

T

BIBLISCHE NOTIZEN

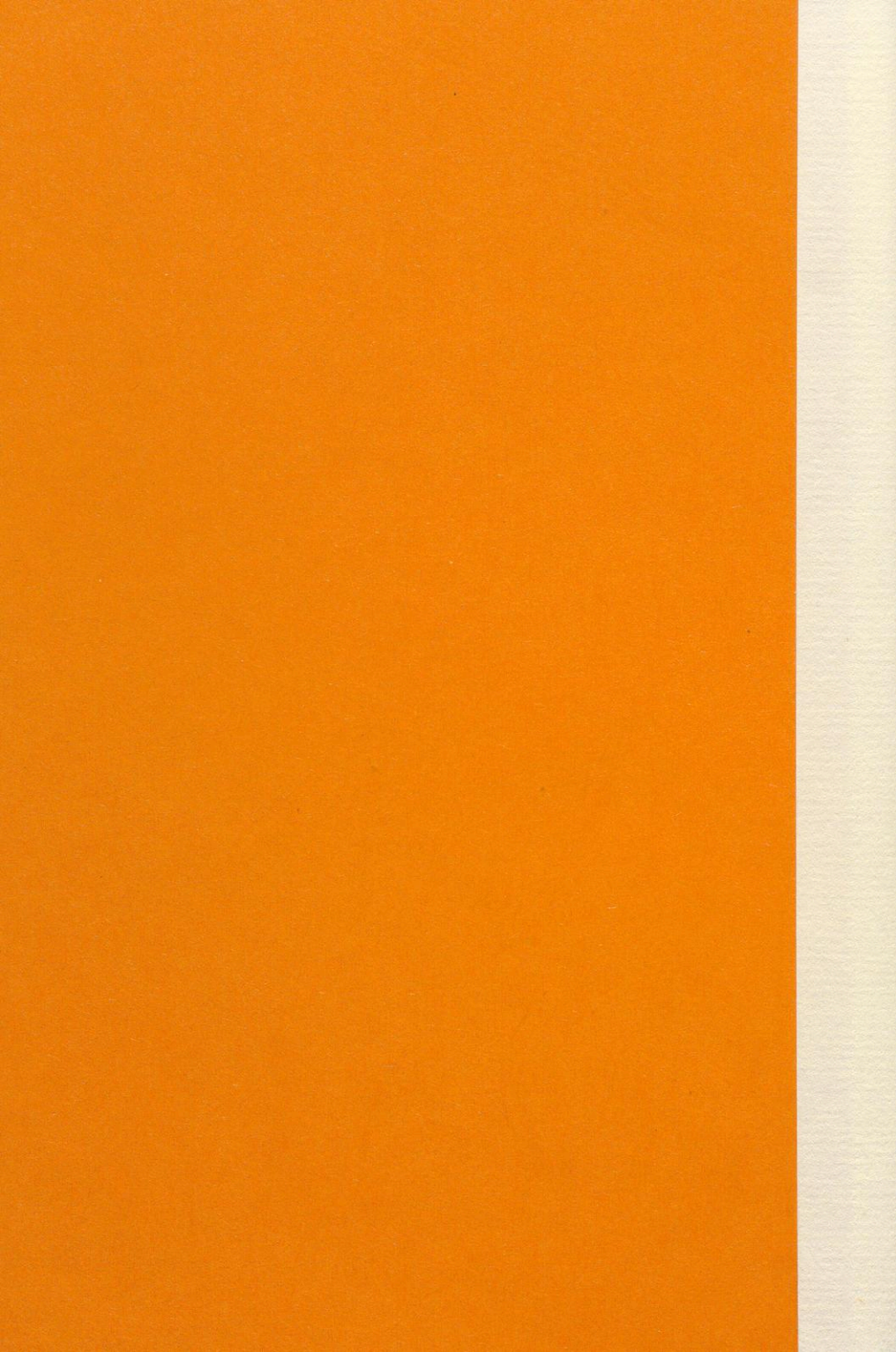
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 33

München 1986

Us. T. 1986
10. OKT. 1986

✓ ZID



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

B. Albrecht: Remarks on the Tel. Gattung in Coloss.	7
E. Hoff: Bemerkungen zur sogenannten Ananias-Frage	10
A. Hoff: Römer, die Kyprien	17
H. Hübner: Das priesterrechtliche Lexikon von Exod. 28, 38-40 gegenüber der Eigenartlichkeit eines kyprien-ähnlichen wirdlichkeit	17
G. Jeremias: Das Problem der Kyprien beim alttestamentlichen Lexikon	25
BIBEL UND KIRCHENLEBEN	
H. Jeremias: Zur christologischen Bedeutung des Wortes Kyprien	26
A. Jeremias: Vierzig Jahre Kyprien und Kyprien von 1-4	33
H. Jeremias: Die Kyprien in der Kyprien	35

Heft 33

München 1986

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

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

INHALT

Seite

Vorbemerkungen

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

R. Giveon: Remarks on the Tel Qarnayim Goddess	7
M. Görg: Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus	10
M. Görg: Hagar, die Ägypterin	17
H. Strauß: Das priesterschriftliche Zeugnis von Jahwe dem Schöpfer gegenüber der Eigenwertigkeit einer sogenannten Schöpfungs- wirklichkeit	21
G. Vanoni: Das Problem der Homonymie beim althebräischen 'LZ/'LŞ	29

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

M. Gerlach: Zur chronologischen Struktur von Jer 30, 12-17. Reflexion auf die involvierten grammatischen Ebenen	34
A. Meinhold: Vierfaches: Strukturprinzip und Häufigkeitsfigur in Prov 1-9	53
R. Oppermann: Die Rebellionsthese in GOTTWALDS "The Tribes of Yahweh"	80

Vorbemerkungen

Das Angebot der NOTIZEN im vorliegenden Heft enthält schwerpunktmäßig lexematisch-semantiche und exegetisch-religionsgeschichtliche Bemerkungen; die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION konzentrieren sich diesmal auf Probleme der Strukturbeschreibung von Texten, der numerischen Stilkritik und der frühisraelitischen Gesellschaftsordnung.

Am Anfang der Kurzbeiträge steht eine Miscelle aus der Feder des viel zu früh von uns gegangenen Raphael GIVEON, der nicht zuletzt auch die Entwicklung der BN mit kritischem Wohlwollen begleitet und gefördert hat. Seinem Gedenken mögen insbesondere die Beiträge gewidmet sein, in denen die Beziehungen zwischen Israel und Ägypten thematisiert sind.

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

Remarks on the Tel Qarnayim Goddess

Raphael Giveon - Tel Aviv

The iconography of Canaanite goddesses has been enriched lately by a female standing on a horse. It occurs on a pottery mould from Tel Qarnayim¹, a gold leaf from Lachish² and, possibly on a plaque found at Tel Qishyon³.



Plaque from Tel Qishyon

- 1 Sara BEN-ARIE, A Mould for a Goddess Plaque. IEJ 33, 1983, 72-77.
Sara BEN-ARIE, A Pottery Mould for a Goddess Figurine. Qadmoniot 16, 1983, 123-124 (with excellent, large size photograph). (Hebrew).
- 2 Christa CLAMER, A Gold Plaque from Tel Lachish. Tel Aviv 7, 1980, 152-162.

In discussing the mould from Tel Qarnayim Mrs. Sara BEN-ARIE raises some points relating to Egyptian and Canaanite gods and their representation where some clarification seems to be essential.

The group of figures on the mould does not represent a triad of gods: in triads the three gods or the king with two gods are about the same size: here the goddess is about twice as large as the two male figures. We have to regard them as attendants or adorants. Their features are largely un-Egyptian, for instance their headgear and the up-turned toes of the shoe of the right-hand figure. Nothing concerning the figure on the left is "somewhat reminiscent of Resheph". It is not exact that "his tall headgear lacks the streamers and uraeus characteristic of Resheph". Streamers do occur with Resheph, but also with other gods, and the gazelle, not the uraeus is typical on the forehead of Resheph.

A goddess Kent is mentioned in discussing the goddess of the mould. The name *Kn.t* occurs exclusively on a stela in the British Museum (No. 646, Exhibition No. 191). HELCK has shown that this is a mistake of the artisan for Qadesh⁴.

The vultures in the upper corners of the mould are held to "represent the goddess Mut ('Mother')". What is really shown here is the goddess Nekhbet (as in the examples quoted from ALDRED).

The inscription ascribed to Horemhab (note 31) is now widely held to be a fake⁵. In any case there would not be a triple name here only a mention of three Canaanite goddesses and a Canaanite god with their epithets: Astarte, Anat, Resheph, Qadesh.

3 N. ZORI, Land of Issachar. Jerusalem 1977. 111, Pl. 38,3 (Hebrew). The photograph of the object is published here by kind permission of the director of the Israel Department of Antiquities and Museums. The object is registered in the Department as No. 80. 5210 and exhibited in the local Museum of Kibutz En Dor, not far from the Tel, in Lower Galilee. What can be seen are two legs, from the knees down, standing on an animal which may be a horse. Behind there is a long object which may be a snake.

4 W. HELCK, Beiträge zu Syrien und Palästina in altägyptischer Zeit. Archiv für Orientforschung 22, 1969, 21-29; in the same sense without detailed discussion: R. STADELMANN, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten. Leiden 1967, 119.

5 J. YOYOTTE, Le Général Djehouty et la perception des tributs syriens. Bulletin de la Société Française d'Égyptologie 92, 1982, 33-51 (With previous literature).

In any case, this object, doubtful as it is, can not advance our knowledge of the interrelations between Canaanite and Egyptian religion. The precondition of such an advance is the discovery and publication of objects of the type mentioned here and the thorough discussion of their meaning, sources and iconography.

Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus

Manfred Görg - München

Unter den gern zitierten Rätselfragen Satans aus der Lehre des Josua von Siknin im Namen des R. Lewi¹ findet sich auch das Problem der "Sündenbock"-Vorschrift, die gemeinsam mit den Anordnungen zur 'Leviratsehe', zum "Šaāt-nēz"² und zur "roten Kuh" angeblich erst "in der zukünftigen Welt" den Menschen erschlossen werden wird. So dunkel allerdings die einschlägigen Text-hinweise im Rahmen des Ritualgefüges zum Großen Versöhnungstag (Lev 16) nun auch anmuten mögen, gerade die Eigentümlichkeit, ja befremdende Originalität der Maßnahme ist für den Exegeten - auch ohne eschatologische Beziehung - eine bleibende Herausforderung.

Der jüngsten und zugleich eingehendsten Analyse der Ritualüberlieferung in Lev 16 von B. JANOWSKI zufolge geht der in V.10.21f angezeigte Kultakt auf einen "Eliminationsritus vorisraelitischer Herkunft" zurück, der von einer "Grundschrift" des Kapitels tradiert, aber mit Distanz eingebracht, von einer "Bearbeitungsschrift" jedoch "hervorgeholt" und akzentuiert worden ist, wobei der "Sündenbockritus" einem bedeutsamen Wandel in der theologischen Interpretation ausgesetzt gewesen sei³. Während es ursprünglich "um die räumliche Entfernung der materia peccans durch einen rituellen Unheilsträger"⁴ geht, läßt die "Grundschrift" mittels der Symbolik eines "zeichenhaften Blutritus" die "Hingabe der *שָׂדֵי* des schuldig gewordenen Menschen (Israels, seiner/s kultischen Repräsentanten, des einzelnen) an das Heilige" in den Vordergrund treten, wogegen die "Bearbeitungsschrift" den Sündenbockritus "aufwertete, indem man vornehmlich ihm die Funktion des bisherigen Versöhnungstages zuschob"⁵.

Gegenüber der Annahme L. ROSTs, das Große Versöhnungsritual beruhe auf einem "alten Nomadenritus aus der Zeit des Weidewechsels", wobei ein "Ziegenbock dem Wüstendämon Asasel als Abgabe übersandt wurde, bevor die Herden sein

1 Vgl. das Zitat bei S. WEFING (1981) 341 (s. aber schon J. SCHEFTELOWITZ (1921) 115, den WEFING in ihrem Beitrag auch sonst ohne Zitation beläßt).
2 Vgl. dazu M. GÖRG (1980) 13-17. 3 B. JANOWSKI (1982) 269-71 (mit Anm.).

Gebiet betreten"⁶, möchte JANOWSKI eine religionsgeschichtliche Dependenz des Eliminationsritus Lev 16,10.21f von der Gestalt eines "hethitisch-hurritischen Ritualmotivs" annehmen, das in Abgrenzung von auf mesopotamische Vorbilder zurückgehenden "Ersatzkönigsriten" nicht mehr "die Übernahme des den König bedrohenden tödlichen Unheils durch das stellvertretende Substitut bis hin zu dessen ritueller Tötung" zum Inhalt hat, sondern nur noch "die räumliche Entfernung des auf das jeweilige Ersatzlebewesen (Mensch [öfter ein Kriegsgefangener], lebendes Tier) übertragenen Bösen zurück in sein Herkunftsland, d.h. nach der Perspektive dieser Ritualtradition: ins feindliche Ausland, damit das ganze Land Hatti davon frei wird, und die Götter sich ihm wieder freundlich zuwenden"⁷. Die Vermittlung des Ritualmotivs in den syrisch-palästinischen Raum könnte u.U. mit ugaritischem Textmaterial bestätigt werden⁸.

Nun bietet der von JANOWSKI eigens benannte Eliminationsritus des hethitischen 'Pestrituals' KUB IX 32 gewiß nicht nur das Element der charakteristischen Handauflegung in Verbindung mit der Maßnahme einer Vertreibung in fremdes Territorium, sondern auch originelle Züge, wie Kommandanten als Initiatoren des Geschehens, neben dem Widder auch eine geschmückte Frau, Brot und Bier als Medium bzw. Mittel des Entsorgungsaktes, wobei das Fremdland als Feindgebiet Opfer der importierten Seuche werden soll. Schon S. LANDERSDORFER hat wegen der offenbaren Differenzen Bedenken gegenüber einer Entlehnung des Sündenbockritus aus hethitischer Kultpraxis erhoben, wenn ihm auch eine Übermittlung der "Grundidee" grundsätzlich möglich erscheint⁹. Im übrigen hat auch LANDERSDORFER schon die Vermutung ausgesprochen, daß dem Sündenbockritus keine Opfervorstellung zugrundeliegt¹⁰.

Über die eben skizzierten Differenzen zwischen den mesopotamisch-hethitischen Riten und dem alttestamentlichen Sündenbockritus hinaus wird man aber noch der merkwürdigen Gestalt des Azazel (CZ'ZL) Beachtung schenken müssen, die nur in der biblischen (Lev 16,8.10.26) und der von dieser abhängigen Tradition erscheint¹¹. Angesichts der vielfältigen Deutungsversuche zu Gestalt und Namen sieht JANOWSKI in den Spuren K. ELLIGERS am ehesten Grund zur Interpretation der Azazelgestalt als einer sekundären Figur, die wohl als "depotenzierte Gottheit, als Wüstendämon, die durch die Darbringung eines Bockes

4 JANOWSKI (1982) 271.

5 Zitat von K. ELLIGER (1966) 215.

6 L. ROST (1966) 2098.

7 JANOWSKI (1982) 213.

8 Vgl. JANOWSKI (1982) 214f.

9 S. LANDERSDORFER (1931) 28.

10 Vgl. LANDERSDORFER (1931) 27.

11 Vgl. S. LANDERSDORFER (1924) 14-23.

(שְׂעִיר) geehrt (beschwichtigt?) wurde, zu verstehen" sei¹². Wenn man auch in der absoluten Mehrheit der Stellungnahmen dazu neigt, in der Azazelgestalt einen "Kakodämon" der Wüste zu erkennen¹³, ist doch seit jeher problematisch geblieben, wie man sich die Motivation für das Einbringen der Figur selbst und vor allem die Namengebung zu erklären habe. Gerade im Zuge der Annahme, die Azazelgestalt sei unabhängig von dem einstmaligen Eliminationsritus zu einem jüngeren Zeitpunkt in die Szenerie des Versöhnungstages gelangt, verschärft sich die Dringlichkeit der Frage nach den Beweggründen der Benennung einer Art Kontrastfigur zu YHWH. Aus der Ansetzung einer "Bearbeitungsschicht" mit der angenommenen Tendenz, den Sündenbockritus zu 'rehabilitieren', folgt nicht notwendig eine Erklärung für das Modell einer Personifizierung des Sündenbockempfängers, von welchem weder die Grundschrift von Lev 16 noch religionsgeschichtliche Daten aus dem vorderasiatischen Raum Auskunft zu geben in der Lage zu sein scheinen.

Zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Azazelgestalt wird man sich nun nicht allein auf eine Suche im vorderasiatischen Raum einlassen dürfen. Selbst wenn LANDERSDORFER den Versuch für "gründlich widerlegt" hält, mit dem man "einst geglaubt" habe, "den Ritus aus Ägypten herleiten zu können"¹⁴, ist doch nach unserem heutigen Kenntnisstand erneut zu prüfen, ob nicht eben ein Teilaspekt des Ritus, und zwar gerade die Azazelgestalt, unter Zuhilfenahme ägyptischer Vorstellungen leichter begreiflich wird, ohne daß die prinzipielle Abkunft des Sündenbockritus aus palästinisch-syrischem Umfeld bestritten werden müßte. Das geradezu klassische Beispiel für die Personalisierung eines Unheilsträgers ist doch bekanntlich der sog. typhonische Seth, jene Negativcharakteristik des Gottes, der die nach ägyptischer Anschauung in der Wüste hausende Dämonie des Chaotischen repräsentiert¹⁵. Die erst sukzessiv radikalisierte "Verfemung" des Seth läßt den "turning-point from veneration to demonisation" im Verlauf der 25. (äthiopischen) Dynastie vermuten¹⁶, während Ansätze zur Proskription wohl bereits in der 3. Zwischenzeit begegnen¹⁷. Wenn es zutrifft, daß "le 7^e siècle av. J-C et plus précisément la seconde moitié du siècle marquent un tournant dans l'histoire de la proscription de Seth"¹⁸, muß man damit rechnen, daß auch die Zeitgenossen auf dem Boden Palästinas (Juda/Jerusalem), die, besonders aus priesterlichen Kreisen, mit den Ägyptern Kontakt hielten¹⁹, um die Vorstellung wußten, daß man in Ägypten

12 JANOWSKI (1982) 269, n.447.

14 LANDERSDORFER (1924) 23.

16 H. TE VELDE (1984) 910.

13 Vgl. u.a. schon H. DUHM (1904) 56.

15 Vgl. dazu H. TE VELDE (1977) 138ff.

17 Vgl. H. BONNET (1952) 711.

in der Gestalt des Seth - wohl vor allem im Zusammenhang mit der Invasion Assurs - den "Landesfeind" schlechthin und die "Verkörperung alles Schlechten" zu erkennen glaubte²⁰. Hatte nicht auch Juda/Jerusalem mit Erfahrungen aufzuwarten, die die Bedrohung aus dem Osten zum Inbegriff des Bösen und der Vernichtungsgefahr werden ließen? Es lag im Zuge der Entwicklung, daß im noch späteren Ägypten "alles Widrige" auf den Kakodämon der Wüste "geworfen" wird: "Nicht nur Sturm und Unwetter und Dunkel wie einst, sondern alles, was es an Schlechtem und Verderblichen gibt, ist, wie Plutarch de Is. 45 richtig sagt, 'Teil des S(eth)', 'Er verwirrt alle Dinge und erfüllt Erde und Meer allenthalben mit Übeln' (27)"²¹.

Wenn die Apostrophierung des Seth als der Verkörperung des Bösen mit einer Vorstellung zu tun hat, die die Wüstenregion negativ qualifizierte und sie als den Ort beschrieb, in den man das andrängende Chaos immer wieder zurückzuverweisen habe, ist die mythische Konnotation unverkennbar. Geschichtliche Erfahrung berührt sich auch hier mit der Sphäre des Mythos. Ob sich in der Azazelgestalt als Personifikation der Schuldbeladenheit ebenfalls eine mythologische Verdichtung der von der (östlichen) Wüste kommenden und in sie zu bannenden Gefahren zeigt? Wird hier die 'Sünde' von Priester und Gemeinde als Einbruch der Unordnung gefaßt, die ihrerseits in den ihr angemessenen Raum der Wüste zurückbeordert werden muß? In Ägypten war man jedenfalls mit der Vorstellung einer 'Vertreibung' des Schlechten bestens vertraut, wie bereits die Phrase *dr jzft* in den Pyramidentexten erweist²². Die kritische Distinktion zwischen Guten und Bösen mit lokalen Assoziationen kommt u.a. auch in einer ramessidischen Amunsprädikation zum Ausdruck: "He judges the guilty and assigns him to the East (?) and the just to the West"²³. Der Schuldiggesprochene gehört dorthin, wo die Schuld letztlich herstammt.

Wenn sich die Azazelgestalt nach allem als biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth - mutatis mutandis selbstverständlich - interpretieren ließe, wäre natürlich auch die quälende Frage nach der Deutung des Namens erneut zu prüfen. Eine Bestandsaufnahme aller Versuche dazu würde den Rahmen sprengen, gewiß aber die immer noch bestehende Verlegenheit ins Licht rücken²⁴. Eine der kuriosesten Erklärungen findet sich bei H. GRIMME, der nach J. MEINHOLD den Namen aus "äthiop. g-ezag-ez d.h. 'zottiges Vlies', was auf ciserythräi-

18 G. SOUKIASSIAN (1981) 64.

19 Vgl. zuletzt M. GÖRG (1986) 11-17.

20 BONNET (1952) 711.

21 BONNET (1952) 712.

22 Vgl. R. GRIESHAMMER (1979) 87. 23 R.A. CAMINOS (1954) 50: pAnast II 6,7.

24 Vgl. die Literaturangaben bei JANOWSKI (1982) 268f. mit Anm.447.

schen Boden zu $\text{r}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{y}}$, und mit Beifügung des deminutiven b zu $\text{b}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{y}}$ geworden sei", erklärt hat; ferner: "Das Aramäische dulde nicht zwei y in einem Wort, so sei daraus $\text{b}\ddot{\text{y}}\text{r}\ddot{\text{y}}$ entstanden"²⁵. Stattdessen möchte MEINHOLD es doch für "einfacher" halten, als "ursprüngliche Form... $\text{b}\ddot{\text{y}}\text{r}\ddot{\text{y}}$ zu lesen und es aus $\text{b}\ddot{\text{y}}\text{y}$ Ziege und $\text{b}\ddot{\text{y}}$ Gott zusammengesetzt zu fassen", wobei die "aramäische Form des Namens" in die "nachexilische Zeit" führe, was "ja für ein Gespenst der Wüste um 400 v.Chr. gewiß nicht auffallend" wäre²⁶. Das meiste Echo hat indessen wohl ein auch von JANOWSKI zustimmend zitierter Vorschlag gefunden, nämlich eine Kombination aus den Elementen $\text{r}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{y}}$ "stark sein" und $\text{b}\ddot{\text{y}}$ "Gott" als Vorstufe der Namenbildung $\text{b}\ddot{\text{y}}\text{r}\ddot{\text{y}}$ anzusetzen²⁷.

Dennoch muß gelten, was LANDERSDORFER zu seiner Zeit feststellen zu müssen glaubte: "Das merkwürdige Wort hat bisher aller Etymologisierungskunst getrotzt. Von den zahlreichen Erklärungsversuchen...hat bis jetzt kein einziger voll und ganz befriedigt und sich durchzusetzen gewußt"²⁸. Auch der am meisten favorisierte Vorschlag muß immerhin mit einer Konsonantenmetathese und mit einer in unserem Kontext problematischen Semantik operieren. Einem bisher nicht vorgebrachten Deutungsversuch soll hier das Wort geredet werden, wenn auch nach wie vor Zurückhaltung am Platze ist.

Wenn die Beobachtungen zur Azazelgestalt als einer zur Sethfigur parallelen Erscheinung auf palästinischem Boden ein gewisses Recht haben, könnte sich doch der Verdacht auf einen ägyptischen Ursprung des Namens nahelegen. In der oben zitierten Wiedergabe einer Amunsprädikation ist mit "guilty" ein Nomen $\text{c}\ddot{\text{d}}\ddot{\text{z}}$ übersetzt, das nach Wb I 240f sowohl zur Bezeichnung von "Unrecht u.ä." (im Gegensatz zur 'Maat') wie auch zur Benennung des Unrechttäters ("der Frevler, der Schuldige") dient und im letzteren Fall ausdrücklich in den Bereich juristischer Fachterminologie gehört. In der ebenfalls bereits zitierten Phrase $\text{d}\ddot{\text{r}}\text{ jzft}$ ("Böses vertreiben") ist ein Verb gesetzt, das in der Bildung $\text{d}\ddot{\text{r}}$ ein altes "Synonym" zur Seite hat (Wb V 595,5-9). Dieses Synonym mit der Bedeutung "fernhalten", "beseitigen" u.ä. ist zugleich Grundlage der koptischen Wörter $\text{x}\ddot{\text{u}}\text{w}\text{a}\text{e}$ "fernhalten" und xae "Hindernis" (KHW 572). Kombiniert man nun die beiden Wortartbildungen $\text{c}\ddot{\text{d}}\ddot{\text{z}}$ und $\text{d}\ddot{\text{r}}/1$, erhält man einerseits ein phonetisch exakt passendes Äquivalent zu $\text{b}\ddot{\text{y}}\text{r}\ddot{\text{y}}$ und andererseits einen Ausdruck, der grammatikalisch als Nomen + Part.pass. zu verstehen und etwa mit "der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige" wiederzugeben wäre, so-

25 J. MEINHOLD (1913) 17,n.1.

26 MEINHOLD (1913) 17,n.1.

27 Vgl. JANOWSKI (1982) 269,n.447. 28 LANDERSDORFER (1924) 14f, n.3.

daß auch in semantischer Hinsicht gerade die der Azazelgestalt eigene Funktion in der Namengebung transparent werden würde. Insgesamt käme man gegenüber allen bisher vertretenen Lösungen sowohl ohne Eingriff in die phonetische Gestalt wie auch ohne kontextfremde Interpretation des Azazelnamens²⁹ aus.

Nach allem darf man nun mit der Möglichkeit rechnen, daß ein alter Eliminationsritus um die Vorstellung eines Sündenbockempfängers in Gestalt eines dämonischen Wesens angereichert worden ist, das Züge des ägyptischen Gottes Seth trägt und wohl auch in seinem Namen zum Ausdruck bringt. In der Funktionsangabe wie in der Namengebung wird man priesterliche Kreise in Judas Spätzeit am Werk sehen dürfen, die mit zeitgenössischen Kultgepflogenheiten in Ägypten und zugleich mit sprachlichen Details religiöser Phraseologie vertraut gewesen sein müssen. Wie sehr gerade die Priesterschrift mit ägyptogenen Ausdrucksformen durchsetzt ist, muß hier nicht erneut nachgewiesen werden.³⁰

Die Tatsache, daß die griechischen Übersetzungen, die Vulgata und die Mischna הַיָּרֵיִךְ nicht als Eigennamen behandeln, sondern auf den Sündenbock beziehen und das Wort übersetzen, kann nunmehr in einem neuen Licht betrachtet werden³¹. Die von der LXX verwendeten Ausdrücke $\sigma\tau\omicron\tau\omicron\mu\alpha\lambda\omicron\varsigma$, $\sigma\tau\omicron\tau\omicron\mu\eta\tau\eta$, $\alpha\pi\epsilon\sigma\tau\omicron$ haben sämtlich den Vorgang der Beseitigung zum Inhalt³². Ob die LXX auch in diesem Fall ein unmittelbareres Verständnis für ägyptische Sachverhalte zum Ausdruck bringt, sei freilich dahingestellt³³. Bedeutsam genug ist jedenfalls, daß die Verbindung des Ausdrucks הַיָּרֵיִךְ mit dem Sündenbock ihrerseits einer ägyptischen Vorstellung nahesteht, nämlich der Verknüpfung des Seth mit dem 'Sethtier', als welches seit dem MR der Esel gilt. Als "Manifestation des 'gestraften und gedemütigten Bösewichts'" ist dieser, besonders eine rötliche Variante, "der Sündenbock, dessen Abbild man überall tilgte, um das von ihm ausgehende Unheil zu bannen"³⁴. Ob sich von hier aus überdies ein weiterer Zugang zum immer noch rätselhaften "Ritual mit der roten Kuh" (Num 19,1-10)³⁵ erschließen läßt, sei einer weiteren Notiz in dieser Zeitschrift vorbehalten.

29 Zu einer kontextfremden Deutung finden u.a. auch LANDERSDORFER (1924) 20 und G.R. DRIVER (1956) 98, die eine topographische Bezeichnung supponieren.

30 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1983) 320-22 (zum Ausdruck $\text{dq m\text{h}sp\text{s}}$ in Ex 16,14).

31 Zur Tradition vgl. LANDERSDORFER (1924) 18ff.

32 Dazu LANDERSDORFER (1924) 19. 33 Zum Hintergrund vgl. GÖRG (1978) 177f.

34 E. BRUNNER-TRAUT (1977) 28. 35 Dazu zuletzt S. WEFING (1981) 341-64.

Zitierte Literatur:

- BONNET, H., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
- BRUNNER-TRAUT, E., Art. Esel, Lexikon der Ägyptologie II, 1977, 27-30.
- CAMINOS, R.A., Late-Egyptian Miscellanies (Brown Egyptological Studies I), London 1954.
- DRIVER, G.R., Three technical terms in the Pentateuch: JSS 1 (1956) 97-105.
- DUHM, H., Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen/Leipzig 1904.
- ELLIGER, K., Leviticus (HAT I,4), Tübingen 1966.
- GÖRG, M., Ptolemäische Theologie in der Septuaginta: Das ptolemäische Ägypten (Akten des Internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin), Mainz 1978, 177-185.
- GÖRG, M., Eine rätselhafte Textilbezeichnung im Alten Testament: BN 12 (1980) 13-17.
- GÖRG, M., Ägyptologische Marginalien zur Deutung des Vokabulars in Ex 16,14, Exkurs in: P. MAIBERGER, Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung (Ägypten und Altes Testament 6/1), Wiesbaden 1983, 320-322.
- GÖRG, M., Aaron - von einem Titel zum Namen?: BN 32 (1986) 11-17.
- GRIESHAMMER, R., Gott und das Negative nach Quellen der ägyptischen Spätzeit: Aspekte der spätägyptischen Religion (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Band 9), Wiesbaden 1979, 79-92.
- JANOWSKI, B., Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.
- LANDERSDORFER, S., Studien zum biblischen Versöhnungstag (Alttestamentliche Abhandlungen X,1), Münster 1924.
- LANDERSDORFER, S., Keilinschriftliche Parallelen zum biblischen Sündenbock (Lv 16): BZ 19 (1931) 20-28.
- MEINHOLD, J., Joma (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna II. Seder. Moed, 5. Traktat), Gießen 1913.
- ROST, L., Art. Versöhnungstag, BHH III, 2098.
- SCHEFTELOWITZ, J., Das Opfer der roten Kuh (Num 19): ZAW 39 (1921) 113-123.
- SOUKIASSIAN, G., Une étape de la proscription de Seth: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 44 (1981) 59-68.
- TE VELDE, H., Seth, God of Confusion (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden 1977.
- TE VELDE, H., Art. Seth, Lexikon der Ägyptologie V, 1984, 908-911.
- WEFING, S., Beobachtungen zum Ritual mit der roten Kuh (Num 19,1-10a): ZAW 93 (1981) 341-364.

Hagar, die Ägypterin

Manfred Görg - München

Die nachfolgenden Bemerkungen wollen sich auf eine Frage konzentrieren, die sich zuletzt E.A. KNAUF in seiner eindringlichen und verdienstvollen Untersuchung zu Gen 16 als Bestandteil seiner Studien zu "Ismael" gestellt hat: "Warum wird Hagar als Ägypterin vorgestellt?"¹. Hagar, Gen 16,1 als *špḥ mšryt* der Sara eingeführt und in 16,3 wie auch später in Gen 21,9 und 25,12 nochmals eigens als *HGR hmšryt* gekennzeichnet, erscheint funktional als Nebenfrau Abrahams, die in einer den Gang der Erzählung² beherrschenden Opposition zu Sara dasteht. Der Kontext der "Grundschrift" von Gen 16³ scheint eine klare Motivation für Hagars Identifikation als "Ägypterin" nicht erkennen zu lassen; im Anschluß an eine lange Tradition möchte KNAUF indessen einen "Rückverweis auf Gen. 12,10-20*", näherhin wohl auf 12,16, wahrnehmen, wo bereits von *ḥbdym wšpḥt* im Rahmen ägyptischer Geschenkleistungen an Abraham die Rede ist⁴. Doch wird auch diese mögliche Bezugnahme nicht zwingend klären können, weshalb der ägyptischen Provenienz Hagars eine so auffällige Gewichtung (über 16,1b hinaus⁵) zuteil wird.

