

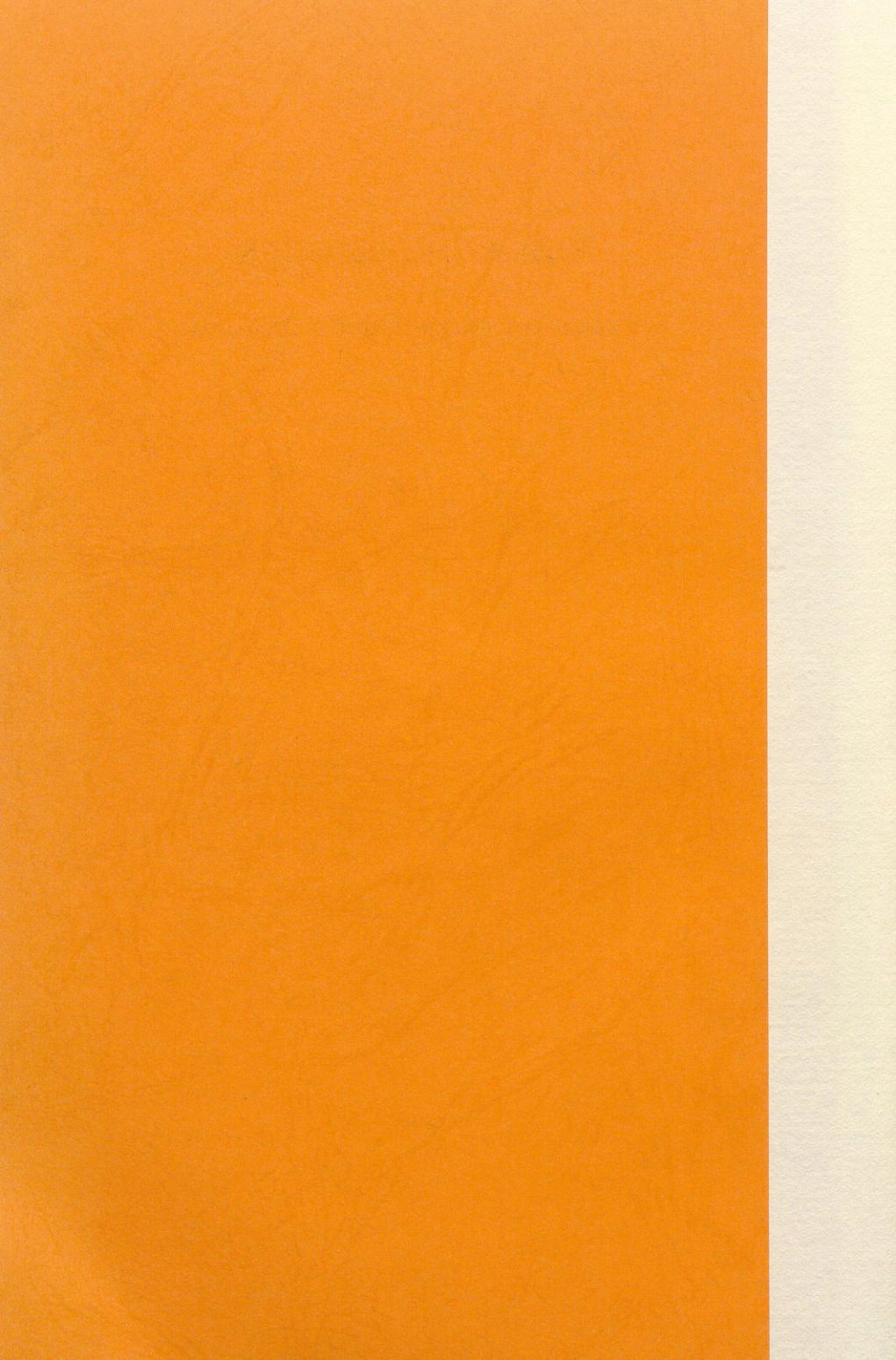
BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 12

Bamberg 1980

113 71/3
16. OKT. 1980



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

1. Die ...	1
2. Die ...	12
3. Die ...	18
4. Die ...	25
5. Die ...	32
6. Die ...	39
7. Die ...	46
8. Die ...	53
9. Die ...	60
10. Die ...	67
11. Die ...	74
12. Die ...	81
13. Die ...	88
14. Die ...	95
15. Die ...	102
16. Die ...	109
17. Die ...	116
18. Die ...	123
19. Die ...	130
20. Die ...	137
21. Die ...	144
22. Die ...	151
23. Die ...	158
24. Die ...	165
25. Die ...	172
26. Die ...	179
27. Die ...	186
28. Die ...	193
29. Die ...	200
30. Die ...	207
31. Die ...	214
32. Die ...	221
33. Die ...	228
34. Die ...	235
35. Die ...	242
36. Die ...	249
37. Die ...	256
38. Die ...	263
39. Die ...	270
40. Die ...	277
41. Die ...	284
42. Die ...	291
43. Die ...	298
44. Die ...	305
45. Die ...	312
46. Die ...	319
47. Die ...	326
48. Die ...	333
49. Die ...	340
50. Die ...	347
51. Die ...	354
52. Die ...	361
53. Die ...	368
54. Die ...	375
55. Die ...	382
56. Die ...	389
57. Die ...	396
58. Die ...	403
59. Die ...	410
60. Die ...	417
61. Die ...	424
62. Die ...	431
63. Die ...	438
64. Die ...	445
65. Die ...	452
66. Die ...	459
67. Die ...	466
68. Die ...	473
69. Die ...	480
70. Die ...	487
71. Die ...	494
72. Die ...	501
73. Die ...	508
74. Die ...	515
75. Die ...	522
76. Die ...	529
77. Die ...	536
78. Die ...	543
79. Die ...	550
80. Die ...	557
81. Die ...	564
82. Die ...	571
83. Die ...	578
84. Die ...	585
85. Die ...	592
86. Die ...	599
87. Die ...	606
88. Die ...	613
89. Die ...	620
90. Die ...	627
91. Die ...	634
92. Die ...	641
93. Die ...	648
94. Die ...	655
95. Die ...	662
96. Die ...	669
97. Die ...	676
98. Die ...	683
99. Die ...	690
100. Die ...	697

Heft 12

Bamberg 1980

BIBLISCHE WÖRTER

Beitrag zur exegetischen Diskussion

Hft 17

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

Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

INHALT

Seite

Vorbemerkungen 5
Hinweise der Redaktion 6

NOTIZEN

M. Görg: Ijob aus dem Lande C_{Us} 7
M. Görg: Eine rätselhafte Textilbezeichnung im Alten Testament . . . 13
M. Görg: Namenstudien VIII: Südpalästinische Ortsnamen 18
A.R. Müller: Ex 17,15f in der Septuaginta 20
H.G. von Mutius: Frühformen historisch-kritischer Auslegung des
Alten Testaments im spanischen Judentum des 11.
Jahrhunderts 24
G. Schwarz: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς υμῶν 32

BETRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

U.Busse - A. May: Das Weinwunder von Kana (Joh 2,1-11). Erneute
Analyse eines "erratischen Blocks" 35
P. Weimar: Literarkritisches zur Ijobnovelle 62

Vorbemerkungen

Die "Rahmenbeiträge" dieses Heftes haben Probleme des Buches Ijob zum Inhalt und sind Prof. D.Dr. Georg Fohrer, Jerusalem, zum 65. Geburtstag gewidmet.

Die NOTIZEN umfassen einerseits eine lexikalische und zwei toponomastische Studien, andererseits je eine textgeschichtliche und eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. Daran schließt sich eine Beobachtung zum Verständnis des "Hauptgebots".

Die BEITRÄGE versuchen auf neutestamentlichem Gebiet einen methodologischen Neuzugang zu einem Text des Johannesevangeliums, auf alttestamentlichem Sektor eine literarkritische Sondierung der Ijobprosa.

Mit dem vorliegenden Heft kommen die Rechnungen für Heft 11-13 (1980) zum Versand.

Ablieferungstermin für Beiträge zu Heft 13 (1980) ist der 1.11.1980.

M. Görg

Hinweise der Redaktion:

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

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

BIBLISCHE NOTIZEN
Redaktion
An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an:

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

Ijob aus dem Lande ^{Cūs}

Ein Beitrag zur "theologischen Geographie"¹

Manfred Görg - Bamberg

Es ist unumstritten, daß die geographischen Angaben des Alten Testaments nicht durchweg mit historischen Sachverhalten kompatibel sind. B. LANDSBERGERS Begriff der "historischen Geographie"² hat durch W. RICHTER auch Eingang in die alttestamentliche Forschung gefunden³, wo er mittlerweile in einer gewissen Konkurrenz zu der "theologischen Geographie" dazustehen scheint, wie sie in jüngerer Zeit von P. WEIMAR charakterisiert worden ist⁴. Das Problem, ab wann eine literarische Geographie nicht mehr nur als "historisch", sondern auch und vielleicht nur als "theologisch" zu gelten habe, ist anscheinend noch nicht zufriedenstellend geklärt. Zur Urteilsfindung bei der Frage nach der Funktion von Lokalangaben, Namenskonstellationen und -listen usw. sind weitere Differenzierungen notwendig, die allerdings nur durch eine kritische Bestandsaufnahme des literarischen Namenmaterials überhaupt gewonnen werden können. Grundsätzlich ist zu beachten, daß mit "historisch" oder "theologisch" bereits semantische Kategorien ins Spiel kommen, die eine literarische "Ortung" von gegebenen Toponymen zur Voraussetzung ihrer Anwendbarkeit haben müssen. Dabei sollte überdies eine den Beobachtungen vorausgreifende und durch diese möglicherweise nicht gedeckte Wertung absolut ausgeschlossen sein.

Die Intention, einen "theologisch" relevanten Raum zu konstruieren bzw. einen Vorstellungsbereich zu erzeugen, in dem ausgesuchte, bekannte oder unbekannte Toponyme bzw. geographische Angaben zusammengenommen eine "theologisch" qualifizierbare Rolle spielen oder in diese Dimension transfor-

1 Dieser Beitrag möchte ein bescheidener Gruß zum 65. Geburtstag von Prof. D.Dr. Georg FOHRER sein.

2 B. LANDSBERGER, Über die Völker Vorderasiens im dritten Jahrtausend, in: ZA 35 (1924) 215-7.

3 Vgl. W. RICHTER, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn ²1966, 240 mit Anm.292; Ders., Exegese als Litera-

miert werden sollen, scheint im Alten Testament mehrfach greifbar zu sein. Ein exemplarischer Fall ist offenbar mit der sogenannten Paradiesesgeographie in Gen 2,10-14 gegeben, die vermutlich die bekannten Weltgegenden um Jerusalem als Zentrum in einer eigenwilligen Illustration konzentriert, um zugleich dem "Paradies" ein vom Ursprung her weltumspannendes Gewicht und Jerusalem den Charakter einer überzeitlichen Weltstadt mit dem Gottesgarten in ihrer Mitte zu verleihen⁵. Gerade an diesem Beispiel konnte deutlich werden, daß sich eine solche "Geographie" auch die Legitimation nimmt, Namenbildungen als Hapaxlegomena zu integrieren, die nur in weisheitlich geprägten Kreisen Jerusalems mit ihrer Dependenz von Nachbarkulturen und ihrer Kompetenz zur Neufassung von übernommenem Gut tradiert worden sein können. Der "Pischon" (eigentlich zunächst nur mit der Bedeutung "der Fluß") ist allem Anschein nach so zum "theologisch" relevanten Kryptonamen des Nils geworden, daß seine Interpretation nur noch auf Seiten der sprachlich Gebildeten gelingen konnte, bis die zunehmende Entfremdung von der weisheitlichen Vertrautheit mit ägyptischem Sprachmaterial diesen Namen zum Rätsel werden ließ.

Ein grundsätzlich hiervon nicht disparater Vorgang scheint uns nun auch mit Herkunft und Geschichte jenes Ländernamens präsentiert zu werden, den das Ijobbuch programmatisch als Heimat Ijobs ausweist (1,1). Es ist längst bekannt und vielfach dokumentiert, daß der Name פִּיִּץ als Ländername nur noch in Kgl 4,21 und Jer 25,20 belegt ist, an Textstellen freilich, denen nur ein begrenzter Informationswert zukommt, "so daß nur Hi 1,1 bleibt"⁶. Das Vorkommen des Namens als PN in den Genealogien erweist eine doppelte Orientierung: Gen 10,23 1 Chr 1,17 (Sohn des Aram) und Gen 22,21 (Sohn des Nahor) deuten aramäischen, Gen 36,28 2 Chr 1,42 (Abkömmling des Seir) dagegen edomitischen Kontext an. Ohne Kenntnis der Provenienz des Toponymus ist eine Entscheidung zugunsten aramäischer oder edomitischer Präzedenz des PN kaum erreichbar, so daß F. HORST'S Frage verfrüht erscheinen muß, "ob nicht im Laufe der Zeit edomitische Gruppen sich bis in das ursprünglich aramäische Gebiet Us vorgeschoben haben"⁷. Behutsamer ist das Urteil

turwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 59.

4 Vgl. P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin 1977, 57 mit Anm. 165.

5 Vgl. dazu M. GÖRG, "Wo lag das Paradies?"-Einige Beobachtungen zu einer alten Frage, in: BN 2 (1977) 23ff.

6 G. FOHRER, Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh 1963, 72. Dort auch Lit.

G. FOHRERS, ^CÜs sei "eigentlich kein geographischer Bezirk, sondern Sippen- oder Stammesbezeichnung" und umfasse ein "weiteres Gebiet"⁸. Mit dieser Interpretation wird immerhin angedeutet, daß der gemeinte Bereich als außerhalb des Kulturlandes befindlich und als Aufenthaltsraum von nomadischen Verbänden gedacht gewesen sein muß. Für diese Perspektive mag vor allem auch die Zuordnung der Region zum Bezirk der בני קדם (Hi 1,3) sprechen, welche letztere als Bewohner der östlich angrenzenden Wüstengegenden⁹ zu fassen sind, womit ^CÜs am ehesten als ein "Gebiet im Osten oder Südosten von Palästina" anzusehen wäre¹⁰. Es fragt sich nun, ob man diese räumliche und geographische Bestimmung nicht noch von einer anderen Seite her überprüfen und womöglich mit einer weitergehenden Interpretation versehen kann, die es zugleich verständlich macht, weshalb gerade diese doch ungewöhnliche Namengebung zur Bezeichnung der Heimat Ijobs gewählt worden ist.

Ohne daß hier die literarischen Verhältnisse im Ijobbuch im einzelnen aufgedeckt werden müssen¹¹, ist doch unzweifelhaft, daß im jetzigen Bestand mehrfach Spuren einer besonderen Vertrautheit mit Gegebenheiten des ägyptischen Raums nachweisbar sind. Wie vehement die ägyptische Inspiration gewesen sein muß, geht gerade aus der Dokumentation illustrativen Materials zu Hi 38-41 hervor, die jüngst O. KEEL geboten hat¹². Die ägyptische Einflußnahme erstreckt sich, was für unseren Fall besonders wichtig ist, nicht zuletzt auf die Wahl bestimmter, in Palästina nicht beheimateter Bezeichnungen, die aber im Bereich weisheitlicher Kreise vor allem Jerusalems bekannt werden und transparent gemacht werden konnten. Hier sei nur auf ein Beispiel verwiesen, das zugleich deutlich macht, wie wenig die ägyptische Etymologie mancher Bezeichnungen im Ijobbuch von der alttestamentlichen Forschung rezipiert worden ist. Der Ausdruck *tuhot* (Hi 38,36) bezeichnet nach K.F. SCHUNCK "nach Art der Weisheitslehre das von JHWH bereitete und geförderte Dunkel"¹³, eine Interpretation, die den schon lange eingebrachten Vorschlag, *tuhot* mit dem

7 F. HORST, Hiob (BKAT 16/1), Neukirchen-Vluyn³ 1974, 9.

8 FOHRER, o.c., 73.

9 Zum Problem der Bezeichnung דקדק vgl. u.a. M. GÖRG, BN 1 (1976) 25f.

10 G. HÜLSCHER, Das Buch Hiob (HAT I,17), Tübingen² 1952, 2.

11 Vgl. dazu auch den unten folgenden Beitrag von P.WEIMAR.

12 O. KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.

13 K.F. SCHUNCK, ThWAT III, 340.

Namen des ägyptischen Gottes Thot (*Dhwtj*) in Verbindung zu bringen und auf das heilige Tier des Thot, den Ibis, zu beziehen¹⁴, gänzlich unbeachtet läßt. Da Thot Gott der Weisheit und des geheimen Wissens, der Künste usw. ist, kann der Ibis eben auch Symboltier des weisheitlichen Vermögens sein. Es ist wohl damit zu rechnen, daß die Kenntnis eines derart trächtigen Vokabulars nicht gerade verbreitet war und zum Wortschatz eines elitären Kreises von Weisheitslehrern beigetragen hat, dessen Bereitschaft zur Kommentierung eine permanent richtige Interpretation des Ausdrucks gewiß nicht sichern konnte. Könnte bei $\overset{c}{\bar{u}}s$ nicht ein ähnlich gelagerter Fall greifbar werden?

Im Ägyptischen ist die Bezeichnung $\overset{c}{\bar{d}}$, korrekter $\overset{c}{3}\bar{d}$, für "das Land am Wüstenrande an der Grenze des regelmässig bewässerten Gebietes" seit dem Mittleren Reich belegt¹⁵. Dem lautlichen Vergleich nach scheinen sich die starken Konsonanten von $\overset{c}{\bar{u}}s$ und $\overset{c}{3}\bar{d}$ problemlos zu entsprechen, gäbe es nicht die ägyptische Lautregel, daß ein auf ein Alef folgendes \bar{d} nach Ausweis des Koptischen nicht erhalten bleibt, sondern zu d/t wird¹⁶. Sollte also unser $\overset{c}{\bar{u}}s$ auf jene ägyptische Bezeichnung zurückgehen, müßte ein recht frühes Entlehnungsstadium angesetzt werden, in dem der Übergang von \bar{d} zu d noch nicht vollzogen war (vor Beginn des Mittleren Reichs), bzw. es läge ein bewußt archaisierender Rückgriff auf einen frühen Lautbestand vor, der sich auf palästinischem Boden im Unterschied zur Lautentwicklung in Ägypten bis in die israelitische Zeit gehalten hätte. Nebenbei sei hier daran erinnert, daß ja auch der Name Ijobs selbst seine nächsten Verwandten in PN der vorisraelitischen Zeit hat¹⁷. Ein weiteres Problem könnte die Vokalisation sein, da das ägyptische $\overset{c}{3}\bar{d}$ im Koptischen als $\epsilon \delta \tau$, $\delta \delta \tau$, $\mu \delta \tau$ erscheint¹⁸, Formen, die allerdings ein ursprüngliches u im Lautbestand nicht ausschließen, das ebenfalls nach früher Entlehnung in Palästina erhalten geblieben sein könnte. Was nun den genaueren Bereich der Entlehnung betrifft, so möchte man am ehesten an Südpalästina denken, dessen Beziehungen nach Ägypten naturgemäß am engsten geknüpft gewesen sind. Wenn so auch $\overset{c}{\bar{u}}s$ vom geographischen Standpunkt aus zunächst einen Bereich südwärts des Kulturlandes, genauer wohl südöstlich davon, bezeichnet hätte, käme man in edomitisches Gebiet, das ebenfalls über traditionelle Kontakte nach Ägypten verfügte, wie sie für den aramäischen

14 Vgl. dazu jetzt wieder KEEL, o.c., 60 mit Anm.219.

15 WbÄS I 239,6. Dazu u.a. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 791 mit Lit.

Raum in vergleichbarer Weise nicht angesetzt werden können. Auf diese Weise käme doch noch HÖLSCHERs These zu ihrem Recht: "Erst eine jüngere Tradition hat Us weiter nordwärts in den Norden des Ostjordanlandes verlegt"¹⁹. Mit dieser geographischen Fixierung ist nun aber keineswegs alles erschöpft, was ein Blick auf das Vokabular des westlichen Nachbarlandes vermitteln kann.

Den gleichen starken Konsonantenbestand wie die zitierten Bezeichnungen hebr. $\overset{c}{u}\overset{s}{s}$ und ägypt. $\overset{c}{3}\overset{d}{d}$ enthält auch das Lexem $\overset{c}{d}$, nach Ausweis des Wörterbuchs mit der Bedeutung "wohlbehalten sein" versehen und - besonders häufig in der Spätzeit - zusammen mit $w\overset{d}{3}$ zu der formelhaften Wendung $m \overset{c}{d} w\overset{d}{3}$ "wohlbehalten und heil" verbunden²⁰. Eine Assoziation des Konsonantenbestands dieses Ausdrucks konnte durchaus auch eine semantische Konnotation beim Zitat des Namens $\overset{c}{3}\overset{d}{d} = \overset{c}{u}\overset{s}{s}$ auslösen, der auf diese Weise mit der Bedeutung eines "Landes des Wohlergehens" ausgestattet worden wäre. Für den Tatbestand einer Zusammenführung der beiden Wörter auf ägyptischem Boden ist mir bislang kein Beleg bekannt, obgleich lautliche Assoziationen dieser Art zur Genüge nachweisbar sind. Es ist aber gewiß nicht auszuschließen, daß es erst auf palästinischem Boden in den Kreisen der ägyptisch sprechenden Weisheitslehrer zu einer entsprechenden Konnotation gekommen ist. Wenn diese Gedankengänge allzu fremdartig erscheinen mögen, möge sich an ein geradezu klassisches Beispiel erinnern, das einen ähnlichen Vorgang mit dem wahrscheinlichen Ursprung im östlichen Kulturbereich vor Augen führt und eine vergleichbare semantische Polarität erkennen läßt.

Der vieldiskutierte Paradiesesname $\eta\eta$ ²¹ ist allem Anschein nach ursprünglich mit dem sumerischen edin "Steppe, Wüste" verwandt, das im Akk. als *e/idinu* erscheint²². Dieses Wort hat aber im westsemitischen Bereich ein lautlich ähnlich klingendes, nämlich $\overset{c}{d}n$ "Wonne", zum Gegenstück²³, dessen Semantik aufs erste gesehen mit der Bedeutung des akkadischen Ausdrucks kaum vereinbar ist. So aber ist auf palästinischem Boden der Name Eden zum Inbegriff eines Idealbereichs außerhalb des real erfahrbaren Kulturlandes geworden, dessen Ansiedlung im Osten nur der Tendenz entspricht, die nomadische Existenz zum paradiesischen Erfahrungshorizont

16 Vgl. OSING, o.c., 791.

17 Vgl. FOHRER, o.c., 71f.

18 Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/77, 41.

19 HÖLSCHER, o.c., 2.

20 WbÄS I 237f.

21 Vgl. die Deutungsversuche bei Cl. WESTERMANN, Genesis (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1976, 284-87.

zu erheben. Wie sich diese Sicht zur oben skizzierten Paradiesesgeographie von 2,10-14 verhält, soll einer weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. So aber zeigt sich in dem semantischen Hintergrund des Namens Eden, gleichviel wie man die Beziehung zum assyrischen Toponym *bīt adīni* beurteilt²⁴, eine ähnlich augenfällige Polarität der Bedeutungen wie bei dem Namen der Heimat Ijobs. Der besondere Unterschied besteht offenbar nur darin, daß Eden eine westsemitische Interpretation als auswärtiges "Wonneland" erfahren konnte und deswegen einen höheren Bekanntheitsgrad erzielen mußte, während ^Cūs als ererbter Fremddname nur den Jerusalemer Eingeweihten, d.h. den Kennern ägyptischer Spracheigentümlichkeiten erschließbar war. Die Parallelität zu Eden kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß Ijob in einem Idealbereich außerhalb des erlebbaren Kulturlandes, noch dazu in einer fernen Vergangenheit angesiedelt wird. Wenn die Vorstellung Ijobs im übrigen "nach Art der biblischen Vätergestalten" geschieht²⁵, möchte man gerade hier die Intention des weisheitlichen Autors wahrnehmen dürfen, daß Ijob vor seinem tragischen Geschick als Bewohner eines "paradiesischen" Gebiets zu verstehen sei. Dies entspricht der weisheitlichen Charakteristik eines Gerechten, dem es auf Erden wohl ergeht, zeigt aber um so deutlicher auch die Disparität zur erlebbaren Wirklichkeit des Leidenmüssens eines Weisen. Ob man den Gedanken weiterführen und in Ijob sozusagen ein Kontrastbild zum ersten Menschen sehen darf, das einen Menschen zeichnet, der trotz aller Versuchungen in seinem "Paradies" nicht schuldig wird?

Um unserer Deutung des Namens ^Cūs noch weitere Konturen zu verleihen, sei abschließend auch ein Blick auf die Herkunftsangaben der drei Freunde Ijobs geworfen, die ja nun keineswegs in die engste Nachbarschaft Südpalästinas verweisen, wenn man einmal von dem wahrscheinlich edomitischen Teman als der Heimat des Eliphaz absieht²⁶. Auf den fernen Osten zielt der Name Schuach als Heimat des Bildad, allem Anschein nach jetzt in einem neupublizierten Keilschrifttext belegt²⁷; Šophar aus Naama (נפן) gehört vermutlich dem Norden an, wenn für den Ortsnamen die Schreibung ⁿ ^Cmn aus der Palästinalliste Tutmosis III. (I 84) herangezogen werden kann²⁸. Auch dies ist wohl "theologische Geographie": die Reden der Freunde sind die Herausforderung des Gerechten durch ein "weltweites" Unverständnis.

