

# **BIBLISCHE NOTIZEN**

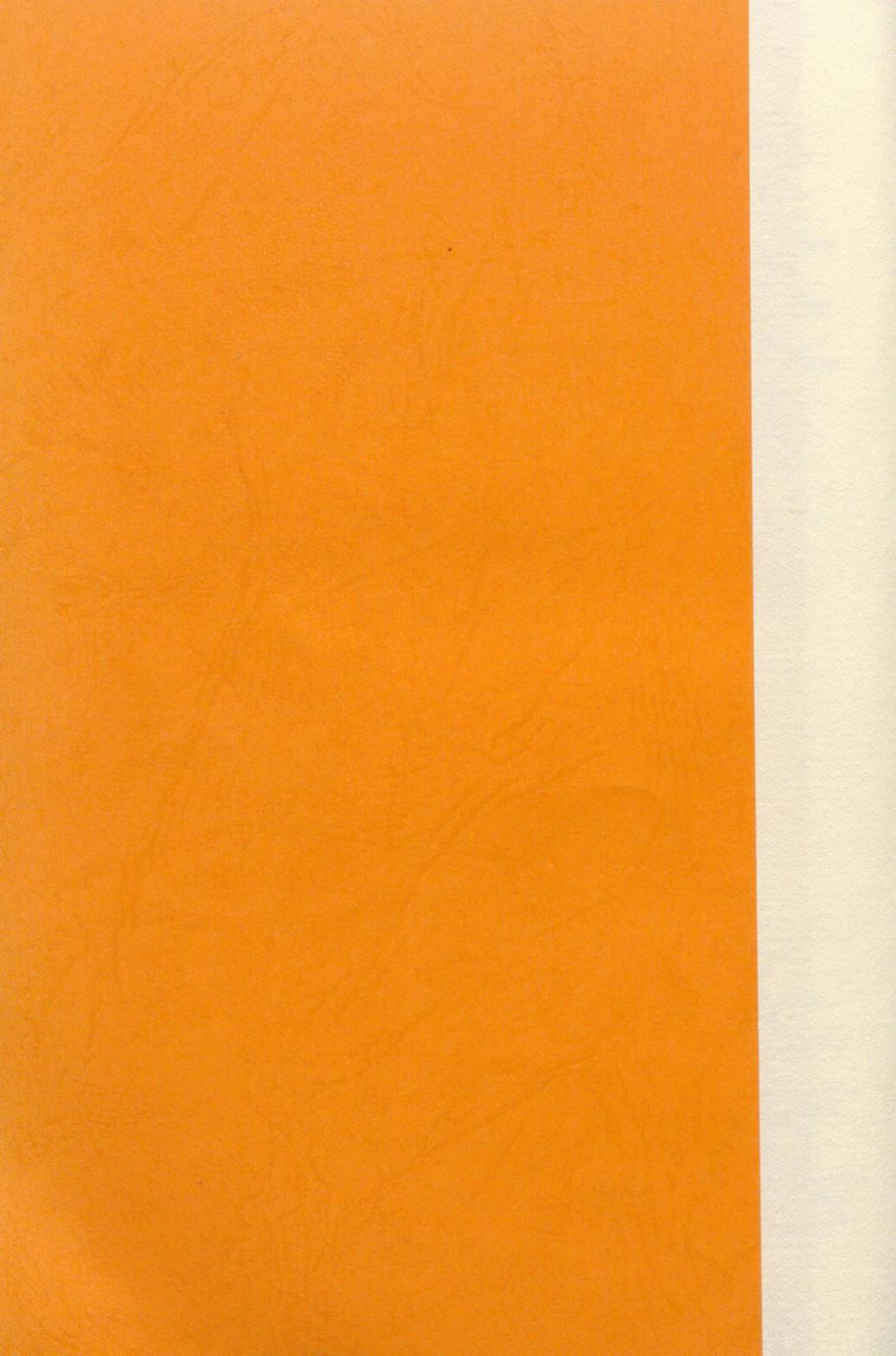
**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 13

Bamberg 1980

10.11.1981

211



# **BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

**Heft 13**

**Bamberg 1980**

# BIBLISCHE WÖRTER

Beilage zur evangelischen Kirchenzeitung



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

Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

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

## NOTIZEN

W. Berg: Die Identität der "jungen Frau" in Jes 7,14.16 . . . . .	7
M. Dahood: Eblaite <i>ḥa-rí</i> and Genesis 40,16 <i>ḥōrî</i> . . . . .	14
M. Görg: Zur Dekoration der Tempelsäulen . . . . .	17
M. Görg: Weiteres zur Gestalt des Tempelbaus . . . . .	22
M. Görg: Toponyme aus Ebla I . . . . .	26
M. Görg: Ein eblaitisches Wort in der Josephserzählung? . . . . .	29
M. Görg: Die Göttin auf dem Kriegspferd . . . . .	32
E.A. Knauf: <i>חל</i> - Num 21,14 . . . . .	35
S. Mittmann: "Reigentänze" in Ex 32,18 . . . . .	41
H.G. von Mutius: Genesis 4,26, Philo von Byblos und die jüdische Haggada . . . . .	46
J. Schroedel: Zur Bedeutung von <i>חור</i> in 1QM XIII,1-5 . . . . .	49
G. Schwarz: <i>Γαλιλαία των εθνών</i> . . . . .	55
G. Schwarz: <i>τη ημέρα τη τρίτη</i> (Joh 2,1) . . . . .	56
O.H. Steck: Beobachtungen zur Beziehung von Klage und Bitte in Psalm 13 . . . . .	57

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

U. KELLERMANN: Zum traditions-geschichtlichen Problem des stellver- tretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f . . . . .	63
---	----



## Vorbemerkungen

Das relativ breite Spektrum der NOTIZEN bietet diesmal Beobachtungen zu ebenso bekannten wie problematischen Stellen wie Ex 32,18; Num 21,14; Jes 7,14.16, lexikalische Untersuchungen einerseits zu 1 Kön 6f, andererseits zu Gen 40,16, ferner namenkundliche Informationen und eine ikonographische Studie. Die jüdische Auslegungsgeschichte kommt mit zwei Miszellen zu Gen 4,26 bzw. 1 QM XIII,1-5 zu Wort; der neutestamentliche Bereich ist mit Beobachtungen zu zwei geprägten Wendungen vertreten.

Eine Untersuchung zur Struktur von Ps 13 und eine ausführliche Erörterung zu 2 Makk 7,37f im Rahmen der BEITRÄGE konzentrieren sich auf Probleme der theologischen Exegese; sie sind Prof. Dr. Otto Plöger zum 70. Geburtstag gewidmet.

Redaktionsschluß für Beiträge zu Heft 14 (1981) ist der 1. März 1981.

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 33 637 980 (BLZ 770 800 50)  
Dresdner Bank Bamberg  
(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 80-852)

## Die Identität der "jungen Frau" in Jes 7,14.16

Werner Berg - München

In diesem kleinen Beitrag kann nicht erneut die ganze Problematik über die Identität der *Ḳalmāh* und des "Immanuel" in Jes 7,14.16 aufgerollt und die verschiedenen Deutungen im Verlauf der Exegese-geschichte dargestellt und diskutiert werden<sup>1</sup>. Es soll nur auf einen Gedanken hingewiesen werden, den H.-P. MÜLLER im Zusammenhang einer Abhandlung über die Denkschrift des Jesaja geäußert hat<sup>2</sup>. Er gibt zu bedenken, daß "man vielleicht durch eine ge-

1 Literatur zum Thema: Vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, 1. Teilband (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 263f (Zur Person des Immanuel und seiner Mutter).

Seitdem erschien an wichtiger Literatur:

J.A. MOTYER, Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7,14, TyndB 21 (1970) 118-125; J. LUST, The Immanuel Figure. A Charismatic Judge-Leader (AnLov BibLor V/9), Leuven 1971; D. JUBERO, El "Emmanuel" o "Dios con nosotros", Cultura Biblica 30 (1973) 295-298; E. ACHEMEIER, The OT and the Proclamation of the Gospel, Philadelphia 1973, 165-172; O.H. STECK, Beiträge zum Verständnis von Jes 7,10-17 und 8,1-4, ThZBas 29 (1973) 161-178; J.J. STAMM, Die Immanuel-Perikope. Eine Nachlese, ThZBas 30 (1974) 11-22; E. ZAWISZEWSKI, Alma i jej dziecię (Jz 7,14), in: St. ŁACH - M. FILIPIAK, Mesjasz w bibl. hist. zbawienia (TN KUL), Rozpr. Teol-Kan 35, Lublin 1974, 72-94 (französ. Res. 94); J. COPPENS, Un nouvel essai d'interprétation d'Is. VII, 14-17; in: Mem. L. ARNALDICH PEROT = Salmant 23 (1976) 85-88; H. LENHARD, "Jungfrau" oder "junge Frau" in Jesaja 7,14?, in: TheolBeitr 7 (1976) 264-267; G. RICE, The Interpretation of Isaiah 7:15-17, JBL 96 (1977) 363-369; J.T. WILLIS, The Meaning of Isaiah 7:14 and its Application in Matthew 1:23, RestQu 21 (1978) 1-18; J. SCHREINER, Zur Textgestalt von Jes 6 und 7, 1-17, BZ 22 (1978) 92-96; G. RICE, A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy, ZAW 90 (1978) 220-227; A.M. DUBARLE, La conception virginale et la citation d'Is., VII, 14 dans l'Evangile de Matthieu, RB 85 (1978) 362-380; F. SPADAFORA, Il vaticinio della Vergine e dell'Emmanuele (Is 7,14-21), Marianum 41 (1979) 67-75; H. HAAG, Jesaja 7, 14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae, in: ders., Das Buch des Bundes (hrsg. von B. LANG), Düsseldorf 1979, 180-186 (früher in: J. BROSCHE - J. HASENFUSS, Jungfrauengeburt gestern und heute, Essen 1966, 137-144); J. JENSEN, The Age of Immanuel, CBQ 41 (1979) 220-239; P. NIESSEN, The Virginity of the  $\eta\mu\gamma\epsilon$  in Isaiah 7: 14, Bibl. Sacra 137 (1980) 133-150.

2 H.-P. MÜLLER, Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1 - VII 18, VT 26 (1974) 25-54 (hier: 38-44).

nauere Analyse der Form von V.14b-16 noch einige Anhaltspunkte" für die "Identität Immanuel ... gewinnen"<sup>3</sup> könnte.

H.-P. MÜLLER sieht im Anschluß an P. HUMBERT<sup>4</sup> hinter Jes 7,14b-16 ein Geburtsorakel. Während P. HUMBERT vor allem auf Gen 16,11f; Ri 13,3-5; Jes 7,14-17 und Lk 1,31f als Beispiele für diese Gattung weist, bezieht H.-P. MÜLLER auch noch Gen 17,19; 25,23; 1Kön 13,2f in die Betrachtung ein<sup>5</sup>. Beide untersuchen die Form des Geburtsorakels<sup>6</sup>, wie sie in den genannten Texten vorliegt. H.-P. MÜLLER erwähnt zwar nebenbei auch noch den Adressaten des Orakels<sup>7</sup>, doch lohnt es sich, gerade auf ihn in den Texten noch genauer zu achten, als er es tut.

#### 1. Form:

a) Feststellung bzw. Verkündigung einer Schwangerschaft:

Gen 16,11: הָרָה הַבְּנִי

Ri 13,5.7: הָרָה הַבְּנִי

Jes 7,14: הָרָה הָעַלְמָה הַנְּה

Hier ist die Redeweise formelhaft. Typisch ist die einleitende deiktische Partikel *hinnē*, - mit Suffix der 2. Pers.sing.fem., wenn die Angeredete die künftige Mutter ist (vgl. Gen 16,11; Ri 13,5.7). Ist letzteres nicht der Fall, wird auf die Mutter eigens hingewiesen (vgl. Jes 7,14). Die Formel ist ein Nominalsatz, der einen gegenwärtigen oder künftigen Zustand beschreibt<sup>8</sup>.

Nicht formelhafte Redeweise liegt an folgenden Stellen vor:

Gen 25,23: שְׁנֵי גַיִם בְּבִטְנָהּ

Ri 13,3b: וְהָרָה

In Gen 25,23 wird etwas über die künftige Bedeutung der Zwillinge und ihres Verhaltens im Schoß Rebekkas (vgl. V.22) ausgesagt. Die Schwangerschaft wird nicht in einem Geburtsorakel, das innerhalb von V.21 stehen müßte

3 Ebd. 38.

4 P. HUMBERT, Der biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft, AfO 10 (1935/36) 77-80.

5 Ein weiteres ntl. Beispiel: Lk 1,13-15.

6 H. WILDBERGER, Jesaja (BKAT X/1) 289, verwendet als Gattungsbezeichnung "Verkündigungsorakel".

7 Vgl. H.-P. MÜLLER, VT 26, 40.

8 Zu *hinnē* mit Suffix oder absolut gebracht vgl. W. GESENIUS - E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik § 147b.

(nach der Jahwebefragung durch Isaak), festgestellt, sondern in einem erzählenden Satz (vgl. V.21). In Ri 13,3b fehlt die deiktische Partikel *hinnē* vor HRH, dafür wird Wau-advers. verwendet. Hier ist die Verkündigung der Schwangerschaft als Verbalsatz formuliert (Suffixkonj. 2.Pers. sing.fem.).

b) Ankündigung der Geburt eines Sohnes:

- Gen 16,11:    וְלִדְתָּ בֶן  
 Gen 17,19:    שָׂרָה אֲשֶׁתָּה לֵלְדָת לְךָ בֶן  
 Ri 13,3b:     וְלִדְתָּ בֶן  
 Ri 13,5.7:    וְלִדְתָּ בֶן  
 1Kön 13,2:    הִנֵּה-בֶן נֹלָד לְבֵית-יְחֹנָד  
 Jes 7,14:     וְלִדְתָּ בֶן

Das Verbum *JLD* ist von den Masoreten entweder als Part.act.fem. (Gen 17, 19; Jes 7,14) oder als konsekutives Perfekt (Ri 13,3b) oder in einer Mischform (Gen 16,11; Ri 13,5.7) punktiert oder im Part.nif. (in passiv. Sinn) konjugiert (1Kön 13,2).

Ohne Verwendung von *jld* wird die Geburt des Sohnes an folgenden Stellen angekündigt:

- Gen 18,10:    וְהִנֵּה-בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתָּה  
 2Kön 4,16:   אִמִּי חִזְקָת בֶּן

In Gen 18,10 ist die Wendung ein Nominalsatz, in dem die Präposition *לְ* den "Besitzer" (bzw. "Besitzerin") des Sohnes anzeigt. In 2Kön 4,16 ist die Aussage als partizipialer Nominalsatz formuliert<sup>9</sup>. In beiden Texten wird eigentlich über den Akt des Gebärens hinausgesehen. Es wird vielmehr der Zustand der Mutterschaft (Gen 18,10) bzw. eine über einen längeren Zeitraum gehende Handlung (in 2Kön 4,16 ausgedrückt durch das Partizip act. fem. von *HBQ*) der Mutter beschrieben.

c) Namengebung des Sohnes:

- Gen 16,11:    וְקָרָאתָ שְׁמוֹ לְשִׁמְעָאֵל  
 Gen 17,19:   וְקָרָאתָ אֹת-שְׁמוֹ לְיִצְחָק  
 Jes 7,14:     וְקָרָאתָ שְׁמוֹ עִמָּנֹה אֵל

An diesen drei Stellen ist es immer die Mutter, von der ausgesagt wird,

<sup>9</sup> Für 2Kön 4,16 vgl. ebd. § 116 m,p.

daß sie dem Sohn den genannten Namen geben wird. 1Kön 13,2 spricht nicht von einer Namengebung, sondern vom Namen, den der Sohn tragen wird. Ob einmal auch in Ri 13 das Formelement "Namengebung" vorhanden war, "aber später durch die asketischen Vorschriften, die Mānoahs Frau und ihrem Sohn auferlegt wurden, unterdrückt worden"<sup>10</sup> sind, ist nicht mehr festzustellen.

d) Begründung des Namens des Sohnes:

Gen 16,11: כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶל־עֲנִיָּהּ

Jes 7,16: כִּי בְטַחְתֶּם יַעַבְדוּ ... אֱלֹהֵי בָבֶל

Während in Gen 16,11 der Name des Sohnes in einem Wortspiel mit *sm<sup>c</sup>* "erklärt" und "begründet" wird<sup>11</sup>, wird in Jes 7,16 der Name des Sohnes "immanuel" mit dem künftigen Geschick des Landes der beiden Angreifer Judas, Rezin und Pekach, und der damit verbundenen Bedeutung dieses Geschicks für Juda und das Haus David in Verbindung gebracht. Durch die Begründung des Namens wird die Bedeutung des Kindes für die angesprochene Hagar bzw. für das Haus David beschrieben. Die Geburt des Sohnes zusammen mit dem Namen wird zum Zeichen für die Zuwendung Gottes zur Mutter (Gen 16,11) bzw. zum Haus David (Jes 7,14)<sup>12</sup>.

In Gen 18,10.14; 25,23; 1Kön 13,2; 2Kön 4,16 geht es vor allem um die Tatsache der Geburt eines Sohnes an sich als Verheißungsgut; durch diese Geburt wird teilweise das Problem der Unfruchtbarkeit bzw. Kinderlosigkeit einer Frau (Sara, Rebekka, Schunemiterin) behoben. Die künftige Funktion des Sohnes tritt demgegenüber weitgehend zurück.

In Ri 13,3-7 braucht ein Name schon deshalb nicht begründet zu werden, da ein bestimmter Name in diesem Zusammenhang nicht genannt wird. Nach diesem Text soll die Mutter (Simsons) anders, nämlich durch asketische Übungen, die künftige Aufgabe ihres Sohnes anzeigen.

Zusammenfassung:

Ein Überblick, in welchen Texten die vier Strukturelemente des Geburtsora-

10 P. HUMBERT, AfO 10, 78.

11 Ob in V.11 statt JHWH die Gottesbezeichnung 'ēl/'elōhīm zu setzen ist, muß offenbleiben, vgl. BH; in BHS ist der Hinweis der BH nicht mehr zu finden.

12 Jes 7,16 ist wohl ein Heilsspruch für Juda, weil er Unheil über die Feinde Judas verkündet. - Die Zeichenfunktion des Kindes gilt auch für Gen 16,11, auch wenn hier im Gegensatz zu Jes 7,14 der Begriff "Zeichen" nicht verwendet wird.

kels vorhanden sind, läßt erkennen: Die Feststellung oder Ankündigung der Schwangerschaft kann fehlen. Unbedingt notwendig - und dies ist für ein Geburt sorakel selbstverständlich - ist die Ankündigung der Geburt; meist wird dazu das Verbum *jld* verwendet. Die Strukturelemente "Namengebung, Begründung des Namens" tauchen dort auf, wo es nicht nur um die Tatsache der Geburt eines Sohnes und ihrem Wert an sich, sondern auch um die Bedeutung des erwarteten Sohnes geht. Mit dem Namen wird dann auch etwas zur Bedeutung des Kindes ausgesagt (in Gen 16,11 und Jes 7,14 hat es Zeichenfunktion). Am vollständigsten liegt die vierteilige Form in Gen 16,11 und Jes 7,14.<sup>13</sup> vor<sup>14</sup>.

Die Grundelemente des Geburtsorakels, Schwangerschaft, Geburt, Namengebung und Begründung des Namens finden sich vollständig oder teilweise auch in einer Reihe von erzählenden Texten: z.B. Gen 4,1; 21,2.3; 29,32-35; 1Sam 1,20; Hos 1,3b.4.6.8b.9<sup>15</sup>. Die vier Formelemente entsprechen dem natürlichen Ablauf der Ereignisse rund um die Geburt eines Kindes. Im Geburtsorakel wird jedes dieser Geschehnisse zum Gegenstand einer Verheißung.

## 2. Der Adressat:

Für die Identifizierung der *Calmāh* in Jes 7,14 ist es hilfreich, den typischen Adressaten des Geburtsorakels festzustellen. Die folgende Zusammenstellung ist möglich, auch wenn im Geburtsorakel nicht alle Wendungen formelhaft sind.

Gen 16,11: Hagar, die künftige Mutter des Ismael, angesprochen vom "Engel Jahwes";

Gen 17,19: Abraham, der Ehemann der Sara und Vater des verheißenen Isaak, angesprochen von Gott;

Gen 18,10.14: Abraham, der Ehemann der Sara und Vater des versprochenen Sohnes (sc. Isaak), angesprochen von Jahwe;

---

13 Zu Jes 7,15 als späterer Zusatz vgl. die Kommentare, z.B. H. WILDBERGER, Jesaja (BKAT X/1) 295f.

14 Ntl. Beispiele für die Formelemente des Geburtsorakels sind Lk 1,13-17 und 1,31-33. In beiden Texten wird jedoch die Aussage über die Aufgabe des Kindes nicht so sehr mit dem Namen verknüpft, sondern diese Funktion wird (in breiter Redeweise) zusätzlich beschrieben; das 4. Strukturelement des Geburtsorakels ist in Lk 1 zerdehnt, offenbar, weil darauf das Hauptgewicht der Aussage des Engelsspruches liegt.

15 In den Hosea-Texten ist das Formelement "Namengebung" dadurch abgewandelt, daß Gott einen Auftrag zu einem bestimmten Namen gibt.

Gen 25,23<sup>16</sup>: Rebekka, die künftige Mutter von Zwillingen, angesprochen von Jahwe nach einer Befragung durch sie;

Ri 13,3-7: die Frau des Manoach, Mutter des verheißenen Sohnes (sc. Simson), angesprochen von einem "Gottesmann" (vgl. V.8), d.i. von einem Engel (vgl. V.3 u.ö.);

1Kön 13,2: Jeroboam, König von Israel, angesprochen von einem Gottesmann (vgl. V.1);

Jes 7,14.16: Ahas, König von Juda, angesprochen vom Propheten Jesaja (vgl. V.13)<sup>17</sup>.

Der Adressat des Geburtsorakels, das entweder Gott/Jahwe selbst oder ein in seinem Namen Sprechender (Engel, Gottesmann, Prophet) verkündet, ist danach in der Regel ein Elternteil, die Mutter oder der Vater. Läßt man zunächst Jes 7,14.16 unberücksichtigt, ist die einzige Ausnahme 1Kön 13,2. In diesem Text ist der Angesprochene Jeroboam, der König Israels. Er ist auf keinen Fall der Vater des erwarteten Sohnes Joschija. Daß nicht dem Haus des Jeroboam, sondern einer anderen Dynastie, dem Haus David, ein Sohn geboren wird, wird ausdrücklich durch die Beifügung לְבֵית־דָּוִד deutlich gemacht<sup>18</sup>. Daraus ist zu erkennen: Weil in 1Kön 13,2 der verheißene Sohn nicht der Sohn des Angesprochenen sein wird, ist die Beifügung "dem Haus David" notwendig; die Beifügung ist hier um der Klarheit der Aussage willen erforderlich<sup>19</sup>. Bestehen keine Zweifel, wer die Mutter bzw. der Vater des verheißenen Sohnes ist, d.h. wird ein Elternteil angesprochen, genügt offenbar die einfache Formulierung mit *JLD bēn* (vgl. Gen 16,11; Ri 13,3.5). Wird der Vater mit dem Geburtsorakel angesprochen, wird von der künftigen

16 Diese Stelle wird trotz der oben genannten Einwände (vgl. 1a) mitberücksichtigt.

17 Für die ntl. Beispiele aus Lk 1 gilt: In Lk 1,13-17 ist der Angesprochene Zacharias, der Ehemann der Elisabet und künftiger Vater des verheißenen Sohnes Johannes. In Lk 1,31-33 ist die Angesprochene Maria als Mutter des verheißenen Sohnes Jesus.

18 Auch in Gen 17,19 und 18,10 steht eine Beifügung (לְבֵית־אֲבְרָהָם bzw. לְבֵית־אֲבְרָהָם). Doch soll hier nicht unterschieden werden zwischen den Angesprochenen und den Eltern des Kindes, sondern die Geburt des Sohnes soll hier als wichtig für beide Elternteile herausgestellt werden. - Für 1Kön 13,2 ist noch anzumerken: Wenn Jeroboam der Vater des verheißenen Sohnes wäre, wäre wohl auch nicht die Nifal-Form (im passiv. Sinn) von *JLD* verwendet worden.

19 Bei Gen 17,19 und 18,10 dürfte לְבֵית־אֲבְרָהָם bzw. לְבֵית־אֲבְרָהָם deshalb hinzugefügt worden sind, weil es um die Geburt des Sohnes der beiden Eheleute Abraham und Sara, die ausdrücklich als Frau Abrahams bezeichnet wird, geht. Der Sohn aus der Verbindung Hagar - Abraham genügt dem Plan Gottes nicht.

Mutter in der 3. Pers.sing. gesprochen (vgl. Gen 17,19; 18,10).

Diese Gedanken können nun auch auf Jes 7,14.16 angewendet werden. Da in der Regel der Empfänger des Geburtsorakels ein Elternteil ist - ist dies nicht der Fall, muß dies so deutlich gemacht werden wie in 1Kön 13,2 -, und Jesaja hier Ahas anspricht, ist der Schluß unausweichlich, daß Jesaja Ahas, den König von Juda, anspricht, weil er der Vater des verheißenen Sohnes "Immanuel" sein wird. Notwendigerweise muß er in diesem Fall von der Mutter, die hier  $h\bar{a}^{c}alm\bar{a}h$  genannt wird<sup>20</sup>, in der 3. Person reden<sup>21</sup>. Die "junge Frau" kann dann nur die "junge Frau" des Ahas sein.

Zusammenfassung:

Der Auffassung von H.-P. MÜLLER kann nur zugestimmt werden:

"Die  $^{c}alm\bar{a}$ " ist "weder jede beliebige Frau, noch die des Propheten, sondern vielmehr diejenige des angeredeten Königs, der der Vater des Kindes ist."<sup>22</sup> Dies folgt aus dem gattungstypischen Adressaten eines Geburtsorakels<sup>23</sup>. Bevor man annimmt, daß Jesaja nur eine literarische Anleihe beim Geburtsorakel macht und dabei auch von einem der beiden typischen Empfänger absieht, sollte man zunächst versuchen, nach dem genuinen Adressaten des Geburtsorakels Jes 7,14.16 Ausschau zu halten<sup>24</sup>.

---

20 Zu dieser Bezeichnung vgl. H. WILDBERGER, Jesaja (BKAT X/1) 291f.

21 So auch H.-P. MÜLLER, VT 26, 40 Anm 3.

22 Ebd. 40.

23 Wollte man annehmen, Jesaja meine seine eigene Frau (vgl. dazu H. WILDBERGER, Jesaja 290), müßte wohl eingefügt sein: "Gott/Jahwe hat zu mir gesagt ..." (vgl. Ri 13,7). Wenn eine andere Frau als Mutter in Frage käme, müßte dies genauer formuliert sein (vgl. 1Kön 13,2).

24 H. WILDBERGER, Jesaja (BKAT X/1) 291-293, setzt beim Namen des Kindes, Immanuel, ein und kommt auf dem traditionsgeschichtlichen Weg zur Bestimmung der Identität des verheißenen Sohnes und damit auch zur Identität der "jungen Frau". Er versteht darunter ebenfalls die "Gemahlin des Königs" (ebd. 291). Die form- und gattungskritische Untersuchung bestätigt dieses Ergebnis.

Eblaite *ḥa-rí* and Genesis 40,16 *ḥō-rî*

Mitchell Dahood - Rom

From G. PETTINATO's description<sup>1</sup> of TM.75.G.557 one garners the following information: the tablet is an administrative text dealing with shipments of cereals to Ebla during the reign of king Ibbi-Sipiš, and that among the intelligible Sumerian terms is the phrase *še ninda saġšu*, rendered by PETTINATO "a saġšu measure of barley bread". Some of the professions listed by PETTINATO are *lú-î-giš*, "merchant of vegetable oil"; *lú ḥa-rí*, and *lú-ninda* (?), "baker".<sup>2</sup> On p. 31 of the *Catalogo* PETTINATO writes *ḥa-ri* with the letters spaced, which means that he understands the word to be Sumerian, but in the index of personal names on p. 269b the word is italicized (hence Eblaite), but followed by a question mark: *ḥa-rí* (?). However, in the index of "Autorità, Professioni e Mestieri" on p. 274a, *ḥa-rí* is again italicized but this time without the following question mark.

The great uncertainty manifested by PETTINATO with regard to *ha-rí* can be eliminated by citing Gen 40,16 where the chief baker tells Joseph:

*w<sup>e</sup>hinnēh š<sup>e</sup>lōšāh sallē ḥō-rî 'al rō'šî*

And behold, three baskets of white bread upon my head.

