

7

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

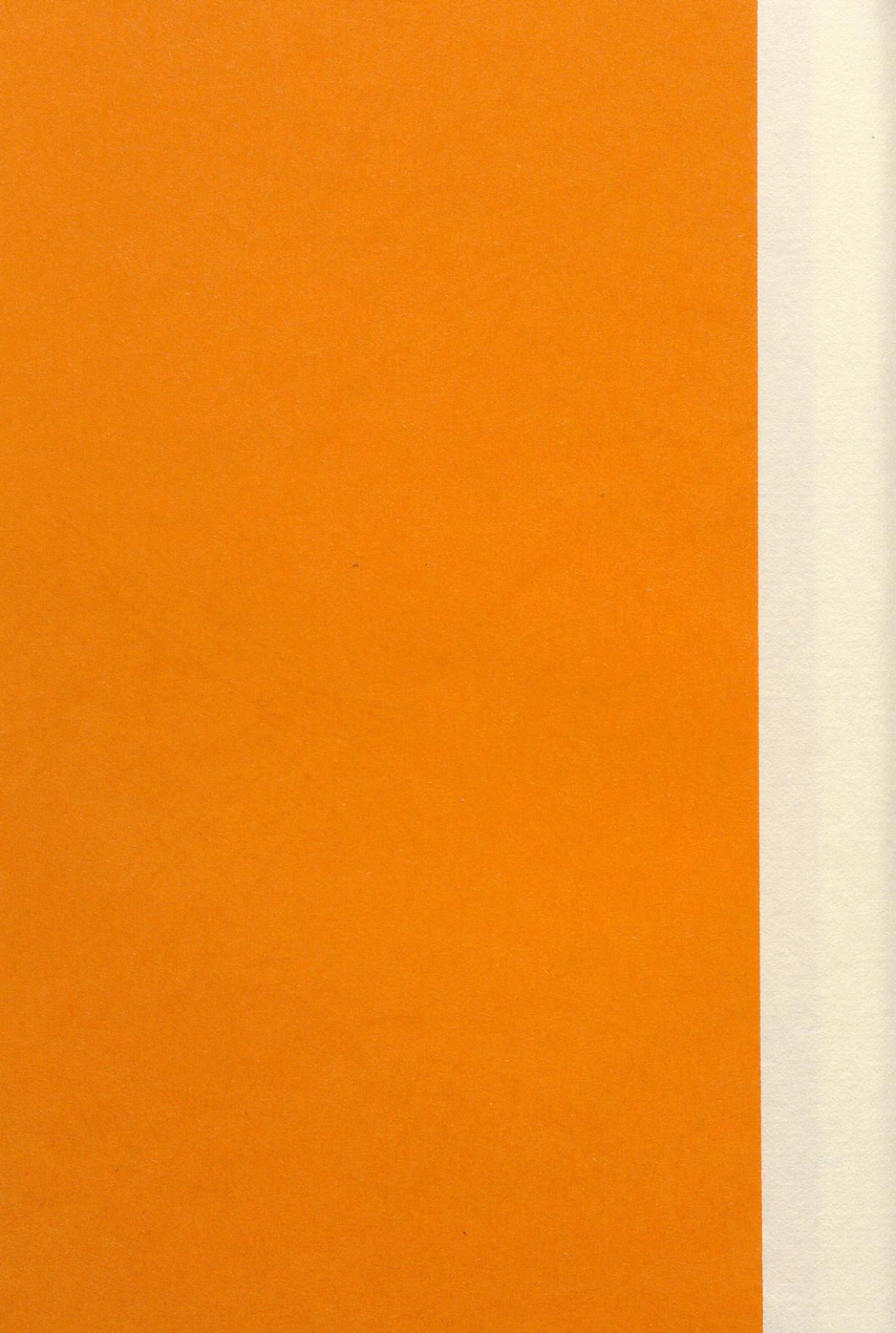
Heft 32

München 1986

UB THEOLOG

17. JUL 1986

ZID



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 32

München 1986

BIBLIOTHEK WÖRTZEN

Beiträge zur christlichen Theologie

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub,
Bamberg

INHALT

Seite

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

H.-W. Fischer-Elfert: יראה יהוה (ב) in Prov 15,16 und sein ägyptisches Äquivalent	7
M. Görg: Aaron - von einem Titel zum Namen?	11
M. Görg: Ein Frauennamen des 7. Jahrhunderts	18
M. Görg: Marginalien zur Basis <i>NHT</i>	20
S. Kunath: Ein Skarabäus von Qarn Ḥattīn	22
A. Lemaire: "Avec un Sceptre De Fer". Ps. II,9 et l'archéologie . .	25
W.W. Müller: Südsemitische Marginalien zur Etymologie von <i>nābī'</i> . . .	31
Cl. Schedl: Davids rhetorischer Spruch an Saul	38

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

Chr. Begg: The Non-mention of Amos, Hosea and Micah in the Deuteronomistic History	41
L. Schenke: Der Aufbau des Markusevangeliums - ein hermeneutischer Schlüssel?	54
J. Vincent: Neuere Aspekte der Dekalogforschung	83

Vorbemerkungen

In den NOTIZEN dieses Heftes kommen überwiegend vergleichende Beobachtungen zur biblischen Lexematik und Phraseologie, aber auch Archäologie, zu Wort. Die BEITRÄGE konzentrieren sich im wesentlichen auf die Funktion makrotextlicher Perspektiven für die Positionsbestimmung biblischer Überlieferungseinheiten.

Mit dem in Kürze erscheinenden Heft 33 wird zugleich der Auslagenersatz für BN 31-35 (1986) erbeten (DM 25,-- + Porto).

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:

Neue Adresse:

Biblische Notizen - Redaktion
Institut für Biblische Exegese
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967

טוב מעט ביראח יהוה (ב) in Prov 15,16 und sein
ägyptisches Äquivalent

Hans-W. Fischer-Elfert - Hamburg

Daß die Lehre des Amenemope (pBM 10474) in überarbeiteter Gestalt in die dritte Maximensammlung der Proverbien (22,17-24,22) inkorporiert ist, gehört seit ERMANS epochaler Entdeckung im Jahre 1924¹ zum Allgemeingut der Ägyptologie wie der Wissenschaft vom Alten Testament. Auf ein Sprichwort ägyptischer Herkunft außerhalb dieser Sammlung, das sich geringfügig abgewandelt in Prov 15,16 findet, hat kürzlich noch einmal G.E. BRYCE in seiner Studie "A Legacy of Wisdom"² aufmerksam gemacht. Der masoretische Text lautet:

טוב מעט ביראח יהוה
מאוצר רב ומחומה בר

In BRYCEs Übersetzung:

"Better is little with the fear of the LORD
than great treasure and trouble with it".

Diesen Spruch verbindet BRYCE zu Recht mit der das 6. Kapitel der Amenemope-Lehre (9,7-8) beschließenden Sentenz:

3ḥ-p3w.t jw-ḥ3tj-nḏm
r-wsr.w ḥr-šnw

"Besser sind Brote, wenn das Herz vergnügt ist,
als Reichtum mit Kummer"³.

Den Ersatz des 2. Kolons *jw-ḥ3tj-nḏm* bei Amenemope durch ביראח יהוה führt er auf die in der äg. Lehre zwei Verse zuvor erscheinende Wendung *m-ḏr.t-p3-nḏr* in dem komparativischen Vergleich "Besser ist die Armut in der Hand des Gottes, (als Reichtum im Vorratshaus)"⁴ zurück. Seiner Ansicht nach habe der "Hebrew

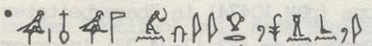
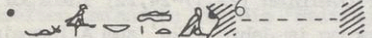
1 in: SPAW 15, 1924, 86-93.

2 1979, 72f. mit Verweis auf ERMAN, 1.c., 87f.

3 I. GRUMACH, Untersuchungen zur Lehre des Amenemope, 1972, 57.

4 GRUMACH, o.c., 57.

writer fused the Egyptian proverb and its companion which immediately precedes, into one"⁵. Der Ersatz des äg. *m-d̄r.t-p3-ntr* durch hebr. בִּירְאֵהוּ יְהוָה⁶ wird aber noch evident, wenn man die offensichtliche Synonymität der Verbindung *m-d̄r.t-p3-ntr* mit dem Ausdruck *ḥrjj.t n-ntr-nfr* - "Schrecken des guten Gottes" berücksichtigt. Im VII. Abschnitt der Streitreden des Pap. Anastasi I (9,6)⁷ heißt es über einen körperlich mißgebildeten und gehbehinderten Schreiber namens Ray, daß dieser "im Westen ruhe, mit unversehrtem Leibe". Im nächsten Vers gehen die beiden erhaltenen Varianten auseinander:

•  An. I
 •  pTur. 62

Was in Pap. Tur. 62,5 voranging, muß offenbleiben. Der verbliebene Rest *m-d̄r.t-nb=f* - "in der Hand seines Herrn"⁸ ist seinerseits neben seiner Parallelsierung zu *ḥrjj.t n-ntr-nfr* gleichbedeutend mit *m-d̄r.t-p3-ntr*. Zu übersetzen ist die Anastasi I-Lesung: "Nicht wird ihn der Schrecken des guten Gottes einholen".

Der genannte Abschnitt des Pap. Anastasi I (8,7-10,9) weist außerordentlich enge Beziehungen zum 25. Kap. der Amenemope-Lehre auf, indem beide Texte die Warnung vor Spott gegenüber Krüppeln und Zwergen zum Thema haben. In weitgehender Übereinstimmung zu An. I 9,6 endet das Kap. bei Amenemope mit der Feststellung:

(24,19) *rš-wj-sw p3-jrj-ph-jmntt*


(24,20) *jw=f-wd3 m-d̄r.t-p3-ntr*

"Wie freut sich der, der den Westen erreicht hat,
wenn er unversehrt in der Hand des Gottes ist".

5 BRYCE, o.c., 73.

6 Zum engen Zusammenhang der "Gottesfurcht" mit der "Weisheit", zu der sie erziehen soll, s. G. von RAD, Weisheit in Israel, 1980², 91ff.

7 Für den weiteren Kontext s. meine Textzusammenstellung Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I, Kleine Ägyptische Texte, 1983, 88.

8 Wobei *nb* wegen  hier eindeutig als "(göttlicher) Herr", als Osiris zu verstehen ist.

In Anastasi I heißt es:

(9,6) *sw-ḥtp <ḥr>-jmntt jw-ḥ^o.t=f-wd3'*

jw-bn-jn-sw ḥrjj.t n-ntr-nfr'

"Er ruht im Westen, indem sein Leib heil ist,

nicht wird ihn der Schrecken des guten Gottes einholen".

Ist das Vorbild von יהוה ביראתו in Prov 15,16 also letztendlich auf das dem *m-dr.t-p3-ntr*⁹/*m-dr.t-nb=f* äquivalente *ḥrjj.t n-ntr-nfr* zurückzuführen, muß nun noch danach Ausschau gehalten werden, ob auch Amenemope diese Vorstellung "Schrecken (vor einem Gott)" kennt.

In demselben Kapitel der Lehre (8,9-10), das die Sentenz in Prov 15,16 hervorgebracht hat, begegnet die Warnung: "Hüte dich, die Grenzen des Ackers anzugreifen - *tm-ḥrjj.t-jn.t=k* - damit dich der Schrecken nicht hole!"¹⁰. Gemeint ist hier die "strafende Macht" des für die Einhaltung der Ackergrenzen zuständigen Gottes Thot.

Im 9. Kapitel nimmt die Warnung vor jeglichem Umgang mit dem "Heißen" (*p3-šmm*) das zentrale Thema ein. Spätestens in der Prüfung vor dem Jenseitsgericht wird diesem der Prozeß gemacht (12,13). Damit einen "der Schrecken nicht einhole" (*tm-ḥrjj.t-jn.t=k*; 13,9), soll Freundschaft mit ihm vermieden werden. Hinter dem zu fürchtenden Gott verbirgt sich wie in Anastasi I 9,6 der Jenseitsrichter Osiris.

Es trifft nun sicher zu, daß die "essential elements representing the Egyptian version are present in the Hebrew adaptation"¹¹, nur wird die der Phrase *ḥrjj.t n-ntr-nfr* synonyme *m-dr.t-p3-ntr* bei Amenemope der Wahl der in den Proverbien häufigen Wendung יהוה ביראתו - "in der Furcht Jahwes" Vorschub geleistet haben. Schwieriger scheint mir nur die Frage zu beantworten, ob wir es bei dieser Rezeption vorgeprägten äg. Materials mit der dem entlehnten Original am nächsten stehenden Phase der "adaptive stage" oder bereits mit der weiter am Text arbeitenden, der "assimilative stage" zu tun haben. Könnte für erstere Annahme noch eine direkte Übersetzung des *ḥrjj.t n-ntr-nfr* in Betracht

9 BRYCE verweist o.c., 73, nur auf die Stelle Amenemope 24,11, die sich am Anfang des 25. Kap. befindet; s. ferner Amen. 14,1: "indem du unversehrt in der Hand des Gottes bist".

10 GRUMACH, o.c., 56.

11 BRYCE, o.c., 74.

gezogen werden, so kann für die Zuordnung zum zweiten Stadium ins Feld geführt werden, daß "the same ideas are now conveyed by natural Hebrew idioms chosen because of their approximate correspondence to the Egyptian idea"¹². Denn daran, daß בִּירְאָה יְהוָה genuin israelitisch ist, besteht ja kein Zweifel. Man darf aber abschließend noch einmal betonen, daß dem Redaktor von Prov 15,16 die Beziehung der im Ägyptischen nur lexikalisch unterschiedlich realisierten Vorstellung der "Gottesfurcht" und der בִּירְאָה יְהוָה (ב) geläufig gewesen sein muß.

12 id., o.c., 88.

Aaron - von einem Titel zum Namen?

Manfred Görg - München

Es ist kein Geheimnis, daß Name und Herkunft der Gestalt des 'HRN noch immer ein Geheimnis sind, obgleich der erste Eindruck sowohl die Verwandtschaft (Bruder des Mose) wie auch die Funktion (Hoherpriester) über allen Zweifel zu stellen scheint. Untersuchungen neueren Datums haben indessen verdeutlichen können, daß das weitgehend homogene Aaronbild der priester-schriftlichen und nachpriesterschriftlichen Tradition von der Darstellung der vorpriesterschriftlichen Überlieferungen, vor allem in JE, unterschieden werden sollte, daß letztere wiederum in keiner Weise geeignet sind, zu einer Rekonstruktion der Frühgeschichte des israelitischen Priestertums die erforderlichen Informationen zu vermitteln, geschweige denn eine einschlägige Rolle Aarons ins Licht zu rücken¹.

Die neueste Diskussion konzentriert sich vor allem auf die Bestimmung von Position und Funktion Aarons in den Textbereichen Ex 17,9-16 und Ex 32. A. CODY möchte in der "Überlieferungseinheit Ex 17,9-16" die Gestalt Aarons "szenisch so verwurzelt" sehen, daß "sie als ursprünglich betrachtet werden kann", wobei Aaron als "Volksheros der Israeliten in der Wüste ohne weitere Merkmale" erscheine². Auch in dem "literarisch und überlieferungsgeschichtlich recht komplexen Kapitel Ex 32" sei von "spezifisch priesterlichen" Zügen Aarons nichts erkennbar; dessen Rolle sei vielmehr "immer noch wesentlich die eines Volksführers". Auch H. VALENTIN, der in Ex 17, 8-13 "eine alte, wohl im südpalästinischen Raum entstandene Mosesage" erkennen will, findet Aaron dort als eine "Gestalt aus der engeren Umgebung des Mose" in der Funktion als eine Art "Unterführer" vor³. Ex 32 - "am ehesten dem Je zuzuschreiben" - zeige Aaron "als kommissarischen Volksführer", wiederum ohne Anzeichen einer priesterlichen Rollenzuweisung⁴.

Mit der Revision des traditionellen Aaronbildes und der Reduktion seiner

1 Zur Forschungslage vgl. zuletzt J. AUNEAU (1984) 1203ff.

2 A. CODY (1977) 1.

3 H. VALENTIN (1978) 409.

4 VALENTIN (1978) 409f; vgl. auch das Referat von AUNEAU (1984) 1206.

Konturen sind im einzelnen literarische Vorentscheidungen verbunden, deren Legitimation einer kritischen Überprüfung im umfassenden Zusammenhang ausgesetzt werden muß. Das Fehlen einer detaillierten Literar- und Formkritik des bislang so früh eingestuftem Textbereichs Ex 17,8-16 macht sich gerade darin bemerkbar, daß erst jüngst eine ganz anderslautende Beurteilung vorgeschlagen und - in besonderem Blick auf die Position Aarons - eine redaktionelle Bearbeitung späteren Datums ("R^P") ins Gespräch gebracht worden ist⁵. Wenn die noch von VALENTIN geltend gemachte ikonographische Hintergrundbestimmung für das Motiv des Händeerhebens⁶ ihrerseits Differenzierungen nötig macht, die insgesamt einer Verankerung der Aarongestalt (wie auch des Begleiters HWR) in älteren Überlieferungsphasen oder gar in einem geschichtlichen Zusammenhang mit Mose im Wege stehen, wird erst recht zur Debatte stehen müssen, ob VALENTINs Annahme, daß "es zur Zeit des Autors oder vor ihm im südjudäischen Raum einen Aaron (und einen Hur) in der Position von Stammes- bzw. Sippenführern" gegeben habe⁷, irgendeinen Grad von Wahrscheinlichkeit an sich hat⁸. Die Frage drängt sich auf, ob wir es nicht bei der Einführung der Gestalten 'HRN und HWR mit einer fiktiven Operation zu tun haben, die - möglicherweise ikonographisch inspiriert - zwei tendenziell gefärbte Namenbildungen einbringt, um ein qualifizierbares Interesse bestimmter Kreise des späteren Juda/Jerusalem oder gar erst der nachexilischen Zeit geltend zu machen. Mit anderen Worten: wer meldet sich bei der Vergabe der 'Assistentenstellen' mit den Namen Aaron und Hur zu Wort? Läßt sich darauf mit einer kritischen Betrachtung der Namen selbst eine Antwort finden? Aber auch dort, wo nur Aaron in einer - wenn auch distanzierteren - Vergesellschaftung mit Mose erscheint, in Ex 32, sollte eine auf der Basis eingehenderer Literar- und Formkritik geführte tendenzkritische Analyse zu weiteren Erkenntnissen führen, wenn bedacht wird, daß das in diesem Textbereich gezeichnete - negative - Aaronbild einer gezielten 'Propaganda' zu verdanken ist. Auch hier die Frage: wessen Interesse kommt mit dem kritischen Vorstellungsbild zur Geltung? Wer hat das Bedürfnis, Mose und Aaron auseinander zu dividieren?⁹

Vielleicht läßt sich bereits auf dem Wege über einen Deutungsversuch zur Namenbildung ein Fingerzeig ausfindig machen, ohne daß damit der mühsame Weg

5 Vgl. E. ZENGER (1982) 76ff.

6 Vgl. VALENTIN (1978) 182-186 mit Lit.

7 VALENTIN (1978) 203.

8 Vgl. auch A. CODY (1977) 2 mit Lit.

9 Vgl. die Beobachtungen von A. CODY (1969) 155f; Ders., (1977) 1.

der Textanalysen selbst erspart bliebe. Die Verortung der Namen - ohnehin Bestandteil formkritischer Betrachtungsweise¹⁰ - kann mit Beobachtungen zur Namensgestalt ebenso gefördert werden, wie die morphologisch-etymologische Erfassung von Lexemen im Rahmen der Kontextsemantik ihren gewichtigen Dienst tun kann, wobei selbstverständlich bleiben muß, daß man nicht einen "Wurzelwahn" verfällt¹¹.

Beim Namen *HWR* ist die ägyptische Provenienz ("Horus") so gut wie unbestritten¹². Das Urteil, der Name komme in der Periode "Aufenthalt der Israeliten in Ägypten" und "auch in den Perioden der Landnahme, Monarchie und nach dem Exil" vor¹³, beruht auf Datierungen, die nicht mehr rundum nachvollziehbar sind. Um so eher muß nach den Motivationen gefragt werden, denen die Setzung des ägyptischen Personennamens¹⁴ im jeweiligen Kontext unterliegt. Wenn *HWR* in einem literarisch geschichteten Text wie Ex 17 eine Funktion erhält, kann dies auf Interessen zurückgehen, die von einer gewissen Ägyptophilie geprägt sind. In ähnlicher Weise sollten die Träger des Namens *PŠHWR* im spätvorexilischen Jerusalem in literarischer und wohl auch in historischer Perspektive als Zeugen ägyptenfreundlicher Ambitionen im Parteienstreit verstanden werden¹⁵. Dabei darf durchaus damit gerechnet werden, daß die Profilierung des *HWR* mit den besonderen Legitimationstendenzen zusammenhängt, die mit der Selbstdarstellung der proägyptischen Priestergruppe um *PŠHWR* verbunden gewesen sind, einer zentralen Figur aus dem gegnerischen Umfeld Jeremias also, deren Name wesentlich vom Element *HWR* geprägt ist. Sollte die von uns früher vorgeschlagene Bedeutung "Der Bruder des Horus" für diese Namenbildung zutreffend sein¹⁶, wäre die Ansetzung eines imaginären "Horus" (als eine Art Ahnherrn?) in der Nachbarschaft des Mose vonseiten der Anhänger des *PŠHWR* nicht weniger begreiflich, als wenn man der älteren Deutung "Der Sohn des Horus" folgen würde¹⁷.

Die Annahme einer bewußten Profilierung ägyptenfreundlicher Interessen in einem Stadium der Textwerdung von Ex 17 könnte eine Bestätigung finden, wenn es gelänge, auch für Aaron eine einschlägig motivierte Anhängerschar im vorexilischen Jerusalem zu benennen. Obwohl R. ZADOK gerade eben erst erklärt, der angebliche "Großvater" des *PYNHS*, dessen Name unstreitig ägyptischen Ursprungs ist¹⁸, trage "vielleicht einen semitischen Namen"¹⁹, ist

10 Vgl. W. RICHTER (1971) 95f.

11 Vgl. dazu J. BARR (1965) 161.163.

12 R. ZADOK (1986) 393 hält auch Zugehörigkeit zu "hebr. *H-W/Y-R* 'weiß sein'" für möglich.

13 ZADOK (1986) 392f.

doch bislang keine plausible Namensdeutung von 'HRN von semitistischer Seite her zur allseitigen Anerkennung gelangt. Die ältere Lexikographie hatte noch eine hypothetische Basis 'HR bemühen wollen, um etwa das syr. ܠܝܒܝܢܘܣ "libidinosus, lascivus" zum Vergleich heranzuziehen (GESENIUS, Thesaurus 33b) oder in der angenommenen Grundbedeutung "erhellen, erleuchten" eine Begründung zu postulieren, die die Namensdeutung "Erleuchteter" rechtfertigen sollte (FÜRST 31b). Selbst KBL 17a stellt noch eine Ableitung von 'HR zur Frage, um direkt anschließend aber auch eine ägyptische Derivation fragend anzudeuten²⁰.

Von dieser Möglichkeit soll nunmehr die Rede sein. Schon G. KERBER wollte einer ägyptischen Ableitung die Wege öffnen²¹; seiner Orientierung sind u.a. M. NOTH und K. KOCH gefolgt²², ohne freilich selbst eine lautgeschichtliche und semasiologische Konkretion zu geben, von einer morphologischen Explikation ganz zu schweigen. Einen sehr kühnen Zugriff vermittelt der Deutungsansatz von I. HÖSL, nach welchem "entsprechend der ägyptischen Herkunft der drei Geschwister" auch der Name Aaron "tatsächlich ägyptisch" ist²³. Mit der Lesung: $C_3 rn = C_{aa} ren$ vom Stamme C_3 'gross' und rn (ren ; koptisch $\rho\alpha\eta$ 'der Name') will HÖSL die Bedeutung "G r o s s i s t d e r N a m e" (sc. des Gottes) festlegen, um es zugleich nicht mehr für beweisbar zu halten, ob "ursprünglich auch hier ein bestimmter Göttername beigefügt war und später, nachdem sich der Jahvekult bei den Israeliten zur herrschenden Religion durchgesetzt hatte, auch beim Namen Aaron weggelassen wurde"²⁴. Die Interpretation HÖSLs hat sogar in HAL 19a Eingang gefunden, obgleich die phonetische Gestalt von C_3 und rn eine dem PN entsprechende Umsetzung ins Hebräische vollkommen ausgeschlossen erscheinen läßt²⁵, von dem Fehlen einer Namenbildung $C_3 rn$ im reichhaltigen ägyptischen Personennameninventar erst gar nicht zu reden²⁶. So steht man bei aller Bereitschaft, eine Ableitung von 'HRN aus dem Ägyptischen zu favorisieren, im Grunde wieder reichlich hilflos da, wenn die m.E. bestehenden Möglichkeiten nicht voll ausgelotet und verantwortlich reflektiert werden.

Wenn der PN morphologisch Bildungen mit dem Afformativ $\bar{o}n$ ähnlich ist und

- 14 Vgl. H. RANKE (1935) 245 (18). Wenn M. NOTH (1928) 221, n.1, den Namen $\bar{H}WR$ "nicht mit Horus identifizieren" möchte, sondern das "akkadische $\bar{h}uru$ heranziehen" will, da der Name "auch bei einem Midianiterfürsten begegnet, wo eine Beziehung zum ägyptischen Horuskult wenig wahrscheinlich" sei, ist daran zu erinnern, daß die Namengebung noch nichts über eine kultische Relation aussagt und $\bar{h}uru$ nach AHW 360a ein "churr.Fw." im Akk. darstellt.
- 15 Vgl. M. GÖRG (1982) 131. 16 Vgl. GÖRG (1983) 29-33 (id. mit $\bar{P}i\bar{s}an\bar{h}uru?$).

einer einwandfrei semitischen Nominalform wie 'hrwn "hinten befindlich" u.ä. (HAL 35) zu entsprechen scheint, darf noch nicht ohne weiteres auf eine ausschließlich aus semitischen Sprachelementen bestehende Namenbildung geschlossen werden²⁷. In der hebräischen Lexikographie sind nicht nur Mischnamen wie PWTY'L (nach Ex 6,25 Schwiegervater Eleasars, des Sohnes Aarons!) mit der Bedeutung "der, den Gott/El gegeben hat"²⁸ bezeugt, sondern allem Anschein entsprechend auch Nominalbildungen mit einer ägyptischen Basis und semitischen Prä- und/oder Afformativen, wie etwa die mehrfach problematisierte Bildung 'prywn (HL 3,9), die wir schon früher in die Elemente '= pry =wn differenziert haben, um die ägyptische Basis prj angereichert um das semitische Präformativ ' und das ebenfalls semitische Afformativ wn vorzufinden²⁹. In diesem Fall war auf eine Bedeutung erkannt worden, die etwa der einer "Prozessionstrage" entspricht. Das für diesen Gegenstand gewählte Kunstwort ist nach seiner vermutlichen Struktur möglicherweise geeignet, als Analogon auch für unseren PN bemüht zu werden, wenn man auch bei 'HR(W)N ein präformatives ' und ein afformatives -(w)n erkennt und eine Morphengruppe HR isoliert, welche nun nicht im Semitischen, sondern im Ägyptischen beheimatet wäre. Im übrigen ist angesichts der besonderen Wortbildung auf weitere Parallelen hinzuweisen, die hier nicht im einzelnen behandelt werden können³⁰.

Was sich auf ägyptischer Seite hinter HR verbergen mag, ist nicht leicht zu entscheiden. Bedenkt man zudem, daß die Differenzierbarkeit der Hauchlaute auf dem Wege zum Demotisch-Koptischen abnimmt³¹, können weitere Möglichkeiten einer Anknüpfung erwogen werden. Nimmt man auch das Belegspektrum phonetisch geeigneter Äquivalente zum Maßstab, könnte es sich empfehlen, am ehesten an hrj "befindlich über, oben befindlich, oberer u.ä." (WB III, 133ff) zu denken, wozu die Nominalbildung hrj "der Vorgesetzte, der Oberste" (WB III, 141f) gehört. Es sei hier auch an die Bildung hrj-tp "Oberhaupt" (WB III, 139f) erinnert, die als eine Art Kurzform des Priestertitels hrj-hb hrj-tp Verwendung finden kann und in Beziehung zum hebr. ḥarṭom gesehen wer-

17 Vgl. S. AḤITUV (1970) 95f.

19 ZADOK (1986) 393.

21 Vgl. G. KERBER (1897) 76f.

23 I. HÖSL (1952) 85.

25 Vgl. hebr. par^oh für ägypt. pr-^o3 und für p^an die kopt. Lautgesetze.

26 Vgl. H. RANKE (1935;1952).

28 So zuletzt ZADOK 393.

30 Vgl. etwa die Lexeme 'b^cb^ct; 'hbh; 'brk etc. (dazu anderenorts).

31 Vgl. dazu P. LACAU (1965) 12f; J. OSING (1976) 367f.

18 Vgl. u.a. M. GÖRG (1977) 27; HAL 875.

20 Zur älteren Lit. vgl. NOTH 63, n.3.

22 NOTH 63; K. KOCH (1962) 2a.

24 HÖSL (1952) 85.

27 So zuletzt wohl auch ZADOK 393, n.99.

29 Vgl. M. GÖRG (1982) 17-21.

den muß, und zwar in phonetischer und semantischer Hinsicht³². Sollte das ägyptische *hrj*, das ohnehin in dem bekannten ägyptischen Fremdwort im Alten Testament präsent ist, auch dem PN Aaron zugrundeliegen? Wenn ja, wäre mit *'HR(W)N* ursprünglich nicht ein echter PN, sondern ein lediglich in hebräischen Formativen gehaltener Titel ägyptischer Herkunft gegeben, der von Haus aus für Leitungsfunktionen verschiedener Art, speziell aber auch für Priesterprominenz reklamiert werden konnte. In diesem Fall wäre es in keiner Weise geboten, nach einem historischen Träger des PN Ausschau zu halten, da es genügt festzustellen, daß man es zu einem späteren Zeitpunkt der Religionsgeschichte Israels für nötig befunden haben könnte, eine fiktive Persönlichkeit "namhaft" zu machen, die in qualifizierter Beziehung zu Mose stehend einer bestimmten Interessengruppe als hochstehende Bezugsfigur oder gar bereits als exemplarischer Oberpriester zur Verfügung stand.

Nach CODY ist es "möglich, wenn auch nicht gesichert, daß eine priesterliche Gruppe bereits vor P für sich die Abstammung von Aaron in Anspruch" genommen habe³³. Für die Annahme einer "Reihe von Fachleuten", Ex 32 sei ein "Beleg dafür, daß die Aaroniden ursprünglich die Priester von Bethel waren", bedürfe es der Erklärung, "wie diese Ableitung von der Priesterschaft von Bethel auf die des nachexilischen Jerusalem übergehen konnte"³⁴. Ohne an dieser Stelle die Forschungsdiskussion kritisch auszuleuchten, ist doch m.E. stärker als bisher mit einer parteilichen Zeichnung des Aaronbildes in Ex 32 zu rechnen, ob es nun ein historisches Aaronidentum in Bethel gegeben hat oder nicht. Im Unterschied zu einer allem Anschein nach proägyptischen Tendenz im Werdeprozeß von Ex 17, die zwei fiktive Bezugsfiguren in die unmittelbare Nähe des Mose stellt, ist in Ex 32 möglicherweise eine gegenläufige Tendenz greifbar, die sich kritisch zur Arroganz der ägyptophilen Beamten und Priester in Jerusalem äußert und den von diesen profilierten "Aaron" in negative Konkurrenz zu Mose rückt. Dabei kann es sich um politische Divergenzen im noch vorexilischen Jerusalem handeln - und zwar in einer absoluten Kernfrage, der immer wieder sowohl befürworteten wie auch inkriminierten Beziehung nach Ägypten.

Wenn auch bei unserem Versuch, den (fiktiven) PN Aaron etymologisch mit einem Titel ("Oberer") zu verbinden, weiter große Zurückhaltung am Platz ist, da Möglichkeit gewiß noch nicht Wahrscheinlichkeit bedeutet, ist es

32 Vgl. zuletzt J. QUAEGBEUR (1985) 162-172.

33 CODY (1977) 3.

34 Vgl. CODY (1977) 3 (Referat und Lit.)

doch wohl angezeigt, eine vielleicht signifikante Vergleichsgestalt, nämlich den "Priester" ^CLY (Eli) in die Betrachtung einzubeziehen, dessen beiden Söhne PYNHS und HPNY bekanntlich ägyptische Namen tragen. Der Ahnherr der Eliden trägt einen Namen, der nach NOTH wohl "eine Segelplattform vom Stamm נל" darstellt und in der Gottesbezeichnung "ל"י mit der Nominalendung ^{-on} weitergebildet worden ist"³⁵. Kann aber der PN ^CLY nicht auch zunächst einfach den 'Vorsitzenden', also eine Funktion meinen, die Eli in der Tat zugesprochen wird? Ist Eli nicht der 'klassische' "Oberpriester" (nicht Opferpriester!), der wegen des Versagens seiner Söhne mit den ägyptischen Namen eine heterogene Alternativgestalt als Nachfahren zugesagt bekommt (1Sam 2, 27-36)? War "Eli" womöglich sogar das Vorbild für die (künstliche) Namensbildung "Aaron"? Fragen, die vielleicht doch weiterer Reflexion bedürfen.

