



N12<518479882 021



ubTÜBINGEN







*Theol*

41-5  
ohne T. 2

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 41

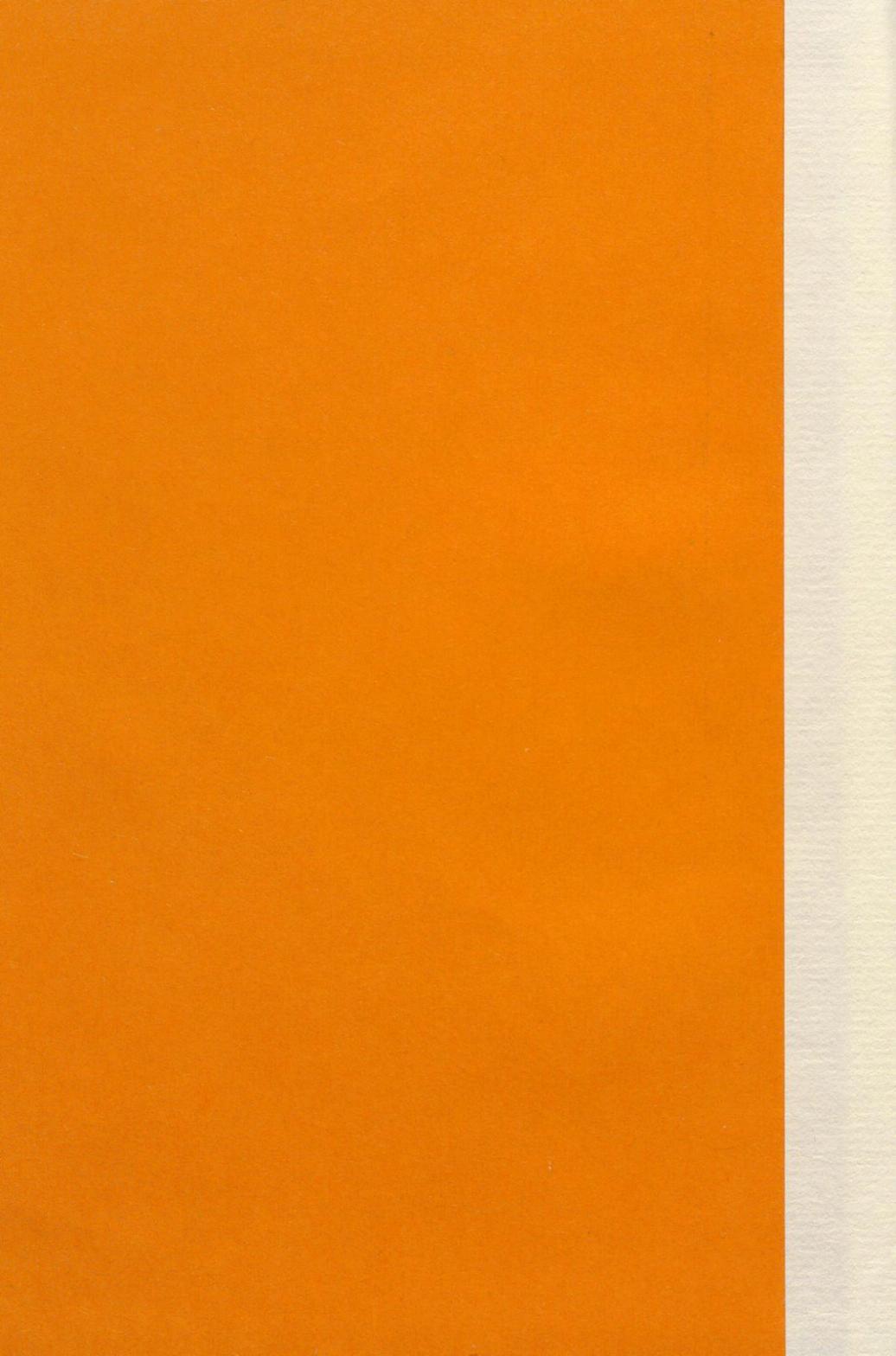
München 1988

UB Tübingen  
15. JUN 1988

69  
M 92

ZA 3835

✓  
ZID



**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**



Heft 41

München 1988

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



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

ZA 3835

INHALT

Seite

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

## NOTIZEN

Chr. Begg: Hezekiah's Display: Another Parallel . . . . .	7
W. Brunsch: Noch einmal zu Ambres und Amenthes . . . . .	9
M. Görg: Abraham - historische Perspektiven . . . . .	11
M. Görg: Zum Namen des Fürsten von Taanach . . . . .	15
B. Gregor: 'Gold aus Ofir'? - Jer 10,9 und eine minäische Inschrift	19
U. Hübner: Wohntürme im eisenzeitlichen Israel? . . . . .	23
E. Otto: Zur Semantik von hebr. <i>psh/pisse<sup>ah</sup></i> und akk. <i>pessû(m)/</i> <i>pessatu(m)</i>	31
W. Zwickel: Das "edomitische" Ostrakon aus Hîrbet Ġazza (Hîrvat <sup>C</sup> Uza)	36

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

R. Bartelmus: Mk 2,27 und die ältesten Fassungen des Arbeitsruhe- gebotes im AT. Biblisch-theologische Beobachtungen zur Sabbatfrage . . . . .	41
Th. Krüger: Esra 1-6: Struktur und Konzept . . . . .	65
H. Utzschneider: Die Amazjaerzählung (Am 7,10-17) zwischen Literatur und Historie . . . . .	76



## Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes bieten Studien zur Semantik, Epigraphik und Archäologie sowie Beobachtungen zu bekannten Personennamen.

Die BEITRÄGE größeren Umfangs konzentrieren sich auf bibeltheologische, kompositionskritische und historisch-kritische Probleme. Sie sind zugleich als Blumenstrauß für Prof. Dr. Klaus Baltzer, München, zum 60. Geburtstag gedacht, eine Ehrung, der sich Herausgeber und Redaktion gern anschließen.

Mit dem vorliegenden Heft kommen auch die Rechnungen (Auslagenersatz) für Heft 41-45 (1988) zum Versand. Wir bitten nochmals um Verständnis für die Anhebung des Auslagenersatzes auf DM 7,- (+ Porto) pro Heft. Besten Dank!

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 7,-- (zuzüglich Portokosten)  
(Auslagenersatz)

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

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

ISSN 0178-2967

## Hezekiah's Display: Another Parallel

Christopher Begg - Washington

In a recent BN article, I called attention to a Tell Amarna letter containing a parallel to Hezekiah's display of the royal treasure house to the Babylonian envoys recorded in 2 Kgs 20,12-19 (// Isa 39,1-8)<sup>1</sup>. Here, I wish to note another such extra-Biblical parallel. The relevant passage stands within a collection of admonitions known as the "Counsels of Wisdom"<sup>2</sup>. The collection is generally dated to the second half of the second millennium B.C.<sup>3</sup>; in any case, it antedates the reign of Ashurbanipal whose library contained several copies of the work. Lines 81-94 of the "Counsels" constitute a warning, directed to the favorite royal official (the "vizier": LAMBERT), against misappropriating his master's property. In this context the following reference is made to that official's unique privilege vis-à-vis the king's treasure house:

My son, if it be the wish of the prince that you  
are his,  
If you attach his closely guarded seal to your  
person  
Open his treasure house, enter within (*pi-ti-ma  
ni-šir-ta-šú e-ru-ub ana lib-bi*)  
For apart from you there is no else (who may do this)  
Unlimited wealth you find inside<sup>4</sup>

The above passage, I suggest, helps clarify what is at stake in the 2 Kgs 20,12-19 incident, and why what might appear as a harmless act of courtesy and/or vanity by Hezekiah should evoke so severe and sweeping a response from

1 Hezekiah's Display (2 Kgs 20,12-19), BN 38/39 (1987) 14-17.

2 For the text see W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, 99-107.

3 Thus e.g.: LAMBERT, *Wisdom*, 97; J.M. THOMPSON, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, The Hague, 1974, 42; R.E. MURPHY, *Wisdom Literature*, Grand Rapids, 1981, 10; O. PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Neukirchen-Vluyn, 1984, XXVIII.

4 LAMBERT, *Wisdom*, 103.

the side of Isaiah. In light of the former text, Hezekiah's showing the envoys of Merodachbaladan his treasure house would indicate that for him the Babylonian king has the status of the trusted favorite who is accorded a privilege granted no one else. As such, Hezekiah's deed represents an especially egregious transgression against Isaiah's warnings about foreign entanglements (see e.g., Isaiah 7; 18; 20; 30,1-5; 31,1-3)<sup>5</sup>. Accordingly, it is not surprising to find the prophet reacting with such vehemence to the king's admission of the act.

5 In my 2 Kings 20:12-19 as an Element of the Deuteronomistic History, CBQ 48 (1986) 27-38, pp. 28-31, I argue that an authentic Isaian word may well stand behind the announcement ascribed to the prophet in 2 Kgs 20,16-18 (// Isa 39,5-7), just as 2 Kgs 20,12-19 (// Isa 39,1-7) as a whole is essentially pre-Deuteronomistic in its formulation. A similar view is now advocated by J.H. HAYES - S.A. IRVINE, *Isaiah the Eighth-century Prophet. His Times and His Preaching*, Nashville, 1987, 385-386.

## Noch einmal zu Ambres und Amenthes

Wolfgang Brunsch - Obernbreit

In GM 95, 1987, 79ff versucht H.-J. THISSEN neue ägyptische Etymologien für die Vokabeln Ambres (Horapollon, Hieroglyphica I, 38) und Amenthes (Plutarch, De Iside et Osiride 29) zu liefern.

Sein methodisches Vorgehen ist dabei in beiden Fällen das gleiche: aus dem Kontext, einer Art Volksetymologie, wird eine der griechischen Wortform zugrundeliegende ägyptische Entsprechung erschlossen, deren angenommener Lautkörper dann mit Hilfe von diachroner Grammatik und Phonetik (?) in das Prokrustesbett der vorliegenden griechischen Form gepreßt wird.

Es sollen im folgenden gar nicht den geistreichen Erklärungsversuchen des Verfassers neue entgegengestellt werden - hier könnte man wohl bei dem Gewicht, welches der (antiken) Volksetymologie gerade in solchen Kontexten zukommt, nur mit neuen Hypothesen aufwarten -, es soll lediglich gezeigt werden, daß THISSENS Etymologien sich nicht halten lassen. Den Beweis von Ambres = εΜΗΡ (*hmw. t-r3*) bleibt THISSEN schuldig; seine beiden Begründungen lassen sich nämlich leicht widerlegen: in den PN mit *Hr-* als erstem Bestandteil (etwa *Hr-wd3* = Αρωδης, *Hr-bjk* = Αρπηβυς etc.)<sup>1</sup> wird "äg. *h* ... im Griechischen" nicht "durch *δ* wiedergegeben" (S. 80), sondern das *α* ist vielmehr die reduzierte Form des ursprünglichen *ω* von *Hr* in Pausalautung<sup>2</sup>. Zur Wiedergabe bzw. Wegfall von *h* in griechischen Wiedergaben s. bereits auch Sethe, in: NachrWissGött 1925, 50ff. Die vom Verfasser gegebenen Beispiele unter Punkt 2 lassen sich nicht mit εΜΗΡ vergleichen: es handelt sich bei ihnen durchweg um Nominalkomposita jüngerer Bildung, die sich nicht mit denen älterer Bildung gleichsetzen lassen<sup>3</sup>, folglich zur angenommenen Etymologie nichts beitragen.

1 S. Enchoria 8, 1, 1978, 115f.

2 Ibid., 74ff. und 97ff.

3 FECHT, Wortakzent, § 233.

Ebenso unbewiesen bleibt seine Gleichsetzung von Amenthes mit einer nicht belegten bohairischen (?) Partizipialbildung von  $\lambda\text{M}\text{O}\text{N}\text{I}$ , nämlich "\* $\lambda\text{M}\text{E}\text{N}$ -" plus einem ebenfalls nicht belegten bohairischen "Partizip von + " u.z. "\* $\text{T}\text{H}\text{I}$ ", da sie diesmal von falschen Voraussetzungen ausgeht: zur Bildung des als analoge Parallele herangezogenen MANE s. FECHT, Wortakzent, §§ 72 und 446 mit Fußnote 635, was nichts für THISEN'S Auffassung von " $\lambda\text{M}\text{E}\text{N}$ -" als "der, der nimmt" (S. 84) hergibt, bei dem angeführten Partizip  $\text{T}\lambda\text{I}$  liegt das participium coniunctum vor, welches übrigens in allen koptischen Dialekten ein  $\alpha$  nach dem ersten Radikal aufweist<sup>4</sup>, und das nicht mit der wie auch immer zu erklärenden Verbalform von  $tj$  in dem PN  $Pa-tj$  verglichen werden kann<sup>5</sup>.

Bevor die Manege schließlich für weitere Erklärungsversuche von Ambres und Amenthes freigegeben werden soll, sei schließlich korrekterweise noch angemerkt, daß sie die von THISEN gegebene Interpretation von  $Pa-tj$  als "der zum Gebende Gehörige" (S. 83) bereits bei MATTHA, Ostraka (1945), S. 92 findet<sup>6</sup>, u.z. mit der gleichen Kontamination der beiden inkompatiblen Partizipialformen.

---

4 S. etwa TILL, Dialgramm, § 57.  
 5 S. etwa SPIEGELBERG, Demgramm, § 244.  
 6 S. auch Demot. Nb., 429.

## Abraham - historische Perspektiven

Manfred Görg - München

Die vielfältigen Probleme im Bereich der Überlieferungsgeschichtlichen Studien zur Position und Funktion der Abrahamsgestalt können das Postulat einer Rückfrage nach den historischen Grundlagen nicht verdecken, wenn es auch angesichts des noch immer spärlichen Materials aus dem Raum außerhalb des Alten Testaments geraten erscheinen mag, mit größtmöglicher Behutsamkeit vorzugehen, um die bekannten Informationen neu gewichten, originell koordinieren und u.U. um weitere Beobachtungen ergänzen zu können. Es versteht sich von selbst, daß jeder neue Zugang, der den Anspruch erhebt, der historischen Verankerung der Abrahamsfigur näherzutreten zu lassen, einer besonders kritischen Sicht ausgesetzt werden muß.

Zu den bemerkenswertesten Perspektiven der jüngsten Vergangenheit ist eine Beobachtung zu zählen, die M. LIVERANI zum Stellenwert einer Namensangabe in der sog. Kleinen Stele Sethos I. von Bet-Séan ("stèle scythopolitaine"<sup>1</sup>) beigesteuert hat<sup>2</sup>. Der Stelentext spricht von den *C<sub>prw</sub>* des "Gebirges *Jrwmt*"<sup>3</sup>, die in Verbindung mit den *Tjrw*-Leuten<sup>4</sup> den "Asiaten" von *Rwhm* zu schaffen machen (Z. 10f)<sup>5</sup>. Mit der Bezeichnung *Rwhm* (= *Rhm*) soll Abraham in Verbindung zu bringen sein<sup>6</sup>:

"Questa designazione tribale, o più esattamente questo toponimo dal quale è designato un gruppo tribale ("gli *C<sub>Amu</sub>* di Rahamu"), non è stato finora in alcun modo identificato. Tuttavia una proposta può essere qui avanzata. Gli appartenenti a tale gruppo tribale si saranno naturalmente definiti, secondo il diffuso uso semitico occidentale, come i "figli di *Rhm*", qualcosa come \**banū-Rahāmi*, richiamandosi dunque ad un antenato eponimo - non importa se fittizio o reale - che sarà il "padre (di) *Rhm*", qualcosa come \**abu-Rahāmi*, cioè *Abrahām*".

Die Hypothese LIVERANIs, in der einschlägigen Diskussion bereits mit wohlwollendem Interesse bedacht<sup>7</sup>, bedarf insbesondere im Blick auf die Identifikation des Eigennamens *Rwhm* und die daran geknüpften historischen Erwägungen einer kritischen Würdigung. Die hieroglyphische Schreibung des Namens

1 Publikationen: B. GRDSELOFF (1949); W.F. ALBRIGHT (1952) 24-32. KRI I,16.

2 M. LIVERANI (1979) 9-18.

3 Dazu vorläufig M. GÖRG (1974) 132f. 11

4 Vgl. dazu GÖRG (1982) 129.

5 Vgl. KRI I,16,8-9.

läßt zunächst bei dem Zeichen *rw* (Löwe) innehalten, das nach W. HELCK "die gewöhnliche Schreibung für -*rú*-" darstellt<sup>8</sup>. Strenggenommen gilt dies aber bestenfalls für die Gruppe bestehend aus der Löwenhieroglyphe und dem Beistrich, die als "Zweikonsonantenzeichen, also Konsonant + vokalandeutendes *w*" fungiert<sup>9</sup>. Für das bloße *rw*-Zeichen wird man wohl schon in der 18. Dyn. keine ausschließliche Fixierung auf eine *u*-Vokalisation ansetzen dürfen; in der Ramessidenzeit kann man sich auf *rw* als Anzeiger für die Silbe -*ru*- zunehmend weniger verlassen, bis die Hieroglyphe auch für vokalisches indifferentes *r/l* stehen kann<sup>10</sup>. Ein ähnlich gelagerter Fall liegt bei der Graphie *jj-rw-mtw* (= *jrwm*) für den im Stelentext zuvor erwähnten Gebirgsnamen Jari-muta vor<sup>11</sup>. Für die Auslautgruppe stellt W.F. ALBRIGHT die Lesungen *ma* und *mu* zur Wahl, meint aber: "the *a* is preferable, owing to the characteristic Canaanite dissimilation of vowels after *u*"<sup>12</sup>. Doch auch hier gilt, daß eine vokalische Definition mit der hieroglyphischen Schreibung nicht indiziert ist<sup>13</sup>. Alles in allem muß es wohl bei der Transkription *R(w)hm* bleiben, ohne daß Spekulationen an einen qualifizierten Vokalismus geknüpft werden sollten.

So steht der These einer Verbindung des Stammesnamens mit dem zweiten Bestandteil im PN Abraham vom Standpunkt der Phonetik nichts ernsthaft im Wege. Auch der Annahme, daß es einen Titel "Vater des *Rhm*-Stammes", der als solcher im Stelentext freilich nicht auftaucht, gegeben haben sollte, wird man kaum Widerstand entgegensetzen können. Aber bedeutet dies schon einen isolierbaren Haftpunkt für den historischen Abraham?

Der Stammesname *R(w)hm* begegnet allem Anschein nach nicht erst im 13. Jh. v.Chr., sondern bereits im MR, und zwar in den älteren Ächtungstexten mit der Schreibung *jrhnw* (e 30; f 20)<sup>14</sup>, wobei die Hieroglyphe  $\text{𓆎}$  im Anlaut vermutlich ein Lokalpräfix vertritt<sup>15</sup>. Das auslautende *n* im Ächtungsamen läßt der Gleichung kein Problem entstehen, so daß wir mit einem älteren Beleg für den Tribalnamen rechnen dürfen, der sich dem Determinativ zufolge auf eine bestimmte, wenn auch nicht mit stabilen Grenzen versehene Region oder territoriale Einheit bezieht<sup>16</sup>. Der 'Kontext' des Ächtungsamens zeigt überdies eine gewisse Zuordnung an, die mit dem Namen  $\text{𓆎}hmt$  (= *hmt*)<sup>17</sup> wohl ebenfalls in die Region von Bet-Sean weist<sup>18</sup>. Auch für dieses ältere *Rhn* sollte eine

6 LIVERANI (1979) 14f.

7 Vgl. u.a. H. ENGEL (1983) 53.

8 W. HELCK (1971) 553.

9 E. EDEL (1966) 89.

10 Vgl. auch LIVERANI (1979) 14.

11 Vgl. dazu GÖRG (1974) 132f.

12 W.F. ALBRIGHT (1952) 27, n.10.

13 Vgl. auch HELCK (1971) 549f.

14 Vgl. K. SETHE (1926) 54.58.

15 Vgl. dazu M. GÖRG (1974) 167-170.

Tribalstruktur reklamiert werden dürfen, die das Amt eines Sippenältesten mit dem Titel "Vater des Rhn-Stammes" gekannt haben wird. Auf dieser Ebene kann man demnach mit einer ortsgebundenen Kontinuität einer Titulatur rechnen, die lautlich dem biblischen PN Abraham zumindest sehr nahesteht.

Die Argumentation mit dem ON der Ächtungstexte wird allerdings dadurch kompliziert, daß es einen im Zusammenhang der Suche nach außerbiblischen Äquivalenten gern zitierten Fürstennamen aus den jüngeren Ächtungstexten gibt, der mit *Jbwrhnj* wiederzugeben ist und als Herrscher von *šmw<sup>c</sup>nw* vorgestellt wird (E 55)<sup>19</sup>. Dieser Fürstename ist von ALBRIGHT als *Aburahana* gelesen und als "a dissimilated form of the name Abraham (because of the b)" gedeutet worden, ohne daß damit eine definitive Identität beider PN ausgesprochen wurde<sup>20</sup>. Während J. VAN SETERS ohne Bedenken sagt, daß "the name Abraham actually appears in the nineteenth century B.C. in the Egyptian execration texts"<sup>21</sup>, will etwa Th.L. THOMPSON definitiv erkennen: "The difficulties of demonstrating the parallel are great"<sup>22</sup>. Weshalb THOMPSON allerdings meint sagen zu müssen, daß die Schreibung der Ächtungstexte "would be a very peculiar transliteration or 'dissimilation' of the name אברהם"<sup>23</sup>, wird nicht recht einsichtig, da er keine phonetischen Bedenken geltend machen kann. Diese können sich vielmehr bei einer Vergleichung des PN Abraham mit dem akk. PN *Ipiranni* einstellen, den THOMPSON bemüht hat<sup>24</sup>. Wenn es also bei der Möglichkeit bleibt, daß der Fürstename mit Abraham geglichen werden kann, ergibt sich auch die Chance, die ägyptische Wiedergabe als Übertragung des semitischen "Vater des Rhn-Stammes" zu deuten. Es steht hier dann aber die Schwierigkeit einer anderslautenden Lokalbeziehung im Raum, wenn man sich nicht damit zufriedengibt, der Ortsname *šmw<sup>c</sup>nw* sei ja ebenfalls einer Region zuzuordnen, die nicht allzuweit von Bet-Šean gelegen ist<sup>25</sup>.

Nun ist das hier betroffene Toponym bereits von E. EDEL mit einem Ortsnamen der Listen Amenophis III. in dessen Totentempel von Theben-West zusammengestellt worden, nämlich mit *š3-m<sup>c</sup>w-n3* (= *sm<sup>c</sup>n*) (C<sub>N</sub> li.15), welches Toponym wiederum lautlich mit dem keilschriftlichen Namen *šambuna* verbunden werden konnte<sup>26</sup>. Die Lokalisierung dieser Ortschaft ist leider noch nicht end-

16 So mit größerer Zurückhaltung gegenüber meiner Stellungnahme (1974) 171.

17 Dazu GÖRG (1974) 99-103.

18 Vgl. dazu GÖRG (1974) 106.

19 Vgl. G. POSENER (1940) 91.

20 ALBRIGHT (1941) 34 mit n.13.

21 J. VAN SETERS (1975) 42.

22 Th.L. THOMPSON (1974) 31.

23 THOMPSON (1974) 32.

24 THOMPSON (1974) 33.

25 Vgl. dazu GÖRG (1974) 183.

26 Vgl. EDEL (1966) 25f.

gültig gesichert, wenn auch eine Ansetzung in Nordpalästina/Südsyrien aufgrund der Namenskonstellation in der Amenophisliste C<sub>N</sub><sup>27</sup> naheliegt, wobei an ein Fortleben des Namens in der Bezeichnung des Hüle-Sees als Samachonitis bei Josephus gedacht werden kann<sup>28</sup>. Der Fürstename könnte in der Verbindung mit dem nordpalästinischen Ort auf eine südsyrische/ 'libanesische' Präsenz der *Rhn*-Leute schließen lassen, die entweder dem Aufenthalt im Bereich von Bet-Šean vorausging oder sich zu gleicher Zeit vollzog.

Die Vermutung einer südsyrischen Herkunft des *Rhn*-Stammes verträgt sich jedenfalls ohne Mühen mit Erwägungen, die spezifische Randgruppen des Kulturlandes in Gestalt der Šššw z.Z. des Mittleren Reiches und auch noch im Neuen Reich in Nordpalästina und Südsyrien ansetzen<sup>29</sup>. Die Liste C<sub>N</sub> nennt in der gleichen linksläufigen Namenfolge neben šm<sup>C<sub>N</sub></sup> (15) auch das Toponym "Quelle der Šššw" (11), so daß der Gedanke an eine Zugehörigkeit der *Rhn*-Sippen zu den Šššw-Verbänden nicht abwegig sein mag. Bemerkenswert ist immerhin, daß die besagte Stele Sethos I. die "Asiaten" von R(w)hm als Kontrahenten der C<sub>prw</sub>-Leute erscheinen läßt, deren Rivalität mit den Šššw-Formationen trotz einer verwandten Interessenlage bereits zur Sprache gekommen ist<sup>30</sup>.

Mit den vorstehenden Überlegungen ist vielleicht ein weiterer Hinweis auf eine Zuordnung der Abrahamgestalt zu den Šššw-Sippen und deren Migration gewonnen. Das außerbiblische Material kann hier sowohl die Annahme einer historischen Nord-Süd-Bewegung als auch die Konzeption der Verdichtung mehrerer 'Abrahame' in der biblischen Überlieferungsgestalt unterstützen.

ALBRIGHT, W.F., The Land of Damascus between 1850 and 1750 B.C.: BASOR 83 (1941) 30-36.

ALBRIGHT, W.F., The Smaller Beth-Shan Stele of Sethos I (1309-1290 B.C.): BASOR 125 (1952) 24-32.

EDEL, E., Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., 1966.

ENGEL, H., Abraham bei Bet-Schean: Bibel und Kirche 38 (1983) 53.

GÖRG, M., BOS 29(1974); Or 45 (1976) 424-28; WdO 13 (1982) 127-131.

GRDSELOFF, B., Une stèle scythopolitaine du roi Séthos I<sup>er</sup>, Le Caire 1949.

HELCK, W., Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien, Wiesbaden 1971.

LIVERANI, M., Un'ipotesi sul nome di Abramo: Henoch 1 (1979) 9-18.

POSENER, G., Princes et Pays d'Asie et de Nubie, Bruxelles 1940.

VAN SETERS, J., Abraham in History and Tradition, New-Haven/London 1975.

SETHE, K., Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge, APAW 1926.

THOMPSON, Th.L., The Historicity of the Patriarchal Narratives, Berlin 1974.

WEIPPERT, M., Assyrische Prophetien: Or.Ant.Coll.XVII, 1981, 71-115.

27 Vgl. EDEL (1966) 23-26.

28 Trotz M. WEIPPERT (1981) 102.

29 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1976) 424-28.

30 Zu den Stammesfehden vgl. auch die Beobachtungen LIVERANIS (1979) 12f.

## Zum Namen des Fürsten von Taanach

Manfred Görg - München

Der keilschriftliche Name des in den Briefen von Taanach genannten Adressaten und Fürsten der Stadt (Nr. 1,1; 2,1; 5,1; 6,1) ist bis in die jüngste Vergangenheit einer wechselvollen Deutungsgeschichte ausgesetzt gewesen, obwohl das Belegspektrum jeden Zweifel an der Graphie als solcher ausschließt. Die Erstedition gibt die Zeichenfolge RI.WA.AŠ-ŠA und liest *Ištar-wa-šur*<sup>1</sup>, eine Interpretation, die in der Folgezeit in jedem Bestandteil Revisionen erfahren hat. Statt *Ištar* ist der GN *Aširat*<sup>2</sup> bzw. *CAšart*<sup>3</sup> supponiert worden, um eine kanaänische Göttin genannt sein zu lassen; der verbleibende Teil wurde alsbald *yašur* bzw. *yašûr* gelesen, um eine akkadische bzw. kanaänische Verbform zu erkennen<sup>4</sup>. So hat etwa A. GUSTAVS die akkadische Deutung "Ištar ließ Heil widerfahren" neben der kanaänischen Erklärung "Ašart blickt gnädig an" gelten lassen wollen<sup>5</sup>. Einen Durchbruch zu einer ganz anderen Deutung schien W.F. ALBRIGHT erzielt zu haben, der zunächst noch einer Lesung *CAštar-yašur* zuneigte<sup>6</sup>, um später aber - nach eingehender Diskussion der bis dahin eingebrachten Lösungsvorschläge - die Lesung *Re-wa-aš-šá* einzubringen, die er zugleich mit der ägyptischen Namensfassung *RC-wšr* "Re<sup>C</sup> is mighty" zu identifizieren suchte<sup>7</sup>. Mit dieser Interpretation hat sich die einschlägige Namensforschung jahrzehntelang begnügt, bis erst die neuesten Kollationen die Aufmerksamkeit erneut auf die Problematik der Lesung richten ließen. A.E. GLOCK stellt die Schreibung "RI.WA-shur" fest und gibt folgende Deutung: "The first element may be read *ri/e-* or *tal-*. The second may be *wi/e-* or *ya*"<sup>8</sup>. Nach A.F. RAINEY ist im Anschluß an GLOCK mit einer Lesung zu rechnen, die den Namen mit "Talwishar" wiedergeben läßt<sup>9</sup>.

Die aufs erste so beeindruckende Deutung ALBRIGHTs ist jedoch auch von ägyptologischer Seite her in Zweifel gezogen worden. Im Zuge einer Behandlung

1 Vgl. E. SELLIN - F. HROZNY (1904) 113f mit Taf. X bzw. (1906) 36ff.

2 Vgl. A. UNGNAD (1909) 128f; E. EBELING (1927) 371.

3 Vgl. A. GUSTAVS (1928) 46.

4 Vgl. dazu GUSTAVS (1928) 46.

5 GUSTAVS (1928) 46.

6 Vgl. W.F. ALBRIGHT (1924) 140.

7 Vgl. ALBRIGHT (1944) 16f.n.20.

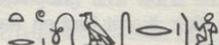
8 A.E. GLOCK (1978) 1143.

des bei den Grabungen in Kāmid el-Lōz gefundenen Steingefäßes mit der hieroglyphischen Namensfassung  $R^C$ -wšr hat E. EDEL gegen ALBRIGHTs Gleichung u.a. mit dem Hinweis auf die keilschriftlichen Wiedergaben des in syntaktischer Hinsicht vergleichbaren PN  $R^C$ -nfr Bedenken erhoben, um zu dem Ergebnis zu kommen: "Re statt Re-a ist unerfreulich und wašša für waša (Adjektiv) ohne Parallele bei Re-a-na-pa"<sup>10</sup>. Wegen der Möglichkeit, das Zeichen RI auch tal zu lesen, denkt EDEL auch an eine hurritische Deutung<sup>11</sup>, eine Idee, die er mit dem Hinweis auf RAINEYs Wiedergabe bestätigt finden kann<sup>12</sup>.

Aus dem Beitrag RAINEYs geht nun nicht eindeutig hervor, weshalb nunmehr "Talwishar" statt etwa Tal-wašur o.ä. zu lesen sein soll. Hinweise auf entsprechende PN aus dem hurritischen Sprachbereich liegen m.W. noch nicht vor, so daß man gespannt sein darf, welche Belege hier benannt werden können.

Obwohl nun mit der Aufkündigung der Lesung ALBRIGHTs der aufs erste so attraktive Vergleich mit der hieroglyphischen PN-Fassung dahingefallen ist, sollte man doch fragen dürfen, ob sich nicht für die jüngst angesetzte Interpretation aus dem Hurritischen ein hieroglyphisches Äquivalent finden läßt. Wenn dieses Gegenstück dann auch noch geeignet wäre, den Erfordernissen einer chronologischen Beziehung standzuhalten, könnte auch die Argumentation für die neuerliche Lesung des Keilschriftnamens davon profitieren.

In der von G. STEINDORFF publizierten "Liste syrischer Sklaven" begegnet unter den Namen der Rückseite des Ostrakons auch der PN (Nr.19):



den STEINDORFF selbst mit der Bemerkung: "Trwsr = תרושר; statt des ך ließe sich auch ל, statt ן auch ם setzen" kommentiert hat<sup>13</sup>. W.M. MÜLLER wollte den Namen Tu-ra-wa-s(e)-ra lesen, um ihn dann mit der Erklärung "Höchst wahrscheinlich 'um den sich Gott bekümmert'" zu versehen<sup>14</sup>. Eine weitere Deutung liefert A. GUSTAVS, der die konsonantische Gestalt beläßt und "eine für subaräische Namen typische Bauart" wahrnehmen will<sup>15</sup>. Nach ihm ist es "in hohem Grade wahrscheinlich, daß dem Trwsr ein subaraischer Name

9 Vgl. A.F. RAINEY (1981) 63\*. 10 E. EDEL (1986) 152.

11 Vgl. EDEL (1987) 152, n.17, wo er u.a. auch auf einen Deutungsversuch B. LANDSBERGERS (1954) 59, n.124 - Ri-ia<sub>8</sub>-šur als "Mann des Re", d.h. eine ägyptisch-indoarische Bildung - eingeht.

12 In einem versehentlich nicht ausgedruckten Nachtrag zu seinem Beitrag, den EDEL mir dankenswerterweise zugänglich gemacht hat, fügt EDEL u.a. hinzu "Ich freue mich, daß mich mein Unbehagen gegenüber Albright's Gleichung

16 chung Rewassa mit  $R^C$ -wšr nicht getroffen hat, so verführerisch die Zusam-

\*Tariw-šarri zugrunde liegt, der in Keilschrift etwa mit \*Ta-ri-ib-šar-ri oder \*Ta-ri-ib-LUGAL wiedergegeben werden würde"<sup>16</sup>. Eben dieses Namens *Trwsr* hat sich auch EDEL angenommen, um ihn nach ausführlicher Diskussion der bisherigen Interpretationen mit der Deutung *Tulbi-šarri* zu versehen, welche Namenbildung er mit der keilschriftlichen Fassung *tul<sub>5</sub>-bi-šar-ri* belegt findet und als eine "sehr schöne hurritische Namengleichung" ansehen möchte<sup>17</sup>.

Die von EDEL hier vertretene Gleichung soll als Möglichkeit von uns weiterhin offengehalten werden, wenn es auch näherliegen könnte, den hieroglyphischen Namenbeleg *Trwsr* mit der auch von EDEL unterstützten Lesung des Keilschriftnamens "Talwishar" der Taanachbriefe zusammenzustellen. In diesem Fall sollte es keine schwerwiegenden Probleme geben. Zunächst wäre das Zeichen *Ā* der hieratischen Fassung kein zwingendes Indiz für den Vokal *u*, wie EDEL selbst an anderem Material demonstriert hat<sup>18</sup>. Die Gruppe *r'* kann ebenfalls EDELS Beobachtungen zufolge zum Ausdruck der Vokallostigkeit verwendet werden<sup>19</sup>. Angesichts einer gewissen vokalischen Indifferenz der KvK-Zeichen in der Keilschrift<sup>20</sup> und des auch dort belegten Wechsels der Labiale *b* und *w*<sup>21</sup> erscheint es schließlich nicht ausgeschlossen, daß auch der Name des Fürsten von Taanach *Tulwišar* (= *Tulbi-šarri*?) gelautet haben könnte, wenn an einen Kurznamen zu denken wäre<sup>22</sup>. Die Gleichung des hieroglyphischen Belegs der Namenliste und des keilschriftlichen Namens der Taanachbriefe ist auch chronologisch vertretbar, da beide in die Zeit des NR bzw. die SB-Zeit fallen, ohne daß man freilich an eine Identität der Namensträger glauben müßte.