22 Vgl. AHw 187b

23 Vgl. WESTERMANN, o.c., 286.

24 Dazu jetzt H.P. MÜLLER, *Biblische Beiträge* 14 (1980) 106.

25 HORST, o.c., 9.

26 Vgl. dazu FOHRER, o.c., 105f; HORST 32.

27 R.M. SIGRIST, *JCS* 31,168. 28 Vgl. SIMONS, HTL 112.

Eine rätselhafte Textilbezeichnung im Alten Testament

Manfred Görg - Bamberg

Mit dem nur in Lev 19,19 und Dt 22,11 vorkommenden Ausdruck רָטוּשׁ be-
 gegnen wir einer Bezeichnung, deren etymologische und semasiologische In-
 terpretation in der Forschungsgeschichte erstaunlich variabel ausgefallen
 ist. Eine Analyse der Deutungsversuche kann überdies in exemplarischer
 Weise verdeutlichen, wie eine bestimmte, zunächst relativ breit vertrete-
 ne Blickrichtung innerhalb der Alttestamentlichen Wissenschaft allmählich
 in Vergessenheit gerät, um dann aber von einer Nachbardisziplin weiter
 verfolgt zu werden, ohne daß die lexikographische Forschung am Alten Te-
 stament davon Notiz genommen hätte. Die gängigen deutschsprachigen Wörter-
 bücher bieten entweder überhaupt keine oder eine sehr fragwürdige semiti-
 sche Etymologie. So deutet GesB 853b den Ausdruck zwar als "ein aus zwei-
 erlei (Wolle- u. Lein-) Fäden zusammengewirktes Zeug", nennt auch die LXX-
 Wiedergabe κίβδηλος ("verfälscht"), verweist aber im übrigen auf I. GOLD-
 ZIHERs knappe Notiz zu רָטוּשׁ¹, deren Interesse auf dem Gebiet der verglei-
 chenden Religionswissenschaft liegt und für die Worterklärung des Nomens
 keinerlei Information zutage fördert. Aber auch KBL² 1000 hilft mit dem
 suggestiven Hinweis nicht weiter, das Wort sei "offenbar Kontraktion" aus
 *רש ("schwarze Gaze f. Kopftücher") und *רָטוּ ("stark") und bedeute "weit-
 maschiges Gewebe". Dementsprechend wissen z.B. K. ELLIGER und G. SEITZ
 nicht mehr zu sagen, daß רָטוּשׁ "eine besondere Webart zu sein" schein²
 bzw. ein "seltene(s) Wort" darstelle³, um freilich dafür um so mehr die
 literarische Position des Ausdrucks im Kontext zu diskutieren⁴. Diese ohne
 Zweifel legitime Fragestellung liegt allerdings auf einer gänzlich anderen
 Ebene, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß die semasiologischen Beo-
 bachtungen nicht ohne Konsequenzen für die Beurteilung von Position und
 Funktion des angehenden Wortes im Kontext sind. Auf keinen Fall darf die
 literarkritische und formkritische Bewältigung des Textzusammenhangs dem

1 I. GOLDZIHNER, Zu Ša^Catnez, in: ZAW 20 (1900) 36f.

2 K. ELLIGER, Leviticus, HAT I/4, Tübingen 1966, 259.

3 G. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT V
 13 (93), Stuttgart 1971, 250.

4 Vgl. auch R.P. MERENDINO, Das deuteronomische Gesetz, BBB 31, Bonn 1969,

Verzicht auf die Suche nach der grundlegenden Wortbedeutung (Semstruktur) Vorschub leisten. Diese wiederum ist freilich nicht ohne weiteres mit der etymologischen Ableitung gleichzusetzen, wie hier nicht eigens begründet werden muß. Da die Etymologie aber ein wesentlicher Faktor bei der Sembestimmung ist, sollte auch beim Fall רְשֻׁמִים eindringlicher als gegenwärtig spürbar auf die Probleme der Ableitung eingegangen werden.

Hier hat die ältere Lexikographie bereits bedenkenswerte Beobachtungen eingebracht. Während etwa das Lexikon von J. BUXTORF die Bedeutung "Varie commixtum, Heterogeneum vestimentum" nennt und dazu bemerkt "Vox peregrina iudicatur esse"⁵, bietet der Thesaurus von GESENIUS nach eingehender Dokumentation der alten, u.a. talmudischen Interpretation, eine eigene Beurteilung im Anschluß an Ableitungsversuche von FÖRSTER und JABLONSKI:

"Nec ego dubito, quin vc. רְשֻׁמִים ex lingua aegyptiaca Hebraei mutuati sint, quamvis non satisfaciant Forsterus (de bysso antiquorum p.95) et Jablonskius (opuscc. ed. te Water I, p.294 sqq.), qui illud esse copt. ⲠⲚⲦⲚⲚⲚ coniciunt et exponunt *byssinum complicatum s. fimbriatum*, coll. copt. ⲠⲚⲦⲚⲚⲚ plectere vel ⲠⲚⲦⲚⲚⲚ reticulum, implexum opus, vel ⲠⲚⲦⲚⲚⲚ byssus, vel ⲠⲚⲦⲚⲚⲚ fimbria; ita enim dubii haerent. Equidem, si quid periclitari mihi liceat in re tam obscura, LXX putaverim verum quadantenus expressisse voce κίβδηλον, et priorem certe partem verbi רְשֻׁמִים esse copticum ⲠⲚⲦⲚⲚⲚ a Peyronio in lex. expositum his ipsis verbis: "κίβδηλος, spurius, impurus, reprobus," quod panno e lino lanaque mixto valde aptum fuerit, cf. ⲚⲠⲦ, ⲚⲠⲦ, ⲚⲠⲦ proiicere, reprobare; alteram autem partem curtatam dixerim ex ⲚⲠⲦⲚⲚⲚ = ⲚⲠⲦⲚⲚⲚ i.e. ex pluribus filis contortum, interposita particula Ⲛ"⁶.

Der gleichen Blickrichtung, d.h. einer Ableitung aus dem Ägyptischen in Anlehnung an das Koptische folgt auch A. KNOBEL, nach dem das Wort "im Semit. keine Etymologie" habe⁷: "Wahrscheinlich stammt es wie רשם aus Aegypten., einer Hauptheimath der Weberei.. Die LXX geben es κίβδηλος.. Nach ihnen hat man das Wort zu deuten durch kopt. ⲚⲠⲦⲚⲚⲚ *textura* und ⲚⲠⲦⲚⲚⲚ *falsus* (s. Peyron Lexic. p.224.133f.) und vielleicht רְשֻׁמִים auszusprechen". C.F. KEIL resumiert: "Wahrscheinlich stammt das Wort aus dem Aegyptischen, obwohl die bis jetzt versuchten Erklärungen aus dem Koptischen.. nicht befriedigen"⁸. Dieser kritische Ansatz ist auf der Seite der alttestamentlichen Forschung nicht weiter verfolgt worden.

269f.

- 5 Johannis Buxtorfi Lexicon Hebraicum et Chaldaicum, Basileae 1645, 834.
- 6 Gvilielmi Gesenii Thesaurus Philologicus Criticus..II, Lipsiae 1840, 1456f.
- 7 A. KNOBEL, Die Bücher Exodus und Leviticus (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 12), Leipzig 1857, 511.
- 8 C.F. KEIL, Leviticus, Numeri und Deuteronomium (Biblischer Commentar über die Bücher Mose's II), Leipzig 1862, 122. Mit der Annahme einer

Die zitierten Kombinationen koptischer Wörter, von denen die Verbindung $\text{C} \delta \text{?} \text{T} + \text{N} \text{C} \gamma \Delta$ anscheinend noch am ehesten Anklang gefunden hat⁹, können natürlich in keinem Fall als lautliche Vorstufen des hebräischen רָבֹּוּשׁ gelten; doch bleibt es auch nach dem jetzigen Stand der Kenntnis lautgeschichtlicher Vorgänge im Ägyptischen unausweichlich, nach der Repräsentation älterer Bildungen im Koptischen zu fragen, um mit Hilfe der mittlerweile erkennbaren Gesetze der Lautverschiebung im Ägyptischen die Lautgestalt eines Wortes oder Ausdrucks zu rekonstruieren, die zur Zeit einer potentiellen Übernahme ins Hebräische des Alten Testaments Bestand hatte. Dazu bedarf es natürlich in erster Linie der Beibringung der ägyptischen Grundwörter bzw. Wortkombinationen. Hier haben erst W.F. ALBRIGHT und Th.O. LAMB DIN Vermutungen angestellt¹⁰, ohne allerdings auf die weit früheren koptischen "Etymologien" Bezug zu nehmen. Nach LAMB DIN denkt ALBRIGHT an eine Komposition der neuägyptischen Wörter $\text{š}^{\text{C}} \text{d}$ "schneiden" (WbÄS IV, 422) und $\text{n} \underline{\text{d}}$ "Faden" (WbÄS II, 376), die im Koptischen als $\text{w} \text{w} \text{r}$ bzw. $\text{N} \Delta \text{T}, \text{N} \epsilon \text{T}, \text{N} \text{HT}$ (?) erhalten geblieben seien. Als "the basis of the conjectured word" bietet sich nach LAMB DIN die ägyptische Kombination $\text{šht-n} \underline{\text{d}}$ an, die aus den Wörtern šht "weben" (WbÄS IV, 263) und dem zitierten $\text{n} \underline{\text{d}}$ "Faden" bestehe. Mit der Beibringung dieses Ausdrucks, der auch in WbÄS II, 376 erwähnt wird, kommt immerhin wieder die alte Beobachtung zur Geltung, im ersten Bestandteil von רָבֹּוּשׁ finde sich ein Analogon zum koptischen $\text{C} \delta \text{?} \text{T}$. Nach Einsicht in W. WESTENDORF'S Kopt. Handwörterbuch, das in jüngster Zeit unter dem Stichwort $\text{w} \text{r} \Delta$ "Mangel, Fehler, Makel" auch auf LAMB DINS Ansetzung eines $\text{š}^{\text{C}} \text{d-n} \underline{\text{d}}$ als Vorstufe zum hebräischen רָבֹּוּשׁ verweist¹¹, könnte man den Eindruck gewinnen, als habe LAMB DIN selbst eine Erhaltung des Elements $\text{š}^{\text{C}} \text{d}$ im kopt. $\text{w} \text{r} \Delta$ vertreten, was freilich nicht zutrifft. WESTENDORF'S Eintrag fügt der Palette koptischer Analogien lediglich eine weitere Variante hinzu, deren hieroglyphische Vorstufe nicht zwingend mit der Bedeutung "Mangel, Fehler, Makel" ausgestattet werden kann. Nach dem von ihm zitierten koptischen Lautungen möchte LAMB DIN ferner eine Entwicklung $^* \text{š}^{\text{C}} \text{d-n} \underline{\text{d}} > ^* \text{š}^{\text{C}} \text{d-n} \underline{\text{e}} \underline{\text{d}}$ annehmen, "from which the Hebrew word was borrowed after c. 1200 B.C." Die Beibehaltung des auslautenden $\underline{\text{d}}$ könne "the result of a dissimilatory tendency

ägyptischen Provenienz begnügen sich u.a. S. ÖTTLI, KKANT A/2, 1893, 80 und B. BAENTSCH, HAT I/2, 1903, 398.

9 Vgl. auch J. FÜRST, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch, II, Leipzig 1861, 481.

because of the preceding d " sein, doch sei auch "an earlier borrowing than here suggested" denkbar.

An dieser Stelle können vielleicht einige Beobachtungen weiterhelfen. Die Annahme einer dem hebräischen Ausdruck vorausgehenden Kombination der Wörter $\dot{s}^c d$ bzw. $sh\dot{t}$ und nd mit den angegebenen Bedeutungen bringt weder in lautlicher noch in semasiologischer Hinsicht wünschenswerte Klarheit. Das lautliche Problem ist mit LAMBIDINS Hinweis auf mögliche Dissimilation oder auch sehr frühe Entlehnung nicht überzeugend gelöst. Bedeutsamer ist, daß die vom Kontext der alttestamentlichen Belege und der LXX geforderte Sinnggebung eines "Mischgewebes" bzw. "falschen" Kleidungsstücks unzureichend zum Ausdruck kommt. Doch ist dies kein absolut zwingender Einwand, da mit semantischen Verschiebungen bei eventueller Übernahme in hebräisches Sprachgut gerechnet werden kann. Es wäre aber erfreulicher, wenn sich eine bessere lautliche und semantische Analogie ausfindig machen ließe.

Hier scheinen mir zwei andere Möglichkeiten denkbar, die weiterer Diskussion dienen könnten. Zunächst wäre an den schon lange zurückliegenden Versuch anzuknüpfen, die Vorstufen der koptischen Wörter $\text{C}\delta\text{?}\tau$ und $\text{N}\text{C}\text{V}\Delta$ heranzuziehen, die in den ägyptischen Ausdrücken $sh\dot{t}$ "weben" und $n^c d\dot{3}$ "verfälscht"¹² greifbar zu sein scheinen. Die Kombination ließe sich im Sinne eines "falschen Gewebes" verstehen; die oben skizzierte lautliche Schwierigkeit würde hier nicht zum Tragen kommen¹³. Ob man freilich angesichts des Schwunds des c bei der TM-Vokalisation bleiben dürfte, ist zweifelhaft¹⁴. Eine andere Möglichkeit könnte von dem im Neuägyptischen bezeugten $\dot{s}^c d\dot{3}$ "Maße, Gewichte u.ä. verfälschen" (WbÄS IV 57,2) ausgehen und in dem oben genannten nd mit der dem koptischen $\text{N}\delta\tau$ u.Var. entsprechenden Bedeutung "Gewebe"¹⁵ das zweite Element der Kombination erkennen. Auch hier käme es zur Sinnggebung "falsches Gewebe". Die lautliche Schwierigkeit in der Vertretung der d -Laute ließe sich vielleicht mit der Annahme einer Entwicklung $\dot{s}^c d\dot{3}-nd > \dot{s}^c d-nd$ beheben,

10 Vgl. Th.O. LAMBIDIN, Egyptian Loan Words in the Old Testament, in: JAOS 73 (1953) 155 mit Hinweis auf die These ALBRIGHTS.

11 W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/77, 330.

12 Vgl. WESTENDORF, o.c., 330.

13 Vgl. die Regelangabe bei J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 790ff.

14 Vgl. schon den Vorschlag $\text{r}\dot{y}\text{p}\text{y}\text{w}$ bei A. KNOBEL (s.o.).

15 Diese Bedeutung könnte auch das von J.J. JANSSEN, Commodity Prices from the Ramessid Period, Leiden 1975, 436 zitierte nd haben.

bei welcher nicht mit Dissimilation, sondern mit einfacher Lautvertauschung zu rechnen wäre. Doch bleiben auch hier noch Fragen offen. Wie sich auch immer die lautliche Vorstufe konkret bestimmen läßt, die ägyptische Ableitung sollte wieder in die Lexika zum Wortschatz des AT Eingang finden. Man muß sich freilich stärker als bisher der Möglichkeit bewußt sein, daß den Autoren der LXX eine von der ursprünglichen Wortbedeutung kaum verschiedene, wohl aber in der Etymologie differierende Interpretation vorgeschwebt hat. Ob die von uns zusätzlich angebotenen Deutungen auf die beiden Ebenen, d.h. die Phase der Übernahme des Fremdausdrucks ins Hebräische und die Phase der Übertragung des (nicht mehr verstandenen und neuer Erklärung bedürftigen) Wortes ins Griechische, verteilt werden können, ist natürlich mit größter Zurückhaltung zu beurteilen. Auch für eine zeitliche Definition der Übernahme nach Art des LAMBDINSchen Vorschlags ist gegenwärtig noch kein sicherer Anhaltspunkt zu gewinnen.

Abschließend noch ein Blick auf die Position des Ausdrucks im jetzigen Kontext von Lev 19,19 und Dt 22,11. Ein Vergleich der Parallelbestimmungen von Lev 19,19 und Dt 22,9-11 hat K.H. RABAST zu dem Versuch geführt, eine Grundform des "Bauernspiegels" zu rekonstruieren, auf welche die Fassungen des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes zurückgehen¹⁶. Während daraufhin R.P. MERENDINO unseren in Lev 19,19 appositionellen Ausdruck als nachträglichen "Zusatz aus Dt 22,11" deutet, wo er "genau so ursprünglich" sei wie in Lev 19,19 das Wort כלאים¹⁷, möchte G. SEITZ nicht nur im Wort נטעוּשׁ von Lev 19,19 ein "Interpretament" zu כלאים sehen, sondern auch im Vorkommen von Dt 22,11 eine "erklärende Glosse" erblicken¹⁸. Hier aber wird man fragen müssen, ob sich ein derart seltenes Fremdwort überhaupt eignen könnte, den Sachverhalt der Bestimmungen für israelitische Adressaten zu erläutern. Eher müßte das Fremdwort erklärt werden. Unser Ausdruck fügt sich jedenfalls in Dt 22,11 ungezwungener ein als in Lev 19,19, so daß MERENDINOs Annahme mehr für sich hat. Wie auch immer eine ursprüngliche Fassung des "Bauernspiegels" ausgesehen haben mag, der Ausdruck נטעוּשׁ geht wahrscheinlich auf das Konto weisheitlicher Neugestaltung älterer Prohibitive.

16 K.H. RABAST, Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz, Berlin-Hermsdorf 1949, 19.

17 MERENDINO, o.c., 269f.

18 SEITZ, o.c., 250.

Namenstudien VIII: Südpalästinische Ortsnamen

Manfred Görg - Bamberg

In der jüngst publizierten und bereits kommentierten Ortsnamenliste von Amarah-West¹ folgen auf die Reihung der schon bekannten und ihrerseits erst vor kurzer Zeit erneut diskutierten sechs *s3sw*-Namen (92-97)² noch sieben weitere Toponyme an der Nordwand des Tempels, von denen die Namen 98 *qnt-k3mr* und 102 [^c*strt* mit Ginti-kirmil bzw. Aštarti/Aštarot³ gleichgesetzt worden sind, während die abschließenden Namen 103 *kn^cn^c* und 104 *Rhby⁴* eine Verbindung mit den geläufigen ON Kinahna/Kanaan bzw. Rehob nahelegen⁴. Für die verbleibenden Namen 99-101 steht ein Identifikationsvorschlag noch aus. Einer ausführlicheren Diskussion vorausgreifend sollen hier nur einige Beobachtungen zur Schreibung (vgl. Abb. 1⁵) und Vergleichbarkeit mitgeteilt werden.

99 *Q^csi* (= *Q^cs*)

Eine lautlich akzeptable Entsprechung bietet der Name des Berges שגל⁶ (Jos 24,30 Ri 2,9), dessen Lage südlich des Gebirges Ephraim "nicht mehr genauer festzulegen" ist⁷.

100 *Mti^c3w* (= *Mt^c/mw?*)

Die Schreibung ist allem Anschein nach verderbt. Die vom Doppelstrich klar unterscheidbaren Parallelstriche korrespondieren wohl dem Determinativ des Wortes $\overline{\alpha} \overline{w} \overline{w}$ ⁸. Zum Ende der Graphie läßt sich mit Vorbehalt Vertauschung von *3* und *w* in der Abfolge zusammen mit Ausfall eines *n* (oberhalb beider Zeichen?) ansetzen. Dies könnte auf einen Vergleich mit den jüdischen Namen מְדוּנָה (Jes 10,31) oder מְדוּנָה (Jos 15,31) führen⁹.

1 Vgl. die Publikation in: K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions II.4*, Oxford 1979, 215-217 und den Kommentar E. EDELS in: BN 11 (1980) 63-79. S. auch M. GÖRG, BN 11 (1980) 16; 20.

2 Vgl. M.C. ASTOUR, *Yahweh in Egyptian Topographic Lists*, in: *ÄAT* 1 (1979) 17-34. S. auch M. GÖRG, BN 9 (1979) 51f.

3 Dazu EDEL, o.c., 78f.

4 Zur Schreibung und zum Charakter als Dubletten vgl. EDEL, o.c., 76f.

5 Ausschnitt aus KRI II, 217.

6 Vgl. zur Namenbildung W. BOREE, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Hildes-

101 Q3mḏ3nw3n (= Qmḏn?)

Auch dieser Name ist wohl nicht korrekt überliefert. Vielleicht liegt eine Äquivalenz mit dem Namen גמזון (2Chr 28,18) zugrunde, der womöglich für ein älteres גמזון ("Sykomorendorf") steht¹⁰. Auch dieser Name würde in den Süden Palästinas weisen.



Abb.1

heim² 1968, 23 (§ 1,49).

7 M. NOTH, Josua (HAT I,7), Tübingen² 1953, 141 mit Hinweis auf K. ELLIGER, PJ 31 (1935) 48.

8 Zu den Schreibungen vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 644.

9 Vgl. dazu BOREE, o.c., 37 (§ 3,45/46).

10 Vgl. dazu BOREE, o.c., 65 mit Anm.6.

Ex 17,15f in der Septuaginta

Augustinus Rudolf Müller - Bad Wimpfen

Nach der siegreichen Schlacht mit den Amalekitern baut Mose einen Altar und gibt ihm den Namen *YHWH nissi*. Die hinzugefügte Begründung gibt Rätsel auf: *kī yad^c al kesyah*. BUBER lehnt sich in seiner Übersetzung eng an diesen Text an: "Mosche baute eine Schlachtstatt / und rief ihren Namen: ER mein Banner. / Er sprach: / Ja, / Hand an den Hochsitz oh Ihm! / Kampf für IHN gegen Amalek / Geschlecht um Geschlecht!" Er greift damit die jüdische Exegese auf, die das *kesyah* des MT verstanden hat als abgekürzte Schreibung von *kisse' YHWH* und folgendermaßen auslegt: Weder der Name (*YH*) noch der Thron (*kes*) sind vollständig, bis das Gedächtnis Amaleks geschwunden ist¹. Die endgültige Vernichtung Amaleks wird als eine Tat des Messias erwartet.

Diese Auffassung von *kes* hat eine alte Herkunft. Vulg sowohl wie Pesch und Sam lesen *kisse'*. Allerdings deckt nur Vulg die jüdische Exegese, denn die beiden anderen Versionen lassen den Gottesnamen weg, haben also - wenn man eine einfache Rückübersetzung gelten lassen will - , *ksyh* für ein Wort genommen². Trotz des Vorschlags der BHK (in BHS weggefallen), den MT nach Vulg als אֲרֹן (solium Domini) zu lesen, geht keine Übersetzung darauf ein. Denn diese vorgeschlagene Lesart löst ebensowenig wie die jüdische Exegese das Problem, das mit Ex 17,15f gegeben ist. Es besteht darin, daß zwischen dem Namen des Altares in V 15 und dem, was Mose bei diesem Anlaß sagt, ein Zusammenhang bestehen muß. Worin diese Beziehung bestehen soll, kann nach dem vorliegenden MT und den angeführten Versionen nur geraten werden. Das ist der Grund für die verbreitete Konjektur von *kes* zu *nes* in V 16, die sich parallel zu anderen Namengebungen direkt aufdrängt³. "Mose baute einen Altar

1 RASCHIs Kommentar zu Ex 17,16 in der Übersetzung von S.BAMBERGER, Basel 1962: "Der Heilige, gelobt sei Er, schwur, daß Sein Name nicht ganz und sein Thron nicht ganz sein würde, bis der Name Amaleks völlig ausgelöscht sei."

2 1Kön 10,19 bietet die Schreibung כסא für כסא.

3 Die beiden Arbeiten J.FICHTNER, Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, VT 6,1956,

und gab ihm den Namen 'Jahwe mein Feldzeichen'. Er sagte: Die Hand an Jahwes Feldzeichen! Krieg ist zwischen Jahwe und Amalek von Generation zu Generation." Ex 17,15f nach der EÜ. Die vorgenommene Änderung wird mit der leichten Verwechselbarkeit der beiden Anfangsbuchstaben erklärt⁴.

Die LXX scheint zum anstehenden Problem nichts beizutragen⁵; sie gilt als Beispiel dafür, daß der Name des Altares nicht erklärt wird, sondern V.16 selbständig neben V.15 steht⁶. Betrachtet man jedoch die verschiedenen Möglichkeiten, die die LXX bei der Wiedergabe der etymologischen Ätiologien⁷ anwendet, kann auch in Ex 17,15f der griechische Text zu einem Zeugen für die vermißte aber postulierte Brücke zwischen dem Namen und seiner Begründung werden.

Drei Möglichkeiten werden angewandt, um in der griechischen Übersetzung zu zeigen, wie der Name aus dem jeweiligen Ereignis herausgewachsen ist. Es gibt die Transskription des Namens samt beigegebener Übersetzung (1Sam 7,12: ...Αβνεζερ, Λίθος τοῦ βοηθοῦ, καὶ εἶπεν Ἔως ἐνταῦθα ἐβοήθησεν ἡμῖν κύριος). Oder der Eigename wird ins Griechische übersetzt, ohne den hebräischen Namen zu übernehmen; d.h. es erschien wichtiger, die etymologische Ätiologie zu kennzeichnen als den Eigennamen beizubehalten (Gen 3,20: ... Ζωή, ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώων; Gen 11,9: ...Σύγχυσις, ὅτι ἐκεῖ συνέχευεν κύριος τὰ χεῖλη). Daneben steht eine dritte Möglichkeit. Die Namen werden übersetzt, aber die etymologische Verwandtschaft zwischen dem Anlaß und dem daraus resultierenden Namen kann nicht mehr ins Griechische übernommen werden, wie es sonst das Ziel bei der Übersetzung der Namen in Na-

372-396 und B.O.LONG, The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament (=BZAW 108), Berlin 1968 lassen Ex 17,15f außer Betracht, wohl wegen der textkritischen Schwierigkeit von kes. J.FICHTNER 388 rechnet Ex 17,15 zu den Altargründungen und -benennungen, bei denen (wie Gen 33,20) der Name nur mitgeteilt, aber nicht begründet wird. B.S.CHILDS, The Book of Exodus, Philadelphia 1974, sieht in diesen beiden Arbeiten die beste Stütze für die herkömmliche Korrektur von kes zu nes. Denn Ex 17,15f enthält sonst alle Elemente einer etymologischen Ätiologie der Form I, bei der die Begründung auf die Namengebung folgt. Freilich liegt keine etymologische Ätiologie im eigentlichen Sinn vor, da der Name nicht abgeleitet, sondern nur wiederaufgegriffen wird.

4 M.NOTH, Das zweite Buch Mose (=ATD 5), Göttingen³1965; R.GRADWOHL, Zum Verständnis von Ex XVII 15f., VT 12,1962, 491-494; 492.

5 M.NOTH bespricht die Stelle ausführlich, ohne LXX zu erwähnen.

6 So P.HEINISCH, Das Buch Exodus (=HSAT I,2), Bonn 1934.

7 Für J.FICHTNER sowohl wie für B.O.LONG (vgl. Anm 3) liegen Art und Möglichkeit der Übersetzung von etymologischen Ätiologien in den alten Versionen außerhalb ihres Gesichtskreises.

mensätologien ist. Die Brücke existiert griechisch nur noch auf der semantischen, aber nicht mehr auf der lautlichen Ebene, weil Substantiv und Verb/Adjektiv nicht vom selben Stamm gebildet sind; die griechische Sprache läßt in solchen Fällen keine etymologische Ätiologie zu. Das Aufgeben des Eigennamens zeigt aber, daß die Übersetzer den Zusammenhang zwischen Anlaß und Namen herausgehört wissen wollten. Beispiele dafür sind: Gen 21,31:

γω gibt das griechische Substantiv ὄρκισμός und das Verb ὀρκίζω; Gen 26,22: ρη wird zu Εὐρυχαρία und πλατύνειν; Num 11,34: ρρ differenziert sich in der Übersetzung zu μνήμα und θάπτω. In derselben Weise gehören Ex 17,15f καταφυγή und κρυφαῖος zueinander: ¹⁵ καὶ ὠκοδόμησεν Μωϋσῆς θυσιαστήριον κυρία καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Κύριος μου καταφυγή. ¹⁶ ὅτι ἐν χειρὶ κρυφαία πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαληκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς. Die Bedeutungsverwandtschaft der beiden fraglichen Wörter wird dadurch belegt, daß das hebräische יהוה die Vorlage sein kann sowohl für καταφυγή (Ps 32,7) wie auch für κρυφαῖος (Jer 23,24; Klg 3,10). Eine Übersetzung nach der LXX, die den Altarnamen aus dem Anlaß des Altarbaues heraushören läßt, wäre etwa: "Er nannte seinen Namen 'der Herr ist mein Versteck (mein Zufluchtsort)', denn mit versteckter Hand kämpft der Herr gegen Amalek."⁸

Da das Griechische keine Möglichkeit bietet, die Beziehung zwischen den beiden Versen (wie das Hebräische oder Deutsche) durch ein gemeinsames Etymon anzuzeigen, ist ein Verständnis des Textes nach der gegebenen Übersetzung durchaus möglich.

