gelangt die Arbeit nun zur Bedeutung des Textes und versteht darunter im Anschluß an RICOEUR (vgl. S.208, Anm. 1) die Botschaft des Textes für den heutigen Leser (vgl. S.59, 225-236). Hier ist m.E. die Nahtstelle zwischen exegetischer Arbeit und der Aktualisierung des erhobenen Sinns für die systematischen und praktisch-theologischen Fachdisziplinen, in diesem Zusammenhang näherhin für die Verkündigungsarbeit, für die Homiletik (zur Verhältnisbestimmung von Exegese und Homiletik vgl. FUCHS, Gegensatz, 296f). Wenn Verf. nun auch die Aktualisierung zum expliziten Schritt der Exegese machen und erstere so aus der Marginalität (in Vor-, Schlußworten, in Fußnoten) vieler exegetischen Arbeiten herausholen möchte (vgl. S.236, wo betont wird, daß der Exegese gerade in diesem Schritt die nötige Relevanz in der Kirche zukommen sollte), so mag er für manche einen Schritt zu viel tun. Exegese wird so allmählich zu einer Superdisziplin, die das gesamte, in diesem Fall auch das homiletische und katechetische Umfeld eines Textes bespricht und beansprucht. Wie weit sie das leisten kann, wie weit sie sich doch mehr auf die synchrone und diachrone Analyse von Bibeltexten bis hin zur Erhebung des Textsinnes konzentrieren sollte, mag strittig bleiben. Gut scheint mir in jedem Fall, wenn eine theologische Disziplin - als Nahtstelle zu den anderen Disziplinen - die Vermittelbarkeit

ihrer eigenen Ergebnisse reflektiert. Meist wird dafür der pastorale Impetus des Exegeten verantwortlich sein, und der ist in dieser Arbeit erfreulich stark. Kompetenzvorwürfe- und -schwierigkeiten wird es jedenfalls keine geben, wenn sich Exeget und Homilet an diesem wichtigen Knotenpunkt kirchlicher Verkündigung begegnen. So sind die Ausführungen dieses Kapitels anregend und können zu dem führen, was sie zu sein beanspruchen: zum schöpferischen Nachdenken über die aktuelle Bedeutung des Textes im Kontext heutiger existentieller und gesellschaftlicher Erfahrungen (S. 226). E. entfaltet die Bedeutung in drei Schritten: Nachfolge als Modell für das Ordensleben (Teilnahme an der Armut Christi, vgl. S. 226f), der Text als Impuls für das christliche Leben im Allgemeinen (vor allem in seinen alternativen Dimensionen, vgl. S. 232f) und schließlich einige Rezeptionsregeln für die Aktualisierung des Textes unter Christen (S. 234f ; vgl. die Zusammenfassung S. 236). Spätestens mit diesem Schritt, so erwartet man, könnte eine exegetische Arbeit zuende sein. Doch E. bringt nun noch ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes als hermeneutischen Zugang zu seiner Bedeutung.

4. Im letzten und für eine exegetische Arbeit ungewöhnlich ausführlichen Kapitel bringt E. ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes: "Mk 10, 17-31 als der Text für Franz von Assisi" (S. 237-284). In den Schriften des Franz von Assisi sieht Verf. ein Modell verbindlicher existentieller Auslegung und Aneignung des Textes, die zum Ausgangspunkt der franziskanischen Bewegung in der Kirche geworden ist (vgl. S. 238). Die Erkenntnisperspektive dieser Ausführungen ist die methodische Erwartung, daß die Wirkungsgeschichte eines Textes "vielfach erst im Verlauf der Zeit" seine Sinndimensionen enthüllt (S. 237): Sie kann aufzeigen, welche existentiell wichtigen Impulse der Text ausübt und welche Veränderungen er in der Institution der Kirche einbringt (S. 257). Mit Hilfe von Zitaten aus den Schriften des heiligen Franz und der entsprechenden Untersuchung der Urregel auf konstitutionelle biblische Elemente (durch die historischen Kriterien der vielfältigen Bezeugung, der Neuheit, der Kohärenz sowie der konstitutiven Bibelzitate, vgl. S. 294, 250) weist E. nach, daß Franz den an den reichen Mann gerichteten Ruf Jesu zum Anruf auf sich bezieht, für seine Bruderschaft als direkte Weisung auffaßt (S. 238/247) und daß Mk 10,

17-31 par, die Sendungsrede Lukas 9-10 sowie die Bergpredigt Mk 5-7 (S.261) als Weisung zur Armut und zum Wanderradikalismus ernst genommen werden. "In der von Franziskus gewählten Lebensweise erfahren diese Evangelientexte ihre am konsequentesten durchgeführte Wirkungsgeschichte." (S. 261)

"Leben nach dem Evangelium" wird von Franz als Leben der Nachfolge Jesu, und zwar seiner bedingungslosen Armut, Demut und Rechtlosigkeit ausbuchstabiert (vgl. 265ff, besonders 268/269; E. gewinnt dieses Ergebnis durch Kollaktionsprobe des Begriffs Evangelium in den Schriften des Franz (vgl. 266-267)). Darin sieht letzterer in eigener und durchaus legitimer Einseitigkeit die "Wahrheit des Evangelium" am deutlichsten (vgl. 268, 273): in Besitzlosigkeit und Gewaltlosigkeit in der Nachfolge Christi (S. 271).

Schließlich reflektiert Verf. das Schriftverständnis des Franziskus und kommt zu dem Ergebnis, daß ihm kein Literalismus vorzuwerfen, sondern daß er ein Beispiel geisterfüllter und zur Tat bereiter Beobachtung des Evangeliums sei (S. 274), die in der hermeneutisch-relevanten Haltung besteht: "Rechte Schriftlesung setzt Freiheit von Egoismus und Anerkennung Gottes, dem alles Gute allein zu eigen ist, voraus." (S.277). Indem Franz einseitig die Armut als wesentliches Element der Imitatio Christi für sich und seine Brüder gültig macht, steht er mit "überraschender Treffsicherheit" der Intention Jesu nahe (vgl. S.282; Parallelen zur in der Logienquelle durchscheinenden Lebensweise werden angeführt, S. 282f): "Die von Franziskus gewählte Lebensweise des Wanderradikalismus und der Ankündigung des Friedens weist überraschend enge Parallelen auf zu der von Jesus ausgelösten charismatisch-prophe-tischen Missionsbewegung. Damit hat der Text Mk 10, 17-31 par seine ursprüngliche Funktion, eine charismatische Erneuerung und eine neue Lebensform zu bewirken, wiedergewonnen." (S. 284). Der Text schafft und belebt über die existentielle Auslegung des Franziskus den alten Sitz im Leben wieder neu und bewirkt in der Kirche eine entsprechend charismatische und missionarische Erneuerung.