- ALBRIGHT, W.F., Egypt and the Early History of the Negeb: JPOS 4 (1924) 131-161.  
 ALBRIGHT, W.F., A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B.C.: BASOR 94 (1944) 12-27.  
 EBELING, E., in: H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. A., Berlin-Leipzig 1926.  
 EDEL, E., Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III. (BBB 25), Bonn 1966.  
 EDEL, E., Hethitische Personennamen in hieroglyphischer Umschrift: Fs H. OTTEN, Wiesbaden 1973, 59-70.  
 EDEL, E., Zwei Steingefäße mit Hieroglypheninschriften: R. HACHMANN (Hg.), Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kamid el-Loz in den Jahren 1977 bis 1981, Bonn 1986, 149-53.

menstellung mit dem R<sup>C</sup>-wsr aus Kamid el-Loz auch gewesen wäre".

13 G. STEINDORFF (1900) 17f.

14 W.M. MÜLLER (1902) 227 bzw. 229. 17

15 A. GUSTAVS (1929) 55.

16 GUSTAVS (1929) 56.

- GLOCK, A.E., Taanach: Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land IV, Jerusalem 1978, 1138-1147.
- GUSTAVS, A., Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta<sup>C</sup>annek. Eine Studie zur Ethnographie Nordpalästinas zur El-Amarna-Zeit, Leipzig 1928.
- GUSTAVS, A., Subaräische Namen in einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven und ein subaräischer (?) Hyksos-Name: ZÄS 64 (1929) 54-58.
- LANDSBERGER, B., Assyrische Königsliste und "Dunkles Zeitalter": JCS 8 (1954) 31-73 und 106-133.
- RAINEY, A.F., The Military Camp Ground at Taanach by the Waters of Megiddo: Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies 15, Jerusalem 1981, 61\*-66\*.
- RENGER, J., Überlegungen zum akkadischen Syllabar: ZA 61 (1971) 23-43.
- SELLIN, E., Tell Ta<sup>C</sup>annek (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 50/4), Wien 1904.
- SELLIN, E. - Eine Nachlese auf dem Tell Ta<sup>C</sup>annek in Palästina (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 52/3), Wien 1906. - Bearbeitung der Keilschrifttafeln: Fr. HROZNY.
- UNGNAD, A., in: H. GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder, 1. A., Tübingen 1909.
- MÜLLER, W.M., Eine ägyptische Liste kanaanäischer Eigennamen: OLZ 1902, 225--230.
- STEINDORFF, G., Eine ägyptische Liste syrischer Sklaven: ZÄS 38 (1900) 15-8.

17 E. EDEL (1973) 69.

18 Vgl. dazu EDEL (1966) 63; s. aber auch Ders. (1973) 68.

19 Vgl. dazu EDEL (1966) 83.

20 Vgl. dazu die Bemerkungen von J. RENGER (1971) 34 mit Anm.27.

21 Vgl. auch das von EDEL (1973) 69f zitierte Beispiel *kumarbi/kumarwi*.

18 22 Zur Kurznamenbildung mit dem Element *tulbi*- vgl. EDEL (1973) 70.

## 'Gold aus Ofir'? -

## Jer 10,9 und eine minäische Inschrift

Barbara Gregor - Sigmaringen

Jer 10 befaßt sich mit dem 'Weg der Völker'; deren Götzenbilder werden angegriffen. Sie sind Holz, Vogelscheuchen im Gurkenfeld und schließlich 'gehämmertes Silber' (תְּבַלְתִּים אֶרְצֵי) aus 'Tarschisch' und, der BHS folgend, "Gold aus 'upaz", was die Peschitta als "Gold aus Ofir" interpretiert<sup>1</sup> und die LXX als "mophazisches Gold" (χρυσου Μωφαζ)<sup>2</sup>.

Dabei ist die LXX dicht an der Lösung, sie versteht nur den sprachlichen Hintergrund nicht.

Der Vers bietet 'Silber' und 'Gold' in einem synthetischen Parallelismus. Beim Silber steht ein part. pu: 'gehämmert', und genau diese Verbform verbirgt sich hinter dem sauber transkribierten scheinbaren Gentilizium Μωφαζ: Ἰϙῖῃ aus ἰῖῃ, 'reinigen, läutern'. Es steht eindeutig in 1 Kön 10,18 (und auch dort liest die Peschitta 'Gold aus Ofir').

Hier kann eine Inschrift von Ma<sup>c</sup>In (Jemen) aus minäischer Zeit<sup>3</sup> zur Klärung beitragen<sup>4</sup>. Dort wurde von einer Gruppe von Kaufleuten, die geschäftlich nach Ägypten und Gaza unterwegs waren<sup>5</sup>, der Gottheit <sup>c</sup>Attar ein Altar errichtet und mit einer Votivinschrift in TYB und <sup>a</sup>FZN und DHB<sup>6</sup> ([4]ḡḡḥ • πῖῃ

1 Die EÜ folgt dieser Lesart.

2 Auch die Schreibweise mit sigma kommt vor; vgl. OBO 50/2, 544; die arabische Übersetzung transliteriert die LXX; ذهب موفاز; vgl. WALTON, Biblia Sacra Polyglotta, London 1653, III.213.

3 Nach später Datierung 1400-850 v. Chr.; vgl. G. MANDEL, Das Reich der Königin von Saba, Bern und München 1980, 205; G. WIESSNER im Lexikon der Alten Welt, Zürich und Stuttgart 1965, 1815, datiert minäische Inschriften ab dem 6. Jahrh. v. Chr.

4 Und gleichzeitig kann eine dort bislang unklare Vokabel gedeutet werden.

5 XḲḲḲ ḡḡḡ (muṣur w="azat); CONTI ROSSINI 79.

6 Umschrift aus: Istituto Orientale di Napoli, Iscrizioni Sudarabiche I. Iscrizione Minee (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Ricerche X), Neapel 1974, 8.

7 Text aus: K. CONTI ROSSINI, Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica (Pubblicazioni dell' Istituto per l'Oriente), Rom 1931, Nr. 70 S. 78f.

ΠΥΗΘ) <sup>7</sup> versehen. Das bezeugt die Inschrift an der äußeren Mauer <sup>8</sup>.

Klar scheinen in diesem Text TYB und DHB zu sein: "thus" <sup>9</sup> und "aurum" <sup>10</sup>. Allerdings kann DHB auch eine Räuchersubstanz bezeichnen <sup>11</sup>, und TYB kann für Gold stehen <sup>12</sup>.

In der vorliegenden Aufzählung deuten also die erste und die letzte Vokabel entweder auf Räucherharze oder auf Goldsorten hin; die Bedeutung der mittleren Vokabel ist unsicher <sup>13</sup>.

In diesem Fall ist das AT ein wertvoller Kontext; פז, 'reines Gold', steht dort mehrfach in Kombination mit drei anderen Ausdrücken für 'Gold' <sup>14</sup>, jedoch nie zusammen mit Räucherharzen. Die mittlere Vokabel der Inschrift enthält genau diese Wurzel; sie steht also für reines Gold, Feingold <sup>15</sup>. Es handelt sich

8 Als Photo veröffentlicht in: M. TAWFIK, Les Monuments de Ma<sup>c</sup>In (Yemen), Kairo 1951, Abb. 58 S. 28.

9 CONTI ROSSINI 159.

10 CONTI ROSSINI 128.

11 Vgl. J. PIRENNE, in: Corpus des Inscriptions et Antiquités Sud-Arabes, Louvain 1977, I.283f für einen Räucheraltar.

12 Vgl. D.H. MÜLLER, Südarabische Altertümer im Kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899, 48 (Kommentierung zu طيب und ذهب unter Nr. 29) und 33; eine abweichende Übersetzung bietet A. JAMME, Pièces Epigraphiques de Heid Bin Caqil. La Nécropole de Timna<sup>c</sup> (Muséon 30), Louvain 1952, 192.193.194 u.ö. in Verbindung mit SLM, 'Statue'; er übersetzt in diesem Kontext 'Bronze'; für die Austauschbarkeit von TYB und DHB für Räucherharze oder Goldarten spricht weiterhin die wechselnde Kombination mit SRF in CIH 308.4f (CONTI ROSSINI 63): TYB WSRF und CIH 407.6f (CONTI ROSSINI 69): SLMN DSRFN SLMN DDHBN; طيب für 'Gold' könnte auch hinter dem מָלֶכֶת וְהָאֵרֶץ von Gen 43,11 stehen - man bringt dem vermeintlichen ägyptischen Würdenträger das 'Gold des Landes'.

13 CONTI ROSSINI 225 vermutet Räucherharze: "sign. dubia ... quo mensura aliqua thuris ceterorumque aromatum significari videtur".

14 פז und זָהָב in Ps 19,11; 119,127; Ijob 28,17; פז und זָהָב in Spr 8,19; פז und זָהָב in Jes 13,12; E.W. LANE, An Arabic-English Lexicon, London 1867, weist keine Vokabel aus فذ auf; BAUMGARTNER/STAMM, HAL III. Lieferung, Leiden 1983, 870, weisen auf arab. *fadda* hin - dem Laut ف näher wäre aber ذ (d), der jedoch ist asa. als ذ vorhanden; einen Lautwechsel von z zu d kennt die Semitistik nur für das Aramäische, vgl. St. SEGERT, A Basic Grammar of the Ugaritic Language, Berkeley Los Angeles London 1984, 34;

besser allerdings ist die dort auch angegebene ugaritische Vokabel p<sub>d</sub>, deren Bedeutung aber umstritten ist; auch das spätabylon. Verb pidānu 'Gold usw. prüfen', vgl. Ahw 861, paßt eher zu arab. *fadda* als zu פז.

15 Der Anschluß mit w= verbietet, einen Parallelismus zu dem auf DHB folgenden part. pass. MWT anzunehmen; das K in 'FZN ist als Pluralformans zu deuten; zur asa. Pluralbildung durch vorangestelltes K allein vgl. M. HÖFNER, Altsüdarabische Grammatik (PLO 24), Leipzig 1943, 102; inhaltlich ist dieser Plural evtl. auf Goldstaub oder Goldkörner hin zu interpretieren.

dann insgesamt um drei Qualifikationen von Gold<sup>16</sup>.

Für Jer 10,9 andererseits bietet die Inschrift den Kontext, von dem her die Lesart der LXX vorzuziehen und auf das genannte Partizip zurückzuführen ist: 'geläutertes Gold'<sup>17</sup>. Nun könnte noch eingewendet werden, daß in Mt 2,11 eine Aufzählung aus Metall und Räuchermaterialien steht (Gold, Weihrauch, Myrrhe). Gegen eine solche Mischauflistung spricht in Bezug auf die Inschrift die anschließende Verbform *MWT* (𐤌𐤍𐤕)<sup>18</sup> und in Bezug auf Mt 2,11 die Ahnungslosigkeit der ntl. Exegese. Bereits 1951 hat ein Orientalist aufgezeigt, daß sich hinter der griechischen Vokabel für 'Gold' sehr wohl ein Räucherharz verbergen kann<sup>19</sup>.

16 Daß der AO mehrere Goldarten differenzierte, referiert knapp W.F. LEEMANS, "Gold", in: RLA III, 506.

17 Damit kann in diesem Teil des Parallelismus die Ortsangabe entfallen; das 'gehämmerte Silber aus Tarschisch' ist ein Endprodukt, 'Gold aus Ofir' allenfalls ein Rohprodukt, wenn nicht eine Redensart, die etwas Kostbares, aber Entlegenes bezeichnet und einzureihen ist in die "Reihe der symbolischen Toponyme"; vgl. M. GÖRG, Ophir, Tarschisch und Atlantis: BN 15 (1981) 83. Der gesamte Kontext in Jer 10 zielt auf die handwerkliche Mühe dessen, der das Götzenbild verfertigt - beim Gold ist die Mühe des Reinigens angesprochen; dieser Vorgang ist nicht nur mühevoll, sondern teilweise auch stark enttäuschend, es gab Verluste um 75 %, vgl. LEEMANS, RLA III, 510 und 521.

18 CONTI ROSSINI 176: "maceratus" als part. pass.; naheliegender ist eine Herleitung aus hebr. *𐤇𐤇𐤃*, 'schmelzen'; *𐤇* entspricht arab. *ش*, einem s-Laut, vgl. D. COHEN, Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, Mouton 1970, Tafel XI; auch SEGERT 34; das Partizip *MWT* gilt dann für alle drei Goldarten, die zusammengeschmolzen wurden.

19 Vgl. G. RYCKMANS, De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe: RB 58 (1951) 372-376; das wird aufgenommen von J. PIRENNE in: Corpus des Inscriptions et Antiquités Sud-Arabes I.284 für DHB. Das Mißverständnis in Mt 2,11 kann bereits durch Jes 60,6 (LXX) verursacht sein; in der dortigen Verbindung mit *λαβανος* vermutet RYCKMANS ebenfalls ein Räucherharz und kein Gold. Ein solches Mißverständnis muß zwangsläufig eintreten bei der Übersetzung eines Begriffes aus semitischen Sprachen in die griechische. Während im Semitischen ein Nomen Fachausdruck und/oder allgemeine Eigenschaftsbeschreibung sein kann, muß das Griechische sich festlegen auf die Untergruppe Substantiv oder Adjektiv. Auch die Vokabeln für 'Weihrauch' und 'Myrrhe' sind in ihrem semitischen Rahmen Eigenschaftsaussagen, die als Lehnwörter im Griechischen zu Fachausdrücken wurden, vgl. H. FRISK, Griechisches Ethymologisches Wörterbuch, Heidelberg 21973, II,120 und II,274; der Fehler liegt beim 'Gold' einfach darin, daß man hier kein Lehnwort übernommen, sondern *𐤇𐤇𐤃* als *χρυσος* interpretiert hat.

Zu der jemenitischen Inschrift bleibt noch anzumerken, daß vor über 100 Jahren ein Exeget das ארפון von Jer 10,9 in den Jemen lokalisiert hat<sup>20</sup>.

- 20 F. HITZIG, Der Prophet Jeremia (KEH 3), Leipzig <sup>2</sup>1866, 82; der Autor kommt über zwei Vokabeln aus dem Sanskrit zu diesem Ergebnis. Er hält ארפון für den Namen einer Stadt oder Gegend, obwohl die von ihm angegebene Vokabel vipaṣ im Passiv 'schmelzen' oder 'reinigen' bedeutet; vgl. M. MONIER-WILLIAMS, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899, 973; ארפון scheint doch eher ein Schreibfehler in Verkennung des asa. Plurals in einem Fachausdruck für Gold zu sein als eine Transliteration einer im Jemen möglicherweise bekannten indischen Vokabel; ṣ als mater lectionis für y ist unwahrscheinlich, denn das Altsüdarabische hat ein Zeichen für y: ʔ. M. GÖRG, Lexikalisches zu HL 5,11: BN 21 (1983) 26f leitet dagegen ʔ aus ägyptisch *psj*, 'schmelzen, brennen, prüfen' ab; diese Erklärung hat gegenüber dem vipaṣ des Sanskrit den Vorteil, daß der nicht zu erklärende erste Radikal v wegfällt. Eine Verbindung zwischen Ägypten und dem Jemen ist im 9. oder 6. Jahrh. v. Chr. ebenso wahrscheinlich wie eine zwischen dem Jemen und Indien, z.B. über den Hafen Berenice am Roten Meer und Küstenschiffahrt zur Südküste Arabiens; vgl. M. GÖRG, Ophir, Tarschisch und Atlantis: BN 15 (1981) 86, Abb. 1. Insgesamt ist für den AO die Priorität Ägyptens für die Goldverarbeitung deutlich; zudem sind die Kaufleute der Inschrift ja explizit nach Ägypten (und Gaza) unterwegs; deutlicher kann das Zusammenkommen ja garnicht sein, selbst wenn diese Kaufleute vermutlich auf dem Landweg der sog. 'Weihrauchstraße' reisten; vgl. dazu N. GROOM, Frankincense and Myrrh. A Study of the Arabian Incense Trade, Beirut 1981, 192f.

## Wohntürme im eisenzeitlichen Israel?\*

Ulrich Hübner - Heidelberg

Bei den unter der Leitung von V. FRITZ durchgeführten Ausgrabungen<sup>1</sup> auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orême am Nordwestufer des Sees Gennesaret wurden in den beiden Arealen B 1 und B 2 auch Teile der Zitadelle (Stratum I) freigelegt<sup>2</sup>. Die Zitadelle (Abb. 1) bildet ein plateauartiges, unregelmäßiges Viereck von ungefähr 60-70 m Länge und 30-45 m Breite und umfaßt damit eine Fläche von etwa 0,25 ha. Sie war an allen vier Seiten von Massivmauern geschützt. In der Nordecke wurde eine auffallend große, rechteckige Bastion gefunden und teilweise freigelegt. In ihrer unmittelbaren Nähe lag der einzige Ein- bzw. Ausgang der Zitadelle; an ihrer Südostfassade, die bis zu einer Höhe von 2,25 m erhalten ist, lagen mehrere Wohnhäuser, von denen zwei vollständig freigelegt werden konnten.

Laut Keramik und Kleinfunden<sup>3</sup> ist die Zitadelle wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts errichtet und am Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. zerstört worden. Stratigraphische Beobachtungen lassen den Schluß zu, daß die Bastion in Stratum II errichtet und in Stratum I wiederbenutzt wurde. Sie ähnelt damit der in Areal A (Stratum II) freigelegten,

\* Herrn Prof. Dr. V. FRITZ (Gießen) zum 50. Geburtstag und als Dank für die lehrreiche Zeit von der Hürbet el-Mšāš über Mainz bis zum Tell el-<sup>Q</sup>Orême. (Den Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums bei Herrn Prof. Dr. M. WEIPPERT danke ich ebenso für verschiedene kritische Bemerkungen und Anregungen wie auch Frau Dr. H. WEIPPERT und Herrn PD Dr. A.E. KNAUF).

- 1 V. FRITZ, Kinneret und Ginnosar. Voruntersuchungen für eine Ausgrabung auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orême am See Genezareth, ZDPV 94 (1978) 32-45; ders., Kinneret. Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orême am See Genezareth in den Jahren 1982-1985, ZDPV 102 (1986) 1-39; ders., Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orême am See Gennesaret, Antike Welt 17 (1986) 13-26.
- 2 U. HÜBNER, Die letzte Siedlung der Eisenzeit II (Stratum I): Areal B 1 und B 2, in: V. FRITZ, Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orême am See Gennesaret 1982-1985 (im Druck).
- 3 U. HÜBNER, Die Löwenschale vom Tell el-<sup>Q</sup>Orême, LA 35 (1985) 307-312; ders., Die 4. Grabungskampagne auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orême am See Gennesaret, Das Heilige Land 119,4 (1986) 6-12.

aber deutlich kleineren, quadratischen (11 x 11 m) Bastion sowie den beiden aufgrund der Geländeformation westlich davon anzunehmenden, aber nicht freigelegten Bastionen<sup>4</sup>.

Die Gesamtmaße der Bastion in der Nordecke der Zitadelle betragen etwa 21 x 17,30 x 22 x 17 m. Ihre Fassaden sind mit großen, z.T. behauenen und z.T. unbehauenen Steinen und Steinblöcken errichtet, ihre Ecken durch mächtige Steinquader verstärkt. Der Zugang ist nicht bekannt; wahrscheinlich wurde er über Außentreppen (oder Leitern) ermöglicht. Der größte Teil im Innern der Bastion, das nicht freigelegt wurde, ist durch rezente militärische Schanzarbeiten stark gestört. Doch deuten diese selbst in zusammengestürztem Zustand noch über 1 m tiefen Stellungen daraufhin, daß die erhaltenen Teile der Bastion ehemals einen mächtigen steinernen Sockel (Podium) von mindestens 2 m Höhe bildeten. Von den Aufbauten bzw. Stockwerken, die wahrscheinlich zumindest teilweise aus Lehmziegeln errichtet waren, ist nichts mehr erhalten. Um den Druck im Innern des Sockels zu reduzieren und damit gleichzeitig nutzbare Räume zu schaffen, kann man aber mit der Möglichkeit rechnen, daß über dem Steinfundament bzw. im Steinsockel ähnlich wie bei Turm 3015/3016 in Hazor (Stratum V A) das Innere in kellerartige Kammern gegliedert war<sup>5</sup>.

Wenn man von den kleineren Bastionen in der Oberstadt (Stratum II) auf dem Tell el-<sup>c</sup>Oréme absieht, erscheinen ähnliche Bauten des eisenzeitlichen Palästina vergleichsweise klein: In Hazor der freistehende Turm 3015/3016 (Stratum V A) und der an die dortige Zitadelle angebaute Turm 3018/3019 (Stratum III-II)<sup>6</sup> sowie Turm 10014 (Stratum V, Area G)<sup>7</sup>, in Samaria Südurm 311<sup>8</sup>, in Taanach das "Nordostvorwerk"<sup>9</sup> und auf Tell en-Naşbe der Torturm sowie die Türme 249/243, 304/305 (und 77)<sup>10</sup>. Das von A. MAZAR als "Bastion"

4 Vgl. den Plan bei V. FRITZ, ZDPV 102 (1986) 8, Abb. 4.

5 Y. YADIN, Hazor I, Jerusalem 1958, 33f, Pl. 17;19; 176; ders., Hazor II, Jerusalem 1960, fig. 2, Pl. 205.

6 Ders., Hazor I, 46f, Pl. 177.

7 Ders., Hazor III-IV, Jerusalem 1961, Pl. 88:2; 89:4; ders., Hazor. The Head of all those Kingdoms (The Schweich Lectures), London 1972, 190, fig. 53.

8 G.A. REISNER / C.S. FISHER / D.G. LYON, Harvard Excavations at Samaria 1908-1910, Cambridge 1924, 99, Pl. 9b, Plan 5.

9 E. SELLIN, Tell Ta<sup>c</sup>annek (DAW W.PH 50,4), Wien 1904, 30-32, Plan II, fig. 26f; P.W. LAPP, The 1968 Excavations at Tell Ta<sup>c</sup>annek, BASOR 195 (1969) 39-42, fig. 27f.

10 C.C. McCOWN, Tell en-Naşbeh I, Berkeley - New Haven 1947, 189.196.201f, fig. 41.47 und Survey Map. Vgl. auch den Turm in Field III SE in Hirbet

bzw. "Turm" (!) interpretierte Steinpodium auf Ĥirbet al-Merġame (14,4 x 30 m) springt fast völlig aus der Linie der Befestigungsmauern heraus und ist an seiner Nordseite abgerundet; in der Rekonstruktionszeichnung ist es als bloße Plattform ohne weitere Aufbauten vorgestellt<sup>11</sup>. In den Ausmaßen vergleichbar sind, von Pfeilerhäusern<sup>12</sup>, Palästen<sup>13</sup> oder anderen öffentlichen Bauten abgesehen, allenfalls die größten eisenzeitlichen Toranlagen, die Turmbauten nicht unähnlich waren (z.B. Hazor Stratum X, Megiddo Strata IV B und III B, Aschdod Stratum 9)<sup>14</sup>.

Lage und Ausmaße des Steinsockels der Bastion auf der Zitadelle vom Tell el-<sup>Q</sup>Orāme erlauben Rückschlüsse auf ihre Funktionen. Dabei liegt ihre militärische Funktion als Wehrturm auf der Hand: Als solcher schützte sie die (wegen des nahen Steilhangs nur schwer angreifbare) Nordecke der Zitadelle und vor allem den nahegelegenen Torbereich. Als auf dem höchsten Punkt des Tell gelegenes und wahrscheinlich höchstes Gebäude der Zitadelle diente der Wehrturm gleichzeitig als Spähturm bzw. Warte (vgl. 2 Sam 18,24; 2 Kön 9,17; Ez 27,11) mit vorzüglichen Sicht- und Signalverbindungen (vgl. Ri 20,38.40; Jer 6,1; Lachisch-Ostrakon Nr. 4) zu benachbarten Ortslagen (z.B. Tell Ĥnūd, Tell Eqlātīye/Ĥirbet el Qunētrīye, Qarn Ĥaṭṭīn, Ĥirbet el-<sup>Q</sup>Aṣeq) und mit einem vollständigen Einblick in die in der unmittelbaren Nähe vorüberführende wichtige Straße und die beiden Ebenen (Ġuwēr und Ṭābġa) im Süden und im Norden. In akuter Gefahr konnte die Bastion zudem auch als letzte Zufluchtsmöglichkeit ("Bergfried") in Anspruch genommen werden (vgl. Ri 9,51f), was bei der immer wiederkehrenden Bedrohung durch Aramäer und Assyrer vielleicht auch mehr als ein Mal tatsächlich gemacht werden mußte.

---

Muqanna<sup>c</sup>, T. DOTHAN / S. GITIN, IEJ 33 (1983) 128f; dies., IEJ (1986) 106.

- 11 A. MAZAR, Three Israelite Sites in the Hills of Judah and Ephraim, BA 45 (1982) 171-174.
- 12 V. FRITZ, Bestimmung und Herkunft des Pfeilerhauses in Israel, ZDPV 93 (1977) 30-45. Zuletzt J.S. HOLLADAY, The Stables of Ancient Israel, in: The Archaeology of Jordan and other Studies. Presented to S.H. HORN, ed. L.T. GERATY - L.G. HERR, Berrien Springs/Michigan 1986, 103-165.
- 13 V. FRITZ, Paläste während der Bronze- und Eisenzeit in Palästina, ZDPV 99 (1983) 1-42; ders., Die Paläste während der assyrischen, babylonischen und persischen Vorherrschaft in Palästina, MDOG 111 (1979) 63-74.
- 14 Z. HERZOG, Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern, Mainz 1986, 89-134.

Die enormen Ausmaße der Bastion, deren Grundfläche leicht mehrere Wohnhäuser von der Größe der an sie angebauten Gebäude aufnehmen könnte<sup>15</sup>, und die Tatsache, daß der beengte Raum der Zitadelle zu einer (vom Torplatz abgesehen) dichten Wohnbebauung zwang, lassen vermuten, daß die Bastion in ziviler Funktion als Wohnturm gedient hat. Wahrscheinlich befanden sich über dem Steinsockel mindestens 2 oder mehr Stockwerke, die durch Fenster belichtet wurden und über denen sich ein Flachdach mit Wehgang bzw. Schießscharten befand; auf Mehrstöckigkeit deuten auch die Schuttmassen, die von den nach Süden auf die Wohnhäuser abgerutschten Teilen der Bastion bzw. deren Aufbauten über dem Sockel stammen. Die gleichen Funktionen können auch für die etwas kleineren Bastionen der Oberstadt (Stratum II) auf dem Tell el-Qoréme angenommen werden (Abb. 2)<sup>16</sup>.

Insgesamt hatte die Stadtanlage von Stratum II zwei unterschiedliche Gesichter: Auf der dem See zugewandten Südostseite war die Stadt nur durch eine einfache Massivmauer geschützt, innerhalb derer sich die kleine Toranlage befand; das Bild der der großen Straße zugewandten Nordwestseite war von den Bastionen bestimmt. Für die sich von Norden oder Süden nähernden bzw. für die auf der Straße vorbeiziehenden Menschen sah die Stadt stärker befestigt aus als sie es in Wirklichkeit war: Die strategische Schwachstelle der Stadt war vom Land aus nur schwer auszumachen.

Wer in den Wohntürmen gewohnt hat, ist unbekannt. Die Zitadellen-Bastion liegt in dem Wohnviertel, das sich durch seine Lage am Tor, durch seine Wohnarchitektur und das Fundmaterial deutlich von dem Wohnviertel in der Südecke der Zitadelle abhebt. Vielleicht stammten die Bewohner der Bastion

15 Plan bei V. FRITZ, ZDPV 102 (1986) 27, Abb. 16.

16 Leider sind die architektonischen Proportionen im eisenzeitlichen Israel zuwenig bekannt als daß man aus der Länge bzw. Breite eines Gebäudes unmittelbar auf dessen Höhe schließen könnte (vgl. 1 Kön 6,2). Geht man bei der großen Bastion auf der Zitadelle von einer mittleren Breite bzw. Länge von knapp 20 m aus und setzt versuchsweise ein Verhältnis von 2:1 zwischen Seite und Höhe voraus, kommt man auf eine Höhe von 10 m; berücksichtigt man dabei den Steinsockel von mindestens 2 m Höhe, so kann man ohne weiteres mit 3 Stockwerken rechnen. Unter den gleichen Voraussetzungen kann man bei der kleineren, quadratischen Bastion in Areal A mit 2 Stockwerken rechnen. Vgl. dazu auch die (anderen) Proportionen des eisenzeitlichen Grabturmes in Silwān/Jerusalem (Tomb 10), D. USSISHKIN, The Original Length of the Siloam Tunnel in Jerusalem, Levant 8 (1976) 93-95, fig. 3; ders., The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem, BA 30 (1970) 35-38, fig. 2.

deshalb aus den sozial höher gestellten Schichten der Bevölkerung; vielleicht handelt es sich bei den Bastionen um "Geschlechtertürme", die bestimmten Familien bzw. Sippen vorbehalten waren und deren Größe bzw. Höhe auf die Bedeutung der in ihnen wohnenden Sippe weist<sup>17</sup>.

Die Interpretation der Bastionen als Wohntürme wird durch (ägyptische und) assyrische Darstellungen syrisch-palästinischer Städte<sup>18</sup> sowie durch eine Wandmalerei aus Kuntillet <sup>Ḫ</sup>Ajrud<sup>19</sup> bestärkt, auf denen einfache Türme innerhalb der Stadtmauern mit mehreren Fenstern übereinander und zinnenbewehrtem Flachdach zu sehen sind (vgl. auch 2 Chr 14,6; 32,5). Schon L. KÖHLER hatte mit der Existenz von Wohntürmen in Israel gerechnet, indem er unter 'armōn (1 Kön 16,18; Am 1,4 u.ö.) einen mehrstöckigen Wohnturm verstand<sup>20</sup>; auch migdāl und baīt (vgl. Jos 2,15) können einen (Wohn-)Turm meinen<sup>21</sup>. Überhaupt sollte man stärker als bisher mit Mehrstöckigkeit in der israelitischen Architektur rechnen (vgl. Ri 3,20-25; 2 Sam 19,1; 1 Kön 17,19; 2 Kön 1,2; 4,10f; 23,12; Ez 41,7; Jdt 8,5)<sup>22</sup>.

17 Interessant ist auch, daß die Bauweise auf einem steinernen Podium gerade bei Palastbauten der Eisen II-Zeit beliebt war, vgl. z.B. die Paläste A-C und die 'Residency' auf Tell ed-Duwēr [D. USSISHKIN, Excavations at Tel Lachish - 1973-1977, TA 5 (1978) 27-41, Pl. 10-16] und die Paläste 1723 und 338 in Megiddo [R.S. LAMON / G.M. SHIPTON, Megiddo II (OIP 42), Chicago 1939, 11-24.47-59].

18 ANEP 344-346.369; E. PORADA, Battlements in the Military Architecture and in the Symbolism of the Ancient Near East, in: Essays in the History of Architecture presented to R. WITKOWER on his Sixty-fifth Birthday, ed. D. FRASER / H. HIBBARD / M.J. LEWINE, London 1969, 1-12; R. NAUMANN, Architektur Kleinasiens, Tübingen 1971, 311-319; W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (ÄA 5), Wiesbaden 1971, 324ff; ders., Turm, IÄ 6 (1986) 810f; P. ALBEN-DA, Syrian-Palestinian Cities on Stone, BA 43 (1980) 222-229; dies., A Syro-Palestinian (?) City on a Ninth Century B.C. Assyrian Relief, BASOR 206 (1972) 42-48. Zu Urartu vgl. W. KLEISS, Darstellungen urartäischer Architektur, AMI 15 (1982) 53-77 sowie A. GUNTER, Representations of Urartian and Western Iranian Fortress Architecture in the Assyrian Reliefs, Iran 20 (1982) 103-112. Arrian, Anabasis 2,21 belegt die kurzfristige Errichtung von zusätzlichen, hölzernen Stadtmauertürmen im Belagerungsnotfall.

19 P. BECK, The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet <sup>Ḫ</sup>Ajrud). TA 9 (1982) 48f, fig. 18, Pl. 7:1.

20 L. KÖHLER, Kleine Lichte. Fünzig Bibelstellen erklärt, Zürich 1945, 30-32.

21 D. KELLERMANN, migdāl, ThWAT 4 (1982-1984) 641-646; H.A. HOFFNER, baīt, ThWAT 1 (1970-1973) 629-638.

22 C. de GEUS, The Profile of an Israelite City, BA 49 (1986) 224-227; F. BRAEMER, L'architecture domestique du Levant à l'âge du fer, Paris 1982, 133-153. Vermutete bzw. nachweisbare Mehrstöckigkeit muß dann auch bei

Aus anderen eisenzeitlichen Kulturen sind (Wohn-)Türme<sup>23</sup> häufig allerdings in Form von Rundtürmen besser bekannt, so bei den Ammonitern<sup>24</sup> oder z.B. in der Nuraghen-Kultur Sardinien<sup>25</sup>. Rechteckige Wohntürme sind vor allem in Ḥaḍramūt, Qatabān, Saba' und Ma<sup>c</sup>īn archäologisch belegt<sup>26</sup>, wo sich diese Bauform bis heute gehalten hat<sup>27</sup>. In einer sabäischen Inschrift aus Mārib (?) ist diese Hochhausarchitektur auch literarisch belegt:

"Muḥabayyih Atkan, der Sohn des Manākhum, und Akhal und Bahīl und Ḥalīlum, von (der Sippe) Muṣawilum / haben gebaut und gegründet und hergerichtet und vollendet den Steinbau ihres Hauses Ḥadathān vom Grund / bis zur Höhe, (nämlich) sechs Decken mit sechs Stockwerken, und sie haben ihm angefügt / zwei (weitere) Stockwerke und alle seine Vorratsräume und seine Terrasse (?) und den Steinbau von Dhū-Kahnal"<sup>28</sup>.

Die bisherigen, vergleichsweise seltenen Fundstücke südarabischer Herkunft im eisenzeitlichen Palästina können aber kaum als Indiz für einen derartigen Einfluß auf die Kultur bzw. Architektur im nördlichen Westjordanland angesehen

---

Berechnungen der Bevölkerungszahl einer Siedlung miteinkalkuliert werden, vgl. u.a. Y. SHILOH, The Population of Iron Age Palestine in the Light of a Sample Analysis of Urban Plans, Areas, and Population Density, BASOR 239 (1980) 25-35; G.W. van BEEK, A Population Estimate for Marib: A Contemporary Tell Village in North Yemen, BASOR 248 (1982) 61-67.