Problematisch, wenn nicht unmöglich ist jedoch der Rückschluß vom Griechischen auf das Hebräische. Als Anknüpfung im hebräischen Text kommt יהוה in Frage, das als Partizip passiv gelesen dem griechischen κρυφαία entspricht. Von der vorausgesetzten etymologischen Ätiologie her wäre für καταφυγή dann ein Nomen von der Wurzel KSY zu erwarten. Ein solches Nomen ist im Hebräischen aber nicht belegt⁹, das heißt keines, das mit καταφυγή

8 R. GRADWOHL (vgl. Anm 4) hat falsch übersetzt: "mein Gott ist die Zuflucht". Das vorangestellte Possessivpronomen ist in LXX keine Seltenheit, vgl. R. HELBING, Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta, Göttingen 1928, 178 und A. WIFSTRAND, Die Stellung der enklitischen Personalpronomina bei den Septuaginta: Arsberättelsa, Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund 44-70, Lund 1950. Daß das Personalpronomen in Ex 17,15 zum folgenden Nomen gehört, beweist das zugrundeliegende Jahwe (κύριος), das nicht suffigiert werden kann. BROOKE/McLEAN haben den Vaticanus in den Text genommen: κύριος καταφυγή μου.

9 Dagegen stehen κρύπτειν und κρυπτός sowohl für das hebräische STR wie auch für KSY.

übersetzt werden könnte. Ein solches vorausgesetzt, hätte LXX - gemessen am vorliegenden HT - nicht in V 16 mit den meisten heutigen Übersetzern *k* zu *n* geändert, sondern in V 15 *n* zu *k*. Zu dieser Streichung des einmaligen Altarnamens *YHWH nissi* wird sich aber kaum jemand entschließen können. Auch wenn das griechische Vokabular keine phonetische Verbindung zwischen dem Altarnamen und seiner Begründung geben kann, schließt der hebräische Hintergrund der griechischen Wortwahl nicht aus, daß eine Entsprechung entweder bestand oder von den Übersetzern intendiert wurde. Das letztere ist wahrscheinlicher. Damit steht LXX auf der Seite der heutigen Übersetzer, die eine Konjektur vornehmen, um V 16 nicht beziehungslos neben V 15 stehen zu lassen. Die Intention ist dieselbe, der Ansatzpunkt verschieden. Als Anstoß für den LXX-Text wäre der Wunsch denkbar, den Altarnamen "Jahwe ist mein Feldzeichen" ändern zu wollen¹⁰. Erklärlich wird das Ergebnis dieses Wunsches, wenn die griechischen Übersetzer zugleich die etymologische Brücke zwischen den beiden Versen anstrebten, auch wenn sie ihre vermutete hebräische Ätiologie nur gebrochen ins Griechische übernehmen konnten. 2Sam 5,20 vermeidet (?) LXX das Wort Baal und hält trotzdem (auf andere Weise) an der wörtlichen Entsprechung fest, die das Ereignis und den daraus resultierenden Namen verbindet.

10 R. GRADWOHL (vgl. Anm 4) 491 vermutet, daß LXX "den seltsam anmutenden Altarnamen" ersetzen wollte.

Frühformen historisch-kritischer Auslegung des Alten Testaments im spanischen Judentum des 11. Jahrhunderts: Die exegetischen Fragmente des Arztes Abu Ibrahim Işḡaq Ibn Jaschusch

Hans-Georg von Mutius - Köln

Die traditionelle, in rabbinischer Zeit entstandene jüdische Bibelexegese entwickelte vielfältige Auslegungsformen, verhielt sich jedoch konservativ, was die Fragen der Verfasserschaft biblischer Bücher, der Text- und der Realienkritik betraf. Daß etwa Mose mit Ausnahme der Schlußverse den gesamten Pentateuch verfaßt hatte, wie im Traktat Baba Batra 14b des babylonischen Talmuds nachzulesen ist¹, war eine Aussage mit dogmatischer Normativität. Der überlieferte Konsonantentext galt als sakrosankt und unantastbar; auch war es undenkbar, Aussagen der Bibel als sachlich falsch zu qualifizieren. Es blieb der jüdischen Diaspora des frühen muslimischen Spanien mit seiner einzigartig günstigen politischen und sozio-kulturellen Situation vorbehalten, Ansätze zu einer neuen Betrachtung der hebräischen Bibel zu entwickeln, die sich dann freilich im Laufe der Zeit weder im Judentum der iberischen Halbinsel noch anderswo durchsetzten. Ein Vertreter dieser neuen Art von Bibelauslegung war der Mediziner, Exeget und Grammatiker Abu Ibrahim Işḡaq IBN JASCHUSCH, der im Jahre 982 in Toledo geboren wurde und im Jahre 1057 dort starb². Seine Auslegungen haben sich nur fragmentarisch in den Werken des rund 100 Jahre nach ihm wirkenden spanisch-jüdischen Exegeten Abraham IBN ESRA erhalten, der auf sie mit heftiger Kritik Bezug nimmt³. Die vorliegende Abhandlung möchte das Wichtigste davon in deutscher Übersetzung zugänglich machen und mit einigen Erläuterungen versehen.

-
- 1 Siehe die Ausgabe von L.GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud mit Ein-schluß der vollstaendigen Mišnah, Bd 6, (Den) Haag 1933, 976.
 - 2 Zu Person und Werk siehe M.ZOBEL, IBN JASCHUSCH (Jasos), Isaak, EJ(D), Bd 8, Berlin 1931, 353f.
 - 3 Eine Liste mit Belegstellen aus Abraham IBN ESRAs Werken, die auf Deutungen Işḡaq IBN JASCHUSCHS Bezug nehmen, findet sich bei E.ASCHTOR, *Qwrwt hyhwdym bsfrd hmwslymyt*, 2. Teil, Jerusalem 1966, 387.

Gen 36,31-39

In Vers 31 liest man: "und dies sind die Könige, die im Lande Edom regierten, bevor die Kinder Israel von einem König regiert wurden." Es folgt ein achtheiliges Königsregister mit den Namen: Bela-Jobab-Chuscham-Hadad-Samlah-Saul-Baal Chanan-Hadar/Hadad⁴. Hierzu schreibt IBN ESRA in seinem Pentateuchkommentar zur Stelle:

"*w'lh hmlkym*: Einige sagen, daß dieser Kapitelabschnitt mittels prophetischer Inspiration geschrieben wurde. Jitzchaki aber sagt in seinem Buch, daß dieser Kapitelabschnitt in den Tagen des Königs Josaphat verfaßt wurde; und er deutet die Generationen nach seiner Willkür. Ganz recht hat er seinen Namen Jitzchak genannt! Jeder, der es hört, muß über ihn lachen. Denn er behauptet, daß Hadad mit dem Edomiter Hadad identisch ist und daß Mehetabel die Schwester des Tachpenes war. Fern sei es, daß der Text, wie er sagt, in die Tage des Königs Josaphat zu setzen ist. Sein Buch verdient es, verbrannt zu werden. Warum hat er bei den acht Königen, die regiert haben, sein Erstaunen über deren große Zahl zum Ausdruck gebracht? Die Könige Israels waren doch doppelt an Zahl... Auch Jobab Ben Serach ist nicht mit Hiob identisch, wie der dumme Schwätzer (*hnhbyl*) Ha-Jitzchaki behauptet."⁵

Für die Anhänger der These der mosaïschen Autorschaft ergab sich bei Gen 36,31 das Problem, daß der Beginn der Königszeit in Israel, der von Mose aus gesehen in der Zukunft lag, hier als ein in der Vergangenheit geschehenes Ereignis angesehen wird. Um die Mosaizität des Verses und des davon abhängenden Abschnittes zu retten, nahmen sie an, daß Mose diesen Text als prophetische Vision niederschrieb, die ihn geistig in eine so ferne Zukunft führte, daß frühere Ereignisse, die aus der Perspektive der Wüstenwanderungszeit gesehen freilich noch bevorstanden, schon selbst zur Vergangenheit geworden waren. Işhaq IBN JASCHUSCH jedoch machte sich diese Anschauung nicht zu eigen, sondern interpretierte Vers 31 als Hinweis auf eine nachmosaïsche Herkunft des ganzen bis Vers 39 gehenden Stückes. Es sei erst in der Königszeit nach der Reichsteilung unter Josaphat im Südreich geschrieben worden. Wir haben es hier mit dem frühesten Denkmal literarischer Pentateuchkritik zu tun. Die Datierung von Gen 36,31ff durch

4 Etliche Mss haben statt des Resch ein Dalet; vgl. den Apparat der BHS.

5 Text in: 'BN^CZR' - *pyrwsy htwrh...*, hrsg. von H. WEISER, Bd 1, Jerusalem 1976, 105f.

IBN JASCHUSCH in die Zeit Josaphats ist zwar der judaistischen Forschung schon länger bekannt⁶; doch ist eine genauere Analyse bisher nicht gebracht worden. Worauf es entscheidend ankommt, ist nämlich Folgendes: Işḥaq IBN JASCHUSCH identifizierte den in Gen 36,39 erwähnten Hadad, der die Königsliste abschließt, mit dem Salomogegner Hadad von 1Kön 11,14ff, der ja Edomiter war, und machte mit Hilfe einer bestimmten Auslegung von 1Kön 11,19f die in Gen 36,39 erwähnte Frau des Hadad namens Mehetabel zur Schwester der Pharaogattin Tachpenes. Warum sich Abraham IBN ESRA darüber so erregt, wird deutlich, wenn man sich V 31 noch einmal anschaut. Nach dessen Aussage haben alle im Folgenden genannten Könige regiert, bevor Israel eine Monarchie hatte. Wenn aber Işḥaq IBN JASCHUSCH den Hadad von Gen 36,39 zum Zeitgenossen Salomos machte, bezichtigte er den Bibeltext der Ungenauigkeit! Işḥaq IBN JASCHUSCH hat ganz offensichtlich in seinem Kommentar vermerkt, daß die Mitteilung von V 31 insofern nicht zutreffend sei, als mindestens einer der im Register genannten Edomiterkönige in die frühe Königszeit Israels zu datieren sei. Darüber hinaus macht die von Abraham IBN ESRA bezeugte Verwunderung des Işḥaq IBN JASCHUSCH über die große Anzahl von acht Königen im Register deutlich, daß er außerdem die Königsreihe wegen ihrer vielen Glieder unter historischem Aspekt anzweifelt und daß er gesagt haben muß, daß es so viele Könige über Edom, wie sie der Bibeltext überliefere, gar nicht gegeben haben könne.

Obwohl die Ausführungen des IBN JASCHUSCH im Detail für die heutige Forschung nicht mehr relevant sind, enthalten sie doch in der Art des Denkens Ansätze, die nach vorne weisen, darum heute Beachtung verdienen und im damaligen zeitgeschichtlichen Kontext in mehrfacher Hinsicht hochbrisanten Sprengstoff enthielten: Sie stellten die literarische Integrität des heiligsten Buches der Judenheit in Frage und bewerteten zudem sogar einige von dessen Sachaussagen als fehlerhaft. Das war in jeder Beziehung unerhört!

Die von Abraham IBN ESRA als Unsinn abgetane Gleichsetzung des Edomiterkönigs Jobab mit der Hiobgestalt durch IBN JASCHUSCH habe ich deswegen in die Übersetzung aufgenommen, weil unser Autor dort als *mhbyl* bezeichnet wird und diese Titulierung bei der Identifikation weiterer Passagen hilft, in denen Işḥaq IBN JASCHUSCH nicht namentlich erwähnt, sondern eben nur als *mhbyl* eingeführt wird.

⁶ Siehe schon den Hinweis bei H. GRAETZ: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd 6, Leipzig 1861, 53.

Ex 19,12.23

Im erstgenannten Exodusvers spricht Gott zu Mose: "Ziehe für das Volk ringsum eine Grenze (*whgblt 't h^C_m sbyb*) und sprich: hütet euch, auf den Berg hinaufzusteigen." Auf diesen Befehl kommt Mose in V 23 zurück, wo er zu Gott sagt: "Denn du hast uns eingeschärft: Versieh den Berg mit einer Grenze und heilige ihn" (*hgbl 't hhr wqdštw*). Hierzu liest man in Abraham IBN ESRAs kurzem Exoduskommentar bei der Behandlung von Ex 19,12 Folgendes⁷:

"*whgblt* bedeutet: Setze auf den Berg ringsum eine Grenze für das Volk. Ob man sagt: *whgblt 't h^C_m hgbwl bhr* oder ob man sagt: *hgbl 't hhr* bleibt sich gleich. Ich bin hier deswegen so ausführlich, weil der dumme Schwätzer (*hnhbyl*), der ein Wort durch ein anderes ersetzt, behauptet, daß *h^C_m* anstelle von *hhr* stehen muß."

Im großen Exoduskommentar zu Kap. 19,12 schreibt er⁸:

"... Und ich bin hier wegen der Aussage des Verrückten (*hmšwg^C*) so ausführlich, der in seinem Buch die Worte des lebendigen Gottes verdreht. Behauptet er doch, daß Mose *hgbl 't h^C_m* sagen wollte, jedoch aus seinem Munde *hhr* anstelle von *h^C_m* kam."⁹

Was man hier vor sich hat, ist der früheste Beleg für Konjunktural Kritik in der jüdischen Bibelexegese. Išḥaq IBN JASCHUSCH war aufgefallen, daß der Befehl Gottes in Ex 19,12 mit dessen erneuter Wiedergabe in V 23 nicht übereinstimmt. Das erste Mal ist *h^C_m* Objekt zum Hif'il von *gbl*, und das zweite Mal *hhr*. Daraus hatte er gefolgert, daß Mose an der zweiten Stelle ein Sprachversehen unterlaufen war und der Text dort entsprechend abgeändert werden müsse, um den richtigen Wortlaut der Gottesrede wiederherzustellen. Daß Mose eine derartige Fehlleistung unternahm, war im Rahmen der vorgegebenen Denkstrukturen ungeheuerlich und mußte bei den mehrheitlich konservativen jüdischen Theologen höchsten Anstoß erregen.

Jos 5,4; Ri 14,15; 1Chr 2,15

Noch bedeutsamer ist die Mitteilung Abraham IBN ESRAs im kleinen Exoduskommentar zu Kap. 21,8. Dort heißt es¹⁰:

7 In der Ausgabe WEISER, a.a.O., Bd 2, 280.

8 In der Ausgabe WEISER, a.a.O., 122.

9 Beide Passagen zitiert D. HERZOG: Die "Wortvertauschungen" im Kitab al-Luma^C des Abulwalid Merwan Ibn Ganah und in den Schriften Abraham Ibn Estras, MGWJ 54 (1910), 82 im hebräischsprachigen Original ohne Kommentar.

10 In der Ausgabe WEISER, a.a.O., 291.

"Und an diesen Säulen der Thora hängt sich der dumme Schwätzer (*hmhbyl*), um ein Wort durch ein anderes zu ersetzen. Er sagt nämlich, daß *hhr* anstelle von *h^cm* steht (Ex 19,23). Außerdem sagt er, daß *wzh hδbr* anstelle von *h^cm* steht (Jos 5,4), daß *wyhy bywm hšby^cy* anstelle von *hrby^cy* steht (Ri 14,15), daß *δwyδ hšby^cy* anstelle von *hšmyny* steht (1Chr 2,15) und viele andere Beispiele. Ich aber habe sie alle schon ohne Wortersetzung gedeutet. Sein Buch verdient die Verbrennung."¹¹

In seiner großen Grammatik "Sefer Ha-Zachot" Kap. 71¹² hat sich IBN ESRA zu den hier angesprochenen exegetischen Operationen des Ishaq IBN JASCHUSCH noch etwas ausführlicher geäußert¹³:

"*wzh hδbr 'šr ml yhwš^c* (Jos 5,4). Er sagt, daß *hδbr* anstelle von *h^cm* steht ... *wyhy bywm hšby^cy wy'mrw l'št šmšwn* (Ri 14,15). Nach der Meinung des dummen Schwätzers (*hmhbyl*) müßte hier *hrby^cy* stehen, weil er oberhalb die Aussage vorgefunden hat: Doch sie vermochten ihm drei Tage lang das Rätsel nicht kundzutun (Ri 14,14)... Bei *δwd hšby^cy* (1Chr 2,15) müßte seiner Aussage nach *hšmyny* stehen; denn so stehe geschrieben: Und Isai ließ sieben seiner Söhne vorübergehen (1Sam 16,10)."

Die Ersetzung von *hδbr* durch *h^cm* in Jos 5,4 macht den Relativsatz zu einer nachgeschobenen Explizierung von V 3, wo es heißt, daß Josua die Kinder Israel am Hügel der Vorhüte beschnitt. Interessanter und bei weitem stringenter ist die textkritische Operation, die Ishaq IBN JASCHUSCH in Richter 14 bei der Erzählung von Simsons Rätsel vorgenommen hat. In V 14 liest man dort ja, daß die 30 jungen Leute seinen Rätselspruch drei Tage lang nicht zu lösen vermochten, und in V 15, daß sie sich am siebten Tage drohend an Simsons Frau wandten, sie solle ihrem Mann die Lösung des Rätsels entlocken. An diesem siebten Tag hat Ishaq IBN JASCHUSCH Anstoß genommen, ihn als unlogisch empfunden und ihn durch die Zahl vier ersetzt.

Text- und realienkritische Betrachtungsweise überschneiden sich schließlich in dem Beispiel aus 1Chr 2,15. Von V 13 an werden dort die Söhne Isaais aufgezählt, die mit David als siebtem Glied enden. Nun ist aber in der Salbungsgeschichte von 1Sam 16 nachzulesen, daß Samuel sieben Söhne

11 Diese Passage zitiert HERZOG, a.a.O.,83 in der in Anm. 9 angegebenen Weise.

12 Auf die nun folgende Stelle verweist HERZOG, a.a.O., in Verbindung mit Jos 5,4 auf S.87 und mit Ri 14,15 auf S. 89.

13 Text in: Sefer Sahot de Abraham Ibn Esra, hrsg. und ins Spanische übersetzt v. C.del VALLE RODRIGUEZ, Salamanca 1977, 188f im hebr. Text.

Isais als nicht salbungswürdig ansah, sondern erst am jüngsten und achten seiner Söhne, nämlich David, sein Werk vollzog. Iṣḥaq IBN JASCHUSCH hat die Samuellerzählung gegen die Angaben der Chronik ausgespielt und offensichtlich behauptet, daß der Chronist sich geirrt habe, wenn er David als siebten Sohn des Isai bezeichne. Im angegebenen Kapitel des Sefer Ha-Zachot finden sich noch zwei weitere Hinweise auf textkritische Operationen des Ishaq IBN JASCHUSCH, die hier zu besprechen sind. Das eine Beispiel betrifft

Jer 33,26

Im Zusammenhang ist von der dauernden Erwählung der davidischen Dynastie und der Priester durch Gott die Rede. In V 25f heißt es nun: "So hat der Herr gesprochen: So wahr ich meinen Bund mit dem Tag und mit der Nacht geschlossen habe, die Gesetze des Himmels und der Erde gemacht habe, so werde ich auch den Samen Jakobs und Davids, meines Knechtes (*gm zr^c y^cqb wdwd^c bdy*), nicht verwerfen, so daß ich aus seinem Samen keine Herrscher mehr für den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs nehmen würde..."

Hierzu heißt es in Abraham IBN ESRAS Grammatik¹⁴:

"Bei *gm zr^c y^cqb wdwd^c bdy* sagt er, daß *y^cqb* anstelle von *'hrwn* steht, weil der Text oberhalb die beiden Geschlechter erwähnt hat."

Ishaq IBN JASCHUSCH hat diesen Text unter Berücksichtigung des inhaltlichen Zusammenhanges verbessert. Im Kontext würden das priesterliche und das königliche Geschlecht gemeinsam behandelt. Hier aber werde auf einmal neben der königlichen Dynastie das ganze Volk Israel erwähnt. Das sei mit Blick auf das Vorangegangene nicht logisch und müsse darum in eine die Priesterschaft bezeichnende Formulierung abgewandelt werden. In Jer 33,26 sei die königliche Familie mit einer Formulierung erwähnt, die ihre Abkunft von ihrem Stammvater David betone. Im Parallelismus dazu erwarte man infolgedessen auch für das priesterliche Geschlecht eine Bezeichnung, die auf dessen Stammvater hinweise. Der Stammvater der Priester aber sei Aaron gewesen. Sein Name müsse hier im Text anstelle des Jakobnamens eingefügt werden. So viel läßt sich aus der dürren Mitteilung Abraham IBN ESRAS erschließen. Unklar bleibt freilich, ob Iṣḥaq IBN JASCHUSCH hier dem Propheten Jeremia selbst ein Versehen unterstellte oder bloß die Textüberlieferung seiner Worte durch die nachfolgenden Generationen für verderbt

14 In der Ausgabe del VALLE RODRIGUEZ, a.a.O., 187.

ansah. Diese Frage ist leider nicht zu beantworten.

1Kön 2,28

Der Kontext des letzten Beispiels erzählt, daß Salomo seinen Bruder Adonija hat umbringen lassen und nun dessen Parteigänger verfolgt. In V 28 heißt es: "Und die Kunde gelangte zu Joab. Denn Joab war Adonija geneigt gewesen, doch Absalom war er nicht geneigt gewesen (*w'hry 'bslwm l' nth*)."
Dazu überliefert Abraham IBN ESRA im Sefer Ha-Zachot¹⁵:

"Bei *w'hry 'bšlwm l' nth* sagt er, daß es anstelle von *šlmh* steht."

Išḥaq IBN JASCHUSCH hat die Erwähnung Absaloms im Erzählzusammenhang als unmotiviert empfunden und durch den seiner Meinung nach viel sinnvolleren Namen Salomos ersetzen wollen. Joab, so Išḥaq IBN JASCHUSCH, sei ein Gegner Salomos gewesen. Das habe der ursprüngliche Schrifttext aussagen wollen, der hier korrumpiert sei und entsprechend abgeändert werden müsse.

Schlußbetrachtungen

Die angeführten Belege zeigen, daß der Bibeltext gemäß der Überzeugung unseres Autors keineswegs ein unantastbares, vom Himmel heruntergefallenes Gotteswort war, sondern durch menschliche Fehlleistungen hier und da stark entstellt worden war. Diese Haltung bedeutete einen radikalen Bruch mit den überkommenen Anschauungen des Judentums, wonach der vorgegebene Konsonantentext ein heiliges, nicht abänderbares Fundament der Bibelauslegung bildete. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß Išḥaq IBN JASCHUSCH keinen Einzelfall darstellte, sondern daß es im Judentum des maurischen Spanien damals auch noch andere historisch-kritisch arbeitende Exegeten gab, deren literarisches Werk ebenfalls nur fragmentarisch auf uns gekommen ist. Als Beispiel sind die Schriften Mosche Ha-Kohen IBN DSCHIKATILLAS zu nennen, der aus Cordoba kam¹⁶ und auf den ich in einem späteren Beitrag vielleicht einmal eingehen werde. Es gab im maurischen Spanien eine ganze Schicht jüdischer Intellektueller, die sich von der konservativen jüdischen Tradition und deren zeitgenössischen Vertretern das Denken bei der Bibelauslegung nicht vorschreiben lassen wollte, sondern aus den als verkrustet empfundenen überkommenen Plausibilitätsstrukturen ausbrach. Über Repressionen gegen Išḥaq IBN JASCHUSCH von seiten traditionalistischer Glaubensge-

15 In der Ausgabe del VALLE RODRIGUEZ, a.a.O., 187.

16 Zu seiner Person siehe M.Z. SEGAL: *prsnwt hmqr'*, 2. Aufl., Jerusalem 1952, 49.

nossen ist nichts bekannt. Dies läßt sich auch einigermaßen einleuchtend erklären. Wir wissen, daß Ishaq IBN JASCHUSCH über exzellente Beziehungen zur muslimischen Obrigkeit verfügte und bei ihr großes Ansehen genoß. Er war Leibarzt der Könige Mudschahid Al-^CAmiri und seines Sohnes Iqbal Al-Daula, die über Daniya regierten, einer Seemacht an der spanischen Mittelmeerküste¹⁷. Sein enges Vertrauensverhältnis, das ihn mit dem jeweiligen Herrscher verband, verlieh ihm natürlich Unabhängigkeit. Es wurde ihm dadurch möglich, Gedanken zu äußern, die anderen Juden mit Sicherheit zum größten Teil ein Ärgernis waren und die jemand, der von der jüdischen Gemeinde abhängig war, nicht so hätte sagen können und dürfen. Doch da Ishaq IBN JASCHUSCH den Monarchen hinter sich wußte, konnte man ihm nichts anhaben.

17 Siehe E. ASCHTOR: Ibn Yashush, Ishaac Abu Ibrahim, EJ, Bd 8, Jerusalem 1971, 1211 sowie C.F. SEYBOLD/A. HUICI MIRANDA, Daniya, EncIsl. Bd 2, Leiden 1965, 114f.

ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν

Mt 5,44a / Lk 6,27a(35a)

Jesus Forderung *kat' ewochen*

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Daß dieser kurze apodiktische Satz¹, genauer: seine aramäische Urfassung, auf Jesus selbst zurückgeht, ist unbestreitbar und ist m.W. auch nie ernsthaft bestritten worden². Bestritten wurde jedoch, wird immer noch und immer wieder, daß möglich sei, was dieser Satz fordert: seine Feinde zu *lieben*. Achten könne man sie wohl; sie zu lieben aber sei *psychologisch unmöglich*. Niemand könne veranlaßt werden oder sich selber veranlassen, x-beliebige Menschen zu lieben, geschweige denn seine Feinde. Darum, so folgert man, sei dieser Satz unrealistisch, eine glatte Überforderung des Menschen³. Was soll man dazu sagen? Sollte man sich bemühen, koste es, was es wolle, diesen Satz festzuhalten und zu verteidigen? Womöglich gar mit der trivialen Behauptung, Jesus habe eben manche seiner Forderungen überspitzt⁴? Wem wäre damit gedient? Und vor allem: wer wäre dadurch zu überzeugen⁵?