Literatur:

- AHITUV, S., Pashhur: IEJ 20 (1970) 95-96.
 AUNEAU, J., Sacerdoce: DBSuppl., Fasc. 58, 1984, 117Off.
 BARR, J., Biblexegese und moderne Semantik, München 1965.
 CODY, A., A History of Old Testament Priesthood (AnBibl 35), Rom 1969.
 CODY, A., Aaron /Aaronitisches Priestertum I: TRE I, 1977, 1-5.
 GÖRG, M., "Wo lag das Paradies?": BN 2 (1977) 23-32.
 GÖRG, M., Jeremia zwischen Ost und West (Jer 38,1-6): Fs J. Schreiner, Würzburg 1982, 121-136.
 GÖRG, M., Die "Sänfte Salomos" nach HL 3,9f.: BN 18 (1982) 15-25.
 GÖRG, M., Pašhur und Pišanḫuru: BN 20 (1983) 29-33.
 HÖSL, I., Zur orientalischen Namenkunde: Maria - Moses - Aaron. Eine philologische Studie: Serta Monacensia, Leiden 1952, 80-85.
 KERBER, G., Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A.T., Freiburg 1897.
 KOCH, K., Aaron, Aaroniden: BHH I, 1962, 1-2.
 LACAU, P., Le signe \int whm: BIFAO 63 (1965) 1-18.
 NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung: BWANT III 10, Stuttgart 1928.
 OSING, J., Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
 QUAEGBEUR, J., On the Egyptian Equivalent of Biblical ḥrtummim: Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity (ed. S.I. GROLL), Jerusalem 1985.
 RANKE, H., Die Ägyptischen Personennamen, Glückstadt, I 1935, II 1952.
 RICHTER, W., Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971.
 STAMM, J.J., Hebräische Frauennamen: Hebräische Wortforschung (Fs W. Baumgartner), VTS 16, Leiden 1967, 301-339 (= OBO 30, 1980, 97-135).
 VALENTIN, H., Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung (OBO 18), Freiburg/Göttingen 1978.
 ZADOK, R., Die nichthebräischen Namen der Israeliten vor dem hellenistischen Zeitalter: UF 17 (1986) 387-398.
 ZENGER, E., Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge 1982.

35 NOTH (1928) 146 (mit einschränkenden Bemerkungen). Kritisch dazu J.J. STAMM (1967) 314 (1980) 110.

Ein Frauenname des 7. Jahrhunderts

Manfred Görg - München

Der Katalog beschrifteter Siegel des Israel-Museums in Jerusalem bringt unter Nr.32 ein Skaraboidsiegel mit Abbildung und Kommentar¹, das zwar bereits seit längerem bekannt², aber noch immer diskussionswürdig erscheint. Die althebräische Inschrift, dem Duktus nach ins 7. Jahrh.weisend, bietet in zwei Registern den nachstehenden (in Quadratschrift umgesetzten) Zugehörigkeitsnachweis:

לאדא

רשחור

Die neue Edition gibt folgende Übersetzung:

"(Belonging) to 'Adata' wife of Pashhur"

und stellt zu dem mit 'Adata' wiedergegebenen Frauennamen fest, er sei "otherwise unknown" und "difficult to interpret", während zum bekannten Namen 'Pashhur' auf weitere Belege - die biblischen Vorkommen allerdings irreführend nur auf einen Beleg (Neh 7,41) reduziert³ - hingewiesen wird⁴. Für den PN PŠHR wird angenommen, daß "the origin of the name may be Egyptian"⁵. Hier steht in der Tat die ägyptische Abkunft außer Frage, wenn auch Unterschiede in der Interpretation bestehen⁶.

Der Frauenname 'DT' scheint dagegen im Blick auf seine Provenienz mehr Rätsel aufzugeben, da er seiner Gestalt nach ebenfalls fremder Herkunft sein wird. So hat J.J. STAMM in den ugar. PN *bn-adtj* und *Cbā-adt* die zugehörigen

1 Vgl. R. HESTRIN - M. DAYAGI-MENDELS (1979) 49.

2 Israel-Museum Nr. 71.46.97; vgl. A. REIFENBERG (1938) 115.

3 Vgl. Jer 20,1-3.6; 21,1; 38,1; Esr 2,38; 10,22; Neh 7,41; 10,4; 11,12; 1Chr 9,12.

4 Vgl. vor allem Arad-Ostrakon 54,1; dazu A. LEMAIRE (1977) 212f; Y. AHARONI (1981) 86.

5 HESTRIN - DAYAGI-MENDELS (1979) 49 mit Hinweis auf S. AḤITUV (1970) 95f.

6 Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG (1983) 29-33.

"Vollnamen" erkennen wollen, um diese zugleich als "theophore Bezeichnungsnamen" einzuordnen⁷. F. GRÜNDAHL sieht in diesen Bildungen Kombinationen mit dem Nomen *adt* "Herrin", dem "Femininum" zu *adn*, syllabisch *a-da-tu* geschrieben⁸. Da in ihren Beleglisten auch ein Frauenname *a-da-ti-ya* angeführt ist, der zweifellos zum Nomen *adt* gehört⁹, ist eine Beziehung unseres PN '*DT*' auf die ugar. Namenbildung durchaus naheliegend und vertretbar.

Nicht ganz problemlos ist freilich das in dem Siegelnamen auslautende *N*, wenn man um die Vertretung der semit. Femininendung im Hebr. weiß. Es sei darum gestattet, analog zum Männernamen *PŠH(W)R* auch zu '*DT*' eine ägyptische Ableitung ins Gespräch zu bringen.

Eine phonetische Vergleichbarkeit wäre etwa mit folgenden Belegschreibungen aus H. RANKEs "Ägyptischen Personennamen" (ÄPN) gegeben:

jttj ÄPN I, 52,11.13.14.16; II, 268,5

jdāj ÄPN I, 54,20.21.22 *jd̄tj* ÄPN II, 160

In diesen und ähnlichen Fällen der erweiterungsfähigen Aufstellung handelt es sich wohl überwiegend um Kosenamen, die u.a. mit der Endung *j* (Schilfblatt) versehen sein können¹⁰. Dabei können z.T. Grundwörter wie *jtjt* "Fürstin" oder *jd̄t* "Mädchen" angesetzt werden. Vielleicht eignet sich eine auf der Basis des Grundworts *jt(jt)* gebildete Koseform eines weiblichen PN am ehesten für einen Vergleich, wenn hier auch dahingestellt sein soll, ob sich möglicherweise eine Ägypto-semitische Grundlage mit der Beziehung äg. *jtjt* - ugar. *adt* nachweisen läßt. Das auslautende Alef im PN '*DT*' läßt sich jedenfalls analog zum Anlaut mühelos mit einer Bezugnahme auf die äg. Koseendung *-j* erklären.

Literatur:

- AHARONI, Y., Arad Inscriptions (Judean Desert Studies), Jerusalem 1981.
AḤITUV, S., Pashhur: IEJ 20 (1970) 95-96.
DAGAGI-MENDELS, M., s. HESTRIN, R.
GÖRG, M., Pašhur und Pišanḥuru: BN 20 (1983) 29-33.
GRÜNDAHL, F., Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Rom 1967.
HESTRIN, R. - DAYAGI-MENDELS, M., Inscribed Seals, Jerusalem 1979.
LEMAIRE, A., Inscriptions Hébraïques I. Les Ostraca, Paris 1977.
RANKE, H., Die Ägyptischen Personennamen, Glückstadt I 1935, II 1952.
REIFENBERG, A., Some Ancient Hebrew Seals: PEQ 71 (1938) 113-116 (Pl.VI).
STAMM, J.J., Hebräische Frauennamen: Hebräische Wortforschung (Fs W. Baumgartner), VTS 16, Leiden 1967, 301-339 (=OBO 30,1980,97-135).

7 J.J. STAMM (1967) 321 (1980) 117.

8 F. GRÜNDAHL (1967) 89.

9 Vgl. GRÜNDAHL (1967) 90.

10 Vgl. H. RANKE (1952) 129ff.

Marginalien zur Basis *NHT*

Manfred Görg - München

In dem soeben erschienenen Band 16 der 'Ugarit-Forschungen' (1986) hat R.M. GOOD die Aufmerksamkeit auf das Belegspektrum der Basis *NHT* gelenkt¹ und hier die problematische Bedeutungslage in 2Sam 22,35 und Jes 30,30 zu klären gesucht. Unter Hinzuziehung der ugaritischen Texte KTU 1.2.IV:11ff und KTU 1.23.34-38 möchte er ein "separate *nht*" postulieren und als "evidence" ansehen, "that in Ugaritic as well as in Hebrew, a verb *nht* existed with the meaning 'to be strong; to strengthen'"². Zugleich erkennt er die Möglichkeit, daß "a summary of the lexical information would provide for a verb in the G-stem ('to be strong'; Ug.); an associated noun ('strength'; Heb.); and a derived verb of the D-stem ('to strengthen'; Heb. and Ug.)"³.

Die semantische Bestimmung GOODS gewinnt an Bedeutung, wenn man die Untersuchungen zur Basis *NHT* auf eine noch breitere Grundlage stellt. Ohne daß GOOD dies zur Sprache bringt, darf doch geltend gemacht werden, daß der Ägyptologe auf die allem Anschein nach gleichgerichtete Semantik der ägyptischen Basis *nht* verweisen kann, deren breites Belegspektrum (WB II, 314-18) eindeutig die Bedeutung "stark (sein), stärken" profiliert⁴. Auf der phonetischen und semantischen Ebene scheint sich so eine Äquivalenz zu ergeben, die auch in diesem Fall Anlaß zur Annahme eines ägypto-semitischen Substrats geben könnte. Es ist aber auch nicht auszuschließen, daß es sich um eine frühe Bedeutungserweiterung im Bereich des semit. *NHT* in Anlehnung an das seit dem AR bekannte ägypt. *nht* handelt. Hier wären noch weitere Studien hilfreich.

Auf den mit den von GOOD behandelten Stellen 2Sam 22,35 und Jes 30,30 vermittelten Sprachgebrauch sollte hier jedoch noch einmal eigens rekurrert werden. In beiden Fällen steht die Basis *NHT* in Verbindung mit dem Nomen *zrw*^C "Arm", wenn auch in unterschiedlichen Syntagmen. Auch ohne der syntak-

1 Vgl. HAL 653f.

2 R.M. GOOD (1986) 156.

3 GOOD (1986) 156.

4 Vgl. auch R. FAULKNER, CDME 138f.

tischen Differenzierung im Detail an dieser Stelle Raum zu geben, kann doch die auffallende Häufigkeit der Kombinationen des ägyptischen *nḥt* mit dem Nomen ^c "Arm" registriert werden. Geprägte Wendungen wie die Prädikation *nḥt-c* "mit starkem Arm" (WB II,315,21-25) weisen in den Bereich militärisch-ideologischer Fachterminologie, von der sich auch die alttestamentliche Sprache nicht unberührt zeigt⁵. Eine intensivere Prüfung des Sachverhalts kann über die von GOOD behandelten Belegstellen hinaus erhellen, inwieweit die spezielle Konnotation der militärischen Stärke (vgl. u.a. Jer 21,13; Joel 4,11), bezogen auf Gottheit oder König, eine einschlägige Inspiration aus ägyptischer Phraseologie erfahren hat.

Literatur:

- FAULKNER, R., A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford 1964.
GÖRG, M., "Der starke Arm Pharaos" - Beobachtungen zum Belegspektrum einer Metapher in Palästina und Ägypten: Gedenkschrift F. Daumas (im Druck).
GOOD, R.M., Hebrew and Ugaritic *NHT*: UF 16 (1986) 153-156.
HOFFMEIER, J.K., Some Egyptian Motifs Related to Warfare and Enemies and Their Old Testament Counterparts, in: Egyptological Miscellanies. A Tribute to Professor Ronald J. Williams (eds. J.K. HOFFMEIER & E.S. MELTZER), Ancient World VI, 1983, 53-70.

5 Vgl. dazu einstweilen J.K. HOFFMEIER (1983) 66ff; demnächst GÖRG (1986).

Ein Skarabäus von Qarn Ḥaṭṭīn

Siegward Kunath - Wuppertal

Im Frühjahr 1976 wurde auf dem Tel von Qarn Ḥaṭṭīn ein Skarabäus aufgefunden¹.

Qarn Ḥaṭṭīn, die "Hörner von Ḥattin", ist eine markante Erhebung auf der von Felsen übersäten Basalt-Hochebene im östlichen Unter-Galiläa: Eine Vulkanruine mit nördlicher und südlicher Kuppe, zwischen denen sich der Krater befindet².

Der Tel bedeckt die höhere und größere südliche Kuppe. In ihrem Ostbereich, am nördlichen, zum Krater hin abfallenden Hang, fand sich der Skarabäus³.

Z. GAL hat in einem Aufsatz über die beiden bedeutenden Ruinenhügel dieses Gebietes, Tel Rekhesh und Tel Qarn Ḥaṭṭīn die Bedingungen untersucht, die eine Siedlung ermöglichten⁴.

Tel Rekhesh liegt auf einer Kalksteinanhöhe im wasserreichen Naḥal Tavor, umgeben von fruchtbaren Äckern; Qarn Ḥaṭṭīn befindet sich jedoch auf einem felsigen Plateau mit sehr begrenzten Möglichkeiten für Landwirtschaft. Die einzige Quelle ist 1 km entfernt und liegt 200 m tief am Fuße der nördlichen Kuppe⁵. Trotz dieser ungünstigen Bedingungen gab es an diesem Ort zu verschiedenen Zeiten eine Siedlung, weil von dieser Position aus zwei wichtige Handelsstraßen zu kontrollieren waren: Einmal ein Nebenabschnitt der Via Maris

1 Der Verf. machte diesen Fund anlässlich einer ausgedehnten Begehung von Qarn Ḥaṭṭīn und Umgebung. Maße: 14 x 11 x 6 mm.

2 Daß sich im Krater die Ruinen einer antiken Synagoge befinden, wie bei E. ORNI/E. EFRAT, Geography of Israel, 4. rev. Edition, auf S. 75 behauptet wird, ist ein Irrtum. Siedlungsreste finden sich nur auf der südlichen Kuppe.

3 In diesem Bereich befanden sich einige frisch ausgehobene Gräben, so daß es möglich ist, daß der Skarabäus aus dem Aushub herausgewaschen wurde.

4 Z. GAL, Tel Rekhesh and Tel Qarney Hittin, hebr., Eretz-Israel Vol. 15, Y. Aharoni Memorial Volume, S. 213-221.

5 Die Quelle liegt heute in Nebi Shūeib nordwestlich vom Tel.

zwischen dem Jesreel-Tal und dem See von Genezareth, zum andern einen Handelsweg, der aus dem Jordantal durch die Ebene von Javneel auf die Basalthöhe führt⁶. Da die Sicherung dieser Handelswege für die großen Metropolen des Landes immer wichtig war, entließen sie ein für die Siedlung ungünstiges Randgebiet, wie es die Basalthöhen darstellten, nicht ihrer Kontrolle⁷. Auf Qarn Ḥaṭṭīn finden sich Siedlungsreste zweier Epochen: In der späten Bronzezeit, 14.-13. Jh., war die ganze südliche Kuppe von einer Mauer umgeben, die in einigen Grabungsschnitten bis zu einer Höhe von 1,60 m und einer Breite von 2,60 m anstand. Da aber in dem so geschützten Gebiet an einigen Stellen der natürliche Fels ansteht, könnte es durchaus sein, daß nicht die gesamte Fläche bebaut war, vielmehr nur der höhere Bereich der Kuppe. Die Siedlung bzw. Festung wurde zweifellos zerstört, worauf eine 40 cm dicke Brandschicht hinweist.

In der Eisen-II-Zeit, 9.-8. Jh., wird auf dem Gipfelbereich wieder eine Festung errichtet, die 2 m mächtige Siedlungsschichten hinterläßt⁸.

Der Skarabäus ist aus Steatit gefertigt. Seine Oberseite ist nur grob bearbeitet und durch Einritzungen aufgeteilt, so daß die Elemente des Skarabäus angedeutet sind.

Seine Basis zeigt einen Löwen (?) mit erhobenem, über dem Rücken geschwungenen Schwanz⁹; in seiner Vorderpranke hält er einen Zweig (?). Im vorderen Teil des Tierkörpers sind drei unterschiedliche Löcher gebohrt. Zwei führen so tief, daß sie in die etwas schräg angebrachte Längsbohrung stoßen.

6 Y. AHARONI, Das Land der Bibel, Eine historische Geographie, 1984, S. 28, über den Darb el-Hawārna, der das Jordantal mit Akko verbindet.

7 Z. GAL, a.O. S. 220f, verweist auf den archäologischen Befund, der eine Abhängigkeit der Siedlungen auf der Hochfläche von denen im Jordantal und im Jesreel-Tal erkennen läßt. So fehlen z.B. Siedlungen der Eisen-I-Zeit auf der Hochfläche, ein Hinweis, daß die Israeliten die kanaänischen Städte in der Ebene nicht besiegten, diese die Hochfläche und die dort verlaufenden Handelswege weiterhin kontrollierten.

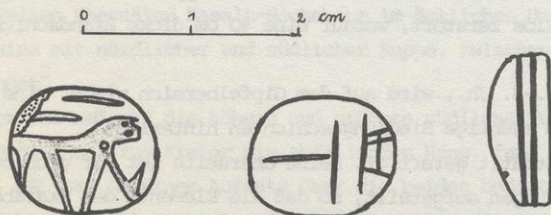
8 Zum archäologischen Befund auf Tel Rekhesh vgl. N. TZORI, The Land of Issachar, Archaeological Survey, hebr., Jerusalem 1977, Nr. 175 (= S. 116-118).

Zu den Einzelheiten der Probegrabung auf Qarn Ḥaṭṭīn vgl. Z. GAL, a.a.O., S. 215-218.

9 Infolge eines kleinen Randausbruchs ist es nicht ganz sicher, ob der untere Strich wirklich den Schwanz des Tieres darstellen will, was aber sehr wahrscheinlich ist. Der obere Strich könnte dann das Zeichen nb bedeuten; vgl. Lachish IV Pl. 30, Nr. 43.

Der Löwe ist ein häufig auf der Basis von Skarabäen abgebildetes Motiv¹⁰.
 Obgleich er außerhalb des Gebietes der israelitischen Festung der Eisen-
 II-Zeit gefunden wurde, dürfte er doch dieser Epoche zuzuordnen sein¹¹ und
 kann somit den keramischen Befund ergänzen bzw. unterstützen.

Z. GAL identifiziert, in Übereinstimmung mit Y. AHARONI, die Ortslage mit
 der kanaanäischen Stadt Schemesch-Adam aus den Listen von Thutmoses' III.
 und Amenophis II. und dem israelitischen Ort Adama im Stammesgebiet von
 Naphthali¹².



10 E. HORNUNG/E. STAEHELIN, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen, Ägyptische Denkmäler in der Schweiz, Bd. 1, Mainz 1976, S. 126f; Megiddo Tombs Pl. 137, 12; Megiddo II, Pl 152, 197; Lachish IV Pl. 30, 42, 43; Pl. 36, 217-221.

11 R. GIVEON datierte diesen Skarabäus ins 8. Jh.

12 Vgl. Y. AHARONI, a.a.O., S. 53f.

"Avec un Sceptre De Fer"
Ps.II,9 et l'archéologie

A. Lemaire - Paris

Le syntagme *b^ešēbeṭ barzel*, ou même simplement *šēbeṭ barzel*, "(avec) un sceptre de fer", est un hapax de la Bible hébraïque qui ne se rencontre que dans le v. 9 du Psaume II. Le caractère singulier de ce syntagme ressort aussi d'un coup d'oeil sur les textes accadiens où l'on connaît des sceptres de bois, de pierre, de métal (bronze), et même de métal précieux (or et argent)¹, mais où il ne semble être fait mention que d'un seul "sceptre de fer" ou plutôt "d'une masse d'armes divine en fer incrustée d'or" et cela dans une liste de cadeaux hittites à l'occasion d'un mariage princier². Quant à l'archéologie, le seul rapprochement qui semble avoir été proposé jusqu'ici est celui de K. GALLING³ qui mentionnait un objet en fer trouvé par W.M.F. PETRIE dans les fouilles de Tell 'Ajjūl près de Gaza. Or ce dernier objet est décrit ainsi par le fouilleur: "The iron mace-head, 305, was in a tomb, 1011, of early Iron Age. It is rusted all through, and the outline here is restored to original form by deduction from the weight"⁴

-
- 1 Cf. *Ahw* I, p. 337 *baṭṭu*; p. 362 *huṭāru*; III, p. 1119 *šabbiṭu*; p. 1227 *šibirru*; cf. aussi le CAD.
- 2 El-Amarna 22, I, 38; cf. J.A. KNUTZON, *Die El-Amarna Tafeln I*, Leipzig, 1915, p. 158; CAD M II, p. 148 sub *miṭṭu*: "*GIŠ-TUKUL.DINGIR ša par[zi]lli ḫuraṣu uḫḫuz* one mace of iron with gold inlay". On notera que c'est précisément dans le pays hittite, et dès la seconde moitié du IIe millénaire avant J.-C., que les attestations du fer deviennent relativement fréquentes cf. R. PLEINER - J.K. BJORKMAN, "The Assyrian Iron Age: The History of Iron in the Assyrian Civilization", *Proc. Amer. Phil. Soc.*, 118, 1974, pp. 283-3313, spéc. p. 284.
- 3 K. GALLING, "Keule", dans *Biblisches Reallexikon*, Tübingen, 1937, col. 329-331, spéc. col. 331; cf. aussi G. FOHRER, "Keule", dans *Biblich-Historisches Handwörterbuch II*, ed. B. REICKE - L. ROST, Göttingen, 1964, col. 946.
- 4 W.M.F. PETRIE, *Ancient Gaza II*, Tell el Ajjūl, London 1932, p. 9, n° 41, Pl. XX.

Une telle restitution devrait entraîner la plus grande réserve dans l'interprétation de cet objet comme une masse d'armes, tandis que sa datation reste très approximative et qu'aucun indice ne permet d'en déduire le caractère royal ou quasi-royal. On restera donc très réservé devant un rapprochement aussi douteux et le problème de l'existence de "sceptres de fer" semble donc rester entier.

Après avoir essayé de préciser quelque peu la forme du *šēbeṭ* dans le contexte de Ps II,9, nous voudrions proposer ici un tout autre rapprochement avec des découvertes archéologiques qui nous semblent plus significatives.

Souvent parallèle à *maṭṭeh*, *šēbeṭ* désigne d'abord un "bâton" utilisé pour battre le grain (Is. XXVIII,27) ou pour se battre (Ex. XXI,20; II Sam. XXIII,21; I Chron. XI,23), ou encore pour châtier (spécialement dans le livre des Proverbes: X,13; XIII,24; XXII,15; XXVI,3; XXIX,15). Le "bâton" peut même symboliser une puissance ennemie utilisée par Dieu pour châtier Israël (cf. Assur en Is. IX,3; X,5.15.24; XIV,29; Assur ou Babylone en Is. XIV,5). *šēbeṭ*, surtout au pluriel, peut désigner aussi un "rameau" du peuple: un clan ou une tribu, tandis que, au singulier, ce peut être concrètement la "houlette" du berger (Lev. XXVII,32; Eze. XX,37; Mich. VII,24; Ps. XXIII,4), à la fois "bâton" pour aider la marche et pour frapper.

Ce dernier emploi comme arme, symbolisant la force de celui qui guide et domine (cf. Is. XIV,5; Eze. XIX,14), explique qu'il ait été choisi comme symbole de la royauté et désigne le "sceptre"⁵ (Gen. XLIX,10; Nomb. XXIV,17). De façon très concrète, vers le milieu du VIII^e siècle av. J.-C., le syntagme *tōmēk šēbeṭ*, "celui qui tient le sceptre", parallèlement à *yōšēb*, "celui qui siège", désigne aussi bien le roi d'Ashqélon (Amos I,8) que le *turtanu* Shamshi-ilu, véritable vice-roi d'Assyrie résidant à Til-barsip ancienne capitale du Bit-Adini (Amos I,5)⁶. Le caractère royal de ce sceptre⁷ est d'ailleurs explicite dans le syntagme *šēbeṭ malkūtekā*, "le sceptre de ta royauté"

5 Ce qui ne veut pas dire que ce sceptre soit un insigne exclusivement royal: cf. R. DE VAUX, Les institutions de l'Ancien Testament I, Paris 1961, p. 160.

6 Cf. A. MALAMAT, "Amos I:5 in the Light of the Til Barsip Inscriptions", BASOR 129, p. 25-26; A. LEMAIRE - J.M. DURAND, Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu, Genève-Paris, 1984, spéc. p. 44.

7 Cf. J.C. GREENFIELD, "Scripture and Inscriptions: The Literary and Rhetorical Elements in some Early Phoenician Inscriptions", dans Near Eastern Studies in Honor of W.F. ALBRIGHT, Baltimore, 1971, pp. 252-268, spéc. pp. 254-258.

(Ps. XLV,7) et c'est visiblement avec cette connotation qu'il faut comprendre *šēbet* en Ps. II,9, le caractère royal du Psaume II étant évident. On peut encore rapprocher *šēbet barzel* de *maṭṭeh-^euzz^{ka}*, "le bâton de ta force", mentionné en Ps. CX,2, lui aussi un psaume royal⁸. Ce rapprochement s'impose d'autant plus que Eze. XIX,14 associe *maṭṭeh-^eoz* et *šēbet limšōl*, "le sceptre pour dominer".

Comment pouvait se présenter un tel sceptre à l'époque royale israélite? Déjà H. GUNKEL⁹ avait rapproché le *šēbet* de Ps II,9 des sceptres royaux représentés sur des bas-reliefs néo-assyriens et dont la tête se présente comme celle d'une masse d'armes, ce qui expliquerait, en Ps. II,9, son association naturelle avec le verbe *r^{σσ}*, "briser, fracasser"¹⁰. L'association sceptre/masse d'armes de Ps. II,9 a d'ailleurs été soulignée par plusieurs commentateurs¹¹, et, récemment, J.A. SOGGIN¹², a, lui aussi, renvoyé à certains bas-reliefs néo-assyriens ou néo-hittites, ainsi qu'à des représentations égyptiennes¹³, dont on mentionnera d'ailleurs un exemplaire, en Palestine même, sur un ivoire de Samarie¹⁴ de la première moitié du VIII^e siècle av. J.-C.¹⁵.

8 Cf. R. DE VAUX, op. cit., p. 160, 168.

9 H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, p. 8.

10 La vocalisation massorétique *t^ero^em* est gardée par la plupart des commentateurs cependant certains proposent de corriger et de lire *tir^em*, "tu paifras", d'après les versions (cf. récemment G. WILHELMI, "Der Hirt mit dem eisernen Szepter, Überlegungen zu Psalm II 9", VT, XXVII, 1977, pp. 196-204; J.A. EMERTON, "The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm II,9", JThS, XXIX, 1978, pp. 499-503, spéc. p. 502); même si l'on adoptait cette lecture, l'argument principal de cette note n'en serait pas affecté puisque le contexte indique qu'il s'agit clairement d'un sceptre royal. On notera que le verbe *r^{σσ}* est probabelment un aramaisme (cf. M. WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, Berlin, 1966, p. 107).

11 K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, 1937, p. 331; G. FOHRER, "Keule", dans *Biblisches-Historisches Handwörterbuch II*, 1964, col. 946; H.J. STOEBE, "Zep-ter", ibidem III, 1966, col. 2234; L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, Gembloux, 1977, p. 236.

12 J.A. SOGGIN, "Zum zweiten Psalm", dans *Wort-Gebot-Glaube, Festschrift W. EICHRODT*, ed. H.J. STOEBE, Zürich, 1970, pp. 191-207, spéc. p. 195.

13 Cf. ANEP 296, 298, 414, 439, 442, 447, 461, 529, 537; cf. aussi O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich, 1972, p. 270-285.

14 Cf. J.W. CROWFOOT et alii, *Early Ivories from Samaria*, London, 1938, p. 31, Pl. XIV,1.

Si l'on met à part les sceptres/masses d'armes en pierre, depuis l'époque du chalcolithique, en particulier depuis le trésor de Nahal Mishmar¹⁶, de telles armes, réelles ou d'apparat, semblent avoir été le plus souvent en bronze avec une forme bombée plus ou moins torsadée ou décorée à son extrémité supérieure. Cependant il semble que, vers le VIII^e siècle, seule la partie supérieure était généralement en bronze et qu'elle était emmanchée sur une tige de bois ou de fer¹⁷. Comme l'ont rappelé récemment R.D. BARNETT¹⁸, P. CALMEYER¹⁹ et J.E. CURTIS - A.K. GRAYSON²⁰, de telles têtes de sceptres/masses d'armes²¹ en bronze, parfois publiés d'abord la tête en bas comme des "pieds de meuble"²², ont été trouvés à Samos²³, à Byblos²⁴, à Zencirli, à Khorsabad et en Iran. Ces têtes de sceptre se terminent souvent, à leur extrémité supérieure, par trois, quatre ou cinq têtes de lion et leur utilisation comme sceptres/masses d'armes ressort du fait qu'on les reconnaît clairement sur certains bas-reliefs néo-assyriens ou néo-hittites, en particulier à Khorsabad, à Arslan Tash²⁵, à Sakçegözü et à Karkémish. Certains de ces sceptres pouvaient être inscrits en cunéiforme et, d'après deux exemples publiés par G. DOSSIN²⁶, ils semblent avoir appartenu à des dignitaires ou of-

-
- 15 Pour cette date, cf. I. WINTER, *AJA*, LXXX, 1976, pp. 201-203; R.D. BARNETT, *Ancient Ivories in the Middle East*, Qedem 14, Jérusalem, 1982, p. 46.
- 16 Cf. ANEP 841.
- 17 Certains sceptres semblent, en effet, comporter du fer ou des restes de fer autour de la cavité ayant servi à emmancher la masse d'armes.
- 18 R.D. BARNETT, "Layard's Nimrud Bronzes and their Inscriptions", dans E. L. SUKENIK Vol., *Eretz-Israel* 8, Jérusalem, 1967, pp. 1⁺-7⁺, spéc. p. 4⁺.
- 19 P. CALMEYER, *Datierbare Bronzen aus Luristan und Kirmanshah*, UAVA 5, Berlin, 1969, pp. 91-98; id., "Keule. B. Archäologisch", dans *RLA* V, 1976-1980, pp. 579-583.
- 20 J.C. CURTIS - A.K. GRAYSON, "Some Inscribed Objects from Sherif Khan in the British Museum", *Iraq*, XLIV, 1982, pp. 87-94, spéc. 88-90.
- 21 Cf. E.D. VAN BUREN, "The Sceptre, its Origin and Significance", *RA* 50, 1956, pp. 101-103.
- 22 Cf. par exemple, G. PERROT - Ch. CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité II, Chaldée et Assyrie*, Paris, 1884, p. 726, fig. 385; E. POTTIER, *Catalogue des antiquités assyriennes*, Paris, 1924, p. 138, n° 156-157.
- 23 Cf. U. JANTZEN, *Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos*, Samos VIII, Bonn, 1972, pp. 56-58, pl. 50-51.
- 24 Cf. M. DUNAND, *Fouilles de Byblos II*, Paris, 1954, pp. 184-185, n° 8263, pl. LIX.
- 25 Cf. E. UNGER, *Die Reliefs Tiglatpileasers III aus Arslan Tash*, Constantinople, 1925, pp. 17-18, pl. III,V; F. THUREAU-DANGIN et alii, *Arslan Tash*, BAH 16, Paris, 1931, pp. 80-81, pl. VIII-X.
- 26 G. DOSSIN, "Bronzes inscrits du Luristan de la collection Foroughi",

ficiers du roi d'Assyrie considérés parfois à l'égal des rois par des non-assyriens (cf. Isa. X,8; Amos I,5) comme vient de le prouver l'inscription bilingue assyro-araméenne de Tell Fekherye²⁷.

Si ces références donnent une certaine idée de la manière dont pouvait se présenter un *šēbeṭ* royal à l'époque royale israélite, il reste à expliquer le déterminant *barzel*, "de fer". Certains commentateurs ont pensé que le sceptre était en fer parce que c'était alors un métal rare et précieux, ce qui serait un indice de l'ancienneté du Psaume II²⁸ (époque de David - Fer I)²⁹. D'autres ont fait remarqué que le fer, de par ses qualités, était un métal utilisé pour fabriquer les armes les plus efficaces, un métal en quelque sorte "guerrier", ayant une connotation agressive et terrifiante³⁰. Cette connotation de dureté et d'agressivité se comprendrait très bien dans le cas du Psaume II,9 puisqu'il s'agit de fracasser les ennemis, de les briser comme on brise un vase de potier. On note même qu'on peut rapprocher les expressions de Ps. II,9 de certaines formules des annales et inscriptions royales de Sargon II qui déclare: "J'ai écrasé tous les pays ennemis comme des pots"³¹, et précise aussi qu'il a brisé des murs puissants construits en pierre avec des "outils de fer ... comme un pot"³².

Iranica Antica, 2, 1962, pp. 149-164, pl. XIII-XXXIV, spéc. pp. 162-163; R. BORGER, Handbuch der Keilschriftliteratur I, Berlin, 1967, pp. 83 et 366; A.R. MILLARD, "Assyrians and Arameans", Iraq, XLV, 1983, pp. 101-108, spéc. p. 103.

27 Cf. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A.R. MILLARD, La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne, Paris, 1982, spéc. pp. 109-112; A. LEMAIRE - J.M. DURAND, op. cit., pp. 43-47.