- 23 Vgl. C. SCHUCHHARDT, Ursprung und Wanderung des Wohnturmes (SPAW.PH 23), Berlin 1929, 437-469.
- 24 Z.B. G.M. LANDES, The Material Civilization of the Ammonites, BA 24 (1961) 65-86; H.O. THOMPSON, The Ammonite Remains at Khirbet al-Hajjar, BASOR 227 (1977) 27-34; ders., Rujm al-Malfuf Sud et Rujm al-Mekhevzin (Transjordanie) RB 82 (1975) 97-100. Datierung und Funktion(en) dieser Architektur ist allerdings unsicher bzw. umstritten.
- 25 G. LILLIU, Die Nuraghenkultur, in: Kunst und Kultur Sardinien vom Neolithikum bis zum Ende der Nuraghenzeit. Ausstellungskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe, Karlsruhe 1980, 62-84.
- 26 L. BADRE / R. AUDOUIN / J.-F. BRETON / J. SEIGNE, Le Royaume de Hadramawt, Archéologie 160 (1981) 28-35; J.-F. BRETON, Rapport sur une mission archéologique dans le Wāḍī Ḥaḍramawt (Yémen du Sud) en 1979, CRAIBL 1980, 57-80; J.-F. BRETON / R. AUDOUIN / J. SEIGNE, Rapport préliminaire sur la Fouille du "Château Royal" de Ṣabwa (1980-1981), Rayḍān 4 (1981) 163-190. Zu Äthiopien vgl. A. GROHMANN, Arabien (HAW III 1,3,3), München 1963, 188-195.
- 27 Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des Glücklichen Arabien. Ausstellungskatalog Staatliches Museum für Völkerkunde München, Innsbruck - München 1987, passim.
- 28 W.W. MÜLLER, Sabäische Inschriften aus dem Museum im Ta<sup>c</sup>izz, NESE 1 (1972) 87-95, Taf. 11:34; ders., in: Jemen. Ausstellungskatalog, 12 (DJE 12), Vgl. z.B. auch G. GARBINI, Iscrizioni sabee da Hakir, AION 31 (1971) 303-309, Tav. I-II (CIH 448); TUAT I, 6 (1985) 666 (Ja 118).

hen werden<sup>29</sup>.

Nach den bislang bekannten Architekturresten des eisenzeitlichen Palästina handelt es sich bei den Bastionen auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orēme offenbar um eine lokale Besonderheit. Sie sind zwar in die Stadtmauern eingebunden, unterscheiden sich aber deutlich durch ihre Größe und ihr nur vereinzelt Auftreten von den weitverbreiteten kleineren Stadtmauertürmen, die in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen errichtet waren. Wegen der fehlenden Parallelen auch aus der Bronzezeit ist eine baugeschichtliche Ableitung zur Zeit kaum möglich<sup>30</sup>; vermutlich können sie von den einfachen Stadtmauertürmen bzw. den Türmen der Toranlagen abgeleitet werden. Auf dem Tell el-<sup>Q</sup>Orēme wurden sie möglicherweise nicht nur aus Sicherheitsbedürfnissen, sondern vor allem auch wegen der im Laufe der Stadtgeschichte immer weiter reduzierten Bau- bzw. Wohnflächen errichtet; darauf deutet auch die Lage an der wegen des Steilhanges kaum angreifbaren Nordwestseite des Tell. Nur die kleinere quadratische Bastion in Areal A konnte aufgrund ihrer Lage (auch) eine eindeutig fortifikatorische Funktion bei der Verteidigung der Stadt während eines Angriffes bzw. einer Belagerung

---

29 Von den späteren Inschriften vom Tell el-<sup>H</sup>uwēlife und Tell <sup>Ḫ</sup>Gemme abgesehen vgl. zu den Inschriften aus Jerusalem Y. SHILOH, *South Arabian Inscriptions from the City of David, Jerusalem*, PEQ 119 (1987) 9-18; zum umstrittenen Siegel aus Bethel vgl. R. CLEVELAND, *More on the South Arabian Clay Stamp found at Beitīn*, BASOR 209 (1973) 33-36; zu den "südarabischen" Räucheraltären in Palästina vgl. M.O'DWYER SHEA, *The Small Cuboid Incense-Burners of the Ancient Near East, Levant* 15 (1983) 76-109; E. STERN, *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster - Jerusalem 1982, 182-195, fig. 301.312; zum Weihrauchhandel G.W. van BEEK, *Frankincense and Myrrh*, BA 23 (1960) 69-95 = BA-Reader 2 (<sup>3</sup>1977) 99-126; N. GROOM, *Frankincense and Myrrh. A Study of the Arabian Incense Trade*, London - New York - Beirut 1981; W.W. MÜLLER, *Weihrauch*, RE-Suppl. 15 (1978) 701-777; zum Besuch der Königin von Saba zuletzt A.E. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Habil. theol. Heidelberg 1985 (masch.), 18-20; zu angeblich südarabischen Personennamen vgl. z.B. N. AVIGAD, *New Names on Hebrew Seals*, EI 12 (1975) 71, Nr. 20, Pl. 14:20; zu den importierten, aber erst im syro-phönizischen Raum gravierten Tridacna-Muscheln vgl. R.A. STUCKY, *The Engraved Tridacna Shells*, *Dédalo* 19 (1974) 1-170; B. BRANDL, *The engraved Tridacna-Shell Discs*, *AnSt* 34 (1984) 15-41; allgemein H.-P. MÜLLER, *Arabien und Israel*, TRE 3 (1978) 571-577; F.-V. WINNETT, *The Arabian Genealogies in the Book of Genesis, in: Translating and Understanding the OT. Essays in Honor of H.G. MAY*, Nashville/New York 1970, 171-196.

30 Vgl. zuletzt G.R.H. WRIGHT, *Ancient Buildings in South Syria and Palestine, I* (HO VII 2, B 3), Leiden 1985, 187-191, fig. 77-87.

übernehmen. Bei der großen Bastion auf der Zitadelle und den beiden anderen unausgegrabenen Bastionen in der Oberstadt dürfte die zivile Funktion eines Wohnturmes deutlich den Vorrang vor der Defensivfunktion eines normalen Stadtmauerturmes gehabt haben.

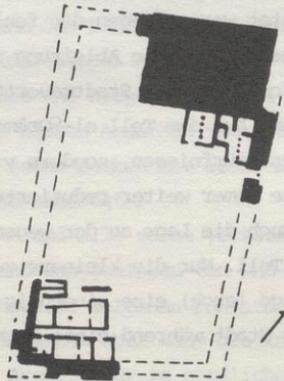


Abb.1: Die Zitadelle (Stratum I)

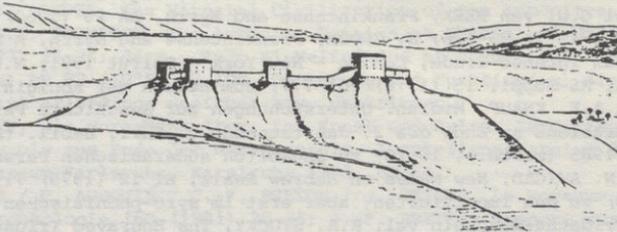


Abb.2: Die eisenzeitliche Stadt Stratum II

Zur Semantik von hebr. *pšḥ*/*pisse<sup>aḥ</sup>* und  
akk. *pessû(m)*/*pessātu(m)*

Eckart Otto - Osnabrück

Einem seit F. DELITZSCH (Assyrisches Handwörterbuch, 1896) üblichen Deutungsmuster folgend wird in AHW 856b.857a akk. *pe(a)ssûm/pessātum* mit hebr. *pisse<sup>aḥ</sup>* in Verbindung gebracht und vom Hebräischen die Wortbedeutungen "lahmend"/"hinkend" entlehnt. Doch wird durch das in AHW 856b hinter die Übersetzung gesetzte Fragezeichen nur schwach angedeutet, daß die Erhebung der Wortbedeutung über das Hebräische mit einigen Unsicherheiten behaftet ist. Nicht zuletzt trifft die Übersetzung mit "lahm (an den Beinen)" (HAL 894a) nur einen Ausschnitt aus dem Bedeutungsspektrum von hebr. *pisse<sup>aḥ</sup>*. Die Form *pisse<sup>aḥ</sup>* ist als Verbaladjektiv, das wie andere Adjektive zur Bezeichnung körperlicher oder geistiger Gebrechen nach Analogie der Intensivstämme durch Verdoppelung des mittleren Stammkonsonanten mit der Vokalabfolge i/i e gebildet ist (GKa § 84b.a.c), von *pšḥ* abzuleiten.

### 1. *pšḥ*

Die Annahme zweier zu unterscheidender homonymer Wurzeln zur Erklärung des semantischen Bedeutungsspektrums von *pšḥ* in der Bedeutung von "vorübergehen"/"verschonen" (Ex 12,13.23.27; Jes 31,5) und "hinken"/"lahmen" (1 Kön 18,21.26)<sup>1</sup> darf nur ultima ratio sein<sup>2</sup>. Von einer Wurzelbedeutung "hüpfen"/"springen"<sup>3</sup> ist das Verbaladjektiv *pisse<sup>aḥ</sup>* nicht ableitbar<sup>4</sup>. Weiterführend ist die

- 
- 1 S. T.F. GLASSON, The "Passover", a Misnomer: The Meaning of the Verb *pāsaḥ* (JThS [N.S.] 10, 1959), 79-84; B. KEDAR, Biblische Semantik (1981), 96f. GesB (650) und KBL<sup>2</sup> (769) nehmen eine diachrone Entwicklung der semantischen Konnotationen von *pšḥ* von "lahmen"/"hinken" zu "hüpfen"/"überspringen"/"verschonen" an, während HAL 891b.892a mit einem synchronen Nebeneinander dieser Bedeutungen rechnet.
- 2 So mit J. BLAU, Über homonyme und angeblich homonyme Wurzeln (VT 6, 1956), 242-248; (VT 7, 1957), 98-102.
- 3 So O. KEEL, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha und zur

von G. GERLEMAN<sup>5</sup> herausgearbeitete Grundbedeutung "zurückprallen" für *psḥ*, die aber primär an der Vorstellung des Passa als apotropäischem Ritus orientiert ist. Angesichts der zunehmend wieder strittigen Frage nach Ursprung, Alter und Funktion des Passa unter Infragestellung der These des apotropäischen Blutritus<sup>6</sup> sollte sich eine semantische Analyse der Formen der Wurzel *psḥ* gerade auf die Belege konzentrieren, die nicht mit der volksetymologischen Erklärung des Passaritus verbunden sind<sup>7</sup>. In 1 Kön 18,21 ist von der Vorstellung eines "Anstoßens gegen zwei Seiten" auszugehen<sup>8</sup>. Durch die Fortsetzung mit zweimaligem *l'eku 'aḥ<sup>a</sup>raw* ist *psḥ* in eine Bewegung eingebunden. In 1 Kön 18,26 *wajjēpāssḥu 'āl hāmmizbe<sup>a</sup>ḥ* wird daran angeknüpft. Durch die Intensivform wird das Stoßen gegen den Altar in die Vorstellung sukzessiv verschiedener Bewegungen eingebunden<sup>9</sup>. Man wird also kaum mit einem Kultritus wiederholten Anrennens gegen den Altar<sup>10</sup>, sondern mit Stoßverletzungen als Folge des aufgeregten Umherlaufens<sup>11</sup> rechnen müssen. In Jes 31,5 bezeichnet das Wegstoßen (*pašo<sup>a</sup>ḥ w<sup>e</sup>hāmīlēt*)<sup>12</sup> des Feindes die Abwehr und Schutzmaßnahmen (*par. ganōn w<sup>e</sup>haššēl*) zugunsten Jerusalems. Die Eintragung der Bedeutungen "hinken" oder "vorübergehen" in Jes 31,5<sup>13</sup> ergibt nur einen Sinn, wenn

---

Etymologie von *paesāḥ* (ZAW 84, 1972 [414-434]), 428-433; S. ROS-GARMENDIA, *La Pascua en el Antiguo Testamento* (BiblVic 3, 1978), 149f.

- 4 Auch Belege wie 2 Sam 4,4 sind nicht unter diese Bedeutung zu subsumieren. Die Präposition *'āl* in 1 Kön 18,26 widerspricht der Deutung von *psḥ* auf einen kultischen Hinketanz um den Altar (gegen E. JENNI, *Das hebräische Pi'el* 1968, 140). In Jes 31,5 steht *pašo<sup>a</sup>ḥ* parallel zu *ganōn* und bezeichnet kaum das "Hüpfen" eines Vogels; s. auch H. WILDBERGER, BK X/3, 1237.
- 5 Was heißt *paesāḥ*? (ZAW 88, 1976), 409-413.
- 6 S. H.G. MAY, *The Relation of Passover to the Festival of Unleavened Cakes* (JBL 55, 1936), 62-85; B.N. WAMBACQ, *Les origines de la Pesah israhélite* (Bibl 57, 1976), 206-224.301-326; J. v. SETERS, *The Place of the Yahwist in the History of Passover and Massot* (ZAW 95, 1983, 167-182); F. LINDSTRÖM, *God and the Origin of Evil* (CB OTS 21, 1983), 55-73.
- 7 S. dazu Verf., Art. *psḥ/paesāḥ* (ThWAT VI, 1987/8, (im Druck)).
- 8 Durch 1 Kön 18,26 ist die Bedeutung eines "Hinkens auf beiden Seiten" oder eines "Hüpfens auf zwei Krücken" ausgeschlossen; zu *s<sup>e</sup>ippim* s. G. GERLEMAN (ZAW 88), 411f. gegen P. JOÜON (MUSJ 3), 336.
- 9 Vgl. E. JENNI, *Pi'el* (1968), 151-154.
- 10 So G. GERLEMAN (ZAW 88), 411.
- 11 Vgl. LXX (καὶ διετρέχον ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου).
- 12 Vgl. GKA § 113t.
- 13 So H. BARTH, *Die Jesaja - Worte in der Josiazeit* (WMANT 48, 1977), 78.88-90, gefolgt von HAL 893a.

der *paesāḥ* in der in Ex 12, (1-14).21-23 belegten Gestalt<sup>14</sup> auf Jerusalem übertragen wurde. H. BARTH setzt deshalb für Jes 31,5 die Zentralisierung des *paesāḥ* in Jerusalem voraus. An Dtn 16,1-7.(8) hat diese an Ex 12 anknüpfende Deutung aber gerade keinen Anhalt<sup>15</sup>. Jes 31,5 ist aus der Wurzelbedeutung von *psḥ* unabhängig vom *paesāḥ* -Ritus zu deuten.

Von einer Grundbedeutung "stoßen" für *psḥ* erklärt sich auch der Beleg in 2 Sam 4,4 (niph) *wājjippol wājjippase<sup>a</sup>ḥ* in reflexiver Bedeutung als "sich stoßen". Die Folge ist das Lahm-sein der Beine (*n<sup>e</sup>ke<sup>h</sup> rāglajim*).

In der Grundbedeutung von *psḥ* "stoßen" schließen sich zwei zusammengehörende Perspektiven zusammen. *psḥ* bezeichnet die Bewegung von außen gegen den Widerstand eines Gegenstandes (1 Kön 18,26) oder einer Machtsphäre (1 Kön 18,21). *psḥ* bezeichnet aber auch in entgegengesetzter Perspektive das Zurückstoßen oder Abstoßen einer zukommenden Bewegung, so in Jes 31,5 der eines angreifenden Feindes<sup>16</sup>.

## 2. *pisse<sup>a</sup>ḥ*

Mit 2 Sam 4,4 ist eine Verbindung zum Verbaladjektiv *pisse<sup>a</sup>ḥ* hergestellt. Die mit *pisse<sup>a</sup>ḥ* bezeichnete Art des Gebrechens als eines "Gestoßen - seins" ist aus dem jeweiligen Kontext zu erschließen. In 2 Sam 9,13 (19,27); Hi 29,15; Spr 26,7 ist *pisse<sup>a</sup>ḥ* auf die Beine bezogen, so daß hier die Bedeutung "lahm" treffend ist. In 1 QSa 2,6 ist *pisse<sup>a</sup>ḥ* nur auf die Hände bezogen und abgesetzt vom parallel stehenden *n<sup>e</sup>ke<sup>h</sup> rāglajim*. Mit *pisse<sup>a</sup>ḥ* wird hier die Verletzung der Hand bezeichnet. In Lev 21,18 steht *pisse<sup>a</sup>ḥ* zwischen Gebrechen und Abnormalitäten, die auf Organe des Kopfes bezogen sind (*ʿiwwer*; *pisse<sup>a</sup>ḥ*: Augen/

14 Zur Diskussion s. P. LAAF, Die Pascha - Feier Israels (BBB 36, 1970), 10ff. 116ff.; S. ROS-GARMENDIA, Pascua (BiblVic 3), 5ff.; R. SCHMITT, Exodus und Passa (OBO 7, 21982), 18ff. sowie die in Anm. 5 genannte Lit.

15 Die Übersetzung von *psḥ* in Jes 31,5 mit "ein Passah feiern" (so W. RIEDEL, Miscellen. 5. *paesāḥ* (ZAW 20, 1900, 319-329), 322; J. SCHREINER, Sion - Jerusalem, Jahwes Königssitz (StANT 7, 1963), 247-252) macht aus der Not dieses Auslegungstyps, der *psḥ* in Jes 31,5 vom Passa her deutet, eine Tugend.

16 Von der Grundbedeutung "stoßen" leiten sich auch die mit dem *paesāḥ* - Ritus verbundenen Belege von *psḥ* in Ex 12,13.23.27 ab; vgl. Verf., Art. *psḥ/paesāḥ* (ThWAT VI), (im Druck); Zum kultgeschichtlichen Kontext s. auch Verf., Art. Feste und Feiertage II. Altes Testament (TRE XI, 1983, 96-106), 97ff.

*ḥarum*; *šaru<sup>a</sup>*: Nase) während in Lev 21,19 Gebrechen der Arme und Beine folgen. Der Doppelung *ḥarum/šaru<sup>a</sup>* in bezug auf die Nase entsprechend werden auch in bezug auf die Augen zwei Ausschließungsgründe genannt: Nicht nur Blindheit, sondern auch ein ausgeschlagenes Auge schließen vom Priesterstand aus. Die nicht auf bestimmte Körperteile eingegrenzte Bedeutung von *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* ist mit der Übersetzung "lahm" zu eng gefaßt. Vielmehr sind alle Formen der durch Stoß verursachten Gebrechen der Extremitäten des Körpers in die Bedeutung mit einbegriffen. Mal 1,8.13 (vgl. auch Dtn 15,21; TR 52,10) grenzt die äußere Verletzung (*piṣṣe<sup>a</sup>ḥ*) von Krankheit und Blindheit des Opfertieres ab. Jes 33,23; 25,6; Jer 31,8 heben den Aspekt der Behinderung nicht nur der Beine, sondern auch der Arme (s. Jes 33,23) hervor. In 1 QM 7,4 steht *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* neben *higger* ("lahm")<sup>17</sup> und ist in der semantischen Konnotation davon abzuheben.

### 3. *peṣṣû(m)* und *peṣṣātu(m)*

Die seit F. DELITZSCH übliche Interpretation von akk. *peṣṣû(m)* durch hebr. *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* hat darin ihr Recht, daß zwischen beiden Verben ein sprachgeschichtlicher Zusammenhang anzunehmen ist<sup>18</sup>. *peṣṣû(m)* bezeichnet wie *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* die äußerliche Verletzung des Körpers von Mensch und Tier. Die Einschränkungen der semantischen Konnotation auf "lahmend" und "hinkend" leiten sich aus dem zu eng gedeuteten hebr. *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* ab. Umfassender ist jede Form der Verletzung gemeint (*ittu ina lib-bi pi-is-sa-ti*; RMA 235 A RS 5).

Dies gilt auch für *peṣṣātum* (CH XXII r 83 = § 267)<sup>19</sup>, das unter Heranziehung von hebr. *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* als "Lahmheit" gedeutet wurde<sup>20</sup>. Auch die sich vom hebr. *piṣṣe<sup>a</sup>ḥ* lösenden Deutungen als "Drehkrankheit"<sup>21</sup> oder als eine *lipit ilim*<sup>22</sup> engen die Bedeutung zu sehr ein. Das Nebeneinander von *peṣṣātum* und *ḥaliqtum* in Weideverträgen (ZA 36,90; JCS 7,90/1,16; 91,17.18; TIM V 52) und Viehverkaufsverträgen (E. SZLECHTER, Tabl. Jur. I 97-99; II 96a.b) weist auf

17 Vgl. ThWAT I, 744.

18 S. AHW 856f.; HAL 893a; vgl. W.W. HALLO, EI 9, 6ff.

19 S. dazu die Diskussion in: G.R. DRIVER/J.C. MILES, *The Babylonian Laws*, Bd. 2 (1955), 275f.; vgl. AHW 857a; R. BORGER, BAL I, LXXI; II 40: *pi/bi - ša/ša/za - tam*.

20 S. A. UNGNAD, *Urkunden aus der Zeit des Reiches von Larsa und der Hammurapi - Dynastie* (ZA 36, 1925), 90; AHW 856f.

21 S. K. BUTZ, WZKM 65/66, 57 Anm. 153; R. BORGER, TUAT I/1, 74.

22 J.G. LAUTNER, *Altbabylonische Personenmiete* (1936), 97.

die Allgemeinheit der Wortbedeutung: Neben der Haftung bei Verlust steht die bei Verletzung des Tieres.

Die Ableitung von *pešātu(m)* von einem Verb *pašāsu(m)* bleibt trotz der unterschiedlichen Schlußfolgerungen für die Wortbedeutung von *pešātu(m)* (W. EILERS, AO 31,5: "Schwund" [?] / B. LANDSBERGER ap. J.G. LAUTNER, Personenmiete, 97 Anm. 319; J.J. FINKELSTEIN, JAOS 88, 32 Anm. 7: "Räude" / F.R. KRAUS, RA 64,54: "Krankheit"; E. SZLECHTER, Tabl. Jur I 104: "Verlust") zu erwägen. Diese Ableitungen zeigen eine sich mit den vorliegenden Überlegungen deckende Tendenz, die lange Zeit übliche, in der zu engen Deutung von hebr. *pisse<sup>a</sup>ḥ* begründete Engführung der Wortbedeutung von *pešātu(m)* aufzuweiten. Wahrscheinlicher aber ist die Ableitung von *pešū(m)/pešātu(m)* von einem Verb *pašū(m)* ("pressen" [?], [Ahw 839b]; IGI - ja iṣ - bat EME šam - ma RI ŠUB bir - ti [šub (-) bir - ti] a - ḥi - ja pa - su - ma; KAR 32,43).

Die voranstehende semantische Analyse hat verdeutlicht, daß es geradezu ein nicht nur logischer, sondern auch forschungsgeschichtlicher Zirkelschluß ist, wenn die hebräische Lexikographie (GesB; KBL<sup>2</sup>; HAL [893a]) akk. *pešū(m)* in der Bedeutung "lahmend"/"hinkend", die von einer entsprechenden Übersetzung von hebr. *pisse<sup>a</sup>ḥ* abgeleitet ist, als Argument für die Übersetzung der hebr. Wurzel *paš* mit "lahmen"/"hinken" nimmt.

## Das "edomitische" Ostrakon aus Ḥirbet ʿUzza (Ḥorvat ʿUza)

Wolfgang Zwickel - Kiel

Seit 1982 finden in Ḥirbet ʿUzza (Ḥorvat ʿUza; Koord. 1658.0687), 9 km süd-südöstlich von Tell Arad, Grabungen statt, die unter der Leitung von I. BEIT-ARIEH und B. CRESSON im Auftrag des Institute of Archaeology der Tel Aviv University und der Baylor University of Waco, Texas durchgeführt wurden. Dabei wurde ein 51m x 42m großes Fort freigelegt, das im 7. und 6. Jh. v. Chr. bestand. In unmittelbarer Umgebung dazu befand sich auch zur selben Zeit eine offene Siedlung. Von besonderem Interesse sind die insgesamt 17 Ostraka, die bei den Grabungsarbeiten entdeckt wurden<sup>1</sup>. Inzwischen veröffentlichten die beiden Grabungsleiter eines dieser Ostraka, dessen Herkunft sie als edomitisch bezeichneten<sup>2</sup>. Sie lesen und übersetzen die Inschrift folgendermaßen<sup>3</sup>:

אמר. לבלב	(Thus) said Lumalak: Say to Blbl!
השלם את. והברכתך	Are you well? I bless you
לקוס רעה. תן. את. האכל	by ʕaus. And now give the food (grain)
אשר עמד. אִזְאִמָּה [ ]	that Aḥi'ma/o
ודרם עזאל. על. מז [ ] (?)	and may U[z]liel lift [it] upon (the altar?)...
[ ] האמר. האכל	[ ] [lest] the food become leavened (?)

- 1 Vorberichte zu diesen Grabungen finden sich in *Excavations and Surveys* 2 (1983), 104-106 (mit Plan); 3 (1984), 105; 4 (1985), 108f.; IEJ 32 (1982), 262f.; 33 (1983), 271f.
- 2 I. BEIT-ARIEH/B. CRESSON, *An Edomite Ostrakon from Ḥorvat ʿUza*, TA 12 (1985), 96-101. Bisher wurde erst eine weitere Inschrift von diesem Grabungsort publiziert: I. BEIT-ARIEH, *The Ostrakon of Aḥiqam from Ḥorvat ʿUza*, EI 18 (1985), 94-96 (hebr.), 68\*f. (engl. Summary).
- 3 Im Folgenden wird weitgehend an dem Konsonantenbestand, wie er von BEIT-ARIEH und CRESSON wiedergegeben wurde, festgehalten. Bei den an manchen Punkten schwierigen Lesungen können wohl nur Infrarotaufnahmen weiterhelfen. Vgl. bei den schwierigen Lesungen auch die Diskussion der beiden Autoren der Erstveröffentlichung.

Diese Inschrift enthält einige Schwierigkeiten, auf die die Autoren auch teilweise hingewiesen haben. Im Folgenden soll ein neuer Versuch einer Interpretation unternommen werden.

In der ersten Zeile neigen die Verfasser dazu, in *lmlk* und *b1bl* jeweils Personennamen zu sehen, die jedoch bisher an keiner biblischen oder außer-biblischen Stelle sicher belegt sind<sup>4</sup>. Das zweimal genannte *'mr* übersetzen sie zudem unterschiedlich, das erste als Perfekt oder Partizip, das zweite als Imperativ<sup>5</sup>. Wesentlich einfacher ist es jedoch, beide Male einen Imperativ anzunehmen, der mit dem nachfolgenden Wort durch *l* verbunden ist. Die Zeile wäre somit folgendermaßen zu übersetzen: "Sprich zum König, sprich zu *b1bl*. *B1bl* ist zwar ein im Hebräischen nicht belegter Ausdruck, doch findet sich in einem ugaritischen Text eine Erwähnung der *b1blm*<sup>6</sup>. Hiermit ist offenbar eine Personengruppe gemeint, die eine Art Amts- oder Würdenträger umfaßte. Es liegt daher nahe, bei dem Ostrakon aus Hîrbet Ġazza ebenfalls an eine derartige Person zu denken, wobei der genaue Aufgabenbereich unklar bleiben muß. So verstanden ist die erste Zeile dieses Textes eine Aufforderung zur Anrede an zwei verschiedene Amtsträger.

Es folgen die für derartige Briefe üblichen Grußformeln<sup>7</sup>. Die ersten beiden Worte wurden von BEIT-ARIEH und CRESSON richtig mit 2 Sam 20,9 verglichen und als Fragesatz "Geht es dir gut?" wiedergegeben. Das nachfolgende *whbrkktk* wird von ihnen als Hiphil von *brk* bestimmt - eine Form, die im biblischen Hebräisch nicht belegt ist und die sie deshalb als typisch edomitisch ansehen. Entsprechend der hebräischen Grammatik ist diese Form jedoch auch (parallel

4 Für Lumalak verweisen sie auf KAI 203, wo diese Lesung jedoch sehr problematisch ist. Bei *b1bl* denken sie an das arabische Bulbul, das einen Vogel meint, und ziehen dazu andere Tiernamen des semitischen Onomastikons heran.

5 In diesem Zusammenhang muß zumindest auf eine Inschrift auf einem Pithos aus Kuntillat 'Aġrūd hingewiesen werden, erstmals veröffentlicht von Z. MESHEL, Kuntillat Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judaeen Monarchy on the Border of Sinai (Jerusalem 1978), 12. Auch dort findet sich zweimal kurz hintereinander am Anfang des Textes *ḫḫ*, wobei nach dem ersten wahrscheinlich ein mit *ḫ* beginnender Personennamen folgte, nach dem zweiten ein mit *ḫ* eingeleiteter Personennamen. Da jedoch diese Inschrift an den fraglichen Stellen stark beschädigt ist, können daraus keine weiteren Schlüsse gezogen werden.

6 KTU 4.288:1. M. DIETRICH/O. LORETZ, Zur ugaritischen Lexikographie (I), BiOr 23 (1966), (127-133) 129 wollen es mit Verweis auf das akk. *babbilu* (vgl. AHW I, 94) mit "Kornträger" übersetzen - eine Bedeutung, die auch im Zusammenhang dieses Ostrakons bemerkenswert ist.

7 Vgl. die Belege bei D.A. CHASE, A Note on an Inscription from Kuntillet 'Aġrūd, BASOR 246 (1982), 63-67.

zur vorangegangenen Grußformel) als Fragesatz zu verstehen und demnach zusammen mit dem zugehörigen ersten Wort der 3. Zeile mit "Sind deine Segenswünsche für Qaus?" zu übersetzen. Wahrscheinlicher ist jedoch eine verbale Verwendung von *brk* mit einem *h* interrogativum: "Soll ich dich durch Qaus segnen?". Somit erhalten wir eine alttestamentliche Gruß- und Segensformel (vgl. Gen 26,24; Ex 20,24), die allerdings mit der sonst in diesem Zusammenhang unüblichen Satzfrage verbunden ist. Der Hintergrund für diese Abweichung läßt sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Man kann etwa an eine ironische Frage denken.

Nach diesen einleitenden Formeln folgt das eigentliche Anliegen des Textes. Der Rest der dritten Zeile "und nun, gib die Speise" ist ein typischer Satz in Wirtschaftstexten, der sich etwa auch in Arad mehrfach findet<sup>8</sup>. BEIT-ARIEH und CRESSON weisen auch darauf hin, daß mit *'kl* in biblischen Texten häufig Getreide gemeint sein kann.

Zeile 4 bereitet bei der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten, da die letzten Buchstaben dieser Zeile total zerstört und auch die vorangehenden in ihrer Lesung nicht eindeutig sind. Deutlich ist lediglich das erste Wort dieser Zeile *'šr*. Als nächstes wollen BEIT-ARIEH und CRESSON *'mā* lesen; dies ist jedoch, wie sie selbst auch bemerken, durch die Bedeutung des Verbs ausgeschlossen. Sie müssen daher die durch die hebräische Lexikographie nicht gedeckte Bedeutung "prepare/arrange/allocate" annehmen. *'* und *m* sind in diesem Wort sicher zu lesen, nicht dagegen der letzte Buchstabe. Man könnte ebenso gut an ein *b* oder ein *r* denken. *'mb* ist im Hebräischen nicht belegt, *'mr* "Garben machen, sammeln" (nur Ps 129,7) findet sich nur im Hiphil. Da eine Hiphilform hier ausgeschlossen ist, hat man eher an das Substantiv *מִרְבֵּי* "Garbe" zu denken, das im Zusammenhang mit Getreide recht sinnvoll ist. Das nachfolgende Wort ist weder auf dem Photo noch auf der Umzeichnung hinreichend erkennbar. BEIT-ARIEH und CRESSON wollen hier wiederum einen sonst nicht sicher belegten Personennamen lesen. Statt eines anlautenden *š*, das auch auf eine Verbform in der 1. sg. cs. Impf. weisen könnte, scheint mir auf Grund der Photographie eher ein *š* zu lesen zu sein. Die übrigen Buchstaben sind nicht ausreichend lesbar. Der Satzzusammenhang legt es nahe, an eine Verbform zu denken, die beschreibt, was mit der Garbe geschehen ist.

Zeile 5 setzt den Relativsatz von Zeile 4 fort. *whrm* ist dabei 3. m. sg. Pf. von *rwm*. Die kultische Interpretation, wie sie von BEIT-ARIEH und CRESSON

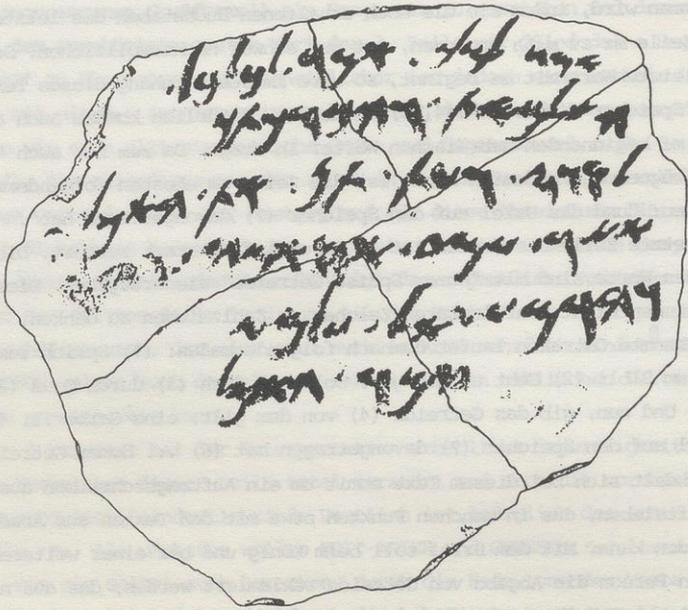
8 Y. AHARONI, Arad Inscriptions (Jerusalem 1981); insbesondere Brief Nr. 3 und 4.

vorgenommen wird, indem sie die noch erhaltenen Buchstaben des letzten Wortes dieser Zeile *mz* zu *mzbh* ergänzen, ist nur schwer nachzuvollziehen. Selbst wenn dieses letzte Wort mit *mz* beginnt, so wäre im Zusammenhang dieses Textes eher an *mzw* "Speicher" (vgl. Ps 144,13) zu denken. Natürlich kommen auch alle anderen mit *mz* beginnenden hebräischen Wörter in Frage. Da *rwm* hi. auch "davontragen, wegnehmen" bedeuten kann, ist die Zeile am ehesten folgendermaßen zu übersetzen: "und das Uziel auf den Speicher (?) davongetragen hat".

Die letzte Zeile des Textes ist an ihrem Anfang stark zersört. Die beiden erhaltenen Worte sind mit "Homer Speise/Getreide" wiederzugeben. Dies legt es nahe, bei den nicht mehr lesbaren Zeichen an Zahlzeichen zu denken.

Das gesamte Ostrakon lautet demnach folgendermaßen: (1) Sprich zum König, sprich zum Blbl! (2) Geht es dir gut? Soll ich dich (3) durch Qaus (2) segnen? (3) Und nun, gib das Getreide (4) von dem gilt: eine Garbe ... (5) und das Uziel auf den Speicher (?) davongetragen hat (6) ... Homer Getreide.

Es handelt sich bei diesem Text somit um ein Auftragsschreiben aus dem Wirtschaftsleben, das in manchen Punkten etwa mit den Texten aus Arad verglichen werden kann. Mit dem Brief soll beim König und bei einer weiteren zuständigen Person die Abgabe von Getreide reklamiert werden, das aus nicht mehr ersichtlichen Gründen an einer anderen Stelle gelagert worden war. Der Text belegt, daß in der Umgebung dieser Ortschaft die Gottheit Qaus verehrt wurde. Inwieweit der Segensspruch hier jedoch ironisch gemeint ist, bleibt offen. Ob es sich wirklich um ein edomitische Ostrakon handelt, wird man erst auf Grund des Schriftdukus entscheiden können, wenn weitere eindeutig edomitische Sprachdenkmäler gefunden sind. Die grammatische Struktur des Textes bedarf jedoch keiner edomitischen Interpretation, sondern ist durchaus entsprechend der hebräischen Sprache verständlich.



Umzeichnung des Ostrakons nach TA 12 (1985), 96.

Mk 2,27 und die ältesten Fassungen des Arbeitsruhegebotes im  
AT. Biblisch-theologische Beobachtungen zur Sabbatfrage<sup>1</sup>

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

I.

"Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk 2,27<sup>2</sup>). Dieser Satz aus der wohl vormarkinischen Sammlung von Streitgesprächen in Mk 2,15-3,6<sup>3</sup> wird seit alters im Christentum - und dort v.a. im Protestantismus lutherischer Prägung - als ein Schlüsselsatz zur Abgrenzung zwischen der Botschaft des NT und AT, zwischen der Lehre Jesu und dem rabbinischen Verständnis der Tora verstanden<sup>4</sup> - kann er doch dahingehend interpretiert werden, daß die Botschaft des gesetzesfreien Evangeliums nicht erst durch Paulus verkündet wurde, sondern auf Jesus selbst zurückgeht. Diese Einschätzung stützt sich allerdings nicht immer allein auf den zitierten Satz; für viele liegt vielmehr

---

<sup>1</sup> Meinem verehrten alttestamentlichen Lehrer Prof.Dr.Klaus Baltzer zum 60.Geburtstag am 3.3.1988 gewidmet. Es handelt sich um die für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 21.1.1988 vor der Philosophischen Fakultät I der Universität Augsburg und - in wesentlich umfangreicherer Form - am 26.6.1987 im Rahmen eines Ökumenischen Studienkurses im Studienzentrum für evangelische Jugendarbeit e.V. in Josefstal zum Thema: "...daß wir erkennen seinen Weg. Orientierung in der Verantwortung für die ganze Schöpfung" gehalten wurde. Sie faßt erste Ergebnisse einer geplanten längeren Studie über Sabbat und Arbeitsruhe in der biblischen Tradition zusammen.

<sup>2</sup> Text der Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1964. Die Zürcher Bibel, wo anstelle von "gemacht" "geschaffen" steht, meint noch stärker als Luther einen Bezug der Stelle auf Gen 1 betonen zu müssen, obwohl der griechische Text nur neutral davon spricht, daß der Sabbat um des Menschen willen "geworden" ist (doch vgl. A 45).

<sup>3</sup> Vgl. dazu R.PESCH, Das Markusevangelium I.Teil, 1,1-8,26, HThK, Freiburg-Basel-Wien 1980, 149-151; nach S.SCHULZ, Die Stunde der Botschaft, Hamburg 1967, 81-84 umfaßt die Sammlung auch noch 2,1-14.

<sup>4</sup> Vgl. dazu J.ROLOFF, Das Kerygma und der irdische Jesus, Göttingen 1970, 60 (A 33) oder E.KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd.I, Göttingen 1964, 206f. ("Dabei wird man schwerlich sagen dürfen, Jesus habe die Thora als solche nicht angetastet, sondern ihre Forderung nur radikalisiert" [206]).

das Wesentliche erst in seiner Kombination mit der unmittelbar anschließenden Menschensohnaussage: "So ist des Menschen Sohn ein Herr auch über den Sabbat".

Unbeschadet einer prinzipiellen Einigkeit im Blick auf das Gesamtverständnis wird also die Frage nach der Herkunft der einzelnen Elemente und der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von V.27 und 28 untereinander und mit V.23-26 in der neutestamentlichen Fachdiskussion höchst unterschiedlich beantwortet. Dazu einige Beispiele: J.ROLOFF etwa hält zwar im Sinne einer konservativen Position daran fest, daß beide Verse zusammengehören, ja er meint belegen zu können, daß auch und gerade V.28 mit seiner Begründung der christlichen Freiheit von der Sabbatobservanz in der Autorität des Menschensohns ein authentisches Jesuswort darstelle. Aber er geht mit der kritischen Forschung davon aus, daß beide Sätze nicht ursprünglich in den Zusammenhang der Perikope vom Ährenraufen gehörten, sondern erst von Markus mit der Perikope vom Ährenraufen verbunden worden seien<sup>5</sup>. Andere wiederum suchen die ursprüngliche Einheit der Perikope dadurch zu retten, daß sie annehmen, daß "Menschensohn" hier - weil der aramäischen Muttersprache Jesu entstammend - zunächst nicht titular gemeint gewesen sei, sondern die übliche aramäische Umschreibung für "Mensch" dargestellt habe; erst Markus habe diese Formulierung im Sinne des christologischen Titels mißverstanden<sup>6</sup>.

In der kritischen Forschung dagegen hat man seit langem gesehen, daß sich die beiden Verse in der Sache widersprechen: Wenn der Maßstab für die Anwendung der Sabbatregeln der Mensch ist, dann bedarf es nicht der Instanz des Menschensohns, diese je und je außer Kraft zu setzen. So interpretiert man entweder V.23-27 als die ursprüngliche Einheit, an die V.28 als ein redaktioneller Zusatz des Markus gefügt worden wäre<sup>7</sup> oder faßt V.27 und 28 als doppelte redaktionelle Ergänzung der ursprünglich mit dem Schriftbeweis V.25f endenden Perikope vom Ährenraufen auf<sup>8</sup>. Während in

---

<sup>5</sup> J.ROLOFF (1970) 58-62; vgl.a. W.G.KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung, *ATHANT* 6, Zürich 31956, 40.

<sup>6</sup> So zuletzt G.SCHWARZ, Jesus der Menschensohn, *EWANT* 119, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, 162f.

<sup>7</sup> V.TAYLOR, *The Names of Jesus*, London 1962, 28 spricht von einem "early comment".

<sup>8</sup> So etwa H.-E.TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 21963, 121f und E.LOHSE, Jesu Worte über den Sabbat, in: *Judentum - Urchristentum - Kirche*, FS

der Einfügung von V.28 dabei zumeist eine christologische Überhöhung der weisheitlichen Argumentation von V.27 gesehen wird<sup>9</sup>, versteht sie E.KÄSEMANN umgekehrt so, daß "das Wort von der Freiheit des Menschensohnes eine deutliche Einschränkung und Abschwächung des ersten" Sabbatwortes darstellt<sup>10</sup>, weil damit die Freiheit gegenüber den Sabbatbestimmungen wohl dem Menschensohn, aber nicht der Gemeinde selbst zugebilligt werde.

Wird man als Alttestamentler mit dieser wenig eindeutigen Forschungslage konfrontiert, ist man verwundert, wie wenig Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang den unterschiedlichen Fassungen der Sabbat- bzw. Arbeitsruhebestimmungen des AT gewidmet wird. Zwar wird gelegentlich auf Gen 1 und "den" Dekalog Bezug genommen - als ob nur dort Sabbatregelungen zu finden wären und als ob das AT nur einen Dekalog kannte<sup>11</sup> -, doch ansonsten wird zur Klärung des Sabbatverständnisses der Zeit Jesu v.a. die in Mischna und Talmud gesammelte rabbinische Literatur als Vergleichs- und Kontrastma-

---

J.JEREMIAS, BZAW 26, Berlin <sup>2</sup>1964, 82f. - Daß daneben auch die ursprüngliche Zugehörigkeit von V.25f zur Perikope vom Ährenraufen diskutiert wird, kann für unseren Zusammenhang übergangen werden.

<sup>9</sup> Vgl. dazu S.SCHULZ (1967) 178 und 22 bzw. J.GNILKA, Das Evangelium nach Markus (Mk 1-8,26), EKK II/1, Zürich-Einsiedeln-Köln und Neukirchen 1978, 119.124.

<sup>10</sup> E.KÄSEMANN (1964) 207.

<sup>11</sup> Gelegentlich lassen sich nur wenig präzise Vorstellungen von dem, was im AT steht, feststellen. So behauptet etwa J.ROLOFF (1970) 60 A 34, daß "die Begründung des Sabbats im Schöpfungswerk... Gen.2,2f.; Ex 20,8-11; Dt. 5,12-15 ausgesprochen" sei, obwohl an letzterer Stelle eben nicht von der Schöpfung, sondern vom Exodus her argumentiert wird und in Gen 2,2f das Stichwort "Sabbat" wohl nicht ohne Grund vermieden ist, da P den Sabbat als Institution erst in Ex 16,23 einführt! Selbst S.SCHULZ (1967) 80, der in Bezug auf das NT stets konsequent traditionsgeschichtlich vorgeht (und der dankenswerterweise auch mich in bemerkenswerter methodischer und pädagogischer Konsequenz diesen analytischen Weg zu gehen gelehrt hat) bzw. der in anderen Zusammenhängen (z.B. in ZThK 58, 1961, 184-197) durchaus differenziert mit dem AT umgeht, zitiert das Sabbatgebot in der nirgends im AT belegten Fassung: "Du sollst den Sabbat heiligen", und hält es für ein "spezifisch kultisch-rituelles Gebot", obwohl es auch in dieser Zeit nicht an Stimmen fehlte, die auf eine ethische Komponente im Sabbatgebot aufmerksam machten (so etwa W.RODORF, Der Sonntag, Athant 43, Zürich 1962, 14-18). Ist ersteres Versehen auch in S.SCHULZ, Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 100 revoziert, so bleiben doch auch dort noch Ex 23,12 und Dtn 5,12-15 außer Betracht, und damit die inneralttestamentliche traditionsgeschichtliche Vielfalt. Die These, daß "das Sabbatgebot... nach alttestamentlich-jüdischer Anschauung... im Zentrum der ganzen Kultgesetzgebung stand" (ebd.), ist zwar insofern zweifellos im Recht, als die pharisäisch-rabbinischen Gegner Jesu so dachten, verkennt jedoch die Tatsache, daß weder das AT noch das Judentum, ja nicht einmal das rabbinische Judentum zur Zeit Jesu, die monolithische Einheit waren bzw. sind als die sie Mischna und Talmud zu zeichnen versuchen.

terial herangezogen, obwohl diese - im Blick auf den Zeitpunkt ihrer Verschriftlichung - dem NT nicht näher oder ferner steht als das AT.

Diese Einseitigkeit in der Forschung möchte ich mit meinem Beitrag im Sinne einer biblisch-theologischen Perspektive etwas ausgleichen, wobei ich mich allerdings aus Gründen der räumlichen Ökonomie auf die m.E. wichtigsten, die ältesten Belege beschränken muß. - Daß ein solcher Wechsel in der Perspektive - ein Paradigmenwechsel - u.U. Mißverständnisse ausräumen kann, die bei einem bloßen Insistieren auf der neutestamentlich-paulinischen Perspektive nur allzuleicht übersehen werden, wird sich - so hoffe ich - am Ende zeigen.

## II.

Wo im AT finden sich nun aber die Ursprünge der Sabbatvorstellung? Wie aus der im Titel und oben implizit praktizierten Differenzierung zwischen "Sabbatgebot" und "Arbeitsruhegebot" bereits andeutungsweise zu entnehmen war, kann sich der Exeget bei der Frage nach dem Sabbat im AT weder auf eine konkordanzmäßige Durchsicht der Texte mit dem Stichwort "Sabbat" noch auf den Dekalog beschränken, sondern muß differenzierter vorgehen. Drei Gründe sind dafür im wesentlichen zu nennen:

1) Nach den erst jüngst wieder von F.-L.HOSSFELD, F.CRÜSEMANN u.a. positiv aufgenommenen Forschungsergebnissen J.MEINHOLD<sup>12</sup> ist es keineswegs sicher, daß an allen Stellen, die das Nomen שַׁבָּת verwenden, das aus dem Dekalog bekannte Phänomen gemeint ist, was zur Konsequenz hat, daß die vorexilischen Belege<sup>13</sup>, in denen in einem Atemzug von Sabbat und Neumond

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu F.-L.HOSSFELD, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Freiburg-Göttingen 1982, 38 A 73.58.251 u.ö., F.CRÜSEMANN, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München 1983, 55, C.LEVIN, Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9.Jahrhundert v.Chr., SBS 105, Stuttgart 1982, 39-42 mit Bezug auf J.MEINHOLD, Zur Sabbathfrage, ZAW 48,1930, 121-138 bzw. J.MEINHOLD, Sabbat und Woche im Alten Testament, FRLANT 5, Göttingen 1905, sowie A.LEMAIRE, Le Sabbat à l' époque royale israéliite, RB 80,1973, 161-185 und G.ROBINSON, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach, Diss. Hamburg 1975. Auch W.RICHTER, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, STANT 15, München 1966, 102 A 201 geht davon aus, daß das Ruhetagsgebot älter und die Bezeichnung als Sabbat jüngeren Datums ist.

<sup>13</sup> Am 8,5; Hos 2,13; Jes 1,13, aber auch 2 Kön 4,23.

die Rede ist, praktisch außer Betracht bleiben müssen. MEINHOLD und die übrigen haben hier m.E. überzeugend nachgewiesen, daß das Gebot der Arbeitsruhe und das Fest, das in der staatlichen Zeit Israels als Sabbat bezeichnet und wohl als Vollmondfest begangen wurde, miteinander ursprünglich so gut wie nichts zu tun haben.

2) Ausgerechnet bei den beiden wohl ältesten Belegen für die Forderung nach Arbeitsruhe am siebenten Tag der Woche (Ex 23,12 und 34,21) fehlt umgekehrt das Stichwort "Sabbat"<sup>14</sup>, was dafür spricht, daß das Arbeitsruhegebot für jeden siebenten Tag in der genuinen Jahwereligion noch nicht die Bezeichnung "Sabbat" kannte.

3) Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß die neuere kritische Dekalogforschung trotz mancher Differenzen immerhin an dem Punkte einig ist, daß der Dekalog in seinen beiden heute in Ex 20 und Dtn 5 vorliegenden Fassungen sicherlich nicht aus mosaischer Zeit, ja nicht einmal aus vorexilischer Zeit stammen kann, während man die jeweils rekonstruierten Vorstufen der beiden Endfassungen unterschiedlich datiert. - D.h. jedoch für die hier in Rede stehende Fragestellung, daß die beiden Dekalogue literar- bzw. überlieferungsgeschichtlich auf ältere Vorstufen befragt werden müssen bzw. daß geklärt werden muß, welcher Dekalog als der ältere in unsere Betrachtungen einbezogen werden kann.

Angesichts dieser Sachlage liegt es nahe, zunächst die beiden relativ ältesten literarischen Belege des Arbeitsruhegebots etwas genauer anzusehen, um von da aus im Vergleich der beiden geringfügig voneinander abweichenden Ausformulierungen eine Art "Urform" des Arbeitsruhegebots zu rekonstruieren<sup>15</sup> und im Anschluß daran Überlegungen darüber anzustellen,

---

<sup>14</sup> Die Verwendung des Verbums  $\text{נָח}$  neben  $\text{נָחַם}$  kann das Fehlen des Terminus technicus nicht ausgleichen, ja nicht einmal erklären. - Wenn H.D.PREUSS, Art.  $\text{נָח}$ , ThWAT V, 300 schon für  $\text{נָח}$  die Bedeutung "ruhen" statt "aufhören" annimmt, nimmt er damit dem Text eine wesentliche Nuance (vgl. dazu u. A 16 und v.a. 43), denn die Unterbrechung der Erwerbstätigkeit hat für die Besitzenden eine andere Qualität als für die Tiere oder den Sklaven und den Fremden. (Bei letzteren erscheint übrigens - wohl kaum zufällig - noch einmal eine andere Wurzel ( $\text{נָחַם}$  Ni.)).

<sup>15</sup> Vgl. dazu zuletzt F.-L.HOSSFELD (1982) 57 u.ö. und F.CRÜSEMANN (1983) 54. Nach A.JEPSEN, Untersuchungen zum Bundesbuch, EWANT 41, Stuttgart 1927, 95 ist es nicht ausgeschlossen, daß das Gebot der "Sabbathruhe" auf ein noch älteres Kultusgesetz zurückgehen könnte, aus dem sowohl das Bundesbuch als auch der kultische Dekalog die Bestimmung entnommen hätten. Mit A.ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts,

welche Funktion eine solche Bestimmung im Rahmen der kulturellen Bedingungen der frühisraelitischen Zeit haben konnte. Als stark vereinfachtes Denkmodell für diesen Rekonstruktionsprozeß legt sich folgender Gedankengang nahe: Wo Ex 23,12 und 34,21 im Wortlaut übereinstimmen, dürfte das Gebot in seiner ursprünglichen Form erhalten sein - die individuellen Bestandteile dagegen enthalten die situationsspezifisch weiterentwickelten Elemente. Entsprechend dieser Prämisse lautet dann die gesuchte älteste Form schlicht und zugleich ein wenig ängstlich: "Sechs Tage wirst (bzw. darfst) du deine Arbeiten tun, aber am siebenten Tage wirst (bzw. mußt) du aufhören"<sup>16</sup>.

---

Kl.Schr.I, München <sup>4</sup>1968, 311-313 könnte man Spuren davon etwa in Ex 31,14f (vgl.35,2 bzw. Num 15,32) identifizieren, doch bleibt eine solche Vermutung angesichts des jungen Kontexts unsicher. J.HALBE, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirkung in vordeuteronomischer Zeit, FRIANT 114, Göttingen 1975, 189 hält dagegen Ex 34,21a für den "Ausgangspunkt der Entwicklung" des "Sabbatgebots" (dazu vgl.u.). Für unseren begrenzten Fragehorizont genügt die im folgenden vorgenommene Ausgrenzung eines ältesten Kerns. - Selbst wenn die Erweiterungen des Bundesbuchs und des kultischen Dekalogs deuteronomisch geprägt sein sollten, was J.HALBE (1975) 506ff, bes. 523ff u.ö. für den größten Teil der Bestimmungen bestreitet, läßt sich daraus übrigens noch keine Spätdatierung des hier allein interessierenden Ruhegebots ableiten.

<sup>16</sup> Bzw. nach G.ROBINSON, The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath, ZAW 92, 1980, 39 "have a break" - eine Pause machen. Die in Klammern gesetzten Varianten interpretieren die Form *yiqtol* im Sinne des zweifellos gemeinten Injunktivs; vgl. dazu F.KISS, Die menschliche Arbeit als Thema der Theologie, in: L. und W.SCHOTTROFF (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 16. Der terminologische Unterschied im hebräischen Text (*חַמְשָׁה יָמִים מְעֹלָם* [23,12] vs. *חֲמֵשֶׁת יָמִים* [34,21]) ist wohl so zu erklären, daß die letztere Fügung, die sich auch im Dekalog findet und dort vom Prolog her zu erklären ist (s.u.), eine (hier jahwistische?) Änderung darstellt, die das allgemeine Tätigkeitsverbot im Sinne einer Eingrenzung auf "Sklavenarbeit" einschränkt. Wenn J.HALBE (1975) 186 den umgekehrten Weg annimmt, weil *חֲמֵשֶׁת יָמִים* "einfach(er)" sei, hat er dabei übersehen, daß die Fügung in Ex 23,12 "neutraler", d.h. nicht vom Exodus-Geschehen aus, von Arbeit spricht - *עֲבַד* ist nun einmal im Hebräischen (anders als im Aramäischen) nicht der neutrale Ausdruck für "arbeiten", sondern negativ besetzt. Darüber hinaus ist zu beachten, daß das wohl ähnlich alte und nicht umsonst unmittelbar vorangestellte Gebot der "sakralen Brache" im siebenten Jahr in der positiven Formulierung für die sechs Jahre ebenso ein direktes Objekt angibt; Analoges gilt von Ex 31,14f und 35,2, wo P wohl sehr altes Material verarbeitet hat. "Einfachheit" bedingt überdies Abstraktion und ist sicher kein Zeichen für Ursprünglichkeit (vgl. dazu u.a. A.ALT (1968) 336). - Auch die Beobachtung von H.W.WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 200, daß sich *חֲמֵשֶׁת יָמִים* auf *חַמְשָׁה יָמִים* reimen würde, (wobei auch er Ex 34,21 für die [vielleicht] älteste Formulierung hält), beweist in dieser Frage gar nichts.

Wie steht es nun aber mit der ursprünglichen Funktion? Eines scheint mir in jedem Falle festzustehen. Da bis heute in der Umwelt Israels nirgends eine genau entsprechende Regelung nachgewiesen werden konnte, ist es kaum vorstellbar, daß die apodiktisch formulierte Bestimmung erst im Verlauf der von einem permanenten Austauschprozeß mit anderen Kulturen bzw. Kulturen gezeichneten israelitischen Religionsgeschichte in der staatlichen Zeit entstanden ist. Wir müssen es bei dem Gebot der Arbeitsruhe am siebenten Tage vielmehr mit einem "essential" der Jahwereligion zu tun haben, das von den frühesten Anfängen an das Denken und Handeln der Jahweverehrer bestimmt hat. Das, sowie der Umstand, daß das Gebot in seiner ursprünglichen Form wenig Rücksicht auf eine Realisierungsmöglichkeit nimmt, läßt sich m.E. religionsgeschichtlich bzw. -phänomenologisch nicht anders erklären, als daß man die ursprüngliche Vorschrift als Tabu-Vorschrift begreift<sup>17</sup>. Denn Tabu-Vorschriften gehören in der Regel zum ältesten Bestand in religiösen Systemen und werden kaum je sekundär entwickelt.

Doch wie verhalten sich die heute vorliegenden Endfassungen der Bestimmungen zur ursprünglichen Fassung und zueinander? Wie so häufig bei der religiösen Weiterentwicklung ursprünglicher Tabuvorschriften läßt sich auch hier eine stärker ethisch-humanitär ausgerichtete und eine dogmatisch bzw. kultisch orientierte Linie verfolgen. Dabei steht Ex 23,12 für die ethisch-humanitäre Ausdeutung der Vorschrift und Ex 34,21 für die kultisch-dogmatische. Im letztgenannten Falle ist an der ursprünglichen Bestimmung selbst - außer in einer Applikation auf die Kulturlandsituation - keine Änderung vorgenommen worden<sup>18</sup>. Allein der ausschließlich auf kultische Anliegen ausgerichtete Kontext des nicht umsonst als "kultischer Dekalog" qualifizierten Korpus macht deutlich, wie die Bestimmung jetzt verstanden werden soll. Anders dagegen in Ex 23,12: Dort wird eine

---

<sup>17</sup> Ähnlich G.von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.I, München <sup>4</sup>1962, 29 A 3 und - wenn auch mit anderer Akzentsetzung und in deutlicher Absetzung von evtl. babylonischen Analogien - E.JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, *ThSt* (Z) 46, 1956, 10-13. F.CRÜSEMANN (1983) 57 spricht in diesem Zusammenhang - allerdings mit spezifischer Ausrichtung auf die Herkunft des "Sabbatjahres" - von "kaum noch faßbare(n) Vorstellungen religiöser Art..., die mit dem Geber des Landes, Jahwe, zusammenhängen".

<sup>18</sup> Dabei spielen natürlich die o. A 14 und 16 erwähnten Aspekte eine große Rolle.

explizite ethische Begründung der Bestimmung gegeben, indem sie auf das Rind und den Esel, auf den Sohn der Sklavin und den Fremden - auf die "underdogs" bezogen wird. Daß es weniger um kultische als um ethische Bestimmungen geht, bestätigt denn auch der unmittelbare Kontext: Die Begründung der Bestimmungen zum siebenten Jahr als Jahr der sakralen Brache, die analog den Armen und die Tierwelt im Blick hat<sup>19</sup>, entspringt offensichtlich dem gleichen ethischen Denken. Stimmen diese Beobachtungen, dann können wir jedoch schon aus dem Vergleich der beiden ältesten Belegstellen für das Gebot der Arbeitsruhe am siebenten Tag eine wichtige Folgerung ziehen. Die hier in Rede stehende theologische Alternative: Ist der Sabbat für den Menschen oder der Mensch für den Sabbat da<sup>20</sup>? spielte bereits im ältesten Israel eine Rolle und wurde dort unterschiedlich beantwortet. In Mk 2,27 ist diese Alternative also nur klassisch formuliert - die Sache ist fast so alt wie das Gebot selbst.

### III.1

Ungleich komplizierter gestaltet sich nun die Einbeziehung der beiden Dekaloge in Ex 20 und Dtn 5 in die Überlegungen - soll sie jedenfalls den vorgegebenen Rahmen nicht sprengen. Am einfachsten scheint mir folgende Vorgehensweise zu realisieren: Zunächst soll unter Bezugnahme auf die im Anhang beigegebene "wörtliche" Übersetzung der Dekaloge aus dem Hebräischen ein kurzer Überblick über die in den Übersetzungen und Katechismen meist verwischten Differenzen gegeben werden, dann erst können die

---

<sup>19</sup> Vgl. Ex 23,10f. Erst der darauf folgende Kontext ist kultisch orientiert; vgl. dazu J. HALBE (1975) 421f, der 23,10-12 mit den Freilassungsgesetzen 21,2-11 zusammenstellt. Anders dagegen R. RENDTORFF, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen <sup>2</sup>1985, 150, W.H. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, Berlin <sup>2</sup>1982, 116 u.a. Einleitungen, die 23,10-19 als sachliche Einheit auffassen.

<sup>20</sup> Nur insofern ist also E. KUTSCH, Art. Sabbat, RGG<sup>3</sup>, Bd.V, 1259 mit seiner Behauptung im Recht, daß der Sabbat in Israel von Anfang an Feiertag für Jahwe und Ruhetag gewesen sei. Aus der literarischen Endform der ältesten Belege indes unmittelbar auf die historische Realität zu schließen, scheint mir nicht möglich. In dieser Hinsicht ist mit A. ALT (1968) 331 A 1, G. von RAD (1962) 29 A 3 und M. NOTH, Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD, Göttingen 1959, 134 daran festzuhalten, daß der Sabbat ursprünglich kein Festtag war.

sabbatrelevanten Varianten diskutiert<sup>21</sup> und schließlich die Frage nach eventuellen Vorformen bzw. dem Alter der beiden Endfassungen erörtert werden. In einem letzten Durchgang sind dann noch theologische Schlüsse aus den Beobachtungen zu ziehen, sowie eventuelle Folgerungen für das Verständnis des neutestamentlichen Ausgangspunktes zu diskutieren.

Wenn ich es recht sehe, lassen sich - je nach Zusammenfassung oder Aufgliederung der relevanten Phänomene - rund 23 Unterschiede aufweisen, von denen sich allein acht, also rund ein Drittel, - der Wortmenge nach sogar mehr als die Hälfte - im Sabbatgebot finden. Inhaltlich reichen sie von neun scheinbar belanglosen Einfügungen bzw. Streichungen eines verbindenden "und" - von denen drei in der deutschen Übersetzung nur in Form von Kommata, "noch" o.ä. anzudeuten waren - bis hin zu den offenkundig unterschiedlichen Begründungen des Sabbatgebots in Ex 20,11 bzw. Dtn 5,15.

Von den neun überschießenden Verwendungen eines verbundenen "und" sind v.a. die sechs in der Dtn-Fassung, von denen eine im Sabbatgebot, die übrigen fünf zwischen den Geboten VI-XI dieses Korpus zu finden sind, für unsere Fragestellung wichtig: Die lange Reihe derer, die am Sabbat nichts tun dürfen, erscheint in Ex 20,10 klassenspezifisch in freie Bürger und "Sonstige" untergliedert, in Dtn 5,14 dagegen "demokratisiert". Noch gewichtiger - wenn auch nicht auf Anhieb als themenrelevant erkennbar - ist die Einfügung des letzten "und" in V.21; denn in Verbindung mit der Stellung der "Frau" vor dem "Haus" und der Differenzierung im Ausdruck ("trachten" bzw. "begehren") vermeidet sie nicht nur die abwertende Zuordnung der Frau zum Hausstand des Nächsten (neben Knecht, Magd, Rind und Esel), sondern artikuliert im Blick auf das Verhältnis Mann-Frau ein weiteres, mit dem VI.-X.Gebot gleichgeordnetes XI.Gebot. Diese Einfügung dürfte mit der der vier restlichen "und" in V.17-20 zusammengehören, die augenscheinlich die den Nächsten betreffenden sittlichen Gebote enger zusammenfassen wollen als dies in der Exodus-Fassung der Fall ist.

Weitere für unsere Fragestellung relevante überschießende Elemente finden sich nur noch in der Dtn-Fassung. Auffällig ist v.a. das zweimalige "wie dir Jahwe, dein Gott, geboten hat" im Sabbat- und Elterngebot, das in

---

<sup>21</sup> Es handelt sich um sechs Unterschiede, die bei F.-L.HOSSFELD (1982) 40-57 extensiv diskutiert werden - wenn auch leider in erster Linie nur unter dem Kriterium der gegenseitigen Abhängigkeit bzw. von Prioritätsfragen.

leicht variiertes Form sogar noch ein drittes Mal am Ende der Begründung des Sabbatgebots erscheint: Daß beide Gebote - wie alle übrigen - von Jahwe stammen, ergibt sich mit hinreichender Deutlichkeit aus dem Prolog bzw. aus der Gestaltung des Ganzen als Jahwe-Rede, warum dann ausgerechnet in den beiden positiv formulierten Geboten eine Betonung dieses sattsam bekannten Sachverhalts? - Eine weitere Beobachtung: Die auf Vervollständigung zielende Präzisierung von "Vieh" als Rind, Esel und alle sonstigen Tiere mag zwar gegenüber dem vorigen auf den ersten Blick weniger bedeutend scheinen, aber bleibt sie das auch in Verbindung mit dem fast wörtlich aus Ex 23,12 übernommenen Satz: "...auf daß dein Knecht und deine Magd ruhen wie du"?

Bleibt schließlich noch als Variante neben der bereits erwähnten unterschiedlichen Begründung des Sabbatgebots in den beiden Fassungen die Spannung zwischen dem "Gedenke..." in der Ex-Fassung und dem "Achte..." in der Dtn-Fassung. Mit ihrer Erörterung sei nach der aufzählenden Auflistung der analytische Gedankengang eröffnet.

### III.2

Nach unserem Empfinden besteht zwischen diesen beiden Varianten kein allzu großer Unterschied, wohl aber für den Hebräer, der mit dem unserem "gedenken" entsprechenden Lexem זָכַר häufig andere Nuancen verbindet als mit dem "achten" entsprechenden שָׁמַר. Meint ersterer Begriff stärker das "kultische Gedenken" in Verbindung mit permanenter kultischer Observanz<sup>22</sup>, so deutet letzterer eher auf ein Interesse am pragmatischen Vollzug der jeweiligen Bestimmung. Für die beiden Dekalogversionen des Gebots ergeben sich also schon von der Wortwahl her unterschiedliche Nuancen, die auf eine analog zur Ausdifferenzierung des Arbeitsruhegebots in Ex 34,21 und 23,12 vollzogene unterschiedliche Akzentsetzung hinzuweisen scheinen.

Doch beschränken wir uns vor weitergehenden Schlüssen um der Übersichtlichkeit willen zunächst allein mit der Dtn-Fassung. שָׁמַר (achten, bewahren) ist eine Art "Lieblingsbegriff" des Deuteronomiums und erscheint

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu F.-L.HOSSFELD (1982) 41f mit Verweis auf weitere Literatur (A 87, auch 84).

bevorzugt in Kontaktstellung zu  $\text{טוּן}$  (tun)<sup>23</sup>. Daß das Gebot allein mit "Achte" eingeleitet wird, während der normalerweise stereotyp und unmittelbar darauf folgende Hinweis auf die Ausführung erst am Ende des Gebots erscheint, ist sicher kein Zufall. Ganz offensichtlich soll das ganze deuteronomische Sabbatgebot durch diese "Inclusio" zusammengehalten werden, die noch dadurch zusätzlich abgesichert ist, daß beide Verben mit dem gleichen Objekt, nämlich mit "Tag des Aufhörens", gefügt sind. Hat man dieses Strukturprinzip der Inclusio einmal erkannt, merkt man sogleich, daß sich auch die zweimalige Erwähnung des Umstands, daß Jahwe es so geboten hat, wie ein Ring um den Kern des Gebotes schließt. Doch nicht genug damit, noch zwei weitere Male erscheint eine solche chiasmatische Entsprechung im Sinne einer Inclusio. Die Wendung "Jahwe, dein Gott" von V.14 wird wohl ebenso kaum zufällig in V.15 wiederholt wie die Stichworte "dein Knecht" bzw. "deine Magd" in der Mitte und am Ende von V.14. M.a.W. wir haben es - das hat N.LOHFINK m.E. überzeugend aufgewiesen - beim Sabbatgebot des Dtn mit einer nach dem Stilprinzip der chiasmatischen Entsprechung konstruierten Einheit zu tun, in deren Mitte als Wendemarke das "auf daß" steht. Die erste Hälfte des Gebotes dient somit der positiven Darstellung dessen, was man unter "Sabbat" zu verstehen hat, während die zweite Hälfte den Zweck der Bestimmung angibt - und auf diesem "auf daß" liegt allem Anschein nach seltsamerweise der Ton.

Beide Hälften sind darüber hinaus in sich in einem sachlichen Dreischritt konstruiert, der analog chiasmatisch verläuft, wobei die erste Hälfte zudem drei verschiedene Formen der Rechtssprache summierend aufnimmt<sup>24</sup>. In der ersten Hälfte folgt auf die positive Aufforderung, den Ruhetag entsprechend dem Gebot Jahwes zu halten, überraschenderweise eine Explikation dessen, was unter  $\text{יום השבת}$  zu verstehen sei: Der Tag des Auf-

---

<sup>23</sup> Nach N.LOHFINK, Zur Dekalogfassung von Dt 5, BZ NF 9,1965, 21f allein 27x in Dtn 5-28. Die ganze folgende Diskussion schließt sich eng an die Ausführungen LOHFINKS an. Auch W.ZIMMERLI, Das zweite Gebot, in: FS A.BERTHOLET, Tübingen 1950, 551 (= TB 19, 234) und W.RICHTER (1966) 103, haben "die Gestaltung (des) Komplexes zu einer Ringkomposition" erkannt (R.).

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Beobachtungen von W.RICHTER (1966) 102, die übrigens für beide Dekalogfassungen gelten.

hörens<sup>25</sup> ist der im Rhythmus von 6:1 Tagen zu begehende und - offenbar im Gegensatz zu den in der älteren Prophetie erwähnten Sabbaten - Jahwe geweihte Sabbat. Das damit als neu definierter terminus technicus eingeführte Wort "Sabbat" wird dann in Form eines Prohibitivs dahingehend expliziert bzw. präzisiert, daß niemand, auch nicht Sklaven, Tiere und Fremde, an ihm arbeiten dürfen.

Umgekehrt - und stärker der paränetischen Sprache des Dtn verpflichtet - verläuft die Argumentation in der zweiten Hälfte: Die soziale Zielangabe, daß Knecht und Magd, sowie wohl auch die nicht noch einmal eigens aufgezählten Tiere und Nichtisraeliten, an diesem Tag ausruhen können, wird in einem zweiten Gedankengang mit einer religiösen Zielangabe parallelisiert, nämlich der Aufforderung, des Sklavendaseins in Ägypten und des Exodus zu gedenken<sup>26</sup>. Der dritte Schritt führt schließlich wieder in gewisser Weise zum Anfang zurück. Mit dem erneuten Verweis auf eine bereits erfolgte Anweisung Jahwes<sup>27</sup> wird allerdings יום השבת nicht nur als Stichwort wieder aufgenommen, sondern mit neuem Inhalt gefüllt: Nur wer all das vorher Erwähnte beachtet, der begehrt wirklich den gottgewollten Ruhetag!

Die damit erkannte Denkbewegung im Sabbatgebot der Dtn-Fassung erlaubt nun in Verbindung mit einigen bereits erwähnten Beobachtungen Schlüsse, die für die vorliegende Fragestellung von größter Bedeutung sind. Wenn es nämlich richtig ist, daß der deuteronomistische(?) Autor<sup>28</sup> das Sabbatgebot

---

25 In der Übersetzung konnte das Spiel mit dem Begriff nicht adäquat nachvollzogen werden. Daher ist beim ersten Erscheinen der Fügung die Übersetzung "Tag des Aufhörens" (Ruhens) gewählt, während am Schluß des Gebotes "Sabbattag" als nomen proprium verwendet ist.

