

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

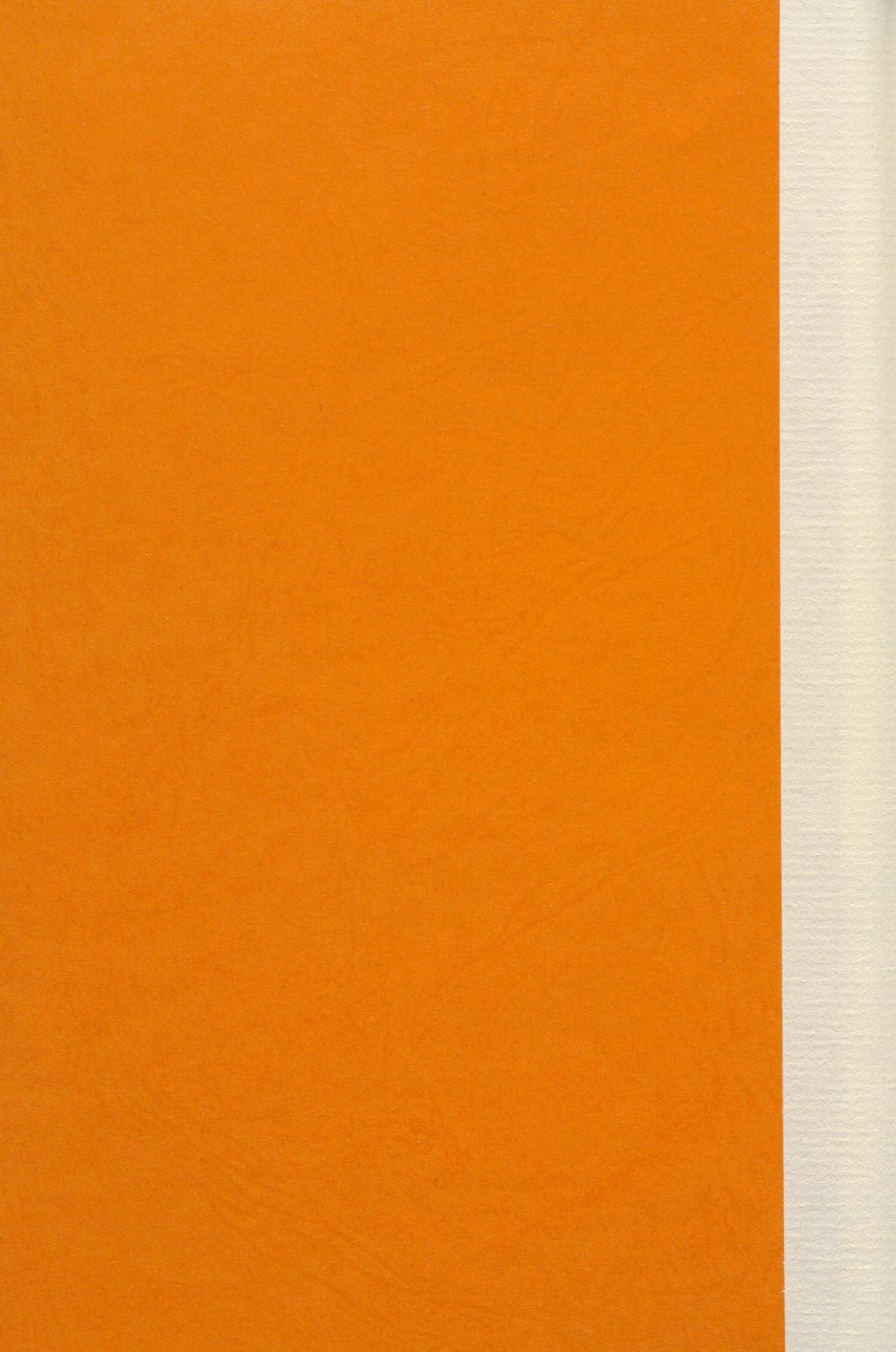
Heft 25

Bamberg 1984

UB Tübingen

06. FEB. 1985

210J



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Veranstaltungen	1
Rezension der Rezension	5
ARTIKEL	
M. Gorg: "Main Schiff ist YHWH". Zur Interpretation eines hebräischen Singulars	7
M. Gorg: Der "Yahweh" (Yah) als Ausdruck des Gottes "Yahweh"	10
M. Gorg: "Yahweh" (Yah) als Ausdruck des Gottes "Yahweh" archaischer Herkunft	14
H.A. Knauf: Supplemente LXXI	15
G. Schwart: Motive der hebräischen	27
G. Schwart: Motive der hebräischen	31
H. Schmid: "... Mit der Urfassung des Pentateuch als Einheit". Zur Exegese des Pentateuch	42
H. Schmid: Text und Textauslegung in der	43
REZENSIONEN DER BEITRÄGE	
H. Schmid: Textkritik, Literaturkritik und andere Anmerkungen zur	53
H. Schmid: Textkritik, Literaturkritik und andere Anmerkungen zur	53
H. Schmid: Textkritik, Literaturkritik und andere Anmerkungen zur	53
H. Schmid: Textkritik, Literaturkritik und andere Anmerkungen zur	53

Heft 25

Bamberg 1984

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller
Druckvorlage: Christine Schurat
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub

Bamberg 1984

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

✓✓ M. Görg: "Mein Schiff ist YHWH". Zur Dekoration eines hebräischen Siegels	7
✓ M. Görg: Der "Fremde" (<i>gēr</i>): ein Fremdwort im Alten Testament?	10
M. Hutter: "Halte diese Worte geheim!" - Eine Notiz zu einem apokalyptischen Brauch	14
E.A. Knauf: Supplementa Ismaelitica	19
✓ G. Schwarz: πιστιν ως κοινων συναπειας	27
✓ G. Schwarz: ταυτη τη νυκτι την ψυχην σου απαιτουσιν απο σου?	36
✓ Th. Seidl: "...Mit der Urflut hast du die Erde bedeckt wie mit einem Kleid". Zur syntaktischen Bewertung der Textzeugen von Ps 104,6a	42
✓ K. Seybold: Text und Textauslegung in Zef 2,1-3	49

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

✓ R. Bartelmus: Textkritik, Literarkritik und Syntax. Anmerkungen zur neueren Diskussion um Ez 37,11	55
✓ N.P. Lenche: The Hebrew and the Seven Year Cycle	65
H.N. Rösel: Israel - Gedanken zu seinen Anfängen -	76

Vorbemerkungen

In den NOTIZEN des vorliegenden Heftes kommen neben Studien zu textkritischen Problemen des Alten/Neuen Testaments auch vergleichende Beobachtungen zu biblischem und außerbiblischem Sprachmaterial und zur Siegelkunde zu Wort.

In den BETRÄGEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION wird sowohl dem Interesse an der Weiterführung methodologischer Reflexionen zur Exegese entsprochen als auch den Bemühungen um eine sachgerechte Erfassung wichtiger Daten zu den historischen und religionsgeschichtlichen Problemen der Anfänge Israels.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

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

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 5,-- (zuzüglich Portokosten)
(Auslagenersatz)

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

BIBLISCHE NOTIZEN

Redaktion

An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an: Dr. Manfred Görg w/Biblische Notizen

Kto-Nummer 83 637 880 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 80-852)

"Mein Schiff ist YHWH"
 Zur Dekoration eines hebräischen Siegels

Manfred Görg - Bamberg

Unter den neueren Veröffentlichungen althebräischer Siegel mit Inschrift und Dekoration vermag die jüngste Publikation eines solchen Exemplars besonderes Interesse zu wecken, da dieses eine relativ detaillierte Schiffsdarstellung oberhalb eines ausführlichen (mit Filiation versehenen) Zugehörigkeitsnachweises bietet¹. Obwohl das Stück allem Anschein nach noch nicht in seiner originalen Beschaffenheit studiert werden konnte, besteht kein Anlaß, die Echtheit anzuzweifeln².

Als Siegelbesitzer wird ein gewisser 'NYHW als Sohn eines MYRB vorgestellt³, Namen, von denen im Alten Testament nur der zweite, allerdings als Frauennamen⁴, belegt ist, so daß es sich hier um "the first occurrence of a matronymic on Hebrew and related seals" handeln könnte⁵. Bedeutsamer als dieses noch offene Problem ist das Auftauchen des neuen PN, in welchem gewiß zunächst eine Kombination der Elemente 'wn "Stärke" und des alttestamentlichen Gottesnamens wahrgenommen werden darf: "(Meine) Stärke (ist) YHW", ein Vollname, von dem 'wn als Hypokoristicon in Num 16,1 erscheint⁶. In Zusammenhang aber mit der Schiffsdarstellung ist mit N. AVIGAD jedoch darauf



Abb. 1

1 Vgl. Abb.1: nach N. AVIGAD (1982), 59, Fig. 1.

2 Dazu AVIGAD (1982), 59. Natürlich ist letzte Sicherheit nicht gegeben.

3 AVIGADs Wiedergabe: "Belonging to 'Oniyahu Son of Merab".

4 Vgl. 1Sam 14,49.

5 AVIGAD 60, der freilich auch die Deutung als Männername für möglich hält.

6 Vgl. dazu AVIGAD 59 mit dem weiteren Hinweis auf 'NY als PN eines Siegels.

aufmerksam zu machen, daß das erste Namenselement auch mit dem hebr. 'nyh als einer Kurzform von 'nyh "Schiff" in Verbindung gebracht werden könnte⁷. Demnach ließe sich der Name auch "verbally as 'The ship of Yahweh' or 'Yahweh is a/my ship'" deuten, zu welcher Interpretation AVIGAD indes- sen gleich hinzufügt: "This, of course, does not make much sense"⁸. Doch bleibt zu fragen, ob sich nicht auch dieser Wiedergabe eine plausible Erklärung abgewinnen läßt.

Die Schiffsdarstellung selbst möchte AVIGAD unter der Rücksicht interpretieren, daß der Siegelbesitzer im vollen Bewußtsein "of the ambiguous meaning of his name" auf dem Wege über ein Wortspiel "adopted a ship as the heraldic design for his seal"⁹. Das Schiff wäre nichts anderes als "a pictorial representation of the seal owner's name", womit sich das Siegel zu zwei weiteren bekannten Stücken gesellen würde, wo ebenfalls eine rebusartige Illustration des Besitzernamens vorliege¹⁰: in dem einen Fall eine Heuschrecke¹¹, im anderen ein Vogel (Rabe)¹². Daraus sei zu entnehmen, daß die altisraelitische Glyptik "was much more sophisticated and independent than has been generally believed"¹³. Das Schiff selbst stelle im Hinblick auf die technischen Details "most probably an unknown contemporaneous Phoenician prototype" dar¹⁴, auf keinen Fall ein Kriegsschiff.

Wenn neben der zweifellos korrekten Wiedergabe des PN im Sinne von "Yahweh is my strength" philologisch auch "(Mein) Schiff (ist) YHW" o.ä. möglich ist, sollte man daran erinnern, daß die Verbindung eines Gottesnamens mit dem Nomen "Schiff" im außerbiblischen, näherhin ägyptischen Personennamenbestand eine beachtliche Rolle spielt. So können Bildungen wie: "Amun ist in der Prozessionsbarke" (*Jmn-m-wj3*) auftreten, Satznamen, die "auf die Frage, wo ist..?" antworten¹⁵, wobei philologisch und semantisch auch eine Auffassung derselben als Identifikationsnamen ("Amun ist das Schiff" o.ä.) nicht ausgeschlossen erscheint. Dabei würde daran zu denken sein, daß es das ausgesprochene Bestreben des Ägypters ist, die Jenseitsfahrt an der Seite des Sonnengottes oder Hochgottes anzutreten, was jenes Schiff als In-

7 AVIGAD (1982), 60.

8 AVIGAD (1982), 60.

9 AVIGAD (1982), 60.

10 AVIGAD (1982), 60.

11 Vgl. dazu N. AVIGAD (1966), 51.

12 Vgl. dazu N. AVIGAD (1981), 303-5.

13 AVIGAD (1982), 60.

14 AVIGAD (1982), 61.

15 Näheres dazu bei H. RANKE (1952), 48; vgl. auch das "Verzeichnis der Bestandteile" (ÄPN 3), s.v. *wj3* (40).

begriff der Geborgenheit und absoluten Sicherung, ja geradezu als das Apotropaikon schlechthin begreifen ließe. Gegen eine Parallelisierung der so qualifizierbaren Barkenszenerie und unserer Schiffsdarstellung in Verbindung mit der alternativen Namensdeutung kann man natürlich sogleich geltend machen wollen, daß die Illustration des Siegels keine spezifischen Merkmale etwa der Amunsbarke aufzuweisen habe, und daß auch ein weiteres hebräisches Siegel mit einer Schiffsdarstellung, aber eben einer "sacred bark" in genuiner Dekoration¹⁶, existiere. Doch zeigt die ägyptische Ikonographie des Schiffes neben den schematischen oder gar schemenhaften Darstellungen der Götterbarke auch Illustrationen, die den Pharao als einen über die diesseitige Existenz hinaus etablierten Kommandanten einer seegängigen Flotte präsentieren. Man mag dazu auch an bildhafte Prädikationen des Pharao, wie etwa "Du erste Galeere" oder "die große Barke Ägyptens"¹⁷ denken dürfen. Das Schiff wäre auch wohl nach dieser Perspektive als ein Fahrzeug zu sehen, das machtvolle Repräsentanz und Führungsqualität symbolisiert, als schwimmendes Bollwerk geradezu gegen die chaotische Urflut, dem sich derjenige anvertraut, der um gesicherte Existenz an der Seite des Herrschers als des Stellvertreters Gottes besorgt ist.

Wenn sich der Siegelbesitzer im Anschluß an eine Alternativdeutung seines Namens einer konkreten Schiffsilustration bedient, kann er m.E. auch ein Bekenntnis zur Führungsqualität seines Gottes ablegen wollen. Das Siegel könnte zugleich dokumentieren, daß sich der Besitzer in einer Sphäre befindlich weiß, die von einer Symbolik ägyptischen Ursprungs inspiriert ist. Man ist denn auch keineswegs genötigt, in der Namensbeziehung auf YHWH eine implizite Kritik am Königtum und dessen (zeitweiser) Orientierung an Ägypten wahrzunehmen. Die von uns vertretene Siegelinterpretation kann vielmehr in eine Reihe mit jenen Siegeldeutungen gestellt werden, die den Charakter der wie auch immer dekorierten Siegel als Amulettstücke im Gebrauch ägyptenfreundlicher Kreise Juda/Jerusalems zu bestimmen suchen.

Zitierte Literatur:

- AVIGAD, N., A Hebrew Seal with a Family Emblem: IEJ 16 (1966), 50-53.
AVIGAD, N., On Titles and Symbols on Hebrew Seals: EI 15 (1981), 303-5.
AVIGAD, N., A Hebrew Seal Depicting a Sailing Ship: BASOR 246 (1982), 59-62.
GRAPOW, H., Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen, Leipzig 1924.
RANKE, H., Die ägyptischen Personennamen II, Glückstadt/Hamburg 1952.

16 AVIGAD (1982) 62, n.2.

17 Vgl. H. GRAPOW (1924), 153f.

Der "Fremde" (*gēr*): ein Fremdwort im Alten Testament?

Manfred Görg - Bamberg

In der Diskussion um eine plausible Etymologie der Bezeichnung für den Fremdling, der "sich aufhält und verweilt im Lande und Volke" (גַּר) im Unterschied zum Ausländer, der "in keine dauernde Beziehung zum Lande (oder zum Volke) getreten ist" (נִכְרִי)¹, scheint man bislang nicht zu einem allseits befriedigenden Resultat gekommen zu sein. Die Palette der phonetisch kompatiblen Wortartbildungen in den semitischen Dialekten ist zwar beeindruckend reichhaltig², doch ist damit nicht absolut gesichert, daß das in der älteren Lexikographie mit der Verbbasis *gūr* verknüpfte Nomen³ nun auch tatsächlich und ausschließlich auf diese Wurzel zurückgeführt werden muß. Eine solche Basis ist nämlich außerhalb des Hebräischen in keiner der älteren Dialektformen des Westsemitischen mit Gewißheit greifbar⁴, so daß man eher annehmen sollte, die Bezeichnung *gēr* sei ein Primärnomen, das im Hebräischen erst sekundär mit einem verbalen Derivat versehen worden wäre, wie dies wohl auch vom HAL angenommen wird⁵. Leider sind auch die phonetische Vergleichbarkeit und die semantische Dimension der Nominalbelege im außerhebräischen Sprachbereich nicht sämtlich mit wünschenswerter Deutlichkeit gesichert, was insbesondere im Falle der ugaritischen Wörterbucheinträge zu beklagen ist⁶. So kann es geraten erscheinen, seine Zuflucht zum Ostsemitischen (Akkadischen) zu nehmen, wie dies D. KELLERMANN vorschlägt: "Da im Altertum 'fremd sein' und 'feind sein' nur zwei verschiedene Erscheinungsformen der gleichen Person sein können, wird man die Möglichkeit einräumen, daß akk. *gerû* 'feindlich sein' (vor allem als Ptz. *gārû* 'Feind, Gegner' belegt; AHw 286) als Etymon zu hebr. גַּר gelten kann"⁷. Nun verzichtet

1 Vgl. A. BERTHOLET (1896) 2.

2 Vgl. D. KELLERMANN (1970-73), 980-83.

3 Vgl. etwa GesB 147.

4 Nach R. MARTIN-ACHARD (1971) 409 ist die "Wurzel *gūr*, in der Bed. 'als Fremdling weilen' nur im NWsem. sicher zu belegen".

5 Vgl. HAL 177a; 193a.

6 Vgl. WUS 68f, dazu HAL 177a; 193a;

7 KELLERMANN (1970-73), 980.

s. auch MARTIN-ACHARD (1971) 409.

bereits das AHW - gewiß aus gutem Grund - darauf, sowohl beim Verbeintrag *gerû(m)*, *garû* "befehden; prozessieren" wie auch beim Nomen *gērû(m)*, *gārû* einen Bezug zum hebr. *gūr* bzw. *gēr* herzustellen⁸, wenn auch gilt, daß semantische Gegenläufigkeit bei etymologisch verwandten Ausdrücken im West- und Ostsemitischen kein isoliertes Phänomen darstellt und gerade der Fall *hostis* im Doppelsinn von "Gast" und "Gegner" ein bekanntes Beispiel einer solchen Symbiose von übergreifendem Format abgibt. Nur ist mit einer derartigen Relation keine etymologische Dependenz begründbar, so daß immerhin die Frage erlaubt sein darf, ob sich nicht doch für den palästinischen und kanaanäischen Raum ohne ausschließlichen Rekurs auf westsemitische Sprachverhältnisse eine Möglichkeit ergibt, für das Nomen *gēr* und seine vermutlichen Derivate eine akzeptable Basis ausfindig zu machen.

Nun ist schon seit längerem erkannt, daß das aramäische Nomen ܢܓܝܢ mit der Bedeutung "Fremdling" nicht nur zum hebr. *gēr*, sondern auch zum koptischen 𐩎𐩣𐩀𐩈, 𐩎𐩣𐩀𐩈 (S) "sich aufhalten, einkehren" etc. in lautlicher und semantischer Beziehung steht⁹. Die Lexikographie des Koptischen will freilich erkennen, daß der koptische Ausdruck mit seinen Dialektvarianten originär ägyptisch sei und in den Verbbildungen *qjw* (WB V, 7,1-3) sowie *qrj(w)* (WB V, 59,1-7) mit der Bedeutung "bei jemandem sein, sich zu jemandem gesellen" seine hieroglyphischen Vorläufer habe¹⁰. Die phonetische Entwicklung führe über die Form *qjrw*, die im demotischen *gjl* neben *glj* ihre Entsprechung habe¹¹.

Das Ägyptische kennt nun auch das Nomen *qrjw*, dessen Bedeutung das Ägyptische Wörterbuch mit "landfremder Vagabund" angibt (WB V, 59,8). Die Einsicht in den ramessidischen Kontext dieses Beleges läßt allerdings dem Urteil J. ČERNÝs zustimmen, daß *qrjw* nicht "landfremder Vagabund" meint, sondern "newcomer, stranger, visitor", eine Sinnggebung, die "agrees excellently with Coptic 𐩎𐩣𐩀𐩈 'to visit'"¹². Der von ČERNÝ untersuchte Beleg läßt den ramessidischen Kanzler Baj als einen "Fremdling" aus dem Bereich der Deltaresidenz zu Besuch im südlichen Theben auftreten. Der aus der 20. Dyn.

8 Zu der verbalen Wortart verweist AHW 286 vielmehr auf hebr. *grj* "reizen"; zu dem in CAD G 140b mit *ger* verbundenen akk. *gurru* vgl. mit MARTIN-ACHARD (1971), 409 die Deutung in AHW 287a.

9 Vgl. W. SPIEGELBERG (1921), 267. 10 Vgl. W. WESTENDORF (1965-77), 447f.

11 WESTENDORF (1965-77), 448; s. dort auch den Hinweis auf die Nominalform.

12 J. ČERNÝ (1966), 37.

stammende Papyrus Wilbour nennt einen männlichen Personennamen *P3q3rj* und einen weiblichen Personennamen *t3q3rj*, die mit dem Element *q3rj* gebildet sind und als "der Fremde" bzw. "die Fremde" gedeutet werden müssen¹³. Als Basis des Nomens *q3rj* (*qrjw*) ist nach J. OSING ein Verbum IV.-inf. *q3rj* anzusetzen¹⁴. Während W. HELCK den in den Texten von Medinet Habu belegten Ausdruck *grr* für ein Beispiel "echt ägyptischer Worte in Gruppenschreibung" hält und gegen W.F. EDGERTON-J.A. WILSONS Bearbeitung der Texte¹⁵ eine Verbindung mit unserem *gēr* für "wohl kaum" gerechtfertigt erklärt¹⁶, läßt sich OSING über eine einschlägige Beziehung zwischen dem Ägyptischen und Hebräischen nicht aus.

Das Gros der hieroglyphischen Belege in Gestalt verbaler und nominaler Bildungen verbleibt nun im Neuen Reich, ist aber allemal älter als das im Alten Testament vorfindliche Material. Die nominalen Belege zeigen immerhin eine größere zeitliche Nähe zum hebräischen Vokabular als die verbalen, wozu bedacht werden darf, daß die phonetische Gestalt (*q3rj* / "qajrvj")¹⁷ in engster Nachbarschaft zum hebr. *gēr* zu stehen scheint. Ich möchte es daher für wenigstens diskutabel halten, ob sich das Nomen *gēr* mit seinen vermutlichen Derivaten nicht doch eher und problemloser von dem phonetisch und semantisch kompatiblen Nomen *q3rj* aus dem ägyptischen Sprachbereich her verstehen läßt, ohne daß man in den ostsemitischen Raum ausweichen und zu einer Verlegenheitslösung greifen muß.

Gegen den vorläufigen Befund, daß hebr. *gēr* auf ägypt. *q3rj* zurückgeführt werden kann, mag der Umstand sprechen, daß hieroglyphische Lexeme in der sogenannten Gruppenschreibung in der Regel auswärtige, überwiegend semitische Herkunft signalisieren. Es ist aber auch zu beachten, daß die besondere Schreibgestalt keineswegs als ausschließliches Kriterium für die Eigenschaft des fraglichen Ausdrucks als Fremdwort gelten darf: es genügt auch anzunehmen, daß das Wort als fremdartig empfunden worden sein mag, ohne daß sich notwendig eine fremde Ableitung empfiehlt. Dennoch ließe sich in unserem Fall fragen, ob das allem Anschein nach fehlende Belegpektrum für die ältere Zeit¹⁸ des Ägyptischen eine Verwurzelung des Ausdrucks mit seinen verbalen Wortartbildungen in diesem Sprachbereich zwingend vorzuschreiben vermag. So wäre nicht auszuschließen, daß es ein ägypto-semiti-

13 Vgl. H. RANKE (1952), 283 bzw. 327, der die Namen allerdings als "der Vagabund" bzw. "die Vagabundin (?)" interpretiert.

sches oder semito-ägyptisches Substrat mit den beiden starken Basiskonsonanten *g/q* und *r* gegeben hat, dessen verbale und nominale Realisation im Prozeß der Wortartbildung des Ägyptischen frühere und deutlichere Spuren hinterlassen hätte, als dies im älteren Nordwestsemitischen bislang wenigstens erkennbar geworden ist. Beim versuchsweisen Ansatz eines solchen Substrats wäre auch ein Brückenschlag zum Ostsemitischen leichter vollziehbar, so daß man in der Frage der letztgültigen Herleitung des hebr. Nomens nicht auf einer Alternativlösung insistieren müßte, die entweder das Semitische oder das Ägyptische zur Heimat unseres Ausdrucks erklären würde.

Wie die eigentliche Verwurzelung des Nomens *gēr* im Beziehungsfeld zwischen Ägypten und Palästina auch zu erklären sein mag, es dürfte außer Frage stehen, daß wir mit unserem Ausdruck einen Begriff vor uns haben, der in außerordentlich frühe Gesellschafts- und Bevölkerungsstrukturen hineingreift. Die Stellungnahme zum "Fremdling", der aus einer anderen Sippe, einem anderen Volk oder Land herzukommt und zu verbleiben gedenkt, stellt anscheinend eine Provokation dar, der sich schon die ältesten Kulturen nicht entziehen konnten. Die Bildung des Begriffs bereits im vorisraelitischen Raum kann denn auch nicht überraschen.

Zitierte Literatur (mit Ausnahme der bekannteren Lexika):

- BERTHOLET, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg/Leipzig 1896.
 ČERNÝ, J., A Note on the Chancellor Bay: ZÄS 93 (1966), 35-42.
 EDGERTON, W.F.- WILSON, J.A., Historical Records of Ramses III. The texts in Medinet Habu, Chicago 1936.
 HELCK, W., Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 2. Auflage, Wiesbaden 1971.
 KELLERMANN, D., 𐤂𐤓𐤕: ThWAT I (1970-73), 979-991.
 MARTIN-ACHARD, R., 𐤂𐤓𐤕, gur als Fremdling weilen: THAT I (1971) 409-412.
 OSING, J., Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
 RANKE, H., Die ägyptischen Personennamen II, Glückstadt/Hamburg 1952.
 SPIEGELBERG, W., Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1921.
 WESTENDORF, W., Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1956-77.

- 14 Vgl. J. OSING (1976), 593f.
 15 W.F. EDGERTON-J.A. WILSON (1936), 93: *qrr/qxj/q3jw* ≙ 𐤂𐤓𐤕 "sojourner"(1).
 16 Vgl. W. HELCK (1971), 530, n.13 (Hinweis bei WESTENDORF 448, n.1).
 17 Vgl. dazu OSING (1976), 593. S. dort auch die Belege für das Weiterleben des Ausdrucks im Griechischen.
 18 Das WB (V, 59,1) nennt nur einen Beleg aus dem Mittleren Reich.

"Halte diese Worte geheim!" - Eine Notiz zu einem
apokalyptischen Brauch

Manfred Hutter - Graz

Als eines der literarischen Merkmale der Apokalyptik kann die Pseudonymität¹ der einzelnen Schriften gelten. Der Verfasser, der sein Buch dabei einem Großen der Vorzeit zuschreibt, berichtet darin oft, daß sein Buch versiegelt bzw. bis ans Ende der Zeiten geheimgehalten werden mußte². Daneben findet sich aber auch die Anweisung, das Geoffenbarte den Weisen des Volkes weiterzusagen, z.B. 4 Esra 12, 35 - 39:

Das ist das Traumgesicht, das du geschaut, und das ist seine Deutung. Nur du allein bist würdig gewesen, dieses Geheimnis des Höchsten zu erfahren. Schreib dies alles, was du gesehen hast, in ein Buch und leg es an einen verborgenen Ort. Lehre es die Weisen aus deinem Volk, von denen du weißt, daß ihre Herzen diese Geheimnisse fassen und bewahren können. Du aber bleib hier noch weitere sieben Tage, damit dir gezeigt wird, was dem Höchsten beliebt, dir zu zeigen.³

Es stellt sich nun die Frage, woher dieses literarische Merkmal stammen könnte. Da die Apokalyptik in der hellenistischen Umgebung Israels weite Verbreitung fand⁴, ist eine Antwort zwar nicht mit letzter Sicherheit zu geben, allerdings könnte der Ursprung dieses Geheimhaltens vor Unwissenden und das Weitergeben an Wissende in Mesopotamien zu suchen sein.

Seit etwa 20 Jahren lenkt eine Gruppe von Keilschrifttexten das Interesse

-
- 1 Vgl. Ph. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin - New York 1975, 488.
 - 2 Dan 8,26; 12,4.9; Offb 10,4; 4 Esra 14,6; ApcBar (syr) 20,3; Offb 22,10 soll das Buch nicht mehr versiegelt werden, da die Endzeit nahe ist.
 - 3 Zitiert nach J. SCHREINER, Das 4. Buch Esra, JSHRZ 5,4, Gütersloh 1981, 392; vgl. auch 4 Esra 14,46.
 - 4 Vgl. VIELHAUER (Anm. 1) 492f. und J.J. COLLINS, Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment, BASOR 220 (1975) 27 - 36.

in Hinblick auf die / eine Vorgeschichte der Apokalyptik auf sich, nachdem A.K. GRAYSON und W.G. LAMBERT ihren Artikel "Akkadian Prophecies" veröffentlicht hatten⁵. Darin wiesen sie auf die Nähe der bearbeiteten Texte zu Dan 8,23-25 und 11,3-45 hin⁶, was die Zustimmung von W.W. HALLO fand, der für die betreffenden Texte die Bezeichnung "Akkadian Apocalypses"⁷ vorschlug. Weitere Texte dieser Gattung wurden von R. BORGER⁸, A.K. GRAYSON⁹ und H. HUNGER¹⁰ veröffentlicht. Schließlich hat W.G. LAMBERT 1977 in einem Vortrag v.a. Dan 11 mit einigen dieser Texte in Verbindung gebracht und gezeigt, wie sich der Verfasser des Danielbuches dieser literarischen Form Mesopotamiens bedient hat¹¹.

