

Heft

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 42

München 1988

115 330/1000

6 JUN 1988



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 42

München 1988

EIRLSCHE NOTIZEN

Beiträge zur neugriechischen Literatur

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

1987

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

P. Auffret: Note complementaire sur la structure litteraire du Psaume 6	7
Chr. Begg: Ben Sirach's Non-mention of Ezra	14
M. Görg: "Bundeterminologie" im Seevölkertext Ramses' III. . .	19
C.J. Lenzen: Tell Irbid and Its Context: A Problem in Archaeological Interpretation	27
G. Mauer: Die "Gesetze" von Ešnunna - eine Schreiberübung . . .	36
R. Zadok: Notes on the Prosopography of the Old Testament . . .	44

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

U. Kellermann: Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den chronistischen Schriften	49
E. Otto: Mythos und Geschichte im Alten Testament. Zur Diskussion einer neuen Arbeit von Jörg Jeremias . . .	93

Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes berühren Themen der alttestamentlichen Literaturgeschichte und Prosopographie, aber auch der außerbiblischen Textforschung und der Archäologie Palästinas.

In den BEITRÄGEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION kommen diesmal Rezeptionsprobleme in den chronistischen Schriften und in der Psalmenliteratur zur Sprache.

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

Note complémentaire sur la structure littéraire du Psaume 6

Pierre Auffret - Francheville

Bien que nous ayons nous-même tenté d'établir la structure littéraire du Ps 6¹, la présente note se référera à la proposition, plus récente et plus au point, de M. GIRARD². Nous utiliserons sa traduction³ dont le lecteur trouvera donc les justifications dans l'ouvrage cité. La mise en page ci-dessous est nôtre. Nous en montrerons plus loin les raisons. Nous mettons en lettres CAPITILES toutes les récurrences et seulement les récurrences proprement dites (excluant donc de ce repérage typographique les synonymes).

- 2a YAHVE, EN (b) ta colère NE me châtie PAS,
 2b ET EN (b) ta fureur NE me punis PAS.
 3a Aie PITIE de moi, YAHVE,
 3a CAR je dépéris, moi.
 3b Guéris-moi, YAHVE.
 3b CAR ILS ONT ETE BOULEVERSEES, mes os,
 4a ET ma GORGE A ETE BOULEVERSEE TOUT A FAIT.
 4b ET toi, YAHVE, jusqu'à quand?
 5a REVIENS, YAHVE, affranchis MA GORGE,
 5b sauve-moi en raison de ta loyauté.
 6a CAR (il n'y a) DANS (b) la mort aucun souvenir de toi.
 6b DANS (b) le shéol, qui te rend grâce?

1 Dans La Sagesse a bâti sa maison, OBO 49, Fribourg (S.) et Göttingen 1982, chapitre V, pp. 183-194. Ci-après: OBO, et la page. Nous citerons ci-dessous plusieurs fois l'étude de H.W.M. Van GROL, "Literair-stilistische Analyse van Psalm 6", Bijdragen 40 (1979) 245-264, mais à partir de nos références en OBO.
 2 Dans Les Psaumes - Analyse structurelle et interprétation: 1-50, Recherches, Nouvelle série 2, Montréal et Paris 1985. Les nécessités de l'édition n'ont pas permis à GIRARD de tenir compte de notre étude.
 3 Nous simplifions seulement le "nez-en-colère" en "colère", restituons la conjonction ET au début de 2b, rendons la récurrence de b en 2 par EN, et ne complétons pas l'interrogation de 4b.

- 7a Je me suis fatigué A CAUSE DE (b) mon gémissement.
- 7b Je baigne pendant TOUTE la nuit mon grabat.
- 7c Avec m(es) larme(s), mon lit, je (le) mouille.
- 8a Il a été rongé par l'irritation, mon oeil,
- 8b il a enflé A CAUSE DE (b) TOUS mes adversaires.
- 9a Détournez-vous de moi, TOUS les (gens) faisant l'iniquité.
- 9b CAR IL A ENTENDU, YAHVE, la voix de mon pleur.
- 10a IL A ENTENDU, YAHVE, mon appel-à-la-PITIE.
- 10b YAHVE, ma supplication, il (l')accueillera.
- 11a (Qu')ILS AIENT HONTE
ET (qu')ILS SOIENT BOULEVERSES TOUT A FAIT,
TOUS mes ennemis!
- 11b (Qu')ILS REVIENNENT,
(qu')ILS AIENT HONTE, (dans le lieu du) repos!

GIRARD propose de lire comme PREMIER ENSEMBLE 1-5, ordonné concentrique-ment autour de 3b α . Nous souscrivons aux correspondance qu'il repère de 2-3a α à 4b-5, comme de 3a β à 3b β 4a. Mais précisons que 3b α (guéris-moi, YAHVE) est un appel du même type que 2-3b α et 4b-5. Par ailleurs nous croyons pouvoir ajouter le v. 6 pour constituer un premier ensemble 1-6. En effet le v. 6, comme nous l'avions déjà relevé (OBO, p. 188) est ambigu. Il peut vouloir exprimer le fond de la détresse du fidèle qui considère comme un suprême malheur de ne pouvoir (au shéol) rendre grâce à son Dieu, ou bien il peut constituer un argument destiné à émouvoir Yahvé qui ne peut rester indifférent devant la disparition d'un acteur de sa louange. Aucun des deux points de vue n'est à exclure. Si pour le moment nous retenons le premier, nous voyons que 6 tout comme 3b β -4a et 3a β entend présenter à Yahvé la détresse du fidèle, ici menacé de ne plus pouvoir rendre grâce à son Dieu. Dès lors un triple parallèle apparaît où aux interpellations à Yahvé succèdent des motifs à chaque fois introduits par CAR:

2-3a α : YAHVE (bis) ! + 3a β : CAR...

3b α : YAHVE ! + 3b β -4a : CAR...

4b-5 : YAHVE (bis) ! + 6 : CAR...

Rappelons ici (après OBO, p. 187) que la question de 4b est destinée à conjurer cette colère mentionnée en 2, "ta loyauté" au terme de 5 faisant évidemment le poids contre "ta colère" et "ta fureur" en 2. En 2 (EN // EN) comme

en 6 (DANS // DANS) nous lisons des emplois parallèles de la préposition *b*, en 3a β et 4b deux pronoms indépendants ('*ny* et '*th*, moi et toi), d'où certains d'inclusion de l'ensemble. Du premier au dernier motifs nous pouvoir se répondre, sous mode de jeu de mots, *ky* ... '*ny* et *ky* ... '*yn*. Notons enfin qu'à lui le v. 3 présente un parallélisme des plus nets, dont on pourrait voir le premier terme étoffé par ce qui le précède (en 2) et le dernier par ce qui le suit (en 4a). Cette précision nous sera utile pour l'étude de la structure d'ensemble.

Nous proposons ensuite de voir un SECOND ENSEMBLE en 4b-11, chevauchant donc en ses premiers versets avec les derniers (4b-6) de l'ensemble précédent. Aux extrêmes l'appel de 4b-5 le cède en 9b-10 à l'affirmation de l'exaucement tandis que, les suivant, la présentation de la détresse en 6 le cède aux imprécations contre les ennemis en 11. Le renversement souhaits + affirmations, en affirmations + souhaits de 4b-6 à 9-11 est comme accompagné par celui des récurrences REVIENS + CAR en CAR + ILS REVIENNENT. Yahvé, appelé, a répondu. Le danger du shéol, pressenti, sera écarté si les demandes de 11 sont exaucées. Avec GIRARD nous distinguons 7-8 et 9a. Notons qu'ici déjà, comme il arrivera encore en 9b-11, un ensemble d'affirmations (7-8), dont GIRARD a fort bien perçu la structure interne, précède un souhait, et même un impératif adressé aux méchants (9a). L'articulation se fait de 8b à 9a par les deux emplois de TOUS qualifiant des termes équivalents pour désigner les méchants. Cependant en 8b ils sont rapportés au fidèle: TOUS MES adversaires; il en sera de même au centre de 11: TOUS MES ennemis, cette première unité centrale (7-8) appelant donc ainsi la dernière (11). Par ailleurs, à la suite de Van GROL (cité en OBO, p. 189), on peut voir un jeu de mots entre *swr* (se détourner, en 9a) et *šwb* (revenir), jeu de mots qui fonctionne de 4-5 (5a), première unité de notre ensemble, à 9a, deuxième unité centrale. Donc, en ordre croisé, les deux unités centrales sont en rapport avec les unités extrêmes. Yahvé est appelé à revenir (*šwb*), mais les fauteurs d'iniquité à se détourner (*swr*). Quant à TOUS MES adversaires ou ennemis, ils en ont assez fait pour que j'appelle sur eux la confusion la plus totale. Si l'on accepte, avec DAHOOD et GIRARD, de voir en *ry*° au terme une désignation du shéol, on voit ce dernier évoqué tant au terme de 4b-5 + 6 qu'à celui de 9b-10 + 11, ici dans une affirmation après l'interpellation à Yahvé (4b-5), là dans des imprécations après une affirmation au sujet de Yahvé (9b-10). Le

fidèle appréhende pour lui (et en conséquence pour Yahvé) le shéol; il le souhaite ardemment à ses ennemis. "Autant le psalmiste veut échapper à ce shéol, autant il veut que ses adversaires y tombent tête première" (GIRARD, p. 87). On remarquera encore de 7-8, première unité centrale, à 9b-10, avant-dernière unité, la présence de synonymes désignant les pleurs (7c, 9b), et, symétriquement, de 6, deuxième unité, à 9a, deuxième unité centrale, un possible jeu de mots de 'yn (= aucun) à 'wn (= iniquité): aucun souvenir de Yahvé dans le shéol où menacent de me précipiter les fauteurs d'iniquité, et mes larmes de je ne sortirai que si Yahvé les entend. Enfin, de même que Van GROL (cité en OBO, p. 192) propose de voir un jeu de mots de qwl (= voix) à kl (= tous) de 9b à 11a, de même, symétriquement situé dans notre ensemble, on pourra en voir un de mty (= quand) à mwt (= mort) de 4b à 6a. Récapitulons schématiquement tous ces rapports indiqués en 4b-11.

4b-5 : YAHVE (bis) —
 (mty = quand) ---
 REVIENS (šwb) ! *
 + 6 : CAR
 (mwt = mort)
 'yn (= aucun) o
 le shéol ←

7-8 : MES larmes o o
 TOUS MES adversaires * *
 9a : Détournez-vous (swr) ! *
 TOUS les (gens) faisant l'
 'wn (= iniquité) o

9b-10 : CAR
 YAHVE (ter) —
 (qwl = la voix) ---
 MON pleur o o
 + 11 : TOUS (=kl) MES ennemis * *
 qu'ILS REVIENNENT !
 (le lieu du) repos ←

Tous ces indices de structure ne présentent pas la même évidence. Les jeux de mots en particulier n'ont pas la même valeur que les synonymes, ces der-

niers restant à leur tour inférieurs aux pures et simples récurrences. Cependant on constatera que ces trois types d'indices sont assez régulièrement répartis. Les synonymes larmes et pleur ont pour symétrique un jeu de mots ('yn/'wn), et de même adversaires et ennemis avec le jeu de mots šwb/swr: ici et là survient d'abord le jeu de mots (šwb/swr, 'yn/'wn), puis les synonymes (adversaires et ennemis, larmes et pleur). Nous avons donc bien ici un ensemble soigneusement structuré. A simplifier sommairement les choses, on pourrait avancer que l'ensemble se présente à première vue comme un chiasme à six termes indiqué par les récurrences suivantes:

4b-5 : REVIENS...

6 : CAR...

7-8 : TOUS...

9a : TOUS...

9b-10 : CAR...

11 : REVIENNENT...

L'appel initial en faveur du fidèle menacé (4b-5 + 6) se transforme en certitude quant à l'exaucement qui devra entraîner la perte des ennemis (9b-10 + 11). Ce n'est donc pas en vain le fidèle a longuement présenté à Dieu sa détresse et ordonné aux méchants de se détourner de lui (7-8 + 9a). Certitudes et souhaits concernant tant le fidèle que les ennemis s'articulent les uns aux autres de telle sorte que, grâce à Yahvé, s'opère le retournement des situations de l'un et des autres.

Tentons maintenant de considérer LE RAPPORT ENTRE LES DEUX ENSEMBLES 2-6 et 4b-11 dont nous venons d'étudier la structure littéraire respective. Ici nous commencerons par un tableau des indices qu'il nous reviendra ensuite d'exploiter:

2-3aα	YAHVE (<u>bis</u>)	3aβ	CAR	'ny (moi)-----	↓
	(nég.)				
	... PITIE				
3bα	YAHVE	3bβ-4a	CAR	BOULEVERSES TOUT A FAIT	↓
4b-5	YAHVE (<u>bis</u>)	6	CAR	(nég.)	↓
	REVIENS				
			(DANS // DANS)		
		7-8	TOUS	(A CAUSE DE // A CAUSE DE)	↓
		9a	TOUS		
9b-10	YAHVE (<u>ter</u>)	11	TOUS	'wn (iniquité)-----	↓
	CAR				
	... PITIE		REVIENNENT		
			BOULEVERSES TOUT A FAIT		

L'échaînement 4b-5 + 6 est donc commun aux deux volets 2-6 et 4b-11. Or 4b-5 comporte l'une des deux occurrences de REVENIR dont l'autre se trouve dans la dernière unité (11), tandis que 6 comporte l'une des deux négations (GIRARD, p. 86) de notre texte dont la première se lit dans la première unité (2-3aα: 'l, bis). Ainsi 4b-6 commence par où finit 4b-11 et finit par où commence 2-6⁴. A considérer la colonne de droite de notre tableau on sera frappé de ce que les trois premières unités qui s'y trouvent commencent par CAR, introduisant des considérations sur la situation du fidèle, tandis que les trois dernières comportent l'adjectif TOUS pour qualifier les méchants. Entre la troisième introduite par CAR (6) et la première comportant TOUS (7-8) on notera un trait commun dans l'emploi parallèle de *b* aux stiques extrêmes, soit DANS en 6a et b et A CAUSE DE en 7a et 8b, la mort et le shéol étant au terme de ce chemin qui commence avec adversaires et gémissement.

Considérons enfin début et fin du psaume. Nous avons plus haut relevé le parallélisme strict entre les quatre membres (brefs) du v. 3. On peut donc

4 A partir des indices relevés on constatera qu'il s'agit surtout d'oppositions de 5 à 11 (REVENIR) comme de 2 à 6 (négation), mais cela mis à part, 4b-6 joue dans notre psaume un rôle de charnière comparable aux vv. 10-11 du Ps 51,3-19, comme nous le montrons dans OBO, pp. 260-262 (à partir des récurrences de *dkh* et *mhh*).

considérer que dans le parallèle en 2-4a, 3a β n'est que l'annonce de 3b β -4a tandis que 3b α n'est qu'une écho rapide de 2-3a α , et lire donc principalement l'enchaînement de 2-3a α (+ 3b α) avec (3a β +) 3b β -4a. Or nous lisons d'ici à là ... PITIE + BOULEVERSES TOUT A FAIT que nous retrouvons dans le dernier enchaînement du psaume en 9b-10 + 11. Mais alors que le PITIE est demandée en 3a β tandis que le BOULEVERSEMENT est donné comme un fait en 3b β -4a, la PITIE est donnée comme un fait en 9b-10 tandis que le BOULEVERSEMENT est demandé (pour les ennemis) en 11. On voit le parallélisme et l'inversion, et donc la symétrie croisée d'ici à là. GIRARD fait remarquer (p. 86) que les verbes sont dédoublés en 3b β -4a, là où le bouleversement est un fait dont souffre la fidèle, comme en 9b-10 pour ce qui est de l'exaucement (IL A ENTENDU en 9b et 10a) dont bénéficie la fidèle. On ne saurait mieux dire le retournement de situation ainsi espéré et obtenu.

Comme d'autres avant lui (voir OBO, pp. 185-186, n. 3) GIRARD considère 9-11 comme un ensemble où 9a et 11 entourent 9b-10. Soit. Et comparons alors ces trois dernières unités de notre psaume aux trois premières (on pourrait aussi prendre en compte les cinq premières). En 2-3b α deux demandes en faveur du fidèle encadrent un exposé rapide de sa triste situation présente. En 9-11 deux attentes concernant les ennemis encadrent une certitude amplement exprimée de la faveur de Yahvé pour son fidèle. L'inversion est, de cette manière aussi, très perceptible.