26 Hierin aufgrund der vermeintlichen Parallele in Ex 20,11 eine "Begründung" der Sabbatruhe zu sehen, scheint mir angesichts der klaren Abfolge  $x-yiqtol - w^e qatal$  unmöglich; vgl. als Repräsentanten dieser weit verbreiteten Einschätzung etwa J.J. STAMM, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern 1958, 6.

27 Daß hierin ein mit ויזכרה zusammenhängendes "Klischee deuteronomischer Gesetzeskommentierung" analog zu Dtn 15,15; 24,18.22 vorliegt (so N. LOHFINK [1965] 24 [A 25!]), ist nicht von der Hand zu weisen.

28 Schon M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen <sup>3</sup>1967 (= Darmstadt <sup>3</sup>1967), 17.92 A 2, hat den sekundären Charakter von Dtn 5 gegenüber dem Korpus des deuteronomischen Gesetzes erkannt, hebt den Text jedoch deutlich vom dtr. Geschichtswerk ab. Dagegen vertritt etwa F.-L. HOSSFELD (1982) 283 u.a.O. die These, daß hier mehrere (u.a. früh-)deuteronomistische Autoren am Werk waren.

bewußt chiastisch um einen nucleus herum konstruierte, dann liegt es nahe, die analogen Strukturen im übrigen Dekalog dieser Fassung ernstzunehmen, auf die wiederum N.LOHFINK als erster hingewiesen hat. Neben den Stichwort- und Sachentsprechungen innerhalb des Sabbatgebots lassen sich nämlich auch solche zwischen dem Prolog und dem Sabbatgebot, zwischen den Geboten III und IX, sowie zwischen dem letzten Gebot und dem Sabbatgebot aufweisen: Durch den Verweis auf das Exodus-Geschehen werden Prolog und Sabbatgebot miteinander verbunden, durch das im IX.Gebot wohl um der Parallellität willen verwendete "nichtig" das dritte und drittletzte Gebot und durch die Reihe der vom Sabbatgebot Betroffenen Sabbatgebot und letztes Gebot. Nimmt man dazu noch die Tatsache, daß die Gebote VI-XI in der Dtn-Fassung durch "und" verbunden sind und damit als eine Einheit erscheinen, und daß das ganze jetzige zweite Gebot als eine große Explikation des ersten Gebots verstanden werden kann, dann ergibt sich, daß in Dtn 5 gar kein "Dekalog" vorliegt, sondern - wie N.LOHFINK gezeigt hat - ein auf das Zentrum Sabbatgebot ausgerichteter Pentalog mit den Einheiten: I) Jahweverehrung, II) Name Jahwes, III) Sabbatgebot, IV) Eltern, V) Sittliche Gebote (Der Nächste).

### III.3

Doch nicht genug damit, die Zentrierung dieser Einheit auf das Sabbatgebot hat neben der empirisch-literarischen auch noch eine überlieferungs- bzw. religionsgeschichtlich relevante Dimension und eine, die mit der Frage zu tun hat, ob das Sabbatgebot stärker ethisch oder stärker dogmatisch zu verstehen ist. Beginnen wir in einem gewissen Vorgriff mit dem letztgenannten Problem. Die angesprochene Alternative wird vom Autor von Dtn 5 dahingehend entschieden, daß sie schlicht hinfällig wird: Das ergibt sich sowohl aus der doppelten - sozialen und dogmatischen - Zielangabe des Gebotes selbst, als auch aus der Zentralstellung des Gebotes in einem "Pentalog", der in sachlicher Ausgewogenheit im ersten Teil vom Gott Israels, im letzten Teil vom "Mitmenschen" handelt, und wird noch zusätzlich durch die Stichwortbezüge vom zentralen Sabbatgebot zum ersten wie zum letzten Gebot verdeutlicht. Die Alternative: "Hie Dogmatik, hie Ethik", ist im Sabbatdekalog von Dtn 5 aufgehoben - wenn sie denn je für

den Autor ein Problem war -, und das neutestamentliche Doppelgebot der Liebe (Mk 12,29-31 par.) schattet sich ab. Der so verstandene Sabbat ist die Institution, in der sich menschliche und göttliche Interessen unmittelbar berühren, das Zentrum einer von Gottes- wie Nächstenliebe gleichermaßen geprägten Religiosität.

Ja, wenn nicht alles täuscht, hat der Autor dieser Fassung, dem die älteren israelitischen Überlieferungen offensichtlich gut bekannt waren, das Sabbatgeschehen sogar noch in einen weiteren theologischen Zusammenhang zu stellen versucht. Das ergibt sich aus seiner Verwendung geprägter theologischer Termini in Zusammenhängen, die ihm von der Tradition in anderer Gestalt vorgegeben waren. Es handelt sich dabei um die Begriffe עֲבָד und אֲדָמָה, die an hervorgehobener Stelle und in einer Weise, die mehr als auffällig ist, Verwendung finden. So erscheint im Elterngesetz nicht die sonst im Dtn übliche geprägte Wendung אֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה... נָתַן לְךָ ("...Land, das Jahwe... dir geben will")<sup>29</sup>, sondern anstelle von אֶרֶץ das in diesem Zusammenhang ungebrauchliche Wort אֲדָמָה ("Ackerboden")<sup>30</sup>. Und in V.13 wird Ex 23,12 bzw. die oben erschlossene "Urform" des Arbeitsruhegebots nicht wörtlich zitiert, sondern das thematisch eng mit dem Exodus-Geschehen wie auch mit der Paradiesgeschichte<sup>31</sup> verbundene und (nicht nur) dort eindeutig negativ besetzte Verbum עֲבָד anstelle des neutraleren עָשָׂה mit direktem Objekt eingesetzt. Ist es angesichts dessen pure Spekulation, damit zu rechnen, daß der Autor einen Analogieschluß von der bereits erfolgten Erlösung Israels von der endlichen Knechtsarbeit in Ägypten auf den Fluch von Gen 3,17ff nahelegen wollte? Das entsprechende Denkmodell ist leicht nachzuvollziehen: So wie Jahwe Israel vom Knechtsdienst in Ägypten befreit hat, so wie nach Ex 21,2 jeder hebräische Sklave im sie-

<sup>29</sup> So stereotyp (mit geringfügigen Erweiterungen) in Dtn 1,25; 2,29; 3,20; 4,1.21; 5,28 (31); 11,17.31; 15,4.7; 16,20; 17,14; 18,9; 19,2.10.14; 24,4; 25,19; 26,1.2; 27,2.3; 28,8; 32,49.52.

<sup>30</sup> Die von Dtn 5,16 abhängigen Stellen 4,40 und 25,15, die אֲדָמָה aufweisen, können angesichts der Fülle des o.g. Belegmaterials ebensowenig ins Gewicht fallen wie die beiden Belege in Kap.21, 1.23.

<sup>31</sup> Daß die Paradiesgeschichte u.a. auch als eine Ätiologie gelesen werden kann, die die Frage beantworten will, wie es dazu gekommen ist, daß der Mensch ein עֲבָד אֲדָמָה geworden ist (vgl. Gen 4,2), steht angesichts des in Gen 3,23 programmatisch wieder aufgenommenen עֲבָד אֲדָמָה לְעֵד אֲדָמָה von Gen 2,5 m.E. außer Frage.

benten Jahr freikommt, so befreit Jahwe die Kreaturen an jedem siebenten Tag antizipatorisch von den Folgen des Falls! Im Sabbat-Geschehen ist jedenfalls je und je für einen Tag nicht nur die Knechtsarbeit des Menschen am Ackerboden aufgehoben - und zwar egalitär für Freie und Sklaven -, sondern auch die Mühsal der Tiere.

#### III.4

Doch konzentrieren wir uns auf das, was etwas sicherer zu belegen ist, und damit auf die noch ausstehende Darstellung der erwähnten überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Dimension unserer Beobachtungen. Von den oben aufgezeigten Gesichtspunkten aus werden wir bei der Suche nach einer Datierungsmöglichkeit für die Ausformulierung des eben vorgestellten "Sabbatdekalgos" in die Zeit gewiesen, in der das Sabbatgebot (neben dem der Beschneidung) unmittelbar in das Zentrum der jüdischen Religion rückte - und das ist nach übereinstimmender Meinung der meisten Forscher die Exilszeit. Nach der Trennung von dem allein legitimierten und das Zentrum der israelitischen Religion bildenden Kultort des Jerusalemer Tempels, nach der Erfahrung des - entsprechend den Ansagen der Propheten - von Jahwe initiierten Untergangs, mußten sich die exilierten Judäer zur Wahrung ihrer religiösen Identität zwangsläufig auf neue religiöse Formen, auf neue Formen der Gottesbegegnung einlassen, wenn sie nicht wie das Volk des Nordreichs ihre Identität aufgeben wollten. Daß in dieser Zeit die Institution der Arbeitsruhe an jedem siebenten Tag in den Mittelpunkt des Interesses rücken konnte, erklärt sich relativ einfach, wenn man folgende Faktoren in Rechnung stellt.

Zunächst: Identität hat stets etwas mit Abgrenzung zu tun, und eine Bestimmung, die durch die Singularität des aus ihr folgenden Verhaltens einer solchen Abgrenzung förderlich ist, wird in derartigen Situationen gerne in den Vordergrund gerückt<sup>32</sup>. Dazu kommt, daß das Exil - wie wir der Botschaft des Deuterocesaja zweifelsfrei entnehmen können - als eine Art neuer Knechtschaft analog der in Ägypten erlebt wurde. Liest man nun mit

<sup>32</sup> Vgl. dazu E. SCHWARZ, Identität durch Abgrenzung. Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches, EHS.T, 162, Frankfurt-Bern 1982.

diesem Hintergrundwissen den Prolog des Dekalogs und stößt dann im Kern des eben diskutierten Sabbatgebots auf eine erneute Erinnerung an das Exodusgeschehen, dann ist klar, daß es hier um mehr als fromme Erinnerung geht: Die Erinnerung an Jahwes heilvolles Handeln enthält dann nicht nur eine historische, sondern auch eine aktuelle Komponente, die im regelmäßigen Vollzug der Ruhe von der Knechtsarbeit ein Angeld auf Zukünftiges auch unter diesem konkreten Aspekt sehen konnte. Was lag angesichts dessen näher, als der heilvollen Institution in der Fremde einen Namen zu geben, der auf der einen Seite unverdächtig war, weil er auch im eigenen wie im babylonischen Festkalender vorkam<sup>33</sup>, auf der anderen Seite mit ihm dann jedoch das Gegenteil einer Anpassung an die fremden Kulte zu verbinden - nämlich ein Proprium der überkommenen Religion der Väter, das Gebot der schöpferischen Pause an jedem siebenten Tag. Drei wichtige Aspekte waren damit für die vom Jerusalemer Jahwekult abgeschnittene Exilsgemeinde abgedeckt:

- 1) Man hatte die Möglichkeit einer nicht an den Kultort gebundenen Kontaktaufnahme zu Jahwe: Wenn man sein Gebot hält, wird er das zur Kenntnis nehmen, zumal die Einhaltung der absoluten Arbeitsruhe in einer fremden Umwelt kein einfaches Unterfangen ist - es liegt also ein Bekenntnisakt analog zur Beschneidung vor.
- 2) Gegenüber den Babyloniern, die die regelmäßige Arbeitsruhe an jedem siebenten Tag nicht kannten, konnte man sich damit eindeutig abgrenzen und so die Identität der religiösen Volksgemeinschaft wahren.
- 3) Nachdem man sich nach kurzer eigenstaatlicher Existenz wieder einmal im Status der Abhängigkeit befand, hatte man jetzt eine Möglichkeit, die Segnungen der eigenen alten sozialen Schutzbestimmungen am eigenen Leibe zu erfahren und zu genießen.

---

<sup>33</sup> Der babylonische Parallelbegriff *šab/pattu* bezeichnet den Vollmondtag bzw. den 15. Tag des Monats. Nach H. RINGGREN, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 184 ist er "ein Tag der Beruhigung des Herzens (der Götter)" und zugleich ein Glückstag - letzteres im Gegensatz zu den "bösen" Tagen am 7., 14., (19.), 21. und 28. Tag des Monats, die bei der im Exil vollzogenen bewußten Hervorhebung des Arbeitsruhegebots an jedem siebenten Tag vermutlich auch eine Rolle spielten.

Mit diesem Exkurs zur Frage der Rolle des Sabbats in der Exilszeit ist der angesprochene Fragenkomplex indes keineswegs erledigt, denn die überlieferungsgeschichtliche Frage nach dem Verhältnis der Dekaloge untereinander und zu evtl. Vorformen ist damit noch nicht beantwortet. Zu ihrer Lösung müßte allerdings im Prinzip auch die Dekalogfassung von Ex 20 diskutiert werden, die Antwort läßt sich indes m.E. auch ohne diesen Arbeitsschritt aus den oben gemachten Beobachtungen mit einiger Stringenz entnehmen. Danach haben wir es bei der Dtn-Fassung nicht mit einer Neuformulierung der in Ex 20 vorliegenden angeblich elohistischen "Urfassung" des Dekalogs zu tun, wie unter dem suggestiven Eindruck der biblischen Abfolge der Texte immer wieder vermutet wird, sondern im Gegenteil eher mit einem Vorbild für Ex 20<sup>34</sup>, auf alle Fälle jedoch mit einer der ersten Fassungen des bzw. eines Dekalogs überhaupt. Vor allem folgende, die bisherigen Gesichtspunkte ergänzenden Argumente sind dabei in Rechnung zu stellen:

---

<sup>34</sup> Gegen N.LOHFINK (1965) 19 A 13, der zwar wie ich davon ausgeht, daß beide Fassungen "von einem gemeinsamen Prototyp abstammen", aber doch der Ex-Fassung eine gewisse sachliche Priorität einräumt. Die einzige Rückübertragung aus Ex 20 nach Dtn 5 scheint mir in der Fügung  $\text{וְכִתְבֵהֶם}$  vorzuliegen, die sich aus dtn Sprachgebrauch so nicht nachweisen läßt. - Allein auf dieses einen Zeugen Mund läßt sich die übliche Hypothese indes nicht begründen, die Ex 20 die Priorität gegenüber Dtn 5 zuerkennt. Entscheidend ist für mich dabei der Umstand, daß sich der i.F. erschlossene "Urdekalog" nur von der Dtn-Fassung her erschließen läßt, und daß sich umgekehrt ein unmittelbarer Weg von ihm zur Ex-Fassung kaum wahrscheinlich machen läßt. Denn es erscheint alles andere als plausibel, daß es in Israel jemand gewagt hätte, eine einmal vorliegende, geprägte Zehnerreihe ohne weiteres, ganz ohne rechtfertigende Argumente, um zwei beliebige, auch noch formal abweichende Gebote zu ergänzen und anschließend auch noch so zu manipulieren, daß am Schluß wieder eine Zehnerreihe herauskommt. Was in solchen Fällen möglich ist, läßt sich dagegen am Verfahren des Autors von Dtn 5 gut erkennen. Dort, wo er vom vorgegebenen Duktus abweicht, weist er ausdrücklich darauf hin, daß es sich auch um Jahwe-Recht - nur eben um Recht aus anderen Zusammenhängen handelt. Darüber hinaus vermeidet er den Eindruck, einen neuen Dekalog geschaffen zu haben; er formuliert vielmehr Traditionen addierend einen Sabbat-zentrierten Pentalog im Predigtstil, und vermeidet so unnötige Konflikte mit der Tradition. Wenn der Autor von Ex 20 - gestützt auf diese "Zwischenstufe" - dann doch wieder einen "Dekalog" als Kern der gesamten sinaitischen Gesetzgebung konstruiert, kann er sich seinerseits bereits wieder auf Tradition stützen, und deshalb die "Rückverweise" auslassen. Vgl. zur Prioritätsfrage auch F.-L.HOSSFELD (1982) 283f u.a.o.

1) Der einzige sicher vorexilische Beleg für eine Gebotsreihe - Hos 4,2<sup>35</sup> - umfaßt nur 5 Glieder und weist zudem weder die "kanonische" Abfolge der Gebote noch in allen 5 Punkten Bestimmungen auf, die auch im Dekalog belegt sind - er kann sich also schwerlich auf ein "nordhebräisches Sagenbuch" E und dessen Dekalog beziehen<sup>36</sup>.

2) Wie E.GERSTENBERGER nachgewiesen hat<sup>37</sup>, stehen am Anfang der Entwicklung des apodiktischen Rechts im altisraelitischen Sippenethos nicht längere Reihen, sondern Prohibitivreihen von maximal drei Gliedern. Von ihnen führt kein unmittelbarer Weg zu einer Mischform wie dem Dekalog, der - wie gezeigt - Bestimmungen höchst unterschiedlicher Struktur enthält.

3) Die nachweislich ältesten Sammlungen wie das Bundesbuch oder vielleicht auch der kultische Dekalog<sup>38</sup>, die Bestimmungen unterschiedlicher Struktur auflisten, enthalten noch keine Hinweise auf eine normative Reihe von 10 "Worten" bzw. Geboten, und sind auch selbst nicht nach irgendwelchen numerischen Prinzipien, sondern nach Sachkriterien zusammengestellt.

Betrachtet man nun diese Argumente zusammen mit der erwähnten Beobachtung, daß in vorexilischer Zeit lediglich ein Gebot der Arbeitsruhe am siebenten Tag, aber noch kein Sabbatgebot existierte, und dem Umstand, daß letzteres Gebot jetzt zusammen mit dem Elterngebot die Reihe der Verbote auffällig unterbricht<sup>39</sup>, ergibt sich fast zwangsläufig die oben gezogene

---

<sup>35</sup> Man könnte allenfalls noch Jer 7,9 benennen, wenn diese Stelle (abgesehen vom dtr. Vorwurf der Fremdgötterverehrung) mit W.THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen 1973, 111 der ursprünglichen Überlieferung zuzuweisen wäre, doch scheint mir das nicht sicher. Weder die Abfolge noch die Inhalte der letzten beiden Glieder entsprechen dem Dekalog von Ex 20/Dtn 5.

<sup>36</sup> Vgl. zur angedeuteten Hypothese O.PROCKSCH, Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle, Leipzig 1906 in Verbindung mit G.FOHRER, Einleitung in das Alte Testament, begründet von E.SELLIN, Heidelberg 10/1965, 74 u.a. ältere Einleitungen und Kommentare zu Exodus.

<sup>37</sup> Vgl. E.GERSTENBERGER, Wesen und Herkunft des "Apodiktischen Rechts", WMANT 20, Neukirchen 1965.

<sup>38</sup> Das gilt natürlich nicht für den sekundären Rahmen, v.a. nicht für Ex 34,28bß.

<sup>39</sup> Daß der Wechsel von der Negation zur Affirmation auffällig ist, hat man immer wieder beobachtet und daraus die unterschiedlichsten Schlüsse gezogen; (doch vgl. dagegen etwa M.NOTH [1959] 129, der darin noch keine Unebenheit erkennen kann!). Viele nehmen eine ursprünglich negative Formulierung an (so etwa K.RABAST, Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsetz, Berlin 1948, 35ff), allerdings ohne irgendwelche traditionsgeschichtliche Vorstufen benennen zu können, was den Verdacht willkürlicher (Re-)Konstruktion nahelegt.

Schlußfolgerung. Ja, sie läßt sich sogar noch dahingehend präzisieren, daß der Autor von Dtn 5 möglicherweise einen ausschließlich aus Prohibitiven zusammengestellten Dekalog vorfand und überarbeitete. Denn nimmt man in den beiden positiv formulierten Geboten die Rückverweise auf die ausdrückliche Anordnung des Inhalts durch Jahwe als Hinweis auf eine sekundäre Eintragung dieser beiden Gebote ernst und streicht sie probeweise aus der Dtn-Fassung, dann ergibt sich ohne jeden zusätzlichen Eingriff<sup>40</sup> eine Reihe von 10 Prohibitiven, die als Vorstufe der uns vorliegenden Dekalog-Fassungen aufgefaßt werden kann: Die beiden Prohibitiv im jetzigen zweiten Gebot müssen dann zwar als zwei eigenständige Bestimmungen gelesen werden, doch dies liegt ohnehin nahe, weil die Produktion eines Gegenstands und dessen Anwendung ja tatsächlich nicht zusammenfallen müssen. Der so - eher als Nebenprodukt unserer Überlegungen - gefundene Prototyp eines Dekalogs könnte sogar mit einigem Recht den Anspruch darauf erheben, den vielgesuchten "Urdekalog" zu repräsentieren<sup>41</sup>, denn seine Rekonstruktion stützt sich nur auf das vorhandene Textmaterial und seine innere Logik - und nicht auf Manipulationen am vorgegebenen Wortlaut. Daß es sich dabei jedoch trotz einer gewissen Plausibilität natürlich nur um eine Hypothese handelt, sei ausdrücklich vermerkt.

#### IV.

Kommen wir mit einem kurzen Ausblick auf die jüngste Fassung des Sabbatgebots in Ex 20 zum Schluß unserer Überlegungen. Steht im Falle der Dtn-Fassung trotz des Rückgriffs auf die Exodus-Erfahrung die elementare Ausrichtung des Sabbatgebots auf die Zukunft fest - das wird mit dem zentralen עַל-כֵּן (auf daß) sichergestellt -, rekuriert Ex 20,8-11 mit seinem an gleicher Stelle artikulierten כִּי (denn) ausschließlich auf die

---

<sup>40</sup> Daß neben der Ausscheidung des Sabbat- und Elterngebotes vermutlich auch noch einige andere - nach F.-L. HOSSFELD (1982) deuteronomistische (s.o. A 29) - Ergänzungen auszu-sondern wären, ist deutlich, kann hier jedoch außer Betracht bleiben.

<sup>41</sup> Der Begriff "Urdekalog" ist dabei allerdings nicht in dem Sinne gemeint, daß damit die ipsissima vox Mosis oder gar Jahwes gefunden wäre - gemeint ist damit die erste Anwendung des (wohl von dem mnemotechnischen Hilfsmittel der zehn Finger aus entwickelten) Strukturprinzips der Zehnzahl auf eine Gebotsreihe.

hohe Bedeutung der Ursprungssituation<sup>42</sup>: Weil Gott am siebenten Tage nach der Schöpfung ruhte, muß die damit initiierte Institution vom Menschen eingehalten werden<sup>43</sup>. Die soziale Funktion ist damit zwar nicht aufgehoben, sie ist aber praktisch unkenntlich geworden: Familie, Gesinde, Vieh und Fremde müssen jetzt am Sabbat ruhen - an die Stelle der sozialen Wohltat ist die religiöse Pflicht getreten.

Bezieht man noch die Position des Sabbatgebotes innerhalb des Gesamtdekalogs von Ex 20 in die Betrachtungen ein, verstärkt sich der angesprochene Zug noch weiter. Denn in einer als Dekalog verstandenen Reihe fallen die beiden positiv formulierten Gebote deutlicher ins Gewicht als in dem von N.LOHFINK aufgewiesenen Pentalog und bekommen zugleich innerhalb des Aufbaus eine neue Funktion. Hier in Ex 20 bildet das Sabbatgebot in seiner positiven Formulierung gewissermaßen den dezidierten Abschluß und Höhepunkt der auf Gott bezogenen Bestimmungen, von einer sachlichen Verbindung zu den sozialen Bestimmungen ist dagegen nichts mehr zu erkennen. Und in reziproker Analogie markiert das Elterngebot mit seiner positiven Formulierung ganz dezidiert den Beginn der "zweiten Tafel" mit den Bestimmungen für den Umgang der Menschen untereinander. Nur mehr durch den gemeinsamen Bezug auf den Prolog stehen also hier die Gebote V-X mit den ersten vier Geboten in Verbindung. M.a.W. die seit dem KV Augustinus übliche Unterscheidung der Gebote in "fas" und "ius", in göttliches und

---

<sup>42</sup> Ein analoges Denken hat übrigens dazu geführt, daß bis in unsere Zeit hinein Ex 20 als der ursprüngliche Dekalog, als die unmittelbare Weisung Jahwes, betrachtet werden konnte, während die - literaturgeschichtlich gesehen - ältere Fassung im Dtn als sekundäre (und damit minderwertige) Variante weitgehend in Vergessenheit geriet (vgl.o. A 11 bzw. die "10 Gebote" in den verschiedenen Katechismen der christlichen Kirchen, von denen eine Fassung - die aus Luthers Kleinem Katechismus - unten mit ausgedruckt ist).

<sup>43</sup> Der Wechsel von  $\text{נָחַם}$  (Gen 2,2; P) zu  $\text{נָח}$  (Ex 20,11) ist nicht so beiläufig, wie gemeinhin angenommen wird, denn beide Wurzeln sind nicht synonym, auch wenn sie in Ex 23,12 in unmittelbarer Folge, (aber nicht parallel zueinander!), erscheinen (vgl.o. A 14.16). Man muß die unmittelbar aus Gen 1 gefolgerte Bedeutung "ruhen" insofern etwas relativieren, als dieser Gedanke auf einer Übersetzung des Verbums  $\text{נָחַם}$  basiert, deren geringe Plausibilität erst jüngst wieder von G.ROBINSON (1980) 40 im Anschluß an J.HEHN, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A.T., LSSt II,5, Leipzig 1907, 101 hervorgehoben wurde; allenfalls als sekundäre Konnotation kommt danach "ruhen" in Frage (ebd.42). - Mit  $\text{נָח}$  wird jedenfalls deutlicher als durch  $\text{נָחַם}$  zum Ausdruck gebracht, daß es um die kultische Ruhe geht.

menschliches Recht, besteht zu Recht; sie bezieht ihre Berechtigung allerdings allein aus der Exodus-Fassung, nicht aus Dtn 5.

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu beobachten, wie dem Sabbat sukzessive ein immer höherer Wert beigemessen wurde: Hatte der Autor der Dtn-Fassung des Dekalogs ihn insofern in den Mittelpunkt der Jahwereligion gerückt, als in ihm deren dogmatische und ethische Aspekte zusammenkommen, so schätzt der priesterliche Autor von Gen 1,1-2,4a ihn bereits so hoch ein, daß um der Anspielung auf den Sabbat willen die traditionell vorgegebenen acht Schöpfungswerke auf sechs Schöpfungstage zusammengedrängt werden müssen - freilich noch ohne expliziten Bezug auf die religiöse Institution, die bei ihm erst im Rahmen des Wüstenzuges initiiert wird; von den im Exil in den Vordergrund gerückten religiösen Bräuchen praktizieren die Erzväter in P jedenfalls nur die Beschneidung. Erst der Redaktor des Pentateuch, der den Dekalog in die Sinai-Perikope eingebaut hat, scheint auf den Gedanken verfallen zu sein, eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Verhalten Jahwes (sic statt  $\text{יְהוָה}$ !) nach der Schöpfung und der Institution Sabbat herzustellen. Daß er damit die vorsichtige Argumentation P's in Gen 1f, wo nicht umsonst das Stichwort "Sabbat" fehlt, in einem erstaunlichen Kurzschluß unmittelbar auf das Sabbatgebot bezogen hat, wird durch die große Akzeptanz, die dieser Gedanke gefunden hat, zwar theologisch in gewisser Weise gerechtfertigt, war jedoch bei P so sicher nicht angelegt: Wenn Gott bei P eine Institution schaffen will, dann gibt er dazu einen expliziten Auftrag<sup>44</sup> - und ein solcher fehlt in Gen 1,1-2,4a in Bezug auf den Sabbat. Das heißt jedoch: Für P ist der Sabbat nur als himmlisches "Modell" von Urzeit an da, in die menschliche Wirklichkeit wird er erst viel später durch Mose's Vermittlung gebracht, während die (End?)-Redaktion des Pentateuch ihn als eine Institution betrachtet, die unmittelbar - d.h. unberührt vom Fall - auf das Ursprungsgeschehen der Schöpfung zurückgeführt werden kann! Auf diese Variante des Sabbatgebots bezogen kann man also durchaus von einer bloßen kultisch-dogmatischen Institution sprechen. M.a.W. die bereits für Ex 23,12 und 34,21 festgestellte alternative Entwicklung der ursprünglichen Tabu-Bestimmung im alttestamentlichen Schrifttum hat sich bei der Ausformulierung der bei-

---

<sup>44</sup> Vgl. etwa Gen 17,10ff oder Gen 1,28 bzw. Ex 16,23.

den Dekaloge fortgesetzt und in Ex 20,11 ein vorläufiges Ende gefunden. Dieser Abschluß der textgeschichtlichen Entwicklung wurde zwar nicht überall vorbehaltlos für die ultima ratio gehalten<sup>45</sup>, für die pharisäisch-rabbinischen Gegner Jesu wurde er jedoch maßgebend<sup>46</sup>.

Jesus bzw. die in seinem Geiste argumentierende vormarkinische Gemeinde hat nach unseren Erkenntnissen dann jedoch in dem Logion von Mk 2,27 nichts Neues verkündet, sondern lediglich in einer bereits im AT angelegten Kontroverse eindeutig Stellung bezogen. Damit ist jedoch auch klar, daß das Menschensohn-Logion Mk 2,28 sicher nicht ursprünglich mit 2,27 zusammengehört haben kann und tatsächlich ein christologisches Mißverständnis dieses Satzes beinhaltet<sup>47</sup>. - Bedingt durch die Situation des Streitgesprächs ist diese Stellungnahme zwar so ausgefallen, daß sie im Sinne von Ex 23,12 als bloße Antithese zu der von den Pharisäern vertretenen Auffassung von Ex 20,11 wirkt, doch darf das m.E. nicht dahingehend mißverstanden werden, als wäre damit auch die in der Dtn-Fassung vorliegende Synthese in Frage gestellt: Im Doppelgebot der Liebe (Mk

---

<sup>45</sup> Vgl. etwa 1 Makk 2,40f oder Mekh Ex 31,13f, wo mit Bezug auf Rabbi Simeon fast die gleiche Wendung wie in Mk 2,27 erscheint: "Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben" (Zitat nach R.PESCH (1980) 184; ähnlich J.GNILKA (1978) 123). Ein gewisser Unterschied zwischen Mk 2,27 und dem Zitat von Rabbi Simeon liegt indes vor, wie E.LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, KEK I,2, Göttingen <sup>17</sup>1967, 65f m.E. richtig erkannt hat: Das (auf Gen 1 verweisende?) 'évero ist ernstzunehmen - der Sabbat ist kein dem Menschen übergebenes Schöpfungswerk - er ist einfach da!

<sup>46</sup> Vgl.o. A 11. Da Ex 20,11 den Sabbat in freier Aufnahme des Schlusses des priester-schriftlichen Schöpfungsberichts damit begründet, daß Jahwe am siebenten Tage ruhte und diesen siebenten Tag segnete und heiligte - von den in Gen 2 verwendeten Verben fehlt indes ausgerechnet  $\square$   $\square$ ! (s.o. A 43) -, zielt diese Fassung des Sabbatgebots nach m.E. zu Recht verbreiteter Meinung auf die Installation des Sabbats als kultische Institution. Wenn demgegenüber die Mahnung von Dtn 5,15, der eigenen Knechtschaft in Ägypten zu gedenken und deshalb auch die Sklaven ruhen zu lassen, jedoch rein alternativ als sozial bzw. ethisch motivierte Bestimmung verstanden wird, ist um einer griffigen Opposition willen die oben aufgewiesene Textintention verkannt. (So etwa bei W.H.SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 1979, 89, F.-L.HOSSFELD [1982] 48f.53 [priesterlicher Hintergrund vs. soziale Motivierung] oder K.MARTI, Das fünfte Buch Mose oder Deuteronomium, in: HSAT(K)4, Bd.I, 270 A h ["theologisch" vs. "anthropologisch"], sowie unter Beschränkung auf die explizite Erwähnung des "Maßstab(s) der Humanität" in der Dtn-Fassung auch H.RINGGREN [1963] 184; kritisch dagegen N.LOHFINK [1965] 31 A 44).

<sup>47</sup> Lk 6,1-5 verstärkt durch die Auslassung des V.27 der markinischen Vorlage diese Tendenz noch zusätzlich, während Mt 12,7 in dem Zitat aus Hos 6,6 die Tendenz des Mk beibehält, aber doch einen allgemeineren Akzent setzt.

12,29-31) hat Jesus eben diesen Gedanken denn auch in allgemeinerer Form unmittelbar aufgenommen und damit klargemacht, daß im Leben eines Christenmenschen Glauben und Handeln nicht zu trennen sind, daß sich der Lebensweg des Christen also stets als eine Wanderung auf dem schmalen Grat zwischen Dogmatismus und Aktionismus gestalten wird.

Anhang:

Die Zehn Worte - Der Dekalog - Die Zehn Gebote (nach Ex 20, Dtn 5 und Luthers Kl. Katechismus [Münchner Ausgabe])

Exodus 20,2-17

Deuteronomium 5,6-21

Der Kleine Katechismus

(Prolog)

6 Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Knechtshause, herausgeführt hat.

(Prolog)

6 Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Knechtshause, herausgeführt hat.

I 3 Du wirst nicht andere Götter haben mir gegenüber. I [I] *Das erste.*  
Du sollst nicht andere Götter haben.

II 4 Du wirst dir kein Gottesbild machen und keinerlei Abbild von etwas, das oben im Himmel oder darunter auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist. II [II] 8 Du wirst dir kein Gottesbild machen, d.h. keinerlei Abbild von etwas, das oben im Himmel oder darunter auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist.

5 Du wirst ihnen keine kultische Verehrung erweisen und ihnen nicht dienen; denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter den Söhnen, der 3. und der 4. Generation anrechnet bei denen, die mich hassen, 6 der aber Treue übt an Tausenden bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten. III [III] 9 Du wirst ihnen keine kultische Verehrung erweisen und ihnen nicht dienen; denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter den Söhnen, der 3. und der 4. Generation anrechnet bei denen, die mich hassen, 10 der aber Treue übt an Tausenden bei denen, die mich lieben und seine Gebote halten.

III 7 Du wirst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht zu nichtigem Zweck aussprechen; denn Jahwe wird den, der seinen Namen zu nichtigem Zweck ausspricht, nicht ungestraft davonkommen lassen. III [IV] 11 Du wirst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht zu nichtigem Zweck aussprechen; denn Jahwe wird den, der seinen Namen zu nichtigem Zweck ausspricht, nicht ungestraft davonkommen lassen. *Das andere.*  
Du sollst den Namen Gottes nicht unnützlich führen.

IV 8 Gedenke des Tages des Aufhörens, ihn heilig zu halten: IV [-] 12 Achte auf den Tag des Aufhörens\*, ihn heilig zu halten, wie dir Jahwe, dein Gott, geboten hat: 13 Sechs *Das dritte.*  
Du sollst den Feiertag heiligen.  
9 Sechs  
Tage wirst du Knechtsarbeit tun und all deine Arbeit(en) erledigen;  
10 aber der siebente Tag ist Sabbat für Jahwe, deinen Gott.  
14 aber der siebente Tag ist Sabbat für Jahwe, deinen Gott.

Du wirst an ihm keine Arbeit tun;  
d.h. weder du,  
noch dein Sohn, noch deine Tochter,  
weder dein Knecht, noch deine Magd,

noch dein Vieh, noch dein  
Schutzbürger, der in deinen Toren ist.  
11 Denn

sechs Tage lang  
hat Jahwe Himmel und Erde gemacht,  
das Meer und alles, was in ihnen ist,  
und danach am siebenten Tage geruht.  
Darum hat Jahwe  
den "Sabbatttag" gesegnet  
und ihn für heilig erklärt.

V  
12 Ehre deinen Vater und deine Mutter,  
deine

auf daß deine Tage lang werden

auf dem Ackerboden  
den Jahwe, dein Gott, dir geben will.