28 L. JACQUET, op. cit., p. 236.

29 Cf. M. DAHOOD, Psalms I, Garden City, 1965, p. 7.

30 Cf. K.H. SINGER, Die Metalle Gold, Silber, Kupfer und Eisen im A.T. und ihre Symbolik, Forschung zur Bibel 43, Würzburg, 1980, spéc. pp. 120-126 et 185-188; J.F.A. SAWYER, "The Meaning of *barzel* in the Biblical Expressions 'Chariots of Iron', 'Yoke of Iron', etc.", dans Midian, Moab and Edom, ed. J.F.A. SAWYER - D.J.A. CLINES, JSOT Suppl. Series 24, Sheffield, 1983, pp. 129-134.

31 *karpaniš aḥpi*, cf. A.G. LIE, The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria I, The Annals, Paris, 1929, p. 34, ligne 109; D.D. LUCKENBILL, Ancient Records of Assyria and Babylonia (ARAB) II, New York, 1968 (= Chicago, 1926) § 26, 54, 60, 105, 107, 118; cf. déjà H. GUNKEL, Die Psalmen, 1926, p. 8; H.-J. KRAUS, Psalmen I, BKAT XV/1, Neukirchen, 1961, p. 20.

32 ARAB II, § 161, On notera que d'autres rapprochements ont déjà été proposés entre le Ps. II et les textes néo-assyriens: cf. surtout H. RINGGREN, "Psalm 2 and Bēlit's Oracle for Ashurbanipal", dans The Word of the Lord Shall Go Forth, Essays in Honor of D.N. FREEDMAN, ed. C.L. MEYERS - M. O'CONNOR, Winona Lake, 1983, pp. 91-95.

Cependant, outre le fait que l'expression "sceptre de fer" ne semble pas attestée jusqu'à maintenant en accadien à cette époque, il semblerait assez paradoxal que *šēbet barzel* désigne un sceptre de bronze! L'appellation *šēbet barzel* s'expliquerait mieux si une partie, au moins, de sceptre était en fer!

De fait, parmi les sceptres trouvés à Nimrud par les fouilles de Layer du siècle dernier et publiés récemment par R.D. BARNETT (supra), plusieurs comportent une partie en fer: la partie centrale bombée, aujourd'hui souvent rongée par le rouille, et sertie entre les parties supérieure et inférieure en bronze. Comme cette partie centrale en fer est la plus importante car c'est elle qui faisait fonction de masse d'armes et était utilisée, au moins théoriquement, pour frapper, on comprend très bien qu'un tel sceptre ait pu être appelé "sceptre de fer". De tels sceptres avec la partie centrale bombée en fer ont d'ailleurs aussi été trouvés à Samos, à Zincirli, à Byblos et à Khorsabad (supra): ils semblent dater du VIII^e siècle av. J.-C. Corsque des sceptres de ce type sont inscrits, ils ne le sont généralement pas en écriture cunéiforme mais en écriture alphabétique araméenne ou phénico-araméenne. Ainsi R.D. BARNETT a-t-il lu *lmt'1* (N. 258), peut-être le roi d'Arpad vers le milieu de VIII^e siècle, *lwnwry* (N. 257, 260 et 264), probablement un nom hourite, et *l'otr'zr* (N. 263), probablement un nom araméen, sur les sceptres de Nimrud tandis que deux sceptres de Khorsabad, dans lesquels le fer était primitivement serti entre les dents de la partie supérieure et celles de la partie inférieure en bronze, portent le nom *'srsr'sr*, "Aššur-šar-ušur"³³.

Dès lors, d'après les exemplaires attestés jusqu'à maintenant, il semble bien que ce type de "sceptre de fer", ou plutôt de bronze serti de fer dans sa partie centrale bombée, soit assez caractéristique des pays de l'Quest (Syro-Phénicie et pays néo-hittites) ou de la population araméenne ou aramaisée de l'empire néo-assyrien. Il n'est donc pas déraisonnable de penser que le "sceptre de fer" d'un roi de Jérusalem ait pu être de ce type. Si notre interprétation est justifiée, elle inciterait à dater le Psaume II du VIII^e siècle av. J.-C. environ, datation déjà proposée, pour des motifs littéraires, par plusieurs commentateurs³⁴.

33 Cf. CIS II, 50; K.M. 'ABADA, "Objects acquired by the Iraq Museum. 4" Sumer 30, 1974, pp. 333-334, pl. 10a-d; A.R. MILLARD, Iraq 45, 1983, p. 103.

34 Cf. E.G. BRIGGS, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms I, Edinburgh, 1927, p. 13; H. GUNKEL, Die Psalmen, 1926, p. 10: "eher auf ein jüngerer als ein älteres Zeitalter des Königtums Israels"; J.A. SOGGIN, art. cit., p. 199; E. BEAUCAMP, Le Psautier, Ps 1-72, Sources bibliques, Paris, 1976, p. 45.

Südsemitische Marginalien zur Etymologie von *nābī'*

Walter W. Müller - Marburg

In BN 29 (1985) 22-27 hat H.-P. MÜLLER einen kurzen Artikel "Zur Herleitung von *nābī'*" veröffentlicht, der eine Erwiderung auf M. GÖRGs "Randbemerkungen zum jüngsten Lexikonartikel zu *nābī'*" in BN 26 (1985) 7-16 ist, welcher sich seinerseits kritisch mit dem Artikel *nābī'* im ThWAT V, Lieferung 1/2 (1984) 140-163, bes. 143-149, auseinandersetzt. Da in der bisher stattgefundenen Diskussion weit ausgeholt wurde und nicht nur die semitischen Sprachen herangezogen wurden, sondern auch das Hamito-Semitische und insbesondere das Ägyptische bemüht wurde, mag es erlaubt sein, aus den nicht zum Bereich der traditionellen Semitistik zählenden und somit etwas vernachlässigten südsemitischen Sprachen noch einige ergänzende Bemerkungen und Berichtigungen zu bringen. Der Verfasser fühlt sich nicht zuletzt durch M. GÖRGs jüngsten Beitrag "Addenda zur Diskussion um *nābī'*" in BN 31 (1986) 25f. ermutigt, wo der Wunsch zum Ausdruck gebracht wird, daß sich weitere Zweige der Semitistik angesprochen fühlen möchten, um die Diskussion auf eine breitere Grundlage zu stellen.

Sabäisch *tnb'*, das einige wenige Male in Votivinschriften belegt ist, bedeutet "versprechen", vgl. z.B. CIS IV 375,2, *dt/tnb'hw/lwldm*, "was er (d.h. der Gott) ihm in bezug auf einen Sohn versprochen hatte" (s. meine Übersetzung dieser Inschrift in Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band I. Lieferung 6 [1985] 662); man könnte *tnb'* auch durch "ankündigen, verkünden" wiedergeben. Ein sabäisches *nb'* in der Bedeutung "level, terrace", das von H.-P. MÜLLER in BN 29 (1985) 26, Anm. 28 zitiert wird, existiert dagegen trotz der Angabe bei J.C. BIELLA, Dictionary of Old South Arabic. Sabaeen Dialect. Chico 1982 (Harvard Semitic Studies 25) 290, nicht. In der Inschrift Fakhry 74,2 ist nämlich nicht *tty/nb'n/dhbm* zu lesen, was von BIELLA "two terraces, irrigated land" übersetzt wird, die Stelle lautet vielmehr korrekt *tty/lb'n/dhbm*, "zwei Löwen(standbilder) aus Gold(bronze)"; s. W.W. MÜLLER,

Neuinterpretation altsüdarabischer Inschriften: RES 4698, CIH 45+44, Fa 74: Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 36 (1976) 63ff.; ferner A.F.L. BEESTON, M.A. GHUL, W.W. MÜLLER, J. RYCKMANS, Sabaic Dictionary. Louvain-la-Neuve 1982, 81. Auch ein sabäisches nb^C , das H.-P. MÜLLER in BN 29 (1985) 25, Anm. 24, unter Berufung auf J.C. BIELLA (op. cit. 291) unter den Verben für "sprudeln" aufführt, ist im Sabaic Dictionary nicht aufgenommen worden, da nb^C in $^C tr/nwbn/wnb^C$ in RES 4194,5 ein Epitheton des Gottes $^C tr (= ^C ttr, ^C Attar)$ ist, dessen genaue Bedeutung nicht mit Sicherheit ermittelt werden kann. Das bei BIELLA unter der gleichen Wurzel angeführte angebliche Verb ntb^C in der Inschrift Ja 630,3 gehört weder zu einer Wurzel nb^C und schon gar nicht zu einer Wurzel tb^C , da es im Sabäischen keine N-Formen des Verbs gibt, sondern ist auf Grund der Parallelen $ntq^C n/b^C m$ "erbitten von" in anderen Texten wegen der Ähnlichkeit der Buchstaben b und q ebenfalls $ntq^C n$ zu lesen und entsprechend zu übersetzen (s. Sabaic Dictionary 90 und 92). Diese Beispiele geben leider erneut Anlaß zur dringenden Empfehlung, Belege aus dem Dictionary von J.C. BIELLA nicht unüberprüft zu übernehmen und gegebenenfalls das Sabaic Dictionary als Korrektiv heranzuziehen; s. meine Besprechung von BIELLAS Dictionary in: Die Welt des Orients 14 (1983) 267-271.

Um weiteren möglichen Fehldeutungen aus dem Altsüdarabischen vorzubeugen, sei noch vermerkt, daß das bei L. KOEHLER und W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Dritte Auflage. Lieferung III. Leiden 1983, 625 unter $nābī'$ zwischen arabisch $nabī'$ und äthiopisch $nabij$ [korrekt $nabīj$ bzw. $nabīy$] stehende "qatab." jeglicher Grundlage entbehrt, da sich ein $nābī'$ entsprechendes Wort weder im Qatabanischen noch sonst im Altsüdarabischen nachweisen läßt. Wahrscheinlich soll damit auf den qatabanischen Gott 'nby hingewiesen werden, der im gleichen Werk, Lieferung II. Leiden 1974, 623, unter der Gottesbezeichnung Nebo angeführt wird und dessen Name, wenn man ihn als Pluralform 'Anbāy liest, "Sprecher, Verkünder", nämlich des Rechts bzw. der Orakelsprüche, bedeuten könnte (s. Maria HÖFNER in H. GESE, Maria HÖFNER und K. RUDOLPH, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart 1970 [Die Religionen der Menschheit. Band 10,2] 285), also von einer im Altsüdarabischen in dieser Form allerdings nicht bezugten Verbalwurzel nby gebildet ist. Möglicherweise könnte diese Wurzel

jedoch noch im Tigre vorliegen, wo ein isoliertes Nomen *nəbbuy*, der Form nach ein passives Partizip des Doppelungsstammes, in der Bedeutung "Verkündiger" belegt ist (E. LITTMANN und Maria HÖFNER, Wörterbuch der Tigrē-Sprache. Wiesbaden 1962, 331). Dieses Nomen ist sicherlich weder ein Lehnwort, wie etwa *nabi* "Prophet" (aus arabisch *nabīy*), Plural *'əmbəyā* (arabisch *'anbiyā'*) oder *tənabbā* "prophezeien" (aus arabisch *tanabba'a*), noch hat es anscheinend etwas mit dem im Wörterbuch unter dem gleichen Lemma angeführten Verb *nābā* "heilen" und seinen Ableitungen zu tun.

Ein äthiopisches Verb *naba'a* (H.-P. MÜLLER, ThWAT V 144, gefolgt von M. GÖRG in BN 26 [1985] 9) existiert ebenfalls nicht, wonach auch die Bemerkung zu modifizieren ist, daß das Primärverb *nb'* in der Grundstamm-Bedeutung sowohl im Arabischen als auch im Äthiopischen bezeugt sei (ThWAT V 146). Das bei W. LESLAU, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*. Berkeley and Los Angeles 1958 (University of California Publications in Semitic Philology. Volume XX) 32 zur hebräischen Wurzel *nb'* als mögliche Parallele zitierte Verb ist *nababa* "murmur, talk, speak, proclaim, tell, declare, utter a sound, be talkative" (so die Bedeutungsangaben in W. LESLAUS in Vorbereitung befindlichem und im Verlag Otto Harrassowitz in Wiesbaden erscheinendem *Comprehensive and Etymological Dictionary of Ge'ez*), welches im etymologischen Teil des erwähnten Wörterbuchs zum arabischen Verb *nabba* gestellt wird, für welches man etwa eine Grundbedeutung "einen Laut von sich geben" annehmen kann; der A-Stamm des äthiopischen Verbs, *anbaba* "rezitieren, lesen" hat eine ziemlich genaue Entsprechung in Tigre *nabba* "lesen, buchstabieren"; s. LITTMANN - HÖFNER, Wörterbuch 330. Tigre *nab^Ca* hat wie Ge'ez *anbə^Ca* die Bedeutung "tränen, weinen" und nicht "fließen", wie bei H.-P. MÜLLER in BN 29 (1985) 25, Anm. 25, angegeben ist; bei W. LESLAU, *Contributions* 33, steht lediglich etwas ungenau, daß sich für die Wurzel *nb^C* die Bedeutung "fließen" aus Tigrē *nab^Ca* ergebe.

H.-P. MÜLLER ist zuzustimmen, wenn er in BN 29 (1985) 25 die Gleichsetzung der Wurzeln *nb'* und *nb^C* unter Hinweis darauf, daß ' und ^C unterschiedliche, nicht austauschbare Phoneme sind, ablehnt. Es lassen sich jedoch auch in Sprachen, die keinen Laryngalschwund aufweisen, Übergänge von ^C zu ' bzw. w/y belegen. C. de LANDBERG weist in seinem *Glossaire daïnois*. Vol. III. Leiden 1942, 2732 unter *nb'*, Anm. 2, und bereits in seinen *Études sur les*

dialectes de l'Arabie méridionale. Daṭīnah. Leide 1913, 1575, darauf hin, daß die Beduinen des Jemen mā' nabā' "Wasserquelle" und nabā "hervorsprudeln (vom Wasser)" sagen. E.V. STACE, An English-Arabic Vocabulary. London 1893, in welchem der Dialekt von Aden zugrundegelegt ist, gibt auf S. 162 unter "spring (of water)" nabwa an, eine Form, die auch von A.M.A. MAKTARI, Water Rights and Irrigation Practices in Laḥj. Cambridge 1971, S. 173, bestätigt wird, wo nabwa verzeichnet und dazu vermerkt ist, "This corresponds to the standard Arabic nab^C. In Laḥj it signifies a small spring". Daneben begegnet auch im Süden der Arabischen Halbinsel die Verbalwurzel nb^C, vgl. etwa STACE, loc. cit., al-mā' yinba^C min al-'arḍ, "the water springs from the ground", oder E. ROSSI, L'arabo parlato a Ṣan^Cā'. Roma 1939, 234 unter saltare: naba^C (yinba^C), d.h. die Bedeutung, die jenes Verb im Dialekt von Ṣan^Cā' und Umgebung hat, ist die von "hüpfen, springen (vom Menschen gesagt)".

C. de LANDBERG, der an den beiden oben angeführten Stellen übrigens noch weiteres Material zur Wurzel nb' zusammengetragen hat, schien der Auffassung zuzuneigen, daß die Grundbedeutung der arabischen Verbalwurzel nb' > nby "être haut, élevé" sei, woraus sich dann, nach den davon abgeleiteten Formen zu urteilen, auch eine Bedeutung "parler, prevenir, adresser la parole à" ergebe (Glossaire daṭīnois, 2732ff.). Bereits der arabische Philologe Ibn Duraid (gest. 934) hatte in seinem Kitāb al-Iṣṭiqāq. Ed. ^CAbdassalām Muḥammad HĀRŪN. 2. ed. Baghdād 1979, 462, die Etymologie des Stammesnamen Nābī (Nābī') nach arabisch nabā = irtafa^Ca "aufsteigen, sich erhöhen, sich entfernen, abheben von" erklärt und wollte auch das Wort für den Propheten, wenn man es nabīy liest, damit in Zusammenhang bringen. Bei Annahme der sicherlich ursprünglichen Lesung nabī' haben aber arabische Lexikographen dieses Nomen bereits von der Verbalwurzel nb', deren II. Stamm "jemandem etwas verkündigen, mitteilen, ihm von etwas Nachricht geben" bedeutet, hergeleitet (s. A. JEFFERY, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda 1938, S. 276). Kein Orientalist wird heute mehr bestreiten, daß arabisch nabī'/nabīy über aramäisch nəbīyā aus hebräisch nābī' entlehnt wurde, wobei man jedoch damit rechnen muß, daß das Wort von der genuin arabischen Wurzel nb' beeinflusst wurde; s. R. BRŪNNOW, Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern. 4. Auflage. Hrsg. von A. FISCHER. Berlin 1928 (Porta Linguarum Orientalium, Vol. XVI), Glossar, 131 unter nb', gefolgt von A. HEBBO, Die Fremdwörter in

der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hišhām (gest. 218/834). Frankfurt 1984 (Heidelberger Orientalistische Studien. Band 7) 350.

Zwar "mit aller gebotenen Zurückhaltung" erwägt M. GÖRG in BN 26 (1985) 13, ob im Falle von *nābī'* die aus diesem Wort gewonnene Basismorphemgruppe NB nicht mit ägyptisch *nb* "Herr" verbunden werden könnte, wonach der "Herr" ursprünglich als der "Erhöhte" und "zugleich mit Autorität Ausgestattete zu gelten hätte". Altägyptisch *nb*, *nb.w*, demotisch *nb* und koptisch *NHB* "Herr" haben gute Entsprechungen im Semitischen, nämlich arabisch *nāb*, pl. *anyāb* "Stammesführer, Scheich", *nāb*, pl. *nīb* u.a. "alte Kamelin", *nāb*, pl. *anyāb*, *nuyūb* u.a. "Eckzahn, Zahn", jemenitisch-arabisch *naib* (vgl. das Sprichwort *naib kalb fī rās kalb*, "ein Hundezahn ist in einem Hundekopf", bei Ismā'īl b. ^CALĪ AL-AKWA^C, Al-Amṭāl al-yamaniyya. Vol. 2. Bairūt-Ṣan^Cā' 1984, 1320, Nr. 5854), aramäisch *nībā* "Zahn", Tigre *nib*, nomen unitatis *nibat* "Zahn", mehri *nōb*, *ḥanōb*, pl. *ḥanyōb* "groß, alt" als Femininum zu *sōḥ*; s. die knappe Zusammenstellung bei W.W. MÜLLER, Beiträge zur hamito-semitischen Wortvergleichung: Hamito-Semitaica, ed. J. and Th. BYNON. The Hague 1975 (Janua Linguarum, Series Practica, 200) 68, Nr. 58, und ausführlicher bei W. VYICHL, Dictionnaire étymologique de la langue copte. Leuven 1983, 138. Aus diesem Befund hat VYICHL geschlossen, daß nicht nur die ägyptische, sondern wahrscheinlich auch die semitische Grundform dieses Nomens als **nīb* anzusetzen ist, was bereits O. RÖSSLER, Das Ägyptische als semitische Sprache: F. ALTHEIM und Ruth STIEHL, Christentum am Roten Meer. Erster Band. Berlin 1971, 310, getan hatte, als er für ägyptisch *nb.w* eine Wurzel **nyb* postulierte. Die oben aufgeführten Formen aus dem Ägyptischen und Semitischen sprechen dafür, daß es sich um ein Primärnomen mit der Grundbedeutung "groß, alt; Scheich, Herr" handelt; ein Verbum läßt sich zur Wurzel *nyb* nicht belegen, denn das bei C. de LANDBERG, Glossaire daṭīnois. Vol. II. Leide 1923, 1647, Anm. 1, angegebene *nāba*, *yanību* "être haut" ist, ohne daß es als solches gekennzeichnet ist, erschlossen; übrigens findet sich bereits dort die Gleichsetzung von angeblichem *nāba*, *yanību* mit *nabā* "être haut" = *naba'a*.

Zur These der Rückführung des Verbuns *nb'* auf eine mit einem Augment *n-* und einer onomatopoetischen Basis *b'* gebildeten dreiradikaligen Wurzel sei, allerdings mehr der Kuriosität halber, darauf verwiesen, daß solche Überlegungen auch schon im semitisch-indogermanischen Sprachvergleich eine Rolle

gespielt haben, ohne daß jedoch für das Semitische derlei Erwägungen gänzlich in Abrede gestellt werden sollen. H. MÖLLER, Semitisch und Indogermanisch. Konsonanten. Kopenhagen 1906, 279, hat ein vorindogermanisch-semitisches P_0-A_2 - "tönen, sagen, verkünden" ansetzen wollen, das im Semitischen durch ein *n*-Präformativ trilitteral geworden sei, also *nb'*, während es im Indogermanischen in einem hochtonigen *bhā*- greifbar werde, welches in lateinisch *fā-rī* "sprechen", *fā-ma* "Sage, Gericht, Kunde, Ruf" und in griech. φή-μη "Rede, Kunde, Offenbarung" vorliege, wozu auch der προ-φή-της als "Dolmetsch der Götter" gehöre.

In den neusüdarabischen Sprachen finden sich als Kausativformen im Soqotri *énbe'* und im Šheri *enbé* "nennen"; letzteres wird von T.M. JOHNSTONE, *Jibbāli Lexicon*. Oxford 1981, 179, unter einer Wurzel *nby/nb'* angesetzt und hat neben "to name" noch die spezialisierte Bedeutung "to announce (formally) that one will fast", also "ein Fasten ankündigen". Im Mehri lassen sich in den in dieser Sprache veröffentlichten Texten die Formen *mbúh* "rufen, einladen" (W. HEIN, Mehri- und Ḥādrāmi-Texte, hrsg. von D.H. MÜLLER. Wien 1909 [Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Südarabische Expedition. Band 9] 46,15) und *anbéhen* "ruf uns!" (HEIN 113,11) belegen. Zwar kennt das Tigre ein Verb *nabha* "rufen", im Hinblick darauf jedoch, daß W. HEIN in seinen Textaufnahmen Verba tertiae *y/w* häufig mit auslautendem *h* schreibt (z.B. für das Verb *ksū* "finden" *ksúh*, HEIN 4,6; 8,23; u.ö.), dürften die beiden Formen zur Wurzel *nb'/nby* gehören. Ferner begegnen in den Mehri-Texten noch die Verbformen *umbú* "befehlen" (HEIN, Lieder 2,12.14 = HEIN 154,4.6) und *inéyb* "er befiehlt" (A. JAHN, Die Mehri-Sprache in Südarabien. Wien 1902 [Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Südarabische Expedition. Band 3] 138,14), und zwar beide in Gedichten, in denen der Kapitän eines Schiffes Subjekt des Satzes ist. Hierbei sei vermerkt, daß das Tigre-Verb *tambaha*, belegt in *tambih tambaha*, "einen Befehl geben" (s. Sh. RAZ, *Tigre Grammar and Texts*. Malibu 1983 [Afroasiatic Dialects. Vol. 4] 107, Nr. 11.4.5), mit dem Mehri-Verb nichts zu tun hat, sondern, wie das Nomen *tambih* zeigt, aus arabisch *tanbīh* "Ermahnung, Belehrung" entlehnt ist, aus welchem im Tigre seinerseits ein Verb *tambaha* abgeleitet wurde. In seinem Wörterbuchteil vergleicht A. JAHN (op. cit. 214) Mehri *mbú* (für *nbú*) "befehligen" mit arabisch *naba'a* "jemandem überlegen sein", jedoch ist eher M. BITTNER (Studien zur Laut-

und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien. II. Zum Verbum. Wien 1911
[Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist.
Klasse, Band 168, Abh. 2] 106) zuzustimmen, der in alleiniger Kenntnis von
Mehri *mbú* "befehligen" dasselbe zu akkadisch *nabú* "nennen, berufen" stellte,
was bei nachträglicher Berücksichtigung des gesamten neusüdarabischen Befunds
gerechtfertigt ist.

Die hier zusammengetragenen Belege aus dem südsemitischen Bereich möchten
zum einen die weite Verbreitung der Wurzel *nb' /nby* in den semitischen Sprachen
untermauern und zum anderen dartun, daß als Grundbedeutung am ehesten ein ver-
bum dicendi (so H.-P. MÜLLER, ThWAT V 1/2 [1984] 143) in Frage kommt.

Dauids rhetorischer Spruch an Saul

1 Sam 17,34-36

Claus Schedl - Graz

Eine ausführliche Untersuchung zu Davids Spruch an Saul vor dem Kampf mit Goliath legte Anthony R. CERESKO vor: "A rhetorical Analysis of Davids 'boast' (1 Sam 17,34-37); Some Reflections on Methode" (CBQ 47, 1985, 58-74). Er bringt zuerst seine rhetorische Analyse, aus der sich dann Implikationen für die Text- und Quellenkritik, sowie für die sozio-kulturelle Umwelt und auch für die Geschichte ergeben. Da sich diese Folgerungen mit innerer Notwendigkeit aus der rhetorischen Analyse ergeben, möchten wir im Folgenden eben diese rhetorische Analyse näher unter die Lupe nehmen.

Wir melden zwei Desiderata bei der Textaufschlüsselung an: Bevor man Texteinheiten als literarische Untersuchungseinheiten abgrenzt, müßte man doch einen Blick auf die Abgrenzung in den bewährten Codices Leningrad und Aleppo werfen, - und bevor man den Text in kurzzeitige Strophen aufgliedert, wäre es ratsam, zuerst die syntaktische Struktur der Sätze zu untersuchen.

1) CERESKO entschied sich für die Abgrenzung 1 Sam 17,34-37. Ein Blick in die Codices zeigt aber, daß aufgrund der $s^e t\acute{u}m\acute{o}t$ -schreibung die Vss 34-37 auf die zwei Abschnitte 34-36 und 37 aufgegliedert werden. In den letzten Jahren sind genügend Studien erschienen, die hinreichend bewiesen haben, daß die handschriftliche Gliederung des Textes in $p^e t\acute{u}h\acute{o}t$ und $s^e t\acute{u}m\acute{o}t$ auf das engste mit dem Text selbst verbunden ist und nicht erst von einer späteren liturgischen Einteilung hergeleitet werden darf. Wenn wir nun arbeitsmethodisch dieses Postulat aufnehmen, müssen wir unsere Textanalyse auf die Vss 34-36 einschränken. Die nähere Analyse wird zeigen, ob diese Abgrenzung auch textintern berechtigt ist.

2) CERESKO hat seinen Text auf kurze Zeilen aufgegliedert. Dabei mußte er längere Sätze auf zwei Kurzzeilen verteilen, was den massoretischen Satzteilern widerspricht. In unserer folgenden Textaufschlüsselung betrach-

ten wir jeden Satz als eine Struktureinheit. Dadurch bekommt man zwar keine Strophengliederung, doch an der Konstruktion der Sätze wird die Baustruktur des Abschnittes am klarsten sichtbar.

Der Text der Vss 34-36 zeigt nur an einer Stelle eine *crux exegetica*; Vs 34c bringt MT *w ʔ t h d w b* ! Handelt es sich hier tatsächlich um die übliche *nota accusativi* *ʔ t* , die hier als Nominativdeterminativ zu deuten wäre, oder liegt nur die defective Schreibung des Verbum *ʔ t h* , kommen, vor, oder handelt es sich nur um einen "unsorgfältigen glossatorischen Zusatz" (H.J. STOEBE: Das erste Buch Samuel. KAT VIII, 1.1973, 330, Anm. 34). Wie unsere weitere Untersuchung zeigen wird, ist der Deutung als Verbum der Vorrang einzuräumen.

Davids Spruch wird mit der Einleitung "Und es sprach David zu Saul" eröffnet; alles Weitere ist direkte Rede. Im Folgenden bringen wir eine wortwörtliche Übersetzung des hebräischen Textes, ohne die Unterordnung der Sätze zu beachten, da im hebräischen Text nun einmal Neben- statt Unterordnung der Sätze vorliegt.

(34) Und es sprach David zu Saul:

1. Ein Hirt war dein Knecht seinem Vater bei den Schafen
2. Und kam der Löwe
3. Und kam (!) der Bär
4. Und nahm ein Schaf von der Herde

(35) 1' Und ICH ging hinter ihm hinaus

2' Und ICH schlug ihn

3' Und ICH entriß aus seinem Mund

4' Und ER stand gegen mich auf

5' Und ICH packte ihn bei seinem Bart

6' Und ICH schlug ihn

7' Und ICH tötete ihn

(36) 5. Auch den Löwen, auch den Bären
schlug dein Knecht

6. Und dieser unbeschnittene Philister da
wird sein wie einer von ihnen

7. Denn er verspottete die Reihen
des lebendigen Gottes (Elohim)

Zum Modellcharakter des Satzbaues: Es kommen also 14 Sätze vor, die sich

auf 2 Siebener verteilen lassen. Beim Siebenermodell gibt es zwei Möglichkeiten: entweder das Sabbatmodell mit 6 Werktagen + 1 Sabbat; oder das Zeitmodell mit 3 Tagen vor der Erschaffung der Zeitweiser + 4 Tage nach deren Erschaffung. Der Rahmentext in den Vss 34 und 36 bringt klar die Gliederung in $4 + 3 = 7$ Sätze; der dazwischenstehende, durch das ICH geprägte Vs 35 bringt 6Ich + 1Er. Es wurden also 2 Siebener ineinander verschlungen, um dadurch die Zahl des Namens David ($d+w+d = 4+6+4 = 14$) zu erreichen.

Daraus folgt, daß wir es nicht mit epischer Prosa, auch nicht mit Dichtung in Kurzzeilern, sondern mit einem nach Modellen durchkomponierten Kunsttext zu tun haben. Dieser Methode von Textanalyse haben wir den Namen *Logotechnik*, "Wortkunst", gegeben. Der Verfasser des Davidspruches wäre demnach nicht bloß "a master of rhetoric" (CERESKO 69), sondern auch ein Meister in der Baukunst des Wortes.

Aufgrund seiner rhetorischen Analyse meint CERESKO, hinter dem Textabschnitt der Vss 34-37 die Spuren des Elohisten und Jahwisten zu erkennen. Hätte er recht, dann hätten Elohist und Jahwist bereits logotechnisch gearbeitet; wenn aber nicht, dann erhebt sich die Frage, in welcher Generation wurden etwa alte Texte nach klar erkennbaren Baumodellen durchkomponiert? Die Logotechnik, so wenig sie auch bislang aufgenommen wurde, könnte tatsächlich neues Licht in die Struktur des Textes bringen, aber auch das Problem der zeitlichen Entstehung der Texte von einem neuen Standort aus beleuchten.

Anmerkung: Über die Arbeitsweise der Logotechnik informieren folgende Bücher des Verfassers:

Baupläne des Wortes. Einführung in die Biblische Logotechnik.
Herder-Wien 1974.

Rufer des Heils in heilloser Zeit. Der Prophet Jesajah I-XII, logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. Schöningh-Paderborn 1973.

Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, neu übersetzt und erklärt. Herder-Wien 1978.

Als sich der Pfingsttag erfüllte. Erklärung der Pfingstperikope Apg 2,1-47.
Herder-Wien 1982.

Zur Christologie der Evangelien. Herder-Wien 1984.

Zur Theologie des Alten Testaments. Herder-Wien 1986 (im Druck).

The Non-mention of Amos, Hosea and Micah
in the Deuteronomistic History

Christopher Begg - Washington, D.C.

Introduction

Fifteen years ago in the second von RAD Festschrift, F. CRÜSEMANN called attention, once again, to a curious fact, i.e. the Deuteronomistic History (hereafter Dtr), despite its obvious interest in prophets and prophecy, nowhere, Isaiah excepted, mentions the "classical prophets"¹. He goes on to note: "Diese Tatsache hat in den Diskussionen um das dtrG bis jetzt eine erstaunlich geringe Rolle gespielt"². CRÜSEMANN further affirms:

Die dahinterstehenden Gründe sind sicher vielschichtig, und so wenig eine Einheit wie die 'Schriftprophetie'. Sie aufzuhellen ist für eine Verhältnisbestimmung der dtr Theologie zur Prophetie unerlässlich und damit für das Verständnis dieser Theologie³.

It would not be accurate to say that, in the ensuing decade and a half, scholarship has taken to heart CRÜSEMANN's just cited statements⁴. I know of only one subsequent study of the overall problematic raised by CRÜSEMANN. And its author, K. KOCH, CRÜSEMANN's remark about the "sicher vielschichtige dahinterstehende Gründe" notwithstanding, presents what is basically a "mono-

-
- 1 Kritik an Amos im deuteronomistischen Geschichtswerk, Probleme biblischer Theologie (Fs G. von RAD; ed. H.W. WOLFF), München: Kaiser, 1971, 57-63, P. 57.
 - 2 Ibid., pp. 57-58.
 - 3 Ibid., p. 58, n. 10.
 - 4 One earlier author who did note the phenomenon is E. DAY; for him the non-mention of the various classical prophets in Kings provides confirmation of his view that the books attributed to them are rather late, post-Exilic, pseudonymous compositions. See his various articles: (with W.H. CHAPIN), Is the Book of Amos Post-Exilic?, AJSL 18 (1902) 65-93, pp. 68-69; The Search for the Prophets, The Monist 15 (1905) 386-397; Is the Book of Hosea Exilic?, AJSL 26 (1909-1910) 105-132, p. 108.

causal" explanation for the phenomenon⁵. Other authors who have interested themselves in the question recently have concentrated on the one particular case of the absence of Jeremiah from Dtr⁶.