Dans notre premier essai nous avons été trop préoccupé par la répartition strophique, tentant de la concilier avec l'étude de la structure littéraire. Etudiant cette dernière de manière plus indépendante GIRARD l'a perçue plus nettement que nous ne l'avions fait. Il est cependant resté en chemin pour ce qui regarde la structure d'ensemble, ambarassé en particulier par le v. 6 (qui "joue un rôle de structuration inter-sectionnelle" - p. 86 -). En tenant compte de son articulation à ce qui précède et en découvrant la double appartenance de 4b-6 au premier et au deuxième volet, nous espérons avoir montré que cette opposition entre Yahvé et le shéol permet de découvrir la structure d'ensemble du poème et en particulier l'opposition entre les deux enchaînements inversés de 2-4a à 9b-11. Du moment que Yahvé se sera laissé toucher par la prière de son fidèle, la situation de ce dernier, tout comme en sens inverse celle de ses ennemis, sera retournée.

Ben Sirach's Non-mention of Ezra

Christopher Begg - Washington

The absence of Ezra from Ben Sirach's¹ "Praise of the Fathers" (Sir 44,1-50,24)² poses a perennial exegetical puzzle. To date, the most extended treatment of the problem remains that of P. HÖFFKEN³. Like many previous authors, HÖFFKEN sees Sirach's non-mention of Ezra as both deliberate and ideologically motivated. He does, however, propose a somewhat novel thesis as to just what Sirach found unacceptable in the figure of Ezra as known to him from the Chronist's presentation⁴, i.e. Sirach's priestly sympathies were offended by the prominence accorded the Levites throughout the account of Ezra's undertakings in Ezra 7-10; Nehemiah 8-9⁵. In recent years HÖFFKEN's proposal has frequently been cited en passant as a possible explanation for Ezra's absence from Sirach's panegyric⁶. To my knowledge, however, no one has yet attempted a critical evaluation of the argumentation underlying the proposal. This article aims then first to provide such a critique and then to proffer an alternative explanation for the phenomenon.

-
- 1 For the sake of brevity, I shall henceforth speak simply of "Sirach".
 - 2 In this segment see: J.D. MARTIN, Ben Sira's Hymn to the Fathers A Messianic Perspective, OTS 24 (1986) 107-123; T.R. LEE, Studies in the Form of Sirach 44-50 (SBL Diss. Series 75), Atlanta, 1986; B.L. MACK, Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers, Chicago, 1986.
 - 3 Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?, ZAW 87 (1975) 184-202.
 - 4 HÖFFKEN presupposes the (now highly controverted) theory of a "Chronicist History" encompassing Chronicles and Ezra-Nehemiah. I shall adopt this presupposition as my own in what follows.
 - 5 HÖFFKEN, op. cit., 187-195. It may be noted that HÖFFKEN's suggestion was anticipated by A. THOMSON, An Inquiry concerning the Books of Ezra and Nehemiah, AJSL 48 (1932) 99-132, pp. 127-128 who attributes Sirach's non-mention of Ezra to the offense caused to his priestly sympathies by the reference to Ezra's penalizing the priests who had contacted mixed marriages in Ezra 10,5.
 - 6 So e.g., A.H.J. GUNNEWEG, Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia, SVT 32, Leiden, 1981, 146-161, p. 150, n.9; M. SAEBO, Esra/Estraschriften, TRE 10, Berlin-New York, 1982, 374-386, p. 380.

In my view HÖFFKEN's thesis is open to question from the side both of the Book of Sirach and the "Chronistic History". I begin with the former. Two points concerning its "Praise of the Fathers" seem clear. The segment does highlight the glories and prerogatives of the Aaronide priestly line over the course of Israel's history (see 45,6-26; 50,1-21, cf. 7,29-31; 36,17). In addition, apart from the reference to Aaron as stemming from "the tribe of Levi" in 45,6, it never mentions the "Levites" as such. It is not all equally clear, however, that underlying these data there is a conscious, polemical intention of denigrating the Levites and denying them any role in the Jewish cult as HÖFFKEN avers. In this connection it needs to be kept in mind, first of all, that the "Praise of the Fathers" is a highly condensed and simplified version of Israel's history for whose numerous omissions of persons and events one would be hard put to find, in each and every instance, an "ideological" explanation- e.g., its non-mention of high priests like Eleazar, Zadok, Azariah (2 Chr 26,17-20) and Hilkiah surely does not signify any negative stance towards them. In addition, if Sirach really were so concerned to "negate" Levitical claims as HÖFFKEN opines, one might well expect a more explicit articulation of that "anti-Levitism" in the line e.g., of Ezek 44,10-16 where exaltation of "the Levitical priests, the sons of Zadok" goes hand in hand with a disparagement of the "Levites". The legitimacy of this expectation is confirmed by the observation that, in his references to the Northern Kingdom in its relation to the prerogatives of David's line, Sirach does give expression to a quite explicit polemic (see 47,21-25, cf. 48,15). By contrast, Sirach nowhere singles the Levites out for abusive treatment. Sir 45,18 is a case in point. Here, reference is made to the story of the Levite Korah's assault on Aaronide prerogatives narrated in Numbers 16. To be noted, however, is the fact that, unlike his "source" (see Nu 16,1.7.8.10) Sirach makes no mention of the "company of Korah"'s status as "sons of Levi", just as, in contrast to Nu 16,1, he cites Korah only in second place after his fellow-conspirators, the laymen Dathan and Abiram⁷. Here then Sirach would have had a per-

7 The fact too that in 45,18a Sirach uses the same term "outsiders" (*zrym*) to designate both the Levite Korah and the laymen Dathan and Abiram could suggest that his "pro-Aaronide polemic" is directed, not specifically against the Levites, but against any and all persons who would challenge Aaron's prerogatives.

fect opportunity to play up his purported anti-Levitism, and yet fails to do so. Accordingly, I suggest that Sirach's aim of exalting the Aaronide priesthood is not at all intended by him as a denial of the traditional roles and rights of the Levites- these simply lay beyond his purview in writing⁸.

Questions regarding HÖFFKEN's thesis also arise from the side of the Chronistic History. Initially, it may be admitted that, in the Chronist's presentation of Ezra's initiatives, considerable attention is accorded the Levites. They are consistently mentioned alongside the "priests", and even figure in contexts where the priests do not (see e.g., Ezra 9,15-20; Neh 8,7.9.11; 9, 4-5). In this sense then one might speak of the Chronistic Ezra as a figure concerned with promoting the interests of the Levites. What HÖFFKEN seems to overlook, however, is that, in the Chronistic History, Ezra is hardly unique in this regard- the very same can be said e.g., of David (1 Chronicles 15-16; 22-26), Hezekiah (2 Chronicles 29-31), Josiah (2 Chr 35,1-19); Zerubbabel and Jeshua (Ezra 3,8-13) and Nehemiah (see e.g., Neh 13,13.30) in their dealings with the two groups, the priests and the Levites. How then on HÖFFKEN's supposition can it be explained that Sirach found no difficulty in citing these other, equally "pro-Levite" figures in his panegyric?

Finally, a more general consideration concerning the attempt by HÖFFKEN- as also the comparable attempts by other authors- to trace Sirach's non-mention of Ezra to some ideological antagonism seems in order. The consideration bears on the "flexibility" evidenced by Sirach in the "Praise of the Fathers". At several junctures in that piece Sirach cites figures about whom his Biblical sources recorded features which he would certainly have found ideologically problematic. In such cases, his procedure is to simply ignore the problematic aspects associated with a given figure, concentrating rather on those dimensions which he found compatible with his wider conceptions. E.g., in 48,22-25 he alludes to Isaiah. He does so even though he certainly would have had

8 This point should be kept in mind in one's evaluation of HÖFFKEN's claim that Sirach's failure to cite the tithes due the Levites and their traditional juridical role when speaking of the priestly tithes and office as teachers of the Law in 45,20-22 and 45,17 respectively bespeaks his intention of "negating" the position of the Levites in Jewish life and worship: why, in a section focussing on Aaron and his line, should Sirach have felt any need to advert to the status and claims of the Levites- legitimate as those may be?

difficulties with e.g., the kultfeindlich words recorded in Isa 1,10-20 or the promise of cultic office for Gentiles in 66,21. The presence of such offending elements in Sirach's Isaiah tradition did not preclude his receiving mention since that same tradition also recorded other points concerning Isaiah (his miracle working and words of comfort for the distant future) which did fit in with Sirach's understanding of "prophecy"⁹. Why then, even admitting an element of ideological incompatibility between them of the sort advanced by HÖFFKEN, should not Sirach have proceeded similarly in the case of Ezra who as a priest (Ezra 7,5) and scribe (7,6) according to his sources could not but have stirred his sympathies¹⁰?

In light of the above considerations one wonders whether the approach exemplified by HÖFFKEN, of taking ideological conflict as the key to the mystery of Ezra's absence from the "Praise of the Fathers" is not something of a dead end. On the other hand, however, the oft-made alternative suggestion, i.e. that Sirach does not mention Ezra simply because the "Ezra material" of our OT was not yet a part of his "canonical" Bible¹¹ seems equally tenuous all the more since, as HÖFFKEN points out, Sir 45,17 appears to reflect the description of Ezra in Ezra 7,10¹². Are we left then simply with an insolvable mystery? In concluding this study, I wish to briefly expose another, "intermediate" approach to the problem, elements of which can be found here and there in the literature. A starting point for this approach which readily suggests itself is to focus on what Sirach does- and does not- have to say concerning those "contemporaries" of Ezra whom he does cite, i.e. Zerubbabel, Jeshua and Nehemiah (Sir 49,11-13). Doing this, one notes that Sirach speaks of the trio exclusively in terms of their activity as "builders", the first two of the Temple, Nehemiah of Jerusalem's walls and houses. Particularly in the case of Ne-

9 On Sirach's conception of "prophecy", see H. STADELMANN, Ben Sira als Schriftgelehrter (WUNT 2:6), Tübingen, 1980, 188-216 and MACK, op.cit., 28.

10 On Sirach himself as likely a "priest-scribe" see STADELMANN, op.cit., 12-26 and J.F.A. SAWYER, Was Jeshua Ben Sira a Priest?, Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Division A, Jerusalem, 1982, 65-71.

11 A recent proponent of such a view is G. GARBINI, Storia e Ideologia nell'Israele antico, Brescia, 1986, 208-235.

12 Op.cit., 192.

hemiah, such a portrayal involves a highly selective, "reductionist" reading of the Biblical source material which records a far more wide-ranging activity by this figure (see the account of Nehemiah's "reforms" in Nehemiah 5 and 13). Why, though, should Sirach have opted for this particular, restrictive presentation of the three personages? I suggest that he does so with an eye to his subsequent portrayal of the High Priest Simon which opens with an extended description of his building projects on behalf of both Temple and city (50,1-4)¹³. Specifically, Sirach wishes his readers to view Zerubbabel, Jeshua and Nehemiah above all in their capacity as "forerunners" of Simon who carries forward their building endeavors in comprehensive fashion, just as he intends us to see the latest period of Jewish history he records as a time characterized by the "physical" reconstruction and securing of Temple and city- this making possible the undisturbed celebration of cultic occasions as described in the continuation of Sirach's depiction of Simon 50,5-21. In terms of such intentions, however, the Ezra known to Sirach from his Biblical sources would- all his sympathetic features notwithstanding- have appeared to him as simply "unusable" seeing that those sources relate nothing of a building activity by Ezra. Sirach's non-mention of Ezra would then be a matter, not of any odium theologicum, but of a (reluctant) self-limitation on his part in view of his overarching intentions in depicting the post-Exilic period as a whole¹⁴.

13 On the problem of the function of the intervening 49,14-16 with their reference to various figures of early times, see LEE, *op.cit.*, 10-11, 230-234.

14 Elements of the above proposal are put forward by e.g.: K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964, 129, n. 3; J.A. EMERTON, *Recension of U. KELLERMANN, Nehemia*, *JTS* 23 (1972) 171-185, p. 185; J.G. SNAITH, *Ecclesiasticus (CBC)*, Cambridge, 1974, 247 and STADELMANN, *op.cit.*, n. 1 and 214.

"Bundeterminologie" im Seevölkertext Ramses' III.

Manfred Görg - München

Als unverzichtbare Quelle zur zeitgenössischen Sicht der Seevölkerinvasion in ägyptisches Hoheitsgebiet hat die bekannte Siegesinschrift Ramses' III. vom 8. Regierungsjahr¹ im Blick auf eine bestimmte Textsequenz gerade in der jüngsten Vergangenheit eine kontroverse Interpretation gefunden, so daß sich die Aufmerksamkeit erneut auf die Notwendigkeit einer der Syntax und Semantik des Textes entsprechenden Wiedergabe gerichtet hat. Nachdem W. HELCK eine alternative Wiedergabe gegenüber der Übersetzung zur Edition² gegeben hatte³, hat E. EDEL den hier angehenden und mittlerweile in KRI V, 39,14-40,5 bequem zugänglichen Textbereich einer syntaktischen und semantischen Revision unterzogen, um freilich zu einer von HELCK abweichenden Bestimmung der Satzstruktur und einzelner Lexeme zu gelangen⁴. Daraufhin hat jüngst wiederum HELCK in einer Studie seine Deutung unter Einschluß einiger Modifikationen aufrechterhalten wollen⁵. Da die Auseinandersetzung in erster Linie um die lexikographische und syntaktische Position zweier Ausdrücke geht, die der Deutung EDELS zufolge in den Bereich der Bundeterminologie gehören, bei dem Alttestamentler aber auch Erinnerungen an eine qualifizierte Diskussion zur *bryt*-Problematik wachruft, möchte ich im folgenden den Fragen zum Verständnis der beiden Begriffe das Hauptaugenmerk schenken, um anschließend aber auch einige kritische Beobachtungen zu der Kritik HELCKs an EDELS Auffassung des Textinhalts beizufügen.

Zunächst soll das Lexem *šdt* (KRI V, 39,14) zur Debatte stehen. Nach EDEL hat das mit dem Determinativ des redenden Mannes versehene Wort mit einem Koordinierungsvorgang vor dem Ansturm auf Ägypten zu tun, wobei der Verbalstamm *šdj* "vorlesen, rezitieren" zugrundeliegen könne, der dann bei dem Nomen *šdt* an die "'Rezitation' von Eidesformeln, gegenseitigen Ver-

1 Im Tempel von Medinet Habu (Oberägypten)

2 Vgl. W.F. EDGERTON - J.A. WILSON (1936) 53.

3 Vgl. W. HELCK (1976) 14.

4 Vgl. E. EDEL (1985) 223-237.

5 Vgl. HELCK (1987) 129-145.

sprechungen und Verabredungen" denken ließe⁶. Mit "leicht weiterentwickelter Bedeutung" wäre der Ausdruck "(Eides)rezitationen machen" durch "ein Bündnis machen/schliessen" wiederzugeben, was zum Kontext eines weiteren Beleges bestens passen würde, wo ebenfalls die Wendung *jrj šdtt* begegnet⁷. Mit dieser Interpretation bewegt sich EDEL, wie er selbst betont, in der Nähe der älteren Deutung auf "conspiracy"⁸, welcher HELCK bereits in seiner ersten Stellungnahme die Übersetzung "Trennung" gegenübergestellt hat, um sie nunmehr erneut ins Gespräch zu bringen⁹. Unter Annahme einer "Ideogrammänderung" möchte er als Grundwort das Verbum *šdj* mit der Bedeutung "nehmen, fortnehmen" ansetzen, um so auf eine Wiedergabe "entfernen" bzw. "Trennung vollziehen" zu kommen¹⁰. Aus der Deutung des Ausdrucks *jrj šdtt* als "eine Entfernung machen" wird dann der Übersetzungsvorschlag "eine Auswanderung machen", wie ihn HELCK in seinem jüngsten Beitrag einbringt¹¹. Wenn HELCK aber zuungunsten der Wiedergabe EDELS meint, der Weg von einer Grundbedeutung "lesen" zu "ein Bündnis schließen" stelle eine "weitläufige Bedeutungswandlung" dar, so fordert er selbst doch eine empfindliche Bedeutungsverschiebung, indem er von einer Grundbedeutung "nehmen, fortnehmen" auf ein nominales Derivat "Auswanderung" schließt. Dabei wird weder die transitive Valenz des angenommenen Grundworts zur Genüge bedacht noch berücksichtigt, daß der mit "Auswanderung" gemeinte Sachverhalt des Wegzuges an der anderen Belegstelle bereits ausdrücklich benannt ist (*tfy Ṯḥnw*), so daß eine synonyme Wiederholung ganz unnötig wäre¹². Bei der Annahme eines Grundworts "nehmen" sollte man dem üblichen Sprachgebrauch von *šdj* entsprechend mit der Angabe von Objekt und dislokativer Bestimmung rechnen, was sich nicht leicht mit dem Hinweis auf "syntaktische Ungereimtheiten"¹³ beiseiteschieben läßt. Für beide Belegstellen muß vielmehr eine sowohl syntaktisch wie semantisch vertretbare Lösung gesucht werden: im Blick auf dieses Postulat empfiehlt sich nach wie vor die im Anschluß an die ältere Wiedergabe vollzogene Deutung auf eine gemeinschaftliche Erklärung, deren konkreter Inhalt sich vielleicht auf einem Wege über eine anderslautende Etymologie von *šdtt* noch näher definieren lassen kann.