Being hapax legomenon, *ḥō-rî* has naturally being translated in various ways, though the variations are not as great as in other cases of hapax legomena. The Torah<sup>3</sup> translates Gen 40,16, "three open-work baskets on my head", with the note, "Others, 'baskets with white bread' or 'white baskets'; meaning of Heb *ḥori* uncertain". The Jewish Publication Society Version of 1917, which The Torah undertook to revise, rendered the phrase "three baskets of white bread", and this now appears to be the

1 *Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh-Ebla (Materiali epigrafici di Ebla 1; Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1979)* 31.

2 On p. 31b PETTINATO puts a question mark after *ninda*(?), but in the index on p. 274a the question mark is missing.

3 Edited by H.M. ORLINSKY; The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1962.

correct version. In other words, not every revision is necessarily an improvement! The latest scientific Hebrew lexicon translates *ḥōrî* by "Gebäck aus weissem Mehl"<sup>4</sup>, citing Arabic *ḥuwwara*, "weiss, weisses Mehl", and the New English Bible (1970) also correctly offers "Three baskets of white bread".

In the Ebla tablet the translation of *lú-ḥa-rî* as "baker of white bread" makes good sense when set alongside *lú-ninda*, "baker of bread". It would appear that the *lú-ḥa-rî* specialized in products baked from white flour, whereas the *lú-ninda* would have turned out bread made from unrefined grains, such as barley. What seems certain is that *ḥa-rî* does not signify "wicker"<sup>5</sup> or "reed", as suggested by the "open-work" rendition of The Torah; in an administrative document dealing with grains, *ḥa-rî* would be expected to refer to something in this category. Moreover, there is the Semitic root *ḥāwar*, "to be white" (cf. Jes 29,22), so that the understanding of *lú-ḥa-rî* as "baker of white bread" appears to be reasonable. This, then, would be an instance of mutual elucidation: biblical *ḥōrî* shows that *ḥa-rî* in the Ebla tablet is Semitic, not Sumerian, while the context of the administrative document excludes the meaning "wicker" or "reed" for biblical *ḥōrî*.

Given that long -a- in Eblaite becomes long -o- in Hebrew,<sup>6</sup> the shift from *ḥa-rî* to biblical *ḥōrî* is just what one would expect. For example, the *qal* active participle in Eblaite follows the *qā-ṭil* pattern which becomes *qōṭēl* in Hebrew; thus *wa-ti-nu*, "giver"; *wa-ṣi-ru*, "potter"; *wa-ri-šū*, "heir"; *za-ni-ḥi ma-ri<sup>ki</sup>*, "those who repulsed Mari"<sup>7</sup>.

After a recent discussion of some unusual words in the Joseph Cycle I concluded: "As several rare and difficult terms in these accounts are now fin-

4 W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967, p. 339a, who cites Egyptian Aramaic *qmh hwry*.

5 The New American Bible, New York 1970, renders "three wicker baskets on my head".

6 I consider Eblaite to be Old Canaanite, an ancestor of Biblical Hebrew. The reasons for this classification I set forth during the congress on the language of Ebla held in Naples 21-23 April 1980, and will appear in the Proceedings (1981, so one hopes) to be edited by L. CAGNI.

7 In a tablet published recently by PETTINATO in *Materiali epigrafici di Ebla 2*, one reads: 3 aktum-túg ti-túg *za-ni-ḥu ma-ri<sup>ki</sup>*, "Three aktum robes, a supply of clothing for those who repulsed Mari". The plural *qal* participle *za-ni-ḥu* contains the root of Hebrew *zānaḥ*, "to reject, repulse". This interesting detail reveals that the victors in the war with Mari were recompensed with clothing.

ding satisfactory answers in the Ebla archives, one begins to suspect that while Joseph made his career in Egypt, the stories about him were composed elsewhere in Old Canaanite<sup>8</sup>. This new equation of Eblaite *ḥa-rí* with biblical *ḥōrî*, "white bread", shows that this suspicion was not unfounded, and that we in future would be well advised to look first to Canaan and its tablets for solutions to lexical and philological problems in the Hebrew Bible.

---

8 See M. DAHOOD, *Le scoperte archeologiche di Ebla e la ricerca biblica*, Civiltà Cattolica, Quaderno 3118 (17 May 1980), pp. 319-333, especially 329. This article has recently appeared in English in *The Month*, August 1980, pp. 275-281.

## Zur Dekoration der Tempelsäulen

Manfred Görg - Bamberg

An ein Zitat von B. STADE anknüpfend, nach dem die Mitteilung über die beiden Säulen vor dem salomonischen Tempel (1 Kön 7,13-22) mit den Namen *jākīn* und *bo<sup>c</sup>az* "zu den am schlimmsten überlieferten" Texten des Alten Testaments gehöre<sup>1</sup>, glaubt auch der zuletzt erschienene Kommentar von E. WÜRTHWEIN zu diesem Text bemerken zu müssen, daß man ohne Textänderungen unter Heranziehung der LXX und Jer 52,17-23 (= 2 Kön 25,13-17) nicht auskomme und auch dann noch "viele in Text und Deutung unsicher" bleibe<sup>2</sup>.

Es scheint angemessen, nach einem Weg zu suchen, der aus der herrschenden Misere herausführt. Ein entscheidender Schritt zum besseren Verständnis könnte eine neue und kritische Prüfung des Vokabulars sein, das sich z.T. in quälender Weise den bisherigen Bemühungen um die Klärung von Etymologie und Semantik entzogen hat. Eine erneute Inangriffnahme der lexikalischen Probleme sollte vor allem mit zwei Voraussetzungen arbeiten dürfen:

1. Der Text muß so weit, wie es eben geht, von Emendationen freigehalten werden.
2. Die Deutung der anstehenden Ausdrücke darf sich nicht auf den hebräischen oder auch semitischen Raum einschränken lassen.

Im folgenden sollen zwei Schlüsselbegriffe behandelt werden, bei denen m.E. eine plausible Erklärung möglich ist.

### 1. כְּתָר

Das Problem wird bereits aus den beiden jüngsten deutschen Kommentarwiedergaben von 1 Kön 7,16 ersichtlich:

M. NOTH: "Er machte zwei Aufsätze, um sie anzubringen auf den Köpfen der Säulen, Bronzefuß"<sup>3</sup>.

1 B. STADE, *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, 1907, 162.

2 E. WÜRTHWEIN, *ATD* 11/1, Göttingen 1977, 75, Anm. 6.

3 M. NOTH, *BKAT* IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 141.

E. WÜRTHWEIN: "Und er verfertigte zwei Kapitelle, um sie oben auf die Säulen zu setzen, aus Bronze gegossen"<sup>4</sup>.

Die gängigen Wörterbücher bekennen sich zur Bedeutung "Kapitäl"<sup>5</sup>, um zugleich auch eine Ableitung von der Basis *KTR* II zu erwägen, die im D-Stamm "umstellen" (Ps 22,13; Ri 20,43), im H-Stamm "jmdn umstellen" (Hab 1,4) bzw. "sich scharen um" (Ps 142,8) bedeutet<sup>6</sup>. Ein semantischer Konnex wird auch zu dem relativ spät bezeugten Lexem כתר (Est 1,11; 2,17; 6,8) beobachtet, das mit der Bedeutung "Kopfschmuck" u.ä. zu nehmen sei.

An der üblichen Übersetzung äußert M. NOTH Zweifel. Nach ihm ist die "wirkliche Wortbedeutung" "unbekannt"<sup>7</sup>: "Daß das Wort mit  $\sqrt{\text{כתר}} = \text{"umstellen"}$ , "umgeben" zusammenhängt, ist nicht sehr einleuchtend". Die LXX treffe mit der "allgemeinen Übersetzung ἐπίθεμα ungefähr das Richtige"; dazu sei vielleicht "arab. *kitrun* = "Kamelhöcker" (mit spezieller Bedeutungsentwicklung) zu vergleichen". Dies ist, soweit ich sehe, bisher die einzige kritische Stellungnahme zur herrschenden Etymologie.

Die lautliche Gestalt ist bereits von BAUER-LEANDER auf eine feminine *qātil*-Bildung zurückgeführt worden<sup>8</sup>. Ein Bild der Aussprache des Ausdrucks etwa um 100 v. Chr. könnte hingegen ein neupunischer Beleg von Leptis Magna vermitteln<sup>9</sup>, wo das Wort כתרת, also mit einem *y* geschrieben erscheint, das wohl als mater lectionis fungiert und etwa die Aussprache \**kōtart* rekonstruieren läßt<sup>10</sup>.

Die Wiedergabe des Ausdrucks mit "Aufsatz" durch M. NOTH hat auch bei Th. BUSINK keine Anerkennung gefunden, ohne daß hier freilich eine Diskussion des etymologischen Problems Platz gefunden hätte<sup>11</sup>. Stattdessen verlegt sich BUSINK auf die Erörterung der vermeintlichen technischen Schwierigkeiten, die er mit Rekurs auf archäologische Parallelen lösen möchte. Bevor aber Sachkritik geübt wird, muß klar sein, mit welchen Begriffen man es zu tun hat. Sonst bleibt alles Konstruktion und Phantasie.

Ein neuer Start zur Lösung des etymologischen Problems kann von der inzwischen hinlänglich bewiesenen Erkenntnis ausgehen, daß eine nicht unerhebliche Anzahl bautechnischer Ausdrücke im Alten Testament nicht-semi-tische, näherhin ägyptische Provenienz aufweist<sup>12</sup>.

4 WÜRTHWEIN (1977), 74.

5 Vgl. GesB 369; HAL 482a.

6 HAL 482a.

7 NOTH (1968), 143.

8 BAUER-LEANDER 475 qβ.

Der Ausdruck כִּתְרָה, der im übrigen außerhalb des angehenden Textbereichs im AT noch 1 Kön 7,41f; 2 Kön 25,17; Jer 52,22 und 2 Chr 4,12f belegt ist, läßt sich in zwei Bestandteile sezieren, denen bestens bekannte ägyptische Wörter lautlich gleichgestellt werden können.

- a) *k3.t* Der seit dem Alten Reich geläufige Begriff steht für die Bedeutungen "Arbeit", "Tätigkeit", "Werk", "Erzeugnis", kommt aber auch häufig genug vor "in der Verbindung: (etw. herstellen u.s.w.) in der und der Arbeit, auch: als ein so und so beschaffenes Werk" <sup>13</sup>.
- b) *rd/t* Der ebenfalls seit dem AR geläufige Ausdruck <sup>14</sup> meint: "Pflanze", "Gewächs". Im klassischen Ägyptisch mit *d* geschrieben, erscheint er im Demotischen als *rt*. Von besonderem Interesse ist, daß die koptischen Fassungen ρωτ bzw. λωτ allem Anschein nach die lautgeschichtliche Grundlage für das griechische λωτος hergeben, womit eine spätere Spezialisierung des Bedeutungsgehalts angezeigt wäre <sup>15</sup>.

Die beiden ägyptischen Wörter lassen sich mühelos zu einer Kombination *k3.t-rd/t* zusammenfügen, deren Bedeutung etwa mit "Pflanzenwerk" bzw. mit "Lotuswerk" zu bestimmen wäre. Die Wortfügung kann lautgeschichtlich die Femininendung von *k3.t* bewahren lassen <sup>16</sup>, während der auslautende, von Haus aus nicht als Femininendung (wie nachher im Hebr.!) zu wertende Dental *d/t* ohnehin erhalten bleibt. Obwohl die Vokalisation vor allem des Wortes *k3.t* noch nicht zweifelsfrei rekonstruierbar ist, steht doch einer lautgeschichtlichen Entwicklung bis zu den Formen \**kotart > kotaeraet* absolut nichts im Wege.

Eine unerwartete Bestätigung dieser auf den ersten Blick etwas abenteuerlichen Etymologie liefert jedoch der Kontext, vor allem V.19.22. Hier werden die כִּתְרָה nämlich unmißverständlich und der Eigenart des "auch sonst

9 Vgl. KAI 119,2; vgl. Kommentar S. 124. Ein weiterer Beleg ist KAI 160,1 (Komm. S. 150) anzusetzen, vgl. den Nachtrag im Komm. S. 340 unter Beziehung auf G. LEVI DELLA VIDA, in: ANL Ser. VIII 10 (1955) 556, Anm.2.

10 Vgl. KAI Komm. S. 124.

11 Vgl. Th. BUSINK, Der Tempel von Jerusalem, Leiden 1970, 305, Anm.525a.

12 Vgl. u.a. M. GÖRG, in BN 3, 14-16; 10,12-15; 11,7-13.

13 WbÄS V, 98-101, bes. 100,13-16; 101,1-4.

14 WbÄS II, 463,8-10.

15 Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, 1965/77, 168, Anm. 7.

stichwortartig nominal formulierten Textes"<sup>17</sup> entsprechend als מַעֲשֵׂה שׁוֹשָׁן "Lotoswerk"<sup>18</sup> beschrieben!

Dabei will es der Zufall, daß das im Hebr. gewählte Wort für Lotos seinerseits ein bekanntes Fremdwort von ägyptischer Provenienz ist<sup>19</sup>. Ob man sich hier indessen einer weiteren Entlehnung bewußt gewesen ist, mag vorerst dahingestellt bleiben.

Die hier vorgelegte Interpretation des Ausdrucks כְּתֹרַח als eines exakten Äquivalents der hebräischen Nominalkomposition מַעֲשֵׂה שׁוֹשָׁן rät zugleich zu größerer Behutsamkeit gegenüber textkritischen Eingriffen, wie sie etwa von E. WÜRTHWEIN vollzogen werden. WÜRTHWEIN versteht eben jene Angabe über die Beschaffenheit der כְּתֹרַח in V.19 als "erläuternde Glosse, die auch in V.22 eingedrungen" sei<sup>20</sup>. Über die Einheitlichkeit des jetzigen Textbestandes kann erst eine literaturwissenschaftliche Analyse befinden; diese hinwieder kommt ohne Klärung lexikologischer Vorfragen nicht aus.

Das Ergebnis dieser Wortstudie wäre also die Gleichung:

$$\text{כְּתֹרַח} = \text{מַעֲשֵׂה שׁוֹשָׁן} = \text{Lotoswerk}$$

## 2. רְמוֹן

Die seit eh und je herrschende Unsicherheit über das richtige Verständnis des Textzusammenhangs dieses Wortes nimmt auch nach den jüngsten Kommentaren noch erhebliche Ausmaße an.

Bezeichnend für die Verwirrung ist auch hier das Spektrum der neueren Übersetzungen von V.18, wo der Ausdruck erstmals auftaucht:

M. NOTH: "(Er machte die Säulen) und zwei Lagen ringsum über dem einen Geflecht, um zu bedecken die Aufsätze, die sich auf dem Kopf der 'Säulen' befanden, und ebenso machte er es für den zweiten Aufsatz"<sup>21</sup>.

J. GRAY: "And he made the pomegranates, and there were two rows round about on the one trellis-work covering the capitals which were on top

16 Zur Erhaltung des auslautenden Feminin-t im gedeckten Auslaut vgl. u.a. K. SETHE, ÄZ 44 (1907), 80.

17 NOTH (1968), 143.

18 So die Wiedergabe NOTHS (1968), 141.

19 Vgl. NOTH (1968), 151. Allgemein zur Lotosblume: E. BRUNNER-TRAUT, Lotos, in: LÄ III,7, Wiesbaden 1979, 1091-1096; speziell zum Lotoskapitell: D. ARNOLD, Kapitell, in: LÄ III,3, Wiesbaden 1978, 323-327.

20 WÜRTHWEIN (1977), 74, Anm.3.

21 NOTH (1968), 141.

of the pillars and so also the other capital"<sup>22</sup>.

E. WÜRTHWEIN: "Und er fertigte die 'Granatäpfel' an, und zwar zwei Reihen rings auf dem einen Geflecht....und ebenso machte er es für den zweiten Aufsatz"<sup>23</sup>.

Von den hier gebotenen Wiedergaben entfernt sich M. NOTH am wenigsten, E. WÜRTHWEIN am weitesten von TM. Für J. GRAY liegt "apparently" "a transposition of *hā<sup>c</sup>ammūdīm* ('the pillars') and *hārīmōnīm* ('the pomegranates')" vor<sup>24</sup>. M. NOTH begnügt sich dagegen im wesentlichen mit einer Emendation des in TM belegten Vorkommens הרמנים zu העמודים, und zwar mit folgender Begründung:

"Da von 'Granatäpfeln' vorher nicht die Rede gewesen ist (die Lesung הרמנים statt העמודים in 18a ist textlich durch 2 MSS äußerst schwach bezeugt und nach dem schon vorhandenen הרמנים in 18ba leicht erklärlich), wird man sich entschließen müssen, mit ט (ט hat diesen Passus überhaupt nicht) העמודים statt הרמנים als ursprünglich anzunehmen und damit einen 'irrationalen' Schreibfehler zu unterstellen"<sup>25</sup>.

Die Alternative zur Emendierungspraxis scheint demnach Irrationalität zu sein. Man kann sich aber auch mit der Flucht in die Ratio behelfen.

Wie wäre es, wenn auch der Ausdruck רמון in unserem Textzusammenhang zunächst einmal als Fachterminus der Architektursprache zu nehmen wäre, der mit רמון "Granatapfel" von Haus aus gar nichts zu tun hätte?

Auch hier kann der Blick auf einschlägiges Vokabular aus Ägypten weiterhelfen. Dort existieren genügend Belege für das Wort *xmn* "Träger"<sup>26</sup>, das auch mit der Bedeutung "Säule" bezeugt ist<sup>27</sup> und offenbar im Koptischen in den Formen ρ α Μ Ω Ν, ρ δ Μ Ο Υ Ν weiterlebt<sup>28</sup>.

Der Verdacht liegt nahe, daß auf palästinischem Boden eine folgenschwere Verwechslung eingetreten ist: ein fremder Fachausdruck ist als aus dem Semitischen stammende Bezeichnung mit offenbar (fast) gleicher Lautung (vgl. die koptischen Wiedergaben!) mißverstanden worden. Konsequenz: die ominösen "Granatäpfel" haben im Kontext der ursprünglichen Deskription der Säulen nichts zu suchen. Die hier vorgeschlagene Erklärung von רמנים kann zugleich Anreiz sein, die Position vor allem von V.20 neben V.18 auf literaturwissenschaftlichem Wege neu zu bestimmen. Dies soll an anderem Ort geschehen. Wir begnügen uns hier mit der Gleichung:

רמון = עמוד = Säule

22 J. GRAY, I & II Kings, <sup>2</sup>1970, 184 23 WÜRTHWEIN (1977), 74.

24 GRAY (1970), 185. 25 NOTH (1968), 143.

26 WbÄS II, 419f. 27 WbÄS II, 420,10.

28 Vgl. WESTENDORF (1965/77), 164; D. MEEKS, *Année Lexicographique I*, 216.

## Weiteres zur Gestalt des Tempelbaus

Manfred Görg - Bamberg

In Fortführung der in den BN bislang vorgenommenen Untersuchungen zur Fachterminologie alttestamentlicher Architektursprache sollen im folgenden zwei weitere und, soweit ich sehe, noch nicht befriedigend geklärte Begriffe aus 1 Kön 6f einer erneuten Betrachtung unterzogen werden.

## 1. מִלְּאָה

In der Regel wird diese in 1 Kön 6,3 u.ö. belegte Schreibung mit anlautendem 'u (Var. מִלְּאָ bzw. מִלְּאָ) als eine gegenüber der Graphie mit anlautendem 'e inkorrekte Form interpretiert, obwohl die Singularform der letzteren Schreibung (vgl. auch LXX αἰλαμ) nur erschlossen ist<sup>1</sup>. Die etymologische Erklärung dieser vielzitierten Bezeichnung mit offenbar schwankender Graphie ging schon früher, freilich nicht unumstritten, von einer Beziehung zum ass. *ellamu* aus, das mit "Vorderseite" wiedergegeben wurde<sup>2</sup>. Diese Deutung hat nun auch wieder bei Th. BUSINK Anklang gefunden<sup>3</sup>, um allerdings in erster Linie technischen Erwägungen ausgesetzt zu sein. So gilt die Bedeutung "Vorhalle" (des Tempels bzw. des Palastes) als durchweg anerkannt<sup>4</sup>.

Nun hat M. NOTH mit Recht gesehen, daß die Beziehung auf akk. *ellamu* "nicht sehr überzeugend" wirkt, da "die lautliche Übereinstimmung mangelhaft und akk. *ellamu* nur in präpositionaler Verwendung ('vor' in räumlichem und zeitlichem Sinne) in neuassyrischen Texten belegt ist"<sup>5</sup>. Auch die hypothetische Ansetzung einer Basis 'wL "vorn sein" könnte nur eine Verlegenheitslösung sein<sup>6</sup>. So kann W.F. ALBRIGHT nur zugestimmt werden, nach dem das Wort "probably a loanword from a non-Semitic tongue" ist<sup>7</sup>.

1 Vgl. GesB 30a; zurückhaltender: HAL 39b.

2 Vgl. die Angaben in GesB 30a.

Unter dieser Voraussetzung läßt sich vielleicht eine Alternativlösung anbieten. Es sei hier vorgeschlagen, wiederum den Gang in den ägyptischen Sprachbereich anzutreten und auch für den anstehenden Ausdruck mit der im Text verankerten Singularschreibung  $\text{ⲉⲗⲁ}$  eine ägyptische Etymologie zu diskutieren.

Dabei wäre an das ägyptische Nomen *wrm.t* "Laube", "Dach" zu denken<sup>8</sup>, das mit dem Zeichen  $\text{Ⲩ}$  determiniert erscheinen kann<sup>9</sup> und im Koptischen als  $\text{ⲟⲩⲁⲗⲙⲉ}$  bzw.  $\text{ⲟⲩⲟⲗⲙⲉ}$  (Sah) weiterlebt<sup>10</sup>. Zur innerägyptischen Ableitung des Wortes ist auf die Basis *wrm* "sich aufrichten, hochsteigen" zu verweisen<sup>11</sup>. Ein lautlicher Vergleich zwischen diesem ägyptischen Nomen und der hebräischen Bezeichnung stößt auf keine nennenswerten Hindernisse, da der mittlere Radikal des ägyptischen Wortes nach Ausweis des Koptischen den Laut *l* repräsentieren kann und das fem. *t* im Auslaut zur Zeit der möglichen Übernahme ohnehin längst abgefallen ist.

Eine Reihe von Wortkombinationen mit unserem Ausdruck läßt sich unter dieser Ableitung, die auf der semantischen Ebene absolut nichts mit "vorn-sein" oder "Vorderseite" u. dgl. zu tun hat, leichter verständlich machen. Die von M. NOTH gewählte Wiedergabe der Verbindungen  $\text{ⲉⲗⲁ ⲙⲉⲩⲟⲩⲟⲩⲓⲛⲓ}$  (1 Kön 7,6): "Säulenvorhalle",  $\text{ⲉⲗⲁ ⲙⲉⲩⲟⲩⲟⲩⲓⲛⲓ}$  (7,7): "Thronvorhalle" und  $\text{ⲉⲗⲁ ⲙⲉⲩⲟⲩⲟⲩⲓⲛⲓ}$  (7,7): "Gerichtsvorhalle"<sup>12</sup> erweckt den merkwürdigen Eindruck, als sei vor lauter "Vorhallen" keine Haupthalle mehr erkennbar. Auch die in 7,8 angeblich erwähnte "Vorhalle" ist kaum als gänzlich unselbständiges Bauwerk oder als überleitender Gebäudeteil zu fassen<sup>13</sup>. Richtig erwägt deshalb E. WÜRTHWEIN, daß 'ulam "im Gegensatz zu *bajit* einen Hallenbau allgemein bezeichnet haben" könnte, und zwar "ohne Rücksicht darauf, ob er angebaut war oder selbständig"<sup>14</sup>. Sein Urteil, daß die "Deutung auf selbständige Hallen durchaus vertretbar" erscheine, verträgt sich indessen nicht mit der nahezu traditionellen Etymologie, die auch von WÜRTHWEIN

3 Th. BUSINK, Der Tempel von Jerusalem, Leiden 1970, 164.

4 Vgl. GesB 30a; HAL 40a; M. NOTH, BKAT IX/1, 1968, 95; E. WÜRTHWEIN, ATD 11/1, 1977, 62 u.a.

5 NOTH, o.c., 97.

6 Vgl. dazu NOTH, o.c., 97.

7 W.F. ALBRIGHT, JBL 75 (1956), 256.

8 Vgl. WbÄS I 333,2-3.

9 Weitere Det. s. in WbÄS s.v.

10 Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, 1965/77, 270 mit (?).

11 Vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 508.

12 NOTH, o.c., 130.

13 Vgl. die spürbare Unsicherheit bei NOTH, o.c., 138f.

14 WÜRTHWEIN, o.c., 73.

nicht eigens kritisch überprüft wird. So aber scheint auch der Kontext bei gehäuftem Vorkommen des Ausdrucks eine Bedeutung zu legitimieren, die über die begrenzte Interpretation "Vorhalle" mit der Assoziation eines Pronaos oder dgl. hinausführt und der vermutlichen etymologischen Grundlage entsprechend mit "überdachter Raum" o.ä. zu bestimmen wäre. Auf jeden Fall wäre bei dieser Bedeutungsannahme sichergestellt, daß eine Entscheidung darüber, ob der Raum "angebaut war oder selbständig" (WÜRTHWEIN), außerhalb des semantischen Bereichs des Ausdrucks liegt. Es kann, muß aber nicht ein Vorbau gemeint sein. Auch könnte erwogen werden, ob gelegentlich nicht eben nur eine Konstruktion mit einer Art Baldachin in Frage kommt. Nähere technische Erwägungen zur Funktion des אולם sollen an anderem Ort erfolgen.

Im Zusammenhang mit der hier diskutierten Raumbezeichnung sollte auch auf den bekannten, aber immer noch umstrittenen Begriff des הַיָּרֵךְ hingewiesen werden dürfen, von dem M. NOTH anzunehmen scheint, er habe zwar ein ägyptisches Äquivalent, sogar aus der 21. Dynastie, zur Seite, sei aber trotzdem auf die Kontinuität semitischer Terminologie zur Sakralarchitektur zurückzuführen<sup>15</sup>. Es ist indessen wahrscheinlicher, daß der Ausdruck - ob von Haus aus semitischer Provenienz oder nicht - seine besondere Prägung im außerisraelitischen Raum erfahren hat, um dann als spezifischer Fachausdruck für ein Kultobjekt im innersten Tempelbereich ("Schrein" o.ä.) in die israelitische Architektursprache Eingang zu finden. Es sei hinzugefügt, daß auch eine Ableitung aus dem Ägyptischen ohne Annahme eines "Resemitisierungsvorgangs" nicht ausgeschlossen erscheint<sup>16</sup>.

## 2. פתוח

Die Außenfront der Tempelwände ist nach 1 Kön 6,29 mit einer Dekoration versehen, die als פתוחי מקלעוֹת bezeichnet wird. Nach M. NOTH handelt es sich dabei um "Holzschnitzwerk", "offenbar in Flachrelief, das im Hinblick auf die Technik der Herausarbeitung im Rahmen eines eingetieften Feldes als 'Aushöhlung' charakterisiert werden konnte"<sup>17</sup>. NOTHs Wiedergabe des angehenden Ausdrucks mit "Relief" ist nach eigenem Eingeständnis "ungenau".

15 Vgl. NOTH, o.c., 100.

16 Dazu an späterer Stelle.

17 NOTH, o.c., 101.

Seine Deutung beruht offenkundig auf dem Versuch, mit Hilfe der hebräischen Basis *PTH* II und deren akkadischem Äquivalent *patāhu* "bohren", "durchbohren", "aushöhlen", eine etymologische Erklärung zu finden, die auf den ersten Blick auch kaum problematisch erscheint. Die hier angenommene Basis bezeichnet nach NOTH "meist Eingravierungen in Stein oder auch Edelmetall"<sup>18</sup>.

NOTHs Versuch einer unmittelbaren Verknüpfung des semantischen Gehalts von חָתַם mit semitischem Sprachmaterial ist nun keineswegs neu<sup>19</sup>, unterliegt aber bei näherem Zusehen doch einigen Bedenken. Das akkadische Bezugsverb nämlich führt mit der Bedeutung "durchstoßen", "durchbohren"<sup>20</sup> einen Sinngehalt, der in technischer Hinsicht erheblich über Gravierungsarbeit hinausführt. Es geht nicht um Durchlöcherung einer Holzverkleidung, sondern nach dem Kontext zumindest von 1 Kön 6,29 um Schnitzwerk. Man muß also bei diesem semantischen Vergleich wenigstens eine Sinnverschiebung in Kauf nehmen, die nicht ohne Bedenken hingenommen werden sollte. Es sei hier lediglich noch darauf hingewiesen, daß auch bei den in Ex 28,11.21; 39,6.14 zitierten Arbeiten an Steinmaterial bzw. nach Ex 28,36; 39,30 an einem Goldobjekt nicht von einer Durchbohrung der Gegenstände die Rede sein kann.