I

Auf die Dauer kann nur überzeugen, was einsichtig ist. Und also kann der Satz ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν nicht überzeugen, weil er nicht einsichtig ist. Einsichtig ist vielmehr⁶, daß der Imperativ ἀγαπάτε den ganzen Satz fragwürdig macht. Muß das bedeuten, daß er demzufolge Jesus abzusprechen

-
- 1 Er findet sich auch, völlig gleichlautend, bei Athenagoras, Suppl. 9, 1 und bei Theoph (Ant) ad Aut III, 14; daneben in verändertem Wortlaut (μισοῦντας statt ἐχθρούς) bei Justin, Apol I, 15,9 und Did 1,3.
 - 2 R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, (7)1967, 110, rechnete ihn zu den Worten, in denen "das Charakteristische der Verkündigung Jesu zu finden" ist. - Vgl. P. FIEBIG, Jesu Worte über die Feindseliebe, 1918, 30-64; dazu: Berichtigung und Ergänzung, ebd. 305; H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus II, 1957, 58; H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 1967, 141.
 - 3 Dies das Ergebnis einer ausgedehnten Befragung unter Jugendlichen und Erwachsenen aller Schichten.
 - 4 Das trifft zwar zu für Forderungen wie Mt 5,29f. parr. (für irrealen Forderungen also), nicht aber für diesen Satz.
 - 5 In Wahrheit doch nicht einmal seine Verfechter. Und überdies täte man damit dem Herrenwort selbst und seinem adäquaten Verstehen einen zweifelhaften Dienst.
 - 6 Und damit ist dem befragten Personenkreis (siehe Anm. 3) also Recht zu geben.

ist? Das wäre vorschnell geurteilt. Denn was dieser Satz meint, ist so je-suanisch, wie es nur sein kann⁷. Schwierig ist allein die Vokabel ἀγαπᾶτε. Was ist da zu tun?

Wenn, wie in diesem Falle, vom griechischen Text aus nicht weiterzukommen ist, empfiehlt sich - allemal - der Versuch einer Rückübersetzung ins Aramäische. Meist ergeben sich dann neue Perspektiven; oft sogar, wie hier, eine befriedigende Lösung des Problems⁸.

Beginnen wir, weil sich in der Regel dafür leichter ein Äquivalent finden läßt, mit dem Substantiv, also mit ἐχθρός. Die einschlägigen Lexika⁹ bieten zur Auswahl: כְּנָא, כְּנָאָה (שְׂנֵאָה), וְרָא, וְרָאָה, וְרָאָה, וְרָאָה, וְרָאָה. Sich für eine dieser Vokabeln zu entscheiden, ist vorerst noch nicht nötig. Das wird es erst, wenn ihnen die Äquivalente für das Verb, ἀγαπᾶν, gegenüberstehen und eine sichere Wahl ermöglichen, also: רָעָא, רָחַם, חֲבִיב וְרָעָא.

Zu fragen ist jetzt: für welches der fünf Substantive und für welches der vier Verben sollen wir uns entscheiden? Beachten wir, daß Jesus mit Vorliebe Wortspiele zu bilden pflegte¹⁰, so fällt die Wahl nicht mehr schwer. Unter den obigen Vokabeln kommen dann allein (wegen des Wortspiels, das sie ergeben) וְרָאָה und רָעָא in Frage. Mit diesen beiden Wörtern konstruiert, lautet die Rückübersetzung dann: רָעָא לְרֵיכּוֹן¹¹.

II

Daß wir mit dieser Rückübersetzung tatsächlich den ursprünglichen Wortlaut der Forderung Jesu getroffen haben, ergibt sich aus der Feststellung, daß רָעָא (ohne Punktation) mehrdeutig ist: als Peal (רָעָא) gelesen, bedeutet es "besänftigt, seid liebevoll, liebt", als Pael (רָעָא) gelesen dagegen "besänftigt, macht wohlwollend, versöhnt", ergibt sich also daraus, daß es (unpunktiert) durchaus als "liebt" = ἀγαπᾶτε gelesen werden konnte.

7 E. STAUFFER, ThW I, 46,39f.: "Mit einer Forderung tritt Jesus bewußt in Gegensatz zur jüdischen Tradition: mit der Forderung der Feindesliebe."

8 Überraschend einfach, wie sich zeigen wird: gänzlich ohne Konjekturen, allein aufgrund einer anderen Punktation.

9 J. LEVY, Chaldäisches (= aramäisches) Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schrifthums, (3)1866 = 1959; ders.: Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, (2)1924 = 1963; G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967.

10 Vgl. dazu M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, (3)1967, 160-185.

11 Man beachte das Chiasma, die kreuzweise Stellung der Konsonanten רָעָא-רָעָא, die auf bewußten poetischen Gestaltungswillen zurückzuführen ist.

Zwar ist diese Wiedergabe ungenau, aber einem Übersetzer, für den entweder Aramäisch oder Griechisch eine Fremdsprache war, dem also die genaue Bedeutung nicht geläufig oder nicht gegenwärtig war, mochte ἀγαπάτε = "liebt" als durchaus angemessene Wiedergabe erscheinen.

Von uns jedoch, denen diese Wiedergabe *psychologisch unmöglich* geworden ist, kann sie aus den oben genannten Gründen kaum mehr als zutreffend empfunden werden. Folglich wird רצון לְפָנֵינוּ, dies unser Ergebnis, wiederzugeben sein mit: "Versöhnt eure Feinde!"

III

Dem Feinde Gutes zu tun, ihm beizustehen, wenn er Hilfe braucht, ist eine Forderung, die schon im Alten Testament aufscheint (vgl. Ex 23,4f.). Ihn zu versöhnen aber, wie Jesus es empfahl, ist eine Forderung, die das Alte Testament (und die jüdische Tradition insgesamt) weit hinter sich läßt¹².

Diese Forderung verlangt viel von uns, aber nichts Unmögliches: sie fordert ein Höchstmaß an persönlichem Einsatz im Mühen, im Ringen um den anderen - "den persönlichen, ... aber gerade auch den religiösen Feind"¹³. Sie zielt auf nichts Geringeres als darauf, den Feind zum Freunde zu gewinnen.

In dieser Forderung, "Jesu Forderung *kat' exochen*", sind alle übrigen Forderungen Jesu "dem Nächsten gegenüber"¹⁴ auf den denkbar kürzesten Nenner gebracht (vgl. dieselbe Forderung gegenüber dem "Bruder", Mt 5,23f., und gegenüber dem "Prozeßgegner", Mt 5,25f. par.)¹⁵. Souverän und radikal zugleich, geht sie weit über alles hinaus, was je ein Mensch von anderen Menschen zu fordern gewagt hat. Doch würde sie ernstgenommen von uns, so würde sie *Wunder wirken*.

12 Siehe dazu H. BRAUN, Jesus, 1969, 114-132.

13 Ebenda, 125.

14 Ebenda, 114.

15 Zu Mt 5,23f. vgl. J. JEREMIAS, "Laß allda deine Gabe" (Mt 5,23f.), in: ZNW 36 (1937), 150-154, wieder abgedruckt in: ders., Abba, 1966, 103-107.

Das Weinwunder von Kana (Joh 2,1 - 11)
Erneute Analyse eines "erratischen Blocks"

Ulrich Busse, Anton May - Bamberg

Ein Ergebnis der Erforschung des Johannesevangeliums (JE) der letzten Jahrzehnte ist, daß sich mehr und mehr Interpreten der Einsicht nicht entziehen können, das JE habe eine längere literarische Vor- und Nachgeschichte. Die klassische Frage nach der Echtheit des JE, ob Johannes, der Zebedaide, oder ein - uns zwar unbekannter - "Lieblingsjünger" als Augenzeuge das Evangelium verfaßt habe, gehört der Vergangenheit an. Auch die Nachzügler wie R.E. BROWN¹, die an dem "Jünger, den Jesus liebte", als Augenzeugen festhalten wollen, nehmen wenigstens vier Entwicklungsphasen an, in denen das Evangelium langsam Gestalt gewann. Ob nun eine traditions-geschichtliche oder quellengeschichtliche Erklärung vorgezogen wird, eine Konsequenz läßt sich auf jeden Fall ziehen: das JE hat eine ähnliche Entwicklungsgeschichte durchlaufen wie schon vor ihm die Synoptiker, da es auch aus älterem Überlieferungsmaterial besteht. Deshalb kann die schon erprobte Methodologie auch hier angewandt werden.

An einem Textbeispiel soll sie hier erprobt werden. Der aus einer Seminararbeit unter der Anleitung des Erstgenannten entstandene Aufsatz will methodisch exakt prüfen, wieviel Schichten im Rahmen einer relativen Chronologie der Bearbeitung bei der Weinwunder-Erzählung² zu erheben sind. Um das methodologische Ziel nicht zu verwischen, wurden die aufeinander aufbauenden Arbeitsschritte der Seminararbeit beibehalten. Im Laufe der Analyse gesellte sich eine weitere Frage hinzu: die Bestimmung des "Sitzes im Leben" der rekonstruierten "kleinen Einheit". Da die Erzählung ihrer Form nach keine enge Verwandtschaft mit den synoptischen Wundergeschichten aufweist - es fehlt z.B. der Chorschluß -, stellt sich die Frage, welchen soziologischen Ort die ursprüngliche Geschichte hatte. Auf diese Frage hat

1 Vgl. R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, London 1979, 22 Anm 31; 31ff.

2 Ausführliche Literaturangaben finden sich in dem im Herbst bei Mohr (Siebeck), Tübingen, erscheinenden Kommentar von E. HAENCHEN.

die Forschung schon manche Antwort zu finden gemeint: Entweder - so meinen die einen - ist sie mit dem Wunsch erzählt worden, Jesus als den wahren, "geistigen" Wein mit Dionysos, dem falschen, "irdischen" Wein zu kontrastieren, oder - so meinen andere - man wollte mit ihr zwischen dem jüdischen Wasser der Reinigung und dem Wein der christlichen Taufe mit hl. Geist unterscheiden. Beide Vorschläge unterscheiden sich auch darin, daß sie verschiedene Ursprungsorte der Erzählung postulieren. Nach dem ersten ist die Geschichte in einem überwiegend hellenistischen, nach dem anderen in einem überwiegend jüdischen Milieu entstanden. Obwohl die Antwort auf die Frage nach dem "Sitz im Leben" auch hier offen bleiben mußte, weist die vorgeschlagene eingeschränkte Lösung einen Weg zu einer eindeutigeren Bestimmung.

1. Literarkritik

Die Arbeitsweise der exegetischen Methodik läßt sich in mehrere "Kritiken" untergliedern, die aufeinander aufbauend ein wissenschaftlich begründetes Verständnis des Textes gewährleisten sollen. Der erste Schritt, die Textkritik, versucht die beim Traditionsprozeß entstandenen Korruptelen zu heilen und aus den verschiedenen Handschriften den ursprünglichen Wortlaut zu rekonstruieren. Diese Arbeit wird hier weitgehend als vorausgesetzt betrachtet. Der zweite Schritt, die Literarkritik, hat die Aufgabe, den Text hinsichtlich seiner Einheitlichkeit zu untersuchen. Dieses Vorgehen ist notwendig, da die Verfasser der Ew. nicht nur individuell schriftstellerisch tätig waren, sondern auch als Bearbeiter Überlieferungen aufgenommen und nach ihrer jeweiligen Intention zu einem Ganzen verarbeitet haben. Es gilt nun, primäre Elemente von sekundären Überformungen zu trennen, wobei zu beachten ist, daß ein Textstück das Produkt nicht nur einer, sondern mehrerer Überarbeitungen sein kann. Die Scheidung ist im nachhinein möglich, da ein Einbau von vorgegebenen Einheiten bzw. neuen Aussageelementen zu grammatikalischen bzw. inhaltlichen Spannungen führt, die als Signale einer Überarbeitung angesehen werden können.

1.1 Zerlegung des Textes in Einzelsätze

Die von NESTLE/ALAND vorgegebene Verseinteilung hält sich nicht an die

Satzverteilung: Da jedoch die Sätze als Träger von sprachlichen Handlungen anzusehen sind, ist es notwendig, die ausgegrenzte Textstelle in Einzelsätze zu zerlegen:

- 1a Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας,
1b καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ.
2 ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.
3a καὶ ὑστερήσαντος οἴνου
3b λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν,
3c Οἶνον οὐκ ἔχουσιν.
4a (καὶ) λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς,
4b Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;
4c οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου.
5a λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις,
5b Ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν
5c ποιήσατε.
6a ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ
6b κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι,
6c χωροῦσαι ἀνά μετρητάς δύο ἢ τρεῖς.
7a λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,
7b Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος.
7c καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.
8a καὶ λέγει αὐτοῖς,
8b Ἀντλήσατε νῦν
8c καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ.
8d οἱ δὲ ἤνεγκαν.
9a ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ
9b οἶνον γεγεννημένον,
9c καὶ οὐκ ᾔδει
9d πόθεν ἐστίν,
9e οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν
9f οἱ ἠντιληκότες τὸ ὕδωρ,
9g φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρικλίνος
10a καὶ λέγει αὐτῷ,
10b Πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν,
10c καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν
10d τὸν ἐλάσσω.

10e οὐ τετήρηκα τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

11a Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς
Γαλαλαίας

11b καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ,

11c καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

1.2 Lokalisierung der Spannungen im ausgegrenzten Textstück

Im folgenden sollen alle inhaltlichen und grammatikalischen Unebenheiten gesammelt werden, um - unter noch zu klärenden Voraussetzungen - im nächsten Arbeitsgang eine Differenzierung von primären und sekundären Elementen durchführen zu können.

V.1 beginnt mit einer bestimmten Zeitangabe (dat. temporis), die durch die Stellung des Adjektivs (attributiv mit Wiederholung des Artikels) besonders hervorgehoben ist. Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ordnet das Folgende in einen größeren Textzusammenhang ein und verweist damit auf den Makrotext. Sucht man nun gemäß dieser Angabe ein πρώτη bzw. δευτέρα ἡμέρα, so wird man nicht fündig. Es steht zwar in 1,29.35.43 jeweils der Ausdruck τῇ ἐπαύριον (vgl. 6,22; 12,12), aber diese Angaben sind Reihungen und keine Zählung wie in 2,1. Auch der Versuch, die verschiedenen Zeitangaben in eine logische Reihenfolge zu bringen, bleibt undurchführbar, da τῇ ἐπαύριον bereits dreimal, ohne erkennbare Unterbrechung im Handlungsablauf, kompositionell verwandt wurde. Demnach weist der temporale Fixpunkt von V.1 über die Textstelle hinaus, kann aber wegen der unterschiedlichen Terminologie nicht mit dem Kontext zur Deckung gebracht werden.

Inhaltlich macht V.1b durch eine erstaunliche Tatsache auf sich aufmerksam: Maria (μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ) wird vor Jesus genannt, d.h. der Herr steht in der Einführung der Handlungsträger der Geschichte hinter Maria zurück. Dies ist um so auffälliger, da V.4 - wie man sehen wird - eine entgegengesetzte Tendenz erkennen läßt.

V.2 bietet eine grammatikalische wie eine inhaltliche Unebenheit: Einmal werden die Jünger Jesu in die Erzählung eingeführt, obwohl sie keine Handlungsträger sind. Nur V.11, eine Art Zusammenfassung der Perikope, nimmt die Wortverbindung aus V.2, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, wieder auf. Zum anderen steht das Prädikat des Satzes im Singular, obwohl der Vers zwei verschiedene Subjekte aufweist: ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Ein deutlicher Einschnitt ist zwischen V.3a und 3b spürbar. Die Konstruktion des Satzbaues wechselt und bleibt bis auf wenige Ausnahmen (V.6 und 9, sowie kurze Bestätigungen in V.7c und 8d) nun vorherrschend: λέγει + (wechselndes) Subjekt + direkte Rede. Dieser Neueinsatz ist nicht nur syntaktisch, sondern auch temporal gekennzeichnet: V.1.2.3a Präterita, V.3b-10 (bis auf Ausnahmen) Präsens.

V.4 der Perikope, der durch mehrere Spannungsmomente geprägt ist, beginnt mit einer ungewohnten Wortverbindung: Τί ἐμοὶ καὶ σοί. Diese Worte finden sich bei Joh nur an dieser Stelle, aber alle drei Synoptiker verwenden sie, und zwar fast ausschließlich bei Dämonenaustreibungen: Mk 1,24 par; Lk 4,34; Mt 8,29 par; Mk 5,7 par; Lk 8,28. Die in ihrem Wirkkreis bedrohten Dämonen nehmen gegenüber Jesus eine Abwehrhaltung ein, die sich in den Worten τί ἐμοὶ καὶ σοί bzw. τί ἡμῖν καὶ σοί und einer nachfolgenden Wesensoffenbarung der Person Jesu ausdrückt. Einzige Ausnahme stellt Mt 27,19 dar: Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ. Allerdings handelt es sich hier um keine rhetorische Frage, sondern um einen Imperativ. Aber auch bei dieser Mt-Stelle ist die Abwehrhaltung, die die Frau des Pontius Pilatus ihrem Mann anträgt, deutlich zu spüren. Die Anrede γύναι bringt ebenfalls eine distanzierende Tendenz zum Ausdruck: Jesus spricht neutral zu Maria, seiner Mutter, ohne auf das intime Verwandtschaftsverhältnis anzuspielen. Weitere inhaltliche Spannungen ergeben sich aus der Begründung Jesu in V.4c. Was kann mit ἄρα gemeint sein, die noch nicht gekommen ist (ἦκει hat im Griechischen Perfektbedeutung: "ist gekommen, ist da")? Der Text selbst gibt keine direkte Auskunft, auf welche Stunde sich Jesus hier bezieht. Maria wie Jesus handeln in V.5 bzw. 7.8, als ob das in V.4 gar nicht gesagt worden wäre. V.6 weicht von der Konstruktion λέγει + direkte Rede ab, die in V.7 wieder aufgenommen wird. Diese Unterbrechung zeigt sich auch formal durch einen Tempuswechsel vom Präsens zum Imperfekt. Auffällig ist in V.6c das Fassungsvermögen der Wasserkrüge und die daraus resultierende Quantität des Weines. Die ὕδρα - die LXX übersetzt damit das hebr. "kad" - diente im AT einmal zur Aufbewahrung von Wasser³ und Mehl (1Kön 17,12.14.16), zum anderen holten die Frauen mit ihr das Wasser von der Quelle (Gen 24,14-20.43-46; Pred 12,6). Dieser zuletzt genannte Verwendungszweck ist auch in Joh 4,28 belegt: eine Samariterin kommt zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen, und

³ Vgl. J.BENZINGER, Hebräische Archäologie, Leipzig 1927, 70.

läßt nach einem Gespräch mit Jesus ihre ὕδρια dort zurück. Nach archäologischen Funden war eine ὕδρια etwa 60 - 120 cm hoch und fasste etwa 20 - 50 Liter⁴. Den Angaben in V.6c gemäß hatten jedoch die hier erwähnten ὕδρια ein Volumen von 2-3 Metreten⁵, das entspricht einem Inhalt von 78,78 - 118,17 Litern. Jesus hätte somit 472,68 - 709,02 Liter Wasser in Wein verwandelt!

V.9 beginnt mit einem temporalen Nebensatz im Aorist. Die Weiterführung dieses Satzes in V.9c zeigt einen Tempuswechsel von ἐγεύσατο zum Imperfekt ἦδει (eigentlich Plusquamperfekt, da οἶδα eine Wurzelperfektform ist). Damit folgen in V.9a-c zwei Verben mit verschiedenen Verbalaspekten (Aorist: punktuell - Imperfekt: durativ) syntaktisch gleichgeordnet aufeinander. V.9e und sein attributives Partizip V.9f stehen in Parenthese. Sie weist aber eine inhaltliche Gegenüberstellung zu V.9cd auf:

V.9c.d	(er)	οὐκ ἦδει	πόθεν ἐστίν
V.9e	οἱ δὲ διάκονοι	ἦδεισαν	(es)

In V.10 spricht der "Speisemeister" den Bräutigam an und gibt dabei in der sog. Weinregel seine Auffassung von der qualitativen Abfolge des Weines bei Tisch wieder: der gute Wein sei zuerst, der schlechtere später vorzusetzen, wenn "sie" nicht mehr nüchtern seien. Dabei wird weder von der Wirkung des Wunders auf die Hochzeitsgäste, noch vom Urheber des Wunders gesprochen. Das Wunder wird dadurch konstatiert, daß der Bräutigam vom "Speisemeister" "verantwortlich" gemacht wird. V.10e nimmt die Wortverbindung τὸν καλὸν οἶνον von V.10b wieder auf.

Ein deutlicher Einschnitt wird mit V.11a markiert: die Wundererzählung bricht ab. Sie wird in V.11 mit theologischem Aspekt zusammengefaßt, wobei zwei Wortverbindungen aus V.1 und 2 wieder aufgenommen werden: ἐν Κανά τῆς Γαλιλαίας (V.1a und 11a) und οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (V.2 und 11c).

1.3 Erhebung der kleinen Einheit

Zunächst sind zwei Definitionen notwendig, welche die Termini der primären und sekundären Ebene im Rahmen einer relativen Chronologie der Textentwicklung festlegen.

4 Vgl. H.HAAG (Hrg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln 1968, Sp. 997f.

5 Ein att. Metretes (=ein hebr. Bat) sind 39,39 Liter.

Primär: die kleine oder einfache Einheit, d.h. sie "ist ein Text, der keine störenden Wiederholungen und/oder unvereinbaren Spannungen enthält und der inhaltlich abgerundet ist", d.h. "wenn sich ein Geschehen oder Thema folgerichtig entfaltet und zu dem angestrebten Abschluß gebracht wird" ⁶.

Sekundär: "Eine Erweiterung" ⁷ ist ein Text, der für sich genommen keinen Sinn ergibt, der also auch nicht für sich existiert haben kann, bei dem aber auch nicht zu erkennen ist, daß er ursprünglich in einem größeren Zusammenhang stand, der nur nicht erhalten ist" ⁸.

Im folgenden soll durch Auflösung der erkannten Spannungen und Unebenheiten die kleine Einheit als Zielpunkt der Literarkritik durch Ausscheiden von sekundären Erweiterungen erhoben werden.

Die Zeitangabe des dritten Tages in V.1a ordnet den Textabschnitt der Kanageschichte in einen größeren Zusammenhang, den Makrotext, ein. Sie rahmt die Textstelle und wird daher als sekundär bestimmt. Die Schwierigkeit, die Zeitfixierung mit der Terminologie des Makrotexes zur Deckung zu bringen, kann aber an dieser Stelle noch nicht gelöst werden; dies bleibt der Redaktionskritik vorbehalten. Da eine Rahmung nicht nur aus einer Anfangsrahmung besteht, sondern die Erzählung auch am Ende in die vorgegebene redaktionelle Konzeption integriert sein muß, soll V.11 bezüglich einer Endrahmung später untersucht werden.

In V.1b und 2 enthält die Kanageschichte zwei Sätze, in denen im Rahmen der Exposition Personen vorgestellt werden. Dabei fällt die Spannung auf, daß zuerst Maria und nicht Jesus vorgestellt wird. Die Tatsache, daß Jesus hinter Maria zurücksteht, weckt den Verdacht, daß V.1b sekundär überarbeitet wurde, wobei verstärkend hinzukommt, daß V.1b durch die Wortverbindung ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ auf V.2 Bezug nimmt. Jesus wird zwar vorher im Kontext erwähnt, aber dies ist für die kleine Einheit unwichtig, da diese in ihrer inhaltlichen Abrundung für sich und nicht im Zusammenhang des Makrotexes betrachtet werden darf.

6 G. FOHRER, u.a. Hrsg., Exegese des AT, Heidelberg 1973, 53; Die Methodik der atl. Exegese kann weitgehend auch auf den Bereich des NT übertragen werden.

7 Der Begriff "Erweiterung" kann in "Glossen"/"Zusätze" und "Rahmung" untergliedert werden.

8 G. FOHRER, u.a., 54f.

Im V.2 sind zwei Subjekte aufgenommen, Jesus und seine Jünger, obwohl das Prädikat dieses Satzes im Singular steht. Dies ist grammatikalisch möglich, da Ἰησοῦς sich näher am Verb befindet und durch das Attribut αὐτοῦ bei μαθηταί als regierendes Nomen ausgewiesen ist. Aber die Jünger Jesu werden in der Exposition eingeführt, obwohl sie keine Handlungsträger sind. Erst nachdem die eigentliche Wundererzählung berichtet worden ist, nimmt V.11 die Wortverbindung οἱ μαθηταί αὐτοῦ wieder auf. Für die Jünger bedarf es also eigentlich keiner Exposition; καὶ οἱ μαθηταί αὐτοῦ ist als Erweiterung einzustufen. Darüber hinaus enthält der Vers zwei Satzverbinder δέ und καί. Die Konjunktion δέ setzt inhaltlich einen neuen Gedanken gegen den vorhergehenden ab, bindet also damit (wie im Griechischen üblich) den neuen Satz an den vorhergehenden an. Καί ist demnach überflüssig. Dieses "auch" war notwendig geworden, um (nach dem Einschub von V.1b) V.2 mit V.1b inhaltlich zu verbinden. Καί ist daher sekundär.

Mit dem Ausscheiden von V.1b und dem zweiten Subjekt von V.2 ergibt sich eine störende Wiederholung von γάμος (V.1a und 2). Deshalb sind zwei Lösungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen: Entweder stand in V.1a ursprünglich γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας - dann wäre das zweite γάμος sekundär - , oder V.1a lautet in der kleinen Einheit καὶ ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας und in V.2 war zu lesen εἰς γάμων (ohne Artikel, da die Hochzeit noch nicht erwähnt wurde). Folgende Gründe sprechen für die zweite Möglichkeit: Wie die Formkritik zeigen wird, ist der Satzbau der kleinen Einheit überall gleich⁹. Das Prädikat steht an erster Stelle, das Subjekt ist zurückgezogen und befindet sich an zweiter, manchmal auch an dritter Position. Durch die sekundäre Ausscheidung von γάμος in V.1a wird nicht nur diese Regel, sondern darüber hinaus die Einladung im gleichen Satz mit konkretem Inhalt erfüllt. Auffallend an dieser Stelle ist gleichfalls der Singular von γάμος, einem Nomen, das im Sinne von "Hochzeitsfeierlichkeiten" im Griechischen meist pluralisch verwendet wird. Ein Vergleich mit anderen ntl. γάμος-Stellen zeigt, daß auch der Singular, wenn auch in geringerem Maße, gebräuchlich war (vgl. Mt 22,8.11; Hebr 13,4 = "Ehe" gemeint; Offb 19,7.9).