6 EDEL (1985) 231.

7 KRI V, 12,3 (dazu EDEL 231f).

8 EDGERTON-WILSON (1936) 53; die Übersetzung ist u.a. auch von A. STROBEL (1976) 16 ("Verschwörung") rezipiert worden.

9 Vgl. HELCK (1976) 14 im Vergleich mit HELCK (1987) 131.

10 HELCK (1976) 14.

11 HELCK (1987) 132.

12 Nach EDELS und HELCKs Wiedergabe: die "Libyer zogen fort".

13 HELCK (1987) 132. Vgl. auch die Argumentation EDELS (1985) 231f, der bereits auf die hier erforderliche Ortsangabe hingewiesen hat.

Wenn das Nomen *šdt* theoretisch auch auf ein ägyptisches Grundwort *šdj* zurückgeführt werden kann, sollte man doch mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß es sich auch um ein Fremdwort handeln kann, das als solches nicht zwingend durch 'Gruppenschreibung' ausgewiesen sein muß¹⁴. Zur Legitimation dieser Orientierung sei nicht nur auf das semantische Defizit der bisherigen Lösungen sondern auch auf das breite Spektrum von Fremdwortbildungen in den Texten von Medinet Habu¹⁵ hingewiesen. Die Suche nach einem phonetischen und semantischen Äquivalent wird sich naturgemäß auf den asiatischen Raum ausrichten, aus dem die absolut überwiegende Anzahl der Fremdwörter belegt zu sein scheint.

Das Akkadische Handwörterbuch kennt ein Nomen *šūdātu* mit der Bedeutung "Ankündigung, Kundmachung" (AHW 1259), wobei eine öffentlich-rechtliche Wirksamkeit intendiert sein kann. Das Nomen leitet sich von *edū* "wissen" mit der Stammbildung *sūdu* ab, welche die Bedeutung "to announce, proclaim, to make recognizable, to mark" (CAD VII,33) trägt und ebenfalls eine juristische Konnotation aufweist. Auf der phonetischen Ebene läßt sich gegen eine Gleichstellung von hieroglyphischem *šdt* und keilschriftlichem *šūdātu* schwerlich argumentieren, zumal dem auslautenden -t der ägypt. Schreibung "für die Aussprache keine Gültigkeit" zukommen wird¹⁶. Auch auf der semantischen Ebene gibt es keine Komplikationen, zumindest nicht derart, daß eine hypothetische Bedeutungserweiterung mit einer speziellen Konnotation unterstellt werden müßte. So kann einfach eine "verbindliche Erklärung" gemeint sein, die zugleich als eine "Verabredung" untereinander aufgefaßt werden kann. Damit käme man der Bedeutung "conspiracy" (EDGERTON-WILSON) bzw. der Wiedergabe "Bündnis" (EDEL) durchaus nahe, ohne freilich eine deckungsgleiche Sinngabe zu erzielen. Der möglicherweise intendierte Zusammenschluß der Interessen muß inhaltlich nicht soweit gefüllt sein, daß er bereits einem "Bündnis" oder gar einer "Verschwörung" gleichkäme.

Es ist hier der Ort, eine vergleichbare Formulierung der Medinet Habu-Texte einzubringen, die sich eines von uns an anderer Stelle ausführlich diskutierten Fremdwortes bedient, nämlich des Ausdrucks *brt*¹⁷. Die beiden Belege für dieses mit dem semitischen *bryt* zu gleichende Wort scheinen

14 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1979) 238.

15 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1975) 75f; Ders. (1984) 35-42.

16 EDEL (1985) 230, n.12.

17 Vgl. M. GÖRG (1977) 25-36; K.A. KITCHEN (1979) 453-458. Die Stellungnahmen berühren eine über die Ägyptologie hinaus auch in der Bibel-exegese relevante Kontroverse.

mir immer noch am ehesten der Kennzeichnung einer kollektiven 'Ergebenheitsadresse' von Seiten der zur Kapitulation benötigten Gegner Ägyptens zu dienen, ohne daß hier bereits von einer Art "Bund" oder gar "Vertrag" die Rede sein müßte¹⁸. Es handelt sich also um kaum etwas anderes als eine mit Gaben unterstützte Bitte um Frieden, der das Überleben der unterlegenen Partei¹⁹ garantieren soll, so daß die für beide Medinet-Habu-Belege geltende Phrase *jrj brt* nicht einfach mit dem hebr. *krt bryt* parallelisiert werden kann²⁰, vielmehr zum Ausdruck einer gemeinsamen Entschließung der Betroffenen im Vorfeld einer Abmachung dient. Auf der Ebene einer gemeinsamen Manifestation dürfte sich auch die Semantik des Sprachgebrauchs bewegen, der mit dem Nomen *šdt* operiert. *brt* unterscheidet sich von *šdt* nur insoweit, als zur Konnotation von *brt* die Nötigung aufgrund einer besonderen äußeren Zwangslage zu gehören scheint, während *šdt* lediglich die kollektive Absprache im Sinne einer strategischen Überlegung im Auge haben wird.

Ein weiteres lexikalisches Problem stellt der Ausdruck *jnmkt* (KRI V,40,3) dar, der mit dem Possessivartikel *t3y-w* versehen ist²¹. Während die Edition der Medinet-Habu-Texte den mit dem Hausdeterminativ ausgestatteten Terminus mit "confederation" wiedergibt²², will HELCK an eine Apposition zur vorangehenden Erwähnung Ägyptens denken. Einem ersten Vorschlag zufolge soll damit eine "Zwingburg" (mit ?) gemeint sein²³. Demgegenüber kann EDEL auf der Basis einer differierenden Satzabgrenzung auf einer Bedeutung insistieren, der die Erstwiedergabe als die "einleuchtendste Übersetzung" nahesteht, um so mit der Wiedergabe "Bund" auch die Frage zu verbinden, ob *jnmkt* "womöglich die 'ägäische' (oder libysche?) Bezeichnung für diesen Zusammenschluss verschiedener Völkerschaften" gewesen sei²⁴. Dies will HELCK wiederum mit einer alternativen Lösung beantworten, indem er zwar bei seiner Auffassung bleibt, der fragliche Ausdruck sei als Apposition zu Ägypten zu nehmen, in der Bedeutungsfrage aber eine Anbindung an einen semitischen Begriff unter Einschluß einer etymologischen Dependenz versucht. Die neuerliche Argumentation HELCKs bedarf gleichwohl ihrerseits kritischer Rückfragen.

Zunächst möchte HELCK die Umschreibung *3al-m(-)ka(-t)* einbringen, um zugleich zugunsten der Lesung 'al auf das ägyptische Äquivalent für semit. אלון "Eiche" zu verweisen²⁵. Doch hier muß das gleiche Bedenken gelten,

18 Gegen KITCHEN (1979) 454.

19 Vgl. schon WB I, 467,1.

20 KITCHENS Meinung, meine Kritik an den Befürwortern der Bedeutung "Vertrag" unterstelle diesen bloße Argumentation mit dem "Gleichklang" der Begriffe (454, n.14), "must... be ruled out as being itself invalid".

das EDEL bereits gegen HELCKs frühere Lesung 'ulmaka erhoben hat²⁶. Die relativ seltene Gruppe 'jwn + n + Pluralstriche' ist wie bei der Graphie des Ländernamens Ullaza im Ägyptischen auch bei der hieroglyphischen Fassung des hebr. Wortes 'lwn wegen des in der Umschreibung jeweils folgenden r als 'l zu lesen, ohne daß ein zwingender Anlaß besteht, sowohl die Konsonantenfolge wie auch den Vokalismus einer bestimmten Etymologie zuzuliebe auch im vorliegenden Fall von vornherein auf die Lautung 'al einzustimmen.

Eine wichtige Stütze für seine Lösung möchte HELCK nunmehr in einer "mittelägyptischen Fassung" in der zweiten Kamosestele sehen, in der von einem Anlauf der Asiaten "gegen Ägypten, ihre Herrin" die Rede sei, mithin die gleiche syntagmatische Konstellation wie in unserem Fall gegeben wäre²⁷. In der Medinet Habu-Fassung handele es sich gar um "ein Zitat...ins Neuägyptische übersetzt", so daß dem älteren hnw.t "Herrin" in der Kamosestele nunmehr eine jüngere Wiedergabe gleichgerichteter Semantik entsprechen müsse. Doch liegt die Parallele keineswegs so offen zutage, wie dies HELCK glauben machen möchte. Über den Charakter des Ausdrucks hnw.t=sn "ihre Herrin" in der Kamosestele als Apposition zur vorangehenden Erwähnung Ägyptens kann in der Tat kein Zweifel sein. Aber muß, was dort gilt, auch für unseren Fall zutreffen, vor allem, wenn es mit der angeblichen Äquivalenz der Phraseologie alles andere als gut bestellt ist? Nach der Bearbeitung des Textes der Kamosestele durch L. HABACHI ist nicht von einem Anlauf der Asiaten gegen Ägypten, sondern von einem Überrennen Ägyptens die Rede, was durchaus sachgemäß mit dem Verbum bt3 (WB I, 485,8) ausgedrückt wird²⁸. Wenn HABACHI also zu Recht übersetzt: "when they overran Egypt, their mistress", besteht doch gewiß keine augenfällige Deckungsgleichheit mit einer Formulierung, die lediglich vom Vorwärtskommen nach Ägypten (jw m hr.w r T3-mrj) redet, von dem Fehlen einer Entsprechung für den eingeschobenen Satz jw p3 rkḥ grg(w) r-h3tsn ("obwohl die Flamme vor ihnen bereitet war"²⁹) beim vermeintlich vorgegebenen Wortlaut ganz zu schweigen. Im Grunde genommen würde sich die von HELCK vermutete Parallele lediglich auf die Apposition in der Kamosestele reduzieren lassen müssen, womit aber keinerlei Beweiskraft für die syntagmatische und syntaktische Interpretation unseres Zusammenhangs gegeben wäre.

21 Dieser ist in HELCKs Wiedergabe (133) versehentlich nicht enthalten.

22 EDGERTON - WILSON (1936) 53.

23 Vgl. dazu HELCK (1976) 14.

24 EDEL (1985) 231.

25 HELCK 132 zitiert ילן statt ילן!

26 Vgl. EDEL (1985) 230, n.12.

27 Vgl. HELCK (1987) 132f.

Eine letzte Bestätigung für seine These will HELCK schließlich mittels einer konkreten Etymologie des strittigen Ausdrucks finden, um mit dessen Semantik dann eine angeblich eindeutige Parallele zur Bedeutung von *hnw.t* in der Kamosestele nachzuweisen. Ihm erscheint es "nicht zufällig, daß die Konsonanten dieses singulären Wortes die gleichen sind wie die Wurzel *mlk* im Semitischen, nur mit Umstellung der ersten beiden Konsonanten"³⁰. Die ägyptische Form ließe sich "aus einem ursprünglichen *m l(ˁ)ka* ableiten, das über *ml(ˁ)ka* zu ^a*ml(ˁ)ka* wird und dann bei der Übernahme ins Ägyptische eine Metathese zu ^a*lm(ˁ)ka* erfährt". So liege "eine Ableitung von einem Wort nahe, das auch Ausgangsform für das hebr. מלוכה "(Königs)Herrschaft" gewesen" sei. Dabei könne man "annehmen, daß dieses Abstraktum in gleicher Weise auch die Herrschaft ausübenden Person(en) bezeichnen konnte wie im Deutschen, wo "Herrschaft" als Personengruppe der Dienerschaft gegenüberstehen kann".

In diesem Urteil sind gleichwohl diverse hypothetische Sprünge enthalten, die zu größter Zurückhaltung mahnen. So ist bereits der Ausgangspunkt mit einem Vorverständnis belastet, da die vorausgesetzte Äquivalenz der Konsonanten äg. *n* und sem. *l* in unserem Fall doch erst bewiesen werden muß. Wenn dann noch mit einer Umstellung der ersten beiden Konsonanten gerechnet werden soll, kann es doch schon im Ansatz nur bei einer vagen Möglichkeit bleiben, die weitere Konsonantengruppierungen als Entsprechungskandidaten prinzipiell nicht ausschließt. Noch wagemutiger ist freilich der Versuch, eine semitische Lautentwicklung der zitierten Art anzusetzen, die dann noch eine weitere Modifikation bei der Übernahme ins Ägyptische im Gefolge gehabt hätte. Der von HELCK hier angenommene phonetische Prozeß ist durch keine semitistische Beobachtung zu den Derivationsfeldern der Basis *MLK*³¹ gestützt, wie auch die Annahme einer Metathese im Ägyptischen nicht mehr als eine Möglichkeit bietet. Schließlich läßt sich fragen, warum HELCK, gesetzt den Fall, die Ableitung des Ausdrucks von der semitischen Basis *MLK* sei gerechtfertigt, nicht um des direkten Vergleiches mit dem Nomen *hnw.t* willen auf das feminine Gegenstück zu sem. *mlk* "König" in Gestalt des Namens מלכה (> **malakat*) zurückgreift, um wenigstens die semantische Komplikation zu vermeiden, die sich mit der Annahme einer Personifikation der 'Königsherrschaft' verbindet, einer Idee, die im Sprachgebrauch von

28 Vgl. L. HABACHI (1972) 38. 29 Nach EDEL (1985) 225.233-235.

30 HELCK (1987) 133.

31 Vgl. dazu etwa GesB 429; HAL 559.

hebr. מלוכה wie auch von hebr. ממלכה "Königtum" zwar als Besonderheit wohl phönikischer Provenienz belegt ist³², aber eben doch nicht zur dominanten Sinnggebung beider Lexeme gehört. Dazu müßte man eine Sinnverschiebung von "Königsherrschaft" zu "Herrschaft" (so HELCK) und eine weitergehende Analogie zu einer deutschen Sprachregelung unterstellen, die weder für das Semitische noch für das Ägyptische ohne weiteres veranschlagt werden darf. Aus diesem Grund wird man auch von einer Einbeziehung des sem. *mlkt* "Königin" Abstand nehmen dürfen, welches Nomen semantisch auf einer verwandten Linie wie äg. *ḥnw.t* liegt, aber eben doch primär die "Königin" meint, während *ḥnw.t* zunächst die "Herrin" im allgemeineren Sinn bedeutet³³. Jedwede Operation mit einem Derivat von der semitischen Basis *MLK* aber leidet von vornherein unter dem Vorbehalt mangelnder phonetischer Kompatibilität mit dem hieroglyphischen *jnmkt*, so daß sich auch hier die Frage nach einer Alternativlösung einstellt, die wenigstens mit einer geringeren Zahl von Bedenken auskommt. Von der Notwendigkeit einer semantischen Entsprechung zu *ḥnw.t* in der Kamosestele muß jedenfalls keine Rede mehr sein. Das Problem der mit HELCKs Auffassung verbundenen Satzabgrenzung (mit der Interpretation der folgenden Präposition *m* im Sinne des satzeinleitenden *jn*) sollte gar nicht erst aufgeworfen werden müssen³⁴.

Sucht man also nach einem anderen und hinlänglich überzeugenden Äquivalent für *jnmkt* im Semitischen, könnte man vielleicht bei einer vermutlichen Ableitung von der akkadischen Wurzel *magaru(m)* "einwilligen, zustimmen" (AHW 575f) innehalten, das im N-Stamm unter der Bedeutung "sich einverstanden erklären" bzw. "sich einigen" oder "eine Vereinbarung treffen" (AHW 576) belegt ist³⁵. W. VON SODEN bringt sogar ein Nomen *namgurtum* mit der fraglichen Bedeutung "Vereinbarung" (AHW 727), das in der für unseren Zusammenhang recht interessanten Bildung *a-na-am-gu5-ra-ti-ni* zum Ausdruck einer urkundlichen Einigung belegt sei³⁶. Steht dieser Beleg auch wohl auf schwachen Füßen³⁷, ist es nach den Regeln der akk. Nominalbildung durchaus möglich, ein Nomen *namgurtum* oder gar *anamgurtum* mit der Bedeutung "Vereinbarung" oder "Bund" anzusetzen. Vergleicht man nun diese Bildung mit dem hieroglyphischen *jnmkt*, müßte man nur das fehlende *r* reklamieren, das aber auch bei anderen Umschreibungen ausgelassen werden kann³⁸. Mögen auch hier Fragen offenbleiben, in der Semantik trifft sich die hier zur Diskussion

32 Vgl. HAL 556 bzw. 563.

33 Vgl. WB III, 107-109.

34 Vgl. dazu EDEL (1985) 230 gegenüber HELCK (1987) 134f.

35 Vgl. auch CAD 10/1, 42f.

36 Vgl. aber auch AHW 576 (*la!* für *a*).

37 Vgl. auch CAD 11, 226.

38 Vgl. etwa *knt* für *knrt*. 25

gestellte Erklärung des Ausdrucks *jmkkt* voll mit der Interpretation EDELS, dessen Wiedergabe des zugehörigen Satzes: "ihr Bund bestand aus Philistern, Sikelern und Šakrašäern, Daru(nä)ern und Wašašäern"³⁹ uneingeschränkt übernommen werden kann.