Man kann indessen die grundsätzliche Ableitung unseres Wortes aus semitischem Sprachbereich festhalten und trotzdem einer Hereinnahme des Ausdrucks aus fremder Sachterminologie das Wort reden. Das koptische  $\pi\omega\tau\zeta$  (S) bzw.  $\varphi\omega\tau\zeta$  (B) bedeutet "meißeln, schnitzen, bilden, abbilden"<sup>21</sup>, im substantivischen Gebrauch "Werk, Gebilde, Geschaffenes", und geht auf ägypt./demot. *ptḥ* zurück, das allem Anschein nach nicht erst in griechisch-römischer Zeit<sup>22</sup>, sondern schon in der 18. Dynastie belegt ist<sup>23</sup>. Es steht nichts im Wege, hier wie in einer Reihe vergleichbarer Fälle einen Tatbestand der "Resemitisierung" eines Ausdrucks festzustellen: Die Basis wandert vom Semitischen ins Ägyptische, um von dort in geprägter Wortartbildung und Semantik erneut in den palästinischen Raum zu gelangen. Hier kann das Wort חָתַם schließlich "Schnitzwerk" meinen<sup>24</sup>.

18 NOTH, o.c., 101.

19 Vgl. etwa GesB 667f.

20 AHW II 846.

21 WESTENDORF, o.c., s.v.

22 Vgl. WbÄS I 565, 11. Dazu auch D. MEEKS, *Annee Lexicographique I*, 141 (Nr. 77.1520): "faconner, modeler".

23 Vgl. dazu J. SAINTE FARE GARNOT, *JEA* 35 (1949) 64; J. ASSMANN, *MDIAK* 27 (1971) 16, Anm.36.

24 Vgl. auch KAI II, 4.5.12 mit Komm.

## Toponyme aus Ebla I

Manfred Görg - Bamberg

Die offizielle Publikation eines ersten Teils der in Tell Mardikh-Ebla gefundenen Keilschrifttexte<sup>1</sup> kann dazu Anlaß geben, insbesondere den zahlreichen Ortsnamenbelegen eine gezielte Aufmerksamkeit zu widmen. Dies ist das Interesse der mit den nachstehenden Beobachtungen beginnenden Studien zum Namenarsenal von Ebla, die in zwangloser Folge erscheinen sollen. Das am nächsten liegende Problem ist das der Namensidentifikation; hier tritt die Notwendigkeit zutage, im kritischen Gespräch mit Edition und Kommentar gegebene Vorschläge zu diskutieren bzw. neue zu benennen. Die Zitation der Belege folgt grundsätzlich den Angaben der Edition.

1. *ḫu-ti-mu*<sup>ki</sup> (1 r. X 11)

In MEE 2 nicht identifiziert. Es sei vorgeschlagen, das wahrscheinlich syrische *ḫu-ta-mi-ja* (Alalach<sup>2</sup> passim) zu vergleichen, welcher Name offenbar auch mit den in der Syrienliste Tuthmosis III. zitierten Schreibungen *ḫ3-tjj-mī-jj* (= *ḫtmj*)<sup>3</sup> bzw. *ḫ3-tw-m* (= *ḫtm*)<sup>4</sup> verbunden werden kann<sup>5</sup>. Hier wird es vorerst nur bei der Möglichkeit einer lautlichen Vergleichung ohne sichere lokale Identifikation bleiben.

2. *kab-lu<sub>5</sub>-ul* (1 r. X 14 v. II 15 V 3 VI 4)

Eine Variante liegt in der Schreibung *kab-lu-ul* (30 v. VII 2 u.ö.) vor. Ein Identifizierungsvorschlag wird in MEE 2 nicht gegeben, trotz der zahlreichen Belege entziehe sich der Name einer "identificazione plausible"<sup>6</sup>. Wenn man indessen einen dissimilatorischen Schwund des ersten *l* annimmt<sup>7</sup>, kommt man auf eine Bildung \**kabul*, welchen Namen z.B. die nordpalästin-

1 G. PETTINATO (in collaborazione con F. POMPONIO), Testi amministrativi della Bibliotheca L. 2769 I (Materiali epigrafici di Ebla 2), Napoli 1980.

2 Wohl unter der Schreibung *i-la-la-ḫu* in Ebla belegt (37 v. III 8).

3 Vgl. J. SIMONS, ETL I, 170.

4 Vgl. J. SIMONS, ETL I, 185.

5 Vgl. u.a. W.F. ALBRIGHT - Th.O. LAMBDIN, JSS 2 (1957), 120; M.C. ASTOUR,

sche Region כנול (1 Kön 9,12) trägt<sup>8</sup>. Einen lautlichen Vergleich erlaubt die ägyptische Schreibung *k3-bw-r'* (= *kbr/l*)<sup>9</sup>, wobei eine lokale Identifikation möglich, aber nicht gesichert ist.

3. *ir-i-tum<sup>ki</sup>* (1 r. X 2 v. VII 14)

Der Name wird "potrebbe essere identica alla posteriore Irrid, Irrite"<sup>10</sup>. Altbab. Belege für Irrit jetzt bei B. GRONEBERG<sup>11</sup>. Zu fragen ist, ob der Name auch zu dem in Alalach bezeugten *Ir-ta* gestellt werden darf<sup>12</sup>.

4. *tù-ub<sup>ki</sup>* (1 v. I 5 u.ö.)

In MEE 2, 15 gewiß zu Recht mit dem Alalach-Namen *Tu-ba* verbunden. Ergänzend sei hier auf die hieroglyphische Schreibung *tw-jw-b* (= *t-u-u-b*)<sup>13</sup> in der Syrienliste Tutmosis III verwiesen<sup>14</sup>.

5. *ḥa-la-bi'-tù<sup>ki</sup>* (1 v. I 11)

MEE 2 gibt keine Identifikation. Es bietet sich aber das in Mari belegte *Ḥalabit* (ARM 3,24,9)<sup>15</sup> zur Gleichsetzung an, das im Distrikt von Terqa liegt.

6. *ra-é-ak<sup>ki</sup>* (1 v. IV 3)

In MEE 2 ohne Gleichsetzung. Mit großer Zurückhaltung läßt sich eine Verbindung mit dem altbab. Namen *Raqqum*<sup>16</sup> diskutieren.

7. *ḥa-lam<sup>ki</sup>* (1 v. VI 6 u.ö.)

Trotz genügender Belege findet MEE 2 keine Identifikation. Wenn mit einem auch sonst im Sem. bezeugten Wechsel *m/b*<sup>17</sup> gerechnet werden darf, kann

---

JNES 22 (1963), 226.

6 G. PETTINATO, MEE 2, 15.

7 Etwa dem Vorgang vergleichbar, den E. EDEL, SAK 3 (1975), 55, bei dem hieroglyphisch überlieferten \**Sagrurahhi* > *Sagurahhi* ansetzen möchte.

8 Zum "Land Kabul" vgl. u.a. M. NOTH, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 210f.

9 Vgl. J. SIMONS, ETL XXVII, 23.

10 G. PETTINATO, MEE 2, 14.

11 B. GRONEBERG, Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit (Repertoire Géographique des Textes Cunéiformes), Wiesbaden 1980, 111.

12 Vgl. auch die hierogl. Schreibung ETL I, 237 (ALBRIGHT-LAMBDIN, o.c.121).

13 Vgl. J. SIMONS, ETL I, 205.

14 Dazu zuletzt E. EDEL, OTA 64.

15 B. GRONEBERG, o.c., 86.

16 B. GRONEBERG, o.c., 195.

17 Vgl. etwa W. VON SODEN, GAG § 27e.

eine Gleichsetzung mit dem keilschriftlich<sup>18</sup> wie hieroglyphisch<sup>19</sup> häufig belegten Namen der bekannten Stadt Aleppo erwogen werden. Bemerkenswert ist auch, daß die Stadt nach dem Kontext von 1 v. VI 6 anscheinend als Zulieferungsort von Waren aus dem schon zitierten Ort *Kablul* (= *Kabul*) dient.

8. *ar-ra-ti-lu*<sup>ki</sup> (1 v. VII 10)

MEE 2 bietet keine Identifikation. Wenn man, wie in Ebla anscheinend auch sonst belegt, mit einem Wechsel *r/l* operieren darf<sup>20</sup>, könnte man mit großer Behutsamkeit die altbab. Schreibungen *a-la-at-ru-ú*<sup>ki</sup> (ARM 1, 39,7) oder *a-la-at-re-e*<sup>ki</sup> (ARM 1,39,5; 4,28,5) heranziehen, ohne damit auch schon ein Urteil über die Lokalisation zu fällen, da die Mari-Belege offenbar unterschiedlichen Ortslagen zuzuweisen sind<sup>21</sup>.

9. *i-ra-ar*<sup>ki</sup> (1 v. VIII 9)

Auch hierfür fehlt in MEE ein Vorschlag zur Identifikation. Rechnet man aber wie bei dem zuletzt behandelten Namen mit dem Wechsel *r/l*, ließe sich wohl an eine Verbindung mit dem altbab. *i-la-li-ia*<sup>ki</sup> denken<sup>22</sup>.

10. *i-NI-bu*<sup>ki</sup> (1 r. IX 9)

Nach MEE 2 sind "lettura e la conseguente identificazione di questo toponimo" "ancora da considerare non risolte"<sup>23</sup>. Zur Wahl stehen angeblich die Lesungen *i-lí-bu*<sup>ki</sup> oder *i-ia-pu*<sup>ki</sup>. Im ersten Fall gilt wahrscheinlich eine Identität mit den eblaitischen Schreibungen *i-lí-ib*<sup>ki</sup>, *i-li-bi*<sup>ki</sup>, *il-ib*<sup>ki</sup>; im anderen Fall sei mit M. DAHOOD vielleicht an eine Interpretation "isola/costa di Jap(u)" zu denken. Zum Nachweis der erstgenannten Lesung wird außerhalb Eblas nur auf *i-líp* MSL XI, 13.22 verwiesen. Da für den Ort Elip/Ilip mehrere altbab. Belege namhaft gemacht werden können<sup>24</sup>, sollte dieser Identifikation der Vorzug gegeben werden; die zweite Lesung erscheint doch ein wenig konstruiert<sup>25</sup>.

18 Zu den altbab. Belegen vgl. jetzt GRONEBERG, o.c., 86.

19 Ältester Beleg unter Tuthmosis III. (vgl. J. SIMONS, ETL I, 311).

20 Vgl. u.a. G. PETTINATO, MEE 2, 9.

21 Dazu GRONEBERG, o.c., 10f.

22 Vgl. die Belege bei GRONEBERG, o.c., 69.

23 G. PETTINATO, MEE 2, 14. 24 Vgl. GRONEBERG, o.c., 71.

25 NB:Index MEE 1: *i-Ni-bu*<sup>ki</sup> und *i-ri-bu*<sup>ki</sup> (277) gegenüber *i-NI-bu*<sup>ki</sup> (57)!

## Ein eblaitisches Wort in der Josephserzählung?

Manfred Görg - Bamberg

Im Beitrag "Eblaite *ḫa-rí* and Genesis 40,16 *ḫōrî*" des vorliegenden Heftes hat M. DAHOOD ein bisher nicht überzeugend geklärtes Hapax aus der Josephserzählung, nämlich יִחִי (Gen 40,16), gewöhnlich mit "Gebäck" wiedergegeben<sup>1</sup>, auf das in den Ebla-Texten bezeugte *ḫa-rí*<sup>2</sup> zurückgeführt, welches als ein semitisches Wort die Bedeutung "Weißbrot" trage. Mit der lautlichen und semantischen Verknüpfung des alttestamentlichen und des eblaitischen Beleges möchte DAHOOD nun auch das Postulat verknüpfen, man solle gerade auch in der Josephserzählung auf Kanaanismen frühen Datums achten. Zugleich sieht er ein früheres Urteil bestätigt, wonach der Verdacht nahe liege, daß "while Joseph made his career in Egypt, the stories about him were composed elsewhere in Old Canaanite"<sup>3</sup>.

Nun soll hier keineswegs bestritten werden, daß das biblische יִחִי mit dem eblaitischen, d.h. wohl altkanaanäischen *ḫa-rí* lautlich und semantisch verbunden werden kann. Es fragt sich aber, ob das von DAHOOD gewiß mit Recht als semitisch qualifizierte Wort ein Signal dafür sein muß, die Erzählungen von Joseph seien altkanaanäischen Ursprungs. Abgesehen davon, daß für ein derartiges Urteil sehr viel gewichtigere Kriterien vor allem aus dem Bereich literaturwissenschaftlicher Studien zur Textgestalt und Überlieferungsgeschichte nötig wären, die bislang nicht beigebracht sind, muß bezweifelt werden, ob der Nachweis eines altkanaanäischen Äquivalents Konsequenzen für die Datierung hat. Es sollte vielmehr mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß jenes Hapax im Alten Testament einem jüngeren Vokabular entstammt, das auch einem späteren Verfasser geläufig sein konnte. Dazu bedarf es einer genaueren Prüfung des Textmaterials vor allem

1 GesB 259a; HAL 339a.

2 Vgl. G. PETTINATO, *Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh-Ebla (Materiali epigrafici di Ebla 1)*, Napoli 1979, 31, zu TM. 75.G. 557. S. auch den Index (o.c. 269b bzw. 274a).

3 M. DAHOOD, *Civiltà Cattolica*, quaderno 3118 (17. Mai 1980), 329.

des 2. und 1. Jahrtausends v.Chr., um zugleich nach Möglichkeit Kontinuität oder Diskontinuität in der lautlichen und semantischen Entwicklung genauer verfolgen zu können. Bei dem anstehenden Wort konzentriert sich die Suche natürlich auf den westsemitischen und nordwestsemitischen Bereich, freilich mit dem Befund, daß auch ein erneutes Bemühen um ein annehmbares Äquivalent fürs erste nicht zum Erfolg zu führen scheint.

Der bei dieser Fragestellung im allgemeinen noch zu wenig beachtete Sektor der semitischen, näherhin kanaanäischen Fremdwörter im Ägyptischen des Neuen Reiches könnte vielleicht doch Informationen enthalten, die auch zur Beurteilung des Weiterlebens altkanaanäischer Wortbildungen beitragen. Belegmaterial außerhalb des Primärbereichs semitischer Sprachformen aufzustöbern, kann um so mehr geboten sein, wenn das zur Debatte stehende Wort zum Komplex der "Kulturwörter" zu zählen ist, die ohnehin die Grenzen einer Landessprache verlassen und zu internationalen Vokabeln aufsteigen können<sup>4</sup>.

Unter den Brotbezeichnungen der 18. Dyn. erscheint z.Z. Tuthmosis III. ein bislang nicht mit Sicherheit gedeutetes *ḥr.f*<sup>5</sup> als "Name eines Brotes oder Kuchens", wobei das Ägyptische Wörterbuch die Bemerkung "Ob richtig?" hinzufügt<sup>6</sup>. Wenn das auslautende und einen Vergleich mit unserem Ausdruck auf den ersten Blick störende *f* nicht auf einer Verschreibung (vielleicht für fem. *t*?) aus dem Hieratischen beruht, könnte man an den ausreichend bezeugten Versuch denken, Wörter mit nicht mehr bekanntem oder ganz unbekanntem Genus durch ein Suffix erneut zu definieren<sup>7</sup>. In unserem Fall wäre eine Bildung *ḥr* durch suffigiertes *f* als maskulin ausgewiesen worden. Da aber die Graphie des Wortes keinerlei Handhabe gibt, an ein aus dem semitischen Sprachbereich stammendes Fremdwort zu denken, kann zumindest erwogen werden, ob es sich nicht um ein altes semito-ägyptisches Kulturwort handelt.

Noch interessanter ist eine Brotbezeichnung innerhalb des "Command to make preparations for Pharaoh's arrival" im Papyrus Anastasi IV<sup>8</sup>, wo unter einer Folge von Begriffen zur Versorgung mit Lebensmitteln auch die

4 Vgl. zu diesem Vorgang u.a. etwa M. GÖRG, BN 8 (1979), 7-10.

5 Urk IV, 1157.

6 WbÄS III 130,22.

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

8 Vgl. R.A. CAMINOS, Late-Egyptian Miscellanies, London 1954, 198ff.

Eintragung "ḥrt-Brote von ṭrt-Mehl" zu finden ist, wobei die gattungsmäßige Bestimmung "Feinbrot" vorausgeht (13,12)<sup>9</sup>. Nach R.A. CAMINOS ist ḥrt als "a kind of bread or dough" zu verstehen<sup>10</sup>, ein Wort, das bereits im Mittleren Reich belegt ist<sup>11</sup>. Natürlich wird man davon auszugehen haben, daß das auslautende Fem. t nicht mehr gesprochen wurde.

Bekanntlich ist das in diesem Zusammenhang auftauchende Wort ṭrt (vgl. auch 17,4) "Mehl" längst als semitisches Fremdwort identifiziert worden, da es hebr. תֵּבֶן entspricht<sup>12</sup>.

Es kann nach allem vermutet werden, daß ein ursprünglich semitisches ḥari als Kulturwort auch in den ägyptischen Wortschatz eingedrungen ist, anscheinend ohne daß später völlige Klarheit oder Kontinuität in der Auffassung des Genus bestand. Es kann aber kein Zweifel sein, daß ein vom Konsonantenbestand her durchaus vergleichbares Wort als Äquivalent für das hebr. ḥōrī bis in die ägyptische Spätzeit existiert haben und bekannt gewesen sein muß, da der einstweilen jüngste Beleg des Pap. Anastasi IV allem Anschein nach in den Bereich des Lehrwissens gehört.

Bei der Behandlung des mit יֵה semantisch verwandten Wortes ḥḥṭ an früherer Stelle dieser Zeitschrift<sup>13</sup> konnte bereits auf den Tatbestand hingewiesen werden, daß auch dieses Wort die Grenzen des semitischen Sprachbereichs verlassen und bereits ins Altägyptische einziehen konnte. Geringfügige semantische Verschiebungen mögen bei diesem grenzüberschreitenden Gebrauch von Kulturwörtern nicht ausbleiben. Es ist aber nicht uninteressant zu beobachten, daß es anscheinend mindestens zwei Spezialbezeichnungen für Brotsorten gibt, die semitischen Ursprungs sind und in Ägypten offenbar schon früh bekannt wurden, um dort bis in die Spätzeit Verwendung zu finden.

Das ägyptische oder ägyptisierende Sprachmaterial der Josephserzählungen bedarf insgesamt noch kritischer Studien. Auch das Wort יֵה kann hier eine Rolle spielen, ohne daß seine semitische Provenienz zu leugnen wäre. Es scheint mir aber in diesem Fall durchaus möglich, daß diese Bezeichnung als Kulturwort auch mit einer relativ späten Komposition der Josephserzählungen kompatibel ist.

9 Vgl. CAMINOS, o.c., 199.

10 CAMINOS, o.c., 204.

11 Vgl. Pap. Boulaq 18 (nach CAMINOS, o.c., 204).

12 Vgl. die Angaben bei GesB 546b. 13 M. GÖRG, BN 6 (1978), 7-11.

## Die Göttin auf dem Kriegspferd

*Manfred Görg - Bamberg*

Zu den interessantesten Funden im Rahmen der neueren Grabungen im Tel Lachisch gehört die sogenannte "Lady Godiva"-Plakette aus L. 3323<sup>1</sup>, die eine nackte Gottheit auf einem nach rechts ausschreitenden Pferd stehend zeigt (Abb.1)<sup>2</sup>. Besonders auffällig ist die Gestaltung des Pferdes, das auf dem Kopf einen hohen Federschmuck, vor allem aber auf Nacken und Rücken "an embroidered cover, or possibly a scale armour" trägt<sup>3</sup>. Die Gottheit selbst ist in Frontstellung mit Wendung des Kopfes nach rechts dargestellt. Beachtenswert der ägyptisierende Stil des Haarschmucks und der Kopfbedeckung; die Hände halten Lotosblumen<sup>4</sup>.

Das Pferd ist in dieser qualitativ singulären Darstellung als ein Kriegspferd ausgewiesen. Die Frage nach der illustrierten Gottheit läßt sich am ehesten mit dem Hinweis auf die Göttin Aštart beantworten, für die die Verbindung mit Pferden gut bezeugt ist<sup>5</sup>. Eine Inschrift auf der Außenseite des königlichen Streitwagens Tuthmosis IV. apostrophiert den König als "stark auf dem Pferd wie Aštart"<sup>6</sup>. Wohl zu Recht bemerkt W. HERRMANN: "Die Beziehung der Göttin zum Pferd bedeutet notwendigerweise eine solche zum Kampf"<sup>7</sup>. Dies gilt, obwohl eindeutige Attribute wie etwa Jagdwaffen in den Händen der Gottheit fehlen. Auch die Nacktheit der Göttin kann nicht zwingend als Beweis gegen eine Identifikation mit Aštart ins Feld geführt werden<sup>8</sup>. Dennoch werden der Gottheit hier einige Attribute zuteil, die man eher etwa bei einer Darstellung der Fruchtbarkeitsgöttin Qadschu erwarten würde<sup>9</sup>. Man wird sich indessen fragen dürfen, ob entgegen der Meinung W. HERRMANNs etwa die Aštart nicht doch auch schon in vorisraelitischer Zeit als Fruchtbarkeitsgöttin und als Kampfesgöttin

1 Vgl. D. USSISHKIN, Tel Aviv 5 (1978), 21; D. USSISHKIN - C. CLAMER, Qadmoniot 10 (1978), 110.

2 Versuch einer Nachzeichnung des Photos in: Tel Aviv 5 (1978), Pl.8 (von E. ECCARD); Details mögen noch der Korrektur bedürfen.

zugleich gelten konnte<sup>10</sup>. Auf der anderen Seite kann ja auch die Göttin Qadschu, deren besondere Kennzeichen die Nacktheit und die Pflanzenattribute sind, sowohl in Gemeinschaft mit dem Fruchtbarkeitsgott Min als auch mit dem kriegerischen Reschep in Erscheinung treten<sup>11</sup>.

Die hier kurz vorgestellte Illustration vermutlich der Astart auf dem Kriegspferd mag noch im Blick auf einen spezifischen Textzusammenhang im Alten Testament Interesse finden. In Hi 39,19-22 begegnet eine ausnehmend positive, nach O. KEEL aber zugleich karikierende Deskription des Pferdes<sup>12</sup>. Die hier geschilderte Vitalität des Tieres kann durch Gott als dem Herrn auch der Pferde<sup>13</sup> in Schranken gehalten werden, da sie andernfalls ins Chaotische abgleiten würde. Es stellt sich für unseren Zusammenhang die Frage, ob die Zeichnung des Pferdes als einer "Negativfigur" nicht auch auf dem Hintergrund unserer Illustration begründet werden könne, da aus der Sicht Israels gerade die Astart eine Art Konkurrenz und damit eine Gefährdung des Jahweglaubens provozieren konnte<sup>14</sup>. Mit dem Pferd als einem Attributtier der Astarte wäre also die ungezügelte Vitalität überhaupt verächtlich gemacht worden. Es scheint mir jedoch, daß diese Deutung zu sehr von späteren Animositäten gegenüber kanaänischen Gottheiten geprägt ist.

Wenn man aber bedenkt, daß auch die Astart vorzugsweise nach ugaritischem Textmaterial dort "ihren Platz in der religiösen Vorstellungswelt hatte, wo es um den Kampf gegen das Chaos ging, gegen Unordnung, Unrecht und Tod"<sup>15</sup>, mithin eine "Funktion als Hüterin des Rechts" hatte<sup>16</sup>, sollte eher angenommen werden, daß für den Gott Israels nunmehr jene Qualitäten reklamiert werden, die vordem und in Konkurrenz zu Jahwe vom Volk der Astart zugeschrieben wurden. Wie Astart, so steht jetzt Jahwe über dem Chaos. Zu dieser Interpretation mag stimmen, daß im ägyptischen Vorstellungsbereich gerade die formale Überordnung einer Gottheit über Krokodile, Löwen, Panther usw. Suprematie über das Chaotische signalisiert<sup>17</sup>.

3 USSISHKIN, o.c., 21.

4 Näheres bei USSISHKIN, o.c., 21.

5 Vgl. J. LECLANT, IÄ I, 499ff.

6 Vgl. ANET 250.

7 W. HERRMANN, MIO 15 (1969), 20. 8 Anders W. HERRMANN, o.c., 49.

9 Vgl. W. HELCK, Beziehungen, <sup>2</sup>1971, 463-466.

10 Immerhin sagt auch HERRMANN, o.c., 49, daß Astarte als "Kämpferin" "nackt oder bekleidet" sein konnte.

11 Vgl. z.B. M. TOSI - A. ROCCATI, Stele e altre Epigrafi di Deir el Medina, n. 50001 - n. 50262, Turin 1972, 290 (Nr. 50066).

12 Vgl. O. KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob, Göttingen 1978, 70f.

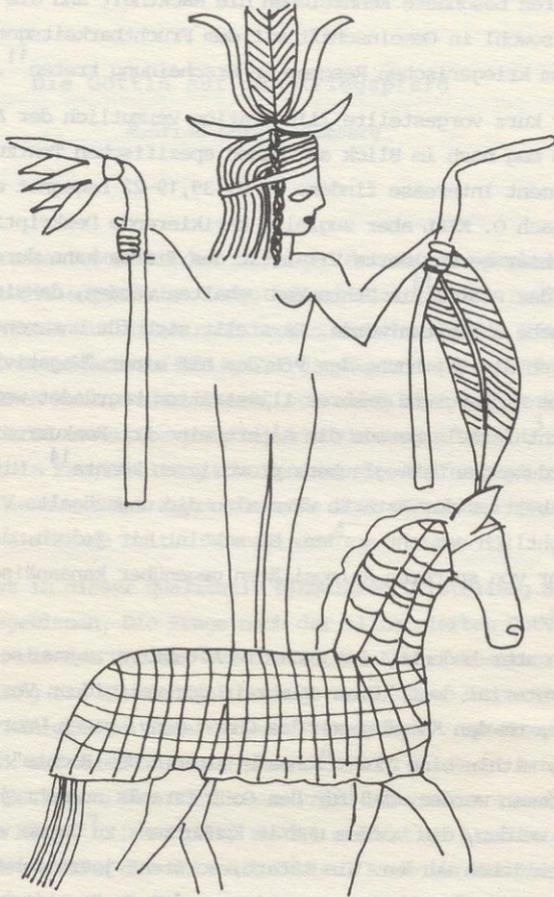


Abb. 1

13 Vgl. dazu KEEL, o.c., 109 mit Abb. 47-48.

14 Zur Verehrung der Aštart "unter den Judäern bis in die ausgehende Königszeit" vgl. W. HERRMANN, o.c., 29 mit Anm. 67.

15 HERRMANN, o.c., 24.

16 HERRMANN, o.c., 28.

17 Vgl. z.B. die Darstellung des Horus über den Krokodilen bei KEEL, o.c., Tafel VII u.a.m.

## ויה - Num 21,14

Ernst A. Knauf - Kiel

Das Fragment aus dem "Buch der Jahwekriege" Num 21,14f erweckt durch sein wahrscheinliches hohes Alter ebenso unser Interesse, wie es dieses der Unverständlichkeit des vorliegenden Textes wegen<sup>1</sup> sogleich wieder enttäuscht. Ist es aber alt, so ist ernstlich damit zu rechnen, daß hier - vielleicht oberflächlich überarbeitet und schon bald nicht mehr verstanden - ein Text in einem anderen Dialekt vorliegt als dem literarischen Jerusalem der 1. Hälfte des 1.Jt.v.Chr. Aufgrund dieser Annahme hat M. WEIPPERT<sup>2</sup>, einen Versuch D.L. CHRISTENSENS<sup>3</sup> aufgreifend, folgende Lesung vorgeschlagen (Text nach WEIPPERT, statt seines Kommentars eine morphophonemische Transkription):

את יהו בספח	<i>atā yahwē bi-supati</i>
את נחלם ארנן	<i>atā nahla-ma arnōni</i>
אשר נחלם אשר	<i>ašara nahla-ma ašarō</i>
נט לשבח ער	<i>naṭā li-šibti cāra<sup>4</sup></i>

- 1 Die Versionen helfen kaum (vgl. Anm 9) weiter: LXX Ζωσθ pr ויה ist Exegese nach Dtn 1,1 (ויה זיה) neben ויה; vgl. zur Lokalisierungsfrage S. MITTMANN, Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionsge-schichtlich untersucht. BZAW 139, 1975, 10 mit Anm 12; ἐφλόγιον pr בסופה ist nach 21,28 geraten, vielleicht unter dem Einfluß eines aram. (syr., mand.) SPP "anzünden". Syr *šalhēbītā p-cal<sup>c</sup>ālā* "Flamme im Sturm" (*šalhēbītā* dort 21,28 für hebr. להבה) scheint ein Versuch zu sein, MT und LXX einander nahe zu bringen. Vulg "sicut fecit in mari rubro" (entspricht T<sup>0</sup>) denkt bei בסופה ans סוף; fecit könnte auf אתוהב zu-rückgehen, dessen zu supponierendes logisches Objekt *ghūrān* "Machtta-ten" T<sup>0</sup> im folgenden Halbvers ergänzt.
- 2 M. WEIPPERT, The Israelite "Conquest" and the Evidence from Transjor-dan, in: Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975), ed. F.M.CROSS. Zion Research Foundation Occasional Publications 1-2, 1979, 15-34; 17 mit Anm 6.
- 3 D.L. CHRISTENSEN, Num 21:14-15 and the Book of the Wars of Yahweh. CBQ 36, 1974, 359-60.
- 4 Oder *cāra* (vgl. Sam עיר, LXX "Ἡρα")? Cf. WEIPPERT, (Anm 2) 18 Anm 7.