V.3 beginnt mit einem gen. abs., dem einzigen in der ausgegrenzten Textstelle. Auch andere stilistische Merkmale, die ein gehobenes Griechisch kennzeichnen, wie Infinitivkonstruktionen, Relativsätze und Partizipial-

⁹ Es gibt zwei Ausnahmen von dieser Regel, die in der Formkritik zu begründen sein werden.

konstruktionen fehlen in der Erzählung ganz oder sind selten. Aus diesem Grunde ist V.3a sehr genau zu untersuchen: Für die logische Entfaltung der Wundergeschichte ist der Inhalt dieses Teilverses notwendig, da er die konkrete Situationsangabe, das Fehlen des Weines, in die Erzählung einbringt. Der textkritische Apparat der NESTLE/ALAND Textausgabe¹⁰ weist für V.3a folgende Variante aus: οἶνον οὐκ εἶχον ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα. Diese Varianten bezeugen die ursprüngliche Leseart der Pergamentmajuskeln K*, die lateinischen Zeugen a und j (Nr. 3 und 22 der Beuroner Zählung) sowie eine Randlesart einer syrischen Übersetzung¹¹. Der textkritische Wert dieser Lesart ist nicht allzu groß, da es sich beim Sinaiticus um einen Mischtext handelt und Übersetzungen als sekundäre "Produkte" für die Textkritik kaum von Nutzen sind. Dennoch zeigen sie, daß es eine spätere Leseart gibt, die anstelle des gen. abs. einen umständlicheren Ausdruck mit kausalem Nebensatz verwendet. Beide Gründe erlauben es, für die "kleine Einheit" einen Behauptungssatz mit folgendem Wortlaut anzunehmen: καὶ συνετελέσθη ὁ οἶνος oder καὶ ὑπέρησεν ὁ οἶνος. Der Vorzug ist ὑπερεῖν zu geben, da es im NT weit häufiger bezeugt ist und συνετελεῖν in der Grundbedeutung "vollenden" heißt (vgl. Mk 13,4). 3b - 5c sind sekundär, da sie auf V.1b "aufbauen". Die Lösung der für diese Verse erhobenen Spannungen bleibt der Redaktionskritik vorbehalten.

V.6 enthält zwei attributive Partizipien. Die Konstruktionsform, die die Funktion eines Relativsatzes einnimmt, kommt in unserem Abschnitt an zwei weiteren Stellen vor. Da die partizipiale Ausdrucksweise, die auf ein gehobenes Griechisch hinweist, in der ausgegrenzten Textstelle zahlenmäßig gering und für Syntax und Sprache der bisherigen Elemente der Einheit atypisch ist, sind die beiden Partizipialkonstruktionen ebenfalls als Zusätze auszuscheiden. Verstärkt wird dieser sekundäre Charakter von V.6bc durch die oben festgestellte inhaltliche Spannung: ὑδρία mit einem Volumen von je 78 - 118 Litern entsprechen weder dem im AT und im JE belegten Verwendungszweck noch dem archäologischen Befund. Für V.6a wurden zwei grammatische Spannungen erhoben: die Abweichung von der λέγει-Konstruktion und damit verbunden der Tempuswechsel von V.5c zu 6a. Beide Aporien sind gegenstandslos, da V.5 bereits als sekundär ausgeschieden wurde.

In den Versen 6-10 findet man mehrmals einen Tempuswechsel zwischen Prä-

10 E.NESTLE / K.ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁶ 1979, 251.

11 Die syrische Randlesart findet sich nicht mehr in der neuesten (26.) Auflage, die einen übersichtlicheren Apparat bietet. Vgl. daher E.NESTLE / K.ALAND, ²⁵ 1963, 234.

sens (λέγει und direkte Rede) und Aorist (erzählerische Zusätze). Man könnte dieses λέγει zwar als präsens historicum, also eine Variation zum Erzähltempus Aorist bezeichnen, aber das Präsens stellt hier wohl eine "temporale Vorbereitung" auf die direkte Rede dar (temporal gehört λέγει der direkten Sprachebene an, inhaltlich aber der Erzählebene). Das Präsens signalisiert hier also die darauf folgende direkte Rede (V.7a 8a 9g 10a).

In V.7a heißt es: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Dieses αὐτοῖς bezieht sich auf τοῖς διακόνουσιν V.5a. Da dieser Vers sekundär ist, dürfte in der kleinen Einheit das Dativobjekt von V.5a anstelle des Personalpronomens gestanden haben. Τοῖς διακόνουσιν wurde infolge des Einbaus von V.3b-5c nach V.5a gezogen. Darauf wurde zur Vermeidung einer Wiederholung in V.7a αὐτοῖς gesetzt.

V.9 ist der syntaktisch komplizierteste Vers der Perikope: V.9a beginnt mit einem temporalen Nebensatz. Die Ausdrucksweise ist quantitativ gemessen selten (V.9a 10c). Betrachtet man das grammatikalische Verhältnis von V.9a zum gesamten V.9, so wird ersichtlich, daß mittels der temporalen Unterordnung zwei Sätze (V.9a und 9g) syntaktisch voneinander abhängig gemacht wurden, die in der ursprünglichen "kleinen Einheit" durchaus als selbständige Hauptsätze gestanden haben könnten. Eine Begründung dafür ergibt sich vor allem aus der Tatsache, daß der Sprache der Einheit eine solche gehobene Konstruktion stilistisch nicht entspricht. Gleichzeitig weisen die Satzverbinder von V.8d zu 9a eine Unebenheit auf: beide Male steht die Konjunktion "aber". Eine Satzverbindung von mehreren δέ gibt es im Griechischen meist nur bei Aufzählungen (... δέ ... δέ... δέ ...). V.9b ist ein attributives Partizip, das das Akkusativobjekt aus V.9a τὸ ὄρα näher erläutern soll. Diese gehobenere Ausdrucksweise entspricht - wie zu V.6 gezeigt - nicht der Sprache der Einheit. V.9b ist daher sekundär. V.9c und damit verbunden der indirekte Fragesatz V.9d, kann entweder als Fortsetzung des temporalen Nebensatzes von V.9a verstanden werden, was eine Spannung wegen des Tempuswechsels bedeutet (Aspekte) oder es gehört der Parenthese von V.9e.f an, da inhaltlich (s.o.) eine Gegenüberstellung von V.9e zu V.9cd beabsichtigt ist. Auf jeden Fall sind die Teilverse 9c-f, sei es wegen der temporalen Spannung, oder infolge der parenthetischen Absolutheit, als senkundär auszuschneiden. Die Klärung des Parentheseproblems selbst ist der Redaktionskritik zuzuweisen. Stellt man nun die beiden Teile des primären Bestandes aus V.9 nebeneinander (V.9a ohne ὡς

δέ und V.9g), so ergibt sich eine überflüssige Wiederholung des Subjekts, die durch die Einfügung von V.9b-f notwendig wurde. ὁ ἀρχιτρίκλινος (V.9g) ist sekundär. Allerdings muß zur Verknüpfung der beiden Teilverse in V.9g ein καί gesetzt werden.

Zu klären bleibt noch die "Weinregel" des Speisemeisters, die durch V.10cd besonders krass wirkt. Diese beiden Teilverse sind für die Entfaltung der Geschichte nicht notwendig. V.10b erklärt, daß es üblich ist, den guten Wein zuerst vorzusetzen. Mit V.10cd wird diese Feststellung durch den Hinweis auf das Gegenteil, den schlechten Wein, verschärft. Dabei wird der Zeitpunkt für den Ausschank des schlechteren Weines schon fast "beleidigend": "wenn sie betrunken sind". Das "sie" in V.10c hat aber weder in V.10b noch in V.10e einen Bezugspunkt. In diesen beiden Teilversen geht es nur um den Gegensatz der Personen: ἀρχιτρίκλινος/σύ(= νυμφίος). Der Ausfall von V.10cd "entschärft" die Spannung der "Weinregel". Besonders die Syntax von V.10c¹² (temporaler Nebensatz) weist auf den sekundären Charakter des Teilverses hin; V.10cd lassen sich als Zusätze ebenfalls ausscheiden. Die Wiederaufnahme der Wortverbindung τὸν καλὸν οἶνον ist hier kein Merkmal für den sekundären Charakter dieses Satzes, sondern ein bewußtes Stilmittel, wie die Formkritik zeigen wird. Mit V.11 beginnt ein Neueinsatz, der die christologische Quintessenz zieht. Die "eigentliche" Wundererzählung ist mit V.10 beendet.

V.11a nimmt die Wortverbindung ἐν Κανά τῆς Γαλιλαίας aus V.1a wieder auf (Zusatz durch Wiederaufnahme) und ordnet diese Geschichte durch die Worte ἀρχὴν τῶν σημείων (vgl. 4,54) in den Makrotext ein. Auch V.11c wiederholt eine Wortverbindung aus den Anfangsversen: οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, die bereits in V.2 als sekundär erkannt wurde. Damit bleibt nur noch V.11b als "primäre Möglichkeit" übrig. Dieser Teilvers wirkt zwar durch die Bezugnahme auf das gleiche Subjekt formal in V.11a eingearbeitet, inhaltlich hat er jedoch - außer der Person Jesu - keine Beziehung zu den sekundären Satzteilen. Stil und Syntax von V.11b passen zur kleinen Einheit: einfache Ausdrucksweise, zuerst Prädikat, dann Objekt, Subjekt. Deshalb darf V.11b als die ursprüngliche, inhaltliche Abrundung der Einheit angesehen werden. Allerdings ist er in der vorliegenden Form erkennbar noch sekundär überformt. Das Personalpronomen αὐτοῦ kann sich nicht an dieser Stelle befunden haben, da Jesus in der primären Ebene kurz zuvor unerwähnt blieb.

¹² Vgl. oben zu V.9a.

Hier scheint ursprünglich ὁ Ἰησοῦς gestanden zu haben, das durch den Einbau von V.11a nach vorne gezogen wurde. Da V.11b die gesamte "kleine Einheit" zusammenfaßt, kann er ursprünglich mit einem "umfassenden" Adverb eingeleitet worden sein. Die sekundäre Wortverbindung ταύτην...ἀρχήν macht diese Vermutung sehr wahrscheinlich. Zur Abrundung der Geschichte auf der Primärebene ist demnach vermutlich ein οὕτως (Adverb des obigen Demonstrativpronomens) vor ἐφανέρωσεν eingefügt gewesen, das bei der Überarbeitung zugunsten von ταύτην gestrichen wurde. Die Konjunktion καί in V.11b ist sekundär, da bei der Überarbeitung die V.11a und 11c durch die Konjunktion καί mit V.11b verknüpft werden mußten. Hinzu kommt, daß die überarbeitete Zusammenfassung (V.11a-c) keine Konjunktion zu V.10e aufweist. Damit ist der Bestand der kleinen Einheit erhoben. Die sekundären Teile sind erkannt und lassen sich ohne Schwierigkeiten ausscheiden.

2. Formkritik

Der nun folgende Arbeitsgang beschäftigt sich ausschließlich mit der kleinen Einheit¹³. Das Ziel der Formkritik ist, durch Formbestimmung die Intention der kleinen Einheit zu erschließen und daraus eventuell ihren soziologischen Ort ("Sitz im Leben") zu rekonstruieren.

2.1 Untersuchung zur äußeren Struktur der kleinen Einheit

Um die Form einer Einheit bestimmen zu können, ist es nötig, ihre äußere und innere Struktur zu erschließen. Strukturierung bedeutet Untergliederung; es sind Verbindungsmerkmale zu orten, die mehrere Sätze zu Satzreihen zusammenfassen. Dies geschieht mittels einer syntaktisch-stilistischen Analyse, die Satzverbinder, Subjektswechsel, Personenlinien usw. erkennen läßt.

2.1.1 Bestand der kleinen Einheit in Einzelsätzen

Die primäre Ebene (Einheit) hat nach der Ausgrenzung von sekundären Elementen folgenden Wortlaut:

13 Der sekundäre Bestand wird in der Redaktionskritik (Pkt. 3) näher zu untersuchen sein.

- 1a Καὶ ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας,
 2 ἐκλήθη ὁ Ἰησοῦς εἰς γάμον.
 3a καὶ ὑστέρησεν ὁ οἶνος
 6a ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ
 7a λέγει τοῖς διακόνοις ὁ Ἰησοῦς,
 7b Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος.
 7c καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.
 8a καὶ λέγει αὐτοῖς,
 8b Ἐπιλάβετε νῦν
 8c καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ·
 8d οἱ δὲ ἤνεγκαν.
 9a ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλινὸς τὸ ὕδωρ
 9g καὶ φωνεῖ τὸν νυμφίον
 10a καὶ λέγει αὐτῷ,
 10b Πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν,
 10e σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.
 11b Οὕτως ἐφάνέρωσεν τὴν δόξαν ὁ Ἰησοῦς

2.1.2 Syntaktisch-stilistische Analyse der Einzelsätze

Die Pfeile bedeuten Wiederaufnahme eines Satzteilens in einem anderen Teilvers - als neuer Satzteil, bzw. Rückverweis auf einen vorher genannten Vers.

Folgende Abkürzungen finden in der Analyse Anwendung:

HS :	Hauptsatz	SV :	Satzverbinder
BS :	Behauptungssatz	M :	Modus
S :	Subjekt	T :	Tempus
SW :	Subjektwechsel	S -----> O	
AO :	Akkusativobjekt	AO> DO	
DO :	Dativobjekt	AO/DO -----> S	
AB :	Adverbiale Bestimmung	→ → Rückverweise	

	HS	S	SW	AO	DO	AB	SV	M/T	S → O AO → DO AO/DO → S	Personenlinien
1a	BS	1a				x	καί	Ind.Aor.		
2	BS	2	x			x	δέ	Ind.Aor.		
3a	BS	3a	x				καί	Ind.Aor.		
6a	BS	6a	x			x	δέ	Imperf.		
7a	BS	2	x		x		--	Ind.Präs.	ἐνεῖ	
7b	BS	7b	x	x		x	"--"	Imp.Aor.		Jesus
7c	BS	7b		x		x	καί	Ind.Aor.		
8a	BS	2	x		x		καί	Ind.Präs.		
8b	BS	7b	x			x	"--"	Imp.Aor.		Dienar
8c	BS	7b			x		καί	Imp.Präs.		
8d	BS	7b					δέ	Ind.Aor.		
9a	BS	9a	x	x			--	Ind.Aor.		
9g	BS	9a		x			καί	Ind.Präs.		
10a	BS	9a			x		καί	Ind.Präs.		
10b	BS	10b	x	x		x	"--"	Ind.Präs.		
10e	BS	10e	x	x		x	"--"	Ind.Perf.		
11b	BS	2	x	x		x	--	Ind.Aor.	οὐτως	

2.1.3 Erhebung der äußeren Struktur der kleinen Einheit

Im folgenden soll nun aus der sprachlichen Analyse die äußere Struktur der Einheit durch Beschreibung sichtbar gemacht werden. Da eine Untergliederung durch Verbindung von mehreren Sätzen erreicht wird, sind die Verbindungselemente der Sätze zu suchen. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei den Satzverbindern, Personenlinien und Rückverweisen bzw. der Übernahme von Satzteilen zu.

Die V.1a, 2, 3a, 6a weisen keine Personenlinien aus. Jesus wird zwar in V.2 eingeführt, er handelt aber erst in V.7a. Die Zusammengehörigkeit der vier Anfangsverse wird durch die Satzverbinder deutlich: Die Konjunktion δέ (V.2a) grenzt inhaltlich den Hinweis auf die Einladung gegen den Einleitungsvers 1a ab, bindet aber grammatikalisch die beiden Verse zusammen. V.3a wird durch καί an V.2a gebunden. Die beiden konkreten Situationsanga-

ben (V.3a/6a) weisen ihre grammatikalische Zusammengehörigkeit durch die Konjunktion $\delta\acute{\epsilon}$ aus. Die adverbiale Bestimmung $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ (V.6a) weist auf V.1a zurück und bindet damit die vier einleitenden Teilverse zu einer Satzreihe zusammen.

In V.7a wird der Trenner von Satzreihen durch Subjekts- und Tempuswechsel, vor allem aber durch das Fehlen einer Satzverbindung sichtbar. V.7b ist ein Befehlssatz. Dieser Teilvers wird zum einen durch die Form der direkten Rede, zum anderen durch die Wiederaufnahme des DO aus V.7a als S, zu V.7a gehörig gekennzeichnet. Mit $\kappa\alpha\acute{\iota}$ in V.7c knüpft die Bestätigung des Auftrags an den Befehlssatz (V.7b) an. Die Wiederaufnahme des DO aus V.7a als S verbindet sie zusätzlich mit V.7a. In V.8a verknüpft $\kappa\alpha\acute{\iota}$ das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ mit dem vorhergehenden in V.7a und zeigt die Zusammengehörigkeit von V.8a-d mit 7a-c. Die Wiederaufnahme des S aus V.7c als DO weist auch zu diesem Vers eine Verbindung auf. V.8b ist durch die direkte Rede und die Wiederaufnahme des O als S an V.8a gebunden, die Bestätigung (V.8d) durch $\delta\acute{\epsilon}$ an den Auftrag (V.8bc). Das $\kappa\alpha\acute{\iota}$ in V.8c verbindet die zwei Prädikate des Imperatives. Die Zusammengehörigkeit der V.7a-8d zeigt sich weiterhin durch die "Personenlinien" (vgl. Analyse): Mit V.7a beginnen die Personenlinien von Jesus und den Dienern, die beide mit V.8d enden.

V.9a beginnt eine neue Satzreihe: neues S und Fehlen einer Satzverbindung erweisen sich als Trenner. V.9g gehört zu V.9a: gleiches S, sowie Konjunktion zeigen die Zusammengehörigkeit an. V.10a ist durch $\kappa\alpha\acute{\iota}$, eine Objekt-aufnahme und das gleiche S an V.9g gebunden. V.10b und e machen ihre Zugehörigkeit zu V.10a sowohl durch die Form der direkten Rede als auch durch Wiederaufnahme des O aus V.9g als S in V.10e deutlich. Der Umfang dieser Satzreihe wird zusätzlich durch die Personenlinie des Speisemeisters verdeutlicht, die in V.9a beginnt und mit V.10e endet.

In V.11b liegen mehrere Trenner vor: Subjektwechsel, Tempuswechsel, keine Aufnahme von Satzteilen und Fehlen einer Satzverbindung. Zum Abschluß des Punktes eine Aufstellung der zusammengehörenden Sätze:

1 + 2 + 3a + 6a/7a + 7b + 7c + 8a + 8b + 8c + 8d/9a + 9g + 10a + 10e/11a

2.2 Die innere Struktur der Einheit

2.2.1 Tabellarische Funktionsstruktur der Einheit

Im folgenden wird nun die in Punkt 2.1.2 gewonnene Strukturierung in Bezug

auf ihre Funktion innerhalb der Einheit tabellarisch dargestellt, d.h. die Bedeutungsseite der zusammengehörenden Satzreihen wird mitberücksichtigt, um die Aufgabe dieser Elemente innerhalb der Einheit klarzulegen.

corpus	}	1. Exposition	a. Einleitung	V.1a
			b. Ortsangabe	V.1a
			c. Einführung der Hauptperson	V.2
			d. Allgemeine Situationsangabe	V.2
			e. Konkrete Situationsangabe e ₁	V.3a
			e ₂	V.6a
		2. Wunderinitiative		V.7a
			+ direkte Rede	V.7b
			+ Bestätigung	V.7c 8a
			+ direkte Rede	V.8b c
			+ Bestätigung	V.8d
		3. Wunderdemonstration	a. Vorbereitung	V.9a
				V.9g
				V.10a
	b. Demonstration	V.10b		
		V.10e		
4. Ergebnis des Wunders		V.11b		

2.2 Struktur der kleinen Einheit

καὶ ἐγένετο ἐν Κανά τῆς Γαλιλαίας
 ἐλήθη δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς γάμον
 ὑπέστησεν ὁ οἶνος
 ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ
 λέγει τοῖς διακόνοις ὁ Ἰησοῦς
 γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος
 καὶ ἐγένεσαν αὐτὰς ἕως ἄνω
 καὶ λέγει αὐτοῖς
 ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ
 οἱ δὲ ἠνεγκαν
 ἐγένεσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ καὶ φωνεῖ τὸν νυμφίον καὶ λέγει αὐτῷ
 πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν
 σὺ τετάρτησ τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι
 οὕτως ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν ὁ Ἰησοῦς

2.3 Interpretation und Intention der Einheit

Die ursprüngliche Erzählung beginnt mit den Worten "es geschah", verbunden mit einer genauen Ortsangabe. Dieser Einführungssatz gibt der Einheit einen quasi historischen Charakter - ähnlich der Einleitungsformel der LXX oder des lukanischen Sprachgebrauchs. Der zweite Vers führt die Ortsangabe auf eine bestimmte Situation hin: die Hochzeit, zu der Jesus als Gast geladen ist. Daß es bei dieser Geschichte nicht um das Hochzeitsgeschehen selbst, um Braut und Bräutigam geht, zeigt nicht nur die ringkompositorische Wiederaufnahme des Namens Jesu im letzten Satz, sondern vor allem die Hervorhebung Jesu in der Exposition. Die konkrete Situationsangabe in V. 3a ist auf dem Hintergrund des jüdischen Kulturkreises durchaus verständlich, da eine Hochzeit 7 Tage lang gefeiert wurde¹⁴. "Es waren aber 6 steinerne Wasserkrüge dort": Nach dem Hinweis auf den Mangel wird die Aufmerksamkeit auf 6 Wasserkrüge gelenkt. Jetzt tritt Jesus spontan in Aktion. Er gibt nur Anweisungen, die die Diener erfüllen. Nichts "Wunderbares" ist dabei. Aber er versteht es, machtvoll zu befehlen, dem die Diener keinen Einspruch entgegenzusetzen wagen. Darauf heißt es $\nu\upsilon\nu$ in V.8b. Das Wort läßt aufhorchen! Ist inzwischen etwas geschehen, was "jetzt" deutlich werden soll? Die Diener führen ihre Aufträge (V.8bc) aus, wie V.8d bekundet. Der "Speisemeister" kostet das Wasser. Von diesem Vers erwartet man sich eigentlich mehr; daß etwas offenbar würde; aber es heißt $\omicron\delta\omega\rho$. Auf diese Weise wirkt V.9a wie ein retardierendes Moment, das die "Auflösung" der Geschichte hinauszögert und die Spannung nochmals steigert. Der Speisemeister ruft den Bräutigam und spricht (wohl mit Kopfschütteln): "Jeder Mensch gibt zuerst den guten Wein, du aber hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben." Damit erst wird das Wunder offenkundig. Es ist nicht mehr Wasser, sondern guter Wein in den Krügen. Der Ausgang der Erzählung läßt fragen, wieso der Bräutigam und nicht Jesus angesprochen wird. Der Wortlaut der "kleinen Einheit" läßt es nicht zu, daß "der Speisemeister" etwas von den Befehlen Jesu erfahren hat. So besteht für den $\alpha\rho\chi\iota\tau\rho\iota\kappa\lambda\iota\nu\omicron\varsigma$ keine Veranlassung, Jesus anzusprechen. Er wendet sich vielmehr an den, der seiner Meinung nach für das Fest in erster Linie verantwortlich ist, an den Bräutigam.

Der Leser/Hörer jedoch weiß, von wem der Wein stammt. Auf Jesus kommt die

¹⁴ Vgl. STRACK/BILLERBECK, Bd II, München 1924, 26.

Erzählung am Ende - nach Abschluß der Wundererzählung - mit einer Deutung zurück: "So offenbarte Jesus seine Doxa." Die Wundererzählung, die trotz der einfachen Sprache spannend erzählt wird, hat also einen tieferen Sinn: es dient dem Sichtbarwerden seiner Doxa. Was aber ist damit gemeint? Das Substantiv δόξα hat im klassischen Griechisch einen großen Bedeutungsumfang, von "Meinung, Ansicht" über "Ruf, Ruhm" bis zu "Schein". Das NT verwendet es ausschließlich in zwei Bedeutungen: "Herrlichkeit" und "Ehre". Im JE wird es 17mal verwendet, davon 9mal im Sinne von "Herrlichkeit" und 8mal im Sinne von "Ehre". Die Bedeutung des Wortes für die vorliegende Stelle darf nicht aus seinem Bedeutungsumfang im JE, sondern nur aus der Einheit selbst abgeleitet werden. Der Inhalt der Offenbarung, der mit *doxa* hier umschrieben wird, muß also in der Episode selbst zum Ausdruck kommen. Da der Höhepunkt der Erzählung in der Anfrage des "Speisemeisters" erreicht wurde, muß auch dort die Bedeutung von *doxa* erschließbar sein. In diesem Vers fällt die Gegenüberstellung ἀνθρώπος - οὐ und die gleiche Wortverbindung τὸν καλὸν οἶνον auf. Mit der Qualitäts- und Quantitätsaussage (6 Krüge) wird die Größe des Wunders betont. Andererseits haben diese Aussagen in den Ohren der damaligen Hörer/Leser aus dem jüdischen Kulturkreis gewiß einen eschatologischen Klang: Wein ist das Zeichen der Heilszeit (Jer 31,12; Jes 27,1; Joel 2,24; 4,18; Am 9,14); das messianische Fest wird mit abgelagertem (d.h. gutem) Wein gehalten (Jes 25,6); Wein ist das Kennzeichen des Messias (Gen 49,11f). Auch die "Hochzeit" ist im messianischen Kontext zu lesen. Zwar ist Jesus nicht der Bräutigam, aber die Tage, in denen der Messias auftritt, werden nach rabbinischer Anschauung einer Hochzeitsfeier gleich sein¹⁵. Damit erhält auch die Gegenüberstellung ἀνθρώπος - οὐ einen tieferen Sinn: jeder Mensch (ἀνθρώπος) gibt den guten Wein zuerst; οὐ, Jesus¹⁶ gibt den guten Wein - den messianischen Wein - verborgen jetzt, d.h. in der Endzeit, die jetzt im Wunder als gekommen sichtbar wird.

Die Intention dieser kleinen Einheit liegt also nicht nur in Berichten einer Wundergeschichte, sondern vor allem in der "theologischen Auswertung" des Höhepunktes der Episode. Das Hauptmotiv für den ersten Erzähler, diese Geschichte vorzutragen, ist die Offenbarung der messianischen Doxa Jesu.

15 Vgl. STRACK/BILLERBECK, Bd I, München 1922, 517.

16 Jesus und nicht der Bräutigam ist der Spender des Weines; diese Tatsache bleibt allen Gästen bis hin zum Gastgeber verborgen.

In der Behebung einer peinlichen Notlage wird für den Hörer/Leser (aber nicht für die Teilnehmer der eschatologischen Hochzeit) die verborgene Messianität Jesu offenkundig.

2.4 Versuch einer "Sitz im Leben"-Bestimmung

Ausgangspunkt der Erörterung muß die Erkenntnis sein, daß die Erzählung in eine sehr einfache Sprache gekleidet ist. Auffallend ist der konstante Satzbau: Prädikat, (Objekt), Subjekt. Es gibt nur zwei Ausnahmen von dieser Regel: V.8d und 10be. V.8d: hier steht οἱ am Anfang. Der Artikel ist aber kein vollwertiges Subjekt, sondern führt nur das vorausgehende fort. Aus grammatikalischen Gründen muß dieses οἱ am Anfang stehen: V.10b e: hier ist das Subjekt als Stilmittel betont an den Anfang gestellt, da es den Höhepunkt der Episode hervorheben soll.