Im voraus stellt KNAUF fest, daß Hagar "kein ägyptischer Name" sei, da der Name *hkr* in Ägypten "erst in der Spätzeit" auftrete und "keine äg. Etymologie" habe, so daß es sich "um einen semitischen Namen handeln" müsse⁶. Doch sollte immerhin bedacht werden, daß in dem von KNAUF zu Rate gezogenen Nachschlagewerk von H. RANKE der Autor selbst unter Beziehung auf den Eintrag 231,12 (*hkr*) für den folgenden PN *hkrj* die Bedeutung "der zum *h3kr*-Fest Gehörige (d.h. an ihm Geborene)" zur Debatte stellt⁷. Selbst wenn man (unnötigerweise) in Rechnung stellen würde, daß der offenbar doch ägyptisch erklärbare PN bisher nicht für weibliche Träger belegt zu sein scheint, sei zudem auf den PN *hqr(t)* (ÄPN 231,11), einen weiblichen PN der Spätzeit, hin-

1 E.A. KNAUF (1985) 34.

2 Näheres bei KNAUF (1985) 25-35.

3 Vgl. KNAUF 29 (Tabelle 2).

4 KNAUF 34 (anders Cl. WESTERMANN 283).

5 V.1b spricht von einer "ägyptischen Dienerin", noch nicht von der "Ägypterin", wie dies KNAUF 34 notiert.

6 KNAUF 34 mit Anm. 139.

7 H. RANKE (1952) 375.

gewiesen, der lautlich ebenfalls mit *HGR* vergleichbar wäre, ohne daß hier allerdings eine ägyptische Etymologie auf der Hand liegt⁸. Dennoch ist es aufs Ganze gesehen das Wahrscheinlichere, daß die PN-Bildungen *hkr*, *hkrj* und *hgr(t)* lediglich Variantschreibungen des auch als PN verwendungsfähigen späten Ethnikons *hgr* darstellen, das seinerseits unter den Fremdvölkerbezeichnungen der Perserzeit erscheint⁹ und dort wohl die Bevölkerung Arabiens repräsentiert¹⁰. Dies würde aber auch bedeuten, daß wir mit KNAUF den PN *HGR* nicht von den sehr spät belegten, phonetisch vergleichbaren PN-Bildungen aus Ägypten her erklären sollten.

Trotzdem erscheint es mir noch nicht an der Zeit, den Versuch einer Interpretation des PN *HGR* mittels des Ägyptischen aufzugeben. Dabei käme es keineswegs darauf an, eine philologisch exakte Ableitung herzustellen, da man mit KNAUF wohl damit zu rechnen hat, "daß (die Stadt und Landschaft) Hagar dem Verfasser sonst unbekannt war"¹¹, ein Toponym nämlich, das nach Ostarabien weist und schon in sumerischer Zeit belegt ist¹². Kann der Autor nicht doch eine ägyptische Konnotation verfolgt haben, wie sie seinem Kenntnisstand entsprochen haben mag?

Wenn wir u.a. mit KNAUF davon ausgehen, daß für die Abfassung der "Grundschicht" von Gen 16 der 'nachjehowistische' ("jehowistische") Autor der Zeit des Hiskija verantwortlich gemacht werden kann¹³, dürfen wir auch das diesem Literaten eigene Bemühen um eine perspektivische Etymologie¹⁴ in Rechnung stellen. Handelt es sich bei der Grunderzählung dazu um eine literarische Konstruktion¹⁵, wäre zu erwägen, ob nicht die eigentümliche Funktionsbestimmung der Hagar als einer qualifizierten Dienerin und Nebenfrau in Verbindung mit der Namensgestalt zu bringen ist und die Prädikation als "Ägypterin" mit einer ägyptischen Titulatur einschlägiger Dimensionierung zu tun hätte.

Die Erscheinung, daß scheinbare PN im Alten Testament von Haus aus fremdsprachliche Titel darstellen können, die im Laufe der Zeit nicht mehr als

8 Eine Belegschreibung des PN wird von G. DARESSY (1916) 56 als "le féminin du nom du roi Acoris" und als nichtägyptischer, wohl libyischer Name interpretiert. P. VERNUS (1978) gibt statt *hgrt* die Wiedergabe "Hkrt" (177), um anzumerken, daß es sich um "l'ethnique *hkr*, utilisé ici comme nom propre" (179) handele.

9 Zum Listeneintrag Nr.19 der Dariusstatue von Susa vgl. J. YOYOTE (1972) 256.258; Ders. (1974) 183.214; M. ROAF (1974) 135f. Auf diese Belegschreibung geht KNAUF in unserem Zusammenhang nicht ein.

10 Zur ptolemäischen Variante *Hkr* vgl. R. GIVEON (1971) 166f; KNAUF 53, n.254.

11 KNAUF 39.

12 Vgl. KNAUF 53.

13 Vgl. KNAUF 36f.

solche empfunden wurden, ist hinreichend bekannt. Im Blick auf die Bewahrung ägyptischer Titulaturen sei hier nur an die scheinbaren PN סִיפִּנְחַן (1Kön 11, 19) < $t_3 \text{ hmt njswt}$ ("die Königsfrau")¹⁶ oder מֶלֶךְ (2Kön 17,4) < $(nj)swt$ ("König")¹⁷ erinnert, wobei der jeweilige Kontext die ursprünglich gemeinte Titulatur in hebräischer Fassung bereithält. Möglicherweise hat der nachjahwistische Autor ("Jehowist") u.a. in der von ihm verfaßten Mitteilung über die Namengebung Evas (Gen 3,20)¹⁸ oder auch in der Namensbegründung des Mose (Ex 2,10)¹⁹ auf jeweils genuine Weise einen PN mit von Haus aus ägyptischer Etymologie in einer mehr oder weniger sachgemäßen Art kommentiert, um zugleich eine Brücke zur innerisraelitischen Rezeption zu bauen²⁰.

Als ägyptische Titulatur, die mit aller gebotenen Zurückhaltung zum Namen *HGR* in Verbindung gebracht werden könnte, möchte ich nun den Ausdruck $\text{hkr}t \text{ njswt}$ ("Geschmückte des Königs") als einen höfischen Frauentitel in die einschlägige Diskussion einbringen. Die genauere Kennzeichnung dieses Titels ist freilich umstritten. Während vor allem die ältere Ägyptologie darunter eine Art "Konkubine" des Königs verstehen zu müssen glaubte²¹, sind in jüngerer Zeit Stimmen laut geworden, die eine Deutung des Titels als "Hofdame" unter Ausschluß intimer Beziehungen zum König vertreten²². Zuletzt hat A. BRACK die ältere, vor allem von W. HELCK vorgebrachte Interpretation erneut favorisiert, um zugleich die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß "der Titel $\text{hkr}t \text{ njswt}$ daneben mit der Zeit ein Ehrentitel geworden sein kann, der auch anderen Frauen verliehen worden ist"²³. Einer Verknüpfung dieses Titels, der allem Anschein nach doch einer exponierten Nebenfrau des Königs zukommt, mit dem PN *HGR* könnte man natürlich sofort die phonetische Differenz im Hauchlaut und die besondere Konzentration des Titels auf die 18. Dynastie entgegenhalten, sollte aber einerseits die sukzessive Annäherung der Hauchlaute²⁴, andererseits das Weiterleben der Bezeichnung $\text{hkr}t$ über die 18. Dyn. hinaus²⁵ bedenken. Selbst wenn Zweifel an der philologischen Verträglichkeit bleiben, sollte nicht ausgeschlossen werden, daß der nachjahwistische Autor von Gen 16 die ihm überkommene Namenbildung *HGR* in Verbindung mit einer klassischen Bezeichnung aus Ägypten für die 'fürstliche Nebenfrau' gesehen haben könnte, wie es ihm natürlich nicht verborgen geblieben sein kann, daß der Name der

14 Vgl. vor allem die Intention von Ex 3,14, dazu zuletzt GÖRG (1986) 100f.

15 Vgl. KNAUF 29ff. 16 Dazu u.a. G. FECHT (1960) 17 (§ 30).

17 Vgl. dazu R. KRAUSS (1978) 49ff., aber auch G. FECHT (1981) 53.

18 Vgl. dazu GÖRG (1981) 58. 19 Dazu u.a. P. WEIMAR (1980) 214, n.33.

20 Zum Hintergrund weisheitlicher 'Sprachspiele' bei JE vgl. vorläufig GÖRG (1982) 137f. 19

Hauptfrau Sara mit der Bedeutung "Fürstin" sowohl mit semitischem²⁶ wie auch mit ägyptischem Sprachmaterial²⁷ in Beziehung gebracht werden kann²⁸.

Ob über die Intentionsbestimmung KNAUFs hinaus, es liege "eine Geschichte vor *de hominum confusione et Dei providentia*"²⁹, wobei zu "vermuten" wäre, daß ihr "Verfasser innerhalb der Oberschicht oppositionellen Kreisen nahestand"³⁰, mit der Polarität der beiden Frauengestalten auch eine besonders charakteristische Anspielung auf das der Regierungszeit des Hiskija eigene dialektische Verhältnis Juda - Ägypten gegeben ist, sei einer späteren Diskussion vorbehalten.

- BRACK, A., Diskussionsbeitrag zu dem Titel *hkrt njswt*: SAK 11 (1984)183-6.
DARESSY, G., Fragment de socle de statue provenant d'Athribis: ASAE 16 (1916) 54-56.
FECHT, G., Wortakzent und Silbenstruktur (ÄF 21), Glückstadt/Hamburg 1960.
FECHT, G., Zusatz zu R. KRAUSS, GM 42 (1981) 49-52: GM 42 (1981) 53.
GIVEON, R., Les bédouins Shosou des documents égyptiens, Leiden 1971.
GÖRG, M., Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung: BN 16 (1981) 42-59.
GÖRG, M., Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium: BN 19 (1982) 121-140.
GÖRG, M., Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels: MThZ 37 (1986) 97-115.
GÖRG, M., Aaron - von einem Titel zum Namen?: BN 32 (1986a) 11-17.
GRAEFE, E., Zu Pjj, der angeblichen Nebenfrau des Achanjati: GM 33 (1979) 17-18.
HELCK, W., Der Einfluß der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie: UGAA 14, Hildesheim 1964 (Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1939).
KNAUF, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v.Chr. (ADPV), Wiesbaden 1985.
KRAUSS, R., Šo', König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag: MDOG 110 (1978) 49-54.
RANKE, H., Die Ägyptischen Personennamen II, Glückstadt/Hamburg 1952.
ROAF, M., The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius: CAHIERS de la D.A.F.I./IV (1974) 73-160.
STAMM, J.J., Hebräische Frauennamen: VTS 16 (1967) 301-339.
VERNUS, P., Athribis. Textes et Documents (BdE 74), Le Caire 1978.
WEIMAR, P., Die Berufung des Mose (OBO 32), Freiburg/Göttingen 1980.
WESTERMANN, Cl., Genesis 2. Teilband (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.
YOYOTTE, J., Les inscriptions hiéroglyphiques. Darius et l'Égypte: JA 260 (1972) 253-266.
YOYOTTE, J., Les inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius a Suse: CAHIERS de la D.A.F.I./IV (1974) 181-183. 213-214.

21 Vgl. W. HELCK (1939) 70ff.

23 BRACK (1984) 186.

25 Vgl. etwa KRI II, 887,11.

27 Vgl. den Titel *šr* (Wb IV 188f).

29 KNAUF (1985) 33.

22 Vgl. etwa E. GRAEFE (1979) 17f.

24 Vgl. u.a. M. GÖRG (1986a) 15.

26 Vgl. J.J. STAMM (1967) 326.

28 Näheres dazu an anderer Stelle.

30 KNAUF (1985) 38.

Das priesterschriftliche Zeugnis von Jahwe dem Schöpfer
gegenüber der Eigenwertigkeit einer sogenannten
Schöpfungswirklichkeit

Hans Strauß - Düsseldorf

Herrn Präses D. G. Brandt zum 4. August 1986

Ein hebräisches Äquivalent für die (starke) Abstraktbildung "Schöpfung", seit dem 18. Jhd. überhaupt erst als "schöpferisch" (schwach: "zustande bringen", "schaffen", "tätig sein") dem Menschen in unserer Sprache zugewandt - und nicht ausschließlich Gott -, ist dem Alten Testament unbekannt. Billigt man etymologischen Tatbeständen wenigstens einen gewissen Hinweischarakter zu, so reserviert vor allem priesterschriftliche Theologie den Terminus *bara'* als Prädikat exklusiv für Jahwe den Gott Israels als dessen Subjekt und mit-hin als "den Schöpfer". Im folgenden soll noch einmal kurz daran erinnert werden, was es bedeutet, an diesem - und keinem anderen! - Kontext festzuhalten, wenn man sich in modernen, vor allem ökologischen Diskussionen auf "Schöpfung", "Schöpfungswirklichkeit" o. ä. ggf. auch biblisch-literalistisch beruft.

Völlig abgeschlossen ist in der atl. Wissenschaft die Debatte um die präzise theologische Bestimmung dieses Kontextes noch immer nicht. Sie ist nach wie vor, wenn auch unter anderer Begrifflichkeit, von der traditionellen Alternative "Geschichte und Gesetz" (P^g und P^s) zumindest noch mitbestimmt und hängt natürlich unmittelbar mit der (jeweiligen) literarischen Analyse der "Priesterschrift" in Zuweisung und Ausdehnung zusammen. Vor allem im Blick auf die Schöpfungserzählung (Gen 1,1-2,4a) hat man die hier beobachtete Spannung traditionsgeschichtlich erklärt oder aber im Sinne einer Art dialektischer, aber planvoller Gesamtkomposition überwinden wollen¹. Unter anderem

1 Zum ersteren s. W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 1967²; zum letzteren O.H. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, FRLANT 115, 1981².

ist dann der letztere Aspekt unter der Berücksichtigung des Plädoyers für das Land Kanaan als eigentlichem Zielthema von P² - wieder was "Schöpfung" angeht - bis zu einem doppelten, idealen Weltverständnis weitergeführt worden³. Oder aber die bedrängende Sachgemäßheit der genannten Alternative wurde, nicht zuletzt im Horizont der jüngeren Bestreitung der neueren Urkundenhypothese, zugunsten einer entschlossenen, präsentischen priesterlichen Kulttheologie als Proprium von P reduziert⁴. Jedoch kann ebenso als grundlegende Übereinstimmung aller dieser differenzierenden Erörterungen nach wie vor festgehalten werden, daß mit P, wie immer sie sich auch in den jetzt vorliegenden Textfolgen zusammengesetzt haben mag, innerhalb des atl. Kanons eine gegenüber älteren neue, umfassende theologische Gesamtkonzeption entgegenzunehmen ist, die u.a. jünger ist als das Deuteronomium - darin erscheint auch WELLHAUSEN bis heute nicht widerlegt!⁵ - und in deren Rahmen unbedingt als deren "Anfang" auch die Schöpfungserzählung Gen 1 gehört und zu verstehen ist.

In welchem Sinne in seinen Schichten P nun "geschichtlich" ist und wie weit, auch bei der Datierung mindestens eines Kernbestandes von P (P^G), nämlich in das (spätere) 6. oder auch das (beginnende) 5. vorchristliche Jahrhundert, haben sich die verschiedenen Untersuchungen inzwischen zu einer Übereinstimmung gewissermaßen eingependelt. Man hat also für Autoren und Adressaten zunächst jedenfalls exilische Zeit, wahrscheinlich aber auch schon wenigstens den Horizont der Rückkehrmöglichkeiten aus dem babylonischen Exil in Auge zu fassen. Ob von daher vieles Weiterweisende von P, wiederum vor allem bereits in der sogen. Urgeschichte, in der Zusammenarbeit mit P^S bis hin schließlich zu den kulttheologischen Ordnungen unter dem Schema Verheißung und Erfüllung, also zunächst als eine Art Zukunftsentwurf - etwa nach Analogie von Ezechiel 40-48 - begriffen werden muß, wie z.B. N. LOHFINK unter Heranziehung des babylonischen Atrahasis-Mythus vorgeschlagen hat⁶, kann hier nicht näher untersucht werden. Bei der Durchsicht der insgesamt recht zahlrei-

2 S. dazu K. ELLIGER, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952), jetzt in: Kleine Schriften zum AT, ThB 32, 1966, 174-198.

3 So N. LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte, VT Suppl. XXXII, 1981, 189-225.

4 S. M. SÆBØ, Priestertheologie und Priesterschrift, VT Suppl. XXIX, 1977, 357-374.

5 J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels (1878), 1981.

6 S. op. cit., besonders 221ff. Zur Sache s. W.G. LAMBERT und A.R. MILLARD, Atrahasis, The Babylonian Story of the Flood (Oxford), 1969. Zur (ver-

chen Literatur zur Theologie von P fällt jedoch auf, daß abgesehen von immer wiederkehrenden Hinweisen auf (notwendige) Vergleiche mit exilischer und auch frühnachexilischer Prophetenliteratur und einigen entsprechenden Versuchen⁷ aufs Ganze gesehen dem theologiegeschichtlichen Gesichtspunkt, inwiefern nämlich die von P vorgelegte, neue Konzeption ihrerseits eine Antwort zu geben hatte auf die durch die totale Katastrophe von 587 ausgelöste, grundlegende Infragestellung des Gottesvolkes Israel in der Welt, relativ wenig Aufmerksamkeit bisher geschenkt worden ist. In dem wichtigen, allerdings mehr thematisch-historisch orientierten Aufsatz M. NOTHS von 1953⁸ werden Texte aus dem Jeremiabuch und aus dem Ezechielbuch herangezogen im Rahmen deuteronomistischer Theologie, wie man inzwischen sagen müßte, Deuterocesaja erscheint zum Schluß sozusagen am Horizont, in keiner Weise aber fällt auch nur ein Blick auf P. Vielleicht hängt das doch zusammen mit einer langjährigen Fixierung auf die obengenannte, traditionelle Alternative der "Geschichtlichkeit" im Sinne der Auffassung, P würde im wesentlichen "Geschichte" (von der "Schöpfung" an!) doch nur narrativ "re-zitieren", um gewünschte oder vorhandene Ordnungen vorwiegend ihrer Zeit und vornehmlich "kultischen" Charakters zu legitimieren. Dem entspräche dann - andererseits - eine sich durch Jahrhunderte christlich-abendländischer Auslegungstradition immer wieder bahnbrechend phänomenologisch-ontologische, weil von ihrem alttestamentlichen Kontext und theologischen Ort isolierbare Auffassungsmöglichkeit insbesondere der Schöpfungserzählung. Wir meinen jedoch, daß auch und vor allem schon Gen 1 mit P durchgängig strikt theologisch als Lob des Schöpfers (und nicht primär einer "Schöpfung") eben als Antwort auf dem Hintergrund einer grundlegenden Infragestellung dessen gesehen werden muß, was quasi außerhalb Israels und seines Gottes noch Gültigkeit und Zukunftssinn im Leben und in der Welt habe, nachdem die bergende Identität von Volk, Land und Kultgemeinde einmal von ihrer Mitte her aufgelöst werden konnte. Man muß keine theologiegeschichtliche Einlinigkeit und lückenlose Systematik im neuzeitlichen Sinne postulieren, um zu erkennen, daß eine Antwort darauf im Chor der vielschichtigen atl.

gleichenden) Einarbeitung des Epos s.a. C. WESTERMANN, Gen 1-11, BKAT I (1966-1974), zu den diesbezüglichen Stellen.

7 Z.B. die Heidelberger Dissertation von A. EITZ, Studien zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuterocesaja, 1969.

8 Ders., Die Katastrophe von Jerusalem im Jahre 587 v. Chr. und ihre Bedeutung für Israel (1953), jetzt in: Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1960², 346-371.

Zeugnisse neben dem deuteronomistischen Aufsichnehmen der Katastrophe als Gottesgericht und gerade angesichts der Hoffnungen eines Ezechiel und vielleicht als eine der Voraussetzungen des aktuellen Aufbruches eines Deuteroseja noch ausstand.

Unter diesem Aspekt resp. in Entfaltung dieser Antwort seien jetzt nur einige längst bekannte und immer wieder ausgewertete Textbestände in Erinnerung gerufen. In diesem ihrem Entwurf sind für P nicht mehr historisch-chronologisierende Abläufe inhaltlich und en détail interessant noch etwa in der Schöpfungserzählung einzelne ontologische Grunddaten mit eigener (ethischer) Relevanz. Vielmehr stellt sich P die Geschichte Israels gleichsam umgebende Weltwirklichkeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft dar in einem einzigen großen, von Jahwe initiierten und durchwirkten Geschehensbogen, der mit der Konstituierung der Voraussetzungen menschlicher Lebensumstände ("Schöpfung" im engeren, vorbereitenden Sinne, wenn man so will, Gen 1) nur erst beginnt und im Zelt der Begegnung am Sinai mit der Offenbarung Jahwes vor dem aus Ägypten befreiten Volk seinen Höhepunkt und seine - andauernde, *b^erit 'olam!* - Vollendung findet. Der Kern des antwortenden Zeugnisses von P besteht also darin, festzustellen, daß dieser Bogen der "Setzungen Gottes" auch durch das Geschehen von 587 v. Chr. und alles, was ihm voraufging und was ihm folgte, überhaupt nicht angetastet werden konnte: Nichts theologisch Grundlegendes jedenfalls hat sich geändert, solange Jahwe zur Begegnung mit seinem Menschen immer wieder bereit ist, solange der Ort der Begegnung in seinem Volk aufgerichtet bleibt. Nur von diesem Zentrum her ist überhaupt verständlich, wie sich dem dann eine immer detailliertere und geordnetere Kultgesetzgebung (P^S) zur Konkretion dieses Ortes und mit fortschreitender Rückkehr anlagern konnte. Sicherlich in Ordnungswillen und Einzelheitlichkeit sich dann von anderen Zeugnissen des Alten Testaments erheblich unterscheidend, sollte man auch dann über die überwiegend negativ urteilende Alternative der "Geschichtlichkeit" oder auch über die modernere nur "statischer" Begrifflichkeit für P insgesamt inzwischen doch etwas hinauskommen: Es ging immer noch und sozusagen unter den eigentümlichsten Hüllen um die "Präsenz der göttlichen Herrlichkeit" "am heiligen Ort" und unter "den heiligen Riten des Kultes"⁹.

9 S. dazu noch einmal die Überlegungen von M. SAEBØ, op. cit. 373.

Zunächst gründet aber das zentrale Bekenntnis von P darin, daß sich ihm Israelsgeschichte und nunmehr auch Weltgeschichte eindeutig von der Offenbarungsgeschichte, präziser gesagt, von der Treue Jahwes her erschließen und nicht umgekehrt. Vor allem in der Diaspora galt es, nicht nur die Geschichtsvläufe, sondern auch die sogen. Schöpfungsmächte, -potenzen und -wirklichkeiten aller Eigenmächtigkeit zu entkleiden, die diese, je entfernter man sich vom lebendigen Gott bzw. vom Ort seiner Gegenwart aufhält, für das Leben des Menschen anzunehmen scheinen. Weniger denn je konnten Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft den Göttern der Völker überlassen bleiben. Aufgrund des von ihm "errichteten" Bundes wird vielmehr Jahwe die Geschichte seines Volkes weiterführen auch in einer veränderten Welt, da Israel als Geschöpf unter Geschöpfen zu leben hat. So tritt die Schöpfungserzählung der Priesterschrift als Lob dieses Schöpfers unbeschadet aller weiter verwandten oder veränderten Motive und Elemente zunächst einmal in unmittelbare Konkurrenz ein z.B. zu dem Enuma elisch-Epos als Lob auf die Göttlichkeit des babylonischen Stadtgottes Marduk.

Zugleich aber wird im Fortgang von P sehr deutlich, daß sich die Autoren und Leser dieses exilisch-nachexilischen Entwurfes keineswegs unangefochten und ungebrochen auf diesem ausschließlich von Gott her unverrückbaren Grunde leben sehen. Es "beginnt" damit, daß Gen 1 keinerlei ontische Wesensbestimmung oder gar Rangordnung von "Schöpfungswirklichkeiten" auch nur versucht, es geht hier an keiner Stelle um Wesenheiten an sich, sondern ausschließlich um die Vorfindlichkeiten als Umwelt des Menschen und um diesen wiederum als Gegenüber Gottes, gleichsam als Zielpunkt oder Eintrittsort des Gotteshandelns in Geschichte und Welt¹⁰. Obwohl dies vielfach und in entsprechender Auslegung immer gesagt und wiederholt worden ist, fällt es neuzeitlichem Denken nach wie vor schwer, mit der hier vorliegenden Ineinssetzung von "Natur" und "Geschichte" die Geschlossenheit dieser Beziehungskette zu bewahren und nicht an dieser oder jener Stelle einzubrechen, sozusagen selbständige Verhältnisabschnitte zu setzen, Eigenwertigkeiten zu bestimmen. Auch die naheliegende und terminologisch wohl auch entsprechende Rede vom Menschen als "Mandatar" Gottes birgt Gefahren in sich, insofern man dann bei Gen 1,28(29f) eigentlich abschließt und beginnt, über den Menschen und "seine Verantwortung gegenüber

10 W.H. SCHMIDT spricht hier mit Recht zusammenfassend von einem "Denken aus der Relation", a.o.s. 189ff.

(!) der Schöpfung" zu diskutieren. Ein solcher Ansatz bei menschlichen Wirklichkeiten entspräche zunächst jedenfalls viel eher den jahwistischen Schöpfungszeugnissen, wiewohl man auch dort nicht übersehen darf, daß es präzise dann um den autonomiestüchtigen Menschen vor Gott - als Frau und Mann, als Bruder, als Sippenhaupt oder im Kollektiv - geht. Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung aber schließt erst mit dem "Ruhem" Gottes - und, wie jeder der Hörer weiß, der die Fortsetzung kennt, mit dem Ruhem des Menschen (am Sabbat) in Gottes *bara'*, das allein den Existenzgrund des Gottesvolkes nach der Katastrophe sachgemäß erfassen kann (vergl. Ez 37,1ff; s.a. Jes 43,1 u.ö.). Auch die "starken" Verben menschlicher Handlungsfähigkeit in Gen 1,26 und 28, mit denen fertig zu werden es modern-ideologische Herrschaftskritik es immer so schwer hat, beschreiben des Menschen Funktionsmöglichkeiten innerhalb dieser Beziehungskette resp. seiner Umwelt, sie definieren nicht seine Wesenheit im Sinne irgendeiner Wertigkeit - auch als solcher bleibt er ja "Geschöpf" unter "Geschöpfen". Und selbst Gen 1,28a wird inzwischen (mit Recht) nicht mehr als (naturrechtliches) Gebot zur Bevölkerungsexplosion verstanden¹¹, sondern als Verheißung der Möglichkeit der Weitergabe göttlicher Zuneigung über das einzelne Leben hinaus durch die Generationen hindurch - wiederum ein deutlicher Zuspruch für ein zerstreutes und dezimiertes Gesamtvolk in der Welt. Was jedoch "gut" (und "böse"), was - im eigentlichen, theologischen Sinne von P - "Schöpfung" ist an dieser Welt- und Menschenvorfindlichkeit, konstituiert sich allein an der Relation zu Gott als dem Schöpfer. Die auch durch die im Vergleich mit altorientalischen Schöpfungstexten nachweisbare, gewaltige Reduktion der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung ist zusammen mit der entschlossenen Entmythisierung von Natur und Geschichte ihre Botschaft: Erst seit Mächtige, Wesenheiten und Zeitläufte ihre Eigenwertigkeit nicht nur gegenüber Israel und seinem Gott, sondern in der Welt gegenüber ihm als deren Schöpfer verloren haben, gibt es wieder Zukunft für das eigentlich in dieser bereits aufgegangene Gottesvolk. Nun wird die überlieferte Geschichte des Volkes nicht zum allenfalls historisierend legitimierenden Arsenal für eigenstüchtige Zukunftsprojekte, sondern zu einem zukunftsweisenden Paradigma der Zuneigungen Gottes zu seinem Volk - allerdings ebenso wie zu einem für das

11 S. dazu u.a. E. ZENGER, in: Damit die Erde menschlich bleibt, hrsg. von W. BREUNING und H.P. HEINZ (Herder), 1985, 46.

immer wieder erfolgende Heraustreten des Menschen aus dieser "Schöpfer"-Beziehung, das in dem konkreten Infragestellen der Gegenwart Gottes und dem Nichtrechnen mit seiner Treue und der Beständigkeit seiner Möglichkeiten besteht.

Von diesem (festliegenden) Grundverständnis P's von "Sünde" her mit der eigenen Katastrophe noch vor Augen kann die Begründung für das erste große Gericht der sogen. Sintflut ohne weiteres recht summarisch sein Gen 6,11f.¹². Sollte die theologische Transparenz hier soweit gehen, auszudrücken, daß auch die Katastrophe von 587 eigentlich "Sintflut" hätte sein können oder müssen, so wird die "schöpfungsmäßige", etwa gegenüber J menschheitlich-universalere Dimension der Priesterschrift in Gen 9,1-7.8-17 bereits klar: (Wiederholte) "Schöpfung" ist (erste) Bundsetzung Gottes, die Israel im Kreise der Völker auch über gerichtete Generationen hinweg neues Leben ermöglicht. Damit wird jedoch die menschliche Auflehnung gegen Gott keineswegs geschichtlich "statisiert" noch sein Gericht über sein Volk aktuell relativiert. Der ganze Ernst der "Bundesbrüche" zeigt sich noch deutlicher in der priesterschriftlichen Darstellung dessen, wie schwer und krisenreich der Weg des Volkes in das Land - "zurück"(!) - gewesen sei. Hier kommt natürlich nicht zuletzt aus der antwortheischenden Situation des Exils heraus das Land ins Spiel (vgl. noch einmal u.a. Ez 37,12b), vielleicht nicht in dem Sinn eines anderen Höhepunktes, sondern als letzter einer ganzen Reihe von theologischen Höhepunkten, sozusagen um "Sinai" herum, wie ebenfalls ELLIGER modellhaft andeutet¹³. Man kann dann fragen, wie weit später (P^S u.a.m.) die kultgesetzlich immer detaillierter konkretisierte Vergewisserung der Präsenz Gottes solche Infragestellung von seiten des Volkes überdeckt und rituell schematisiert habe. Dies scheint uns jedenfalls eine angemessenere Alternative als die traditionelle ("Geschichte" und "Gesetz") zum Verständnis der Eigenart priesterschriftlicher Theologie zu sein. Zunächst zeigt sich jedoch die ganze (ethische) Ambivalenz, die nunmehr den "Dingen an sich" - einschließlich "des Lebens"! - gegenüber dem lebendigen Bezug zum "Schöpfer" beizumessen ist, besonders deutlich daran, daß das Land seinen schlechthinnigen Wert als Unterpfeiler

12 šaḥat (Nif.) kennzeichnet hier wie Ez 20,44 die durch das Gericht über Israel erwiesene Verderbtheit, "Ent-artung".

13 S. op. cit., u.a. 188.

der Gottesverheißung - wie anderwärts im AT - hier offenbar verloren hat und nach P in Num 13 und 14 offenbar mehrdeutig geworden ist. Und das sicher nicht nur wegen einer pessimistischen Strömung unter den Exilierten, das Motiv "zurück nach Ägypten" kommt zu oft und wird zu grundsätzlich verhandelt im Zuge von P. Die Dinge werden vielmehr erst wieder zurechtgerückt durch das "Minderheitsvotum" Josuas und Kalebs, das ganz klar den Bezug zum Urteil des Schöpfers (s. z.B. Num 14,7!) herstellt. Nicht an den Umständen oder Vorfindlichkeiten, sondern an und wegen der Vertrauenslosigkeit zu ihm kann man wie die Ahnherren (erneut) vor den Toren des Landes sterben (s. z.B. Num 20,12). Hingegen kann nach Jos 18,1 (hier dürfte ein endredaktioneller Ergnzer mindestens im Sinne von P am Werk sein) sich die ganze Gemeinde dann zum Gottesdienst (wieder) versammeln, wenn das Land vor ihnen "unterworfen"¹⁴ ist.

Die noch vielfach vermehrbare Reihe der Beispiele priesterschriftlicher "Schöpfer"-bezüge kann hier abgebrochen werden. Httee P nicht in vorchristlichen Jahrhunderten, sondern in unserer Zeit zu "Schöpfung" geschrieben, so httee sie im Namen des Schöpfers wahrscheinlich nicht die Gestirnmchte entmythisiert, deren reale Wirksamkeit und politische Mächtigkeit sie am eigenen Leibe erfahren hatte. Ziel ihres theologischen Bekenntnisses wäre vielmehr vielleicht die (vermeintliche) Erhabenheit moralischer Forderungen gewesen, mit denen säkularer Humanismus die Gegenwart des lebendigen Gottes leicht verwechseln lässt, denen man ständig nachjagt und die dann wegen ihres permanenten Defizits zur Welt- und Menschenwirklichkeit letzten Endes ängstlich und resigniert werden lassen. Doch könnte auch heute dies Zeugnis wiederum dazu helfen, nicht, nur scheinbar theologisch, von neu mythisierten "Schöpfungswirklichkeiten" her zu argumentieren und - nach "Schöpfung" als Fortschritt - nunmehr "Schöpfung" als apokalyptische Möglichkeit, aber in Wahrheit ohne Schöpfer auszugeben.

14 Zur (relativ seltenen) Wurzel *kabaš* vgl. Gen 1,28; hier im Nif. ("divinum"), s. noch 1 Chr 22,18.

Das Problem der Homonymie beim althebräischen LZ/LS

Gottfried Vanoni - Mödling

Die Untersuchung und Darlegung mancher Gegenstände gestaltet sich komplizierter, als die Richtlinien von Sammelwerken dies voraussehen können. Bei der Erarbeitung des Artikels LZ für ThWAT VI stieß ich von verschiedenen Seiten her auf das Problem der Homonymie. Damit die im Wörterbuch (Abschnitt II.4) vorgeschlagene Lösung nachvollziehbar wird, lege ich hier das einigen Behauptungen zugrunde liegende Material vor, verbunden mit grundsätzlichen Erwägungen zum Homonymenproblem¹.