5. Zusammenfassend plädiert Verf., wieder im Anschluß an die Einleitung, nicht nur für eine theoretische Methodendiskussion, sondern für Arbeiten, die an konkreten Texten die neuen Methoden zusammen und in Auseinandersetzung mit den historisch-kritischen Methoden anwenden. Darin ist ihm voll zuzustimmen, damit die Exegese der Gefahr des Methodenmonis-

mus entkommt und durch unterschiedliche, sich begrenzende und ergänzende und zugleich kritisierende methodische Anfragen an den Text diesem auch qualifiziertere Antworten hinsichtlich seines Sinnes und seiner Bedeutung entringt (vgl. S. 287).

Die vorliegende Arbeit ist m.E. ein wichtiger und gelungener Schritt dazu, wenngleich in der Durchführung und Abfolge der methodischen Schritte mehr Genauigkeit und gegenseitige Abgrenzung möglich und nötig wäre. Doch schmälert das nicht den Gesamtwert des Versuches. Der Nutzen der neuen Methoden wird in jedem Fall sowohl an der Textarbeit wie auch im Ergebnis deutlich (vgl. S.285). So bietet E. einen gut integrierten Analyseverlauf mit unterschiedlichen methodischen Elementen, deren Integrationsdiskussion allerdings noch zu leisten ist (wie sich nämlich die methodischen Schritte tatsächlich gegenseitig ergänzen und korrigieren können). Eine lineare (und auch vermischte) Abfolge von methodischen Schritten ersetzt noch nicht die Diskussion, wie sich die einzelnen Elemente gegenseitig ergänzen und korrigieren (vgl. die Ansätze zu dieser Grunddiskussion beispielsweise S. 196). Im ganzen bietet und exemplifiziert Verf. ein brauchbares Modell relativ locker integrierter methodischer Schritte und entfaltet in der Anwendung wie auch im Ergebnis tatsächlich die im Titel verheißenen "Chancen" neuerer exegetischer Methoden. Dieser erste Versuch wird als solcher auch dadurch nicht wesentlich geschmälert, daß manche Referate der neueren Methoden exzerptiv anmuten und den jeweiligen Autoren nicht ganz gerecht zu werden scheinen. Es könnte sich allzu leicht beim Leser die Meinung bilden, daß mit diesen Darstellungen bereits die Errungenschaften der jeweiligen Fachwissenschaften erschöpft seien. Man hätte sich den Hinweis erwünscht, daß die bemühten Ergebnisse der strukturalen Sprachwissenschaft für sich noch keineswegs abgeschlossen sind und dazu noch fragmentarisch angeführt werden. Nach dem Grundsatz freilich, daß eine Methode nur soviel nutzt als sie für das zu untersuchende Objekt taugt (vgl. S. 285), scheint dies fürs erste mit einiger Vorsicht berechtigt zu sein, wenn diesem ersten Schritt weitere folgen.

Hervorragend sind die Vorsicht und Sensibilität, mit der die Bibeltexte den methodischen Schritten unterzogen werden, und die erklärte Absicht, diese Vorsicht auch methodisch ernst zu nehmen: nämlich nicht von generellen Erzähltheorien ausgehend konkrete biblische Texte zu

vergewaltigen, sondern aufgrund konkreter Textanalyse zu einer eigenständigen biblischen Erzähltheorie zu gelangen. Verblüffend klar zeigt sich der Vorteil der synchronen Methoden, wenn ihre kritische Bedeutung für die Form- und Gattungsgeschichte zutagekommt: Der Verdacht der Uneinheitlichkeit, der den Text leicht zersplittert, wird durch den Verdacht der Einheitlichkeit von seiten der synchronen Betrachtungsweise her korrigiert. Das führt tatsächlich zu einer Reduktion der bisherigen Form- und Gattungsvielfalt (vgl. S. 155, Anm. 32, 170/171; 180ff, besonders 184; 160, 177).

Die Lektüre ist anregend und gewinnbringend, der Text strahlt Offenheit aus, die zum kreativen Weiter- und Nachdenken einlädt. Die bei manchen Einführungen von neuen methodischen Schritten eingebrachten didaktischen Hilfen vor allem für den historisch-kritischen Exegeten sind hilfreich, wenn auch nicht immer sehr genau und zutreffend (vgl. S. 61, S. 63, Anm. 8; S. 81/82; S.98, Anm. 70). Das Werk ist klar und überschaubar, angereichert mit durchaus nötigen und helfenden Wiederholungen und Zusammenfassungen. Die prägnanten und einfachen Darstellungen der Herkunfts- und Arbeitsweise der methodischen Möglichkeiten entgehen teilweise nicht der Gefahr, die oft viel komplizierteren fachwissenschaftlichen Kontexte zu vereinfachen (z.B. S.174). Oft verzichtet Verf. bei Rückverweisen leider auf genauere Seiten- bzw. Kapitelzahlen, was das nachschlagende Lesen etwas mühsam macht (vgl. S. 172).

6. Was das Buch nicht aufweist, dazu regt es an: Zu vermissen sind in der Methodendiskussion Ort und Funktion der Bedeutungsdarlegung sowie der Rezeptionsgeschichte eines biblischen Textes innerhalb der theologischen Fächer. Daß hier die Kirchengeschichte (für die der Aspekt existentieller und institutioneller Wirkungsgeschichte biblischer Texte in der Geschichte der Kirche sicher eine methodische und inhaltliche Bereicherung wäre!) wie auch (neben den systematisch-theologischen Fächern, besonders der Fundamentaltheologie) die pastoral-theologische Disziplin der Verkündigungsarbeit, also der Homiletik und Katechetik, nicht erwähnt werden, befremdet etwas. Zwar ist zu begrüßen, daß der Exeget in die Verkündigungspraxis der jeweiligen heilsgeschichtlichen Vergangenheit sowie der Gegenwart hinein weiterdenkt, doch nicht alles, was mit einem biblischen Text zu tun hat, ist Aufgabe der Exegese, will sie nicht zu einer

überdimensionalen Dachdisziplin werden, die viel beansprucht und dabei ihr Wesentliches dann kaum mehr leisten kann: die synchrone und diachrone Textanalyse bis hin zur Erstellung des Textsinnes. Es muß hinsichtlich der Abgrenzung zu anderen theologischen Disziplinen sowie ihres Aufeinanderbezogenseins weitergedacht werden. Hier der Vorschlag eines Überblicks, besonders aus der Perspektive des Verhältnisses von Exegese und Verkündigungsaufgabe:

I. Spezifische Aufgaben der Exegese sind:

1. die *synchrone, strukturell-kritische* Analyse des (zeitlosen) Textes,
2. Die *diachrone, historisch-kritische* Analyse der Vergangenheit des Textes mit dem Ziel, die personen- und gemeindebezogene theologische Entstehungsgeschichte (Redaktions- und Traditionsgeschichte) zu erkunden,
3. Die *gegenseitige Ergänzung und Auseinandersetzung* synchroner und diachroner Arbeit bis hin zur Beschreibung des *Textsinnes* in der Kommunikationssituation (also in der Begegnung von Verkünder und Gemeinde), die den Text um seines Sinnes willen geschaffen hat.
- (4. Eventuell Anregungen zur Textbedeutung als Brückenschlag zur hermeneutischen und pastoralen Aufgabe der Homiletik).