Nach diesem kurzen Abriss der wichtigsten Phasen der Forschungsgeschichte der keilschriftlichen "Apokalypsen" kann zur oben erwähnten Fragestellung zurückgekehrt werden. Der ergiebigste Text dafür ist die sogenannte "Dynastic Prophecy". Dieser vierkolumnige Text schildert Aufstieg und Fall des neubabylonischen Reiches, des Perserreiches, des Reiches Alexanders des Großen und endet mit dem Aufstieg von Seleukus I.¹² Nach diesem Abschnitt findet sich nun unmittelbar vor dem Kolophon jener Abschnitt, der die Prophezeiung geheimzuhalten verlangt, IV 7 - 9:

[... ein Geheimnis] der Großen Götter
[Du sollst es dem Wissenden zeigen, dem Nichtwissenden]
darfst du es nicht zeigen.
[Es ist Tabu für Marduk, den Herrn der Länder!]¹³

5 JCS 18 (1964) 7 - 30.

6 Ebd. 10.

7 So auch der Titel von HALLOs Aufsatz in IEJ 16 (1966) 231 - 242.

8 R. BORGER, Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte, BiOr 28 (1971) 3 - 24.

9 A.K. GRAYSON, Babylonian Historical-Literary Texts, Toronto 1975, 24 - 37 als Kapitel "The Dynastic Prophecy".

10 H. HUNGER, Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil 1, Berlin 1976, 21-23.

11 W.G. LAMBERT, The Background of Jewish Apocalyptic, London 1978; der Vortrag, der mir nicht zugänglich ist, wird zusammengefaßt in PEQ 112 (1980) 65f. und JSS 26 (1981) 312f.

12 So nach GRAYSONs (Anm. 9) einleuchtender Rekonstruktion auf S. 17.

13 Vgl. GRAYSON (Anm. 9) 37; zur Ergänzung siehe auch KAR 307 Rs 26f. bei H. HUNGER, Babylonische und assyrische Kolophone, Neukirchen-Vluyn 1968 (= AOAT 2), Nr. 206:1-2.

Obwohl durch den fragmentarischen Charakter der Kolumne eine weitgehende Rekonstruktion des Textes notwendig ist, kann diese Rekonstruktion dennoch inhaltlich (wenn auch nicht Wort für Wort) als relativ sicher gelten, zumal solche Geheimhalteformeln im Zusammenhang mit Geheimwissen¹⁴ nicht selten sind.

Die Dreiteilung, die in dieser Formel begegnet, nämlich

- Geheimnis der Götter
- Mitteilung an die Eingeweihten
- Geheimhaltung vor Uneingeweihten

ist dabei auch im Auftrag an Esra im oben zitierten Text leicht zu erkennen. Was ihm geoffenbart wurde, ist ein Geheimnis Gottes, das nur den Weisen bekannt werden darf, im Gegensatz zu jenem Wissen, das unterschiedslos von Würdigen und Unwürdigen gelesen werden darf¹⁵. Dabei wird man nicht fehlgehen, wenn man in den geheimzuhaltenden Büchern jene apokalyptischen Schriften sieht, die von den "Weisen", den Apokalyptikern, wohl höher geschätzt wurden als die kanonischen Schriften¹⁶.

Ähnlich ist auch die Aufforderung an Daniel zu verstehen, daß er seine Weissagung versiegeln soll (Dan 12,4). Jedoch läßt sich m.E. auch hier erkennen, daß Daniels Geheimwissen einer Gruppe von Weisen zugänglich gemacht werden soll. Denn Dan 12,4b dürfte von jenen reden, die Erkenntnis erlangen, wenn sie in Daniels Schriften forschen¹⁷. Zumindest läßt sich ׀׀׀׀ in Hinblick auf Am 8,12f. so verstehen. Dort ist der Zweck allen Herumstreifens von Norden nach Osten, daß Jahwes Wort gefunden werde, was aber durch Jahwes Gericht nicht möglich ist¹⁸. Hier in Daniel ist dieses Forschen der Weisen

14 Vgl. R. BORGER, Geheimwissen, in: RLA 3, 188-191; zur Geheimhalteformel im Kolophon einzelner Keilschrifttafeln vgl. HUNGER (Anm. 13), z.B. Nr. 40.89.98.110.151.206.

15 4 Esra 14,45f.

16 J.M. MYERS, I and II Esdras, Garden City - New York 1974 (= AncB 42) 326.

17 Ablehnend A. BENTZEN, Daniel, Tübingen 1952 (= HAT 19) 85f. und L.F. HARTMANN / A.A. DiLELLA, The Book of Daniel, Garden City - New York 1978 (= AncB 23) 274, wo Dan 12,4b korrigiert wird; vgl. auch O. PLÖGER, Das Buch Daniel, Gütersloh 1965 (= KAT 18) 169f., der an "ratlos umherirren" denkt.

18 Vgl. H.W. WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos, Neukirchen - Vluyn 1969 (= BK 14/2) 380.

jedoch von Erfolg gekrönt, indem sich ihre Erkenntnis vermehrt. Auch die griechische Θ -Übersetzung dürfte $\tau\upsilon\tau\tau\upsilon$ als forschendes Umherschweifen verstanden haben, da sie mit $\delta\iota\delta\alpha\chi\theta\acute{\omega}\sigma\iota\nu$ ("belehrt werden") übersetzt¹⁹. Eventuell weist auch Dan 12,9f. in diese Richtung, wenn nach dem Auftrag der Versiegelung von den דַּיָּקָה gesagt wird, daß sie Einsicht haben, während den Frevlern diese Einsicht fehlt.

Aufgrund dieser gedrängten Erwägungen zum literarischen Brauch des Versiegeln des apokalyptischen Buches lassen sich folgende Schlußfolgerungen formulieren:

- a) Es dürfte dieser Brauch wie auch anderes in der jüdischen Apokalyptik²⁰ auf babylonischen Einfluß weisen, konkret auf jene Abschnitte in Keilschrifttexten, die diese Texte als Geheimnis (*niširtu, pirištu*) charakterisieren. - Nur nebenbei sei erwähnt, daß auch Daniel bzw. Esra als in Babylon befindlich gedacht wurden, als sie ihre Vision empfangen, die es geheimzuhalten galt.
- b) Die Versiegelung hat wohl primär nicht den Zweck, zur Pseudonymität der Schrift beizutragen, obwohl diese dadurch gefördert wurde²¹. Das primäre Interesse an der Versiegelung ist im Zusammenhang mit der Endzeit zu sehen. In diesem Verweis auf das Ende der Zeiten tritt dabei das typisch Israelitische gegenüber dem babylonischen Schreiberbrauch in den Vordergrund. Der eschatologische Aspekt, der hier greifbar wird, fehlt bisher in babylonischen "Apokalypsen" vollständig²². Daher ist auch völlig verständlich, daß Offb 22,10 ausdrücklich davon spricht, das Buch nicht zu

19 Anders in LXX: $\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\omega\mu\acute{\alpha}\nu\sigma\iota\nu\ \omicron\iota\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{o}\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\lambda\eta\sigma\theta\eta\ \eta\ \gamma\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$.

20 Vgl. Anm. 11; eventuell läßt sich dieser babylonische Einfluß mit einer Gruppe von "Weisen" verbinden, die im frühen 2. Jh. aus der Diaspora nach Palästina zurückgekehrt sind, vgl. J.J. COLLINS, *The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic*, JBL 94 (1975) 218 - 234. - Babylonischen Einfluß auf das jüdische Schrifttum dieser Zeit zeigt auch die Henoch-Legende und -Literatur, was J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, 13 - 15, vgl. 311.313 nachgewiesen hat.

21 Vgl. die Betonung der Versiegelung für die Pseudonymität bei L.F. HARTMANN / A.A. DiLELLA (Anm. 17) 310f.

22 Vgl. BORGER (Anm. 8) 24 und den ablehnenden Artikel in Bezug auf eine babylonische Eschatologie von W.G. LAMBERT, *Berosus and Babylonian*

versiegeln, da die Endzeit bereits angebrochen ist.

- c) Die Versiegelung als ein literarischer Brauch in der Apokalyptik deutet m.E. auch den elitären Charakter dieser Geistesströmung an. Ähnlich wie gewisse Keilschrifttexte nur Eingeweihten gezeigt werden durften, so sind auch die apokalyptischen Texte nur den Weisen zugänglich zu machen, damit sich ihr Wissen mehre. Die Unwürdigen dürfen nur die ersten 24 Bücher lesen (4 Esra 14,44f.).

Supplementa Ismaelitica

Ernst A. Knauf - Amman

6. Tall Hīra - eine Ituräer-Burg

Die Ituräer, die im 1. Jh. v. Chr. in der Biqā^C einen "Staat" mit den hellenistischen Städten Chalkis und Heliopolis besaßen und in ihnen griechische Münzen prägten¹, waren darum nicht unbedingt seßhaft². Ihren Zeitgenossen machten sie sich besonders durch ausgedehnte Raubzüge bemerkbar. Als Ausgangspunkte ihrer ġazawāt dienten ihnen Befestigungen, die als ὀχυτήριον ἐρμυόν ("befestigte Operationsbasis"), φρούριον (Strabo XVI 2,18) oder auch als *castellum* bezeichnet werden konnten:

idem missu Quirini adversus Ituræos in Libano monte castellum eorum cepi (CIL III 6687)³.

Um eine derartige Ituräer-Burg dürfte es sich beim Tall Hīra am Nordausgang der Biqā^C handeln (Abb. 1)⁴. Die dort gefundene römische und byzantinische Keramik besagt ja nicht mehr, als daß die Anlage auch nach den Ituräern der lokalen Bevölkerung oder einer Militärabteilung für längere oder kürzere Zeit als Aufenthalts- oder Zufluchtsort gedient hat. Der Grundriß mit seiner nicht ganz regelmäßigen Abfolge von Haupt- und Zwischenbastionen ist jedoch

-
- 1 Cf. zu Chalkis G. SCHMITT, ZDPV 98 (1982), 110f. (den Literaturangaben ebd. Anm. 5 ist hinzuzufügen: K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, I/2, Oxford 1969 = New York 1979, 478-481; E. WILL, ZDPV 99 (1983), 141-146; zu Heliopolis J.-P. REY-COQUAIS, IGLS VI (BAH 78), Paris 1967, 32-34; W. SCHOTTROFF, ZDPV 98, 138f.; zu den Münzen SCHOTTROFF, ZDPV 98, 138 Anm. 61.
- 2 Cf. Vf., *Ismael*, Wiesbaden 1984, 80f. m. Anm. 436; G. SCHMITT, ZDPV 98, 111; W. SCHOTTROFF, ZDPV 98, 137; Vf., BN 21 (1983), 47.
- 3 Cf. W. SCHOTTROFF, ZDPV 98, 133 Anm. 33; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1983, 24 m. Abb. 8.
- 4 Cf. S. MITTMANN, in: A. KUSCHKE - S. MITTMANN - U. MÜLLER, *Archäologischer Survey in der nördlichen Biqā^C*, Herbst 1972 (BTAVO B 11), Wiesbaden 1976, 32-34.

durchaus unrömisch, hat aber in Militärbauten eines dem ituräischen nahe verwandten Staatswesens, des nabatäischen, Parallelen⁵.

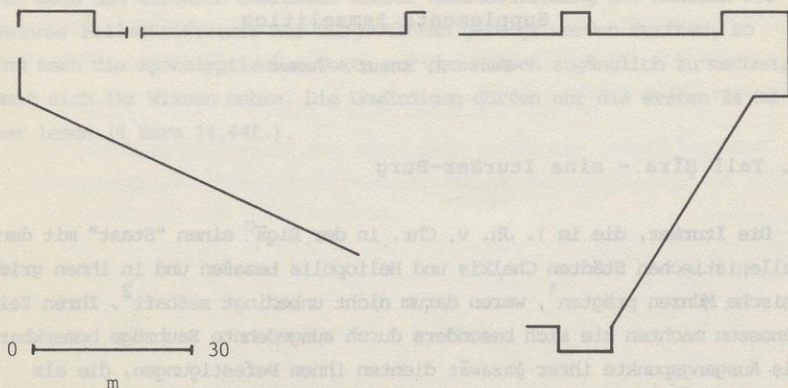


Abb.1 (nach BTAVO B 11, 33)

Neben dem Grundriß spricht auch die Bauweise - relativ große, grob behauene Quader⁶ - für diesen Ursprung. Wir finden die gleiche Mauertechnik bei einer Reihe nabatäischer Wachtürme, z.B. Qaṣr ez-Za^cfarān⁷, er-Rumēl⁸, el-Mušerfe⁹ und Militärlager, z.B. Umm er-Raṣās, dessen eigenwillig-unrömi-

- 5 Ich denke hier besonders an ein nabatäisches Militärlager, das S. MITTMANN im Frühjahr 1984 entdeckt hat und in Kürze publizieren wird. - Die mir bekannten militärischen Anlagen der Nabatäer zeigen große regionale Unterschiede, die Rückschlüsse auf die "pluralistische" Struktur dieses Staates erlauben. Bastionen, allerdings sehr flache und regelmäßig auf die ganze Länge der Mauern verteilte, hat auch das Lager von Umm er-Raṣās (vgl. Anm. 10).
- 6 Cf. MITTMANN, Survey (Anm. 4), 33 mit Tf. 11B.
- 7 Cf. R.E. BRÜNNOW - A. von DOMASZEWSKI, Die Provincia Arabia, I, Straßburg 1904, 26 m. Fig. 10; N. GLUECK, Explorations in Eastern Palestine, I (AASOR 14), Philadelphia 1934, 30f. m. Fig. 13c.
- 8 Cf. BRÜNNOW - v. DOMASZEWSKI, Provincia Arabia I, 27 m. Fig. 11 und 13 (die äußere Umwallung ist allerdings eisenzeitlich und nicht kreisrund); GLUECK, Explorations III (AASOR 18/19), New Haven 1939, 118-123 m. Fig. 46 (der zentrale Turm ist allerdings nabatäisch).
- 9 Cf. BRÜNNOW - v. DOMASZEWSKI, Provincia Arabia II (1905), 72; GLUECK, Explorations I, 37f. (der seltsamerweise den die Ruinen dominierenden Wachturm nicht erwähnt). - Ich habe mich bei dieser Zusammenstellung auf

sche Umwallung älter sein dürfte als die kirchlichen Einbauten¹⁰ und das inschriftlich als Standort eines nabatäischen "Strategen" ausgewiesen ist¹¹. Daß diese Bauweise nicht auf die Nabatäer beschränkt war, sondern eine "gemeinorientalische" Zeiterscheinung darstellt, belegen einige "megalithische" Wachtürme um ^CAmman, die, lange für "ammonitisch" gehalten, sich bei neueren Sondagen und Ausgrabungen als "römisch" herausgestellt haben (z.B. Abū Nuṣṣēr¹²) - was natürlich nicht heißt, daß römische Architekten oder Soldaten hier als Bauherren auftraten. Die meisten dieser Türme dienten nicht übergeordnet-strategischen, sondern ausgesprochen regionalen, wenn nicht lokalen Bedürfnissen.

Schließlich spricht der Name des Ortes für diese Interpretation. Wäre er nach dem 3./4. Jh. n. Chr. aufgekommen, müßte er Tall al-Ḥīra lauten (denn "Ḥīra" ist ein Appellativ) gemäß dem seit dieser Zeit auch im Libanon anzutreffenden Frühhocharabischen¹³. In Ortsnamen, die das Hocharabische aus dem Aramäischen oder einem vorklassischen arabischen Dialekt übernommen hat, kann der Artikel fehlen¹⁴. Sodann bedeutet ḥīra nicht "Burg"¹⁵, sondern das mehr oder weniger dauerhafte, halb feste Lager beduinischer Gruppen¹⁶. Damit kommt ḥīra als Bezeichnung eines römischen Militärpostens nicht infrage - aber es entspricht recht genau dem ὀχυρῶσιον Strabos als jener Art von militärischer Anlage, wie sie die staatstragenden, aber nicht seßhaften Ituräer als Sammelpunkte für ihre Raubzüge unterhielten.

Ortslagen beschränkt, die ich durch Autopsie kenne. Aus der Literatur ließe sich die Zahl vergleichbarer Anlagen noch stark vermehren.

- 10 Cf. BRÜNNOW - V. DOMASZEWSKI, Provincia Arabia II, 63-70 m. Fig. 645 und 647; GLUECK, Explorations III, 227 Fig. 67 (Luftbild).
- 11 CIS II 195; BRÜNNOW - v. DOMASZEWSKI, Provincia Arabia II, 70.
- 12 Identisch mit dem rechteckigen Turm von "Ruḡm el-Mūmanī" bei GLUECK, Explorations III, 195, den GLUECK ebd. in die Eisenzeit datiert. Diese Annahme erwies sich bei Sondagen, die im Frühjahr 1983 S. ^CAbbādī von der Universität Amman und der Vf. durchführten, als falsch.
- 13 Vgl. Alcobile im Itinerarium Burdigalense (333 n. Chr.) XII (= al-Gubēla, heute Zbēl) und dazu demnächst Vf., Zum Vordringen des Arabischen im Libanon vor dem Islam (erscheint in WO).
- 14 Vgl. etwa Ṭūr ^CAbdīn, ein Name, der im arabischen Kontext zwar ungrammatisch, aber semantisch immer noch durchschaubar ist, und Bēt Rās (<Capitolias).
- 15 So S. WILD, Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung (BTS 9), Beirut 1973, 162.
- 16 Cf. Th. NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leiden 1879, 25 Anm. 1; A.F.L. BEESTON, EI² III (1979), 462.

7. Zwei Siegel vom Tell el-Mazār

Nachdem die Neubabylonier der Eigenstaatlichkeit der Judäer, Ammoniter, Moabiter und Edomiter ein Ende gemacht hatten, drangen verstärkt protobeduinische Araber in Süd- und Ostpalästina ein; so finden wir in der Folgezeit arabische Bevölkerungsgruppen in Gemengelage mit den Nachkommen der kanaanäischen Vorbewohner, wobei die politische Dominanz, zeit- und gebietsweise verschieden, bald dieser, bald jener Gruppe anheimfiel¹.

Aufgrund der literarischen Quellen sind nur schwer ethnographische Schlüsse zu ziehen: fließen sie für das 5. und 4. Jh. v. Chr. ohnedies schon spärlicher als für das 7. und 6., so enthalten sie darüberhinaus nur Informationen in zufälliger und durch das Vorverständnis ihres jeweiligen Autors geprägter Auswahl, das uns oft so wenig durchsichtig ist wie die Person des Autors in zu vielen Fällen unbekannt. Eine ethnographische und bevölkerungsstatistische Quelle ersten Ranges sind hingegen fast ganz freigelegte Friedhöfe wie der persische Friedhof vom Tell el-Mazār im mittleren Jordangraben, den sein Ausgräber KH. YASSINE soeben - dankenswert rasch - publiziert hat². Mit einer abschließenden Interpretation wird man warten müssen, bis auch die zugehörige Siedlungsschicht des Tells veröffentlicht vorliegt. Doch zeigt ein vorläufiger Vergleich mit dem - noch nicht vollständig publizierten - perserzeitlichen Friedhof von Kamid el-Lōz im Libanon³ signifikante Gemeinsamkeiten wie Unterschiede. Bei beiden Friedhöfen handelt es sich überwiegend um schlichte Erdbestattungen in Streck- oder Hockerlage mit einem "mittelständischen" Inventar an Beigaben von Gebrauchs- und Luxusgütern;

1 Vgl. Ez 25,4f.10; Neh 2,19; 6,1; 2Chr 17,11; 21,16; 26,7; 1Makk 5,4f.25; 9,35-42; 12,31 und cf. Vf., Ismael, 11 Anm. 45; 52; 68f.; 108f.; ders., ZDPV 97 (1981), 188-192; ders., Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31-39 (erscheint in ZAW).

2 Khair YASSINE, Tell el Mazar I: Cemetery A. The University of Jordan: Amman 1984; zuvor ders., Ammonite Seals from Tell El-Mazar, in: A. HADIDI (ed.), Studies in the History and Archaeology of Jordan, Amman 1982, 189-194 (ohne Abbildungen); ders., Social-Religious Distinctions in Iron Age Burial Practice in Jordan, in: J.F.A. SAWYER - D.J.A. CLINES (ed.), Midian, Moab and Edom (JSOT.S 24), Sheffield 1983, 29-36.

3 Cf. R. POPPA, Kamid el-Loz 2. Der Eisenzeitliche Friedhof: Befunde und Funde (SBA 18), Bonn 1978; M. KUNTER, Kamid el-Loz 4. Anthropologische Untersuchung der menschlichen Skelettreste aus dem eisenzeitlichen Friedhof (SBA 19), Bonn 1977. Der abschließende Bd. 3 steht noch aus.

regional verschieden ist die Verteilung der Lagen auf die Geschlechter⁴. Während in Kāmid el-Lōz keinerlei Waffen unter den Grabbeigaben auftauchen, enthalten 10 der 84 Gräber beim Tell el-Mazār zum Teil reichhaltige Waffenarsenale, wobei die zum Bogen gehörigen Pfeile überwiegen. Der Ausgräber glaubt, den Friedhof einer Militärkolonie vor sich zu haben; dafür spricht, daß nur Männer zwischen 20 und 40 Jahren Waffenträger gewesen zu sein scheinen⁵, dagegen, daß ein Schwert aus einem Frauengrab stammt (Nr.66). Man kann alternativ erwägen, ob in der perserzeitlichen Bevölkerung von Tell el-Mazār das Waffentragen ein Kennzeichen des freigeboerenen Mannes war und an Gen 21,20; Jes 21,17 denken⁶. Nun führten allerdings auch andere Völkerschaften jener Zeit den Bogen, etwa die Skythen, von denen einer jagend auf einem Rollsiegel aus Grab 7 (männlich, etwa 35 Jahre, keine Waffen) abgebildet ist⁷. Doch muß der Letztbesitzer ja nicht derjenige gewesen sein, der das Siegel für sich hat schneiden lassen (dieser Fall liegt beim gleich zu besprechenden Siegel Nr.2 mit Sicherheit vor), und ein Stempelsiegel aus dem gleichen Grab zeigt einen Straußen und weist damit nach Arabien, wo der Strauß, mit dem der Beduine den Lebensraum teilt, eines der beliebtesten Sujets der Felsbildkunst war (zusammen mit Ibex und Kamel) und von der klassisch-arabischen Dichtung bis zu seiner Ausrottung als prestigeträchtiges Jagdtier galt.

Nun brauchen wir es jedoch, was die Ethnizität der perserzeitlichen Bewohner des Tell el-Mazār betrifft, nicht bei einem Rätselraten belassen, denn der Friedhof hat zugleich zwei Siegel mit Personennamen freigegeben, und diese weisen eindeutig nach Arabien.

-
- 4 Cf. zum Fehlen dieses Grabtyps in der Eisenzeit A. KUSCHKE, in: K. GALLING (ed.), BRL² (HAT I,1), Tübingen 1977,122.
- 5 Archäologische und anthropologische Geschlechtsbestimmung (A. DISI - W. HENKE - J. WAHLE, Human Skeletal Remains, in: Tell el Mazar I, 135-195) weichen mitunter voneinander ab, cf. Tell el Mazar I, 181-183. Unvollständige und fehlerhafte Angaben erlauben es dem Leser nicht in jedem Fall, die Beschreibung der Gräber mit derjenigen der in ihnen gefundenen Knochenreste in Beziehung zu setzen.
- 6 Cf. noch zu arabischen Bogenschützen in der Perserzeit Vf., Ismael, 23 m. Anm. 96, zur Möglichkeit weiblicher Stammesführerinnen ebd. 5f.; 24 m. Anm. 105.
- 7 Tell el Mazar I, 106f.; Fig. 9:6; Fig. 57:186 (JUM 133). - Strauß: 104f.; Fig. 9:3; Fig. 57:183 (JUM 162). Im Inventar des Grabes Nr. 7 S. 20f. wird JUM 162 freilich nicht aufgeführt.



13.5 mm

Nr.1



15.6 mm

Nr.2

Das Siegel Nr.1 gehörte *l-hml* (Sohnes des) *štt*⁸. Zu *hml* kann safaitisch (mit über dreißig Belegen) und klassisch-arabisch *Ḥamal*, *Ḥumail* verglichen werden⁹. Wahrscheinlicher liegt jedoch **hmʔl* vor mit der schon im ältesten Nordarabischen anzutreffenden¹⁰, im Klassisch-Arabischen zur Regel gewordenen Elision des *alif*¹¹. Zwar ist *HMY* "beschützen" dem Kanaanäischen (hebr. *ḥomā*, ug. **ḥamītu*, altkan. **ḥōmitu* EA 141,44), Aramäischen, Altsüd- und -nord-arabischen gemeinsam und ein Name *hmʔ* auch im Ägyptisch-Aramäischen belegt¹² (bei *Ḥammūʔēl* lChr 4,26 und palmyrenischem *hmʔ* und *hmy*¹³ steht hingegen die Ethnizität des Namensträgers nicht fest), doch ist der Übergang von *-ʔil* zu *-īl* für die hier vorgenommene Klassifikation hinreichend signifikant. Zu *štt* ist altnordarabisch *st* (von *STT*) zu vergleichen¹⁴.

Siegel Nr.2 wurde zwar bei einem männlichen Skelett gefunden (Grab Nr.33, mit Pfeilspitzen), gehörte aber ursprünglich einer *hmywʔ bt smt*¹⁵. Wie altsüdarabische Parallelen (*hm^ctt(r)*, *hmyʔl*, *-^cm*) zeigen¹⁶, ist *hmy* das prädi-

8 K. YASSINE - P. BORDREUIL, Tell el Mazar I, 132f.; Fig. 9:4; Fig. 57:184 (JUM 164). Dieses Siegel stammt ebenfalls aus Grab Nr. 7.

9 Cf. G.L. HARDING, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions (NMES 8), Toronto 1971, 202; Th. NÖLDEKE, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg 1904 = Amsterdam 1982, 83.

10 Cf. Vf., Ismael, 86 Anm. 471 (*Dānīl); etwas anders, aber nicht überzeugend, G. GARBINI, AION 36 (1976), 173f.

11 Cf. Vf., ZDPV 96 (1980), 172; ders., BN 13 (1980), 38 Anm. 20.

12 Cf. W. KORNFELD, Onomastica Aramaica aus Ägypten (SÖAW.PH 333), Wien 1978, 50 (aber möglicherweise ägyptisch).

13 Cf. J.K. STARK, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, London 1971, 89.

14 Cf. HARDING, Index (Anm. 9), 310.

15 YASSINE-BORDREUIL, Tell el Mazar I, 133f.; Fig. 9:5; Fig. 57:185; (JUM 165).

16 Nachgewiesen bei HARDING, Index (Anm. 9), 202.203f.

kative, ws° das theophore Element. Klassisch-arabisch $wāsa$ "teilen, Wohltätigkeit üben, unterstützen, trösten"¹⁷ kommt kaum infrage - welche Form sollte vorliegen? So ist einstweilen nur auf den safaitischen Eigennamen ws° , den minäischen $ws^{\circ}l$ hinzuweisen¹⁸. Der paläographisch nicht ausgeschlossenen Lesung $-ds^{\circ}$ läßt sich kein besserer Sinn abgewinnen. Zum Vatersnamen ist der klassisch-arabische Personennamenname $as-Simt$ anzuführen¹⁹.

Die Namen des zweiten Siegels können nicht nur nach den Parallelen, sondern auch nach dem w im Anlaut des zweiten Elements des ersten Namens als arabisch klassifiziert werden. Sie stellen freilich insofern ein Problem dar, als in beiden altnordarabisches s_1 mit westsemitischem s wiedergegeben ist, während bis zum 3. Jh. n. Chr. und zum Teil darüber hinaus dessen Wiedergabe mit \check{s} die Regel ist²⁰. Nach den assyrischen Transkriptionen, die altnordarabisches s_1 wie westsemitisches \check{s} behandeln, und nach der Orthographie des Araboaramäischen, die in arabischen Wörtern und Namen nur \check{s} verwendet (so daß schließlich dessen s -Zeichen nicht im arabischen Alphabet rezipiert wurde), sollten wir annehmen, daß das Altnordarabische die "kanaanäische" (oder, wenn man schon Sprachen des 2. Jt. v. Chr. als "kanaanäisch" bezeichnen will, die mittel-kanaanäische) Lautverschiebung $s_3: \check{s} \rightarrow s$; $s_1: s \rightarrow \check{s}$ mitgemacht und um die Mitte des 1. Jt. v. Chr. sein s_3/s verloren hat²¹. Aber warum? Könnte hinter dem Zusammenfall von s und \check{s} im Altnordarabischen um diese Zeit, dessen Produkt unter dem Einfluß seiner nördlichen Nachbarsprachen als \check{s} realisiert wurde, der Einfluß einer südlichen Nachbarsprache stehen, in der nach der Entaffrizierung des s_3/\check{s} zu s der andere Sibilant nicht zu \check{s} verschoben wurde, beide also in s zusammenfielen (wie etwa im Mittelägyptischen), und die im Laufe der Zeit nach Norden vordrang, bis sie

17 Cf. M. ULLMANN, Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 2: Das Gespräch mit dem Wolf (SBAW.PH 1981, 2), München 1981, 111. Vgl. zur Wurzel WS_1Y noch sabäisch hws_1y "jmdn. beauftragen, etw. zu tun"; tigre $wasa$ "genau kennen"; amharisch $awāssa$ "erinnern"; $\check{h}arari$ (a) $wāsa$ "im Überfluß haben".

18 HARDING, Index (Anm. 9), 641f. (je hapax).

19 Cf. W. CASSEL, Gamharat an-nasab II, Leiden 1966, 513.

20 Cf. Vf., BN 16 (1981), 21; ders., BN 21 (1983), 39.

21 Anders, jedoch nicht überzeugend, W. DIEM, Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie II, Orientalia 49 (1980), 75-82.

seit dem 3./4.Jh.n.Chr. als "klassisches Arabisch" herrschend wurde? Das ist vorerst nur eine Spekulation. Die im zweiten Siegel vom Tell el-Mazār belegte Wiedergabe von altnordarabischem s_1 mit westsemitischem s -gegen die überwältigende Mehrheit der anderen Belege- deutet jedenfalls auf Dialektunterschiede im Altnordarabischen hin. Auch hat ein noch nicht veröffentlichtes protoarabisches Siegel vom Alia-Flughafengelände (also aus der unmittelbaren Nachbarschaft von Qasr el-Mšatta) ein als s_3 zu interpretierendes Zeichen zur Wiedergabe von etymologischem $/s_1/$ ²².