Zum Abschluß dieser Beobachtungen möge noch ein Blick auf den Kompetenzbereich der literarischen Information des Seevölkertextes insgesamt geworfen werden. Die methodische Trennung zwischen der Tendenz der Darstellung und einer Rekonstruktion historischer Abläufe ist für den Exegeten nahezu selbstverständlich, wird aber auch in der Auswertung außerbiblischer Texte mehr und mehr beachtet. Auch EDEL hat sehr deutlich und wiederholt auf den Standpunkt des Verfassers und damit auf die literarische Perspektive⁴⁰ aufmerksam gemacht. So ist es gewiß nicht zutreffend, daß EDEL nach Meinung HELCKs "die alte Vorstellung beibehalten hat, daß wir es bei den Seevölkern mit einer Wanderbewegung in der Art der germanischen Völkerwanderung zu tun haben"⁴¹. Die Zurückhaltung des Historikers präsentiert sich nicht zuletzt im Zuge der ausgewogenen Gesamtdarstellung, die jüngst G.A. LEHMANN versucht hat⁴².

- EDEL, E., Der Seevölkerbericht aus dem 8. Jahre Ramses' III. (MH II, pl. 46, 15-18): *Mélanges Gamal eddin Mokhtar* (BdE 97/1), Le Caire 1985, 223-237.
- EDGERTON, W.F. - WILSON, J.A., *Historical Records of Ramses III*, Chicago 1936.
- GÖRG, M., Beobachtungen zu einem kanaanäischen Fremdwort im Ägyptischen. *Studien zur altägyptischen Kultur* 2 (1975) 75-78.
- GÖRG, M., Etymologisch-semantische Perspektiven zu מלך: Bausteine biblischer Theologie (Fs G.J. Botterweck), *BBB* 50, Köln-Bonn 1977, 25-36.
- GÖRG, M., Bericht über die Arbeit an einem Wörterbuch der semitischen Fremdwörter im Ägyptischen: *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 14 (1979) 237-241.
- GÖRG, M., Zu einigen semitischen Fremdwörtern in den Texten des Totentempels Ramses' III. in *Medinet Habu: Studi Epigraphici e Linguistici* 1 (1984) 35-42.
- HABACHI, L., *The Second Stela of Kamose and his Struggle against the Hyksos Ruler and his Capital: Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe* 8, Glückstadt 1972.
- HELCK, W., Die Seevölker in den ägyptischen Quellen: *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte, Frankfurt am Main* 1976, 14/15.
- HELCK, W., Nochmals zu Ramses' III. Seevölkerbericht: *SAK* 14 (1987) 129-45.
- KITCHEN, K.A., *Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant: UF* 11 (1979) 453-464.
- LEHMANN, G.A., Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der "Seevölker"-Invasionen um 1200 v.Chr.: *Rhein.-Westf. Akad. der Wissenschaften, Vorträge, Opladen* 1985.
- STROBEL, A., *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm* (BZAW 145), Berlin 1976.

39 EDEL (1985) 225.

40 Vgl. EDEL (1985) 223.235-237.

41 HELCK (1987) 137.

42 Vgl. G.A. LEHMANN (1985) 20-25.70.

Tell Irbid and Its Context:
A Problem in Archaeological Interpretation*

C.J. Lenzen - Irbid

Introduction

Tell Irbid is located on the northern east bank of the Jordan river and forms the center of the modern city of Irbid. Up until recently, it was one of the largest tells in the region, measuring approximately 350.00 m by 400.00 m. Municipal development needs have meant the removal of portions of the tell over the last few years. Yarmouk University's Institute of Archaeology and Anthropology, the Municipality of Irbid, and the Department of Antiquities have cooperated in the excavation of portions of the tell (LENZEN et al. 1985; LENZEN and McQUITTY 1983; 1984; LENZEN 1986; LENZEN and GORDON 1986; LENZEN and KNAUF 1986). Along with the *rās* or hilltop of Beit *Rās*, ancient Capitolias of the Roman Period and five kilometers north of Irbid, Tell Irbid (576.985 m above sea level) dominates the surrounding fertile plateau. The two sites, Irbid and Beit *Rās*, were interconnected in antiquity much the way they are today (LENZEN and KNAUF 1986; 1987).

Definition of the Problem

Tell Irbid presents an archaeological methodological problem as well as an interpretation problem. If it is to be placed within a viable historical framework, both of these problems must be adequately solved. The archaeological problem presented by Tell Irbid is the result of the type of archaeology which can be undertaken; that is, salvage and rescue archaeology. The second problem is a result of the lack of literary documentation relative to the site.

* Presentation at the ASOR Annual Meetings, Atlanta/GA, 1986.

The realization that Tell Irbid may have been an important site in antiquity was first made by W.F. ALBRIGHT (1929: 10) during the annual spring trip of the American School in Jerusalem in 1929; this was re-affirmed by NELSON GLUECK in the 1940's (GLUECK 1951: 153f). This is not to mitigate the observations of the nineteenth century explorers, notably GOTTLIEB SCHUMACHER (1890) and SELAGH MERRILL (1881) who recorded visible remains at the site and made ethnographic notes as well. The latter were most interested in the remains of Roman or classical antiquity in this region of Jordan; whereas the former were most interested in the relationship of sites to the biblical record. Because the ancient name of the site, that is, in this case, the biblical name, was not known, archaeological interest was never kindled. This in conjunction with the modern occupation and the size of the site did not encourage more recent archaeologists as, e.g., SIEGFRIED MITTMANN (1970), to undertake excavations or a detailed survey of the site and its surroundings.

In 1958, RAFIK DAJANI (1966), working for the Department of Antiquities, conducted a salvage excavation of four tombs on the eastern side of the tell. He dated the tombs to the Late Bronze/Iron Age with the result that Irbid became known as a site dating to that period, confirming both ALBRIGHT's and GLUECK's observations. As the city of Irbid expanded around the tell, salvage excavations were continued. That is, archaeological work carried out when a site is under immediate danger: when there is a lack of time, not necessarily a lack of skill. The present excavations began in these circumstances as well; however, by the end of the 1984 season, the northwestern section of the tell was preserved by the Municipality of Irbid for further archaeological work, making the 1985, 1986 and future seasons possible. However, it will never be possible to determine the complete profile of the occupational layers of the site. This is primarily due to the fact that the site has been continuously occupied and is presently by municipal and private buildings. The presence of these buildings on the summit of the tell means that the area available for excavation is limited, thus not providing an adequate horizontal understanding of the occupation.

Solutions to the Problems

Solutions to the problems of the interpretation of the archaeological data presented by the previous excavations and those that are presently taking place on the tell rest with an understanding that the data obtained from salvage and rescue excavations is as valid as the data obtained from long-term research excavations. Also, if the available literary documentation is utilized, and an integrated approach is taken, it may be possible to begin to write a history of Irbid.

Archaeological data is sparse concerning the occupation of the tell and the surrounding immediate area from the period following ca. 800 B.C. to the present. The modern structures on the northwest side of the tell are founded directly on the ca. 800 B.C. soil layers (LENZEN and GORDON 1986). The majority of the data relative to the post-800 B.C. period is ceramic and does not come from stratified contexts, but rather from wash and survey (LENZEN and McQUITT 1986). One is, therefore, faced with a gap in the archaeological record which can never be filled completely and is only adequately dealt with by literary documentation.

1. Literary Evidence From the Recent Past to the Eighth Century B.C.

Since 1910 Irbid has been the seat of a Sar^viyah court; that is an Islamic civil court. This accounts in some part, as well as the period following 1918, for the development on the tell summit and the vicinity. Up until recently, the sides of the tell, particularly the southern, had houses closely built together, all of which were built in the period following 1910.

In the nineteenth century, the remains of the qal^cah, castle, built by Sinan Pasha were still seen by SCHUMACHER. Sinan Pasha was the governor of Damascus during the sixteenth century for one year (A.H. 996-997/A.D. 1588-1589). The castle may be one indication of the importance of Irbid during the Ottoman period, although it was listed only as a village within the Nāhiyat Banī Jumah, part of the Qaḏa Haurān in the sixteenth century tax registers. In A.D. 1743, a "deputy

governor" is attested for Irbid (RAFEQ 1966: 159). This may signify that the seat of the government within the Qaḏa ^CAjlūn was transferred to Irbid earlier than A.D. 1851, the date usually given for this event (LENZEN and KNAUF: fc.).

Tabarī, the Arab historiographer writing in the early tenth century A.D., mentioned Arbad as the place where the Caliph Yazīd b. ^CAbdalmalik died (A.D. 724). Arbad is probably a hyper-correction of the vowel pattern of Irbid into classical Arabic according to the af^Cal-pattern. Tabarī located Irbid/Arbad in the region of Damascus (LENZEN and KNAUF: fc.).

From the ninth through the eleventh centuries A.D. Irbid was known as: Arbad and Irbil. The sound change from Irbil to Irbid is not difficult: the lateral voiced /l/ became the voiced dental stop /d/. Irbil preserves the classical name of Arbela for the site. Arbad may be associated with classical Arabic arbadu, meaning "ashy grey" (KNAUF and LENZEN 1987). This is not a far-fetched association in that the tell was surrounded by a basalt wall until recently (LENZEN and McQUITTY 1984).

Irbid's fame in western scholarship has come from its identification as Arbela of the Roman period. The only literary reference in Greek or Latin comes from Eusebius' Onomasticon, dating to the early fourth century A.D.:

"Arbela is a certain village on the other side of the Jordan within the boundaries of Pella, a city of Palestine..."
(SMITH 1973: 58).

Eusebius must have been referring to the provincial boundaries earlier than the fourth century; for according to a Greek inscription dated to A.D. 239, Arbela belonged to Provincia Arabia and not to Palaestina Secunda as Pella did (LENZEN and KNAUF: fc. fn. 31). It is likely that Eusebius' reference is also prior to the designation of Capitolias as a city of the Decapolis in A.D. 97/98, when it apparently took precedence over Arbela (LENZEN and KNAUF 1987).

Archaeological remains for the Roman and Byzantine occupation of Irbid are derived from SCHUMACHER's and MERRILL's accounts. They noted a Roman mausoleum in one of the present main streets of Irbid and an inscription. Other evidence comes from the Department of Antiquities excavations of tombs in the vicinity of the tell and at Bārha, located west of Irbid; as well as from random finds by the citizens. This data is considered by some as not scientific or objective, as the provenience of the material culture remains is unknown and can never be determined. It is, however, the only data that may ever be available which points to a first through sixth century occupation of the site; and thus, it cannot be ignored.

The name of the site - Irbid/Irbil/Arbela - can be traced one more step. Arbela is a semitic name, not a Greek name, with the locative ending /-a/. The element /el/ indicates a clan or tribal name. There is a reference to a Beth Arbel in Hosea 10:14. Unfortunately the reference "all your strongholds will be devastated, as Shalman devastated Beth Arbel" remains enigmatic (LENZEN and KNAUF: fc.). At the least, it preserves the memory of a paradigmatic destruction and the name of the site from the eighth century B.C.; and, from this reflects the importance of the site.

2. The Archaeological Record

The early occupation of the site is, unlike the later occupation, well-documented archaeologically. The phases of this occupation are tentatively defined as:

Phase 1: ca. 1100 - 800 B.C.

Phase 2: ca. 1200 - 1100 B.C.

Phase 3: ca. 1700 B.C.

Phase 4: ca. 3200 B.C.

Phase 5: ca. 3500 B.C.

Two major areas of the site have been excavated: Area A on the northern side of the tell and Area C on the northwestern side. All of the phases are not represented in each of these areas.

Pivotal to the understanding of the occupational history is the destruction phase, Phase 2, dated to the period between 1200 to 1100 B.C. In the three seasons of excavation in Area C, it has been this phase and the structures associated with it which have been elucidated. The destruction extended over 100.00 m to the southeast beyond and including Area C. In some places, the depth of the destruction was over 4.00 m. The configuration of the structures indicates a two-storied building and tower in the southeast, a two-storied structure with five rooms to the north, and an outside perimeter wall. The finding of the cultic objects in 1985 led to the conclusion that this complex was a sanctuary from the end of the Bronze Age, beginning of the Iron Age. The style of the cultic vessels, both in form and decoration, as well as the storage jars (LENZEN: fc.) have attributes both of the Late Bronze Age and the early Iron Age. The ceramic remains do not fall comfortably into one category or the other, but rather into an understanding of the gradual change of the ceramic tradition. Further excavation of the destruction and the associated structures in 1986 confirmed this gradual change of the ceramics. No further evidence was found confirming or refuting the possibility of the structure having been a sanctuary. If, indeed, the structure was not a sanctuary, it was, at least, a major public structure from the period. No evidence was found in any season indicating that the destruction was caused by other than natural means. Only two arrowheads have been found and no human skeletal remains. The layers of the destruction are either level, as in the roof, or tilted by the pressure of the upper storey or walls falling against walls. There is no juxtaposition of layers to indicate an earthquake. It would appear that the only interpretation available is an intense conflagration.

The destruction loci do not continue to the north of Area C; no comparable layers were found in Area A during the 1984 (LENZEN and McQUITY: fc.) or 1986 season. The destruction was localized to the northwestern end of the tell. During the 1984 excavation, rebuilding of the basalt city wall was noted; and, was dated, based on the ceramics, to the period immediately following the destruction.

Occupation of the tell continued following the destruction - there was no hiatus. The nature of the occupation changed from public to domestic and minor industrial in Area C; whereas, in Area A it presently appears that the nature of the occupation continued in much the same manner. The horizontal exposure in Area A does not allow for a detailed analysis of this data. Mudbrick structures were no longer favoured by the inhabitants in Area C, but rather stone structures. It is tempting to equate the early Iron Age industrial installation in Area C with the making of wine. This installation consisted of vats at different levels and channels to these vats. Certainly the region was famous for its wine during the fourth through eighth centuries A.D. as evidenced by the Trichora cities of Gadara/Umm Qais, Capitolias/Beit Ras, and Abila/Tell Ābil (LENZEN and KNAUF 1987). By the equation it is possible to suggest that ancient Irbid's name may have been *Gintōt "winepresses" (no.93 on Thutmosis' III. itinerary through Transjordan, if indeed this is arranged north to south; LENZEN and KNAUF in prep.). Admittedly, this may be a facile equation. Be that as it may, until epigraphic data is found in situ at the tell, it is at least a viable suggestion.

Earlier occupation of the tell has been found in both Areas A and C. The ca. 1700 B.C., Middle Bronze, occupation is represented by mud structures on the inside of the basalt wall in Area A. The structures were eroded and reused in antiquity (LENZEN and GORDON 1986). Earlier occupation dating to ca. 3200 B.C., the Early Bronze I period, has been excavated below the tower in Area C; and, minimal evidence for Chalcolithic occupation was found during the 1984 season (LENZEN and McQUITTY: *fc.*).

Conclusions

The integration of the available data from every source possible may begin the process of identifying the importance of Tell Irbid throughout antiquity. The process may be a difficult one, if not painful, for it means eliminating biases on more than one level. First, Irbid's history relative to the biblical record is only significant from the outsider's

point of view. That referrent, therefore, cannot and does not frame the research relative to the site. One must, therefore, have a wider view of the history of the ancient Near East than that provided by the biblical record. Second, the continuous occupation of the tell and the region means that it cannot be viewed as separate from its surroundings. An understanding of its role as Arbela, for example, probably under the administrative control of Beit Rās/Capitolias does not mean it reverted to a village, but rather assumed a different, as yet not totally explained, role vis-a-vis Beit Rās/Capitolias. Third, the incompleteness of the archaeological record need not be apologized for or excused. The situation as it is must be accepted, placed within a viable framework, and utilized to its fullest.

References:

- ALBRIGHT, W.F. (1929) New Israelite and Pre-Israelite Sites: The Spring Trip of 1929. BASOR 35 (1929) 12-14
- DAJANI, R. (1966) Four Iron Age Tombs from Irbid. ADAJ 11 (1966) 88-101
- GLUECK, N. (1951) Explorations in Eastern Palestine IV (AASOR 25-28). New Haven, 1951.
- KNAUF, E.A. and LENZEN, C.J. (1987) Irbid - Irbil - Arbela. The Transmission of a name. BN, forthcoming.
- LENZEN, C.J. (1986) Tell Irbid and Bait Rās. AfO, forthcoming.
- LENZEN, C.J. (fc.) Food-Processing and its Pottery. Two Case-Studies from Northern Jordan. ZDPV, forthcoming.
- LENZEN, C.J. and GORDON, R.L. (1986) Tell Irbid 1986. ADAJ 30 (1986), forthcoming.
- LENZEN, C.J.; GORDON, R.L. and McQUITT, A.M. (1985) Excavations at Tell Irbid and Beit Ras, 1965. ADAJ 30 (1985) 151-159.