The problem has then yet to receive the kind of comprehensive exploration called for by CRÜSEMANN. More particularly, subsequent scholars have not followed through on CRÜSEMANN'S suggestion that the case of each of the classical prophets should be considered for itself in terms of the question: what features to the words/ministry of this figure might help account for the Deuteronomist's non-mention of him? In view of this state of affairs, I wish in this paper to examine the case of three classical prophets conspicuously absent from Dtr, i.e. Amos, Hosea and Micah.

In selecting these particular prophets, I was influenced by several considerations. First, given both the temporal proximity of their ministries and the overall similarity of their respective messages as primarily words of doom for the nation and its leadership, findings with regard to the Deuteronomist's non-mention of one of the three might reasonably be expected to cast light also on the case of the other two. Secondly, as will emerge, the words of each of these prophets do contain elements which appear to cohere quite well with the purposes and theological emphases of the Deuteronomist⁷, a fact which makes his non-mention to them all the more a matter calling for explanation.

-
- 5 Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, Die Botenschaft und die Boten (Fs H.W. WOLFF, ed. J. JEREMIAS, L. PERLITT), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 115-128. For KOCH the Deuteronomist avoids mentioning the classical prophets primarily because, as announcers of irrevocable doom, they did not cohere with his own conception of the prophet as rather preacher of repentance.
- 6 K.-F. POHLMANN, Erwägungen zum Schlusskapitel des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Oder: Warum wird der Prophet Jeremia in 2 Kön 22-25 nicht erwähnt?, Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments (Fs E. WÜRTHWEIN; ed. A.H.J. GUNNEWEG, O. KAISER), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 94-109, esp. pp. 107-109; C.T. BEGG, A Bible Mystery: the Absence of Jeremiah in the Deuteronomistic History, forthcoming in Irish Biblical Studies.
- 7 Throughout this paper I shall speak of the Deuteronomist in the singular. In contrast to many contemporary authors, I continue to view M. NOTHS conception of a single main Exilic Deuteronomistic redaction of Deuteronomy-Kings as the most adequate one available. Recently, it has received powerful new support from H.-D. HOFFMANN, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATANT 66), Zürich: Theologischer Verlag, 1980.

Finally, there is the widespread supposition in contemporary scholarship that the words of each of these prophets have undergone what might be called a "Deuteronomizing" redaction⁸. This supposition has, however, several significant implications. First, it militates against the most obvious explanation of the three prophets' absence in Dtr, i.e. the Deuteronomist was simply ignorant of them and their words⁹, since it entails that there were, in fact, some "Deuteronomists" who did know these figures. In addition, this suppositions of a Deuteronomistic circle, clearly related to that responsible for Dtr, which did find positive possibilities in these prophets' words, gives further urgency to the question why the particular Deuteronomist behind Dtr failed to make room for them. Thus in several respects, the problem of the non-mention of just these three prophets does seem worthy of particular consideration.

Prior to considering the case of each prophet in turn, however, I wish to make several preliminary remarks which may help place the subsequent presentation in context:

1) As indicated, our working hypothesis in this study is that the Deuteronomist omitted mention of our three prophets because he found objectionable or problematic for his wider purposes specific features of their words as known to him. This hypothesis takes on a certain antecedent probability in view of the procedure of other ancient Jewish writers. The Chronicler, e.g., certainly knew the Deuteronomist's account of the northern kings. Yet, in his rewriting of his source, he virtually bypasses this material. His doing so eloquently testifies to his conviction that the renegade Northern monarchy is simply unworthy of notice. Similarly, Jesus Sirach can hardly have been unaware of the achievements of Ezra. And yet, in the segment of his "Praise of the Fathers" where he cites the post-Exilic notables Zerubbabel, Joshua and Nehemiah (Sir 49,11-13), Ezra is conspicuously absent. The reason for this is a matter of dispute, but there can be little doubt that Ezra's

8 The major contemporary exponent of this view is H.W. WOLFF; see his commentaries on the three prophets' books in the *Biblischer Kommentar*. See also J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, t. II (EB), Paris: Gabalda, 1978, 519-601 who distinguishes a "Deuteronomistic" redaction in the books of Amos and Micah.

9 This was the explanation of the absence of the classical prophets in Dtr put forward by M. NOTH, see his *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen: Niemeyer, ³1967, 97-98.

absence is due to a deliberate, ideologically motivated decision on the part of the author¹⁰. These examples make it a priori not inconceivable that also the Deuteronomist would have chosen to express his disapproval of particular past figures (in casu our three prophets), not by holding them up for condemnation (as he does e.g., with his "bad kings"), but simply by leaving them unmentioned.

2) A problem suggests itself here at the start of our investigation. It is widely held in modern scholarship that much of the material now found in the books attributed to the three prophets stems, not from those figures themselves, but from various later redactors working contemporaneously with, or even later than, the Exilic Deuteronomist. But given this supposition, what assurance do we have that those passages of the three prophet's books to which I shall point as causing difficulties for the Deuteronomist and so provoking him to leave their "authors" unmentioned did, in fact, constitute part of the collection of their words available to him? In the face of this difficulty, it is obviously not possible for me to work out here a personal analysis of the books in question, nor to date the strata that might be distinguished within them in relation to Dtr. What I can and will do, however, is to take a "minimalistic" starting point for my discussion, i.e. I abstract, in my argumentation, from those passages in the three books which are widely viewed as "inauthentic", e.g., the salvation oracles and the references to Judah in Amos and Hosea. Such a procedure offers some minimal assurance that those passages on which I shall base myself are the ones most likely to have been actually known to the Deuteronomist.

3) Beyond the specific content of particular words of the three prophets which will be considered below as a factor behind the Deuteronomist's non-mention of them, reference should be made here to several more general characteristics of their messages overall which could well have lessened the interest the Deuteronomist might otherwise have taken in them. First of all, it is striking how in the royal period of Israel's history, i.e. the period of the three prophets' ministry, as told by the Deuteronomist prophets are so consistently presented as addressing their words to kings; in Samuel and Kings the

10 On the question, see P. HÖFFKEN, Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?, ZAW 87 (1975) 184-202.

king is the addressee for what the prophets have to say¹¹. The words of Amos, Hosea and Micah, on the other hand, while they do occasionally concern the king, are never directly addressed to him. Rather, their words are directed to the people as a whole or to a wider group within it. This divergence concerning the primary addressee of the prophetic word could well have militated against the Deuteronomist's incorporating our three prophets into his presentation. A second relevant general factor is the rather different focus to the presentation and evaluation of Israel's behavior which we find in Dtr and the three prophets, respectively. The Deuteronomist, in contrast to the core of the book of Deuteronomy itself, concerns himself almost exclusively with Israel's activity- whether good or bad- in the cultic sphere¹². In Amos and Micah (and to a lesser extent in Hosea), on the other hand, the emphasis is clearly on the doing of justice among persons¹³. Conversely, these prophets lack a positive interest in the cult; they condemn, not illegitimate cultic forms, but rather the cultic system as such in so far as it attempts to substitute or compensate for Israel's injustices, see e.g., Amos 5,21-27. Such a divergence would, however, surely have worked, from the start, against the Deuteronomist's utilization of these figures and their words¹⁴.

After the foregoing remarks, I now turn to a consideration of each of the three prophets. I begin with the case of Hosea whose absence from Dtr is the most noteworthy of the three.

-
- 11 This feature is in line with the predominant attention given to the kings as representatives of their people throughout the Deuteronomist's presentation of the royal period.
 - 12 This point may be supported by several observations: in 2 Kgs 23,4-25 the Deuteronomist relates Josiah's implementation of the cultic requirements of Deuteronomy. On the other hand, he has nothing to say about any attempt by Josiah to put into effect the humanitarian provisions which make up a significant portion of the Deuteronomic Code. Again, while by way of exception, the Deuteronomist does take up a story of economic and judicial oppression in the Naboth narrative of 1 Kgs 21,1-20, his own additions to that story in 21,21-29 focus, not on that point, but rather on the idolatry of Ahab and Jezebel.
 - 13 On this theme, see J.L. SICRE, "Con los pobres de la Tierra". La justicia social en los profetas de Israel, Madrid; Cristiandad, 1984.
 - 14 Note that while the Deuteronomist does introduce the figure of Isaiah into his work (see 2 Kgs 18,17-20,19), he makes no utilization of the "Amos-like" words of e.g., Is 1,10-20; 5,11-30; 10,1-4.

A. Hosea

In order to put Hosea's non-appearance in Dtr in perspective, I begin with several considerations which would lead one to expect mention of him by the Deuteronomist: The influence of Hosea on the book of Deuteronomy, the Deuteronomist's primary inspiration, has often been noted¹⁵. Moreover, in a whole series of points (anti-Baal and image polemic, reservation towards kingship, role of prophets), Hosea's emphases seem to converge with those of the Deuteronomist. In addition, citation of one or other of Hosea's words against the North would have enabled the Deuteronomist to construct one of his characteristic "fulfillment schemas"¹⁶ in connection with his account of the North's demise. Finally, we might recall the view of H.W. WOLFF for whom Hosea, the author of Deuteronomy and the Deuteronomist all pertained to a common religious movement¹⁷.

In view of all these considerations, how then can the Deuteronomist's non-mention of Hosea be explained? In answering this question, I would call particular attention to the elucidation given the name of Hosea's initial son in Hos 1,4:

... Call his name Jezreel; for yet a little while and I will punish the house of Jehu for the blood of Jezreel, and I will put an end to the kingdom of the house of Israel.

Yahweh's reference to the "house of Jehu" which is to be punished "for the blood of Jezreel" here is clearly an allusion to Jehu's acts of violence as known to us from 2 Kgs 9-10. Scholars disagree about which of Jehu's slaughters is being cited here as well as about the grounds for Hosea's objections to Jehu's bloodletting. What is clear, however, is the contrast between the disapproval manifested towards Jehu in Hos 1,4 and the stance adopted towards him throughout 2 Kgs 9-10 with its absence of any negative com-

15 See most recently H.-J. ZOBEL, Hosea und das Deuteronomium. Erwägungen eines Alttestamentlers zum Thema "Sprache und Theologie", ThLZ 110 (1985) 13-23.

16 On this feature in Dtr, see e.g., G. v. RAD, Studies in Deuteronomy (SBT 9), London: SCM, 1953 74-91 and W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 64-70.

17 Hoseas geistige Heimat, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22), München: Kaiser, 1972, 232-250.

ment on Jehu's killing-streak. This contrast has, of course, often been noted¹⁸. To our knowledge, however, no one has yet adduced it as an explanation for Hosea's absence from Dtr. That, however, a word like Hos 1,4 could have influenced the Deuteronomist against mention of the prophet does appear plausible considering the role and significance of the Jehu-segment in Dtr as a whole. The Deuteronomist, we note initially, devotes rather considerable space- two whole chapters- to Jehu. His doing so is readily understandable seeing that Jehu's measures represent the only extended Northern parallel to the various Judean royal cultic reforms which receive so much attention in Dtr¹⁹. Noteworthy too are the insertions the Deuteronomist makes within the pre-existing Jehu-account²⁰. Thus in 2 Kgs 9,7-10a he expands the original brief address of Elisha's prophetic protégé to Jehu (9,6b) with a characteristic formulation of his own opening "and shall strike down the house of Ahab..." Then in 10,30a he concludes the account of Jehu's doing with a divine word to him which is quite unprecedented for other Northern kings in the praise it expresses:

Because you have done well in carrying out what is right in my eyes and have done to the house of Ahab according to all that was in my heart, your sons of the fourth generation shall sit on the throne of Israel.

(Keep in mind that the praise and promise of this word are evoked precisely by Jehu's bloody elimination of all those associated with Ahab). It is, of course, true that the Deuteronomist "frames" the divine word of 10,30 with qualifying notices in 10,29 and 31 bearing on Jehu's (culpable) failure to eliminate the calves of Jeroboam. The fact remains, however, that the Deuteronomist clearly wants us to understand that, as far as they went, Jehu's deeds- deeds of blood- were ordered by Yahweh, pleasing to him and rewarded by him. Overall then, Jehu, for a Northern king, comes off remarkably well in Dtr, his only defect being his failure to take equally strong measures against

18 See e.g., the representative remark of J.A. SOGGIN, *Profezia e rivoluzione nell'antico Testamento. L'opera di Elia e di Eliseo nella valutazione di Osea*, *Protestantesimo* 25 (1970) 1-14, p. 13: "il colpo di stato di Jehu... viene valutato in maniera sostanzialmente diversa dal redattore di I-II Re e dal profeta Osea".

19 On the theme of cultic reform in Dtr, see the work of HOFFMANN cited in n. 7 and H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 17-225.

20 For the analysis of 2 Kgs 9-10, see the commentaries.

the calf-cult as he had against Baal-worship²¹. And in view of these considerations, it seems not inconceivable that a word like Hos 1,4 might have sufficiently disturbed the Deuteronomist to cause him to avoid mentioning the prophet. This suppositions may receive further confirmation from our remarks on Amos to whose case we now turn.

B. Amos

Just as with Hosea, the words of Amos seem, at first sight, to offer much that the Deuteronomist might very well have made use of, e.g., his announcements of Israel's end, and above all his denunciations of Bethel, the arch-rival of the Deuteronomist's favored Jerusalem (see Amos 4,4-5; 5,5-6; 7,9; cf. 1 Kgs 12,25-31). Again, Amos 7,10-17 is the sort of prophetic confrontation narrative which would appear very much at home in Dtr where many such narratives are related. How is it then that when the Deuteronomist comes to relate the reign of Jeroboam II, the king under whom Amos preached (Amos 1,1) in 2 Kgs 14,23-29, he makes no mention of Amos, but instead, as P.R. ACKROYD notes²², cites the salvation oracle of a prophet Jonah (14,25) which found fulfillment in the military achievements of Jeroboam? Similarly, as has long been noted, the story of the nameless "man of God from Judah" in 1 Kgs 13 exhibits a number of tantalizing parallels to the account of Amos 7,10-17²³. But what prompted the Deuteronomist to incorporate the former account, set under Jeroboam I, rather than the latter with its link to Jeroboam II?

In response to the above questions, I wish to focus attention precisely on the narrative of Amos 7,10-17. In 7,10 Amaziah reports to Jeroboam that "Amos

21 More in general it may be noted that the Deuteronomist evidences no qualms about the use of violence in a good cause, whether that be Israel's occupying and retaining control of its land or campaigns of cultic purification, see e.g., his relating- with no suggestion of disapproval- the massacres of the Canaanites by Joshua, Josiah's slaughter of the Northern priests (2 Kgs 23,20) and the prophetic condemnations of Saul (1 Sam 15) and Ahab (1 Kgs 20) for sparing captured enemy kings.

22 A Judgment Narrative between Kings and Chronicles? An Approach to Amos 7: 9-17, Canon and Authority, Essays in Old Testament Religion and Theology, Philadelphia: Fortress, 1977, 71-87, pp. 78-79.

23 One the relationship between the two texts, see e.g., J.L. CRENSHAW, Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion (BZAW 124), Berlin-New York: de Gruyter, 1971, 41-42.

has conspired against you in the midst of the house of Israel", while in 7,11 (cf. 7,9) he reports Amos' word of doom for the king: "Jeroboam shall die by the sword". What I suggest is that this presentation of Amos agitating against Jeroboam whose violent death he announces is not in line with the picture of that king's reign- and more generally the whole period of Northern history from Jehu to his great-grandson Jeroboam II- that the Deuteronomist wished to convey. With regard to that picture, we have already noted the remarkably positive depiction of Jehu which the Deuteronomist offers in 2 Kgs 9-10. Here, reference might be made to some additional features to the Deuteronomist's presentation of Jehu's dynasty in 2 Kgs 13-14. Note first of all that whereas the Deuteronomist himself formulates prophetic words of doom against each of the three northern dynasties which preceded Jehu's (Jeroboam I, 1 Kgs 14,7-11, 14-16; Baasha, 1 Kgs 16,1-4; Omri, 1 Kgs 21,20-23(24-26); 2 Kgs 9,7-10a), he nowhere relates such a word concerning Jehu's line- compare rather the qualified dynastic promise of 2 Kgs 10,30. Similarly, while it is true that, just as with Jehu himself (2 Kgs 10,29, 31), the Deuteronomist does remark with disapproval on the continuation of the calf-cult under each of his three immediate successors (Jehoahaz, 2 Kgs 13,2, 6; Joash, 2 Kgs 13,11; Jeroboam II, 2 Kgs 13, 24), he takes pains to counter-balance these notices with more positive items in all three instances. Thus, he tells of Jehoahaz's successful appeal to Yahweh which results in Yahweh's dispatching a "savior" who repulses the Syrian aggression (2 Kgs 13,4-5)²⁴, just as he notes the divine compassion which the remembrance of the patriarchal covenant evokes during this king's reign (13,22-23). Jehu's grandson Joash, in turn, is the recipient of a salvation oracle from the prophet Elisha promising him repeated triumphs over the Syrians (2 Kgs 13,14-19), and likewise victor over Amaziah of Judah (2 Kgs 14,8-14). And his whole presentation reaches its high point precisely with Jeroboam II. Jeroboam rules long, forty-one years (2 Kgs 14,23). He is the "savior" whome Yahweh, conscious of Israel's affliction (14,26) and in accordance with his promise not to blot out Israel's "name" (14,27) enables to win back Israel's lost territories (14,25a), thereby fulfilling a word of the prophet Jonah (14,25b).

24 On this text, see D.J. McCARTHY, 2 Kings 13,4-6, *Biblica* 54 (1973) 409-410.

In view of the above observations, it seems clear that the Deuteronomist does want the period from Jehu to Jeroboam II to be seen as a period of respite in the downward spiral of Israel's fortunes, this notwithstanding the continuation of the reprobate calf-cult (compare the case of the "good kings" in the South whom the Deuteronomist nevertheless taxes with tolerating worship on the high places). In particular, the period is one of dynastic stability (in contrast to most of their predecessors and successors, all four kings die peacefully), and of repeated turnings by Yahweh to his afflicted people who are thereby enabled to repulse foreign aggressions. It is further a period when the prophets are no longer fomenting rebellion (as they were under the Omrides, see 2 Kgs 9), and when the divine word to the kings is consistently- if sometimes qualifiedly- supportive, see 2 Kgs 9,6-10; 10,30; 13,4,17,19; 14,25. And as noted, all these features of the period reach their culmination with Jeroboam II.

But now, Amos, who was remembered as one who "conspired" against Jeroboam and announced his "death by the sword" would, obviously, not fit in very well in such a presentation. Accordingly, the Deuteronomist, I propose, in relating the reign of Jeroboam II has adduced, not Amos and his words of doom, but rather the prophet of salvation Jonah whose message coheres with his image of Jeroboam's reign. Similarly, he opted to use the confrontation narrative of 1 Kgs 13 associated with Jeroboam I, rather than that of Amos 7,10-17 linked to Jeroboam II.

In summary then, I suggest that, as with Hosea, it was Amos' stance towards the line of Jehu which may have occasioned the Deuteronomist's omission of him²⁵.

25 With this suggestion, I am proposing a certain modification of the explanation for Amos' absence in Dtr proffered by CRÜSEMANN, *Kritik*, pp. 61-63. For him, the Deuteronomist passed over Amos because he found unacceptable that prophet's radical claim, "the end has come for my people Israel" (Am 8,2). From a reading of 2 Kgs 17- and of the following 2 Kgs 18-25 where nothing is reported of any revival in the territory of the North- it seems difficult however to maintain that the Deuteronomist did not, in fact, reckon with the definitive demise of Israel as a people. Accordingly, my suggestion is that what the Deuteronomist found objectionable in Amos' words was not so much his announcement concerning Israel's annihilation- to which he could subscribe without much difficulty- but rather his more specific statements regarding Jeroboam II.

C. Micah

This brings us to our final prophet, the Judean Micah. Here again, I begin by noting several factors which make this prophet's omission from Dtr a cause for surprise. First, the Deuteronomist does have much to relate concerning the "classical prophet" contemporaneous with Micah, Isaiah (see 2 Kgs 18,17-20,19)²⁶ - an indication that for him the reign of Hezekiah is, as such, a period of prophetic intervention in Judah's history²⁷. In addition, Micah's famous announcement of the desolation of Jerusalem (Mic 3,12) might seem to very well cohere with the Deuteronomist's overarching purpose in the final segment of his work (2 Kgs 18-25) of representing the city's fall as a happening which had been prophetically foretold long in advance (see 2 Kgs 20,18; 21,10-15; 22,15-18; 23,26-27; 24,3-4). All the more so is the case in that, in the view of several recent authors, it was precisely a (related) Deuteronomistic redactor who introduced the citation of this word into the context of Jeremiah's "Temple Sermon" in Jer 26,18-19²⁸. How then to account for the fact that our Deuteronomist made no mention of Micah as he does of Isaiah?

Perhaps, the just cited passage of Jeremiah can provide a clue here. Jer 26,18-19 reads:

¹⁸Micah of Moresheth prophesized in the days of Hezekiah king of Judah and said to all the people of Judah:

'Thus says the Lord of hosts,
Zion shall be plowed as a field;
Jerusalem shall become a heap of ruins,
and the mountains of the house a wooded height'.

26 On this sequence, see e.g., R.E. CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem* (JSOT Supp. Ser. 13), Sheffield: JSOT, 1980, 52-71.

27 Note that Isaiah is the first prophet active in the south to be cited by the Deuteronomist since Shemiah under Rehoboam (1 Kgs 12,21-24) some two hundred years before.

28 On the presence of a Deuteronomistic redaction in Jer 26, and specifically in 26,18-19, see e.g., E.W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles*, New York: Schocken Books, 1970, 52-55; F.L. HOSSFELD and I. MEYER, *Der Prophet vor dem Tribunal. Neuer Auslegungsversuch von Jer 26*, ZAW 86 (1974) 30-50; R.P. CARROLL, *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah*, New York: Crossroad, 1981, 91-95.

¹⁹ Did Hezekiah king of Judah and all Judah put him to death? Did he not fear the Lord and entreat the favor of the Lord, and did not the Lord repent of the evil which he had pronounced against them?...

The reference in Jer 26:19 to Hezekiah's "fearing the Lord" and "entreating his favor" spontaneously evokes the Deuteronomist's account of Hezekiah's reform in 2 Kgs 18,4:

He removed the high places, and broke the pillars, and cut down the Asherah. And he broke in pieces the bronze serpent that Moses had made...

What is now striking about this "reform notice" is its extreme brevity, particularly when compared with the Deuteronomist's elaborate account of Josiah's reform in 2 Kgs 22-23, or the Chronicler's extended report of Hezekiah's reform measures in 2 Chron 29-31. In the past, scholars have generally taken the line that, as 2 Kgs 18,4 would suggest, Hezekiah's reform was a quite low-key affair, far less comprehensive than that of Josiah, and that the Chronicler has retrojected elements of 2 Kgs 22-23 (e.g. the Passover observance and the extension of the royal measures also to the territory of the North) into his presentation of Hezekiah's reforms out of a desire to magnify that figure. Recently, however, J. ROSENBAUM has put forward a new perspective on the relationship among the texts in question²⁹. On the one hand, he avers that the Deuteronomist himself was not free of tendentiousness in his presentation of Hezekiah's reform, i.e. he deliberately minimalizes its extent and significance so as not to detract from the role of Josiah as reformer king par excellence. Conversely, ROSENBAUM advances arguments for ascribing a basic historicity to various of the features of the chronicler's account of Hezekiah's reform which are unique to him. Here, I wish to taken the first of these affirmations of ROSENBAUM as starting point. Keeping that affirmation in mind, one notes that, in the presentation of 2 Kgs 22-23, the Deuteronomist has Josiah proceed to his reform measures only upon receipt of the prophetic word of Huldah in 22,15-20, a word which, in its content, is not so different from Mic 3,12. But if now, as ROSENBAUM avers, the Deuteronomist's handling of Hezekiah's reform was guided by the concern not to have him "steal Josiah's thunder" as reformer, then one can understand his unwillingness to re-

29 Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition, HTR 72 (1979) 23-44.

present Hezekiah already undertaking his reform in response to a prophetic word, à la Jer 26,18-19. Such a representation is reserved for the case of Josiah.

Another factor may also have come into play here, however. Taken as a whole, the reign of Hezekiah, in the Deuteronomist's presentation (2 Kgs 18-20) stands out as period of special security and divine protection for Jerusalem³⁰. In such a presentation, however, mention of Micah, who, as Jer 26,18-19 indicates, was remembered especially for his so radically negative announcement concerning Jerusalem's fate, would have introduced a jarringly discordant note, nullifying the whole Stimmung the Deuteronomist wants to develop around Hezekiah's reign. From this perspective too then one understands that the Deuteronomist did have his reasons for leaving Micah unmentioned.

Conclusion

In concluding, I am very much aware of both the hypothetical and incomplete character of the above suggestions. They will, however, whatever their inadequacies, have served a purpose if they help stimulate further reflection on the problem- which has yet to receive due or sufficiently differentiated attention from scholarship- of the Deuteronomist's Prophetenschweigen.

30 It is true that the account closes with a word of doom addressed to Hezekiah for his involvement with the Babylonian envoys, 2 Kgs 20,18. This word speaks, however, of a despoilation/depeopling of Jerusalem, comparable to similar incidents in its earlier history (see 1 Kgs 14,25-26; 15,18; 2 Kgs 12,18; 16,8; 18,15-16), rather than an actual destruction of the city. Note too Hezekiah's response in 20,19 articulating his conviction that, whatever awaits Jerusalem in the future, his own time will be one of "peace and security".

Der Aufbau des Markusevangeliums
- ein hermeneutischer Schlüssel?

Ludger Schenke - Mainz

1. Vorbemerkung

Die im Markusevangelium zwischen Redaktion und Tradition unterscheidende und beides trennende redaktionsgeschichtliche Arbeitsweise ist zunehmender Kritik ausgesetzt¹. Es wird bezweifelt, ob Markus die ihm vorgegebene Überlieferung überhaupt in größerem Umfang redaktionell bearbeitet hat, ob sich Redaktion und Tradition sicher voneinander unterscheiden lassen, weil Markus doch wohl beabsichtigte, die ihm vorgegebene Tradition seinem Werk sprachlich und literarisch zu integrieren². Tradition und Redaktion bilden danach ein integrales Ganzes, nämlich das Evangelium als Komposition³. Daneben ist heute

- 1 Vgl. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, StNT 8 (Gütersloh, 1974) 28ff; D. DORMEYER, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 25.2 (Berlin, 1984) 1561f; zur Kritik an der bisherigen Anwendung redaktionsgeschichtlicher Methoden vgl. jetzt C. BREYTENBACH, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie*, ATHANT 71 (Zürich, 1984) 68-73.
- 2 Auf die sprachliche wie literarische Integrationskraft des Evangelisten macht u.a. auch P. DSCHULNIGG, *Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums*, SBB 11 (Stuttgart, 1984) 269ff, auf der Basis einer umfassenden Analyse der Sprache des Markusevangeliums aufmerksam.
- 3 Vgl. C. BREYTENBACH, aaO. 130ff. - Die redaktionsgeschichtlichen Versuche - auch mein eigener (vgl. L. SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* [Stuttgart, 1974]) -, die Redaktion des Evangelisten der Tradition kritisch oder distanziert gegenüberzustellen, müssen als gescheitert angesehen werden. Sie vermögen das Evangelium in seiner vorliegenden Form nicht zu erklären. Wo sie den Evangelisten nicht in direktem Konflikt mit der ihm vorliegenden Tradition sehen wollen, müssen sie eine komplizierte, am Text nicht unmittelbar verifizierbare Rezeptionsgeschichte der urchristlichen Tradition in der Gemeinde des Markus voraussetzen, die der Evangelist korrigieren will. Vgl. hierzu bereits die zutreffenden Bemerkungen von G. THEISSEN, aaO. 289ff; C. BREYTENBACH, aaO. 69f.

das Interesse an den schriftstellerischen und erzählerischen Absichten des Evangelisten neu erwacht. Sein Werk wird im Rahmen der antiken Schriftstellerei betrachtet und verglichen⁴.

Auf dem Hintergrund sowohl dieser zunehmenden kritischen Distanz zu Vorgehen und Ergebnissen der bisherigen Redaktionsgeschichte als auch des neuen Interesses am Schriftsteller "Markus" werden gesicherte und allgemein angenommene Erkenntnisse über Aufbau und Komposition des Markusevangeliums immer wichtiger⁵. Wie Markus seine Stoffe angeordnet und einander zugeordnet hat und welche literarischen Techniken er dabei anwandte, das sind Fragen, die aus dem Evangelium heraus beantwortet werden müssen. Sie können einen Schlüssel zum Verständnis des Markusevangeliums darstellen⁶.

Allerdings sind die Versuche der Exegeten, den Aufbau des Markusevangeliums nachzuzeichnen, alles andere als ermutigend. Zwei- bis sieben- und mehrteilige Gliederungen werden vorgeschlagen, ohne daß sich ein Konsens abzeichnete⁷. Die hierfür herangezogenen Kriterien sind eine Mischung aus sachgerechten literarischen Beobachtungen und inhaltsbezogenen Vermutungen. Angesichts

-
- 4 Vgl. M. HENGEL, Probleme des Markusevangeliums. Das Evangelium und die Evangelien, WUNT 28 (hrsg. P. STUHLMACHER, Tübingen, 1983) 221-265; D. DORMEYER, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 25.2 (Berlin, 1984) 1545-1633; H. CANCIK (Hrsg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, WUNT 33 (Tübingen, 1984).
- 5 Zurecht kritisiert C. BREYTENBACH, aaO. 72, das gängige redaktionsgeschichtliche Verfahren, die Intention des Evangelisten nach Trennung von Tradition und Redaktion allein den als redaktionell erkannten Passagen entnehmen zu wollen. "Dabei wird übersehen, daß Markus etwas Neues schuf, das mehr ist als Redaktion, denn die Redaktion ist auf die Tradition bezogen. Aber auch von Deutung der Tradition zu reden, wäre zu wenig. Der Aussagegehalt des Gesamtevangeliums bzw. der neuen Komposition ist mehr als der der Summe seiner Teile. Man muß also das ganze Evangelium als neue Komposition betrachten". Daß mit dieser Forderung die Form- und Traditionskritik nicht ausgeblendet werden dürfen, macht C. BREYTENBACH, aaO. 130ff, deutlich.
- 6 Vgl. D.-A. KOCH, Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriß im Markusevangelium, NTS 29 (1983) 145-166, hier 145: "Der Versuch, eine sachgemäße Gliederung für eine Schrift der Antike zu finden, hat nicht nur pragmatische Bedeutung, etwa um dem heutigen Leser eine Übersicht über den darin enthaltenen Stoff zu verschaffen. Eine möglichst präzise Gliederung kann zugleich auch eine wichtige Vorklärung über die inhaltliche Zielsetzung der betreffenden Schrift darstellen."
- 7 Dankenswerte Überblicke über die bisherigen Versuche einer Gliederung des Markusevangeliums bieten R. PESCH, Naherwartungen, Tradition

dieser Forschungslage möchte man resignieren und die Suche nach einem Aufbau-
prinzip des Markusevangeliums aufgeben⁸. Da aber antike Schriftsteller ihre
Werke stets sehr genau und oft geradezu kunstvoll disponierten und innerhalb
des Markusevangeliums immer wieder offenbar genau durchdachte und kunstvoll
angeordnete Stoffdispositionen auffallen⁹, bleibt die Aufgabe, das Aufbau-
prinzip des Gesamtevangeliiums zu suchen, nach wie vor gestellt.

2. Die Kriterien

Das Aufbauprinzip des Evangeliums muß sich aus dem Text selbst ergeben.
Es sind also für unseren Versuch allein die Signale und Hinweise des Textes
zu beachten. Inhaltliche Überlegungen, sofern sie bereits Ergebnis der Inter-
pretation sind, sollten möglichst zurückgestellt werden. Wir beginnen damit,
daß wir nach der Technik des Evangelisten bei der Verknüpfung von Abschnitten
und Perikopen fragen.

a) Chronologische Verknüpfungen

Nur in dem in Jerusalem spielenden Teil des Evangeliums (11.1-16.8) findet
sich eine keineswegs einleuchtende Chronologie. Durch die chronologischen An-
gaben 11.11 (ὄψις οὐσῶν τῆς ὥρας); 11.12 (τὸ ἐπαύριον); 11.19 (ὁπὲ ἐγένετο);
11.20 (πρωῦ); 14.1; 14.12; 14.17 (ὄψις γενομένης); 15.1 (πρωῦ); 15.25 (ὥρα
τρίτη); 15.33 (ὥρα ἕκτη); 15.34 (ὥρα ἐνάτη); 15.42 (ὄψις γενομένης); 16.1
(διαγενομένου τοῦ σαββάτου); 16.2 (τῆ μετὰ τῶν σαββάτων) scheinen die Ereig-
nisse auf bestimmte Wochentage festgelegt zu werden¹⁰. Doch ist dieses chro-
nologische Schema offenbar nicht das entscheidende Prinzip für die Anordnung

und Redaktion in Mk 13 (Düsseldorf, 1968) 50-70 und H. BAARLINK, Anfängliches Evangelium (Kampen, 1977) 75-78, vgl. noch die neueren Analysen von F.G. LANG, Kompositionsanalyse des Markusevangeliums, ZThK 74 (1977) 1-24; B.H.M.G.H. STANDAERT, L'evangile selon Marc. Composition et genre littéraire (Nijmegen, 1978) und die bereits oben erwähnte Analyse von D.-A. KOCH.