Der perserzeitliche Friedhof am Tell el-Mazār erhärtet schließlich einen Verdacht, der schon verschiedentlich gehegt und geäußert wurde: daß die keramische Periode "E II C" im Ostjordanland noch die erste Hälfte der Perserzeit, also das 5.Jh.v.Chr. umfaßt²³. So dürfte sich die "perserzeitliche Siedlungslücke" im Ostjordanland (einen Siedlungsrückgang gab es allerdings!) wie schon eine Vorgängerin²⁴ als Kenntnislücke der Archäologie erweisen.

-
- 22 Dazu demnächst Vf. im von Moawiya M. IBRAHIM edierten Grabungsbericht.
23 Cf. YASSINE, Tell el Mazar I, 12f.; 65f.; Fig. 3 - 6; 46 - 50.
24 Cf. zur "spätbronzezeitlichen Siedlungslücke im Ostjordanland" zuletzt G.L. MATTINGLY, The Exodus-Conquest and the Archaeology of Transjordan: New Light on an Old Problem, Grace Theological Journal 4.2 (1983), 245-262, bes. 253-261; M. IBRAHIM, Afo 29/30 (1983/84), 258f.

ΠΙΣΤΙΝ ὡς ΚΟΚΚΟΝ ΣΙΝΑΠΕΩΣ

Günther Schwarz - Sankt Hilfe

Das Wort "Vom Berge versetzenden Glauben" ist in den Synoptikern in vier Fassungen überliefert. In der folgenden Auflistung wird das mutmaßlich Primäre voll unterstrichen, das jeweils Parallele gestrichelt, das wahrscheinlich Sekundäre in runde Klammern gesetzt¹:

Mt 17,20c Ἄμην (γὰρ)² λέγω ὑμῖν,d ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως,e ἔρευτε τῷ ὄρει τοῦτῳ³.f μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται⁴.g (καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν)⁵.Mt 21,21b Ἄμην λέγω ὑμῖν,c ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε,

d (οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε,

e ἀλλὰ καὶ)⁴ τῷ ὄρει τοῦτῳ εἰπητε⁵.f ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται.Mk 11,23a Ἄμην λέγω ὑμῖνb ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τοῦτῳ⁶c ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν,d καὶ μὴ διακριθῆ⁷ (ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦe ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται)⁵, ἔσται αὐτῷ.Lk 17,6b εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως,c ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμύρῳ [ταύτῃ]⁸.d ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ⁹.e καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.

¹ Der Text ist der 26. Auflage des NESTLE-ALAND entnommen, nach dem 4. revidierten Druck, 1981.

² γὰρ ist, da es sich hier um ein ursprünglich selbständiges Logion handelt, redaktionell, also sekundär.

³ Dieser Passus kann nicht auf Jesus zurückgeführt werden; es sei denn, man würde ihm eine unsinnige Aussage unterstellen. Denn: wem nichts unmöglich wäre, der wäre *allmächtig*. Das aber kann Jesus den Adressaten dieses Wortes nicht gesagt haben.

⁴ Dieser Einschub ist bedingt durch den Kontext und wird von ihm her hier eingedrungen sein.

⁵ Dieser langatmig umschreibende Zusatz widerstreitet der äußerst knappen, ganz auf das Wesentliche beschränkten Diktation Jesu.

So verschieden diese vier Fassungen auch sind⁶, wenn man auf die mit Sicherheit vorauszusetzenden (!) poetischen Strukturmerkmale achtet, sollte es gelingen, eine - erst griechische, dann aramäische - Urfassung zu rekonstruieren, aus der sich *vermutlich alle miteinander* herleiten lassen. Die poetischen Merkmale, um die es hierbei geht, sind Rhythmus und Parallelismus membrorum. Sind beide gefunden, dann läßt sich, weil alle Zeilen eines Parallelismus denselben Rhythmus haben müssen, erkennen, ob der Text intakt ist oder nicht; das heißt: ob und wo möglicherweise etwas hinzugefügt oder ausgelassen worden ist.

Da ἀμὴν λέγω ὑμῖν als Einleitungsformel voransteht⁷, beginnen wir mit dem ersten Stichos. Markieren wir dabei - bei ihm, wie bei den folgenden Stichen - den Rhythmus durch Schrägstriche und die Zäsur jeweils durch zwei Schrägstriche:

Mt 17,20d ἐὰν / ἔχητε / πύστιν // ὡς κόκκον / σινάπεως, ...

Mt 21,21c ἐὰν / ἔχητε / πύστιν // καὶ μὴ / διακριθῆτε, ...

Mk 11,23b ὅτι ὁς ἂν / ...

Lk 17,6b εἰ / ἔχετε / πύστιν // ὡς κόκκον / σινάπεως, ...

Unverkennbar ist, daß dieser Stichos (im Verhältnis 3 : 1) fünfhebzig konstruiert ist, mit einer Zäsur hinter πύστιν. Und genau das ist bei einem Fünfheber⁸ gefordert: drei Hebungen (rhetorische Sinneinheiten)⁹ vor und zwei nach der Zäsur. Mk 11,23b scheidet damit als sekundär aus, während die übrigen Fassungen *den rhythmischen Maßstab* für den zweiten und den dritten Stichos liefern. Doch welche der beiden Fassungen ist vorzuziehen: Mt 17,20d / Lk 17,6b oder Mt 21,21c? Das einprägsame Bild ὡς κόκκον σινάπεως spricht für die erstere. Ihr gegenüber wirkt das rationale καὶ μὴ διακριθῆτε, schon durch seine Negation, blaß und eher wie eine Interpretation. Anzumerken ist dazu: Der Unterschied zwischen ἐὰν ἔχητε und εἰ ἔχετε ist unerheblich. Im Aramäischen liegt beiden Wiedergaben ܢܝܚܝܗܘܢ ܝܗܝܬܘܢ (mit modaler Nuance), "wenn ihr hättet", zugrunde. Als Grundtext des ersten Stichos gilt demnach:

ἐὰν / ἔχητε / πύστιν // ὡς κόκκον / σινάπεως.

⁶ Was beweist, daß sie alle mehr oder minder frei übersetzt wurden.

⁷ Knapp und klar dazu R. PESCH, Das Markusevangelium II, ²1980, 203: "Durch die Reduplikation der Tatsache, daß er spricht (λέγω ὑμῖν), hebt der Sprecher seine Offenbarer-Autorität hervor."

⁸ Der Fünfheber stammt aus der Totenklage (ἠνῆσις), bei der die Vorsängerin mit einem längeren Klageruf (Dreiheber) begann, während die übrigen Klagefrauen mit einem kürzeren (Zweiheber) antworteten.

⁹ Eine rhetorische Sinneinheit ist - im Aramäischen - in der Regel ein Wort. Doch können mit ihm ein Präfix oder ein Suffix, eine Präposition oder eine Konjunktion verbunden sein.

Fahren wir fort mit dem zweiten Stichos, der nach der Regel des Parallelismus membrorum die gleiche Länge haben, also ebenfalls fünfhebig konstruiert sein müßte, was er aber - regelwidrig - nicht ist:

Mt 17,20e ἐρεῦτε / τῷ ὄρει / τοῦτω· // ...

Mt 21,21e ... τῷ ὄρει / τοῦτω / εἴπητε· // ...

Mk 11,23b ... εἴπη / τῷ ὄρει / τοῦτω· // ...

Lk 17,6c ἐλέγετε ἄν / τῆ συκαμύψ / [ταύτη]· // ...

Abweichend vom ersten (fünfhebigen) Stichos, ist dieser zweite durchweg dreihebig konstruiert. Ihm fehlen also, der Parallelismus fordert es, zwei Hebungen. Da er sie ursprünglich gehabt haben wird, müssen sie bei der Überlieferung ausgefallen sein; und zwar, wie folgende Überlegung zeigt, bereits im aramäischen Sprachbereich. Τῷ ὄρει τοῦτω, aram. ܠܬܝܗܢ ܟܝܘܫ, ist der Variante τῆ συκαμύψ ταύτη, aram. ܠܬܝܗܢ ܟܝܝܢ, nur im Aramäischen so ähnlich, daß Haplographie - hier durch Überspringen von einem ܝܢ zum anderen - denkbar ist. Dies würde, wenn es stimmt, nicht nur die Variante τῆ συκαμύψ ταύτη in Lk 17,6c erklären, sondern auch die Änderung des Vokabulars in Lk 17,6d, die sie zwangsläufig nach sich zog. Dann aber wäre die Lukasfassung insgesamt folgerichtig auf diese Haplographie und auf die Verwechslung von ܟܝܘܫ mit ܟܝܝܢ zurückzuführen, das dann in einem der Texte *allein* gestanden haben muß (während in anderen, wie sie bei Matthäus und Markus vorliegen, ebenso *allein* ܟܝܘܫ gestanden haben wird). Mt 17,20e, mit dem mutmaßlich ausgefallenen Passus τῆ συκαμύψ ταύτη (+ ἢ) verbunden, ergibt dann regelgemäß den folgenden Fünfheber als Grundtext:

ἐρεῦτε / τῷ ὄρει / τοῦτω // ἢ τῆ συκαμύψ / ταύτη·

Nachzutragen ist noch: Die Differenz zwischen ἐρεῦτε, εἴπητε und ἐλέγετε ist gegenstandslos. Im Aramäischen liegt allemal ܝܝܗܝܒܝܢ (mit modaler Nuance), "ihr würdet sagen", zugrunde. Das markinische εἴπη ist demgegenüber mit Sicherheit sekundär¹⁰.

Nachdem nun zwei fünfhebige Stichen vorliegen (einer so überliefert, und einer so rekonstruiert), ist zu erwarten, daß auch der dritte entweder einen Fünfheber ergibt oder entsprechend wiederhergestellt werden kann:

Mt 17,20f μετάβα / ἔνθεν / ἐκεῖ, // καὶ μεταβήσεται ...

Mt 21,21f ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // γενήσεται ...

Mk 11,23c.e ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // καὶ ἔσται / αὐτῷ.

Lk 17,6d ἐκρυζώθητι / καὶ φυτεῖθητι / ἐν τῇ θαλάσῃ, // καὶ ὑπήκουσεν ἄν / ὑμῶν.

¹⁰ Bedingt schon durch das voranstehende ὅτι ὅς ἄν.

Als Bestätigung für die vermutete fünfhebige Konstruktion auch dieses Stichos kann dienen, daß Lk 17,6d eindeutig ein Fünfheber ist, daß Mk 11, 23c.e sich ebenfalls dazu zusammenschließt und daß Mt 17,20f und Mt 21,21f eine Zäsur je nach der dritten Hebung (siehe die Doppelschrägstriche) erkennen lassen, so daß auch für sie auf einen ursprünglichen Fünfheber zu schließen ist. Während dies also, die fünfhebige Struktur *auch* des dritten Stichos, als sicher gelten kann, ist einstweilen noch unsicher, aus welchen Vokabeln sie zu bilden ist. Zwar ist dabei zwischen drei Möglichkeiten zu wählen, aber zum Glück sind sie nicht gleichwertig, wie die folgende Erhebung zeigen wird. Beginnen wir bei der unwahrscheinlichsten:

Mt 17,20f (μετάβα / ἔνθεν / ἐκεῖ, //καὶ μεταβήσεται) ist eine in sich abgeschlossene Aussage. Wohl hat sie, wie gefordert, nach der dritten Hebung eine Zäsur; aber da die vierte Hebung keine Ergänzung zuläßt, da also kein Fünfheber daraus werden kann, scheidet Mt 17,20f aus. Hinzu kommt, daß dieser Stichos inhaltlich weit schwächer ist als die übrigen Fassungen.

Lk 17,6d (ἐκρίζωθητι / καὶ φυτεύθητι / ἐν τῇ θαλάσῃ, // καὶ ὑπήκουσεν ἄν / ὁ μῦθον) ist zwar ein Fünfheber und damit rhythmisch unbeanstandbar, dennoch erheben sich Bedenken gegen den Wortlaut. Nicht allein, weil er nur zum "Maulbeerbaum", nicht auch zum "Berg" paßt, was er müßte, um annehmbar zu sein; sondern auch, weil er, selbst im Blick auf den "Maulbeerbaum" problematisch ist, der zwar entwurzelt, nicht aber im Meer angepflanzt werden kann¹¹. Folglich wird Lk 17,6d eine freie, literarische Wiedergabe sein, veranlaßt durch einen Text, in dem nur der "Maulbeerbaum" erwähnt und der allein auf ihn bezogen war. Solch ein Wortlaut aber war, siehe weiter oben, mit hoher Wahrscheinlichkeit die Folge einer Haplographie.

Mt 21,21f und Mk 11,23c.e (ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // γενήσεται - ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, //καὶ ἔσται / αὐτῷ) lassen die fünfhebige Struktur deutlich erkennen. Beide Texte haben eine Zäsur hinter θάλασσαν, der dritten Hebung. Auf sie folgen bei Matthäus *regelwidrig* eine und bei Markus *regelgemäß* zwei Hebungen. Rhythmisch ist die Markusfassung demnach einwandfrei, aber ist sie es auch inhaltlich? Kaum. Was stört, ist das unpassende, durch den eingangs ausgeschiedenen Zusatz veranlaßte αὐτῷ. Es ist durch ein passenderes Wort zu ersetzen. Aber durch welches? Ist das noch auszumachen? Anhand des griechischen Textes nicht, wohl aber mit Hilfe

¹¹ Ebenso R. PESCH, aa0., 205. Er folgerte, daß "'im Meer' ... zur Entwurzelung und neuen Anpflanzung des Baumes weniger gut paßt und ein völlig ungewöhnliches Bild ist." Der mögliche Einwand, es handle sich hier um hyperbolische Rede, verkennt, daß Jesu Redeweise stets real blieb.

des "Palästinisch-syrischen Lectionars"¹². In ihm lautet Mt 21,21f (das Syrische in Quadratschrift): כִּינִי וְאִמִּי וְאִתִּי וְאִתִּי (statt כִּינִי liest Codex A כִּינִי und Codex C כִּינִי). Ihm entspricht im Griechischen οὕτως. Es ist, weil es in der griechischen Fassung von Mt 21,21f fehlt und in der von Mk 11,23c.e durch αὐτῷ verdrängt wurde, bei Markus an dessen Stelle zu setzen und bei Matthäus (+ καὶ) zu ergänzen. Danach lautet dann Mt 21,21f: ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // καὶ γενήσεται / οὕτως und Mk 11,23c.e: ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // καὶ ἔσται / οὕτως. Die Varianten γενήσεται und ἔσται erklären sich als zwei mögliche Wiedergaben des aramäischen כְּהִי (mit modaler Nuance), "es würde geschehen, geschähe"¹³. Als Grundtext des dritten und letzten Stichos bleibt demnach:

ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // καὶ γενήσεται / οὕτως.

Insgesamt lautet der aus Mt 17,20c-g, Mt 21,21b-f, Mk 11,23 und Lk 17,16b-e rekonstruierte Text (mit der ἀμὴν-Formel verbunden) dann wie folgt:

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν,

εἰάν / ἔχητε / πίστιν // ὡς κόκκον / σινάπεως,

ἔρετε / τῷ ὄρει / τοῦτο // ἢ τῆ σκαμνῶ / ταύτη·

ἄρθητι / καὶ βλήθητι / εἰς τὴν θάλασσαν, // καὶ γενήσεται / οὕτως.

Vergleicht man diese Fassung mit den eingangs gebotenen vier Versionen, dann erweist sie sich als eine Kombination von Mt 17,20c-e (+ ἢ und Lk 17,6cβ) und Mt 21,21f (+ καὶ ... οὕτως). Ihnen allen gegenüber hat sie den Vorzug, rhythmisch einwandfrei und inhaltlich schlüssig zu sein. Beides sind Hauptmerkmale der Diktion Jesu, wie sie sich an allen seinen Worten entweder aufweisen oder nach ihrer Emendation feststellen lassen. Weitere Echtheitskriterien, z.B. poetischer Art, ergeben sich - wie immer, völlig zwanglos - durch die nun folgende Rückübersetzung. Stellen wir dabei den emendierten griechischen Text und die Rückübersetzung in Hebungen (rhetorischen Sinn-einheiten) einander gegenüber, jeweils mit der deutschen Wiedergabe darunter (wobei die aramäischen Äquivalente, wenn nötig, belegt werden):

Ἐάν / ἔχῃ

Wenn / Wenn

ἔχῃτε / ἔχῃτε

ihr hättet / ihr hättet

¹² A. SMITH LEWIS / M. DUNLOP GIBSON, The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, 1899, 152.

¹³ So im galiläischen Dialekt. Vgl. dazu G. DALMAN, Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch, 1960 = ²1905, 352ff. Möglich wäre auch, wenn auch weniger wahrscheinlich: כְּהִי.

πίστιν	הימנותא ¹⁴
Vertrauen	Vertrauen
ὡς κόκκον	כגרגרא ¹⁵
wie ein Korn	wie ein Korn
σινάπεως,	החרדלא ¹⁶
des Senfs,	des Senfs,
ἔρεύτε	תימרון
ihr würdet sagen	ihr würdet sagen
τῷ ὄρει	לטורא
zu dem Berge	zu dem Berge
τούτῳ	דין
diesem	diesem
ἢ τῆ συκαμύτῳ	או לתותא
oder zu dem Maulbeerbaum	oder zu dem Maulbeerbaum
ταύτῃ	דין
diesem:	diesem:
ἄρθητι	איתרם ¹⁷
Erhebe dich	Erhebe dich
καὶ βλήθητι	ואיתרמי ¹⁸
und wirf dich	und wirf dich
εἰς τὴν θάλασσαν,	לימא
ins Meer!	ins Meer!
καὶ γενήσεται	ואיהא
Und es geschähe	Und es geschähe
οὕτως.	כדין
so.	so.

¹⁴ Targ Jer I zu Gen 15,6: וְהוּת ליה הימנותא במימרא דיי "und er hatte Vertrauen auf das Wort Jahwes" u.ö.

¹⁵ Targ Jer II zu Deut 32,14: גרגירי היטי "Weizenkörner" u.ö.

¹⁶ Ein synonymer Beleg, wenn auch hebräisch, findet sich in b. Ber. 31a: טיפת דם כחרדל "ein Tropfen Blut, (so klein) wie ein Senf(korn)" u.ö.

¹⁷ Targ Jon zu Ez 1,19: וואיתרמו כרוביא "und die Cherubim erhoben sich" u.ö. Das Ithpe. איתרם bedeutet beides: "er wurde erhoben" und "er erhob sich". Überdies werden das Perf. 3. Sg. m. und der Imper. Sg. m. genau gleich geschrieben.

¹⁸ Targ zu 1. Chr 10,4: אחרמא עלוהי "er warf sich darauf".

In Sinnzeilen gesetzt und mit der אמין-Formel verbunden, ergibt sich aus dem aufgelisteten Vokabular folgende Rückübersetzung:

אָמין אָמַר אַנְא לְכוּ
דַּאִין אִית לְכוּ הֵימְנוּתָא כְּגַרְגְּרָא דִּיחַרְדְּלָא
תֵּימְרוּ לְטוּרָא הָדִין אִו לְתוּתָא הָדִין
אִתְרַם וְאִתְרַמִּי לְצַמָּא וְיֵהָא כְּדִין

Zur Form ist anzumerken: Das so emendierte und rückübersetzte Logion ist (abgesehen von der אמין-Formel) ein je fünfhebige Tristichon im klimatischen Parallelismus membrorum¹⁹, mit Wortspielen zwischen demeinleitenden אמין und הימנותא, טורא und תותא, איתרם und איתרמי, mit Assonanz zwischen גרגרא und חרדלא²⁰ und mit einem Endreim im zweiten und dritten Stichoס auf דין-. Damit aber ist es ein Beispiel jener rhetorischen Kunstform, wie sie für Jesu Poesie charakteristisch ist. Besonders bemerkenswert ist daran, daß sich etliche ihrer poetischen Merkmale erst aufgrund unserer Emendation ergaben. Das aber ist, weil sich Poesie nicht zufällig einzustellen pflegt, ein textinterner Hinweis darauf, daß die obige Rückübersetzung entweder die Urfassung repräsentiert oder ihr zumindest sehr nahekommt²¹.

Die folgende Übertragung in deutsch gibt die oben wiederholt erwähnte modale Nuance (wie ebenda) konjunktivisch wieder²²:

"Amen, ich sage euch:

Wenn ihr Vertrauen hättet (so klein) wie ein Senfkorn,
würdet ihr sagen zu diesem 'Berge' oder zu diesem 'Maulbeerbaum':
Erhebe dich und wirf dich ins Meer! Und es geschähe so."

Wie ist dieses Logion zu deuten? Oder besser: Wie haben die ersten Hörer, Jesu Jünger²³, es verstanden? Um diese Frage sollte es bei jeder Auslegung eines Herrenwortes gehen. Denn jeder Exeget, der sie außer acht läßt, läuft Gefahr, falsch auszulegen. Das gilt vor allem dann, wenn einige Vokabeln, im Wortsinne verstanden, schwierig sind. Im vorliegenden Falle sind es die Wörter "Berg" und "Maulbeerbaum". Solange man sie buchstäblich versteht, weil man ihre übertragene Bedeutung nicht kennt, ist ihre Fehlinterpretation (und damit die des ganzen Logions) unvermeidbar.

¹⁹ In ihm, das ist exegetisch wichtig, trägt der dritte Stichoס den Ton.

²⁰ Womit sie als ursprünglich beglaubigt sind.

²¹ Auf jeden Fall näher als die zugrundeliegenden griechischen Fassungen.

²² Vgl. dazu H. ODEBERG, The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II, Short Grammar of Galilaeen Aramaic, 93. Hier legt sich der Konjunktiv überdies durch den Klageliedrhythmus nahe (siehe oben, Anm. 8). Sicherlich hätte Jesus ihn nicht bei diesem Logion verwendet, wenn er keinen Grund dafür gehabt hätte: wenn das Vertrauen der Adressaten (seiner Jünger nämlich) groß genug gewesen wäre.

²³ Das ist zweifelsfrei dem Inhalt zu entnehmen.

Hier ein Beispiel dafür, bezogen auf Mk 11,23, verfaßt von R. Pesch²⁴: "23 Im zugehörigen Amen-Wort wird dem Glaubenden ein größeres Wunder als das Feigenbaumwunder verheißen (vgl. Mt par, auch Joh 14,12). Das Beispiel für das größere Wunder ist der konkreten Situation angepaßt: "dieser Berg" (τῷ ὄρει τούτῳ) ist der Ölberg, von dessen Ostabhang unfern von Betanien das Tote Meer sichtbar ist. Wie beim Feigenbaumwunder wird auf die Macht des Wortes (ὁς ἄν εἴπῃ - ὁ λαλεῖ) abgehoben und ein Machtwort zitiert; das Wort ist als Befehl an den Berg vorgestellt, der sich in die Lüfte heben und ins Meer stürzen (vgl. 9,42) soll"²⁵.

Erstaunlich ist, daß Pesch, der Verfasser dieser Auslegung, überhaupt nicht auf den Gedanken gekommen zu sein scheint, Mk 11,23 könne auch anders als im Wortsinne gedeutet werden. Gerade das aber ist, wie sich herausstellen wird, hier geboten: weil Jesus die Wörter בֵּרֵךְ, "Berg", und מְאֵלֶּיךָ, "Maulbeerbaum", nicht im buchstäblichen, sondern im übertragenen Sinne gebraucht hat. Das sprachliche Material dazu ist längst vorhanden und braucht nur ausgewertet zu werden. Bereitgestellt hat es J. LEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums I, 1866, und II, 1867²⁶. Ich zitiere:

1. aus II, 159, unter בֵּינֵי: "Uebrtr. jer. Bicur. cap. 3 Anf. אין ישיבה אין יוסף סיני רבה עוקר רב יוסף סיני לפני סיני man darf nicht sitzen bleiben vor einem Sinai, eine bildliche Benennung für einen gesetzeskundigen vielwissenden Lehrer, d.h. wenn er vorübergeht, so müssen Alle aufstehen. Horaj. 141 רבה עוקר רב יוסף סיני רבה עוקר R. Josef war ein Sinai (Vielwisseur), Rabba hing. ein Bergentwurzler, d.h. sehr scharfsinnig."

2. aus I, 33, unter אֵילָן, אֵילָנָא: "... übertr. Gelehrte. Ps 80,11 אילנין לארזין Ms. ... Bäume, d.h. Gelehrte, welche den starken Zedern gleichen. ... übertr. Pes. 112a: חתלה באילן גדול, vgl. אֵשְׁלָא."

3. aus I, 72, unter אֵשְׁלָא: "Beza 27a. Ab. sara בְּרַבִּי רַבְרַבִּי es hängt an grossen Bäumen, d.h. es rührt von grossen Gelehrten her; ... vgl. Taan. 5b Saul hat sich 2½ Jahr erhalten של שמואל durch das Gebet Samuels, wonach Raschi zu der fr. St. בזכות האשל הגדול er weilte durch das Verdienst des grossen Baumes, nämlich durch das Gebet Samuels." Anzumerken ist hierzu, daß אֵשְׁלָא "Tamariske" bedeutet.

²⁴ Sein Kommentar möge hier für viele stehen, die sich substantiell ohnehin nicht von dem seinen unterscheiden oder, so der von K. BERGER, Die Amen-Worte Jesu, 1970, 46-48, trotz anderen Ansatzes, den Sinn verfehlen.

²⁵ AaO., 204.

²⁶ Obgleich dieses Material demnach schon über hundert Jahre bereitsteht, wird es - sonderbarerweise - kaum je benutzt. Warum eigentlich nicht?

Aufgrund dieser Belege ist sichergestellt, daß "Berg" und "Baum" im Bereich der Muttersprache Jesu als Metaphern verwendet und verstanden wurden: a) z.B. סיני für einen "Vielwisser", b) z.B. אילנא bzw. אשלא für einen "Gelehrten". Hinzuzufügen ist, daß diese Metaphern, wie die Wendung עוקר הרים, "Bergentwurzler", und der Baumname אשלא, "Tamariske" (neben אילנא, "Baum"), erkennen lassen, keineswegs auf *einen* Berg- oder *einen* Baumnamen beschränkt waren. Wie in einem Falle das allgemeine Wort אילנא und im anderen das spezielle Wort סיני metaphorisch gebraucht wurde, so konnten sie, das ergibt sich hieraus, in anderen Fällen durchaus ihre Rollen vertauschen. Daraus folgt: Im Falle des Wortes "Vom Berge versetzenden Glauben" sind das allgemeine Wort טורא, "Berg", und das spezielle Wort תותא, "Maulbeerbaum", ebenfalls metaphorisch zu deuten; nämlich: טורא auf einen "Vielwisser" und תותא auf einen "Gelehrten" (und in beiden Fällen vielleicht sogar auf ganz konkrete Personen [Schriftgelehrte?])²⁷.

Ist diese Argumentation zutreffend, dann handelt dieses Logion nicht von einem "größere(n) Wunder als das Feigenbaumwunder" (R. Pesch, siehe oben), sondern davon, daß seine Adressaten, Jesu Jünger, obwohl sie "ungebildet" waren, einem *Vielwisser* und einem *Gelehrten* furchtlos entgegentreten und in der Auseinandersetzung überwinden könnten - wenn sie Vertrauen hätten, und sei es auch nur so klein "wie ein Senfkorn"²⁸. Das bedeutet: Jesus spricht ihrem *Vertrauen* zu, was Horaj. 14a (siehe oben) dem *Scharfsinn* zuspricht.

Abschließend ist noch zu fragen, was mit der Wendung "und wirf dich ins Meer" gemeint sein könnte. K. Berger (aaO., 47, Anm. 40) folgerte: "'Ins Meer werfen' ist allgemein Ausdruck der Bestrafung" (Belege ebenda). Das könnte stimmen und wird durch Mk 9,42 par. Mt 18,6; Lk 17,1f. bestätigt. Auf die Wendung "und wirf dich ins Meer" bezogen, könnte damit dann eine Selbstbestrafung gemeint sein; vielleicht: das *Gewurte* und *Gelernte* preiszugeben, um offen zu sein für eine bessere Erkenntnis?

²⁷ Darauf könnte das doppelte הדין, "dieser", schließen lassen, falls es nicht ein "pleonastisches Demonstrativpronomen" ist. Im ersteren Falle könnte es situationsbedingt sein, etwa derart, daß Jesus auf tatsächlich anwesende Personen (Schriftgelehrte?) hiewies.

²⁸ Vgl. hierzu Mk 13,11 par. Mt 10,19; bes. Lk 21,14 (nach der Zürcher Bibel): "Denn ich werde euch Mund und Weisheit geben, der alle eure Widersacher nicht werden widerstehen und widersprechen können."

ταυτη τη νυκτι την ψυχην σου απαιτουσιν απο σου?

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Das Gleichnis "Vom reichen Kornbauern", Lk 12,16-20, endet mit der "Voraus-sage": ταυτη τη νυκτι την ψυχην σου απαιτουσιν απο σου (V. 20b) und einer Frage (V. 20c), die hier unberücksichtigt bleiben kann. Als einzige Variante findet sich statt des Kompositums απαιτουσιν¹ das Simplex αιτουσιν², das den Sinn jedoch nicht verändert.

Im Luther-NI 75 wird der eben zitierte Passus wiedergegeben mit: "Diese Nacht wird man *dein Leben von dir fordern*"³. Für neuere Übersetzungen typisch ist an dieser Wiedergabe, daß την ψυχην σου als "dein Leben" gedeutet wird⁴: abweichend von allen voraufgegangenen Revisionen des Luther-Textes, die statt dessen "deine Seele" lesen.