II. Spezifische Aufgaben der Verkündigungstheologie (besonders der Homiletik) sind:

1. Die *existentiell- (spirituelle), kirchen- und sozialkritische* Analyse des Rezeptionsprozesses bzw. der Wirkungsgeschichte eines biblischen Textes bis in die Gegenwart hinein. Hier geht es um die Begegnung von einzelnen und der Kirche mit dem Text, also nicht mehr um Erfahrungen, die den Text geschaffen haben, sondern die der Text schafft und provoziert (vgl. hier die spirituelle und kirchenkritische Rezeption des Franziskus). Aus der Fragerichtung (welche Wirkung hatte der Text, welche mögliche Wirkung könnte er heute haben?) entsteht so eine Geschichte von Verwirklichungsmodellen (z.B. von Heiligen), die seinen Sinn entfalten und bereichern.
2. Die *existentiell-, kirchen- und gesellschaftskritische* Entfaltung der Textbedeutung für eine christlich zu lebende Gegen-

wart und Zukunft. Diese Entfaltung lebt von zwei Dimensionen: Sie braucht einmal das analytische und normative Wissen von gegenwärtiger Situation und biblischem Text sowie den schöpferischen Akt, der Situation und Text aufeinander zu aktualisiert.

Geht es der Exegese spezifisch um den Text und seine Vergangenheit, so geht es der Verkündigungstheologie um die kirchliche und existentielle Zukunft des Textes, um dessen Aneignungen oder Abweisungen von der Zeit seines Bestehens bis in das Heute und das Morgen.

Alle Analyseschritte zur Sinnentfaltung eines biblischen Textes haben ihre dominanten Methodenpakete, die sich freilich nicht gegenseitig ausschließen. So ist die Analyse der Franziskanischen Rezeption durch ihre Berufung auf Texte auch auf historisch-kritische Methoden angewiesen. Andererseits sind soziologische und psychologische "Codes" mit ihren entsprechenden Methoden auf verschiedenen exegetischen Analyseebenen möglich und nötig. Trotzdem kann man sagen, daß die Exegese einen historisch-kritischen und textanalytischen (Literaturwissenschaft, Linguistik), die Verkündigungsaufgabe mehr einen philosophisch-hermeneutischen, historischen, soziologischen und psychologischen methodischen Schwerpunkt hat. Die entsprechenden theologischen Disziplinen (mit ihren jeweiligen humanwissenschaftlichen Partnern) für die Verkündigungstheologie sind vor allem: systematische Theologie (besonders Fundamentaltheologie), Kirchengeschichte und praktische Theologie, hier vor allem die Homiletik.

Exegese und Homiletik können und werden sich natürlich an ihren Nahtstellen überlappen. Erstere sucht ihrerseits pastorale Vermittlung und Relevanz in die Gegenwart hinein (was sie freilich nur andeutungsweise leisten kann: EGGERS Kapitel über die Bedeutung des Textes (S.225f) verträge mehr Ausführlichkeit, Genauigkeit und Fachliteratur; es gäbe überhaupt das Thema für neue praktisch-theologische Arbeiten ab!), während die Homiletik ihre inhaltlich-theologischen Wurzeln in den exegetischen Resultaten aufsucht. EGGERS Buch reicht - will man die obige Einteilung akzeptieren - weit in das homiletische Feld hinein. Das macht das Buch auch über die exegetische Leistung hinaus zu einem spirituellen Leseerlebnis, besonders für solche, die ebenfalls von Franz von Assisi fasziniert sind.

Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14

Norbert Kilwing - Freiburg

Die vielbesprochene¹ Stelle Ex 3,14 ist ein klassisches Beispiel für den exegetischen Grundsatz, daß nur eine sorgfältige Analyse der Sprachseite eines Textes zu einer einigermaßen abgesicherten Erklärung der Inhaltsseite führen kann. Unter den zahlreichen Arbeiten zur Deutung des atl. Gottesnamens in Ex 3,14 mit Hilfe des Verbums הִיָּה in einem paronomastischen Relativsatz² beschäftigen sich nur drei - VRIEZEN, SCHILD und ALBREKTSON³ - ausführlich mit der syntaktischen Analyse des umstrittenen Sätzchens, die übrigen Autoren gehen schnell zur Deutung seines Inhalts über.

I

Das Verdienst der Arbeit E.SCHILDS¹ besteht darin, die syntaktische Diskussion von Ex 3,14 neuerlich in Gang gebracht zu haben. Er kann sich für seine Analyse⁴ auf ältere Vorgänger stützen, indem er für die Anwendung der Kongruenzregel im Relativsatz (RS)⁵ auf Ex 3,14 plädiert und die Über-

-
- 1 Einen Überblick über die Erklärungsversuche bieten E.SCHILD, On Ex 3,14 "I am that I am", in: VT 4 (1954) 296-302 (bes. 296-297), J.LINDBLOM, Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex 3,14, in: ASTI 3 (1964) 4-15 (bes. 5-8), B.ALBREKTSON, On the Syntax of אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה in Ex 3,14, in: Words and Meanings (FS D.W.THOMAS) Cambridge 1968, 15-28 (bes. 16) und in Kurzform die Artikel הִיָּה des ThHAT I (1971) Sp. 484 (S.AMSLER) und ThWAT II (1977) Sp. 406-408 (K.H.BERNHARDT).
 - 2 Das Verdienst dieser Klassifizierung kommt Th.Chr.VRIEZEN zu mit seinem wichtigen Beitrag "'Ehje'ašer'ehje" in: FS A.BERTHOLET, Tübingen 1950, 498-512.
 - 3 J.LINDBLOM (Anm.1) referiert im wesentlichen die Erkenntnisse SCHILDS (Anm.1), versucht daran anschließend aber eine neue Deutung. Im Anschluß an die Arbeit von LINDBLOM (Anm 1) sucht O.EIßFELDT in der Arbeit "'ähjä'ašär'ähjä und 'El 'ölām" in: FuF 39 (1965) 298-300 (=Kleine Schriften IV, Tübingen 1968, 193-198) zur Gottesbezeichnung El 'olam (Gen 21,33b) eine Verbindung zu ziehen.
 - 4 Cf. seine "Note" am Ende des Aufsatzes VT 4 (1954) 302.
 - 5 Formuliert in GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Grammatik, Leipzig 1909, § 138d; ebenso C.BROCKELMANN, Hebr. Syntax, Neukirchen 1956, § 153a; cf EIßFELDT (Anm 3) 298 (=193).