8 Resignierende Stimmen stellt H. BAARLINK, aaO. 73ff, zusammen.

9 Vgl. M. HENGEL, aaO. 226f; F.G. LANG, aaO. 4f.

10 Doch gelingt eine sichere Identifizierung der Wochentage nur für den Sonntag (16.2), den vorausgehenden Sabbat (16.1), den Freitag als Todestag Jesu (15.1,42) und den vorausgehenden Donnerstag (14.12). Ob der Beginn des Donnerstag jedoch bereits mit 11.20 oder erst mit 14.12 angezeigt wird, ist bereits unsicher. In letzterem Fall würde 14.1 den Mitt-

und Gliederung des Überlieferungsstoffes: so umfaßt etwa der 2. genannte Tag den riesigen Stoffkomplex 11.20-13.17, der Sabbat dagegen wird nur erwähnt (16.1), ohne daß ihm Überlieferungsstoff zugeordnet würde.

Im übrigen Evangelium sind chronologische Verknüpfungen oder Anschlüsse relativ selten und bleiben ausgesprochen allgemein (vgl. das häufige εὐθύς). Ein Interesse an einer chronologisch bestimmten Darstellung ist nirgends zu spüren¹¹. So ist 1.14 (μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην) eher ein theologisches als ein biographisches Datum. Wo chronologische Angaben gemacht werden, dienen sie weniger zur Gliederung der Stoffe, sondern dazu, Stoffkomplexe miteinander zu verbinden: so werden die Aussagen von 1.32-38 durch Tageszeitangaben eng miteinander verknüpft; das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ in 4.35 will die folgenden Wundererzählungen (4.37-5.43) mit dem Gleichniskapitel 4.1-34 sachlich zusammenbinden; die gleiche Funktion der Verknüpfung mit dem vorausgehenden Kontext hat wohl auch 9.2: μετὰ ἡμέρας ἕξ.

Besonders auffällig ist, daß der Evangelist auch dort keine chronologischen Angaben macht, wo das Wirken Jesu oder der Jünger längere Zeiträume umspannt (vgl. 1.39; 6.12f; 6.53ff; 7.31; 9.30f; 10.1.32). Chronologisch gesehen bleibt die Darstellung des Markusevangeliums völlig unanschaulich.

Hieraus ergibt sich: der Evangelist hat seine Überlieferungsstoffe nicht nach chronologischen Gesichtspunkten angeordnet. Wo sich chronologische Angaben finden, grenzen sie nie Stoffkomplexe voneinander ab, sondern stellen Verbindungen her. Der Aufbau des Markusevangeliums ist also nicht chronologisch bestimmt. Daher sollte man lieber vermeiden, auf das Evangelium den Begriff "Biographie" anzuwenden¹². In dieser Hinsicht müßte ja schon eine War-

woch anzeigen, doch hätte die Tageszeitangabe von 11.20 dann kein entsprechendes Pendant. Im ersteren Fall läge dieses in 14.17 vor, und 14.1,12 müßten als allgemeine Bemerkungen zur Charakterisierung des mit 11.20 begonnenen Tages bewertet werden.

11 Vgl. G. LÜDERITZ, Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium, Markus-Philologie (Hrsg. H. CANKIK, Tübingen, 1984) 165-203, hier 192f.

12 Ich bezweifle, ob die Charakterisierung des Markusevangeliums als "Biographie" weiterhilft, auch wenn neuere gattungsgeschichtliche Untersuchungen die Nähe des Markusevangeliums zur literarischen Gattung "Biographie" im AT und in der Antike durchaus zu erweisen vermögen: vgl. K. BALTZER, Die Biographie der Propheten (Neukirchen-Vluyn, 1975) 194ff; D. LÜHRMANN, Biographie des Gerechten als Evangelium, WuD 14 (1977) 25-50, hier 36ff; M. HENGEL, aaO. 223f; H. CANKIK, Die Gattung Evangelium,

nung sein, wie der Evangelist seine Darstellung einleitet und beendet. In 1.9 betritt Jesus praktisch "fix und fertig" die irdische Szene; woher er kommt, hat 1.2-8 deutlich gemacht: aus der Sphäre Gottes. In 15.42-47 verläßt Jesus, gekreuzigt und begraben, die irdische Szene: 16.2-8 verdeutlicht, daß er als der Auferstandene nun wieder zur himmlischen Sphäre gehört. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich Jesus als verborgener Gottessohn (vgl. 9.2-8) auf Erden.

b) Geographische Verknüpfungen und Anschlüsse

Der markinische Jesus bewegt sich - in der Tat! Er ist dauernd unterwegs - zu Fuß oder im Boot, bis er schließlich Jerusalem erreicht und dort leidet und stirbt. Und sonderbar: in 16.7 wird den Frauen vom Grabesengel mitgeteilt, daß der Auferstandene den Jüngern vorausgeht nach Galiläa.

Galiläa und Jerusalem, das sind die beiden geographischen Pole, zwischen denen sich Jesu irdisches Wirken abspielt, und zwar so, daß sich im Ganzen gesehen das Markusevangelium als Darstellung des Weges Jesu von Galiläa nach Jerusalem verstehen läßt.

Dementsprechend verbindet der Evangelist die ihm vorgegebenen Stoffe durchweg durch Bewegungsnotizen: Jesus begibt sich (mit seinen Jüngern) von Ort zu Ort, wandert durch ganze Landschaften und erreicht schließlich Jerusalem, die Stadt seines Leidens und Sterbens. Es sind offensichtlich geographische Gesichtspunkte, unter denen der Evangelist seinen Überlieferungsstoff ordnet und zu größeren Komplexen zusammenfaßt. "Galiläa", Kapharnaum, der "galiläische" See, Bethanien und Jerusalem sind hier als die wichtigsten Stationen zu nennen. Hinzu kommen noch der Jordan, andere Städte wie Nazareth, Bethsaida, Dalmanutha, die Dekapolis mit Gerasa, Tyrus und Sidon, Caesarea Philippi

Markus-Philologie (Hrsg. H. CANKIK, Tübingen, 1984) 85-113, hier 94ff; M. REISER, Der Alexanderroman und das Markusevangelium, Markus-Philologie (Hrsg. H. CANKIK, Tübingen, 1984) 131-163, hier 159f; D. DORMEYER, aaO. 1957. Daß den Evangelisten ein "historisches" Interesse leitet, wenn auch nicht im Sinne moderner Historiographie, sollte heute nicht mehr bezweifelt werden. Dennoch dürfte die Suche nach literarischen Vorlagen oder Vorbildern des Evangelisten wenig mehr als gewisse Analogien einbringen. Wahrscheinlich muß doch Mk 1.1 als Hinweis des Evangelisten auf seine literarische Absicht ganz ernstgenommen werden. Dann will Markus in seinem Werk, ob mit oder ohne literarische Analogien, ein "Evangelium" schreiben, oder besser, die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ beschreiben.

und Jericho sowie ungenannte Orte und Städte. Daneben haben einsame, wüste Gegenden und Berge Bedeutung für die Darstellung.

Mit diesen geographischen/topographischen Angaben verbinden sich bestimmte Motive der Darstellung des Evangelisten: die Verkündigung der Heilsbotschaft erfolgt in "ganz Galiläa"; dorthin begibt sich auch der Auferstandene nach Ostern zurück. In den Städten lehrt und wirkt Jesus, hier setzt er sich insbesondere mit seinen Gegnern auseinander; ins Haus, auf den Berg oder in "wüste Gegenden" zieht er sich zurück und belehrt seine Jünger. Eine wichtige Rolle spielt für Markus der "galiläische" See: immer wieder kommt Jesus hierhin, wirkt lehrend und wunderwirkend, entzieht sich "im Boot" dem Volk und den Gegnern, belehrt "im Boot" die Jünger und offenbart sich ihnen.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang auch das Stichwort ἐν τῇ ὁδοῦ, das den Abschnitt 8.27-10.52 bestimmt (vgl. 8.27; 9.33, 34; [10.17]; 10.52). In diesem Abschnitt erfolgt eine zielstrebige Wanderung Jesu durch ganz Galiläa (9.30f) über den Jordan und durch Judäa (10.1) auf Jerusalem zu (10.32f).

Aufgrund dieser Beobachtungen wird sich jeder Versuch, Aufbau und Struktur des Markusevangeliums aufzufinden, an diesem geographischen Gerüst, das der Evangelist seinem Stoff unterlegt hat, orientieren müssen. Für unsere folgenden Überlegungen werden daher die geographischen Notizen und Hinweise des Evangelisten das Hauptkriterium sein¹³.

13 Sonderbar ist aber, daß der Evangelist keine genaue Kenntnis der Geographie Palästinas zu besitzen scheint. Das wird darin deutlich, daß er auch die Dekapolis und Cäsarea Philippi zum Gebiet Galiläas gehörig betrachtet (vgl. 7.24,31), daß er bei der Wanderung Jesu durch Galiläa/Judäa nach Jerusalem die Landschaft Samaria nicht zu kennen scheint (vgl. 9.30f; 10.1) und daß er den Jordan offenbar als Grenze zwischen Galiläa und Judäa/Jerusalem ansieht (vgl. 10.1). Man hat den Eindruck, daß sich der Evangelist aufgrund von Ortsangaben, die er in den ihm vorliegenden Traditionen vorfand, eine Phantasielandskarte entworfen hat. Danach ist "Galiläa" eine riesige Landschaft, die weit über die damaligen politischen Grenzen hinausgeht: sie umfaßt auch das Gebiet um Cäsarea Philippi und die Dekapolis. In der Mitte "Galiläas" liegt der "Galiläische See" mit den Ortschaften Kapharnaum, Bethsaida, Dalmanutha, aber auch Gerasa. Ohne Zweifel hat "Galiläa" für den Evangelisten theologische Bedeutung: es ist das Land der Offenbarung des Gottessohnes, seines Lehrens und Wirkens (vgl. 14.28; 16.7). Die Grenze zu Judäa bildet der Jordan (10.1). Inwieweit Markus die Landschaft Judäa und Jerusalem geographisch zusammengebracht hat, ist unsicher. Sicher ist, daß auch Jerusalem für ihn -

3. Der Aufbau des Markusevangeliums unter besonderer Berücksichtigung des geographischen Gerüsts

a) Unter geographischer Rücksicht ist mit 11.1 ein grundlegender Einschnitt im Markusevangelium angezeigt: Jesus erreicht Jerusalem. Eine ähnlich grundlegende geographische Angabe findet sich zuvor nur in 1.14: Jesus kommt "nach Galiläa", wo sein Wirken in Wort und Tat beginnt. Ein analoger Einschnitt wird auch in 16.7 signalisiert: der Auferstandene hat Jerusalem bereits verlassen und ist auf dem Weg nach Galiläa. Doch spielt die Szene 16.1-8 selbst noch in Jerusalem.

Unter geographischer Rücksicht bilden daher 1.14-10.52 und 11.1-16.8 kompositorische Großeinheiten des Markusevangeliums. Ich bezeichne sie im folgenden mit Teil I und Teil II.

Teil I spielt "in Galiläa" (vgl. 1.14; 1.39; 9.30), und zwar zunächst vornehmlich in Kapharnaum (1.21ff; 2.1; 3.1), danach hauptsächlich am "Galiläischen See" (1.16; 2.13; 3.7; 4.1,35; 5.1,18,21; 6.30ff,45ff; 7.31; 8.9ff) und schließlich "auf dem Weg" nach Jerusalem (8.27; 9.30; 10.1; 10.32; 10.52).

Teil II spielt in oder bei Jerusalem. In 11.1 sind die für den ganzen Großabschnitt wichtigen Ortsangaben zusammengefaßt. Zunächst bewegt sich Jesus zwischen Bethanien am Ölberg und Jerusalem/Tempel hin und her (11.11,12, 15,19,20,27), danach ist er am Ölberg (13.3) bzw. in Bethanien (14.3) und in einem Haus in Jerusalem (14.17-25) und schließlich leitet der Gang zum Ölberg (14.26) das eigentliche Passionsgeschehen mit seinen verschiedenen Stationen ein.

b) In Teil I und Teil II fallen die beiden Erzählabschnitte 6.14-29 und 14.1-11 gleichermaßen auf.

Zu 6.14-29: Nachdem Jesus in 6.6b-13 seine Jünger zur vollmächtigen Umkehrpredigt ausgesendet hat, wird der Erzählfaden, der bisher am Wirken Jesu orientiert war, für einen Augenblick verlassen. Der Evangelist blendet um und läßt den Leser einen Blick tun in den Palast des Königs Herodes. Dieser macht

als Gegenpol zu Galiläa - eine theologische Größe ist: die Stadt der Feindschaft gegen Jesus, seines Leidens und Sterbens.

Aus all dem läßt sich ein Schluß auf die Person des Markus ziehen: er ist sicher kein Palästina-Jude gewesen und dürfte Palästina/Jerusalem nie bereist haben.

sich Gedanken über Jesus und hält ihn u.a. für den auferstandenen Johannes den Täufer, den er hat hinrichten lassen. Es wird dann in einem Rückblick die Hinrichtung und Bestattung Johannes des Täufers geschildert. Erst in 6.30 greift der Evangelist den in 6.13 verlassenen Erzählfaden wieder auf.

Zu 14.1-11: Nachdem Jesus den Jüngern auf dem Ölberg Aufklärung gegeben hat über ihr zukünftiges Geschick bei der Missionierung aller Völker bis hin zur Wiederkunft des Menschensohnes, wird der bisher an Jesu Wirken orientierte Erzählfaden für einen Augenblick verlassen. Der Evangelist läßt den Leser einen Blick tun in eine Versammlung der Gegner Jesu, die Jesu Tod beschließen und eine geeignete Möglichkeit zur Ergreifung Jesu suchen und durch den Vertreter Judas finden (14.1f; 11f). Dazwischen wird erzählt, wie Jesus in Bethanien von einer Frau im Hinblick auf seinen Tod und sein Begräbnis gesalbt wird.

Auffällig ist in beiden Stücken die Betonung der Todesthematik. Der Rückblick auf das Martyrium des Johannes und der Vorausblick auf das Martyrium Jesu stehen einander gegenüber. Zwar wird der geographische Aufriß der beiden Teile des Markusevangeliums durch 6.14-29 und 14.1-11 nicht grundsätzlich tangiert. Auch sie ordnen sich in den jeweiligen geographischen Aufriß ein. Dennoch muß beiden Stücken wegen ihrer besonderen Erzählperspektive und ihrer literarischen Eigenart eine gliedernde Funktion zuerkannt werden. Teil I wird somit durch 6.14-29 in zwei Abschnitte geteilt: A = 1.14-6.13; B = 6.30-10.52. Ebenso wird Teil II durch 14.1-11 in zwei Abschnitte geteilt: A = 11.1-13.37; B = 14.12-16.8.

c) In Abschnitt A von Teil I fällt unter geographischem Gesichtspunkt 3.7 besonders auf: Jesus "flieht" (ἀνεχώρησεν) an den "See". Im folgenden bleibt der "See" die beherrschende geographische Situation (vgl. 4.1,25; 5.1,18,21). Wichtigstes Reisemittel Jesu ist dementsprechend das "Boot" (3.9; 4.1; 4.35ff; 5.1,18,21). Zwar hat Jesus den "See" auch schon in 1.14-3.6 berührt (1.16; 2.13), doch spielt er dort keine beherrschende Rolle. Lediglich die Jüngerberufungen werden durch ihn näher bestimmt. 3.7 signalisiert somit einen Erzähleinschnitt und gliedert den Abschnitt A von Teil I in zwei Unterabschnitte A 1 und A 2.

Unterabschnitt A 1 (1.14-3.6) ist gekennzeichnet durch den Wechsel des Wirkens Jesu zwischen unbestimmten Gegenden in "Galiläa" (1.14,28,35,39,45)

und der Stadt Kapharnaum mit seiner Synagoge (1.21,29,33; 2.1,15; 3.1).

Unterabschnitt A 2 spielt, wie oben bereits dargelegt, hauptsächlich "am See". Wie aber der "See" in 1.14-3.6 eine wenn auch untergeordnete Rolle spielt, so auch die Situation Land/Stadt in 3.7-6.13. Im Haus (in einer Stadt) streitet Jesus mit den Jerusalemer Schriftgelehrten (3.20,22; vgl. 2,1-3.6). In seiner Vaterstadt Nazareth erfährt er Ablehnung und kann nicht heilsmächtig wirken. Ab 6.6b weitet sich wieder die Perspektive. Ganz "Galiläa" kommt in den Blick (vgl. 1.39).

Ich unterteile den Abschnitt A von Teil I somit in zwei Unterabschnitte: A/1 = 1.14-3.6; A/2 = 3.7-6.13.

d) Abschnitt B von Teil I schließt mit 6.30 eng an die Situation von A/2 an: die Jünger kehren von ihrer Missionsreise zu Jesus an den See zurück. Im folgenden ist die geographische Situation bis 8.26 weithin mit der des Unterabschnitts A/2 vergleichbar. Der "See" beherrscht die Szenerie (6.32,45,53; 7.31; 8.10,13), wichtigstes Reisemittel Jesu ist weiterhin "das Boot" (6.32, 45,47,54; 8.10,13,14).

Schließt 6.30-8.26 auch von der Situation her an A/2 an, so bildet der Abschnitt gleichwohl mit 3.7-6.13 keine kompositorische Einheit. Durch 6.14-29 sind beide Abschnitte deutlich getrennt, und nach der Ausweitung der geographischen Perspektive in 6.6b-13 konzentriert sich der neue Erzählabschnitt 6.30-8.26 wieder auf die "See"-Gegend (7.31), mit einer Ausnahme: Jesu Reise ins Heidenland bei Tyrus (7.24-30).

Unter geographischer Rücksicht hebt sich der Unterabschnitt 8.27-10.52 deutlich von 6.30-8.26 ab. Nach 8.1f wird im Markusevangelium kein einziges Mal mehr der "Galiläische See" erwähnt. Außerdem signalisiert die gewichtige geographische Angabe 8.27 einen deutlichen Erzählabschnitt¹⁴. In 8.27b taucht

14 Daß mit 8.27 ein Einschnitt im geographischen Aufriß und damit in der Komposition des Markusevangeliums markiert ist, ist unbestreitbar. Bestreiten möchte ich aber, daß mit 8.27 ein Hauptteil des Evangeliums beginnt, obwohl dies immer wieder behauptet worden ist. Stichhaltige Argumente gibt es dafür kaum. Vielmehr läßt sich 8.27-10.52 voll dem Duktus von Teil I des Markusevangeliums unterordnen. Die Schweigegebote gelten nach 8.27ff weiter, und die Jünger bleiben auch nach 8.27ff unverständig. Neu ist, daß Jesus nun die Leidensthematik "offen" (8.32) zum Thema seiner Lehre macht; doch ist dabei zu bedenken, daß sie bereits zuvor in Erzählhinweisen (3.6) und verdeckten Weissagungen (2.20) thematisiert wurde.

sodann das wichtige Stichwort ἐν τῇ πόλει erstmals auf, das als Situationsangabe den genannten Unterabschnitt beherrscht (vgl. 9.33; 10.17,32,52). Die Vorstellung ist, daß sich Jesus nun "Jerusalem" zuwendet. Er belehrt die Jünger "offen" über sein Leiden und Sterben in Jerusalem (vgl. 8.31; 9.12; 9.30f; 10.32ff). Dazu durchquert er Galiläa (9.30), überschreitet den Jordan (10.1) und wandert "hinauf" nach Jerusalem (10.32). Der mit 8.27 beginnende Unterabschnitt spielt zumindest bis 9.50 eindeutig in "Galiläa" (vgl. 9.30). Doch muß auch 10.1-52 aus kompositorischen Gesichtspunkten als Teil des 8.27 beginnenden Unterabschnitts angesehen werden. Der nächste grundlegende Erzähleinschnitt liegt erst in 11.1, wo Jesus "Jerusalem" erreicht.

Ich unterteile somit Abschnitt B von Teil I in zwei Unterabschnitte: B/1 = 6.30-8.26; B/2 = 8.27-10.52.

e) In Abschnitt A von Teil II fällt unter den topographischen Notizen 13.1-3 besonders auf. In 13.1f verläßt Jesus mit der Weissagung gegen den Tempel endgültig das Jerusalemer Heiligtum und läßt sich nach 13.3 auf dem Ölberg "gegenüber dem Tempel" nieder. Zwischen 13.2 und 13.3 muß daher ein literarischer Einschnitt angenommen werden, auch wenn 13.4 sich auf das Tempelwort 13.2 zurückbezieht.

In Unterabschnitt 11.1-13.2 beherrscht der Tempel die Szenerie, auch wenn durch 11.11b-14.19-25 das vollmächtige Lehren und Wirken Jesu im Tempel zweimal unterbrochen wird. Der Unterabschnitt 13.3-37 spielt ganz auf dem Ölberg.

Ich unterteile somit Abschnitt A von Teil II in zwei Unterabschnitte: A/1 = 11.1-13.2; A/2 = 13.3-37.

f) In Abschnitt B von Teil II kennzeichnet der in 14.26 angezeigte Ortswechsel einen literarischen Einschnitt. Der Unterabschnitt 14.12-25 spielt in Jerusalem im Abendmahlssaal. Ab 14.26 beginnt mit dem Gang zum "Ölberg" (14,26), sodann im Garten "Gethsemane" das Passionsgeschehen mit seinen einzelnen Stationen. Der Unterabschnitt 14.26-16.8 wird auch dadurch gekennzeichnet, daß er von den beiden Hinweisen auf den Neuanfang der Jüngerschaft in Galiläa (14.27; 16.7) umklammert ist.

D.-A. KOCH, aaO. 157f, der unter geographischen und inhaltlich-thematischen Kriterien ebenfalls zwei Hauptteile im Markusevangelium erkennt, sieht in 8.27 den entscheidenden Einschnitt inhaltlich-thematischer Art. Er muß dann 8.27-10.52 trotz 8.27; 9.30,33 dem Jerusalemer-Teil zuordnen. In dieser Entscheidung liegt der gravierendste Fehlschluß seiner ansonsten sehr guten Beobachtungen und Analysen.

Ich unterteile somit Abschnitt B von Teil II in zwei Unterabschnitte: B/1 = 14.12-25; B/2 = 14.26-16.8.

g) Wir gelangen zu folgender Gliederung des Markusevangeliums.

		T E I L I 1.14-10.52		T E I L II 11.1-16.8	
A	{ A/1	1.14-3.6	11.1-13.2 13.3-37	A/1 A/2	A
	{ A/2	3.7 -6.13			
	Rückblick	6.14-29	14.1-11	Vorblick	
B	{ B/1	6.30-8.26	14.12-25 14.26-16.8	B/1 B/2	B
	{ B/2	8.27-10.52			

h) Eine noch weitergehende Aufgliederung der Abschnitte des Evangeliums unter Heranziehung geographischer und topographischer Angaben ist möglich. Hierbei sind jedoch auch andere Kriterien der Komposition zu berücksichtigen.

- Als in sich geschlossene literarische Einheit erweist sich 1.14-39. Die geographischen Angaben 1.14 und 1.39 bilden die Klammer. Für die Binnenstruktur der Einheit ist die symmetrische Anordnung der topographischen Angaben (Galiläa-"See"-Kapharnaum/Synagoge-Haus-Platz vor dem Haus- ἔρημος τόπος-Galiläa) ebenso zu beachten wie die das Wirken Jesu in Kapharnaum auf einen Tag festlegenden Zeitangaben (1.32, 35).
- Auch 2.1-3.6 ist klar als literarische Einheit konzipiert, die durch die beiden Konfliktszenen mit erzählter Wundertat (2.1-12; 3.1-6) umklammert wird. Im Tötungsbeschuß der Gegner (3.6) liegt der in 2.6f bereits vorbereitete negative Höhepunkt der Einheit. Wieder scheint in topographischer Hinsicht eine symmetrische Anordnung beabsichtigt zu sein (Haus in Kapharnaum-"See"-Haus-in den Feldern-[Kapharnaum/]Synagoge).
- Die Wundererzählung 1.40-45 hat Scharnierfunktion zwischen den beiden o.a. Einheiten. Einerseits scheint sie gemäß 1.39 "irgendwo" in Galiläa zu spielen, andererseits verweist sie durch das εἰς μαρτύριον αὐτοῦς von 1.44 auf die folgenden Konfliktszenen voraus und bereitet mit 1.45 die Situationsangabe 2.1f vor.

- Der Erzählkomplex 4.1-5.43 erweist sich in szenischer Hinsicht als kompositorische Einheit. Der "See" beherrscht die Situation und Bootsfahrten Jesu mit den Jüngern leisten die enge Verknüpfung der einzelnen Szenen (4.1,35f; 5.1,18,21). Hinzukommt, daß durch die Zeitangabe 4.35 die folgenden Wundererzählungen eng mit dem Gleichniskapitel verbunden werden.
- Die beiden diesen obigen Komplex umklammernden Erzählabschnitte 3.13-35 und 6.1-13 stehen zueinander in chiastischer Anordnung. Der Berufung der "Zwölf" 3.13-19 steht ihre Aussendung 6.6b-13 gegenüber. Die Wortparallelen in 3.14f und 6.7,12f sprechen eine deutliche Sprache. Der Verwerfung Jesu durch seine Familie und die Jerusalemer Gegner (3.20-35) steht die Verwerfung in seiner Heimatstadt Nazareth (6.1-6a) gegenüber. Das Stück 3.7-12 bildet die Einleitung des oben als A/2 bezeichneten Gesamtkomplexes (vgl. die vorbereitende Funktion von 3.9).
- Deutliche Anzeichen sind auch dafür vorhanden, daß der Unterabschnitt 6.30-8.26 symmetrisch gegliedert ist. Die beiden Speisungsgeschichten mit anschließender Bootsfahrt und hervorgehobenem Jüngerunverständnis bilden jeweils geschlossene literarische Einheiten (6.30-56; 8.1-20), wobei 8.1-20 noch umklammert wird von den beiden parallelen Heilserzählungen mit Symbolcharakter 7.32-37 und 8.21-26. Die dazwischenstehende, zunächst nicht näher lokalisierte Einheit 7.1-31 ist durch Stichwortverbindungen (ἄpros; Jüngerunverständnis: 7.18) eng auf die benachbarten Erzählkomplexe bezogen. Durch Angaben, die die in 6.30-8.26 vorherrschende Topographie am Galiläischen See zunächst aufheben (7.24) und dann wieder herstellen (7.31), wird die kleine Erzählung 7.24-30, die einen Abstecher Jesu ins Heidenland erzählt, deutlich hervorgehoben.
- Offenkundig ist auch, daß 8.27-9.29 eine symmetrisch gegliederte literarische Einheit darstellt. Die parallele Anordnung der Stoffe durch den Evangelisten ist schon immer aufgefallen. So stehen die beiden Stücke 8.27-30 und 9.2-8 mit ihren christologischen Akzenten parallel zueinander, ebenso 8.31-33 und 9.9-13, die jeweils Leidensweissagungen Jesu und Hinweise auf das Jüngerunverständnis bieten. Den Abschluß bilden jeweils die Jüngerbelehrungen 8.34-9.1 und 9.14-29.
- Der Abschnitt 9.30-10.52 erweist sich durch die drei Notizen über Jesu Wan-

derung nach Jerusalem (9.30; 10.1; 10.32) als dreifach gegliederte literarische Einheit. Auch hier sind symmetrische Anordnungen des Stoffes deutlich zu beobachten.

- Der Erzählkomplex 11.1-13.2 ist durch Bewegungsnotizen (11.1,11,12,15,19, 20) und Tageszeitangaben (11.11,12,19,20) gegliedert. Es lassen sich zwei Einheiten unterscheiden 11.1-19 schildert die Ankunft Jesu in Jerusalem und sein vollmächtiges Wirken in Wort und Tat im Tempel und 11.27-13.2 die Auseinandersetzung Jesu mit den Jerusalemer Gegnern um seine Lehre und Vollmacht. Die kleine Jüngerbelehrung 11.20-25 übernimmt Scharnierfunktion. Der Gesamtkomplex wird gerahmt durch die symbolische Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes (11.12-14) und die Weissagung gegen den Tempel (13.1-2). Dadurch erhält der Abschnitt 11.1-11 den Charakter einer Einleitung.
- Auch der Erzählkomplex 14.26-16.8 ist durch topographische Angaben und durch eine streng durchgeführte Zeitstruktur gegliedert. Folgende Einheiten können unterschieden werden: 14.26-72, die in der Nacht vor der Passion spielt und Jesu Verurteilung durch die jüdischen Gegner erzählt; 15.1-20, die am Morgen des Karfreitag spielt und parallel zu 14.54-65 die Verurteilung Jesu durch die römischen Instanzen darstellt; 15.21-47, die in vierfacher zeitlicher Gliederung (15.25,33,34,42) Leiden und Sterben Jesu erzählt. 16.1-8 bildet den Abschluß und besitzt eine Sonderstellung, insofern vorausgesetzt wird, daß der "Held" des Evangeliums sich bereits nicht mehr in Jerusalem befindet.
- In unseren Überlegungen unberücksichtigt blieb bisher 1.1-13. Der Abschnitt zeichnet sich durch eigene, im übrigen Markusevangelium nicht anzutreffende topographische Angaben aus. Er spielt in einem "Wüstengebiet" am Jordan. Hier wird Jesus vom Täufer als "der Stärkere" angekündigt und von Gott als "geliebter Sohn" proklamiert. So von Gott dem Leser bekanntgemacht kommt Jesus in 1.14 nach "Galiläa" und beginnt seinen irdischen Weg und sein Heilswirken. Beides kommt in Jerusalem zum Ziel.
1.1-13 ist als "Prolog" des Evangeliums anzusehen.

i) Wir gelangen somit zu folgender detaillierten Gliederung des Markus-evangeliums:

Teil I: 1.14-10.52		Teil II: 11.1-16.8	
A/1	1.14-39 (1.40-45) 2.1-3.6	11.1-19 (11.20-26) 11.27-13.2	A/1
A/2	3.7-35 4.1-5.43 6.1-13	13.3-37	A/2
Rückblick	6.14-29	14.1-11	Vorblick
B/1	6.30-56 7.1-31 7.32-8.26	14.12-25	B/1
B/2	8.27-9.29 9.30-50 10.1-31 10.32-52	14.26-72 15.1-20 15.21-47 16.1-8	B/2

4. Beobachtungen zur Symmetrie zwischen Teil I und Teil II des Markusevangeliums

Unser bisheriges Ergebnis, daß der Evangelist sein Evangelium unter Benutzung eines geographischen Gerüstes in zwei Teilen aufgebaut hat, die selbst wiederum in sich deutliche, z.T. streng symmetrische Gliederungen aufweisen, wird durch nachfolgende Beobachtungen bestätigt, aus denen erkennbar wird, daß Teil I und Teil II selbst zueinander symmetrisch gestaltet sind. Dies sollen die vier folgenden Tabellen erweisen. Sie zeigen, daß nicht nur gewichtige Stichworte sowie Themen und Motive in Teil I und Teil II an vergleichbarer Stelle auftauchen, sondern auch die topographischen Strukturen parallel gestaltet sind und ebenfalls die Personenregie in beiden Teilen vergleichbar ist.

a) Parallele Wendungen und Stichworte

Teil I

A) 1.14-16.13:

- 1.15 βασιλεία τοῦ θεοῦ
 1.21 διδάσκειν/διδαχή (Jesu)
 1.22 ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ
 διδαχῇ αὐτοῦ
 1.34,39 ἐκβάλλειν (τὰ δαιμό -
 νια)
 1.45 ἔξω
 2.10 (vgl. 1.22,27) ἐξουσία
 2.6 διαλογιζόμενοι (Gegner)
 2.24 ἔξεστιν
 3.6 ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν
 3.21 ἐξηλθον κρατῆσαι αὐτόν
 4.10,34 κατὰ μόνας κατ' ἰδίαν
 4.24 βλέπετε
 4.2,10F,13 παραβολή
 4.34 ἐπέλυεν πάντα
 6.11 εἰς μαρτύριον αὐτοῦ
 6.12 ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν
 (6.7 ἀποστέλλειν → Jünger)

Rückblick: 6.14-29:

- 6.17 ἐκράτησεν
 6.19 ἤθέλην ... ἀποκτεῖναι
 6.21 ἡμέρας εὐκαί ου
 6.29 τὸ πτώμα (Bestattung)

B) 6.30-10.52:

- 6.36; 8.1,2 φάγωσιν
 6.37 ἀπελθόντες (zur Vorberei-
 tung des Mahles)
 6.41 (8.6) λαβὼν τοὺς πέντε
 ἄρτους ... εὐλόγησεν καὶ
 κατέκλασεν ... καὶ ἐδίδου
 τοῖς μαθηταῖς

Teil II

A) 11.1-13.37:

- 11.10 βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ
 11.17 διδάσκειν/διδαχή (Jesu)
 11.18 ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ
 αὐτοῦ
 11,15 ἐκβάλλειν (τοὺς πωλοῦντας)
 11.19 ἔξω (τῆς πόλεως)
 11.28 (vgl. 11.29,33) ἐξουσία
 11.31 διελογίζοντο (Gegner)
 12.14 ἔξεστιν
 11.18 πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν
 12.12 ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι
 13.3 κατ' ἰδίαν
 13.5,9,23,33 βλέπετε
 13,28 παραβολή
 13.23 προεῖρηκα πάντα (13.29,33ff)
 13.9 εἰς μαρτύριον αὐτοῦ
 13.10 δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον
 (13.27 ἀποστελεῖ → Engel)

Vorblick: 14.1-11:

- 14.1 κρατήσαντες
 14.1 ἐζήτουν ... ἀποκτείνωσιν
 14.11 εὐκαίρως
 14.8 τὸ σῶμα (zur Bestattung)

B) 14.12-16.8:

- 14.12 ἵνα φάγῃς
 14.12 ἀπελθόντες (zur Vorberei-
 tung des Mahles)
 14.22 λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας
 ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ...