"Jahwe kam im Sturmwind, /Kam zum Arnon-Fluß, /Überschritt den Fluß, überschritt ihn, /Bog ab, in Ar zu wohnen, /Fand einen Stützpunkt<sup>6</sup> im Moab-Gebiet."

Die vorgenommenen Textänderungen sind entweder rein orthographischer<sup>7</sup> oder stilistischer<sup>8</sup> Natur oder haben in der Überlieferung einen Anhalt<sup>9</sup>. Der einzige größere Eingriff ist die Ersetzung von  $\eta\eta$  in Z.1 durch  $\eta\eta$ <sup>10</sup>. Im Folgenden sollen zwei Deutungen diskutiert werden, die ohne diese Konjektur auskommen.

1. *WHB* könnte Personenname<sup>11</sup> sein, und zwar Kurzform \**Wahb* oder \**Wahab* zum häufigen Namenstyp *WHB-GN*<sup>12</sup>.

5 Die Ansetzung eines Kasusvokals an dieser Stelle ist rein euphonisch, wie auch die Vokalisation \**bi-*, \**li-* statt \**ba*, \**la-*. Wie das Äth. zeigt (st. cs. auf -ä, Reste der gleichen Erscheinung im Akk., cf. W.VON SODEN, GAG §65e.f [st. pron.]; GAG Ergänzungsheft §64a), standen Kasus-System und Status-System ursprünglich unabhängig nebeneinander. In amor. Personennamen endet der st. cs. sg. ohne Berücksichtigung des synt. Kontextes auf -u, -a und  $\phi$  (Allophon -i), cf. H.B. HUFFMON, Amorite Personal Names in the Mari Texts, Baltimore 1965, 118-125; - $\phi$  kann auf Einwirkung des akk. Adstrats zurückgehen; HUFFMONs rein phonologische Erklärung der Endung -a (ebd., 106f) befriedigt nicht. Das Ug. hat wahrscheinlich Kasusvokale im st. cs. sg. besessen, cf. G.A. TUTTLE, Case Vowels on Masculine Singular Nouns in Construct in Ugaritic, in: Biblical and Near Eastern Studies, (FS W.S. LASOR), ed. G.A. TUTTLE, Grand Rapids 1978, 253-68 (vernachlässigt die Möglichkeit etymologischer und historischer Schreibungen) - doch sind die Verhältnisse dieses archaischen Dialekts ohne Aussagekraft für das gleichzeitige Südkan. Im Arab. kann es sich um eine sprachgeschichtlich junge Erscheinung handeln, bei der Sproß- oder Bindevokale erst sekundär im Sinne des Kasusystems interpretiert worden sind. Die Spärlichkeit und Problematik gerade des älteren Materials läßt keine Entscheidung darüber zu, ob wir es bei den Kasusvokalen im st. cs. mit je einzelsprachlichen Innovationen oder einer gemeinzentralsem. Erscheinung zu tun haben. Unter diesen Umständen ist eine Aussage über die Endung des st. cs. m. sg. im Vorhebr. nicht möglich.

6 WEIPPERT "established himself" nach Gen 18,4.

7 Streichung der *matres lectionis*, Ersatz der Fem.-Endung  $\eta$ - durch  $\eta$ -.

8 Streichung des Artikels und von  $\gamma cop$ .

9  $\eta\eta$  pr  $\eta\eta$  mit Sam, cf. Syr!

10 Cf. CHRISTENSEN (Anm 3), 360 Anm 6.

11 Ein von *WHB* abgeleitetes Gottes-Epitheton findet sich m.W. zuerst im Koran: *al-wahhāb*, "der gewohnheitsmäßig Gebende" (Sure 3,8; 38,9.35; zweimal geht der Imp. *hab* voraus, in allen drei Fällen steht es im Reim. Dies läßt an eine ad-hoc-Bildung des Propheten denken).

12 Vgl. *WHB* (*WHB<sup>m</sup>*, *WHBW*) sabäisch, minäisch, qatabanisch, ḥaḍramitisch;

b- ist dann temporal ("während eines Sturmes"<sup>13</sup>) oder instrumental unter Ellipse der Vergleichspartikel<sup>14</sup> ("wie mit Sturmesgewalt"; "wie einer, der Sturm bringt") aufzufassen; oder S(W)PT ist Ortsname<sup>15</sup>. Aber hier erhebt sich die Frage, wie ein Lied über einen Helden namens WHB in das Buch der Kriege J a h w e s kommt - es sei denn, wir hätten kein abgeschlossenes Stück vor uns, sondern die Strophe eines umfangreicheren<sup>16</sup>.

2. WHB ist Ortsname - ein Ortsname freilich, der seiner Bildungsweise nach (s.o. unter 1.) auf einen Personen- bzw. Sippennamen zurückgeht, vgl. die späteren arabischen ON *al-Wahb*<sup>17</sup>, *Wāhib*<sup>18</sup> und *Wahbīn*<sup>19</sup>

lihyanisch, šafaitisch, thamudisch und in den perserzeitlichen aram. Ostraka vom Tell es-Seba<sup>C</sup> (39,4 ed. J. NAVEH, *The Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba* (Seasons 1971-1976). TA 6, 1979, 182-198, 189; vgl. noch WHB' 34 II,7; ebd. 186) sowie nabaṭäisch; sab. WHB<sup>C</sup>TT, WHB<sup>C</sup>ZYN, WHBDS<sub>1</sub>MY, WHBS<sub>2</sub>MS<sub>1</sub>(<sup>m</sup>), WHBTWN (L<sup>C</sup>THWN, Epitheton des Mondgottes; cf. W.W. MÜLLER, *Die Wurzeln Mediae und Tertiae Y/W im Alt-südarabischen*. Diss.phil. Tübingen 1963, 37), WHB'W<sup>m</sup> ('W<sup>m</sup> für "LMQH b<sup>C</sup>l 'W<sup>m</sup>", MÜLLER, 28), WHBRYM(<sup>m</sup>); sab. und lih. WHBWD; sab., min., qat, hadr., tham., lih., saf. und nab. WHB' L, Wāhibīl (cf. unten Anm 20); saf. und nab. WHB' LH (nab. auch -Y), lih., tham., saf. und nab. (-Y) WHBLH, Wāhiballāh; palmyrenisch WHB'LT, sab. (dazu W.W. MÜLLER, NESE 3, 1978, 119f), min. und lih. WHBLT, Wāhiballāt; alt-nordar. in einer sab. Inschrift WHBMNT (Kortler 9, ed. W.W. MÜLLER, NESE 3, 1978, 133f), dedanisch, viell. tham. (von G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques I*. Bibl. du Mus. 2, 1934, 225 für WHBYTT der Kopie bei Ch. HUBER, *Journal d'un voyage en Arabie*, 1883-1884, Paris 1891, 294 Nr. 30 vorgeschlagen) WHBYT<sup>C</sup>; tham. WHBRPW und WHBNHY (tham. "WHBLHY" ist zu streichen; die Kopie HUBER, 298 Nr. 71 hat deutlich WHBNHY, so auch A. VAN DEN BRANDEN, *Les inscriptions thamoudéennes*. Bib. du Mus. 25, 1950, 205); die Folge GN-WHB als 'LWHB sab., min., qat. und saf. und als QWSWHB im aram. Tell-es-Seba<sup>C</sup>-Ostrakon 36, 1 (ed. NAVEH, 187). - Nachweise dedanischer Personennamen bei W. CASSEL, *Lihyan und Lihyanisch*, Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. H. 4, 1954; nabaṭäischer bei J. CANTINEAU, *Le Nabatéen II*, Paris 1932; palmyrenischer bei J.K. STARK, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971; sonstiger altarabischer, sofern nichts anderes vermerkt, bei G.L. HARDING, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Near and Middle East Series 8, 1971.

13 Vgl. Am 1,14bα: "unter Kriegsgeschrei am Tage der Schlacht".

14 Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH §118r und Am 1,14 bβ: "wie mit Wettergewalt am Tage des Sturms".

15 Vgl. MITTMANN (Anm 1), 8f; 15f.

16 Vgl. Ri 5,6f.24-30 im Deborah-Lied.

17 Abū Ḡa'far Muḥammad b. Ḡarīr aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ ar-rusul wal-mulūk* (ed. M.J. de GÖEJE et al.) II,2, Leiden 1883-1885, 1212,7; J. WELI-HAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1961, 10 Anm 1.

18 Abū Ḡubaid ḠAbdallāh b. ḠAbd al-ḠAzīz al Bakrī, *MuḠjam mā staḠgam* (ed. MUḠṬAFĀ AS-SAQQĀ) IV, Kairo 1371/1951, 1365f: ein Berg (nach dem

(<\*wabh'il<sup>20</sup>). Wo wir Landnahmevorgänge beobachten oder erschließen können, ist in der Tat die handelnde Einheit die Sippe, die zur Dorfgemeinschaft wird<sup>21</sup>. Dann allerdings liegt ein Fragment vor, kein ehemals selbständiges Lied<sup>22</sup>.

Die Wurzel *WHB* (>*YHB*) fehlt im Ost- und älteren Westsemitischen (Amor., Ug.) und findet sich nur im Süd- (Südar., Äth.) und einem Teil des Zentralsemitischen: nordar. belegt, fehlt sie im Nordkan. (Phön.) und ist im Südkan. (Hebr.) nur rudimentär als erstarrter Imp. הַבְּ, הַי הַבְּ<sup>23</sup>, anzutreffen; umgekehrt läßt sich im Aram. beobachten, wie *YHB* zunehmend *NTN* verdrängt<sup>24</sup>. Somit kann es sich beim unterbliebenen Wandel von anlautendem *Waw* zu *Yod* in diesem Fall nicht um einen "Archaismus"<sup>25</sup>, sondern nur um einen Arabis-

Belegvers des Ibn Muqbil ebd. zugleich eine Niederlassung [*dār*] der Banū Sulaim; vgl. dazu den häufigen PN *wāhib*, cf. W. CASSEL, *Ḡamharat an-nasab*. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī II, Leiden 1966, 584.

- 19 Eine Örtlichkeit (Yāqūt: ein Berg, Hamdānī 127, 12.153,15; ein Sand, aber 180,24: ein Zeltdorf [*dār*] der Tamīm) in der Dahnā', cf. Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hamdānī, *Ṣifat ḡazīrat al-<sup>C</sup>arab* (ed. D.H. MÜLLER, Leiden 1884-1891=1968); Yāqūt b. <sup>C</sup>Abdallāh al-Ḥamawī ar-Rūmī, *Mu<sup>C</sup>ḡam al-buldān V*, Beirut 1376/1957, 385.
- 20 Über *Wahbīl* - dies auch Stammesname, cf. CASSEL (Anm. 18), 584 -; vgl. Th. NÖLDEKE, Über den Gottesnamen El (אֱל), SBAW 1880, 760-776, 768.
- 21 Cf. V. FRITZ, Erwägungen zur Siedlungsgeschichte des Negeb in der Eisen-I-Zeit (1200-1000 v.Chr.) im Lichte der Ausgrabungen auf der *Hirbet el-Mšāš*, ZDPV 91, 1975, 30-45.
- 22 "Er (sc. Jahwe) kam nach *WHB* im Sturmwind". Jahwe wird auch in den Korpora des Miriam- (Ex 15,21 bß) und des Deborah-Liedes (Ri 5,19-22) nicht explizit genannt, sondern jeweils nur im Introitus.
- 23 Nur Rut 3,15 und dort von der Masora als inf. cs. hi./imp. m. sg. hi. (GESENIUS-KAUTZSCH §73y) von *BW'* aufgefaßt (cf. C.D. GINSBURG, *The Massorah Translated into English with a Critical and Exegetical Commentary*, London 1905 = Jerusalem 1970/71, 190 §158; G.E. WEIL, *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19a*, Rom 1971, 133 Nr. 1092) und als einer von 9 Fällen einer Form von *BW'* mit fehlendem Alef (noch כַּנּוּ 1Sam 25,8; מַכִּי K 2Sam 5,2; 1Kön 21,21; Jer 19,15; 39,16; אַבִּי 1Kön 21,29 (K); Mich 1,15; וַיִּבֶן K 1Kön 12,12). Die Ableitung von *YHB* dann bei Menahem b. Saruq, *Maḥberet M-naḥēm* (ed. H. FILIPOWSKI, London-Edinburgh 1854), 68. -הַבְּ-Ps 55,23 "Last" ist Lehnwort aus dem Aram., cf. M. WAGNER, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch. BZAW 96, 1966, 62 Nr. 120, und so schon der Talmud (bR hasch 26b).
- 24 Im Ya'udischen überwiegt *NTN* (*YHB* nur KAI 214,12); im Reichsaram. nur noch wenige und unsichere Belege für das Pf. von *NTN* (vgl. DISO), danach nur noch Impf. (und Inf.). Dagegen bildet das Reichsaram. von *YHB* nur das Pf. (Imp., Ptz.; Altaram. aber schon Impf., KAI 222 B 38) und so noch das jüd.-pal. Aram. (cf. M. SOKOLOFF, *Maarav 1*, 1978, 81), das Chr.-pal. Aram. und das Syr., Mand. aber auch Impf.
- 25 A. DILLMANN, *KeH 13*, 21886, 123.

mus handeln.

Dieses Bild würde sich geringfügig ändern, wenn ALBRIGHTs Nachweis der Wurzel im Protosinaitischen zurecht bestünde<sup>26</sup> - obwohl es sich auch dort allenfalls um den Imp. m. sg. handeln würde. Doch halten seine Lesungen, Ergänzungen und Deutungen der Nachprüfung nicht stand. Zumeist soll eine Formel  $m' hb^c lt$  vorliegen, "Schwöre, gib ein Opfer!". Sinnvoll ist sie an keiner der vorgeschlagenen Stellen<sup>27</sup>. Oft ist schon die Ergänzung unmöglich: in 352,3 ist nur  $b^c lt$  zu lesen - mit größter Wahrscheinlichkeit der Name der Göttin; ob das  $m$  am Zeilenanfang dazugehört, bleibt fraglich, die Lücke ist für jede Ergänzung viel zu groß<sup>28</sup>. In 351,2 fehlen zwischen  $m'$  und  $^c lt$  nach der Parallelzeile 5-6 Zeichen, so daß keineswegs bloß  $[hb]$  ergänzt werden darf. In 356,2 findet sich keine Spur von Alef-Zeichen,  $mhb^c lt$  ist besser nach 348 und 361 abzuteilen (s.u.). In 350,2 ist nicht mehr zu erkennen als  $'hb$ , und auch dies nur unsicher.

Zu einer ungezwungeneren Interpretation des Komplexes verhilft uns 354. Auch hier ergänzt ALBRIGHT  $m[']hb^c lt$ . Aber die unterschiedliche Schriftgröße und der weite Abstand voneinander erweisen  $m$  und  $hb^c lt$  als unzusammengehörig<sup>29</sup>. Die Inschrift lautet  $h b^c lt$  "O Ba<sup>c</sup>lat!" - gegen die Annahme einer Vokativ-Partikel  $*hā$  im Protosin. erheben sich keine Bedenken<sup>30</sup>. So ergibt sich auch in 353,1 ein sinnvoller Text: "Die der Schlan[ge(n)], Herrin<sup>31</sup>, o Ba<sup>c</sup>lat! 2) [V]or Dem der Schakale deponierte er (3.m. sg. pf.) eine Kuh, 3) [vor] Dem der Kelter ein Schaf. Von (lām auctoris) Ġulyān." Dies legt nahe, auch in 348, 356 und 361  $h b^c lt$  abzuteilen, dem jeweils ein auf  $-m$  endendes Wort vorangeht. Für ALBRIGHTs "Opferformel" verbleiben so noch zwei Belege,  $m'hb^c lt$  345 und  $m'hbb^c lt$  374,<sup>32</sup>. Man wird im ersten

26 W.F. ALBRIGHT, The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment. HThSt 22, 1969, 41 sub " $m' hb \dots$ "; ergänze dort: 354 und ebd., 40 sub " $hb$ ": 348, 353, 361.

27 Cf. H. DONNER, JSS 12, 1967, 280.

28 Cf. ALBRIGHT (Anm 26), Fig.5.

29 Cf. ALBRIGHT, Fig. 8.

30 Vgl. die Interjektion  $h-$  vor Götternamen im Tham. (E. LITTMANN, Thamūd und Safā. AKM 25,1, 1940, 34), Saf. (ebd., 109) und Lih. (W. CASSEL Anm 12), 73); kl-arab. 'a- und 'ā- (*alif an-nidā'*); vgl. noch die qram. Präsentativ-Part.  $hā(')$ .

31 ALBRIGHT (Anm 26), 22 (=1966): "his (!) mistress"; ebd., 46 (ab 1969): "my (lord)" - Kongruenz! - nach dem Einwand DONNERS (Anm 27), 278.

Die hier vorgeschlagene Interpretation erfordert kein Suffix in  $m\bar{t}m$  (aus  $*m\bar{t}t-m$ ).

32 365a ist zu zerstört, als daß es hier einbezogen werden dürfte.

eine Sandhi-Schreibung für den zweiten sehen dürfen und an eine Ableitung von bzw. Zusammensetzung mit 'HB denken können<sup>33</sup> - weitergehende Aussagen verbietet der zerstörte Kontext. Jedenfalls liegt, wie zu zeigen war, WHB im Protosin. nicht vor.

Will man הוה in Num 21,14 beibehalten und entweder als Orts- oder Personennamen deuten, ist damit ein Schluß unausweichlich: daß am wechselhaften Geschehen um den Arnon gegen Ende des 2. Jt.v.Chr. Araber bereits beteiligt waren.

---

33 *m'hb* 345,1 deutet bereits H. GRIMME, *Althebräische Inschriften vom Sinai*, Hannover 1923, 43 als Ptz. pass. D von 'HB. Die Ablehnung dieses Vorschlages durch ALBRIGHT, *BASOR* 110, 1948, 16, basiert auf derzeit unbeweisbaren Annahmen über die Endung des st. cs. m. sg. im Südkan. um 1500 v.Chr. (vgl. Anm 5). Erwägenswert auch Ptz. akt.: "als Verehrer der Ba<sup>c</sup>lat...", cf. Hos 2,7 u.ö. Diese Möglichkeiten entfallen freilich, wenn ALBRIGHT's Ergänzung der anderen Seite der Sphinx *nq* [b<sup>h</sup>] l-b<sup>c</sup>lt zu Recht besteht und beide Seiten einen Text bilden. R. EISSLER, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit...*, Freiburg 1919 (= Hildesheim 1975), 32, dachte an die Pröp. *min* mit ass. Nūn; diese Erscheinung ist ja keineswegs auf das Hebr. beschränkt und angesichts einer Form *ttn* 374,2 für das Protosin. nicht von der Hand zu weisen; dann wird 'hb als Subst. \*'uhb "Liebe, Verehrung" aufzufassen sein.

## "Reigentänze" in Ex 32,18

Siegfried Mittmann - Tübingen

Die Geschichte vom "Goldenen Kalb" Ex 32 enthält in V.17-19a ein den Erzählgang retardierendes Zwischenstück, das im ganzen bislang kaum verstanden wurde und zum Teil auch nicht verständlich ist. Als Mose vom Gottesberg herabkommt, deutet der ihm unvermittelt beigeseellte Josua den Volkslärm im Lager als Kriegsgetöse, worauf Mose erwidert:

אין קול ענות גבורה  
 ואין קול ענות חלושה  
 קול ענות אנכי שמע

Nicht ist es der Laut von Siegesgeschrei,  
 nicht der Laut von Niederlagengeschrei,  
 den Laut von ... höre ich.

Die crux dieses Abschnitts ist das absolute ענות V.18b, das sich formal wie inhaltlich gegen den Kontext sperrt. Moses Antwort ist, stilistisch betrachtet, ein triplikatorischer Parallelismus membrorum von strenger Struktur. Zwei gleichläufigen und nahezu gleichlautenden Feststellungen negativer Art folgt mit V.18b, partiell identisch formuliert, die positive Gegenaussage. Terminologische Konstante der drei Glieder ist die Wortverbindung ענות קול, die im Schlußsatz voran- und damit den Pendants der Vordersätze chiastisch gegenübergestellt ist. Auf dieses dritte Element fällt so das ganze Gewicht der Aussage, fällt aber zugleich ins Leere; denn dem ענות fehlt hier das qualifizierende Nomen, das die stilistische Parallelität mit ענות גבורה bzw. ענות חלושה erst voll zur Geltung und den sachlichen Gegensatz überhaupt erst zum Ausdruck bringen würde. Nach dem volltönenden Parallelismus der vorausgehenden Glieder kann die Aussage nicht schlicht in einem schwächlichen ענות קול enden. Das gilt auch für die Form der masoretischen Vokalisation (inf. abs. pi.),

die wohl die Bedeutung "singen" festschreiben soll. Da aber das vorausgehende *qal* auch "singen" heißt<sup>1</sup>, rechtfertigt die leichte Bedeutungs-differenz, die der Wechsel der Stammesmodifikation anzeigen könnte, kaum den Verzicht auf ein unterscheidendes Nomen. Mit dem *Pi<sup>c</sup>el* würde zudem der repetierende Parallelismus, der ohne Zweifel hier beabsichtigt ist, noch weiter reduziert. Wie auch immer - ohne Ergänzung gibt weder die eine noch die andere Form einen befriedigenden Sinn.

Was aber ist zu ergänzen, was hat man ergänzt? Neben mehr oder minder freien Spekulationen stehen, grundsätzlich mit besserem Recht, die bis zu den alten Übersetzern zurückreichenden Versuche einer Vervollständigung im Sinne von V.6b<sup>2</sup>, wonach das Tun und Treiben vor dem Stierbild darin gipfelte, daß man sich zum Gelage niederließ und dann erhob zu Lustbarkeiten, womit offenbar Tanzspiele gemeint sind<sup>3</sup>. Aber V.6b hier ins Spiel zu bringen, ist wenig hilfreich, da der gesuchte Begriff auch so nicht zu ermitteln ist. Zudem ist dieser Weg kaum gangbar; denn die poetische Form von V.18, die in den Kontext der unfeierlichen Szene und prosaischen Erzählung eigentlich nicht hineinpaßt, läßt vermuten, daß hier ein Zitat vorliegt, bei dessen Formulierung V.6 natürlich nicht im Blick stand, was auch im umgekehrten Sinne gilt, da V.6 fraglos der literarischen Grundschrift von Ex 32 zugehört, während V.18 Bestandteil einer sekundären Ergänzung ist<sup>4</sup>.

- 1 Beide Formen wären *הָלַל* IV "singen" zuzuordnen, sofern die herkömmliche Unterscheidung zwischen dieser Wurzel und *הָלַל* I "antworten" zu Recht besteht; vgl. dazu C.J.LABUSCHAGNE, Art. *הָלַל* *ḥnh* I. in: E.JENNI - C.WESTERMANN, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, München-Zürich 1976, 335 (Lit.). Das *Pi<sup>c</sup>el* ist in seiner exakten Bedeutung nicht erfassbar, da es im alttestamentlichen Schrifttum sonst nur noch zweimal belegt ist (Jes 27,2; Ps 88,1) und auch diese Stellen der Exegese erhebliche Schwierigkeiten bereiten; vgl. E.JENNI, Das hebräische *Pi<sup>c</sup>el*. Syntaktisch-semasiologische Untersuchungen einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968, 219f.
- 2 Eine umfassende Übersicht bietet J. HAHN, Das "Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, masch.Diss., Tübingen 1980, 225-233.
- 3 Nach Ri 21,21 wird das Jahwefest in Silo mit Reigentänzen begangen. In 1 Sam 18,7 wird der Reigentanz der Frauen und in 2Sam 6,5 der Tanz vor der Lade mit *רָנְנוּ*, der dissimilierten Nebenform von *רָנַן*, bezeichnet. Zur Bedeutung von *רָנַן* in Ex 32,6 vgl. J. HAHN, o.c., 212-220.
- 4 Der Zusatz umfaßt V.17-19a. Der sekundäre Charakter ergibt sich aus einem ganzen Komplex von Kriterien: der unvorbereiteten Einführung Josuas und des Lagers, der erzählerisch unmotivierten Unterbrechung des Geschehnisablaufs und der redaktionellen Tendenz zur interpretierenden Harmonisierung mit anderen Pentateuchstücken, worauf noch einzugehen ist.

Die Lösung scheint buchstäblich näher zu liegen, als bisher angenommen, nämlich im unmittelbar nachfolgenden Vers (V.19), der gleichfalls ein noch unbewältigtes Textproblem enthält. Er berichtet von der Zornesreaktion des Mose, als dieser "das Kalb und Reigen וּמַחֲלֵת" sieht. Zu Recht vermißt man bei dem zweiten Objekt den Artikel und die nota accusativi. Aber dürften diese Elemente so schlankweg eingetragen werden, wie es üblicherweise geschieht? Zwar scheint die Korrektur durch Samaritanus und Septuaginta gedeckt zu sein. Doch bieten diese Versionen wirklich den korrekten Text, korrekt im Sinne der ursprünglichen Überlieferung? Repräsentieren sie nicht vielmehr ihrerseits schon einen korrigierten Text? Dieser Verdacht ist umso schwerer abzuweisen, als sich der Ausfall der vermeintlich fehlenden Buchstaben nicht erklären läßt. Hat aber die masoretische Textform das Ursprüngliche bewahrt, dann ist וּמַחֲלֵת an dieser Stelle offensichtlich fehl am Platz; und es wäre zu fragen, woher es kommt und wie es hier hereingeriet. Nach dem Gesagten liegt die Antwort auf der Hand. מַחֲלֵת ist das in V.18 nach עֲנוּת vermißte Wort, das dort infolge von Homoioteleuton ausfiel, marginal oder interlinear nachgetragen und dann, versehen mit der Kopula, falsch einbezogen wurde.

Die Ergänzung ergibt einen vorzüglichen Sinn, wie der anderweitige Gebrauch von מַחֲלֵת\* beweist. Mit "Reigentänzen" feiern die Frauen Israels unter Mirjams Führung, Handtrommeln schlagend und singend, Jahwes Sieg am Schilfmeer (Ex 15,20). In "Reigentänzen" geht unter dem Schall der Handtrommeln Jephthas Tochter dem siegreich heimkehrenden Vater entgegen (Ri 11,34). Das "Jahwefest in Silo" begehen die "Töchter" des Ortes "mit Reigentänzen" (Ri 21,21). In "Reigentänzen" nach dem Klang von Handtrommeln und Lauten oder Sistren preisen die Frauen Israels Saul, der Tausende, und David, der Zehntausende erschlug (1Sam 18,7; 21,12; 29,5). Gesang und Musikinstrumente begleiten und leiten also in charakteristischer Weise die Tänze; sie konnten von Mose somit schon von weitem gehört und erkannt werden. עֲנוּת in Verbindung mit מַחֲלֵת hat eine doppelte Entsprechung in den zitierten Stellen, das Preislied "singt man" David "in Tänzzen zu" יַעֲנוּ (לֵלוֹ) בַּמַּחֲלוֹת (1Sam 21,12; 29,5), und Mirjam "singt" ihr Lied den ihr nachtanzenden Frauen "zu" וְהִעֲנוּ (Ex 15,21). מַחֲלֵת paßt also ausgezeichnet in den neuen Zusammenhang, der so auch erst in vollem Umfange verständlich wird.