VI  
13 Du wirst nicht totschiagen.

VII  
14 Du wirst nicht ehebrechen.

VIII  
15 Du wirst nicht stehlen.

IX  
16 Du wirst nicht als Lügenzeuge  
gegen deinen Nächsten aussagen.

X  
17 Du wirst nicht nach dem Haus  
deines Nächsten trachten,

d.h. du wirst nicht nach der Frau  
deines Nächsten, nach  
seinem Knecht, seiner Magd, seinem  
Rind, seinem Esel und nach allem,  
was deinem Nächsten gehört, trachten.

Du wirst an ihm keine Arbeit tun;  
d.h. weder du,  
noch dein Sohn, noch deine Tochter,  
noch dein Knecht, noch deine Magd,  
noch dein Rind, noch dein Esel,  
noch all dein Vieh, noch dein  
Schutzbürger, der in deinen Toren ist,  
auf daß  
dein Knecht und deine Magd ruhen wie du  
15 und du dessen gedenkst,  
daß du Knecht gewesen bist im Lande  
Ägypten,  
und daß Jahwe dein Gott,  
dich von dort herausgeführt hat mit  
starker Hand und ausgerecktem Arm.  
Darum hat dir Jahwe, dein Gott,  
geboten,  
den "Sabbatttag" durchzuführen.

V [-]  
16 Ehre deinen Vater und deine Mutter,  
wie dir Jahwe, dein Gott geboten hat,  
auf daß deine Tage lang werden  
und es dir wohl ergehe  
auf dem Ackerboden,  
den Jahwe, dein Gott, dir geben will.

VI [V]  
17 Du wirst nicht totschiagen

VII [VI]  
18 und du wirst nicht ehebrechen

VIII [VII]  
19 und du wirst nicht stehlen

IX [VIII]  
20 und du wirst nicht als nichtiger Zeuge  
gegen deinen Nächsten aussagen

X [IX]  
21 und du wirst nicht nach der Frau  
deines Nächsten trachten

XI [X]  
und du wirst nicht das Haus  
deines Nächsten, (d.h.) sein Feld,  
seinen Knecht und seine Magd, sein  
Rind, seinen Esel und all  
den Besitz deines Nächsten begehren.

*Das vierte.*  
Du sollst deinen Vater und  
Mutter ehren.

*Das fünfte.*  
Du sollst nicht töten.

*Das sechste.*  
Du sollst nicht ehebrechen.

*Das siebente.*  
Du sollst nicht stehlen.

*Das achte.*  
Du sollst nicht falsch  
Zeugnis reden wider  
deinen Nächsten.

*Das neunte.*  
Du sollst nicht begehren  
deines Nächsten Haus.

*Das zehnte.*  
Du sollst nicht begehren  
deines Nächsten Weib,  
Knecht, Magd,  
Vieh  
oder alles was sein ist.

## Esra 1-6: Struktur und Konzept

Thomas Krüger - Ingolstadt

*Prof. Dr. Klaus Baltzer, München, zum 60. Geburtstag*

Der neue Esra-Kommentar von A.H.J. GUNNEWEG<sup>1</sup> zeichnet sich gegenüber einem Großteil älterer historisch-kritischer Arbeiten zum Esra-Nehemia-Buch<sup>2</sup> dadurch aus, daß er das Buch nicht "primär auf seine historische Zuverlässigkeit hin befragt" (28), sondern "von der bewußt so gestalteten kompositionellen Einheit des Buches" ausgeht und die "historische Faktizität", auf die es Bezugnimmt, in erster Linie weniger in den "Geschehnisse(n)" sucht, "welche die Erzählung selbst - zutreffend, wie einige Kommentatoren meinen, oder tendenziös bis hin zur Fälschung, wie andere behaupten - berichtet", als in dem "brutum factum" der "Existenz der nachexilischen Gemeinschaft unter der Vorherrschaft und Schirmherrschaft der Perser - ein(em) Phänomen, das historisch und theologisch bewältigt werden mußte" (30).

Dementsprechend liegt auch in der Analyse von Esr 1-6 der Schwerpunkt von GUNNEWEGs Interesse darin, die Intentionen der Erzählung und ihre "theologische Geschichtskonzeption" (43 u.ö.) herauszuarbeiten. In seiner Interpretation dieser Kapitel werden dann allerdings zwei Vorentscheidungen wirksam, die den Blick auf Struktur und Konzept des vorliegenden Textes möglicherweise eher verstellen als erhellen: (1) GUNNEWEG betrachtet Esr 1-6 und 7-10 gleichermaßen als Produkt "des" Chronisten (31; vgl. 24ff)<sup>3</sup>. Auch wenn er

- 
- 1 Esra, KAT 19/1, Gütersloh 1985 (Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.); vgl. auch seine Vorarbeiten: "Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia", Congress Volume Vienna 1980, VTS 32, Leiden 1981, 146-161; "Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration - ein Vergleich", ZAW 94 (1982) 299-302.
  - 2 S. dazu etwa GUNNEWEG, Esra, 21ff; O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984, 178ff; M. SAEBØ, Art. "Esra/Estraschriften", TRE 10 (1982) 374-486; R.W. KLEIN, "Esra and Nehemiah in Recent Studies", Magnalia Dei, FS G.E. WRIGHT, Garden City/NY 1976, 361-376 sowie W. SCHOTT-ROFF, "Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit", VF 27/1 (1982) 46-48.
  - 3 Zum Problem s. KAISER, Einleitung, 192ff.

einen gewissen Spielraum für verschiedene theologische Konzepte innerhalb der chronistischen "Schule" zugesteht (28), verleitet diese Prämisse doch zu einer vereinheitlichenden Interpretation der "theologischen Geschichtskonzeption" des Esrabuches, bei der konzeptionelle Differenzen und Spannungen leicht übersehen werden können. (2) GUNNEWEG nimmt - mit guten Gründen! - an, daß in Esr 4-6 eine "aramäische Erzählung" als "Quelle" verarbeitet ist (31; vgl. 82ff)<sup>4</sup>. "Der aramäischen Jerusalem-Erzählung erster" und "zweiter Teil" bilden dann aber zugleich auch Abschnitte in GUNNEWEGs Strukturierung von Esr 1-6 (5). Damit wird möglicherweise der Blick auf übergreifende Strukturen des vorliegenden Textes, die quer zur literarkritisch ermittelten Abgrenzung der "Quellen" verlaufen, verstellt.

Im Folgenden soll versucht werden, Struktur und Konzept von Esr 1-6 im Sinne des Ansatzes GUNNEWEGs, jedoch ohne seine genannten Vorentscheidungen in den Blick zu bekommen.

## I

Die Kapitel Esr 1-6 bilden den relativ abgeschlossenen ersten Teil des Buches Esra-Nehemia; Anfang und Ende des Abschnitts korrespondieren einander:

"Und im ersten Jahr des Kyros, des Königs von Persien, erweckte Jahwe den Geist Kyros', des Königs von Persien ..." (1,1).

"... Jahwe hatte sie mit Freude erfüllt, indem er das Herz des Königs von Assur ihnen zugewandt hatte, daß er ihr Tun bei der Arbeit am Hause Gottes, des Gottes Israel, unterstützte" (6,22)<sup>5</sup>.

Die Rückkehr von Exilierten nach Jerusalem und der Wiederaufbau des Tempels durch sie werden so interpretiert als ein Geschehen, in dem sich - vermittelt durch das Verhalten der persischen<sup>6</sup> Könige - Jahwes Zuwendung zu

4 Vgl. auch GUNNEWEG, Interpretation, 150f; Erzählung, 299ff.

5 Übersetzung hier und im Folgenden nach GUNNEWEG, Esra.

6 Die Bezeichnung des persischen Königs als "König von Assur" in 6,22 ist "singulär und schwer erklärbar" (GUNNEWEG, Esra, 117). Wird er hier als "Rechtsnachfolger jener assyrischen Großkönige" (ebd.) angesehen, so könnte darin eine Art Abstraktion von persischer Fremdherrschaft auf Fremdherrschaft überhaupt vorliegen - und damit vielleicht auch schon ein Ausblick über das Ende der persischen Herrschaft hinaus (vgl. u. Anm. 47).

"Israel" zeigt. "Der Herr und Lenker der neuen Heilsgeschichte ist (immer noch) Jahwe, der Gott Israels (1,5; 9,15 ...). Er ist das erste Subjekt des Buches; Worte über seine Lenkung der Geschichte durch die Perserkönige umrahmen den ersten Teil (1,1; 6,22b)"<sup>7</sup>.

Die auf Jahwes Initiative hin erlassene "Anordnung" (קרוס: 1,1) Kyros' 1,2-4<sup>8</sup> setzt nicht nur das in Kap. 1-6 erzählte Geschehen in Gang; sie enthält auch schon sein Programm:

"Wer immer unter euch zu seinem (Jahwes) Volk (gehört),

mit dem sei sein Gott,

(I) und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Juda

(II) und baue das Haus Jahwes, des Gottes Israels" (1,3).

Die in 1,5ff berichtete Rückkehr von Exilierten nach Judäa kommt zum Abschluß in deren Ansiedlung "in ihren Ortschaften" (2,70) sowie dem Wiederaufbau des Brandopferaltars und der Wiederaufnahme des regelmäßigen Opferkultes (עלון תמיד: 3,5) im Rahmen der Feier eines Laubhüttenfestes (3,1-6). Damit ist die im Kyros-Edikt angeordnete Rückkehr von Exilierten ausgeführt und zu Ende gebracht. Daß der dort ebenfalls befohlene Tempelbau dagegen noch nicht in Angriff genommen ist, stellt 3,6b ausdrücklich fest: "jedoch der Tempel Jahwes war noch nicht gegründet"! 3,7-6,22 wird so als zweiter Hauptteil von Esr 1-6 mit eigenem thematischen Schwerpunkt deutlich abgegrenzt.

Gleich zu Beginn findet sich hier der erste Rückverweis auf die "Genehmigung (קרוס) des Kyros, des Königs von Persien" zum Tempelbau (3,7). Erscheint das Kyros-Edikt hier wie in 1,2-4 zunächst einfach als Motivation für das Handeln der Heimkehrer, gewinnt es in 4,3 deutlich legitimierende Funktion: Gegenüber den "Feinden Judas und Benjamins" rechtfertigt es nicht nur die Tatsache, "daß die Angehörigen der Exulantschaft dem Gotte Israels einen Tempel bauen" (4,1), sondern v.a. auch den Umstand, daß sie dies "allein" tun wollen (4,3)<sup>9</sup>. Trotzdem gelingt es aber dem "Volk des Landes", den Tempelbau zunächst zu verhindern, indem es "das Volk Judas entmutigt und abschreckt" (4,4) und persische Beamte besticht (4,5).

7 SAEBO, Art. Esra, 380.

8 Zum historischen Hintergrund s. A. KUERT, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy", JSOT 25 (1983) 83-97.

9 Zur Deutung von קרוס s. GUNNEWEG, Esra, 77.

Diese Wendung des Geschehens ist nun doch einigermaßen erstaunlich: "wie ist das, von den eigenen Voraussetzungen der bisherigen ... Erzählung her, zumal noch während der Regierungszeit Kyros', überhaupt denkbar?"<sup>10</sup>. Allein aus dem "Anliegen" des Erzählers, "die tatsächlich vorhandenen, die jüdische Gemeinschaft seiner Zeit beängstigenden Widersprüche und Widerstände als notwendige Kehrseite der Existenz der wahren Gottesgemeinde aufzuzeigen", die "bereits gleich am Anfang ... zutage"<sup>11</sup>, wird sich dieser eigentümliche Zug des Textes kaum erklären lassen - treten doch ähnliche "Widersprüche und Widerstände" auch n a c h der Wiederaufnahme des Tempelbaus in 5,1ff auf, o h n e zur Einstellung oder auch nur Unterbrechung der Bauarbeiten zu führen (5,5!). Auch hier verteidigen die Tempelbauer ihr Unternehmen unter Berufung auf Kyros' "Befehl" (צוה) zum Tempelbau (5,13-15.17), der dann auch tatsächlich im "Archiv" des Darius gefunden (6,1-5) und von diesem bestätigt (6,6-12) wird - woraufhin der Tempel fertiggestellt werden kann (6,13-14).

Allem Anschein nach liegt es in der Absicht des Erzählers, einen gescheiterten (3,7ff) und einen erfolgreichen (5,1ff) Versuch des Tempelbaus einander gegenüberzustellen: Während der erste Versuch rasch - schon vor der Entscheidung der Sache durch den persischen König! - mißlingt (4,4), führt der zweite - allen Widerständen zum Trotz und ohne Unterbrechung - zum Erfolg: "bis ein Bericht an Darius gelangen würde und man dann darüber eine Urkunde zurücksenden würde", wird erst einmal weitergebaut, denn "das Auge ihres Gottes" ist "über den Ältesten der Juden" (5,5).

Damit tritt folgende Struktur von Esr 1-6 zutage:

Exposition: Kyros-Edikt, 1,1-4

I. Rückkehr von Exilierten, 1,5-3,6

(Abschluß: Laubhüttenfest, 3,1-6)

II. Tempelbau, 3,7-6,22

1. Erster Versuch - Widerstände - Scheitern, 3,7-4,24

2. Zweiter Versuch - Widerstände - Erfolg, 5,1-6,22

(Abschluß: Passafeier, 6,19-22).

10 A.a.O., 81.

11 Ebd.

## II

Worin liegen nun in der Sicht des Textes die Gründe für das Scheitern des Tempelbauvorhabens im einen, seinen Erfolg im anderen Fall? Einen ersten Hinweis darauf gibt die Erfolgsmeldung 6,14:

"Und die Ältesten Judas bauten und kamen gut voran dank der prophetischen Predigt des Propheten Haggai und des Sacharja, des Sohnes Iddos, und sie vollendeten den Bau gemäß dem Befehl des Gottes Israels und dem Befehl des Kyros und des Darius und des Artaxerxes, des Königs von Persien".

Im Lichte dieser Aussage wird der Unterschied in der Darstellung der Aufnahme bzw. Wiederaufnahme der Tempelbauarbeiten in 3,7ff und 5,1ff signifikant: Handelten dort Serubbabel und Jeschua gemeinsam mit den Priestern und Leviten in eigener Initiative, werden sie hier auf Veranlassung und mit Unterstützung der Propheten Haggai und Sacharja tätig - Priester und Leviten treten erst n a c h Fertigstellung des Tempels bei seiner Einweihung in Aktion (6,16ff).

So hebt die Struktur von Esr 1-6 die Bedeutung der Institution Prophetie - repräsentiert durch Haggai und Sacharja - für das Gelingen des Tempelbaus als der ersten Phase der Restitution "Israels" im Lande hervor, die programmatisch schon 1,1 mit dem Hinweis auf "das Wort Jahwes, (das) aus dem Munde Jeremias (ergangen war)"<sup>12</sup>, angedeutet hatte. Weder die Berufung auf das Kyros-Edikt noch priesterliches Handeln nach Maßgabe des "Gesetzes Moses" (3,2) und der "Ordnungen Davids" (3,10) können allein schon das Gelingen des Restitutionsprozesses garantieren; hinzukommen muß der "Befehl des Gottes Israels" (6,14), als dessen "Sprachrohr" die Propheten fungieren<sup>13</sup>!

Thema von Esr 1-6 ist also nicht nur "die ausdrücklich von der ausländischen Regierung bestätigte Legalität" und "Legitimität des Tempelbaus" - wie sie in der "aramäischen Quelle" im Vordergrund steht -, aber auch nicht nur eine neue "Akzentuierung", die "den Tempelbau und überhaupt die jüdische Restauration geschehen läßt inmitten und trotz einer feindseligen Völker-

12 Hier wird "nicht nur auf den namentlich genannten Jeremia (25,11f.; 29, 10) Bezug genommen, sondern auch auf Stellen wie Jes 41,25; 44,28; 45, 1ff.13 angespielt ..., wo Deuterojesaja Kyros als gesalbten Bevollmächtigten und Heilbringer Jahwes feiert" (GUNNEWEG, Esra, 41).

13 A.a.O., 112.

welt"<sup>14</sup>. Vielmehr geht es um das Problem der Durchsetzbarkeit legitimer Ansprüche gegenüber der fremden Großmacht angesichts von Widerständen im Lande einerseits und des mit dem Wechsel der fremden Herrscher (Kyros - Artaxerxes - Darius) - wie auch ihrer Korruptierbarkeit (4,51) - gegebenen Moments der Diskontinuität in der Politik der fremden Großmacht andererseits. In dieser Konstellation kann der Restitutionsprozess in der Sicht des Textes nur gelingen mit Unterstützung Jahwes (1,1; 6,22) - und unter der Voraussetzung, daß diese Unterstützung Jahwes in "prophetischer Predigt" (5,1f; 6,14) ausdrücklich zugesagt wird.

Aus der Kontrastierung von gescheitertem und erfolgreichem Tempelbauversuch in 3,7-4,24 und 5,1-6,22 läßt sich möglicherweise noch ein weiterer Punkt entnehmen, der in der Sicht des Textes auf Erfolg oder Mißerfolg des Restitutionsprozesses Einfluß hat: Entzündete sich der zur Einstellung des Tempelbaus führende Konflikt von 4,1-5 am "exklusiven" Gebaren der "Angehörigen der Exulantenschaft" (4,1), die sich als "Volk Judas" verstehen (4,4), gegenüber dem "Volk des Landes" (יְהוּדָא וְעַם הָאָרֶץ: 4,4), in dem die Heimkehrer nur "Feinde Judas und Benjamins" (4,1) zu sehen vermögen, dürfen demgegenüber an dem Passafest, das sich an die Tempeleinweihung (6,15-18) anschließt, neben den "Israeliten, die aus dem Exil heimgekehrt waren", auch "alle" teilnehmen, "die sich getrennt hatten von der Unreinheit der Heiden im Lande (בְּגֵי הַלְּוִיִּם) (und sich) zu ihnen (getan hatten), Jahwe, den Gott Israels, zu suchen" (6,21)<sup>15</sup>. Hier wird allem Anschein nach ein "inklusives" Verständnis des neuen "Israel" einem "exklusiven" Konzept gegenübergestellt und - durch die Stellung in der übergreifenden Struktur des Textes - diesem gegenüber favorisiert<sup>16</sup> - ohne daß damit freilich die grundsätzliche Forderung der

14 GUNNEWEG, Erzählung, 302.

15 Da 6,21 "schlecht zu der sonstigen Konzeption des Chr" paßt, muß GUNNEWEG von seinen Voraussetzungen her annehmen, "daß V. 21 eine spätere Korrektur einfügt" oder "bearbeitet ist" (Esra, 116).

16 Das "inklusive" Israel-Verständnis von 6,21 wird in S und 3. Esr ins Gegenteil verkehrt (s. GUNNEWEG, Esra, 115) - ein Indiz für die Virulenz des Themas! Dem unterschiedlichen Israel-Verständnis in 3,7-4,24 und 5,1-6,22 entspricht ein unterschiedliches Konzept des Tempels: ist er dort allein von den (und für die) Exils-Heimkehrer(n) errichtetes Heiligtum i h r e s Gottes (4,3), wird er hier mit - durch die lokalen Repräsentanten vermittelt (6,8ff.13) - Unterstützung des persischen Königs gebaut - als Tempel des "Gottes Himmels und der Erde" (5,11) für Israel und "alle", die "Jahwe, den Gott Israels, suchen" (6,21).

"Reinheit der neukonstituierten Gemeinschaft" durch "Abgrenzung nach außen"<sup>17</sup> oder die konstitutive Bedeutung der Exils-Heimkehrer für das "neue Israel" aufgehoben würde<sup>18</sup>.

### III

Das skizzierte Konzept der Restitution "Israels" in Esr 1-6 wird entwickelt aus der Verarbeitung vorgegebenen Materials und seiner Einordnung in eine übergreifende Struktur durch den Erzähler. Dabei werden Aussagen der "Quellen" teils neu akzentuiert bzw. ergänzt, teils zur Stützung der Intentionen des Verfassers herangezogen.

Neuakzentuierung und Ergänzung sind deutlich im Fall der "aramäischen Jerusalem-Erzählung"<sup>19</sup>, die 4,6-6,18 zugrundeliegt, vom hebräischen Erzähler bearbeitet (v.a. in 4,6f.24) und ergänzt (5,1-4; 6,15-18) wurde und jetzt - v.a. in ihrem ersten Teil - wohl nur noch fragmentarisch erhalten ist<sup>20</sup>. Aus 5,5ff ist zu erschließen, daß die aramäische Quelle noch "keine wirkliche Unterbrechung der einmal begonnenen Bauarbeiten" am Tempel kannte<sup>21</sup>. Indem er eine solche Unterbrechung neu einführt, erhält der Verfasser des vorliegenden Textes Gelegenheit, dem erfolgreichen Tempelbau einen gescheiterten ersten Versuch gegenüberzustellen und in diesem Kontrast die Notwendigkeit "prophetischer Predigt" für die Restitution "Israels"<sup>22</sup> sowie die Probleme eines allzu "exklusiven" Israel-Verständnisses<sup>23</sup> deutlich zu machen.

17 R. RENDTORFF, Das Alte Testament: Eine Einführung, Neukirchen 1983, 294. Kritisiert wird nicht Abgrenzung nach außen überhaupt, sondern eine Form der Abgrenzung, die für einzelne "von außen" unüberwindbar ist.

18 "Das neue, nachexilische Israel ist" - und bleibt auch nach 6,21 im Kern - "das aus dem Exil zurückgekehrte Israel" (GUNNEWEG, Esra, 116).

19 Ich setze hier die literar- und redaktionskritischen Analysen GUNNEWEGs (Esra, 31.82ff; vgl. Interpretation, 150f; Erzählung, 299ff) voraus.

20 4,23 muß "irgendeine Fortsetzung gehabt haben ..., die über die weiteren Ereignisse, welche die Arbeiten an der Mauer betrafen, berichtete" (GUNNEWEG, Esra, 93f).

21 A.a.O., 105.

22 5,1-2 ist aller Wahrscheinlichkeit nach sekundäre Ergänzung der aramäischen Quelle (s. a.a.O., 95). In 6,14 ist es immerhin möglich, daß "(d)ie Erwähnung der beiden ... Propheten Haggai und Sacharja ... auf ... Bearbeitung zurückgeh(t)" (a.a.O., 112). Auch die Zurückstellung der Priester und Leviten in 6,16-18 im Vergleich zu 3,8-13 geht auf das Konto des hebräischen Erzählers (s. a.a.O., 113 zu 6,15-18. Die relative Abwertung der Priester und Leviten spricht freilich m.E. gerade dagegen, daß hier die "chr" Konzeption vertreten ist.).

23 6,21 und 4,1-3 gehören zum hebräischen Teil der Erzählung!

Dagegen scheint der Erzähler mit der Aufnahme der Liste 2,1-6<sup>24</sup>, die "als Ersatz für eine Erzählung ... über die Heimkehr der Exulanten" fungiert<sup>25</sup>, zugleich eine Stützung seiner "inkluisiven" Israel-Konzeption zu beabsichtigen: Wenn sich nämlich nach 2,59ff Gruppen den Heimkehrern anschließen können, die "nicht anzugeben vermochten, ob ihr Vaterhaus und ihre Herkunft aus Israel stamme" (V. 59)- und dann, abgesehen von einer (vorläufigen!) "Rechtsminderung" im Falle der Priestersippen<sup>26</sup>, zur "ganzen Gemeinde" (V. 64) gerechnet werden -, kann dies im vorliegenden Kontext als Pendant zu 6,21 verstanden werden: Hier wie dort ist das "wahre Israel" identifiziert "mit denen, die aus Juda-Benjamin ins Exil gingen und daraus zurückkehrten"<sup>27</sup>, aber zugleich offen für Anschlußwillige, die mit "Israel" - im Exil (2,59ff) oder im Land (6,21) - in Kontakt gekommen sind<sup>28</sup>.

Schwierigkeiten bereitet die Interpretation von 4,6-23 im Rahmen von Esr 1-6, wird doch hier die "Erzählung von 4,1-5 über Widerstände gegen den Tempelbau mit einem Briefwechsel über einen Protest gegen den Wiederaufbau der Jerusalemer Stadtmauer illustriert"<sup>29</sup>. Auffällig ist das "ungewollte() zweifache() - samarische() und persische() - Loblied auf Jerusalems herausragende Bedeutung"<sup>30</sup> in 4,13-16 und 19f: Ein wiederaufgebautes und befestigtes Jerusalem wird nicht nur keine "Steuer, Abgaben und Zölle" mehr zahlen und so "den (persischen) Königen schaden" (4,13) - möglicherweise wird es wie in früheren Zeiten selbst "Steuer, Abgaben und Zölle" aus der ganzen Provinz Transeufratene kassieren (4,20)! Hier wird nicht nur "angespielt" auf "die ruhmreiche, gute alte Zeit des Davidisch-Salomonischen Großreiches"<sup>31</sup>; hier klingen offenbar prophetisch-"eschatologische" Hoffnungen an, wie sie im Zusammenhang mit dem Tempelbau etwa Hag 2,7f - als Folge eines "kosmopolitischen Umsturz(es)"<sup>32</sup> (v. 6; vgl. die Befürchtungen in Esr 4,12.15.19!) - artikuliert (vgl. Jes 60,13; Nah 2,10 sowie Sach 8,20ff). Angesichts der herausragenden Stellung "prophetischer Predigt" in der Struktur von Esr 1-6

24 Vgl. GUNNEWEG, Esra, 50ff.

25 A.a.O., 55.

26 A.a.O., 64.

27 A.a.O., 57.

28 Im Sinne der hebräischen Erzählung - und in Spannung zur "Theologie des Chr" - ist es auch, wenn in 2,1ff "erst nach den Laien das Kultpersonal aufgezählt wird" (a.a.O., 60).

29 A.a.O., 86.

30 A.a.O., 92.

31 A.a.O., 92.

32 H.W. WOLFF, Haggai, BK 14/6, Neukirchen 1986, 60.

ist immerhin zu fragen, ob hier das "eschatologische" Motiv der "Völkerwallfahrt" - ebenso wie in Esr 4,6ff das Motiv des "Völkersturms" - "theokratisch" "entschärft" wird<sup>33</sup>, oder nicht eher umgekehrt Tempel- und Mauerbau "eschatologisch" "aufgeladen".

#### IV

Esr 1-6 enthält als einleitender erster Abschnitt des Esra-Nehemia-Buchs Strukturelemente und Motive, die in Esr 7-10 und Neh wiederkehren<sup>34</sup>. V.a. zeigen Esr 1-6; 7-10 und Neh 1-8<sup>35</sup> jeweils die Abfolge: Vorhaben (mit göttlicher Hilfe und königlicher Bevollmächtigung) - Widerstände - Ausführung. Auffällig ist dabei zum einen, daß in Esr 10 - v.a. auch aufgrund des textlich korrumpierten Schlusses von V. 44<sup>36</sup> - ein deutlicher Hinweis auf die Ausführung des Vorhabens einer Auflösung der "Mischehen" fehlt<sup>37</sup>, zum anderen das Interesse an einer "Verzahnung der Wirksamkeit von Esra und Nehemia"<sup>38</sup>, das in der Komposition von Esr 7 - Neh 13 zum Ausdruck kommt (vgl. Neh 8,9; 12,36).

Aufgrund der oben (I) skizzierten Strukturanalyse von Esr 1-6 ist zu fragen, ob hinter diesen beiden Eigentümlichkeiten des Textes vielleicht ein kompositorisches Interesse steht: die (Wieder-)Aufwertung Nehemias und seiner Arbeit gegenüber Esra. Zwar hat Esra als "Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes" (7,12.21) auch politische Funktion als "Gesandter des Königs (V. 14) mit ganz bestimmten Vollmachten ... (vgl. noch 8,36)"<sup>39</sup>, doch tritt in der Überlieferung v.a. seine Rolle als "Priester" (7,11f.21; 10,10.16; Neh 8,2.9) und Gesetzeslehrer hervor<sup>40</sup>; "in der späteren jüdischen Tradition"

33 Vgl. GUNNEWEG, Esra, 90 zu Esr 4,9-11a.

34 Vgl. GUNNEWEG, Esra, 30; RENDTORFF, AT, 296f; SÆBØ, Art. Esra, 378f.

35 "(N)ach N 9 verschwimmen die Konturen dieses sonst so scharf gezeichneten Bildes" (GUNNEWEG, Esra, 31). Dies wird jedoch nicht nur darauf zurückgehen, "daß hier mancherlei Nachträge verschiedenen Inhalts angefügt wurden", die in "eine spätere, vielleicht schon hellenistische Zeit" zu datieren sind (so GUNNEWEG, ebd.), sondern auch darauf, daß hier vorgegebenes Material verarbeitet ist (solches erkennt in Neh 12f z.B. KAISER, Einleitung, 182 mit Anm. 15), das sich nicht bruchlos in die Gesamtkonzeption des jetzt vorliegenden Esra-Nehemia-Buchs einfügte.

36 Vgl. GUNNEWEG, Esra, 184.

37 Vgl. a.a.O., 182.

38 SÆBØ, Art. Esra, 378.

39 A.a.O., 381.

40 Vgl. B. LANG, Monotheism and the Prophetic Minority, The Social World of Biblical Antiquity 1, Sheffield 1983, 141ff; R. RENDTORFF, "Esra und das 'Gesetz'", ZAW 96 (1984) 165-184.

wird dann "eben das Bild von Esra als Gesetzeslehrer und Vorbeter" noch "wesentlich gesteigert"<sup>41</sup>. Dagegen kann das Wirken Nehemias durchaus als prophetisches verstanden werden: "Der Umfang seiner Verantwortung läßt sich durchaus mit der eines Propheten vergleichen"<sup>42</sup>; er ist עבד יהוה (1,11), und die Überschrift des Nehemiaabuches, דברי נחמיה (1,1), klingt wie die Überschrift eines Prophetenbuchs. Nehemia kann im Stil eines prophetischen Heilsorakels zum Kampf aufrufen (vgl. 4,14: "fürchtet euch nicht!"; 4,20: "Unser Gott wird für uns streiten!"); er kann eine Schelt- und Mahnrede halten (5,7ff) und mit einer Zeichenhandlung unterstreichen (5,13).

So könnte sich die in Esr 1-6 beobachtete Aufwertung der Institution Prophetie gegenüber Priestern und Leviten in der Komposition von Esr 7 - Neh 13 wiederholen<sup>43</sup>. Geht man nun davon aus, "daß die Verknüpfung der Esra- mit der Nehemiaerzählung sekundär ist"<sup>44</sup>, und daß die Intention der Esraerzählung ursprünglich in der Überbietung Nehemias und seines Wirkens lag<sup>45</sup>, wäre dies ein Indiz dafür, daß der Verfasser von Esr 1-6 möglicherweise mit dem Redaktor des vorliegenden Esra-Nehemia-Buches, kaum aber mit dem Verfasser der Esraerzählung identisch ist<sup>46</sup>.

41 SAEBØ, Art. Esra, 381.

42 K. BALTZER, Die Biographie der Propheten, Neukirchen 1975, 180.

43 Auch in der Frage einer "exklusiven" oder "inkluisiven" Israel-Konzeption dürfte die Nehemia-Erzählung Esr 1-6 immerhin näher stehen als die Esra-Erzählung. So wird z.B. hinsichtlich des Problems der "Mischehen", "(w)as von Nehemia eher als Einzelfall erwähnt wird" (Neh 13,23-29), "in der Darstellung von E 9-10 zu einer umfassenden Aktion unter der Leitung Esras" (GUNNEWEG, Esra, 162). Wenn Nehemia nach Neh 5,17 mit Leuten ißt, die "zu uns kamen von den Völkern, die um uns herum sind", erinnert dies an Esra 6,21.

44 KAISER, Einleitung, 179.

45 Vgl. U. KELLERMANN, Nehemia; Quellen, Überlieferungen und Geschichte, BZAW 102, Berlin 1967, 94ff; M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen 1957, 147.

46 Die Spannung zwischen der "messianischen" Perspektive von Esr 1-6 und ihrem völligen Fehlen in der folgenden Esra-Erzählung sieht auch F.M. CROSS, "A Reconstruction of the Judean Restoration", JBL 94 (1975) 4-18: 15f. Er schließt daraus auf zwei verschiedene "editions" des chronistischen Werkes (zunächst bis Esr 6, dann bis Esr 10 und Neh 8). Dagegen spricht jedoch u.a., daß Esr 4,6ff die Nehemia-Erzählung bereits voraussetzen scheint, die nach CROSS' (a.a.O., 18) Rekonstruktion erst von einem "final editor" mit "the Chronicler's Work (Chr<sub>2</sub>)" kombiniert worden wäre.

Im Kontext der späten Perser- oder (vielleicht eher) frühen hellenistischen Zeit<sup>47</sup> würden Esr 1-6 und das Esra-Nehemia-Buch in seiner vorliegenden Gestalt dann nicht einfach eine "theokratische" Position vertreten, sondern eher eine vermittelnde Position zwischen "Theokratie" und "Eschatologie"<sup>48</sup>, "visionärer" und "pragmatischer" Perspektive<sup>49</sup>, Orientierung am "Gesetz" und an den "Propheten"<sup>50</sup>, "Separation", und "Assimilation"<sup>51</sup>. Sie könnten so ein Zeugnis dafür sein, "daß die neue hellenistische Front alte Differenzen zwischen Positionen und Strömungen zugunsten antihellenistischer Einigkeit relativiert und unter Druck eine theologisch eher komplexe, im Antihellenismus einige Bewegung und Gruppierung hervorgerufen hat"<sup>52</sup>.

Vielleicht läßt sich ihnen aber noch konkreter ein politisches Programm für eine Zeit entnehmen, in der das Ende der Perserherrschaft mindestens abzusehen ist: Es würde auf der einen Seite dafür optieren, Rechtsansprüche gegenüber der fremden Großmacht - für die paradigmatisch das Kyros-Edikt steht - zu behaupten und geltend zu machen, zugleich aber auf der anderen Seite das Bewußtsein dafür wachhalten, daß die Durchsetzung solcher Ansprüche nur mit Unterstützung Jahwes möglich ist, wie sie "prophetische Predigt" zusagen, an Bedingungen knüpfen - und in "eschatologische" Horizonte stellen kann.

47 Für eine Ansetzung in hellenistischer Zeit sprechen vielleicht die "Rede vom König von Assyrien=Syrien" in Esr 6,22 (KAISER, Einleitung, 185) sowie 6,12, wo "bereits von einem Zeitpunkt her gedacht (wird), da die Anfänge der persischen Vorherrschaft unter Kyros und Darius schon Vergangenheit geworden sind" (GUNNEWEG, Esra, 111).

48 Vgl. O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen 1959.

49 Vgl. P.D. HANSON, Dynamic Transcendence, Philadelphia 1978, 46ff.

50 Vgl. N.K. GOTTWALD, The Hebrew Bible; A Socio-Literary Introduction, Philadelphia 1985, 458ff.

51 Vgl. M. SMITH, Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, New York/London 1971, 148ff.

52 O.H. STECK, "Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel", in: ders. (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, BThSt 2, Neukirchen 1978, 27-56: 51f.