6.38,41,44,52; 7.2,5,27; 8.4,5,6,19 ἄρτος	14.22 ἄρτος
8.29 σὺ εἶ ὁ χριστός!	14.61 σὺ εἶ ὁ χριστός?
9.7 ὁ υἱὸς μου	14.61 ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ
8.34 ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν	14.30,68,70 ἠρνήσατο/ἠρνεῖτο
8.34 ἀκολουθεῖτω	14.51,54 συνηκολούθει/ἠκολούθησεν
9.2 παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην	14.33 παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην
9.12 πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ	14.21 ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ (vgl. 14.27)
9.23 πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι	14.36 πάντα δυνατὰ σοι
9.29 προσευχή	14.32,35,38 προσευχεῖν
8.34 καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καί...	15.21 ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ
10.40 ἐκ δεξιῶν/ἐξ εὐωνύμων	15.27 ἐκ δεξιῶν/ἐξ εὐωνύμων
10.32 ἀναβαίνοντες εἰς Ἱερο- σόλυμα	15.41 αἶ συναναβάσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα
10.32 οἱ ἀκολουθοῦντες	15.41 ἠκολούθου
10.43 ἔσται ὑμῶν διάκονος	15.41 διηκόνου αὐτῷ
10.32 ἦν γὰρ προάγων αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς	(14.28 προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν: 16.7)

b) Parallele Ortsstrukturen

	Teil I	Teil II
	1.14-39: Galiläa - "See"- Kapharnaum/ Synagoge - Haus - Galiläa	11.1-19: Nähe Jerusalems/Ölberg - Jerusa- lem/Tempel - Bethanien - Jerusa- lem Tempel - ἔξω
A/1	1.40-45: ἔξω	11.20-25: (Bethanien)
	2.1-3.6: Kapharnaum/Haus/Synagoge	11.27-13.2: Jerusalem/Tempel
A/2	3.7-35: Flucht an den "See" - Haus	
	4.1-5.43: am "See"	13.3-37: "Ölberg" - "gegenüber dem Tempel"
	6.1-13: Nazareth - Dörfer (Mission)	
Rück-/ Vor- blick	6.14-29: Palast des Herodes	14.1-11: Palast (?) des Hohenpriesters - Bethanien
B/1	6.30-8.26 "am See" - Haus - Tyrus - "am See"	14.12-25: (Ölberg) Bethanien - Haus (Ölberg V. 26)
B/2	8.27-9.29: "auf dem Weg"	14.26-72: auf dem Ölberg - Jerusalem/ Palast des Hohenpriesters
	9.30-10.52 "auf dem Weg" durch Galiläa/ Judäa hinauf nach Jerusalem	15.1-16.8 Passionsstationen in Jerusalem

c) Parallele Personenführung

	Teil I	Teil II
A/1	<p><u>1.14-39:</u> <u>Jünger</u> als Jesu Begleitung <u>Volk</u>, dem Lehren und Wirken Jesu akklamierend (1.22,27) (Gegner, inaktiv) (1.22)</p> <p><u>2.1-3.6:</u> <u>Gegner</u> in Auseinandersetzung mit Jesus (Schriftgelehrte: 2.6; 2.16/Pharisäer: 2.18,24; 3.6/Herodianer: 3.6)</p>	<p><u>11.1-19:</u> <u>Jünger</u> als Jesu Begleitung <u>Volk</u>, dem Lehren und Wirken Jesu akklamierend (11.18) <u>Gegner</u>, inaktiv! (11.18)</p> <p><u>11.27-13.2:</u> <u>Gegner</u> in Auseinandersetzung mit Jesus (Hohepriester: 11.27/ Schriftgelehrte: 11.27; 12.28, 35,38/Pharisäer: 12.13/Herodi- aner: 12.13/Sadduzäer: 12.18)</p>
A/2	<p><u>3.7-35:</u> Zwölf (3.13ff) Gegner (Familie Jesu: 3.20f, 31f/Schriftgelehrte: 3.22)</p> <p><u>4.1-5.43:</u> Konzentration auf die <u>Jünger</u>: 4.10,13,34,36; 5.18ff; 5.37 (drei Jünger: 5.37)</p> <p><u>6.1-13:</u> <u>Jünger</u>aussendung</p>	<p><u>13.3-37:</u> Konzentration auf die <u>Jünger</u> (vier Jünger: 13.3)</p>
Rück-/ Vor- blick	<p><u>6.14-29:</u> <u>Gegner des Täufers</u>: Herodes/ Herodias</p> <p><u>Salome</u> als "Lockvogel" Johannes d.T. nimmt Jesu Schicksal vorweg</p>	<p><u>14.1-11:</u> <u>Gegner Jesu</u>: Hohepriester/ Schriftgelehrte/Älteste</p> <p><u>Judas</u> als "Verräter" <u>Frau</u> nimmt Jesu Schicksal vorweg</p>

<p><u>6.30-8.26:</u> Konzentration des Wirkens Jesu auf die <u>Jünger</u></p> <p>B/1 <u>Gegner</u> (Pharisäer/Schriftgelehrte: 7.1; Pharisäer: 8.11f)</p> <p><u>Heidin</u> (7.25f)</p>	<p><u>14.12-25:</u> Konzentration des Wirkens Jesu auf die <u>Jünger</u></p> <p><u>Gegner</u> (durch den "Verräter" im Spiel: 14.17-21)</p> <p>(Vorblick auf Heil der Heiden: 14.24)</p>
<p><u>8.27-9.29:</u> <u>Petrus</u> als Sprecher der Jünger (9.29,33)</p> <p><u>drei ausgewählte Jünger</u> (9.2)</p> <p><u>alle Jünger</u> als Versager (9.18,19,28f)</p> <p>(Schriftgelehrte/Hohepriester 8.31; 9.11-13; 9.14)</p> <p><u>9.30-10.52:</u></p> <p>B/2 (<u>Gegner</u>: Hohepriester/Schriftgelehrte/Heiden: 9.31; 10.33f)</p> <p><u>Pharisäer</u> aus Jerusalem (10.2)</p> <p><u>Jünger</u> fürchten den Gang nach Jerusalem (9.31; 10.32)</p> <p>wollen "Erste" sein (9.33f; 10.35ff)</p> <p>erschrecken vor der Schwere der Nachfolge (10.26f)</p> <p>Bartimäus als Beispiel der Nachfolge (10.46-52)</p>	<p><u>14.26-72:</u> <u>Petrus</u> als Sprecher der Jünger (14.29-30)</p> <p><u>drei ausgewählte Jünger</u> (14.33)</p> <p><u>alle Jünger</u> als Versager (14.37f,30; 14.50-52)</p> <p>Hohepriester/Schriftgelehrte/Älteste (14.43,53,55,60,61,63)</p> <p>Judas als Verräter (14.43)</p> <p><u>15.1-47:</u></p> <p>Hohepriester/Schriftgelehrte/Älteste/Pilatus (15.1,11,31)</p> <p><u>Jesus</u> leidet als "Cerechter"</p> <p>Simon von Kyrene/die galiläischen Frauen/Josef von Arimathäa als Beispiele treuer Nachfolge (15.21; 15.40-47)</p>

d) Parallele Themen und Motive

	Teil I	Teil II
	<u>1.14-3.6:</u>	<u>11.1-13.2:</u>
	- Proklamation der nahen <u>Basileia Gottes</u> (1.15)	- Huldigung an die gekommene <u>Basileia</u> des Vaters David (11.9f)
	- Aufruf zu Umkehr und Glaube (1.15)	- Fluch gegen den unfruchtbaren Feigenbaum (11.13)
	- Vollmächtiges (ἐξουσία) Wirken Jesu in Lehre (διδασχῆ) und Tat (ἐκβάλλειν) (1.21-34)	- Vollmächtiges Wirken Jesu in Tat und Lehre (διδασχῆ) (11.15-17)
	- Jesus als Bewahrer der Tora (1.40-45)	- Jesus als Bewahrer des Tempels (11.17)
A/1	- Streit um die ἐξουσία Jesu (2.1-12)	- Streit um die ἐξουσία Jesu (11.27-33)
	- Verdeckte Leidensankündigung im Rätselwort (2.20)	- Verdeckte Leidensankündigung in der Parabel (12.7f)
	- Gegner <u>belauern</u> Jesus hinterhältig (2.6; 3.2)	- Gegner <u>belauern</u> Jesus hinterhältig (11.31-33; 12.13)
	- Streitgespräch über rechte Torauslegung (2.23-28; 3.1-5)	- Streitgespräch über die rechte Schriftauslegung (12.18-27; 12.28-34; 12.35-37)
	- Unvereinbarkeit von alter und neuer Religion im Bild vom Wein und Flickern (2.21f)	- Der Weinberg geht an andere über: der verworfene Stein wird zum Eckstein (12.9,10f)
	- Tötungsbeschuß der Gegner (3.6)	- Absicht der Gegner, Jesus zu beseitigen (11.8; 12.12)

	<u>3.7-35:</u> <ul style="list-style-type: none"> - Der apokalyptische Kampf des "Stärkeren" gegen Satan (3.23-27) - Zwölf werden zur Verkündigung auserwählt (3.14f) - Jesus wird von seiner Familie für "verrückt" erklärt (3.20f) - Lästerung des "Heiligen Geistes" ist unvergebbare Sünde (3.28f) 	<ul style="list-style-type: none"> vgl. 13.7f vgl. 13.10 vgl. 13.12 vgl. 13.11
A/2	<u>4.1-6.13:</u> <ul style="list-style-type: none"> - Gleichnisrede Jesu (4.1-34) über das Kommen der Basileia - Jesus führt die Jünger in die Geheimnisse ein (4.10f, 13ff, 34; 5.37) - Die Jünger in Bedrängnis (4.35-41) - Das vollmächtige Wirken Jesu in Befreiung von Dämonen und aus Tod (5.1-43) - Jesus findet in seiner Heimatstadt Nazareth keinen Glauben (6.1-6a) - Jünger werden zur vollmächtigen Mission ausgesandt (6.7-13) 	<u>13.3-37:</u> <ul style="list-style-type: none"> - Endzeitrede Jesu über das Kommen des Menschensohnes - Jesus sagt den Jüngern alles voraus (13.23) - Die endzeitliche Drangsal (13.19f) - Das endzeitliche Wirken des Menschensohnes zur Rettung der Erwählten (13.26-27) - vgl. 13.9 - vgl. 13.10

<p>Rück-/ Vor- blick</p>	<p><u>6.14-29:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Mordplan gegen Johannes den Täufer und Ausführung des Mords durch eine List "während des Festes" (6.21) 	<p><u>14.1-11:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Mordplan gegen Jesus; Versuch, ihn "nicht am Fest" (14.2) und mit List zu ergreifen
<p>B/1</p>	<p><u>6.30-8.26:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Vorbereitung der Speisungen durch die Jünger (6.35ff; 8.3ff) - Speisungen (6.41; 8.6) - "Rein und Unrein" gilt nicht mehr; Heil auch für die Heiden (7.1-30) - Unverständnis/Verstockung der Jünger (6.52; 7.17; 8.17-21) 	<p><u>14.12-25:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Vorbereitung des Abendmahles durch die Jünger (14.12-16) - Abendmahl (14.22-24) - ὑπὲρ πολλῶν (14.24) - Versagen und Unverständnis der Jünger (14.17-21)

B/2	<p><u>8.27-9.29:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Messiasbekenntnis mit Schweigebefehl (8.29f) - Offenbarung des Sohnes durch Gottesstimme: "Auf ihn hört" (9.7) - Baldiges Kommen der Basileia <u>in Macht</u> (9.1) - Leidensvorhersage: 8.31 δεῦ; 9.12 γέγραπταῖ - Unverständnis der Jünger/des Petrus gegenüber dem Leiden Jesu (8.32f; 9.9) - Ruf in die Nachfolge (8.34) - Rettung durch Lebenshingabe (8.35) - Drohwort Jesu gegen den, der sich seiner schämt (8.38) - Unfähigkeit und Versagen der Jünger im Kampf gegen dämonische Mächte (9.14ff) - Das Gebet als Mittel gegen die Schwäche der Jünger (9.28f) - Bekenntnis des Petrus (8.29) - Petrus denkt nicht wie Gott, sondern wie Menschen (8.33) 	<p><u>14.26-72:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - offenes Messiasbekenntnis Jesu (14.62) - Selbstbekenntnis Jesu als Gottessohn und Ablehnung durch Hohenpriester: "Er lästert" (14.62f) - Baldiges Kommen des Menschensohnes/Richters <u>in Macht</u> (14.62) - Leidensvorhersage: 14.41 γέγραπταῖ - Ansage und Eintreten des Jüngerversagens gegenüber dem Leiden (14.27ff; 14.50ff; 14.54,66ff) - Ruf in erneuerte Nachfolge (14.28) - Lebensrettungsversuch der Jünger durch Flucht und Verleugnung Jesu (14.50ff,66-72) - Verleugnung Jesu durch Petrus (14.66-72) - Versagen der Jünger beim Gebetskampf Jesu (14,37ff) - Gebet als Mittel gegen Versuchung (14.38) - "Ich kenne diesen Menschen nicht" (14.71) - Jesus will nicht, daß sein Wille, sondern der des Vaters geschieht (14.36)
	<p><u>9.39-10.52:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Leidensvorhersagen mit Passionsstationen (9.31; 10.33f) - Jünger wollen "Erste" sein (9.33ff; 10.42ff); der Menschensohn "<u>dient</u>" - Beispielhafte Nachfolge (10.46-52) 	<p><u>15.1-47:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Stationen des Leidens und Sterbens Jesu - Der "Dienst" des Leidenden Jesu - Beispielhafte Nachfolge (15.21,39,40f,43)

5. Das Gefälle des Markusevangeliums

Auch wenn im Einzelfall unsicher bleiben kann, ob bestimmte Einzelzüge oder Strukturen vom Evangelisten bewußt parallel zueinander gestaltet wurden, die Summe der Beobachtungen dürfte sicherstellen, daß Markus Teil I und II seines Evangeliums bewußt symmetrisch aufgebaut und ausgeführt hat. Welche Bedeutung hat diese Kompositionsweise für die Erzählabsicht des Evangelisten?

a) Zunächst einmal ist festzustellen, daß das Gefälle des Evangeliums eindeutig auf Teil II hin verläuft. Dies erreicht der Evangelist durch die Teil I unterlegte geographisch/topographische Struktur. Während seiner Wirksamkeit in "Galiläa" ist Jesus stets "auf dem Weg nach Jerusalem". In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß das ὄδος nicht erst ab 8.27 auftaucht, sondern bereits im Prolog (1.2f) da ist und Jesu gesamtes galiläisches Wirken bestimmt. In der Darstellung von Jesu Auseinandersetzung mit den Jerusalemer Gegnern und seinem Leiden und Sterben in Jerusalem (Teil II) kommt also das Erzählgefälle des Evangeliums zu seinem Ziel.

Dies wird auch darin deutlich, daß die in Teil II geschilderten Ereignisse bereits in Teil I ständig präsent sind. Die Gegner "aus Jerusalem" streiten bereits in Teil I mit Jesus (3.22; 7.1). Ihr Vorwurf der Gotteslästerung (14.64) wird schon in Kapharnaum erhoben (2.7) und ihr Todesurteil gegen Jesus steht seitdem fest (3.6). Mit den "Zwölf" hat Jesus auch den "Verräter" bereits in Galiläa stets "mit sich" (3.14,19). Nach 1.14 beginnt Jesu Wirken in "Galiläa", nachdem Johannes der Täufer "überliefert" worden ist. Da παραδιδόναι Passionsterminus ist (vgl. 8.31; 10.33; 14.11,18,21,41) und der Täufer in einer Schicksalsgemeinschaft mit Jesus steht (vgl. 9.12f), kommt mit dem Hinweis auf das Martyrium des Täufers bereits in 1.14 Jesu eigenes Leiden und Sterben in den Blick. Eine ähnliche Funktion hat auch das Zwischenstück 6.14-29. Als Wegbereiter Jesu (1.2f) hat der Täufer im voraus vollzogen, worauf die Jünger in der Kreuzesnachfolge Jesu verpflichtet werden (8.34). Vor allem aber im Motiv vom "Weg" Jesu nach Jerusalem (8.27; 9.30,33f; 10.1, 17,32,52) in Verbindung mit den verdeckten und offenen Leidensankündigungen Jesu (2.20; 8.31; 9.9,12,31; 10.32ff,38,45) wird der Blick der Jünger (und des Lesers) in Teil I immer wieder auf die Passion Jesu ausgerichtet. Die Ereignisse von Teil II werden so "lehrend" vorausgenommen.

Teil I des Evangeliums ist also durchwirkt mit Vorverweisen auf die in Teil II erzählten Ereignisse. Immer wieder kommt Jesu Leiden und Sterben in den Blick als das notwendige, gottgewollte Ende des Weges Jesu, den Jesus bewußt und freiwillig geht. Sie sind nicht als tragisches Scheitern seiner Mission, nicht als Ergebnis einer sich allmählich anzeigenden und verwirklichenden Katastrophe verstanden. Der Weg ans Kreuz ist vielmehr der Auftrag des Gottessohnes (1.2f); ihn nicht zu gehen, wäre satanische Versuchung (1.13; 8.32; 14.35f).

So empfängt Teil I sein Licht von Teil II her. Ihm kommt keine Eigenständigkeit zu, und ohne Teil II wäre er in seiner jetzigen Anlage unverständlich. Dies wird auch deutlich bei der Auswertung zahlreicher der aufgewiesenen Parallelen zwischen Teil I und II. Diese sind von Teil II her zu interpretieren bzw. finden dort ihre Auflösung.

b) M. KÄHLER hat bekanntlich die synoptischen Evangelien "Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung" genannt. Dieses Diktum ist immer wieder in besonderer Weise auf das Markusevangelium angewendet worden. Es gibt das Erzählgefälle des Evangeliums durchaus angemessen wieder. Aber kann man Teil I ernsthaft als "ausführliche Einleitung" beurteilen? Ist er damit nicht inhaltlich-theologisch unterbewertet? Andererseits bricht gerade in der Frage, wie der Evangelist die in Teil I zusammengestellten Stoffe vor dem Hintergrund des Erzählgefälles seines Evangeliums verstanden wissen will, das eigentliche Problem der Exegese des Markusevangeliums auf. Dies Problem spitzt sich zu durch zwei redaktionelle Leitlinien des Evangeliums, das "Geheimnismotiv" und das "Jüngerversagen".

Das "Geheimnismotiv" umfaßt einen ganzen Komplex von Erzählzügen, durch die Jesu Person und sein Wirken in Wort und Tat in Teil I unter ein (vorläufiges) Geheimhaltungsgebot gestellt werden. Wichtig ist hier die Feststellung: das "Geheimnismotiv" ist auf Teil I des Evangeliums beschränkt und bis zur Auferstehung Jesu begrenzt (9.9). Danach gilt es nicht mehr.

Zunächst ist hier auf die Schweigegebote nach Bekenntnissen und Offenbarungen zu verweisen. Weder die Dämonen (1.24f,34; 3.11f) noch die Jünger (8.30; 9.9) dürfen ihr übernatürliches bzw. durch Selbstoffenbarung Jesu oder Offenbarung Gottes gewonnenes Wissen um Jesu Personwürde kundtun. In keinem Fall wird das Bekenntnis von Jesus als falsch zurückgewiesen. Der Leser weiß ohne-

hin bereits seit 1.11 aus Gottes eigenem Mund, daß die Bekenntnisse zutreffen. Auch das Bekenntnis des Petrus, Jesus sei der $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, gibt Jesu Würde angemessen wieder, wie später aus 14,61f hervorgeht. Daß die Dämonen ihr Bekenntnis vor dem Schweigegebot bereits herausgeschrien haben (1.24f; 3,11), scheint den Evangelisten nicht zu stören. Ihm kommt es offensichtlich auf die Tatsache an, daß Jesus die Schweigegebote erläßt.

Gleiches gilt von den Schweigegeboten nach Wundertaten (1.44; 5.43; 7.36). Daß sie durchbrochen werden (1.44; 7.36b) oder faktisch nicht einzuhalten sind (5.43), ist wohl auch dem Evangelisten nicht entgangen. Doch liegt seine Aussageabsicht nicht in dem Aufweis, daß Jesu Person und Wirken nicht geheim bleiben konnten, sondern darin, daß Jesus vorläufig, und zwar vor Ostern, nicht als Gottessohn und Messias bekanntgemacht werden wollte.

Dies macht der Evangelist nicht nur direkt durch die Schweigegebote deutlich, sondern auch indirekt durch die Darstellung der Verborgenheit Jesu. Immer wieder zieht sich Jesus (mit seinen Jüngern!) an einsame Orte oder in ein Haus zurück und will verborgen bleiben (1.35,45; 2,1; 5.38; 6.31f; 7.17,24; 9.30; 10.10). Auch das "Boot" spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle (3.9; 4.1,36; 8.10,13). Wieder herrscht die gleiche Dialektik wie oben. Das Volk spürt ihn auf und kommt von überallher zu ihm (1.37,45; 2.1f; 6.33f; 7.24).

Überblickt man diesen Komplex des "Geheimismotivs", so entsteht ein paradoxes Gesamtbild: Jesus kommt als Gottessohn (1.11) nach "Galiläa", wirkt hier in göttlicher Kraft und Vollmacht wunderbare Taten, die ihn als Gottessohn ausweisen, er wird als solcher von Gott selbst den Jüngern kundgemacht und von ihnen als Messias erkannt, er hat Erfolg und die heilsuchenden Menschen drängen zu ihm hin, wo er sich zeigt. Jesus aber verbietet die öffentliche Kundgabe seiner Würde als Gottessohn und verbirgt sich vor der Volksmenge. Wie reimt sich dies alles zusammen?

Welch anderes Bild dagegen in Teil II. Dieser beginnt bereits kennzeichnenderweise damit, daß Jesus öffentlich in Jerusalem einzieht und ihm als "im Namen des Herrn Kommenden" gehuldigt wird (11.9f). Vor dem Synedrium bekennt sich Jesus offen dazu, der Messias, Gottessohn und der kommende Menschensohn zu sein (14.61f). Und der Hauptmann unter dem Kreuz bekennt vom Gestorbenen: "Dieser Mensch war Gottes Sohn" (15.39). Die Wunderzeichen beim Tod Jesu sind

von keinem Geheimnis umgeben (15.33,38).

Eine Lösung dieser Spannung zwischen Teil I und II ergibt sich aus dem Gefälle des Evangeliums. Weil der Weg des Gottessohnes Leiden, Tod und Auferstehung mit umfaßt und zum Ziel hat, kann und darf Jesus nur unter Einbeziehung des Kreuzes als Gottessohn bekannt und kundgetan werden. Diese Sicht wird bereits in Teil I deutlich. Auf die Bekenntnisse 8.29 und 9.7 folgt jeweils die Belehrung über das Leiden und Sterben Jesu (8.31f; 9.11f). Tatsächlich wird das "Geheimnis" in 9.9 zeitlich begrenzt: die Jünger sollen über die Offenbarung der Würde Jesu schweigen, "bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist". Dann aber sollen sie reden! Die Wundertaten unterliegen dem Schweigegebot doch wohl ebenfalls bis zur Auferweckung Jesu. Dann sollen sie verkündet werden. Von den Jüngern natürlich! Denn in dem Maße, wie sich Jesus in Teil I verborgen hält und dem Volk entzieht, wendet er sich den "Zwölf" zu.

Auf das Verhältnis von Teil I und II des Markusevangeliums angewendet bedeutet dieses Ergebnis: Teil I bedarf zum vollen Verständnis seiner christologischen Aussagen und der Berichte vom Wirken Jesu der Darstellung von Teil II. Ohne Teil II bleibt Teil I unvollständig und mißverständlich. Teil I muß also von Teil II her, oder besser, er muß nach Teil II nochmals gelesen werden. Er wird quasi zu Teil III des Markusevangeliums.

c) Das Bild der "Zwölf" im Markusevangelium ist von einer ähnlichen Spannung und Paradoxie gekennzeichnet. Jesus beruft sie, um sie zu "Menschenfischern" zu machen (1.17). Sie sollen "mit ihm" sein, um zur vollmächtigen Mission ausgesandt zu werden (3.13ff; 6.6b-13). Sie bilden die "wahre Familie" Jesu (3.34f), ihnen ist das Geheimnis der Basileia gegeben (4.11), und Jesus löst ihnen im Gegensatz zum Volk seine in Parabeln verschlüsselte Botschaft auf (4.13ff,34; 7.17ff). Sie werden zu alleinigen Zeugen der "geheimen Epiphanien" (4.35ff; 5.37; 6.45ff; 9.2-8) und sind Empfänger besonderer Belehrungen Jesu (8.31ff; 9.12f; 9.28f, 31; 9.33ff; 10.11f; 10.32ff,43ff; 13.1-37). Die "Zwölf" sind die eigentlichen Adressaten der Worte und Taten Jesu.

Dieser positiven Bestimmung der Funktion und Aufgabe der "Zwölf" steht nun gegenüber, daß sie sich in Teil I dem Wirken und Weg Jesu gegenüber als völlig verständnislos erweisen und in Teil II angesichts des Leidens und Sterbens Jesu total versagen. Obwohl ihnen das $\mu\sigma\sigma\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ gegeben

ist, verstehen sie die Parabelrede Jesu nicht und werden getadelt (4.13; 7.18). Die Speisungswunder bewirken bei ihnen keine "Einsicht", sondern ihre Reaktionen beweisen, daß sie ein "verhärtetes Herz" haben (6.52; 8.14-21). Sie werden wegen ihres Unglaubens von Jesus gescholten (4.40; 9.19). Völlig unverständlich bleibt den "Zwölf" die Lehre Jesu über sein Leiden und Sterben in Jerusalem und - aus demselben Grund - über seine Auferstehung (9.10,32). Petrus erhebt dagegen energisch Widerspruch und wird von Jesus als satanischer Versucher zurück- und in die Kreuzesnachfolge eingewiesen (8.33f). Auf dem Weg nach Jerusalem streiten die "Zwölf" um Vorrang (9.33f) und erste Plätze (10.35-45), fürchten sich dagegen vor dem, was in Jerusalem auf sie zukommt (10.32). In Teil II wird dann vom Evangelisten schonungslos das totale Versagen der "Zwölf" dargestellt. Einer von ihnen "verrät" Jesus, aber alle halten sich für fähig, diesen Verrat zu begehen (14.17-21). Statt mit Jesus vor der Passion zu wachen und zu beten, fallen sie in ahnungslosen Schlaf (14.32-42); bei Jesu Verhaftung fliehen alle (14.50ff; 14.27), und Petrus schließlich verleugnet Jesusdreimal (14.29-31,66-72).

Faßt man diese Beobachtungen zusammen, ergibt sich ein düsteres Bild. Es scheint, daß Jesus mit seinen Bemühungen um die "Zwölf" am Ende völlig gescheitert ist. Unter seinem Kreuz ist keiner von ihnen zu finden. Daß die "Zwölf" in ihrer Nachfolge des irdischen Jesus gescheitert sind, daran kann nach dem Gesamttenor der Jüngeraussagen im Markusevangelium kein Zweifel sein. Wie bringt nun der Evangelist dieses Ergebnis damit zusammen, daß die "Zwölf" Zeugen und Boten Jesu und seiner Verkündigung sein sollen?

Vor allem zwei Texte lösen diese Spannung: 14.28 und 16.7. Die beiden miteinander korrespondierenden Verheißungen weisen darauf hin, daß der Auferstandene seinen gescheiterten Jüngern nach "Galiläa" vorausgeht. Wenn sie ihm nachfolgen, werden sie ihn dort sehen. Damit ist neue Nachfolge ermöglicht, und zwar Kreuzesnachfolge (8.34). Daß die "Zwölf" diesem neuen Ruf Jesus gefolgt sind, ist für den Evangelisten so klar, daß er es nicht zu erzählen braucht. Sie sind "Menschenfischer" geworden (1.17), haben am eigenen Leibe Kreuzesnachfolge vollzogen (10.39). Wie das "Schweigegebot" (9.9) so ist auch das Unverständnis der Jünger durch den Auferstandenen aufgehoben worden, sind Lehre und Taten des Gottessohnes freigegeben worden. In vollmächtiger Verkündigung haben die "Zwölf" als Boten Jesu gewirkt (6.6b-13).

Angewandt auf unsere Frage nach dem Verhältnis von Teil I und II im Markusevangelium läßt sich sagen: die in Teil I dargestellte positive Funktion und Berufung der "Zwölf" kommt erst nach Teil II zum Tragen. Nach Teil II, nach Kreuz und Auferweckung Jesu ist Verstehen der "Lehre" und Nachvollzug des Weges Jesu in der Jüngerschaft möglich. Jetzt erst ist der Zeitpunkt da, in dem offenbar wird, was zuvor verborgen war (4.22). Wieder läßt sich sagen, daß Teil I nach Teil II neu gelesen werden kann und muß und so zu Teil III des Evangeliums wird. Nun wird auch verständlich, warum der Evangelist keine Erscheinungsberichte berichten muß: die vom Geheimhaltungsverbot befreiten Epiphanien des Gottessohnes in Teil I ersetzen sie vollauf.

d) "Geheimnismotiv" und "Jüngerunverständnis bzw. -versagen" erweisen sich somit als bis zur Auferweckung begrenzt. Danach wird das "Geheimnis" offenbar werden, ist das Unverständnis der Jünger aufgehoben und ihr Versagen durch den vom Auferstandenen neu gewährten Nachfolgeruf geheilt. Die Zeit danach, in denen das Jüngerunverständnis nicht mehr gilt, kommt in der Darstellung des Evangelisten immer wieder in fein abgestimmten Formulierungen in den Blick. So gilt für Teil I, daß die "Zwölf" noch keinen Glauben haben, noch nicht zur Einsicht gekommen sind (οὐπω: 4.40; 8.17,21); und 9.19 fragt Jesus, wie lange noch (ἕως πότε) er bei dem ungläubigen Geschlecht ausharren muß. Das Jüngerversagen in Teil II ist von vornherein unter die Verheißung 14.28 gestellt (14.27-31).

Wie wichtig dem Evangelisten für seine Darstellung die "Zeit danach" ist, wird auch an anderen Stellen des Evangeliums deutlich. Neben den schon erwähnten Stellen 4.22; 10.39 sind noch zu nennen 2.19f und 9.28f, in denen die Jüngerschar ohne Jesus sein wird. Diese "Zeit danach" ist gekennzeichnet als Zeit der Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt (14.9; 13.10), in der "um des Evangeliums willen" gelitten und verzichtet werden kann (8.35; 10.29f). Auf diese "Zeit danach" blickt auch 14.25 voraus. Besonders aber in der großen Rede Kap. 13 wird sie reflektiert und bis in Einzelheiten hinein den Jüngern angekündigt und gedeutet. Dieser "Zeit danach", die literarisch gesprochen unmittelbar nach Teil II des Evangeliums beginnt, gilt auch das in Teil I beschriebene Heilswirken Jesu in Wort und Tat.

Neuere Aspekte der Dekalogforschung*

Jean Vincent - Brazzaville

Die evidente theologische (und rechtsgeschichtliche) Bedeutung des Dekalogs und seine Wirkung auf christliche Ethik und Katechese¹ werden Sie dazu erwogen haben, diesem Thema für meine Probevorlesung den Vorzug zu geben. Angesichts der unzähligen Bearbeitungen der Zehn Gebote wäre freilich Ihrerseits ein gewisser Überdruß durchaus verständlich. Ich werde jedoch in dieser Vorlesung nur neue, bzw. neueste Aspekte der Dekalogforschung besprechen. Eine gesunde Skepsis nach dem Motto des Kohelets "nichts Neues gibt es unter der Sonne" ist allerdings auch hier nicht fehl am Platz. Auf jeden Fall sind diese Abhandlungen neu auf dem Markt, und Sie werden den darin entfalteten Thesen in Seminar- und Examensarbeiten begegnen. Sie spiegeln auch manch interessante neue Fragestellung der alttestamentlichen Wissenschaft wider.

Auslösend für die historisch-kritische Forschung am Dekalog wirkten zwei Beobachtungen. Erstens ist früh erkannt worden, daß Ex 20,1-17 den Bericht der Sinai-Theophanie unterbricht². Zweitens ist durch einen Vergleich mit der Parallelfassung Dt 5,6-21 einerseits, mit der Motivik und Theologie der großen literarischen Schichten des Pentateuch andererseits, deutlich geworden, daß die beiden jetzigen Fassungen des Dekalogs relativ jungen Alters sind. Z.B.: die paränetische Begründung des Sabbatgebotes in Ex 20,11 erinnert stark an die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung in Gen 1. Viele Forscher sind sich darin einig, daß die jetzt vorliegende Gestalt des Dekalog-

* Probevorlesung, gehalten am 19. Juni 1985 in der Abteilung für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum.

1 Überblick und Literatur in dem Dekalog-Artikel der TRE 8, 1981, S. 408-430, mit Beiträgen von L. PERLITT, J. MAGONET, H. HÜBNER, H.G. FRITZSCHE und H.-W. SURKAU; vgl. ferner L. HÖDL, Art.: Dekalog, in: Lexikon des Mittelalters III, Lief., München/Zürich 1984, Sp. 649-651.