setzung "I am the one who is" fordert⁶. "The key to a better understanding"⁷ findet er in 1 Chr 21,17: וְאֵנִי הוּא אֲשֶׁר חִטַּאתִי, wo der RS in der Tat das Prädikat eines Nominalsatzes (NS) ist. Auf den Schönheitsfehler der von SCHILD angeführten und LINDBLOM vermehrten Beispiele solcher "kongruenten" Relativsätze⁸ hat ALBREKTSON⁹ hingewiesen: Sie sind alle Teil eines NS, also entweder deren Prädikat (wie z.B. 1 Chr 21,17) oder, was häufiger der Fall ist, eine Apposition zum Subjekt - bei sog. "eingliedrigen"¹⁰ Nominalsätzen, Vokativen und ähnlichem - oder zum Prädikatsnomen eines NS. Dies scheint geradezu die Regel zu sein¹¹, so daß bisher kein Beispiel mit verbalem¹² Vordersatz gefunden wurde. Die Analyse SCHILDs, nach der "Ex 3,14 ought to be translated and interpreted as "I am the one who is" or "I am he who is", the "am" expressing identity and the "is" expressing existence"¹³, scheidet eben an der Tatsache, daß der erste Teil des Satzes in Ex 3,14 kein NS des Typs הוּא אֲנִי bzw. bloßes אֲנִי ist, wie in 1 Chr 21,17 u.ö., welcher allein Identität aussagen könnte. Das erste אִיהָ ist nicht Kopula¹⁴ mit inhärierendem Subjekt zu einem identifizierenden NS¹⁵, dessen Prädikatsnomen der kongruente RS wäre. Mit anderen Worten: Die Antwort auf die Frage: "Wer bist du?" bzw. "Wer seid ihr?" (Gen 24,23.47; 27,18.32; 1 Sam 17,58; 2 Kön 10,13; ähnlich Rut 2,5) erfolgt immer in der Form: "Pִּנְ אֲנִי/אֲנַחְנוּ", wobei das Prädikatsnomen dieses identifizierenden NS weiter ausgeführt werden kann. Ebenso erfolgt die Antwort auf die Frage nach dem Namen (cf Ex 3,13: מִה שְׁמִי Gen 32,28: מִי מִה שְׁמִי Ri 13,17: מִי (!) שְׁמִי) in einem eingliedrigen NS, der eben aus diesem Namen besteht¹⁶. Die Frage nach der Identität mit einer angenom-

6 SCHILD (Anm.1) 301.

7 SCHILD (Anm.1) 300.

8 Von untergeordneter Bedeutung ist dabei, ob es sich um sog. "selbständige Relativsätze" (GESENIUS-KAUTZSCH § 138e und 155a) handelt oder ob ein Beziehungswort erkennbar ist.

9 ALBREKTSON (Anm.1) 24-25.

10 Zum Begriff cf R.MEYER, Hebr. Grammatik III, Berlin 1972, § 90,6a, und BROCKELMANN (Anm.5) § 9.

11 Cf. die von ALBREKTSON angeführte angeführte Hebr. Grammatik von J.PEDERSEN, Kopenhagen 1933, § 129o (dänisch!).

12 Die von ALBREKTSON (Anm.1) 25 gebrachten Beispiele mit partizipialem Vordersatz lassen sich meines Erachtens ebenfalls nur als NS klassifizieren (Jos 24,17; 1 Sam 4,16; Jes 43,25 u.ä.).

13 SCHILD (Anm.1) 301.

14 Cf. dazu SCHILD (Anm.1) 300: "Except for the absence of the copula, which is unnecessary because the whole sentence is a verbal one, the construction is identical with that of 1 Chr 21,17."

15 Die grundlegende Unterscheidung von NS und VS kommt bei SCHILD kaum zu ihrem Recht.

16 In Ri 13,17 verweigert der Engel Jahwes dem Manoach die Antwort auf die

menen Person (Gen 27,24; Ri 13,11; 1 Kön 13,14) wird ganz entsprechend mit dem bloßen Personalpronomen - in allen Fällen mit 'אני = ich (bin es) - beantwortet. Bei den zahllosen Beispielen für die sog. "Selbstvorstellungsformel"¹⁷ findet sich kein einziges als VS oder nur mit verbaler Kopula als NS formuliert. Kurzum: 'Ich bin der, der ist' müßte nach SCHILDS Verständnis dieses Satzes im Hebräischen heißen: (הוא) אשר אהיה¹⁸. Daß die von SCHILD erneuerte Interpretation von Ex 3,14 keine andere ist als die schon von der Septuaginta vorgetragene, braucht nicht eigens betont zu werden¹⁹.

II

Mit seiner Bestimmung von Ex 3,14 als paronomastischen Relativsatz und der Untersuchung des Gebrauchs dieser Satzart im AT hat Th.Chr. VRIEZEN²⁰ die Erklärung unserer Stelle ein gutes Stück weitergebracht. Nach VRIEZEN ist der paronom. RS "für die semitischen Sprachen die wichtigste Möglichkeit zum Ausdruck des Indefinitums"²¹. Er unterscheidet "drei oder vier Hauptdifferenzierungen des Indefiniten", "das ohne weiteres Indefinite, das bestimmt Unbestimmte, das intensiv Unbestimmte (und das Elative oder Totale)"²². VRIEZEN hätte sich allerdings manchen Einwurf ersparen können²³, hätte er

Frage nach dem Namen - ähnlich Gen 32,30. Wir hätten sonst die schönste Parallele zu Ex 3,13 ff!

- 17 Cf. dazu W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe. in: FS A. ALT (Tübingen 1953) 179-209 (=Theol. Bücherei 19 (München 1969) 11-40) und K. ELLIGER, Ich bin der Herr, euer Gott, in: FS K. HEIM (Hamburg 1954) 9-34 (=Theol. Bücherei 32 (München 1966) 211-231).
- 18 Cf. den Vorschlag A. DILLMANNs in KeH 12 (Exodus und Leviticus) Leipzig 1880, 31: אשר הייתי / אני אשר אהיה
- 19 Zur Übersetzung der LXX: ἐγώ εἰμι ὁ θεός siehe unten!
- 20 Durch den Anm.2 angeführten Aufsatz in der FS A. BERTHOLET.
- 21 VRIEZEN (Anm.2) 500; die meisten Beispielsätze hatte schon B.H. RECKENDORF, Die Paronomasie in den semitischen Sprachen, Gießen 1909 geboten. Als paronom. RS nennt er: Ex 3,14; 4,13; 16,23; 33,19; Deut 1,46; 29,15; 1 Sam 23,13; 1 Kön 8,63; 2 Kön 8,1; Jer 43,11; als paronom. Adverbialsätze nennt er: Gen 43,14; Spr 9,12; Est 4,16; dazu einige Beispiele aus der Mischna. Schon P. de LAGARDE, Psalterium iuxta Hebreos Hieronymi (1874), 156, brachte als Parallelen zu Ex 3,14: 1 Sam 1,24; 23,13; 2 Sam 15,20; Sach 10,8; Ez 12,25. VRIEZEN hat dem noch 2 Kön 23,16; Ex 32,34 und Ez 36,20, DUBARLE (Anm. 23) Deut 9,25 hinzugefügt.
- 22 VRIEZEN (Anm. 2) 503.
- 23 So verneint z.B. A.M. DUBARLE, La signification du nom de Jahwe. Rev. Sc. Phil.Theol. 35 (1951) 3-21 (bes. 9-12) die Möglichkeit eines intensiven oder steigernden Sinnes paronom. Relativsätze, m.E. aber ohne VRIEZENS Argumente wirklich zu entkräften. ALBREKTSON (Anm. 1), 21, Anm. 3 schließt sich in diesem Punkt DUBARLE an.

nur solche Beispielsätze zur Untermauerung seiner Thesen herangezogen, die mit unserer Stelle Ex 3,14 in allen oder zumindest in den meisten Punkten syntaktisch übereinstimmen. Es ist nämlich nicht ganz ohne Bedeutung für den Sinn des Satzes, daß אהיה in beiden Satzhälften

1. ohne weitere verbale Rektion
2. in der Präfixkonjugation
3. durch einfaches אשר (ohne Präposition, Nota accusativi etc.) verbunden

vorkommt. Einen in allen drei Punkten mit Ex 3,14 vergleichbaren Satz findet man im ganzen AT meines Wissens nicht; man wird sich also mit dem nächstliegenden begnügen müssen.