Diese Änderung ist keineswegs rein sprachlicher Natur. Sie zeugt vielmehr von einem tiefgreifenden Wandel des Menschenbildes und von einem m.E. unnötigen Zugeständnis christlicher Theologen an materialistisch orientierte Theorien, die ihm zugrundeliegen. Da jene Theorien aber, was nur nicht hinreichend bekannt ist, bereits überholt und im Schwinden begriffen sind (unter dem Druck neuerer Erkenntnisse z.B. der Metabiologie⁵, der theoretischen Physik⁶, der Gehirnforschung⁷, der Überlebensforschung⁸, der Sterbebet-tvisionen⁹ usw.), empfiehlt es sich nicht, bei jenem Zugeständnis und der dadurch veranlaßten Änderung von "Seele" in "Leben" zu bleiben. Hinzu kommt, daß sich eine Rückkehr zu der Wiedergabe "deine Seele"¹⁰ auch noch aus einem anderen Grunde nahelegt; nämlich: aufgrund einer syrischen Version z.St., die im textkritischen Apparat des Nestle-Aland-Textes bedauerlicherweise nicht erwähnt wird. Ich vermute: weil man sie nicht versteht.

¹ K A W Θ Ψ f¹⁻¹³

² P⁷⁵ B L Q O70. 33 pc

³ Kursiv von mir.

⁴ So z.B. auch die Einheitsübersetzung: "Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern."

⁵ Sie verhält sich zur Biologie wie die Parapsychologie zur Psychologie. - Vgl. P. ANDREAS / C. KILIAN, Die Phantastische Wissenschaft, 1973.

⁶ B. HEIM, Der kosmische Erlebnisraum des Menschen, in: Imago Mundi V, 1975. Weitere Literatur ebenda.

⁷ Z.B. J.C. ECCLES, Hirn und Bewußtsein, in: Mannheimer Forum 77/78, 1978, 9-63; ders. Das Gehirn des Menschen, 1975.

⁸ J.Chr. HAMPE, Sterben ist doch ganz anders, 1975 - um nur eine Arbeit zu nennen. Inzwischen gibt es eine ganze Literatur zu dem Thema.

⁹ K. OSIS / E. HARALDSSON, Der Tod - ein neuer Anfang, 1978.

¹⁰ Wobei der Begriff "Seele" freilich genau definiert werden müßte.

Bei dieser Version handelt es sich um A.S. LEWIS / M.D. GIBSON, ed., *The Palestinian Syriac Lectionary*, 1899, z.St., so daß sie eigentlich im Nestle-Aland, zumindest im textkritischen Apparat z.St., hätte berücksichtigt sein können. Auf Seite 114 des Lektionars findet sich Lk 12,20b in folgendem syrischen Wortlaut (das Syrische in Quadratschrift): ܩܢܝܢܐ ܕܢܦܫܐ ܕܝܘܢܝܢܐ ܕܝܠܝܠܐ ܕܝܘܢܝܢܐ. In deutsch (wörtlich): "In dieser Nacht werden sie deine Seele aus dir herausziehen"¹¹.

Wohlgemerkt: In dem eben zitierten Lektionar liegt Lk 12,20b in dieser Fassung vor, wurde demnach so und nicht anders von den damals lebenden syrischen Christen gelesen und verstanden; jedenfalls, solange das Lektionar in Gebrauch war. Daß dieser Wortlaut keine andere Übersetzung von ܩܢܝܢܐ (gr. τὸ ψυχεῖν σου) zuläßt als die mit "deine Seele", ist offenkundig und unbestreitbar; denn "dein *Leben* aus dir herausziehen" ergibt keinen annehmbaren Sinn. Wenn aber nicht, dann sind zwei Fragen zu stellen und zu beantworten: 1. Wie mag die syrische Lesart "aus dir herausziehen" entstanden sein? 2. Was ist mit dem Herausziehen der Seele gemeint?

Zu 1.: Wenn das Palästinisch-syrische Lektionar auf eine griechische Vorlage zurückgeht, was wohl als erwiesen gelten kann, dann ergeben sich zwei Möglichkeiten: entweder lautete jene Vorlage anders als alle im Nestle-Aland berücksichtigten Handschriften z.St. (nämlich der oben zitierten syrischen Version entsprechend)¹², oder der Übersetzer der Perikope änderte den Wortlaut absichtlich. Im ersteren Falle müßte seine Vorlage dann älter und also zuverlässiger gewesen sein als der derzeitige Nestle-Aland-Text. Im letzteren Falle wäre zu fragen, warum der Übersetzer den Wortlaut absichtlich hätte ändern sollen: noch dazu auf eine Weise, die ein Verstehen eher zu erschweren als zu erleichtern scheint. Da dies folglich nicht anzunehmen ist, wird die obige syrische Version auf eine vom Nestle-Aland-Text abweichende (d.h. ältere) griechische Textform zurückgehen: auf einen ihr entsprechenden Wortlaut, der, weil er irgendwann nicht mehr verstanden wurde, im Sinne des uns geläufigen Textes gelesen wurde - vielleicht aufgrund eines Fehlers. Daß diese Folgerung nicht nur hypothetisch ist, ergibt sich aus folgendem.

¹¹ Das syrische Äquivalent ist ein part. act. pl. m. von ܢܘܩܢܐ. Dieses Verb (Grundbedeutung: *lang machen, in die Länge ziehen*) wird auch im Aramäischen in diesem Sinne gebraucht; z.B. im Targ Jer I zu Gen 5,24: ... ܢܘܩܢܐ ܕܠܩܝܥܐ ܘܫܠܝܩ ܘܫܠܝܩ, "Henoch ... wurde herausgezogen und stieg auf zum Himmel", in den Targg Onk und Jon zu Gen 25,8: ܘܡܝܬ ܘܡܝܬ ܘܡܝܬ, "und Abraham wurde herausgezogen und starb" und zu Gen 49,33: ܘܫܠܝܩ ܘܫܠܝܩ ܘܫܠܝܩ, "Jakob ... wurde herausgezogen und versammelt zu seinen Vorfahren" u.ö.

¹² Es gibt etliche Beispiele im Lektionar, die darauf schließen lassen.

Zu 2.: Was mit dem Herausziehen der Seele (nämlich aus dem Körper) gemeint ist, das mag wohl für uns Abendländer des 20. Jahrhunderts, jedenfalls für die meisten von uns, rätselhaft sein; für Jesu Hörer jedoch dürfte es ohne weiteres verständlich gewesen sein. Dies ist hinreichend sicher Hiob 27,8, einer genauen kanonischen und Weish 15,7.8, einer ebenso genauen apokryphen Sachparallele zu entnehmen. Zwar nicht für sich allein genommen (Das verhindern die gebräuchlichen Übersetzungen.), wohl aber, wenn man Gesenius' Erläuterungen dabei zu Hilfe nimmt.

Ich zitiere¹³: "Hiob 27,8: וְשֵׁל אֶלֹהִים נַפְשִׁי כִּי יִשֶׁל אֶת־נַפְשִׁי מִבְּטֶן הַבֶּטֶן וְיִשֶׁל אֶת־נַפְשִׁי מִבְּטֶן הַבֶּטֶן *wenn Gott seine Seele herauszieht* sc. aus dem Körper, welcher gleichsam als die Scheide, das Behältnis der Seele gedacht wird (vgl. הַבֶּטֶן). ... *Schmurrer* nimmt וְשֵׁל für וְשֶׁלֶת *er fordert* ...; nur müßte dann doch וְשֶׁלֶת ausgesprochen werden." Das ist, bis auf eine Kleinigkeit, richtig argumentiert: וְשֶׁלֶת ist kausativ zu fassen; also: "wenn Gott seine Seele herausziehen *läßt*".

Ich zitiere ferner¹⁴: "Nach einer besonderen Übertragung steht dieses [nämlich הַבֶּטֶן, *Scheide, Futteral*] für den Körper, als die Scheide oder Hülle der Seele. Dan 7,15: *mir ward der Geist betrübt* הַבֶּטֶן גָּבַח *im Körper*"; wörtlich: im Innern der Scheide, d.h. im Zentrum des Körpers, im Solarplexus, der seit alters als *das* Organ der visionären Schau (= der Gesichte) betrachtet wird, wie übrigens auch in der Fortsetzung des angegebenen Beleges¹⁵.

In Weish 15,7.8 findet sich (am Ende des Zitats) dieselbe Terminologie wie in Hiob 27,8 - mit genau demselben Fehler. Zum besseren Verständnis folgt jedoch, zitiert nach der Zürcher Bibel, der vollständige Text:

"Da müht sich ein Töpfer ab, den weichen Ton zu kneten,
er formt [Gefäße], ein jedes zu unserm Gebrauch.
Aus demselben Ton aber gestaltet er Geräte,
die zu einer reinlichen Verrichtung dienen,
und andere für das Gegenteil, alle in gleicher Weise.
Welches von beiden aber der Zweck sein soll,
darüber entscheidet der Töpfer.
Und mit übel angewandter Mühe bildet er
aus demselben Lehm einen nichtigen Gott,
er, der vor kurzem selbst aus Erde entstand
und in Bälde zu ihr zurückkehrt, von der er genommen ist,
wenn die ihm anvertraute Seele von ihm zurückgefordert wird"
(oder besser: *aus ihm herausgezogen wird*).

¹³ W. GESENIUS, Hebräisches und chaldäisches (= aramäisches) Handwörterbuch über das Alte Testament, Zweyter Theil, 1834, Sp. 708.

¹⁴ AaO., Sp. 28.

¹⁵ Dan 7.15 (MT): וְחִזְוֵי רֵאשֵׁי יְהוֹלֵנוּנִי, "und die Gesichte meines Hauptes erschreckten mich." Diese Zeile und die voraufgegangene bilden einen synonymen Parallelismus membrorum, wiederholen also dieselbe Aussage, nur mit anderen Worten.

Als Summe dieser drei Belege ergibt sich: Mit dem Herausziehen der Seele (wie in Hiob 27,8 und Weish 15,7.8, so auch in Lk 12,20b) ist ein Vorgang gemeint, der sich beim Sterben des Menschen ereignet. Nennen wir ihn *Exkarnation*, "Entkörperung", im Unterschied zur *Inkarnation*, "Einkörperung". Was bei der Inkarnation (bei der Geburt) eingekörpert und bei der Exkarnation (beim Sterben) entkörpert wird, in Hiob 27,8 und Weish 15,7.8 wird es "Seele" genannt: im Hebräischen נַפְשׁוֹ, im Aramäischen נַפְשָׁא, im Griechischen ψυχή. Dieses Wort hat in der Bibel vielerlei Bedeutungen, darunter auch die Nuancen *Seele*, *Leben*, *Person*, *Persönlichkeit*, *Selbst*, *Ich*. Welcher Sinn jeweils gemeint ist, darüber entscheidet der Satzzusammenhang, in dem es steht. Im Falle von Lk 12,20b, das steht fest, ist es nur mit "Seele" oder "Persönlichkeit, Selbst" wiederzugeben; denn, ich wiederhole: "dein *Leben* aus dir herausziehen" ergibt keinen annehmbaren Sinn.

Und was bedeutet hier "Seele" oder "Persönlichkeit, Selbst" genau? Ich referiere die Antwort der Metabiologie (siehe oben, Anm. 5): Danach ist die Seele eine Dreiheit aus erstens einem Geistkern (oder: Persönlichkeitskern), zweitens einem Geistleib, drittens einem Feinstoffleib. Der Grobstoffleib, aufgebaut aus irdischen Stoffen, in den die Seele (diese Dreiheit also) inkarniert ist, ermöglicht ihr, weil er an die irdischen Lebensbedingungen angepaßt ist, ein Leben auf der Erde. Stirbt er, so wird die Seele (jene Dreiheit also) aus ihm herausgezogen, wie ein Dolch aus einer Scheide etwa. Ist das geschehen, so beginnt der Grobstoffleib, weil ihm das ordnende und steuernde Zentrum fehlt, zu zerfallen. Die so verstandene "Seele" aber, die sich seiner solange bedient hatte, lebt weiter: in einer ihr entsprechenden Parawelt, und zwar ohne Identitätsverlust.

Abschließend hierzu eine Antwort auf die bis jetzt zurückgestellte Frage, wie denn ἀραιτοῦσθαι (Präsens mit futurischer Bedeutung), "sie werden fordern", in den uns überlieferten Text von Lk 12,20b hineingekommen ist, wenn doch eigentlich, wie ich zu zeigen versucht habe, "sie werden herausziehen" gelesen werden müßte.

Das sprachliche Material zur Beantwortung dieser Frage liegt bereits vor; und zwar in Gesenius' Erläuterung zu Hiob 27,8. Ich erinnere an die Vertauschung von לָשׁוּׁ (kausativ), "er läßt herausziehen", mit לָשׁוּׁ (kausativ), "er läßt fordern". In einem unvokalisiertem Text reduziert sich die Differenz auf ein zusätzliches כ: sicherlich eine Textänderung aus einer Zeit, in der man nicht mehr verstand, was mit dem Herausziehen der Seele gemeint ist; nämlich: ein durchaus realer Vorgang, bei dem Geistwesen, Boten Gottes, dem Sterbenden bei der Trennung vom Körper behilflich sind.

Auf Lk 12,20b übertragen, führt diese Argumentation zu folgender Rückübersetzung ins Aramäische: $\text{מְהַרְרֵי לַיְלָא מְשַׁחֲלִין נַפְשָׁךְ מִןּךְ}$. In deutsch (wörtlich der oben zitierten syrischen Version entsprechend): "In dieser Nacht werden sie deine Seele aus dir herausziehen." In diesem Falle, anders als bei Hiob 27,8 und Weish 15,7.8, wurde ein ן mit einem כ verwechselt. Mit ן gelesen, also מְשַׁחֲלִין (Partizip mit futurischer Bedeutung), "sie werden herausziehen"¹⁶, wäre dann richtig, gäbe den von Jesus beabsichtigten Sinn korrekt wieder: übereinstimmend mit dem Ursinn von Hiob 27,8 und Weish 15,7.8, überdies beglaubigt durch Gen 5,24; 25,8 und 49,33 (siehe oben, Anm. 11). Mit כ gelesen, also מְשַׁחֲלִין (Partizip mit futurischer Bedeutung), "sie werden fordern", wäre dann falsch, ginge auf einen Fehler zurück, der bekanntlich zu den häufigsten bei der handschriftlichen Überlieferung der Bibel gehört: auf die Verwechslung eines Buchstabens¹⁷.

Und wie erklärt es sich, daß das palästinisch-syrische Lektionar nicht auch מְשַׁחֲלִין , sondern מְשַׁחֲלִין liest? Auf diese Frage ist zu antworten: Weil שַׁחַל zwar im Aramäischen "herausziehen" bedeutet, nicht aber im Syrischen, wo es den Sinn von "sprudeln, fließen, triefen" hat. Die Tatsache jedoch, daß es mit מְשַׁחֲלִין ein genaues Synonym von מְשַׁחֲלִין bietet, ist ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß der syrische Übersetzer der Perikope eine griechische Vorlage benutzt haben muß, in der das griechische Äquivalent von מְשַׁחֲלִין stand, also etwa: $\epsilon\xi\xi\lambda\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (Präsens mit futurischer Bedeutung): "sie werden herausziehen". Das aber ist dann ein stichhaltiger Beweis dafür, daß "deine Seele aus dir herausziehen" und nicht "dein Leben von dir fordern" die ursprüng-

¹⁶ Oder, da מְשַׁחֲלִין ein "impersonaler Plural" ist: "man wird herausziehen". In dem hier geforderten Sinne belegt ist שַׁחַל (zitiert nach J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums II, 1978, 468) in "Berach. 8a der Tod der Frommen מחלכא מחלכא ביניחא מחלכא ist so leicht, wie man ein Haar aus der Milch zieht. Beza 5,1 מְשַׁחֲלִין פִּירוֹת וְכוּ" (so nach einer LA. in Gem. das., nach einer andern משילין) man entfernt (zieht heraus) die Früchte durch's Fenster. Joma 78a משחל שחיל es (das Gefäss) wirft das Wasser heraus." Weitere Belege ebenda.

¹⁷ Für die Verwechslung gerade dieser beiden Konsonanten, des ן und des כ , in "galiläischer Ausdrucksweise", darauf machte Dalman aufmerksam, bietet b. Erub. 53b folgendes Beispiel: "Ein Galiläer habe gerufen: אמר למאן אמר למאן 'wer hat ein Schaf? wer hat ein Schaf?' man habe aber zurückgefragt: אמר למאן אמר למאן 'Ein Esel zu reiten, oder Wein zu trinken, Wolle zur Kleidung, oder ein Schaf zum Schlachten?' Es hätte also ן und כ im Munde des Galiläers sich von ך nicht unterscheiden" (G. DALMAN, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben, 1960 = ²1905 bzw. ²1927, 57f.). Im Falle von מְשַׁחֲלִין und מְשַׁחֲלִין war die Verwechslung um so leichter möglich, als beide Konsonanten, ן und כ , ein Schewa tragen.

liche Bedeutung der fraglichen Wendung gewesen sein wird. Damit aber bezeugt Lk 12,20b hinreichend klar: erstens, daß Jesus Leib und Seele nicht als Einheit, sondern als Gegensätze verstand; zweitens, daß für ihn die Seele (Wozu hätte er sonst von ihr gesagt, sie werde herausgezogen?) nach dem Sterben weiterlebt¹⁸.

* Vgl. Pred 12,6.

"... Mit der Urflut hast du die Erde
bedeckt wie mit einem Kleid".

Zur syntaktischen Bewertung der Text-
zeugen von Ps 104,6a

Theodor Seidl - München

1. Die Textzeugen

Der kritische Apparat der BHS zu Ps 104,6a gibt durch den Hinweis auf Lesevarianten zu MT in G, Aqu, Theod, Tg und Hier und einen Konjekturevorschlag Unsicherheiten in der Textüberlieferung wie in der Deutung des MT zu erkennen. Die Angaben sind aber in BHS wie in den einschlägigen Kommentaren sehr pauschal, so daß für diese Untersuchung ein Überblick über den vollen Wortlaut der Textzeugen vorangestellt sei:

MT:	t·hōm k'=[h]la=lābūš kissīt=ō ¹
Aqu, Theod ² :	ἄβυσσος ὡσεὶ ἐνδυμα περιέβαλες αὐτήν
Tg ³ :	thwm' k̄d b=lbwš' hpyt=h
Syr ⁴ :	thwm' 'yk mrt̄t' ksty=hy
Hier (Iuxta Hebr) ⁵ :	abyssus quasi vestimento operuisti eam
G ⁶ :	ἄβυσσος ὡς ἱμάτιον τὸ περιβάλοιον αὐτοῦ
Hier (Iuxta LXX) ⁷ :	abyssus sicut vestimentum amictus eius

2. Deutung, Zuordnung, Problemstellung

V. 6 hebt sich durch seine syntaktische Formation von den Anfangsversen von Ps 104 ab und markiert so einen Einschnitt: Er beendet die Reihe von Ptz-Sätzen (2-5), die in der Formation Prädikat (P) - 1. Syntagma (Sy) (divinum) Jahwes Schöpfungstätigkeiten listenartig präzisieren. V. 6a stellt ein

1 Zu Inventar und Regeln einer objektsprachlichen Transliteration bzw. Transkription s. jetzt RICHTER (1983) 27ff., 63ff.
2 Zitiert nach FIELD, Hexapla II, 259.
3 Zitiert nach WALTON, Polyglotte III, 250.
4 Zitiert nach WALTON, Polyglotte III, 250.
5 Zitiert nach WEBER I, 901a.

Substantiv an den Satzanfang und weist im Prädikat ein konjugiertes Verb auf, das - nach MT in der 2. Person Singular (2. P. sg.) stehend - Jahwe als angeredete Person erschließen läßt. Unklar bleibt freilich der Träger des Objekts, da das enklitische Personalpronomen (ePP) der 2. masc. ohne Beziehungswort in Satz und Kontext ist⁸. Ebenfalls ungeklärt ist in MT die syntaktische Funktion von t*hōm, das als feminin belegtes Substantiv nicht Bezugswort des maskulinen Pronomen sein kann⁹.

MT ist demnach in der vorliegenden Textform nicht eindeutig verstehbar. Die in eine andere Satzart ausweichende Wiedergabe der LXX¹⁰ mag dadurch bedingt sein.

6 Zitiert nach RAHLFS II, 112.

7 Zitiert nach WEBER I, 900a.

8 S. KRAUS (1978) 879.

9 Anders KÖNIG III § 249i mit Anm. 1 und 2; er verweist auf poetische Stellen, in denen t*hōm keine feminine Kongruenz nach sich zieht. - Von den bei KÖNIG angegebenen Stellen trifft Ez 31,4b nicht zu. - KÖNIG wendet sich aufgrund der Belege gegen eine Änderung des ePP =w in =h und läßt es auf das Objekt t*hōm bezogen sein (Subjekt: YHWH). Doch warum hat Hier (Iuxta Hebr) diesen Bezug nicht hergestellt? Vor allem erwartet man sachlich eine Referenz auf 'arš (V. 5a).

10 Die LXX hat die Graphemverbindung ksytw als Substantiv + ePP interpretiert und dürfte mit περιβόλαιον wohl ein hebr. kāsūt (belegt in Gen 20,16; Ex 22,26 // Dtn 22,12; Jes 50,3; Ijob 24,7; 26,6; 31,19) wiedergeben; περιβόλαιον ist in der LXX auch Äquivalent für bagd (Ri 8,26), lābuš (Ps 101 (102),26), tilbušt (Jes 59,17), malbuš (Ez 16,13), m*kassā (Ez 27,7), mispaḥōt (Ez 13,21). LXX stützt das maskuline Suffix des HT und bezieht es auf YHWH - κύριος; ἄβυσσος (wohl Prädikatsnomen des griechischen Nominalsatzes) wird so als "Umhang Jahwes" bezeichnet. Diese syntaktische Interpretation der LXX-Übersetzung wird von Hier (Iuxta LXX) und inhaltlich auch von der reflexiv-medialen (VIII. Stamm) Wiedergabe der Arab (zitiert nach WALTON, Polyglotte III,251) gestützt: 'ištamālta bi-(')l- 'amqi miṭli ('l)-tawbi - "du hast dich eingehüllt mit der Urfut wie mit einem Kleid". - Steht bei der eigenständigen LXX-Version von Ps 104,6a der hebr. Text von Ijob 26,6 im Hintergrund? Er ist freilich in LXX nicht überliefert: 'aru(w)m š''ōl nagd=ō w'='en kāsūt l'='ābaddon. Es handelt sich jedenfalls um parallele mythische Thematik: Vor der Macht des Weltenherrsers Jahwe liegt š''ōl offen, 'ābaddon hat keinen Umhang, er spannt die Himmelsrichtungen aus (7), faßt das Wasser in den Wolken zusammen (8), errichtet eine Grenze (10); die letzte Aussage entspricht sachlich, nicht lexematisch Ps 104,9. Eine assoziative Beeinflussung der Übersetzung von Ps 104,6a durch Ijob 26,6-9 wäre demnach denkbar. - Auch Jes 50,3 kommt von der Vorstellung her in Betracht; dort wird von einer Umhüllung (kāsūt) des Himmels gesprochen.

In den oben aufgeführten Übersetzungen zu MT ist das pronominale Objekt, von der LXX abgesehen, einheitlich als feminin gedeutet und so eine akzeptable Referenz zum Kontext hergestellt. Doch ist bei den einzelnen Übersetzungen in der Referenz des Pronomens zu differenzieren¹¹:

In Aqu, Theod, Tg und Syr ist das feminine Pronomen satzbezogen, nämlich auf das betont vorangestellte ἄβυσσον/ *thwm'*, in Hier (Tuxta Hebr) ist es kontextbezogen, nämlich auf *terram* in V. 5; das in MT mehrdeutige *t'hōm* hat Hier als instrumentale Umstandsangabe angesehen: "Mit der Urflut hast du sie (die Erde) wie mit einem Kleid bedeckt".

Die moderne Textkritik hat sich von der Interpretation der genannten alten Übersetzer insofern anregen lassen, als sie ziemlich einheitlich ein feminines Enklitikon am Verb konjiziert¹². Die syntaktische Deutung von *t'hōm* als instrumentale Umstandsangabe, die Hier (Tuxta Hebr) nahelegt, wird für MT nur von DAHOOD¹³ angenommen.

Doch bleibt es nicht bei dieser Veränderung von MT. Die meisten Vorschläge der Textkritik zu 6a sind mit einer zusätzlichen Abweichung von MT gekoppelt, die von keiner der alten Übersetzungen getragen wird: *t'hōm* wird unter Verweis auf V. 9, wo ebenfalls die Formation P (KSY) - 1. Sy (Wasser) - 2. Sy (Erde) vorliegt, als Subjekt qualifiziert¹⁴, das Prädikat in *kissat=ħja* umgelesen, d.h. in eine 3. P. fem. + ePP fem.: "Die Urflut hat sie (die Erde) bedeckt". Von Textganzen her gesehen, wäre damit die Illokution an Jahwe in 2. P. (von 1b-5 vorherrschend) verlassen und die Darstellungsebene gewählt. Das gleiche geschieht, wenn auch in anderer Aussageweise, im darstellenden NS der LXX.

Der Konsonantenbestand des HT erfährt dabei freilich eine weitere Veränderung durch die notwendige Tilgung des 'y' in *ksyt* für die postulierte 3. P.

11 Dies geht aus den textkritischen Angaben der BHS nicht hervor.

12 So u.a. WELSHAUSEN (1895) 93, DUHM (1899) 242, GUNKEL (1926) 454, KITTEL (1929) 336, KRAUS (1978) 879.

13 DAHOOD (1970) 35-36; er verweist als Beleg auf Ps 104,15 und vor allem auf Ex 15,5 - *t'homōt y'kussayu-m* (Vokalisierung DAHOOD!) für Fälle von konjunktionslos eingeführter Instrumentalangabe; DAHOOD noch: "accusative of means". Weitere Fälle bei KÖNIG III § 327o, G-K § 118m, BrHSynt § 94b.d.

14 GUNKEL (1926) 454 gibt dafür noch einen inhaltlichen Grund an: "Die Wasser sind im folgenden selbständig, ja Jahwe-feindlich vorgestellt", DAHOOD (1970) 35-36, angeregt von LEONARDI (1968) 238, einen syntak-

fem. sing. ¹⁵.

Demnach bieten sich für den nicht eindeutig verstehbaren MT von Ps 104,6a zwei Verbesserungsvorschläge an: ein engerer aufgrund bestimmter alter Übersetzungen und ein weiterreichender, der Kontextargumente einbezieht. Beide müssen in den vorliegenden Konsonantenbestand eingreifen entweder durch Änderung des ePP = \bar{o} in = $\bar{h}a$ oder in die zusätzliche Änderung der Verbalform *ksyt* in *kst*.

Gewichtiger ist für Kontext und Textkohärenz, daß der erste, an den alten Übersetzungen orientierte Lösungsvorschlag die 2. Person als Subjekt mit Referenz auf Jahwe beibehält, während im 2. Fall *t'hōm* als neues Subjekt eingeführt wird, das dann in guter Entsprechung zu den nachfolgenden Sätzen V. 6b-8 mit dem synonymen Subjekt *maym* stünde.

3. Bewertung

Welche Lösung verdient den Vorzug?

Eine Entscheidung fällt umso schwerer, da syntaktisch beide Lösungen akzeptabel sind, sowohl mit *YHWH* als auch mit *t'hōm* als Subjekt. Auch vom Kontext her ergibt sich keine zwingende Entscheidung für eine der beiden Lösungen; das göttliche Subjekt in der Anrede schließt gut an 1b-5 an, ebenso an das ePP der 2. P. in 7a,b, *t'hōm* als Subjekt steht in guter Entsprechung zum Subjekt der folgenden Sätze (6b-8a).

Ebenfalls keine Entscheidungshilfe liefert der Vergleich der Belegstellen der beiden Satzbaumodelle ¹⁶ mit *KSY* (D):

P (*KSY* (D)) + 1. Sy (divinum) ¹⁷ + 2. Sy (reale: *t'hōm*)

P (*KSY* (D)) + 1. Sy (reale: *t'hōm*) ¹⁸ + 2. Sy (reale: 'ars)

tisch-stilistischen: Interferenz von *t'hōm* und *maym* mit identischer syntaktischer Funktion: Beide nehmen als hervorgehobene Eckpunkte des Verses Subjektfunktion ein.

15 LEONARDI (1968) 238 freilich bestimmt *ksyt* als "archaische Form" für 3. P. fem. sing. (Stamm?) und vokalisiert "kasayat"; so sieht er die Kongruenz zu *t'hōm* gewahrt.

16 Zu Terminologie, Theorie und Inventar von Satzbauplänen grundlegend RICHTER III, 94ff.

17 *KSY* (D) mit göttlichem Subjekt bezieht sich im Objekt auf Körperteile des Menschen (*rō*(')š: Jes 29,10; *pan*: Ijob 9,24), auf Kollektiv-Substantiva (Ez 16,10; Ps 44,20; Jes 51,16), auf Abstrakt-Substantiva

Für beide Fügungen gibt es außer dem textkritisch äußerst unsicheren Ez 31,15¹⁹ keinen mit der Ausgangsstelle lexemidentischen Beleg mehr weder mit göttlichem noch mit sachlichem Subjekt. Aus den unten gesammelten Belegen geht nur statistisch hervor, daß KSY (D) weit häufiger mit göttlichem Subjekt verbunden ist als mit den sachlichen Subjekten wie t'hōm/maym/yam. Dies erlaubt jedoch keine Entscheidung zugunsten des ersten Modells.

Einziges Kriterium für die eine oder andere Version oder Lesart kann nur die möglichste Nähe zum überlieferten Konsonantentext sein, der bis auf die Wortgruppe *ksyt=w* in 6a intakt und verständlich ist.