2 Ex 20,18-21 knüpfen nicht an den Dekalog, sondern an die Theophanieschilderung in Kap. 19 an. Auch wird der Dekalog nicht durch die Vermittlung des Mose an das Volk weitergegeben, wie der Kontext es erwarten läßt, sondern direkt als Gottesrede an dasselbe eingeführt. Dazu vgl. z.B. M. NOTH, Das zweite Buch Mose - Exodus, ATD 5, Göttingen 1962 (2. Aufl.), zur Stelle.

logs das Resultat einer langen historischen Entwicklung ist, die, wenn nicht direkt bis auf Mose³, so doch bis in die frühesten Anfänge Israels zurückverfolgt werden kann.

I.

Diese These verfährt neuerdings konsequent und in vielem den neuesten Stand der Forschung berücksichtigend A. LEMAIRE⁴. Sein Erklärungsmodell ist als klassisch zu bezeichnen. Für die Wiederherstellung der ältesten Fassung des Dekalogs unternimmt er zuerst einen Vergleich beider Fassungen (Ex 20/Dt 5), wobei er durch ein simples Substraktionsverfahren das Divergierende den verschiedenen Bearbeitern zuordnet und das Identische als ältere Schicht erhält. Dann werden die einzelnen Gebote mit Formulierungen aus anderen Gebotsreihen verglichen, die möglicherweise eine ursprünglichere Gestalt beibehalten haben. Ferner spielen Zitate und Anspielungen auf Teile des Dekalogs in den prophetischen Schriften eine gewichtige Rolle, da diese sich lokal und geschichtlich präziser als die Gesetzestradiationen verankern lassen. Weitere Voraussetzungen für LEMAIREs Rekonstruktion sind die Überzeugungen, daß es ursprünglich zehn⁵ negativ formulierte⁶ Gebote gegeben hat, die als Gottesrede (Ich-Form) verkündet wurden. LEMAIRE hält ferner an der klassischen Quellentheorie fest. Das Ergebnis seiner Analyse: eine Gebotsreihe ("un petit nombre de règles fondamentales"), die vermutlich von Josua in Sichem (Jos 24,25) promulgiert wurde⁷. Ihr Wortlaut:

-
- 3 So z.B. H.H. ROWLEY, Moses and the Decalogue (1951), in: Ders., Men of God, London 1963, S. 1-36.
 - 4 Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction, in: FS H. CAZELLES, AOAT 212, Neukirchen 1981, S. 259-295.
 - 5 U.a. im Anschluß an E. NIELSEN, Die Zehn Gebote, AThD 8, Kopenhagen 1965; H.A. BRONGERS, Die Zehnzahl in der Bibel und in ihrer Umwelt, in: Studie Biblica et Semitica, FS T.C. VRIEZEN, Wageningen 1966, S. 30-45; und bes. H. CAZELLES, Les origines du Décalogue, in: EriS 9 (= FS W.F. ALBRIGHT) 1969, S. 14-19 (dort S. 16: "Le chiffre 10 renvoie probablement aux dix doigts de la main et constitue un moyen mnémotechnique classique"). Dagegen vgl. aber u. Anm. 27.
 - 6 Bes. im Anschluß an H. RABAST, Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitgesetz, Berlin 1949.
 - 7 So LEMAIRE in seiner Histoire du peuple hébreu, QSJ 1898, Paris 1981, S. 13.

Ich bin YHWH (dein Gott)⁸

Du sollst keinen fremden Gott <Singular> anbeten⁹

Du sollst von mir kein Gottesbild machen¹⁰

Du sollst meinen Namen nicht mißbrauchen¹¹

Du sollst meine Sabbate <Plural> nicht entweihen¹²

Du sollst deinen Vater und deine Mutter nicht verfluchen¹³

Du sollst deinen Nächsten nicht morden¹⁴

Du sollst nicht mit der Frau deines Nächsten Ehebruch begehen¹⁵

Du sollst deinen Nächsten nicht stehlen <d.h. kidnappen>¹⁶

Du sollst nicht gegen deinen Nächsten falsch aussagen¹⁷

Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren^{18/19}

Dann werden in einem synthetischen Arbeitsgang die verschiedenen Etappen der Bearbeitung der Urform nachgezeichnet. Ein Prozeß der allmählichen Verdeutlichung ("explicitation") und Verallgemeinerung zeichne sich ab²⁰. LEMAIRE rechnet mit einer Bereicherung des Urdekaloges in der mündlichen Über-

- 8 *šr hws'tyk und mbyt °bdym sind für LEMAIRE Syntagma des J-E-Redaktors. In der nordisraelitischen Tradition (Ps 81,11; Hos 12,10; 13,4) lautete die Einleitung: *nky yhwh 'lhyk hm'lk <hi von °lh, nicht von ys' > m'rš mšrym. Ursprünglich vermutet er die Formel: *nky yhwh 'lhyk oder einfach 'n(k)y yhwh.
- 9 Bes. aufgrund von Ex 34,14 und Ps 81,10 (l' yhyh bk 'l zr wl' tštšwh l'l nkr). Vermutete Urform: l' tštšwh l'l nkr.
- 10 l' t°šh lk psl. Vgl. Ex 20,23 und 34,17 ('lhy mskh l' t°šh lk).
- 11 l' tšt 't smy lšw'. LEMAIRE übernimmt die Anregung von E. JUCCI (Es 20,7. La proibizione di un uso illegittimo del Nome di Dio nel Decalogo, in: BeO 20, 1978, S. 245-253), wonach Ps 24,4 (npšy - der Text wäre nicht zu ändern) eine Anspielung auf das dritte Gebot wäre.
- 12 l' tšll 't šbtty. Vgl. Ex 31,14; Lev 19,3.30; ferner Ez 20,13 u.ö.; Jes 56,4; Neh 13,17f. A. LEMAIRE vertritt die These, daß der Sabbatag als wöchentlicher Ruhetag eine exilische Schöpfung ist (vgl. sein Le sabbat à l'epoque royale israélite, in: RB 80, 1973, S. 161-185).
- 13 l' tqll °b(y)k w'mk. Vgl. Ex 21,17; Lev 20,9 und Dt 27,16.
- 14 l' tršš 't r°k. So etwa Dt 4,42.
- 15 So nach Lev 20,10: l' tn'p 'št r°k.
- 16 l' tgnb 'yš mr°yk. Vgl. Ex 21,16; Dt 24,7 und die Ausführung von A. ALT in seinem Das Verbot des Diebstahls im Dekalog (1949), in: Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, S. 333-340.
- 17 Mit šqr (Ex 20), aber ohne °d: l' t°nh br°k lšqr.
- 18 l' thmd byt r°k (= Ex 20,17a).
- 19 Die hebräische Urform bietet LEMAIRE in der CAZELLES-FS, S. 293 (eine französische Übersetzung in seiner Histoire, S. 14).
- 20 CAZELLES-FS, S. 292 (im Anschluß an W.H. SCHMIDT, Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekaloges, in: Congress Volume Uppsala 1971, VTS 22, 1972, S. 210-220).

lieferung im Kult - eine Stufe erkennt er in einer alten nordisraelitischen Tradition, die im Kultpsalm 81,10-11 durchschimmert²¹. Davon unterscheidet er vier literarische Redaktionsstufen: eine elohistische (zur Zeit Amos und Hosea), eine jehowistische (durch den JE-Redaktor zur Zeit Hiskias), eine dtn, die in Dt 5 durchschläge, schließlich je eine priesterschriftliche, die im Sabbatgebot Ex 20 und Dt 5²² sichtbar sein soll.

Besonders wenn die Gedankenführung dieses klassischen Erklärungsmodells so zusammengefaßt wird, wie ich es gemacht habe, entsteht der Verdacht, daß bei so vielen Hypothesen, die für eine solche Rekonstruktion der Urform angenommen werden müssen, bei aller Bemühung um Exaktheit und Objektivität, die einem Forscher wie LEMAIRE sicherlich nicht abgesprochen werden kann, ein wissenschaftlich objektives und nachprüfbares Ergebnis kaum zustande kommen kann²³. Ist das Subtraktionsverfahren in der analytischen Phase der Argumentation z.B. doch nicht etwas naiv? Läuft die Entwicklung von Überlieferung immer von einer einfachen, kurzen und formal einheitlichen zu einer komplizierten, längeren und formal gemischten Gestalt? Wird hier nicht zu sehr mit der literarischen Tätigkeit von Schriftstellern gerechnet²⁴?

-
- 21 Zur nordisraelitischen Herkunft von Ps 81 vgl. neuerdings E. HAGLUND, *Historical Motifs in the Psalms*, CB.OT 23, Gleerup 1984, S. 15-18. Vgl. auch Ps 50. Zu diesem letzten Psalm und seiner Beziehung zum Dekalog vgl. die unterschiedlichen Auffassungen von M. MANNATI (*les accusations de Psaume L 18-20*, in: VT 25, 1975, S. 659-669) und H. GESE (*Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis*, in: *Rechtfertigung*, FS E. KÄSEMANN, Tübingen 1976, S. 57-77).
- 22 Auf die P-Redaktion von Dt 5 führt LEMAIRE bes. die Ausdrücke *šbt jhwh* (Singular), *lqdšw* und den Satz *ššt ymym t'bd w'šyt kl ml'ktk* zurück.
- 23 Dazu LEMAIRE selbst: "Comme tout essai de critique littéraire, cet essai comporte une part d'incertitude, cependant ce n'est par une raison pour y renoncer sous prétexte que le résultat en serait arbitraire" (CAZELLES-FS, S. 259, Anm. 3). Gegen die Rekonstruktion einer Urform (wenn nicht der einzelne Gebote, doch der Reihe als solche - freilich mit sehr unterschiedlichen Argumenten) vgl. u.a. W. KESZLER, *Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs*, in: VT 7, 1957, S. 1-16; G. FOHRER, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog* (1965), in: Ders., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, BZAW 115, Berlin 1969, S. 120-148; W.H. SCHMIDT (vgl. o. Anm. 20), S. 215f. Vgl. auch die u. Anm. 27 genannten Arbeiten.
- 24 Zu beiden Fragen vgl. u.a. H. Graf REVENTLOW, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1969 (dort S. 93: "der Dekalog (ist) schon in seiner apodiktischen Urform ein Mischgebilde gewesen ()").

II.

Wie fraglich viele Voraussetzungen LEMAIREs geworden sind, kann dem TRE-Artikel über den Dekalog von L. PERLITT²⁵ entnommen werden. Dieser Artikel liefert allerdings eine Bilanz der Forschung aus der Perspektive der eigenen, dezidierten Ansichten des Verfassers²⁶. Die Zehnzahl sei kein bindendes Gestaltungsgesetz des apodiktischen Rechts²⁷. Überhaupt setzt PERLITT die Ergebnisse der Arbeiten von E. GERSTENBERGER²⁸ und G. FOHRER²⁹ voraus. Nach dem ersten entstammen die Prohibitive nicht dem israelitischen Gottesrecht, sondern dem Sippenethos. Sie treten dort, wenn nicht vereinzelt, dann höchstens in Zweier- oder Dreiergruppen auf. Nach FOHRER ist der Dekalog aus drei solcher Gruppen sekundär gebildet worden. Die Zweiteilung in Gottesrede (Ex 20,1-6) und Rede von Gott in der dritten Person (20,7-17) sei deswegen, laut PERLITT, "ein Hinweis darauf, daß der Dekalog durch das Sammeln und Auswählen von Verböten wie durch bewußte literarische Gestaltung entstanden ist"³⁰. Wegen ihrer universellen Tendenz gehöre diese Sammlung einem späteren Stadium der Literaturgeschichte an. Der Prolog, seine Verbindung mit der Prohibitivreihe und die Gestaltung des ersten Teils als Jahwerede seien der dtr Schule zu verdanken (etwa an der Schwelle zwischen Deuteronomium und dtr Tätigkeit). Einen Urdekalog habe es nie gegeben, und "angesichts der Vielfalt der formalen Differenzen sowie der Gegenläufigkeit der zur Aufhebung jener notwendigen Operationen (nämlich Ergänzungen, Verkürzungen, Erfindungen von negativen Formulierungen) ist die Rekonstruktion eines 'Urdekalgos' beinahe ohne jeden wissenschaftlichen Wert"³¹.

Zu dieser neuen Auffassung führen m. E. weniger methodische Bedenken gegen literarkritische Operationen ("Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den

-
- 25 Dekalog. I. Altes Testament, in: TRE 8, 1981, S. 408-413.
26 Diese Ansichten hat PERLITT in seiner viel beachteten Monographie Bundes-
theologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen 1969, entfaltet (zum
Dekalog dort S. 77-102).
27 Diese Ansicht vertreten u.a. Graf REVENTLOW (Anm. 24), E. GERSTENBERGER
(u. Anm. 28), W. RICHTER, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weis-
heitlichen Mahnspruchs, StANT 15, München 1966, G. FOHRER Anm. 23, E.
ZENGER, Eine Wende in der Dekalogforschung? Ein Bericht, in: ThRev 64,
1968, Sp. 189-198; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Der Dekalog - Gottesgebote?,
SBS 67, Stuttgart 1980 (2. Aufl.); W.H. SCHMIDT (Anm. 20).
28 Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts", WMANT 20, Neukirchen 1965.
29 Vgl. Anm. 23.
30 TRE 8, 1981, S. 410.

ersten Stein"), als vielmehr ein Umschwung in der Auffassung von der alttestamentlichen Literaturgeschichte, nämlich durch die wachsende Bedeutung, die der dtr Schule in der Gestaltung von Gesetz und Propheten zugebilligt wird, ebenfalls durch die Frühdatierung vieler J-zugeschriebener Texte und teilweise durch den Abschied von der Quellentheorie zugunsten einer reinen Ergänzungshypothese. Dies gilt insbesondere für die Arbeiten von HOSSFELD³² und LEVIN³³, die die Hypothesen eines LEMAIRE als übervorsichtig erscheinen lassen.

III.

HOSSFELDS Auffassung kann als eine Radikalisierung des PERLITTSchen Ansatzes beurteilt werden. Ist nach PERLITT die dtn Theologie des 7. Jhs weit- hin für die Verknüpfung der sozialen Prohibitive und für die Einkleidung des Dekalogs als Gottesrede verantwortlich, so ist nun für HOSSFELD der Dekalog eine rein literarische Schöpfung der exilisch-nachexilischen Zeit³⁴. Diese extreme Spätdatierung könnte wenigstens den Vorteil haben, daß die ansonsten lange und komplexe Entstehungsgeschichte dadurch eine einfache und billigere Lösung findet. Doch ist dies bei HOSSFELD keineswegs der Fall. Er rechnet nämlich mit nicht weniger als vier Wachstumsphasen in seiner "Biographie des Dekalogs"³⁵. Er unterscheidet die Urfassung eines ersten Deuteronomisten (dtr-Grundtext) von zwei weiteren dtr Redaktionen. Da für HOSSFELD Ex 20 von Dt 5 literarisch abhängig ist, faßt er die Ex-Fassung als bewußte Umarbeitung der dritten dtr Fassung auf, für die der Pentateuchredaktor verantwortlich ist.

Der Grundtext des ersten Deuteronomisten ist noch keine Reihe von zehn Geboten. Er umfaßt nur die Gottesrede mit Fremdgötter- und Bilderverbot (Dt

31 AaO, S. 411. O. KAISER vertritt eine ähnliche Auffassung (vgl. Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984 (5. Aufl.), S. 73f.).

32 F.L. HOSSFELD, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Göttingen/Zürich 1982.

33 C. LEVIN, Der Dekalog am Sinai, in: VT 35, 1985, S. 161-191.

34 Im 20. Jh ist diese These neu. Sie wurde aber gelegentlich im 19. Jh schon vertreten (vgl. z.B. O. MEISNER, Der Dekalog, eine historische Studie, I. Der Dekalog im Hexateuch, Halle 1898).

35 So der Titel des Schlußkapitels, Der Dekalog, S. 282.

5,6-8a.9b) und eine Prohibitivreihe (Dt 5,16-21). Als Muster (nicht als Vorlage) für diese zweiteilige Komposition hat das s.g. Privilegrecht Ex 34,12-26 gedient. Was die sechs Prohibitive betrifft, so sind die ersten drei (töten, ehebrechen und stehlen) frei nach dem Muster Hos 4,2 bzw. Jer 7,9 zusammengestellt, die letzten drei (falsches Zeugnis, Begehren der Frau und Gieren <in Dt 5,21b steht ein anderes Zeitwort als in 21a> nach dem Haus des Nächsten) sind "Kreationen des Kompositeurs, der von den Kurzprohibitiven ausgehend mit eigenen Verboten Gesetzeslücken <!> schließt"³⁶. Erst der erste dtr Redaktor schafft den Dekalog im eigentlichen Sinne: "Er vereinigt Fremdgötter- und Bilderverbot, fügt drei neue Gebote ein (Namenverbot, Sabbat- und Elterngebot) und prägt dem Dekalog seine Zweitafel-Vorstellung auf"³⁷. Der Anteil der zweiten dtr Redaktion ist gering.

Wer seine begeisterte Zustimmung zu HOSSFELDS Monographie äußert³⁸, wird mir den Vorwurf machen, ich lasse beim Hörer den ungerechten Eindruck entstehen, die These HOSSFELDS sei bloß eine willkürliche Meinung neben vielen anderen, weil ich das Ergebnis seiner Arbeit darstelle, bevor ich die exakte und strenge Beweisführung nachzeichne. Mir hilft jedoch das tatsächliche abenteuerlich anmutende Ergebnis der Monographie HOSSFELDS zu einer, wie ich meine, ernüchternden Distanz zu seiner fesselnden Beweisführung zu gelangen.

Die große Stärke angesichts der bisherigen Forschung ist in der Tat die Genauigkeit, mit der HOSSFELD in der ersten Hälfte seiner Arbeit je für sich die literarische Struktur von Dt 5 und Ex 20 in ihrer jetzt vorliegenden Fassung analysiert³⁹. Beide Texte beanspruchen je für sich und miteinander einen kanonischen Wert, und beide müssen in ihrer Eigenart respektiert werden. Harmonisierende Tendenzen, wie sie sich oft in der Dekalogforschung eingeschlichen haben, lassen die Exegese verarmen. Als dauerndes Ergebnis wird z.B. die Erarbeitung der Struktur der Sabbatgebote je in Dt 5,12-15 und in Ex 20,8-11

36 AaO, S. 282.

37 AaO, S. 283.

38 Vgl. etwa das Urteil von B. LANG, Neues über den Dekalog, in: ThQ 164, 1984, S. 58-65, und von J. SCHARBERT in seiner Besprechung in: BZ 28, 1984, S. 292f.

39 Der Dekalog, S. 1-162!

gelten können⁴⁰, ebenfalls die Beschreibung der Gesamtstruktur der Dt-Fassung, die Rolle des Rahmens im ersten Doppelgebot (Dt 5,6-11)⁴¹ und die unterschiedliche Zählung beider Dekalogfassungen⁴².

Jedoch empfinde ich von Anfang an eine methodisch unerlaubte, wenn auch wohl unbewußte Vermischung von zwei Ebenen (die deskriptive und die explikative), die mir die Beweisführung letzten Endes als Zirkelschluß erscheinen läßt. In den vorbereitenden Thesen formuliert HOSSFELD: "der synoptische Vergleich betrachtet die herausgelösten Dekalogfassungen als je eigene Texteinheit" - dies ist die Stärke HOSSFELDS -. Er fährt aber fort, "deren Individualität durch die Differenz bestimmt ist"⁴³. Damit meint er aber mehr als eine an sich verbreitete Methode der Stilistik, die durch den Tausch eines Wortes durch ein Synonym für die sprachliche Eigenart etwa eines Gedichtes ästhetisch sensibilisiert⁴⁴. Diese Differenz wird bei HOSSFELD explikativ als "gewollte Abweichung"⁴⁵ oder als redaktionelle Veränderung interpretiert. Postuliert ist von vornherein die literarische Abhängigkeit einer Fassung von der anderen. Tertium non datur. Andere Erklärungsmodelle wie wechselseitige Abhängigkeit, Entstehung beider Texte unabhängig voneinander, gemeinsame Redaktion durch einen Dritten usw. werden nicht berücksichtigt.

Kann denn die Hypothese einer einseitigen literarischen Abhängigkeit der Ex-Fassung von der Endgestalt der Dt-Fassung als so bewiesen betrachtet werden, daß sie andere Erklärungsmodelle obsolet erscheinen läßt? Das Ergebnis HOSSFELDS in dieser Hinsicht muß differenziert werden. Bei aller Achtung vor

40 Im Zentrum beider Fassungen steht das Verbot: "Du sollst keine Arbeit tun". Dieses ist doppelt gerahmt:

Dt 5	Ex 20
12 - den Sabbattag zu heiligen, wie dir JHWH dein Gott geboten hat	8 - den Sabbattag, um ihn zu heiligen
13-14a - arbeiten (ַלַע)	9-10a - sechs Tage - der siebente Tag
14a - du sollst keine Arbeit tun	10b - du sollst keine Arbeit tun
14bβ-15a -Sklave (ַלַע)	11a - sechs Tage - der siebente Tag
15b: den Sabbattag zu halten, wie dir JHWH dein Gott geboten hat	11b - den Sabbattag - ihn heiligen

41 Vgl. u. Anm. 48.

42 Von der Ex-Fassung aus gesehen, sind die beiden ersten Gebote in Dt 5 zu einem vereinigt, das zehnte ist umgekehrt verdoppelt.

43 Der Dekalog, S. 19.

44 Vgl. z.B. B. DUPRIEZ, L'étude des styles ou la Commutation en littérature, Paris 1971 (2. Aufl.).

45 Der Dekalog, S. 19.

seiner scharfsinnigen Beobachtungsgabe scheint mir insgesamt die Basis für seine Hypothese zu schmal. Gerade die auffälligsten Unterschiede, nämlich im Sabbatgebot, lassen keine einseitige Abhängigkeit, sondern eine unterschiedliche redaktionsgeschichtliche Phase erkennen. Warum der Pentateuchendredaktor das Elterngebot gekürzt haben soll, ist bei der Hypothese einer literarischen Abhängigkeit nicht ohne gekünstelte Argumente zu beweisen⁴⁶. Überzeugender sind die Erklärungen des unterschiedlichen Gebrauchs der *waw*-copulativa im zweiten und in den letzten Geboten. Durch den synoptischen Vergleich und die Hervorhebung der Differenzen wird tatsächlich der Ausleger auf die stilistische Eigenart beider Fassungen aufmerksam gemacht. Im Zentrum der Dt-Fassung⁴⁷ steht das Sabbatgebot. Die letzten sechs Gebote werden mit der Konjunktion "und" sozusagen zu einem Großgebot zusammengestellt. Das Bildverbot ist bes. in Dt 5 dem Fremdgötterverbot klar untergeordnet⁴⁸. In Ex 20 dagegen ist das Sabbatgebot etwas kürzer. Die letzten Gebote werden asyndetisch aneinandergereiht. Die beiden ersten Gebote sind durch das verbindende *waw* in V. 4 weniger verschränkt. V. 5 ("du sollst sie nicht anbeten") kann sich hier auf "Gottesbild und Gestalt" beziehen - wenn auch die Beziehung auf die fremden Götter mitschwingt. Die Ex-Fassung bietet damit eine stilistisch wirksame Zusammenstellung von zehn deutlich abgegrenzten Geboten, die an die feierliche Zusammenstellung der Schöpfungswerke am Anfang des Pentateuch erinnern könnte. Interessant scheint mir der Hinweis auf die gestaltende Hand der Priesterschrift, die also nicht nur in der Erweiterung des Sabbatgebotes zu vermuten wäre. Die Differenz liefert an sich noch

-
- 46 Daß der Rückverweis auf schon gegebene Gesetze ("wie dir JHWH, dein Gott, befohlen hat") in Ex 20 hinfällig ist, leuchtet ein. Freilich, wenn Dt 5 sich nicht auf Ex 20 als Zitat bezieht (da nach HOSSFELD zur Zeit der Schöpfung von Dt 5 ein Dekalog in der Sinaiperikope nicht existierte), ist dann ein Rückverweis seitens des Dtr auch hinfällig. Die These einer angeblichen Streichung des Satzes "und damit es dir wohlgerhe" durch den Pentateuchendredaktor aus dogmatischen Gründen ist weit hergeholt und überzeugt nicht (HOSSFELD, Dekalog, S. 65ff.).
- 47 Die Struktur der Dt-Fassung hatte schon N. LOHFINK sehr genau analysiert: Zur Dekalogfassung von Dtn 5, in: BZ 9, 1965, S. 17-32.
- 48 Weil hier das Doppelgebot von dem Satz יהוה אלהיך *YHWH alahij* eingerahmt ist, empfiehlt es sich m.E. beide Male die Formel als Huldformel zu übersetzen: "Ich, JHWH, bin dein Gott... ein eifrigwirkender Gott". Dagegen wirkt der gleiche Satz in der Ex-Fassung als Einleitung der ganzen Reihe und als Brücke zur vorher berichteten Theophanie und ist deswegen besser

keinen Beweis für eine direkte Abhängigkeit. Diese unterschiedliche Struktur erklärt sich immer noch am besten durch die theologische Absicht und den Stil der jeweiligen Redaktoren.

Wie steht es nun mit der so weitreichenden Hypothese einer dtr Schöpfung der Zehn Gebote? Hier müßte das ganze von HOSSFELD vorausgesetzte Bild der Literaturgeschichte zur Sprache kommen, die komplexe Entstehung der Sinai-Tradition, die dtr Redaktion der Prophetenbücher, das Alter der Psalmen, weil für Sprache und Motivik des Dekalogs das Ganze zur Debatte steht. Wir beschränken uns aber auf einige Beobachtungen über die Argumentationsweise.

Ausschlaggebend für die Datierung des Dekalogs ist der Prolog. HOSSFELD gibt wenigstens zu, daß "die Selbstvorstellung <Ich bin JHWH> ihren Sitz im Leben in der gottesdienstlichen Rechtsproklamation haben (mag)"⁴⁹ (so nach ZIMMERLI)⁵⁰. Dt 5,6 hält er dennoch für eine rein schriftstellerische Zusammenstellung. Der exilische Dtr hat die Selbstvorstellungsformel mit der aus anderen literarischen Schichten stammenden Herausführungsformel ("der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat") verbunden. Er weiß es genau: "Neben Hosea <12,10; 13,4> stand für Dtn 5,6 der jehowistische Vers Gen 15,7 Pate"⁵¹. Das Satzstück "aus dem Sklavenhaus" ordnet er der früh-dtr Sprache zu. Alle außer-dtr Belege werden der dtr Redaktion der prophetischen Bücher zugeschrieben. Hier arbeitet HOSSFELD wie ein Detektiv, der die Herkunft der verschiedenen Zeitungsschnipsel in einem anonymen Brief eruieren müßte⁵². Die Schlußfolgerung erstaunt nicht: "Dtn 5,6 dürfte also die Formel aus der Literatur geerbt haben" und ferner, diesmal ohne Vorbehalt: "Das bedeutet, daß die kultische Verwendung des Dekalogs ... nicht zu seiner Entstehung gehört" - sondern eben nur zu seiner nachexilischen Wirkungsgeschichte⁵³. Ps 50 und 81, in denen HOSSFELD eine Anspielung auf den Dekalog anerkennt, werden in diese Zeit verwiesen.

durch die Selbstvorstellungsformel "Ich bin JHWH, dein Gott" zu übersetzen.

49 Der Dekalog, S. 264.

50 W. ZIMMERLI, "Ich bin Jahwe" (1953), in: Ders., Gottes Offenbarung, TB 19, München 1963, S. 11-40.

51 Der Dekalog, S. 264.

52 Für eine gründliche Gegendarstellung kann einfach auf den Aufsatz von N. LOHFINK, Die These vom "deuteronomistischen" Dekaloganfang - ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik, in: Studien zum Pentateuch, FS W. KORNFELD, Wien 1977, S. 99-109, verwiesen werden. HOSSFELD kennt diese Arbeit, bespricht sie aber nicht in seiner Argumentation.

53 Der Dekalog, S. 264.

Bei einem solchen Postulat über die rein literarische Entstehung des Dekalogs durch die Redaktoren der exilisch-nachexilischen Zeit wundert es nicht, daß die Methoden der Gattungs- und Überlieferungsgeschichte keine Rolle spielen, und daß die ältere, aber m. E. keineswegs abgeschlossene Diskussion über das apodiktische Recht und seinen Sitz im Leben bei HOSSFELD keine ernsthafte Beachtung findet. Der Dekalog hat eben keinen Sitz im Leben, nur einen Sitz in der Schriftgelehrsamkeit späterer Theologen.

IV.

Die Auffassung von LEVIN in seinem soeben erschienenen Aufsatz ist eine weitere Radikalisierung der Thesen PERLITTS und HOSSFELDS⁵⁴. Gegen HOSSFELD allerdings hält LEVIN die Ex-Fassung für ursprünglicher - freilich mit dem allzu einfachen Argument, daß Ex 20 die "lectio brevior" enthält⁵⁵. Die HOSSFELDSche These, daß die Prohibitivreihe (Dt 5,16-21) teilweise frei nach dem Muster Hos 4,2 und Jer 7,9 zusammengestellt worden wäre, wird durch LEVIN so zugespitzt, daß nur Jer 7,9 als die Vorlage des Dekalogs deklariert wird⁵⁶. Somit soll der Dekalog nicht anderes sein als "die Umsetzung der prophetischen Scheltrede in eine Prohibitivreihe"⁵⁷. Adieu Gottesrecht oder Sippenethos! Wie problematisch diese These (und die an diesem dünnen Faden hängende Rekonstruktion der ganzen Sinai-Perikope) ist, erkennt man schon daran, daß Wortschatz und Motivik von Hos 4,2 bzw. Jer 7,9 in der Schriftprophetie so ganz singulär sind, daß die Forschung meistens eine Anspielung auf den Dekalog gesehen hat⁵⁸. LEVIN postuliert also einen exilischen Urdekalog, der nur

54 Vgl. Anm. 33.

55 Schon für die Textkritik gilt dieser Grundsatz nur im Zusammenhang mit anderen Kriterien, etwa der lectio difficilior. Das Kriterium der lectio brevior kann nicht ohne weiteres auf den produktiven Werdegang eines Textes übertragen werden.

56 "Der Dekalog setzt Jer vii 9 voraus" (VT 1985, S. 170)! In der Tat werden in Jer 7,9 nicht nur Stehlen, Ehebrechen und Morden erwähnt, sondern auch das Verbot, als Lügenzeuge aufzutreten, und dasjenige dem Baal zu opfern bzw. fremden Göttern nachzulaufen. HOSSFELD (Dekalog, S. 277) nach der Beweisführung von W. THIEL (Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen 1973, S. 103ff.) teilt den Vers in drei Schichten: Zitat einer Dreiergruppe aus Hos 4,2, jeremianische Bildung (falsch schwören) und die Ergänzung.

57 VT 1985, S. 170.

58 Das Verhältnis des Dekalogs zu Hos 4,2 und Jer 7,9 ist umstritten. H.-W.

Ex 20,2-3; 5; 13-17a enthalte (also nicht nur wie HOSSFELD ohne Namen-, Sabbat-⁵⁹ und Elterngebot, sondern sogar auch ohne Bildverbot - hier spielt bei LEVIN sicherlich die neuere Diskussion über den israelitischen Monotheismus eine wesentliche Rolle)⁶⁰. Dieser Urdekalog sei wiederum später, namentlich auf Grund von Ex 34 - eine Gebotsreihe, die nach LEVIN "zur Zeit der Entste-

WOLFF (Dodekapropheten 1, Hosea, BK XIV/1, Neukirchen 1965 2. Aufl., S. 84f.) hält das Wort für hoseanisch und sieht darin eine Erwähnung von fünf Rechtsfällen des apodiktischen Rechts. J. JEREMIAS (Der Prophet Hosea, ATD 27,1, Göttingen 1983), dem sich HOSSFELD (Dekalog, S. 276f.) anschließt, rechnet den Vers zu der Zusammenfassung der verstreuten Verkündigung des Meisters (Hos 6,7ff.; 7,1ff.; 19,4), die durch die Schüler Hoseas erfolgt ist. Insofern wäre tatsächlich Hos 4,2 eine Zusammenfassung der prophetischen Scheltrede. Überzeugender sind mir die Argumente von A. PHILLIPS (Prophecy and Law, in: Israel's Prophetic Tradition, FS P.R. ACKROYD, Cambridge 1982, S. 217-232), der zu dem Schluß kommt, "that the theological use of the Decalogue <in Hos 4,2> is due to Deuteronomic redaction designed to define 'knowledge of God' as the Decalogue" (S. 225). Auch für Jer 7,9 rechnet PHILLIPS mit einer dtr Redaktion: "this specific citing of the Decalogue is due to the Deuteronomists themselves again using the Decalogue theologically as a blanket statement to indicate the total renunciation of Yahweh" (S. 229). Das Thema der Propheten ist für PHILLIPS nicht die Ahndung von Verbrechen, die durch Richtergewalt geregelt werden konnten (und die tatsächlich im 8. und 7. Jh geregelt wurden), sondern "the exercise of justice and the protection of those who could not defend themselves" (ebenda). Ferner u. Anm. 88.