Die Annahme von Homonymen wurde im Fall von LZ/LS sowohl durch den variierenden Sibilanten (z/s)² als auch durch die Wiedergabe in den alten Versionen provoziert, jedoch wurden nie alle Belege der Prüfung unterzogen³. Eine Lösung des Problems ist erst nach der Sichtung des gesamten Materials sinnvoll, da sonst keine Gegenproben möglich sind.

1. Die alten Versionen

Die Wiedergabe⁴ von LZ/LS in den alten Versionen wird durch eine Tabelle (siehe nächste Seite) dokumentiert. Für 1 Sam 2,1 ist überdies die Fassung von Lat zu erwähnen: *confirmatum est cor meum*⁵. Am wenigsten disparat ist die Praxis der Vulg. In der LXX fallen die pejorisierenden Wiedergaben auf⁶. Am meisten ins Auge fallen jedoch die Wiedergaben mit dem Bedeutungs-

1 Literatur bei FRIES (1980).

2 Für LS (Ijob 20,18; 39,13; Spr 7,18) ist eine andere Etymologie und Bedeutung anzusetzen als für LZ/LS ; vgl. VANONI (LZ) I.

3 Wichtigste Literatur bei VANONI (LZ) II.4.

4 Mit "Wiedergabe" wird nicht behauptet, daß alle Versionen in jedem Fall den MT-Typ vor sich hatten. Zu den wichtigsten Textproblemen vgl. die Literatur bei VANONI (LZ) II.3, zu Ps 28,7 zusätzlich KRAUS (1978) 371. Lediglich für Jer 51,39 rechne ich mit einem korrupten MT (lies: LP-D pass); anders BARTHELEMY (1986) 849f.

5 Vgl. DE BOER (1963) 180; (1965) 206.210.

6 Vgl. dazu BERTRAM (1964-66) 37; VANONI (LZ) II.4+7.

	HT	LXX	Vulg	Targ	Syr	
2 Sam 1,20	‘LZ	ἀγαλλιάομαι	<i>exultare</i>	DūṢ-G	DāṢ-G	//
Jes 23,12	‘LZ	ὕβριζω	<i>gloriari</i>	TQP-G	‘ŠN-Dt	
Jer 11,15	‘LZ	διαφεύγω	<i>gloriari</i>	TQP-Adj	‘ŠN-G	
15,17	‘LZ	εὐλαβέομαι	<i>gloriari</i>	ḤDY-G	DḤL-G	
50,11	‘LZ	κατακαυχάομαι	<i>magna loqui</i>	Bū ^c -G	DāṢ-G	÷ //
51,39	‘LZ	καρόομαι	<i>sopiri</i>	TQP-Adj	TBR-Gt	
Hab 3,18	‘LZ	ἀγαλλιάομαι	<i>gaudere</i>	Bū ^c -G	DāṢ-G	//
Zef 3,14	‘LZ	κατατέρπω	<i>exultare</i>	Bū ^c -G	DāṢ-G	//
Ps 28,7	‘LZ	ἀναθάλλω	<i>gaudere</i>	DūṢ-G-Ptz	ŠWH-G	÷
60,8	‘LZ	ἀγαλλιάομαι	<i>laetari</i>	Bū ^c -G	HYL-Dt	
68,5	‘LZ	ἀγαλλιάομαι	<i>exultare</i>	Bū ^c -G	‘ŠN-Dt	
94,3	‘LZ	καυχάομαι	<i>exultare</i>	YTB + Sub	BHR-Št	
96,12	‘LZ	χαίρω	<i>gaudere</i>	Bū ^c -G	‘ŠN-Dt	//
108,8	‘LZ	ὑψόομαι	<i>gaudere</i>	Bū ^c -G	ŠBH-D	
149,5	‘LZ	καυχάομαι	<i>exultare</i>	Bū ^c -G	‘ŠN-Dt	//
Spr 23,16	‘LZ	ἐνδιατρίβω	<i>exultare</i>	RWZ-G	DāṢ-G	//
Jes 5,14	‘aliz	λοιμός	<i>gloriosus</i>	TQP-G	‘ŠN-Adj	
Jes 13,3	‘alliz	χαίρω + ὑβρίζω	<i>exultans</i>	TQP-Sub	‘ŠN-Dt-Ptz	
22,2	‘alliz	γαυριῶν (Luk.)	<i>exultans</i>	ḤDY-Adj	‘ŠN-Adj	
23,7	‘alliz	ὑβρις	<i>gloriari</i>	TQP-Adj	‘ŠN-Adj	
24,8	‘alliz	ἀσεβής	<i>laetans</i>	TQP-Adj	DāṢ-Sub	
32,13	‘alliz	πλούσιος	<i>exultans</i>	TQP-Adj	‘ŠN-Adj	
Zef 2,15	‘alliz	φαυλίστρια	<i>gloriosus</i>	TQP-Adj	‘ŠN-Adj	
3,11	‘alliz	φαύλισμα	<i>magniloquus</i>	TQP-Adj	‘ŠN-Sub	
1 Sam 2,1	‘LṢ	στερέομαι	<i>exultare</i>	TQP-G	‘ŠN-G	
Ps 5,12	‘LṢ	καυχάομαι	<i>laetari</i>	BDḤ-G	‘ŠN-Dt	//
9,3	‘LṢ	ἀγαλλιάομαι	<i>gaudere</i>	BDḤ-G	RWZ-G	//
25,2	‘LṢ	καταγελάω	<i>laetari</i>	ḤDY-G	BHR-Št	
68,4	‘LṢ	ἀγαλλιάομαι	<i>exultare</i>	DūṢ-G	‘ŠN-Dt	//
Spr 11,10	‘LṢ	κατορθόω	<i>exultare</i>	DūṢ-G	‘ŠN-G	//
28,12	‘LṢ	βοήθεια	<i>exultatio</i>	ḤDY-G	‘ŠN-Sub	
1 Chr 16,32	‘LṢ	---	<i>exultare</i>	---	ḤDY-G	//
Sir 40,20	‘LṢ-H	εὐφραίνω	<i>laetificare</i>	---	ḤDY-D	
Hab 3,14	‘ālīṣut	χαλινός	<i>exultatio</i>	-?-	ŠḤ-Sub	

effekt ["stark sein"] (in der Tabelle unterstrichen):

LXX (und Lat):	nie für [˘] LZ, 1mal für [˘] LŠ, total:	1
Targ:	10mal 1mal	11
Syr:	13mal 5mal	18

Die Verteilung auf die beiden Varianten [˘]LZ und [˘]LŠ schließt folgende Lösungsmöglichkeiten aus: (1) Die graphische Differenzierung beinhaltet zugleich eine semantische Differenz⁷. (2) Die Versionen haben eine Form von [˘]ZZ gelesen. Für den einen oder andern Fall von [˘]LZ könnte das zutreffen⁸, für [˘]LŠ ist diese Lösung ausgeschlossen. Jedenfalls lassen sich auf diesem Weg nicht alle Fälle erklären. Die große Zahl von Wiedergaben mit ["stark sein"] sollte davor warnen, sich im Einzelfall bei textkritischen und semantischen Urteilen auf die Versionen zu stützen.

Auch die Annahme, daß die Versionen (in Unkenntnis der Bedeutung des hebräischen Ausdrucks) sich bei der Übersetzung vom jeweiligen Kontext leiten ließen⁹, befriedigt nicht. Gegen eine solche Hypothese sprechen sowohl die Fälle, in denen sich trotz eines weiteren Ausdrucks der Freudenkundgebung im unmittelbaren Kontext (in der Tabelle durch // markiert) eine Wiedergabe mit ["stark sein"] findet, als auch die Fälle, in denen sich trotz eines Ausdrucks für ["stark sein"] ([˘]ZZ, [˘]BR) im unmittelbaren Kontext (in der Tabelle durch ÷ markiert) eine Wiedergabe mit ["frohlocken"] findet.

2. Ausdrücke der Freudenkundgebung

Der Sprachvergleich legt eine andere Lösung nahe. Als Einstieg in die Problematik sei nach der Etymologie von [˘]LZ/[˘]LŠ gefragt. Den einzigen Hinweis auf ein der Bedeutung "jubeln" vorausliegendes Etymon haben wir aus dem Akkadischen: "schwellen"¹⁰. Etymologische Spekulationen führen auf "leuchten"¹¹, "hüpfen"¹² oder "hoch sein"¹³. Beachtenswert ist zunächst die

7 In diese Richtung tendieren RABIN (1961) und EMERTON (1969); vgl. VANONI ([˘]LZ) II.4.

8 BARTHELEMY (1986) 558.562 rechnet für Jer 11,15 mit einer Lesung ta[˘]uzzī, nicht jedoch für Jer 51,39 (vgl. Anm. 9).

9 So BARTHELEMY (1986) 849 für Jer 51,39.

10 Vgl. die Belege bei VANONI ([˘]LZ) II.4. - In diesem Zusammenhang ist die etymologische Vermutung zu B^ṯH bei KÖHLER (1937) 173 ("prall sein") interessant; anders KOPF (1958) 165. B^ṯH b' = + YHWH und [˘]LZ/[˘]LŠ b' = + YHWH gehören eng zusammen; vgl. MANSFELD (1965) 95.

11 FÜRST (1905) 418.

12 FÜRST (1863) 149 (vgl. arabisch [˘]alīza); dagegen lehnt GESENIUS (1840) 1032 einen Bezug zu "saltare" ab.

13 MARGULIS (1970) 428: "to be high".

aramäische Analogie: $B\bar{u}^c$, das sich 8mal als Wiedergabe von cLZ findet, bedeutet "to swell; rejoice"¹⁴.

Die Beobachtungsreihe läßt sich auf weitere hebräische und außerhebräische Ausdrücke für Freudenkundgebung ausweiten: Für $G\bar{I}L$ werden als Etymon vermutet "sich drehen"¹⁵ oder "hoch sein"¹⁶. Bei $\bar{S}M\bar{H}$ denkt man an "leuchten"¹⁷, "hoch sein"¹⁸ oder "sprossen"¹⁹. Griechisch ἀγαλλιάσθαι geht auf ein Etymon "glänzen"²⁰ zurück, lateinisch *laetari* auf "glänzen" oder "fett sein"²¹, *gaudere* auf "sich brüsten"²²; bei *exultare* ist der Zusammenhang mit *saltare* offenkundig. Deutsch 'freuen; froh' ist auf "springen"²³ zurückzuführen, 'frohlucken' im zweiten Teil auf mittelhochdeutsch *leichen* ("springen")²⁴.

Auch wenn manche dieser Herleitungen hypothetisch bleiben, läßt sich als Beobachtung festhalten: Bei vielen Ausdrücken für Freudenkundgebung ist mit einer Primärfunktion als Zustands-/Ergehens- bzw. Bewegungsverb zu rechnen²⁵. Dieser allgemeine Befund legt für das Ausgangsproblem (Wiedergaben mit ["stark sein"]) folgende Lösung nahe: Die alten Versionen spiegeln nicht etymologische Kenntnis des Hebräischen, sondern lediglich eine allgemeine Kenntnis der Ausdrücke für Freudenkundgebung in den Übersetzersprachen²⁶.

Insgesamt legen weder der Befund in den alten Versionen noch der Sprachvergleich für das althebräische $^cLZ/^cL\bar{S}$ die Annahme von Homonymen nahe. Die Wortfeld- und Kontextuntersuchung spricht ebenfalls gegen die Ansetzung von Homonymen²⁷.

14 JASTROW (1903) 147; MILLARD (1975) 88f; anders LEVY (1924) 200: "ausströmen; aufjauchzen".

15 HUMBERT (1958) 144; vgl. HAMP (1961) 1333; "tanzen"; GESENIUS (1840) 1032: "saltare".

16 KOPF (1959) 249.

17 GREENFIELD (1959) 151.

18 GREENFIELD (1959) 151; KOPF (1959) 276f; HAMP (1961) 1333f.

19 GREENFIELD (1959) 151; HAMP (1961) 1334.

20 MENGE (1955) 3.

21 MENGE (1911) 422.

22 MENGE (1911) 321.

23 KLUGE (1967) 218.220.

24 KLUGE (1967) 220.

25 BLANKE (1973) 131-135 untersucht die "Gefühlswörter" im Deutschen und Englischen. Er unterscheidet Ausdrücke mit "kinetischer" und "statischer" Dimension; in beiden Sprachen überwiegen die kinetischen Wörter (134).

26 Ähnlich BERTRAM (1964-66) 37; MILLARD (1975) 88f.

27 Vgl. VANONI (cLZ) II.5-7.

Zitierte Literatur (Abkürzungen nach TRE)

- BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations (= OBO 50/2), Fribourg Göttingen 1986.
- BERTRAM, G., "Hochmut" und verwandte Begriffe im griechischen und hebräischen Alten Testament: WO 3 (1964-66) 32-43.
- BLANKE, G.H., Einführung in die semantische Analyse, München 1973.
- BOER, P.A.H. DE, Confirmatum est cor meum. Remarks on the Old Latin Text of the Song of Hannah, 1 Samuel 2,1-10: OTS 13 (1963) 173-192.
- , Once again the Old Latin Text of Hannah's Song: OTS 14 (1965) 206-213.
- EMERTON, J.A., Notes on some passages in the Book of Proverbs: JThS NS 20 (1969) 202-220.
- FRIES, N., Ambiguität und Vagheit. Einführung und kommentierte Bibliographie (= Linguistische Arbeiten 84), Tübingen 1980.
- FÜRST, J., Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Zweiter Band, Leipzig 1863.
- , Hebräisches und chaldäisches Schul-Wörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 1905.
- GESENIUS, W., Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti. Tom. II, Leipzig 1840.
- GREENFIELD, J.C., Lexicographical Notes II: HUCA 30 (1959) 141-151.
- HAMP, V., Die Wurzel גחץ im Alten Testament: WZ(H).GS 10 (1961) 1333-1334.
- HUMBERT, P., *Laetari et exultare* dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament (Essai d'analyse des termes *samah* et *gil*): Ders., Opuscules d'un Hébraïsant (= MUN 26), Neuchâtel 1958, 119-145.
- JASTROW, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. I, London u.a. 1903.
- KÖHLER, L., Hebräische Vokabeln II: ZAW 55 (1937) 161-174.
- KLUGE, F., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 2⁰1967.
- KOPF, L., Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch: VT 8 (1958) 161-215; VT 9 (1959) 247-287.
- KRAUS, H.-J., Psalmen (= BK.AT XV.1), Neukirchen-Vluyn 51978.
- LEVY, J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. I, Berlin u.a. 1924.
- MANSFELD, G., Der Ruf zur Freude im Alten Testament, Diss. masch., Heidelberg 1965.
- MARGULIS, B., The Psalm of Habakkuk. A Reconstruction and Interpretation: ZAW 82 (1970) 409-442.
- MENGE, H., Lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Hand- und Schulwörterbuch. Teil I. Lateinisch-deutsch, Berlin 61911(?).
- , Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache. Erster Teil. Griechisch-Deutsch, Berlin 131955.
- MILLARD, A.R., גָּלַעַל 'to exult': JThS NS 26 (1975) 87-89.
- RABIN, C., Etymological Miscellanea: ScrHie 8 (1961) 384-400.
- VANONI, G., ʿālaz/ʿālaṣ/ʿālas und Derivate: ThWAT VI (im Druck). Zitiert: VANONI ('LZ).

Zur chronologischen Struktur von Jer 30,12-17
Reflexion auf die involvierten grammatischen Ebenen

Monica Gerlach - Tübingen

1 Einführung

Auf den ersten Blick mag es befremdlich erscheinen, in einem Text wie Jer 30,12-17 nach einer chronologischen Struktur zu fragen, denn der Text ist keine Erzählung, die einen Handlungsablauf schildert, bei dem die einzelnen Handlungen und Ereignisse einfach in ihrem zeitlichen Nacheinander auf eine Zeitachse auftragbar wären, sondern eine Rede, die verschiedene Sachverhaltsbeschreibungen aneinanderreicht und reflektiert. Auch enthält der Text keine explizite Zeitangabe. Trotzdem ist davon auszugehen, daß jeder Text sowohl als Ganzer betrachtet wie auch in seinem Inneren nie einfach Zeit-los ist. Ein Text als Ganzes ist immer gebunden an seinen Autor, und d.h. zeitlich an seinen Entstehungszeitpunkt. Ein Autor hat aber die Möglichkeit, diese Bindung entweder möglichst stark zu manifestieren oder umgekehrt seinen Text möglichst davon abzuheben, in eine Allgemein- und Immergeitigkeit hinein. Es soll hier nicht um äußere Datierungsfragen gehen, also nicht um etwas, das über den Text hinausgeht und ihn geschichtlich einordnet oder zumindest in relative zeitliche Beziehung zu anderen Texten setzt, sondern vielmehr um die Frage: gibt es innertextliche Hinweise darauf, wie ein Autor die Rede hinsichtlich ihrer zeitlichen Verankerung und Struktur verstanden wissen will?

Auch innerhalb eines Textes stehen Sachverhalte - sofern man als Grundbedingung für die Größe "Text" ein gewisses Maß an Kohärenz voraussetzt - nie einfach willkürlich und isoliert nebeneinander, sondern sind bezogen aufeinander. Dabei werden meist auch chronologische Bezüge eine Rolle spielen.

2 Zum methodischen Vorgehen

Es ist sinnvoll, bei der Beschreibung von Texten verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Ein Ansatz dazu, dem ich hier folge, ist die von H.SCHWEIZER vor-

geschlagene Differenzierung in syntaktische, semantische und pragmatische Ebene¹. Auf jeder dieser drei Ebenen können in einem Text Hinweise auf seine chronologische Vernetzung zu finden sein. Schon auf der Ebene der Ausdruckssyntax können unterschiedliche Verbformen und ihre Positionen in der Äußerungseinheit (ÄE) festgehalten werden, denn das kann unabhängig vom Verständnis der Bedeutungen nur aufgrund der morphologischen Bauform geschehen, durch die weitgehend (die Möglichkeit von Homographen ist natürlich immer gegeben) verbale Textelemente von nichtverbalen und ebenso z.B. Suffixkonjugation = SK und Präfixkonjugation = PK unterschieden werden können. Die inhaltliche Deutung der sich daraus ergebenden Formationen ist erst auf der pragmatischen Ebene möglich, da sie sowohl inhaltliches Verstehen als auch den Kontext voraussetzt². Auf der Ebene der Semantik ist v.a. auf explizite Zeit-

1 SCHWEIZER (1981). Die Termini Syntax, Semantik und Pragmatik werden hier immer im Sinne SCHWEIZERS gebraucht. Vgl. dazu in SCHWEIZER (1981) die kurze Zusammenstellung S. 20 oder besser die jeweilige Einführung zu den drei Ebenen auf S. 40f, 80f und 211f. IRSIGLER (1984) verwendet in seinem Methodenprogramm (S. 106-139) fast dieselben Termini (dort: Syntaktik, Semantik und Pragmatik) zur Bezeichnung unterschiedlicher Ebenen der Textbeschreibung. Obwohl beide Ansätze dasselbe Zeichenmodell (nach MORRIS) zugrundelegen, zeigen sich schon in der Abgrenzung der Untersuchungsebenen, die sich beim Übertragen dieses Modells auf die Analyse von Texten ergeben, grundlegende Unterschiede: SCHWEIZER beschränkt die erste Ebene (Syntax) restriktiv auf die Zusammenordnung der Zeichenformen, wobei vom inhaltlichen Verstehen noch ganz abgesehen wird! Alle Beobachtungen, die in irgendeiner Form schon die Kenntnis der Bedeutungen voraussetzen - so z.B. auch die Beschreibung der grammatischen Struktur der ÄE - haben ihren Platz erst in der Semantik. Bei IRSIGLER dagegen umfaßt die erste Ebene (Syntaktik) sämtliche Beobachtungen, die sich auf die Struktur des Textes beziehen, seien sie nun ausdrucks- oder inhaltsorientiert. So kann sich bei IRSIGLER die Beschreibung auf der Ebene der Semantik ganz auf die Bedeutung der Zeichen und des Textes als Ganzem in und aufgrund dieser spezifischen Struktur konzentrieren. Bei der Pragmatik scheinen mir die Differenzen nicht so gravierend zu sein, obwohl sich auch hier zumindest Verschiebungen ergeben: Bei SCHWEIZER gehören alle die Inhaltsbeobachtungen, die sich erst aus dem über die einzelne ÄE hinausgehenden größeren Kontext ergeben, auf die Ebene der Pragmatik. Diese noch ganz innertextlichen Beobachtungen scheinen mir dagegen bei IRSIGLER weitgehend auf die Ebenen Syntaktik (sofern sie die Textstruktur betreffen) und Semantik (soweit sie die Textbedeutung betreffen) verteilbar zu sein, während sich die Pragmatik bei IRSIGLER stärker auf die zwar am Text anknüpfenden, aber letztlich über ihn hinausgehenden Bereiche bezieht (z.B. Kommunikationssituation...).

2 Ein Blick auf die Zusammenstellung bei IRSIGLER (1978) S. 160f bestätigt das: für jede Konstellation ist eine ganze Reihe möglicher Interpretatio-

und Datumsangaben zu achten. Auf der pragmatischen Ebene schließlich können alle weiteren Indizien einbezogen werden, die der Text für ein zeitliches Zueinander bietet. Dafür kommen z.B. in Frage:

- Temporale und aspektuelle Hinweise, die sich aus der Bedeutung von Verben und Substantiven (v.a. in deren pragmatischer Auflösung³) ergeben.
- Präsuppositionen, d.h. stillschweigende Voraussetzungen und Implikationen, die in einer Äußerung mitschwingen.
- Rein inhaltliches Sachwissen bezüglich der genannten Sachverhalte.
- Und schließlich nicht zu vergessen, die im jeweiligen Kontext gedeutete Verbform.

3 Konstituierung des Textes

Der Beschreibung der chronologischen Struktur von Jer 30,12-17 müssen noch einige Ausführungen zur Konstituierung des Textes vorangestellt werden.

3.1 Transkription⁴, Gliederung in Äußerungseinheiten⁵, Arbeitsübersetzung

nen aufgeführt. Vgl. auch GROSS (1977) S. 37 "Die Syntax (hier im traditionellen Sinn verstanden, M.G.) kann und sollte die möglichen Aussage-nuancen anzeigen. Welche im konkreten Fall vorliegt, muß mit Hilfe des weiteren Kontextes, u.U. auch mit außersyntaktischen Gesichtspunkten geklärt werden".

3 Vgl. unten zu V. 12bc (Anm. 20) und SCHWEIZER (1981) Ziff. 5.1: Wortarten - pragmatisch, v.a. S. 231f.

4 Zu den Regeln der hier verwendeten Transkription siehe SCHWEIZER (1981) S. 28ff.

5 Zu den Kriterien der Gliederung in Äußerungseinheiten (= ÄE) siehe SCHWEIZER (1984) S. 174f. Zwei Abtrennungen als eigene ÄEen bedürfen vielleicht auch für diejenigen, die es gewöhnt sind, einen Text in Sätze zu gliedern, einer Erläuterung. 14d: *mūsar 'akzarī* ist nicht kopulativ an *makkat 'ōyeb* angehängt, sondern durch das finite Verb davon getrennt. Diese Aufsprenzung scheint mir auf eine gezielte Parallelisierung hinzuweisen, die eine Abtrennung von *mūsar 'akzarī* als eigene ÄE 14d rechtfertigt. 16a: Durch *laken* wird hier nicht wie z.B. in 14c und 17a durch *kī* ein Satz (oder mehrere) in logischer Unter- oder Gleichordnung mit dem Vorangehenden verknüpft, sondern *laken* hat hier als emphatische Einleitung zum zweiten Textteil eine semantisch eigenständige (Scharnier-) Funktion.

kī kō 'amar YHWH	12 a Denn so hat gesprochen YHWH:
'anuš l=šibr-e=k	12 b Ein Unheilbarer (ist) (l=?) dein Bruch,
naḥlā makkat-e=k	12 c ein Schlimmer (ist) dein Schlag.
'ēn dan dīn-e=k	13 a Nichtexistenz ein Richtender dein Recht
l=[h]a=mazōr* rpu'ōt	für das Geschwür Heilung.
t'alā 'ēn l-a=k	13 b Vernarbung Nichtexistenz für dich.
kol m'ahb-a(y)=k škeḥu=k	14 a Die Gesamtheit deiner Liebhaber haben dich vergessen,
'ōt-a=k lō(') yidrošū	14 b dich suchen sie nicht,
kī makkat 'oyeb hi[n]kīti=k	14 c denn (mit) Feindeschlag habe ich dich geschlagen,
mūsar* 'akzari	14 d (mit) harte(r) Züchtigung.
'al rob 'won-e=k	14 e wegen der Größe deines Vergehens wurden mächtig deine Sündenstrafen
'ošmū ḥaṭṭō(')t-a(y)=k	15 a Was schreist du (m!) über deinen Bruch
mā tiz'aq 'al šibr-e=k	15 b ein Unheilbarer (ist) dein Schmerz
'anuš mak'ob-e=k	15 c wegen der Größe deines Vergehens wurden mächtig deine Sündenstrafen.
'al rob 'won-e=k	15 d Ich habe getan diese dir.
'ošmū ḥaṭṭō(')t-a(y)=k	16 a fürwahr:
'ašiti 'ellā l-a=k	16 b Die Gesamtheit dich Fressender werden gefressen werden
laken	16 c und die Gesamtheit deiner Feinde
kol 'okl-a(y)=k	16 d ihre Gesamtheit werden in die Gefangenschaft gehen.
ye[n]'akelū	16 e Und es werden die dich Plündernden zu Plündergut werden
w=kol šar-a(y)=k	16 f und die Gesamtheit dich Beraubender werde ich machen zu Raubgut.
kull-a=m b=[h]a=šbī ye[h]leku	17 a Denn ich werde heraufziehen lassen Wundhaut für dich
w=hayū šō(')s-a(y)=k	17 b und von deinen Schlägen werde ich dich heilen.
li=mšissā	17 c Spruch YHWHs
w=kol bozz-a(y)=k	17 d denn eine Verstoßene nannten sie dich
'ā[n]ten la=baz	17 e - ZION (ist) das -
kī 'a'lā 'rukā l-a=k	17 f ein Suchender Nichtexistenz für sie.
w=mi[n]=makkōt-a(y)=k 'ārpa'-e=k	
n'um YHWH	
kī niddaḥā qor'u l-a=k	
šYYWN hī(')	
doreš 'ēn l-a=h	

3.2 Literarkritik

13ab: Mit *dan din-e=k* geschieht ein plötzlicher Sprung von der Bildebene von Krankheit/Verletzung auf eine juristische Ebene. Sofort danach wird wieder zurückgewechselt. Außerdem werden die Satzkonstruktion und die Parallelität zu 13b durch *dan din-e=k* gestört. Ich streiche deshalb (mit vielen Kommentatoren) *dan din-e=k* als Zusatz.

14e und 15c: Die Kommentare führen durchweg die Doppelung an und streichen dann entweder 14e oder 15c⁶. Meiner Ansicht nach liegt das Problem tiefer⁷. 14 bringt unvermittelt einen moralisch-wertenden Begründungszusammenhang: *°won-e=k* und *ḥaṭṭō(')t-a(y)=k* bringen inhaltsame, aber umso stärker wertende Abstrakta ins Spiel und die bildlich-konkrete Ebene wird damit verlassen. Außerdem wird dadurch dem "du" plötzlich eine aktive Verschuldung seines Zustandes zugewiesen, was im vorhergehenden Text keinen Anhaltspunkt hat. Auch die daraus folgenden "Sündenstrafen" scheinen mir stärker als das in 14d folgende *mūsar* (Züchtigung) in eine moralisierende Richtung zu weisen. *mūsar* meint allgemeiner eine erzieherische Besserungsmaßnahme. Ich betrachte deshalb sowohl 14e als auch 15c als moralisierende Zusätze.

15ab: In 15a steht die maskuline Form *tiz°aq* in Spannung zu dem sonst an ein feminines "du" gerichteten Text. Die Kommentare verzeichnen zum großen Teil diese Spannung und korrigieren einfach zu *tiz°aqī*⁸. Mein literarkritischer Vorschlag ist auch hier weitergehend, und zwar aufgrund folgender Beobachtungen: Die Frage "was schreist du..." in 15a nimmt Bezug auf einen Protest oder eine Klage des "du", wofür es sonst im Text keinen Hinweis gibt. Weiter fällt auf, daß der Text zwar in 15ab auf die bildlich-konkrete Ebene zurückkehrt - und dies sogar unter Verwendung zweier Lexeme, die oben im Text schon vorkommen: *šābār* und *'anuš*. Aber: beide Lexeme stammen aus einer ÄE (12b). So läßt gerade diese Beobachtung 15b zusammen mit dem zweiten Teil von 15a als

-
- 6 Meistens wird 14e zugunsten von 15c gestrichen; so z.B. RUDOLPH (1968), VOLZ (1920), NÖTSCHER (1934) und DUHM (1901) je z.St. Anders z.B. GIESEBRECHT (1907): Er streicht den ganzen Vers 15 mit Hinweis auf die LXX.
- 7 Eine Bemerkung von GIESEBRECHT (1907) weist in die m.E. richtige Richtung: "Noch bedenklicher ist das mehrfache Zurückgreifen auf die Sünde v. 14f.; um auf sein Thema zurückzukommen, muß der Verf. aus der Sünde und ihrer Strafe den Schluß auf Vernichtung der Strafrute Gottes ziehen v.16". (S. 163).
- 8 RUDOLPH (1968) bemerkt noch: "Wenn 17b nicht wäre, könnte man freilich

Doppelung zu 12b erscheinen, die dazu dient, eine Verklammerung mit dem Obigen herzustellen. Somit betrachte ich auch 15ab als sekundär⁹. 15d: Stimmt die Annahme, daß 14e-15c sekundär sind, so muß auch 15d als sekundäre Wiederaufnahme des aktiv verursachenden "ich" aus 14c angesehen werden. Dieser Eindruck wird verstärkt durch das sehr allgemeine 'e1lā, das in seinem Bezug nicht eindeutig ist. Der Plural deutet auf einen direkten Bezug zu ḥaṭṭō(')t-a(y)=k in 15c. So ist infolge der Ausscheidung von 14e-15c auch 15d als sekundär auszuklammern.

Vers 16: Der Anschluß von Vers 16 an Vers 15 mit *laken* (16a) erscheint - zumindest auf den ersten Blick - unlogisch. Auch besteht eine inhaltliche Spannung zwischen dem ersten Teil des Textes (12-15), der breit den heillosen Zustand des "du" schildert, den YHWH veranlaßt hat, und dem zweiten Teil (16-17), in dem YHWH Heilung und Wendung dieses Zustandes verheißt. Mir scheint das aber nicht notwendigerweise ein Widerspruch zu sein, der eine literarkritische Teilung des Textes fordern würde, sondern möglicherweise ein bewusster Spannungsbogen im Text. *laken* hätte dann eine textlich sinnvolle Scharnier- und Überleitungsfunktion. Ich betrachte deshalb die beiden Hälften des Textes als zusammengehörig¹⁰.

17d-f: Die YHWH-Rede wurde oben in 12a mit der Formel: *kī kō 'amar YHWH* eröffnet; so liegt es nahe, daß die Formel: *n'um YHWH* den ursprünglichen Schluß der Rede markiert und zusammen mit obiger Einleitung einen Rahmen bil-

in 12-17 durchweg masc. punktieren". (S. 192). Ich möchte dem nicht folgen, obwohl auch mein obiger Vorschlag die Spannung nicht erklärt.

9 Dazu paßt ganz gut, was manche Kommentare anführen (z.B. GIESEBRECHT (1907) S. 163), daß nämlich genau dieser Teil in der LXX fehlt.

10 Die von mir gemachten Beobachtungen werden auch von vielen Kommentatoren gemacht. Die daraus gezogenen Konsequenzen sind allerdings sehr vielfältig: Zur Veranschaulichung seien einige Positionen angeführt: DUHM (1901) schreibt: "Das Gedicht [12-15] dem Jer abzusprechen hat man keinen Grund; jedenfalls gehört es nicht dem Autor von Cap. 30 31, dem die Anknüpfung seiner Fortsetzung 16 gar nicht gut gelingt... In ähnlicher Weise sind bisweilen im Buch Jesaja die Tröstungen der Späteren an Jesaias Drohungen angehängt; vgl. besonders Jes 30,18, wo ebenso unpassend mit לָכֵן fortgefahren wird". (S. 241). VOLZ (1920) verweist ebenfalls auf Jes 30,18, versteht das *laken* aber in beiden Fällen anders: "V. 16 לָכֵן ist nicht adversativ zu fassen; es beginnt vielmehr den Zusatz mit dem unausgesprochenen Gedanken: 'weil du solches erduldet hast, deswegen ...'". (S. 225). RUDOLPH (1968) "16 לָכֵן (לכ) Dittogr.); M "darum" unverständlich trotz K8 § 373p [versteht *laken* als "trotzdem"] und Ellison 1964, 97". (S. 192). Bezüglich der inhaltlichen Spannung kommt RUDOLPH nach einigen

det¹¹. 17d-f wären dann ein Zusatz. Eine genauere Betrachtung dessen, was auf n^eum YHWH noch folgt, erhärtet diese Vermutung. 17d beginnt wie schon 17a nochmals mit der Konjunktion kī. Das fällt an sich schon auf. Dazu kommt, daß mit diesen kī gewissermaßen die Argumentationsrichtung des Textes umgekehrt wird: kī in 14c und 17a leitet jeweils eine Aussage ein, die YHWH als den souveränen Verursacher des Vorhergehenden nennt. In 17d dagegen bringt der kī-Satz eine Begründung für das Handeln YHWHs. 17e und f springen von der 2. ps. sgl. zur 3. ps. sgl. Außerdem wird hier das erste und einzige Mal das den ganzen Text durchziehende "du" präzisiert¹². Damit erweist sich 17d-f als sekundär an die YHWH-Rede angefügt.