Die Amazjaerzählung (Am 7,10-17) zwischen Literatur und Historie

Helmut Utzschneider - Wörthsee

Prof.Dr.Klaus Baltzer zum 60.Geburtstag mit Dank gewidmet

1. Problemstellung

Die bekannte Erzählung - oder sollte man besser sagen das "kleine Drama"<sup>1</sup>? - von der Begegnung zwischen Amos, dem Landmann aus Thekoa, und dem Priester Amazja am Heiligtum zu Betel ist in der atl. Forschung lange Zeit als eine eigenständige thematische, literarische und vor allem historische Größe gesehen worden. In der Tat ist dieser Text insofern einmalig, als er ein überraschend scharf zeichnendes Schlaglicht auf ein biographisches Detail im Leben und Wirken des Propheten Amos zu werfen scheint. Die "ganze Begebenheit" sei "so eigenartig und die Worte von Amazja und Amos so charakteristisch, daß an eine Erfindung gar nicht zu denken ist".<sup>2</sup>

Diese Sicht hatte auch literarhistorische Konsequenzen, insbesondere für die Frage der Stellung des Textes in seinem engeren literarischen Kontext, den "Visionen" (Am 7,1-9; 8,1-3)<sup>3</sup>. Man hat die Amazjaerzählung aufgefaßt als den "biographischen Abschnitt" des Amosbuches, der "unabhängig von den Visionen aufgezeichnet worden sein" muß und dann sekundär an seine jetzige Stelle inmitten der Visionen geraten ist.<sup>4</sup> Auch wenn H.W.WOLFF vor dem

<sup>1</sup>G.M.TUCKER, *Prophetic Authenticity, A Form-critical Study of Amos 7:10-17*, *Interp.* 27,1973, S. 425.

<sup>2</sup>K. MARTI, *Dodekapropheten*, KHCAT, Tübingen 1904, S.150 f. Vgl.auch E.SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, KAT XII, S. 155ff ; W.RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT XIII, 252 und H.W.WOLFF, *Dodekapropheten 2*, Joel, Amos, BK 14,2 Neukirchen 1969; S. 354f.

<sup>3</sup>Zu dieser Abgrenzung siehe unten.

<sup>4</sup> So die für die Amosexegese überaus einflußreiche Monographie "Die Prophetie des Amos" von A.WEISER, BZAW 53, Giessen 1929, S. 264. Ältere Kommentatoren, wie K.MARTI, a.a.O.S.150 f und E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, KAT XII, S.156 ff haben den Text als "historische Bemerkung über

Mißverständnis der Perikope "als Fragment einer Prophetenbiographie" warnt, so bleibt doch auch bei ihm die Annahme, das im Text erzählte Geschehen trage das "Signum des Historischen"<sup>1</sup>. Wenn nicht, wie manche annehmen, Amos selbst der Autor des Textes gewesen ist, so doch ein Zeitgenosse und möglicherweise auch ein Augenzeuge des Geschehens<sup>2</sup>.

Wir meinen, daß die Annahme der "Historizität" der Erzählung diese in eine gewisse Isolierung von ihren literarischen Kontexten geführt hat, daß, anders gesagt, der Kotextualität / Intertextualität<sup>3</sup> des Abschnittes zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Wer in einem Text die Kommunikationssituation, die erzählt wird, mehr oder weniger unmittelbar abgebildet sieht, muß kein primäres Interesse mehr an der Frage haben, inwieweit literarische Faktoren und zwar insbesondere die Auseinandersetzung mit anderen Texten<sup>4</sup>, ihrer Oberflächengestalt und ihrer konzeptionellen Gehalte,

---

den Eindruck" verstanden, "den die Erzählung dieser (scil. in Am 7-9 erzählten) Visionen auf den Oberpriester machte" (MARTI S.151) und ihn mit dieser Begründung an den Schluß des Visionenabschnittes versetzt, ja ihn als Schlußakt der Prophetie des Amos überhaupt verstanden (so neuerdings auch: W.RUDOLPH, Joel, Amos, Obadja, Jona, KAT XIII, 252.). In solchen Deutungen strahlt das biographische Verständnis von Am 7, 10-17 gewissermaßen auf den Kontext aus. Die Visionen werden in die Szenerie der Erzählung, insbesondere an deren Ort, Betel, hineingezogen. (So in neuerer Zeit wieder J.D.WATTS, Vision and Prophecy in Amos, Leiden 1958, S.32 f.)

<sup>1</sup>H.W. WOLFF, a.a.O. S. 354f. Daß der moderne Begriff von Biographie mit dem antiken Begriff nicht ohne weiteres vereinbar ist, hat K. BALTZER, Die Biographie der Propheten, Neukirchen-Vluyn 1975, ausführlich gezeigt (vgl. vor allem S. 20ff).

<sup>2</sup>Vgl. H.W. WOLFF, a.a.O., J.L.MAYS, Amos, OTL, S. 134. Vorsichtiger noch, aber doch im selben Sinne G.M. TUCKER, a.a.O. S. 431: "Because of the freshness and detail of the narrative it appears likely that it reached its fixed form very soon after Amos was expelled from Israel. These observations...do not prove that the events occurred just as they are reported; we have here only the perspective of Amos and his followers." A.J. BJØRNDALLEN, Erwägungen zur Zukunft des Amazja und Israels nach der Überlieferung Amos 7,10-17, in: Werden und Wirken des AT, FS C. Westermann zum 70., ed. R.ALBERTZ u.a., Göttingen u. Neukirchen-Vluyn 1980, S.236, läßt "die Frage nach der oder nach einer Historizität von Am 7,10-17 ... auf sich beruhen".

<sup>3</sup>Zu dieser Terminologie und ihren theoretischen Implikationen vgl. H. UTZSCHNEIDER, Das Heiligtum und das Gesetz, OBO 77, Göttingen, Fribourg 1988, S. 8ff.

<sup>4</sup>Wesentlich besser zu einem historisch-biographischen Verständnis des Textes paßt die Annahme einer gattungshaften Prägung des gesamten Textes oder einzelner seiner Teile, insofern man die historische Situation des Textes als eine institutionelle Situation ansieht.

für die konzeptionellen Gehalte und die formale Gestalt des Textes mitprägend gewesen ist, ob also in diesem weiteren Sinne eine "literarische Abhängigkeit" bestanden hat. Eben dieser Frage wollen wir hier zunächst nachgehen (2). Daraus können sich auch Folgerungen für das Verständnis der Historizität des im Text erzählten Geschehens ergeben. Dieses Verständnis müßte neu überdacht werden, ließe sich wahrscheinlich machen, daß die Erzählung in hohem Maße von Kotexten literarisch abhängig ist und d.h. gar nicht so "unerfindlich" ist, wie man dies lange angenommen hat (3).

Der analytische Ansatzpunkt dafür soll die - in drei konzentrischen Kreisen angelegte - Suche nach "Stichwortverbindungen"<sup>1</sup> von unserem Text zum Visionenteil (Am 7,1-8,3)<sup>2</sup> (2.1.), zum übrigen Amosbuch (2.2.) und schließlich zu 1Kön 13 (2.3.) sein. Die Stichwortverbindungen werden uns Wegweiser sein für die oberflächenhafte und thematische Kotextualität der Amazjaerzählung.

---

<sup>1</sup>Solche Stichwortverbindungen werden hier natürlich nicht zum ersten Mal festgestellt. Systematisch ist ihnen allerdings m.W. noch nicht nachgegangen worden, auch nicht in V.MAAGs umfassender Studie zu Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden 1951. Für die beiden ersten Kreise haben K. KOCH und seine Mitarbeiter die Stichwortverbindungen vor allem als redaktionsgeschichtliche und kompositionelle Indikatoren notiert (Amos, untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte, Teil 2, Synthese, AOAT 30, Neukirchen-Vluyn 1976, S.49 und 87).

<sup>2</sup>Diese Abgrenzung impliziert kein literarhistorisches Urteil über die Existenz einer selbständigen Visionsschrift, von der ältere Kommentatoren ausgegangen sind (vgl. K.MARTI, S.151) und die A.WEISER, Die Prophetie des Amos, noch einmal ausführlich begründet und rekonstruiert hat. W. denkt sich die Visionen von Amos selbst - jeweils mit zeitlichem Abstand - erlebt, gesprochen (S.65ff) und schließlich auch niedergeschrieben, bzw. diktiert (S.268ff). Wir gehen vielmehr zunächst aus von der ganz offensichtlichen Oberflächenkohäsion der vier Visionstexte Am 7,1-3.4-6.7-9 und 8,1-3. Ihr entspricht thematische Kohärenz, wie noch weiter zu zeigen sein wird. Mit K.KOCH, meinen wir, daß die "Annahme ... einer 9,1-4 einschließenden Fünfvisionenkette ... von der Ausdrucksseite her überaus fraglich" (K.KOCH, Amos, Teil 2, S. 86) ist (Vgl. auch schon H.Graf REVENTLOW, Das Amt des Propheten bei Amos, FRLANT 80, Göttingen 1962, S. 49f.)

## 2. Die Kotextualität der Amazjaerzählung

### 2.1. Am 7,10-17 und die Visionstexte

#### 2.1.0. Vorfragen

Bevor wir die Stichwortverbindungen zwischen den beiden Textbereichen aufsuchen und thematisch darstellen, sind noch einige Bemerkungen zu den Visionstexten vonnöten.

Wir halten die beiden Textbereiche für im wesentlichen kohäsiv/ kohärent. Von der Amosforschung wird dies vor allem in zweierlei Hinsicht in Frage gestellt: 1. Der Halbvers 7,1b  $\text{וְהָיָה לְקֶשֶׁת אֶחָד וְיָזַי הַסֶּלֶךְ}$  wird nicht selten als Glosse verstanden, die das Wort  $\text{לְקֶשֶׁת}$ , "Spätgras" (KBL<sup>3</sup>) im Blick auf den Termin<sup>1</sup> späteren Lesern erklärt. U.E. ist der Gehalt der Aussage damit erheblich unterschätzt (siehe dazu gleich). 2. Auch die Vv. Am 7,9 und 8,3 werden zuweilen als spätere Einfügungen verstanden<sup>2</sup>. In der Deutung H.W. WOLFFs gerät so der V. 7,9, den er als "Verdeutlichung und Überleitung zu 10-17"<sup>3</sup> versteht, mehr auf die Seite der Amazjaerzählung als auf die der Visionstexte: Ein Redaktor/Leser, der die  $\text{אֲנִי}$  - Vision und die Amazjaerzählung vor sich hat, habe, um letztere an erstere anzuschließen, den V.9 eingefügt. Wir halten dies zunächst vor allem aus formalen Gründen für unwahrscheinlich. Die textsyntaktischen Strukturen des Anschlusses von 7,9 und 8,3 entsprechen sich genau ( $x\text{-yiqtol}$  /  $w^e\text{-qatal}$  ...) und sind kohäsiv.<sup>4</sup> Dies weist doch eher darauf hin, daß die Fortführungen der Formel  $\text{עַד עֲבֹר לּוֹ לֹא אֲוִסִיף}$  jeweils von dieser Formel aus geschrieben

<sup>1</sup>H.W.WOLFF, a.a.O. S. 337.342; W.RUDOLPH, a.a.O. S. 229f.

<sup>2</sup>A.WEISER, Prophetie, S.18.24; H.W.WOLFF, jeweils z.St. Vgl. die erneute Diskussion der Frage bei A.J. BJØRNDALen, a.a.O., S. 237f, Anm.3. B. schließt sich WOLFF an und weist vor allem darauf hin, daß die Thematik von V.9b (das Geschick des königlichen Hauses) im Verlauf von Am 7,10-17 keine tragende Rolle mehr spielt. Siehe dazu unten.

<sup>3</sup>H.W.WOLFF, a.a.O. S.348.

<sup>4</sup>Dies notiert auch WOLFF, a.a.O. S. 367.

sind<sup>1</sup> und nicht auf den redaktionellen Vorgang der Verbindung von der  $\text{גן-}$ Vision mit der Amazjaerzählung speziell bezogen sind.

Die Thematik der Visionstexte ist, wie immer man die Bilder im einzelnen verstehen mag<sup>2</sup>, bestimmt durch die Tendenz der Steigerung hin zur letzten Vision (Am 8,1-3).<sup>3</sup> Diese Tendenz drückt sich aus in einer progressiven Kohärenz. Im ersten Visionspaar ist Amos' Eintreten für den "kleinen" Jakob<sup>4</sup> erfolgreich, im zweiten Visionspaar geht Jahwe nicht "mehr" ( $\text{עוד}$ ) vorüber. Wahrscheinlich ist auch innerhalb der beiden Visionspaare eine solche progressive Kohärenz vorherrschend. Vor allem für das erste Visionspaar ist dies ersichtlich. Die erste Vision (7,1-3) hat es mit der wohlbekannteren, ganz irdischen Not des Heuschreckeneinfalls zu tun. In der zweiten Vision wird, was immer die Not ist<sup>5</sup>, auch eine unterirdisch-göttliche Macht ( $\text{הַיְהוָה גְּהֵמוֹת}$ ) in Mitleidenschaft gezogen.

So nehmen wir an, daß die letzte Vision, Am 8,1-3, die thematische Spitze des Visionenzyklus repräsentiert und dies in der Formel  $\text{כִּי הִקְיָן אֱלֹהֵי עַמִּי יִשְׂרָאֵל}$  (V.2) zum Ausdruck bringt. Diese Formel ist aber nicht einfach als Charakteristik eines (gerade eintretenden) Zustandes verstanden. Vielmehr ist die Spannung des Visionenzyklus durch die latente Frage "Wie lange und wieviel noch?"<sup>6</sup> bestimmt, die sich im "Jetzt nicht mehr" der beiden

<sup>1</sup>Was nicht bedeutet, daß die Formel und ihre Fortführungen schon immer miteinander verbunden gewesen sein müssen!

<sup>2</sup>Auf die vielfältigen semantischen Probleme der Visionstexte können wir hier nicht eingehen.

<sup>3</sup>Dies betont schon S.LEHMING, Erwägungen zu Amos, ZThK 55, 1958, S. 160.

<sup>4</sup>Vgl. dazu W.BRUEGGEMANN, Amos' intercessory Formula, VT 19, 1969, S. 385-395.

<sup>5</sup>Der Konsonantenbestand  $\text{לרב באש}$  (V. 4) ist unterschiedlich interpretiert worden, vgl. die Übersicht bei W.RUDOLPH, a.a.O. S. 232.

<sup>6</sup>Diese Frage bestimmt auch das Kehrversgedicht Am 4, 6-13. Alle nur denkbaren Nöte, die Jahwe über Israel gebracht hat - Hunger (V.6), Trockenheit (V.7), Pflanzenkrankheit, Schädlinge (V.8), Krankheit, Krieg und schließlich ein Erdbeben - haben Israel nicht zur Umkehr bewegen können. Hinter jeder Strophe steht die Erwartung: Vielleicht kehrt Israel um! Nach jeder weiteren Strophe stellt sich die Frage: Wie lange geht das noch? Selbst aus dem Erdbeben ist Israel noch einmal davongekommen. Das Gedicht wird abgeschlossen (V.12) durch die Ankündigung einer Gottesbegegnung, von der - nach allem was vorausgegangen ist - nur noch das Ende erwartet werden kann. Vgl. auch Jes 1,5f.

letzten Visionen löst. In diesem nun grob abgesteckten thematischen Rahmen der Visionserzählung, ihrer "Makrostruktur"<sup>1</sup>, sind die Stichwortverbindungen und deren thematische Korrelate zwischen Visionen und Amazjaszene zu lesen, denen wir nun im einzelnen nachgehen.

### 2.1.1. Die Stichwortverbindungen zur Thematik König und Heiligtum

Zu notieren sind zunächst die folgenden Verbindungen:

וְהוֹדִי לְקֶשֶׁת אַחַר גִּזְי הַמֶּלֶךְ (7, 1 b)  
וְנִשְׁמַע בְּמוֹת יִשְׁחָק וּמִקְדָּשֵׁי יִשְׂרָאֵל יִחַרְבוּ  
וְקִמְתִּי עַל-בֵּית יָרְבֵּעַם בְּחָרְבֵּי .  
... יָרְבֵּעַם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל... (7, 10)  
בְּחָרְבֵי יִזְחָה יָרְבֵּעַם (7, 11 a)  
וּבֵית-אֵל לְאִי-חֹסֶיף עוֹד לְהִגְבֹּא (7, 13)  
כִּי מִקְדָּשׁ-מֶלֶךְ הוּא וּבֵית מַמְלָכָה הוּא .

Die Übersicht zeigt zunächst, daß die Amazjaerzählung gegenüber dem Kontext die Tendenz hat, Aussagen zu individualisieren und zu verbinden: "Jerobeam (der König)" statt "der König" bzw. "das Haus Jerobeam"; "Betel" statt "Höhen Isaaks" und "Heiligtümer Israels". Die beiden Größen König und Heiligtum, die in Am 7,9 in Parallele stehen, sind in Am 7,13 unmittelbar verbunden und auf Betel konzentriert. Das Heiligtum von Betel ist königliches Heiligtum, während die anonymen Stätten in 7,9 Isaak/Israels Heiligtümer sind. Die Aussagen selbst sind nicht ohne weiteres verständlich, z.T. widersprüchlich und vor allem aber nicht ausdrücklich motiviert. Es ist nicht ohne weiteres erkennbar, weshalb in Am 7,9 vom Haus Jerobeam, in Am 7,11 von Jerobeam als einzelner die Rede ist<sup>2</sup>, vor allem aber ist nicht

<sup>1</sup>Vgl. dazu H.UTZSCHNEIDER, a.a.O.S. 75f.

<sup>2</sup>Ob hier ein Widerspruch vorliegt, wird in den Kommentaren unterschiedlich beurteilt. MARTI, SELLIN, NOWACK und RUDOLPH (jeweils z.St.) halten beide Aussagen im Grunde für äquivok. Wenn das "Haus" bedroht ist, dann in erster Linie auch der König. A.WEISER, Das Buch der zwölf kleinen Propheten I, ATD 24, Göttingen 1949, S.161 und H.W.WOLFF, a.a.O. S.340 f sehen in der Formulierung von V.9 eine Korrektur von Am 7,11 (nach den Notizen der Königebücher ist erst Jerobeams Sohn durch das Schwert gefallen (2 Kön 14,29/ 15,10)) und damit eine Bestätigung des

ausdrücklich motiviert, weshalb Jahwe "mit dem Schwert auftreten" will, bzw. weshalb Jerobeam sterben soll. Dieser Mangel ist um so schwerwiegender, als im ganzen übrigen Amosbuch - abgesehen von der Überschrift - von Königen (und königlichen Heiligtümern) in keiner Weise die Rede ist. Gleichwohl sind wir für die Rekonstruktion der hier wirksamen Konzepte auf die Kotexte außerhalb von Am 7 - 8,3 angewiesen.

Wir setzen dazu bei Am 7,1b an. Wie gesagt wird diese Notiz wohl unterschätzt, wenn sie nur als gleichsam kalendarische Glosse verstanden wird. Am 7,1a spielt auf die Not an, die das Volk durch einen Heuschreckenbefall erleidet. Der Hinweis in V.1b macht aber deutlich, daß diese Not nicht allein durch die Heuschrecken verursacht ist. Die Heuschrecken fallen dem Bilde nach ja erst ein, nachdem der König seinen Anteil an der Ernte eingefahren hat. Sie verschärfen also den Mangel, der durch das Verhalten der Könige immer schon da ist. Dies könnte zunächst Aussagen über das Königsrecht von 1 Sam 8 entsprechen, demzufolge der König Bauernsöhne, sowie Knechte, Mägde und Arbeitstiere (V.16) zum Erntedienst rekrutieren (V.12) und Naturalabgaben einfordern kann (V.15). Vor allem liegt es auf der Linie des Vorwurfs an die Vornehmen Samarias, die nach Am 6,5 "die Lämmer aus der Herde und die jungen Bullen aus der Mast fressen". Sieht man Am 7,1b von hier aus, so wird das Urteil gegen das Königshaus in Am 7,9b motiviert. Es sieht sich in die Anklage gegen die Vornehmen nun ausdrücklich eingereiht.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kann man im Blick auf die Heiligtümer kommen. Heiligtümer werden im Amosbuch mehrfach ausdrücklich und namentlich genannt: Am 4,4f: Betel, Gilgal; 5,4f: Betel, Gilgal, Beerscheba; 8,14: Samaria, Dan. Ein bestimmtes Heiligtum wird nicht genannt in 5, 21-27. Wohl aber wird hier das Verhalten an Heiligtümern angeklagt. Dabei wird vor allem in Am 5,4f deutlich, daß die Klientel dieser Heiligtümer mit "Israel" keineswegs identifiziert wird. Vielmehr wird gewarnt: "Nicht sucht Betel, nicht zieht nach Gilgal..." und der Text fährt fort: "Denn Gilgal

---

redaktionellen Charakters von 7,9. Diese Sicht setzt das oben angesprochene relativ unmittelbar historische Verständnis der Texte voraus.

wird gefangen fortgehen und Betel wird zuschanden werden." Die Mahnung ist hier nur sinnvoll, wenn mit Gilgal eben nicht ganz Israel (siehe unten 2.) in die Verbannung geht und mit Betel nicht ganz Israel zuschanden wird. Am 4,5 spricht zwar die Israeliten an, jedoch in ihrer speziellen Funktion als Wallfahrer. In 8,14 sind angesprochen הַגִּזְבֵּיִם בְּאֶשְׁתֵּי הַיְדִיּוֹן, wiederum nicht einfach "Israel". Von Heiligtümern Israels ist ausdrücklich erst in Am 7,9 die Rede. Hier erscheinen sie dann zunächst in Parallele zum Königshaus und erst in Am 7,13 sind die Heiligtümer königliche Heiligtümer. M.a.W., im literarischen Kontext des Amosbuches wird deutlich, daß die Visionstexte und die Amazjageschichte - insgesamt genommen, sowie untereinander - die Tendenz haben, den König in die beiden Hauptanklagen des Amosbuches, die soziale und ganz besonders die kultische, einzubeziehen. In diesem Gefälle ist Am 7,10ff am weitesten fortgeschritten. Das Heiligtum ist königliches Heiligtum, der König selbst sieht sich einer Todesankündigung gegenüber. Die Motivation für beides ist zwar ansatzweise aus den Kotexten rekonstruierbar. Nicht ableitbar aber ist die Frage, weshalb König und königliches Heiligtum in dieser Weise überhaupt zum Thema werden. Sie waren es ja in den Kotexten offenbar nicht. So sehen wir hier eine "Nahtstelle" zur Historie (vgl. weiter dazu 3.).

### 2.1.2. Die Stichwortverbindung zum Thema "Wie lange noch?"

Wir haben für die Thematik der Visionstexte die Bedeutung der Frage "Wie lange noch?" hervorgehoben. In Am 7,13 erscheint dieses Thema in einer besonderen Variation, wie die folgende Stichwortverbindung zeigt:

לֹא-אֶחָסֶיף עוֹד עִבְרִי לִי (Am 7,8; 8,2)

וְכִידֹאֵל לֹא-אֶחָסֶיף עוֹד לְהִנָּבֵא (Am 7,13)

Während Jahwe gegenüber Israel sein "jetzt nicht mehr" formuliert (7,8; 8,2), tritt der Priester dem Amos mit eben derselben Aussage gegenüber: Jetzt wolle man die hoch- und landesverräterische Einmischung des Propheten in die inneren Angelegenheiten des Volkes Israel, seines Königs und dessen Heiligtum nicht mehr ertragen. Bei genauerem Hinsehen sind vor allem die Formulierungen von Am 7,10f auf dieses "jetzt nicht mehr" hin konzipiert.

Die Formulierung לא־חֹכֵל הָאָרֶץ לְהַכִּיל erweckt insbesondere durch das Hi. הַכִּיל die Assoziation des Fasses, das zum Überlaufen voll ist<sup>1</sup>. Voll ist das Maß "aller seiner Worte" (V.10), von denen das in V. 11 zitierte Amoswort nur ein Konzentrat oder einen besonders "dicken Brocken" ausmacht.

Die Stichwortverbindung bezieht die Formulierungen Am 7,8; 8,2 einerseits und 7,13 andererseits als Kontrastbildungen aufeinander. Am 7,10f, also die Einleitung der Amazjaerzählung, ist in diese Kontrastbildung einbezogen. Auch die Stellung der Amazjaerzählung zwischen den beiden Visionstexten macht Sinn: Das "Jetzt nicht mehr" Jahwes behält so gegenüber dem "Jetzt nicht mehr" des Priesters das letzte Wort. Um so schärfer stehen beide Aussagen gegeneinander. Daraus ergibt sich u.E.: Ein solch punktgenauer Bezug der Amazjaerzählung auf die Oberfläche und die Makrostruktur der Visionstexte kann schwerlich das Ergebnis einer Redaktion sein, die von Hause aus voneinander unabhängige Texte miteinander verbindet. Am allerwenigsten leuchtet uns auf diesem Hintergrund der verbreitete Vorschlag ein, die Amazjaerzählung sei einmal im Anschluß an die Visionserzählung überliefert worden.<sup>2</sup>

### 2.1.3. Weitere Stichwortverbindungen zwischen Amazjaerzählung und Visionstexten

Zu notieren sind eine Reihe weiterer Stichwortverbindungen zwischen den beiden Textbereichen, die thematisch weniger signifikant zu sein scheinen als die gerade vorgestellten. Sie lassen aber doch zumindest den Schluß zu,

---

<sup>1</sup>Vgl. den Gebrauch von חֹכֵל Hi. im Zusammenhang mit dem Fassungsvermögen für Flüssigkeiten 1Kön 7,26.38 (Angaben über das Fassungsvermögen von Tempelgeräten); Ez 23,33 (im Zusammenhang mit dem Austrinken des "Bechers der Verheerung"); Jer 2,13 (im Zusammenhang mit Zisternen); vgl. auch 2 Chr 4,4; 7,7.

<sup>2</sup>Vgl. u.a. A.WEISER, Zwölfprophetenbuch, S.164. W. RUDOLPH, a.a.O. S.252, der die Stichwortverbindung zwar notiert, ihre thematische Bedeutung aber u.E. unterschätzt

daß die Oberflächengestaltung der beiden Textbereiche nicht voneinander unabhängig vonstatten gegangen ist.<sup>1</sup>

Die Wortverbindung עמי ישראל erscheint in Am 7,8; 7,15; 8,2. Außer in 9,14 ist sie im Amosbuch nicht mehr belegt. Nach K.KOCH wird sie "vom Erzähler (Kompositor) mit ביה ישראל 710 gleichgesetzt und damit mit der seit 5,1ff im Mittelpunkt stehenden Gruppe."<sup>2</sup> Die Beobachtung könnte daraufhindeuten, daß die Amazjaerzählung die Visionstexte und die Spruchtexte des Amosbuches gleichermaßen im Blick haben. Exklusiv im Amosbuch und nahezu exklusiv für das ganze AT<sup>3</sup> erscheint in Am 7,9 und Am 7,16 die Schreibweise יצחק für Isaak, sonst יצחק.

Die Wurzel חלק und mit ihr das Konzept des Stückes Land, das einem einzelnen oder einer Gruppe zugeteilt ist, erscheint im Amosbuch nur in 4,7 und dann in 7,4 und 7,17; an letzterer Stelle als Amazjas Land (in Verbindung mit ארמה). Auch dieser Befund kann erst im Zusammenhang mit dem zweiten Kreis der zu betrachtenden Texte, der Spruchüberlieferung des Amosbuches interpretiert werden. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

## 2.2. Die Amazjaerzählung und die Spruchüberlieferung des Amosbuches

### 2.2.1. Die Stichwortverbindungen zum Thema "Verbannung"

Das Thema Verbannung erscheint in der Amazjaerzählung in Bezug auf Israel (V.11.17b<sup>β</sup>) und in Bezug auf den Priester Amazja (V. 17ba). Stichwortverbindungen sind nur für die auf Israel bezogenen Aussagen zu beobachten, für diese aber, wie die folgende Zusammenstellung zeigt, um so deutlicher. Am auffälligsten ist die Stichwortverbindung zwischen Am 5,5 und Am 7,11.17. Die Verbindung läuft über die Wurzel גלה:

---

<sup>1</sup>KOCH und Mitarbeiter, a.a.O. Teil II, S. 49 sehen den Zusammenhang so: "Bei der Verschriftung ist also der Wortlaut der Erzählung (scil. Am 7,10-17) an den neuen Kontext angeglichen worden."

<sup>2</sup>A.a.O. S. 87.

<sup>3</sup>Die Schreibweise erscheint nur noch Jer 33,26 und Ps 105,9

וְיִשְׂרָאֵל גִּלְגַּל גִּלְגַּל מֵעַל אֲדָמָהּ (Am 7, 11.17)

וְאֵל-תִּדְרָשׁוּ בֵּית-אֵל (Am 5,5)

וְהַגְלִיל לֹא חִבְּאוּ וּבְאֵר שָׁבַע לֹא חִבְּרוּ .

כִּי הַגְלִיל גִּלְגַּל גִּלְגַּל וּבֵית-אֵל יִהְיֶה לְאֵוֹן: .

וְהַגְלִיתִי אֶתְכֶם מִתְּלָאָה לְדַפְשֵׁק אֶסֶר יִהְיֶה (Am 5,27)

לְכֹן עָמָה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ זָלִים וְסֵר מְרֹנָח סְרוּתִים (Am 6,7)

Nicht unter Verwendung der Wurzel גלה gebildet ist das Wort über den Priester Amazja (Am 7,17ba): וְאֵמָה עַל-אֲדָמָה סִמְאֹה תָמוּת. Auch die Verschleppung der "Basanskühe" (Am 4,2b.3) wird ohne Verwendung dieser Wurzel angekündigt:

וְנִשְׂא אֶתְכֶם בְּצִנּוֹת וְאֶתְרִיתְכֶן בְּסִירוֹת דְּיוֹנָה:

וּפְרָצִים תִּצְאָנָה אִשָּׁה גְגֵדָה וְהִשְׁלַכְתֶּנָּה הַחֶרְסוֹנָה<sup>1</sup> גְּאִם-יִהְיֶה:

Der Vergleich der Formulierung in Am 7,11.17b mit den Formulierungen in Am 5,5.27 und 6,7 und deren Sinnkontexten ergibt zunächst vor allem, daß sich die Verbannungsankündigung in der Spruchüberlieferung auf ein Heiligtum<sup>2</sup> (5,5), auf eine an einem Heiligtum versammelte Festgemeinde (5,27) und auf eine Gruppe vornehmer Bewohner des *הר שִׁמְרוֹן* (6,1), also betont der Hauptstadt<sup>3</sup>, nicht etwa des Landes, bezieht. In 6,1ff wird diese Gruppe mit Attributen belegt, die die Skrupellosigkeit ihrer Lebensführung auf Kosten der Landbewohner hervorheben (vgl. oben 2.1.1.). Auch hier spielt ein besonderes Fest - *מְרֹנָח סְרוּתִים* - eine Rolle. Ugaritische Belege<sup>4</sup> zeigen, daß es sich dabei um ein Fest gehandelt haben muß, das mit dem Totenkult zu tun hatte und dessen Teilnehmerschaft auf Angehörige der Oberschicht beschränkt war. Es fällt natürlich auf, wie eng hier "Kult- und Sozialkritik" zusammenhängen, ohne daß wir diesen Zusammenhang hier weiter the-

<sup>1</sup>Vgl. zum Text H.W.WOLFF, a.a.O. S.242.

<sup>2</sup>NB. die Alliteration *haggilgal galo yiglä* !

<sup>3</sup> Vgl. 1Kön 16,24; Am 4,1.

<sup>4</sup>Vgl. M. POPE, Notes on the Rephaim Texts from Ugarit, in: Essays of the ancient Near East in Memory of J.J.Finkelstein, Hamden 1977, S.166. Vgl. dazu für Amos: R.B.COOTE, Amos among the Prophets, Fortress, Philadelphia 1981, S.37f.

matisieren können<sup>1</sup>. Offensichtlich scheint uns jedenfalls, daß die Verbannungsdrohung in den Stellen der Spruchüberlieferung vornehmlich an Gruppen gerichtet ist, die sich in unterschiedlichen kultischen Kontexten aufwendige Feiern leisten; und dabei, wenn nicht an illegitimen Plätzen, so doch auf illegitime Weise feiern: Sie suchen nicht Jahwe (5,4), sie tun, woran er keinen Gefallen hat (5,21f). Zu vermerken ist schließlich, daß die Worte Am 4,3 und Am 6,7 auch recht genaue Vorstellungen über das Ziel, bzw. die Richtung der Verschleppung haben. Nach 4,3 geht es in Richtung Hermon, nach 6,7 geht es nach Damaskus.

Demgegenüber hat Am 7,11.17b "Israel" im Auge. Eine Restriktion auf eine oder mehrere Gruppierungen, denen die Verbannungsandrohung besonders gilt, ist nicht mehr erkennbar. Auch eine bestimmte Richtung oder ein bestimmtes Land der Gefangenschaft wird nicht angedeutet. Dafür tritt eine andere Größe in den Vordergrund, von der in der Spruchüberlieferung im Zusammenhang mit der Verbannung nicht die Rede war: Verbannung bedeutet den Verlust des Landes. Im Blick auf Israel heißt es lapidar: Es wird in die Verbannung gehen מעל אדמתו. Im Blick auf den Priester heißt es, gewissermaßen berufsspezifisch: Er werde sterben על-אדמתה סמא<sup>2</sup>. Es will scheinen, daß hier das Thema Verbannung in einem sehr viel grundsätzlicheren, politisch-theologischen Sinne in den Blick kommt, so etwa wie bei Hosea das Exil als Rücknahme der Landgabe verstanden ist<sup>3</sup>. Daß diese Perspektive auch im Amosbuch vorhanden ist, zeigt der Schlußsatz des Buches 9,14f, in dem von der Aufhebung des Exils so die Rede ist:

ושבתי אֶת-שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבְנֵי עָרִים גְּשׁוּחֹת וַיִּשְׁבוּ  
 וַיִּסְעוּ כְּרִמִּים וְשָׂחִי אֶת-יַיִן וְעָשׂוּ גִזְוֹת וַאֲכָלוּ אֶת-פְּרִיָהֶם;  
וַיִּסְעוּתֵימִי עַל-אֲדָמָתָם וְלֹא יִנְחָשׁוּ עוֹד מֵעַל אֲדָמָתָם אֲשֶׁר  
נִתְחִי לָהֶם אֶמֶר יְהוָה אֱלֹהֵיךָ:<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Vgl. dazu K.KOCH, Die Propheten I, Stuttgart 1978, S. 55ff.

<sup>2</sup>Auf die Unreinheit der Existenz im Exilland weist auch Hos 9,3b.4ab hin; als Exilland wird in V.3b Assur genannt. Vgl. dazu H.UTZSCHNEIDER, Hosea, Prophet vor dem Ende, OBO 31, Fribourg, Göttingen 1980, S. 178ff

<sup>3</sup>Vgl. dazu H. UTZSCHNEIDER, a.a.O. S. 172ff; insb. S. 177.

<sup>4</sup>NB. auch die Wortverbindung עַמִּי יִשְׂרָאֵל in V.14; vgl. dazu oben 2.1.3.

Auch diese grundsätzlichere Sicht der Verbannung im Zusammenhang mit dem Verlust des Landes kann u.E. kaum anders als durch einen veränderten historischen Kontext erklärt werden (vgl. weiter 3.).