Diesem Maßstab werden die beiden dargestellten Lösungen nicht voll gerecht, vielmehr wird ein dritter Vorschlag unter diesem Aspekt Beachtung finden:

Sowohl die alten Übersetzungen, Aqu, Theod, Tg, Syr, durch die Lesung eines ePP fem. wie die genannten Kommentatoren durch die zusätzliche Änderung der Person im Prädikat greifen stärker in den Konsonantentext ein. In dessen Grenzen bleibt jedoch die Deutung von Hier (Iuxta Hebr): Sie beläßt die 2. P. masc. im Prädikat und sieht das als 2. Glied des Objekts formulierte t'hōm in der Funktion einer instrumentalen Umstandsbestimmung²⁰ und das k*= [h]a= lābūš als vergleichendes Adminale zu t'hōm; selbst das feminine Pronomen *eam* ist mit dem HT kompatibel, wenn man mit DAHOOD²¹ eine

(^cārwatā: Ez 16,8; ḥattā(')t Ps 85,3; ^cāwōn: Neh 3,37), auf Naturerscheinungen oder Gegenstände in der Natur (*šamaym*: Ez 32,7; Ps 147,8; *šams*: Ez 32,7; *šurše ha=yam*: Ijob 36,30; 'or (Blitze): Ijob 36,32). Die Instrumentalangabe, womit ein unbelebter Gegenstand bedeckt wird, ist in den einschlägigen Fällen stets syndetisch, also mit Präposition ausgedrückt (*b**=^cānan: Ez 32,7; *b**=^cšalmawt: Ps 44,20; *b**=^cabīm: Ps 147,8; *b**=^cšil yad=ī: Jes 51,16), ausgenommen Ez 16,10 (asyndetisch: wa=^cākassī=k mišī).

- 18 Ex 15,5 ist der einzige Beleg für einen KSY (D)-Satz mit t'hōmōt als Subjekt; doch ist das Objekt kollektiv und humanum. Synonyme Fälle mit *maym* als Subjekt zu KSY (D) sind Ex 14,28 (Objekt: *rakb PRW^c*); Jes 11,9//Hab 2,14 (Präpositional-Objekt: *yam*); Ps 106,11 (Objekt: *šarrīm*). Das Synonym *yam* ist Subjekt zu KSY (D) in Ex 15,10 (Objekt: koll., hum.); Jos 24,7 (Objekt: koll., hum.); Ps 78,53 (Objekt: 'oy' bīm).
- 19 Vgl. ZIMMERLI (1969) 750.770: *kissētī* ist wohl Zusatz, in G nicht enthalten und wahrscheinlich Auffüllung aus Ez 26,19.
- 20 Analog Ez 16,10 (s. Anm. 17). Zu Belegen s. Anm. 13! Die dort aufgeführten klassischen Grammatiken behandeln derlei Fälle unter dem Passus "doppeltes Objekt".
- 21 DAHOOD (1970) 35-36. Vom MT divergierende Wortgrenzen macht IRSIGLER (1984) 9ff. auch für Ps 73,1.4.15.20 plausibel.

von MT unterschiedliche Graphemtrennung vornehmen darf und das letzte Graphem von 6a, das 'w', auf Satz und Stichos 6b transponiert in der Funktion eines Satzweisers für den durch Subjektswechsel und eigenem Prädikat ohnehin abgehobenen Satz 6b. Das Objekt zu *KSY* (D) ist dann mit DAHOOD als getilgt anzusetzen, da unschwer aus dem vorangehenden Kontext eintragbar: 'arš (V. 5a). Das *eam* bei Hier stellt entsprechend die Aufnahme von *terra* aus V. 5a dar.

Die von Hier (Iuxta Hebr) inspirierte Fassung und Deutung des MT von V. 6a (- in der Übersetzung: "Mit der Urflut hast du sie (die Erde) bedeckt wie mit einem Kleid"²² -) bleibt nicht nur im Rahmen des Konsonantentextes, sondern entspräche auch dem aus V. 9b hervorgehenden Sachverhalt in der Formation P (*KSY* (D)) - 1. Sy (*maym*) - 2. Sy ('arš); Vorstellung und Aussage, daß die (Ur)wasser die Erde bedeckten, wäre so beiden Aussagen in 6a und 9b gemeinsam. Diese Parallelität ist in der Textfassung der Übersetzungen Theod, Aqu, Tg, Syr nicht gegeben.

Damit verdient die Fassung von Hier (Iuxta Hebr) unter textkritischem, syntaktischem und sachlichem Aspekt besondere Beachtung für eine eindeutigeren syntaktische Interpretation des in der MT-Fassung mehrdeutigen Satzes Ps 104,6a.

4. Methodische Konsequenzen

Der kleine Beitrag erlaubt folgende methodische Schlüsse als zusätzliches Ergebnis:

- 1) Die textkritischen Angaben der BHS erweisen sich auch an dieser Stelle als zu pauschal²³ und z.T. als irreführend (Hier (Iuxta Hebr) kann nicht mit Aqu, Theod, Tg gleichgeordnet werden); sie müssen stets einer Prüfung am Einzeltext der Versionen unterzogen werden.
- 2) Der hebräische Konsonantentext darf nicht eher verlassen und konjiziert werden, bis nicht alle Möglichkeiten der hebräischen Syntax ausgeschöpft und syntaktische Deutungsweisen der alten Übersetzungen herangezogen sind.

22 So bereits DEISSLER (1964) 405.

23 Für größere Textkomplexe kommen FLOSS (1982) 9⁴ und VANONI (1983) 24¹ zum gleichen Urteil.

- 3) Die Einbeziehung des Kontextes einer textkritisch fraglichen Stelle ist aus syntaktischen wie sachlichen Gründen ergiebig.
- 4) Eine letzte Sicherheit in der Deutung des MT ist hier wie in manch anderen Fällen nicht gewährleistet.

Literaturverzeichnis

Textausgaben und grammatische Literatur

- BARDTKE, H. (Ed.), *Liber Psalmorum: BHS 11* (ELLIGER, K., - RUDOLPH, W. (ed.)), Stuttgart 1967-1977.
- BROCKELMANN, C., *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956 (BrHSynt).
- FIELD, F. (Ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt, Tomus II*, Oxford 1875.
- GESENIUS, W., - KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 2⁸1909 (Nachdruck: Hildesheim 1962), (G-K).
- KÖNIG, F.E., *historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Band III, 2, 2*, Leipzig 1897 (Nachdruck: Hildesheim 1979).
- RAHLFS, A. (Ed.), *Septuaginta. Vol. II: Libri poetici et prophetici*, Stuttgart 81965.
- RICHTER, W., *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie)*, ATS 13, St. Ottilien 1980.
- WALTON, B. (Ed.), *Biblia Sacra Polyglotta, Tomus III*, London 1657 (Nachdruck: Graz 1964).
- WEBER, R. (Ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, Tom. I: Genesis - Psalmi*, Stuttgart 1969.

Kommentare und weitere Literatur

- DAHOOD, M., *Psalms III: 101-150, AncB*, New York 1970.
- DEISSLER, A., *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964 (21977).
- DUHM, B., *Die Psalmen, KHC XIV*, Freiburg 1899.
- FLOSS, J.P., *Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2. Text, Schichtung, Überlieferung*, ATS 16, St. Ottilien 1982.
- GUNKEL, H., *Die Psalmen, HK II, 2*, Göttingen 41926.
- IRSIGLER, H., *Psalm 73 - Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur*, ATS 20, St. Ottilien 1984.
- KITTEL, R., *Die Psalmen, KAT XIII*, Leipzig 1929.
- KRAUS, H.J., *Psalmen, 2. Teilband, BK XV/2*, Neukirchen 51978.
- LEONARDI, G., *Note su alcuni versetti del Salmo 104, Bib. 49* (1968) 238-242.
- RICHTER, W., *Transliteration und Transkription. Objekt- und metasprachliche Metazeichensysteme zur Wiedergabe hebräischer Texte*, ATS 19, St. Ottilien 1983.
- VANONI, G., *Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12*, ATS 21, St. Ottilien 1984.
- WELLHAUSEN, J., *The Book of Psalms, SBOT 14*, Leipzig 1895.
- ZIMMERLI, W., *Ezechiel, 2. Teilband, BK XIII/2*, Neukirchen 1969.

Text und Textauslegung in Zef 2,1-3

Klaus Seybold - Basel

1. Es gibt Gründe, die es erlauben, Zef 2,1-3 gegen die ältere Einteilungstradition als eigenen Textabschnitt aus dem Kontext zu lösen und für sich zu betrachten. Diese sind oft diskutiert worden und sollen hier nicht noch einmal erörtert werden¹. Es gibt aber auch Indizien dafür, daß der so ausgegrenzte Text keine ursprüngliche Einheit ist, vielmehr erst sekundär zu dem überlieferten Bestand herangewachsen ist. In dieser Tatsache scheinen verschiedene Auslegungsschwierigkeiten ihre Ursache zu haben. - Wir versuchen eine Analyse.

Gegen die Auffassung vieler - auch BHK (O. PROCKSCH) und BHS (K. ELLIGER) - ist festzuhalten, daß ab V.2,2b von poetischer Formung im Sinne der bekannten Gesetze der hebräischen Poesie nicht mehr die Rede sein kann, daß hier im Gegenteil alle Merkmale prosaischer Diktion gegeben sind. Anders ist dies in 2,1-2a, wo deutliche Zeichen besonderer Gestaltung vorliegen.

Die Wiederaufnahme von ganzen Sätzen als Dubletten mit Ausnahme eines Wechselbegriffs wie in 2,2b weist in Richtung Randleseart² oder Textexplikation durch Varianten aber nicht auf symmetrischen (synonymen?) Parallelismus; die Wiederaufnahme von Satzteilen und Wörtern in der Weise der prosaischen Umschreibung in zwei- und dreifacher Ausführung läßt eher an die *pēšer*-Technik der Kommentierung denken, wie ja eine solche zu Zef 1,18ff.

-
- 1 Zuletzt umfassend und eingehend dargestellt von H. IRSIGLER, Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches, ATSAT 3, München 1977, 113ff.; 312ff. - Dort ist die neuere Literatur bis 1977 zusammengestellt, bis 1982 bei J. SCHARBERT, Zefanja und die Reform des Joschija, in: Kündler des Worts, FS für J. Schreiner, Würzburg 1982, 237-253.
- 2 F. DELITZSCH, Die Lese- und Schreibfehler im AT ..., Berlin-Leipzig 1920, sieht in *jwm* eine Randleseart zu *hrwn*, die sowohl für das *jwm* in V.2a wie für den Passus V.2b verantwortlich zu machen ist (134).

aus Qumran fragmentarisch erhalten ist³. Unter den kommentierenden Sätzen fällt nun V.3a ("Suchet Jahwe ...!") ganz aus dem Rahmen⁴, da er sich eigentlich nur auf die entsprechenden Aussagen von V.3b ("Suchet Gerechtigkeit und suchet Demut!") beziehen kann; auf V.1a angewendet, ergäbe sich die fast groteske, ja über die Grenze des Erträglichen hinausgehende Vorstellung, daß die Tätigkeit des "Stoppellesens" (*qšš*) mit dem Suchen Jahwes vergleichbar sei.

Nimmt man den Wechsel im Subjekt der Rede zwischen V.2a und V.2b⁵ hinzu, ergibt sich als verlässliche Ausgangsbasis für eine Untersuchung, daß Zef 2,1-3 aus einem, wie bei Zefanja üblich⁶, sehr knappen Logion (V.1-2a) besteht, das in V.2ba (2bβ), V.3b (3a) sekundär wohl mehrfach erweitert und auf diese Weise erläutert wurde⁷. Offenbar befand man, das Logion von V.1-2a sei erklärungsbedürftig, was bei Zefanjas konzisem und skurrilen Sprachstil⁸ nicht verwundern kann, vor allem wenn - wie wahrscheinlich - noch eine Textverderbnis in V.2a hinzukommt.

2. Da mir eine befriedigende Auslegung von Zef 2,1-2a bisher nicht begegnet ist, möchte ich zunächst mit einigen Erwägungen zu den Details beginnen. Mir scheint, als sei der Ausdruck *hgwj l' nksp* der eigentliche Stein des Anstoßes, der einem Verständnis von V.1 im Wege steht. Denn für die einleitende paronomastische Bildung *htqwššw wqwšw* hat sich als ein gewisser Konsens die Denomination von *qaš* 'Stroh, Strohstoppel, Strohalm, Häcksel' herausgebildet⁹, so daß man - wieder gegen eine schwergewichtige Tradition mit reflexiv-spiritualisierender Tendenz, die - wie zu zeigen ist - nicht

3 DJD I 80. Auf den Text 1,18-2,2 (bei Umstellung von V.2a und V.2b, bzw. nachträglicher Einfügung von V.2a) folgt ohne Lücke der *pšr* (Z.4), der Wortgruppen und Satzteile aus dem Text zitierend aufnimmt.

4 IRISGLER (116) unter Verweis auf K. ELLIGER ATD und A. DEISSLER LSB.

5 In der Folge der Ich-Rede Jahwes in 1,2(ff.); 1,8f.; 1,10f.; 1,12f.; 1,17f. ist auch 2,1 so aufzufassen. 1,2bff. indes erscheint Jahwe in der 3. Person.

6 Nach Ausweis des Formelwerks vor allem in Kap.1 sind die Zef-Logien im allgemeinen kurz und knapp - wie IRISGLER, LANGOHR, LORETZ u.a. (Lit. vgl. Anm.1) gegen KRINETZKI, SCHARBERT u.a. zu Recht betonen.

7 So schon G. GERLEMAN, Zephanja textkritisch und literarkritisch untersucht, Lund 1942, 23f.; 69. IRISGLER hält nur V.3a für sekundär.

8 Ich plane dazu eine Studie.

9 IRISGLER z.B. 59ff.; vgl. HAL 1077.

einmal erst mit der LXX¹⁰ beginnt, etwa zu übersetzen hat: "Verhaltet euch wie ... oder: Tut so als ob (Hitpolel) ihr Stoppeln auflest" — "Bückt euch und sammelt auf (Qal¹¹)", gemeint — wie das zur Komparation neigende Hitpolel¹² zeigt — als Gleichbild oder Gleichnisbild und Metapher¹³ für das besondere Verhalten, das für den Propheten jetzt gerade angezeigt scheint.

Wer aber soll sich so verhalten? Nach den üblichen Übersetzungen: das "ungebildete", "schamlose", "zuchtlose", "trieblose", "sehnsuchtslose" u.a.m.¹⁴ "Volk"¹⁵. Ich glaube, daß die Herleitung von *ksp* II 'verlangen' irreführend ist und daß das Partizip Nifal *nksp* eher von *ksp* I¹⁶ abzuleiten und jedenfalls mit *keseb* in Verbindung zu bringen ist und somit nicht von Gen 31,30, sondern von Zef 1,11 her zu interpretieren ist. Ist in 1,11 von den reichen Händlern der Neustadt (des "Zweiten Bezirks" E. OTTO¹⁷) die Rede, die bei ihren Geschäften "Silber darwägen" können, so 2,1 von den Leuten, die "sich Silber nicht schlagen" können, weil sie dieses nicht besitzen und so in gewissem Sinn als "geldlos" und darum als arm gelten müssen.

10 συναχθητε και συνδεθητε

11 Belegt at.lich als Polel, erst mhebr. auch im Qal, das im Verhältnis von G und D dem Polel entspricht (grundsätzlich iterative Bedeutung des 'Sammelns'. Die dem denominierten Qal gelegentlich zugeschriebene Bedeutung "wie Stroh werden" o.ä. paßt mit der Imperativ-Form nicht zusammen. Vgl. die Diskussion bei IRSIGLER (59f.).

12 Zur Funktion und Bedeutung des Hitpaels (und damit des verwandten Hitpolels als Reflexiv-Komparativ ("sich gebärden als") vgl. etwa G. BERGSTRÄSSER § 18, 98.

13 Hitpolel und Qal in enger paronomastischer Bildung zeigt die Übertragung an.

14 Der Versuche sind Legion. Interessant sind die Ableitungen, die *ksp* mit *gs* in Beziehung setzen, etwa: Strohalm — geknickt, zerbrochen, verweht o.ä. J. GRAY korrigiert nach E. SELLIN zu *nkps*, das er dann von Hab 2,11 her ("Stütz- oder Mauerbalken") versteht, im übertragenen Sinne: Volk der Stütze beraubt ("without cohesion"), A Metaphor from Building in Zephaniah II 1, VT 3 (1953) 404-407.

15 Nach W. RUDOLPH KAT u.a. "Leute" (272f.). Oder sollte mit dem Ausdruck "Nation, die nicht zahlt", ironischerweise die relative Isolierung und Geschlossenheit der sozialen Unterschicht des "Volkes" gegenüber der fremden Hofgesellschaft (1,7f.), den kanaanäischen Händlern (1,10f.) und den (ehemals jebusitischen) Altstadtbewohnern (112ff.) betont werden? Vgl. dazu C.A. KELLER CAT.

16 Vgl. HAL 466f. Zum Nifal als Primär- oder Denominationsstamm vgl. G. BERGSTRÄSSER § 16 (91), dort Beispiele von Analogien.

17 Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt, UT 308, Stuttgart 1980, 76.

Auf seine Weise hat das offenbar der tertiäre Zusatz V.3a eigentümlicherweise noch verstanden, da er den Appell des Propheten an "alle Armen des Landes" (*kl 'nwj (h)' rš*) gerichtet sein läßt. Wäre es nicht im Sinne Zefanjas begreiflich, daß er im Zuge seiner Adressen an die verschiedenen Stände oder Schichten Jerusalems, angefangen beim Hof (1,8f.), dann an die Händler der Neustadt (1,10f.), die reichen Bewohner der Altstadt (1,12f.17f.) zuletzt auch an die ärmeren Leute dachte, die auf das "Stoppellesen" angewiesen waren und sei es in bildlichem Sinne?

Die Bildvorstellung vom Stoppeln lesenden Armeleutevolk¹⁸ könnte nun zu der Vermutung führen, ob nicht der im MT fast völlig unverständliche V.2a auch von daher zu deuten wäre. Soweit ich sehe, kommt man an einer Textkorrektur nicht vorbei¹⁹, die aber nicht zuletzt darin ihre Berechtigung hat, daß die frühesten Bearbeiter und Ausleger von V.2bff. den Passus offensichtlich auch nicht mehr verstanden haben. Sie versuchen es mit allgemeinen Erwägungen zum Zorngericht und zum Tage Jahwes, der drohend bevorsteht, wobei sie in typischer Weise die radikale Tag-Jahwe-Verkündigung und Gerichtsbotenschaft Zefanjas auf ein partielles Läuterungsgericht umdeuten. Bleibt man indes im Bilde des Stroh sammelnden Volkes, das zudem durch die Rede von "Spreu" (*kms*)²⁰ am Ende von V.2a nochmals erneuert wird, kommt für den Anfang von V.2a am ehesten der Hinweis auf die Frist (*bṭrm*) infrage, die den Sammelnden bleibt, ehe das abgeerntete Feld neu bestellt bzw. den Viehherden überlassen wird. Da "Gebären" und "Satzung" dem Zusammenhang fremd ist, wäre vielleicht durch geringfügige Korrektur statt *ldt: lrdt* und statt *ḥq: ḥlq* zu lesen und zu übersetzen: "bevor die Feldflur (*ḥēleq*)²¹ zum Zertreten (< *rdh*) (freigegeben wird). Wie (mit der) Spreu²² vergeht der Tag."

2,1-2a wäre dann ein prophetisches Logion mit der typisch zefanjanischen

18 Zum Ährenlesen vgl. Ruth; Strohsammeln (zum Zwecke der Ziegelherstellung) vgl. Ex 5.

19 Verbreitet ist die auch in BHK und BHS aufgenommene Konjekture des HOUBIGANT, modifiziert von L. KÖHLER; andere Versuche bei GERLEMAN, SABOTKA u.a.

20 *mš* 'Spreu, Spelz' ist nicht identisch mit *qš* 'Stroh', 'Stoppeln'. Nur *qš* scheint noch als Baumaterial (*tbn* Ex 5,7.12), als Brennstoff und für Flechtwerk verwertbar zu sein; *mš* entsteht vor allem beim Worfeln, vgl. dazu AuS III, 132ff., BRL¹ 1ff.; 364.

21 Vgl. Am 7,4 und auch Jes 41,2 (corr.).

22 Man worfelt gewöhnlich im Abendwind.

Prägung: emphatischer Beginn, der in eine Art "Jambengang" überführt (mehrere einsilbige Wörter, Hinkemtrum als Ausdruck gebückten Schreitens, 4 Dreierkola, dominierende o/u Assonanz, lakonischer Stil): "Bückt euch und sammelt Stroh,/ Volk, das nicht Silber münzt,/ bevor 'die Flur zertreten'!/ Wie Spreu vergeht der Tag!" Ein Unheilswort auch für die Armen, denen nur noch eine Sammelfrist bleibt, ehe alles zertreten wird. 2,1-2a schließt sich an die Reihe 1,8f.; 1,10f.; 1,12.13a.17.18a und an 1,14-16 gut an.

3. Die Herausgeber und Bearbeiter der Logien denken und schreiben in theologischen Kategorien. Wahrscheinlich lag ihnen 2,2a bereits in verstümmelter Form vor. So legen sie in V.2ba und V.2bβ Ersatzlesungen vor, die sich an das ihnen verlässlich erscheinende "bevor" anhängen. Der zweite Vorschlag versucht sogar, das *jwm* von V.2a (sofern es dort gesichert ist)²³ noch einzubringen, allerdings auf Kosten einer Sinnkorrektur. In V.2a bezieht sich *jwm* doch wohl auf die belassene Frist, nicht auf den Tag Jahwes selbst. Bei beiden drückt sich in dem hinzugefügten, etwas ungewöhnlichen *l*³ die Hoffnung aus, es möge für die Betroffenen nun doch nicht so weit kommen, daß der Zorn Jahwes sich auch über ihnen entläßt, eine Hoffnung, die der Prophet schwerlich geteilt hat.

V.3b, zeitlich wohl noch vor V.3a anzusetzen, macht sich an die Erklärung von V.1. Man könnte sich hier (weniger bei V.2b) das *pšr hšbr* des "Midrasch"²⁴ gut vorstellen: Das Strohsammeln bedeutet das Suchen (*bqš* Pi.) von Gerechtigkeit und das Suchen von Demut als den Werten, die am Tage des Zornes Jahwes ein "Vielleicht" des Geborgenwerdens offen lassen. Es ist möglich, daß damit an Vorstellungen Zefanjas über den Tag Jahwes angeknüpft wird, wo die "Frist" eines "Tages" zum Sammeln einen Spalt dafür offen läßt. Doch in dieser Weise allegorisch expliziert (Gerechtigkeit und Demut als Strohhalme) und theologisch definiert hat Zefanja sein Logion selber sicher nicht²⁵.

Je nachdem, ob V.3a V.3b oder V.1 oder beide erläutern will, ist seine Bedeutung festzulegen. Hat er aus der "Demut" (*‘nwh*) von V.3b, aus dem

23 Von LXX nicht bezeugt, vgl. o.Anm. 2.

24 Diese Bezeichnung etwa nach 4QFlor I 14.

25 Bildvergleich und Metapher ordnen sich dem Zef-Logion zu. Die Allegorie - tritt sie ergänzend hinzu - ist ein Merkmal der Auslegung.

rätselhaften *l' niksp* von V.1 oder gar aus der Stoppelvorstellung die Anregung für die Anrede "alle Armen des Landes" gewonnen, und wie hat er diese Prädikation gemeint? Als Titel für die Treuen und Demütigen im Lande oder als Bezeichnung einer sozialen Schicht? Doch wohl ersteres, denn er charakterisiert ja die Angesprochenen damit, daß sie - ganz anders als V.3b und gar V.1a - "sein (Jahwes) Recht geübt" hätten. Der Satz klingt eher wie eine allgemeine Mahnung an eine zeitgenössische Gemeinde²⁶, die offenbar - wie es der Zefanja-Pescher für die Qumrangemeinde belegt - die Zefanja-Überlieferung als eine an sie gerichtete Paränese verstand. Dabei muß die Mahnung allgemein bleiben - wenn nicht *bqš* hier spezielleren kultischen Sinn hat, was wahrscheinlich ist, weil der Satz sonst nahezu sinnleer ist (Der Nachsatz würde bereits behaupten, was der Vordersatz erst verlangt!). Als Auslegung von 2,1f. bekommt V.3a jedoch groteske Züge. Nicht nur, weil V.3a versichert, was V.1a in Zweifel läßt, ob die Armen das Jahwerecht befolgen, sondern vor allem, weil er die Aufforderung, Jahwe zu suchen, im allegorischen Kontext in die Nähe des Bildes vom Stoppelnsuchen rückt. Doch ist für ihn das *Tertium comparationis* möglicherweise die Proskynese.

26 Vergleichbar ist Zef 3,11-13, ebenfalls ein sekundäres Prosastück. - Als doppelte Mahnung, ironisch in V.1f. an das ganze Volk, direkt in V.3 an die Treuen gerichtet, such A.V. HUNTER, *Seek the Lord: A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephania*, Diss. Basel 1981 (Baltimore, Maryland 1982), zu verstehen: "Zeph 2:3 calls upon the faithful to remain obedient during the coming Day of Yahweh, when the nation will be reduced to stubble (vv. 1-2) but those who continue to seek Yahweh with righteousness and humility will "perhaps" be spared (v.3). This exhortation anticipates a faithful remnant, but it does not offer an escape for the nations as a whole" (272, vgl. 259-272).

Textkritik, Literarkritik und Syntax. Anmerkungen zur
neueren Diskussion um Ez 37,11

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

Daß Ez 37,11 der Schlüsselvers zum Verständnis der ganzen Perikope Ez 37, 1-14 ist, ist eines der wenigen praktisch unumstrittenen Ergebnisse der Forschung am Ezechielbuch¹. Umstritten ist allerdings die Frage, welches Verständnis der Perikope durch diesen Vers erschlossen wird, und diese Frage hängt wiederum zusammen mit der syntaktischen Analyse dieses Verses bzw. mit der textkritischen Bewertung des Anschlusses von Vershälfte a und b: Ist der Vers eine literarische Einheit oder lassen sich in ihm Störungen feststellen?

Für W.ZIMMERLI etwa liegt "der eigentliche Entstehungsort des ganzen Bildes, das der Prophet schaut...in dem Wort, das der Prophet nach 11 aus dem Munde des Volkes zitiert"², d.h. für ihn bildet der Vers den nucleus, aus dem die ganze Perikope herausgewachsen ist. Demgemäß kann für ihn die innere Einheit des Verses nicht angezweifelt werden, sind in ihm doch Vision (1-10) und Disputationswort (mit erweitertem Erweiswort) (11-14) gleichermaßen als aufeinander bezogene Größen angelegt. M.a.W. aus der inneren Einheit von V.11 folgt die innere Einheit von Vision und deutender Rede und umgekehrt. Dementsprechend geht ZIMMERLI auf den seit C.H.CORNILLs Kommentar³ textkritisch obsolet gewordenen Anschluß zwischen den Vershälften a und b zwar kurz ein, beläßt es aber bei einer knappen Darstellung verschiedener textkritischer (BERTHOLET, FOHRER) bzw. syntaktischer (G.R.DRIVER) Vorschläge zur Stelle und fällt selbst keine explizite Entscheidung; implizit ergibt sich jedoch aus

1 So der sensus communis seit mindestens 1897, d.h. seit dem ersten Kommentar A.BERTHOLETs (A.BERTHOLET, Das Buch Hesekiel, KHC, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1897, 184 - bei D.BALTZER, Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten, BZAW 121, Berlin/New York 1971, 101 A 2 irrtümlich als Zitat aus A.BERTHOLET-K.GALLING, Hesekiel, HAT, Tübingen 1936 ausgewiesen).

2 W.ZIMMERLI, Ezechiel, 2 Teilbände, BK, Neukirchen 1969, 890.

3 C.H.CORNILL, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 418.

seiner Übersetzung, daß er trotz formaler Anerkennung eines möglichen textlichen Problems daran festhält, daß beide Vershälften von Ezechiel als Einheit konzipiert wurden.

Genau umgekehrt argumentieren in jüngerer Zeit dagegen D.BALTZER⁴ und ihm folgend bzw. ihn weiterführend F.HOSSFELD⁵ und P.HÖFFKEN⁶: Für sie sind Vision und Disputationswort ursprünglich selbständige Einheiten, die - wegen der verwandten Thematik⁷ - sekundär miteinander verbunden wurden. V.11 bildet für sie demgemäß nicht mehr den Kern einer Einheit, sondern die Nahtstelle⁸ zwischen zwei Blöcken, an der durch einen bzw. mehrere Redaktor(en) gearbeitet wurde. Über die Zuordnung der einzelnen Teile des Verses besteht unter diesen Verfechtern einer literar- bzw. redaktionskritischen Aufgliederung von Ez 37,11 zwar keine Einheit - HÖFFKEN und HOSSFELD sehen in V.11a den natürlichen Abschluß der Vision, BALTZER dagegen einen deutenden Nachtrag zu derselben⁹ -, doch in ihrer syntaktischen und textkritischen Bewertung des Verses und der aus ihr gefolgerten Einschätzung desselben als sekundäres Kompositionsprodukt stimmen alle drei Autoren überein. Ihre - im folgenden noch genauer zu diskutierenden - Lösungsvorschläge laufen darauf hinaus, daß sie den Atnah von מְדַבֵּר auf אֱלֹהִים versetzen¹⁰, konstatieren, daß der Text trotzdem noch "schwierig()" bzw. "etwas holprig()" ist¹¹, und daraus den Schluß ziehen, daß ein derart problematischer Text wohl auf redaktionelle Arbeit zurückgehen muß.

Angesichts eines so kontroversen Diskussionsstandes empfiehlt es sich, vorsichtig zu sein, d.h. sich nicht aus übergeordneten theologischen Erwägungen bzw. Erwartungen heraus auf die eine oder andere Seite zu schlagen, son-

4 D.BALTZER, a.a.O.(Anm.1), 100ff.

5 F.HOSSFELD, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches, fzb, Würzburg 1977, 341ff, bes. 360ff.

6 P.HÖFFKEN, Beobachtungen zu Ezechiel XXXVII 1-10, VT XXXI,1981, 305ff.

7 D.BALTZER, a.a.O.(Anm.1), 115 sieht v.a. "Wort- und" nur "in entfernterem Maße auch inhaltlich-aussagenmäßige() Assoziation"en.