Ergebnis: Damit ergibt sich als der von mir angenommene Grundtext: Jer 30,12a-c; 13a (ohne dan din-e=k); 13b - 14d; 16a - 17c. Dieser Text bildet die Grundlage für die folgenden Ausführungen zur Chronologie.

Ausführungen zu dem Schluß: "v. 16 steht also nicht im Widerspruch zu 14b ... demnach liegt kein Grund zur Beanstandung vor". (S. 191).

- 11 Eine solche Beurteilung legt auch RENDTORFFs Untersuchung: "Zum Gebrauch der Formel n^eum jahwe im Jeremiabuch" nahe. RENDTORFF arbeitet drei Hauptgebrauchsweisen der Formel bei Jeremia heraus: 1. als Abschluß einer YHWH-Rede, 2. mit anderen Formeln als Einleitung, 3. zwischen den Gliedern des Parallelismus. Er zeigt dann, daß an Stellen, wo sie in keiner dieser drei Gebrauchsweisen auftritt, dies häufig mit Glossierungen und Erweiterungen zusammenhängt. - Hier in Jer 30,17 stellt sich für ihn allerdings das Problem so gar nicht, da er - RUDOLPH folgend - umstellt. Vgl. RUDOLPH (1968) S. 191: "17b steht richtiger vor 17a; dann kommt auch 'יָדָנָה richtig an den Schluß".
- 12 In der Beurteilung von 17e: שְׂיָוֵן חִי' sind sich die Kommentare keineswegs einig. Exemplarisch drei Positionen: DUHM (1901) S. 241 hält es für eine Glosse. RUDOLPH (1968) S. 191f hält Zion für einen Schreibfehler und liest stattdessen mit LXX: צִיִּיִּנָה (unsere Jagdbeute). Am Wechsel in die 3. ps. stößt er sich nicht. VOLZ (1920) S. 225f meint, die Lesung Zion sei beizubehalten. Zion sei möglicherweise abgekürzt geschrieben worden und habe dadurch zur Textverderbnis in der LXX geführt. Das חִי' betreffend schreibt er: "Dagegen macht חִי' einige Schwierigkeiten, und ich vermute, daß es zu ändern ist. In G folgt חִי', ebenso in S(?) = כִּי; nimmt man die Konsonanten חִי' (א)ִי zusammen, so ergibt sich am einfachsten חִיִּיִּנָה vgl. Ps 25,16; 68,17; Die Einsame, nach der niemand fragt', bildet die Parallele zu חִיִּיִּנָה".

3.3 Grundtext Jer 30,12-17: Transkription, text- und literarkritisch bearbeitet, in Äußerungseinheiten gegliedert, Arbeitsübersetzung.

<i>kī</i> <i>kō</i> 'amar YHWH	12 a	Denn so hat gesprochen YHWH:
'anūš l=šibr-e=k	12 b	Ein Unheilbarer (ist) (l=?) ¹³ dein Bruch,
<i>naḥla</i> ⁻¹⁴ <i>makkat</i> -e=k	12 c	ein Schlimmer (ist) dein Schlag.
'en [] l=[h]a=mazōr* <i>rpū</i> 'ōt	13 a	Nichtexistenz [] für das Geschwür Heilung,
<i>t'alā</i>	13 b	Vernarbung Nichtexistenz für dich.
'en l-a=k		
<i>kol</i> <i>m'ahb</i> -a(y)=k <i>škeḥū</i> =k	14 a	Die Gesamtheit deiner Liebhaber haben dich vergessen
'ōt-a=k <i>lō</i> (') <i>yidrošū</i>	14 b	dich suchen sie nicht
<i>kī</i> <i>makkat</i> 'ōyeb <i>hi[n]kitī</i> =k	14 c	denn (mit) Feindesschlag habe ich dich geschlagen,
<i>mūsar</i> 'akzarī	14 d	(mit) harte(r) Züchtigung. []
<i>laken</i>	16 a	fürwahr ¹⁵ :
<i>kol</i> 'okl-a(y)=k	16 b	Die Gesamtheit dich Fressender werden gefressen werden
<i>ye[n]'akelū</i>		
w= <i>kol</i> <i>šar</i> -a(y)=k	16 c	und die Gesamtheit deiner Feinde
<i>kull</i> -a=m <i>b</i> =[h]a=šbī <i>ye[h]lekū</i>	16 d	ihre Gesamtheit werden in die Gefangenschaft gehen.

13 Das l= gibt so in der ÄE keinen Sinn. In den Kommentaren gibt es die verschiedensten Spekulationen über seine Herkunft: RUDOLPH (1968) S. 190 liest לָקַח לְשׁוֹרֵךְ; GIESEBRECHT (1907) S. 163 meint, das l= sei aus Nah 3,19 eingedrungen; VOLZ (1920) S. 123f hält das l= für den Rest eines ausgefallenen Wortes; er denkt an לְשׁוֹרֵךְ, das abgekürzt geschrieben wäre, oder an לָקַח; NÖTSCHER (1934) S. 222 streicht das l= einfach; DUHM (1901) S. 240 ergänzt das l= zu לְשׁוֹרֵךְ. ³KBL verweist unter לָקַח II (S. 485) auf die Möglichkeit einer emphatischen Bedeutung von l=. Keiner der verschiedenen Vorschläge zur Ergänzung des l= zu einem ganzen Wort scheint mir so recht überzeugend; v.a. auch angesichts der Parallelität von 12b und 12c. Am passendsten ist noch die Deutung als Hinweis auf Emphase.

14 Der Form nach ein Ptz f. N-Stamm von der Wurzel ḤLH.

15 Die hier gewählte Übersetzung von *laken* durch emphatisches "fürwahr" entspricht der von GOLDBAUM (1964) angenommenen Grundfunktion von *laken* "לָקַח performs the function of introducing a vow" (S. 133). Sie scheint mir dem Text angemessener zu sein als die häufige Übersetzung "darum"

w=	hayū	šō(')s-a(y)=k ¹⁶	16 e	Und es werden die dich Plündernden zu Plündergut werden
		li=mšissā		
w= kol		bozz-a(y)=k	16 f	und die Gesamtheit dich Beraubender werde ich zu Raubgut machen ¹⁷ .
	'ä[n]ten	la=baz		
kī	'a'lä	'rukā l-a=k	17 a	Denn ich werde heraufziehen lassen Wundhaut für dich
w= mi[n]=makkōt-a(y)=k		'ärpa'-e=k	17 b	und von deinen Schlägen werde ich dich heilen.
n'um	YHWH		17 c	Spruch YHWHs
				[]

4 Beschreibung der chronologischen Struktur von Jer 30,12-17

Die Beschreibung der chronologischen Struktur von Jer 30,12-17 soll nun entsprechend den in der Einführung genannten Differenzierungen in folgenden Schritten geschehen: Vorangestellt wird eine kurze Übersicht zur Form und Position der Verben, wie sie schon auf der syntaktischen Ebene erstellt werden kann (4.1). Da der ganze Text keine einzige explizite Zeitangabe enthält, entfällt die Ebene der Semantik (dort werden die Zeitangaben bei der Beschreibung der Prädikationen erfaßt). Ich kann also unmittelbar zur Ebene der Pragmatik übergehen, wo auch die in der Syntax aufgezeigten Formationen aufgegriffen und gedeutet werden. Dieser pragmatische Teil wird entsprechend den beiden in der Einführung genannten Fragerichtungen nochmals zweigeteilt sein in: Situierung der gesamten Rede (4.2) und: Innere Struktur der Rede (4.3).

oder die von KÖNIG (WB) speziell für diese und ganz wenige andere Stellen vorgeschlagene Sonderübersetzung "trotzdem".

- 16 Die Interpretation der Form ist umstritten. Nach dem Qrē wäre: הַיָּוֵשׁ zu lesen (von הַיָּוֵשׁ). Das Ktib הַיָּוֵשׁ sei eine aramaisierende Form für הַיָּוֵשׁ (von הַיָּוֵשׁ , worauf auch das folgende *mšissā* zurückgeht); vgl. dazu: G.-K. § 67 Anm. I.4. - Ich transkribiere nach dem Ktib des MT, gehe aber davon aus, daß sich keine Bedeutungsunterschiede aus den verschiedenen Deutungen der Form ergeben.
- 17 *NTN* *la=baz* scheint die 'kausative' Entsprechung zu der häufigen Kombination *HYH la=baz* (zu Raubgut werden) zu sein. Daher die Übersetzung: zu Raubgut machen. Diese Übersetzung von *NTN l=* kann sich auf Belege stützen, wo *NTN l=* eindeutig diese Bedeutung hat: z.B. Gen 17,20; 48,4; Jes 49,6; Jer 1,18.

4.1 Form und Position der Verben (syntaktische Ebene)

Tabelle:

12 a	<i>x-qatal-x</i>
b	<i>x</i>
c	<i>x</i>
13 a	<i>x</i>
b	<i>x</i>
14 a	<i>x-qatal</i>
b	<i>x-yiqtol</i>
c	<i>x-qatal</i>
d	<i>x</i>
16 a	<i>x</i>
b	<i>x-yiqtol</i>
c	<i>w= x</i>
d	<i>x-yiqtol</i>
e	<i>w= qatal-x</i>
f	<i>w=x-yiqtol-x</i>
17 a	<i>x-yiqtol-x</i>
b	<i>w=x-yiqtol</i>
c	<i>x</i>

Erläuterung:

Die Form der vorkommenden Verben ist mit Hilfe des Kunstparadigmas *qtl* wiedergegeben. Zur Beschreibung ihrer Position in der ÄE werden Lexeme oder Lexemgruppen, die dem Verb vorangehen oder folgen, mit *x* wiedergegeben (entsprechend auch verblose ÄEen). Eröffnung einer ÄE mit *w=* oder *wa=* wird vermerkt. Die für die spätere Bestimmung der Verbfunktionen (siehe pragmatische Ebene) relevanten Positionsunterschiede sind hervorgehoben.

Schon an dieser Aufstellung lassen sich, ohne schon inhaltliche Eintragungen zu machen oder nach den Funktionen der Formationen zu fragen, einige Beobachtungen machen: Im ersten Teil des Textes überwiegen auffallend nicht-verbale ÄEen. Bei den verbalen ÄEen dominiert *x-qatal*. Anders in der zweiten Texthälfte: Es überwiegen die verbalen ÄEen in der Formation *x-yiqtol*. Die nichtverbalen ÄEen treten in der Hintergrund. Weiter ist eine auffallende

Häufung von Anschlüssen durch $w=$ zu registrieren, während solche Anschlüsse in der ersten Texthälfte ganz fehlen. Es deutet sich also schon hier auf der Ebene der reinen Ausdruckssyntax die Spannung zwischen erstem und zweitem Textteil an, die sich später als inhaltlicher Umschwung erweist.

4.2 Situierung der gesamten Rede (pragmatische Ebene)

Eine erste Quelle für Informationen darüber, wie der Autor seine Rede bezüglich ihrer zeitlichen Gebundenheit verstanden wissen will, ist die Rede-einleitung 12a. Der nächstliegende Hinweis ist die finite Verbform. Sie steht als $x-gatal$ ¹⁸, d.h. der Autor scheint sich auf ein vergangenes und abgeschlossenes Reden YHWHs zu beziehen, das er referiert. Ein weiterer Hinweis, der das gerade Gesagte ergänzt oder sogar korrigiert, ist die Tatsache, daß hier nicht irgendeine Redeeinleitung, sondern die Botenformel gebraucht wird¹⁹. Der Sinn der prophetischen Botenformel ist es gerade, darauf hinzuweisen, daß das Folgende eben nicht verstanden werden will als referierte Rede von damals, sondern daß YHWH jetzt durch den Propheten spricht, relevant für den jetzigen Hörer²⁰! Noch ein weiterer Aspekt scheint mir wichtig: eine Rede

18 Zu den Verbfunktionen vgl. GROSS (1982) S. 61-68. Dort wird das Inversionspaar:

wayyiqṭol }
qaṭal-x } // (w'=)x-gaṭal dem perfektiven Aspekt;

das Inversionspaar:

w'=qaṭal-x }
(w'=)yiqṭol LF-x (?) } // (w'=)x-yiqṭol LF dem

imperfektiven Aspekt zugeordnet: Es folgen jeweils einige Ausführungen zu den Funktionen der einzelnen Formen.

Mit ausführlicherer Begründung sind die gleichen Inversionspaare schon bei GROSS (1976) S. 27-44 eingeführt. Dort ist allerdings das erste als "Inversionspaar für individuellen vergangenen Sachverhalt" (S. 34) und das zweite als "Inversionspaar für Injunktiv und vielleicht für Zukunft" (S. 41) bezeichnet. IRSIGLER (1978) S. 160f bietet eine knappe aber für die konkrete Übersetzungspraxis sehr hilfreiche Übersicht über die Funktionen der Inversionspaare.

19 Das Erkennen eines Satzes als Formel - im Fall der Botenformel muß es nicht neu durchgespielt werden - ist ein Ergebnis der Ausdruckssyntax, mit dem pragmatisch weitergearbeitet wird. Vgl. SCHWEIZER (1981) S. 70f.

20 Häufig wird in diesem Zusammenhang von Koinzidenz gesprochen. Nach SCHWEIZER (1981) S. 96ff setzt Koinzidenz ($\hat{=}$ explizit performative Rede) voraus, daß der Sprecher den Sprechakt, den er gerade vollzieht, explizit benennt.

ist grundsätzlich an einen Adressaten gerichtet. In aktuell gesprochener Rede fällt die Hörergegenwart natürlich zusammen mit der Sprechergegenwart. Anders bei einem geschriebenen Text. Da bildet die jeweilige Gegenwart des Lesers eine je neue "Hörer"-gegenwart. Der vorliegende Text unterstützt diese Möglichkeit der Übertragung in eine je neue Lesergegenwart auf mehrfache Weise:

1. Der Adressat taucht zwar in der Rede sehr häufig auf (12 von 16 ÄEen sind irgendwie mit dem "du" verknüpft), aber immer nur als "du", das nirgends weiter konkretisiert wird.
2. Der Text enthält keine expliziten Zeitangaben, die das "du" festlegen würden.
3. Der Text hat eine sehr allgemeine, bildhafte Sprache und er überläßt die Entscheidung, welche Teile als metaphorische Umschreibung, welche dagegen als Realitätsbeschreibung zu verstehen sind, weitgehend dem Leser. Dadurch wird die Identifizierung sehr vieler einzelner Leser (Hörer) in sehr unterschiedlichen konkreten Einzelsituationen mit dem "du" erleichtert.

Als Fazit der bisherigen Betrachtung läßt sich also sagen: der Autor erreicht durch seine Redeeinleitung und durch die Gestaltung der Rede ein sehr hohes Maß an Allgemein- und Immergültigkeit.

Mit diesen Ausführungen soll keineswegs bestritten werden, daß der ursprüngliche Anlaß der Rede wahrscheinlich ein ganz konkretes historisches Ereignis war. Mir scheinen solche Beobachtungen aber wichtig gerade für biblische Texte, die über Jahrtausende hinweg Gültigkeit beanspruchen.

4.3 Innere Zeitstruktur der Rede (pragmatische Ebene)

Da Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keine absoluten Zeitangaben sind, sondern immer nur Vor-, Gleich- oder Nachzeitigkeit bezüglich eines bestimmten Relationspunktes ausdrücken, gilt es immer, im Text zunächst einen sinn-

Legt man dieses Verständnis zugrunde, so kann selbstverständlich im Falle der Botenformel keine Koinzidenz vorliegen. Aber auch im Sinne der weiter gefaßten Bedeutung von Koinzidenz bei GROSS (1977) S. 32: "Koinzidenz bezeichnet die Identität des Äußerns des Satzes mit der Realisierung des durch ihn bezeichneten Sachverhalts" erscheint es mir nicht sinnvoll, bei der Botenformel von Koinzidenz zu sprechen, denn es ist ja nicht in erster Linie die Redeeinleitung, die als mit dem Sprechen YHWHs identisch verstanden werden soll, sondern die nachfolgende Rede!

vollen Relationspunkt zu finden, um von dort aus das zeitliche Zueinander der Sachverhalte zu beschreiben. Im vorliegenden Text scheint mir - obigen Erkenntnissen entsprechend - die Hörergegenwart der angemessene Relationspunkt (bzw. Relationsachse) zu sein, von dem aus die chronologische Struktur der Rede beschrieben werden kann. Bei der Darstellung werde ich immer wieder auch Elemente der Axiologie²¹ d.h. Wertungen hinzunehmen. Diese haben zwar nicht direkt mit der Chronologie etwas zu tun, stehen aber in einer gewissen Korrelation zu ihr und lassen die in den chronologischen Bezügen sich zeigende Textstruktur noch deutlicher werden.

Den Anfang der Rede bilden vier Nominalsätze (NS) (12b-13b). NS haben die Eigenschaft, eine bestimmte Beziehung zwischen zwei Entitäten zu setzen, ohne ihre zeitliche Beziehung zum Kontext festzulegen. Diese muß aus dem Kontext erst erschlossen werden. Da dieser hier keine anderen Hinweise liefert, ist das Nächstliegende anzunehmen, nämlich Gleichzeitigkeit zur Hörergegenwart für alle vier NS.

Im Inneren dieser NS lassen sich aber noch Hinweise auf differenziertere chronologische Bezüge erkennen. In 12bc sind es die Nominalisierungen *šābār* und *makkā*, die eine Differenzierung bringen. Ihre pragmatische Auflösung²² zeigt, daß sie etwas mit Handlungen zu tun haben. Beide bezeichnen den Effekt eines vorausgegangenen Brechens bzw. Schlagens. Die NS präsupponieren also beide eine vergangene negative Einwirkung auf das "du", die den gegenwärtigen

21 Vgl. Zum Code Axiologie SCHWEIZER (1981) S. 196ff.

22 Zur pragmatischen Auflösung von Substantiven vgl. SCHWEIZER (1981) S. 224ff; hier v.a. S. 231f (dort auch Beispiele). Zur pragmatischen Auflösung von Substantiven, die auf Verben zurückgehen, wird als "Folie" die vollständige Prädikation des entsprechenden Verbs zugrundegelegt und dann gefragt, welches Element dieser Prädikation durch die substantivierte Form realisiert ist. *šābār* und *makkā* sind dann folgendermaßen zu beschreiben:

Lexem	Semem	angenommene Prädikation	das Semem realisiert	Leerstellen
<i>šābār</i>	Bruch	brechen	2. Aktant: Effekt	1. Aktant, Prädikat 2. Aktant: Objekt
<i>makkā</i>	Schlag (Wunde)	schlagen	2. Aktant: Effekt	1. Aktant, Prädikat 2. Aktant: Objekt

Entsprechend lassen sich auch alle anderen Substantive des Textes, die mit einer Dynamik zu tun haben, beschreiben.

Zustand bestimmt. 13ab: Es liegt in der Natur des Menschen, daß ein negativer Zustand den Wunsch und die Hoffnung auf Besserung weckt. Solche Hoffnung ist hier inhaltlich in den Lexemen *rpu'ot* und *t'ala* ausgedrückt. Vernarbung und Heilung sind sachlich nachzeitig zur Entstehung einer Wunde (siehe: Schlag, Bruch in 12bc). Es ist also in 13a und b indirekt eine im gegenwärtigen Zustand verankerte Hoffnung auf eine zukünftige Besserung formuliert. Beide Äußerungen sind aber negiert. Dadurch werden diese Zukunftshoffnungen radikal abgeschnitten²³. Der Jetztzustand wird zementiert.

14a enthält wieder eine finite Verbform: *škehū*. Sie steht als *x-qatal*. Das Vergessen ist also in der Vergangenheit geschehen. Aus der Bedeutung des Verbs kommt noch ein anderer Aspekt dazu: "vergessen" setzt eine Kenntnis oder Beziehung voraus, die nach dem Vergessen nicht mehr gegeben ist. Und zwar hält dieser Zustand so lange an, bis eine umgekehrte Bewegung geschieht. 14a nennt also wieder ein vergangenes Geschehen, das sich auf das "du" bezieht und seinen gegenwärtigen negativen Zustand prägt.

14b spricht eine Gegenbewegung zu *šKH* an, nämlich *DRŠ*: suchen, sich erkundigen nach. Diese mögliche Gegenbewegung ist aber wieder negiert. Das *x-yiqtol* ist in diesem Zusammenhang wohl am besten als Gegenwart zu übersetzen, kann aber durchaus auch Zukünftigkeit mitbeinhalten. Damit wäre also *'ot-a=k lō(') yidrošū* eine Bestätigung und Bestärkung der Nachwirkung von 14a, und zwar für die Gegenwart bis in die Zukunft.

NKH: schlagen in 14c steht als *x-qatal*, d.h. es handelt sich um einen abgeschlossenen Sachverhalt in der Vergangenheit. Es ist interessant, daß hier nur noch das Vergangene auftaucht. Der davor immer wieder entdeckte Aspekt der abgeschnittenen Zukunft und damit die Zementierung des Negativzustandes fällt weg.

Macht man sich die Bedeutung von *mūsar*: Züchtigung in 14d bewußt, so wird dadurch diese Tendenz noch verstärkt: Züchtigung ist eine erzieherische Maßnahme, die zur Besserung führen soll und nicht darauf zielt, endgültig negative Tatsachen zu schaffen!

Damit bereiten 14c und d in gewissem Sinn schon die Wende in der zweiten Texthälfte vor und unterstützen so auf ihre Weise die Scharnierfunktion von *laken* in 16a.

23 Charakteristikum der Negation ist es, daß sie "immer eine Re-Aktion auf eine vorliegende Aussage oder eine unausgesprochene Erwartung" ist. SCHWEIZER (1981) S. 310.

In 16b ist die direkte zeitliche Verankerung durch die finite Verbform (*x-yiqtol*) Zukünftigkei, und zwar zunächst bezüglich des grundlegenden Relationspunktes der Hörergegenwart. Einen weiteren chronologisch wichtigen Aspekt liefert eine genaue Betrachtung der Angaben über die von diesem zukünftigen Prädikat Betroffenen. Dabei sind zwei Gesichtspunkte wichtig:

1. Es sind mit "Gesamtheit dich Fressender" nicht bestimmte Einzelpersonen genannt sondern eine durch ein bestimmtes Charakteristikum, nämlich einer bestimmten Handlungsweise am "du" (fressen) abgegrenzte Gruppe. Deren Umfang ist also grundsätzlich offen.

2. Die einzige zeitliche Begrenzung dieses Fressens ist das zukünftige Gefressen-Werden. Ansonsten ist es zeitlich nicht festgelegt²⁴. Das bedeutet, daß das Fressen bezüglich der Hörergegenwart schon vergangen sein kann oder gegenwärtig²⁵ oder auch noch in einer dem Gefressen-Werden gegenüber relativ vorzeitigen Zukunft geschehen kann²⁶. Nimmt man in die Betrachtung wieder den axiologischen Aspekt hinzu, so liegt in 16b zum ersten Mal im Text die Verheißung einer für das "du" positiven Zukunft vor, im Gegensatz zu den negierten Zukunftsaussagen bzw. -hoffnungen in 13ab und 14b. Es geht aber nicht um eine isolierte und von Vergangenheit und Gegenwart losgelöste Zukunft, sondern es sind wie in der ersten Texthälfte wieder alle drei Zeitdimensionen einbezogen. Nur ist diesmal das zukünftige Positive das Bestimmende (Die finiten Verbformen sind zukünftig!). Dem vorausgegangenen Negativen wird ein Ende gesetzt.

24 Diese zeitliche Ungebundenheit ist durch die Nominalisierung gegeben.

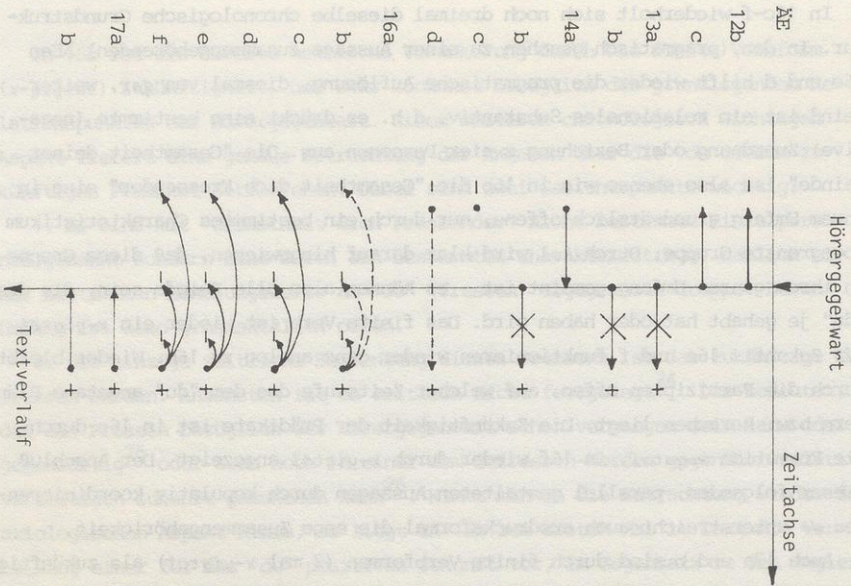
25 Bei einem vergangenheitlichen oder gegenwärtigen Verständnis könnten sich von der Metapher "fressen" her Schwierigkeiten ergeben, v.a. wenn man "fressen" als Ausdruck für völlige Vernichtung versteht: Ist das "du" in der Vergangenheit vernichtet worden, so kann es schwerlich jetzt noch angesprochen werden! Der Gesamtduktus des Textes scheint es mir aber eher nahezuiegen, die Metapher in einer etwas schwächeren Bedeutung (z.B. im Sinn von: einverleiben) zu verstehen, als aus einem extremen Verständnis von "fressen" zu folgern, daß die Möglichkeit des Vergangenheits- oder Gegenwartsbezuges zu streichen wäre. In diese Richtung weisen die drei in 16cd, e und f folgenden, parallel gestalteten Aussagen, die in dieser Beziehung keine Probleme aufwerfen und v.a. die im resümierenden Vers 17 verheißene Heilung, die bei einer völligen Vernichtung nicht mehr denkbar wäre.

26 Hier zeigt sich besonders deutlich die nur relative Bedeutung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Es geht einmal um die Zukünftigkei bezüglich der Hörergegenwart, zum anderen aber um die relative Zukünftigkei des Gefressen-Werdens gegenüber dem Fressen.

In 16c-f wiederholt sich noch dreimal dieselbe chronologische Grundstruktur. In den (pragmatisch gesehen zu einer Aussage zusammengehörenden) ÄEn 16c und d hilft wieder die pragmatische Auflösung, diesmal von *šar*, weiter. Feind ist ein relationales Substantiv, d.h. es drückt eine bestimmte (negative) Zuordnung oder Beziehung zweier Personen aus. Die "Gesamtheit deiner Feinde" ist also ebenso wie in 16b die "Gesamtheit dich Fressender" eine in ihrem Umfang grundsätzlich offene, nur durch ein bestimmtes Charakteristikum abgegrenzte Gruppe. Durch *kol* wird klar darauf hingewiesen, daß diese Gruppe in ihrem ganzen Umfang gemeint ist - es können also alle Feinde sein, die das "du" je gehabt hat oder haben wird. Das finite Verb ist wieder ein *x-yiqtol* für Zukunft. 16e und f funktionieren wieder ganz analog zu 16b. Wieder bleibt durch die Partizipien offen, auf welcher Zeitstufe das dem "du" angetane Plündern bzw. Berauben liegt. Die Zukünftigkeit der Prädikate ist in 16e durch die Formation *w-qatal*, in 16f wieder durch *x-yiqtol* angezeigt. Der Anschluß dieser folgenden, parallel gestalteten Aussagen durch kopulativ koordinierenden *w=* unterstreicht auch ausdrucksformal die enge Zusammengehörigkeit.

Auch 17a und b sind durch finite Verbformen (2 mal *x-yiqtol*) als zukünftig gekennzeichnet. Die Verheißung der für das "du" positiven Zukunft wird nochmals betont. Dabei knüpft V. 17 lexematisch eindeutig wieder an V. 12 und 13, also an die Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des "du", an: *t'alā* in 13b wird aufgegriffen durch *'ä'alā* in 17a; *makkā* aus 12c durch *makkōt* in 17b und *rpu'ōt* aus 13a durch *'ārpā* in 17b. Interessant unter chronologischem Aspekt ist v.a. die Anknüpfung an V. 13: genau die Zukunftsperspektive, die dort abgeschnitten wurde (durch nominalisierte und negierte Verben), wird hier verheißen (dieselben Wurzeln sind verbal gebraucht!).

Die folgende Skizze soll die chronologischen Bezüge in der Rede zusammenfassen und veranschaulichen.



- | | |
|---|-------------------------------------|
| NS (Ggw) , | Nominalisierung (2. Aktant: Effekt) |
| NS (Sgw) , | Nominalisierung (2. Aktant: Effekt) |
| NS (Sgw) , | negierte Zukunftshoffnung |
| NS (Sgw) , | negierte Zukunftshoffnung |
| x-gatal (Vgh) | + andauernde Folge |
| x-üiqtol (Ggw/Zuk) | negiert |
| x-gatal (Vgh) | |
| "Züchtigung" zielt auf künftige Besserung | |
| x-üiqtol (Zuk) , | Nominalisierung (Ptz) + kol |
| x-üiqtol (Zuk) , | relationales Subst. + kol |
| w-gatal (Zuk) , | Nominalisierung (Ptz) |
| x-üiqtol (Zuk) , | Nominalisierung (Ptz) + kol |
| x-üiqtol (Zuk) | Anknüpfung an Gw durch |
| x-üiqtol (Zuk) | + lexematische Aufnahmen |
| x-üiqtol (Zuk) | aus 13b |

In der Skizze zeigt sich die Textstruktur, die sich aus den chronologischen Zusammenhängen (in Verbindung mit den Wertungen) ergibt: In der ersten Hälfte des Textes sind die Aussagen in der Vergangenheit oder Gegenwart verankert. Alle Einwirkungen aus der Vergangenheit, die mitschwingen, sind negativ, alle implizierten positiven Zukunftshoffnungen sind negiert. - In der zweiten Texthälfte sind auch noch negative Einwirkungen auf das "du" erwähnt, aber die Verankerung der Aussagen und damit ihr Schwerpunkt liegt in der Zukunft, in der die Wendung zum Positiven verheißen ist. Der Duktus der Rede führt also von einer negativ geprägten scheinbar ausweglosen Vergangenheit und Gegenwart hin zu einer positiven Zukunft, in der all dieses Negative überwunden werden soll.

5 Schluß

Ich hoffe, der vorliegende Versuch der Beschreibung der chronologischen Struktur eines kurzen Textes hat zweierlei deutlich gemacht: erstens, daß es eine Verengung wäre, nach einer chronologischen Struktur nur bei solchen Texten zu fragen, die eine Aufeinanderfolge von Handlungen oder Ereignissen schildern (meist Erzähltexte) und zweitens, daß es zu kurz gegriffen wäre, bei der Frage nach den zeitlichen Bezügen in einem Text den Blick nur auf die Verbformen und -funktionen zu richten. Sie spielen gewiß eine wichtige Rolle, aber ich meine, es hat sich gezeigt, daß einem Autor noch eine Vielzahl von anderen Mitteln zur Verfügung steht, die mit entsprechender Terminologie durchaus beschrieben werden können (und nicht nur der Intuition überlassen werden müssen).

Literaturliste

- DUHM, B., Das Buch Jeremia, KHC Abt. XI, Tübingen 1901.
- GIESEBRECHT, F., Das Buch Jeremia, HK III. Abt., 2. Bd, 1. Teil, Göttingen 1907.
- GOLDBAUM, F.J., Two Hebrew Quasi-Adverbs: ךָּל and ךָּן: JNES 23 (1964) 132-135.
- GROSS, W., Verbform und Funktion. *wayyiqtol* für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte. ATS 1, St. Ottilien 1976.
- Otto Rössler und die Diskussion um das althebräische Verbalsystem: EN 18 (1982) 28-77.
- IRSIGLER, H., Einführung in das biblische Hebräisch. I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik. ATS 9, St. Ottilien 1978.
- Psalm 73 - Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur. ATS 20, St. Ottilien 1984.
- KOEHLER, L. - BAUMGARINER, W., 3. Aufl., Lieferung II, Leiden 1974) (= ³KBL).
- KÖNIG, E., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, 6. und 7. Aufl., Leipzig 1936 (= KÖNIG WB).
- NÖTSCHER, F., Das Buch Jeremias, HS VII.2, Bonn 1934.
- RENDTORFF, R., Zum Gebrauch der Formel *n'e'um jahwe* im Jeremiabuch: ZAW 66 (1954) 27-37.
- RUDOLPH, W., Jeremia, HAT 1.13, Tübingen ³1968.
- SCHWEIZER, H., Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. ATS 15, St. Ottilien 1981.
- Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft: ThQ 164 (1984) 161-185.
- VOLZ, P., Studien zum Text des Jeremia, Leipzig 1920.