Die aufgeführten Kriterien bedürfen einer Begründung:

- zu 1: Findet sich im HS oder RS eine weitere verbale Rektion, ein Objekt, eine adverbiale Bestimmung o.ä., so läßt sich der RS dieser Rektion in der Regel in irgendeiner Form so zuordnen, daß der paronomastische Zusammenhang von HS und RS zerrissen wird. So wäre z.B. die häufig herangezogene Stelle Ez 12,15 כִּי אֲנִי יְהוָה אֲדַבֵּר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר eine beeindruckende Parallele zu Ex 3,14 - zumal es sich um eine Gottesrede handelt - wäre nicht die Fortsetzung im Text וְיַעֲשֶׂה דְבַר, so daß sich der RS, wie in Ez 12,28, an ein folgendes Beziehungswort binden läßt²⁴. In ähnlicher Weise ließe sich bei den Parallelen aus 1 Kön 8,63; 2 Kön 23,16 und Ez 36,20 argumentieren, obwohl das Verständnis des Textes dadurch nicht immer erleichtert würde²⁵.
- zu 2: Die Übereinstimmung der Verbformen in HS und RS hinsichtlich der Konjugationsart scheint mir nicht ohne Bedeutung zu sein. In den Beispielen Ex 4,13; 16,23 und 2 Kön 8,1 folgt auf einen Imperativ im HS eine Präfixkonjugation (PK) im RS. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die PK der Handlung des RS eine modale Färbung²⁶ verleiht, vielleicht

24 Cf. W.ZIMMERLI, Ezechiel (Biblischer Kommentar XIII, 1, Neukirchen 1969) 274-75.

25 In den meisten der genannten Fälle kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die ein- oder angefügten RSS ohne weitere Bedeutung für den Gesamtsinn des Satzes sind - so etwa in Ez 36,20; 1 Kön 8,63 und 2 Kön 23,16. Der Paralleltext zu 1 Kön 8,63 in der Chronik (2 Chron 7,5) läßt den RS einfach weg. Deut 29,15 kommt als Parallele zu Ex 3,14 schon deshalb nicht in Frage, weil zwischen HS und RS ein Wechsel der Person vorliegt.

26 Zu den modalen Verwendungsweisen der PK cf. MEYER (Anm. 10) § 100, 2b-c und BROCKELMANN (Anm. 5) § 42d.

im Sinne des modalen Hilfsverbs "wollen". Daß dies auch bei der häufig zitierten Parallele Ex 33,19 nicht ganz auszuschließen ist²⁷, zeigt das in Röm 9,18 vorliegende Verständnis dieser Stelle²⁸.

zu 3: Im Gegensatz zu den bisherigen Parallelen zu Ex 3,14 liegt in 2 Sam 15,20 mit einiger Sicherheit gleiches Tempus in HS und RS vor²⁹. Der syntaktische Unterschied zu Ex 3,14 liegt allein in der Verknüpfung von HS und RS. Das vorliegende שׁוּא לַי kennzeichnet den RS deutlich in seiner Funktion als adverbiale Bestimmung zum HS. Der paronomastische RS füllt also die Orts- bzw. Richtungsreaktion des Bewegungsverbums³⁰ לָךְ aus, die nicht unausgefüllt bleiben kann, ohne daß sich die Bedeutung dieses Verbums verändert. Die Ausfüllung der verbalen Rektion geschieht in unserem Beispiel durch einen Satz, der wegen seiner Gleichförmigkeit mit dem HS diese seine Funktion - die Ausfüllung der verbalen Rektion des Verbums - nicht erfüllen kann, da es ihm an einer über den HS hinausgehenden Information fehlt. Dadurch bleibt die verbale Rektion des HS zwar inhaltlich³¹ unausgefüllt, die

27 Die syntaktische Analyse wird an dieser Stelle dadurch kompliziert, daß den RSS mit PK jeweils eine Affixkonjugation (AK) mit *we* vorausgeht, die als "Konsekutivtempus" einer PK in erster Position gleichwertig sein kann. (Cf. GESENIUS-KAUTZSCH (Anm. 5) § 112a; MEYER (Anm.10) § 101,6a-b) Auch in Sach 10,8b nehmen die meisten Exegeten einen Tempuswechsel zwischen HS (AK+*we*=Futur) und NS (einfache AK=Vergangenheit) an (nicht so A.van HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908, 680. Cf. unten Anm. 33). Dabei dürfte kaum ins Gewicht fallen, daß der Vergleichssatz ohne שׁוּא gebildet ist. Der Texteingriff TORCZYNERs (in: Anmerkungen zum Hebräischen und zur Bibel. ZDMG 66 (1912) 400-401, ändert er כְּמוֹ אֲרֹבָה) scheint mir unberechtigt.

28 Röm 9,18: $\alpha\rho\alpha\ \sigma\upsilon\nu\ \delta\upsilon\nu\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\epsilon\iota,$ $\delta\upsilon\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \sigma\kappa\lambda\eta\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota.$ Auf den Zusammenhang hat schon DILLMANN (Anm. 18) 348, hingewiesen. (Cf. auch VRIEZEN (Anm. 2) 499).

29 In 1 Sam 23,13 findet sich eine ganz ähnliche Formulierung in erzählendem Kontext: Der PK+*wa* als Erzählzeit im HS folgt im RS eine PK (Langform), deren Tempus wohl das des HS ist. Die PKLF im RS dient hier zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit der Handlungen von HS und RS. (Cf. MEYER (Anm. 10) § 100, 2b).

30 Absolut gebrauchtes לָךְ bedeutet entweder "fortgehen, schwinden, sterben, vergehen" oder es dient zur Betonung der Dauer einer anderen Handlung - bes. im Inf.absol. der sog. *Figura etymologica*. Häufig dient absolutes לָךְ nur zur Einleitung einer neuen Handlung innerhalb der Erzählung oder zur Aufforderung am Anfang der wörtlichen Rede (bes. der Imp. לָךְ = auf!). Zum Gebrauch cf. die Artikel לָךְ im *ThAT I* (1971) Sp. 486-493 (G.SAUER) und *ThWAT II* (1977) Sp.415-433 (F.J.HELPMAYER).

31 Das bloße, unbetonte Offenhalten der Rektion von לָךְ könnte durch einen unbestimmten Ausdruck wie לִדְרֹכְךָ (Gen 32,2; Num 24,25) oder אֲנָה וְאֲנָהנִי (1 Kön 2,36.42; 2 Kön 5,25) erfolgen.