Was besagt nun, derart vervollständigt, die Antwort des Mose? Wie oben

festgestellt, ist V.18 nicht ad hoc formuliert, sondern ein Zitat, das einen "festgeprägten Spruch"<sup>5</sup> oder genauer wohl das - vielleicht zu einem geflügelten Wort verselbständigte - Fragment eines Liedes aufgreift. Über die formgeschichtliche Zuordnung kann kaum ein Zweifel bestehen; denn die drei Kernbegriffe גבורה, חלושה und מחלה weisen deutlich genug den "Sitz im Leben" aus. Das Wort ist danach offenkundig Teil eines Siegesliedes<sup>6</sup>. Warum aber dieses Zitat an dieser Stelle? Der Grund liegt in den genannten drei Begriffen, die gewisse Assoziationen erwecken und auch erwecken sollen. Das Wortpaar גבורה und חלושה hat eine Verbentsprechung in Ex 17,11.13, wo die wechselnde Überlegenheit in der Schlacht zwischen Israel und Amalek mit גבר und Israels Überwältigung des Gegners mit dem nur noch einmal (Jes 14,12) sicher bezeugten חלש bezeichnet wird. Mit גבורה und חלושה spielt also das Zitat offensichtlich auf Ex 17,8-16 an, was umso eher anzunehmen ist, als Josua auch dort auftritt, in der rühmlichen Rolle des Heerführers, und im Zusammenhang jener Perikope auch vom Bau eines Altars (V.16; vgl. Ex 32,5) die Rede ist. Einen ähnlichen Rückbezug hat das Stichwort מחלה. Es konkretisiert nicht nur, sachlich mit gutem Recht (vgl. Anm 3), die Aussage von V.6bß, sondern ruft zugleich die Reigentänze Mirjams und der Frauen Israels in Ex 15,20 in Erinnerung. Der Untergang der Ägypter im Meer und der Sieg über das Wüstenvolk der Amalekiter sind die herausragenden Heilsergebnisse auf der Etappe zwischen Ägypten und dem Gottesberg, Ereignisse von heilsgeschichtlich besonderer Qualität. Beide Male stritt Jahwe selber für sein Volk, schritt er siegreich ein gegen die Mächte, die sich anschickten, das von ihm aus Ägypten herausgeführte Israel zu vernichten und so das Werk der Herausführung zu nichte zu machen. Diese Machttaten besiegelten und sicherten den Exodus, und durch sie erwies sich Jahwe als der Retter und Führer Israels. In Ex 32 wird alles dies dem Stierbild zugeschrieben. Das Volk, das nach

5 M. NOTH, Das zweite Buch Mose, Exodus, ATD 5, Göttingen <sup>3</sup>1965, 205.

6 Zum Siegeslied im Alten Testament vgl. O. EISFELD, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen <sup>3</sup>1964, 133-136; C. WESTERMANN, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen <sup>3</sup>1977, 67-69; J. JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1977, 142-150. Ein eigenständiges Siegeslied ist Ex 32,18 wohl nicht. Zwar können Siegeslieder von extremer Kürze sein (vgl. Ex 15,21; Ri 16,23f; 1Sam 18,7//21,12//29,5); doch nennen sie stets den konkreten Anlaß, was für unseren Fall nicht zutrifft. Mit der Formulierung und äußeren Situation von Ex 32,18 berührt sich Ps 118,15a ("Laut קול von Jubel und Heil in den Zelten der Gerechten"). Auch die Ichform der Rede paßt in den Rahmen eines Siegesliedes (vgl. Ri 5,3.9.21).

einem Gott verlangt, der vor ihm herzieht (V.1), akklamiert dem goldenen Gebilde Aarons mit den Worten: "Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben" (V.4)<sup>7</sup>. Das Zitat des Mose präzisiert diese Akklamation und verbindet sie mit der initiiierenden Kultbegehung von V.6. Die Lustbarkeit, zu der das Volk sich nach V.6b<sup>8</sup> erhebt, interpretiert V.18b als Reigengesang, der den akklamierenden Siegesjubel von Ex 15,20f wiederholt. Zugleich preist Israel damit - das deutet V.18a mit der Anspielung auf Ex 17,8-16 an - das selbstgemachte Bildwerk als den Gott, der ihm auch auf dem weiteren Wege siegreich voranzog.

---

7 Die Diskussion um die Frage, ob diese Akklamationsformel singularisch oder pluralisch zu verstehen sei, referiert J. HAHN, o.c., 377-385. Zu letzterer Auffassung vgl. vor allem H. DONNER, "Hier sind deine Götter, Israel!", in: Wort und Geschichte, Festschrift für Karl ELLIGER, AOAT 18, Neukirchen-Vluyn 1973, 45-50.

Genesis 4,26, Philo von Byblos und die jüdische Haggada

Hans-Georg von Mutius - Köln

In Gen 4,26 liest man:

"Und auch dem Seth wurde ein Sohn geboren, dem er den Namen Enosch gab. Damals begann man mit der Anrufung des Jahwe-Namens."

Dieser Text enthält eine versprengte Notiz über die Anfänge des Jahweglaubens, der im Gegensatz zur Tradition in Exodus das Bekanntwerden des Gottesnamens bereits in der vormosaischen Zeit geschehen läßt<sup>1</sup>. Die Anfänge der wahren Gottesverehrung werden in die Urzeit des Menschengeschlechts datiert und auf die Generation des Enosch zurückgeführt. Die Vulgata macht Enosch gar selbst zum Urheber dieses Vorgangs, wenn sie "iste coepit invocare nomen Domini" schreibt<sup>2</sup>, und somit vielleicht ein הַי אַנְשֵׁי אֱנוֹשׁ anstelle von הַי אֱנוֹשׁ in ihrer hebräischen Vorlage gelesen hat.

Ganz im Widerspruch zum exegetischen Befund des alttestamentlichen Textes steht eine vielfach bezeugte außerbiblische Überlieferung des Judentums, in deren Licht etwa das Targum Neofiti den Vers auf folgende Weise deutet: "... und gab ihm den Namen Enosch. Zu dieser Zeit begannen die Menschenkinder, sich Götzen zu machen und sie mit dem Namen des Memras des Herrn zu benennen."<sup>3</sup>

Während im biblischen Ausgangstext Enosch und seine Zeitgenossen als eine Generation von Frommen angesehen werden, verarbeitet die aramäische Version eine Überlieferung, die in ihnen genau das Gegenteil gesehen hat, nämlich eine Gemeinschaft götzendienerischer Frevler, die keineswegs die wahre Gottesverehrung, sondern polytheistische Kulte übelster Machart in die

1 Siehe schon H. GUNKEL, Genesis, Göttingen<sup>3</sup>1910, 54.

2 Text nach: Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, hrsg. von R. WEBER, Bd. 1, Stuttgart 1969.

3 Text in: Neophyti 1 ... Tomo 1: Génesis, hrsg. und ins Spanische übersetzt von A. DIEZ MACHO, Madrid/Barcelona 1968, 27.

Welt brachte. In Kap. 5 des 3. Henochbuches, einer der esoterischen Literatur des rabbinischen Judentums zuzurechnenden Schrift, wird die Schilderung des Vorfalls so eingeleitet:

"Und sie alle schauten auf die glänzende Gestalt seiner Schechina, ohne Schaden zu nehmen, bis die Angehörigen der Generation des Enosch kamen. Er war der Anführer aller Götzendiener, die es in der Welt gegeben hat."<sup>4</sup>

In diesem Text, dem sodann eine ausführliche, hier nicht weiter interessierende Beschreibung der Herstellung von Götzenbildern und der Kultpraktiken durch die Enoschgeneration folgt, wird nicht nur die Generation des Enosch allgemein als verwerflich geschildert; vielmehr wird darüber hinaus auch Enosch selbst angegriffen und als die eigentliche Quelle des ganzen Übels angesehen. Er hat die Abgötterei überhaupt erst erfunden.

Wie nun läßt sich die Differenz zwischen der Aussage des Bibeltextes und der jüdischen Haggada plausibel machen? Die Lösung des Problems liegt eventuell in einer Mitteilung innerhalb der Welt- und Kulturentstehungslehre des Phöniziers Philo von Byblos, der im 1. und 2. Jahrhundert n.Chr. lebte, sein Werk anhand älterer Quellen verfaßte und uns durch Zitate und Exzerpte bei Euseb von Cäsarea erhalten geblieben ist<sup>5</sup>. In dem Stück, wo Philo mit der Kulturentstehung beginnt, erzählt er unter anderm von zwei Männern namens Aion und Protogonos, von denen der Erstere den Genuß der Baumfrüchte entdeckt habe, und fährt dann fort:

"Die aus ihnen hervorgegangenen Personen seien Genos und Genea genannt worden und hätten in Phönizien gewohnt. Als aber Trockenheit geherrscht habe, hätten sie die Hände gen Himmel zur Sonne hin ausgestreckt. Diese nämlich hielten sie für den einzigen Gott, den Herrn des Himmels, und nannten sie Beelsamen, was bei den Phöniziern Herr des Himmels und Zeus bei den Griechen ist."<sup>6</sup>

Die Passage enthält unzweifelhaft eine Angabe über die Entstehung der Gottesverehrung, deren "Erfinder" das Menschenpaar Genos - Genea gewesen

---

4 Text in: 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, hrsg. und ins Englische übersetzt von H. ODEBERG, Cambridge 1928, 9 im hebräischen Teil.

5 Zu Person und Werk siehe S. LÖWENSTAMM, פילון מגבל, in: אנציקלופדיה מקראית, Bd. 6, Jerusalem 1971, Sp. 457ff.

6 Text in: L. TROIANI, L'opera storiografica di Filone da Byblos, Pisa 1974, 92.

sein soll<sup>7</sup>. Eine sachliche Parallele zur Enoschgestalt ist damit klar gegeben. Die Forschung ist nun aber noch einen Schritt weiter gegangen und hat einen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang vermutet, der so aussieht: Philo von Byblos hat ja wohl sein Werk anhand semitischsprachiger Vorlagen erstellt, so daß die griechischen Namen des Paares Übersetzungen darstellen. Nun ist das alttestamentliche שְׁנוֹן nicht nur ein nomen proprium, sondern auch eine Kollektivbezeichnung für die Menschheit. Die griechischen Worte γένος und γένεά sind aber ebenfalls Kollektivbezeichnungen und haben mit שְׁנוֹן zudem eine nicht wegzuleugnende Klangähnlichkeit. Infolgedessen könnte in Philos Vorlage der Enoschname (mit einer weiblichen Sekundärbildung) gestanden haben, den unser Autor mit einer griechischen Entsprechung wiedergab, die dem semitischen Original sachlich und klanglich am nächsten kam<sup>8</sup>. Unter der Voraussetzung, daß diese Annahmen zutreffen, läßt sich die Differenz zwischen der Angabe von Gen 4, 26 und der genau entgegengesetzten jüdischen Tradition mit Hilfe folgender Hypothese erklären, die hier zur Diskussion gestellt sein soll:

Als Israel ins kanaanäische Kulturland einwanderte, wurde es mit der kanaanäisch-phönizischen Theologie konfrontiert, in der einem gewissen Enosch (und einem weiblichen Wesen mit fast gleichlautendem Namen) die "Erfindung" der Gottesverehrung zugeschrieben wurde, die natürlich kein Jahwe-Kult war. Für die Israeliten bestanden angesichts dieser Überlieferung zwei Möglichkeiten. Entweder man übernahm die Enoschgestalt und verfremdete sie für die eigene Heilsgeschichte, indem man sie zum Urheber der wahren Gottesverehrung machte; oder man grenzte sich von Enosch ab, polemisierte gegen ihn und bezeichnete ihn als üblen Götzendiener. Israel hat offenbar von beiden Möglichkeiten Gebrauch gemacht. Die erste hat in die Bibel Eingang gefunden und die zweite wurde mündlich tradiert, hielt sich bis in die rabbinische Zeit und wurde dann schließlich im haggadischen Schrifttum fixiert<sup>9</sup>. Dieser Vorgang demonstriert erneut, daß die Haggada hier und da altes Traditionsgut enthält, das die gelegentliche Beachten durch die Alttestamentler verdient.

7 Vgl. TROIANI, a.a.O., 98.

8 Hierzu siehe J. EBACH, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos, Stuttgart 1979, 351f.

9 Ich gehe hier also einen anderen Weg als P. SCHÄFER, Der Götzendienst des Enosch; in: ders., Studien zur Theologie und Geschichte des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 134ff.

## Zur Bedeutung von בָּרוּךְ in 1QM XIII,1-5

Joachim Schroedel - Tübingen

Die Übersetzung bzw. das Verständnis des Textes in 1QM XIII,1-5 sollte nicht nur den Qumranforscher, sondern auch den Alttestamentler in verschiedener Hinsicht überraschen und ihn vor einige Schwierigkeiten stellen. Besonders im Hinblick auf die Bedeutung des part pass בָּרוּךְ mit dem Objekt Gott (אל ישראל, אלהים etc.) vermag er einen neuen, bisher weniger beachteten und oft verworfenen Aspekt aufzuzeigen.

ברוך יהוה wird im alttestamentlichen Gebrauch immer die Bedeutung "gepriesen/gelobt" zugeordnet; auf Menschen bezogen wird in den meisten Fällen mit "gesegnet" übersetzt.

Der Schwierigkeit, בָּרוּךְ mit wechselndem Objekt eine jeweils andere Bedeutung zu geben, wird in der Forschung auf teilweise recht unterschiedliche Weise begegnet. Auch die neuere Wortforschung<sup>1</sup> vermag keine eigentlich überzeugende Darstellung des semantischen Feldes von בָּרוּךְ zu geben. Freilich ist auch eine genaue Beobachtung des tatsächlichen Formelbestandes und des Kontextes, in dem die baruk-Formel gebraucht wird, in diesen Darstellungen nur wenig möglich, wenn auch zur genauen Erfassung und Bedeutungsnuancierung unerlässlich<sup>2</sup>.

1 Vgl. besonders: J.SCHARBERT, Art.: בָּרוּךְ = BOTTERWECK / RINGGREN, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Stuttgart Bd 1 (1973) 814-841. C.A.KELLER / G.WEHMEIER, Art.: בָּרוּךְ brk pi. segnen = JENNI / WESTERMANN, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), München Bd 1 (1975) 353-376.

2 Die baruk-Formel mit Gott als Objekt kommt im hebr. AT 38 mal vor. Davon erfahren 18 einen relativischen Anschluß mit אֲשֶׁר (Gen 14,20; 24,27; Ex 18,10; 1Sam 25,32.39; 2Sam 18,28; 1Kön 1,48; 5,21; 8,15//2Chr 6,4; 8,56; 10,9//2Chr 9,8; Ps 66,20; 124,6; Rut 4,14; Esr 7,27; 2Chr 2,11) zwei einen kausalen Anschluß mit כִּי (Ps 28,6; 31,22). Die weiteren werden mit einfachem w' = (Sach 11,5), mit Partizip (Ps 144,1; 2Sam 22,47// Ps 18,47), mit jussivischem Anschluß (Gen 9,26; Ps 119,12), mit einer näheren Bestimmung YHWHs (Dtn 33,20; Ps 68,20.36; 72,18; 135,21; Ez 3,12c) fortgeführt, oder als doxologische Schluß- und Eröffnungsformel gebraucht (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48; 1Chr 16,36; 29,10c).

J.SCHARBERT<sup>3</sup> zieht aus seinen Beobachtungen den Schluß, daß es beim Gebrauch des part pass G ברוך nicht eigentlich um einen Segen geht, also nicht mit "gesegnet" zu übersetzen wäre, sondern daß eher "ein rühmendes, dankbares Lobpreisen" gemeint wäre. Jedoch würde dies schon für die Bedeutung des subst ברכה nicht mehr zutreffen, das ja nur an zwei Stellen mit "Lob" wiederzugeben ist (Neh 9,5; 2Chr 20,26).

So sieht auch G.WEHMEIER<sup>4</sup> in der ברכה, wenn sie Gabe Gottes ist, eine "lebensfördernde Kraft" und bei ihm ist dann folgerichtig ברוך, auf Menschen bezogen, die Bitte um Ausstattung mit dieser "Lebenskraft". Mit Gott als Objekt sieht er in der barūk-Formel einen Lobspruch, der Gott als den Besitzer und Spender der ברכה preist. ברוך יהוה kann somit für WEHMEIER heißen: "YHWH ist voll Segen...weil/der (כי, אשר) dies und jenes getan hat"<sup>5</sup>.

Demgegenüber sieht zB W.SCHOTTROFF<sup>6</sup> im Gefolge S.MOWINCKELS und anderer<sup>7</sup> in der barūk-Formel "ein magisch-selbstwirksam gedachtes, machtgeladenes Wort, das selbst schafft, was es zuspricht."<sup>8</sup> Allerdings ist dies eine aus den atl. Texten kaum zu belegende These, so daß die Versuche SCHARBERTs und WEHMEIERs bei allen Schwierigkeiten überzeugender bleiben.

Der "Kontrastbegriff" ארוך ("verflucht") wird demgegenüber immer gleich gedeutet, und selbst SCHARBERT<sup>9</sup>, der ja für ברוך jede magische Bedeutung ablehnt, sieht darin "das wirksamste 'Machtwort'", das den Verfluchten dem Unheil ausliefert.

Lassen wir es bei diesen wenigen Beobachtungen bewenden und halten für den Gebrauch von ברוך (und ארוך), wie er dargestellt wird, fest:

- Die barūk-Formel mit dem Objekt Mensch (und ihm Zugehöriges) kann die Bedeutung "gesegnet/sei gesegnet" haben.
- Die barūk-Formel mit dem Objekt Gott ist eine "konstatierende Behauptung"

3 SCHARBERT (Anm.1) 818. Vgl. auch J.SCHARBERT, "Fluchen" und "segnen" im Alten Testament, Bib 39 (1958) 1-26.

4 Der Segen im Alten Testament, Basel 1970, 101f.

5 Für WEHMEIER (Anm.4) 131 ist baruk "wie etwa gādōl oder qādōs ein Wesensmerkmal Gottes".

6 Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969.

7 Vgl. S.MOWINCKEL, Psalmenstudien V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung (1923), (=ders.: Psalmenstudien II-IV-V-VI, Amsterdam 1961). Vgl. auch u.a. A.MURTONEN, The Use and Meaning of the Words  $l^e$  bārēk and  $b^e$  rākāh in the OT, VT 9 (1959) 158-177. 330.

8 SCHOTTROFF (Anm.6) 164.

9 J.SCHARBERT, Art.: ארוך = ThWAT I (1973) 444.

tung"<sup>10</sup>, die etwa aussagt: "Gott ist voll Segen...".

- Die arūr-Formel wird als ein selbstwirkendes, machtvolles Wort gesehen, das Fluch direkt zuspricht.

- Die bekannten barūk-arūr - Worte (Dtn 27.28) beziehen sich immer nur auf den Bereich "Menschliches"<sup>11</sup>.

Der nun zum Vergleich heranzuziehende Text in 1QM XIII,1-5(6), der wohl erst in einer späten Redaktion in 1QM XIII Aufnahme gefunden hat<sup>12</sup>, zeigt einen Gebrauch der barūk- bzw. arūr-Formel, wie er im AT nicht vorkommt. Er hat folgende Struktur:

Einführung:	<u>וּבְרַכּוּ עַל עוֹמְדֵם אֵת אֵל יִשְׂרָאֵל</u> <sup>1</sup>	
	וְאֵת כּוֹל מַעֲשֵׂי אִמְתּוֹ	
	אֵת בְּלִיעַל	וְזַעֲמוֹ <sup>2</sup> שֵׁם
	<u>וְאֵת כּוֹל רוּחֵי גּוֹרְלוֹ</u>	
		וְעֵנּוּ וְאָמְרוּ
Formular:		
-barūk-F. sing.	<u>אֵל יִשְׂרָאֵל</u>	בְּרוּךְ
	בְּכוֹל מַחֲשַׁבַת קוֹדֶשׁוֹ	
	<u>וּמַעֲשֵׂי אִמְתּוֹ</u>	
plur.	כּוֹל מִשְׁרָתוֹ בַּצַּדֵּק <sup>3</sup>	בְּרוּכִים
	יֹדְעֵיו בְּאִמּוֹנָה	
	-----	
-arūr-F. sing.	<u>בְּלִיעַל</u>	וְאָרוּר <sup>4</sup>
	בְּמַחֲשַׁבַת מִשְׁטָמָה	
-za <sup>C</sup> um-Erweiterung sing.	הוּאֵה	וְזַעֲמוֹ
	בְּמִשְׁרַת אִשְׁמּוֹ	
-arūr-F. plur.	<u>כּוֹל רוּחֵי גּוֹרְלוֹ</u>	וְאָרוּרִים
	בְּמַחֲשַׁבַת רָשָׁעִים <sup>5</sup>	
-za <sup>C</sup> um-Erweiterung plur.	הֵמָּה	וְזַעֲמוֹמִים
	בְּכוֹל עֲבוֹדַת נְדָת טִמְאַתָּם	

Eine in einigen Punkten von üblichen Übersetzungsvorschlägen abweichende<sup>13</sup> und als These betrachtete Übersetzung, die dem Verständnis des Folgenden

10 SCHARBERT (Anm.1) 817.

11 KELLER (Anm.1) 357 spricht davon, daß die Reihen der baruk- und arur-Worte in Dtn 28,16-19 und Dtn 27,15-26 die Aufgabe haben, eine "virtuelle Heilszone" (bzw. Unheilszone) zu schaffen.

12 Zur Redaktion von 1QM XIII vgl. besonders J.L.DUHAIME, La Rédaction de 1QM XIII et l'Évolution de Dualisme a Qumrân, RB 84 (1977) 210-238.

13 Vgl. zur Übersetzung zB E.LOHSE, Die Texte aus Qumran, München<sup>2</sup>1971,

dienen soll, sei hier gegeben. כרך und ארר bleiben zunächst unübersetzt.

וברוך an ihrem Standort den Gott Israels  
und alle Werke seiner Wahrheit  
וזעמו den Belial  
und alle Geister seines Loses  
und heben an und sprechen:

---

ברוך der Gott Israels  
samt<sup>14</sup> allen Plan seiner Heiligkeit  
und die Werke seiner Wahrheit  
ברוכים alle seine Diener mit Gerechtigkeit(?)<sup>15</sup>  
die ihn kennen mit Wahrheit.

-----

וארור Belial  
samt dem Plan der Feindschaft  
וזעום er  
samt der Herrschaft seiner Schuld  
וארורים alle Geister seines Loses  
samt dem Plan ihrer Frevel  
וזעומים sie  
samt all ihrem entweihenden Götzendienst

Folgende Beobachtungen sind anzustellen:

1) ברוך אל ישראל kommt, in der Verbindung mit einer arūr-Formel, in 1QM nur hier vor.

2) Das vorliegende Formular<sup>16</sup> hat einen in sich parallelen Aufbau. Die

---

209-211. Y.YADIN, The Scroll of the War of the Sones of Light Against the Sons of the Darkness, Oxford 1962, 320. J.CARMIGNAC / P.GUILBERT, Les Textes de Qumran, Paris 1961, 114.

14 Die Präp. ב soll durchweg mit "samt" übersetzt werden und somit instrumental verstanden werden. Die מַעְשֵׁי אֱמֹתוֹ kehren hier wieder, von denen es ja in der Einleitung heißt, sie würden gesegnet. Ein kausales Verständnis scheint also unsicher.

15 Die syntaktische Struktur des Satzes läßt zwei Möglichkeiten offen. Mit der Möglichkeit, daß sich בָּרוּךְ als ind Obj an das part pass anschließt (segnen...mit Gerechtigkeit) ist zu rechnen. Vgl. hierzu die Problematik bei Ps 118,26 und: Sh.H.BLANK, Some Observations Concerning Biblical Prayer, HUCA 32 (1961) 75-79.

16 Auf Besonderheiten des Textes weist zuletzt H.LICHTENBERGER, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde (StUNT 15), Göttingen 1980, 190 hin, der darin ein "Segen-Fluchformular" sieht. Interessanterweise spricht er jedoch noch auf der gleichen Seite nur noch von

barūk-Formel wird auf Gott und auf ihm Zugehöriges angewandt, bei der arūr-Formel mit Belial als Objekt verhält es sich ebenso, wobei dieser Teil eine Erweiterung durch das alttestamentlich selten gebrauchte זעט<sup>17</sup> erfährt.

Anders formuliert: Würde die barūk-Formel/Gott bzw. die arūr-Formel/Belial fehlen, läge nahe, analog zu den in Dtn 27.28 gebrauchten Formeln zu übersetzen: "gesegnet A - verflucht B".

3) Der Einführungstext nennt als Empfänger der ברכה neben dem Gott Israels auch מעשי אמתו, "die Werke seiner Wahrheit". Im Formular kehren sie entsprechend wieder. Daher ist es nur schwer möglich, hier etwa "barūk der Gott Israels wegen den Werken seiner Wahrheit" zu übersetzen.

4) Es zeigt sich die Möglichkeit, die Partikel ו nicht kausal, sondern instrumental zu verstehen. Dann schließt sich ein Verständnis: "gepriesen sei x mit y" aus; es müßte "gesegnet" übersetzt werden. Diese Möglichkeit bleibt jedoch umstritten.

Besonders also die Parallelisierung von barūk und arūr auf Gott und seinen "Gegenspieler" Belial, sowie deren jeweilige Anhänger, hindert daran, barūk einfach mit "gelobt/gepriesen" zu übersetzen, wenn auch die sonstige Verwendung in Qumran zunächst dazu anregt - und verleitet.

Und freilich spielt auch das atl. Verständnis vom Gebrauch der barūk-Formel in eine solche (m.E. zweifelhafte) Übersetzung mit hinein.

Auch wenn 1QM XIII,1-5 in Qumran<sup>18</sup> alleine steht und keine Parallelen<sup>19</sup> ähnlicher Art nachzuweisen sind, besteht noch kein Grund, die tatsächliche und wirklich überraschende Struktur des hier vorliegenden Formulars außer acht zu lassen, den einfacheren Weg zu wählen<sup>20</sup> und keinen Bedeutungsunterschied im Verständnis des hier gesprochenen ברוך zu sehen. Gerade die Tatsache, daß es sich hier um einen singulären Text handelt, muß zur genauen Beobachtung veranlassen.

---

einem "Fluchformular", in welchem "Gott und Belial parallel stehen und in schroffer Antithese gepriesen (sic!) bzw. verflucht werden".

17 Vgl. auch zum Gebrauch von זעט in 1QM XIII besonders Num 23,7, wo es Synonym für ארר ist.

18 Vgl. zB die baruk-Formeln in 1QH (V,20; X,14; XI,27.29.32; XVI,8).

19 Die Redeeinleitungen in 1QM XIV,3.4.5 und XVIII,6.7 weisen zwar einige zu vergleichende Elemente auf (zB אמרו), es fehlt jedoch immer eine unserem Text entsprechende, antithetische Formulierung.

20 Vgl. SCHARBERT (Anm.1) 833-834.

So zeigt unser Text einen bis auf die Spitze getriebenen - und wohl auch für Qumran schon häretischen<sup>21</sup> - Dualismus von Gott und Belial.

So, wie Belial und sein Los durch den Fluch in die Sphäre des Unheils gebracht werden soll, so wird auch Gott durch ein - vielleicht sogar magisch verstandenes - Machtwort in die Sphäre des Heils gehoben.

S.MOWINCKELs Bemerkung<sup>22</sup>: "Der Kult, und so auch der kultische Segen gibt den Göttern 'Heil' (Ganzheit, Vollkraft, Glück), damit sie wieder der Gemeinde 'Heil' geben können" sollte für 1QM XIII,1-5 zu einer neuen Geltung kommen.

---

21 LICHTENBERGER (Anm.16) 190 weist darauf hin, daß die Antithetik in 1QM XIII,1-6 bemerkenswert sei, "angesichts der Gestalt des Dualismus, von 1QS 3-4, wo Gott keinen direkten Gegenspieler hat, sondern beiden gegensätzlichen Mächten übergeordnet ist...".

22 MOWINCKEL (Anm.7) 28.

Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν  
Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Bemerkenswert an diesem Passus aus Mt 4,15 ist die Tatsache, daß in ihm, seit es ihn in griechisch gibt (LXX zu Jes 8,23: Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, also identisch), ein Übersetzungsfehler *verewigt* ist: er findet sich - offensichtlich unerkant - in allen Übersetzungen und Kommentaren zur Stelle. Hier eine Auswahl, die es erlaubt, auf alle übrigen zu schließen:

fremdsprachlich -

Vulgata: Galilea gentium,  
Neugriechisch: Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν,  
Spanisch: Galilea de los gentiles,  
Luzzi: la Galilea de' Gentili,  
Segond: Galilée des Gentils,  
Tricot: Galilée des paiens,  
Authorised Version: Galilee of the Gentiles,  
New English Bible: heathen Galilee,  
Marshall: Galilee of the nations;

deutsch -

Allioli: Galiläa der Heiden,  
Rösch: Galiläa der Heiden,  
Tillmann: Galiläa der Heiden,  
Streicher: Galiläa der Heiden,  
Jerusalemer: Galiläa der Heiden,  
Pesch: Galilä der Völker,  
Zürcher: das Galiläa der Heiden,  
Menge: das Galiläa der Heiden,  
Michaelis: das Galiläa der Heiden,  
Lohmeyer: Galiläa der Fremden,  
Grundmann: Galiläa der Völker,  
Wilkins: das heidnische Galiläa,  
Luther NT 75: das heidnische Galiläa,  
Einheitsübersetzung: das heidnische Galiläa.