Vierfaches: Strukturprinzip und Häufigkeitsfigur in Prov 1-9

Arndt Meinhold - Naumburg/Saale

I. Anmerkungen zur Bedeutung der Zahl Vier

Obgleich das Zahlwort Vier kein einziges Mal in Prov 1-9 vorkommt¹, ist die Sammlung doch wesentlich von Vierfach-Vorkommen bestimmt. Für verschiedene alttestamentliche Texte hatte Johannes SCHILDENBERGER 1950 ein Geprägtsein durch zahlenmäßige Vorkommen von sprachlichen und sachlichen Erscheinungen festgestellt². Allen voran ist der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) zu nennen, dessen Aufbau, Zahlwörter und Häufigkeiten grammatischer und sonstiger Phänomene schon mehrfach zu entsprechenden Überlegungen und Konstruktionen Anlaß gegeben haben³. Die Vier spielt zwar in diesem Zusammenhang keine große Rolle. Dennoch nennt SCHILDENBERGER sie - wegen der vier Himmelsrichtungen - 'Zahl der Welt' bzw. 'Weltzahl'⁴, im Unterschied zur Drei, die er als 'Gottzahl' bezeichnet⁵. Auch Emil KAUTZSCH hatte die Vier

-
- 1 MANDELKERN, S., Veteris Testamenti Concordantiae, Jerusalem-Tell Aviv 111978, 1070f.
 - 2 SCHILDENBERGER, J., Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, besonders in dem Abschnitt "Die Zahl im Aufbau biblischer Stücke", 136-149.
 - 3 S. z.B. die phantasievollen und geheimniskrämerischen Ausführungen von WEINREB, F., Zahl - Zeichen - Wort. Das symbolische Universum der Bibelsprache (rowohlts deutsche enzyklopädie 383), (Hamburg 1978), 35-52.
 - 4 SCHILDENBERGER (A 2), 143, im Unterschied zu GUNKEL, H. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, Göttingen 21910, 45f., der sie als Zahl des Himmels verstehen wollte (vgl. auch HASENFUSS, J., Zahlensymbol, in: LThK 10 /21965/, 1303-1305/1304/). Philosophische und soziologische Folgerungen hat Eugen ROSENSTOCK-HUESSY aus der Vier als Weltzahl gezogen (Reflexionen über das Thema Quatember, in: Quatember 1952/53, 122-125; ders., Die Mythen um die Zahl Vier und die Metaphysik, in: ders., Soziologie in zwei Bänden I, /Stuttgart 1956/, 266-276).
 - 5 SCHILDENBERGER (A 2), 142f. Da auch die Sieben eine Zugehörigkeit zu Gott besage (139-141), ist eine Spannung zu bemerken, die durch die Unschärfe der zugrundeliegenden Symbolik bedingt ist.

als "Signatur der Welt oder der Menschheit" anerkannt⁶, wengleich seine Reserve gegen ein ungezügelt symbolisches Verstehen derartiger Zahlen in der Bibel unüberhörbar ist⁷. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Sicht kommt für die Vierzahl zu ähnlichen Feststellungen: "Die Vier als Zahleinheit und Symbol der Welt und ihrer Ordnung scheint weitgehend im Altertum und Mittelalter geherrscht zu haben."⁸ Wenig vorher war die funktionale Bedeutung dieser Zahl beim Erkennen der Ordnung der Welt und damit bei der Weltdeutung beschrieben worden⁹. Auf diese Funktion der symbolischen Zahl Vier hat z.B. auch Eugen ROSENSTOCK-HUESSY in seiner "Soziologie" Nachdruck gelegt: "Jedes Soziologen Ganzheitserfassung bedarf der Vier. Aber nicht der Ganzheit, sondern dem Vorgang der Erfassung ist die Vier eingesenkt! Die Vier ist Vierfalt der Methoden, nicht Vierheit der mit einer Methode erfaßten 'Gegenstände'."¹⁰

Im folgenden soll gezeigt werden, in welcher Weise Vierheiten in Prov 1-9 zur Deutung der Welt beitragen. Dabei ist davon auszugehen, daß - nach Auskunft zahlreicher Gelehrter - der Vier in der Bibel ein Bedeutungsspektrum anhaftet, das durch Begriffe wie Totalität¹¹ und Universalität¹², Ganz-

6 KAUTZSCH, E., Zahlen bei den Hebräern, in: RE XXI (³1908), 598-607 (601).

7 KAUTZSCH (A 6), 601,29-32.34-41: "Soll damit gesagt sein, daß die Dreizahl z.B. für das christliche Dogma von der Dreieinigkeit von Bedeutung ist; daß die Vierzahl insofern öfter mit der Erde in Zusammenhang gebracht wird, als von den 4 Enden der Erde, von den 4 Winden und Himmelsgegenenden die Rede ist; ..., so kann man sich obige Signaturbestimmungen wohl gefallen lassen, wenn es zur Bezeichnung so einfacher und selbstverständlicher Wahrheiten überhaupt noch einer solchen Phrase bedarf. Wenn aber damit gesagt sein soll (und dies ist fast immer der Sinn dieser Signaturphrasen), daß überall, wo eine 3, 4, 10, 12 mit einem Schein von Bedeutsamkeit genannt wird, ein versteckter, mystischer Hinweis auf die symbolische Bedeutung der betreffenden Zahl vorliege, so ist dies ein Ein- und Unterlegen, ein kabbalistisches Spiel, gegen welches zu protestieren die besonnene und nüchterne Schriftforschung das gute Recht und die dringende Pflicht hat."

8 ENDRES, F.C. und SCHIMMEL, A., Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich (Diederichs Gelbe Reihe; 52: Weltkulturen), (Köln 1984), 114.

9 ENDRES/SCHIMMEL (A 8), 102: "Die Vier ist unlösbar mit der ersten erkenntnismäßigen Ordnung auf Erden verbunden, sie setzt 'Ordnung in eine schwer übersehbare Mannigfaltigkeit' (Paneth)".

10 ROSENSTOCK-HUESSY, Soziologie I (A 4), 274.

11 de FRAINE, J., Zahl, in: BL ⁴(1981), 1917-1920 (1918f.); ZIMMERLI, W., Ezechiel (BK XIII,1), Neukirchen-Vluyn 1969, ²1979,53.

12 BALZ, H., τέσσαρες u.a., in: ThWNT 8 (1969), 127-139 (131,7).

heit¹³, Vollständigkeit (im Sinne von Vollkommenheit¹⁴ oder von Hinlänglichkeit¹⁵) bzw. Allseitigkeit¹⁶ markiert wird.

II. Vierfaches im Aufbau der Sammlung

Die Sammlung besteht aus zehn Lehredenen¹⁷, vier Weisheitsgedichten¹⁸, dem

-
- 13 CORRENS, D., Vier, in: BHH 3 (1966), 2109.
- 14 SCHIMMEL, A., Zahlensymbolik, in: RGG³ VI (1962), 1861-1863 (1861f.).
- 15 ABRAHAMS, I., Numbers, Typical and Important, in: EJ 12 (41978), 1254-1261 (1256).
- 16 Vgl. dazu KAUTZSCH (A 6): Von den vier Himmelsgegenden her lege sich die Vier überall da nahe, "wo es sich um eine Bewegung nach oder von allen Seiten handelt" (604,41). Im Hintergrund der Allseitigkeit als Bedeutungskomponente der Vierzahl steht im alten Ägypten die "Vierseitigkeit der Körper und des Raumes" (BONNET, H., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin-New York 21971, 874). Bei den Pythagoreern galt die Vier gleichfalls als Symbol der Körper (OELSNER, J., NICKEL, D., Zahlensymbolik, in: HERRMANN, J./Hrsg./, Lexikon früher Kulturen 2, Leipzig 1984, 417).
- 17 SCOTT, R.B.Y., Proverbs, Ecclesiastes (AB 18), Garden City 1965, 14, und WHYBRAY, R.N., Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9 (SBT 45), London 1965 21967 (war mir leider nicht zugänglich), hatten unabhängig voneinander (s. LANG, B., Die weisheitliche Lehrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7 /SBS 54/, Stuttgart /1972/, 29f.) zehn Lehredenen in Prov 1-9 ausgemacht, die LANG dann eigens untersucht und neu abgegrenzt hat (31-36 u.ö.). SMEND, R., Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (1978), 211, nahm diese Klassifizierung im Grunde auf und bestimmte die gattungsmäßige Anlage der Lehredenen folgendermaßen: "Einführung: Anrede, Aufforderung zum Hören, mit Begründung; Hauptteil: Anweisungen bzw. Verbote; Schluß: Hinweise auf Folgen des Verhaltens, in Form von Aussagen." In der Sache ähnlich PLÖGER, O., Sprüche Salomos (Proverbia) (BK XVII), (Neukirchen-Vluyn) 1984, 23f.; vgl. auch KAISER, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, (Gütersloh 41978), 340; (51984), 379.
- 18 Die gattungsmäßige Bestimmung dessen, was ein Weisheitsgedicht darstellt, ist nicht problemlos. Sie gelingt nur in ziemlicher Allgemeinheit. Von RAD, G., Die Weisheit in Israel, (Neukirchen-Vluyn 1970 21982), 58, faßt darunter recht unbestimmt "die breiter ausladenden Lehredichten". EISSFELDT, O., Einleitung in das Alte Testament (NTG), Tübingen 31964 41976, 166, zählt zu den Weisheitsgedichten Lieder, "die lehrhafter Art sind, sei es, daß sie - gelegentlich im Stil des Hymnus - den hohen Wert der Weisheit preisen, sei es, daß sie, wie die Weisheitssprüche, Mahnungen zum Guten und Warnungen vorm Bösen enthalten, sei es, daß sie ein Problem, ... , erörtern". Hier kommen Prov 1,20-33; 8; 9,1-6.13-18 in Betracht (Vgl. dazu vor allem LANG, B., Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt /ppb/, Düsseldorf /1975/ und als Ergänzung ders., Die sieben Säulen der Weisheit /Sprüche IX 1/ im Licht israelitischer Archi-

Proömium 1,1-7 und drei Zwischenstücken¹⁹. Das Proömium dürfte zum Buch als ganzen geordnet sein²⁰, so daß es hier weitgehend außer Betracht bleiben kann.

Flüchtiger Beurteilung mag die Sammlung als zwanglose Folge vielfältigen Materials erscheinen²¹, so wie sie jetzt vorliegt, stellt sie eine kunstvolle Komposition dar.

1. Die Anlage der Lehrreden

Außer der Lehrrede I (1,8-19) finden sich alle Lehrreden in den Kapiteln 2-7. Die Lehrrede II (2,1-22) stellt das Lehrprogramm dar²², das vier Themen aufweist, die in den sich anschließenden Lehrreden der Reihe nach entfaltet werden:

- 1) Das rechte Gottesverhältnis (2,5-8 entfaltet in einer Lehrrede /III : 3,1-12/);
- 2) Das rechte mitmenschliche Verhalten (2,9-11²³ entfaltet in einer Lehrrede /IV : 3,21-35/);
- 3) Warnungen vor der Art der 'frevlerischen Männer' (2,12-15 entfaltet in drei Lehrreden /V - VII : 4,1-9.10-19.20-27/);
- 4) Warnungen vor der Art der 'fremden Frau' (2,16-19 entfaltet in drei Lehrreden /VIII - X : 5,1-23; 6,20-35; 7,1-27/).

tektur, in: VT 33, 1983, 488-491).

- 19 3,13-20; 6,1-19 und 9,7-12. Zwischen diesen Stücken ist kein Zusammenhang formaler oder inhaltlicher Art zu erkennen (s.u.). TOURNAY, R., Buch der Sprüche 1-9: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition, in: Conc 2, 1966, 768-773 (768), hat nur 6,1-19 und 9,7-12 aus dem sonst homogenen Abschnitt Prov 1-9 herausfallen sehen.
- 20 Mit SMEND (A 17), 211 (Die II. Sammlung im Proverbienbuch hätte sonst wohl auch eine entsprechend nuancierte Überschrift bekommen).
- 21 Vgl. etwa LANG, B., Anweisungen gegen die Torheit. Sprichwörter - Jesus Sirach (Stuttgarter Kleiner Kommentar AT 19), Stuttgart (1973), 19: "Man hat den Eindruck, als habe hier ein Lehrer seine Papiere durchgesehen und das zusammengestellt, was ihm für den Unterricht brauchbar erschien. Solche lose gefügten Sammlungen von Schultexten wurden auch auf ägyptischen Papyri gefunden; auch dort stehen Gedichte neben schulmäßigen Ermahnungen." Ders., Lehrrede (A 17), 28.
- 22 Vgl. auch PLÖGER (A 17), 23.
- 23 GEMSER, B., Sprüche Salomos (HAT I,16), Tübingen ²1963, 25, hat richtig gesehen, daß der Mensch, der sich auf die Weisheit einläßt, lernt, "mit den Menschen geziemend umzugehen".

Zwei positive Themen stehen voran und stellen den wichtigeren Teil der Lehre dar. Die beiden negativen Themen warnen vor Gefahren, die die Positionen zu beseitigen in der Lage wären.

Das Lehrprogramm zielt auf das vollständige rechte Verhalten gegenüber Gott und dem Mitmenschen, das durch die Art der 'frevlerischen Männer' wie der 'fremden Frau' bei dem Adressaten der Lehrreden, dem Einfältigen²⁴, verhindert würde.

Daß die Art der 'frevlerischen Männer' die eigentliche und größere Gefahr darstellt, zeigt sich u.a.²⁵ daran, daß die Lehrrede I mit ihrer extremen Charakterisierung der Frevler als Raubmörder in Prov 1 - noch vor das Lehrprogramm! - gestellt wurde.

Für die Anlage der Lehrreden ergeben sich noch zusätzliche Verbindungslinien. Denn nun erscheint jeweils ein 'Selbstzitat'²⁶ der verführerischen Kräfte in der ersten und in der letzten Lehrrede. Auch damit soll diese Art schonungslos offengelegt sein. Und am Ende der Lehrreden I und X sind jeweils ein (bzw. mehrere) Tiervergleich(e)²⁷ zu finden, womit auf das unausweichliche Geschick eines Verführten angespielt wird²⁸.

2. Die Stellung der Weisheitsgedichte

Alle vier Weisheitsgedichte sind in ihrer Gliederung - ähnlich den Lehrreden - dreiteilig: Nach einer a) Einführung²⁹ folgt jeweils b) eine Rede eines weiblichen Wesens - die Weisheit bzw. Frau Torheit - im Ich-Stil³⁰,

24 Zur Sicht des Menschen in Prov 1-9 s. MEINHOLD, A., Gewaltmensch oder Mitmensch. Die anthropologische Alternative nach Prov 1-9 (noch ungedruckt); ALETTI, J.N., Séduction et parole en Proverbes I-IX, in: VT 27, 1977, 129-144.

25 Vgl. auch das Zwischenstück 6,1-19, das dem Thema 'frevlerische Männer' gewidmet und in die Lehrreden zum Thema Warnungen vor der Art der 'fremden Frau' gerückt worden ist. Damit und mit anderen Bezugnahmen auf dieses Thema (noch 3,31-35; 5,21-23 /s.u. zu A 39.41/) wird nun die doppelte Anzahl von Aufnahmen dieses Themas gegenüber dem Thema gegen die 'fremde Frau' erreicht.

26 Zusammen mit den beiden 'Zitaten' des Vaters des Weisheitslehrers (4,9-9) und des Schülers selbst (5,12-14) ergeben sich für die Lehrreden insgesamt vier 'Zitate'.

27 1,17; 7,22f.

28 Vgl. die Kommentare z.St. mit ihren Deutungsvorschlägen für 1,17.

29 1,20f.; 8,1-3; 9,1-4; 9,13-16.

30 1,22-31; 8,4-31; 9,5; 9,17.

aus der c) Folgerungen gezogen werden³¹.

Die Weisheitsgedichte I und II sowie III und IV sind jeweils aufeinander bezogen und einander ähnlich. Beide Paare zueinander weisen aber kräftige Unterschiede auf³². Wegen der gemeinsamen Grundanlage und der weitgehend gleichen Adressatenschaft³³ rät es sich aber kaum, die (verkürzten) Weisheitsgedichte III und IV als sekundär auszuschneiden.

Die Weisheitsgedichte rahmen das Lehrprogramm der Lehrreden und seine Entfaltung, indem das Weisheitsgedicht I unmittelbar voransteht und die Weisheitsgedichte II-IV folgen. Diese Stellung deutet daraufhin, daß die höhere Lehrautorität, nämlich die Weisheit selbst, die Lehre des Weisheitslehrers umfaßt und einschließt und dabei über die Adressatenschaft, die der Lehrer anspricht, hinweg auf alle Menschen zielt (8,4f.). Die Weisheitsgedichte III und IV drängen mit ihrer Alternative auf die richtige Entscheidung. Letzterem dient auch die formale Gestaltung der Folgerungen von Weisheitsgedicht II (8,32-36) als Einführung einer Lehrrede³⁴.

Die Stellung des Weisheitsgedichtes I bewirkt für Prov 1,8-33 eine zusätzliche Vierheit. Denn die Lehrautoritäten, die in Lehrrede I und Weisheitsgedicht I vorkommen und agieren, summieren sich zu vier, wobei jeweils eine männliche mit einer weiblichen abwechselt (Vater, V.8a, Mutter, V.8b, Weisheitslehrer, V.10-21; Weisheit, V.22-33)³⁵ und auf diese Weise eine Steigerung und Vervollständigung entstehen.

31 1,32f.; 8,32-36; 9,6; 9,18.

32 So ist das Verhältnis des Umfangs von Einführung und Rede in III/IV umgekehrt gegenüber I/II. Die Folgerungen in I/II zieht die Weisheit selbst, in III/IV der Weisheitslehrer.

33 Die Weisheitsgedichte I und III haben als Eingeladenen nur den 'Einfältigen' (*paēti*) im Blick (1,22a.23; zu 1,22aβ.b.24ff. vgl. PLÖGER /A 17/, 18; 9,4), während II alle Menschen einlädt (8,4f.) was bei IV ebenfalls noch durchklingt (9,15).

34 Anrede (8,32a), Höraufforderungen (Imperative, V.32a.33a), Gefolgschaftsforderungen (Imperativ, Vetetiv, V.33a.b), Begründung (V.35). Diese 'Einführung' ist beträchtlich modifiziert, weil die Begründung für die Hör- und Gefolgschaftsforderungen durch zwei Makarismen (V.32b.34; s.u., auch zu A 124f.) erweitert worden ist und in den V.35f. auch der Schluß einer Lehrrede - die verallgemeinernden und gegensätzlichen Folgen - seinen Platz findet (vgl. A 17).

35 Einer Einbezugnahme JHWHs in die Lehrautoritäten auf Grund von 1,7 widerspricht der Mottocharakter dieses Verses. Er wird der Sache nach in dem sekundären Zwischenstück 9,7-12 (s.u. zu A 43) wiederholt (V.10), was eine redaktionelle Verklammerung im Sinne eines Leitgedankens für Prov 1-9 ergibt.

3. Die Rolle der Zwischenstücke

Die Zwischenstücke sind weder formal noch inhaltlich untereinander und zu ihrem jetzigen Kontext stimmig. Das spricht dafür, sie nicht als ursprünglichen Bestandteil der Sammlung von Lehrreden und Weisheitsgedichten anzusehen.

Prov 3,13-20 behandelt in zwei unterschiedlich langen Teilen die Bedeutung der Weisheit für den Menschen (V.13-18) wie für Gott (V.19f.). Die Weisheit wird als ein Schöpfungs- und die Schöpfung erhaltendes Mittel JHWHs verstanden, was sachlich über eine in Prov 8,22-31 als aktiv gesehene Weisheit³⁶ hinausgeht. Eine derartige theologische und begriffliche Weiterführung ist aber allem Anschein nach aus der Mittlerfunktion der Weisheit in Prov 8,30f. entwickelt und wie dort - nun aber in anderer Reihenfolge - auf Mensch und Gott angewendet worden. Auch innerhalb von Prov 3 ist diese Reihenfolge Mensch (V.13-18) - Gott (V.19f.) dem Kontext nicht adäquat³⁷. Die Stelle, die 3,13-20 nun in Prov 1-9 einnimmt, ist allerdings die denkbar beste. Denn sie trägt auf ihre Weise der Beziehung von Gott und Mensch Rechnung, die die beiden Lehrreden III und IV zusammen auch vergegenwärtigen³⁸.

Stellt dieses Zwischenstück wahrscheinlich eine Weiterbildung von Prov 8,30f. - und wegen der beiden Makarismen in 3,13.18 auch von 8,32b.34 -

36 ^ʿamôn in der Bedeutung 'Werkmeister' und als Kennzeichnung für die Weisheit kommt kaum noch in Betracht (vgl. u.a. RÜGER, H.P., ^ʿamôn - Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prov 8: 30a, in: FS A.R. HULST, Nijkerk 1977, 154-163 /161/). ^ʿamôn 'Werkmeister' aber mit JHWH als Beziehungsgröße vertritt wieder (nach M. BONNARD, A. BARUCQ, M. DAHOOD, angegeben bei KEEL, O., Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m^ešahāqāt in Spr 8,30f., Freiburg/Schweiz-Göttingen /1974/, 24f.) WINTER, U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1983, 520-522. Die Aktivität der vor der übrigen Schöpfung von JHWH hervorgerufenen Weisheit ergibt sich aus ihrer Charakterisierung als m^ešahākæt lifnē ... (8,30b/.31a; vgl. KEEL, aaO, z.B. 29f.; WINTER, aaO, 522f.). Anders und m.E. weniger überzeugend, weil stärker auf die Menschheit bezogen, bestimmen ALETTI, J.N., Proverbes 8,22-31. Étude de structure, in: Bibl 57, 1976, 25-37 (31), und YEE, G.A., An Analysis of Prov 8,22-31 According to Style and Structure, in: ZAW 94, 1982, 58-66 (60.65), die Aktivität der Weisheit.

37 Vgl. 3,1-12 mit 3,21-35.

38 Zur Unsicherheit, Prov 3 in sich überzeugend zu gliedern, vgl. die Kommentare und die einschlägigen Arbeiten.

dar, die vielleicht im Zusammenhang der Komposition vorgenommen wurde, so wirken die beiden anderen Zwischenstücke in ihrem jetzigen Kontext ungelinker.

Prov 6,1-19 besteht aus vier verschiedenen, untereinander - jedoch unterschiedlich fest - verzahnten Abschnitten³⁹. Was dieses Zwischenstück an seiner Stelle sperrig erscheinen läßt, ist einmal, daß es den Zusammenhang der drei Lehrreden gegen die 'fremde Frau' mit einem Beitrag zum Thema 'frevlerische Männer' unterbricht. Zum anderen scheint die vorausgesetzte Verführbarkeit des Einfältigen in den Lehrreden zu einer Selbstverführbarkeit verschoben zu sein⁴⁰. Der Vorrang der Gefährlichkeit der Art 'frevlerischer Männer', der man nach 6,1-19 auch aus sich selbst heraus verfallen kann, wird mit diesem Zwischenstück unterstrichen⁴¹.

Für das dritte Zwischenstück (9,7-12) lassen sich m.E. keine Gesichtspunkte beibringen, daß es auf Grund der Sammlung von Lehrreden und Weisheitsgedichten gebildet worden sein könnte. Es verläßt die Adressatenschaft sowohl der Lehrreden als auch der Weisheitsgedichte und hält allein die Bemühungen um die bereits Weisen für sinnvoll und erfolgversprechend⁴². Dies entspricht aber dem zweiten Adressaten, den das Proömium wohl für das ganze Proverbienbuch ins Auge faßt (1,5f.)⁴³.

-
- 39 1) Gegen die Unvorsichtigkeit (V.1-5);
2) Gegen die Faulheit (V.6-11);
3) Gegen die Nichtsnutzigkeit (V.12-15);
4) Gegen die Frevelhaftigkeit (V.16-19).

Prov 5,21-23, das jetzt als Schluß der Lehrrede VIII (5,1-23) fungiert, wird im Anschluß an 5,15-20 auf Grund des Leitwortvorkommens (*tišgâe*, V.19f., zu *jišgâe*, V.23) als Überleitung zu 6,1-19 gebildet worden sein. Dabei ist die Bedeutung des Verbs *šgh* in V.23 - im Unterschied zu V.19f. - verlagert. 5,21-23 trägt nun auch einen JHWH-Bezug (V.21) in den Zusammenhang der Lehrreden gegen die 'fremde Frau' ein, der sonst darin nicht vorkommt.

- 40 S. dazu A 24. Aus dem Zwischenstück 6,1-19 ergeben sich einige Hinweise auf die Komposition der Lehrreden, denn der Vers 16 in Prov 1 scheint aus 6,18b und 6,17b zusammengesetzt zu sein. Da sich 1,16 jedoch einigermassen, wenn auch nicht problemlos in 1,8-19 einfügt, kann damit gerechnet werden, daß seine Bildung und Plazierung auf den Kompositor der Sammlung zurückgeht und damit auch die Einfügung von 6,1-19 (zusammen mit 5,21-23).

41 S. o. zu A 25.

42 9,8b.9-12a.

43 Vgl. o. zu A 20.35. Auch der Bezug von 9,10 zu 1,7 weist in diese Richtung.

Die Grundanlage der Sammlung kann schwerlich auf jemanden anderes zurückgehen als auf den Verfasser ihrer Hauptbestandteile (Lehrreden, Weisheitsgedichte). Ob er selbst oder ein seinem Denken und Arbeiten eng vertrauter Schüler die beiden ersten Zwischenstücke eingefügt und damit Nahtstellen geschaffen hat, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Prov 9,7-12 und das Proömium gehören aller Wahrscheinlichkeit nach in den Zusammenhang der Redaktion des Proverbienbuches.

III. Vierfaches als Häufigkeitsfigur in Lehrreden, Weisheitsgedichten und Zwischenstücken

Es fällt auf, daß Vierheiten vor allem in dem Textbereich von Weisheitsgedicht I bis einschließlich Weisheitsgedicht II (1,20-8,36), und zwar besonders an hervorgehobenen Stellen, vorkommen.

1. Vierfaches in Lehrreden

Die Lehrrede II (2,1-22) gibt nicht nur - wie bereits vermerkt - in ihrem Hauptteil die vierfältige thematische Gliederung der mit der Zehnzahl Vielfalt und Vollständigkeit anzeigenden Gruppe der Lehrreden ab. Sie weist zum einen auch in ihrer Einführung (V.1-4) eine vierfältige Bedingung des Erkennens (V.5.9) und der darauf folgenden Rettung (V.12.16) auf, nämlich das ganze Aussein auf die Weisheit⁴⁴. Und zum anderen erscheinen in dem

44 1) Sie aufnehmen/sichern (V.1); 2) auf sie ausgerichtet sein (V.2); 3) sie rufen (V.3) und 4) suchen (V.4). Formal liegt hier als Stilfigur der Häufung eine Priamel vor (vgl. BÜHLMANN, W., SCHERER, K., Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk /BB 10/, /Fribourg 1973/, 61f.). Vier Langzeilen schlüsseln das Ungeteilte der Bedingung auf. - Die Einführung dieser Lehrrede kann nicht bis V.11 reichen (so LANG, Lehrrede /A 17/, 32 A 22; vgl. PLÖGER's /A 17/, 24, Eingeständnis, daß 2,1-11 bereits thematische Aspekte enthält), weil der Unterschied zwischen Bedingung und Folgen der Bedingung größer ist als der zwischen Folgen der Bedingung und deren Zweckbestimmungen. - Die Rede vom "fünffachen Segen" der Weisheit in Prov 2 - in Kommentaren weit verbreitet (so z.B. FRITSCH/SCHLOERB, The Book of Proverbs /IB IV/, New York-Nashville /1955/, 765-957 /792/; GEMSER /A 23/, 24; HAMP, V., Das Buch der Sprüche /EB/, Würzburg ²1954, 11f.; RINGGREN, H., Sprüche übersetzt und erklärt, in: ATD 16, Göttingen ³1981, 1-120 /17/), wird zwar der eigenen Stellung der Protasis (2,1-4) gerecht, rechnet aber auf Grund

Schluß dieser Lehrrede, der verallgemeinernden Gegenüberstellung von Folgen für die Geraden und die Frevler, vier Bezüge⁴⁵ auf das Land. Analog zur deuteronomistischen Konditionalisierung des Landes⁴⁶ wird hier jedoch ein Verbleiben im Land (V.21f.) vom rechten Verhalten abhängig gemacht.

Das Ganze des Lehrprogramms - einschließlich von Bedingung und Folgen - wird durch Vierheiten versinnbildlicht. Und die Gruppe von Lehrreden ist davon markant bestimmt. Denn auch Strukturelemente von Lehrreden, die durch ihre Stellung besonders wichtig sind⁴⁷, erhalten von Vierfach-Vorkommen ihre Prägung.

a) Das rechte Gottesverhältnis (III; 3,1-12)

Diese Lehrrede hat insofern eine besondere Gestalt, als sie im Hauptteil - in jedem seiner fünf Stücke (V.3-12) - mit der Lehre zugleich die ihr entsprechenden Folgen, also ein Merkmal des üblichen Schlusses, mitenthält⁴⁸.

Die vier zusammenhängenden, weil auf JHWH jeweils bezogenen⁴⁹ Stücke der Lehre (V.5-12) bilden - nach der vorausgehenden summarischen Aussage⁵⁰ (V.3f.) - eine Steigerung⁵¹ mit einer abschließenden Paradoxie⁵². Denn

nicht ausreichender Differenzierung die alternativen Konsequenzen (V.21f.) mit zu den Folgen der Bedingung und deren Zweckbestimmungen (V.5-20).

- 45 Das Vierfache kommt hier durch zweimaligen synonymen Parallelismus membrorum zustande (vgl. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 35f.).
- 46 S. PERLITT, L., Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium, in: STRECKER, G. (Hrsg.), Das Land Israel in biblischer Zeit (GTA 25), Göttingen 1983, 46-58 (57).
- 47 Es handelt sich vor allem um die Lehrreden III und IV, die die Entfaltung der Lehre zum rechten Verhalten gegenüber Gott und dem Mitmenschen enthalten, sowie die Lehrreden V und VIII, die jeweils die erste Lehrrede derjenigen Lehrreden darstellen, die gegen die beiden verführerischen Kräfte ('frevlerische Männer', 'fremde Frau') gerichtet sind.
- 48 Vgl. jeweils V.4 mit V.3; V.6b mit V.5.6a; V.8 mit V.7; V.10 mit V.9; V.12 mit V.11.
- 49 Das Tetragramm steht in V.5a.7b.9a.11a.12a, es steht aber nicht in V.4.
- 50 *hæsæd wæ^æmæt ...* (V.3aC) steht als zusammenfassender Einschub für das Gottesverhältnis voran (vgl. KELLENBERGER, E., *hæsād wā^āmāt* als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und -Bleiben als Voraussetzung des Lebens /ATHANT 69/, Zürich 1982, 110f.). Denn die Suffixe der 3mpl an den beiden suffigierten Inf. cstr (*kāšrēm* und *kātbēm*) werden sich - analog zu Prov 7,3 - auf 'meine Weisung' und 'meine Gebote' (V.1) beziehen. Zur 'Tafel deines Herzens' als Memoriertafelchen vgl. COUROYER, B., *La tablette du cœur*, in: RB 90, 1983, 416-434 (war noch nicht zugänglich).
- 51 Vgl. BÜHLMANN/SCHERER (A 44), 59f.

es folgen nacheinander Anweisungen zu

- 1) JHWH-Vertrauen (V.5f.),
- 2) JHWH-Furcht (V.7f.),
- 3) JHWH-Dienst (V.9f.),
- 4) JHWH-Ergebenheit (V.11f.)⁵³.

Die Aspekte eines erfüllten Gottesverhältnisses des Menschen scheinen damit auf die Spitze geführt zu sein. Ein Mensch, der sich vertrauend JHWH anheimgibt, aus Furcht vor ihm das Böse meidet und ihm in Hingabe mit den besten Gütern seines Ertrages dient, wird nicht nur geebnete Pfade (V.6b), Heilung und Erquickung für seinen Körper (V.8) und volle Sättigung (V.10) finden, sondern in der Züchtigung und Zurechtweisung durch JHWH auch die Liebe JHWHs zu sich wie zu einem Sohn (V.12) erkennen. Es tut sich die Überzeugung kund, daß der Mensch auch mit einem gottgemäßen Leben nicht über JHWH verfügen kann, wie die Frevler männlicher und weiblicher Art in ihrer scheinbaren Sicherheit zu wähnen meinen (1,11-14; 7,14-20). Dieses Leid sei wegen der Erkenntnis der Liebe JHWHs notwendig.

b) Das rechte mitmenschliche Verhalten (IV; 3,21-35)

In dieser Lehrrede⁵⁴ sind die beiden letzten Strukturelemente (Hauptteil, V.27-31, und Schluß, V.32-35) von Vierheiten bestimmt.

Die vier Warnungen des Hauptteils beginnen jeweils mit Vetitiv, wobei sich in der zweiten Vershälfte ein konzessiver Umstandssatz anschließt⁵⁵.