In allen anderen Sätzen wird die Regel, Prädikat-Subjekt-Folge eingehalten. Dieses syntaktische Phänomen ist das Kennzeichen einer Sprache, die von semitischem Denken geprägt ist: Sowohl die Einleitungsformel καὶ ἐγένετο - entsprechend dem hebr. *wajhj* - als auch der Gebrauch der Satzverbinder - verwendet werden nur die Konjunktionen καί und δέ (7mal καί, 3mal δέ in 17 Teilversen) und der Tempusfolge weisen darauf hin. Es fehlen andere Konjunktionen, wie z.B. οὐν, γάρ und ἀλλά, die im Griechischen ständig gebraucht werden und auch im JE vielfach belegbar sind. Ebenfalls das sehr einfache Sprachniveau zeigt, daß der Verfasser¹⁷ dieser "kleinen Einheit" Griechisch nicht als Muttersprache gesprochen haben kann.

So darf diese Erzählung wohl dem Bereich des Judenchristentums zugewiesen werden. Weitergehende Fragen, etwa ob diese Wundergeschichte aufgrund einer hebräischen oder aramäischen Vorlage zum Zweck der Mission übersetzt worden ist, müssen Spekulation bleiben.

3. Redaktionskritik

Die Redaktionskritik geht von der Ebene der "kleinen Einheit" aus und versucht, die späteren Überformungen zu klären. Es wird danach gefragt, warum der Redaktor die vorgegebene Einheit verändert, d.h. mit welcher theologischen Intention er den Quellentext verarbeitet und umgestaltet hat.

17 Sollte es sich bei der "kleinen Einheit" um mündliche Tradition handeln, kann nicht von einem Verfasser gesprochen werden.

3.1 Redaktorfrage

Es stellt sich zunächst die Frage, ob der vorliegende Text das Ergebnis einer oder mehrerer Überformungen ist, d.h. ob nur der Verfasser des Ev oder noch weitere Personen in nicht gemeinsamer Arbeit den Text umgestaltet haben. Eine Antwort darauf gibt uns der Text selbst: im Punkt 1.2 wurde eine inhaltliche Spannung zwischen V.1b und V.4b erhoben; beide Teilverse wurden nachher als sekundär ausgegrenzt. Die Spannung liegt also in der Überformung selbst begründet. In V.4b erleben wir eine deutliche Abwehrreaktion Jesu gegen Maria: τὸ ἐμὸν καὶ σοῦ. In V.1b dagegen wird die μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ hervorgehoben und vor Jesus gestellt. Diese Verse können unmöglich das Ergebnis einer Überarbeitung gewesen sein, da die Intention jeweils völlig gegensätzlich ist. Die Folge daraus ist: es sind für unsere Textstelle zwei Redaktoren vorauszusetzen, nennen wir sie A + B. Damit haben wir für die vorgegebene Textstelle drei literarische¹⁸ Ebenen festgestellt, denen wir folgende relative Chronologie zugrunde legen: kleine Einheit, A, B.

3.2 Intention der sekundären Textelemente

Sehr auffällig ist der sekundäre Einschub der "Mutter Jesu" in die Erzählung. Maria ist in den V.3b-5c unmittelbar am Geschehen beteiligt. Untersucht man den Stil der Verse, so ergibt sich, daß der syntaktische Aufbau von V.3b-5c der direkten Rede von V.7a-8d angepaßt wurde. Das Schema: λέγει + (wechselndes) Subjekt + direkte Rede, ist klar zu erkennen. Wegen dieser sprachlichen Einheitlichkeit ist anzunehmen, daß sie von ein und demselben Bearbeiter eingefügt wurden.

Die Schwierigkeiten beginnen mit V.4: Jesus äußert sich zu V.3c mit zwei Teilversen, die seine Ablehnung zum Ausdruck bringen (V.4bc). In den folgenden Versen aber handeln beide Personen als ob V.4bc gar nicht gesagt worden wäre. Wie ist dies möglich?

V.4b ist ein deutliches Abwehrwort, wie wir oben festgestellt haben. Eine wörtliche Übersetzung, etwa: 'was ist mir und dir, Frau' also 'was haben wir damit zu tun' entspricht nicht der Gebrauchsweise wie sie im NT für diese Redewendung belegt ist. Hier wird eine deutliche Zurückweisung zum

¹⁸ Das Wort literarisch ist nur richtig, wenn die "kleine Einheit" verschriftlicht vorlag; im anderen Falle müßte man von einer mündlichen und zwei schriftlichen Ebenen sprechen.

Ausdruck gebracht. Daß diese Worte nicht ein braves 'laß mich in Ruhe' ausdrücken, zeigt der Gebrauch bei den Synoptikern: die Dämonen nehmen mit τί ἐμοί καί σοί eine Abwehrhaltung infolge ihrer Existenzbedrohung ein; auch Mt 27,19 verrät eine abwehrende Position.

Es ist nun zu fragen, ob diese Abwehrhaltung von Joh 2,4 sich auch an anderen Stellen des JE belegen läßt: Die μῆτηρ τοῦ Ἰησοῦ wird an drei weiteren Stellen erwähnt: 2,12; 6,42; 19,25-27, aber keine Stelle zeigt eine so deutliche Distanzierung Jesu gegen Maria (in 19,26 spricht Jesus sie zwar wiederum mit γύναι an, aber eine ablehnende Einstellung ist nicht zu erkennen).

Es erhebt sich nun die Frage, warum hier die Abwehrhaltung eingebaut wurde. Ebenfalls die Antwort Jesu "Meine Stunde ist noch nicht gekommen"¹⁹ in V.4c verringert nicht die Verstehensschwierigkeiten, sondern sie werden eher größer: Welche Stunde ist gemeint? Er - wie auch Maria - handelt ja in den folgenden Versen. Eine direkte Antwort ist der Textstelle nicht zu entnehmen. Auch die anderen ἄρα-Stellen des JE helfen nicht sogleich weiter: Es gibt mehrere Aussagen über ἄρα als "Todesstunde Jesu". Diese Worte werden aber entweder von ihm unmittelbar vor seinem Tode geäußert (12,23.27; 13,1; 16,32; 17,1), oder es wird über Jesus berichtet, daß sie keine Hand an ihn legen konnten, da seine Stunde noch nicht gekommen war (7,30; 8,20). 2,1-11 steht aber am Anfang seines Wirkens. Eine Gefahrensituation ist nicht erkennbar. Damit kann die "Todesstunde" für ἄρα in 2,4 ausgeschlossen werden. In 4,23 findet sich eine andere Bedeutung: ἀλλὰ ἔρχεται ἄρα, καὶ νῦν ἐστίν... und am Ende dieser Rede wird seine Offenbarung als Messias (4,26) hervorgehoben. Man kann über die Parallele zwar sagen, daß Jesus sich gemäß dem Zusammenhang des Gesprächs in der Angabe der Stunde auf die Anbetung des Vaters bezieht, aber in 4,26 wird ersichtlich, warum die "Stunde" gekommen ist: er, der Messias, ist da.

In 5,25 heißt es wiederum: ...ἔρχεται ἄρα καὶ νῦν ἐστίν. Auch hier wird im Kontext deutlich, daß die "Stunde" nur aufgrund der Anwesenheit Jesu gekommen ist. In der gleichen Rede weist Jesus noch auf etwas anderes hin: Durch den Sohn ist diese "Stunde" jetzt gekommen, aber "der Sohn kann von sich aus nichts tun" (5,19) und οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἄπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν (5,30)²⁰. Der Gesichtspunkt, daß das Handeln Jesu vom Vater vorgegeben

19 V.4b darf als rhetorische Frage aufgefaßt werden.

20 Vgl. 6,38; 12,44-50; 14,10f.

wird, kann auch als Erklärung für die "Stunde" in 2,4 dienen. Die ὥρα des Handelns wird vom Vater gegeben; der Vater ist das "Handlungsprinzip"; mit ὥρα ist nicht ein fester Zeitpunkt gemeint, sondern die Tatsache, daß das Handeln grundsätzlich vom Vater ausgeht.

Daraus läßt sich auch die Intention der V.3b-5c ableiten: Sie haben die Aufgabe, am Anfang des öffentlichen Auftretens die "Verbindung" Jesu mit dem göttlichen Vater hervorzuheben, wobei die irdischen Beziehungen - in der Person Marias - zurückstehen müssen. Die Worte τί ἐμοί καί σοί sind also eine Distanzierung von verwandtschaftlich-irdischen Beziehungen zugunsten seines göttlichen Auftrags²¹. Aus dem Grunde können Maria und Jesus ohne Widerspruch in den weiteren Versen handeln; die "Fronten" sind geklärt. Aber es bleibt im Zusammenhang mit der Maria-Stelle noch die intentionale Spannung zwischen V.1b und V.3b-5c zu klären: Der Redaktor von V.3b-5c mußte Maria in der Exposition erwähnen. Hätte er V.1b bereits in der jetzigen Form gelesen, wäre das für ihn unmöglich gewesen, da sie durch die exponierte Stellung zu sehr ausgezeichnet würde. Die jetzige Form muß von einem weiteren und zugleich späteren Überarbeiter verursacht sein, der "die Jünger" in der Exposition erwähnt sehen wollte. Durch die Klärung der Intention für die V.2 und 11c ergibt sich auch die Lösung der Spannung hinsichtlich des dativus temporis²²: Der Hochzeitstag ist der dritte Tag, an dem vom Glauben der Jünger berichtet wird. Der erste Tag bezieht sich auf 1,41f (Bekenntnis des Andreas), der zweite Tag umfaßt 1,43-51 (Bekenntnis des Natanael), am dritten Tage glauben alle seine Jünger infolge des Zeichens. Damit liegt die Zeitangabe in der Intention von B, er hat τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ in die Geschichte eingebracht.

Es ist anzunehmen, daß die V.1a und 2 nach der Bearbeitung von A wie folgt ausgesehen haben:

1a καί τῇ ἐπαύριον²³ γάμος ἐγένετο ἐν Κανά τῆς Γαλιλαίας

1b fehlt

2 ἐκλήθη δὲ ὁ Ἰησοῦς καί ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον

V.3a wurde von A abgeändert, um die Feststellung des Fehlens von Wein Maria in den Mund legen zu können. Er gestaltet V.3a zu einem gen.abs.um, der grammatikalisch V.3b untergeordnet ist.

21 Deshalb auch die distanzierenden Worte γύναι und auch μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ.

22 Vgl. Punkt 1.2.

23 Vgl. τῇ ἐπαύριον 1,29.35.43.

Die Teilverse 6bc beziehen sich beide auf ὄροια (V.6a). V.6b hat die Intention, die Aufgabe der Wasserkrüge näher zu erläutern. Für jeden Juden war der Zweck solcher ὄροια selbstverständlich klar. Für ihn bedurfte es keiner näheren Erläuterung. Für den Bereich, in dem die Erzählung später gelesen wurde, scheint aber die Bedeutung der Wasserkrüge nicht mehr verständlich gewesen zu sein. Es bedurfte einer näheren Erläuterung (V.6b). V.6c gibt das Volumen der ὄροια an, um die Größe des Wunders darzustellen. Dies bedeutet gleichzeitig eine Steigerung des Wunders gegenüber der Vorlage in der "kleinen Einheit". Hier sind es noch die üblichen Wasserkrüge, in der Überformung jedoch riesige Behälter mit je 78 oder 118 Litern. Es ist schwierig, diese Zusätze einem der beiden Überarbeiter zuzuweisen. Einen Anhaltspunkt gibt uns ein sprachlicher Vergleich der drei Ebenen: Die "kleine Einheit" ist in sehr einfachem Griechisch abgefaßt. A dagegen schreibt ein gehobenes Griechisch, wie V.3a (gen.abs.), vor allem aber V.5bc zeigt: prospektiver Fall (Eventualis) mit modifizierter Apodosis (Imperativ statt Futur) im Relativsatz. Diese gehobene, "klassische" Ausdrucksweise zeigt sich auch in den beiden attributiven Partizipien (V.6bc).

B schreibt einfacher: er verwendet in V.1b lieber einen weiteren Hauptsatz, als Maria in einem Nebensatz an V.2 zu binden. Aus diesen Gründen darf V.6bc zugerechnet werden.

V.9a hatte in der "kleinen Einheit" die Aufgabe, die Spannung zu steigern, das Offenbarwerden des Wunders bis zur Pointe (V.10be) hinauszuzögern. Deshalb wurde auf der ersten Ebene in V.9 noch von "Wasser" gesprochen. Doch auf der zweiten Ebene war V.10be nicht mehr der alleinige Höhepunkt. Denn das "Prinzip Vater" (V.4c) hatte bereits als ein wesentlich neuer Fixpunkt den Schwerpunkt der Geschichte verlagert. Der Spannungsbogen innerhalb einer prägnanten Kurzgeschichte war durch die Einfügung (V.3b-5c, 6bc, 9b-f) gestört. Aus diesen Gründen schien es einem Überarbeiter überflüssig, in V.9a noch von ὕδωρ zu sprechen; er hat den attributiven Zusatz V.9b eingefügt. V.9cd liefert die Begründung für das Herbeiholen des Bräutigams: der Speisemeister wußte nicht - im Gegensatz zu den Dienern - woher der Wein ist. Diese Teilverse sind eine Fortsetzung des Temporalsatzes ὡς δε..., an den V.9ef durch den Gegensatz des Nichtwissens inhaltlich angebunden sind. Eine Zuweisung zu A oder B ist wieder nur aufgrund von sprachlichen Merkmalen möglich: Die zweimalige Verwendung eines attributiven Partizips, sowie die Verbindung von 9a-10a durch temporale Verknüpfung zu einem Satz,

macht die gehobene Sprache dieser Zusätze deutlich. Somit erfolgt die Zuweisung von V.9a (ὡς δε) – V.9f an A. Der ursprüngliche Höhepunkt der Erzählung lag auf dem Offenbarwerden des Wunders in V.10b.e. Die Gegenüberstellung der Personen (πᾶς ἄνθρωπος – σύ) und der Hinweis auf den guten Wein verdeutlichten die Messianität Jesu. Nachdem sich aber durch die Einfügung von V.3b–5c der Hauptakzent verlagert hatte, das Wunder bereits durch den Zusatz V.9b offenkundig war, bedurfte es einer Abschwächung der ursprünglichen Pointe. Durch den Einschub von V.10c.d legte A den Akzent auf die Antithese von gutem und schlechtem Wein. Die dadurch entstandene "Komik" der sog. Weinregel entschärft den ursprünglich messianischen Fixpunkt durch den allgemeingültigen Charakter dieser Verse.

V.11a rahmt die Kanageschichte. Die Wortverbindung ταύτην...ἀρχὴν τῶν σημεῖων weist über 2,1–11 hinaus, ordnet also das Weinwunder in den Makrotext ein. Wenn von einem Anfang die Rede ist, so werden damit weitere Zeichen erwartet: 2,18 redet Jesus von einem σημεῖον, das mißverstanden wird, in 2,23 und 3,2 werden Zeichen summarisch erwähnt, in 4,46–54 aber wird von einem Wunder berichtet, das als zweites Zeichen Jesu vermerkt wird (4,54). Weitere und nummerierte Wunder werden nicht mehr gezählt. Wie kommt dies? Wird hier der Begriff "Zeichen" verschieden verstanden? Alle Stellen, in denen das Wort σημεῖον vorkommt, haben eines gemeinsam: sie beziehen sich auf Wunder, sei es summarisch auf die Wundertätigkeit (2,23; 3,2; 6,2; 6,26; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18; 12,37; 20,13) oder auf ein bestimmtes, gerade geschehenes Wunder (2,11; 4,54; 6,14).

Es fällt auf, daß bei mehreren Zeichen das Wunder Anlaß zu einer Rede Jesu über seine Person gibt: Krankenheilung in Bethesda (5,1–9): 5,19–47; Brotvermehrung (6,1–14): 6,26–71; Blindenheilung (9,1–7): 10,35–41; Lazarusgeschichte (11,1–44): 11,23–27.

Wir haben oben bereits zu V.2 und 11c gesehen, daß es im JE zwei Wege zum Glauben gibt: glauben aufgrund von Worten und glauben aufgrund von Zeichen. Bei den zuletzt genannten Wundern stehen diese σημεῖα im Dienste der Reden. Hier soll also der Glaube hauptsächlich aufgrund von Worten erfolgen. Eine andere Intention ist bei unserem Weinwunder und der Fernheilung von Kana zu beobachten. Hier fehlen die Aussagen über Jesu Person. Zwar ist im Kontext beider Geschichten auch vom Glauben aufgrund von Worten die Rede (1,31.47–49; 4,50), die Wundererzählungen selbst jedoch betonen den Glauben aufgrund von Zeichen, ja man kann fast von einer Antithese des

"Zeichenglaubens" gegen den "Wortglauben" sprechen.

Durch die Verbindung von δόξα (messianisches Element) mit dem Inhalt von ἄρα ("Handlungsprinzip Vater") ergibt sich für σημεῖον in der Ebene A die Aufgabe, die Außerordentlichkeit der Person Jesu aufzuzeigen (das Wort σημεῖον ist wohl A zuzuschreiben). Der "Zeichenglaube" aber liegt in der Intention von B. Aus diesem Grunde darf die Zählung der beiden Kanageschichten (2,1-11; 4,46-54) B zugeschrieben werden. Zumal nur B im Anhangskapitel 21 eine Tendenz zu Zählungen (V.14) erkennen läßt.

4. Resümee

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Analyse des Textes legt wenigstens drei übereinanderliegende Schichten nahe, von denen zwei Bearbeitungen der ursprünglichen Textfassung sind. Mit Hilfe eines präzisen methodologischen Instrumentariums konnte der bisweilen für die Quellenfrage im JE geforderte Agnostizismus²⁴ teilweise überwunden werden. Denn die Konzentration auf den Text allein verhinderte einen circulus vitiosus und ermöglichte zugleich eine vorurteilsfreie Erschließung der Textentwicklung. Das älteste rekonstruierbare Textstadium, die verschriftlichte Fassung einer noch deutlich erkennbaren effektiv erzählten Wundergeschichte, gab den Grund für die Verschriftlichung in V.11b an. Die Erzählung soll darstellen, auf welche Weise Jesus seine messianische Macht und Würde offenbarte. Der Handlungsverlauf läßt erkennen, welchen Aussageschwerpunkt der Erzähler setzen will: Jesus befreit unerkannt bzw. auf verborgene Weise eine Hochzeitsgesellschaft, und zwar vor allem den Bräutigam, aus einer peinlichen Notlage. Souverän verwandelt er Wasser in einen Wein, der noch besser ist als der bislang ausgeschenkte.

Als der erste Überarbeiter diesen Text las, wurde er von der Pointe der Erzählung angeregt, seine spezielle Auffassung zur Wunderproblematik mit ihrer Hilfe zu entfalten. Da in der vorgegebenen Fassung mit dem Motiv der verborgenen Messianität jeder Tendenz zu einer Jesu Macht und Würde beweisenden Demonstration die Spitze abgebrochen wurde, sah sich A im Rahmen seiner "hohen" Christologie veranlaßt, das Verhalten Jesu mit dem Hinweis zu begründen, daß der Gesandte vom Sendenden abhängig ist. Er tut nur das, was

²⁴ Vgl. neuerdings: D.A. CARSON, Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodical Questions, JBL 97 (1978) 411-429; und R.E. BROWN, Anm 1, 20.

Gottes ist. Um diesen Gedanken prägnant dem Leser einzuprägen, fügt er das Motiv "der Mutter" in den Text ein. An ihm kann er verdeutlichen, was den Zeichencharakter der Wunder Jesu ausmacht: Die Wunder sind Zeichen für den Heilswillen Gottes, der frei - selbst ohne Rücksicht auf die irdische Verwandtschaft seines Gesandten - durch diesen Heil stiftet. Demnach ist Jesus ganz und gar vom Willen seines Vaters abhängig. Sein Handeln verfolgt nie den Zweck seine ihm eigene Würde mit Machttaten zu untermauern. Der letzte Bearbeiter der Weinwundererzählung führt nun das Glaubens- und damit konsequent verbunden das Jüngermotiv ein. Für ihn ist wichtig, daß diese Wunderinterpretation seiner Vorgänger den Jüngerglauben qualifiziert. Sie glauben, nicht weil Jesus seine Messianität demonstrativ bewiesen hat, sondern weil sie die Bedeutung einer von einem Zeichen bestimmten Situation im Glauben als Hinweis auf die *doxa* Jesu zu verstehen gelernt haben.

Die konsequente traditionsgeschichtliche Fortentwicklung eines schon in der Jrfassung im Keim angelegten Gedankens weist keinen Bruch auf. So ist erklärt, warum der jeweilige Bearbeiter seine Vorlage übernommen hat. Eine Kritik an einer vorgegebenen theologischen Auffassung ist nicht zu erkennen. Vielmehr wird eine Bereicherung und Vertiefung der christologischen Reflexion erkennbar, die besonders A geleistet hat.

Die "Anwendung" der ursprünglichen Erzählung in V 11b ist der Schlüssel für die Bestimmung des "Sitz im Leben". Die missionarische Ausrichtung der synoptischen Wundertradition, die im Chorschluß erkennbar ist, ist hier vollkommen aufgegeben. An ihrer Stelle ist eine theologische Reflexion über die Wunderproblematik getreten. Das Motiv der verborgenen Messianität läßt unwillkürlich an eine teilweise parallele Vorstellung im Markusevangelium denken. Da das dortige Wundergeheimnis häufig gewaltsam in die vorgegebenen missionarischen Theios-aner-Erzählungen eingesprengt wurde, fällt es nicht leicht, die Priorität der Vorstellung hier wie dort zu bestimmen. Da aber die Sprache dieser Geschichte noch starke semitische Eigentümlichkeiten aufweist, ist es durchaus denkbar, daß die Weinwundererzählung einen theologischen Reflexionsstand repräsentiert, aus der Markus seine Theorie vom Wundergeheimnis ableiten konnte. Der dem Markus analoge "dogmatisierende" Reflexionsstand (vgl. den Begriff "*doxa*") läßt es als sicher erscheinen, daß die Geschichte ihren Sitz in der theologischen Reflexion einer urchristlichen Gemeinde bzw. Schule hat. Sie wird für innergemeindliche und nicht für missionarische Zwecke erzählt worden sein. Die durch theologische Abstrakt-Lexeme (z.B. "Stunde";

"Zeichen") markierte Position von A offenbart eine Fortentwicklung des vorher gewonnenen Ergebnisses in Richtung auf eine "hohe" Christologie. Jesus als verborgener Messias (nur die Diener wissen um die Befehle Jesu: V 9) kennt als Gesandter Gottes nur dessen Auftrag, von dem er sich allein leiten läßt, auch wenn es ihn in einen Gegensatz zu seiner Mutter bringen sollte.

Der zweite Redaktor B rundet die Erzählung mit dem Glaubensmotiv ab. Es geht ihm darum, daß der einmal gewonnene theologische Reflexionsstand allgemeines Glaubensgut seiner Gemeinde wird. Für die beiden Redaktoren ist ein anderes Milieu anzunehmen als für den Erzähler der Urfassung. Sie denken in einem hellenistisch geprägten Milieu. Möglicherweise hat die "Schule" einen Kulturbereich verlassen müssen und setzt nun ihre Arbeit unter anderen Rahmenbedingungen fort. Ziel der Analyse wie der Erörterung ihrer Ergebnisse war, die Fruchtbarkeit einer an den Synoptikern geschulten Methodologie für das JE nachzuweisen. Weitere Analysen werden die Tragfähigkeit des Ansatzes erhärten.

Literarkritisches zur Ijobnovelle

Peter Weimar - Münster

Die bisherige Ijobforschung ist weit davon entfernt, ein allgemein anerkanntes und überzeugendes Modell der Entstehungsgeschichte des Ijobbuches entworfen zu haben¹. Nicht einmal über das Verhältnis von Rahmenerzählung (Ijobnovelle) und Ijobdichtung ist bislang ein Konsens erzielt worden², geschweige denn über die Beurteilung der literarkritischen Problematik der Ijobnovelle selbst³. Hierzu versucht die vorliegende Untersuchung einige Beobachtungen beizusteuern. Diese beziehen sich dabei zum einen auf die Abgrenzung der Ijobnovelle gegenüber der Dichtung, zum anderen aber auf das Problem der Einheitlichkeit der Ijobnovelle selbst.

1. Zur literarkritischen Problematik der Ijobnovelle

Der Schlüssel zur Rekonstruktion der Ijobnovelle liegt zweifelsohne im sogenannten Epilog⁴. Hier stellt sich vor allem die Frage nach seinem Umfang. Im allgemeinen wird dabei 42,10-17 als der eigentliche Schluß der Novelle angesehen, jedoch wird gelegentlich auch 42,7-9 dazu gerechnet⁵. Jeder der

1 Vgl. die Literaturübersichten bei C. KUHL, Neuere Literarkritik des Buches Hiob, ThR NF 21 (1953) 163-205.257-317 und Vom Hiobbuch und seinen Problemen, ThR NF 22 (1954) 261-316, außerdem H.-P. MÜLLER, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament, EdF 84, Darmstadt 1978.

2 Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Lösungsversuche bei C. KUHL, ThR NF 21 (1953) 191-195 und G. FOHRER, Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob, VT 6 (1956) 249-267 = Studien zum Buche Hiob, Gütersloh 1963, 26-43 (27f).

3 Vgl. etwa die Übersicht bei H.-P. MÜLLER, Hiobproblem, 39-45.

4 Darauf hat zu Recht schon G. FOHRER, Studien, 29 hingewiesen.

5 Vgl. die Übersicht bei C. KUHL, ThR NF 21 (1953) 199-201. - Häufiger wird dabei 42,10 von 42,11-17 abgetrennt und dem vorangehenden Abschnitt 42,7-9 zugerechnet, so zuletzt wieder F. HESSE, Hiob, Züricher Bibelkommentare AT 14, Zürich 1978, 209.

beiden Lösungsversuche bietet aber Schwierigkeiten⁶. Diesen hat man durch die Annahme verschiedener Wachstumsschichten in 42,7-17 Rechnung zu tragen versucht, ohne daß dabei allgemein anerkannte Ergebnisse erzielt worden wären⁷. Eine erneute Überprüfung der literarischen Probleme von 42,7-17 erscheint somit erforderlich.

1.1 Literarkritische Probleme in 42,7-10

Der Charakter des Textabschnittes 42,7-10, der aus einer Jahwerede an Elifas (42,7+8) und einem zugehörigen Ausführungsbericht (42,9+10) besteht, ist heftig umstritten⁸. Aufgrund der Spannungen von 42,7-10 zur vorangehenden Ijobrede in 42,1-6 einerseits sowie der auffälligen sprachlich-stilistischen und sachlichen Verwandtschaft zur Ijobnovelle andererseits hat man den Abschnitt einer älteren Tradition zuweisen wollen, die dem Verfasser der Ijobdichtung bereits vorgelegen habe⁹. Doch läßt sich eine solche Annahme kaum überzeugend begründen. Abgesehen einmal von der Funktionslosigkeit von 42,7-10 in dem angenommenen Zusammenhang einer älteren Form der Ijobnovelle¹⁰, weisen mehrere Beobachtungen darauf hin, in 42,7-10 einen jüngeren redaktionellen Zusatz zu sehen¹¹.