### 2.2.2. Die Stichwortverbindung zum Thema "Prophet"

Das Thema "Prophet" ist in der Forschung das Thema unserer Perikope.<sup>1</sup> Folgende Stichwortverbindungen fallen auf:

- וְאָמַרְתָּ מִבְּנֵיכֶם לְבָנִים וּמִבְּחֵירֵיכֶם לְגֹרִים (2, 11)  
וּמִשְׁקֵי אֲחֵי הַגֹּרִים יִן וְעַל-הַנְּבִיאִים צִוִּיתָם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ: (2, 12)  
כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנָי יְהוִה דְּבַר כִּי אִם-נְלֶה סוּדוֹ אֶל-עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים: (3, 7)  
אֲרָה שָׂאָנּוּ מִי לֹא יִנְא אֲדֹנָי יְהוִה דְּבַר מִי לֹא יִנְבְּא: (3, 8)  
Amazja: ... חִזָּה לְךָ בְּרַחֲלֶךָ אֶל-אֶרֶץ יְהוּדָה וְאָקֶל-שָׁם לָחֶם וְשָׁם תִּנְבְּא: (7,12)  
וּבֵית-אֵל לֹא-חֹסֶיף עוֹד לְהַנְבְּא (7, 13)  
Amos (7,14): וַיֹּאמֶר אֶל-אִמְצִיָּה לֹא-נְבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן-נְבִיא אֲנִי  
כִּי-בֹקֵר אֲנִי וּבֹלֵס שִׁקִּים  
Jahwe zu Amos (7,15): לְךָ הַנְּבִיא אֶל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל  
Jahwe zu Amazja (7,17): אִתָּה אֹמֵר לֹא תִנְבְּא עַל-יִשְׂרָאֵל

Die auffälligste, in allen Zusammenhängen erscheinende Wortverbindung wird gebildet durch die verneinten Verbalformen von נבא Ni. (2,12; 3,8; 7,17); dazu kommen die berühmten verneinten Nominalsätze mit נביא in Am 7,14. Etwas überspitzt könnte man sagen: Das Problem ist weniger das Prophezeien, als vielmehr das Nicht-Prophezeien. Dabei kommen insbesondere Am 7, 13 und Am 2,11f darin überein, daß Prophezeien verhindert wird bzw. werden soll:

<sup>1</sup>Eine auch nur einigermaßen vollständige Übersicht über die Literatur zur Diskussion um die VV. Am 7, 14f würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Für die ältere Diskussion weisen wir hin auf S. LEHMING, Erwägungen, a. a. O., der auch die einschlägigen Texte zum Thema "Prophezeien" eingehend untersucht hat; dabei war allerdings die Fragestellung "Kultprophet oder Gerichtsprophet" beherrschend. Hinweisen wollen wir auf die neuere Diskussion zwischen Z.ZEVIT, A misunderstanding at Betel, VT 25,1975, S.783-790; Expressing denail in Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew and in Amos, VT 29,1979; S.505ff) und Y.HOFFMANN (Did Amos himself regard as a nabi? VT 27,1977, S. 209-212). Vgl. auch die zahlreich wiedergegebene Literatur bei R.MARTIN-ACHARD, Amos, L'homme, le message, l'influence, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 7, Genf 1984, S. 17-37.

in Am 2,11f durch den "Befehl" der "Israeliten" generell, und dies obwohl Jahwe Propheten hat erstehen lassen, in Am 7,13.17 durch das Wort des Priesters Amazja in Betel, und dies obwohl Jahwe die Anweisung zum Prophezeien gegeben hat. Demgegenüber wird in 3,8 - ebenfalls mit einer verneinten Verform von נבִי Ni. - das genaue Gegenteil ausgedrückt: Prophezeien ist unvermeidlich. Dieser Gegensatz wird in 3,8b erreicht dadurch, daß die Aussage in eine rhetorische "Wer?"-Frage gekleidet ist. Diese Frage 3,8 steht am Schluß einer Fragereihe (3-6.), die jeweils auf die Antwort "Nein" zusteuert. Diese Steuerung biegt in V. 8 um und zwar so, daß zweimal die Antwort "Keiner" erwartet wird, was im Zusammenhang mit den verneint gestellten Fragen soviel wie "Jeder" bedeutet:

"Ein Löwe hat gebrüllt, wer fürchtet sich nicht?" (- Keiner!)

"(Der Herr) Jahwe hat geredet, wer wird nicht prophezeien?" (- Keiner!)

Was in der Spruchüberlieferung als unaufgelöster Gegensatz nebeneinander steht: Prophezeien wird verhindert und ist doch für jedermann unvermeidlich, das ist in der Amazjaerzählung verbunden. Es ist verbunden in der Szene zwischen Amos und Amazja.

Die Aussage des Amos, er sei kein Nabi, sondern ein Landmann, gleichwohl aber habe ihn Jahwe hinter der Herde weg geholt und zum Prophezeien bestimmt, gewinnt auf dem Hintergrund der "parallelen" Spruchüberlieferung eine bestimmte Bedeutung: Wenn Amazja ihm jetzt das Prophezeien verwehren wolle, so handle er, Amazja, wie es jetzt üblich sei: Wie einen "Seher" wolle er ihn zum Schweigen bringen. Aber er, Amos, sei kein Nabi, sondern Bauer. Denn, jeder, also auch er, der Bauer, habe jetzt zu prophezeien, weil Jahwe dies ganz unvermeidlich macht.<sup>1</sup>

Die Spitze der Prophetiethematik in Am 7, 14f - gesehen in dem durch die Stichwortverbindung hergestellten literarischen Zusammenhang - liegt u.E.

---

<sup>1</sup>S. LEHMING, a.a.O. S.151ff hat Am 3,8 literarisch nicht auf die Amazjaerzählung bezogen; was er aber als die "konkrete Situation" von Am 3,8 bezeichnete, ist -konzeptionell, nicht historisch- die Situation der Amazjaerzählung.

weder darin, daß hier "ein Nabi von ... >amtlicher< Prophetie hingeführt wurde zu ganz >persönlicher<"<sup>1</sup>, noch darin, daß ein Nabi hier die Vollmacht seines kultprophetischen Amtes gegenüber der Vollmacht des Priesteramtes zur Geltung bringt<sup>2</sup> und schließlich auch nicht darin, daß sich hier der Standpunkt des "schlechthinnigen Außenseiters" (als "der Standpunkt Gottes")<sup>3</sup> gegenüber der Institution manifestiere. Die Spitze liegt u.E. vielmehr darin, daß die Institution der Prophetie, das menschlich vermittelte Gotteswort, sich Bahn schafft, auch wenn es die gelernten und berufenen Funktionsträger nicht mehr vertreten können oder wollen: Dann prophezeit eben der Bauer, auch wenn er gar kein Prophet ist. In einem gleichsam göttlich sanktionierten Notrecht nimmt ein "Jedermann", der wohl nicht zufällig Bauer ist, die prophetische Funktion wahr. In diesem Sinne ist der Amos der Amazjaerzählung in der Tat ein Außenseiter, wenn auch kein schlechthinniger.

In seinem Aufsatz "Amos 7,15a und die Legitimation des Außenseiters"<sup>4</sup> hat H.SCHULT mit aller wünschenswerten Klarheit dargetan, "daß es sich bei der >Berufung des Hirten oder Landmann< um ein literarisches Motiv handelt."<sup>5</sup> Entscheidend sei nicht "ob das Motiv historisch stimmt, sondern entscheidend ist die Frage nach seiner Funktion"<sup>6</sup>. Welche Funktion hat das Motiv aber nun in Bezug auf den Amos? Nach SCHULT dient es "der Legitimation des Außenseiters ohne institutionellen Hintergrund"<sup>7</sup>. Nach unseren Überlegungen ist dies ergänzungsbedürftig um den Zusatz: "(der Legitimation) für eine institutionelle Funktion". Dies gilt auch für die meisten der von SCHULT beigebrachten Beispiele des Motivs. Gerade die politischen Außenseiter, wie David, Sargon, Gordios, Cincinnatus und W. Kaisen werden für institutionelle Zusammenhänge legitimiert, sie werden Könige bzw.

---

<sup>1</sup>E.WÜRTHWEIN, Amos-Studien, ZAW 62, 1950, S. 27.

<sup>2</sup>Vgl. H.Graf REVENTLOW, a.a.O. S. 20ff

<sup>3</sup>R.SMEND, Das Nein des Amos, EvTh 23,1963, S. 422.

<sup>4</sup>In: Probleme biblischer Theologie, G.v.Rad zum 70.ed. H.W.WOLFF, S. 462-478.

<sup>5</sup>A.a.O.S.469.

<sup>6</sup>A.a.O. S.470.

<sup>7</sup>A.a.O. S. 474, Unterstreichung von mir.

Diktator oder Bürgermeister<sup>1</sup>. Für jeden dieser Außenseiter besteht ein besonderer, in der jeweiligen außergewöhnlichen Situation begründeter Bedarf. Der Bedarf nach dem Außenseiter Amos entsteht eben dadurch, daß die Funktionsträger mit institutionellem Hintergrund ihre institutionellen Funktionen nicht mehr wahrnehmen können oder wollen<sup>2</sup>.

Dieser thematische Zusammenhang besteht nur für die Texte Am 2,11f; 3,8 und 7,13f.17. Nicht in diesen Zusammenhang integrierbar ist Am 3,7. Der Textteil fällt nicht nur oberflächlich aus der Fragereihe Am 3,3-8 heraus, er geht auch völlig selbstverständlich von dem aus, was die genannten anderen Texte gerade im höchsten Maße gefährdet sehen: vom Funktionieren der Prophetie.

Hier tut sich eine "Lücke" auf zwischen zwei Konzeptionen. Die eine proklamiert das prophetische Notrecht, die andere tut so, als wäre das Prophezeien nie in Frage gestanden. U.E. ist diese Lücke für die Historizität der Amazjaerzählung von hoher Bedeutung ( s.u.3).

### 2.2.3. Weitere Stichwortverbindungen von Am 7,10-17 zur Spruchüberlieferung

Eine Kontrastbildung, vergleichbar der zum Thema "Wie lange noch" (2.1.2.) festgestellten, könnte vorliegen in den Vorstellungen vom dem, was "inmitten" Israels vorgeht:

וּבְגַל-בְּרָמִים חִסְדָּךְ כִּי-אֵעָבֵר בְּקִרְבְּךָ אָמַר יְהוָה: (Am 5,17)

קִשְׁר עֲלֶיךָ עָמוֹס בְּקִרְבֵּי בַיִת יִשְׂרָאֵל (Am 7,10)

Während der Priester den Verrat des Amos inmitten Israels sieht, ist "in Wirklichkeit" die Trauer im Lande das Zeichen dafür, daß "Ich", Jahwe,

<sup>1</sup>Vgl. a.a.O. S.464ff.

<sup>2</sup>Der Gedanke an Joel 3 und seine pfingstliche Verheißung der prophezeienden Söhne und Töchter liegt hier nahe. Der entscheidende Unterschied zu Amos 7,14f besteht aber darin, daß diese in Joels Verheißung keine Außenseiter mehr sind: Der Geist ist ausgegossen! Näher liegt die Strukturanalogie zum Messiasgedanken: "Nach einem 'Messias' fragt man in dem Augenblick, in dem kein eindeutig Legitimierter mehr da ist." So: K.BALTZER, Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, G.v.Rad zum 60., ed. R.RENDTORFF, K.KOCH, Neukirchen 1961, S. 41.

durchs Land schreitet. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch der Deutungssatz der Vision Am 7,7-9, wenn man das אַנך in V.8 als defektives, selbständiges Personalpronomen der ersten Person liest:<sup>1</sup>

הַנְּנִי שָׁם אֲנִי בְּקֶרֶב עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא־אֲזַקֵּיף עוֹד עַבְדְּךָ לֹ

Schließlich ist der Tod durch das Schwert, der den Söhnen und Töchtern des Amazja angedroht wird (7,17: יָשָׁלוּ בְּתַרְבֵּי וּבְנֵי־יָד וּבְנֵי־יָד) dem allgemeinen Topos des Todes der Jugend durch das Schwert vergleichbar (Am 4,10: הַקְּרָגְתִּי בְּתַרְבֵּי בְּתוֹרֵיכֶם ).

### 2.3. Die Amazjaerzählung und die Erzählung von dem jüdischen Gottesmann in Betel (1Kön 13)<sup>2</sup>

In 1 Kön 13 wird von einem anonymen Gottesmann "aus Juda" (1 Kön 13,1) erzählt, der an das Heiligtum von Betel kommt. Der Gottesmann kommt mit dem dort opfernden König Jerobeam (I.) in Konflikt, als er (nach der nun vorliegenden Fassung des Textes<sup>3</sup>) die Zerstörung des Opferalters von Betel prophezeit. Wie Amos in Betel, soll dieser Gottesmann zum Schweigen gebracht werden, was im einen wie im anderen Falle mißlingt. Ja der König ist dem Gottesmann zu Dank verpflichtet, weil er für ihn fürbittend

<sup>1</sup>vgl. den entsprechenden Vorschlag bei R.B. COOTE, a.a.O., S. 92. Der Vorschlag hat jedenfalls für sich, daß 7,7-9 eben dadurch als "Wortspielvision" in Analogie zu der ansonsten strukturgleichen Vision 8,1-3 verständlich würde.

<sup>2</sup>Einen dem hier darzustellenden vergleichbaren Fall von Kotextualität zwischen Amos und einer Überlieferung des dtrG hat F.CRÜSEMANN, Kritik an Amos im dtr. Geschichtswerk, in: Probleme biblischer Theologie, G.v.Rad zum 70. ed. H.W.WOLFF, S. 57-63, beschrieben.

<sup>3</sup>Zur Literargeschichte des Textes vgl. E.WÜRTHWEIN, Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel, Zur Komposition von 1 Kön 13. in: Wort und Geschichte, FS K.Elliger zum 70., ed. H.GESE u. H.P.RÜGER, AOAT 18, Neukirchen 1973, S.181-189. Würthwein arbeitet vier Stadien der Entstehung der Erzählung heraus (a.a.O. S.187f): 1. die Gottesmann-Königslegende V.1-10\*; und die Grabtradition von Gottesmann und Prophet V.11-32\*, 2. die Verbindung der beiden ursprünglich selbständigen Überlieferungen, die sich in den VV. 7-9a und 16-18 manifestiert, 3. eine dritte, sich den VV. 20-22 26abb darstellt und 4. eine vierte, in der die ursprüngliche Drohung gegen den König in eine solche gegen den Altar von Betel umgestaltet wird (insb. VV. 2f). Diese letzte Stufe ist in nachjosianischer Zeit anzusetzen. "Sie setzt voraus, was man zu Recht oder Unrecht, vom Handeln Josias in Betel erzählt." (a.a.O. S.188)

eingetreten ist. Eine Einladung des Königs schlägt der Gottesmann aber, unter Hinweis auf ein entgegenstehendes Gotteswort aus. Nicht hingegen schlägt er die Einladung eines Beteler Nabi und seines "Sohnes", bzw, seiner "Söhne" aus, was dem Gottesmann nicht gut bekommt: Auf dem Rückweg nach Juda erliegt er einem Löwen und wird im Grab des ihm befreundeten Beteler Nabi bestattet.

Diese knappe Inhaltsübersicht zeigt, daß Am 7,10-17 natürlich nicht als eine einfache Dublette zu jener Erzählung aufgefaßt werden kann. Es sind - auf den ersten Blick - nur einige gemeinsame Züge erkennbar, die allerdings durchaus so etwas wie eine gemeinsame thematische Struktur der beiden Erzählungen ergeben: Der Gottesmann aus Juda, der Konflikt mit König und Heiligtum, die nachteiligen Konsequenzen, die dem Gottesmann daraus zu erwachsen drohen und die ihm jedenfalls das weitere Prophezeien in Betel unmöglich machen. Genauer kann hier nur ein detaillierter, auch Stichwortverbindungen beachtender Vergleich zwischen beiden Texten zeigen (siehe unten).

Die Diskussion um den Bezug dieser Stelle zu Amos hat sich bisher zumeist auf einer historischen Ebene bewegt.<sup>1</sup> So hat man den Befund so interpretiert (bzw. eben diese Interpretation zurückgewiesen): Der Prophet von 1Kön 13 habe "entscheidende Züge des historischen Amos bewahrt ... Vielleicht darf man gar fragen, ob 1.Kön 13 nicht... eine dem Amos-Buche

---

<sup>1</sup>Die Diskussion wurde durch J.WELLHAUSEN angestoßen. Vgl. die neuere Literatur: O.EIßFELDT, Amos und Jona in volkstümlicher Überlieferung, (1964) Kl.Schr. IV, S. 137-142; M.NOTH, Könige I, BK IX,1, Neukirchen-Vluyn, S. 295 (ablehnend); A.JEPSEN, Gottesmann und Prophet, in: Probleme biblischer Theologie, FS G.v.Rad zum 70., ed. H.W.WOLFF, S.171-182, bes. S.180, Anm. 15. Einen deutlichen literarischen, genauer: überlieferungsgeschichtlichen Schwerpunkt hat die Argumentation von P.R. ACKROYD, A Judgement Narrative between Kings and Chronicles? An Approach to Amos 7:9-17; in: Canon and Authority, Essays in OT Religion and Theology, ed. G.W. COATS and B.O.LONG, Fortress Press, Philadelphia, S. 71-87. Für die Überlieferung Am 7,9-17 postuliert er eine literarische Vorgesichte: Bevor der Text in das Amosbuch übernommen worden sei, war er "originally as part of a narrative concerned with judgement on the Northern Kingdom." (a.a.O. S. 85) A. stellt sich den literarischen Ort dieser Erzählung vor als einen Parallelkorpus zum vorliegenden "DtrG", wie ja auch die Chronik ein solches Parallelkorpus darstellt (a.a.O.S. 86).

fehlende Nachricht erhalten hat, nämlich die, daß Amos in Bethel gestorben und bestattet ist...<sup>1</sup> Auch hier meinen wir, daß die historische Frage zunächst zurückzustehen hat vor der literarischen. Also nicht um die mögliche historische Beziehung des Gottesmannes zu Amos geht es zunächst, sondern um die Beziehung der beiden Texte zueinander.

Dazu stellen wir die beiden Erzählungen nun in einem detaillierten Vergleich gegenüber:

1 Kön 13

Am 7,10-17

Ein Gottesmann aus Juda kommt nach

Amos (aus Juda) ( 1,1;7,12)

Betel

als König Jerobeam (I) gerade opfert;

er spricht gegen den Altar (13,2):

spricht inmitten Israels (7,10) (immer

König Josia werde Priester auf ihm

wieder דברתי gegen Jerobeam(II) und

verbrennen; der Altar werde zer-

Israel.

brechen.

Der König streckt seine Hand gegen

Der Priester Amazja meldet dem König

den Gottesmann aus und will ihn

Jerobam Verrat (V.10),

verhaften lassen(4).

er soll nicht mehr prophezeien.

(V.12f)

Die Hand des Königs wird steif.

(Amos kündigt dem Priester und seinem

Der Altar birst (5)

Haus Vernichtung und Verbannung

an. (17))

(Rede gegen den Altar- 9,1!)

König bittet um

Fürbitte des Gottesmannes bei Jahwe.

(Fürbitte des Amos für Jakob;

7,1-6!)

Dies geschieht. Die Hand wird wieder be-

weglich. Der König läßt den G. ein (6f).

<sup>1</sup>O.EISFELDT, a.a.O. S. 139 (Unterstreichung von mir).

Der G. lehnt ab. Jahwe habe ihm verboten  
in Betel zu essen (לא אכל לחם) und

Wasser zu trinken, vielmehr soll er auf einem Amos soll nach Juda zurück, dort soll  
anderen Weg nach Juda zurückkehren. (8) er Brot essen (אכל לחם)

Der Gottesmann macht sich auf den  
Rückweg. (10)

Ein נביא in Betel erfährt von seinem  
"Sohn" (בנו) (11), bzw seinen Söhnen(12)

was geschehen ist. Er holt den Gottesmann  
zurück und lädt ihn nach Betel zum Essen  
ein (אכל לחם) (15). Der G. verweist auf

das Verbot, Brot zu essen und Wasser zu  
trinken (16f).

Der Nabi beruft sich auf eine Jahweoffen-  
barung: " ich bin ein Prophet wie du!"

(גם-אני נביא כמוך) (18).

Der G. wird getötet.

Amazja zu Amos: ברח-לך  
אל-ארץ יהודה  
ואכל-שם לחם ושם חנבא (12)

Amos zu Amazja: לא-נביא אנכי  
ולא בן-נביא אנכי (14)

Der Vergleich zeigt über die oben namhaft gemachten allgemeinen Züge hinaus  
vor allem an zwei Stellen Stichwortbeziehungen zwischen beiden Texten: Dort  
wo es um das "Brot essen geht"<sup>1</sup> und dort wo es um die Frage der Eigen-  
schaft des Amos als נביא<sup>2</sup> geht. Was ergibt sich nun, wenn man annimmt, daß  
zwischen beiden Texten an den genannten Stellen Kotextualität besteht?

Der Befehl (manche meinen auch historisierend: der gute Rat) des Amazja:  
Geh nach Juda und iß dort dein Brot, heißt dann nichts anderes als: Dich

<sup>1</sup>Es fällt auf, daß 1 Kön 13 die "Formel" אכל לחם nur an einer Stelle (V.15) diese auch  
bei Amos anzutreffende einfachen Form aufweist, an allen anderen Stellen erscheint sie um  
das Glied שמה מים, "Wasser trinken", vermehrt (V. 8f, 17f).

<sup>2</sup>Auch hier fällt auf, daß die Am 7,14 entsprechende Singularform für den Propheten"sohn"  
nur einmal in 1 Kön 13 erscheint (V.11), während im weiteren dann von den  
"Söhnen" (V.12f) die Rede ist.

werden wir gewiß nicht einladen, wie jenen Gottesmann, der zuerst nicht in Betel essen (und trinken) wollte, sich aber dann von seinem אֱלֹהִים-Kollegen einladen ließ. M.a.W.: Mit der Anspielung auf die Erzählung von 1 Kön 13 (genauer wohl: auf eine ihrer Vorstufen) läßt die Erzählung Am 7,10ff den Priester sagen: Nun geh' du aber wirklich, und iß dein Brot in Juda, wie es jener vorhatte! Der Amos von Am 7,10-17 nimmt die Anspielung auf 1 Kön 13 auf, indem er sich von dem Gottesmann distanziert (und insoweit Amazja recht gibt). Er distanziert sich, indem er für sich das in dem Satz des Beteler אֱלֹהִים (V. 18) enthaltene: "Du bist doch auch ein אֱלֹהִים" zurückweist: Nein, ein solcher אֱלֹהִים bin ich tatsächlich nicht, der sich von einem eurer נְבִיאִים und seinen "Söhnen" vom Gehorsam gegen das Gotteswort abbringen läßt. Wenn es also in Am 7,10-17 darum geht: "The authentic prophet is the one commissioned by Jahweh."<sup>1</sup>, dann wird dies durch die Kotextualität mit 1 Kön 13 ergänzt durch "und der sich auch an Jahwes Aufträge hält,- und dazu braucht es jetzt einen Bauern!"

Noch weitergehende literarische Beziehungen und zwar solche zwischen Am 7-8,3, also dem übergreifenden Zusammenhang und den Vorstufen sind zumindest denkbar: So ist vor allem der in der Spruchüberlieferung des Amosbuches ganz und gar nicht selbstverständliche thematische Zusammenhang von prophetischer Fürbitte und Wendung gegen König und Nordreichsheiligtum in 1 Kön 13 vorgebildet. Möglicherweise stammt aus dieser literarischen Beziehung auch der Name "Jerobeam", der der historisierenden Deutung von Am 7,11 erhebliche Schwierigkeiten macht<sup>2</sup>: Jerobeam II. starb den Nachrichten des 2.Königebuches zufolge (ebensowenig wie Jerobeam I) "durch das Schwert".

Nun gibt es aber auch klare Grenzen der Kotextualität von Am 7,10-17 mit 1 Kön 13. Die Grenzen sind insbesondere dort erkennbar, wo von Betel und seiner Priesterschaft die Rede ist. Wo der vorliegende Text von 1 Kön 13 auf die Maßnahmen Josias gegen die Priesterschaft Betels nach 2 Kön 23 blickt (1Kön 13,2 - 2Kön 23,20), sie also durch den eifernden Josia auf dem

<sup>1</sup>G.M.TUCKER, a.a.O. S. 434.

<sup>2</sup>Vgl. H.W.WOLFF, a.a.O. S. 357.

Altar von Betel verbrannt sein läßt, dort läßt Am 7,17 den Priester von Betel in die Verbannung gehen, seine Frau zur Hure werden und seine Kinder durchs Schwert umkommen<sup>1</sup>. U.E. liegt auch hier eine Nahtstelle zwischen Literatur und Historie.

Das "Unerfindliche" ist das Schicksal, die Figur (nicht die Person!) dieses Priesters. Wenn aber eine solche Priesterfigur nur zu einer bestimmten Zeit unter bestimmten Umständen auftreten kann, dann mag dies auch für die Figur des Bauern-Propheten gelten, der in unserer Erzählung den Namen Amos trägt. Von dieser und den anderen bereits angedeuteten Nahtstellen zwischen Literatur und Historie soll nun abschließend die Rede sein.

### 3. Die Amazjaerzählung zwischen Literatur und Historie

Unsere literarischen Beobachtungen haben zunächst erbracht, daß die Amazjaerzählung bis in die Einzelheiten hinein aus oberflächenhaften und thematischen Elementen seiner Kotexte herausgestaltet ist.

Dies gilt zunächst für seine kompositionelle Stellung zwischen der dritten und vierten Vision. Sie steht hier in kunst- und bedeutungsvollem Kontrast zur Schlußvision 8,1-3. Dies gilt weiterhin für die thematische Struktur der Erzählung: ein "Prophet" aus Juda trifft mit seinen Prophezeiungen im königlichen Heiligtum von Betel auf Widerstand. Dieser "Stoff" hat sich durch den Vergleich mit 1Kön 13 als keineswegs "unerfindlich" herausgestellt. Weiterhin ist die Amazjaerzählung in den thematischen Rahmen der Visionstexte präzise eingezeichnet (2.1.2.). Die Wendung gegen König und Heiligtum ist in diesen engsten Kotexten ebenfalls vorgezeichnet (2.1.1.) und z.T. motiviert. Die Themen Verbannung und Prophetie sind in der Amazjaerzählung in einer Weise formuliert und thematisiert, die es wahrscheinlich macht, daß bei der Formulierung des Textes die Spruchüberlieferung vorgelegen hat (2.2.1.; 2.2.2.). Schließlich hat sich uns der Dia-

---

<sup>1</sup>D.h. die Kotextualität zwischen den beiden Erzählungen kann nur vor der vierten Würthwein'schen Redaktionsstufe von 1Kön 13 gelegen haben (vgl. oben S. 13, Anm. 2).

log zwischen Amazja und Amos, einschließlich des berühmten Selbstzeugnisses des letzteren, als kotextuelle Auseinandersetzung mit 1 Kön 13 (2.3.) bzw. als literarisches Motiv im Sinne H.SCHULTS dargestellt (2.2.2.).

Ist die Amazjaerzählung damit als ein Stück literarischer "fiction" ohne historischen Wert "entlarvt"? Wir meinen: Keineswegs! Die Erzählung hat vielmehr eine Reihe von Nahtstellen zur Historie.

Historisch signifikant scheint uns zunächst die Einbeziehung von König und königlichem Heiligtum in die prophetische Verkündigung vom Ende Israels, sowie die Gewichtung des Exils im Hinblick auf den Verlust des Landes. Zur historischen Einordnung dieser thematischen Elemente könnten folgende Überlegungen bedeutsam sein: In der Spruchüberlieferung war an zwei Stellen aufgefallen, daß die Verbannung in eine bestimmte Richtung führte. Sie führte in Richtung des Aramäerreiches (4,3: "zum Hermon"), bzw. über dessen Hauptstadt, Damaskus (5,27), hinaus. Die davon Betroffenen scheinen dabei ebenso wie das Ausmaß der Deportation nicht umfassend gedacht zu sein. Nach 4,3 sind die "Basanskühe", also wohl die Damen der hauptstädtischen Gesellschaft, betroffen, nach 5,27 die Klientel der Heiligtümer. Davon, daß "Israel" in die Verbannung geht, ist eben nicht die Rede. Möglicherweise denkt die Spruchüberlieferung hier noch im politischen Rahmen der vorassyrischen Zeit, für die Deportationen kleineren Ausmaßes durchaus denkbar sind. So wird in 1 Kön 20,5 erzählt, der König von Israel habe dem Aramäerkönig Benhadad nicht nur "Silber und Gold", sondern auch seine "Frauen und Söhne" angeboten. Der Verlust der staatlichen Identität war mit dieser Deportation noch nicht verbunden. Sehr wohl ist dieser umfassende Verlust aber mit Deportationen verbunden, für die die Formel **נְלָה מֵעַל אֲדָמָה** gebraucht wird. Sie erscheint neben Am 7,11.17 wieder in Texten, die es mit dem Ende des Nordreiches durch die Assyrer (2 Kön 17,23) und mit dem Ende des Südreiches durch die Babylonier zu tun haben (2 Kön 25,1)<sup>1</sup>. Konzeptionell ist dies auch im Hoseabuch im Blick, wo der Verlust des Landes verbunden ist mit dem assyrischen Exil, dem Ende des Königtums und dem

---

<sup>1</sup>Vgl. H.J.ZOBEL. Art. נְלָה, TWAT I, Sp. 1021.

Verlust des Staatskultes (vgl. vor allem Hos 8,4-6; 9,3; 10,5f)<sup>1</sup>. Aus alledem ergibt sich u.E., daß die Amazjaerzählung das Ende des Nordreiches voraussetzt. Für die weitere Eingrenzung des historischen Kontextes und für die Bedeutungskonstitution der Erzählung sind Ansatzpunkte weiter zu verfolgen, die das Bild des Amos und das Bild des Priesters bieten.

R.B. COOTE hat die Rolle des Amos, wie sie aus den oben zusammengestellten Belegen (2.2.2.) resultiert, auf die einfache Formel bringen wollen: "The prophet warns. Catastrophy results from the rejection of the warning and the spurning of the warner as much as from the transgression itself." Er weist diese Sicht des Amos seiner B-Schicht des Amosbuches zu. Damit sei diese Sicht der Rolle des Amos "essentially a version of the Deuteronomist's".<sup>2</sup> In der Tat ist die thematische Struktur der Amazjaerzählung, insbesondere, wenn man sie mit den Visionstexten zusammenliest, dem von COOTE herangezogenen dtr. Abschlußartikel zum Ende des Nordreiches (2Kön 17,7ff) in mancher Hinsicht nahe. Der Abschlußartikel bringt das Ende Israels in Verbindung mit Israels Weigerung auf die Propheten zu hören (V.13), und konstatiert, daß eben jene Propheten mit ihrer Ankündigung des Endes Recht behalten haben (V.23).

Trotz dieser thematischen Übereinstimmungen ist u.E. aber weder die "Botschaft" des Amos nach Am 7,11.17 mit der Botschaft der Propheten nach 2 Kön 17 identisch, noch sind es die jeweiligen Vorstellungen von der Rolle der Propheten. Amos warnt nicht, wie dies die Propheten und Seher nach 2 Kön 17,13 getan haben. Das "Ich werde nicht mehr vorübergehen" der Jahweworte in Am 7,8 und 8,2 und das "In Betel prophezeie nicht mehr-.." des Priesters stehen sich schroff und unvermittelt gegenüber. Die Überlegung, ob sich das Ende hätte vermeiden lassen, wenn der König und sein Priester nur auf Amos gehört hätte, ist kein Thema der Amostexte. In 2 Kön 17, 13f ist diese Überlegung aber zumindest insofern impliziert, als hier die Propheten mit dem Gesetz, den Geboten und em Bund parallel genannt sind. Wenn auch der Gehorsam gegenüber den Propheten verabsäumt sein mag, so doch nicht die

---

<sup>1</sup>Vgl. H.UTZSCHNEIDER, Hosea, S.88ff. J.JEREMIAS, Der Prophet Hosea, ATD 24,1, Göttingen 1983, S.105 ff.

<sup>2</sup>R.B.COOTE, Amos, S.60.

Chance, nun dem Gesetz gehorsam zu sein. Wenn auch das Israel Jerobeams dahin sein mag, so doch nicht das Israel des Gesetzes. Davon weiß die Amazjaerzählung nichts.

Andererseits ist die Amazjaerzählung weit entfernt von der Generalisierung und Schematisierung, die das Prophetenbild von 2 Kön 17 kennzeichnet. Dort heißt es: Jahwe habe Israel und Juda gewarnt "durch alle Propheten und alle Seher" (V.13); alle seine Knechte, die Propheten" haben nach 2 Kön 17,23 das Ende angesagt. Haben wir nun aber die Texte Am 2,11f und 3,8 richtig auf die Amazjaerzählung bezogen, so waren es eben beileibe nicht alle Propheten, die das Ende vorhergesagt haben. Vielmehr wurde eine Mehrzahl von ihnen daran gehindert oder zumindest darin behindert. Haben wir 1 Kön 13 und Am 7,14 richtig aufeinanderbezogen, so gilt sogar noch mehr: Propheten wurden nicht nur durch Menschen am Prophezeien gehindert; sie haben sich - gegen das (nach Am 3,8) für jedermann wahrnehmbare Gotteswort - daran hindern lassen zu prophezeien. Propheten sind damit - wie jener Gottesmann aus Betel - selbst in Ungehorsam verfallen, so daß ein Außenseiter, ein Bauer aus Juda, in ihre Funktion eintreten mußte.

Sehen wir dies richtig, so enthält die Amazjaerzählung eine Kritik an der Prophetie, die diese aus einer Perspektive nach dem Ende in die Ursachenforschung einbezieht. Es ist dies aber nicht einfach eine Kritik der Gerichtsprophetie an der Kultprophetie - wir halten diese Schemata ohnedies nicht für sehr aussagekräftig. Die meisten Gerichtspropheten sind an Heiligtümern aufgetreten. Auch Bauern-Prophet macht da keine Ausnahme. Aber er hat sich eben durch die institutionelle Vernetzung mit dem Heiligtum seine ureigene Funktion, das Gotteswort zu verkündigen, nicht abmarkten lassen. So scheint mir die Frage bedenkenswert, ob die Kritik der Amazjaerzählung an den Propheten nicht eine nachgetragene Kritik prophetischer Kreise an sich selbst ist. Demgegenüber deckt der Satz Am 3,7 - "Nicht wirkt der Herr Jahwe irgend etwas, ohne daß er seinen Plan seinen Knechten, den Propheten offenbart"- diese Kritik im Sinne des Prophetenbildes von 2 Kön 17 bereits wieder zu.

Daraus ergibt sich aber, daß die Amazjaerzählung nicht sehr weit von der Erfahrung des Endes von 722 entfernt sein kann; die Tendenz zur Schematisierung, ja zur Verklärung der prophetischen Rolle bei jenem Geschehen hat in ihr noch nicht eingesetzt.

Für diesen Datierungsrahmen spricht u.E. schließlich auch die Gestalt des Priesters Amazja und das Schicksal, das ihm in Aussicht gestellt wird. Das Schicksal dieses Mannes ist zwar trostlos: einsam soll er in fremdem, unreinem Lande sterben.<sup>1</sup> Immerhin aber bleibt er vom grausamen Eifer einer josianischen "Reform" verschont. Dies gilt auch für das königliche Heiligtum Betel selbst, von dessen weiteren Ergehen die Amazjaerzählung schweigt<sup>2</sup>. So steht es bereit, die Rolle zu spielen, die ihm die assyrische Provinzialpolitik nach 2 Kön 17,27 zugewiesen haben soll.

---

<sup>1</sup> Sein Schicksal ist aber auch nicht ungewöhnlich, wenn man 2 Kön 17, 25-28 als historische Nachricht nehmen darf. Vgl. H.DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2, ATD Erg.Reihe 4,2 Göttingen 1986, S. 316.

<sup>2</sup>Auch Am 9,1 sagt nicht viel über Betel und sein Schicksal nach dem Ende aus.