-
- 52 Vgl. BÜHLMANN/SCHERER (A 44), 93f. Inhaltlich stellen die V.11f. insofern eine Besonderheit dar, als sie eine Sinndeutung des Leides coram deo versuchen (vgl. PLÖGER /A 17/, 35).
- 53 Zur Begrifflichkeit vgl. HAMP (A 44), 12f. Daß der JHWH-Kult in Prov 1-9 "in scharfen Gegensatz zu dem Kult der Liebesgöttin gestellt" sei (BOSTRÖM, G., Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9 /LUA NF I 30,3/, LUND /1935/, 156), führt in die Irre einer letztlich allegorischen Deutung der 'fremden Frau', wogegen sich BOSTRÖM selbst ausgesprochen hatte (43).
- 54 Die Ansichten über Eigenständigkeit, Abgrenzung und Bestandteile dieser Lehrrede gehen weit auseinander (vgl. die Kommentare z.St.). Nach 3,20 beginnt jedoch eine formal klar ausgewiesene Einführung einer Lehrrede (V.21). Ihre Begründung für den Wert der Ermahnung (V.22) scheint um einen Merismus Bewegung - Ruhe (V.23f.) mit einer Verallgemeinerung (V.25) erweitert und dann formal unanfechtbar (V.26) abgeschlossen worden zu sein. Zum Merismus vgl. neben BÜHLMANN/SCHERER (A 44), 79f., vor allem KRAŠOVEC, J., Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (BibOr 33), Rome 1977 (der auf V.23f. jedoch nicht eingeht).

Sie bilden eine Aufzählung von Warnungen vor möglichen unrechtmäßigen Handlungen gegenüber Mitmenschen⁵⁶, die nach Anspruchsberechtigten (V.27), Nächsten (allgemein, V.28), Nächster (konkret: Nachbar, V.29), Mensch überhaupt (V.30) gestaffelt werden. Auf das vollständige Ausschließen von Unrechtstaten gegen jede Art von Mitmensch - vorausgesetzt, man hat die Möglichkeit dazu - zielt diese Vierheit. Erfüllt der Mensch diese Forderungen nicht oder nicht ganz, wird er ein Gewaltmensch (V.31).

In vier Gegensatzpaaren⁵⁷ wird im Schluß der Lehrrede die totale Gegnerschaft und Distanz JHWHs zu Gewaltmenschen⁵⁸ und seine ganze Zuwendung und Gemeinschaft für mitmenschliche Menschen⁵⁹ angesagt. Am Verhalten zum Mitmenschen erweist und entscheidet sich das Gottesverhältnis, Gottferne oder Gottesgemeinschaft⁶⁰, d.h. Tod oder Leben.

- c) Warnungen vor der Art der 'frevlerischen Männer' (V, VI, VII; 4,1-9.10-19.20-27⁶¹)

Ein dichtes Netz von Vierheiten weist die erste dieser Lehrreden (V.1-9) auf. Ihre Einführung enthält - wegen des zweimaligen parallelismus membrorum - vier jeweils näherbestimmte Ausdrücke⁶² für die Lehre des Weisheitslehrers. Was er hinsichtlich der 'frevlerischen Männer' mitzuteilen

55 S. GESENIUS-KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909, 473f. (§ 141e). Anhand dieses formalen Merkmals stellt sich V.31 als etwas anderes, nämlich eine zusammenfassende Verallgemeinerung heraus.

56 Und nicht - wie BÜHLMANN/SCHERER (A 44), 27, meinen - eine Anapher, denn es geht keineswegs um eine bloße Wiederholung des ersten Wortes.

57 Es liegt die Stilfigur einer Priamel vor (BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 61f.), denn die stärksten Ausdrücke für Distanz und Gemeinschaft JHWHs stehen voran (V.32), während die folgenden sie veranschaulichen und konkretisieren (V.33-35).

58 Ihre vier Bezeichnungen reichen vom Singular ('Verkehrter', 'Frevler', V.32f) zum Plural ('die Spötter', 'Toren', V.34f.).

59 'Gerade', 'Gerechte', 'Demütige', 'Weise' (alle vier Bezeichnungen stehen im Plural).

60 S. SAEBØ, M., *sōd* Geheimnis, in: THAT II (1976), 144-148 (147).

61 Diese Lehrreden sind durch vollständige, alle formalen Bestandteile aufweisende Einführungen (V.1-4aα.10-12.20-22) vom Vorausgehenden und untereinander abgetrennt. Einen ausgeführten Schluß weist jedoch nur die Lehrrede VI in V.18f. auf. In Lehrrede V ist der Schluß nur teilweise, nämlich die positiven Folgen für den Liebhaber der Weisheit (V.4bβ.6aβ. bβ.8aβ.βα.9), und implizit im Hauptteil enthalten.

62 'Zurechtweisung des Vaters', 'Erkennen von Einsicht' (V.1), 'gute Lehre', 'meine Weisung' (V.2).

habe, soll als nicht ergänzungsbedürftig gelten. Vor dieser Art kann nur mit Nachdruck und allseitig gewarnt werden. Der direkten Warnung (V.13-15) und der Charakterisierung der 'frevlerischen Männer' (V.16f.19) vorausgehend schildert der Weisheitslehrer das allgemeine (V.5-9) und nachfolgend das konkrete Gegenmittel (V.20-27). Als Unterweisung und Zitat des eigenen Vaters gibt sich der Hauptteil der Lehrrede V (V.4aß-9). Er weist vier in sich verschachtelte Vierheiten auf. Zu den vier allgemeinen Anforderungen⁶³ kommen an speziellen Aufforderungen die vier zum Brautkauf (V.5a.7) und die vier zum Liebeserweis gegenüber der Weisheit (V.6aa.ba.8aa.bß). Für die Liebe des Weisheitsschülers zur sinnbildlich personifizierten ('Frau') Weisheit darf es - nach Ansicht der Traditionsträger - keine Alternative geben. Der Gunstgewinn, den diese 'Geliebte' einem Liebhaber gewähre, sei umfassend: Wie eine Matrone schütze (V.6aß), bewahre (V.6bß), erhöhe (V.8aß) und ehre (V.8ba) sie ihn. Als generelle Folge war vorauslaufend Leben genannt worden (V.4bß).

Vgl. die Übersicht auf der folgenden Seite.

Das konkrete Gegenmittel gegen eine Verführung durch die 'frevlerischen Männer' steht unter dem Tenor 'Selbstbeherrschung'. In der Einführung zur Lehrrede VII finden neben vier Verbformen des Aufforderns (V.20f.) vier Körperausdrücke Verwendung. Sie sind in die Form einer Steigerung⁶⁴ gebracht, denn auf Ohr (V.20b) und Auge (v.21a) folgen das Herz (V.21b) und schließlich der ganze Körper (v.22b). Im Hauptteil werden - jeweils in doppelter Erwähnung - vier Körperbereiche angeführt, die das Ganze des menschlichen Handelns anzeigen sollen, nämlich Denken (Herz, V.23), Sprechen (Mund und Lippen, V.24), die Richtung halten (Augen und Wimpern, V.25) und Wandeln (Fuß, V.26f.)⁶⁵.

In der Lehrrede VI - zwischen allgemeinem und konkretem Gegenmittel - werden die 'frevlerischen Männer' charakterisiert: Ihr verdorbenes Wesen, das ihnen zur zweiten Natur geworden ist, kommt in vier Bemerkungen zum faulen Lebensgenuß zum Ausdruck (zweimal Schlaf, V.16, Essen von Frevelbrot, V.17a, Trinken von Wein, der mit Gewalttaten erworben ist, V.17b).

63 Zwei Mahnungen (V.4aß.ba) und zwei Warnungen (V.5b).

64 S. BÜHLMANN/SCHERER (A 44), 59f.

65 Diese Häufigkeitsfigur könnte als Aufzählung, Steigerung oder auch als Priamel verstanden werden (vgl. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 58.59f.61f.).

4 Allgemeine Aufforderungen /2 Mahnungen/	-----	Generelle Folgen	Vers
1) יתמך דברי			4aß
2) שגור מצותי			4ba 4bß
Spezielle Aufforderungen	-----	'Konkrete' Folgen	
/4 Kaufauf- forderungen/			
1) קנה חכמה			5a
2) קנה בינה			5b
/2 Warnungen/			
3) אל תשבה			6a
4) דאל תטו מ...			6b
	/4 Liebeser- weisungen		
	1) אל תעזבה	/4 Gunster- weisungen/	7
	2) אהבה	1) ותשמרך	8a
	3) קנה חכמה	2) ותצרך	8b
	4) קנה בינה		9
	3) סלסלה	3) ותרוממך	
	4) תחבקנה	4) תחבדך	
		/2 Auszeich- nungen/	

- d) Warnungen vor der Art der 'fremden Frau' (VIII, IX, X; 5,1-20 /23/; 6,20-35; 7,1-27)

Auch bei diesem Thema ist die erste der einschlägigen Lehrreden von besonders vielen Vierheiten durchzogen. Sie kommen in allen vier Abschnitten des Hauptteils (5,3-20), aber auch in dem vermutlich sekundären Schluß (5,21-23) vor⁶⁶.

Der Charakterisierung der 'fremden Frau' werden im ersten Abschnitt (V.3-6) vier Vierheiten dienstbar gemacht. Sie sind aber weniger geschachtet - wie in 4,5-9 - als gereiht. Anhand von vier auf den Körper bezogenen Ausdrücken - Lippen und Gaumen, V.3, Füße und Schritte, V.5 -, die für das Oben und Unten des menschlichen Körpers stehen, wird das Gesamte ihres zwiespältigen Wesens - in Reden und Ergehen - umfaßt. Außerdem zeichnen die beiden gegensätzlichen Paare von Vergleichen (V.4) bzw. Metaphern (V.3) die 'fremde Frau' als wesensmäßig trügerisch und fremdartig. Folglich können die vier Bewegungsabläufe, die ihr zugeschrieben werden (V.5f.), auch nur in einen umfassenden⁶⁷ Tod führen.

Der zweite Abschnitt (7-10) wendet sich - den Fall von Gefolgschaft gegenüber der 'fremden Frau' vor Augen gestellt - den vierfältigen, drohenden und existenzgefährdenden Verlusten zu. Zugleich werden die zu erwartenden Empfänger dieser Verluste genannt. Sie sind durch je zwei Wörter im Singular (V.9b.10b) und Plural (V.9a.10a) als andersartig, grausam⁶⁸ und fremd bewertet. Gemeint sein werden Vertreter aus der Welt der Reichen, der sich der Einfältige über die 'fremde Frau' (vgl. 7,16-20) zu nähern versucht sein könnte, der er aber als schließlich Veramter erliegen würde. Denn alles würde er verlieren, wie es die vier Ausdrücke 'dein Glanz', 'deine Jahre', 'deine Kraft' und 'deine Mühen' (V.9f.) anzeigen. Wie im dritten Abschnitt (v.11-14) vermerkt, wäre die Reue umfassend⁶⁹,

66 S. o. A 39.

67 Dafür stehen vier Bezeichnungen bzw. Ausdrücke (v.5f.).

68 Daß damit eine Krankheit oder/und der Tod gemeint seien (so RINGGREN /A 44/, 29, im Gefolge von SNIJDERS, L.A., The Meaning of \aleph in the Old Testament. An Exegetical Study, in: OTS X, 1954, 1-154 /93/), ist einmal auf Grund der im jeweiligen parallelismus membrorum stehenden Wörter wenig wahrscheinlich. Vor allem wäre aber zu fragen, wie der Betroffene Reue aussprechen könnte, wenn wirklich an den Tod gedacht wäre (Vgl. 5,11-14).

69 Vier Bekenntnissätze (V.12f.) - zwei positiv (mit Metonymie: 'ich', V.12a; 'mein Herz', V.12b; vgl. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 67) und zwei

aber zu spät.

Schließlich hält der vierte Abschnitt (V.15-20) das konkrete Gegenmittel gegen die 'fremde Frau' vor, nämlich die eigene Frau mit ihren sinnlichen Reichtümern. Sie werden mit vier Metaphern⁷⁰ aus dem Bereich von Wasserstätten⁷¹ (V.15f.) angezeigt. Von den vier Aufforderungsformen, die zum Genuß dieses Reichtums ermuntern, zieht die erste wahrscheinlich noch den Bildbereich der Verse 15f. heran (V.18a)⁷², während die drei folgenden aus ihm herausgetreten sind (V.18b.19aß.b) und eine direkte Sprache sprechen⁷³.

Das Gegenmittel zeigt, daß die 'fremde Frau' in Prov 5 in ihrer sinnlichen Potenz als Gefahr gesehen wird. Bei Handhaben des Gegenmittels erwiese sich diese Gefahr allerdings als wirkungslos (V.20). Der Fortgang dieses Themas in Prov 6f. läßt allerdings die eigenen Zweifel des Weisheitslehrers an der vollen Wirksamkeit dieses Mittels durchblicken. Denn in der nächsten Lehrrede (IX; 6,20-35) tritt die 'fremde Frau', durch vier Bezeichnungen näherbestimmt (V.24.26a), als beutejagendes Wesen (V.26aß.b) und als Begehrobjekt eines ehebrecherischen Mannes (V.29.32) in Erscheinung. Die Heimlichkeit und Illegitimität seines Tuns ergibt sich auch aus dem herangezogenen Bildbereich eines Diebes. Diesem Bereich sind zwei finite Verben zugeordnet (V.30), und mit zwei weiteren Verbformen derselben Zeitstufe (Impf., V.31) wird der unverhältnismäßig hohe

negativ formuliert - stehen dafür.

70 BÜHLMANN/SCHERER (A 44), 64f.

71 Man wird die Folge Zisterne - Brunnen - Quellen - Wasserbäche als Merismus für stehende und lebendige Wasserstellen und zugleich als Steigerung (vgl. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 59f.) auffassen können. DELITZSCH, F., Das Salomonische Spruchbuch /BC IV,3/ Leipzig 1873, 98, gibt RASCHIS Ansicht wieder, daß die Ganzheitsaussage stehendes - lebendiges Wasser bereits durch die beiden Wörter 'Zisterne' und 'Brunnen' (*bór* und *be'ër*, s. dazu HEINTZ, J.-G., בּוֹר וְבַר, in: ThWAT I /1973/, 500-503) gegeben sei.

72 V.18a könnte - allerdings weniger wahrscheinlich - auch auf den Mann selbst bezogen sein. Hier jedoch die Nachkommenschaft sehen zu wollen (PLÖGER /A 17/, 58), von der im Zusammenhang des ganzen Abschnitts keine Rede ist, schon gar nicht in V.17 (so aber DELITZSCH /A 71/, 100; HAMP /A 44/, 19; RINGGREN /A 44/, 30), kommt einem Eintrag in den Text gleich. Da die Ehefrau die in der Jugendzeit geheiratete Frau ist (V.18b; vgl. 2,17), liegt hier tatsächlich ein monogamisches Eheverständnis vor (so richtig - wie zu diesem Abschnitt überhaupt treffend - GEMSER /A 23/, 37).

73 In V.15-19 geht die bildliche Rede in die nichtbildliche über.

Preis, den das verkehrte Tun kostet und erfordert, angefügt (V.31). Im Schluß dieser IX. Lehrrede ist der besagte Preis auf die moralisch-emotionale Ebene verlagert und mit je zwei Bezeichnungen für öffentliche Schande und erbarmungslose Vergeltung durch den betrogenen Ehemann (V.33f.) umschrieben. Demgegenüber verallgemeinern vier Aussagen zur Todeswirksamkeit der 'fremden Frau' am Schluß der letzten Lehrrede (7,1-27)⁷⁴, was mit Tiervergleichen vorlaufend für einen von ihr Verführten bereits festgehalten worden war (V.21-23), daß die Dimension ihrer Art und Wirkung umfassender Tod ist.

Unter der Metapher einer starken Kriegerin, die niemanden verschont, der sich ihr aussetzt, tritt als ihre eigene Tat hervor (V.26), was ihrem Haus als Qualität anhaftet (V.27a) und was sich bei ihr Einkehrende zuziehen (V.27b).

Vierfaches als Häufigkeitsfigur begegnet in den Lehrreden besonders an wichtigen Stellen. Das läßt darauf schließen, daß ihr Verfasser sein Anliegen erschöpfend behandeln wollte. Notwendiges weisheitliches Verhalten verlangt und entspringt seiner Ansicht nach einem intakten Gottesverhältnis. Es verwirklicht sich im mitmenschlichen Bereich in dem Verzicht, sich als Gewaltmensch aufzuführen.

2. Vierfaches in Weisheitsgedichten

Hier sind vor allem die Weisheitsgedichte I und II heranzuziehen. Ihre Zusammengehörigkeit wird auch von diesem stilistischen Merkmal her bestätigt.

a) Die Weisheit ruft die Einfältigen in die Entscheidung (1,20-33)

In der Einführung des Gedichts, mit der der Weisheitslehrer die Weisheit als Rednerin vorstellt (V.20f.), äußert sich ihr Anspruch in der Öffentlichkeit mit je vier Ortsangaben⁷⁵ und vier Verbformen des Äußerns⁷⁶

74 In Lehrrede X sind Vierheiten nicht häufig, kommen aber in jedem Strukturelement einmal vor: Neben dem zum Schluß der Lehrrede soeben Gesagten sind vier synonyme, mit der 1. Person Singular suffigierte Bezeichnungen für die Lehre des Weisheitslehrers in der Einführung (V.1f.) und vier Aussagen zur Abwesenheit des Ehemannes der 'fremden Frau' im Hauptteil (V.19f.) zu nennen.

75 Als Stilfigur der Häufung liegt wiederum die Priamel vor (s. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 61f.), denn die erste der vier mit b^e konstruierten Ortsangaben meint allgemein den "Raum außerhalb des Hauses" (KBL³ 286),

umfassend. Angesprochen werden - wie die folgende Rede ausweist⁷⁷ - alle Menschen⁷⁸, zur Entscheidung eingeladen hingegen nur die Einfältigen⁷⁹. Die Gerichtsrede an die als endgültig festgelegt erscheinenden Spötter/Toren (1,24-31) enthält in ihren vier Teilen⁸⁰ mehrfach verzahnte Vierheiten. Vier Ausdrücken für die Lehre der Weisheit stehen vier Verbformen, die ein Verweigern dieser Lehre durch die Spötter/Toren beinhalten (V.24f.29f.), gegenüber. Innerhalb dieses Rahmens finden sich je vier Ausdrücke für das angesagte Kommen⁸¹ des Unglücks⁸² als Gericht. Als Deutung dieses Gerichts werden die vier Verbformen der 1. Person Singular zu verstehen sein, mit denen sich die Weisheit von ihren Verweigerern distanziert und sie damit einem endgültigen Gericht überantwortet zu haben scheint: 'Ich werde lachen', 'spotten', 'nicht antworten', 'sie werden mich nicht finden'⁸³. Und dies würde trotz - allerdings verspäteter - Suchbemühungen (V.28a.b) Endgültigkeit des Festgelegtseins auf den eigenen verderblichen Weg bedeuten (V.31)⁸⁴. Dieses anscheinend keine Lücke lassende Gericht soll bei den eingeladenen Einfältigen wie ein abschreckendes Beispiel die einzig vernünftige Entscheidung befördern. Das total scheinende Gericht über die einen hat

der dann mit den weiteren Ortsbezeichnungen - Plätze, Kreuzung oder Ecke von Straßen (zu diesem Verständnis von *b^erōš hōmijjōt* s. DELITZSCH /A 71/, 56), Stadttore auf ihrer Stadtseite (*bā'ir*) - ausgefüllt und insgesamt dem Bereich der Stadt zugewiesen wird.

- 76 Bis auf die Form *tārōnnā* (V.20a), die mit ihrer Pluralform dem Hoheits-(HAMP /A 44/, 9f. A 20) oder Intensivplural *hākmōt* (DELITZSCH /A 71/, 55) entspricht, stehen Formen der 3fsg Impf. Q, womit die Weisheit als singulares Wesen gekennzeichnet ist.
- 77 V.22aα.23 (mit PLÖGER /A 17/, 18) als Anrede an die Einfältigen, hingegen V.24-27 als Anrede an die Spötter/Toren.
- 78 Vgl. den Merismus Einfältige - Spötter/Toren (V.22, bei KRÁŠOVEC /A 54/, 179, nicht aufgeführt).
- 79 Mit vier Anreden in der 2mpl (V.22aα.23aα.aβ.b).
- 80 Anklage (V.24f.), Strafandrohung (V.26-28), Anklage (V.29f.), Strafandrohung (V.31).
- 81 In einer Aufzählung dreimal mit *b^ebō*, einmal mit *jā^etā^e* wiedergegeben (V.26f.).
- 82 Auf der einen Seite sind es vier aufgezählte suffigierte (2mpl), auf der anderen Seite vier nicht suffigierte Nomina (V.26f.), von denen die beiden ersten als Vergleich gestaltet sind (s. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 65f.).
- 83 Innerhalb der beiden positiv (V.26a.b) und der beiden negativ (V.28a.b) formulierten Verbalätze liegt eine Steigerung vor (vgl. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 59f.).
- 84 Wiederum sind es zusammen vier Verbformen (3mpl Impf.) (V.28.31).

kerygmatische Funktion für die anderen. Als ob dies noch nicht genüge, heben die Folgerungen (1,32f.) abschließend mit dem wegen des zweimaligen parallelismus membrorum viergliedrigen Gegensatz Abkehr - Gehorsam die möglichen Folgen der so oder so gefällten Entscheidung hervor: Abkehr würde die Einfältigen den Toren gleichstellen, Gehorsam würde einen Eingeladenen sicher wohnen und vor Schrecken bewahrt sein lassen.

b) Die Weisheit ruft alle Menschen in die Entscheidung (8,1-36)

Daß nun alle Menschen eingeladen sind, ergibt sich aus den vier Bezeichnungen am Anfang der Rede (V.4f.) und aus dem in den Abschlußermahnungen (V.32-36) wieder vorkommenden Allgemeinbegriff für Mensch ([?]ādām, V.34a). Die Begründung der vierzeiligen Aufmerkforderung (V.6-9) erkennt den Äußerungen⁸⁵ der Weisheit umfassende Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit⁸⁶ zu. Die sich anschließende Aufforderung zur Annahme der Weisheit macht obendrein noch vier Unvergleichlichkeitsaussagen⁸⁷. Sind dies mehr oder weniger einleitende Versicherungen, so bringen die beiden Hauptabschnitte des Weisheitsgedichts, V.12-21 und V.22-31, zahlreiche Vierheiten inhaltlicher Art.

Die Selbstdarstellung der Weisheit für die geschichtliche Zeit enthält eine Beschreibung ihres Wertes für den Menschen (V.12-21). Dazu werden in gestaffelter Reihenfolge sieben Vierheiten aufgeführt:

1) Selbstidentifikation⁸⁸

2) Selbstdistanzierung⁸⁹

3) Eigene Besitzstands-
erklärung⁹⁰

4) Befähigungen
für Herrschende⁹¹

-
- 85 Es sind vier suffigiierte Größen aus dem Sprechbereich genannt (zweimal 'meine Lippen', V.6b.7b; 'mein Gaumen', V.7a; 'mein Mund', V.8a).
86 Vier nominale Pluralformen (V.6.9) rahmen vier weitere Aussagen ähnlicher Art (zwei nominale Singularformen, V.7a.8a, und zwei nominale Negativaussagen, V.7b.8b).
87 Zwei Negativformulierungen (V.10a.11b) schließen die beiden positiven komparativischen Formulierungen (V.10b.11a) ein.
88 Die vier Bezeichnungen für die Weisheit, V.12, bilden eine Aufzählung (vgl. BÜHLMANN/SCHERER /A 44/, 58).

5) Eigene Zuwendungserklärung für Anhänger⁹²

6) Eigene Besitzstandserklärung II⁹³

7) Gewinn für Anhänger⁹⁴

Mit dem Gefälle dieser Häufigkeitsfiguren wird die Aussage des Abschnitts unterstrichen, daß die umfassende Ausstattung der Weisheit, die bis an Gott heranreicht⁹⁵ und mit der sie auch die Geschichte gestaltet (V.15f.), allen ihren Anhängern eigens zugute kommt.

Der von der alttestamentlichen Weisheitsliteratur am meisten behandelte Hauptabschnitt V.22-31 möchte die Selbstdarstellung der Weisheit für die urgeschichtliche Zeit wiedergeben. Er beschreibt Entstehung und Dasein der Weisheit sowie ihre Funktion für Gott und die Menschen und begründet auf diese Weise die hohen Aussagen der Weisheit für die geschichtliche Zeit. Denn die Gotterschaffenheit⁹⁶, Gottgehörigkeit⁹⁷ und Gottunmittel-

89 Die Aufzählung von vier Ausdrücken für das, was die Weisheit verabscheut (V.13b), weist folgende Bedeutungsnuancen auf: innere Haltung - Tun - Reden.

90 Vier Ausdrücke für Klugheit und Kraft, V.14, weisen durch den Parallelismus membrorum eine Verdopplung der Folge Verstandes- und Tatkraft auf.

91 Eine Aufzählung von vier nominalen Pluralformen für gerecht Herrschende findet sich in V.15f.

92 Vier pronominale Formen der 1sg (V.17 Qere).

93 V.18 enthält eine Aufzählung von vier Ausdrücken für materiellen und immateriellen Wert.

94 Vier Satzaussagen über den rechten Weg (V.20) bzw. über den Gewinn kostbarer Güter (V.21) bilden den Abschluß dieses Hauptabschnittes.

95 Vgl. Jes 11,2 und Hi 12,13 mit V.14.

96 Die Behauptung von LORETZ, O., Text und Neudeutung in Spr 8,22-31, in: UF 7, 1975, 577-579 (578), das Tetragramm am Anfang von V.22 sei Ersatz für den ausgeschiedenen Teil, in dem die Weisheit erst vorgestellt werde, entbehrt einer überzeugenden Begründung. Zum Verständnis der Form *gānānī* s. bei ALETTI (A 36), 32 A 9, die angegebene Reihe von Deutungen. Daß eine Selbstaussage über das Geschaffensein vorliegt, ergibt sich auch aus den beiden letzten der vier diesbezüglichen verbalen Ich-Aussagen in V.22-25 ("Ich wurde geboren"). Zur Geburt als Schöpfungsart vgl. WESTERMANN, C., Genesis 1. Teilband Genesis 1-11 (BK I,1), Neukirchen-Vluyn ²1976, 36-39.

97 Die Doppelbedeutung von QNH 'schaffen' und deshalb 'besitzen', die METZGER, M., Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage, in: "Wenn nicht jetzt, wann dann?" FS H.-J. Kraus, (Neukirchen-Vluyn) 1983, 37-51, von neuem - vor allem für Psalmen - herausgestellt hat, ist auch hier nicht auszuschließen.

barkeit der Weisheit - bei Präexistenz vor allen anderen Geschöpfen⁹⁸ - räumt ihr eine einzigartige Einsicht in den von JHWH ausgeführten Bau der Welt und in deren Geheimnis ein.

Nach den vier Verben im Perfekt, die ein in der Vergangenheit zurückliegendes Schöpfungshandeln an der Weisheit bezeichnen, bei dem sie passiv war⁹⁹, folgen in den Versen 27-31 vier Ich-Aussagen: "... dort war ich" (V.27a), "und ich war neben ihm" (V.30aα), "und ich war ständig ..." (V.30aβ), "und meine Vergnügungen hatte ich mit ..." (V.31b). Es ist ganz unwahrscheinlich, daß bei dem zweimaligen *wā'æhjâ* nicht an das zweimalige *'æhjâ* in der (volksetymologischen) Deutung des JHWH-Namens in Ex 3,14 gedacht werden sollte. Das doppelte Vorkommen dieser bedeutungsträchtigen Verbform dient hier nicht nur dem Unterstreichen der Gottunmittelbarkeit der Weisheit, sondern auch dazu, die Weisheit, die in Prov 8,14 weit an JHWH herangerückt worden war, zusätzlich zu ihrer Erschaffenheit durch JHWH ihm zu unterordnen. Denn sie war (Konsekutives Imperfekt) lediglich neben ihm, während er "Ich bin, der ich bin" oder "Ich werde (da-)sein, als der ich (jeweils da-)sein werde"¹⁰⁰ ist. Dem entspricht, daß die Weisheit eine zwar umfassende, weil wieder viermal ausgedrückte (Unterhaltungs-)Funktion¹⁰¹, aber auch nicht mehr, vor JHWH und auf der Erde bei den Menschen hatte¹⁰². Die vier Ich-Aussagen der Weisheit reichen also von ihrem Dasein (V.27) zu ihrer Funktionalität (V.30f.). Das Vergnügliche und Erheiternde an ihr kommt Gott und den Menschen und indirekt auch der Welt zugute. Dem Apell an alle Menschen wohnt diese Dimension inne.

Die Folgerungen (V.32-36), die sich durch die Umstellung des Stichos V.32b hinter V.34a literarkritisch verbessern lassen, kommen mit ihren vier Formen des Aufforderns (V.32a.33) wieder auf die Einladung der Weisheit zurück. Innerhalb der beiden Makarismen findet sich mit vier

98 Darauf deutet auch die Abfolge von fünf *min-* (V.22f.), fünf Noch-nicht- bzw.-bevor- (V.24-26) sowie sechs *b^e+suffigierte* Infinitivkonstruktionen (V.27-29).

99 Die Passivität der Weisheit haben ALETTI (A 36), 30, und YEE (A 36), 60, überzeugend hervorgehoben.

100 Vgl. BUBER, M., Moses, in: ders., Werke II, (München-Heidelberg 1964), 9-230 (63).

101 Zweimaliges *šā^cšū^cim* (V.30aβ.31b - das zweite Mal suffigiert) schließt zweimaliges *m^ešahææt* (V.30b.31a) ein.

102 Vgl. dazu o. A 36.

Suffixen der 1. Person Singular eine volle Bezugnahme auf das Ich der Weisheit. Wer ihrer wirklich ansichtig wird und sie findet, finde Leben und - was dem gleichgestellt wird - Wohlgefallen von JHWH. Auch darin ist die Weisheit von JHWH unterschieden, daß mit ihr nicht JHWH selbst, wohl aber seine Zuneigung gefunden wird. Die Endgültigkeit des Gegenstands hebt nun - im Unterschied zu 1,24-31 - der letzte Vers des Weisheitsgedichts hervor.

Die beiden Weisheitsgedichte mit ihren vielen Vierheiten betonen, daß sich das rechte Gottesverhältnis, auf das der Weisheitslehrer mit den Lehrreden primär hinielte, für alle Menschen an ihrem Verhältnis zur Weisheit entscheidet. Diese aber ist in den Lehrreden (2,6) wie in den Weisheitsgedichten (8,22-25) als von Gott herstammend und auf ihn wie auch auf die Menschen gerichtet (2,5-8; 8,31) qualifiziert. So ist Gott die erste und grundlegende, aber nicht die einzige Ursache für das rechte Gottesverhältnis des Menschen nach Prov 1-9. Der Mensch selbst ist entscheidend gefragt.

3. Vierfaches in Zwischenstücken

Nachdem auf die vierteilige Gliederung von 6,1-19¹⁰³ und auf den sekundären Charakter von 9,7-12 für die Sammlung Prov 1-9¹⁰⁴ hingewiesen worden war, verbleiben noch die beiden Vierheiten in 3,13-20.

Um den Wert der Weisheit für den Menschen zu belegen, der ihres Besitzes wegen zweimal glücklich gepriesen wird (V.13a.18b), erfolgt in V.14f. eine Steigerung über drei Komparative zu einem Superlativ der Sache nach (V.15b). Gar nichts, was immer sonst zum Kostbarsten und Begehrtesten für Menschen gehören könnte, hält einen Wertvergleich mit ihr aus. Und auch für JHWH scheint die Weisheit unverzichtbar zu sein, wenn er das Ganze der Schöpfung¹⁰⁵ und ihren Wasserhaushalt durch die Weisheit teils befestigt, teils geordnet hat. Gerade das Wasser - im rechten Maß - ist für das Leben von ausschlaggebender Bedeutung. Deshalb mußten die (verheerenden Ur-)Fluten zerteilt (V.20a) und muß die Wassermenge des Himmels in feinsten und segens-

103 Vgl. o. A 39.

104 Vgl. o. zu A 35.42f.

105 Den Merismus Erde - Himmel wie auch den folgenden Fluten - Wolken (als Ursprünge des Wassers) hat KRAŠOVEC (A 54), 35, erwähnt.

reicher Zerkleinerung - zur rechten Zeit - verträufelt werden¹⁰⁶.

Die Vierheit Erde - Himmel - Fluten - Regenwasser steht für das Ganze einer lebens- und funktionsfähigen Schöpfung¹⁰⁷. Hierbei ist die Weisheit das Gestaltungsmittel Gottes hinsichtlich der Welt, das sich bis in die Gegenwart bewährt. Diese Weisheit zu finden, bedeutete, Anteil auch an der Kraft zu gewinnen, die den grundlegenden Lebenskoordinaten innewohnt. Es verwundert nicht, daß Hi 28,12-27 dann - anders als Prov 1 - 9 - verneint, daß der Mensch - im Unterschied zu Gott - sie jemals finden könnte.

IV. Vierfaches an übergreifenden Vorstellungen in der Sammlung

Anders als bei den Vierheiten in der Struktur der Sammlung und in ihren Gattungen und Zwischenstücken können die Vierheiten, die im folgenden erwähnt werden, auch zufälliger Art sein. Das trifft in besonderem Maße dann zu, wenn vier Vorkommen einer Vorstellung dadurch zustanden kommen, daß die als später hinzugefügt erkannten Texte dazu beigetragen haben. Es kann aber auch nicht ausgeschlossen werden, daß ein Verfasser bzw. Komponist, der Vierfaches als Strukturprinzip und stilistische Häufigkeitsfigur einsetzte, auf ähnliche Weise bedeutsame Häufungen inhaltlicher Art beabsichtigt hat.