Spätestens seit etwa 100 Jahren aber, seit es das Hebräische Neue Testament von F. DELITZSCH gibt, in dem dieser Passus - selbstverständlich -, wie im MT zu Jes 8,23, mit גליל הגוים wiedergegeben ist, hätte es *diesen* Übersetzungsfehler nicht mehr zu geben brauchen: erstens, weil Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν die griechische Wiedergabe des MT ist; zweitens, weil גליל הגוים (Targum Jonathan: כרכלי ממיא) "*Kreis, Bezirk* der Völker, Nichtjuden" bedeutet<sup>2</sup> und nicht "*Galiläa* der Heiden" o.ä.

<sup>1</sup> Zitiert nach A. SPERBER, *The Bible in Aramaic III*, 1962, 18. Wie hier mit כרכלא, "Stadt, Bezirk", so hätte גליל auch in den LXX und im NT übersetzt (z.B. mit σῦλος) und nicht einfach transkribiert werden sollen.

<sup>2</sup> O. KAISER, im ATD z.St.: "der Kreis der Völker".

In dem Beitrag "Das Weinwunder von Kana (Joh 2,1-11), Erneute Analyse eines 'erratischen Blocks'", BN 12 (1980), S. 35-61, von U. Busse und A. May, findet sich auf S. 38 folgende Behauptung:

"V. 1 beginnt mit einer bestimmten Zeitangabe (dat. temporis), die durch die Stellung des Adjektivs (attributiv mit Wiederholung des Artikels) besonders hervorgehoben ist. Τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης 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." Wie sonderbar<sup>1</sup>!

Dieser Tatbestand mag wohl einem Christen Kopfzerbrechen bereiten, einem Juden ist er ohne weiteres verständlich: "denn er weiß, daß es sich hier um nichts anderes als um den Dienstag handelt, den dritten Tag aus dem Buche Genesis ... Dieser 'dritte Tag' gilt seit uralten Zeiten als idealer Trauungstag, da er den biblischen Vorzug genießt, daß es an ihm allein zweimal heißt: 'Und Gott sah, daß es gut war!' (Gen 1,10 und 1,12) ... Und daher fand jene Hochzeit zu Kana, wie fast alle jüdischen Trauungen bis auf den heutigen Tag, 'am dritten Tag' der Schöpfungswoche statt."

Aus diesem "Kommentar" von P. LAPIDE<sup>2</sup>, der sich u.a. als jüdischer Neutestamentler versteht, wird einmal mehr deutlich, daß eine sachgemäße Exegese der Evangelien ohne hinreichend genaue Kenntnis ihres geistigen Wurzelbodens nicht zu leisten ist. Er schreibt mit vollem Recht: "Heute erst wird langsam klar, daß man ohne Hebräisch und Aramäisch<sup>3</sup> keine echte Einsicht, weder in den Geist noch in den ursprünglichen Wortlaut der Evangelien erlangen kann<sup>4</sup>." Es wäre wünschenswert, daß diese Erkenntnis sich möglichst bald unter den christlichen Neutestamentlern herumspräche: zum Nutzen ihrer Arbeit<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Da doch בתלתא, auch ohne בשבתא, "am Dienstag" heißt; vgl. G. DALMAN, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 21905 = 1960, 247. In der gewünschten Weise kann man freilich nicht "fündig" werden, muß man ja auch nicht.

<sup>2</sup> Er predigte in ihren Synagogen, 1980, 10.

<sup>3</sup> Die Sperrung stammt von mir.

<sup>4</sup> A.a.O., 19.

<sup>5</sup> Andernfalls bliebe sie weiterhin, wie dieses Beispiel zeigt, unnötigerweise im Vorfeld stecken.

## Beobachtungen zur Beziehung von Klage und Bitte in Psalm 13

Odil Hannes Steck - Zürich

Hermann GUNKEL hat Psalm 13 nachgerade als das "Muster eines 'Klageliedes des Einzelnen'" angesehen, weil hier "die einzelnen Bestandteile der Gattung besonders deutlich auseinandertreten"<sup>1</sup>. In gattungsgeschichtlicher Hinsicht wird man gegenüber diesem Urteil Bedenken haben; das einfache, reguläre Textmuster muß - geschichtlich gesehen - keineswegs das Urbild sein, aus dem sich die komplexen Ausprägungen der Gattung allererst entwickelt hätten<sup>2</sup>. Idealtypisch gesehen ist GUNKELs Urteil jedoch im wesentlichen berechtigt: Offenbar ohne Wiederholungen und Vermischungen folgen die Gattungselemente eines Klageliedes des Einzelnen in Ps 13 aufeinander. Dies gilt insbesondere für die einfache Abfolge der Gattungselemente der "Klage" und "Bitte"<sup>3</sup>: Das Klageelement findet sich in V.2-3, auch stilistisch einheitlich gestaltet durch vier "Wie lange?"-Fragesätze; das Element der Bitte, auch stilistisch angezeigt durch den Wechsel zu den gattungstypischen Imperativ-Sätzen, von dessen zweitem hier zwei *pæn*-Sätze abhängen (V.4bß.5a), in V.4 und jedenfalls in V.5a; V.5b, in der Forschung allermeist als ein dritter *pæn*-Satz noch zur Bitte gerechnet<sup>4</sup>,

1 Die Psalmen, HK, Göttingen <sup>5</sup>1968 (= <sup>4</sup>1929), 46.

2 Vgl. H. BARTH - O.H. STECK, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn 1980, 66.

3 Vgl. H. GUNKEL, Psalmen, 46; H. GUNKEL- J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen <sup>2</sup>1966 (= 1933), 240ff; E.S. GERSTENBERGER, Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980, 124.

4 So mit oder ohne Berufung auf GesK §152z in den Psalmenkommentaren von F. DELITZSCH bis heute schier durchgängig; eine bemerkenswerte Ausnahme macht J. HAUSHEER in der Übersetzung der Zürcher Bibel; vgl. auch O. KEEL, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969, 157.

ist ein Problem für sich, von dem noch zu reden sein wird. Die klare Abgrenzung von Klage und Bitte in Ps 13 wird unterstützt durch eine Beobachtung, die in der Interpretation des Psalms bislang nicht ausreichend beachtet worden ist: Die Aussageaspekte der Klage V.2-3 werden in der anschließenden Bitte genau und in derselben Abfolge wiederaufgenommen! In V.2-3 wird die Notlage des Beters unter drei verschiedenen Aspekten gesehen und vorgebracht: im Blick auf *Jahwe* als Entzug seiner huldvollen Gegenwart in V.2, wobei dieser Aspekt als der zentrale als erster und bezeichnenderweise durch zwei synonym parallele "Wie lange?"-Sätze geboten wird, im Blick auf den *Beter* als Sorgen und Qual, die anhaltend auf dem Beter lasten V.3a, und im Blick auf einen *Feind* V.3b, der den Beter die Notlage als soziale Isolierung erfahren läßt<sup>5</sup>. Ganz entsprechend die Abfolge der Aspekte in der Bitte, in der um Wende und Ende der Notlage gebeten wird: V.4a richtet sich V.2 entsprechend zunächst und zuerst wieder auf *Jahwe*, der um Zuwendung und Erhörung und damit um Beendigung seiner Abwendung vom Beter gebeten wird, wobei dieser Aspekt als zentraler durch zwei Imperative hervorgehoben wird, in V.4b erfolgt die Bitte V.3a entsprechend sodann im Blick auf den *Beter* und die Wende seiner Notlage, und die Aussage V.5a schließlich greift V.3b entsprechend den Aspekt des *Feindes* im Rahmen der Bitte auf; auf den Wortbezug "mein Feind" in den Entsprechungsaussagen V.3b.5a sei besonders hingewiesen.

Es ist bemerkenswert und für das Verständnis des Psalms wesentlich, daß dieser auffallend engen Beziehung der Aussageglieder in Klage und Bitte von Ps 13 in sachlicher Hinsicht nicht auch eine ebenso enge Beziehung in stilistischer Hinsicht entspricht. Eine derartige Beziehung ist nur für die ersten beiden Aspekte "Jahwe" und "Beter" gegeben: der zentrale Aspekt "Jahwe" wird, wie bereits erwähnt, in der Klage in zwei parallelen "Wie

5 Hinsichtlich des Klageabschnitts von Ps 13 hat bereits C. WESTERMANN auf die genannten drei Aspekte hingewiesen in seiner Untersuchung "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament" (1954; abgedruckt in: C.WESTERMANN, Forschung am Alten Testament, ThB 24, 1964, 266-305, zu Ps 13 vgl. 269f.280ff) und sie für eine Strukturbestimmung der Klage und ihrer Geschichte im Alten Testament überhaupt herangezogen. Wir lassen in diesem Rahmen unerörtert, ob W.s Bestimmungen den alttestamentlichen Klagetexten und deren eigenen Vorstellungen historisch angemessen sind und beschränken unsere Beobachtungen auf Ps 13.

lange?"-Sätzen gestaltet (V.2) und in der Bitte in zwei Imperativen aufgenommen (V.4a), und der Aspekt "Beter" aus der Klage V.3a in der Bitte in einem weiteren Imperativ (V.4b), fortgeführt durch einen *pæn*-Satz, der die erbetene Rettung als solche aus Todesbedrohung charakterisiert (V.4bß). Hinsichtlich des dritten Aspekts "Feind" aber ist eine eigentümliche stilistische Spannung zu beobachten: In der Klage ist ihm ein eigener "Wie lange?"-Satz eingeräumt (V.3b), in der Bitte jedoch lediglich der zweite *pæn*-Satz (V.5a) - der Feindaspekt der Notlage ist nicht Gegenstand einer eigenen Bitte!

Aus diesen - zunächst eher äußerlichen - Beobachtungen, die aber auf eine überaus überlegte Gestaltung des Psalms schließen lassen, ergeben sich Konsequenzen für die Interpretation.

Erstens: Die Notlage, die der Beter im Blick auf sich selbst erfährt (V.3a), wird im Blick auf die Relation zu Jahwe (V.2) und zum Feind (V.3b) entfaltet und in diesen drei Aspekten in der Bitte wiederaufgenommen. Diese präzise Wiederaufnahme zeigt, daß alle drei Aspekte zu einer suffizienten Sinnerfassung der Notlage gehören; die Formulierung von H.-J. KRAUS: "Die eigentliche und tiefe Pein, um die es sich in unserem Klagelied handelt, ist die Gottverlassenheit..."<sup>6</sup>, leistet einem spiritualisierenden Mißverständnis Vorschub. Mit den drei Aspekten wird vielmehr die Dimensionierung der heilvollen Lebensordnung im Sinne der Jerusalemer Kulttradition angegeben, deren Sistierung der Beter als einzelner in seiner Notlage hier erfährt<sup>7</sup>. Doch ist in den folgenden Konsequenzen auch die aufgewiesene

---

6 H.J. KRAUS, Psalmen, 1. Teilband Psalmen 1-59, BK XV/1, 5. grundlegend überarbeitete und veränderte Auflage, Neukirchen-Vluyn 1978, 242. Noch stärker wird die Eigenkontur der Textaussagen durch die Formulierungen 240f verdeckt.

7 Vgl. O.H. STECK, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt 111, Zürich 1972, 35ff; DERS., "Aus der Tiefe rufe ich". Beten lernen im Alten Testament, in: W.BÖHME, Hat Beten Sinn? Herrenalber Texte 19, Karlsruhe 1980, 30-49. Gegenüber H.-J. KRAUS' neubearbeitetem Psalmenkommentar und entsprechend seiner "Theologie der Psalmen" (BK XV/3, Neukirchen-Vluyn 1979) ist zu fragen, ob die kanaänisch-altorientalischen Elemente der Psalmen wirklich nur Rudimente im Rahmen einer gut israelitischen, an Kultgemeinde, Volk und Land orientierten Psalmentheologie sind, die sich dann unschwer als alttestamentliche Normaldogmatik darstellen läßt - um den Preis der konzeptionellen Eigenkontur der Theologie der Jerusalemer Kulttradition auf Grund ihrer eigentümlichen religionsgeschichtlichen Vorprägung und im Verlauf ihrer wandlungsreichen Geschichte; doch wird dies erst sichtbar, wenn man die Eigenart unterschiedlicher theologischer Konzeptionen im Verlauf

Differenz zwischen der sachlichen und der stilistischen Gestaltung in Ps 13 auszuwerten.

Zweitens: Der Aspekt "Jahwe" ist, wie ausgeführt, sowohl in der Klage (V.2) wie in der Bitte (V.4a) an den Anfang gestellt und stilistisch besonders hervorgehoben, nicht weil er "die eigentliche und tiefste Pein" meint, sondern weil er den Kern einer durchaus konkreten Notlage wahrnimmt; Ps 13 ist das Aussprechen einer Bedrängnis vor dem, der sie allein zugelassen und verfügt hat und allein über die Macht gebietet, sie wieder zum Guten zu wenden. Irgendeinen Sinn für die Wesensverwirklichung des Betroffenen hat die Notlage als solche hier nicht; im Gegenteil: Sie ist eine Störung, die sistiert, daß der Mensch in Entsprechung zu der heilvollen Weltlenkung Gottes ein sinnhaft-glückliches Leben aus der offenen Hand Jahwes führen kann. Irgendein Grund für den Eintritt der Notlage wird nicht angegeben<sup>8</sup>; der Beter legt sie vielmehr in ihrem Kern frei, indem er sagt, was sie in ihrem Grund ist: Jahwe hat ihn damit "vergessen" in widernatürlicher Abkehr von selbstverständlicher Bindung und "sein Antlitz vor ihm verborgen"<sup>9</sup> als Entzug seiner heilschaffenden Zukehr, der der Mensch sein sinnvolles Leben verdankt.

Drittens: Das konkrete Eingreifen Jahwes zur Wende der Notlage wird in der Aussage V.4b erbeten, die mit V.3a zusammen den Aspekt "Beter" ver-

der Theologiegeschichte des Alten Israel zur Geltung bringt. Den von F.STOLZ in seiner wichtigen Untersuchung "Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem" (BZAW 118, Berlin 1970) aber auch von ThSt 111 aufgeworfenen konzeptionellen Fragen der Psalmeninterpretation hat sich KRAUS nicht wirklich gestellt, am allerwenigsten durch den schon zeitlich mehr als leichtgewichtigen Hinweis auf Ps 122,6ff (Theologie, 101). An der religions-, traditions-, theologiegeschichtlichen Hauptfrage, wie, wann und warum in Israel Psalmenaussagen an sich selbst (!) vorgestellt, gedacht und in konzeptionellem Zusammenhang gesehen waren, sollte eine theologische Psalmenexegese heute nicht mehr vorübergehen können!

- 8 In Ps 13 ist weder von einem Schuldbekenntnis des Beters noch vom Zorn Gottes die Rede; die faktische Notlage zeigt die Abkehr des Jahwe vom Zion gegenüber dem Beter an (V.2), aber daß die Ursache dafür im Verhalten des Beters liegt, wird nicht gesagt. Ob Ps 13 in einen Bußzusammenhang gehört (so K. SEYBOLD, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen, BWANT 99, Stuttgart 1973, 159.175ff), ist deshalb nicht sicher.
- 9 In Verkennung der Anlage von Ps 13 konstruiert KRAUS (Psalmen, 243) eine Korrespondenz von V.4b und V.2b; entsprechend ist es irrig, mit M. DAHOOD (Psalms I, AnchB 16, Garden City New York 1965, 77) V.3b auf V.5b zu beziehen.

tritt. Die Aussage erlaubt keine präzise Näherbestimmung; doch ist deutlich, daß es sich um eine todesbedrohliche Not handelt, und auf Grund der Formulierung Krankheit am ehesten wahrscheinlich<sup>10</sup>.

Viertens: Der erwähnte Sachverhalt, daß der Feindaspekt der Notlage (V.3b) in Ps 13 nicht Gegenstand einer eigenen Bitte ist, zeigt klar, daß die Notlage nicht wesentlich in den Anläufen des Feindes gegen den Beter besteht; der Feind ist bittere Begleiterscheinung angesichts der Notlage und als solcher auch Gegenstand der Klage; er ist es aber nicht, der die Notlage hervorruft, vielmehr: Wenn Jahwe die Not wendet, wird auch sein Treiben gegenstandslos sein<sup>11</sup>. Auch auf Grund der hier beobachteten Anlage von Ps 13 bestätigt sich also erneut, daß Ps 13 nicht zu der besonderen Gruppe der Feindpsalmen gerechnet werden kann<sup>12</sup>. Inwiefern der Feind freilich im Falle des Todes des Beters sagen könnte: "Ich (!) habe ihn überwältigt!", ist als konkreter Vorgang nach wie vor unklar<sup>13</sup>.

Die vorstehenden Beobachtungen und ihre Konsequenzen erführen keine wesentliche Änderung, wenn man auch V.5b noch zur Bitte rechnen und übersetzen müßte: "damit nicht meine Widersacher jubeln, wenn ich wanke"; der Aspekt "Feind" wäre dann durch zwei *pæn*-Sätze gestaltet. Doch erhebt sich gegen diese herrschende Auffassung eine Reihe von Bedenken. In den Entsprechungsaussagen V.3b.5a ist mit offensichtlich gewollter Beziehung aufeinander von "meinem Feind" die Rede, in V.5b hingegen plötzlich von "meinen Widersachern"<sup>14</sup>.

Der Kronzeuge für das Fortwirken von *pæn* in V.5b, GesK §152z, führt außer dieser Stelle keinen einzigen Beleg dafür aus dem Alten Testament vor, in den Psalmen ergibt eine Überprüfung der Konkordanzbelege ein Fortwirken der Negation *pæn* nur in einem mit *w<sup>e</sup>* unmittelbar angeschlossenen Verbum

10 Vgl. Komm. und zur Diskussion der Frage neuerdings K. SEYBOLD.

11 Vgl. schon E. BAUMANN, Strukturuntersuchungen im Psalter I (ZAW 61, 1945/48, 114-176, dort 127); vgl. zu diesen Feindkonstellationen die genannten Untersuchungen von KEEL und SEYBOLD.

12 Zu beachten ist hierfür, daß in Ps 13 eine Bitte um Feindvernichtung fehlt, vgl. dazu STECK, ThSt 111, 38f Anm 92; GERSTENBERGER 120ff und im Blick auf Ps 13 auch W. BEYERLIN, Die Rettung der Bedrängten in Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht, FRLANT 99, Göttingen 1970, 11.

13 Vgl. Komm. - Offen ist angesichts mesopotamischer Parallelaussagen die Überlieferungsgeschichtliche Frage eines Wachstums von Ps 13, wie sie BAUMANN, 125ff gestellt hat, oder zumindest das traditionsgeschichtliche Problem der Aufnahme und Abwandlung altorientalischer Sprach- und Vorstellungswelt in Ps 13; vgl. auch KEEL 121.

14 Vgl. zu diesem Wechsel KEEL 68f; GERSTENBERGER 145.

(Ps 28,a; vgl. 2Sam 12,28), und vor allem ist die Wortstellung in V.5b zu beachten: Abgesehen von wenigen Stellen, wo *pæn* von einem Nominalsatz mit *ješ*<sup>15</sup>, und einer Stelle, wo es von *mā* gefolgt wird, steht hinter *pæn* an allen alttestamentlichen Belegen stets unmittelbar die finite Verbform<sup>16</sup>; die Psalmsbelege weisen ausschließlich diese Konstellation auf; die Wortfolge von V.5b mit vorgesetztem *pæn* wäre im Alten Testament völlig singulär. Es liegt deshalb näher, V.5b als Vordersatz mit V.6a zu einer alternativen Formulierung zusammenzunehmen; V.5b faßt dann nicht eine mögliche Zukunftshandlung der Feinde im Falle des Ausbleibens der Rettung ins Auge, sondern wie V.6a die Gegenwart: "Meine Widersacher jubeln, daß ich wanke, doch ich, ich vertraue auf deine Hulde". Gemeint ist dann wie Ps 35,15.26 die gegenwärtige "Schadenfreude"<sup>17</sup> der Widersacher angesichts des aktuell erfahrenen Notgeschicks, das der Beter mit dem in der Konzeption Jerusalemer Kulttradition prägnanten Verbum *moʔ* als partielle Manifestation des Chaotischen in seinem Leben charakterisiert<sup>18</sup>, was den Qualifikationen seiner Lage in V.2 entspricht; vgl. positiv Ps 16,8; 10,7f. Formgeschichtlich ist V.5b dann aber als Wiederaufnahme eines Klagenoments (vgl. Ps 35,15.26) in die Vertrauensäußerung mit der Absicht der Kontrastierung anzusehen (vgl. auch die Abfolge Ps 31,11-14.15) - ein kleiner Schönheitsfehler im Blick auf das deutliche Auseinandertreten der Gattungsbestandteile, aber eben nur in fragwürdiger, idealtypischer Hinsicht. Otto PLÖGER hat in einer nachdenklichen Predigt in gärender Zeit auf die Notwendigkeit hingewiesen, "die Sprache des Glaubens neu zu lernen"<sup>19</sup>; unsere Beobachtungen an einem Text biblischer Sprache möchten zu seinen Ehren ein bescheidener Beitrag dazu sein.

15 Vgl. BrS § 133e.

16 Vgl. D. MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, AET 1, Bonn 1960, 175.

17 Vgl. KEEL 155ff.

18 Vgl. STECK, ThSt 111, 36f und Anm 85-87.

19 O. PLÖGER, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien*, Göttingen 1971, 174.

*Otto Plöger zur Vollendung des 70. Lebensjahres*

Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden  
Sühnetodes in 2Makk 7,37f

*Ulrich Kellermann - Mühlheim*

Ich aber gebe nun wie meine Brüder Leib und Leben für die väterlichen Gesetze hin und flehe Gott damit an, er möge bald dem Volk gnädig sein und dich unter Qualen und Schlägen zu dem Bekenntnis bringen, daß er allein Gott ist. Und (ich flehe) daß bei mir und meinen Brüdern der Zorn des Allmächtigen zur Ruhe kommt, der mit Recht gegen unser ganzes Geschlecht entbrannt ist (2Makk 7,37f).

Bei der religionsgeschichtlichen Frage nach Alter und Herkunft der neutestamentlichen Verkündigung vom stellvertretenden Sühnetod des Einen für die Vielen<sup>1</sup> spielt 2Makk 7,37f und die mit diesem Text sich entwickelnde Märtyrertheologie des Frühjudentums<sup>2</sup> eine nicht unwesentliche Rolle; gilt doch allgemein der Makkabäertext neben Jes 53 als ältester und einzig sicherer<sup>3</sup> jüdischer Beleg vorchristlicher Zeit.

Der Begriff Sühne/Sühnen der Septuaginta in seinen vielen Nuancierungen<sup>4</sup> als Äquivalent zum hebräischen קָנָה und Derivaten begegnet expressis verbis

1 Vgl. E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht (FRLANT 64), Göttingen<sup>2</sup> 1963, 1-112; J. JEREMIAS, Art.  $\mu\alpha\lambda\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  C, ThWNT V, Stuttgart 1954, 676-698; ders., Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45): Jud 3 (1947/8) 249-264, bes. 255, = in: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 216-229, bes. 221; ders., Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 272-284; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen 1963, 54-66; K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 62-70; H. PATSCH, Abendmahl und historischer Jesus (CTH M A 1), Stuttgart 1972, 151-158; M.L. GUBLER, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (OBO 15), Freiburg-Göttingen 1977, 244ff; J. GNILKA, Martyriumspäranese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen, in: Die Kirche des Anfangs, FS H. Schürmann, Freiburg 1978, 223-246

2 Dazu vgl. U. KELLERMANN, Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95), Stuttgart 1979, bes. 78ff.

3 Die armenische Version des christlich überarbeiteten Textes Test Benj 3,8 bleibt ein umstrittener Beleg; dazu vgl. LOHSE 85-88; PATSCH 155. 156f.314 Anm 41.

4 Vgl. die Zusammenstellung bei LOHSE 18f.

in 2Makk 7 nicht. Wohl aber geht es in diesem Text um das Ziel von Sühne. Denn Sühne zielt auf Vergebung von Schuld, auf Wiederherstellung des durch Schuld tödlich gestörten Heilsverhältnisses zwischen Mensch und Gott. Dieses Ziel kann in der alttestamentlich jüdischen Frömmigkeit sozusagen strafrechtlich als auch kultisch angegangen werden, ohne daß sich in diesen Aspekten Sühne erschöpft. Sühne geschieht einmal durch Erleiden der Strafe; dementsprechend besteht stellvertretender Sühnetod im stellvertretenden Strafleiden und Strafsterben des Einzelnen für eine Gesamtheit. Schuld und Strafe wird auf den Einen übertragen<sup>5</sup>. Im Alten Testament steht für diese Möglichkeit einzigartig und einmalig<sup>6</sup> das vierte Gottesknechtlied Jes 52,13-53,12. Beim Vorgang der kultischen Sühne, den in jüngster Zeit H. GESE eindrücklich erhellt hat<sup>7</sup>, wird das Blut eines Ersatzwesens stellvertretend für den Schuldigen in das Heilige hinein vergossen. Im Blut liegt das Leben (Lev 17,11). Im irreparablen Unheilsgeschehen einer vor Gott verwirkten Existenz gibt es so den Weg der Lebensersatzübertragung und zeichenhaften Totalhingabe zur Rettung des Menschen. Gott ermöglicht und der Mensch in seiner Bereitschaft zum Tode erbittet Sühne. Mit der Identifizierung zwischen dem Opfernden und dem Opfertier durch Handaufstimmung und mit der rituellen Freisetzung des Blutes an das Heilige kann der Mensch dem verdienten Tod entrinnen und wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt werden. Wichtig ist bei dieser Sühnemöglichkeit die Applikation des Blutes an das Heiligtum bzw. den Altar. Diese kultische Tradition kann in der Regel am Blutmotiv erkannt werden<sup>8</sup>. Sie gewinnt im nachexilischen Gottesdienst, in dem letztlich alle Opfer sühnen<sup>9</sup>, große Bedeutung, wiewohl Sühnehandlung und Opfer zu unterscheiden sind.

Der Quellenbefund zum Gedanken des stellvertretenden Sühnetods im Frühjudentum erweist sich nun als so dürftig, daß keine Traditionsgeschichte dieser Vorstellung nachgezeichnet werden kann. Jes 53 hat keinerlei Auswirkung auf den Sühnegedanken im Frühjudentum gehabt. Rabbinische Parallelen für die stellvertretende Sühnkraft des Martyriums begegnen erst in

5 Diesen Gedanken betont bes. K. KOCH, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit: EvTh 26 (1966) 217-239, bes. 229.233.

6 Ex 32,30-34 verwirft ausdrücklich diese Möglichkeit.

7 H. GESE, Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 85-106.

8 Zu den im Umfang abgestuften Blutriten vgl. GESE 94.101f.

9 Vgl. LOHSE 21; PATSCH 152f; GESE 94.

amoräischer Zeit<sup>10</sup>. Für den Bereich des hellenistischen Diasporajudentums bleiben Texte des 4. Makkabäerbuches die nächsten Parallelen zu dem zentralen neutestamentlichen Theologumenon. Zwischen 2Makk 7,37f (um 160 v. Chr.<sup>11</sup>) und 4Makk 6,28f; 17,17-22 (Mitte 1.Jh.n.Chr.<sup>12</sup>) liegt eine Quellenlücke von über zweihundert Jahren, um die der Streit der Neutestamentler bei der religions- und traditionsgeschichtlichen Frage nach dem stellvertretenden Sühnetod geht.

In der grundlegenden Studie von LOHSE<sup>13</sup> muß 2Makk 7,37f das Postulat stützen, daß im Palästinajudentum pharisäischer Prägung bereits in vorchristlicher Zeit der Märtyrertod als Stellvertretung für Andere verstanden wurde<sup>14</sup>. LOHSE geht mit dem Hinweis auf das Fehlen der Vorstellung bei Philo und Josephus und in Rückgriff auf die Arbeiten von G.F. MOORE<sup>15</sup> und W. WICHMANN<sup>16</sup> davon aus, daß außer im 2. und 4. Makkabäerbuch im jüdisch hellenistischen Schrifttum der Diaspora der Gedanke sonst fehlt<sup>17</sup>. Er muß seiner Ansicht nach deshalb aus dem pharisäischen Palästinajudentum rezipiert worden sein<sup>18</sup>. Durch ergänzende Vorstellungen<sup>19</sup> aus dem breiten Feld des Denkens über Tod, Strafe und Sühne überhaupt versucht er das Fehlen palästinajüdischer Texte für den Gedanken des stellvertretenden Sühnetods bei den Tannaiten auszugleichen. WENGST<sup>20</sup> hat mit Recht kritisch gegen die Ausklammerung des hellenistisch jüdischen Bereichs als Sekundärphänomen<sup>21</sup> und das Postulat eines unmittelbar palästinischen Einflusses Stellung genommen. Er lehnt die traditions- und frömmigkeitsgeschichtliche

10 LOHSE 72-74; WENGST 62-65; JEREMIAS (s.o. Anm 1) nimmt hier eine heftig widersprochene Außenseiterposition ein.

11 Dazu s. KELLERMANN 54ff.

12 Ebd. 17f Anm 36.

13 S.o. Anm 1.

14 Bes. 69 mit Anm 1; 71 mit Anm 2.5.

15 G.F. MOORE, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, 3 Bde, Cambridge 1927-1930, Bd. 1, 548.

16 W. WICHMANN, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum (BWANT IV 2), Stuttgart 1930, 21.

17 LOHSE 10-12; 69 mit Anm 1.

18 LOHSE 69.71.

19 Zusammenhang Sünde-Tod; kultische Sühnewirkung des im Blut vergossenen Lebens; Sühnkraft des Leidens; Sühnkraft des Todes; Sühntod der Väter, der Gerechten, der unschuldigen Kinder; Bedeutung von Jes 53 im Urchristentum. Dabei stellt LOHSE 81 fest, daß die anzuführenden Texte später sind und sich die praktische Anwendung fast nur auf die Gottesmänner des Alten Testaments beschränkt; vgl. WENGST 64.