Wiederholung des genau gleichen Satzmusters³² im RS führt jedoch zugleich zu einer Intensivierung des Gedankens des HS³³. An zwei oft genannten Parallelen zu Ex 3,14 scheint mir dies besonders deutlich zu werden: Gen 43,14: וְאֵיךְ כִּי אֶשְׁכַּח וְאֵיךְ כִּי אֶשְׁכַּח וְאֵיךְ כִּי אֶשְׁכַּח und Est 4,16: וְאֵיךְ אֶשְׁכַּח וְאֵיךְ אֶשְׁכַּח. In beiden Fällen geht der paronom. RS dem Verbum des HS voraus, so daß der Eindruck der Gleichförmigkeit des Ausdrucks noch gesteigert wird. Das in Est 4,16 gebrauchte Verbum אֶשְׁכַּח wird im Gegensatz zum Verbum אֶשְׁכַּח von 2 Sam 15,20 im Qal überwiegend rektionslos gebraucht³⁴. Eine Auffüllung der verbalen Rektion scheint daher nicht notwendig zu sein. Dasselbe gilt für das nur dreimal belegbare שָׁלַח qal³⁵ von Gen 43,14. Außer dieser Stelle ist es im ganzen AT noch einmal transitiv³⁶ und einmal mit der Präposition לְ gebraucht, bemerkenswerterweise in Verbindung mit einem Vergleichssatz, der שָׁלַח pi als Prädikat hat. Die Paronomasie findet hier gleichsam auf zwei Ebenen des Verbalausdrucks statt. Die syntaktischen Unterschiede beider Beispiele - Gen 43,14 und Est 4,16 - zu Ex 3,14 liegen auf der Hand:

- 32 Der paronomastische RS ist darin dem Infinitivus absolutus in der sog. Figura etymologica vergleichbar, der allein der Verstärkung der finiten Verbalform gleicher Wurzel dient (Cf. MEYER (Anm. 10) § 103, 3b).
- 33 VRIEZEN (Anm. 2) 504, nimmt dies mit A. van HOONACKER (Anm. 27) auch für Sach 10,8 an, doch wird man den wahrscheinlichen Tempuswechsel nicht übersehen dürfen. Anders in Sir 44,9; וְשִׁבְתוּ כַּאֲשֶׁר יִשְׁבְּתוּ (cf. N.PETERS, Der jüngst wiederaufgefundene hebr. Text des Buches Ecclesiasticus. Freiburg 1902, Text S.406, Kommentar S.228. Die Stelle fehlt leider in der Sirach-Rolle von Masada!). Die Formulierung ist syntaktisch vergleichbar mit 1 Sam 23,13 (s.o. Anm. 29). Schon die LXX (καὶ ὡς ἔσονται οἱ ἄνθρωποι οὗτοι ὡς ἔσονται) las die erste der beiden Verbformen als PKKF+wa (=Erzählzeit), bietet dagegen den paronom. RS recht frei.
- 34 Von den 117 Qal-Belegen (cf. THAT I Sp. 18 (E. JENNI) sind 21 mit der Präposition מִן (Deut 22,3; Jer 18,18; 25,35; 49,7; Ez 7,26; Am 2,14; Mich 7,2; Sach 9,5; Ps 9,4; 10,16; 80,17; 142,5; Hiob 4,9; 11,20; 18,17) oder einer Zusammensetzung mit מִן (מתוך): Num 16,33; Deut 11,17; Jos 23,13.16; מִפְּנֵי: Ps 68,3; מִלְּלִי: Hiob 4,11) verbunden, davon nur sieben mit personale Subjekt. Die Präp. מִן und ihre Komposita geben durchweg an, von wo jemand bzw. etwas verschwindet oder zugrunde geht, nur zweimal (Hiob 4,9.11), wodurch oder aus welchem Grunde. Mit לְ findet sich אֶשְׁכַּח im Qal nur fünfmal (Lev 26,38; Jes 27,13; Ps 119,92; Qoh 5,13; 7,5) verbunden, wobei die Präp. לְ den Ort oder (nur bei Qoh!) die Ursache bzw. den Umstand des Untergehens anzeigt. Von den fünf genannten Belegen haben vier (nicht Qoh 5,13) personale Subjekt. Von Interesse für unseren Zusammenhang dürfte sein, daß אֶשְׁכַּח qal einmal mit der Präp. לְ verbunden wird (Hiob 20,7), nur an unserer Stelle (Est 4,16) wird der Vergleich mit כַּאֲשֶׁר satzhaft ausgeführt.
- 35 Gen 27,45; 43,14 und 1 Sam 15,33.
- 36 Zum transitiven Gebrauch der sog. Verba abundandi et deficiendi cf. GESENIUS-KAUTZSCH (Anm. 5) § 117z-aa.

- a) In Ex 3,14 geht der RS dem HS nicht voraus; der Eindruck der Gleichförmigkeit ist dadurch geringer als in Gen 43,14 und Est 4,16.
- b) In Gen 43,14 und Est 4,16 hat der paronom. RS seinen Haftpunkt im Verbum des HS, indem er die modale Rektion des Verbuns des HS formal ausfüllt, inhaltlich aber offenhält. Funktion des paronom. RS ist die Intensivierung der verbalen Sphäre des HS³⁷. In Ex 3,14 hingegen greift die Nota relationis des paronom. RS auf das Subjekt des HS zurück³⁸, vermeidet also geradezu die Möglichkeit des Anschlusses an eine Rektion des HS-Verbuns הִיה³⁹ und betont so dessen Rektionslosigkeit⁴⁰.

III

Aus der betonten Rektionslosigkeit des Verbuns הִיה in Ex 3,14 resultiert die Schwierigkeit, dem paronom. RS an dieser Stelle eine den oben besprochenen Beispielen vergleichbare Funktion zuzuweisen. Es gibt im ganzen AT nicht ein Beispiel für den direkten Anschluß eines solchen RS an das Subjekt des übergeordneten Satzes mit verbalem Prädikat. Wenn in den syntaktisch am ehesten vergleichbaren Sätzen dem paronom. RS die Funktion der Intensivierung der Aussage des HS zugewiesen werden konnte, so möchte man dieselbe Funktion auch für den RS in Ex 3,14 vermuten. Als alternative Funktion bliebe nur der Ausdruck des Indefiniten wie in 1 Sam 23,13 und 2 Sam 15,20, was wegen der Fixierung des RS am Subjekt des HS einer Verweigerung der Antwort gleichkäme⁴¹. Der Ton der Gesamtaussage liegt aber

37 KÖHLER-BAUMGARTNER, Hebr. u. aram. Lexikon zum AT, Leiden³ 1974, 434. möchten ein besonderes כֹּאשֶׁר "in Formel d. Ergebung" (s.v. כֹּאשֶׁר 1c) annehmen. Dieselbe ist für eine Sonderbedeutung m.E. doch zu selten belegt. K.-B. nennen nur Gen 43,14 und Est 4,16!