- LENZEN, C.J. and KNAUF, E.A. (1986)
Tell Irbid and Beit Ras, 1983-1986.
IA 36 (1986), forthcoming
- LENZEN, C.J. and KNAUF, E.A. (1987)
Beit Ras/Capitolias. A Preliminary Evaluation of
the Archaeological and Textual Evidence.
Syria 64 (1987), forthcoming.
- LENZEN, C.J. and KNAUF, E.A. (fc.)
What was Irbid? RB, forthcoming.
- LENZEN, C.J. and KNAUF, E.A. (in prep.)
Notes on Syrian Toponyms in Egyptian Sources,
in preparation.
- LENZEN, C.J. and McQUITTY, A.M. (1983)
A Preliminary Survey of the Irbid - Beit Ras
Region, North-Western Jordan. ADAJ 27 (1983), 656.
- LENZEN, C.J. and McQUITTY, A.M. (1984)
Tell Irbid. ADAJ 28 (1984) 297.
- LENZEN, C.J. and McQUITTY, A.M. (1986)
Irbid - Beit Ras Survey 1984. ADAJ 30 (1986),
forthcoming.
- LENZEN, C.J. and McQUITTY, A.M. (fc.)
Tell Irbid Excavations 1984, in preparation.
- MERRILL, S. (1881)
East of the Jordan: a record of travel
and observation in the countries of Moab,
Gilead, and Bashan. London, 1881.
- MITTMANN, S. (1970)
Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte
des nördlichen Ostjordanlandes. Wiesbaden, 1970.
- RAFEQ, A.K. (1966)
The Province of Damascus 1723-1783. Beirut, 1966.
- SMITH, R.H. (1973)
Pella of the Decapolis, 1. Wooster 1973.
- SCHUMACHER, G. (1890)
Northern 'Ajlûn "Within the Decapolis". London, 1890.

Die "Gesetze" von Ešnunna - eine Schreiberübung

G. Mauer - Osnabrück

Das "Tafelhaus" (sum. é.dub.ba.a¹, akk. *bīt ṭuppim*) war in Mesopotamien die Schreiberschule, deren Curriculum im frühen und späten zweiten Jahrtausend v. Chr. in Babylonien Nippur, Kis und Ur, in Syrien Ugarit, in Nordmesopotamien Assur und in Kleinasien Hattuša einheitlich war². Der Lehrstoff bestand im wesentlichen darin, Texte zu kopieren, wie beispielsweise Listen³, Omina, literarische Texte, daneben aber auch Briefe⁴, oder was sonst dem Trend der Zeit entsprach⁵. Daß diese "Fächer" auch in der Peripherie geübt wurden, ist z.B. aus den Funden von Hazor ersichtlich⁶. Aus dem Examenstext A⁷ geht hervor, daß auch Mathematik und Musik zum Unterricht gehörten und vermutlich war auch das Kopieren juristischer Texte Bestandteil der Schreiberausbildung, zumal ein großer Teil der überlieferten Texte Rechtsstreitigkeiten zum Gegenstand hat.

Aus dem alten Šadūppum, dem heutigen Tell Abu Ḥarmal, liegen zwei Exemplare der sogenannten Gesetze von Ešnunna vor⁸. Diese wurden bei den Grabungen in

-
- 1 Zum é.dub.ba.a in altbabylonischer Zeit s. Å. SJÖBERG, *The Old Babylonian Eduba*, in FS Th. JACOBSEN (= Assyriological Studies 20), Chicago 1974, 159-179.
 - 2 S. J. KRECHER, *Schreiberschulung in Ugarit*, Ugarit-Forschungen 11, 1969, 131-158.
 - 3 S. Å. SJÖBERG, aaO., 162-167.
 - 4 S. F. R. KRAUS, *Briefschreibübungen im altbabylonischen Schulunterricht*, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 16, 1964, 16-39. S. dort auch zur älteren Literatur, *ibid.*, 16¹.
 - 5 S. A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, Chicago³ 1977, 13.
 - 6 S. B. LANDSBERGER - H. TADMOR, *Fragments of Clay Liver Models from Hazor*, *Israel Exploration Journal* 14, 1954, 201-218. H. TADMOR, *A Lexicographical Text from Hazor*, *Israel Exploration Journal* 27, 1977, 98-102.
 - 7 S. Å. SJÖBERG, *Der Examenstext A*, *Zeitschrift für Assyriologie* 64, 1975, 137-176.
 - 8 Zur Standardbearbeitung derselben s. A. GOETZE, *The Laws of Eshnunna* (= *Annual of the American Schools of Oriental Research XXXI*), New Haven 1956, sowie als letzte Übersetzung R. BORGER in O. KAISER (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*, Güterlohn 1982, "Der Codex Eschnunna", 32-36, mit weiteren Teilliteraturangaben.

den Jahren 1945 und 1947 gefunden und zwar IM 51059 (= Exemplar A) in Raum 5 des sog. "Serai" und IM 52614 (= Exemplar B) im Hof des Serai⁹. A. GOETZE äußerte die Vermutung, daß Exemplar B aus der Zeit Daduša¹⁰ stamme, Exemplar A etwas älter sei¹¹, und beide direkt oder indirekt von einer älteren Kopie abgeschrieben seien¹².

Daß es eine Vorlage oder deren mehrere gab, zeigt ein Fragment aus Haddad, einem Ort, der neben Tullul al-Siel und Baradan das kulturelle und wirtschaftliche Zentrum von Me-Turran der altbabylonischen Zeit darstellen könnte¹³. Haddad 116 wurde im gleichen Stratum gefunden wie Texte, die aus der Zeit Daduša datieren.

Das Aussehen der Tafeln differiert hinsichtlich Umfang und Größe¹⁴. Exemplar A mißt 10,5 x 20 cm, ist nahezu vollständig und enthält je zwei Kolonnen auf der Vorder- und Rückseite und dürfte in etwa je 45 Zeilen umfaßt haben, wobei in Kolonne IV etwa acht Zeilen frei bleiben¹⁵.

Exemplar B mißt 12 x 11,5 cm, d.h., da nur die untere Tafelhälfte erhalten ist, dürfte die Tafel eine Höhe von etwa 22 cm und somit einen Gesamtumfang von je 50 Zeilen pro Kolonne haben, damit größer als Exemplar A sein¹⁶.

Die Maße des Fragments Haddad 116 betragen 5,2 x 5,2 x 2,7 cm und die Tafel müßte demzufolge eine Größe von 10,5 x 5,2 x 2,7 cm gehabt haben¹⁷, und somit auf Vorder- und Rückseite je 25 Zeilen, d.h. nur ein Exzerpt der Gesetzesregelungen beinhaltet haben.

9 S. A. GOETZE, aaO., 3.

10 Zu diesem Herrscher s. D.O. EDZARD, Die Zweite Zwischenzeit Babyloniens, Wiesbaden 1957, 165-167.

11 Exemplar A wurde von A. GOETZE, Sumer 4, 1948, ursprünglich in die Zeit Bilalamas infolge der "Präambel" datiert, aber LE, 20⁺¹⁸ widerrufen. B. LANDSBERGER, Jungfräulichkeit: Ein Beitrag zum Thema "Beilager und Eheschließung" (mit einem Anhang: Neue Lesungen und Deutungen im Gesetzbuch von Ešnunna), Symbolae iuridicae et historicae Martino David dedicatae II, Leiden 1968, 66, schlug eine Ergänzung *Da-ḏu-ša* vor. F.R. KRAUS, Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit (= Studia et Documenta ad iura orientis antiqui pertinentia XI, Leiden 1984), 94-95⁺²¹⁶ äußert jedoch Skepsis zu dieser Datierung.

12 S. A. GOETZE, LE, 16.

13 S. F.N.H. AL-RAWI, Assault and Battery, Sumer 38, 1982, 117-120.

14 S. hierzu die Photos bei A. GOETZE, LE, plate I-IV; F.N.H. AL-RAWI, aaO 119, s.a. die Graphiken.

15 G. RIES, Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Heft 76), München 1983, 17+83, geht von einem unbeschriebenen Raum von ca. 3 cm aus, was seiner Meinung etwa 7 Zeilen entspräche.

16 Dies stimmt mit der Aussage A. GOETZE, LE, 3, überein.

17 S. F.N.H. AL-RAWI, aaO, 118.

Nach dem äußeren Aufbau ist auf den inneren einzugehen. Exemplar A enthält einen Vermerk, der ursprünglich als Präambel angesehen wurde¹⁸, und jetzt als Datierung¹⁹. Darauf wurde ein doppelter Trennungsstrich gezogen, d.h. es erfolgte die Abtrennung einer Sinneinheit. Es werden allgemeine Tarifbestimmungen (I 8-17) und Qualitätsentsprechungen (I 18-20) angeführt. Diese Preisfestsetzungen kann man sogar bis in I 22 verfolgen, was communis opinio bereits zu § 3 gerechnet wird. Der juridische Teil beginnt erst mit *šumma* in I 22b und erstreckt sich bis zum Ende von Kol. IV²⁰. Somit enthält Kolumne I drei verschiedene Texteinheiten.

Exemplar B umfaßt - soweit erhalten - nur Gesetzesbestimmungen, ebenso das Fragment Haddad 116.

Neben diesen aufgezeigten Unterschieden im Aufbau der Textzusammenstellungen lassen sich vor allem noch Schülerfehler nachweisen. Diese betreffen Orthographie, Grammatik, Zusätze bzw. Auslassungen²¹. So hat Exemplar B eine Vorliebe für K(onsonant) V(okal) - und VK-Zeichen, bevorzugt Pleneschreibungen bei langen und kontrahierten Vokalen, sowie der Konsonanten im G- und N-Stamm, Schreibung von phonetischen Komplementen nach Sumerogrammen, auch syllabische Schreibung anstatt von Sumerogrammen und andere Zeichenwahl für den Ausdruck der Sibilanten.

Bei der Setzung der phonetischen Komplemente gebraucht B in II 21 den Nominativ anstelle des Akkusativs und verwechselt Formen der verba tertiae nun mit tertiae infirmae²².

Die Schreiberfehler, die in Exemplar A vertreten sind, betreffen kaum die Grammatik - wenn man von der weniger häufigen Schreibung der Mimation absieht -²³ sondern vielmehr Auslassungen von Satzteilen, womit der Sinn unverständlich wird und auch die Stellung von *šumma* mitten in einer Zeile. Dies könnte jedoch als Hinweis darauf verstanden werden, daß der Schüler beim Diktat nicht folgen konnte, zumal auch § 49 gänzlich fehlt.

18 S. A. GOETZE, LE, 17.

19 S. G. RIES, aaO., 16.

20 Für eine syntaktische Analyse der GE sfs.

21 Für die Exemplare A und B, s. A. GOETZE, LE, 5-13.

22 In B III 16 könnte man *i-na-ad-<<ta->>di-šum* als Assimilation für *inaddi(n) =šum* betrachten.

23 Damit ist m.E. ausgesagt, daß Exemplar A vermutlich der örtlichen Aussprache näher kam, während der Schreiber von Exemplar B um die Darstellung der Hochsprache bemüht war.

Haddad 116 beginnt korrekterweise jeden "Paragrafen" am Zeilenanfang mit *šumma* und fügt noch eine zusätzliche Rechtsbestimmung ein, die jedoch auch in Exemplar B gestanden haben dürfte.

All diese Kriterien legen den Schluß nahe, daß die sog. Gesetze von Ešnunna Bestandteil des Curriculums einer Schreiberschule waren²⁴, was nicht nur daran ersichtlich ist, daß dieses Gesetzescorpus weder Prolog noch Epilog enthält und sollte es sich bei der Datenformel im Exemplar A um einen Promulgationszeitpunkt handeln, so wäre dieses sehr ungewöhnlich, auch wenn es in einem *mīšarum* - Erlaß Samsu-ilunas vorkommt²⁵. Ebenso wenig haben Aussagen über Warenpreise irgendeinen Stellenwert²⁶, solange daraus keinerlei rechtliche Folgen ersichtlich sind, und ob sie außer in Exemplar A auch auf den anderen Tafeln zu finden wären, muß infolge deren Erhaltungszustandes offen bleiben. Auch die verschiedenen Verständnisschwierigkeiten infolge Auslassungen und der Beginn eines Paragraphen inmitten einer Zeile, sowie eine teilweise unbeschriebene Kolumne sprechen für Exemplar A als Schultext.

Exemplar B enthält zwar nur die juristischen Bestimmungen, doch zeigen hier vor allem falsche Zeichenwahl (z.B. NE statt li) und grammatikalische Fehler, daß dieser Text eher von einem Schüler des Tafelhauses stammt, denn von einem DUB.SAR.

Haddad 116 läßt infolge seiner fragmentarischen Überlieferung nur die Aussage zu, daß es sich offensichtlich um ein Exzerpt aus den Gesetzen handelt, da die Tafel nur einkolumnig ist und eine knappere Ausdrucksweise verwendet. Auch dies kann als Hinweis auf einen Schultext verstanden werden.

Somit kann man vor allem bei den Exemplaren A und B davon ausgehen, daß sie aus der regionalen Schreiberschule stammen, zumal im Tempel von Šaduppūm, der Nisaba und Haja, den Schreiberpatronen geweiht ist, auch geographische Listen, sowie lexikalische und literarische Texte gefunden wurden²⁷.

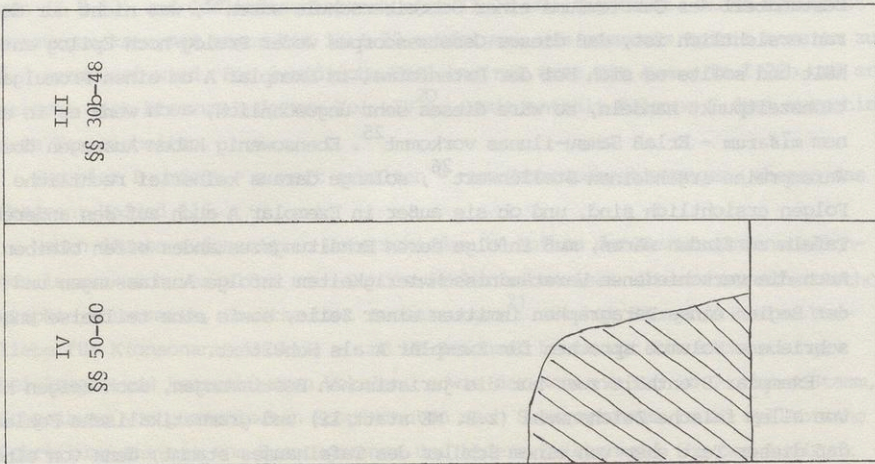
24 S. R. WESTBROOK, *Biblical and Cuneiform Law Codes*, *Revue Biblique* 92, 1985, 252.

25 S. G. RIES, *aaO.*, 16, 32.

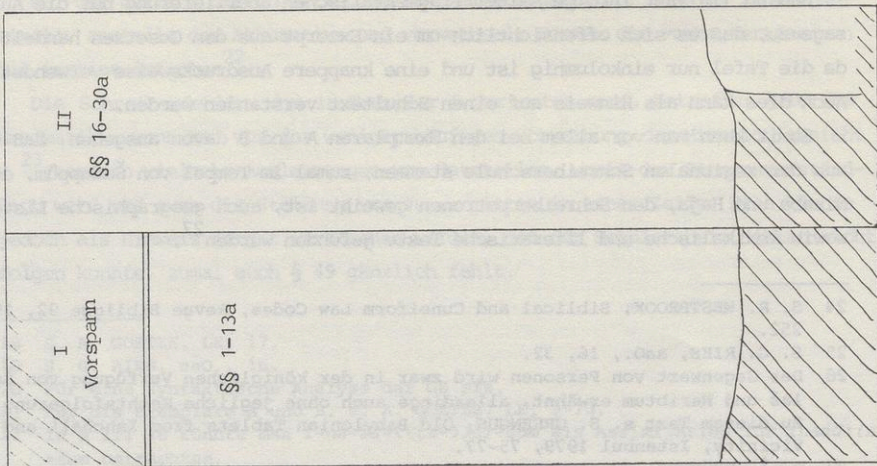
26 Der Gegenwert von Personen wird zwar in der königlichen Verfügung von Šad-laš und Neribum erwähnt, allerdings auch ohne jegliche Rechtsfolgerung. Zu diesem Text s. S. GREENGUS, *Old Babylonian Tablets from Ishchali and Vicinity*, Istanbul 1979, 75-77.