8 F.HOSSFELD, a.a.O.(Anm.5), 344 spricht gar von einem "neuralgische(n) Punkt".

9 D.BALTZER, a.a.O.(Anm.1), 115.

10 So schon - ohne Begründung - C.F.KEIL, Biblischer Kommentar über den Propheten Ezechiel, BC, Leipzig 21882, 357 in seiner Übersetzung, was den drei genannten Autoren offenbar entgangen ist.

11 So D.BALTZER, a.a.O.(Anm.1), 102. F.HOSSFELD, a.a.O.(Anm.5), 360ff und P.HÖFFKEN, a.a.O.(Anm.6), 310 A 14 stimmen dem ausdrücklich zu; letzterer geht so weit, daß er die Fassung des MT gar nicht mehr erwähnt!

dem das offenbar vorliegende textkritische bzw. syntaktische Problem einmal von Grund auf neu aufzurollen - hängt doch an ihm die Gesamtdeutung einer wichtigen Perikope des Ezechielbuches. Im Grunde lassen sich die Einwände gegen die Einheitlichkeit des Verses, die bei den verschiedenen Autoren in verschiedenen Variationen und Kombinationen auftauchen, auf vier Punkte reduzieren:

- 1) Die Textfassung der Versionen (Targum und LXX)¹² läßt vermuten, daß der den Übersetzern vorliegende Text entweder anders gelautet haben muß als der uns überlieferte MT¹³, oder aber den Übersetzern problematisch vorkam, so daß sie verdeutlichend übersetzten¹⁴.
- 2) Die rhythmische Struktur des ersten Halbverses der Gottesrede (V.11aß) weist darauf hin, daß וְהָיָה zum folgenden Halbvers zu ziehen ist¹⁵.
- 3) Die Formulierung des ersten Halbverses der Gottesrede (V.11aß) - die Verwendung eines "zusammengesetzten Nominalsatz"es - entspricht nicht dem Sprachgebrauch des Ezechielbuches¹⁶.
- 4) Das Fehlen eines Subjekts im zweiten Halbvers der Gottesrede (V.11ba) entspricht nicht den Regeln der hebräischen Syntax¹⁷.

Geht man nun diesen Argumenten Punkt für Punkt nach und überprüft sie an den jeweiligen textlichen Grundlagen, so ergibt sich ein erstaunliches Bild: Kein einziges der genannten Argumente kann einer kritischen Überprüfung standhalten - es liegen überall ad hoc geäußerte intuitive Urteile vor, die ihren Grund nicht in den Texten bzw. im hebräischen Regelsystem haben, sondern vielmehr in Hypothesen über die literarische Struktur von Ez 37. Doch gehen wir Punkt für Punkt vor - diesmal in umgekehrter Reihenfolge:

Ad 4): Besonders schwer ist zu verstehen, wie es zu der Fehleinschätzung der syntaktischen Gegebenheiten in V.11ba kommen konnte. Denn die einschlä-

12 Auch wenn die Vulgata mit dem Anspruch auftritt, Übersetzung aus dem Hebräischen zu sein, kann sie wegen ihrer Nähe zu LXX hier außer Betracht bleiben.

13 So die übliche Argumentation; vgl. etwa C.H.CORNILL, a.a.O.(Anm.3), 418, A.BERTHOLET, a.a.O.(Anm.1), 184, R.KRAETZSCHMAR, Das Buch Ezechiel, HK, Göttingen 1900, 252 - וְהָיָה -, sowie in Anlehnung an BHK³ viele Kommentatoren in neuerer Zeit - וְהָיָה וְהָיָה .

14 Explizit wird so nirgends argumentiert, doch scheinen die Arbeiten von BALTZER und HOSSFELD von entsprechenden Gedanken auszugehen.

15 So D.BALTZER, a.a.O.(Anm.1), 102 A 6.

16 So F.HOSSFELD, a.a.O.(Anm.5), 361.

17 So F.HOSSFELD, ebd.; ähnlich D.BALTZER, a.a.O.(Anm.1), 101f und schon

gigen und leicht zugänglichen grammatisch-syntaktischen Untersuchungen, die in den zitierten Werken z.T. auch explizit erwähnt werden¹⁸, enthalten durchwegs Material genug, das deutlich macht, daß die entsprechende Konstruktion keinen Regelverstoß gegen das hebräische System, ja nicht einmal eine auffällige Ausnahme in demselben darstellt¹⁹. Auch wenn man der (sachlich in gewissem Umfang durchaus vertretbaren) Ansicht ist, daß die schon bald hundertjährigen Untersuchungen von E.KAUTZSCH und S.R.DRIVER nicht mehr heutigen linguistischen Ansprüchen genügen, empfiehlt es sich nicht, ihre Belegstellen ganz einfach zu mißachten und nur die eigene Ansicht stützende Belegstellen zu zitieren²⁰, sondern dann ist es notwendig - vor allem wenn man mit dem Anspruch auftritt, eine "syntaktisch-stilistische Analyse" vorzulegen²¹ -, eben selbst das gesamte Belegmaterial zur fraglichen Konstruktion durchzuforschen und dabei - im Zeitalter der Textlinguistik! - nicht nur die Struktur der Einzelsätze, sondern auch die des Kontexts zu berücksichtigen. Geht man so vor, dann findet man wenigstens sieben Sätze im AT, die Ez 37,11ba strukturell völlig entsprechen, und zwar Ex 7,15; 8,16; 2 Sam 13,24; 16,3; Ez 21,12; 33,33; 39,8. Doch nicht nur das, sie alle entsprechen der schon von S.R.DRIVER gefundenen Regel, daß das Subjekt in derartigen Sätzen entfallen kann, wenn es "itself having been named immediately before"²², sind also auch in ihrer Einbettung im Kontext in gleicher Weise wie Ez 37,11ba behandelt²³. Schließlich ist all diesen Sätzen noch gemeinsam, daß sie aus Reden stammen, d.h. entsprechend der "lockeren" Sprechweise in der mündlichen Kommunikation konstruiert sind, in der Rückbezüge nicht derart redundant auftreten

G.A.COOKE, *The Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh 1936, 405 mit Verweis auf ebd. 102, der davon spricht, daß Ezechiel hier "the rule" breche. Sein Verweis auf S.R.DRIVER, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and some other Questions*, Oxford 1892 § 135(6), ist irreführend, denn dort wird die Vermutung COOKE's eher widerlegt als bestätigt.

- 18 F.HOSSFELD, a.a.O. (Anm.5), 362 A 46 u.ö. zitiert etwa W.GESENIVS-E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909 (GK) und P.JOUON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rom 1923 (JOÜON); daß S.R.DRIVER (s.o.Anm.17) das Problem am ausführlichsten behandelt, ist ihm offenbar entgangen.
- 19 Vgl. GK § 147b, JOÜON § 154c und S.R.DRIVER, a.a.O. (Anm.17) § 135(6). Auch der bei W.ZIMMERLI, a.a.O. (Anm.2), 887 erwähnte Aufsatz von G.R.DRIVER, *Ezekiel. Linguistic and Textual Problems*, *Bibl* 35,1954, 299ff (303) hätte vor allzu voreiligen Schlüssen warnen können.
- 20 F.HOSSFELD, a.a.O. (Anm.5), 361 zitiert allein Jer 14,13; 17,15; Ez 12,27.
- 21 Ebd. 344
- 22 S.R.DRIVER, a.a.O. (Anm.17), 171.

wie im Bereich der schriftlichen Kommunikation. Nimmt man zu den genannten Stellen auch noch die syntaktisch analog gebauten Sätze 2 Sam 1,18 und Jes 65,6, in denen anstelle des Ptz.akt. ein Ptz.pass. verwendet ist, bzw. Ez 30,9 und Am 4,13, in denen הנה durch כי verstärkt ist, dann hat man 11 - im Ezechielbuch allein 4! - Stellen, die zeigen, daß der angeblich so holprige Sprachgebrauch in Ez 37,11ba gut hebräisch zu sein scheint. Dabei sind die strukturverwandten verblosen Nominalsätze mit einleitendem הנה und ohne eigene Nennung des Subjekts wie Gen 16,14; 18,9; Ri 18,12; 1 Sam 9,12; 1 Kön 21,18; 2 Kön 6,13 ebensowenig mitgerechnet wie die (auch in "schriftlichen" Texten vorkommenden) zahlreichen Beispiele in syndetisch angeschlossenen Sätzen mit הנה²⁴, welch letztere aufgrund der durch ו gegebenen engeren Verbindung zum vorhergehenden Satz allerdings aus methodischen Gründen ebenso besser außer Betracht bleiben sollten wie Sätze mit Konjunktionen wie אשר, כי o.ä.²⁵. Zum Nachweis, daß in Ez 37,11ba keine "syntaktische Unebenheit"²⁶ vorliegt, genügen die genannten Stellen vollauf.

Ad 3): Analoges gilt in fast noch höherem Maße für V.11aß, der - wie immerhin auch HOSSFELD anmerkt - einem Satztyp entspricht, der "dem Semitischen eigentümlich" ist²⁷. Die syntaktisch-statistische Argumentation zugunsten einer Auslösung des abschließenden ומה aus dem Satzduktus erweist sich hier als noch dürftiger als bei Punkt 4). Nicht nur, daß HOSSFELD den Satz fälschlicherweise als "zusammengesetzten Nominalsatz" im Sinne R.MEYERS einordnet²⁸, obwohl dieser Sätze dieser Struktur als "dreigliedrige() Nominal-

23 Einzig 2 Sam 13,24 fällt unter diesem Gesichtspunkt aus der Reihe; dort liegt ein indefinites Subjekt vor. Die von F.HOSSFELD zum Erweis des Gegenteiles genannten Sätze (s.o.Anm.20) stehen jeweils am Anfang einer Rede, können also logischerweise nicht auf eine Nennung des Subjekts verzichten, da sonst mit einem indefiniten Subjekt gerechnet würde.

24 Z.B. Gen 12,19; 24,30; 37,15; 41,1; 42,28 u.ö.

25 Dies hat S.R.DRIVER, a.a.O. (Anm.17) § 135(6), der noch nicht von Fügungstypen, sondern allein von der Verb- bzw. Satzform ausgeht, noch nicht gesehen. Er nimmt lediglich eine Unterscheidung von Sätzen mit und ohne הנה vor. Daß G.A.COOKE, a.a.O. (Anm.17), 102 trotz dieser formal notwendigen Unterscheidung recht hat, wenn er (allerdings unter anderem Vorzeichen) Ez 8,12 (כי אשר ים) als vergleichbaren Satz nennt, sei immerhin angemerkt.

26 So übrigens auch J.GARSCHA, Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39, Bern/Frankfurt 1974, 222 A 650, der daraus allerdings keine literarkritischen Folgerungen ziehen will.

27 F.HOSSFELD, a.a.O. (Anm.5), 361; vgl. zur Sache GK § 141g.h, JOÜON § 154i, F.E.KÖNIG, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Bd. III (Syntax), Leipzig 1897 (KÖNIG) § 338 c-f.

sätze" klassifiziert²⁹, er stellt auch fest: "Einen vergleichbaren zusammengesetzten Nominalsatz nach Art des MT konnten wir" (sc. in Ez) "nicht finden", obwohl doch Ez 3,7b; 18,4; 22,24³⁰; 48,15³¹ bzw. 10,22; 27,21; 42,13³² hinreichend beweisen, daß Ezechiel diese gut hebräische Ausdrucksweise kennt und verwendet. Schaut man sich die von HOSSFELD genannten Beispielreihen "a) Nominalsätze mit Demonstrativpronomen als Subjekt" und "b) Nominalsätze mit demonstrativem Personalpronomen als Subjekt" einmal genauer an, dann wundert man sich allerdings nicht mehr, daß ihm die passenden Vergleichssätze entgingen: HOSSFELD scheint aus dem Vorkommen des Demonstrativpronomens הַזֶּה gefolgert zu haben, daß als Vergleichssätze nur NS mit Demonstrativpronomina in Frage kommen könnten, hat dabei aber übersehen, daß im Hebräischen zwischen dem attributiven und prädikativen Gebrauch der Demonstrativpronomina unterschieden wird, und daß in Ez 37,11aß das Demonstrativum attributiv verwendet ist. Da alle seine Beispielsätze das Demonstrativum in prädikativer Funktion enthalten, konnte er beim besten Willen keine passenden Vergleichssätze finden, denn in NS, in denen der eine Pol aus einem Pronomen besteht, finden sich wohl auch außerhalb des Buches Ezechiel keine Sätze des gesuchten Typs - enthielten sie doch sonst zwei Pronomina mit prädikativer Funktion! M.a.W. auch dieser auf falschen syntaktisch-statistischen Prämissen basierende Einwand gegen die Ursprünglichkeit des MT bzw. die innere Einheit von Ez 37,11 erweist sich bei näherer Betrachtung als sehr problematisch³³.

28 F.HOSSFELD, a.a.O. (Anm.5), 361.

29 So R.MEYER, Hebräische Grammatik, Bd.III, Berlin/New York 1972 § 90.6b (ZNS ebd. § 92.4a). HOSSFELD hat übersehen, daß MEYER das selbständige Personalpronomen in diesem Spezialfall als "Kopula" im NS versteht, während er Sätze, in denen das eingangs genannte Subjekt mit enklitischem Personalpronomen wieder aufgenommen wird, als ZNS klassifiziert. (Anders GK § 141g.h bzw. 143, wo beide Fügungsmöglichkeiten als "zusammengesetzter Satz" betrachtet werden, aber eben nicht als ZNS). Zur Problematik der Kategorie "ZNS" vgl. W.RICHTER, Grundlagen einer althebräischen Grammatik B.Die Beschreibungsebenen III.Der Satz, ATS 13, St.Ottilien 1980, 10 A 22 u.ö. und R.BARTELMUS, HYH.Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, ATS 17, St.Ottilien 1982, 92f.

30 Vgl. dazu KÖNIG § 338 g.h.

31 Beispiele mit Endstellung des Personalpronomens.

32 Beispiele mit Mittelstellung des Personalpronomens.

33 D.BALTZER, a.a.O. (Anm.1) analysiert zwar auch die "syntaktische Struktur" (101), hält es jedoch nicht für nötig, diese Verwendungsmöglichkeit von הַזֶּה zu prüfen, sondern argumentiert sofort textkritisch bzw. stilistisch.

Ad 2): Noch weniger Mühe bereitet es, die angebliche Störung der rhythmischen Struktur von V.11a zu problematisieren³⁴. Sieht man einmal davon ab, daß die Hypothese einer durchgehenden rhythmischen Struktur im Ezechielbuch, wie sie FOHRER vorgeschlagen hat³⁵, in der Forschung allgemein abgelehnt wird³⁶, daß also das stilistische Argument BALTZERS damit auf schwachen Füßen (nämlich einer weiteren Hypothese be-) ruht, selbst bei ihrer Annahme besteht offenbar kein Anlaß, die Textform des MT vom Rhythmus her in Frage zu stellen, sonst hätte FOHRER wohl kaum das *הנה הנה* durch *הנה הנה* ersetzt und auch nicht in seiner Übersetzung berücksichtigt³⁷. Und schreibt man den Text einmal so, daß der jetzt vorliegende Textrhythmus zum Ausdruck kommt: *הנה הנה - כל בית ישראל הנה*, dann ergibt sich eine streng symmetrische Konstruktion, die (selbst in einem poetischen Kontext) durchaus dem Anspruch originärer Textgestaltung genügen kann und keiner "Verbesserung" bedarf.

Kommen wir von daher zu einer kurzen Zwischenbilanz: Die Textänderung durch Verschiebung des *Atnahs* von *הנה הנה* auf *ישראל*, die D.BALTZER und F.HOSS-FELD "syntaktisch-stilistisch" zu begründen suchen und die P.HÖFFKEN kritiklos übernimmt, erweist sich bei näherem Hinsehen als unbegründet - von den Regeln der hebräischen Syntax und Stilistik her ist jedenfalls kein Einwand angezeigt. Was noch nicht überprüft ist, ist die Frage, ob die von ihnen und C.F.KELL postulierte Verschiebung des *Atnahs* überhaupt syntaktisch intakte Sätze ausgrenzt. Ein gewisses Indiz für die syntaktische Unzulänglichkeit zumindest des zweiten Halbsatzes liefern die genannten neueren Autoren immerhin selbst, wenn sie den in diesem Sinn rekonstruierten Text als "holprig" empfinden bzw. zum Ergebnis kommen, "*hnh hnh 'mzjm* als genetische Weiterführung von V.-teil a zu verstehen" sei unter grammatischen Gesichtspunkten kaum möglich³⁸. Das ist in der Tat richtig, denn nirgends im AT ist ein Satz

34 Auffälligerweise wird dieser Einwand D.BALTZERS (s.o.Anm.15) von F.HOSS-FELD, der ihm sonst weitgehend folgt, nicht aufgenommen.

35 So G.FOHRER-K.GALLING, Ezechiel, HAT, Tübingen 1955, VIII f.

36 Vgl. dazu etwa W.ZIMMERLI, a.a.O. (Anm.2), 61^f, der diese Hypothese ausführlich und differenziert darstellt und in Frage stellt.

37 Vgl. dazu G.FOHRER, a.a.O. (Anm.35), 209.

38 Ersteres bei D.BALTZER (s.o.Anm.11), letzteres bei P.HÖFFKEN, a.a.O. (Anm.6), 310 formuliert. Der Sache nach liegt natürlich ein klassischer Zirkelschluß vor: Erst müht man sich darum, den angeblich syntaktisch unzureichenden Text zu "verbessern", dann erweist sich der "verbesserte" Text als schlechtes Hebräisch, das auf das Wirken von Redaktoren schließen läßt.

belegt, in dem die Folge: Selbständiges Personalpronomen - hinne - Partizip/ Nomen (ohne erneute Nennung des Subjekts) belegt wäre³⁹: Der rekonstruierte Satz kann unter keinen Umständen von einem kompetenten Sprecher des Hebräischen stammen; darüber helfen auch die komplizierten Versuche BALTZERs und HOSSFELDS nicht hinweg, die Ausnahmestellung dieses Satzes durch die redaktionelle Intention eines (des Hebräischen nicht mächtigen?) Bearbeiters zu erklären⁴⁰.

Ad 1): Was das alteingeführte Argument der Textkritiker betrifft, die Versionen würden auf ein Textproblem schließen lassen, auf das sich v.a. BALTZER stützt⁴¹, ist zunächst folgendes zu beachten: Die aus der Fassung des Targum Jonathan (TJ) zu ziehenden Schlüsse sind methodisch streng von den Schlüssen zu trennen, die aus LXX gefolgert werden, denn die Übersetzungsprinzipien beider Versionen unterscheiden sich erheblich, und es ergeben sich bei der Übersetzung von einer semitischen Sprache ins Griechische andere Probleme als bei einer solchen in eine andere semitische Sprache. Beachtet man dies, lassen sich auch aus den unterschiedlichen Lesarten von TJ und LXX keine weiterreichenden Schlüsse ziehen.

Was die angeblich durch TJ bezeugte Lesart הנה והנה⁴² betrifft, liegt hier das wenig erfreuliche Phänomen vor, daß ein einmal eingebürgertes textkritisches Fehltrium einfach kritiklos weitertradiert wurde⁴³: Was faktisch in TJ steht, kann ins Hebräische nicht anders zurückübertragen werden als es schon C.H.CORNILL, A.BERTHOLET (1897!), R.KRAETZSCHMAR u.a. taten⁴⁴, nämlich mit הנה והנה. Weder kann הנה im Aramäischen das Fem. im Gegensatz zum Masc. aus-

39 In Gen 17,4 - der einzigen asyndetisch konstruierten Stelle mit folgendem NS, wo vor הנה ein sPP erscheint - folgt auf הנה ein vollständiger Satz; Analoges gilt für Jer 7,11, wo aber auf asyndetisches הנה mit angeschlossenerm VS folgt. Auch in den - übrigens zahlreichen - syndetisch konstruierten Fällen mit sPP vor הנה, wird in NS (z.B. Gen 6,17; 9,9; Ex 14,17; 31,6 mit Ptz., Jer 26,14 mit verblosem NS) wie - naturgemäß - in VS das vorweg mit sPP genannte Subjekt explizit mit ePP bzw. in der Verbalform wieder aufgenommen. In allen genannten Fällen liegt also der Typ "Pendens-Konstruktion" vor, der übrigens auch im Deutschen in Reden weit öfter vorkommt, als den Rednern lieb ist.

40 Vgl. D.BALTZER, a.a.O. (Anm.1), 102; F.HOSSFELD, a.a.O. (Anm.5) 362f.

41 D.BALTZER, a.a.O. (Anm.1), 101f.

42 So BHK³ und A.BERTHOLET-K.GALLING, a.a.O. (Anm.1), 126, G.FOHRER-K.GALLING, a.a.O. (Anm.35), 209, D.BALTZER, a.a.O. (Anm.1), 101, F.HOSSFELD, a.a.O. (Anm.5), 362. BHS (1971!) richtig: h'nwn.

43 Bis 1962, dem Erscheinungsjahr von A.SPERBER, The Bible in Aramaic, Vol. III, The Latter Prophets (TJ), Leiden, begrifflicherweise - aber danach?

drücken (selten wird es comm. verwendet), noch steckt in $\eta\eta\eta$ ein syndetisches Element⁴⁵. Wenn überhaupt aus der Version des TJ ein Schluß auf den ursprünglichen hebräischen Text möglich ist, dann der, daß in $\eta\eta\eta$ ein Abschreibfehler vorliegen könnte, der in $\eta\eta\eta$ zu ändern wäre⁴⁶; für weitergehende literarkritische Schlüsse bietet TJ keinen Anhaltspunkt, da der Satz - wie oben gezeigt - syntaktisch im Hebräischen durchaus möglich ist, und TJ hier u.U. nur verdeutlichen wollte, was auch sonst klar gewesen wäre.

Analoges gilt für die Folgerungen aus der Lesart der LXX $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota$. Schon W.ZIMMERLI hat darauf hingewiesen, daß aus der Setzung eines $\kappa\alpha\iota$ in LXX keine weiteren Rückschlüsse gezogen werden sollten, da LXX öfters - und nicht nur in Ez - die im Griechischen weniger übliche Asyndese des hebräischen Textes durch $\kappa\alpha\iota$ aufhebt⁴⁷. Was er u.a.⁴⁸ allerdings übersehen haben, ist die Tatsache, daß LXX in umgekehrtem Verfahren das hebräische $\eta\eta\eta$ - dessen griechisches Äquivalent $\iota\delta\omicron\upsilon/\iota\delta\acute{\epsilon}$ in der griechischen Syntax eine ungleich geringere Rolle spielt als $\eta\eta\eta$ in der hebräischen - ausgesprochen häufig unberücksichtigt läßt⁴⁹, so daß es wenig Sinn macht, darauf hinzuweisen, daß LXX hier das $\eta\eta\eta$ nicht bezeuge.

M.a.W. die Behauptung D.BALTZERS, daß sich für die "Worte des masoretischen Textes, $\eta\eta\eta$, keine hinreichenden Textzeugen beibringen lassen"⁵⁰, was ihn - in Verbindung mit syntaktischen Erwägungen - zu weitreichenden literarkritischen Schlüssen veranlaßt hat, erweist sich von TJ her als unrichtig, von LXX her als zumindest fragwürdig⁵¹.

44 S.o.Anm.13.

45 Vermutlich haben die Verfechter des η (s.o.Anm.42), zu denen auch G.A. COOKE, a.a.O. (Anm.17), 405 zählt, ihre Quellen nur nicht genau differenziert, wenn sie "c T" $\eta\eta\eta$ lesen; das η geht auf LXX zurück, $\eta\eta\eta$ dagegen auf TJ. Unerklärlich bleibt für mich die angeblich aus TJ stammende "Verbesserung" des $\eta\eta\eta$ in $\eta\eta\eta$, zumal das Bezugswort $\eta\eta\eta$ im Kontext von Ez 37,1-14 promiscue konstruiert wird; vgl. dazu schon K.ALBRECHT, Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, ZAW 16,1896, 73.

46 Dafür spricht, daß TJ und Targum Onkelos an allen übrigen o.g. Vergleichsstellen das Personalpronomen nicht ausdrücken.

47 W.ZIMMERLI, a.a.O. (Anm.2), 4 und 887.

48 So die meisten hier angesprochenen Autoren.

49 Sieht man von den Fällen ab, wo LXX eine Ersatzkonstruktion mit Konjunktion, Ptz.conj. o.ä. verwendet, dann lassen sich allein in der Genesis wenigstens 26 Fälle aufweisen, wo LXX $\eta\eta\eta$ einfach ausgelassen hat, so z.B. Gen 6,12; 8,11; 12,11; 15,3; 18,10 etc.

50 D.BALTZER, a.a.O. (Anm.1), 102.

51 Insofern ist J.GARSCHAS Kritik an D.BALTZERS Untersuchung (a.a.O. (Anm.26)),

Das Endergebnis unserer kleinen Untersuchung zu Textkritik, Literarkritik und Syntax im Zusammenhang von Ez 37,11 ist demzufolge ein höchst einfaches: Von der literarischen Struktur und von der Textüberlieferung her besteht kein Anlaß, an der inneren Einheit von Ez 37,11, und damit an der inneren Einheit von Ez 37,1-14 zu zweifeln. Wenn man trotzdem - von anderen Erwägungen her - eine sekundäre Zusammenfügung von Vision und Disputationswort annehmen will, muß man zumindest zugeben, daß der vermutete Redaktor ein kompetenter Sprecher des Hebräischen war. W.ZIMMERLI's einheitliche Deutung der Perikope⁵² läßt sich jedenfalls von syntaktischen und textkritischen Aspekten her nicht in Frage stellen. Bis zum Aufkommen neuerer noch genauerer textanalytischer Methoden ist m.E. keine plausiblere Deutung in Sicht⁵³.

221f A 650 durchaus berechtigt. Sein eigener Vorschlag, das angebliche Problem textkritisch als "Dittographie o.dgl." zu lösen, ist allerdings ebenso problematisch, da überflüssig.

- 52 Was die einheitliche Betrachtungsweise angeht, hat W.ZIMMERLI auch unter den kritischen Exegeten natürlich Vorgänger, so J.HERRMANN, Ezechiel, KAT, Leipzig/Erlangen 1924, 232ff oder W.EICHRODT, Der Prophet Hesekiel, ATD, Göttingen 1966, 354ff, die beide den MT übrigens so nehmen, wie er dasteht.
- 53 Diese abschließende These bezieht sich allerdings nur auf die Makrostruktur der Perikope, d.h. auf den Sachzusammenhang von Vision und deutender Verkündigung. Daß an anderen Stellen als in V.11 ebenso keine Bearbeitungsspuren durch Spätere festzustellen wären, soll nicht behauptet werden. So meine ich, daß P.HÖFFKEN, a.a.O. (Anm.6), 305ff durchaus Recht hat, wenn er in dem von ZIMMERLI als "Zerdehnung" des prophetischen Handelns vereinheitlichend gedeuteten Teil V.7-10a Spuren einer redaktionellen Hand feststellen zu können meint. Dort ist die Syntax in der Tat nicht in Ordnung, so daß sich seine inhaltlichen Erwägungen dort auch sprachlich vertiefen lassen. Dazu wird - voraussichtlich in ZAW 98, 1986 - ein Aufsatz von mir mit dem Titel "Ez 37,1-14, die Verbform *w^qatal* und die Anfänge der Auferstehungshoffnung" erscheinen.

The Hebrew and the Seven Year Cycle

Niels Peter Lemche - Aarhus

Recently Oswald LORETZ has tried to write the definitive dissertation about the problem of the *habiru*/Hebrews¹. In this study LORETZ is anxious to demonstrate that we no longer have any reason whatsoever to consider the *habiru* an ethnic group in the Late Bronze Age. Without doubt, *habiru* is a sociological designation of some sort². Any simplistic identification of *habiru* and Hebrews must be refuted as false; it is an indication of the application of false methodology, a mixture of different categories, a too rash linking of Biblical and Oriental studies³. LORETZ's second thesis says that the term "Hebrew" in the OT must without qualifications be interpreted as a national designation. It is never a sociological designation⁴. On the other hand LORETZ maintains that the identification of Accadian *habiru* and Hebrew עִבְרִי is unproblematic from an etymological point of view⁵. Accordingly, we are entitled to reckon with an analogous development from a sociological interpretation of *habiru*/Hebrew to an ethnic understanding. LORETZ, however, abandons any attempt to describe such an evolution because of his third assumption that none of the OT references

1 O. LORETZ, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrf vom Appellativum habiru*, BZAW 160, Berlin 1984.

2 LORETZ, *Habiru-Hebräer*, pp. 78ff.

3 LORETZ, *Habiru-Hebräer*, p. 195.

4 LORETZ, *Habiru-Hebräer*, pp. 181f.

5 LORETZ, *Habiru-Hebräer*, p. 245, but with reservations. We must acknowledge that of course it is a problem that *habiru* is an appellative whereas עִבְרִי is a gentilic. On the other hand, a separation of the two terms because of this philological problem is over-hasty, because we may speak of a development from *habiru* to עִבְרִי peculiar to the Hebrew language - after all the term עִבְרִי is generally used of Israelites in the OT and is not known outside the OT before the Hellenistic Period.

to עברי is pre-exilic, all of them being post-exilic designations of members of the Jewish community⁶.

Evidently, his assumptions are based on the firm conviction that the OT passages which mention the Hebrews are all late, as is the case with the Joseph Novella⁷ and the "Passover Legend"⁸. However, LORETZ does not give up the idea of an earlier date for the narratives in 1 Sam, in which the Hebrews appear, where the term always refers to an Israelite population element⁹. In the case of 1 Sam LORETZ follows a different path and simply eliminates all passages which include references to the Hebrews. According to LORETZ these sections must be reckoned late (post-exilic) additions to the older narratives¹⁰.