20 S. o. Anm 1.

21 WENGST 62-64.

Alternative LOHSEs zwischen reinem Hellenismus ohne Sühne- und Stellvertretungsidee und Palästinajudentum mit diesem Gedanken ab und hebt die eigenständige Bedeutung des hellenistischen Judentums hervor. Er weist auf den durch Quellen nicht abzusichernden und rein hypothetischen Charakter der ungeprüften Thesen von MOORE und WICHMANN hin. Er betont, daß LOHSE methodisch den Unterschied zwischen der Vorstellung des Sühnetods für eigene Sünden (Palästinajudentum) und des Tods in Stellvertretung für Andere (hellenistisches Judentum) nicht beachtet<sup>22</sup>. Er weist auf die Schwierigkeiten hin, von alttestamentlich jüdischen Voraussetzungen her den menschlichen Tod überhaupt als stellvertretende Sühne zu verstehen: 1. Das Verbot des Menschenopfers in Israel macht nach WENGST die Übertragung der Vorstellung einer Sühnefunktion des Opfertiers auf den Menschen undenkbar<sup>23</sup>. 2. Im Alten Testament fehlt eine positive Sinngebung des Sterbens im Sinne eines "Sterbens für" oder "um Anderer willen"<sup>24</sup>. 3. Jes 53 hat bis in die neutestamentliche Zeit hinein keine Wirkung auf den Sühnetodgedanken in der palästinischen frühjüdischen Theologie gehabt. 4. Selbst in der aufkommenden Auferstehungshoffnung der Apokalyptik fehlt jeder Hinweis auf solche positive Deutung des Sterbens. 5. Schließlich hindert nach WENGST das Vergeltungsdogma, bei dem auch für die Märtyrer der Tod Folge von Schuld ist<sup>25</sup>, die Entwicklung der Vorstellung<sup>26</sup>. WENGST leitet diese nun aus dem hellenistischen Judentum ab<sup>27</sup>, in dem sie mit 4Makk eindrücklich bezeugt erscheint. Hellenistische Gemeindechristologie habe dieses Denken dann zuerst aufgegriffen. Nach WENGST ist nur im hellenistischen Diasporajudentum, das unabhängig vom Tempelkult leben mußte, die Ethisierung und Spiritualisierung der Opfervorstellung so möglich, daß sie vom Tier auf den Menschen übertragen werden konnte. Die im Griechentum vorhandene Sinngebung des Todes Einzelner zugunsten der Gesamtheit<sup>28</sup> hat nach WENGST auf jüdische Theologie der Diaspora eingewirkt. Das hellenistische Judentum habe diese mit dem alttestamentlich jüdischen Sühnegedanken zur Vorstel-

22 WENGST 63-65.

23 WENGST 65.

24 Vgl. Dtn 24,16 und 2Kön 14,6; Jer 31,29f und 2Chr 25,4; Ez 3,18-20; 18; 33,8ff; dazu WENGST 65f.

25 2Makk 7,18.32f.38; ferner 1Makk 1,64; 2Makk 6,12-17; 4Makk 10,10; rabbinische Belege bei LOHSE 73f.

26 WENGST 66.

27 So auch PATSCH 156f; GUBLER 258f.

28 Belege bei WENGST 67f.

lung vom stellvertretenden Sühnetod Einzelner für die Gesamtheit erstmals in 2Makk 7,37f und ausgeprägt in 4Makk 6,27-29; 17,21f verbunden.

Hinsichtlich der griechisch hellenistischen Komponente ist WENGST trotz des Einspruchs von J. GNILKA<sup>29</sup> vorerst wohl Recht zu geben. Der Gedanke des Sterbens für das Gesetz (2Makk 7,2.9.30.37) steht in keiner alttestamentlichen Tradition, sondern kommt erst in der Zeit der Auseinandersetzung mit dem politischen Hellenismus<sup>30</sup> und hat im Griechentum seine Vorläufer. Zur sepziellen Wendung für den Lebensentsatz in 2Makk 7,37f *ὄμα καὶ ψυχὴν προδίδουμι* darf man den von WENGST bereits zitierten Text Thukydides II 43 heranziehen, nach dem die Gefallenen ihre Leiber für das Allgemeinwohl hingeben (*κοινῆ ... τὰ σώματα δίδοντες ἰδέα*). Nach Josephus Ant XIII 5f sterben die Makkabäerführer für die Freiheit Aller. Dieser ursprünglich griechisch hellenistische Gedanke der Aufopferung findet sich dann auch in den übrigen Texten des 2. Makkabäerbuches und in den Makkabäerbüchern überhaupt<sup>31</sup>. Die Wendung stammt sicherlich aus einem Milieu, das den Soldatentod und das Martyrium der Philosophen unter den Tyrannen<sup>32</sup> verherrlicht. In dieses Milieu gehören manche Passagen von 2Makk 7<sup>33</sup>. Der Tod, den die Brüder für das Gesetz erleiden, ist ein Tod im Krieg des Antiochos IV gegen den Gott Israels<sup>34</sup>. Sie geben wie die Soldaten Leib und Leben für das Gesetz ihres Gottes hin (2Makk 7,37). Wie die philosophischen Märtyrer schelten sie den Tyrannen, achten die Folter nicht und werden so zu Tatzeugen der Wahrheit<sup>35</sup>.

Der bei LOHSE und WENGST je in ihrer Weise aufgerissene Gegensatz zwischen hellenistischem Judentum der Diaspora und Palästinajudentum<sup>36</sup> erscheint nun vor allem seit den Untersuchungen M. HENGELS zum Problem Judentum und Hellenismus überholt<sup>37</sup>. Er verkennt das hellenistische Judentum als eine Palästina und die "Orthodoxie" einschließende Geistesströmung. 2Makk 7,37f innerhalb des 2. Makkabäerbuchs mag geradezu als Kronzeuge für diese Überlagerung und

29 GNILKA 238 kritisiert, daß das Sterben in den von WENGST herangezogenen Texten Rettung aus physischer und materieller Not bewirkt und die Texte jegliche theologische Sinngebung des Sterbens für andere vermissen lassen.

30 Vgl. die Martyrien des Eleasar (2Makk 6,18-31) und den Suizid des Razi (2Makk 14,37-45), ferner Anm 31.

31 Vgl. 2Makk 6,28; 7,9; 8,21; ähnlich 1Makk 2,50f; 6,44; 3Makk 1,23; 4Makk 6,27; 13,9; 16,25.

32 Dazu s. KELLERMANN 46ff.

33 Ebd.

34 2Makk 7,2.10.24.34.39, dazu KELLERMANN 38 Anm 27f.

35 KELLERMANN 46-50.

36 WENGST z.B. 67.69.

37 M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen <sup>2</sup>1973.

Durchdringung gelten. Steht doch der Text einerseits innerhalb des Kapitels 2Makk 7, das Jason von Kyrene als Quelle aus dem hellenistischen Judentum Antiochias aufgriff und in gewisser Konkurrenz zu Jerusalemer Denken geschrieben ist: auch die Judenschaft Antiochias hat im Kampf des Glaubens gegen Antiochos IV ihre Märtyrer zu verzeichnen<sup>38</sup>. Auf der anderen Seite bleibt 2Makk 7 Bestandteil eines Buches, das vom Palästinajudentum rezipiert wurde, wenn der sog. Epitomator mit 2Makk 6,18-31; 7 auf die Religionsnot gerade der um den Tempel von Jerusalem gescharten Gemeinde Palästinas in den Notzeiten des Antiochos hinweisen will. Stellt das 2. Makkabäerbuch als Epitome ein Dokument des Palästinajudentums dar<sup>39</sup>, so bleibt sehr wohl mit LOHSE und gegen WENGST die Kenntnis vom stellvertretenden Sühnetod des Einzelnen für die Gesamtheit bereits im vorchristlichen Palästina zu konstatieren, ohne ihren Ursprung im hellenistischen Diasporajudentum in Abrede zu stellen.

Es stellt sich die Frage nach den alttestamentlichen Sühnemotiven, auf die 2Makk 7,37f innerhalb des ganzen Kapitels zurückgreifen könnte. Nach M.L. GUBLER<sup>40</sup> war der Schritt zum Gedanken des stellvertretenden Leidens der hellenistisch jüdischen Märtyrertheologie so vorbereitet, daß die Märtyrer im Tod ihre eigenen Verfehlungen sühnten, aber das zum Tode führende Martyrium einen Überschuß an Sühne erbrachte, der dem Volk zugute kam, insofern der Märtyrer als Glied seines Volkes anstelle Israels das Zorngericht Gottes erlitt und dadurch zum Stillstand brachte. GUBLER versteht damit 2Makk 7 vom Aspekt des stellvertretenden Strafleidens her. Die Forschungsarbeiten zur Überlieferung und Deutung von Jes 53 im Frühjudentum<sup>41</sup> haben nun die Irrelevanz des vierten Gottesknechtliedes für das Sühnetoddenken im Frühjudentum nachgewiesen. So nimmt 2Makk 7 auch überhaupt keinen Bezug auf Jes 53<sup>42</sup>, wiewohl beide Texte in exklusiver Weise innerhalb des alttestamentlich-jüdischen Schrifttums die himmlische post-mortale Rehabilitierung eines unschuldigen Gerechten und Märtyrers erwart-

38 Dazu s. KELLERMANN 58.

39 Dazu s. KELLERMANN 54-59.

40 GUBLER 329.

41 P. SEIDELIN, Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum: ZNW 35 (1936) 194-231; H. HEGERMANN, Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta (BFChrTh II 56), Gütersloh 1954; E. FASCHER, Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht (AVTRW 4), Berlin 1958; K. KOCH, Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 - Targum: JSJ 3 (1972) 117-148.

42 Dazu vgl. im einzelnen KELLERMANN 84f.

ten<sup>43</sup>. Nun findet man auch im Neuen Testament ein direktes Zitat aus Jes 53 selten. Die Frage bliebe, ob nicht Jes 53,12 und 2Makk 7,37f im Motiv einer Fürbitte für die Schuldigen zusammengehören. In Jes 53,12 ist mit der Aussage יפגיע יפגעים jedoch nicht von Fürbitte die Rede. Wenn die Wendung ursprünglich sein sollte, steht sie immerhin entsprechend dem Aufbau des Gottesknechtsliedes synonym oder syntaktisch parallel zu Jes 53, 12b<sup>a</sup> והוא חטא רבים נשא. Sie meint wie Jes 59,16 das intercessorische Eintreten des Gottesknechts für die Vielen. Diese Intercessio besteht nach dem Kontext eindeutig im Einsatz der ganzen Existenz des Gottesknechts für die Vielen durch stellvertretende Übernahme der Strafe in Leiden und Sterben<sup>44</sup>. Jes 53,12b<sup>b</sup> ist Zusammenfassung des Liedes, wie dieses in 52,13 eine Art Überschrift hat. Nun muß man jedoch auf das Jesajatargum zu Jes 53 hinweisen, in dem gerade von Jes 53,12 her die gesamte sühnende Tätigkeit des Gottesknechts unter dem Motiv der Fürbitte für sein schuldig gewordenes Volk gesehen wird und Tod und Leiden dieser messianisch verherrlichten Gestalt ausfallen<sup>45</sup>. Es erhebt sich die Frage nach dem Alter dieser Deutung, denn das Fürbittemotiv im Targum stellt innerhalb der Auslegungs- und Überlieferungsgeschichte von Jes 53 im Frühjudentum ein Novum dar. Wir möchten es auf keinen Fall vorchristlich einschätzen. Man könnte auch darauf hinweisen, daß Jes 53,12 universal auf Heiden und Juden ausgerichtet ist, während 2Makk 7 vom Heilstod der Märtyrer nur für das Gottesvolk weiß. Jedoch zeigt die frühjüdische Traditionsgeschichte von Jes 53, daß bereits in der Septuaginta die Tendenz einsetzt, daß Rettungswerk des Gottesknechts nur auf Israel zu beziehen, während die Heiden ihre verdiente Strafe finden. Gewichtigere Argumente sprechen gegen einen Zusammenhang zwischen 2Makk 7 und Jes 53. In 2Makk 7 fehlt vor allem der Stellvertretungsgedanke. Die Märtyrer sterben nicht stellvertretend als Unschuldige für das Volk, sondern als Schuldige<sup>46</sup> solidarisch mit dem Volk<sup>47</sup>. An keiner Stelle in 2Makk 7 begegnet ferner der wichtige Begriff des Gottesknechts<sup>48</sup>.

43 Vgl. zu Dtjs K. BALTZER, Zur formgeschichtlichen Bedeutung der Texte vom Gottes-Knecht im Deutero-Jesaja-Buch, in: Probleme Biblischer Theologie, FS G.v.RAD, München 1971 (24-43) 40ff.

44 Vgl. C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen 1966, 217.

45 Vgl. dazu die in Anm 41 genannte Literatur.

46 S.o. Anm 25.

47 2Makk 7,37f.

48 Der Plural δοῦλοι in 2Makk 6,7 ist Zitat aus Dtn 32,36; bei den

Wie Jes 53 scheidet aber nun auch der Aspekt und die Tradition der kultischen Sühne, an den LOHSE, WENGST u.a. denken<sup>49</sup>, aus. Es fehlt jegliche Opferterminologie, vor allem aber das Blutmotiv. Die wichtigsten Stichworte, mit denen die Frucht des Märtyrertodes angedeutet werden, gehören nicht in das Milieu des Opferkults, sondern in die Gebetsfrömmigkeit.

Die Folge des Martyriums ist nach 2Makk 7,33 die Versöhnung, die Gott gewährt (καταλλαγῆσεται). Diese bleibt in der Bedeutung gleichzusetzen mit dem Erbarmen Gottes, von dem V.6 in Anspielung auf Dtn 32,36 spricht (παραιλεῖται). Auch 2Makk 7,23 (μετ' ἐλέους) und 29 (ἐν τῷ ἐλέει) nennen dieses Erbarmen. Die Hingabe von Leib und Leben (Seele) (σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδομι) gilt nach 2Makk 7,37 als Gebetsakt (ἐπικαλούμενος), der das Gnädigsein Gottes dem Volk gegenüber bewirken soll (τλαεὺς γενέσθαι). In 2Makk 7,38 wird diese Zuwendung als Zurruhekommen des Zornes Gottes (ὀργή) interpretiert. Alle diese wichtigen Begriffe sind nicht Topoi des Opferkults.

Die Hingabe von "Leib und Leben (Seele)" spiegelt in der Zweigliedrigkeit der Aussage wie in 2Makk 6,30; 14,38; 15,30 und 4Makk 13,13 die Anthropologie des hellenistischen Judentums wider und meint den Menschen in seiner Gesamtexistenz. Die Wendung stammt nicht aus der Opfersprache; in diesem Falle wäre statt ψυχὴ eher αἷμα zu erwarten<sup>50</sup>. Sie gehört in das soldatische Milieu, wie der Kontext der angeführten Stellen zeigt. Wer für das Gesetz kämpft, gibt Leib und Seele (Leben) hin.

Die Zuwendung der Gande (καταλλάσσειν) ist nach 2Makk 1,5; 8,29 Folge des Gebets<sup>51</sup>. In der Septuaginta begegnet der Begriff sonst nur noch Jes 31 (48),39. Παραιλεῖν meint die geschichtliche Wende (Dtn 32,36; Ps 125 (126),1; 134 (135),14) in nationaler Notlage. Im Klagelied des Volkes Ps 89 (90),13 und in den Klageliedern des Einzelnen Ps 70 (71),21, 76 (77), 2; 85(86),17 erfolgt das Erbarmen als Antwort auf das Gebet der Bedrängten. So ordnet auch 2Makk 12,42 das Gebet in nationaler Volksklage und das

---

οὐράνιοι παῖδες in 2Makk 7,34 handelt es sich um eine übliche Bezeichnung der Gesetzestreuern; s. KELLERMANN 33 Note j.

49 S.o. Anm 1.

50 Zu "Leib (bzw. Fleisch) und Blut" (בשר ודב) als Termini der Opfersprache vgl. J.JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen<sup>3</sup>1960, 213. בשר kann in der Septuaginta und im Griechischen mit κρέας, σὰρξ und σῶμα übersetzt werden. Zu κρέας-αἷμα vgl. LXX Gen 9,4; Lev 6,20; Num 18, 17f; Dtn 12,27; ferner Philo Gai 356; Spec leg I 268; zu σὰρξ-αἷμα LXX Lev 17,11-14; Ez 44,7 (AB); zu σῶμα-αἷμα Philo Spec leg I 231 (Lev 4, 2ff); IV 122; Hebr 13,11; vgl. bes. die Abendmahlsworte Lk 19,20f.

51 Vgl. auch Josephus Ant VI 143.

Erbarmen Gottes einander zu<sup>52</sup>. Das Stichwort παρακαλεῖν in der Bedeutung Erbarmen Gottes findet sich in der Septuaginta nicht im Zusammenhang mit Opfer bezeugt.

Auch das Motiv des Zorns gehört in den Bereich der Volksklage (2Makk 8,5; Ps 85,5; 89 (90), 7,9.11; Klgl 1,12; 2,1.3.6.21f; 4,11; Bar 1,13; 2,20; 4,9.25; Dan 9,16; Mich 7,9.18). Vor allem Jeremia, Ezechiel und die Klage-  
lieder stellen den Zorn als Antwort Jahwes auf die Schuld des Volkes, die zur nationalen Katastrophe führt<sup>53</sup>, heraus. Von den Chasidim wird die Notlage unter Antiochos IV Ephiphanes in gleicher Weise interpretiert (1Makk 1,64; 2,49; 3,8; 2Makk 7,38; 8,5). Selten ist nun im Alten Testament von der Abwendung des Zorns durch Sühneopfer die Rede<sup>54</sup>. Eher bringt die Fürbitte besonderer Gottesmänner ihn zum Stillstand: Mose<sup>55</sup>, Samuel<sup>56</sup>, Elia<sup>57</sup>, Elisa<sup>58</sup>, Jesaja<sup>59</sup>, Jeremia<sup>60</sup>, dem jedoch auch die Fürbitte verboten wird<sup>61</sup>, Ezechiel<sup>62</sup>, Ijob<sup>63</sup> und Daniel<sup>64</sup> können hier genannt werden. Die Abwendung des Zorns bleibt ein Anliegen der Gebetsfrömmigkeit<sup>65</sup>. Jon 3,5 bringt ein eindrückliches Beispiel dafür, wie durch das Gebet in einer Volksklage- oder Bußfeier der Zorn Gottes abgewendet werden kann.

Die Makkabäerbücher nennen Gebet/Bitte und Erbarmen Gottes gern zusammen<sup>66</sup>. In der Septuaginta begegnet ἔλεος ebenfalls nicht in spezifisch opferkul-

- 
- 52 In 2Makk 13,12.14 und 15,8 erfolgt auf das παρακαλεῖν des Makkabäers (Mutzsprache im heiligen Krieg) hin, dem ein Gebet vorausgeht, die göttliche Hilfe.
- 53 Jer 4,26; 7,20; 21,5.12; 39(32)31.37; 51(44),6; Ez 5,13.15; 6,12; 7,8.12.14.19; 13,13; 29,8.21; 21,31(36); 22,20f; 24.30f; zu den Klgl s.o. Vgl. ferner Jes 26,20f und zum Zorn Jahwes über die Feinde des Gottesvolkes Jer 10,25; 25,16(49,37); 27(50),13.25; 28(51),11; 32,23(25,37); 37(30),23f; Klgl 3,66; Ez 25,14.
- 54 Vgl. Num 17,11; 1Sam 26,19; 2Sam 24,18ff; dazu J. FICHTNER, ThWNT V 408.
- 55 Ex 8,4.24; 9,28; 10,17f; 32,10-12.31f; 34,9; Num 11,1f; 12,13; 14,13ff; 16,22 (mit Aaron); 21,7; Dtn 9,19f; Ps 99,6 (mit Aaron); 106,23; Jer 15,1.
- 56 1Sam 12,19; 15,11; Ps 99,6; Jer 15,1.
- 57 1Kön 17,20f.
- 58 2Kön 4,33; 5,11.
- 59 2Kön 19,4; Jes 37,4.
- 60 Jer 14,1-15,4; 37,3f; 42,2ff.
- 61 Jer 7,16; 11,14.
- 62 Ez 9,8; 11,13.
- 63 Ijob 42,8f.
- 64 Dan 9,16f.
- 65 Z.B. Ps 38,1; 85,3-5; Bar 1,13; 2,20; Dan 9,16.
- 66 1Makk 3,44; 4,24; 13,46; 2Makk 8,5 in Verbindung mit 8,2; 8,27; 3Makk 2,19; 6,3.

tischen Texten, sondern vor allem als Gottesprädikation in Gebeten<sup>67</sup>. Es läßt sich kein hebräisches Äquivalent für ἔλεος finden, das eindeutig in den Sühneopferkult zurückverweisen würde<sup>68</sup>. Das Stichwort hat seinen Ort in der Fürbitte<sup>69</sup>: im Gebet wird an Gottes vergebende Gnade appelliert<sup>70</sup>.

Damit sichert der Wortbefund hinreichend, daß Topik und Deutung des Märtyrertods nicht auf dem Hintergrund kultischer Sühne zu sehen sind, sondern 2Makk 7,37f die Fürbitte der Märtyrer in den Mittelpunkt stellt. Diese bringt die geschichtliche Wende für das bedrängte Volk und seine erneute Hineinnahme in ein heiles Gottesverhältnis. Gott gewährt auf die Fürbitte hin Sühne. GESE bringt deshalb in einer Anmerkung seiner Studie<sup>71</sup> mit Recht den Zweifel zum Ausdruck, ob das Martyrium in 2Makk 7,37f in kultischem Sinne der Bluthingabe als sühnend verstanden werden kann. Es sei eher nur als Gott gnädig, versöhnlich stimmend gedacht. Das Element der Bitte bei der Sühne als der dem Menschen eigene Möglichkeit betont GESE zwar, weist es aber als unwichtig zurück, "denn Sühne ist etwas anderes als bloßes Gnädigstimmen Gottes". Nun erfolgt aber durch dieses fürbittende "Gnädigstimmen" gerade das, was GESE als Wesen und Sinn der Sühne definiert: die Reinkorporation des verfallenen menschlichen Lebens, hier des Volkes, in die Gemeinschaft mit Gott unter der ersatzweisen Hingabe von Leben. Wie 2Makk 7,37f deutlich zeigt, koinzidiert das Sterben der Märtyrer mit der Fürbitte. Mit ihm beginnt das Gebet, das Sühne schafft. Der Text weist in seinem Wortbestand auf eine dritte Möglichkeit von Sühne hin: die besondere Fürbitte, die das Sterben und die himmlische Auferstehung der Märtyrer zur Voraussetzung hat. Diesem Aspekt von 2Makk 7,37f ist redaktionsgeschichtlich und traditionsgeschichtlich weiter nachzugehen.

Im Kompositionszusammenhang des 2. Makkabäerbuches nimmt 2Makk 7 zusammen mit dem Bericht vom Martyrium des Eleasar 2Makk 6,18-31 eine zentrale Stellung ein. Die beiden exemplarischen Märtyrergeschichten stehen in einem redaktionellen Rahmen, der auf den Epitomator zurückgeht. 2Makk 6,12-17 bringt eine Reflexion über die pädagogische Bedeutung des Leidens

67 Vgl. neben den Psalmen bes. Num 11,15; 14,19; 1Chr 16,34.41; 2Chr 1,8; 5,13; 6,14.42; 7,3.6; vgl. auch die Häufung des Begriffs in den Gebeten der Psalmen Salomos.

68 LOHSE 70 Anm 4.

69 So bereits LOHSE ebd.

70 Ebd.

71 GESE 105 Anm 14.

im Israel unter Antiochos IV, mit 2Makk 7,42 ist die typische Schlußformel des Epitomators gegeben<sup>72</sup>. Der Gesamtkontext dieser Einheit will zeigen, wie die Theokratie von Jerusalem nach ihrer Anfangsblüte (2Makk 3) innerlich durch ihre Sünde (2Makk 4) und äußerlich durch die Verfolgung der Tora-treuen, für die Antiochos IV und die Jerusalemer Hellenisten verantwortlich gemacht werden (2Makk 5-7), zerfiel. Das Leiden der Märtyrer steht an der Wende zum Heil. Es wird kompositorisch mit den Siegen des Judas Makkabäus 2Makk 8,1-7 verbunden. Der Freiheitskampf der Makkabäer findet nur deshalb Erfolg, weil sich nach dem Tod der Märtyrer der Zorn Gottes, von dem 2Makk 7,37f spricht, in Erbarmen verwandelt (2Makk 8,5)<sup>73</sup>. Die Bitte der Gesetzestreuen zu Beginn des Kampfes, daß Gott das zu ihm nach Rache "schreiende Blut erhören möchte" (2Makk 8,3), bezieht sich auf die Märtyrerberichte 2Makk 6,18-7,42 und korrespondiert dem Verständnis von der besonderen Kraft der Märtyrerfürbitte in 2Makk 7,37f. Auch die Freiheitskämpfer bitten um das Erbarmen (2Makk 8,2), das die Märtyrer mit ihrem Tode und ihrer himmlischen Erhöhung erhoffen. So bringt Judas nur noch äußerlich zur Geltung, was sie durch ihre himmlische Fürbitte erreicht haben: die politische Wende, die Zeit des Erbarmens Gottes, die dann die Wiederherstellung der Theokratie von Jerusalem (2Makk 8,1-10,8) und die Phase der Bewährung (2Makk 10,9-15,39) nach sich zieht.

Die Fürbitte der Märtyrer, die sozusagen mit ihrer himmlischen Auferstehung vor Gottes Thron getragen wird, und die Bitte des bedrängten Israel nach 2Makk 8,2-4 korrespondieren einander. Gegenüber seinem Volk hat der auferstandene Märtyrer besonderen Zugang zu Gott. Man darf sich dabei vor Augen halten, daß dieser das höchste Ziel des Kultus in nachexilischer Zeit ist. Nach Sach 3,7 besteht die Vollendung des priesterlichen Handelns im unmittelbaren Zugang zu Gott. Dem Hohenpriester wird in der Inaugurationsvision des nachexilischen Kultus durch den Propheten Sacharja bei der Investitur zugesichert: "Wenn du in meinen Wegen wandeln und meines Dienstes warten willst, so sollst du mein Haus regieren und meine Vorhöfe verwalten, und ich will dir Zutritt geben unter denen, die hier stehen". Höchstes priesterliches Handeln ist also "das Eintreten in die himmlische Versammlung der Gott die-

---

72 Dazu vgl. im einzelnen J.G. BUNGE, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch, Diss. Bonn 1971, zu 2Makk 6,12-17, 304; zu 7,42 (vgl. 2,19; 3,40; 10,9; 13,26b; 15,37), 175ff.

73 Die gegenteilige Aussage findet sich im Judashymnus 1Makk 3,8. Hier bewirkt der Freiheitskämpfer Judas die Heilswende.

nenden Engelwesen, der Zutritt zum göttlichen Thron<sup>74</sup>. Ähnliche Prärogative beanspruchen für sich die Frommen der Gemeinde von Qumran, in der sich irdischer und himmlischer Gottesdienst überlagern<sup>75</sup>. Gegenüber allem irdischen Priestertum hat der in den Himmel durch Auferstehung erhöhte Märtyrer (2Makk 7,36) dazu eine besondere Möglichkeit.

Die Entsprechung von irdischer Volksklage und himmlischer Fürbitte um Geschichtswende durch Märtyrer findet sich ebenfalls in 2Makk 15,12-16. 2Makk 15,8-11 setzt mit der Heeresversammlung des Judas, bei der der Freiheitskämpfer seinen Soldaten Mut zuspricht, eine volksklageähnliche Situation voraus. An ihrem Ende steht die Erzählung des Judastraumes von der himmlischen Fürbitte der Märtyrer Onias und Jeremia<sup>76</sup>. Diese löst den Sieg des Judas aus (2Makk 15,15f). In gleicher Weise wird das Werk der Märtyrer von 2Makk 7 im Kompositionszusammenhang vorausgesetzt. Nicht eigentlich ihr Tod, sondern die himmlische Fürbitte der Getöteten bringt das Erbarmen Gottes im Sinne der Sühne<sup>77</sup>.