- 59 LEVIN hat eine dezidierte Theorie über den Ursprung des Sabbats in seiner Studie Der Sturz der Königin Atalja, SBS 105, Stuttgart 1982, S. 39-42, vertreten. Wie A. LEMAIRE (vgl. o. Anm. 12) hält er den Sabbat (vorher nur Vollmondtag) als wöchentlichen Ruhetag für eine exilische Schöpfung. Zur neuesten Diskussion, vgl. F. CRÜSEMANN (vgl. u. Anm. 67, S. 53-58), H.-J. BOECKER, Recht und Gesetz: Der Dekalog, in: Ders. u.a. (Hg), Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen 1983, S. 206-222, bes. S. 215f. Ein entscheidendes Argument für das hohe Alter des Sabbats liefert BOECKER (S. 216): "wenn dann dem Gebot <Ex 34,21a> sekundär die Bemerkung beigegeben wird, '(auch) in der Zeit des Pflügens und des Erntens sollst du ruhen' (V. 21b), so wird das Gebot dadurch den Gegebenheiten des Kulturlandes angeglichen, und man kann aufgrund dieser Stelle die These vertreten, daß der Sabbat schon aus nomadischer Zeit stammt".
- 60 Vgl. dazu bes. die Sammelbände von O. KEEL (Hg), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Biblische Beiträge 14, Fribourg 1980, und von B. LANG (Hg), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981. Aus dieser Diskussion kann für den Dekalog zweierlei gewonnen werden. Einerseits muß von der naiven Vorstellung, daß der Monotheismus sozusagen das "natürliche" Ergebnis einer gradlinigen "vernünftigen" Evolution sei, Abschied genommen werden. Monolatrie und Polytheismus können Hand in Hand gehen. Religionsphänomenologisch muß zwischen offizieller Religion, Sippen- oder Familienfrömmigkeit und privater Frömmigkeit differenziert werden. Die Alleinverehrung Jahwes ist aber von der Mono-

hung des Urdekaloges wahrscheinlich noch nicht existierte", erweitert worden⁶¹. Ex 34,10-26, noch vor kurzem als alte Tradition von J. HALBE herausgearbeitet⁶², wird ebenfalls in die nachexilische Zeit verwiesen. Ganz neu in dieser Schulrichtung ist die Behauptung LEVINS, der Dekalog sei doch von vornherein (und zwar vor dem Bundesbuch) Teil der Sinai-Perikope gewesen. Die Ar-

latrie (etwa der Sippenfrömmigkeit) im Kontext des Polytheismus, wie sie in Mesopotamien erscheint, zu unterscheiden. Die sich verbreitende These (z.B. von LANG), wonach die älteste Religion Israels polytheistisch war, wird den alttestamentlichen Texten nicht gerecht. P. WELTEN (Gott Israels - Gott vom Sinai. Zur Gottesfrage in der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft, in: Berliner theologische Zeitschrift 1, 1984, S. 225-239) hat Recht, daß hier ganze Teile des Alten Testaments ausgeblendet werden (etwa Ex 3; die Sinaiperikope; die Traditionen um Elia). Die Ausschließlichkeit der Jahwe-Verehrung ist eben nicht evolutiv (als eine höhere Stufe des religiösen Bewußtseins) oder als ideologischer Überbau eines gesellschaftlichen Konfliktes im 8. Jh zu erklären: "Jahwe gibt sich vielmehr in der Geschichte - nach allen Zeugnissen eben am Sinai - einer Menschengruppe als solcher zu erkennen, indem er ein Verhältnis mit dieser Menschengruppe von anderen dort lebenden Menschen genau durch ihr besonderes Verhältnis zu Jahwe unterscheidet" (WELTEN, S. 237). Richtig ist, daß die Alleinverehrung Jahwes sich bei jeder Veränderung der gesellschaftlichen Konstellation (bes. aber im Kontakt mit der kanaani-schen Kultur und Religion) neu behaupten mußte. Die Alleinverehrung Jahwes war ein Lebensvollzug, keine Lehre. Sie war immer wieder in Frage gestellt. Die jetzige Formulierung des ersten Gebots spiegelt diese Auseinandersetzung wider. Aus dem Hoseabuch kann man leicht entnehmen, welches Ringen um das Verständnis der Ausschließlichkeit Jahwes noch im 8. Jh nötig war (vgl. E. JACOB, L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée, in: RHPHR 43, 1963, S. 250-259, u.a.). Die missionstheologische Reflexion über das Phänomen der Akkulturation mußte zum Verständnis dieses Prozesses auch hilfreich sein. Verschiedene Modelle der Akkulturation sind ja untersucht worden: "selektive Aneignung fremden Kulturguts", "begrenzte Anpassung, die vielfach von einer Neuinterpretation des eigenen Kulturerbes begleitet ist", "Anreicherung christlicher Vorstellungen durch Restbestände bodenständiger Traditionen", "Anpassung nichtchristlicher Religion an neue Erwartungen, die durch die Begegnung mit dem Christentum geweckt werden" (vgl. dazu H.-W. GENSGISCHEN, Kontextualität und Universalität. Das Christentum im Dialog der Kulturen, in: Theologische Brosamen, FS L. STEIGER, BDBAT 5, Heidelberg 1985, S. 131-146, bes. S. 133). Andererseits weisen archäologische Funde darauf hin, daß die Bildlosigkeit Jahwes keine Selbstverständlichkeit war und auch immer neu erkämpft werden mußte. Dennoch bleibt die These, daß von Anfang der Entstehung Israels an die Bildlosigkeit Jahwes gefordert wurde, wahrscheinlicher als die These eines prozeßhaften Erkenntnisses der Exilzeit. Spätdatierung ist an sich keine Erklärung. Vgl. dazu P. WELTEN, Bilder. II. Altes Testament, in: TRE 6, 1980, S. 517-521 (und ders., Gott Israels, aao, S. 235ff.); W.H. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 1982 (4. Aufl.) S. 83-90.

gumente sind bedenkenswert⁶³. Für LEVIN heißt das aber konsequent, daß diese ganze Perikope ein ganz junger Text sein muß⁶⁴. So einfach wird hier der gordische Knoten, der seit jeher der alttestamentlichen Wissenschaft Kopfzerbrechen verursacht hatte, durchgehauen. Dennoch soll dies keine billige Lösung sein. Die junge Sinai-Perikope zerfällt nämlich unter seiner Hand in mehrere Ergänzungsschichten und unzählige Zusätze⁶⁵. Daneben erscheint die Quellenscheidung der klassischen Literarkritik als geradezu simpel und als allzu rücksichtsvoll gegenüber der großen Zusammenhänge der biblischen Tradition⁶⁶.

61 VT 1985, S. 171.

62 J. HALBE, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vorderdeuteronomischer Zeit, FRLANT 114, Göttingen 1975; vgl. auch E. OTTO, Das Mazzotfest in Gilgal, BWANT 107, Stuttgart 1975 (zum Alter von Ex 34, S. 302-305). Ferner vgl. N. LOHFINK, Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit dem Jahweglauben im frühen Israel, in: BIKI 38, 1983, S. 69-72.

63 VT 1985, S. 174-189. "Die Theophanie xix 10-20 ... zielt ... von Anfang an auf die Proklamation des Gesetzes ... Eine Sinai-Theophanie ohne Gesetz käme auf den bloßen Theaterdonner bei leerer Szene hinaus" (S. 185). Proklamation, Wortlaut des Gesetzes und Verpflichtung gehören ursprünglich zusammen (S. 175). Richtig ist ferner, daß in Ex 24,3 mit der Ergänzung *kl hmšp̄tym* später ein Bezug zum Bundesbuch hergestellt wurde (S. 180).

64 AaO, S. 189f. Alte Anspielungen auf die Sinai-Theophanie, Dt 33,2 (Moselied), Ri 5,4f. (Deboralied), Ps 68,9.18, werden als Glossen oder als zu junge Texte gehörig ihrer Beweiskraft entledigt!

65 Man folge etwa der Argumentation über die Zusammensetzung der Sinai-Theophanie. Als Kern gilt nur Ex 19,10-20. Nicht genug damit! In diesem Restbestand häufen sich eine Fülle von Zusätzen: "v. 11b ergänzt v. 11a; v. 12 ergänzt v. 11; v. 13a ergänzt v. 12; v. 13b ergänzt v. 13a; v. 15 ergänzt v. 14; ... v. 18a ab ergänzt v. 16...; v. 18a b ergänzt v. 18a; v. 17, 19 ergänzen gemeinsam v. 16, 18...; in v. 20 ist die Angabe "auf den Berg Sinai" nachgetragen" (AaO, S. 186)!

66 Zum gordischen Knoten der Sinai-Perikope vgl. den Überblick bei H.W. SCHMIDT, Exodus, Sinai und Mose, EdF 191, Darmstadt 1983, S. 71-90. Zu der Problematik einer reinen Ergänzungshypothese vgl. die ausgewogene Kritik von A.H.J. GUNNEWEG, Anmerkungen und Anfragen zur neueren Penta-teuchforschung (2), in: ThR 50, 1985, S. 107-131.

V.

Konkretes Leben dem Schriftstück Dekalog einzuhauchen ist umgekehrt die Absicht F. CRÜSEMANNs in seiner sehr anregenden Schrift: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive⁶⁷. Wie der Titel verlauten läßt, geht es hier nicht primär um die Genese oder "Biographie" des Dekalogs, sondern um dessen Thema. Der Inhalt in seiner inneren Einheit (das Thema) kommt zur Sprache, weniger die Form. Das einleitende Motto "Bewahrung der Freiheit" weist uns in den Bereich der alttestamentlichen Theologie. Neu ist dieses Motto nicht. Wenigstens seit LUTHER⁶⁸, in der neueren Exegese bes. seit M. NOTH⁶⁹ und G. von RAD⁷⁰, wurde die Rolle des Prologs (Jahwes befreiendes Heilshandeln) für eine theologische angemessene Auslegung der Zehn Gebote immer wieder hervorgehoben⁷¹. Neu mutet das Programm einer sozialgeschichtlichen Interpretation an⁷². Selbstverständlich ist die alte Frage nach dem Sitz im Leben eine sozialgeschichtliche Frage⁷³. CRÜSEMANN stellt sie aber im Hinblick auf die Angeredeten in der jetzt vorliegenden Fassung⁷⁴. Wann ist diese aber entstanden? Bevor er auf diese Frage antworten kann, muß er kurz zu den Problemen der literarischen Integrität, der Entstehung, Überlieferung, Gattung und Redaktion des Dekalogs Stellung beziehen. Seine Argumentation wäre, wenn sie es sein wollte (beide Arbeiten sind aber gleichzeitig und unabhängig voneinander entstanden), ein zu leichtes Geschütz gegen HOSSFELDS (und LEVINS) Positionen. Sie ist teilweise unscharf und nicht ohne Spannung. Der Dekalog ist auf jeden Fall für ihn "kein Ergebnis rein literarischer Produktivität"⁷⁵. Allerdings, "mehr, als daß der Dekalog im Rahmen regelmäßiger, mehr oder weniger kultischer Begehungen gelebt und Gestalt

67 TK 78, München 1983. Es handelt sich um eine stark erweiterte Antrittsvorlesung.

68 WA 30/2, S. 358.

69 Die Gesetze im Pentateuch (1940), in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 6, München 1960 (2. Aufl.), S. 9-141.

70 Theologie des Alten Testaments I, München 1969 (6. Aufl.), S. 205ff.

71 Z.B. J.M. LOCHMANN, Wegweisung der Freiheit - Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs, GTB 340, Gütersloh 1979. Dazu vgl. J.M. DOUMA, L'actualité de l'Éthique de Décalogue, in: RRéf 33, 1982, S. 72-89.

72 Vgl. aber die große Arbeit von F. CRÜSEMANN, Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen 1978, wo der Verfasser diese Methode stark berücksichtigt.

73 Seit A. ALT ist die Frage nach den gesellschaftlichen Koordinaten, die

genommen hat, kann man mit wirklicher Sicherheit nicht sagen"⁷⁶. Er ist gegen die Rekonstruktion einer Urform, weil diese unerlaubte literarkritische Operationen abnötigt, rechnet aber mit Ergänzungen und Auslassungen zum Zweck der Generalisierung der Gebote. Weil er auch den Thesen von GERSTENBERGER und FOHRER zustimmt, spitzt sich für CRÜSEMANN die Datierungsfrage auf die Frage zu: Wann das Eingangswort dieser bestimmten Auswahl von zehn Geboten vorangestellt worden ist⁷⁷? Wegen des ersten Gebotes, das vor Hosea nicht denkbar sei, und weil der Dekalog der Prophetie des 8. Jhs nicht bekannt sei, muß er nach dieser entstanden sein. Der Wortschatz und die Satzverbindungen im Prolog und im ersten Doppelgebot gehören nach CRÜSEMANN den Anfängen der dtn Bewegung an⁷⁸. Die Komposition würde also in die Zeit zwischen dem Untergang des Nordreichs und Josia zu datieren sein. Das heißt nun konkret für ihn: diese elementaren Grundforderungen des Dekalogs wurden angesichts des Entstehens starker sozialer Gegensätze in Israel, des Auftretens der großen Prophetie und des Schocks nach dem Untergang Samarias zusammengestellt⁷⁹. Welche soziale Schicht sei nun in dieser Gebotsreihe angesprochen? Der Dekalog gelte "dem Stand der freien Grundbesitzer in Israel"⁸⁰, "erwachsenen Männern, die rechts- und kultfähig sind"⁸¹. Auch dies ist nicht neu, gerät aber in gutgemeinten Arbeiten, die im Dekalog eine Art Konzentrat biblischer Ethik, die allen Menschen gilt, sehen, rasch in den Hintergrund⁸². In der Tat benennen die Gebote die Bedingungen der Bewahrung der Freiheit für eine konkrete soziale Schicht, für die freien Bauern in Israel. Weder Kinder noch Frauen, Ausländer oder Sklaven sind hier angesprochen. Mit dem "Du" ist nicht jeder Mensch, sondern der einzelne Bürger Israels angeredet. Daher erklärt sich diese Auswahl von Geboten. Sie entfalten die Solidaritätsethik dieser Schicht.

die Entstehung und die Tradierung des apodiktischen Rechts bedingt haben, gestellt worden. Grundlegend ist immer noch seine Arbeit: Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, S. 278-332.

74 Bewahrung, S. 14.

75 Ebenda.

76 Ebenda.

77 AaO, S. 21.

78 F. CRÜSEMANN (aaO, S. 24-26) übernimmt N. LOHFINKs These (vgl. o. Anm. 52).

79 AaO, S. 26f.

80 AaO, S. 33.

81 AaO, S. 28.

82 Vgl. die bei F. CRÜSEMANN (aaO, S. 87) genannten Arbeiten.

Die postulierte Datierung am Anfang des 7. Jhs (also auf dem Hintergrund der Sozialkritik eines Amos, Hosea, Jesaja, Micha) erlaubt CRÜSEMANN ein differenziertes, lebendiges Gemälde dieser sozialen Schicht zu geben, das den einzelnen Aussagen des Dekalogs ein interessantes Relief verleiht. Für die Bedeutung des Prologs für die Adressaten des Dekalogs heißt es - und dies sei als pars pro toto angeführt: "Auf eigenem Lande zu wohnen, dessen Reichtum zu genießen, von Sklaverei und Fronarbeit frei zu sein - das steht hinter der Chiffre von der Herausführung aus dem Skalvenhaus"⁸³. Es folgt eine aus dieser Perspektive und die neueste Literatur zu den einzelnen Geboten berücksichtigende reiche und ansprechende Auslegung des Dekalogs, die wir hier nicht besprechen können⁸⁴.

Den Versuch einer Auslegung vor dem sozial-historischen Hintergrund des beginnenden 7. Jhs halte ich exegetisch für durchaus berechtigt. Es ist auf jeden Fall eine wichtige Phase in der Geschichte des Dekalogs. Einen wichtigen Gedanken CRÜSEMANNs aufnehmend, würde ich aber feststellen, daß der Dekalog nicht nur keine Zusammenfassung der alttestamentlichen Ethik überhaupt ist⁸⁵, sondern auch kaum als Zusammenfassung der Ethik der Gerichtsprophetie gelten kann⁸⁶. Eine Feststellung, die mich nachdenklich macht, ob die These

83 AaO, S. 37.

84 Bestechend empfinde ich u.a. F. CRÜSEMANNs Beobachtungen über das Verhältnis von Inhalt und Form, z.B. in dem Übergang von Gottesrede zu Rede von Gott in der dritten Person. In den beiden ersten Geboten geht es um die Beziehung zu Gott. Diese Begegnung erfordert das göttliche Ich. Im dritten Gebot dagegen geht es nicht mehr um das Gegenüber zu Gott, sondern um das Verhältnis zum Mitbürger. Ebenfalls ist der Wechsel von negativen zu positiven Formulierungen inhaltlich gerechtfertigt: Die Sabbat- und Elterngelote fordern eben ein "bestimmtes Tun, alle anderen <Gebote> nur die Unterlassung von etwas" (aaO, S. 58). Hier also für eine Uniformierung zu plädieren, geht an der Aussageintention vorbei. Interessant ist auch der Hinweis auf die Entsprechung von Doppelgebot am Anfang (Fremdgötter- und Bildverbot) und Doppelung der Sätze im 10. Gebot.

85 Es fehlen in der Tat ganze Bereiche der alttestamentlichen Ethik (etwa die Bestimmung von Rein und Unrein, Kultgesetze, Verhalten gegenüber Personen minderen Rechts). Dies zeigt ein Vergleich mit anderen "apodiktischen" Reihen: Lev 18,22ff. (חֻלְעֵבוֹת); 18,7-17 (Sexual-Tabus); aber auch mit den Einzugsliturgien und verwandten Texten (Ps 24; Ez 18). Der Dekalog kann nicht als Zusammenfassung des Bundesbuches, des Deuteronomiums oder des Heiligkeitgesetzes gelten.

86 Vgl. schon das Anm. 58 zu LEVINS These Gesagte. Mich 6,8 z.B. liefert eine solche prophetische Zusammenfassung des von Gott Geforderten. Bei den Propheten geht es nicht primär um die Unterdrückung des freien Bürgers (vgl. dennoch die interessante Auslegung diesbezüglich bei CRÜSE-

von einer Geburtsstunde des Dekalogs "angesichts der großen Gerichtsprophetie" stimmen kann. Am Ende seiner Untersuchung schreibt CRÜSEMANN, es bestehe "kein gravierender Unterschied zur Prophetie des 8. Jhdts und ihrer so scharfen Sozialkritik"⁸⁷. In der konkreten Auslegung beruft sich aber CRÜSEMANN bezeichnenderweise wenig auf die Prophetie des 8. Jhs (abgesehen von der Erklärung der neunten und zehnten Gebote)⁸⁸. Von Sozialkritik, von einer Krise des freien Bürgers, läßt sich im Dekalog nichts vernehmen. Diese Inkongruenz in Thematik und Sprache zwischen Dekalog und Prophetie ist bemerkenswert und darf nicht verschleiert werden. Ist es zwingend, die Heraustellung dieser elementaren Grundforderungen Jahwes an die befreiten und freien Bürger Israels in das 7. Jh zu datieren? Könnten nicht diese Normen der Solidaritätsethik des Jahwevolkes in eine frühere Zeit verweisen?

VI.

Dies ist wohl die Ansicht von A. PHILLIPS⁸⁹. Dessen These lautet, der Dekalog habe einerseits Israel als eigentümliche Gemeinschaft geschaffen, andererseits in einer immer neu umgearbeiteten Form seine fortwährende Identität von der Seßhaftwerdung bis zur nachexilischen Zeit bewahrt⁹⁰. Für beide Aspekte der These bringt PHILLIPS bedenkenswerte Argumente. Eine einschneidende Umarbeitung des Dekalogs soll im Zusammenhang mit der Hiskianischen Reform (also Anfang des 7. Jhs) erfolgt sein. Verantwortlich dafür seien Kreise, die er als "Proto-Deuteronomisten" bezeichnet⁹¹. Diese haben ebenfalls im Lichte

MANN, aaO, S. 31f.), sondern die Verdrehung des Rechts, die Unterdrückung der Rechtslosen, die Verbrechen gegen die Humanität (Amos 11). Thema und Norm der prophetischen Anklage sind: $\text{דָּעַן אֱלֹהִים, אִמָּן, חֹסֶד, צְדָקָה, מַלְעָמַט}$.

PHILLIPS (vgl. o. Anm. 58) schlußfolgert: "It was neither cultic wrongs nor serious capital offenses that dominated their preaching" (S. 222).

87 Bewahrung, S. 82.

88 Er nennt öfters dtr Texte und etwa Neh 5. Gerade die zwei letzten Gebote könnten aus der Hiskiazeit stammen. Vgl. dafür die Argumente bei K.-D. SCHUNCK, Das 9. und 10. Gebot - jüngstes Glied des Dekalogs? in: ZAW 96, 1984, S. 104-109.

89 The Decalogue - Ancient Israel's Criminal Law, in: JSS 34, 1983, S. 1-20. Der Aufsatz ist eine Zusammenfassung seiner großen Arbeit Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue, Oxford 1970, unter Berücksichtigung der Einwände, die gegen seine These gemacht worden sind.

90 The Decalogue, 1983, S. 2.

91 In Ancient Israel's Criminal Law 1970 sprach er von "JE-redactor". Weil

dieser Reform und der Bedrohung Judas eine entscheidende Umstrukturierung der Sinai-Perikope unternommen⁹². Was das Alter des Dekalogs betrifft, argumentiert PHILLIPS (im Gefolge M. GREENBERGS)⁹³ weniger von der Form als vom Inhalt dieser normativen Rechtssätze her. Im Unterschied zu den außerbiblischen Gesetzen hebt er hervor, daß im Alten Testament der Mörder⁹⁴ und der Ehebrecher⁹⁵ hingerichtet werden, daß hingegen kein Eigentumsdelikt mit dem Tode bestraft wird. Für ihn hat der ursprüngliche Dekalog ausschließlich solche religiös begründeten Rechtssätze enthalten, die spezifisch jahwistisch-israelitisch waren und die alle ohne Ersatzmöglichkeiten (*koper*) mit der Todesstrafe geahndet werden mußten. Sie bestimmen die Beziehung zu Gott und zum Mitbürger (aber nicht zu seinem Eigentum). Deswegen übernimmt er die These von ALT über Menschenraub als Thema des achten Gebotes und vermutet eine Form des zehnten, in der es nicht um den Besitz, sondern um den Status des Hausbesitzers ging⁹⁶. Die Bestimmungen des alten Bundesbuches hingegen sind zumeist kanaänischer Herkunft und behandeln nicht Verbrechen, die die israelitische Gemeinschaft als solche in ihrer Identität als Gottesvolk an sich gefährden, sondern dem Individuum und seinem Besitz Schaden zufügen. Die Tatsache, daß im Prozeß der Integration dieser kanaänischen Lokalgesetze in das israelitische Rechtsgut eine Unterscheidung zwischen todeswürdigen Verbrechen (siehe etwa die *môt-yûmat*-Rechtssätze) und Eigentumsdelikten gemacht wur-

aber inzwischen in der Wissenschaft die Quelle E problematisch geworden ist, und weil "the thought and language of these theologians foreshadows what comes to be known as Deuteronomistic theology, it is better to link them with their successors rather than their uncertain predecessors" (The Decalogue, 1983, S. 8, Anm. 32).

- 92 Dazu bes. A. PHILLIPS, A Fresh Look at the Sinai Pericope, in: VT 34, 1984. S. 39-52 und 282-294. Die Protodeuteronomisten haben der Sinai-Perikope das Bundesbuch mit einer neuen Einleitung (20,22-26) hinzugefügt, sowie einen Erzählrahmen (Ex 19,3-8; 24,3-8), die Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32) <Widerspiegelung des Niedergangs des Nordreiches> und eine Zusammenfassung der wichtigsten Anordnungen vom Bundesbuch und vom Dekalog in Ex 34,11-26. Es spricht in der Tat viel für eine Umstrukturierung der Sinai-Perikope nach dem Fall des Nordreiches und der Kultreform des Hiskias. Problematischer ist die Bestimmung des s.g. kultischen Dekalogs Ex 34. PHILLIPS hält diesen, wie auch das Bundesbuch, für jünger als den Dekalog, der von Anfang an der Sinai-Perikope zugehört habe. Der "Protodeuteronomist" wird dann aber eine alte Tradition (vgl. o. Anm. 62) adaptiert haben.
- 93 M. GREENBERG, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: Y. KAUFMANN Jubilee Volume, Jerusalem 1960, S. 5-28.
- 94 Dazu A. PHILLIPS, Another Look at Murder, in: JSS 27, 1977, S. 102-107.

de, eine Korrektur der Landesgesetze also stattgefunden hat, kann sich PHILIPPS nur dadurch erklären, daß dies in der Perspektive einer normativen Reihe des spezifisch israelitischen Rechts, die sich mit dem Dekalog deckt, geschehen ist. Ähnlich haben andere Forscher mit den *bi'arta*-Sätzen des Deuteronomiums argumentiert⁹⁷.

VII.

M.E. stoßen wir hier auf das Kernproblem der Dekalogforschung. Der Dekalog ist weder die Quintessenz der prophetischen Botschaft, noch eine Zusammenfassung der dtn Gesetzgebung, noch ein Extrakt aus der israelitischen Volks- oder Schulweisheit, noch ein Resümee der dtr Theologie. ALTs Bestimmung dieser Reihe als "volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch" ist richtig⁹⁸. Das Ziel dieser apodiktischen Reihe oder, besser gesagt, normativen Gesetzesreihe⁹⁹ ist nicht, Konflikte im gesellschaftlichen Leben zu schlichten und individuellen Eigentumsschaden zu beheben, wie dies das kasuistische Recht tut, sondern die Grundnormen zu nennen, die Israel seine notwendige Identität als Jahwevolk verleihen. Sie dient also der Existenzsicherung Israels als Jahwes Volk¹⁰⁰. Sie ist mit CRÜSEMANN in diesem Sinne als Gebote zur Bewahrung der Freiheit der israelitischen Männer zu

-
- 95 Dazu ders., *Another Look at Adultery*, in: JSOT 20, 1981, S. 3-25, und ders., *A Response to Dr. McKeating*, in: JSOT 22, 1982, S. 142.
- 96 Zusammenfassung der Argumentation in *The Decalogue*, 1983, S. 17-19.
- 97 Bes.: J. L'HOURL. *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, in: Bib 44, 1963, S. 1-28; N. LOHFINK, *Art.: Deuteronomy*, in: IDB.S, Nashville 1976, S. 229-232.
- 98 In dem Anm. 73 zitierten Aufsatz. Vgl. H.-J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchener Studienbücher 10, Neukirchen 1976, S. 166-180, und ders., 1983 (vgl. Anm. 59) (bes. S. 207f.).
- 99 Dazu vgl. S. HERRMANN, *Das "apodiktische Recht". Erwägungen zur Klärung eines Begriffes*, in: MIO 15, 1969, S. 249-261 (S. 261: "Es läge auf der Linie der ALTschen Überlegungen und Formulierungen, von einem 'absoluten', besser noch von einem 'normativen' Recht zu sprechen. Das würde bedeuten, daß die Formulierungen dieses Rechts der Sache nach als normative Grundsätze aller Kasuistik vorgegeben sind, wenn auch die Formulierungen selbst weitgehend am Ende der Entwicklung sich mehr und mehr klärender Rechtsauffassungen stehen").
- 100 Innerhalb dessen, was man zum apodiktischen Recht gerechnet hat, wird man sicherlich unterscheiden müssen. Nicht nur formale Kriterien, sondern Funktion und Aussageintention der verschiedenen Reihen müssen beachtet werden. Inhaltliche Parallelen zum Dekalog finden sich u.a. in Deut

interpretieren. Rechtsgeschichtlich bleibt eine solche Liste von Rechtsnormen einmalig. Inhaltlich begegnen wir hier spezifisch israelitischen Geboten, die weder von der Umwelt Israels noch m.E. von Überlegungen späterer Theologen und Schriftgelehrten abzuleiten sind, nämlich: die Alleinverehrung Jahwes, das Bildverbot, das Sabbatgebot, die Verbote zu töten und die Ehe zu brechen als todeswürdige Verbrechen, für welche es keine Ersatzleitung gibt. Nicht genügend erforscht ist die Frage nach der Ahndung der Übertretung solcher Normen. PHILLIPS denkt an gerichtliche Verhandlungen, die die Todesstrafe verhängten. CRÜSEMANN spricht für das sechste bis achte Gebot von "Tun-Ergehen-Zusammenhang"¹⁰¹. Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Vorstellung ab, die man sich von der Gesellschaftsstruktur des frühen Israel macht¹⁰².

Daß solche normativen Gebote bei der Entstehung der Gemeinschaft Israels als Jahwevolk formuliert worden sind, halte ich für möglich. Mir scheint die

27,16-25. Die wiederkehrende Formel "Verflucht" (לָלוּ) und לָלוּ lassen an eine Eidesformel mit Selbstverfluchung denken. Der Sitz im Leben dieser Reihe war vermutlich eine Vereidigungszeremonie, bei der junge Israeliten in die Schicht der Vollbürger aufgenommen wurden (vgl. überzeugend G. WALLIS, Der Vollbürgereid in Deuteronomium 27,15-26, in: HUCA 45, 1974, S. 47-63). Aus einem anderen Bereich, aber vielleicht instruktiv für die Frage nach dem Sitz im Leben des Dekalogs ist die Tempeleinlaßliturgie (vgl. K. KOCH, Tempeleinlaßliturgie und Dekaloge, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, FS G. von RAD, Neukirchen 1961, S. 45-60). Inhaltliche Parallelen gibt es ebenfalls mit der s.g. Gattung des negativen Bekenntnisses oder der Unschuldbeteuerung (vgl. E. HORNING, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich/München 1979; G. FOHRER, The Righteous Man in Job 31, in: Essays in Old Testament Ethics, FS J.P. HYATT, New York 1974, S. 1-22). Im Dekalog wird durch die kultische Proklamation von Gottes Recht die Beziehung zwischen Gott und Volk hergestellt oder bekräftigt. Die Gesetzesverkündung im Auftrage Jahwes hat eine performative Funktion. Zur Rekonstruktion des kultischen Sitzes im Leben hilft noch am Besten der Erzählrahmen der Sinaiperikope.

101 Bewahrung, S. 62f.

102 Dazu etwa E. OTTO, Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20,14; 22,15f), in: ZEE 26, 1982, S. 279-305 (S. 290, Anm.: "während das kasuistische Recht der intergenerationalen Konfliktregelung in der Rationalisierung des do-ut-des Prinzips mit untergeordneter Sanktionsfunktion diente, war das apodiktische Recht Grenzsicherungsrecht der Gemeinschaft, das die Verletzung von überlebenssichernden Normen der Gemeinschaft mit dem Tode sanktionierte"). Die Frage ist, ob man in segmentären Gesellschaftsformen, worauf sich OTTO bezieht, diese Unterscheidung von kasuistischem und apodiktischem Recht so klar vollziehen kann. In seinem Kapitel "das 'unvollendete' Recht segmentärer Gesellschaften" gibt C. SIGRIST (Regulierte Anarchie, Frankfurt 1979 <2.

biblische Überlieferung der Sinai-Perikope, freilich als Verdichtung und "telescoping"¹⁰³ verschiedener Erfahrungen, wesentlich wahrscheinlicher als die Hypothese einer creatio ex nihilo im 7., 6. oder 5. Jh. Im Zuge einer Reformbewegung in der Hiskiazeit hat sie im großen Ganzen ihre jetzige Form erhalten können. Man verkennt die Eigenart einer Reformbewegung, wenn man sie für die Schöpfung solcher Sätze verantwortlich macht, aber auch, wenn man meint, die ipsissima verba herauszuschälen zu können. Zudem ist der Übergang vom mündlichen Vortrag zur Schriftlichkeit weit mehr als eine s.g. "schriftliche Fixierung". Er erfordert auch eine Veränderung des Überlieferten.

Ohne Einseitigkeit, zwanghafte Systematisierung eines Erklärungsmodells und Ausblendung ganzer Teile der Tradition, müssen alle Methoden der alttestamentlichen Exegese bemüht werden, um zu einem angemessenen Verständnis des Werdegangs des Dekalogs zu gelangen. Aus allen hier besprochenen Arbeiten sind dafür wertvolle Einsichten und Beobachtungen zu gewinnen. Wegen der heutigen Krise in der Erforschung der historischen Anfänge Israels, sowie der Religions- und Literaturgeschichte ist aber eine befriedigende Synthese der verschiedenen Erkenntnisse kaum zu erwarten.

Aufl.), S. 105-127) ein sehr differenziertes Bild des Problems. Gruppengefährdende Verbrechen waren nicht immer mit der Todesstrafe geahndet. Im Allgemeinen gilt: Verletzungen von Solidaritätspflichten werden nicht mit physischen Sanktionen durch eine Zentralinstanz gesteuert, sondern mit einer Minderung oder mit einem Abbruch der reziproken Beziehungen geahndet. Das schließt auch nicht die Vorstellung von "übernatürlichen Sanktionen" aus. Physische Sanktionen richten sich auf jeden Fall gegen die Angehörigen fremder Gruppen. Sollte man daraus die Vermutung aussprechen, daß die *môt-yûmat*-Regelungen erst im Kontakt mit anderen Bevölkerungsschichten zustande gekommen sind? Das Fehlen von Sanktionen im Dekalog könnte also ein sehr altertümlicher Zug sein. Hier bleibt noch viel zu erforschen.

103 Der Ausdruck wird gern von A. MALAMAT für die Erforschung der Frühgeschichte Israels gebraucht (z.B. die Frühgeschichte Israels - eine methodologische Studie, in: ThZ 39, 1983, S. 1-16).