6 Vgl. dazu zusammenfassend G. FOHRER, Studien, 29.

7 Hier ist nur auf den Lösungsversuch von A. ALT, Zur Vorgeschichte des Buches Ijob, ZAW 55 (1937) 265-268 hinzuweisen, der jüngst wieder bei R.-E. HOFFMANN, Eine Parallele zur Rahmenerzählung des Buches Hiob in I Chr 7, 20-29?, ZAW 92 (1980) 120-132 aufgenommen worden ist.

8 Vgl. nur die Übersicht über die verschiedenen Lösungsversuche bei G. FOHRER, Studien, 34.

9 Diese Auffassung wird - mit verschiedenen Modifikationen im einzelnen - etwa vertreten von F. BUHL, Zur Vorgeschichte des Buches Hiob, BZAW 41 (1925) 52-61; J. HEMPEL, Das theologische Problem des Hiob, in: Apoxysmata, BZAW 81 (1961) 114-173 (131f); G. FOHRER, Studien, 34-37 und Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 32.538; F. HORST, Hiob, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1968, IX; H.-P. MÜLLER, Hiob und seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des Hiob-Buches, ThSt 103, Zürich 1970, 23-26; vgl. aber auch die Übersicht bei L. SCHMIDT, "De Deo". Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gespräches zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1, BZAW 143, Berlin 1976, 169-171.

10 Darauf hat vor allem L. SCHMIDT, BZAW 143, 171f aufmerksam gemacht.

11 Die nicht zu verkennenden Berührungen von 42,7-10 mit dem Prolog (vgl. die Zusammenstellung der entsprechenden Beobachtungen bei G. FOHRER, Studien, 35-36) sind in diesem Fall als ein bewußt eingesetztes Stilmittel zu verstehen, um auf diese Weise 42,7-10 stilistisch an die vorgegebenen Teile der Rahmenerzählung anzugleichen, nicht aber als ein Hinweis auf ihre ur-

Durch ¹² mit nachfolgender Zeitbestimmung in 42,7 ist deutlich ein Neueinsatz im Erzählablauf markiert, wobei durch die beigegefügte Zeitbestimmung nur ein allgemeiner Rückbezug an das zuvor Erzählte hergestellt wird, der überdies in Spannung zum unmittelbaren Textzusammenhang steht. Der mit 42,7 eingeleitete Textabschnitt in 42,7-10 ist so nur locker in den vorliegenden Textzusammenhang eingebunden. Weder zu 42,1-6 noch zu 42,11-17 sind unmittelbare Berührungsmomente zu erkennen, so daß er aufgrund seines isolierten Charakters mit keinem der beiden Textabschnitte ursprünglich zu verbinden ist ¹².

Diese Beobachtung läßt sich präzisieren, wenn die auffällige Verwandtschaft von 42,7-10 zur Prosaeinleitung der Elihu-Reden in 32,1-5 beachtet wird ¹³. Bezeichnenderweise hat die in 42,7 begegnende Redewendung ¹⁴ innerhalb des Ijobbuches nur in 32,1-6 (2 [zweimal].3.5) eine Entsprechung, so daß zwischen diesen beiden Textabschnitten ein Zusammenhang anzunehmen ist. Aufgrund dieses literarischen Zusammenhangs zwischen 32,1-5 und 42,7-10 ¹⁴ ist sodann aber zu vermuten, daß es sich hierbei um eine Auseinandersetzung bzw. Abrechnung mit der Theologie der (erst redaktionell in die Dichtung eingefügten) Elihu-Reden handelt ¹⁵, was dann auch die Annahme nahelegt, daß der Abschnitt 42,7-10 zu den jüngsten Bestandteilen des Ijobbuches gehört ¹⁶.

sprüngliche Zugehörigkeit zu dieser, wogegen auch der etwas schwerfällige Stil gegenüber den übrigen Teilen der Ijobnovelle spricht.

- 12 Der isolierte Charakter von 42,7-10 ist immer wieder hervorgehoben worden. Die daraus gezogenen Folgerungen gehen aber in ganz unterschiedliche Richtungen, abhängig davon, welcher Stellenwert den übrigen Beobachtungen zugemessen wird.
- 13 Auf die Verwandtschaft von 42,7-10 mit 32,1-5 hat u.a. hingewiesen C. KUHLE, *ThR NF 21* (1953) 201.
- 14 Der Textabschnitt 32,1-5 ist kaum, wie meist angenommen wird, die ursprüngliche Einleitung zu den Elihu-Reden. Als solche kann wahrscheinlich nur 32,1 zusammen mit 32,6a angesprochen werden, während 32,2-5 als ein redaktioneller Einschub zu verstehen ist, der aufgrund der Einleitung zu den Elihu-Reden in 36,6-22 gebildet ist, dieser gegenüber aber deutlich neue Akzente setzt. Die im Gefolge der synagogalen Überlieferung vorgenommene und beliebte Abänderung des *tiqqun sopherim* "Ijob" in 32,3b in ein ursprüngliches "Elohim" erweist sich im Blick auf 42,7-10 als nicht notwendig.
- 15 Ist 42,7-10 aber als ein in Zusammenhang mit 32,2-5 stehender redaktioneller Zusatz zu verstehen, dann erübrigen sich auch die weithin hypothetisch bleibenden Rückfragen nach der ursprünglichen Funktion des Textabschnittes (vgl. Anm. 9), außerdem wird dann die isolierte Stellung von 42,7-10 im vorliegenden Textzusammenhang verständlich.

Doch ist der Abschnitt 42,7-10 literarisch selbst nicht ganz einheitlich. Beachtung verdient hier die den Abschnitt abschließende Aussage von 42,10. Der Vers bietet verschiedene Probleme, die vor allem seine Stellung im vorliegenden Textzusammenhang betreffen. Durch das Motiv der Fürbitte in 42,10a^β ist der Vers zwar deutlich mit 42,7-9 verbunden. Doch ist andererseits der nachhinkende Charakter von 42,10a^β zu beachten, ganz abgesehen davon, daß im vorliegenden Zusammenhang die Wende des Geschicks Ijobs geradezu als Folge seiner Fürbitte erscheint¹⁷. Nachdem in 42,9a die Ausführung des von Jahwe in 42,8a^α Aufgetragenen durch Ijobs Freunde berichtet ist, folgt in 42,9b nur die aus 42,8b^α aufgenommene Feststellung, daß Jahwe auf Ijob Rücksicht genommen hat. Dagegen wird die aufgrund von 42,8a^β zuvor erwartete Fürbitte des Ijob für die Freunde erst in 42,10a^β nachgetragen. Damit hat sich aber zugleich der Bedeutungsgehalt der Aussage von 42,9b gegenüber der Jahwerede in 42,8 verändert, insofern 42,9b nur auf das persönliche Geschick des Ijob bezogen werden kann und nicht auf die Erhörung seiner Fürbitte zugunsten der Freunde. Diese Abweichung der Intention gegenüber der Jahwerede in 42,7+8 hat ihren Grund vor allem in der Aussage von 42,10a^α, die allein schon aufgrund der bei ihr zu beobachtenden Inversion aus dem Textzusammenhang herausfällt. Dieses führt aber zu der Vermutung, daß 42,10a^α als Element einer älteren Tradition anzusehen ist, die sekundär in 42,7-10 integriert worden ist.

In die gleiche Richtung weisen nun entsprechende Beobachtungen zur mit 42,10a^α zu verbindenden Aussage von 42,10b. Diese steht deutlich in Zusammenhang mit dem Abschnitt 42,10-15. Doch ist dieser Zusammenhang keineswegs spannungsfrei.

16 Daß es sich bei 42,7-10 um einen jüngeren redaktionellen Zusatz handelt, der die Ijobdichtung bereits voraussetzt, ist verschiedentlich schon gesehen worden, vgl. dazu zuletzt L. SCHMIDT, BZAW 143, 177. - Das Ijobbuch selbst hat eine komplizierte Entstehungsgeschichte durchlaufen. Im großen und ganzen sind dabei vier Phasen zu unterscheiden. Am Anfang (I) steht die in sich wiederum zu differenzierende (s.u.) Ijobnovelle, die sodann sekundär durch Einschaltung dreier Redegänge (Ijob-Freunde / Ijob-Freunde / Ijob-Elifas-Jahwe) zur Ijobdichtung ausgestaltet worden ist (II). Diese hat im wesentlichen zwei Neuinterpretationen durch redaktionelle Bearbeitungen erfahren, die sich über das ganze Buch erstrecken. Auf der Ebene der ersten Neuinterpretation (III) ist etwa der Grundbestand der Elihu-Reden eingefügt worden, während auf die zweite Neuinterpretation (IV) das Lied der Weisheit (28) zurückgeht. Die verschiedenen Phasen der Entstehungsgeschichte des Ijobbuches sind dabei als Reflexe der wechselvollen Geschichte um das Selbstverständnis weisheitlicher Theologie anzusehen.

17 Vgl. dazu C. KUHL, ThR NF 21 (1953) 199.

Einerseits wird durch 42,10b schon die Aussage von 42,12a vorweggenommen, andererseits widerspricht 42,10b in gewisser Weise dem in 42,12b+13 Berichteten¹⁸. Eine Herleitung von 42,10b und 42,12-15 von ein und derselben Hand erscheint demnach nur schwer möglich¹⁹. Das gegenseitige Verhältnis beider Aussagen kann nun aber nicht dahingehend bestimmt werden, daß in 42,10b eine "ungenauere Zusammenfassung" des in 42,12-15 Berichteten zu sehen ist²⁰, da in diesem Falle eine stärkere Kongruenz der Formulierung zu erwarten wäre. Vielmehr ist genau umgekehrt damit zu rechnen, daß 42,10b (zusammen mit 42,10aa) eine ältere Tradition darstellt, die sekundär in 42,12-15 erzählerisch ausgefaltet worden ist. Darauf würde auch die Tatsache hinweisen, daß die erzählerische Ausgestaltung nur teilweise dem zuvor entworfenen Programm entspricht²¹. Da 42,12-17 unbestritten den Abschluß der Ijobnovelle darstellt, 42,10b demgegenüber aber als ältere Tradition angesprochen werden muß, ist in 42,10b - zusammen mit 42,10aa - wohl ein Element einer älteren Fassung der Ijobnovelle zu sehen.

1.2 Literarkritische Probleme von 42,11-17

Daß 42,11-17 kaum literarisch einheitlich sein wird, ist schon längst gesehen²². Problematisch ist in diesem Zusammenhang vor allem 42,11, welcher Vers in diesem Zusammenhang geradezu wie ein Fremdkörper anmutet²³, aber auch 42,16+17 ist nicht ganz unbestritten geblieben²⁴. Eine Analyse des vorliegenden Abschnittes hat dabei die einer älteren Tradition zuzurechnende Aussage von 42,10aa+b miteinzubeziehen. Die problematische Stellung von 42,11 im Rahmen von 42,10-17* soll dabei den Ausgangspunkt der Analyse bilden.

18 Vgl. dazu zuletzt L. SCHMIDT, BZAW 143, 173.

19 So zu Recht schon A. ALT, ZAW 55 (1937) 265f, anders dagegen G. FOHRER, Studien, 32.

20 So etwa L. SCHMIDT, BZAW 143, 173.

21 In diese Richtung weisen weitere Beobachtungen. So wird zum Beispiel die bewußte Parallelisierung der Aussage von 42,10aa+b und 42,12 (s.u.) eher verständlich bei der Annahme einer Abhängigkeit von 42,12+13 von 42,10* als umgekehrt, zumal wenn damit zu rechnen ist, daß 42,11 von der gleichen Hand her stammt, auf die auch 42,12+13 zurückgehen. Gleichfalls wäre hier das genauere Verhältnis der Aussagen von 42,12b+13 zu 1,2+3 zu beachten (s.u.). Außerdem verdiente in diesem Zusammenhang der Anschluß von 42,16+17 nach rückwärts Beachtung.

22 Vgl. nur die Hinweise bei C. KUHL, ThR NF 21 (1953) 200f und H.-P. MÜLLER, Hiobproblem, 44.

23 Hierauf hat vor allem G. FOHRER, Studien, 30f aufmerksam gemacht.

Deutlich wird durch 42,11 der Zusammenhang der beiden Aussagen von 42,10aa+b und 42,12 unterbrochen. Überdies scheint die Aussage von 42,11 nach 42,10aa+b eigentlich verspätet zu kommen²⁵. Doch kann 42,11 nicht einfach als ein redaktioneller Einschub zwischen 42,10* und 12 verstanden werden. Die 42,11 rahmenden Aussagen von 42,10* und 12, die genau parallel (*JHWH-gatal + wayyiqtol*) konstruiert sind, können aufgrund ihrer syntaktischen Eigenart wie thematischen Verwandtschaft nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sein, so daß 42,11 jedenfalls nicht jünger als die beiden rahmenden Aussagen sein kann. Allenfalls kann 42,11 als Element einer älteren Tradition verstanden werden, das im Zusammenhang mit der Komposition der Rahmendaussagen an die vorliegende Stelle gerückt worden ist.

Die Aussage von 42,11 hat nun eine auffällige Parallele in 2,11²⁶:

42,11

2,11

Da hörten die drei Freunde Ijobs
all dieses Unheil, das über ihn
gekommen war.

Und es kamen zu ihm all seine
Brüder und all seine Schwestern
und all seine früheren Bekannten,
und sie aßen mit ihm Brot in
seinem Haus.

Und sie kamen ein jeder von seinem
Ort: Elifas, der Temanit, und Bil-
dad, der Schuchit, und Zofar, der
Naamatit.

Und sie zeigten ihm Leid und trösteten
ihn wegen all des Unglücks, das Jahwe
über ihn gebracht hatte.

Und sie verabredeten sich mitein-
ander, hinzukommen, Leid ihm zu
zeigen und ihn zu trösten.

Und sie gaben ihm ein jeder eine
Kesita und jeder einen goldenen Ring.

Meist wird in 2,11 eine Nachahmung des "ursprünglicheren und natürlicheren" 42,11 gesehen²⁷. Doch entsteht diese Interpretation und Wertung des Sachverhaltes nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, daß nicht beachtet wird, daß 2,11

24 Vgl. dazu die Hinweise bei C. KUHL, *ThR NF 21* (1953) 20of, ablehnend dagegen G. FOHRER, *Studien*, 32.

25 Vgl. dazu etwa A. ALT, *ZAW 55* (1937) 265f; G. FOHRER, *Studien*, 3of; H.-P. MÜLLER, *ThSt 103*, 23.

26 Vgl. dazu etwa C. KUHL, *ThR NF 21* (1953) 201; G. FOHRER, *KAT XVI*, 104f; H.-P. MÜLLER, *ThSt 103*, 23; F. HESSE, *Hiob*, 42.

27 So C. KUHL, *ThR NF 21* (1953) 201 und G. FOHRER, *Überlieferung und Wandlung der Hiob-Legende*, in: *FS F. Baumgärtel = EF A 10*, Erlangen 1959, 41-62 = *Studien zum Buche Hiob*, Gütersloh 1963, 44-67 (45).

eine redaktionelle Bearbeitung erfahren hat. Als literarisch sekundär ist nämlich der Versteil 2,11a β auszugrenzen, der ganz offenkundig in Verbindung mit der Erweiterung der Ijobnovelle zur Dichtung steht²⁸. Dafür spricht zunächst schon die namentliche Einführung der Freunde, die innerhalb der Ijobnovelle funktionslos ist. Doch steht die Aussage von 2,11a β auch sonst nicht spannungsfrei im Textzusammenhang. 2,11a β wirkt nach der schon in 2,11a α erfolgten Einführung der drei (namenlos bleibenden) Freunde Ijobs verspätet. Außerdem ist das Nebeneinander der beiden Aussagen von 2,11a β , wo die Freunde ein jeder von seinem Ort schon hinkamen, und 2,11b, wo sie sich erst verabredeten hinzukommen, unvereinbar. Wird aber 2,11a β als redaktionelle Bildung ausgeschieden, dann ergibt sich eine plausible und natürliche Erzählfolge, womit aber zugleich der entscheidende Grund entfällt, in 2,11 eine sekundäre Nachahmung von 42,11 zu sehen. Damit steht aber zumindest die Annahme eines umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses offen.

Eine solche Annahme ist in der Tat wahrscheinlich. Obgleich die Erzählfolge von 42,11 genau der Erzählfolge von 2,11a α +b entspricht, ist sie an zwei Stellen durch Aussagen unterbrochen, die nicht von 2,11* her gedeckt sind. Dieser Sachverhalt wird aber am ehesten durch Annahme nachträglicher Auffüllung als umgekehrt verständlich²⁹. Diese Vermutung wird durch eine zweite Beobachtung verstärkt. Da gerade die über 2,11* hinausgehenden Elemente dem in 42,10a α +b entwickelten Programm entsprechen³⁰, ist es auch wahrscheinlich, daß die Aussage von 42,11 - in Anlehnung an 2,11* - für den vorliegenden Zusammenhang gebildet worden ist. Eine solche Annahme würde sich auch aufgrund der mit Hilfe der beiden thematisch vorangestellten Aussagen in 42,10* und 12a hergestellten zweistufigen Erzählfolge in 42,10-17 empfehlen³¹. Dabei ist durch die Aufnahme von Formulierungen aus 2,11* in 42,11 ein ironischer Unterton nicht zu verkennen. Somit ist anzunehmen, daß 42,11 eine Bildung aus der Hand des Verfassers der Ijobnovelle und nicht ein Element einer älteren Tradition innerhalb der Ijobnovelle ist.

28 Vgl. eine entsprechende Vermutung bei F. HORST, BK XVI/1, 31f.

29 Die Altertümlichkeit der berichteten Handlungen ist noch kein hinreichendes Indiz für eine auch literarische Priorität (vgl. dazu etwa H.-P. MÜLLER, ThSt 103, 23f).

30 Ob die im Anschluß an A. ALT, ZAW 55 (1937) 268 beliebte Deutung der Akte des Brotessens als Kondolenzakt sowie der Geldgeschenke als erste Hilfeleistung zu verstehen ist, erscheint vor diesem Hintergrund mehr als zweifelhaft.

31 Zur Zweistufigkeit der Erzählabfolge in 42,10-17 vgl. vor allem G. FOHRER, Studien, 31f und KAT XVI, 542.

Gibt demnach die Stellung von 42,11 zu keinerlei literarkritischen Operationen Anlaß, so gilt gleiches aber nicht für die restlichen Verse in 42,12-17. Nur locker ist 42,16+17 in den vorliegenden Textzusammenhang durch den allgemeinen Rückbezug אַחֲרַי זָאת eingebunden, womit zugleich ein Neueinsatz innerhalb des Erzählablaufs markiert ist. Zugleich ist dieser allgemeine temporale Rückbezug ein Indiz für literarkritisch auszuwertende Vorgänge. Nach dem vorliegenden Textzusammenhang kann sich אַחֲרַי זָאת nur auf die in 40,10-15 dargestellte Wendung des Geschicks Ijobs beziehen. Doch kann dieser Zusammenhang schwerlich als ursprünglich bezeichnet werden. Vielmehr wird als ursprünglicher Bezugspunkt für אַחֲרַי זָאת die Geschichte von der Erprobung Ijobs durch Jahwe anzunehmen sein. Ein solcher Zusammenhang wird auch durch die hier gebrauchte Wendung אַחֲרַי וַיִּהְיֶה... nahegelegt, die sich vergleichbar nur in priesterschriftlichen Zusammenhängen findet³². Da der temporale Rückbezug dabei immer auf das wichtigste Ereignis im Leben des hierbei Genannten geht, ist auch im vorliegenden Fall Entsprechendes zu vermuten. Demnach wird 42,16+17 kein redaktioneller Zusatz zur Ijobnovelle sein³³, sondern ein Element einer älteren Tradition innerhalb der Ijobnovelle, das sich ursprünglich einmal unmittelbar an die ebenfalls auf eine ältere Tradition innerhalb der Ijobnovelle zurückgehende Aussage in 42,10a+b angeschlossen haben dürfte.

Doch dürfte auch der noch verbleibende Abschnitt 42,12-15 in sich nicht ganz einheitlich sein. Nach der in 42,12a stehenden allgemeinen Aussage, die zudem noch durch abschnittsgliedernde Inversion hervorgehoben ist, folgen in 42,12b und 13 jeweils zwei konkrete, durch וַיְהִי לֵאמֹר eingeleitete Aussagen, die seinen "Besitz" (Vieh/Söhne und Töchter) nennen. Mit 42,12b+13 wird auf den Anfang der Erzählung in 1,2+3 zurückgegriffen, nur daß hier Söhne und Töchter sowie das Vieh in umgekehrter Reihenfolge genannt sind. Entsprechend dem in 42,10b genannten Prinzip erscheint in 42,12b+13 nur der Besitz an Vieh gegenüber 1,3 verdoppelt, während die Zahl seiner Söhne und Töchter genau der

32 Auf diesen Zusammenhang hat auch G. FOHRER, Studien, 52 und KAT XVI, 545 hingewiesen. Die entsprechende Wendung findet sich dabei vor allem in der Sethiten- (Gen 5,7.10.13.16.19.26.30) und Semiten-Genealogie (Gen 11,11.13.15.17.19.21.23.25) sowie einmal außerhalb dieses Rahmens in Gen 9,28.

33 Der Grund für die Annahme, daß es sich in 42,16+17 um einen redaktionellen Zusatz handelt, wird meist darin gesehen, daß die beiden Verse sich stilistisch deutlich von dem in 42,12-15 greifbaren Stil eines "Volksbuches" abheben.

in 1,2 genannten Zahl entspricht³⁴. In 42,14+15 geht das Interesse ausschließlich auf die außerordentliche Schönheit der drei Töchter, was aber nur indirekt von der in 42,12a stehenden Themaangabe gedeckt ist, weshalb zu vermuten ist, daß es sich hierbei um einen redaktionellen Zusatz, der einer jüngeren Redaktion zuzurechnen sein wird, handelt³⁵.

1.3 Folgerungen

Die Analyse der literarkritischen Probleme im sogenannten Epilog der Ijobnovelle erlaubt einige Folgerungen im Blick auf die literarkritische Problematik der Ijobnovelle überhaupt. Zunächst hat sich gezeigt, daß in 42,7-17 mit einer *jüngeren redaktionellen Bearbeitung der Ijobnovelle* zu rechnen ist, die auch die Ijobdichtung schon voraussetzt und wahrscheinlich als ein Element der jüngsten redaktionellen Bearbeitungsschicht des Ijobbuches anzusehen ist. Diese redaktionelle Schicht ist deutlich in 42,7-9+10a β zu greifen, möglicherweise aber auch in 42,14+15, obgleich hier eine sichere Zuordnung nicht möglich erscheint. Eine geringfügige *Bearbeitung* scheint die Ijobnovelle sodann im Zusammenhang mit der *Einschaltung der Ijobdichtung* erfahren zu haben. Auf sie geht wohl die namentliche Einführung der drei Freunde in 2,11a β zurück. In der Ijobnovelle selbst werden Elemente einer *älteren Fassung der Geschichte* greifbar, die vom Verfasser der Ijobnovelle rezipiert und redaktionell bearbeitet worden ist. Als Bestandteile einer solchen älteren Fassung der Ijobnovelle sind 42,10a α +b und 16+17 anzusehen. Für die Ijobnovelle selbst ist eine zweistufige Erzählfolge, wie sie an der jeweils durch Inversion gekennzeichneten Abfolge der beiden Abschnitte 42,10-11* und 12-13+16-17 erkennbar wird, charakteristisch. Mit diesen Ergebnissen ist zugleich eine Basis für die weitere Analyse der Ijobnovelle gewonnen. Diese muß aufgrund der anhand von 42,7-17 erzielten Ergebnisse notwendigerweise differenzierter ausfallen als die beliebte Aufteilung der Ijobnovelle in zwei Fassungen, deren ältere im wesentlichen in Ijob 1 und 42,11-17 gesehen wird, während die jüngere in Ijob 2 und 42,7-10 greifbar sei³⁶.

34 Vor einer Wertung dieses Befundes wäre zunächst auch die entstehungsgeschichtliche Problematik von 1,2+3 zu bedenken.

35 Da 42,12+13 auf die Hand des Verfassers der Ijobnovelle zurückgehen wird, kann 42,14+15 nur als ein redaktioneller Zusatz bestimmt werden, der jünger als die Ijobnovelle selbst ist, wobei die genaue Zuordnung zu einer bestimmten Redaktionsschicht im Ijobbuch offen bleiben muß, auch wenn einiges dafür sprechen würde, 42,14+15 der gleichen redaktionellen Hand wie 42,7-9+10a β zuzuschreiben.

2. Literarkritische Beobachtungen zur Ijobnovelle

Nachdem anhand des sogenannten Epilogs die grundlegende literarkritische Problematik der Ijobnovelle aufgezeigt werden konnte, sind jetzt weitere literarkritische Beobachtungen zusammenzustellen, die geeignet sind, die literarkritischen Probleme der Ijobnovelle zu klären. Das grundlegende Kriterium einer literarkritischen Analyse der Ijobnovelle ist dabei in der Doppelung der einzelnen Motive und Strukturelemente zu sehen, worin zunächst ein literarisches Grundprinzip der Ijobnovelle zu sehen ist.

2.1 Die Doppelung von Motiven und Strukturelementen als literarkritisches Kriterium

Als für die Struktur der Ijobnovelle grundlegendes literarisches Gestaltungsmittel ist das Stilmittel der Doppelung anzusehen, das vom Verfasser der Ijobnovelle äußerst kunstvoll eingesetzt ist³⁷. Es dient dabei nicht nur als literarisches Mittel zur Steigerung der Darstellung, sondern mit seiner Hilfe sollen auch inhaltlich neue Akzente gesetzt werden. Doch ist die Doppelung von Motiven und Strukturelementen keineswegs *nur* ein literarisches Gestaltungsmittel, sondern darin zugleich auch ein literarkritisches Kriterium, mit dessen Hilfe es gelingen kann, die aufgrund der Beobachtungen zu 42,7-17 zu vermutende ältere Fassung der Ijobnovelle zu rekonstruieren.

Der Ansatzpunkt für eine solche Annahme liegt in der formalen Inkongruenz der zweiten Szene des zweiten Hauptteils gegenüber der entsprechenden Szene des ersten Hauptteils der Ijobnovelle (1,13-22 / 2,7b-13*). Entgegen der

36 Vgl. hierzu etwa - mit mehr oder weniger starken Differenzen im einzelnen - A. ALT, ZAW 55 (1937) 265-268; L. SCHMIDT, BZAW 143, 176f; F. HESSE, Hiob, 10.36; R.-E. HOFFMANN, ZAW 92 (1980) 120-132.