38 Die These, nach der die Nota relationis אֲשֶׁר als ursprüngliches Demonstrativum zum Hauptsatzgefüge zu ziehen ist (so schon F.V. BAUMANN, Hebr. Relativsätze, Diss.phil., Leipzig 1894, 5; cf. auch C. BROCKELMANN (Anm. 5) § 150c), wird von C. GAENSSLE, The Hebrew Particle אֲשֶׁר, in: AJSL 31 (1914) 3-66 u. 91-159 (bes. 28-37) mit dem Hinweis bestritten, daß אֲשֶׁר ein weiteres Demonstrativum neben sich dulde (Beispiele: Gen 28,20; 33,8; 37,6.10.22; 44,15 u.ö.). Für unseren Zusammenhang ist es letztlich unerheblich, zu welchem אֲהִיה die Nota zu ziehen ist.

39 Über die vielfältigen Möglichkeiten, הִיה mit einer Präposition zu verbinden, und die daraus resultierenden Bedeutungen von הִיה gibt die Arbeit von C.H. RATSCHOW, Werden und Wirken, BZAW 70 (1941), 9-22 überreiche Auskunft.

40 Es ist klar, daß mit einer betonten Rektionslosigkeit in der Deutung

zweifellos auf dem Verbalausdruck⁴², nicht auf dem diesem inhärierenden Subjekt 'Ich', sonst wäre eine Zusammenfassung des ganzen Satzgefüges (HS + paronom. RS) in einem einfachen Verbalausdruck (das אהיה von Ex 3,14b) undenkbar⁴³. Diese Zusammenziehbarkeit der Aussage von Vers 14a auf den einfachen Verbalausdruck in Vers 14b ist zugleich ein starkes Argument für die Vermutung, der paronom. RS habe in Ex 3,14 nur intensivierende Funktion⁴⁴. Was nun die Bedeutung von rektionslosem היה bei personalem Subjekt⁴⁵ angeht,

des Jahwe-Namens eine vorschnelle Erklärung des אהיה als עם אהיה (cf. unmittelbar zuvor in Ex 3,12: עמו: אהיה כי אהיה עמו) fällt. Neben Ex 3,14 kommt die Form אהיה im AT nirgends ohne verbale Rektion, d.h. ohne folgenden Präpositionalausdruck oder Prädikatsnomen (1Sam 18,18; 2Sam 7,6; 15,34; 22,24; Jes 3,7; 47,7; Ps 73,14; Hiob 12,4(?); 17,6; Neh 1,4.2,13.15) vor.

Von den ca. 65 Belegen für אהיה/ואהיה im ganzen AT entfallen 31 auf Aussagen mit göttlichem Subjekt. Folgende Verbalreaktionen sind belegbar: עמ: Gen 26,3; 31,3; Ex 3,12; 4,12.15; Deut 31,23; Jos 1,5; 3,7; Ri 6,16; 2 Sam 7,9; 1 Chron 17,8; ל: 2 Sam 7,14; Jer 11,4; 30,22; 24,7; 31,1; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 37,23; 34,24; 36,28; Hos 1,9; Sach 2,99 (2x); 8,8; 1 Chron 17,13; 28,6; ל-כ: Hos 11,4; 14,6; כ: Ps 50,21.

41 Als Vertreter eines solchen Verständnisses der Stelle sei genannt L. KÖHLER, 'Theologie des AT, Tübingen 1936, 234, Anm.36. Zum Problem cf. VRIEZEN (Anm.2) 507.

42 So auch VRIEZEN (Anm. 2) 507.

43 KÖHLER (Anm. 41) 24, glaubte zwischen Ex 3,14a (אהיה אשר אהיה) und 3,14b (einfaches אהיה) einen Unterschied sehen zu müssen, erläutert diesen aber mit keinem Wort: VRIEZEN (Anm. 2) 507-508, ist ihm darin m.E. zu Recht nicht gefolgt.

44 In vergleichbarer Funktion tritt sonst der sog. Infinitivus absolutus zu einer finiten Verbform (cf. unten Anm. 32). Die entsprechende Form von היה (היו) ist im AT nur fünfmal belegt: mit ל היה: Gen 18,18; Num 30,7; mit כ היה: Jer 15,18; absolut (Subjekt ist der לבר eines Propheten: 1 Kön 13,32; verneint absolut (Subjekt ist על רוח): Ez 20,32. In Ez 1,3 ist היה (Schreibung!) wohl Dittographie. Wegen der Bindung an die Lautgestalt des Namens Jahwä erscheint eine Aussage wie היה היו ungeeignet für Ätiologie des Gottesnamens. Als eine weitere Möglichkeit des Ausdrucks der Intensität käme die rhetorische Figur der Epizeuxis in Frage. Sie ist im AT bei Nomina durchaus häufig (cf. E. KÖNIG, Stilistik, Rhetorik, Poetik, Leipzig 1900, 155-156), beim Verbum vor allem in erregten Ausrufen (also beim Imperativ: Ri 5,12; 2 Sam 16,7; 1 Kön 18,37; Jes 40,1; 51,9.17; 52,11; 57,14; 62,10; Ez 33,11; Nah 2,9; Ps 137,7; Hiob 19,21), in Aussagen und Fragen dagegen höchst selten (2 Kön 6,21; Jes 21,9; 38,19; Jer 46,20; Ez 22,2). An die Figur der Epizeuxis erinnert auch der Text eines Zeugen der Übersetzungen Aquilas und Theodotians (Codex Parisiensis Regius 1871; cf. F. FIELD, Origenis hexaplorum quae supersunt Bd. I (Oxford 1875) 85, Anm. 21), der anstelle des üblichen εἶπα ὅς εἶπα dieselbe Wendung ohne Relativpronomen bietet.

45 Über rektionslose היה bei naturhaftem Geschehen (ערב בקר): Gen 1,5; Ex 10,13), Zeitangaben (ליום: 1 Sam 1,4; שנה: 1 Sam 7,2; חדש: 1 Sam 20,24), beim דבר-Ereignis: 2 Kön 7,2; Deut 18,22; elliptischen Gebrauch:

so wird man allem dynamisierenden⁴⁶ Verständnis zum Trotz die nüchterne Feststellung J. BARRS nicht übersehen dürfen, der mit Blick auf BOMANS These bemerkt⁴⁷:

We are not on the other hand justified in removing hayah altogether from the sphere of what is relevant to English "is" and making it equivalent (say) to English "become".