Outside of these fairly extensive parts of the OT the designation "Hebrew" also appears in three interrelated texts, all of which seemingly contain a slave law: Ex 21,2-11; Dtn 15,12-18 and Jer 34,8-20. Contrary to the usual interpretation, LORETZ suggests quite an original theory since he argues that the slave law in the Book of Covenant in Ex 21,2ff. must be later than the appearance of the same law in Dtn 15. The reason is that the seven-year-cycle in Ex 21,2 clearly presupposes the "idea of the Sabbath", or so LORETZ says, and it is an indisputable fact that this idea did only originate in the Exilic and Post-exilic periods¹¹. Finally, LORETZ denies - and here he is expressively at variance with this author - that the two mentions of "Hebrews" in Jon 2,9 and Gen 14,13 contain any sociological connotations in spite of the Greek translation of עברי in Gen 14,13 as ὁ παρόντης "the straggler". According to LORETZ the Greek

6 LORETZ, Habiru-Hebräer, pp.181f.

7 Gen 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32.

8 Ex 1,15.19; 2,7.13; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3. Cf. also Ex 2,6.

9 1 Sam 4,6.9; 13,3.7.19; 14,11.21; 29,3.

10 LORETZ, Habiru-Hebräer, pp.117-122. In advance we may say that his method is most unsatisfactory because he does not try to solve the difficulties in the text except by cutting them away. LORETZ would have been more cogent from a methodological point of view in case he had passed the same sentence on the narratives in 1 Sam as on the Joseph Novella and the "Passover Legend". i.e. if he had considered all of them post-exilic (thereby I do not intend to say that I by necessity consider the narratives of the Philistine Wars to be post-exilic).

11 LORETZ, Habiru-Hebräer, pp.160f.

translation is based on an etymological interpretation of עברי on the basis of the verbal root עבר¹².

Certainly, LORETZ's showdown with the national or ethnic interpretation of *habiru* is very much to the point and extremely important. From now on any further discussion of this subject must cease. Nevertheless, this theme takes up so much space in his book that it is, somehow, difficult to escape the feeling that he "is hunting mosquitoes with a big-game rifle". Furthermore, his opposition to the "national" understanding has almost become an obsession to him and therefore he does not realize that his own theses have led him astray so that he draws quite untenable conclusions.

To make a start we may refer to his thesis of the exclusively late origin of the designation "Hebrew". This hypothesis is evidently very problematic because he is now forced to postulate that the post-exilic writers so to speak choose the term "Hebrew" at random among perhaps scores of other possibilities. Here he would have improved his own thesis if he had maintained that *habiru* should correctly be read *hapiru* ('*apiru*) thus denying any etymological connection between *habiru* and עברי¹³. Now he - quite correctly - gives up this easy solution. Instead he decides for the most difficult explanation and links *habiru* and עברי etymologically. Thus the problem is unsolved: why this designation? Here the Greek rendering of Gen 14,13 might have served him well as a point of departure. He would have been entitled to argue that the Greek interpretation of עברי here, based on the verbal root עבר, clearly demonstrates why the designation "Hebrew" was chosen to designate Israelites: this term evidently describes the Israelites as foreigners, that is, "immigrants" in Palestine according to the commonplace and canonical picture of Israel's past in the Post-exilic Period. Instead his massive argumentation in favour of a national interpretation of עברי opposes such a logical conclusion.

Therefore he also underestimates the importance of the fact that the designation "Hebrew" is not spread out randomly throughout the OT; it

12 LORETZ, *Habiru-Hebräer*, p.242, concerning ὁ περᾶτης as an etymological rendering of עברי, and pp.173-181 concerning Gen 14,13 and Jon 2,9.

13 Cf. to this LORETZ, *Habiru-Hebräer*, pp.239f., in a chapter completely devoted to the question of the etymology of *habiru*.

nearly always occurs in specific contexts. The term is generally placed in the mouths of either Egyptians or Philistines¹⁴. This must be compared to another fact, namely that "Hebrew" is never used of post-exilic Jews in the sections in the OT which expressly refer to this period. As a logical conclusion to his own thesis LORETZ might have postulated that the term "Hebrew" in the Post-exilic Period was used of Jews in a specific social context, and a most obvious theory would be that the designation was commonly attached to the Jews of the Egyptian Diaspora by Egyptians, though I very much doubt whether there is any evidence of such an application in the sources pertaining to Jews in Egypt before the generally supposed dead-line of the Greek translation of the OT, i.e. before the second century B.C.¹⁵

In spite of LORETZ's meticulous survey of the individual passages including עברי in Gen-Ex and 1 Sam we must conclude that he loses his way in a mass of details. This is the reason why he has not been able to explain the motives of the redactors who used the designation in exactly these sections and not elsewhere. It is certainly not accidental that the term "Hebrew" is placed in the mouths of Egyptians and Philistines; the redactors clearly had some kind of reason to put it there. Our task is to investigate what these reasons might have been. Accordingly, in my paper from 1979, "*Hebrew' as a National Name for Israel*", I tried to delineate the semantic field according to which עברי was used to designate Israelites by non-Israelites - Jonah being the only exception to this rule (Jon 2,9). I also tried to uncover the secondary connotations which were conclusive for the application by the Biblical writers of exactly this term at exactly those places. Thus it was possible to conclude that "Hebrew" is never a "neutral" designation of Israelites in the OT, instead it always includes a special flavour: Abraham lives as a foreigner in Canaan, Jonah is a refugee from his home-land, the Israelites in Egypt are

14 Cf. N.P.LEMCHE, "Hebrew" as a National Name for Israel, StTh 33 (1979), pp.9ff.

15 Cf. that it is a well-known fact that the members of the Elephantine colony termed themselves "Jews", cf. f.ex. A.COWLEY, Aramaic Papyri of the Fifth Century, Oxford 1923, no.6:3.9.10 (and many other places): יהודי. I thank my colleague F.Cryer for this reference.

Palestinian fugitives, and in 1 Sam the Philistines clearly talk about run-away slaves and members of Israelite tribal society at the same time.

An interesting point is the fact that the semantic field covered by the various connotations of עֲנָרִי in the OT clearly stand out as soon as we make a more general survey of all the applications of the term in the OT. This field includes aspects which are very much the same as those we find when we deal with the old sociological designation *habiru*. Thus it is not unreasonable to argue that the Biblical redactors at least had some understanding of a pre-national meaning of עֲנָרִי and this knowledge was decisive, since they chose to make use of the term in Gen-Ex and 1 Sam - no matter whether we decide for an early date or a late date of the redactional work¹⁶.

Of course Klaus KOCH has pointed to a kind of explanation: The Biblical authors are reflecting actual usage f.ex. among the *Philistines* (in the case of Jonah, but certainly also in 1 Sam) even in the Post-exilic Period¹⁷. A variation of this theory - and perhaps more probable - is the thesis that in the 1.mill.B.C. the עֲנָרִי designation had kept some of the connotations which formed part of the old term *habiru* in the 2.mill.B.C.

Accordingly, it is not unimportant - in fact, it is rather decisive - if it is possible to point at an example of an application of the designation עֲנָרִי in a context which is not, perforce, very late and redactional. A natural point of departure for the analysis is, of course, Ex 21,2ff., including the two "citations" in Dtn 15 and Jer 34. It is LORETZ's purpose to demonstrate that Ex 21,2 is even younger than Dtn 15, 12-18 in its original wording. He also maintains that both texts (Ex 21,2ff.

16 Of course, in this study it is impossible to dwell on this theme. My account of the emergence of the historical tradition in the OT will be published in my *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on Israelite Society in Pre-Monarchical Times*, which will appear in print in 1985 (cf. part II, chapter 6), but cf. also my *Det gamle Israel*, Aarhus 1984, pp.28-65. It goes without saying that to a large degree I am in accordance with the views of LORETZ as to the late redaction of the traditions in question.

17 Cf. K.KOCH, *Die Hebräer von Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids*, VT 19 (1969), pp.37-81, pp.43f., but also the refutation in LEMCHE, *StTh* 33, p.10 n.29. Cf. also LORETZ, *Habiru-Hebräer*, p.181.

and Dtn 15,12ff.) influenced each other reciprocally¹⁸.

The late date of Ex 21,2ff., or so LORETZ maintains, is dependent on its bearing on the idea of the Sabbath, which he reckons to be exilic or even post-exilic¹⁹. Now, here LORETZ is really on quite shaky ground. Of course he is right (and I.CARDELLINI is wrong²⁰) in maintaining that the formalized idea of the Sabbath in the OT reflects a rather late development of this notion. Therefore the sabbatical law in Dtn 15 is not a reflection of an old law of pre-exilic origin, understood as a whole. On the other hand, as I have demonstrated in my article dealing with the manumission of slaves, the law of the Sabbatical Year in Dtn 15 is composed of at least two different and originally independent elements both of which were only secondarily attached to the Sabbatical Year²¹.

The wording of Ex 21,2 clearly shows that this must be so because it regulates cases of individual, rather than collective manumissions. The same remarks apply to the actual wording of Dtn 15,12-18, which evidently also refers to individual manumissions and not to collective transactions every seventh year. This interpretation of Ex 21,2ff. and Dtn 15,12-18 is preferable to LORETZ's rather extensive cuts and emendations of the text of Dtn 15,12-18, which are mostly done on order to make the text fit his thesis²².

The fallacy, however, is the fact that LORETZ reckons the seven year scheme in Ex 21,2 to be dependent on the institution of the Sabbatical Year. This assumption is quite unnecessary because the number *seven* is obviously a round number. The mention of the "seven years" only indicates that the Hebrew has to be a slave for some years and it does not give a precise date of his manumission. The traditional importance of the round number seven in Oriental tradition is well-known and for this reason I

18 LORETZ, Habiru-Hebräer, p.161.

19 LORETZ, Habiru-Hebräer, p.141.

20 Cf. I.CARDELLINI, Die biblischen "Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts, BBB 55, Bonn 1981, pp.366-368.

21 Cf. N.P.LEMCHE, The "Hebrew" Slave, VT 25 (1975), pp.129-144, and The Manumission of Slaves - the Fallow Year - the Sabbatical Year - the Jubel Year, VT 26 (1976), pp.38-59. See especially VT 26, pp. 43-45.

22 LORETZ, Habiru-Hebräer, pp.153-160.

shall only draw attention to a paper dealing with this subject by M.LIVERANI dating from 1967²³. Because of this false identification LORETZ's second argument concerning the interrelationship between doorposts in private houses and in temples is rather unimportant²⁴. His argument might just as well lead to the opposite conclusion²⁵.

Furthermore, in my papers dealing with the "Hebrew" slave and the manumission of slaves I assumed that Ex 21,2ff. must be considered the original source of the law of Sabbath in Dtn 15 and of the deuteronomistic version of the edict of Zedekiah in Jer 34. Since, after all, "Hebrew" does not appear in a random way in the OT, this explanation of the application of "Hebrew" at all instances is still the most likely; it is at all cost to be preferred to an assumed post-exilic date of even the wording of Ex 21,2. Another argument in favour of this traditional understanding of the relationship between the three examples of the slave law is the fact that the priestly legislation of the Year of Jubilee, which clearly presupposes the deuteronomistic idea of the Sabbath and elaborates on it, has suppressed the term "Hebrew", and it goes without saying that this idea of the "Jobel Year" is post-exilic²⁶.

The speciality of the law in Ex 21,2ff. is the combining of the two terms *hupšu*, Hebrew חַפְּשֵׁי, and *habiru*, Hebrew עֲבָרִי. Exactly this combination of the two terms made it possible to claim that this law must have had a Pre-Israelite origin²⁷. Against this interpretation LORETZ argues that it presupposes that חַפְּשֵׁי was sometimes used of a specific social

23 M.LIVERANI, "Ma nel settimo anno ...", Studi sull'Oriente e la Bibbia offerte a P.Giovanni RINALDO, Genova 1967, pp.49-53.

24 LORETZ, Habiru-Hebräer, pp.145f.

25 LORETZ's interpretation of Ex 21,6 is based on Dtn 6,9; he argues that Ex 21,6 is dependent on Dtn 6,9, i.e. it is a consequence of the deuteronomistic centralization of the cult. אֱלֹהִים must be monotheistic, LORETZ maintains, and therefore it is impossible to consider this god a "household god". Nevertheless, it is difficult to understand why a centralization of the cult should result in a decentralization of the worship, at least on this level (the individual house). Accordingly, Ex 21,6 might just as well represent a pre-deuteronomistic custom. Whether אֱלֹהִים then is a "household god" or Yahweh or some other god (the "local" god) must be decided on the background of Ex 21,2-11.

26 Cf. LEMCHE, VT 26, pp.46-51.

27 LEMCHE, VT 25, pp.136ff.

class in Israel, but there is so far no evidence of the existence of such a class of עַמְּיָן - in fact a kind of argument related to my own criticism of LORETTZ's talk about post-exilic Hebrew-Jews²⁸. I have previously voiced the idea that in the note in 1 Sam 17,25 we have an example of עַמְּיָן used as a social designation of some sort, since it was my point that Saul's promise to the person who killed Goliath was that he would be the king's client, i.e. he would become an employee of the king²⁹. Evidently in the narrative of David and Goliath we find themes which belongs to the genre of fairy-tale: The youngest son is the only one who stands up to the test, and as a consequence he marries the king's daughter and inherits the kingdom. As is well-known, David received Saul's daughter, Michal (or so the narrative runs), and obtained a very high position in the service of Saul. The usual happy ending to the fairy-tale is very near. As is also well-known, the author of "David's Rise" made use of literary patterns most likely borrowed from the realm of the fairy-tale³⁰. In spite of the objections

28 LORETTZ, Habiru-Hebräer, p.259 n.33. We must ass that as a matter of fact nobody has yet made a penetrating study in order to uncover client groups in Israel in the Period of the Monarchy. Nevertheless, if LORETTZ had demonstrated a little more sociological insight he might not have been so categoric, since the phenomenon of clients is a common feature in societies of the type represented also by the historical Israel, both in the pre-national period and under the kings. To speak of a "Bevölkerungsklasse" is also wrong. In fact, the notion of "class" is unsuitable as an analytic instrument when dealing with such societies. The clients do not form a specific "class"; they are attached to their patrons in an individualistic way. The society is thereby not structured horizontally as a "class society", but vertically, in parties or fractions. It follows that it may be quite difficult to detect "classes" in ancient Israel.

29 N.P.LEMCHE, עַמְּיָן in 1 Sam xvii 25, VT 24 (1974), pp.373-374. To be honest, this hypothesis has generally not been well received. Normally scholars stick to the traditional interpretation and consider exemptions from taxes or the like to form the background of Saul's promise. However, scholars have forgotten that it was not a bad life to be a client of the king; nor does they understand that to be employed by a king is the same as to be his client. The clients received their sustenance from the palace - in the case of David this "sustenance" would have been quite substantial because of his important position at the court. Cf. also the description of the gifts to the king's clients in 1 Sam 8,11ff.

30 The literature on this topic is now quite extensive. Here I shall only mention N.P.LEMCHE, David's Rise, JSOT 10 (1978), pp.2-25; P. KYLE

by T.WILLI to my interpretation of 1 Sam 17,25³¹, we may not discharge the possibility that his application of חפשי may indicate that this author, who presumably wrote at some time during the Period of the Monarchy, had some information about the existence of a social category which we term "clients" whereas the designation for "client", חפשי, was emptied later on of its real meaning only to become a rather bleak reference to a man who is "free"³².

To be true, it is not possible to prove the correctness of this thesis, even though the possibility of the existence of such a client group in Israel is not unlikely since it was a wide-spread social phenomenon in the Near East (or better in the Mediterranean world) in ancient times³³, as it is even to day³⁴. The interesting fact is, however, that the law of

MCCARTER, *The Apology of David*, JBL 99 (1980), pp.489-504; cf. also the newest study by K.W.WHITELAM, *The Defense of David*, JSOT 29 (1984), pp.61-87. Concerning the fairy-tale motif I must refer to M.LIVERANI, *Partire sul carro per il deserto*, AIUON 22 (1972), pp.403-415 (dealing with the Idrimi inscription). Cf. also LIVERANI's use of this theme in his *L'histoire de Joas*, VT 24 (1974), pp.438-453. Regrettably, he has not submitted the narrative of "David's Rise" to an analogous evaluation. On the other hand, the basic similarity between the careers of David and Idrimi has long ago been pointed out by G.BUCCELLATI, *La "carriera" di David e quella di Idrimi re di Alalac*, *Bibbia e Oriente* 4 (1962), pp.95-99.

31 Cf. T.WILLI, *Die Freiheit Israels*, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Festschrift W.ZIMMERLI, Göttingen 1977, pp.531-546. In spite of LORETZ's objections to my refutation of WILLI, in *StTh* 33, p.2 n.4 (LORETZ, *Habiru-Hebräer*, p.259) I stick to my remarks that the economical interpretation of the slave legislation in Ex 21,2ff. by WILLI and by LORETZ himself forces upon them another understanding of עבדי in Ex 21,2; 2 Sam 17,25, etc. Nevertheless, the law in Ex 21,2ff. never discloses that economical troubles should be the reason for the transactions; to this extent the law is "neutral" as to the motives behind the acts of the "Hebrew".

32 N.P.LEMCHE, VT 26, p.45; cf. also O.LORETZ, *Die hebräischen Termini חפשי "Freigelassen, Freigelassener" und חפשי "Freilassung"*, UF 9 (1977), pp.163-167, cf. his *Habiru-Hebräer*, p.263.

33 Se n.28.

34 The relevant information may be found in many ethnographical descriptions of Middle Eastern society even to day. Parts of this material will be presented by me in *Early Israel* (part II, chapter 1 and 2), but a thorough analysis of the phenomenon has not yet appeared, at least not in a Middle Eastern context.

the "Hebrew" slave fits a milieu perfectly in which both עברי and חפשי were social designations. Neither עברי nor חפשי appears in the OT in an incidental way. חפשי is mostly directly connected with עברי and the majority of examples of חפשי are to be found in the three interrelated texts, Ex 21,2; Dtn 15,12-18 and Jer 34,8-20³⁵. Therefore it is very unsatisfactory that LORETZ dissolves this basic relationship between the two designations, because the consequence of this is that the authors of Ex 21,2 etc. must have chosen both designations at random - but both עברי and חפשי derive from specific sociological terms - at least before the emergence of historical Israel. To introduce a free citation from Oscar WILDE we may say that one accidental occurrence might be permissible, but two sound like gross negligence: The application of one of the two designations, עברי or חפשי, might be explained away, but together this application is not likely to be fortuitous.

There may never be a sure proof of this thesis as it remains a mere hypothesis that the law of the "Hebrew" slave in Ex 21,2ff. could form part of the inheritance dating from the era before the emergence of the Israelite state c.1000 B.C., or else it perhaps reflects a social usage during the early Israelite monarchy. This law was meaningless later on and it was accordingly necessary to explain who the "Hebrew" was in case the law in Ex 21,2 was cited.

Finally, it is necessary to emphasize that this interpretation which explains the choice of the designation "Hebrew" in such late texts as the Joseph Novella and the "Passover Legend", does not presuppose that the Israelites were ever Hebrews in Egypt. Thus the development from a sociological meaning of עברי to an ethnic one, a development not totally brought to a conclusion in the late contexts in which עברי appears in the OT, does not presuppose the historicity of the Mosaic tradition in the OT. If LORETZ had not misread my article from 1979 he would have acknowledged that I nowhere speak of a historical sojourn of early Israelites in Egypt. I only mention the fact that such information is contained in the later Israelite tradition. Thus this tradition must be evaluated as a

35 Ex 21,2; Dtn 15,12.13.18; Jer 34,9.10.11.14.16; and outside this context only Job 3,19; Is 58,6 and of course 1 Sam 17,25.

literary survival and not as a historical recollection³⁶.

On the other hand a traditio-historical analysis of the fate of the designation "Hebrew" in an Israelite milieu might contribute to an uncovering of a social process which took place in Palestine between the dissolution of the city-state system of the Late Bronze Age and the appearance of the Israelite monarchy in the Iron Age. In this historical context we have no need of any national interpretation of *habiru* - such an understanding of the term rather obscures our understanding of the process in question, because it introduces quite extraneous ideas: the question of national identity and ethnic "purity". Quite to the contrary nothing prevents a social group, i.e. a society of *habiru*, from developing a "national" ideology and identity as time goes by in response to a collective social experience, i.e. a communal pre-history in which all members of the society participated³⁷. The interesting point is that this model does not presuppose an early mixture of biblical and oriental studies. The model works well without adducing the biblical tradition of the pre-history of Israel, and it is only dependent on a correct interpretation of the results of the archeological excavations and of the available inscriptional materials which inform us about conditions in Palestine and the neighbouring countries. Of course such a model also presupposes that the scholar in question is open to the possibilities of applying dynamic social theories.

36 LORETZ, *Habiru-Hebräer*, p.167, with a reference to LEMCHE, *StTh* 33, p.15. Here I write: "In all those examples <i.e. in the Book of Exodus> the Israelites are Hebrews because they are confronted with the Egyptians among whom they lived as fugitives (foreigners) and were treated like slaves, two fixed ideas in the later Israelite understanding of the origin of the nation".

37 Cf. my reconstruction of the early history of Israel in LEMCHE, *Det gamle Israel*, pp.66-102. 112-121. This explanation follows a model which clearly differs from the usual immigration hypothesis but also from the revolution hypothesis as correctly identified by E.OTTO, though OTTO of course does not agree with my model, cf. his *Historisches Geschehen - Überlieferung - Erklärungsmodell*, BN 23 (1984), pp.63-80, p.69.

Israel

- Gedanken zu seinen Anfängen -

Hartmut N. Rösel - Qiryat Tivon

I

Bei dem Versuch, die Ursprünge Israels zu erfassen, kommt dem Zeugnis der Israelstele Merneptahs höchste Bedeutung zu. Dies gilt, obwohl dieses Zeugnis problembeladen ist und zahlreiche kühne und z.T. fantastische Hypothesen hervorgerufen hat, worüber man sich in dem Aufsatz¹ von H. ENGEL bequem informieren kann. Diese Tatsache sollte aber nicht dazu führen, daß man sich - etwa in Anlehnung an NOTH² - mit einem *non liquet* bescheidet, das Zeugnis als dunkel qualifiziert und deshalb von ihm absehen zu müssen glaubt. Trotz aller - nicht zu bestreitenden - Problematik sind m.E. wichtige Schlußfolgerungen möglich:

1. Zunächst ist die Tatsache an sich wichtig und muß hervorgehoben werden, daß Israel in einer originalen außerbiblischen Urkunde belegt ist, deren Alter feststeht und höher als das der biblischen Überlieferung ist.
2. Wenigstens zur Zeit des Merneptah, also gegen Ende des 13. Jahrhunderts, existierte eine Größe "Israel" in Palästina. Dieses Israel bildete in dem von ihm besiedelten Gebiet den dominierenden Faktor.

Man darf vermuten, daß dieses Israel schon längere Zeit in Palästina saß³. Wahrscheinlich stützt das Zeugnis der Merneptahstele also die Meinung der Forscher, die die Ursprünge Israels hauptsächlich in Palästina sehen gegen die Meinung derer, die mit einem Einbruch Israels von außerhalb gegen Ende der Spätbronzezeit rechnen.

- 1 H. ENGEL, Die Siegesstele des Merneptah - Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlußabschnitts: *Biblica* 60, 1979, 373-399.
- 2 M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen⁵ 1963, 11.
- 3 Vgl. dazu E. MEYER, *die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a.S. 1906, 224f.

Die Feststellung ist wichtig, daß das Israel der Merneptahstele geographisch mit Palästina und nicht mit Ägypten verknüpft ist.

3. In bezug auf den geographischen Aspekt ist zu beachten, daß Israel nach den Städten Askalon, Gezer und Jenoaam genannt ist. Hieraus schließt man zu Recht auf eine geographische Trennung: Die Städte sind "als Repräsentanten des palästinischen Kulturlandes und der Stamm Israel als Repräsentant der die gebirgigen Teile des Landes bewohnenden ... Bevölkerung"⁴ genannt. Es ist "wahrscheinlich, daß die Aufzählung sich von der Küste dem Binnenlande zuwendet ... So werden wir zu der Annahme geführt, daß Israel damals schon eben da saß, wo wir später den Schwerpunkt des Volkes finden, d.h. im Gebirge Ephraim"⁵.

4. Das auf der Merneptahstele genannte Israel stellte eine Größe dar, die politisch in Erscheinung trat, höchstwahrscheinlich eine *ethnische* Größe⁶. Der ägyptische Verfasser hätte keinen Stämmebund genannt, der lediglich sakraler Natur ("Amphiktyonie") und außenpolitisch überhaupt nicht faßbar war. Die älteste Erwähnung Israels ist der Amphiktyonietheese also abträglich.

II

Wenn man zu einem Verständnis von Israel im Alten Testament vorstoßen will, sollte man nicht bei dem System der zwölf Stämme und seiner Problematik, sondern bei der Untersuchung des Begriffes "Israel" selbst einsetzen. Dies läßt interessante Nuancen in der Bedeutung deutlich werden und ist für unsere Fragestellung höchst aufschlußreich:

1. Es gibt Hinweise dafür, daß "Israel" ursprünglich (nur) mit Nordisrael verknüpft war und hier besonders mit dem Ort und Kult von Sichern.

4 J. v. BECKERATH, Tanis und Theben. Historische Grundlagen der Ramessidenzeit in Ägypten, Ägyptologische Forschungen 16, Glückstadt 1951, 67.

5 E. MEYER (Anm.3) 224. H. ENGEL, Biblica 60, 1979, 399 teilt die Auffassung MEYERS.

6 Dies gilt unabhängig von den Fragen, die die ägyptische Schreibung des Namens "Israel" aufgeben; siehe H. ENGEL, Biblica 60, 1979, 383-387.

2. In "Israel" schwingt häufig eine starke religiöse Komponente mit.
3. Außerdem ist der militärische Aspekt Israels erkennbar.

Diese drei unterschiedlichen Aspekte sollen im folgenden thematisiert werden, wobei besonders die Belege betont werden, in denen ein Aspekt dominiert.

"Israel" - geographisch.

In Gen 33,18-20 wird berichtet, daß Jakob wohlbehalten nach Sichem kam und dort ein "Grund-Stück" käuflich erwarb. Danach heißt es im letzten Vers:

Und er (Jakob) errichtete dort einen Altar
und nannte ihn 'El Elohe Israel'.

Ehe wir auf die Gottesbezeichnung 'Elohe Israel' näher eingehen, sei angemerkt, daß auch der Zusammenhang, in dem Gen 33,18-20 steht, interessant ist: Bevor Jakob über Sukkoth (V.17) nach Sichem kam, erhielt er nach dem Kampf am Jabbok bei Pnuel den Namen *Israel* (Gen 32,23-33). Sollte dies Zufall sein? Das wäre möglich. Immerhin schließt MAZAR⁷ in diesem Zusammenhang auf ein Israel mit dem Zentrum im Jordangraben in der Ebene von Sukkoth, das im Osten bis nach Gilead und im Westen bis nach Sichem reichte. Dieses Israel wird mit dem der Merneptahstele in Verbindung gebracht. Natürlich ist bei einer so weitreichenden These Vorsicht am Platz. Aber selbst NOTH, der zwischen der westjordanischen und der ostjordanischen Jakobüberlieferung scheidet, rechnet dabei mit einem siedlungsgeographischen Zusammenhang von mittelwestjordanischem Gebirge als Kernland und ostjordanischem Gilead, das vom Westen aus besiedelt wurde und mit ihm verbunden blieb⁸.

Nun zu der in Gen 33,20 genannten Gottesbezeichnung 'Elohe Israel'. M.E. ist die These STEUERNAGEL⁹ und anderer zutreffend, wonach diese

-
- 7 B. MAZAR, *Biblical Archaeology Today - The Historical Aspect: The International Congress of Biblical Archaeology, Abstracts*, Jerusalem, 1-10 April 1984, (2-4) 4.
 - 8 M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 98. Nur kann NOTH diese geographische Größe natürlich nicht mit dem Namen "Israel" in Verbindung bringen.
 - 9 C. STEUERNAGEL, *Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie: Wellhausen-Festschrift*, BZAW 27, Gießen 1914, 329-349.

Gottesbezeichnung ursprünglich am Heiligtum bei Sichem hängt. Dies ist ein Indiz dafür, daß auch "Israel" ursprünglich in diesen geographischen Kontext gehört, wofür wir schon andere Hinweise fanden. Bei der Prüfung der Belege von '(YHWH) Elohe Israel' müssen wir von dem häufigen späteren, theologischen Sprachgebrauch absehen¹⁰. Uns ist wichtiger, daß 'Elohe Israel', allerdings mit der Zufügung YHWH, in dem zentralen Text über den "Landtag von Sichem"¹¹ in Jos 24,2.23 sowie danach auch in dem späten Text Jos 8,30 erscheint. Erwähnung verdient, daß 'Elohe Israel' (ohne YHWH) in der Antwort Elis an Hanna 1Sam 1,17 in einer nordisraelitischen Tradition genannt ist¹². Schließlich muß jetzt schon auf das Zeugnis des Deboraliedes verwiesen werden: In diesem frühen Text, in dessen Gesichtskreis Juda bekanntlich nicht gehört, erscheint ziemlich gehäuft "Israel" (Ri 5,7.8.9.11) sowie in V.5 auch "YHWH Elohe Israel".

Auch die Tatsache des Nebeneinanders von "Israel", d.h. Nordisrael, und "Juda" ist für die Frage nach dem Ursprung Israels bedeutungsvoll. Diese fand in der Reichsteilung ihren deutlichsten, wenn auch nicht ihren ersten Ausdruck. Nach verbreiteter Meinung regierten David und Salomo über Israel und Juda in Personalunion, wobei besonders in der Überlieferung von David der Unterschied in der Terminologie oft erhalten blieb:

2Sam 5,5 ... und in Jerusalem regierte er dreiunddreißig Jahre über ganz Israel und Juda.

2Sam 12,8 ... und ich (YHWH) gab dir das Haus Israel und Juda.

2Sam 24,1 ... gehe, zähle Israel und Juda!

Dementsprechend wird in V.9 auch das Ergebnis der Zählung nach Israel und Juda getrennt aufgeführt.