1. Weg

Die Vorstellung des Weges, die - wie Norman C. HABEL feststellte - für Prov 1-9 ein Kernsymbol ist¹⁰⁸, ist mit vier hebräischen Wörtern vertreten. Sie kommen in unterschiedlicher Häufigkeit vor. Die überwiegende Mehrzahl der Belege entfällt auf *dæræk* 'Weg'¹⁰⁹, was "in übertragen-bildlichem Sinn"¹¹⁰

106 Die Frage, ob auch noch die Ganzheitsaussage untere - obere Wasser mitgemeint ist (vgl. PLÖGER /A 17/, 38, der von Quellen und Regen spricht) oder nicht (so DELITZSCH /A 71/, 75), ist kaum mit letzter Sicherheit zu entscheiden.

107 Zurecht hat ROBERT, A., Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX, in: RB 43, 1934, 42-68.172-204.374-384; 44, 1935, 344-365.502-525 (65f.), Prov 3,19f. als evidenten Beweis für Weisheit und als Grund für den Menschen, ihr zu folgen, verstanden.

108 HABEL, N.C., The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9, in: Interp. 26, 1972, 131-157 (133).

109 28mal (bei 75 Vorkommen im Sprüchebuch, KOCH, K., 777, in: ThWAT II

als 'Wandel, Verhalten'¹¹¹ oder eingeschränkt "menschliche Tätigkeit überhaupt"¹¹² gemeint ist. Die weiteren Wörter dieses Bedeutungsbereichs sind 'orah'¹¹³ "Reiseroute und was man darauf erlebt"¹¹⁴, ma'gāl¹¹⁵ 'Geleise, Bahn', wofür Klaus KOCH vorschlägt "die 'eingefahrenen' böse oder gute Gewohnheit, die auf die Dauer zum bestimmenden Schicksal für den Betreffenden wird"¹¹⁶, und n^etibā 'Steig'¹¹⁷.

Da die von JHWH hervorgebrachte Weisheit 'der Anfang seines Weges' (8,22a) ist, gelingen die Lebensbewegungen des Menschen, der ihr folgt.

2. Leben

Zwei Vierheiten bringen den Gedanken umfassend zur Geltung, daß das erwähnte Gelingen Leben sei.

- a) Die Weisheit ist Leben (3,22; 4,13.22; 8,35).
- b) Vier mit 'Leben' zusammengesetzte, meist bildhafte Ausdrücke begegnen in der Sammlung:

'Weg(e) des Lebens' stellen die Zurechtweisungen der Züchtigung dar (6,23). Ein solcher Weg wird in der Gefolgschaft der 'fremden Frau' nicht gefunden (2,19; 5,6).

'Quellen des Lebens' entspringen einem Herzen, das alles Bewahrenswerte behält (4,23).

'Jahre des Lebens', also langes Leben¹¹⁸, sind ein Ergebnis, das aus dem Befolgen der Weisungen des Weisheitslehrers (3,2; 4,10; vgl. 9,11) erwächst.

'Baum des Lebens' als Bild für langes, glückliches Leben¹¹⁹ steht als Zusammenfassung (3,18) für die köstlichen Werte, die die

/1977/, 293-312 /304/). Statistische Angaben richten sich im folgenden nach LISOWSKY-ROST, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart² (1958).

110 SAUER, G., dēæræk Weg, in: THAT I (3¹⁹⁷⁸), 456-460 (457).

111 SAUER (A 110), 458.

112 KOCH (A 109), 294. Dann entfallen natürlich die Belege, die vom 'Weg JHWHs' (Prov 8,22) oder vom Weg der Weisheit sprechen (8,20 z.B.).

113 12mal.

114 KOCH (A 109), 299.

115 7mal, sonst nicht mehr im Proverbienbuch.

116 KOCH (A 109), 297f.

117 5mal.

118 RINGGREN, H., תיב, in: ThWAT II (1977), 874-898 (887).

119 RINGGREN, תיב (A 118), 887f.

Weisheit für den Menschen darstellt (3,14-17).

Ein solches komplettes Angebot des Lebens als Heilsgut kann der Mensch nur dann wahrnehmen, wenn er seinerseits mit seinem Tun der göttlichen Gabe entspricht und den Unterweisungen vor allem des Weisheitslehrers und der Weisheit selbst folgt¹²⁰.

3. Wert

a) Schmuck für vier Körperteile

Schmückende, aber auch erinnernde¹²¹ Funktion haben die Unterweisungen der Eltern¹²² bzw. des Weisheitslehrers¹²³. Für Kopf (1,9; 4,9), Hals (1,9; 3,3.22; 6,21), Herz (3,3; 6,21; 7,3), Finger (7,3), also für den ganzen Menschen, sind sie zugleich Auszeichnung und Verpflichtung.

b) Vier Vergleiche mit Kostbarkeiten

Sollte die Weisheit zuerst mit aller Kraft - ähnlich wie Silber und Schätze - gesucht werden (2,4), so erweist sie sich dann als kostbarer als alle denkbaren edlen Vergleichswerte (3,14f.; 8,10f.19). Alle diese Belege finden sich in Texten, die von der göttlichen Herkunft der Weisheit sprechen bzw. von ihrer Verwendung durch Gott. Irdische Werte können ihr folglich auch nicht angemessen sein.

c) Vier Seligpreisungen

Menschen, die der Weisheit als von Gott stammendes weibliches Wesen begegnen (8,32b.34) bzw. die sie als für Mensch und Gott hohen Wert erlangen (3,13.18), werden glücklich gepriesen. Neben einem Partizip Pual (3,18) steht sonst die Partikel ^ʾašré; "... dieser Zuruf der Glückseligkeit bezieht sich niemals auf Gott"¹²⁴. Hier liegt insofern ein Unterschied zum Segen vor, als der Glückwunsch "gewisse Taten von seiten des

120 GERLEMAN, G., *hjh* leben, in: THAT I (1978), 549-557 (556). Zum entsprechenden ägyptischen Material s. KAYATZ, C., Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (WMANT 22), Neukirchen-Vluyn 1966, 102-107.

121 S. o. A 50.

122 1,9; 4,9; 6,21.

123 3,3(.22?); 7,3.

124 CAZELLES, H., ^ʾašré, in: ThWAT I (1973), 481-485 (482).

Gläubigen fordert"¹²⁵. Diese Aussage ist hier auf den Menschen überhaupt zu übertragen, denn die beiden fraglichen Abschnitte sprechen als einzige in Prov 1-9 von ihm, und in der Tat bilden die angemessene Entscheidung und Gefolgschaft der Weisheit gegenüber die Voraussetzung für die Makarismen.

4. Tod

Alle, die der Weisheit nicht, aber z.B. der Art der 'frevlerischen Männer' und/oder der 'fremden Frau' folgen, ernten - wie diese - Tod. Jeweils vier Bemerkungen dieser Art beziehen sich auf die beiden verführerischen Kräfte der Lehrreden bzw. die personifizierte Weisheit (8,36) und Frau Torheit (9,18).

a) Die 'fremde Frau' und Frau Torheit

weisen Todesverhaftetheit (2,18; 5,5) und -wirksamkeit (7,26f.; 9,18) auf.

b) Die 'frevlerischen Männer' und die Ablehner der Weisheit erfahren ein Todesgeschick (1,18f.; 5,23; 7,22f.; 8,36).

V. Der Beitrag des Vierfachen zur Deutung der 'Welt' in der Sammlung

Durch die Verankerung des Vierfachen in der Struktur von Prov 1-9 ergibt sich ein ganzheitliches, auf Vollständigkeit hin tendierendes Konzept einer Weltsicht. Und mit den zahlreichen Vierheiten in den Bestandteilen und Themen der Sammlung werden an entscheidenden Stellen nachdrückliche Akzente in einer umfassenden Darstellung und Wertung gesetzt. Das Hauptaugenmerk liegt auf den Beziehungen des Menschen. Sie sind eingebunden in ein Verständnis der Welt als Schöpfung. Die Grundthese lautet, daß das Prinzip, dessen sich die Menschen bei der Gestaltung ihrer Lebensbeziehungen bedienen müßten, zugleich der vollkommene, gottgegebene, vergnügliche Sinn der Schöpfung (8,22-31) und schließlich sogar das Mittel JHWHs zur Schöpfung und Erhaltung

125 CAZELLES (A 124), ebd., mit Bezugnahme auf Vorkommen in den Psalmen.

der Welt von Urzeit an sei (3,19f.). Mängel können einer so verstandenen Schöpfung nicht anhaften. Sie können einzig innerhalb der menschlichen Beziehungen vorkommen. Sie gehen zu Lasten der Menschen. Prov 1-9 liefert auf diese Weise einen Beitrag zur Theodizee. Eine Beeinträchtigung der Schöpfung durch verkehrtes menschliches Verhalten ist nicht im Blick. Schaden kann danach der Mensch 'nur' in seiner menschlichen Welt anrichten. Und davon will ihn die Lehre mit ganzem Nachdruck abhalten. Sie entwickelt eine Ideal-sicht des richtigen Verhaltens des Menschen. Mit vier Geboten zum rechten Gottesverhältnis (3,5-12) und vier Verboten zum falschen mitmenschlichen Verhalten (3,27-30) stehen die beiden Richtungen der grundlegenden Relation des Menschen an erster Stelle. Ihnen folgen eingehende Warnungen vor den verführerischen menschlichen Größen mit eingefügten Mahnungen, ihnen gegen-über das Richtige zu tun (4,1-9.20-27; 5,15-20), um das Falsche zu vermei-den. Die positiven, durch Vierheiten in ihrer umfassenden Bedeutung jeweils unterstrichenen Forderungen an den zuerst noch entscheidungsfähigen (Prov 1-7), schließlich an jeden Menschen (Prov 8) sind zuerst auf Gott (3,5-12), dann auf die Weisheit als die von Gott gegebene, dem Menschen nahe Mittler-größe (4,5-9) und schließlich zweimal auf sich selbst bezogen (4,20-27; 5,15-20). Ausdrücklich wird zur Liebe nur hinsichtlich der dem Menschen als erreichbar vorgestellten Weisheit aufgefordert (4,6b). Gott soll ganze Hin-gabe gelten. Dem Mitmenschen soll kein Unrecht geschehen, wenn man es vermei-den kann. Dem eigenen Ich gegenüber sollen Selbstbeherrschung und Selbst-bescheidung an ihrem Ort uneingeschränkt vollzogen werden. Auf diesem 'Weg' würde der Mensch volles 'Leben' und kostbarsten 'Wert' erlangen und dem 'Tod' entkommen. Da mit 'Leben' nicht unvergängliches, sondern langes, gutes und erfülltes Leben gemeint ist, bedeutet 'Tod' hier Verkürzung, Ver-schlechterung, Entleerung des Lebens bis zur Beendigung. 'Tod' ist hier eher Ersatzbegriff für verfehltes, verkehrtes, verwirktes Leben.

Das Vierfache unterstützt und verstärkt insofern das Appellatorische und Paränetische, das mit der Sammlung zum Ausdruck kommt, als es das Bedeutungs-spektrum Ganzheit, Vollständigkeit, Allseitigkeit, Totalität strukturell und vielfältig vergegenwärtigt.

Die Rebellionsthese in GOTTWALDS

"The Tribes of Yahweh"

Ralf Oppermann - Hamburg

Bis zum Erscheinen von N.K. GOTTWALDS Hauptwerk "The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250 - 1050 B.C.E"¹ im Jahre 1979 war die These der Entstehung Israels im Zuge einer sozial motivierten Rebellion noch nicht gründlicher ausgearbeitet und dargestellt worden. Dies wollte GOTTWALD in den ToY leisten² und in dem Zusammenhang auch eindeutiger Belege zu ihrer Absicherung erbringen³. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich mich der Entwicklung der Rebellionsthese bis 1979 zuwenden.

1962 legte G.E. MENDENHALL einen Aufsatz vor⁴, in dem er erstmals die Ansicht vertrat, Israel sei aus einer Bauernrevolte hervorgegangen. Dieser These schloß GOTTWALD sich einige Jahre später an⁵. Nach MENDENHALL gelangte die Jahwe-Religion, in deren Zentrum der mit dem ethischen Dekalog verknüpfte Bund gestanden haben soll, durch die Exodusgruppe nach Palästina und entfesselte dort einen Aufstand der Landbevölkerung gegen die sie unterdrückenden Herrscher in den Städten, der zuerst in Transjordanien erfolgreich auf das zentralpalästinische Hochland übergriff. So schuf sich die Jahwe-Religion die ihr entsprechende Gesellschaft⁶. Der Hauptbeleg ist für MENDENHALL - und auch für GOTTWALD vor 1979 - Num 21,27b-30⁷: Dieses ursprünglich amoritische

1 Von nun an abgekürzt mit "ToY".

2 S. ToY, S. 219; vgl. S. 255ff.

3 ToY, S. 210.

4 Hebrew Conquest; seine daran anschließenden - in Blick auf die Rebellionsthese - wichtigsten Veröffentlichungen waren dann: Tenth Generation (1973) und Change and Decay (1976).

5 S. bes. Pastoral Nomads and Domain Assumptions.

6 Between Theology and Archaeology, S. 31; vgl. Change and Decay, S. 155.

7 Hebrew Conquest, S. 114, Change and Decay, S. 156; andere von MENDENHALL angeführte Belege lassen sich verschieden interpretieren, s. GOTTWALD, ToY, S. 217.

Lied sei von der zum "Jahwismus" übergetretenen ostjordanischen Bevölkerung noch weiter tradiert worden, als sie bereits zu Israel gehörte, und auf diese Weise ins AT gelangt. Bei Num 21,27b-30 handelt es sich jedoch eher um ein israelitisches Lied, das sich auf einen Konflikt mit Moab bezieht⁸ und eine Parallele in Jer 48,45f.⁹ hat¹⁰. MENDENHALLS Interpretation, die sich darauf beruft, daß hier Taten des Königs Sihon besungen werden, stützt sich gerade auf die wahrscheinlich sekundären Erweiterungen des Liedes: 21,27b. 29bß. Darauf, daß es sich bei diesen Versteilen um Zusätze handelt, weisen der vom übrigen Text verschiedene Sprachgebrauch, die von der in V. 28 gebrauchten abweichenden Schreibweise des Namens Sihon¹¹ sowie die Textparallele in Jer 48¹². Darüber hinaus stört 21,29bß das Metrum des Liedes¹³. Die Geschichte um Sihon, den König von Hesbon, und seine israelitischen Gegner geht wahrscheinlich auf die Bezeichnung Hesbons als *qryt syhn* in 21,28 zurück¹⁴, d.h. sie ist wohl sekundär aus dem Lied heraus entwickelt worden¹⁵, wobei man das Lied um die Zusätze 21,27b.29bß erweiterte, um es mit der neuerschaffenen Erzählung zu verbinden. Danach also würde sich das Lied in der uns vorliegenden Fassung auf Sihon als eine fiktive¹⁶ Gestalt beziehen.

Die Ausführungen MENDENHALLS zu ethischem Dekalog, Bund und Exodusgruppe sind für GOTTWALDS Veröffentlichungen zur Rebellionsthese nicht von entscheidender Bedeutung. So benutzt er Num 21,27b-30 auch nur als Beleg für eine Re-

-
- 8 BARTLETT, Historical Reference, S. 94-100; VAN SETERS, Conquest, S. 192-195; WEIPPERT, The Israelite "Conquest", S. 16-25.
- 9 VAN SETERS, Conquest, S. 192-195; vgl. auch ders., Once again, S. 118.
- 10 die allerdings auch einen Bezug auf Num 24,17 aufweist, MEYER, Die Eroberung Palästinas, S. 131.
- 11 WEIPPERT, The Israelite "Conquest", S. 19.
- 12 VAN SETERS, Conquest, S. 193f.; in Bezug auf 21,29bß allein so auch schon MEYER, Eroberung Palästinas, S. 131.
- 13 MEYER, Eroberung Palästinas, S. 130; BARTLETT, Historical Reference, S. 95; VAN SETERS, Conquest, S. 193; WEIPPERT, The Israelite "Conquest", S. 18.
- 14 VAN SETERS, Conquest, S. 195; WEIPPERT, The Israelite "Conquest", S. 22.
- 15 Dabei bleibt unklar, was *syhn* ursprünglich bedeutete, WEIPPERT, The Israelite "Conquest", S. 22.
- 16 An der Historizität Sihons will BARTLETT, Sihon and Og, S. 258-261; vgl. ders., Conquest, S. 347-351, festhalten, obwohl auch er keinen ursprünglichen Bezug des Liedes auf die Sihon-Geschichte annimmt, Historical Reference, S. 94ff.

bellion (der ostjordanischen Bevölkerung), ohne den für MENDENHALL wichtigen Bezug auf die Mosegruppe zu berücksichtigen¹⁷. GOTTWALD schloß sich der Rebellionsthese MENDENHALLS an, indem er vor allem an Äußerungen MENDENHALLS anknüpfte, die im Widerspruch zu seinem sonst idealistischen Verständnis der Entstehung Israels eine Rebellion aus der Bedrückung der palästinischen Landbevölkerung und ihrer Reaktion darauf, also aus ihrer gesellschaftlichen Situation heraus verständlich zu machen versuchen; dazu ist anzumerken, daß MENDENHALL seine beiden verschiedenen Ansätze nicht als dialektische Gegenpole aufeinander bezieht¹⁸, sondern es überlagern sich bei ihm miteinander nicht vermittelt Gedanken, die den gegensätzlichen Sichtweisen entstammen. Zur Erhellung der Lage der palästinischen Landbevölkerung in der Spätbronzezeit zitiert MENDENHALL vor allem die Amarnakorrespondenz¹⁹. Nun stellt GOTTWALD zurecht fest, daß sich mit der Amarnakorrespondenz eine organisierte Bewegung der Unterdrückten nicht belegen läßt²⁰. Nicht einmal einzelne Rebellionen von Bauern sind dort nachzuweisen, sondern nur etwas, das "sozialrevolutionäre Stimmung" genannt werden könnte²¹: Unzufriedenheit. Daraus entstanden vielleicht auch Bauernrevolten, zu belegen ist das durch die Amarnakorrespondenz aber für die Mitte des 14. Jahrhunderts nicht. So versucht MENDENHALL auf eine Rebellion zu schließen, indem er auf die Bezeichnung der Israeliten als Hebräer bzw. Apiru verweist. Apiru und Hebräer sind für ihn gleichzusetzende Begriffe²². Linguistisch ist dies nicht unmöglich²³. Warum - fragt MENDENHALL - sollte diese Gleichsetzung vorgenommen worden sein, wenn nicht deshalb, weil diese Israeliten Rebellen waren²⁴, da doch aus der Amarnakorrespondenz bekannt ist, daß die Bezeichnung "Apiru" auf Rebellen (dort Stadtfürsten) übertragen wird²⁵. Jedoch sind die Bezeichnungen Israelit und Hebräer/Apiru in der Frühzeit Israels keineswegs so eng miteinander verbunden²⁶ wie MENDENHALL das voraussetzt²⁷. Aber es wird wohl auch bereits in der Frühzeit

17 S. Revolutionary Origins, S. 41f.; vgl. dazu auch noch Kingdoms of the Earth, S. 48f.

18 S. dazu OTTO, Sozialgeschichte, S. 88f, 92.

19 Hebrew Conquest, S. 106f.

20 ToY, S. 398.

21 S. ToY, S. 409.

22 Hebrew Conquest, S. 106f.

23 S. WEIPPERT, Landnahme, S. 77ff.

24 Rezension von WEIPPERT, Landnahme, S. 433f.

25 S. Tenth Generation, S. 122ff.

26 S. WEIPPERT, Landnahme, S. 84ff.

27 Hebrew Conquest, S. 106f.; vgl. WEIPPERT, Landnahme, S. 66f.

nicht unmöglich gewesen sein, einen Israeliten Hebräer zu nennen; wie wäre die spätere völlige Gleichsetzung sonst vorbereitet worden? "Hebräer" wurde von Kanaanäern und Philistern vielleicht im verächtlichen Sinne mit Bezug auf die israelitischen Bauern gebraucht, die sich der höheren Kultur verschlossen und abseits im unzugänglichen Hochland hausten. Mag es so gewesen sein oder anders, jedenfalls ist es nicht notwendig, von der Bezeichnung Hebräer/Apiru auf eine Rebellion zu schließen.

GOTTWALD geht vor 1979 einen anderen Weg, um die Revolte zu belegen. Er setzt voraus, daß ein bestehender grundlegender gesellschaftlicher Klassengegensatz notwendig seinen Ausdruck im ihm entsprechenden Klassenkampf findet: Stadt und Land (-wirtschaft), Hierarchie und Tendenz zu class leveling, stehen sich unversöhnlich gegenüber. Das Land ist deshalb stets zur Revolte bereit und nutzt jede sich dazu bietende Gelegenheit²⁸. Es scheint mir jedoch problematisch zu sein, in dieser Weise aus einer bloßen Möglichkeit dann die Tatsächlichkeit bestimmter Geschehnisse zu folgern, was GOTTWALD zwar auch so nicht deutlich ausspricht, aber ganz offensichtlich voraussetzt²⁹.

Zu MENDENHALLS und GOTTWALDS Rebellionsthese mit Bezug auf die Landbevölkerung des Hochlandes insgesamt ist zu bemerken, daß - darauf weist CHANEY³⁰ in seiner Auseinandersetzung mit MENDENHALL hin - das Hochland, auf dem Israel entsteht, erst ab der frühen Eisenzeit eine stärkere dörfliche Besiedlung zeigt. Zudem gab es auch kaum Städte dort. Die Rebellion einer Landbevölkerung gegen Herrscher in den Städten in diesem Gebiet, die zur Entstehung Israels geführt haben soll, wird damit äußerst unwahrscheinlich. GOTTWALD vertritt jedoch in den ToY auch nicht mehr diese Fassung der Rebellionsthese³¹. So wende ich mich nun der neuen Form der Rebellionsthese in GOTTWALDS Hauptwerk zu.

28 Pastoral Nomads, S. 117, 188.

29 In ToY, s. S. 450, 461f.; vgl. S. 473, vertritt GOTTWALD weiter diese Ansicht, nur spielt sie keine so bedeutende Rolle mehr, da dort statt der Vertreibung der Herren durch Rebellion nun die Retribalisierung durch Schaffung eines neuen Gemeinwesens im abgelegenen Hochland zentrale Bedeutung erlangt, s.u. S. 85.

30 Peasant Movements, S. 49f.

31 Auch MENDENHALL, s. bes. Change and Decay, hat einen neuen Weg eingeschlagen und erklärt die Entstehung Israels nun vor allem aus der nahöstlichen Gesamtsituation um 1200 v. Chr. Das hat aber kaum mehr etwas mit einer Rebellion zu tun; deshalb gehe ich hier nicht weiter darauf ein.

Die israelitische Stammegemeinschaft wird nach GOTTWALDs Darstellung in den ToY um 1325 v. Chr. durch palästinische Apiru hervorgebracht³². Wie er zu dieser Zahl gelangt bleibt unklar. GOTTWALD nennt dieses Apiru-Israel das "Elohistische". Die Bezeichnung wählt er, weil er aus dem Namen Isra -El auf eine dem "Jahwismus" voraufgehende El-Verehrung schließt, die er dem frühesten Israel zuschreibt³³. Im Palästina der Amarnazeit stellten die Apiru nach GOTTWALD social outlaws mit militärischer Spezialisierung dar³⁴: Warum Apiru nur als Söldner und Räuber für Palästina von Bedeutung gewesen sein sollen³⁵, begründet GOTTWALD genauso wenig wie seine Behauptung, sie hätten Zunft-Gemeinschaften gebildet³⁶. Weiterhin sollen Apiru-Söldner von Stadtfürsten nicht nur als Hilfstruppe der leichten Infanterie eingesetzt³⁷, sondern auch häufig zur Verteidigung des Landes als "Wehrbauern" in vom Feinde bedrohten Gebieten angesiedelt worden sein³⁸. Auf dem Lande in Dörfern lebend hätten sie ihre Zunft-Gemeinschaften zur tribalen Form sozialer Organisation weiterentwickelt³⁹. In einer auf die Amarnazeit folgenden Epoche weiter zunehmender gesellschaftlicher Desintegration⁴⁰ sei die Macht der Stadtfürsten so weit geschwunden, daß die Apiru-Bauern im westjordanischen Hochland zu freien Bauern wurden⁴¹. Warum in diesem Gebiet, in das doch nach GOTTWALD die Macht der Stadtfürsten und auch der Ägypter kaum reichte, das zudem nur dünn besiedelt war und zahlreiche unzugängliche Gegenden aufwies⁴², Apiru als "Wehrbauern" gelebt haben sollen bleibt unklar. Wogegen hätte es gesichert werden sollen? Ab und zu wären diese freien wehrhaften Bauern jedoch auch weiter bereit gewesen, sich als Söldner in den Dienst von Stadtfürsten zu begeben⁴³. Solche Nachfahren von Apiru sollen die Erzvätergruppen gewesen sein. Dazu werden von GOTTWALD Gen 14; 26⁴⁴ und Gen 34,40⁴⁵ angeführt. Mir ist nicht deutlich, inwiefern es sich dabei um Belege für das eben Vorgetragene handeln soll. GOTTWALD geht auch nicht näher auf diese Frage ein. So ist eine Ausein-

32 ToY, S. 494f.

33 ToY, S. 494f.

34 ToY, S. 20, 422f.

35 ToY, S. 401f.

36 ToY, S. 479.

37 ToY, S. 397f., 402-404; vgl. S. 493f.

38 ToY, S. 297f., 405.

39 ToY, S. 475, 493f.; vgl. S. 476.

40 ToY, S. 489.

41 ToY, S. 406f.; vgl. S. 493.

42 ToY, S. 395f.

43 ToY, S. 493f.

44 ToY, S. 56, 493f.

45 ToY, S. 520.

andersetzung darüber nicht möglich⁴⁶. Anfangs noch zersplitterte Gruppen von Apiru-Bauern⁴⁷ schließen sich nach und nach zu größeren Gemeinschaften zusammen, aus deren Vereinigung schließlich um 1325 v. Chr. das Elohistische Israel hervorgeht.

Mit Hilfe der (nicht deutlich ausgesprochenen) Annahme eines "objektiven" grundlegenden gesellschaftlichen Widerspruchs, der notwendig zum entsprechenden Klassenkampf führt⁴⁸, schließt GOTTWALD darauf, daß es bereits vor der Entstehung Israels zahlreiche - allerdings erfolglose - Revolten gab⁴⁹, durch die sich Bauern gegen die Integration in die städtisch-hierarchische Gesellschaftsordnung, die ihre tribale Lebensweise bedrohte oder manchmal sogar zerstörte⁵⁰, zu wehren versuchten. So werden die im Hochland lebenden freien Apiru-Bauern für die Bauern in den Ebenen Vorbild ihrer eigenen Befreiung⁵¹. Viele Bauern fliehen ins Hochland und werden teils in die bestehenden Apiru-Gemeinschaften aufgenommen, teils bilden sie eigene Gruppen, die die soziale, militärische und ökonomische Organisation der Apiru-Bauern übernehmen⁵². So wird ihre Integration in die städtisch-hierarchische Gesellschaftsordnung rückgängig gemacht. Für die Bauern ist dies eine Re-tribalisierung, da sie schon vor der Integration in die Klassengesellschaft tribal organisiert gewesen sind. Dabei handelt es sich nach GOTTWALD in der Regel um eine Restaurierung der tribalen Organisation, die ja nicht überall völlig zerstört gewesen sein soll⁵³. Neben Bauern schlossen sich auch einige Wanderhirten dem Elohistischen Israel an⁵⁴. Es handelt sich dabei jedoch nur um eine geringe Anzahl: Die Wanderhirten hatten kein so entschiedenes oppositionelles Bewußtsein ausgebildet wie die Bauern, da sie sich aufgrund ihrer Lebensweise dem Zugriff der Stadtfürsten weitgehend entziehen konnten⁵⁵. Deshalb sollen sie

46 Zur Bezeichnung Abrahams als Hebräer in Gen 14 s. WEIPPERT, Landnahme, S. 94-101, ders., Abraham der Hebräer.

47 ToY, S. 406f.

48 S.o. S.83.

49 ToY, S. 473.

50 ToY, S. 475, 480f.

51 ToY, S. 496f.

52 ToY, S. 407; vgl. Asiatic Mode, S. 150, Revolutionary Origins, S. 46.

53 S.o. S.84; gegen MENDENHALL, Hyphenated History, S. 92, der GOTTWALDS These einer Retribalisierung im Sinne von Hervorbringung tribaler Organisation aus ganz anderen Verhältnissen versteht.

54 ToY, S. 492; Einwanderer - wie später die Exodusgruppe, ToY, S. 491 - spielen dagegen rein zahlenmäßig für das Entstehen Israels keine bedeutende Rolle, ToY, S. 293.

55 ToY, S. 448-451.

weniger motiviert gewesen sein, sich Israel als einer tribalen Alternative zur städtischen Klassengesellschaft anzuschließen als die Bauern der Ebenen. Darüber hinaus versucht GOTTWALD zu erweisen, daß die Wanderhirten nur eine Spezialisierung innerhalb der (kanaanäischen) Landwirtschaft dargestellt⁵⁶ und schon von daher keine größere Rolle bei der Entstehung der bäuerlichen Stammegemeinschaft Israel gespielt haben können. Im allgemeinen mögen diese Erwägungen über den Anteil des Hirtentums an der Landwirtschaft in Palästina ja zutreffen, nur wahrscheinlich nicht in der ausgehenden Bronzezeit im besonderen auf die Gebiete, in denen Israel entstand. Biblische Texte⁵⁷ weisen auf eine protoisraelitische Hirtenbevölkerung hin. Ackerbaumotive in der Erzväterüberlieferung⁵⁸ lassen sich dagegen nicht ausspielen. Sie stellen die Erzväter nicht einfach als Bauern dar, sondern verweisen eher auf subsidiären Ackerbau von Hirten⁵⁹.

Die Durchsetzung der egalitären Ordnung des Elohistischen Israels gelingt nach GOTTWALD nur aufgrund des Zusammenschlusses kleinerer Gruppen⁶⁰. Daß nach GOTTWALD diese soziale Ordnung mit Gewalt erkämpft werden mußte, geht auch daraus hervor, daß er die Gemeinschaften der Apiru-Bauern im Hochland bis zu ihrem Zusammenschluß zu größeren regionalen Einheiten (Stämme) immer noch als outlaws und Oppositionsgruppe innerhalb der Gesellschaft bezeichnet⁶¹. Gegen wessen Widerstand aber sollen sie sich durchgesetzt haben? Wenn aber kein Widerstand geleistet zu werden brauchte, inwieweit kann dann überhaupt von einer Rebellion gesprochen werden?

Das Elohistische Israel bildet nach GOTTWALD nur die Vorstufe zum eigentlichen Israel, dem Jahwistischen, das nicht vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entsteht⁶². Bei der genauen zeitlichen Ansetzung schwankt er zwischen 1250⁶³ und 1225 v. Chr.⁶⁴. Dem korrespondiert ein Schwanken zwischen der einen Annah-

56 ToY, S. 448f.

57 OTTO, Antwort, S. 72ff.

58 Vgl. ToY, S. 451-453.

59 DONNER, Geschichte des Volkes Israel, S. 76f. Die von GOTTWALD, ToY, S. 453-456, in diesem Zusammenhang angeführte Exodusgruppe hatte sicherlich in Bezug auf die Zusammensetzung der Bevölkerung des frühen Israels nur eine verschwindend geringe Bedeutung, vgl. ToY, S. 293.

60 ToY, S. 491f.

61 ToY, S. 491f.

62 ToY, S. 32ff.; vgl. S. 333.

63 ToY, S. 187, 489, 494f., 563; vgl. auch die Zahlenangabe im Untertitel von ToY.

64 ToY, S. 101, 489, 492, 563.

me, hauptsächlich die gesellschaftliche Entwicklung habe das Jahwistische Israel hervorgebracht, und der anderen, wonach vor allem der Religion dieses zuzuschreiben ist. Nach der ersten bildet im Gegensatz zum Elohistischen Israel das Jahwistische eine überregionale flächendeckende Einheit⁶⁵. Sie entsteht durch ein sich immer weiter verbreitendes Bündnis verschiedener sozialer Gruppen ohne autoritäre Führung, dessen religiöser Ausdruck der "Bund" ist⁶⁶. Der Bund geht also aus einem Bündnis retribalisierter Gruppen hervor⁶⁷. Er steht im Zentrum der aus dem El-Kult heraus entwickelten⁶⁸ Jahwe-Religion, die sich - noch ohne das Exodusthema - schon vor der Ankunft der Mosegruppe in ganz Israel verbreitet hat⁶⁹. Die levitische Exodusgruppe⁷⁰ ist nur insofern von Bedeutung, als sie nach einer Niederlage des Jahwistischen Israels durch Merneptah in Palästina angekommen Jahwe als Befreier predigt, der sich beim Auszug als den Ägyptern und ihrer Armee überlegen erwiesen hat, womit sie die geschlagenen Israeliten wieder aufrichtet⁷¹. Das Jahwistische Israel unterscheidet sich vom Elohistischen auch dadurch, daß in ihm nun Bauern, nicht mehr Apiru, die große Mehrheit der Bevölkerung bilden⁷², da durch die Einführung neuer Technologie in der Landwirtschaft, durch Eisenwerkzeuge, wasserdichte Zisternen und Hügelterrassierung, die Aufnahme weitaus größerer Teile der palästinischen Bevölkerung, vor allem größerer Teile der Bauernschaft, ermöglicht wird⁷³. In Bezug auf GOTTWALDS Unterscheidung zwischen Apiru und Bauern im Hochland stellt sich die Frage, wie sie eigentlich noch vertreten werden kann bei Apiru, die seit Generationen als Bauern leben und deren Vorfahren z.T. schon der Bauernschaft entstammen⁷⁴. Nach der zweiten Annahme, die hauptsächlich der Religion die Hervorbringung Israels zuschreibt,

65 ToY, S. 490.

66 ToY, S. 692.

67 ToY, S. 911; vgl. S. 913; die von MENDENHALL vertretene Auffassung, es handele sich dabei um einen Bund nach dem Vorbild des Vertrages zwischen einem Souverän und seinem Vasallen, Covenant Forms, S. 39, trifft nach GOTTWALD auf die vorstaatliche Zeit nicht zu, sondern gilt erst für das Dtn, ToY, S. 911; s. aber u. Anm. 82 und vgl. auch Anm. 83.