Man wird dem Verbum היה in einigen Fällen ohne Scheu vor dem Geschmack eines "dem AT fremden philosophierenden Geistes"⁴⁸ die Bedeutung "sein, dasein, existieren" nicht absprechen dürfen. Wie wären sonst Stellen wie Obadja 16: והיו כלוא היו, Hiob 10,19 והייתי אהיה⁴⁹ oder auch Qoh 1, 9 und 3,15 (beide mit unpersönlichem Subjekt) und Sirach 44,9b: כאשר לא היה היה zu verstehen und zu übersetzen. Freilich ist damit weder über andere Möglichkeiten des Hebräischen, den Begriff "dasein, existieren" auszudrücken⁵⁰, entschieden, noch behauptet, Ex 3,14 enthalte einen philosophischen "Seinsbegriff" und verwende diesen bei der Deutung des Jahwe-Namens. Anlaß zu einem "ontologischen" Verständnis von Ex 3,14 gab wohl erst die Übersetzung der LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, von der Aquila und Theodotion ostentativ abwichen⁵¹. Die etymologisierende Erklärung des atl. Gottes-

2 Kön 2,10; Jes 7,7 cf. auch RATSCHOW (Anm. 39) 7-9; zum sog. 'hypertrophen' Gebrauch am Satzanfang cf. L. KÖHLER, Syntactica IV, in: VT 3 (1953) 304; K.OBERHUBER, Syntax des Richterbuches § 24, in: VT 3 (1953) 15, und W. RICHTER, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch. BBB 18 (1963) 358. Ein seltsamer persönlicher Gebrauch von satz-einleitendem היה mit folgendem Verbalsatz findet sich Gen 31,40!

- 46 Seit Th. BOMANS Studie 'Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen', Göttingen 1952, bes. Teil I Kap. 4: das Sein des Verbums haya) hat dieses Verständnis weiteste Verbreitung gefunden. Man vergleiche nur die Artikel היה היה im ThHAT I (S.AMSLER) und ThWAT II (K.H. BERNHARDT), s.o. Anm. 1.
- 47 J. BARR, The Semantics of Biblical Language, Oxford 1961, 59.
- 48 L. KÖHLER (Anm. 41) 24; cf. jedoch den ersten Satz dieses Werkes: "Daß Gott da ist, dieser Satz ist die große Gabe des AT an die Menschheit" (a.a.O. 1).
- 49 Ähnlich Hiob 3,16: והייתי אהיה; oder wegen der Verneinung wird man כנפל kaum zu אהיה ziehen, so daß vielleicht auch hier absoluter Gebrauch von היה vorliegt.
- 50 Über die Begriffe יש, אין, אפם, טרם, בלתי u.ä. wäre in diesem Zusammenhang eine Untersuchung wünschenswert. יש יהוה + Ortsbestimmung findet sich nur Gen 28,16; יש אלהים nur 1 Sam 17,46 (+ ! ישראל) und Ps 58, 12 (mit folgendem Partizip: שפטים בארץ). Das Gegenstück אין אלהים findet sich auch rektionslos: Ps 14,1; 53,2. Der schlichte Nominalsatz היה הוא zum Ausdruck desselben: Jer 5,12: הוא הוא (B.D. EERDMANS, The Name Jahu, in: OTS 5, 1948, 13, glaubt durch dies היה לא die Aussprache Jahu für das Tetragramm sichern zu können. Dem widerspricht G.J. THIERRY, The Pronunciation of the Tetragrammaton, OTS 5, 1948, 32).
- 51 Cf. Anm. 44 gegen Ende.

namens mit Hilfe des Verbuns יהיה hat im AT bemerkenswert wenig Nachklang gefunden⁵². Erst in späterer Zeit finden sich einige Zeugnisse⁵³ dafür, daß man das יהיה von Ex 3,14b als eigenen, neben dem Gottesnamen Jahwe bestehenden Gottesnamen aufgefaßt hat. Dieses Mißverständnis scheint mir eine recht früh einsetzende Ratlosigkeit gegenüber der geheimnisvollen und ungewöhnlichen Formulierung von Ex 3,14 anzuzeigen⁵⁴.

-
- 52 Als mögliche Anspielung auf den Gottesnamen wird in den Kommentaren immer wieder Hos 1,9: לא אהיה / לא עמי (cf. H.W. WOLFF, Hosea, BK XIV,1, Neukirchen 1961, 7 und 23) genannt. Bemerkenswert ist die Schreibweise der meisten LXX-Minuskeln an dieser Stelle: Ὁ λαός μου für לא עמי, jedoch οὐκ εἶμι für לא אהיה. Als eigentlicher Gottesname wurde wohl nur das εἶμι empfunden. Zum Text der LXX cf. den Bd. XIII der Göttinger Ausgabe von J. ZIEGLER, Göttingen 1943, 148.
- 53 Die Zeugnisse für die Aussprache des Gottesnamens als 'Ālā bei den Juden (!) gegenüber 'Iōḇē bei den Samaritanern gehen wohl alle auf eine Stelle bei Theodoret von Cyrus zurück: In exodum interrogaciones XV (zu Ex 6,3) MPG 80 Sp. 244, welche ihrerseits wiederum wohl von Origenes' Hexapla zu Ex 6,2 (MPG 15 Sp. 359) abhängt. Die Zeugnisse finden sich nun gut zusammengestellt bei M. ROSE, Jahwe, Theol. Studien 122, Zürich 1978, 6-8 (bes. Anm. 18 mit Lit.!). Cf. auch J. BRINKTRINE, Der Gottesname bei Theodoret von Cyrus, in: Biblica 30 (1949) 520-523.
- 54 Ein seltsames Zeugnis für dieses Mißverständnis findet sich in der LXX zum Jeremiabuch. Hier ist an vier Stellen (Jer 1,6; 4,10; 14,13 und 32,17) das Klagewort אהה, welches in Jer nur vor dem Vokativ יהוה מדני (vorkommt (ebenso in Jos 7,7; Ri 6,22; Ez 4,14; 9,8; 11,13; 21,5; ohne folgenden Gottesnamen nur Ri 11,35; 2 Kön 3,10; 6,5.15 und Joel 1,15) von den Übersetzern offenbar mit dem יהיה von Ex 3,14b in Verbindung gebracht und entsprechend mit dem nur hier gebrauchten הוה wiedergegeben worden. Zur textkritischen Beurteilung der Stelle cf. P. KATZ in der Besprechung der Stuttgarter Septuaginta von A. RAHLFS (1935), in: ThLZ 61 (1936) 280. J. ZIEGLER, Beiträge zur Jeremias-Septuaginta, NAG Phil.-hist. Klasse 1958 Nr.2, Göttingen 1958, 40 schließt sich KATZ an.

NEUE VERÖFFENTLICHUNGSREIHE:

M. Görg (hrsg.):

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT

STUDIEN ZUR GESCHICHTE, KULTUR UND RELIGION ÄGYPTENS UND DES ALTEN TESTAMENTS

Bereits erschienen: Band 1, FESTSCHRIFT ELMAR EDEL

unter Mitwirkung von A. Wuckelt und K.J. Seyfried
hrsg. von M. Görg und E. Pusch

502 Seiten mit Abb. und 7 Tafeln

Format DIN A 4

Bamberg 1979

DM 68,-

Bezug nur direkt bei:

REDAKTION DER BIBLISCHEN NOTIZEN

An der Universität 2

D-8600 BAMBERG

4. MAI 1981

15. MAI 1981

10. JUNI 1981

10. AUG. 1981

15. OKT. 1981

3. Nov. 1981

10. 12. 81

23. APR. 1982

14. JUNI 1982

23. Juni 1982

18. JULI 1982

21. Okt. 1983