27 S. Å. SJÖBERG, *FS JACOBSEN*, 177.

IM 51059/RS



IM 51059/Vs

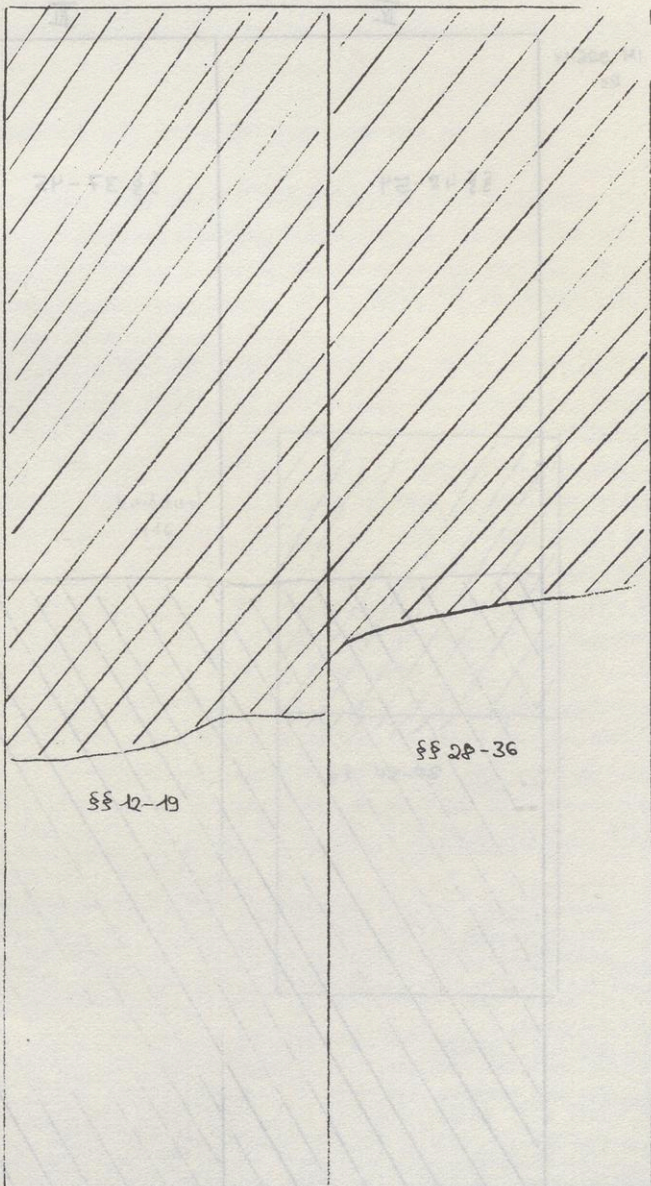


I

II

M 52644

Vs



IM 52644
Rs

IV

II

§§ 48-54

§§ 37-45

Notes on the Petrography of the Ophiolite Suite

and ...

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

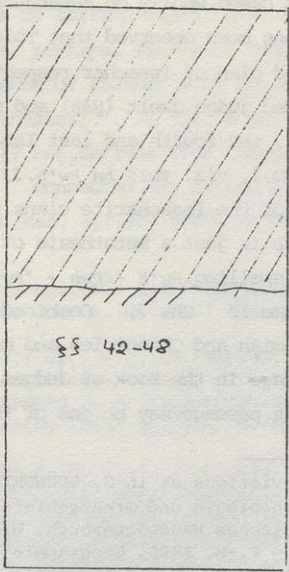
... ..

... ..

... ..

... ..

... ..



Haddad
116

§§ 42-48

Notes on the Prosopography of the Old Testament¹

Ran Zadok - Tel-Aviv

1. A Farewell to the Judge Tola

Tola son of Puah, the first of the minor judges², was hardly a genuine figure. In my opinion, this judge is an innovation of the editor of the Book of Judges based wholly on Hexateuchal materials (in this case Source 'P'). It has long been observed that Tola and Puah are identical with the first and second clan of Issachar respectively³, and that Shamir, the place where the alleged judge dwelt (*yšb*) and was buried is connected with Shimron (*Šmr(w)n*), the fourth and last Issacharite clan⁴. Now, the beginning and end of Jud. 10,1, viz. *Twl^σ bn Pw'h... ywšb bŠmyr*, are simply based on the enumeration of the Issacharite clans in Nu. 26,23f. (rather than Gen. 46,13), since *ywšb* is just a metathesis of *yšwb*, the third Issacharite clan. The combined spelling *Pw'h* (*⟨Pwh + *Pw'⟩*) is identical with the spelling of the clan's name in 1 Ch. 7,1. Combined ('eclectic') spellings are typical of Ezra-Nehemiah and Chronicles and may be an indication for the lateness of this passage in the Book of Judges within the Deuteronomistic History. Moreover, this passage may be one of the earliest forerunners (if not the ear-

-
- 1 Abbreviations as in S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1974 and W. von SODEN, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1959-1981, except for the following: GP 2 = F.-M. ABEL, Géographie de la Palestine 2, Paris 1938, PHIA = R. ZADOK, The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy (forthcoming); TA = Tel-Aviv.
- 2 See A.J. HAUSER, JBL 94, 1975, 190-200 with previous lit.; J.A. SOGGIN, VT 30, 1980, 245-248; idem., Judges (OTL), London 1981, 198.
- 3 See the commentaries, esp. G.F. MOORE, Judges (ICC), Edinburgh 1895, 270-271; A.J. HAUSER, JBL 94, 1975, 198f. Puah was understood as a patronym probably in view of the formula $PN_1 PN_2$ for $PN_1 bn$ ("son of") PN_2 in the ancient Hebrew epigraphy (esp. on seals). Thus the editor might have interpreted Gen. 46,13 as "Tola son of Puah", provided his Vorlage (or a variant) did not have *w-* in front of *Pwh*.
- 4 See O. PROCKSCH, Die Genesis übersetzt und erklärt (KAT 1), Leipzig 1913, 501 ad 46,13, but his opinion that Tola and Puah in Gen. 46,13 "sind wohl

liest one) of the embryonic homiletic traits which were detected in Chronicles by SEELIGMANN⁵.

2. Asherite Clan Names

Several Asherite clans were identified with places in Mt. Ephraim, viz. *Brzw/yt*, *Ypłt*, *Šw°l*, *Šlš(h)* and possibly (*Tmmt*) *Srh*⁶. It is possible that the name of another Asherite clan, namely *Yḥbh* (<*Wḥbh*>), is identical with a place in Upper Galilee and was included in the territory of Asher. This place is Talmudic *Byt Ḥwbyh* (modern *Ḥirbet al-Ḥabay*)⁷.

A typical phenomenon of the Asherite genealogical list (1 Ch. 7,30f) - which is not absent in other such lists of the same textual group of the Chronicler's work⁸ - are the double names of certain clans, e.g., *Yšwh/Yšwy*, *B'r°/B'ry*, *Ytr/Ytrn*, *Šlš/Šlšh*, as well as, perhaps, *Ymnh/Ymrh* (with an interchange of liquids/nasals due to the presence of another such consonant, viz. *m*)⁹ and *Bmhl/Bn-Hlm* (<**B-hlm* with a metathesis?)¹⁰. Is °*šwt* a metathesis of **Šw°t* (>**Šw°h/Sw°°*, for -*h/°* cp. *Yrwšh/°*)? *Swḥ* derives from the same root as *Syḥ(w)n*, viz. *S-W/Y-Ḥ*. Talmudic sages¹¹ connected the latter form (which ends in the common suffixe -ōn) with Mid. Heb. *sy(y)ḥ* 'foal, young ass', a

aus Jud. 10,1 entnommen" is to be rejected. See also E.Y. KUTSCHER, *Tarb.* 11, 1939/40, 20-21; B. MAZAR, *EB(B)* 6, 304; N. NA'AMAN, *Zion* 48, 1982/3, 10.

- 5 I.L. SEELIGMANN, *Tarb.* 49, 1979, 14-32; cf., e.g., P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn 1973, 179ff.186ff.191ff.; S. JAPHETH in Y. ZAKOVITCH and A. ROPE (eds.), I.L. SEELIGMANN Volume, Jerusalem 1983, 327-346; N. NA'AMAN, *Zion* 52, 1986/7, 261ff.
- 6 See the commentaries and Z. KALLAY, *EB(B)* 8, 602f. with lit.
- 7 LXX Οβα, Ωβαβ. Cf. M. AVI-YONAH, *Gazetteer of Roman Palestine*, (Qodem 5), Jerusalem 1976, 38f., s.v. Beth Hobaiā. Ḥbh can be located in the Iron Age (I) site No. 51 several hundred metres southwest of Ḥirbet al-Ḥabay (cf. R. FRAENKEL, in M. YEDAYA [ed.], *The Western Galilee Antiquities*, Tel-Aviv 1986 [Heb.], 309.310.316:51.52).
- 8 E.g., *Šm°/Šm°y* (cf. 5 below). Is *Yšr* (son of Naphthali, Gen. 46,24; Nu. 26,49; 1 Ch. 7,13) a metathesis of *Šry* (gentilic of *Šr*, one of Naphthali's settlements, Jos. 19,35)?
- 9 Is *Ymlh/°* (2R 22,8.9; 2 Ch. 18,7.8) originally the same name? Alternatively to *M-L-°* 'fill, be full' (cf. PHIA, § 21361).
- 10 For *bn- > b-* R. ZADOK, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Period: An Onomastic Study*, Jerusalem 21978, 108. The modern Galilean toponym (<Ēn-)Māhil is not necessarily related to *Bmhl* (as suggested by S. YEIVIN apud S.E. LOEWENSTAMM, *EB(B)* 2, 153), but may be genuine Arabic.
- 11 Babylonian Talmud, *Rosh Hashana* 3a.

derivation which is quite possible. On the other hand, the identification of *N'y'1* with the modern Galilean toponym *Ya'nIn*¹² is phonologically unlikely. The latter may be a plural of Aram. *y'n*, i.e. 'desirous, greedy, voracious'.

3. Gedor

Hgdwr (1 Ch. 8,31), one of the ancestors of King Saul, is possibly a personification of *Gdwr*, the place from which several of David's warriors originated¹³. They appear in a list of Benjaminite warriors (1 Ch. 12,2f.) who are described as 'Saul's brethren' provided this designation is not confined to the first members of this list. These first warriors originated from Gibeah, Anathoth and Gibeon (the first and last places are connected with Saul's clan acc. to the Chronicler's genealogical lists¹⁴). To the many analogies of anthroponym = toponym in the Benjaminite genealogical lists (1 Ch. 8 and 9) one may add the case of *Plty'1* bn *Lyš* (1 S 25,44; 2 S 3,15)¹⁵.

4. Ephraimites and Manassites in Post-exilic Jerusalem?

According to 1 Ch. 9,3, there were Ephraimites and Manassites among the first settlers in post-exilic Jerusalem. However, there is no concrete information about them. It is possible that this statement is nothing but the Chronicler's invention, the more so since it is not found in the parallel version of Nehemiah (11,4f., henceforth: "Neh."). He was inspired by the occurrence of *hšlny* in the same chapter which - as the Massoretic vocalization shows - was misinterpreted as a gentilic of Shiloh in Ephraim instead of a gentilic of Shelah son of Judah. It is more difficult to understand why Manasseh is also included here. Was Manasseh's inclusion caused by the frequent association of Manasseh and Ephraim in the Old Testament? It should be remembered that the combination "Ephraim and Manasseh" is especially common in Chronicles. In addition, the occurrence of *Mkry* in the settler's list (albeit among the Benjaminites, cf. below) might have caused an association with *Mkryr* son of Manasseh.

12 See C.R. CONDER, PEFQSt 1883, 135; A. SAARISALO, JPOS 9, 1929, 36¹.38.

13 A suburb of Gibeon according to A. DEMSKY, BASOR 202, 1971, 20f.

14 See *ibid.* and cf. W.F. ALBRIGHT, BASOR 159, 1960, 37.

15 Cf. GP 2, 368.

On the whole, the list of the first settlers in Jerusalem is fragmentary and damaged¹⁶. U. KELLERMANN's opinion¹⁷, viz. that the priestly section of this list is pre-exilic, cannot be supported as there is no proof that *yd^oyh* was son of *Sryh*. There are several corrupted forms in this list (1 Ch. 9,3f): *°mry* (Neh. *Zkryh*) is just a dittography of the following *°mry* (with an apparently tendentious corruption ' - > ° -) whereas *°myhwd* (linguistically of a common type¹⁸; Neh. *°zyh*) seems to have been combined from *°m(ry) + Yhwd* (= *Yhwdh*), i.e. 'proto-homiletic' (cf. above, 1) 'people of Judah'¹⁹ which suits his extraction. *Mkry* and *'lh* seem to be secondary for *Zkry* and *Yw'1* of Neh. whereas *°zy* and *šp^tyh* might have been introduced from Neh (*°zyh*) thereby being transferred from the section of Judah to that of Benjamin.

5. Beth Hanan

This toponym (*Byt Hnn*, 1 R 4,9), which refers to either *'ln/'yln* (with MT, i.e. 'Elon of Hanan's clan', cf. presently²⁰) or an independent settlement (with LXX)²¹, was perhaps named after the Benjaminite clan of Hanan. The latter was the sixth son of Shashak who might have been a brother of Beriah, Shema (*Šm^o = Šm^oy*, cf. 2 above) and Jeroham/Jeremoth, as well as a relative of Elpaal. Beriah and Shema are described as chiefs of clans of the inhabitants of Ayalon (1 Ch. 8,13). The town of *'(y)l(w)n*, which was originally assigned to Dan (Jos. 19,42.43; Jud. 1,35) has later become Benjaminite²². This recon-

-
- 16 Cf. R.A. BOWMAN, *The Book of Ezra and the Book of Nehemiah* (IntB 3), New York 1954, 744; J. LIVER, *Chapters in the History of the Priests and Levites*, Jerusalem 1968 (Heb.), 38¹⁷.
- 17 Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102), Berlin 1967, 103f.
- 18 Cf. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 3, 10), Stuttgart 1928, 77.146; PHIA 11422.
- 19 Cf. 2 S 19,41; 2 R 14,21; Jer. 25,1.2; 26,18.
- 20 Cf. Y. AHARONI, TA 3, 1976, 6f.
- 21 Cf. J.A. MONTGOMERY, *Kings* (ICC), Edinburgh 1951, 124f.; B. MAZAR, IEJ 10, 1960, 67-68; N. NA'AMAN, *Zion* 48, 1982/3, 11; Z. KALLAY, *Historical Geography of the Bible: The Tribal Territories of Israel*, Jerusalem 1986, 40. 49.363.368. Cf. also A. ALT, PJ 22, 1926, 71f.; F. PINTORE, RSO 45, 1970, 185-187; GP 2, 240ff.312ff.
- 22 For the utopian nature of the list of the Levites' towns see N. NA'AMAN, *Zion* 47, 1981/2, 237-252.

struction is possible only if the Chronicler's relevant section on Hanan's extraction is authentic and based on sources from the period of the United Monarchy. B. MAZAR's hesitant identification²³ of *Hnn* with *B^ol Hnn hGdry* is less likely, as *B^ol Hnn*, being a compound (*B^olhnn*) is different from *Hnn* and is definitely not a clan name.

6. Geber Son of Uri, the Governor of the District of Gilead

Gbr bn 'ry (1 R 4,19), the governor of the 12th Solomonic district, is probably an artificial addition²⁴ consisting of the apparent patronym of *Bn Gbr*, the governor of the 6th Solomonic district (= the first district of Trans-Jordan). The latter included Ramoth-Gilead, the tent-villages of Yair (*Y'yr*, *Y'r*) and Argob. *'ry* is probably a metathesis of *Y'r*.

23 EB(B) 1, 267.

24 See W.F. ALBRIGHT, JPOS 5, 1925, 26ff.34f.; cf. T.N.D. METTINGER, Solomonic State Officials (CB.OT 5), Lund 1971, 122; cf. also H.N. RÖSEL, ZDPV 100, 1984, 87f. Y. AHARONI, TA 3, 1976, 11f. preferred MT *G1'd* on LXX Παδ.

Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den
chronistischen Schriften

Ulrich Kellermann - Mülheim/Münster i.W.

In den späten Schriften des ATs 1 Chr, 2 Chr, Esr und Neh hat die Tora bereits ihre für das Frühjudentum zentrale Bedeutung. Wichtige Aspekte frühjüdischer Toratheologie werden hier schon festgeschrieben¹. Die Existenz eines geschlossenen Chronistischen Geschichtswerks gleich welcher Reihenfolge der Bücher 1 Chr, 2 Chr, Esr und Neh ist in der neueren Forschung mit gewichtigen Argumenten infragegestellt worden². Ungeachtet der noch nicht zufriedenstellend gelösten redaktionsgeschichtlichen Probleme darf man aber von diesen Büchern als einem Werk "von imponierender Geschlossenheit"³ sprechen, in dem auch die Begriffe und die inhaltlichen Vorstellungen von Tora weitgehend übereinstimmen oder einander ergänzend zugeordnet sind. Mit der Abfassung der beiden Chronikbücher kann man sicherlich bis in die zweite Hälfte des 4., m. E. sogar bis in die erste Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. hinuntergehen⁴. Die Bücher Esr - Neh dürften kaum wenig jünger oder älter in ihrer letzten Fassung sein⁵. Wir stehen damit im Zeitraum der ersten Begegnung Israels mit dem Hellenismus.