37 Darauf ist immer wieder aufmerksam gemacht worden (vgl. nur G. FOHRER, Studien, 31f und KAT XVI, 542). - Die Komposition der Ijobnovelle würde sich demnach folgendermaßen darstellen. Gerahmt ist die Ijobnovelle von einer zweiteiligen Exposition (1,1-3/4-5) und einem gleichfalls zweiteiligen Schluß (42,10-11*/12-13+16-17). Exposition und Schluß bilden dabei eine Art Rahmen, wobei die beiden Teile des Rahmens chiastisch aufeinander bezogen sind. Zwischen die beiden Rahmentteile sind die beiden Teile des Korpus der Ijobgeschichte (1,6-22/2,1-13*) eingeschaltet, die in sich wiederum eine zweiteilige Baustruktur erkennen lassen (1,6-12 + 13-22 // 2,1-7a + 7b-13*), wobei die Handlung jeweils mit einer Szene im himmlischen Thronrat zwischen Jahwe und Satan einsetzt.

stark schematischen, in Analogie zur Thronratsszene in 1,6-12 strukturierten Darstellung von 1,13-22, die mit einer Rede Ijobs (1,21) und einer kommentarhaften Feststellung (1,22) abgeschlossen wird, ist die literarische Gestaltung der entsprechenden Szene in 2,7b-13 nicht so stark schematisch durchkonstruiert. Vor allem ist aber zu beachten, daß eine zu 1,21+22 korrespondierende Abfolge von Ijobrede und kommentarhafter Feststellung zwar auch in dem Abschnitt 2,7b-13 vorliegt (2,10), daß diese aber nicht die ganze Szene abschließt, sondern deren Abfolge genau in der Mitte unterbricht³⁸.

Aufgrund der Position von 1,21+22 als Abschluß einer Szene liegt demnach die Vermutung nahe, daß auch 2,10 ursprünglich einmal als eine abschließende Aussage zu verstehen gewesen ist. Dieser Schluß legt sich auch aufgrund einer weiteren Beobachtung nahe, insofern nämlich 2,11 deutlich als ein Neueinsatz der Erzählung anzusehen ist. Nicht nur werden hier die drei (namenlosen) Freunde als Handlungsträger neu eingeführt. Auch wird mit Hilfe der Wendung *את כל הרעה הזאת הנאה עליי* auf das vorangehend dargestellte Geschehen zusammenfassend zurückgeblickt. Es deutet somit alles darauf hin, daß 2,10 einmal Abschluß und 2,11 Beginn einer szenischen Einheit gewesen ist.

Für die vorliegende Form der Ijobnovelle ist jedoch der hier sich zeigende strukturelle Aufbau des Textes überlagert von einem anderen, auf den Verfasser der Ijobnovelle selbst zurückgehenden Strukturprinzip (vgl. dazu 1, 13-22), das dann auch bewirkt hat, daß die beiden ursprünglich einmal selbständigen szenischen Einheiten in 2,7-10 und 2,11*-13 zu einer einzigen szenischen Einheit zusammengebunden erscheinen³⁹. Damit gewinnt aber auch das literarische Stilmittel der Doppelung insofern literarkritische Bedeutung, als es durchaus auch als Reflex der Entstehungsgeschichte des Textes verstanden werden kann. Beobachtungen zu den anderen Teilen der Ijobnovelle weisen in die gleiche Richtung.

38 Die beliebte Ausgrenzung von 2,11-13 als einem 2,7b-10 gegenüber sekundären Zusatz, der zur Ijobdichtung überleiten soll (vgl. zuletzt nur L. SCHMIDT, BZAW 143, 177), läßt sich nicht wirklich überzeugend begründen, zumal dann nicht, wenn 2,11aß als ein redaktioneller Zusatz im Blick auf die Ijobdichtung zu verstehen ist (vgl. auch Anm. 28).

39 Eine solche Annahme legt sich allein schon aufgrund des für die Ijobnovelle bestimmenden strukturellen Grundmusters der Doppelung nahe, ist aber auch aus formalen Gründen wahrscheinlich, da ohne Einbeziehung von 2,11*-13 ein starkes Ungleichgewicht zwischen den einander korrespondierenden Bewährungsszenen bestünde.

2.2 Das Nebeneinander der beiden Himmelsszenen 1,6-12 und 2,1-7a

Die beiden Himmelsszenen in 1,6-12 und 2,1-7a sind nicht nur genau parallel strukturiert, sondern weisen auf größere Strecken hin auch wörtliche Übereinstimmungen auf. Diese betreffen mehr oder minder stark den ganzen Textabschnitt, sind aber besonders augenfällig am Beginn der beiden Textabschnitte (1,6-8/2,13a) ausgeprägt. Die Abweichungen in den übereinstimmenden Aussagen beider Textpassagen sind zwar nur geringfügig⁴⁰, verdienen aber nichts desto weniger Beachtung, weil gerade sie wichtige Hinweise auf wechselseitige Beziehungsverhältnisse beider Textabschnitte zu geben vermögen. Weniger instruktiv sind in diesem Zusammenhang die abweichenden Aussagen, da sie weitgehend durch den jeweiligen Textzusammenhang bedingt und damit auch unter literarkritischem Aspekt irrelevant sind.

Einen ersten Hinweis auf die entstehungsgeschichtliche Problematik können dabei die beiden - wenn auch geringfügigen - Abweichungen in 2,1-3 gegenüber 1,6-8 geben. In 2,1b β steht parallel zu 2,1a β die Angabe על להחיצב ליהוה, die an dieser Stelle aber in 1,6 fehlt. Die dadurch bewirkte Schwerfälligkeit des Stils scheint zumindest auf den ersten Blick dafür zu sprechen, in 2,1b β einen redaktionellen Zusatz zu sehen⁴¹. Doch ist dies im Blick auf die zweite Abweichung, wo in 2,2a β anstelle von ממיך in 1,7a אמי מתמת eingetreten ist, wenig wahrscheinlich, da diese sich nämlich gegenüber 1,7a durch die gleiche Schwerfälligkeit des Stils auszeichnet. So ist eher zu vermuten, daß es sich in 2,1-3 um eine redaktionelle Nachbildung von 1,6-8 handelt. In die gleiche Richtung weist auch die gegenüber 1,6-8 überschießende Aussage von 2,3b, die auf 1,13-22 zurückblickt, welcher Abschnitt schon aus anderen Gründen (vgl. 2.1) als eine redaktionelle Bildung in Analogie zu 2,7b-10, die auf den Verfasser der Ijobnovelle selbst zurückzuführen ist, angesehen werden muß.

Auffälligerweise ist 2,3b dabei unter Aufnahme eines Stichwortes aus 1,9 (טנה) gebildet, wobei der Bedeutungsgehalt des Stichwortes in 2,3b gegen-

40 Die Abweichungen der mit 1,6-12 übereinstimmenden Aussagen in 2,1-7a sind aufgeführt bei F. HORST, BK XVI/1, 21.

41 Meist wird 2,1b β als "schwerfälliger" Zusatz (vgl. nur B. DUHM, Das Buch Hiob, KHC XVI, Freiburg/Brsq. 1897, 13) oder als "dittographische Glosse" (vgl. G. FOHRER, KAT XVI, 95) bezeichnet.

über 1,9 ein anderer ist, was gleichfalls für eine redaktionelle Bezugnahme sprechen würde. Durch die Stichwortaufnahme von 2,3b aus 1,9b soll allem Anschein nach eine "Wiederaufnahme" des nach 1,9b verlassenen Erzählfadens vorgenommen werden, so daß 2,3b gewissermaßen eine Überleitungsfunktion zum ursprünglichen Textzusammenhang zukäme. Das gilt gleichermaßen für 2,4, wo wie in 2,3b der Textabschnitt 1,13-22 vorausgesetzt ist. Der ursprüngliche Textzusammenhang wird dagegen erst mit 2,5 wieder erreicht. Ein Indiz in diese Richtung könnte gerade auch der Anschluß der Partikel אלוט in 2,5a ohne Kopula an das Vorangehende sein, während sie in 1,11 mit der Kopula ו angebunden ist. Daß 2,5-7a gegenüber 1,10-12, die in unmittelbarem Zusammenhang mit 1,13-22 stehen, als ursprünglich beurteilt werden muß, kann eine weitere Beobachtung verdeutlichen. Syntaktisch bilden die beiden Vershälften von 2,7 einen geschlossenen Zusammenhang, der als solcher nicht den Abschluß der vorangehenden Himmelsszene, sondern nur den Auftakt der nachfolgenden Szenen darstellen kann⁴². Dieser Zusammenhang ist erst sekundär aufgesprengt worden, als die in 2,7a stehende Aussage in 1,12a aufgenommen und dort zur abschließenden Aussage der vorangehenden Himmelsszene gemacht worden ist⁴³.

Aufgrund dieser Beobachtung kann das Nebeneinander der beiden Himmelsszenen in 1,6-12 und 2,1-7 nicht einfachhin als literarisches Stilmittel zur Steigerung der Darstellung verstanden werden, sondern ist zugleich ein Hinweis auf entstehungsgeschichtliche Prozesse. Jedoch ist nicht einfach eine der beiden Himmelsszenen als Nachbildung der anderen zu verstehen. Vielmehr dürfte die ursprüngliche Szene Elemente beider Szenen umfaßt haben, die dann redaktionell bei der Abfassung der vorliegenden Ijobnovelle in zwei Himmelsszenen aufgesprengt wurde. Der ursprünglichen Fassung der Himmelszene sind dabei 1,6-9 und 2,5-6 zuzurechnen, wohingegen 1,10-2,4 als redaktionelle Bildung zu verstehen ist⁴⁴. Deutlich kommt 2,3+4 eine zum ursprünglichen Zusammenhang überleitende Funktion zu.

42 Da in 2,7b ganz offenkundig das Objekt (Satan) aus 2,7a weiterwirkt, erscheint ein ursprünglicher Zusammenhang der beiden Vershälften wahrscheinlicher, wobei die erzählerische Funktion von 2,7 es nahelegt, in diesem Vers den Auftakt einer neuen szenischen Einheit zu sehen.

43 Dadurch daß 2,7a redaktionell zur abschließenden Aussage der vorangehenden Szene umfunktioniert worden ist, wird gewissermaßen in der Schwebe gelassen, wer in 2,7b Subjekt zu ו' is, was allem Anschein nach in bewußter Analogie zu 1,13-22 geschehen ist.

2.3 Das Nebeneinander von 1,1-3 und 4+5

Nicht spannungsfrei stehen auch die beiden Teile der Exposition (1,1-3/4+5), die beide die Frömmigkeit Ijobs zum Thema haben, nebeneinander, was erneut auf entstehungsgeschichtliche Prozesse hindeutet. Während in 1,1-3 nur allgemein Ijobs Frömmigkeit und sein Ansehen genannt werden, wird dies in 1,4+5 durch ein eindrucksvolles Beispiel näher belegt. Die beiden Teile der Exposition sind formal allein schon dadurch voneinander abgehoben, daß in 1,4+5 gegenüber 1,1-3 die Afformativkonjugation die vorherrschende Verbform ist. Dadurch ist der zweite Teil der Exposition deutlich aus dem Duktus der Erzählung herausgehoben. Überdies gewinnen hier - wie sonst in der Ijobnovelle nur noch in 1,13-22 - die Söhne und Töchter Ijobs erzählerisch ein größeres Gewicht, was auch literarisch auf einen Zusammenhang mit 1,13-22 schließen läßt. Aufgrund dieser Beobachtungen wird 1,4+5 von 1,1-3 abzusetzen und demgegenüber als redaktionelle Bildung zu verstehen sein.

Doch scheint der verbleibende erste Teil der Exposition in 1,1-3 nicht geschlossen als Element einer älteren Fassung der Ijobnovelle verstanden werden zu können. Deutlich gliedert sich 1,1-3 gleichfalls in zwei Hälften (1,1/2+3), die jeweils durch einen zusammenfassenden Satz abgeschlossen werden, die sich beide auch formal entsprechen (וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא / וְהָיָה). Gegenüber der ersten Hälfte scheint dabei die zweite Hälfte überfüllt zu sein. Dieser Eindruck entsteht vor allem durch 1,3a, welcher Halbvers sich aber auch noch aus anderen Gründen als redaktionelle Bildung erweist. Zum einen steht 1,3a im Zusammenhang mit den redaktionellen Textabschnitten 1,13-22 und 42,12. Zum anderen schließt הָאִישׁ הַהוּא in 1,3b syntaktisch besser an 1,2 als an 1,3 an. Somit dürfte in 1,1-3 nur 1,1+2+3b als Bestand einer älteren Fassung der Ijobnovelle anzusprechen sein, während 1,3a als redaktionelle Bildung in Zusammenhang mit 1,4+5 zu verstehen ist.

2.4 Auswertung der literarkritischen Beobachtungen

Aufgrund der literarkritischen Beobachtungen lassen sich noch deutlich zwei verschiedene Fassungen der Ijobnovelle unterscheiden, von denen die eine als Bearbeitung der älteren Fassung zu verstehen ist. Die *ältere Fassung*

44 Damit entspricht das Ergebnis der Analyse der beiden Himmelsszenen in 1,6-12 und 2,1-7a durchaus den analogen Beobachtungen zu den beiden "Bewährungsszenen" in 1,13-22 und 2,7b-13*, die es gleichfalls nahelegen, in 1,13-22 eine redaktionelle Bildung zu sehen.

der Ijobnovelle wird dabei in 1,1-2.3b.6-9 sowie in 2,5-13* (ohne 2,11a β) und 42,10aab+16-17 greifbar, die einen geschlossenen und in sich stimmigen Erzählszusammenhang bilden. Diese ältere Fassung hat sodann eine durchgehende redaktionelle Bearbeitung erfahren, der 1,3a.4-5.10-2,4 und 42,11-13 zuzurechnen sind. Die daraus resultierende jüngere Fassung der Ijobnovelle steht noch in keinem Zusammenhang mit der Ijobdichtung. Ein solcher Zusammenhang ist erst durch 2,11a β hergestellt worden. Dagegen setzen die redaktionellen Zusätze in 42,7-9+10a β und 14-15 die Ijobdichtung schon voraus und sind demnach als jüngere redaktionelle Bearbeitungen zu beurteilen.

3. Zwei Fassungen der Ijobnovelle

Die Erkenntnis, daß der heute vorliegenden Form der Ijobnovelle noch eine ältere Fassung voraufgeht, ist als solche keineswegs neu. Sie ist schon verschiedentlich vertreten worden⁴⁵. Neu ist eigentlich nur die andere Bestimmung des Umfangs der älteren Fassung der Ijobnovelle. Doch ist damit zugleich aber auch das Grundverständnis des Textes berührt, was allein schon daran greifbar wird, daß die Gestalt Satans und die mit ihm verbundenen Szenen nicht einfach aus dem Rahmen der Ijobnovelle (auch nicht in ihrer älteren Fassung) ausgeschieden werden können⁴⁶.

3.1 Die ältere Fassung der Ijobnovelle

Entgegen der jüngeren Fassung der Ijobnovelle, für die die Doppelung der einzelnen Erzählteile ein charakteristisches Stilmittel ist, ist das Struk-

45 Vgl. die in Anm. 36 genannten Vertreter dieser Position, wonach der Ijobnovelle eine ältere Form der Geschichte voraufgegangen sein muß.

46 Der häufiger angenommene sekundäre Charakter der Himmelsszenen in 1,6-12 und 2,1-7 (vgl. dazu die Übersicht bei H.-P. MÜLLER, Hiobproblem, 41-43) erweist sich aufgrund der vorliegenden Analyse als wenig wahrscheinlich. Weder das in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Argument des unterschiedlichen Gebrauchs des Gottesnamens (vgl. dazu etwa F. HORST, BK XVI/1, 4f und L. SCHMIDT, BZAW 143, 165f) sowie der nur lockeren Einfügung von 1,6-12 in den Textzusammenhang, insofern sich die Suffixe in 1,13 unmittelbar auf 1,5 zurückbeziehen (vgl. dazu C. KUHL, ThR NF 21, 1953, 196f; F. HORST, BK XVI/1, 6; K. SCHMIDT, BZAW 143, 166), erweisen sich als nicht durchschlagend. Nach der hier vorgelegten literarkritischen Analyse ist der wechselnde Gebrauch des Gottesnamens durchaus sinnvoll, insofern auf der Erzählebene immer Jahwe steht, während Elohim nur in zusammengesetzten Begriffen wie בְּנֵי הָאֱלֹהִים (1,6) und אֱלֹהֵי אֱמִתָּה (1,1.8.9) sowie in direkter Rede in der Wechselrede zwischen Ijobs Frau und Ijob (2,9+10) vorkommt. Aber auch die Wiederaufnahme von אֱלֹהֵי

turmuster der älteren Fassung der Novelle denkbar einfach. Es besteht aus einem knappen Erzählrahmen (1,1-2+3b und 42,16+17), der einerseits die Person Ijobs einführen und andererseits das innerhalb dieses Rahmens erzählte Geschehen seiner Lebensgeschichte einbauen will. Der Erzählrahmen, der stark an die Rahmenaussagen der priesterschriftlichen Noachgeschichte (Gen 6,9+10 und 9,28+29) erinnert, ordnet die Ijobgeschichte zugleich in einen bestimmten Horizont ein⁴⁷. Das eigentliche Erzählkorpus besteht aus drei Szenen, wobei die Szene im Himmel (1,6-9+2,5+6) naturgemäß den breitesten Raum einnimmt und auch das Gewicht der Aussage trägt. Im Gegensatz zur jüngeren Fassung der Ijobnovelle richtet sich das vom Satan inszenierte Geschehen unmittelbar gegen Ijob selbst. Die "Folgen" des Geschehens im Himmel werden in der zweiten (2,7-10) und der dritten Szene (2,11*-13+42,10*) erzählt, wobei sich diese beiden Szenen deutlich antithetisch (Verhalten der Frau Ijobs / Freunde) gegenüber treten. Entsprechend dem in der ersten Szene entworfenen Programm geht es in der zweiten und dritten Szene um die Bewährung der Tugend Ijobs (2,10) sowie um ihre Bestätigung durch Jahwe (42,10*). Das Problem der Tugend Ijobs steht somit im Mittelpunkt der älteren Fassung der Ijobnovelle.

Ihrer literarischen Form nach handelt es sich bei der älteren Fassung der Ijobnovelle um eine "weisheitliche Lehrerzählung"⁴⁸. Was hier zur Diskussion steht und am Beispiel Ijobs exemplarisch verdeutlicht werden soll, ist die

וְהָיָה aus 1,6 in 1,13, verbunden mit der Beziehungslosigkeit der in 1,13 gebrauchten Suffixe, erzwingt nicht notwendigerweise eine literarkritische Lösung, da beide Phänomene stilistisch erklärt werden können. Einerseits sollen nämlich durch die Aufnahme der Wendung וְהָיָה הָיָה aus 1,6 in 1,13 die beiden Szenen 1,6-12 und 13-22 eng aufeinander bezogen werden, andererseits soll durch die in 1,13 beziehungslos bleibenden Suffixe in וְהָיָה וְהָיָה ein bewußter Rückbezug zu 1,4-5 (vgl. וְהָיָה in 1,4a) hergestellt werden. Weitergehende literarkritische Operationen, wie sie etwa L. SCHMIDT, BZAW 143, 166-168.176 vornimmt, erweisen sich dann gleichfalls als überflüssig.

47 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Ez 14,14+20, wo Ijob neben Noach und Daniel erscheint (vgl. hierzu M. NOTH, Daniel und Hiob in Ezechiel 14, VT 1, 1951, 251-260).

48 Vgl. dazu vor allem H.-P. MÜLLER, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt, WO 9 (1977) 77-98 sowie Altes und Neues zum Buche Hiob, EvTh 37 (1977) 284-304 (285-287).

weisheitliche Tugendlehre als solche. Deutlich haben in der Geschichte Rationalität und Theorie den Vorrang. Das ganze erzählerische Gewicht geht auf die Darstellung des Funktionierens des zugrundeliegenden Ordnungsdenkens. Augenscheinliche Inkongruenz zwischen Theorie und Wirklichkeit, die den Anstoß zur Formulierung der Ijobnovelle gegeben haben dürfte, wird dabei nicht als eine grundsätzliche Infragestellung der Theorie angesehen. Nicht um erzählerische Nachgestaltung der Wirklichkeit geht es hier, sondern um den Nachweis der Gültigkeit der Theorie gegenüber dem Anspruch der Wirklichkeit. Dementsprechend sind die auftretenden Gestalten weniger konkret agierende Handlungsträger, was in strengem Sinne nur für die (negativ gezeichnete) Frau Ijobs gilt, sondern Träger bestimmter Rollen, die ein festes Programm verdeutlichen sollen. Bei der älteren Version der Novelle handelt es sich somit offenkundig um ein theologisches Kunstprodukt, das im Dienst der Propaganda einer theologischen Lehre steht⁴⁹. Als Auseinandersetzung mit dem hier vertretenen theologischen Programm ist sodann aber die jüngere Fassung der Ijobnovelle zu verstehen.

3.2 Die jüngere Fassung der Ijobnovelle

Bei der jüngeren Fassung der Ijobnovelle handelt es sich nicht bloß um eine ausgestaltende Nacherzählung eines vorgegebenen Stoffes. Vielmehr ist sie zugleich als eine Neuinterpretation der älteren Fassung der Erzählung zu verstehen. Das wird allein schon an der Neustrukturierung der vorgegebenen Fassung der Ijobnovelle erkennbar, insofern unter Verwendung des literarischen Stilmittels der Verdoppelung der wesentlichen Strukturelemente aus der dreiszenigen Geschichte eine zweiteilige literarische Komposition gemacht worden ist⁵⁰. Bezeichnenderweise verliert in der jüngeren Fassung der Ijobnovelle die in der älteren Fassung einmal selbstgewichtige Aussage von der Bestätigung der Tugend Ijobs infolge der Umstrukturierung an Gewicht und damit auch an Bedeutung, worin sich wohl eine gewisse Skepsis gegenüber dem theologischen Programm dokumentiert, wie es in der älteren Fassung der Ijobnovelle entwickelt worden ist. Die in der Einbeziehung von 2,11*-13 in die Erprobungsszene zutage tretende veränderte Problemlage gegenüber der ursprünglichen Geschichte ist wahrscheinlich auch ursächlich für die bewußte

49 Nicht erst die jüngere Fassung der Ijobnovelle kann somit als eine Geschichte, die ein theologisches Problem behandeln will, verstanden werden (so L. SCHMIDT, BZAW 143, 181), vielmehr gilt gleiches schon für die ältere Fassung der Geschichte, wie eine eingehende Analyse, die aber den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde, zu zeigen vermöchte.

Gegenüberstellung der Szene im Himmel und der Szene von der Bewährung der Tugend des Ijob, wie sie vor allem an dem weitgehend redaktionell gestalteten ersten Teil der Ijobnovelle in 1,6-22 greifbar wird, wo sich die beiden Szenen (1,6-12/13-22) auch strukturell genau entsprechen. Unversehens wird dadurch die Bewährung der Tugend Ijobs zu einer Bewährung Gottes selbst (vgl. vor allem auch den redaktionell eingefügten Halbvers 2,3b). In der jüngeren Fassung der Ijobnovelle, die ihrer literarischen Form nach ebenfalls als eine "weisheitliche Lehrerzählung" zu kennzeichnen ist, ist aus dem Fall des Ijob so eigentlich ein Fall Gottes geworden. Das Experiment Gottes mit dem Menschen, das in der älteren Fassung der Ijobnovelle der Kern der Darstellung gewesen ist, wird in seiner theologischen Fragwürdigkeit aufgedeckt, womit zugleich das theologisch Fragwürdige des Ansatzes der älteren Fassung der Ijobnovelle getroffen werden soll⁵¹. Nicht erst die Ijobdichtung setzt sich so mit dem theologischen Ansatz der Ijobnovelle auseinander, vielmehr wird ein solcher Versuch schon in jenen Elementen greifbar, die auf den Verfasser der jüngeren Fassung der Novelle zurückgehen.

3.3 Die beiden Fassungen der Ijobnovelle als Dokument exilisch-nachexilischer Theologie

Weithin wird die Ijobnovelle als eine alte und ursprünglich einmal mündlich überlieferte anspruchslose Volksgeschichte bzw. -überlieferung verstanden, die eine längere Geschichte durchlaufen und ihre endgültige literarische Ausgestaltung erst in der Zeit des Exils erfahren hat⁵². Dieser Einschätzung der Geschichte entspricht ihre Charakterisierung als "Legende" oder "Volksbuch"⁵³. Verschiedene Beobachtungen sowohl literarischer als auch

50 Zur Kompositionsstruktur der jüngeren Fassung der Ijobnovelle vgl. Anm. 37.

51 Deutlich setzt die jüngere Fassung der Ijobnovelle in den über die ältere Fassung der Geschichte hinausgehenden redaktionellen Zusätzen andere Akzente, die zugleich den Charakter der ganzen Erzählung entscheidend verändern, wie eine detaillierte Analyse jener redaktionellen Elemente sichtbar machen könnte.

52 Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem die Beschreibung der Ijobnovelle durch J. WELLHAUSEN, Rezension zu A. DILLMANN, *Hiob*, 1869, *JGTh* 16 (1871) 552-557, die forschungsgeschichtlich weitreichenden Einfluß gehabt hat.

53 Vgl. hierzu nur K. BUDDE, *Das Buch Hiob*, HK II/1, Göttingen 1896, VIIIIf und B. DUHM, *KHC XVI, VIIIIf*, dagegen aber G. FOHRER, *Studien*, 54 und KAT XVI, 30, der darauf hinweist, daß hier "keine naiv-volkstümliche Erzäh-

theologischer Art sprechen gegen eine solche Herleitung der Ijobnovelle aus vorexilischer Zeit. Einen deutlichen Hinweis auf eine frühestens exilische Herkunft der Ijobnovelle geben allein schon die Rahmennotizen in der älteren Fassung der Geschichte (1,1-2+3b und 42,16+17), die deutlich in Analogie zu den Rahmennotizen der priesterschriftlichen Noach-(Abraham-)geschichte stilisiert sind. Allein schon diese Querbezüge zur priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung schließen eigentlich eine vorexilische Entstehung der Ijobnovelle aus⁵⁴, ganz abgesehen davon, daß die in der Ijobnovelle verhandelte theologische Problematik erst mit dem Hereinbrechen des Exils zu einer grundsätzlichen theologischen Frage geworden zu sein scheint⁵⁵.

weise", sondern "eine ausgebildete und hohe Erzählungskunst" vorliegt, ebenfalls auch G. VON RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 269, für den in der Ijobnovelle "keine einfach geformte 'Volkserzählung', sondern eine sehr anspruchsvolle Kunstprosa" zu sehen ist.

- 54 Vgl. zum Problem einer exilisch-nachexilischen Datierung der Ijobnovelle zuletzt auch die linguistischen Beobachtungen bei A. HURVITZ, The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered, HThR 67 (1974) 17-34, vgl. aber auch G. FOHRER, Studien, 49-52.
- 55 Eine Herleitung der Ijobnovelle aus exilisch-nachexilischer Zeit schließt nicht aus, daß der Stoff der Geschichte durchaus älter sein kann, wofür durchaus die Erwähnung Ijobs neben Noach und Daniel in Ex 14,14-20 sprechen würde.