Wo liegen die traditionsgeschichtlichen Wurzeln dieser Vorstellung? Viele Motive in 2Makk 7 erinnern an die alttestamentliche und frühjüdische Institution der Volksklage und die besondere Funktion und Wirksamkeit der prophetischen Fürbitte in nationaler Notlage.

1. Die wichtigsten Motive von 2Makk 7 haben auffallende Parallelen in Texten der hellenistisch jüdischen Zeit, die Volksklagen in politischer Notlage darstellen: Jdt 4,9-15; 2Makk 8,2-4; 3Makk 1,16.21. 23f; 2,1). Gott begegnet als der, der alles sieht und auf das Volk schaut (2Makk 7,6.35; 8,2; Jdt 4,13.15). Er wendet sein Erbarmen zu (2Makk 7,6. 23.29.33; 8,2.3.5; 3Makk 2,20). Es ist vom Zorn Gottes die Rede (2Makk 7,

74 GESE 99.

75 Die Gemeinde nimmt im Lobpreis am himmlischen Gottesdienst in Gemeinschaft mit den Engeln teil: 1QS XI 7f; 1QH III 21-23; VI 13; XI 13f; fr II 10; 1Qsb IV 26; 1QS 36 13 = DJD I 126.138.

76 Zu Onias vgl. Dan 9,26; 2Makk 3f; äthHen 90,8. Zum Märtyrertod des Jeremia in Ägypten vgl. Vita Prophetarum 14; dazu s. H.H. SCHOEPS, Die Jüdischen Prophetenmorde, in: Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950 (126-143) 136 Anm 3; Chr. WOLFF, Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum (TU 118), Berlin 1976.

77 Mit der geschichtswendenden Kraft der Märtyrerfürbitte rechnet auch äthHen 47,1-4; hier nimmt sie Einfluß auf das Kommen des göttlichen Gerichtstages über die Feinde. Die Funktion der Bitte bei der Sühne sehen auch LOHSE 67, WENGST 69 und GESE 87.89, ohne jedoch näher auf sie einzugehen.

33.38; 8,5), von Bedrückung als Strafe für Schuld (2Makk 7,18.32; 3Makk 2,13). Die Bedrängten sterben für die väterlichen Gesetze (2Makk 7,2; 3Makk 1,23). Die Forderung der Gegner erscheint als Hybris und Gotteslästerung (2Makk 7,19.34.36; 8,4; 3Makk 1,21.25f.27; 2,3.14). Sie werden als gottlos u.ä. bezeichnet (2Makk 7,9.34; 8,2; 3Makk 1,27; 2,2.14). Im Gebet bekennen sich die Bedrängten zu Gott als Pantokrator (2Makk 7,35; Jdt 4,13; 3Makk 2,2.8), als König (2Makk 7,9; 3Makk 2,9.13) und zu seiner Schöpferallmacht (2Makk 7,21-29; 3Makk 2,3.9). Das Ziel dieser Volksklagen und das des Martyriums von 2Makk 7 ist gleich: durch Gebet die politische Not, die als Strafe Gottes für Schuld betrachtet wird und von "Hellenisten" verursacht ist, zu wenden, d.h. Gott um die Umwandlung seines Zorns in Erbarmen zu bitten.

2. Die formalen und inhaltlichen Strukturelemente der alttestamentlichen Klagelieder des Volkes und des in ihnen zu erschießenden Rituals der Volksklagefeier begegnen auffallend stark in 2Makk 7<sup>78</sup>. Eine schematische Aufstellung aller bekannten Elemente der Volksklage und ihrer Entsprechung in 2Makk 7 zeigt dies auf einen Blick:

Anrede und einleitender Hilferuf:	-
Hinweis auf Gottes früheres Heils-handeln:	7,6
Klage	
1. Feindklage:	7,9.15.18.34
2. Sündenbekenntnis:	7,18.32
3. Anklage Gottes:	7,16
Bekenntnis der Zuversicht:	7,6.9.11.14.33.36
Bitte	
1. um Erhörung:	7,37f
2. um Errettung:	7,37f
3. um Rache und Bestrafung der Feinde:	7,14.17.19.31.34f.36f
Motivation zum Einschreiten:	7,28 (Allmacht) 37 (Anerkennung der Einzigartigkeit Gottes)
Doppelwunsch:	-
Lobgelübde:	7,37f (Hingabe von Leib und Leben)

Die oft überraschende Stimmungswende im Klagelied von der Klage zum Dank wird auf das Heilsorakel eines Priesters (Klagelied des Einzelnen) oder

<sup>78</sup> H. GUNKEL-H.G. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen <sup>2</sup>1966, 117ff § 4; C. WESTERMANN, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen <sup>3</sup>1963, bes. 40.

Propheten (Klagelied des Volkes) zurückgeführt. In 2Makk 7,6.22f.27-29 spielt der Zuspruch der Mutter diese prophetische oder priesterliche Rolle.

3. In 2Makk 7 begegnen viele Motive aus Klageliedern und Klageliturgien des Alten Testaments:

- 7,1ff Folter - Menschenquälerei: Ps 44,23; 79,2; 94,6; bes. Klgl 5, 10-12
- 7,6.33 Bezeichnung der Bedrängten als Knechte Jahwes: Ps 90,13.16; 135, 14
- 6.37 Bitte um Zuwendung des Erbarmens: Ps 77,10; 79,8; 85,8; 90,13; 12,3; Jes 33,2; Mich 7,19; Sir 33,1; 36,17; OrAs 12(35); 19 (42)
- 6.33 Gewißheit der göttlichen Heilszuwendung: Ps 10,16-18; 60,14; 79, 13; 135,14; Jes 26,11f
- 7,9 Bezeichnung Jahwes als König der Welt: Ps 10,16; 44,5; 74,12; Jdt 9,12
- 7,10 Hohn und Spott der Gegner: Ps 44,14.17; 79,4.10; 80,7; 123,4; Klgl 1,7; 2,15; 3,61; 5,1; Joel 2,17; OrAs 10 (33)
- 7,14 Gewißheit in der Bestrafung der Gegner: Ps 58,11f; 108,13f; Jes 26,11f
- 7,16 Gottverlassenheit des Volkes: Ps 44,25; 60,3.12; 74,1; 89,47; Jes 40,27; 46,6; Klgl 5,20
- 7,17 Appellation an die gewaltige Kraft Jahwes: Ps 94,2; Jes 33,5; Sir 33,3
- 17.19.31.33.35  
Bitte um Bestrafung der Feinde/Ansage ihrer Bestrafung: Ps 9,18-21; 10,15; 12,4; 58,7-10; 60,14; 68,29-31; 74,22f; 79,10-12; 83, 10ff; 94,2; Jes 26,11; Jer 10,25; Klgl 1,22; 3,64-66; Mich 7,10; OrAs 21 (44); Sir 33,8; Jdt 9,8f
- 7,18.32 Bekenntnis der Schuld: 1Sam 7,6; 1Kön 8,47; Esr 9,6ff; Ps 106,6; Jes 59,12f; Jer 3,25; 14,7; Klgl 3,42; Hos 14,3; Mich 7,9; Sir 33,8; OrAs 6(29); 14(37)
- 7,19 Gotteslästerung der Feinde: Ps 10,4; 74,10; 79,12; Jes 37,17
- 7,28.35 Hinweis auf die Allmacht des Schöpfers: Ps 74,12-17; Jer 14,22; Jdt 9,12
- 7,33.38 Zorn Gottes über das Volk: Ps 60,3; 74,1; 77,10; 79,5; 80,5; 85, 6; 89,39.47; 106,40; Jes 26,21; Jer 3,5; 31,18; Klgl 1,22; 2,4.6; 3,43; 4,11; 5,22; Mich 7,9
- 7,34 Hybris des Gegners: Ps 10,3-5.13; 12,5; 74,10.18; 79,10.12; 94,3; 115,2; Jer 14,20; OrAs 9 (32)
- 7,35 Ansehen der Not durch Gott: Ps 10,14; 80,15; 106,44; Jes 63,15; Sir 33,2
- 7,37 Bekenntnis der Feinde zur alleinigen Gottheit Jahwes: 2Kön 19,19;

Ps 59,14; 83,19; Jes 64,1; Mich 7,17; Sir 33,5; 36,22; OrAs 22 (45)

Diese Motivübersicht läßt erkennen, daß 2Makk 7 in Vertrautheit mit der Sprache und Frömmigkeit der nationalen Volksklage geschrieben ist.

Man muß deshalb die Frage stellen, ob nicht die besondere Kraft der Märtyrerfürbitte aus der gleichen Institution traditionsgeschichtlich erklärt werden kann. Die alttestamentliche Überlieferung weiß ja von der besonderen Fürbitte der Propheten in nationaler Not, um den Zorn Gottes zum Stillstand zu bringen<sup>79</sup>. Texte wie 1Sam 7,5-10; 12,19 oder Jer 14,7-9.11; 15,1 belegen hinreichend diese prophetische Funktion, selbst wenn sie nicht kultisch institutionalisiert und spezifisch prophetisch war<sup>80</sup>. Das intercessorische Amt der Propheten als Gottesmänner der alten Zeit ist gleichsam auf die Märtyrer des Frühjudentums übergegangen. Ein solcher Übergang erstaunt kaum in einer Zeit, in der viele Propheten als Märtyrer gelten<sup>81</sup>.

So darf man schließlich auch erwägen, ob die Vorstellung vom Lebensopfer der Märtyrer, die WENGST traditionsgeschichtlich auf griechisch hellenistisches Denken zurückführen will, nicht doch mit der Spiritualisierung der jüdischen Opfervorstellung im Diasporajudentum zusammenhängt. Zumindest sei ein Fragen in dieser Richtung erlaubt. Gelegentlich findet sich im Zusammenhang der Volksklage als Pendant zur Fürbitte auch ein Brandopfer: Ri 20,26; 21,4; 1Sam 7,9-12; Jer 14,12; 2Makk 1,23; Jdt 4,14. Ein Zusammenhang von Brandopfer nach begangener Schuld und Fürbitte des Gottesmannes begegnet auch Ijob 42,8f, wobei die Fürbitte des Ijob das Brandopfer der Freunde zur Geltung bringt. Für das Brandopfer erscheint im Unterschied zum Sühneopfer der Blutritus nicht primär bedeutsam; das Opfertier wird außerhalb des Altarbereichs geschlachtet, und es findet keine besondere Applikation des Blutes an den Altar oder an Teile des Heiligtums im Sinne der Sühne statt<sup>82</sup>. Die Funktion des Brandopfers besteht weniger in der Sühne als in der Bekräftigung der Bitten der Gemein-

79 Dazu s.o. Anm 55ff.

80 Vgl. dazu die kritische Sichtung der einschlägigen Literatur bei H.W. HERTZBERG, Sind die Propheten Fürbitter, in: Tradition und Situation, FS A. WEISER, Göttingen 1964, 63-74.

81 Dazu vgl. SCHOEPS o. Anm 76.

82 Vgl. R. de VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd.1, Freiburg 1966, 259ff; R. RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24), Neukirchen 1967, 94f. 235f.

de, die im Rauch des verbrennenden Opfertiers gleichsam zu Gott steigen (1Sam 7,9; Ps 51,20f). Der Akt des Verbrennens bleibt das wesentliche Element des Rituals zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen dem Beter und Jahwe. Läßt sich die Verbrennungsfolter der Brüder, die zum Tode führt, als ein vom Tier auf den Menschen übertragener spiritualisierter Brandopfertod verstehen? Man findet im Text leider kaum eine direkte Andeutung<sup>83</sup>. Es gibt jedoch eine solche Anschauung in anderen Märtyrertexten der jüdisch hellenistischen Zeit. So setzt Weish 3, ein Text der in die Märtyrertradition gehört<sup>84</sup>, die himmlische Erhöhung der Märtyrer voraus (Weish 3,1) und sagt von ihrem Sterben "als ein Ganzopfer (ὁλοκαύτωμα θυσίας) nahm er (sc. Gott) sie an" (Weish 3,6). Im Gebet Asarjas der Septuaginta Dan 3 = OrAs betet der Märtyrer im Feuerofen: "(37/14) Denn wir, Herr, sind geringer geworden als alle Völker und sind jetzt gedemütigt auf der ganzen Welt wegen unserer Verfehlungen. (38/15) Gibt es doch in dieser Zeit kein Oberhaupt, keinen Propheten noch einen Leiter, weder Brandopfer noch Schlachtopfer, weder Opfergabe noch Räucherwerk, auch keinen Ort, um dir Erstlingsfrüchte darzubringen und Gnade zu finden. (39/16) Doch laß uns Annahme finden mit büßendem Herzen und mit gedemütigtem Geist wie mit Opfern von Widdern und Stieren und von zahllosen Fettschafen. (40/17) So möge unser Opfer heute vor dir gelten und dich gnädig stimmen. Denn keine Schande trifft die, die dir vertrauen."

Hier wird der mögliche Märtyrertod deutlich als Bitte um Gnade mit der Darbringung eines Brandopfers vergleichen. Das Blutmotiv fehlt typischerweise. Die spiritualisierende Deutung wird durch den Vergleich direkt vollzogen. Am Anfang dieses Gebets steht das Bekenntnis der Schuld des Volkes, in die sich die Märtyrer wie in 2Makk 7 einschließen (LXX Dan 3, 28-33); am Ende finden wir wie in 2Makk 7 den Ausdruck des Vertrauens und der Zuversicht zu Gott (LXX Dan 3,40-43), die mit der Vernichtung der Feinde (LXX Dan 3,44 - 2Makk 7,17.19.36) und der Anerkennung der alleinigen Gottheit des Schöpfergottes Israels (LXX Dan 3,45 - 2Makk 7,37)

83 Sollte in 2Makk 7,5 eine Anspielung vorliegen?

84 Dazu s. KELLERMANN 102f mit weiteren Hinweisen.

rechnet. Das Gebet Asarjas und 2Makk 7 haben viele Motive gemeinsam. Beide Texte gehören in den Bereich der Märtyrertheologie. Wir halten es deshalb durchaus für möglich, daß der Gedanke der Selbstaufopferung in 2Makk 7 an die Spiritualisierung der Brandopfervorstellung in der hellenistisch-jüdischen Märtyrertheologie anknüpft.

So bleibt traditionsgeschichtlich an einen Zusammenhang von 2Makk 7 mit der nationalen Volksklage und der besonderen Fürbitte der Gottesmänner und Propheten zu denken. Dieser Zusammenhang führt in Verbindung mit der Aussage von 2Makk 7,36f und dem Kontext zu einem dritten Aspekt<sup>85</sup> von Sühne: der Märtyrer wird durch seinen Tod als ein Brand- oder Ganzopfer in übertragenem Sinn und durch seine himmlische Auferstehung in die Gemeinschaft mit Gott in die besondere Möglichkeit versetzt, für sein Volk die entscheidende geschichtswendende und heilbringende Fürbitte zu leisten.

Stellvertretende Sühne durch Fürbitte ist ein Motiv, das uns auch im Neuen Testament und im 4. Makkabäerbuch im Zusammenhang der Märtyrertheologie begegnet. Man hat immer wieder beobachtet, daß im lukanischen Doppelwerk eine ausgesprochene Theologie des stellvertretenden Sühnetodes fehlt<sup>86</sup>. Im Lukasevangelium ist das Lösegeldwort (Mk 10,45/Mt 20,28) nicht enthalten, "in der Apostelgeschichte wird die Vergebung der Sünden nicht auf Grund des Kreuzes Christi zugesprochen, sondern ... von Umkehr und Taufe abhängig gemacht ... In den Reden der Apostelgeschichte ... wird zwar von Tod und Auferstehung Jesu berichtet, aber nichts von der Sühnkraft seines Sterbens erwähnt"<sup>87</sup>. LOHSE kann zwar darauf hinweisen, daß Apg 20,28 vom Blut Jesu spricht und in Apg 3,13.26; 4,27.30 Jesu Sterben als Tod des Gottesknechtes gedeutet wird, doch treten der juristische wie der kult-

85 Es sei noch auf zwei weitere Aspekte, denen diese Untersuchung nicht nachgehen kann, hingewiesen. In Qumran, wo die alttestamentlich kultische Sühnevorstellung durchaus zuhause ist, während Jes 53 als Text für Sühne fehlt, bewirkt die Mönchsgemeinde stellvertretend für Israel durch Leben und Gehorsam nach der Tora Sühne: 1 QS VIII 1-10; IX 3-5; QSa I 3 t.t.; vgl. PATSCH 158. Ferner ist auf das Motiv hinzuweisen, daß wohl in Aufnahme von Gen 4,10 das Blut der Märtyrer eine klagende Mahnung an Gott um Rache, d.h. Bestrafung der Verfolger, die Geschichtswende für Israel einschließt, darstellt: äthHen 47,1-4; Ass Mos 9,7; Offb 6,9-11; Gebet Abinu Malkenu (vgl. W. STAERK, Altjüdische liturgische Gebete (KlT 58), Berlin 1930, 29); dazu M. HENGEL, Die Zeloten (AGSU 2), Leiden-Köln 1976, 272f.

86 Vgl. LOHSE 190f.

87 LOHSE 188.

sche Aspekt beim Gedanken der Sühne im Werk des Lukas in den Hintergrund<sup>88</sup>. Dies ist nicht ohne weiteres mit LOHSE als eine Entwicklung vom Kern des urchristlichen Kerygmas zum Frühkatholizismus hin zu deuten<sup>89</sup>. Unseres Erachtens hat Lukas den Gedanken der Sühne durch Fürbitte an das Werk Jesu herangetragen.

Es ist bekannt, daß Lukas die Passion als Martyrium darstellt<sup>90</sup>. Der Sterbevorgang selbst führt die Zuschauer bereits zur Umkehr und damit zum Heil (Lk 23,47-49). Zur lukanischen Eigenart der engeren Passionsgeschichte gehört die Fürbitte Jesu für den Glauben versagenden Jünger (Lk 22,32) und sogar für seine Feinde (Lk 23,34). Mit Letzterem wird eine Linie eingeleitet, die "sowohl im Martyrium des Stephanus (Apg 7,60) wie auch in dem des Herrenbruders Jakobus ihre Fortsetzung findet (Euseb. hist. eccl. II, 23,16)"<sup>91</sup> und für jüdische Märtyrerberichte, in denen die Zeugen in der Regel die Henker und Richter verlachen und beschimpfen, ungewöhnlich ist. In gleicher Weise setzt die Bitte des Schächers Lk 23,42 die besondere Möglichkeit der Fürbitte des himmlisch Erhöhten voraus: "Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst". Der Gekreuzigte sagt dem Bittsteller den Erfolg dieser Fürbitte mit einem betuernden Amen-Wort zu: "Amen, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein". Dabei darf der Exeget nicht darüber hinwegsehen, daß das lukanische "Heute" Inbegriff des Heils sein will<sup>92</sup>. Damit eröffnet die Fürbitte des Märtyrers Jesus dem mitgekreuzigten Verbrecher in der Stunde seines Sterbens das Heil, d.h. er verschafft ihm Sühne, so wie die Fürbitte Lk 23,34 den Teilnehmern an der Kreuzigungsszene die Vergebung erwirkt und damit die Möglichkeit der Umkehr. Auf diese Frucht der Bitte des Märtyrers für seine Feinde könnte auch Apg 5,30f hinweisen: "Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr umgebracht habt, indem ihr ihn ans Holz

88 LOHSE 189.

89 LOHSE 190f.

90 Vgl. H.W. SURKAU, Martyrien in jüdischer und frühhellenistischer Zeit (FRLANT 54), Göttingen 1938, 90-100; W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Berlin (1961)<sup>8</sup> 1978, 388; H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit (BTh 17), Tübingen 1962, 187f; A. STÖGER, Eigenart und Botschaft der lukanischen Passionsgeschichte: BiKi 24 (1969) 4-8; G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas (ÖTK III 2), Gütersloh-Würzburg 1977, 438f.

91 GRUNDMANN 432.

92 Vgl. Lk 2,11; 3,22 D; 4,21; 5,26; 19.5.9.

hängtet. Diesen hat Gott zum Fürsten und Retter erhöht zu seiner Rechten, um Israel Buße und Vergebung zu schenken". Die Rettung Israels, das in seiner Führungsschicht die Botschaft Jesu verwarf, geschieht am göttlichen Thron durch die Fürbitte des himmlisch erhöhten Ummärtyrers Jesus.

In gleicher Weise übt der erste kirchliche Märtyrer Stephanus in der Stunde seines Todes, die gleichzeitig die Stunde seines Einzugs in die himmlische Herrlichkeit ist, Fürbitte zur Vergebung (Apg 7,60). Dabei geht die Fürbitte des Stephanus "Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht zu" an den erhöhten Herrn, eben jenen Menschensohn, der sich nach Apg 7,55f erhoben hat, um den Märtyrer stehend zu empfangen<sup>93</sup>. Himmlische Erhöhung und Fürbitte zur Sühne fallen nach Apg 7,54ff in einen Akt zusammen.

In der komplexen Christologie des Hebräerbriefs begegnen uns alle drei Sühneaspekte in der Lehre vom himmlischen Selbstopfer des Hohenpriesters (Hebr 7,1-10,18) am Karfreitag als dem großen Versöhnungstag (Hebr 6,20; 8,1-3; 10,19f), das als Sühneopfer Vergebung, ewige Erlösung und Reinigung von Schuld bewirkt (Hebr 9,11-15; 10,22). Christus vereinigt in seinem Sterben die Aktivität des Hohenpriesters und die Passivität des Opfers<sup>94</sup>. Auf diese Sühneopferchristologie haben offenkundig der alttestamentliche Opferkult mit den Institutionen des Hohenpriesterdienstes und des Großen Versöhnungstages von Lev 16 sowie Ps 110 typologisch eingewirkt. Das Motiv der Selbstdarbringung (Hebr 7,27; 9,14.26.28; 10,10) paßt eigentlich nicht in die kultische Sühnevorstellung der Wiedereingliederung in den Heilsbereich durch rituelles Blutvergießen, auf die andererseits das Blutmotiv<sup>95</sup> eindeutig hinweist. Es gehört eher in die Märtyrerüberlieferung, weil auch hier die Identität von Darbringendem und Opfer vorliegt, wie auch andere Motive des Hebräerbriefes eine Entsprechung in der Märtyrertradition haben<sup>96</sup>. Durch seinen Opfertod (Hebr 9,14f. 26.28; 10,12.14) bewirkt der treue (Hebr 3,22) und unschuldige (Hebr 7, 26) "Ummärtyrer" (Hebr 2,9f; 12,1f) die Heilwende und Sühne (Hebr 1,3; 2,17). Dabei verbinden solche Stellen das Sterben Jesu ausdrücklich mit

93 Siehe KELLERMANN 118f.

94 LOHSE 173.

95 Hebr 9,12.14; 10,19.29; 12,24; 13.12.20.

96 Siehe KELLERMANN 119-122.

seiner postmortalen Erhöhung zu Gott (Hebr 1,3; 2,9; 10,12). Daneben weiß der Hebräerbrief von der Fürbitte des himmlisch erhöhten Märtyrers als Hohenpriester (Hebr 7,26; 8,1; 10,21), der fürbittend für sein Volk auf Erden bürgt (Hebr 7,22), eintritt (Hebr 7,25; 9,24) und vermittelt (Hebr 8,6). So bewirkt die Fürbitte des Märtyrers Jesus im himmlischen Heiligtum Sühne für die Vergangenheit und die durch Abfall gefährdete Gegenwart des Gottesvolkes. Die Übereinstimmung mit 2Makk 7,37f ist in dieser Märtyrerchristologie gegeben. Neben den Gedanken der Sühne durch kultisches Blutvergießen und durch die Fürbitte des sich selbst opfernden Märtyrers begegnet uns auch in Hebr 9,28 mit Rückgriff auf Jes 53,12 der Aspekt der Stellvertretung in der Strafe<sup>97</sup>.

Wir finden die drei Sühneaspekte nebeneinander in den Märtyrerparänesen und Gebeten des 4. Makkabäerbuches aus dem 1. Jh.n.Chr. Das Gebet des Eleasar 4Makk 6,28f vereinigt die Motive Fürbitte (allerdings keine himmlische!), Stellvertretung in der Strafe und ersatzweise Bluthingabe geradezu klassisch; dabei ist nun auch von einer Schuld des Märtyrers nicht mehr die Rede:

"Sei gnädig deinem Volk!	(Fürbitte)
Laß dir unsere Strafe für sie genügen.	(Stellvertretung in der Strafe)
Mache mein Blut zu einem Mittel ihrer Reinigung	(Ersatzweise Bluthingabe)
und nimm mein Leben als Ersatz für ihr Leben".	

In diesem Text sind die juristische und kultische Sühnemöglichkeit in die Fürbitte hineingenommen. Rückblickend auf den Tod des Eleasar und der sieben Makkabäerbrüder setzt 4Makk 17,17-22 die himmlische Existenz der Märtyrer als Fürbitter vor Gottes Thron voraus und faßt die Frucht ihres Sterbens ebenfalls unter dem dreifachen Aspekt zusammen: "(17) Er selbst wenigstens, der Tyrann, und der ganze Rat staunten ihre Ausdauer an (18) um deretwillen sie jetzt auch dem göttlichen Thron nahestehen und die glückselige Ewigkeit leben ... (20) Diese um Gottes willen Geheiligten sind nun geehrt, nicht nur mit dieser himmlischen Ehre, sondern auch dadurch, daß um ihretwillen (bis hierhin Fürbittemotiv) die Feinde über

97 Möglicherweise bezieht sich auch die Wendung ὑπὲρ ἁμαρτιῶν in Hebr 5,1; 7,27; 10,12 auf Jes 53.

unser Volk nicht mehr herrschten, (21) der Tyrann bestraft und das Vaterland gereinigt wurde (Blutmotiv). Sind sie doch wie ein Ersatz für die Sünde des Volkes (Motiv der Stellvertretung in der Strafe). Durch das Blut jener Frommen und durch das Sühnemittel ihres Todes (Blutmotiv) rettete die göttliche Vorsehung das zuvor schlimm bedrängte Israel".

Man kann bei diesem Text von einer Zusammenschau deprekativer, juristischer und kultischer Sühne beim Tod der Märtyrer für ihr Volk sprechen. In 4Makk 1,11; 9,23f; 18,4 wird ohne Differenzierung der Aspekte mit der Sühnebedeutung des Märtyrertodes gerechnet.

Es mutet geradezu wie eine Ironie der Geschichte in der Traditionsgeschichte des Motivs Sühne als Fürbitte an, daß im Targum zu Jes 53 ebenfalls Sühne durch Fürbitte geschieht. In dieser messianischen Umdeutung des vierten Gottesknechtsliedes, in der alle Leidenszüge und der universale Heilsaspekt getilgt sind<sup>98</sup>, geschieht Sühne eben nicht durch den Tod des Gottesknechtes, sondern allein durch seine Fürbitte für Israel (Targ Jes 53, 4. 7.11.12), dabei hat der Targumist dieses Motiv sicherlich aus Jes 53,12 herausgelesen. Ihm ist der Gedanke der stellvertretenden Sühne durch Fürbitte bekannt. Darf man konstatieren, daß hier von dem einzigen alttestamentlichen Märtyrertext nur noch das Fürbittmotiv übriggeblieben ist, während ein Martyrium des als Messias verstandenen Gottesknechts für den Juden der tannaitischen und amoräischen Zeit undenkbar war? Allerdings zeigt die Traditionsgeschichte von Jes 53 in dieser Zeit, wie wenig dieser Text noch als Märtyrertext gedeutet wurde. So bleiben das Doppelwerk des Lukas, Traditionsstränge im Hebräerbrief und das 4. Makkabäerbuch die besten Kommentare zu dem, was 2Makk 7,37f als Aspekt der stellvertretenden Sühne in die Theologie und Frömmigkeit des Frühjudentums einbringt<sup>99</sup>.

---

98 Dazu s.o. Anm 41 Literatur.

99 In den zelotischen Märtyrertraditionen bei Josephus, die in den Motiven und theologisch eng mit 2Makk 7 zusammenhängen (dazu siehe KELLERMANN 103-107), findet sich das Fürbittmotiv nicht. HENGEL, Die Zeloten 273, möchte dem Märtyrertod der Zeloten eine sühnende bzw. Gottes Erbarmen bewirkende Kraft zuschreiben, die stellvertretend dem ganzen Volk galt. Dafür kann er jedoch keine direkten Belege nennen, sondern nur auf 2. und 4. Makk verweisen. Wir wissen also nicht, ob die Zeloten ihren Tod (und ihre postmortale Erhöhung) im Sinne der Sühne durch Fürbitte gedeutet haben.