1. Das Wortfeld

Es ist zunächst eine Fülle von torazugeordneten Begriffen festzustellen. In den Chronikbüchern erscheint der Terminus *tôrā* am häufigsten unter den späten

1 Teil eines Vortrags unter dem Thema "Erwägungen zur Bedeutung der Tora von Esra bis Jesus Sirach" von der Projektgruppe Biblische Theologie am 1.4.1987 in Pforzheim-Hohenwart.

2 Vgl. die einzelnen Hinweise bei O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament (Gütersloh⁵1984) 192-194.

3 A.H.J. GUNNEWEG, Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration - ein Vergleich: ZAW 94 (1982) 299-302.299; vgl. auch K. KOCH, Ezra and the Origins of Judaism: JSS 19 (1974) 173-197. 176 Anm. 1.

4 Nähere Hinweise bei O. KAISER, Einleitung 189.

5 O. KAISER, Einleitung 185.

Schriften. Er ist in seiner Bedeutung festumrissen. Ihm eignet normative Kraft. So nennt z.B. 2 Chr 6,16 bei der Rezipierung von 1 Kön 8,25 (Natanverheißung im Tempelweihgebet) diesen Grundmaßstab über die Vorlage hinaus:

"Und nun Jahwe, Gott Israels, halte das Versprechen, das du deinem Knecht David, meinem Vater gegeben hast, als du sagtest: 'es soll dir nie an einem Nachkommen fehlen, der vor mir auf dem Thron Israels sitzt, wenn nur deine Söhne darauf achten, ihre Wege nach meiner Tora (1 Kön 8,25 vor mir) zu gehen, wie du vor mir gegangen bist'".

Auch 2 Chr 14,3 nennt bei der Rezipierung von 1 Kön 15,11 diese Norm zusätzlich:

"Asa tat, was Jahwe gefiel, wie sein Vater David" 1 Kön 15,11. "Asa tat, was gut war und Jahwe, seinem Gott, gefiel... und befahl den Judäern, Jahwe, den Gott ihrer Väter zu suchen und die Tora und die Miswot zu tun" 2 Chr 14,1.3.

Auch abgesehen von der Überlieferung des Torafundes im Zusammenhang mit der Josiareform (2 Chr 34,14f.18.21.30f; 35,6) setzen die chron Schriften eine geschriebene Tora voraus. So begegnet immer wieder der Hinweis "wie geschrieben in der Tora" in eigenständigen chron Texten (2 Chr 23,18; 25,4; 30,5.18; 31,3; 35,12.26; Esr 3,2.4; 6,18; Neh 10,35.37). Es ist die Rede vom Buch in vielen Variationen: Buch (2 Chr 34,15f.18.21.24.31; Neh 8,8), Buch der Tora (2 Chr 34,15; Neh 8,3); Buch der Tora Jahwes (2 Chr 17,9; 34,14; Neh 9,3); Buch der Tora Gottes (Neh 8,18); Buch des Mose (2 Chr 25,4; 35,12; Neh 13,1); Buch der Tora des Mose (Neh 8,1); Buch des Bundes (2 Chr 34,30). Die Schriftlichkeit der Tora unterstützt die normative Kraft. Jahwe ist der Geber der Tora; deshalb heißt sie Tora Jahwes (1 Chr 22,12; 2 Chr 12,1; 17,9; 31,3; 34,14; Esr 7,10; Neh 9,3). Er hat sie gesprochen (2 Chr 30,12). Sein Wort wurde im Buch niedergeschrieben (2 Chr 34,21). Er hat sie dem Mose befohlen (Neh 1,7) zur Vermittlung. Deshalb heißt sie auch Tora des Mose (2 Chr 23,18; 30,16; Neh 8,1) oder Tora durch die Hand des Mose (2 Chr 33,8; 34,14; 35,6).

Es gibt Austauschbegriffe zum Terminus *tôrā*, die auch erläuternd und betonend zum Kernbegriff hinzutreten können, ohne letztlich eindeutig voneinander unterschieden zu sein. Die chron Schriften stehen hier in dt-dtr Tradition: *hoq/huqqim*⁶; *mišwā/mišwôt*⁷; *mišpāt/mišpatim*⁸. Für die Toraobservanz be-

6 Vgl. z.B. 1 Chr 22,13; 29,19; 2 Chr 7,17; 19,10; 31,21; 33,8; 34,31; 35,25; - Esr 7,10f; Neh 1,7; 9,13f; 10,30.

gegnet auch das Verb *drš* 'suchen'⁹; für den Ungehorsam gegenüber der Tora finden sich vor allem die Verben *m^ol* (Nomen *mā^oāl*) 'treulos sein (Treulosigkeit)¹⁰ und *°zb* 'verlassen'¹¹. Sehr oft begegnen wir wie im dt-dtr Schrifttum einer Plerophorie der einander ergänzenden Begriffe und Wendungen, mit denen die Totalität der Tora umschrieben werden soll: 1 Chr 22,12; 2 Chr 7,17-20; 19, 10; 33,8; Neh 1,7; 9,13f.29.34. Wichtig erscheint, daß wir in den Büchern Esra-Nehemia die gleiche Toraterminologie wie in 1 und 2 Chr antreffen; diese Schriften also im Sprachgebrauch ganz sicher eine Einheit bilden¹².

2. Die Tora als Kultgesetz in den Chronikbüchern

Bereits wenn wir nur uns Texten zuwenden, die den t.t. *tōrā* gebrauchen, begegnen wir der spezifisch chron¹³ Gewichtung innerhalb der alttestamentlich-jüdischen Toraüberlieferung. Die Tora interessiert den Chron als Norm, die den Jahwekult von Jerusalem bestimmt und bewahrt. Diese Interpretation legt sich schon von der Vorlage nahe, die der Chron immer wieder aufgreift,

- 7 Vgl. z.B. 1 Chr 28,7f; 29,19; 2 Chr 7,19; 8,13; 14,3; 19,10; 24,20; 31,21; 34,31; - Esr 7,11; 10,3.14; Neh 1,5.7.9; 9,13f.16.29.34; 10,30.
- 8 Vgl. z.B. 1 Chr 15,13; 22,13; 24,19; 28,7; 2 Chr 4,7.20; 7,17; 19,10; 33,8; 35,13; - Esr 3,4; 7,10; Neh 1,7; 9,13.29; 10,30.
- 9 1 Chr (16,11) 28,8f; 2 Chr 12,14; 14,3.6; 15,2.12f; 17,3f; 19,3; 26,5; 30,19; 31,21; 34,3; - Esr 4,2; 6,21; 7,10.
- 10 *m^ol*: 1 Chr 5,25; 10,13; 2 Chr 12,2; 26,16.18; 28,19.22; 29,6; 30,7.14; - Esr 10,2.10; Neh 1,8; 13,27. Nomen *mā^oāl*: 1 Chr 9,1; 10,13; 2 Chr 28,19; 29,19; 33,19; 36,14; - Esr 9,2.4; 10,6. *Mā^oāl/m^ol* ist ein chron Schlüsselwort für das Vergehen gegenüber dem Heiligen; vgl. R. MOSIS, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (FThSt 92) Freiburg-Basel-Wien 1973, 29-33.
- 11 1 Chr 28,9; 2 Chr 7,19.22; 12,1.5; 13,10f; 15,2; 21,10; 24,18.20.24; 28,6; 29,6; 34,25.
- 12 S. noch die Anm. 6-11 neben den oben bereits angeführten Texten. Vgl. ferner noch: *tōrā* Esr 10,3; Neh 8,2.7-9.13f; 9,14.26.34; 10,29f; 12,44; 13,3; *tōrōt* Neh 9,13.
- 13 Für unsere Fragestellung ist es nicht notwendig, die in der Forschung umstrittene und unterschiedlich beantwortete Frage nach einer späteren Bearbeitung und Ergänzung der Chronikbücher aufzunehmen, da das als sekundär verdächtige Material in der Regel aus Listen besteht und Texte unseres Interesses nur in ganz wenigen Ausnahmen dazugehören. Auflistungen der für nachchron gehaltenen Texte in 1 und 2 Chr bei W. RUDOLPH, Chronikbücher (HAT I 21) Tübingen 1955, 1-5; K. GALLING, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12) Göttingen 1954, im Druckbild der Übersetzung kenntlich gemacht; auch U. KELLERMANN, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102) Berlin 1967, 69f.

interpretiert und aktualisiert: die dtr geprägten Königsbücher, die die Könige von Juda allein an ihrer Einstellung zur Exklusivität des Jahwekults im Tempel von Jerusalem messen. Auch in 1 und 2 Chr sind die Subjekte des Tora-gehorsams fast ausschließlich die Davididen. An ihrer Initiative und Pädagogik ist das kultische Verhalten des Volkes gebunden. Wer als König die überlieferte und durch die ersten Gebote des Dekalogs geschützte kultische Ordnung des Gottesvolkes bricht, "verläßt mit ganz Israel die Tora Jahwes" (2 Chr 12,1 Rehabeam). Jeder König, der die kultischen Ordnungen wiederherstellt oder bewahrt, "sucht" mit seinem Volk "Jahwe, den Gott der Väter, und tut die Tora und die Miswa" (2 Chr 14,1-4 Asa). Treffend und programmatisch wird dieser Zusammenhang in der vom Chron gestalteten Ansprache des Propheten Oded an König Asa zum Ausdruck gebracht: "Jahwe ist mit euch, wenn ihr euch zu ihm haltet. Wenn ihr ihn sucht, läßt er sich von euch finden. Wenn ihr ihn aber verlaßt, verläßt er euch. Lange Zeit lebte Israel ohne wahren Gott, ohne einen belehrenden Priester, ohne Tora. In ihrer Not bekehrten sie sich zu Jahwe, dem Gott Israels. Und da sie ihn suchten, ließ er sich von ihnen finden" (2 Chr 15,2-4). Auf diese prophetische Paränese hin entfernt Asa mutig die Götzenbilder in seinem Land, das Ascheraschandbild seiner Mutter (2 Chr 15,16), und erneuert den Jahwealtar im Tempel. Es kommt zum Bundesschluß mit der Verpflichtung, Jahwe, den Gott der Väter, zu suchen mit ganzem Herzen und ganzer Seele und an den Ungehorsamen die Todesstrafe zu vollziehen (2 Chr 15,12f).

Ein weiteres schönes Beispiel bringt der Bericht über die Einsetzung der Lehrkommission durch Josaphat 2 Chr 17,7-9. Es wird *expressis verbis* nicht mitgeteilt, was jenes Gremium aus königlichen Beamten, Leviten und Priestern das Volk zu lehren hat. Jedoch setzt der unmittelbar vorangehende Bericht das Vorbild im Handeln des Königs. Dieser sucht nicht die Baale auf, sondern den Gott seines Vaters. Er befolgt die Gebote Jahwes und macht es nicht wie Israel (2 Chr 17,3f). Er läßt die Kulthöhen und die Kultpfähle aus Juda entfernen (2 Chr 17,6). Bedenkt man, daß das Opfer, auch das Jahweopfer auf den einheimischen Kulthöhen im Bild des Chron die bleibende Versuchung des Gottesvolkes darstellt (z.B. 2 Chr 15,17; 33,17), der auch die Könige allzuoft erliegen, und daß die Rechtsschlichtung als eine weitere Institution des frommen Königs erst später (2 Chr 19,5ff) angeordnet wird, so kann man sich vorstellen, was die erste Kommission des Reform-Königs das Volk im Lande zu lehren hat: die kultische Alleinverehrung Jahwes und diese exklusiv in Jerusalem. Dies bedeu-

tet für die Landbevölkerung, die der Unterrichtung bedarf, die Abkehr nicht nur von den Fremdkulten, sondern auch vom Jahwekult selbst auf den einheimischen Höhen.

In der Manassegeschichte 2 Chr 33,1-20 werden Abfall und Treue gegenübergestellt. Manasse ist von der ganzen Tora abgefallen durch die Nachahmung der Greuel der von Jahwe vertriebenen Völker: Kulthöhen, Baalsaltäre, Kultpfähle, Anbetung und Opferdienst für das Himmelsheer, dieses sogar im Jahwempel auf dem Zion, Molochkult mit seinen eigenen Söhnen, Zauberei, Wahrsagerei, geheime Künste, Totenbeschwörung und Zeichendeutung, Aufstellung eines Götterbildes im Jerusalemer Tempel (2 Chr 33,3-7). Alle Möglichkeiten eines kultischen Abfalls von Jahwe sind aus der Vergangenheit des Gottesvolkes hier zusammengetragen. An solch einem umfassend schildernden Negativbeispiel wird deutlich, woran Chron denkt, wenn er von Tora spricht. Diesen kultischen Verirrungen stellt er positiv die Haltung Davids und Salomos und die diesen gegebene und mit dem Tempel verbundene Verheißung entgegen: "Ich werde Israels Fuß nicht mehr außerhalb des Landes ziehen lassen, das ich für eure Väter bestimmt habe, wenn sie nur alles befolgen, was ich ihnen befohlen habe in der ganzen Tora, in den Huggim und Mispaticim durch die Hand des Mose" (2 Chr 33,8). Die ganze Tora ist für Chron die kultische Tora.

In die gleiche Richtung weist auch das abschließende Urteil über die Kultreformen des Josia 2 Chr 35,26 "und die übrige Geschichte Josias und seine frommen Taten, wie sie der Vorschrift in der Tora entsprachen ...". Die Reformen des Königs sind nach 2 Chr 34 und 35 kultische Reformen: die Wiederherstellung der Alleinverehrung Jahwes auf dem Zion und die Neuordnung des Passafestes. Die Maßnahmen des Königs zur Kultreform entsprechen nach dem Urteil des Chron ganz dem, was in der Tora Jahwes vorgeschrieben ist¹⁴. Der Anfang der Josiageschichte erscheint programmatisch und grundsätzlich für Chron Toratheologie formuliert: "im 8. Jahr seiner Regierung, als er noch jung war, begann er, den Gott seines Vaters David zu suchen. Im 12. Jahr fing er an, Juda und Jerusalem von den Kulthöhen, den Kultpfählen, den Schnitz-

14 Th. WILLI, Die Tora in den biblischen Chronikbüchern: Jud 36 (1980) 102-105.148-151: "Im Mittelpunkt der Thora steht die religiöse Ordnung der Dinge, besonders auch des Kults" (150); vgl. auch W. RUDOLPH, Chronikbücher, XV.

und Gußbildern zu reinigen. Vor seinen Augen riß man die Altäre der Baale nieder. Er ließ die Rauchopferaltäre, die auf ihnen standen, zerschlagen, die Kultpfähle zerstören, die Schnitz- und Gußbilder zermalmen ... So reinigte er Juda und Jerusalem. Auch in den Städten von Manasse, Efraim, Simeon bis nach Naftali riß er überall auf ihren Plätzen die Altäre nieder, zerstörte die Kultpfähle, zermalmte die Götzenbilder und zertrümmerte die Rauchopferaltäre im ganzen Land Israel" 2 Chr 34,3-7. Der Reform-König leistet ganze Arbeit für die Einhaltung der Kulttora.

Auch kleinere Texte unter dem Stichwort *tôrā* deuten in die angezeigte Richtung chron Gewichtung von Tora. 1 Chr 16,40 hebt darauf ab, daß die Darbringung des Tamidopfers durch die Zadokiden in der Tora geschrieben steht. Ähnlich spricht 1 Chr 6,34 vom Brandopfer und kultischen Dienst der Aaroniden als Anordnung des Mose. Das zweimalige tägliche Brandopfer erscheint als wichtiges Gebot der Tora auch in 2 Chr 2,3; 13,11; 23,18; 24,14; 31,3. Die Tora schreibt auch die Verrichtung der festtäglichen Brandopfer vor (2 Chr 2,3; 8,13; 31,3). Sie reguliert den Arbeitsplatz und den Dienstplan der Priester und Leviten (1 Chr 15,2.13; 23,13; 24,19), die regelmäßige Einbringung der Abgaben für Priester und Leviten, damit diese sich der exakten Ausrichtung des Kultus und der Reinerhaltung des Tempels widmen können (2 Chr 24,6.9). Die Tora ordnet die Feier des Passafestes (2 Chr 30,5.12.16-18), besonders das Ritual des Passaschlachtens durch die Priester und Leviten (2 Chr 35,6ff) bis hin zum Braten des Passalamms (2 Chr 35,13).