68 ToY, S. 682; vgl. S. 32.

69 ToY, S. 688; vgl. S. 905f.

70 ToY, S. 39f., 207; vgl. S. 35f., 496.

71 ToY, S. 496; vgl. S. 97f.

72 ToY, S. 584.

73 ToY, S. 297.

74 ToY, S. 483f.

endet die Elohistische Phase Israels⁷⁵ mit der Übernahme der Jahwe-Verehrung⁷⁶, die durch die Mosegruppe nach Palästina gelangt⁷⁷ und dort weiterentwickelt wird⁷⁸. Auf die Mosegruppe wird das für die Jahwe-Religion zentrale Thema "Bund und Gebot" zurückzuführen sein⁷⁹. Durch die von ihr mitgebrachte neue Religion wird die Mosegruppe zum entscheidenden Faktor für die Entstehung Israels. Anders ausgedrückt: Die Jahwe-Religion hat das bis dahin Elohistische Israel zum eigentlichen, dem Jahwistischen, Israel umgebildet. Voraussetzung aber für die Annahme der neuen Religion sind wiederum entsprechende gesellschaftliche Verhältnisse⁸⁰. Den Kern des neuen Jahwistischen Israels bildet als erste Konvertitengruppe das Haus Josef⁸¹. Bund und Gebot gehören im Jahwistischen Israel mit einer Theophanie zusammen zu einem Bundesschluß, der sich an dem Bund zwischen Souverän und Vasall orientiert⁸². Bund und Gebot sind einziger konstitutiver Bestandteil der Jahwe-Religion. Die historischen Themen - Erzväter, Exodus, Landnahme - sind demgegenüber sekundär⁸³. Die Gebote gehören zum apodiktischen Recht⁸⁴. Gebote mit wechselndem Inhalt werden fortlaufend im Kult von Leviten verkündigt⁸⁵. Der Bund erhält seine überragende Bedeutung durch die Gebote. Sie richten sich auf Moral wie Kult⁸⁶, sie schaffen und schützen die Normen des Zusammenlebens und bewahren den Kult⁸⁷. Zugleich werden diese Normen durch religiöse Traditionen und Sanktionen abgesichert⁸⁸. Gegen GOTTWALD ist jedoch anzuführen, daß die *b^erit* - so

75 Ende des Elohistischen Israels durch die Niederlage gegen Merneptah, ToY, S. 496, den GOTTWALD um 1230 v. Chr. ansetzt, s. ToY, S. 200; vgl. die Aussage: Das Jahwistische Israel entsteht durch den Zusammenschluß von Mosegruppe und Elohistischem Israel, ToY, S. 563.

76 ToY, S. 644f.

77 ToY, S. 38; vgl. S. 32.

78 ToY, S. 39.

79 ToY, S. 36f.

80 ToY, S. XXI.

81 ToY, S. 207; ob sich davor schon die ostjordanische Bevölkerung der Exodusgruppe angeschlossen hat, läßt GOTTWALD offen, ToY, S. 431.

82 ToY, S. 94-96; vgl. S. 90; s. aber o. Anm. 67.

83 ToY, S. 98f. Der Bund bildet für sie den Rahmen, ToY, S. 100-105. Mit dieser Auffassung, vgl. auch Anm. 82, steht GOTTWALD MENDENHALLS Ansicht, s. Tenth Generation, S. 1f., 12, vgl. dazu SASSON, Rezension von Tenth Generation, näher als mit der oben, Anm. 67, vertretenen.

84 ToY, S. 104.

85 ToY, S. 114; vgl. S. 95, 724⁷⁷ und s. dazu auch ALT, Ursprünge des israelitischen Rechts, S. 302-332.

86 ToY, S. 96.

87 ToY, S. 98, 104.

88 ToY, S. 601.

fern überhaupt ein altes Thema - in der Frühzeit wohl eher mit ausschließ-
lich kultischen Geboten verknüpft war⁸⁹. Weiterhin sprechen neuere Untersu-
chungen gegen die Annahme eines ursprünglichen kultischen Sitzes im Leben
des (profanen) apodiktischen Rechts⁹⁰. Mit der Unwahrscheinlichkeit eines
ursprünglichen kultischen Sitzes im Leben des apodiktischen Rechts bricht
auch GOTTWALDs Rekonstruktionsversuch der frühen Jahwe-Religion und ihrer
Rolle in Bezug auf die Gesellschaft zusammen.

Es stellt sich nun die Frage, worin GOTTWALDs eigentümliches Schwanken
zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und Religion bei der Kennzeichnung
des entscheidenden Faktors für die Entstehung des Jahwistischen Israels wohl
begründet sein mag. GOTTWALD stellt sich die Entwicklung hin auf Israel vor
als eine ganz bewußt⁹¹ über einen Trial and Error Prozeß⁹² durchgeführte Re-
tribalisierung. Dabei soll einerseits die Arbeit an der materiellen Basis
der Gesellschaft entscheidend gewesen sein, die Entfaltung der Produktivkräfte⁹³
wie die Gestaltung der Produktionsverhältnisse und - damit verbunden -
der sozialen und politischen Formen des Zusammenlebens⁹⁴. So habe eine kon-
tinuierliche Entwicklung mit wechselnden religiösen Ausdrucksformen⁹⁵ statt-
gefunden. Andererseits soll gleichzeitig die Religion diesen Prozeß gesteu-
ert haben⁹⁶. Während LEMCHE⁹⁷ GOTTWALD idealistisch versteht, sieht z.B.
MENDENHALL⁹⁸ ihn als Materialisten an. Über solche sich jeweils nur auf ein-
einen einzigen Aspekt der Sichtweise GOTTWALDs beziehende Auffassung hinausge-
hend hat OTTO⁹⁹ darauf aufmerksam gemacht, daß es sich bei GOTTWALDs Verständ-
nis des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Religion um ein zirkuläres
handelt, wonach einerseits die Gesellschaft die Religion hervorbringt und
andererseits die Religion die Gesellschaft. Auf diese Zirkularität weisen
folgende Sätze GOTTWALDs deutlich hin: "A new religion makes a people revolu-

89 S. OTTO, Mazzotfest, S. 199-322, bes. S. 238-305.

90 GERSTENBERGER, Wesen und Herkunft; SCHULZ, Todesrecht; SCHOTTROFF, Fluch-
spruch; LIEDKE, Gestalt und Bezeichnung.

91 ToY, S. XXIII, 43, 324-326.

92 ToY, S. 43, 333, 490f.; vgl. S. 913.

93 Vgl. ToY, S. 598.

94 S. TOY, S. 591-663, bes. S. 631ff.

95 ToY, S. 645.

96 ToY, S. 642ff.

97 On Sociology, S. 48, 58; vgl. dazu OTTO, Antwort, S. 70²⁸. Auch BRAND-
FON, Rezension von ToY, S. 108f., rechnet GOTTWALD eher dem Idealismus
als dem Materialismus zu.

98 Hyphenated History, S. 91ff.; so auch ANDERSON, Rezension von ToY, S. 108,
SMEND, Rezension von ToY, S. 496.

99 Antwort, S. 70²⁸.

tionary. And on the other side, the difficult social situation of this people makes them ready for a new religion"^{100, 101}. "Dieser Zirkel gründet in der reduktiven Verkürzung der jeweiligen Pole der Dialektik von Gesellschaft und Religion", die zu einer "kurzschlüssigen Vermittlung von Religion und Gesellschaft" führt und damit dem "jeweils Eigene(n) von Religion und Gesellschaft" nicht gerecht wird. Einer Vorstellung von ungebrochener Zirkularität folgt in diesem Zusammenhang notwendig ein völlig deterministisches Verständnis des Geschichtsverlaufs. GOTTWALD weicht vor dieser Konsequenz jedoch zurück: "A people decides no longer to accept passively their difficult social situation"¹⁰². So ist von einer Ablehnung dieser Konsequenz der Zirkularität her möglicherweise auch das oben dargestellte Schwanken zwischen den beiden Sichtweisen zu erklären, wonach einmal die gesellschaftliche Entwicklung, dann wieder die Religion als der entscheidende Faktor für die Entstehung Israels beschrieben wird: Dem Schwanken GOTTWALDS in Bezug auf die Frage, wodurch Israel hervorgebracht worden ist, liegt also sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Religion zugrunde, und zwar vielleicht am ehesten in dem Sinne, daß das Schwanken als ein Schritt heraus aus dem Zirkel und hin auf eine Dialektik zu interpretieren ist.

Nach GOTTWALD geht die übliche Entwicklung hin auf eine tribale Gesellschaft aus von einer Hordengemeinschaft von Jägern und Sammlern. Sie verläuft dann in der Regel weiter über die Bildung von Häuptlingstümern zur staatlichen Gesellschaft¹⁰³. Im Unterschied dazu sollen sich die (Proto-)Israeliten aus der Integration in eine staatliche Gesellschaft durch bewußte Retribalisierung gewissermaßen zurückentwickelt haben¹⁰⁴. Wenn man Israels Frühgeschichte mit GOTTWALD als einzigartig im Nahen Osten bezeichnet¹⁰⁵, dann kann damit nicht einfach sein Tribalismus/Egalitarismus¹⁰⁶ gemeint sein - denn Stammesgesellschaften hat es doch öfter gegeben - sondern nur der Ursprung in Rebellion und Retribalisierung¹⁰⁷. Es ist demnach auch nicht aus tribalen Verhältnissen

100 ToY, S. XXI.

101 OTTO, Antwort, S. 70²⁸.

102 ToY, S. XXI (Unterstreichung von mir, R.O.).

103 ToY, S. 297.

104 ToY, S. 324-326; vgl. S. 229.

105 ToY, S. 593f.

106 Der zudem auch nicht unbedingt neuzeitlichen Idealen entspricht; vgl. dazu JÜNGLINGS Hinweis auf Sklaverei, Egalitäre Gesellschaft, S. 63.

107 Gegen ToY, S. 693f., 702f.

auf den Wunsch, diese durch bewußte Retribalisierung herzustellen, zurückzuschließen¹⁰⁸. Wenn GOTTWALD die Revolte aus dem nachfolgenden System rekonstruieren will¹⁰⁹, dann reicht es also nicht aus, dazu egalitäre Verhältnisse in Israel aufzuzeigen¹¹⁰, sondern es müssen solche Belege angeführt werden, die Israels Tribalismus als einen revolutionären bzw. als einen aus einer Rebellion hervorgegangenen wahrscheinlich machen. Was GOTTWALD dazu anführt, möchte ich im folgenden betrachten.

Dafür, daß sich die Rebellion in Bezug auf die Entstehung Israels in der Weise vollzogen hat wie oben beschrieben - wobei allerdings nicht ganz klar wurde, worin sie eigentlich bestanden haben soll¹¹¹ - gibt GOTTWALD keine weiteren Hinweise als die von mir im Zuge der Darstellung bereits erwähnten. Seine darüber hinaus angeführten Belege beziehen sich nur auf ein revolutionäres Verhalten Israels nach seiner Konstituierung. So versucht GOTTWALD zu zeigen, daß die Israeliten als ihre Feinde nicht die Kanaanäer schlechthin ansehen, sondern nur die Herrscher mit den übrigen Repräsentanten der Oberschicht und die Soldaten, die das System schützen¹¹². Sein Hauptargument dafür ist die Übersetzung des Partizips *kal* von *jšb* mit "Herrscher". Selbst wenn dem zuzustimmen sein sollte, d.h. wenn z.B. in Ex 15,14f. nicht von den Bewohnern Philistäas und Kanaans insgesamt, sondern nur von ihren Herrschern als Feinden Israels die Rede sein sollte, sprächen solche Texte nicht unbedingt für eine Rebellion: Wenn die Israeliten fremde Herrscher mit ihren Truppen als Feinde betrachten, so betrifft das denjenigen Teil der fremden Gesamtbevölkerung, der Israel gefährlich werden kann. GOTTWALD muß also darüber hinaus Texte anführen, die zeigen, daß die Israeliten zu der übrigen unter jenen Herrschern lebenden Bevölkerung tatsächlich ein anderes Verhältnis haben als zu den Herrschern und Soldaten. Er weist dazu auf Israels Kriegsführung, auf den Bann hin¹¹³: Zerstört werde nur, was zur herrschenden Klasse gehört. Von GOTTWALD selbst dazu angeführte Texte¹¹⁴ widersprechen ihm, da nach ihnen unterschiedslos alles dem Bann verfällt; und wenn dabei

108 Gegen ToY, S. 220f.

109 ToY, S. 736¹⁴⁸; vgl. S. 225.

110 Darunter fallen z.B. einige der zur Untermauerung der Rebellionsthese auf S. 693-698 von ToY angeführten Belege.

111 S.o. S. 83f.

112 ToY, S. 503-543, 550-554, 586f.

113 ToY, S. 543-550.

114 Z.B. Jos 6, ToY, 543, 548.

einmal in Bezug auf Metalle eine Ausnahme gemacht wird¹¹⁵, so steht GOTTWALDS Interpretation die ausdrückliche Schonung von Gold und Silber entgegen. Ein anderer Beleg ist für GOTTWALD ein Neutralitätsstatus gegenüber Israel, den zu erlangen der Bevölkerung kanaanäischer Städte möglich gewesen sein soll - nicht aber den Herrschern und ihrem Anhang - wozu sie allerdings einige Sozialreformen hat durchführen müssen¹¹⁶: Die Herrschaft über die in der Umgebung lebenden Bauern wird aufgegeben, die Herrscher werden abgesetzt¹¹⁷. Dieses in Bezug auf Sichem¹¹⁸ und Jerusalem¹¹⁹ zu erweisen gelingt GOTTWALD nicht. Wenn beide Städte keinen König gehabt haben sollten, dann bedeutet das noch nicht, die Bevölkerung habe ihn abgesetzt, um einen Neutralitätsstatus zu erlangen, und allein ein Neutralitätsstatus gegenüber Israel beweist noch nicht die Neutralität gegenüber Israel als einer revolutionären Gemeinschaft. Daß ein Sieg Israels über Sichems König¹²⁰ die Stadtbevölkerung befreit und ihr den Neutralitätsstatus ermöglicht habe, bleibt reine Spekulation. Über den Neutralitätsstatus hinaus werden nach GOTTWALD auch Schutzbündnisse zwischen Israel und kanaanäischen Städten geschlossen. Das allein erweist nichts¹²¹, wenn nicht eine Beteiligung der Stadtbevölkerung an Israels revolutionärer Neuordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse dazu kommt¹²². Gerade das aufzuzeigen gelingt GOTTWALD bei Gibeon¹²³ nicht: Es wird nur wahrscheinlich gemacht, daß Gibeon keinen König gehabt hat¹²⁴. Weiterhin versucht GOTTWALD zu zeigen, daß es der kanaanäischen Bevölkerung, abgesehen von den Herrschern und ihrem Anhang, möglich gewesen sein soll, durch Konversion israelitisch zu werden. So soll die ostjordanische Bevölkerung übergetreten sein¹²⁵. Als Beleg dafür dient die - von GOTTWALD bereits vor 1979 vertretene - problematische Interpretation von Num 21,27b-30 als

115 Jos 6,19.24.

116 "Defeudalize", ToY, S. 571.

117 ToY, S. 563.

118 ToY, S. 563-567.

119 ToY, S. 568-571.

120 S. Ps 68,12-15; Gen 48,22; ToY, S. 563.

121 Dies gilt für das Heranziehen von Sukkoth und Pnuel, ToY, S. 573-577.

122 Vgl. ToY, S. 581.

123 Dem Hauptbeleg dafür, da dort der Abschluß eines Schutzbündnisses beschrieben wird, ToY, S. 571-573.

124 ToY, S. 556.

125 Gibeon hatte wahrscheinlich eine oligarchische Verfassung, s. THIEL, Soziale Entwicklung, S. 65-87, bes. S. 78.

eines ursprünglich amoritischen Liedes¹²⁶. Auch die Rahab-Gruppe von Jos 6 führt GOTTWALD an¹²⁷ und die Sippe des Verräters von Ri 1,22-26¹²⁸, wobei in Bezug auf Jos 6 zu fragen ist, wieso denn nach 6,21 abgesehen von der kleinen Rahab-Gruppe die Bevölkerung unterschiedslos abgeschlachtet wird, wenn die Israeliten nur Herrscher und Soldaten als ihre Feinde betrachten. Dies gilt auch für Ri 1,25, wobei da noch hinzukommt, daß GOTTWALD erklären muß, wieso der Verräter nicht auswandert, obwohl dies nach 1,26 höchstwahrscheinlich doch geschieht. Um dann zu zeigen wie Adullam israelitisch wird, konstruiert GOTTWALD¹²⁹ mit Hilfe von Jos 12,15; Gen 38, vgl. 1 Chr 2,3; Num 29,19-22; 1 Chr 4,21f. eine Geschichte dazu, obwohl in diesen ganz verschiedenen Quellen gar nichts darüber ausgesagt wird, d.h. GOTTWALD zeichnet diese Stellen in das von ihm erstellte Bild ein¹³⁰. Einen weiteren Beleg für die Rebellionsthese sieht GOTTWALD in der Wendung der Jahwe-Religion gegen den Totenkult, der aus Ägypten stamme und auch von der kanaanäischen Oberschicht praktiziert werde. Die dafür verschwendeten riesigen Mengen an Gütern erpresse die herrschende Klasse vom Volk. Das befreite Volk, Israel, verwerfe den Totenkult, um diese Güter den Lebenden zugute kommen zu lassen¹³¹. Der Grund für die Ablehnung des Totenkultes in Kanaan durch Israel wird jedoch eher in seiner Verbindung mit magischen Praktiken¹³² zu suchen sein, deren Konkurrieren mit der Wirksamkeit Jahwes auf die Dauer nicht akzeptiert werden konnte¹³³. GOTTWALD sieht auch in der Ablehnung sexueller Riten im Kult einen Beleg für die Rebellionsthese, da er sie für eine Folge des unnatürlichen Verhältnisses der Oberschicht zur Sexualität hält. Zugleich scheinen diese Riten nach GOTTWALDs Auffassung der herrschenden Klasse vorbehalten zu sein¹³⁴. Weder das eine noch das andere wird zutreffen. So lassen sich z.B. die sexuellen Riten, auf die sich Hos 4,11-14 bezieht, gut aus der

126 Zur Kritik daran, s.o. S. 80f.; vgl. auch ToY, S. 431, wonach GOTTWALD sich nicht festlegen will in der Frage, ob eine Konversion der ostjordanischen Bevölkerung stattgefunden habe oder nicht.

127 ToY, S. 556-558.

128 ToY, S. 559-561.

129 ToY, S. 561-563.

130 Es ist aber fraglich, ob es in vorexilischer Zeit überhaupt die Möglichkeit religiöser Konversion gab, s. dazu MILGROM, Religious Conversion.

131 ToY, S. 694.

132 S. z.B. 1 Sam 28,3ff.

133 Vgl. v. RAD, Theologie I, S. 47f., 289f.

134 ToY, S. 694f.

Situation der israelitischen Landbevölkerung erklären, und sie werden auch von ihr selbst vollzogen¹³⁵.

Noch in den ToY trennt Gottwald sich von seiner dort sonst gebotenen Darstellung der Rebellion¹³⁶. Nun spricht er davon, daß am Ende der Amarna-Zeit die tribalen Formen des Zusammenlebens zerstört oder an die Peripherie des öffentlichen Lebens gedrängt sind. Die Wanderhirten bleiben dank ihrer Lebensweise davon mehr oder weniger verschont. Die Apiru werden von diesem Prozeß deshalb nicht betroffen, da ihre Gemeinschaften - wahrscheinlich - ohnehin keinen tribalen Charakter aufweisen. Getrennt von anderen gesellschaftlichen Gruppierungen ernähren sie sich dadurch, daß sie Dienstleistungen übernehmen. Besteht dazu keine Möglichkeit, verlegen sie sich auf die Räuberei. Bauernrebellionen in den Ebenen bleiben erfolglos. Auch die Flucht ins Hochland stellt für Bauern keine Alternative dar, da Ackerbau in der Spätbronzezeit dort kaum möglich ist¹³⁷. Erst die Einführung von Eisenwerkzeugen in der Landwirtschaft, von Hügelterrassierungen und wasserdichten Zisternen¹³⁸ macht erfolgreicherer Siedeln von Ackerbauern im Hochland möglich¹³⁹. Dem vorangehende Versuche, sich dort niederzulassen, sind deshalb in der Regel zum Scheitern verurteilt gewesen¹⁴⁰. Die Ackerbauern bilden so von der frühen Eisenzeit an aufblühende Gemeinschaften im Hochland, Dissidenten aus ganz Kanaan schließen sich ihnen an¹⁴¹. Die Bauern sind selbst die Besitzer der Produktionsmittel. Damit werden auch neue soziale Beziehungen zusammen mit dem neuen auf der Basis von Ackerbau beruhenden ökonomischen System ermöglicht¹⁴².

In seinem Beitrag für die MENDEHALL-Festschrift nimmt GOTTWALD Bezug auf diese Darstellung der Entstehung Israels. Er beschreibt sie dort als eine soziale Revolution in "frontier conditions"¹⁴³. Die Landnahme in einer bis

135 S. KOCH, Profeten I, S. 94ff.

136 Das Folgende überrascht weniger, wenn man bedenkt, daß auch schon vorher nicht ganz klar war, worin die Rebellion bei der Landnahme eigentlich bestanden haben soll, s.o. S. 83f.

137 ToY, S. 660-662.

138 Letztere sind schon vorher bekannt, werden jedoch erst ab 1200 v. Chr. häufiger genutzt, ToY, S. 656.

139 ToY, S. 655-662.

140 ToY, S. 661f. GOTTWALD erwähnt zwar noch einmal das Elohistische Israel als den vor der Eisenzeit erfolgreichsten Versuch einer Ansiedlung, ToY, S. 662; worin aber soll der Erfolg bestanden haben, wenn nach GOTTWALD alle Voraussetzungen dafür fehlten?

141 ToY, S. 662.

142 ToY, S. 660f.

143 Two Models, S. 10ff.

dahin kaum erschlossenen Grenzregion, die sich in einiger Entfernung von dem zivilisierten Gebiet befindet, mit der Entstehung einer neuen Gesellschaft dort wird ermöglicht durch die Einführung verbesserter Technologie in der Landwirtschaft¹⁴⁴. Die neue Technologie soll diesen Prozeß erleichtert haben, jedoch nicht der einzige Grund dafür gewesen sein. Vielmehr sei von genauso entscheidender Bedeutung der Wunsch nach alternativer Ökonomie und Gesellschaft gewesen¹⁴⁵. - Wenn das Verhalten der Stammegemeinschaft Israel nach der Landnahme nicht als revolutionär zu erweisen ist¹⁴⁶ und in Bezug auf die Geschehnisse während der Landnahme schließlich nur noch diese Stellungnahme bleibt, dann hat sich die gesamte Rebellion endgültig zu einem nicht mehr nachweisbaren Motiv in den Köpfen der (Proto-)Israeliten verflüchtigt¹⁴⁷.

Was bleibt ist eine Landnahme kanaanäischer Bauern, die im Übergang von der Spätbronze- zur Früheisenzeit aus den dichter besiedelten Teilen Palästinas in die bis dahin für den Ackerbau kaum erschlossenen Gebiete vordringen und dort die israelitischen Stammegemeinschaft hervorbringen. Damit ist GOTTWALD auf Umwegen zu einer Vorstellung von der Entstehung Israels gelangt, die - ohne daß das Thema "Rebellion" dabei irgendeine Rolle gespielt hätte - in den vergangenen Jahren bereits mehrere Vertreter gefunden hat¹⁴⁸. Diese Landnahmethese kann die zunehmend erkannte Kontinuität zwischen der spätbronze- und der früheisenzeitlichen Materialkultur¹⁴⁹ genauso überzeugend erklären wie die These einer Landnahme kanaanäischer Hirten¹⁵⁰. Darüber hinaus vermag

144 Two Models, S. 13f.

145 Two Models, S. 14.

146 S.o. S. 91.

147 Eine der GOTTWALDschen in den ToY verwandte Fassung der Rebellionsthese vertritt CHANEY, Peasant Movements. Er versucht zu erweisen, daß von der Amarna-Zeit bis zur Ankunft der Exodusgruppe in Palästina Bauernrebellionen stattfanden. Die Mosegruppe gab nur den Anstoß, der die allgemein verbreitete Unruhe, die verschiedenen Rebellionen, zur vereinheitlichten Revolution steigerte, Peasant Movements, S. 65-67. Diese fand dann jedoch eigentlich gar nicht statt, sondern ermöglicht durch die Einführung neuer Technologie in der Landwirtschaft, Peasant Movements, S. 49f.; vgl. S. 82, geschah ein Landnahmesturm in das bis dahin kaum erschlossene Hochland, Peasant Movements, S. 50-52. Damit wird dann die Behauptung vorangegangener Rebellion zur überflüssigen Hypothese.

148 Z.B. MARFOE, Integrative Transformation, S. 33; AHLSTRÖM, Iron Age Settlers.

149 S. OTTO, Antwort, S. 71f.

letztere jedoch eher Israels Bewußtsein seines Geschiedenseins von der gesamten übrigen kanaanäischen Bevölkerung, das z.B. in der Erzväterüberlieferung zum Ausdruck kommt, verständlich zu machen¹⁵¹. Entscheidend dafür, welche der beiden Thesen sich durchsetzen wird, wird meiner Meinung nach neben der Interpretation biblischer und anderer altorientalischer Texte vor allem der Verlauf der archäologischen Diskussion über früheisenzeitliche Siedlungsformen im zentralpalästinischen Hochland, in Galiläa, im Negev und im Nordteil Transjordanien sein¹⁵².

-
- 150 Vertreter z.B. von DONNER, Geschichte des Volkes Israel, S. 47f., 55-57, 76-78, 124-126; FRITZ, Kulturhistorische Bedeutung, OTTO, Antwort, S. 71ff., WEIPPERT, Semitische Nomaden, S. 279f.
- 151 S. dazu OTTO, Antwort, S. 72.
- 152 Dazu, wie unterschiedlich derselbe archäologische Befund z.Z. noch interpretiert werden kann, vgl. FRITZ, Kulturhistorische Bedeutung, mit AHLSTRÖM, Iron Age Settlers.

Literaturverzeichnis

- AHLSTRÖM, G.W., The Early Iron Age settlers at H̄irbet el - Mšāš (T̄el Māšós), ZDPV 100 (1984): S. 35-52.
- ALT, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934). in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I (31963): S. 278-332.
- ANDERSON, B.W., Rezension von "N.K. GOTTWALD, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. (1979)", ThTh 38 (1981/82): S. 107f.
- BARTLETT, J.R., The Historical Reference of Numbers XXI. 27-30, PEQ 101 (1969): S. 94-100.
- Sihon and Og, Kings of the Amorites, VT 20 (1970): S. 257-277.
- The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Re-examination, JBL 97 (1978): S. 347-351.
- BRANDY, F.R., Norman GOTTWALD on the Tribes of Yahweh - Rezension von "N.K. GOTTWALD, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. (1979)", Journal for the Study of the OT 21 (1981): S. 101-110.
- CHANEY, M.L., Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Pre-monarchic Israel. in: D.N. FREEDMAN/D.F. GRAF (hg.), Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel, The Social World of Biblical Antiquities Series 2 (1983): S. 39-90.
- DONNER, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil I: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Grundrisse zum AT - ATD Ergänzungsreihe 4/1 (1984).
- FRITZ, V., Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der H̄irbet el - Mšāš und das Problem der Landnahme, ZDPV 96 (1980): S. 121-135.
- GERSTENBERGER, E., Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts", WMANT 20 (1965).
- GOTTWALD, N.K., All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East (1964).
- Were the Early Israelites Pastoral Nomads?. in: Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 1973, Vol. I (1977): S. 165-189.
- = Were the Early Israelites Pastoral Nomads?. in: J.J. JACKSON/M. KESSLER (hg.), Rhetorical Criticism - FS J. MULLENBURG (1974): S. 223-255.
- = Were the Early Israelites Pastoral Nomads? (gekürzte und erweiterte Fassung), Biblical Archaeology Review 4 (1978): S. 2-7.
- Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-monarchic Israel, VT, S. 28, Congress Volume Edinburgh 1974 (1975): S. 89-100.
- Early Israel and "The Asiatic Mode of Production" in Canaan, Society of Biblical Literature - Seminar Papers (1976): S. 145-154.
- The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to HAUSER and THOMPSON, Journal for the Study of the OT 7 (1978): S. 37-52.
- The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. (1979).
- Two Models for the Origins of Ancient Israel. in: H.B. HUFFMON u.a. (hg.), FS G.E. MENDENHALL (1983): S. 5-24.
- JÜNGLING, H.-W., Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes. Bericht über eine Hypothese zum vorstaatlichen Israel, BiKi 38 (1983): S. 59-64.

- KOCH, K., Die Profeten I. Assyrische Zeit (1978).
- LEMICHE, N.P., On Sociology and the History of Israel. A Reply to E. OTTO - and some further Considerations, *Biblische Notizen* 21 (1983): S. 48-58.
- LIEDKE, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich - terminologische Studie, *WMANT* 39 (1971).
- MARFOE, L., The Integrative Transformation: Patterns of Sociopolitic Organization in Southern Syria, *BASOR* 234 (1979): S. 1-42.
- MENDENHALL, G.E., Covenant Forms in Israelite Tradition, *The BA Reader* 3 (1970): S. 25-53.
 = Covenant Forms in Israelite Tradition, *BA* 17 (1954): S. 50-76.
- The Hebrew Conquest of Palestine, *The BA Reader* 3 (1970): S. 100-120.
 = The Hebrew Conquest of Palestine, *BA* 25 (1962): S. 66-87.
- Rezension von "M. WEIPPERT, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, *FRLANT* 92 (1967)", *Bib* 50 (1969): S. 432-436.
- The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition (1973).
- "Change and Decay in all around I see": Conquest, Covenant, and the Tenth Generation, *BA* 39 (1976): S. 152-157.
- Between Theology and Archaeology, *Journal for the Study of the OT* 7 (1978): S. 28-34.
- Ancient Israel's Hyphenated History. in: D.N. FREEDMAN/D.F. GRAF (hg.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel, The Social World of Biblical Antiquity Series* 2 (1983): S. 91-103.
- MEYER, E., Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas, *ZAW* 1 (1881): S. 117-146.
- MILGROM, J., Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel, *JBL* 101 (1982): S. 169-176.
- OTTO, E., Das Mazzotfest in Gilgal, *BWANT* 107 (1975).
- Sozialgeschichte Israels. Probleme und Perspektiven - Ein Diskussionspapier, *Biblische Notizen* 15 (1981): S. 87-92.
- Historisches Geschehen - Überlieferung - Erklärungsmodell. Sozialhistorische Grundsatz- und Einzelprobleme in der Geschichtsschreibung des frühen Israel - Eine Antwort auf N.P. LEMICHES Beitrag zur Diskussion um eine Sozialgeschichte Israels, *Biblische Notizen* 23 (1984): S. 63-80.
- RAD, von G., Die Theologie des AT Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (1978).
- SASSON, J.M., Rezension von "G.E. MENDENHALL, The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition (1973)", *JBL* 93 (1974): S. 294-296.
- SCHOTTROFF, W., Der altisraelitische Fluchspruch, *WMANT* 30 (1969).
- SCHULZ, H., Das Todesrecht im AT. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, *BZAW* 114 (1969).
- SETERS, van J., The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination, *JBL* 91 (1972): S. 182-197.
- Once again - the Conquest of Sihon's Kingdom *JBL* 99 (1980): S. 117-119.
- SMEND, R., Rezension von "N.K.GOTTWALD, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. (1979)", *VT* 34 (1984): S. 494-496.
- THIEL, W., Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit (1980).
- WEIPPERT, M., Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, *FRLANT* 92 (1967).
- Abraham der Hebräer? Bemerkungen zu W.F. ALBRIGHTS Deutung der Väter Israels, *Bib* 52 (1971): S. 407-432.

- WEIPPERT, M., Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die Š3šw der ägyptischen Quellen, Bib 55 (1974): S. 265-280, 427-433.
- The Israelite "Conquest" and the Evidence from Transjordan. in: F.M. CROSS (hg.), Symposia celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975), Zion Research Foundation - Occasional Publications 1/2 (1979): S. 15-34.