10 In ihm wird in angemessener Weise diese Wortverbindung aufgegriffen, um den Gott des Gottesvolks Israel zu bezeichnen. Die in Anm. 9 angeführte Arbeit STEUERNAGELS bietet einen differenzierten Überblick über den späteren Gebrauch dieser Gottesbezeichnung. Nach STEUERNAGEL kann "YHWH Elohe - Israel" den "genuin israelitischen Jahwe ... im Unterschied von dem auf den Höhen verehrten ethnisierten Jahwe" bezeichnen (BZAW 27, 1914, 339).

11 Vgl. dazu BN 22, 1983, 41-46.

12 Sollte der Name "Elohe Israel" nicht vielleicht hinter 1Kön 12,28 stehen: "Und der König hielt einen Rat und machte zwei goldene Kälber und sprach zu ihnen / zum Volk: Es ist zu viel für euch, daß ihr hinauf nach Jerusalem geht; siehe da ist dein Gott, Israel (hnh ʿlhyk ysrʿl), der dich aus Ägyptenland geführt hat?"

Der Absalom - Aufstand ließ den Gegensatz zwischen Juda und Israel offen zutage treten (2Sam 19), Gegensätze, die sich im Aufstand Schebas entluden (2Sam 20)¹³. Schließlich bezeugt etwa auch das Dokument der Gaue Salomos 1Kön 4, in dem Juda wahrscheinlich nicht genannt ist oder war, die "Duplizität" von Israel und Juda¹⁴.

Vor der Entstehung des davidisch - salomonischen Reiches stellt sich die Lage ähnlich dar. Das Richterbuch läßt noch erkennen, daß die Geschichte (Nord-)Israels ziemlich getrennt von der Judas verlief¹⁵. Es liegt deshalb in der Logik der Sache, daß das Deboralied¹⁶ Juda nicht erwähnt, oder daß David, der nach 2Sam 2,11; 5,5 zunächst über sieben Jahre in Hebron nur über Juda regierte, seine Karriere eben in *einem* der beiden Gebilde begann. Fügen wir zwei interessante Stellen aus der Überlieferung über Davids Aufstieg hinzu: Im Anschluß an die Notiz, daß Abner den Sohn Sauls Isch-Boscheth nach Mahanajim führte, heißt es in 2Sam 2,9:

Und er machte ihn zum König über Gilead, Asser, Jesreel, Ephraim, Benjamin und (= d.h.) über ganz Israel.

Doch das Haus Juda hielt es mit David;

- mit diesen Worten schließt der folgende Vers.

-
- 13 Hierzu sowie zu der Bedeutung von "Israel" in der Thronfolgegeschichte: F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 94-111.
- 14 Vgl. A. ALT, Israels Gaue unter Salomo: KS II, München 1959, (76-89) 89.
- 15 Dies wird im Grunde auch von SMEND nicht bestritten (R. SMEND, Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?: Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers. Vol. I, Jerusalem 1967, 57-62). Obwohl das biblische Zeugnis nicht sehr günstig ist, muß SMEND jedoch die Zugehörigkeit Judas zu Israel betonen, da sonst die These vom Bestehen der Amphiktyonie fällt. Die Problematik wird in folgendem Satz SMENDs (a.a.O. 58) deutlich: "Mit einem politisch-militärischen Verband Israels unter Einschluß Judas ist also nicht zu rechnen; soll trotzdem eine Zugehörigkeit Judas zum vorstaatlichen Israel behauptet werden, dann darf dieses Israel keine politisch-militärische Größe sein."
- 16 M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Das antike Judentum, Tübingen 1921, 91, schließt u.a. aus der Stellung von Ephraim im Deboralied Ri 5,14, daß zu dieser Zeit Ephraim oder Joseph die zentralen Stämme des Stämmebundes darstellten. Dies paßt zu dem, was oben über den Ursprung von Israel ausgeführt wurde.

Später jedoch plante Abner:

daß das Königtum vom Hause Sauls genommen und der Thron Davids
aufgerichtet werde über Israel und Juda von Dan bis Beerseba
(2Sam 3,10).

Zu diesem Zweck besprach Abner sich zunächst mit den Ältesten Israels (2Sam 3,17) und dann mit Benjamin - d.h. gleichfalls mit den Ältesten dieses Stammes - bevor er hinging:

um auch David in Hebron alles kundzutun, was Israel und das
ganze Haus Benjamin für gut hielten (2Sam 3,19).

Diese Stellen belegen nicht nur die Duplizität "Juda - Israel", sie lassen erkennen, daß es eine geographisch beschränktere Einheit "Israel" gab, die etwa Benjamin nicht enthielt. - Zu der besonderen Position von Juda muß noch aus dem Spruch¹⁷ des Mosesegens Dtn 33,7 zitiert werden:

YHWH, erhöhe die Stimme Judas und bringe ihn zu seinem Volk.

Als Zwischenergebnis sei festgestellt, daß "Israel" zu jeder Zeit "Nordisrael" bezeichnen kann. Außerdem zeigte sich, daß "Israel" manchmal eine geographisch beschränktere Größe innerhalb des nordisraelitischen Gebiets meint. Nimmt man "Israel" in seiner weitesten Bedeutung (unter Einschluß von Juda) hinzu, so ist folgende Rekonstruktion der Bedeutungsentwicklung logisch¹⁸:

1. Ursprünglich beschränkte "Israel" sich auf die Gegend um Sichem (und griff vielleicht auch auf das benachbarte Ostjordanland über).
2. Der geographische Horizont weitete sich dann allmählich aus, bis "Israel" auf ganz Nordisrael bezogen wurde.
3. Nach einer weiteren Ausweitung schloß es auch Juda ein.

17 Vgl. hierzu H.-J. ZOBEL, Stammesspruch und Geschichte, BZAW 95, Berlin 1965, 77f.

18 Auch NOTH kann davon sprechen, daß die Einheit "Israel(s)" "von einem Kern aus Zug um Zug auf dem Boden des Kulturlandes gewachsen ist" (M. NOTH, Geschichte Israels, Göttingen 51963, 129).

Nur darf man sich diese Entwicklung in chronologischer Hinsicht nicht zu schematisch vorstellen. Die verschiedenen Bedeutungen existierten z.T. nebeneinander. Dies hängt mit den zusätzlichen Komponenten im Begriff "Israel" zusammen, die im folgenden zu behandeln sind. Außerdem ist die Frage nach den Gründen für die Bedeutungserweiterung im Auge zu behalten.

"Israel" - "religiös".

Im Begriff "Israel" schwingt häufig eine starke "religiöse" Komponente mit.

1. Dies zeigt sich schon in der besonderen Verbindung von Israel zu dem alt-ehrwürdigen Heiligtum in Sichem.

2. Israel ist durch seine besondere Verbindung zu "Elohe Israel" ausgezeichnet. Israel ist das "Volk" des Elohe Israel. Damit ist ein Moment gegeben, welches ein besonderes Einheitsbewußtsein schafft und Stammesgrenzen sowie andere politische Grenzen potentiell überwindet. Dementsprechend ist im Deboralied auf dem Hintergrund der Stämmevielfalt "das Volk YHWHs" genannt (Ri 5,11). "Israel" kann für das ganze "Gottesvolk" stehen, auch wenn es politisch in Israel und Juda zerfällt. Einige Belege hierfür:

2Sam 6,21 David aber sprach zu Michal: Ich will vor YHWH tanzen, der mich erwählt hat vor deinem Vater und vor seinem ganzen Haus, um mich zum Fürsten zu bestellen über das Volk YHWHs, über Israel.

In der Strafrede Nathans ist zunächst von YHWH Elohe Israel und dementsprechend von der Salbung zum König über Israel die Rede. Aber im folgenden wird auf der politischen Ebene zwischen Israel und Juda differenziert:

2Sam 12,7.8 ... So spricht YHWH, der Gott Israels:
Ich habe dich zum König gesalbt über Israel ... und ich habe dir das Haus Israel und Juda gegeben.

Ganz genauso ist der Befund in 2Sam 24,1:

Und der Zorn YHWHs entbrannte abermals gegen Israel,
und er reizte David gegen sie (das Volk) folgendermaßen:
Geh hin, zähle Israel und Juda!¹⁹

Nach dem Bericht vom Auseinanderfallen des Reiches in die politischen Größen von Israel und Juda heißt es in 1Kön 12,17:

Und die Kinder Israel, die in den Städten Judas wohnten,
über sie regierte Rehabeam.

Wahrscheinlich sind hier Nordisraeliten gemeint. Auf jeden Fall belegt dieser Vers aber, daß "Israel" in verschiedener Weise definiert werden konnte.
- Nach 1Kön 18,20 lud Ahab, der König des Nordreiches, zu einer Versammlung ein, die das Verhältnis von Israel zu seinem Gott klären sollte. Dementsprechend heißt es:

So sandte Ahab hin unter alle Kinder Israel und versammelte
die Propheten auf dem Berg Karmel.

Und in 2Kön 17, wo vom Untergang des Nordreiches Israel berichtet wird, erscheint neben "Israel" in dieser eingeschränkten Bedeutung auch "Kinder Israel" in allgemeiner religiöser Bedeutung und in entsprechendem religiösen Kontext. Die "Kinder Israel" (2Kön 17,7-12) gliedern sich politisch in Israel und Juda (2Kön 17,13).

Aufgrund seiner starken religiösen Komponente war der Begriff "Israel" geographisch weniger festgelegt, flexibel, d.h. - in erster Linie - erweiterungsfähig. Er eignete sich deshalb gut als Träger für eine gesamtisraelitische Großreichsideologie. Nicht umsonst hieß das Großreich "Israel", nicht etwa "Juda". Eine solche - religiös gefärbte - Ideologie läßt sich besonders in späten Texten nachweisen. Aufschlußreich ist ein Vergleich zwischen den verwandten Versen 2Sam 5,4.5 und 1Kön 2,11:

2Sam 5,4.5 ... Vierzig Jahre regierte er (David). Zu Hebron regierte er sieben Jahre und sechs Monate über Juda, und zu Jerusalem regierte er dreiunddreißig Jahre über ganz Israel und Juda.

1Kön 2,11 Die Zeit, die David über Israel regierte,
betrug vierzig Jahre; zu Hebron regierte er sieben Jahre,
und zu Jerusalem regierte er dreiunddreißig Jahre.

19 Dementsprechend wird auch in der Zählung zwischen Israel und Juda unterschieden: 2Sam 24,9. - 1Chron 21,1 glättet die Vorlage.

Die frühere Scheidung zwischen einer Herrschaft über Juda und über Israel und Juda findet sich in 1Kön 2,11 nicht mehr.

Für die Entwicklung einer gesamtisraelitischen Großreichsideologie war die Errichtung des Tempels in Jerusalem von höchster Wichtigkeit. Hierdurch wurde u.a. YHWH Elohe Israel (1Kön 8,15.17.20.23.25.26) für diese Ideologie in Anspruch genommen. Überhaupt ist das - literarisch junge - Kapitel über die Tempelweihe in diesem Zusammenhang aufschlußreich. "Juda" ist in ihm nicht ein einziges Mal erwähnt. Statt dessen sind der "Qahal Israel" sowie "mein/dein Volk Israel" (in Bezug auf den Elohe Israel) bestimmend. Dies paßt in gleicher Weise zu der religiösen Komponente im Begriff "Israel" als auch zu der - die historische Wirklichkeit verklärenden - Großreichsideologie. Eins steht im Dienst des anderen. Das Kapitel schließt:

1Kön 8,65.66 Und Salomo beging zu der Zeit das Fest und ganz Israel mit ihm, ein großer Qahal von Lebo Hamath bis an den Bach Ägyptens - vor YHWH unserem Gott ...
Und sie gingen zu ihren Zelten fröhlich und guten Muts über all das Gute, das YHWH an David, seinem Knecht, und an Israel, seinem Volk, getan hatte.

Zum Schluß dieses Abschnitts über die religiösen Aspekte im Begriff "Israel" sei kurz auf das Verhältnis von "Elohe Israel" und "Jahwe" eingegangen. Es ist in der Forschung weitgehend anerkannt, daß "Jahwe" und "El" ursprünglich verschiedene Gottheiten darstellten und erst später miteinander identifiziert wurden. Dabei stellt Jahwe in Israel ("Isra-El") die jüngere Größe dar²⁰. Geographische Gesichtspunkte entsprechen dem: Es wurde darauf hingewiesen, daß "Elohe Israel" mit Israel - ursprünglich Nordisrael - verknüpft ist. Andererseits gibt es Anhaltspunkte dafür, daß der Gott Jahwe geographisch mit Gebieten südlich Palästinas verbunden war (Sinai, Midian, *ya-hu-w()* im Negev oder im Sinai)²¹. Sollte Jahwe dann nicht doch zuerst in

20 So nahm etwa auch M. NOTH (Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT 4,1, Stuttgart 1930, 89) an, daß YHWH erst später in Israel eingebracht wurde; vgl. aber M. NOTH, Geschichte (Anm.18) 130 mit Anm.1.

21 M. WEIPPERT, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, FRLANT 92, Göttingen 1967, 105f. Anm.3 (Lit.).

Juda verehrt worden sein^{22?} - Auf jeden Fall stellt die Identifizierung von Jahwe und Elohe Israel²³ - wann auch immer sie vollzogen wurde - einen wichtigen Markstein auf dem Weg der Entstehung Israels dar²⁴. Aber es läßt sich auch umgekehrt formulieren, daß die Entwicklung des Gottes Israel sich entsprechend der Entwicklung Israels vollzog und mit ihr verknüpft war. Damit verliert die Frage nach den außerisraelitischen Ursprüngen des israelitischen Gottes an Bedeutung.

"Israel" - militärisch.

"Israel" manifestiert sich besonders im "Kriegslager". - In der Schlacht von 1Sam 4, in der die Lade verloren ging, kämpfte Israel gegen die Philister.

"Israel" bezeichnet hier die Maaracha (*m^Crkh*), die sich bei der Flucht auflöste:

1Sam 4,12.17 Da lief ein Benjaminite aus der Maaracha ...

Und er sprach: *Israel* ist vor den Philistern geflohen.

22 Interessant ist ein Vergleich der statistischen Häufigkeit der theophoren Elemente Yeho-/Yo-/yahu/-ya in den Personennamen Nordisraels und Judas. Eine flüchtige Überprüfung der Personennamen nach der Konkordanz MANDELKERNs ergab, daß die Namen mit Yeho-/Yo-/yahu/-ya (im Verhältnis zu denen mit El-/el) in Juda viel häufiger als in Israel waren. Eine Überprüfung der außerbiblisch überlieferten Namen nach M. HELTZER - M. OHANA, *The Extra-Biblical Tradition of Hebrew Personal Names*, Haifa 1978 (hebr.), zeigte gleichfalls, daß die Namen mit Yeho-/Yo-/yahu/-ya in Juda häufiger als in Israel waren. Dem entspricht ein Vergleich des Onomastikons der Ostraka von Samaria mit denen von Arad. In Samaria sind die Namen mit -yw zwar häufig, stellen aber doch nur einen Bruchteil des gesamten Onomastikons dar. Dagegen ist in Arad fast jeder zweite Name mit -yahu (o.ä.) gebildet.

- Natürlich ist dieser statistische Vergleich aus mehreren Gründen problematisch: 1. Nicht alle Namen können geographisch sicher eingeordnet werden. 2. Es sind mehr jüdische als nordisraelitische Namen überliefert. 3. Die jüdischen Namen stammen zum großen Teil aus dem 7. und dem Beginn des 6. Jahrhunderts, aus einer Zeit, zu der das nordisraelitische Königreich nicht mehr bestand. 4. Der Unterschied in den Onomastika könnte (auch) Gründe haben, die in der späteren religiösen Entwicklung liegen (die ihrerseits aber doch ältere Wurzeln haben könnte). - Trotz alledem bleibt der statistische Unterschied bemerkenswert.

23 Sollte der Ephraimite Josua (*yhw^sc*) in diesem Prozeß nicht vielleicht doch eine entscheidende Rolle gespielt haben?

24 Vgl. hierzu etwa M. WEIPPERT, *The Israelite "Conquest" and the Evidence from Transjordan: Symposia* (hg. v. F.M. CROSS) 1979, (15-34) 33.

Die Lade wird in der Ladeerzählung als "Aron YHWH" aber auch als "Aron ha-Elohim" sowie als "Aron Elohe Israel" bezeichnet. Allerdings ist das Zeugnis der Ladeerzählung aus mehreren Gründen problematisch, und es empfiehlt sich nicht, weitreichende Theorien hierauf zu bauen²⁵. Beschränken wir uns deshalb auf die Bemerkung, daß diese Überlieferung doch wohl eher für als gegen die Zusammengehörigkeit von Kult (bzw. Kultgerät) und "Kriegslager" spricht.

In der Geschichte von Sauls Sieg über die Ammoniter bei Jabesch Gilead 1Sam 11 heißt es einerseits in V. 7:

Und sie zogen aus wie ein Mann (vgl. Ri 20,1).

So drückt sich die Ideologie von der Einheit Israels im Kriegslager aus²⁶. Dagegen läßt V. 8 die politische Wirklichkeit der Unterteilung in Juda und Israel erkennen. - Angemerkt sei, daß man aus der Existenz des Heerkönigtums Sauls und seiner Bedeutung für die Entstehung des Staates Israel auf das Vorhandensein des militärischen Aspekts von Israel auch in früherer Zeit schließen kann.

Nach 1Sam 17,45 sagte David zu Goliath:

... aber ich komme zu dir im Namen YHWH Zebaoth,
des Gottes der Maarachoth Israels ...

Dies ist ein schöner Beleg für die Zusammengehörigkeit von Israel als Ein-

25 Vgl. die vorsichtigen Erwägungen von C. STEURNAGEL in der Wellhausen-Festschrift BZAW 27, 1914, 348f. - Zur Frühgeschichte der Lade vgl. die unterschiedlichen Standpunkte von J. MAIER, Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin 1965, 57-60; F. STOLZ, Jahwes und Israels Kriege, Athant 60, Zürich 1972, 163ff. sowie F. FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 97-101 und auch H.A. BRONGERS, Einige Aspekte der gegenwärtigen Lage der Lade-Forschung: Nederlands Theologisch Tijdschrift 25, 1971, 6-27.

26 Es erscheint zweifelhaft, ob man mit J. MAIER die Formel "YHWH Elohe (ha-)Zebaoth" auf die beiden vereinigten Heerbanne von Juda und Israel beziehen darf. (Beachte den Übergang von "vereinigten Heerbanne(n)" im Plural zum Singular im folgenden Zitat.) Trotzdem verdienen die Ausführungen MAIERS zitiert zu werden: "(Sie bezeichnet) Jahwe als den Gott der beiden vereinigten Heerbanne, doch damit nicht bloß als einen Kriegsgott, sondern nicht zuletzt als den Gott Gesamtisraels, der ja gerade im vereinigten Heerbann in Erscheinung trat ..." (J. MAIER [Anm. 25] 50).

heit im Heerlager und Gott als Gott dieses kriegerischen Israels. Vor hundert Jahren hat WELLHAUSEN dies so ausgedrückt:

"Israel bedeutet E l s t r e i t e t , und Jahve war der streitende El, nach welchem das Volk sich benannte.

Das Kriegslager war die Wiege der Nation, es war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel und da war Jahve"²⁷.

Auch in der Überlieferung vom Aufstand Absaloms bezeichnet "Israel" in erster Linie den gesamtisraelitischen Heerbann, vgl. 2Sam 16,15; 17,26; 19,9. Als aber der Aufstand niedergeschlagen war, löste der Heerbann sich auf:

Und Israel floh, ein jeder in sein Zelt (2Sam 19,9).

Bezeichnend der Wechsel in der Terminologie des folgenden Verses:

Und da stritt sich alles Volk in allen Stämmen Israels, und sie sprachen ... (2Sam 19,10).

Im folgenden bricht - wie schon erwähnt - der bekannte Gegensatz zwischen Juda und (Nord-)Israel auf.

Eine der wichtigsten Quellen zum Verständnis des frühen Israels ist das Deboralied Ri 5, in dem der Name Israel relativ häufig erwähnt ist²⁸. Ein genaueres Erfassen des "Sitzes im Leben" dieses Liedes wäre für die Lösung der Frage nach "Israel" sehr hilfreich. Auf alle Fälle ist der militärische Aspekt von "Israel" deutlich: Er ergibt sich schon daraus, daß es um eine Schlacht und die Teilnahme an dieser Schlacht geht. Vgl. außerdem V. 8:

... Es war kein Schild noch Speer unter vierzigtausend in Israel zu sehen.

V. 9: Mein Herz ist mit den Gebieten Israels, mit denen, die willig waren unter dem Volk ...

Israel, das Volk YHWHs, zog zu den Toren herab (V. 11, vgl. V. 13).

27 J. WELLHAUSEN, Skizzen und Vorarbeiten I. Abriss der Geschichte Israels und Juda's, Berlin 1884, 10.

28 Vgl. mit dem Folgenden die unterschiedlichen Ausführungen von R. SMEND, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84, Göttingen ²1966, 10-14.

Damit kommen wir zurück zu dem religiösen Aspekt von "Israel" im Deboralied, der gleichfalls vorhanden und untrennbar mit dem militärischen Aspekt verbunden ist - dies im Sinne des obigen Zitats von WELLHAUSEN. YHWH Elohe Israel ist in diesem Krieg Partei und sehr aktiv. Dies kommt schon in den ersten Versen des Lieds (V. 2-5) überdeutlich zum Ausdruck. Dementsprechend die kosmisch - mythologischen Dimensionen des Kampfes (V. 20f.). Es ist deshalb auch "religiöse" Pflicht²⁹, YHWH und seinen irdischen Kämpfern zu Hilfe zu kommen (V. 23).

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß "Israel" ursprünglich von beschränktem Umfang war, wahrscheinlich eine ethnische Größe. Israel war aber auch immer durch seine Verbindung zu dem Elohe Israel gekennzeichnet, die vor allem im Krieg offenbar wurde. Dieses Israel des Elohe Israel war offen und auf Entwicklung hin angelegt. Es konnte Gruppierungen an seinen Rändern integrieren und weitete sich so aus.

Die Einheit Israels war ein latenter Faktor. Im täglichen Leben äußerte sie sich kaum (vgl. aber Ri 19,12). In außergewöhnlichen, "geschichtsträchtigen" Situationen aber konnte das Einheitsbewußtsein aufbrechen und in gemeinsamem Handeln seinen Ausdruck finden.

Ein wichtiger Schritt auf der Entwicklung zu einem "Gesamt-Israel" bildete die Identifizierung von YHWH mit dem Elohe Israel. Durch sie wurde der Einschluß von Juda in Israel erst möglich.

Das Leben der frühen Israeliten kreiste also um zwei Pole:

1. Im täglichen Leben trat er nicht aus dem lokalen Horizont heraus.
2. Daneben aber existierte ein gesamtisraelitisches Bewußtsein, das in besonderen Lagen dominant werden konnte.

29 K. GALLING, Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, Gießen 1928, 70. - Darüber hinaus sind die Ausführungen GALLINGS zum Deboralied sowie überhaupt zu "Israel" bemerkenswert.

Diese Ambivalenz ist etwa im Richterbuch spürbar. Hier ist einerseits deutlich, daß jeder Stamm normalerweise seine Probleme alleine meistern mußte³⁰, andererseits ist aber auch zu erkennen, wie der enge Stammeshorizont überwunden wird oder überwunden werden sollte. Vgl. neben dem Deborahlied Ri 5 auch 7,23; 8,1; 12,1³¹.

Zwei Formeln stehen für die beiden Pole: Israel als Einheit handelt "wie ein Mann" (*k'yš 'ḥd*), Ri 20,1; 1Sam 11,7. Andererseits löst sich diese Einheit auf, wenn es heißt (1Kön 12,16): "Und Israel ging zu seinen Zelten". Diese Formel, normalerweise als Aufforderung formuliert, erscheint nicht nur in Zusammenhang mit der Reichsspaltung, sondern auch mit den Aufständen Absaloms und Schebas: 2Sam 18,17; 19,9; 20,1.22³². Bezeichnenderweise ist nach dem Satz: "Und Israel war geflohen, ein jeder in sein Zelt" (2Sam 19,9) von den "Stämmen Israels" die Rede.

In wenigen Strichen sollen nun noch die Konsequenzen aus unserer Untersuchung für die in der Forschung vorherrschenden Hypothesen zu Israel und den Anfängen seiner Existenz in Palästina angedeutet werden. Dies soll so kurz wie möglich geschehen, um zu vermeiden, daß lediglich vorhandene

-
- 30 In Bezug auf die Problematik "gesamtisraelitische Kriege - lokale Stammeskriege" muß man wohl auf einen Unterschied von Theorie und Praxis hinweisen: Wenn "Israel" zum gemeinsamen Krieg aufgerufen wurde, leisteten meist wohl nur die direkt vom Feind betroffenen Stämme diesem Aufruf Folge. Andere Stämme steuerten - wenn überhaupt - nur kleine Kontingente bei. Der Unterschied zwischen Ri 4 und Ri 5 in der Darstellung bezüglich der Teilnehmer an der Schlacht kann in dieser Weise erklärt werden. R. SMEND (Anm.28) 11 unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einem "Israel in der Potenz" und einem "Israel in der Aktion". Ob aber nur das "Israel in der Potenz" überhaupt den Namen "Israel" trägt?
- 31 "The main impression of Judges is as follows. Although individual tribes undertake actions on their own, there is a strong feeling that the unit, Israel, is nevertheless a living reality" (G.A. DANELL, Studies in the Name Israel in the Old Testament, Uppsala 1946, 72).
- 32 Es ist deutlich, daß diese Auflösung willentlich oder unwillentlich vollzogen werden kann. So besagt die Formel häufig, daß der Heerbann sich auflöst, meist als Folge einer kriegerischen Niederlage, vgl. Ri 7,8; 1Sam 4,10; 13,2; 2Sam 18,17; 19,9; 20,22; 2Kön 8,21. Trotzdem darf die Formel m.E. nicht auf den militärischen Kontext beschränkt werden, sondern ist allgemeiner zu fassen; vgl. dagegen F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 106f.

Pfade weiter ausgetreten werden.

1. Zur Amphiktyoniethese ist einerseits positiv herauszustellen, daß sie den religiösen Aspekt von Israel zur Grundlage des Verständnisses macht. Dieser Aspekt ist zweifellos vorhanden und wichtig. Andererseits bestätigte jedoch die Untersuchung des Begriffs "Israel" die immer zahlreicher werdenden Kritiker des Amphiktyoniemodells³³. Es fanden sich keine Hinweise auf die Existenz eines Israels als sakralen Bundes von zwölf Stämmen.
2. Dagegen erscheint das Modell der "segmentären Gesellschaft" besser dafür geeignet, "Israel" zu erfassen³⁴.
3. Die Existenz Israels in Palästina kann nicht in erster Linie aus Vorgängen erklärt werden, die mit "Landnahme", "Einbruch" oder "kriegerischer Eroberung" umschrieben sind. Eine Sicht, die mit dem Eindringen des ganzen Volkes in einer Welle (oder etwa jeweils der Hälfte des Volkes in zwei Wellen) rechnet, ist zu künstlich. Unsere Untersuchung hat nahegelegt, daß die Entstehung Israels ein Prozeß war, der sich hauptsächlich innerhalb Palästinas³⁵

33 Es seien nur genannt: G. FOHRER, Altes Testament - "Amphiktyonie" und "Bund"?: ThLZ 91, 1966, 801-816, 893-903; C.H.J. de GEUS, The Tribes of Israel, Studia Semitica Neerlandica 18, Assen/Amsterdam 1976, 69-119. 193-209; N.K. GOTTWALD, The Tribes of Yahwe. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E., Maryknoll, New York 1980, 345-386; Literatur auch bei O. BÄCHLI, Amphiktyonie im Alten Testament, ThZ Sonderband VI, Basel 1977.

34 Allerdings sind noch viele Einzeluntersuchungen nötig, um festzustellen, inwieweit dieses Modell angemessen ist. Der Begriff der "segmentären Gesellschaft" wurde von CRÜSEMANN und SCHÄFER-LICHTENBERGER für die alttestamentliche Wissenschaft nutzbar gemacht, wobei sie sich besonders auf die Arbeit von SIGRIST stützen: F. CRÜSEMANN (Anm.32) 194-222; Ch. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament, BZAW 156, Berlin - New York 1983, 333-367; Ch. SIGRIST, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Olten - Freiburg i.Br. 1967.

35 In etwas anderer Weise wird dies auch von NOTH angenommen, da sich s.E. sowohl die Stämme als auch der Stämmeverband "Israel" erst in Palästina konstituierten. Allerdings sieht NOTH den Prozeß der Entstehung Israels - anders als hier vorgeschlagen - in direktem Zusammenhang mit der Landnahme. - Strenggenommen dürfte NOTH aber gar nicht von der Landnahme der israelitischen Stämme sprechen. Daneben ist noch eine Diskrepanz in den Ausführungen NOTHS festzustellen, da er auch die Theorie übernimmt, wonach sich die Landnahme in wenigstens zwei Wellen - der Lea- und der Rahelstämme - vollzog. Diese Diskrepanz ist forschungsgeschichtlich zu erklären.

-
- 36 Allerdings kann man Israel kaum als Produkt einer revolutionären Bewegung verstehen; vgl. etwa die Kritik von J. MAXWELL MILLER in: J.H. HAYES - J. MAXWELL MILLER (hg.), *Israelite and Judaeen History*, London 1977, 279. The "biblical evidence", die für eine solche Theorie in Anspruch genommen wurde, ist m.E. von höchst zweifelhafter Natur. Man kann sich davon leicht einen Eindruck verschaffen, indem man wenige Seiten des - sehr anregenden und wichtigen - Buches von GOTTWALD liest: N.K. GOTTWALD (Anm.33) 214-219. Auch sind die "Hebräer" (^Cbry) in diesem Zusammenhang zu selten bezeugt, als daß man die Entstehung Israels nach einem entsprechenden Paradigma ("Jephtah und seine Bande", "David bei den Philistern") erklären könnte.
- * Für die Durchsicht des Manuskripts und hilfreiche Vorschläge danke ich Herrn Ulrich Hübner.