Dieser Befund zum Stichwort *tôrā* wird bestätigt, wenn man die Parallelbegriffe für Toragehorsam oder -ungehorsam mit heranzieht: "Jahwe suchen" bzw. "Jahwe verlassen", "Jahwe untreu werden", wobei *m¹* untreu werden ein Begriff ist, der sich in der Vorlage des Chron nicht findet¹⁵. Jahwe suchen heißt in 1 Chr 15,13 darauf achten, daß allein die Leviten die Lade tragen dürfen; in 2 Chr 11,16 sich vom Nordreichskult abwenden und Jahwe allein in Jerusalem verehren. In der Anordnung des Königs Asa 2 Chr 14,3 bedeutet es, daß man "Tora und Miswa tut", indem man keine fremden Altäre, Kulthöhen, Steinmale, Kultpfähle, Räucheraltäre in den Städten Judas hat und dem zentralen Jahwekult von Jerusalem allein anhängt. In der Bußpredigt des Oded, die die Kultreform des Asa bewirkt, bedeutet Jahwe suchen "umkehren, um nicht ohne wahren

15 Dazu vgl. R. MOSIS, Untersuchungen 31.

Gott, belehrende Priester und Tora zu sein" 2 Chr 15,3. Für Josaphat konkretisiert sich das Jahwesuchen in der Haltung, "nicht die Baale zu suchen und es wie Israel zu treiben, sondern Kultpfähle und Kulthöhen zu entfernen" 2 Chr 17,3f; 19,3. Sehr deutlich heißt es auch zur Kultreform des Hiskia 2 Chr 31,21: "Bei jedem Unternehmen, das er im Dienst des Hauses Gottes oder für die Tora und die Miswa begann, um seinen Gott zu suchen, handelte er mit Hingabe seines ganzen Herzens und hatte Erfolg". Das bereits zitierte programmatische Urteil über Josias Kultreformen beginnt ebenfalls mit dem Hinweis, daß Josia anfang, den Gott seines Vaters David zu suchen (2 Chr 34,3).

Auch die vom Chron immer wieder erwähnte Untreue an Jahwe liegt im Bereich des Kultischen und ist Abfall von der alleinigen Verehrung Jahwes im Tempel zu Jerusalem durch Zuwendung zu den Göttern des Landes und dessen religiösen Praktiken (1 Chr 5,25). Jahwe reagiert auf solche Untreue in geschichtlicher Gesetzmäßigkeit mit Exilierung¹⁶, Tötung¹⁷ oder Unterwerfung durch Fremdmächte¹⁸. Saul wird 1 Chr 10,13f untreu durch Befragung der Totengeister¹⁹. Rehabeam nach 2 Chr 12,1 durch das Verlassen der Tora Jahwes; Ussia nach 2 Chr 26,16.18, indem er in das Tempelhaus eindringt und unberechtigt Räucheropfer darbringt. Die Untreue des Ahas zeigt sich 2 Chr 28,19; 29,18f in der Entweihung des Brandopferaltars, des Schaubrottisches und der Tempelgeräte. In 2 Chr 29,6ff blickt Hiskia auf die Untreue der Väter zurück, die sich darin dokumentiert, daß diese Jahwe verlassen und ihm den Rücken gekehrt haben, die Türen der Tempelvorhallen schlossen, den Leuchter außer Betrieb setzten, kein Rauchopfer anzündeten und keine Brandopfer darbrachten. In den Augen des Hiskia besteht Untreue auch in einer nichttoragemäßen Praxis der Passafeier 2 Chr 30,7.

Auch der Parallelbegriff zur Untreue gegen Jahwe und die Tora, der Terminus verlassen (*ʿzb*), ist kultisch besetzt (1 Chr 28,9; 2 Chr 7,19.22; 12,1.5; 13,10f; 15,2; 21,10; 24,18.20.24; 28,6; 29,6; 34,24). Zwei Texte mögen exemplarisch für alle stehen: "Denn Joram hatte Jahwe, den Gott seiner Väter, verlassen. Auch errichtete er Kulthöhen auf den Bergen Judas und verführte die Einwohner Jerusalems zur Untreue und Juda zum Abfall" 2 Chr 21,10f. Im Jahwe-

16 Vgl. 1 Chr 5,25ff; 10,13f; 2 Chr 29,6ff; 36,14ff.

17 Vgl. 1 Chr 10,13ff; 2 Chr 29,6ff; 36,14ff.

18 Vgl. 2 Chr 12,1; 28,19; 29,6ff; 31,7.

19 Dieses Urteil fehlt in 1 Sam 28.

bescheid der Prophetin Hulda auf die Anfrage des Josia heißt es 2 Chr 34,25: "Denn sie haben mich verlassen, anderen Göttern geopfert und mich durch alle Werke ihrer Hände erzürnt". Jahwe verlassen ist der Beginn alles Ungehorsams gegenüber der kultischen Tora.

Solcher kultischen Bestimmtheit von Tora beim Chron entspricht auch das Phänomen, daß in den Chronikbüchern Rückbezüge auf zwischenmenschliche Ordnungen nur selten und an einem Punkt vorkommen: der Torabegriff wird hier nur in der Angelegenheit von Blutschuld gebraucht: 2 Chr 19,10; 21,13; 24,25; 25,3 (Bezug auf Dt 24,16). Es handelt sich dabei fast ausschließlich um den Fall von Königsmord²⁰.

Wenn die Chronikbücher von Tora, Geboten und Ordnungen sprechen, die Jahwe seinem Volk gegeben hat, so liegt für sie die Relevanz dieser Ordnungen in der Stiftung und Erhaltung des zentralen Jahwekults von Jerusalem. So erscheint die erste, unsere Fragestellung tangierende Stelle im Anfang des redigierten chron Werkes fast programmatisch 1 Chr 6,34: "Aaron aber und seine Söhne verbrannten die Opfer auf dem Brandopferaltar und dem Rauchopferaltar. Sie besorgten jeden Dienst am Allerheiligsten und vollzogen die Sühne für Israel, genau wie Mose, der Knecht Gottes, es angeordnet hatte". Dieser programmatische Text läßt erkennen, daß an der exakten Einhaltung der kultischen Tora die Erlangung der Sühne hängt. Für den Chron hat Jahwe letztlich die Tora gegeben, damit Sühne rituell wirksam vollzogen werden kann. Programmatisch erscheint dann auch die Mitteilung des Salomo an Hiram von Tyrus über die Funktion des zu erbauenden Jerusalemer Tempels 2 Chr 2,3: "Man soll wohlriechendes Räucherwerk vor ihm (sc. Jahwe) anzünden, ständig die Brote auflegen

20 Eine Ausnahme von der beobachteten Regel bildet die Mahnrede des Propheten Oded (2 Chr 28,9ff) an die Israeliten in Samaria, die jüdischen Kriegsgefangenen statt zu versklaven zu speisen, zu kleiden und die Gehunfähigen beritten in die Heimat zurückzuführen. Am Anfang wird hier jedoch auch festgehalten, daß die Israeliten die Judäer in großer Wut hingeremordet hatten, statt besonnene Gerichtsvollstrecker Jahwes zu sein. In dem zweiten Ausnahmefall, der Einsetzung der Rechtsschlichtungskommission des Josaphat 2 Chr 19,10, wird aber auch an erster Stelle Blutschuld genannt: "in jeder Rechtssache, die von euren Brüdern, welche in ihren Städten wohnen, an euch kommt, ob es sich um Unterschiede zwischen Blut und Blut, um Streitfall in der Tora, der Miswa, den Huggim oder den Mispatim handelt, sollt ihr sie mahnend unterweisen, damit sie sich nicht vor Jahwe verschulden und ein Zorn über euch und eure Brüder kommt".

und jeden Morgen und jeden Abend, an den Sabbaten, Neumondtagen und Festen Jahwes, unseres Gottes, Brandopfer darbringen. So liegt es auf Jsrael für ewig". So blickt der Kultreformer Hiskia in 2 Chr 29,6-8 auf den totalen Abbruch des Jahwekults in Jerusalem als die Treulosigkeit der Väter zurück, die den Zorn Jahwes über Jerusalem und Juda hervorrufen mußte. Die Kulttora bleibt für Chron der kritische Maßstab, die Urkunde zum Schuldauflauf durch die Propheten, an der er noch viel kritischer als seine Vorlage 1 und 2 Kön die Davididen als Tempelpatrone mißt.

Diese Gewichtung der kultischen Tora entspricht der Tempeltheologie der Chronikbücher. Bleibt es die Intention dieses Werkes, die Geschichte der im Bereich des Tempels existierenden Jerusalemer Theokratie darzustellen, so erscheint schon in der chron Rezeption der Natan-Dynastie-Verheißung (1 Chr 17,10-14; 22,8-16; 28,6-10 z.B.) durch die Abstellung der gesamten Natanzusage allein auf Salomo der Tempelbau als der "ausdrückliche und eigentliche Gegenstand der chr Natanverheißung" (R. MOSIS)²¹. Im Tempelbau geht für den Chron die Natanverheißung in Erfüllung²². Für ihn erscheint erst hier das mosaische Heiligtum, das nach dem Pentateuch am Sinai gestiftet wird, voll verwirklicht. Dieses Phänomen belegt ein Text wie 1 Chr 21,29 - 22,1 hinreichend: "Die Wohnstätte Jahwes aber, die Mose in der Wüste angefertigt hatte, und der Brandopferaltar waren zu jener Zeit auf der Kulthöhe von Gibeon. Doch David konnte sich nicht mehr dorthin begeben, um Jahwe zu suchen; denn ihn hatte vor dem Schwert des Jahweengels Schrecken erfaßt. Damals sagte David: 'Hier soll das Haus Jahwes, Gottes, stehen und hier der Brandopferaltar Israels'. So hat R. MOSIS gezeigt²³, daß der Bericht über die Ausführung des Tempelbaues durch inhaltlich direkte Anleihen an Ex 25ff mit der Herstellung des Zeltes bei P parallelisiert wird und die Tempelweihe Salomos teilweise an Ex 40,34f erinnert, wie auch die Erscheinung des Kabod im Tempel nach 2 Chr 7,1-3 an Lev 9,23f. "Die mit Salomo und dem Tempelbau für Israel heraufkommende Zeit bringt nach dem Chr die ideale Mosezeit wieder" (R. MOSIS)²⁴. Über dem Hinweis von R. MOSIS hinaus ist festzuhalten, daß die Ordnungen, an denen Chron sich bei den Gestaltungen seiner Berichte über den Anfang des Je-

21 R. MOSIS, Untersuchungen 101.

22 Vgl. 2 Chr 6,4-17; dazu R. MOSIS, Untersuchungen 89-124 bes. 103f.

23 AaO 136ff.

24 AaO 162.

rusalemer Tempels orientiert, dem Pentateuch, der geschriebenen Tora oder ihrer Vorform, die die Priesterschrift bereits enthält, entnommen sind. Das heißt: die kultischen Ordnungen der Tora sind normativ bis hin zum Bau des Tempels. Das heilige Haus und die heiligen Handlungen entsprechen der Mose-tora. In der Erstellung der Dienstordnungen für das Kultpersonal am Heilig-tum und in den exakten Vorausplanungen des Tempels und der Erledigung aller ihm möglichen Vorbereitungen 1 Chr 22-26 beginnt bereits David, die Tora vom Sinai zu erfüllen. Die von David für Priester und Leviten getroffenen Anord-nungen werden nach Esr 3,10 im nachexilischen Kult aufgegriffen und nun vom Chron in Esr 6,18 ausdrücklich auch auf Mose zurückgeführt: "wie es das Buch des Mose schreibt". In der Zeit Davids und Salomos, der Zeit erneuter Erwäh-lung des Gottesvolkes durch die Kultstiftung auf dem Zion, steht das Gottes-volk gleichsam noch einmal am Sinai und empfängt die Tora wie im Vorstellungs-modell des Deuteronomiums mit seinem paränetischen "Heute". Aber diese Tora ist im Unterschied zu dem viel breiteren Ansatz des Deuteronomiums exklusiv Kulttora. Die Chronikbücher lassen in der Darstellung der Mißstände und der idealen Verhältnisse wie in der übernommenen dtr Beurteilung der Könige als Tempelpatrone aus den Königsbüchern konstant und stereotyp erkennen, welche Inhalte der Tora ihnen wichtig erscheinen.

Der chron Tempeltheologie und Betonung der Kulttora entspricht auch die Zuordnung von Tora und Bund in den Chronikbüchern. Es wird eine Reihe von Bundesschlüssen mitgeteilt, die im Grunde nichts anderes darstellen als Kult-reformationen im Heiligtum der Lade, welche die Tafeln des Bundes enthält²⁵. Bei der Darstellung der Kultwiederherstellung des Asa 2 Chr 14,1-4; 15,1-18 begegnet der t.t. *b'rif* nur in 2 Chr 15,12. Das Volk tritt in den Bund ein, d.h. in die Selbstverpflichtung, "Jahwe zu suchen mit ganzem Herzen und gan-zer Seele". In 2 Chr 14,3 bereits werden die Inhalte dieser Selbstverpflich-tung durch ein Edikt des Königs dem Volk auferlegt, d.h. vor dem eigentlichen Bundesschluß werden die Fremdkulte und Jahwe-Höhenkulte bereits abgeschafft (2 Chr 14,2.4) und wird der Jahwealtar in Jerusalem erneuert (2 Chr 15,8). Nach dem Bundesschluß hilft die (kultische) Tora dem Gottesvolk, in dem wie-der aufgesuchten Bund zu bleiben; denn Umkehr zu Jahwe bedeutet Umkehr zur Tora und zur priesterlichen Toraerteilung (2 Chr 15,3). Beseitigung des Baals-

25 Zur Lade im Heiligtum beim Chron vgl. 1 Chr 15,25-29; 16,6; 17,1; 22,19; 28,2.18; 2 Chr 5,2-6,2.

kults und Rückkehr zu Jahwe im Sinne des deuteronomischen Gebots bedeutet auch der von Jojada, dem Priester, zwischen Jahwe und dem Volk geschlossene Bund 2 Chr 23,16f. Hier erfolgt die kultische Abkehr von allen Fremden nach dem Bundesschluß. Der Inhalt der Verpflichtung des Volkes geht auf den Teil der Bundesformel "Jahwes Volk zu sein". Auch hier zeigt sich sehr eindeutig, daß seitens Jahwe der Bund ungekündigt ist. Bundesschluß bedeutet in den Chronikbüchern Rückkehr zur kultischen Alleinverehrung Jahwes im Tempel von Jerusalem. So wird für die Zeit nach dem Tode Jojadas 2 Chr 24,18-20 festgestellt, daß sie den Bund Jahwes verließen, indem sie wieder zu Fremdkulten übergingen. Wenn Hiskia in 2 Chr 29,10 von seinem Vorhaben unterrichtet, einen Bund mit Jahwe, dem Gott Israels, zu schließen, bedeutet dies inhaltlich Rückkehr zum toragerechten Jahwekult (2 Chr 29,1-7.15-19) und Wiederherstellung der toragemäßen Aboda im Hause Jahwes als alleiniger Kultstätte (2 Chr 29,35). Auch dem Bundesschluß des Josia geht eine Abkehr von den Fremdkulten und die Rückkehr zum Jerusalemer Zentralkult voran (2 Chr 34,3-7.25). Der Inhalt der Selbstverpflichtung Josias bedeutet radikalen und totalen Gehorsam gegenüber den Vorschriften des aufgefundenen Torabuches (2 Chr 34,31). Das Volk tritt dem Bund bei (2 Chr 34,32), d.h. der Selbstverpflichtung zur Kultreformation, wie es 2 Chr 34,33 bündig formuliert: "Josia entfernte alle Greuel aus allen Gebieten der Israeliten und veranlaßte alle, die in Israel lebten, Jahwe, ihrem Gott, zu dienen". Bundesschluß bedeutet in den Chronikbüchern radikale Rückkehr zur kultischen Tora. Diese hilft dem Gottesvolk, die kultischen Verirrungen und damit den Abfall von Jahwe aufzudecken und im toragemäßen Kult zu bleiben.

3. Tora als kultbestimmende und kultorientierte Ordnung in der

Esra - Nehemiaschrift

Auch in den zusammengehörenden Büchern Esr - Neh zeigt sich eine starke Betonung der kultischen Tora. Obwohl hier literarkritisch und redaktionsgeschichtlich eine Unterscheidung zwischen den verarbeiteten Quellen (Aramäische Chronik, Esra-Edikt, Nehemiaquelle), der durchlaufenden chron Schicht und der nachchron Ergänzung notwendig ist²⁶, bleibt auch hier das Toraver-

26 Dazu vgl. die Analysen bei U. KELLERMANN, Nehemia, 4-73, zusammengefaßt bei U. KELLERMANN, Erwägungen zum Problem der Esradatierung: ZAW 80

verständnis relativ einheitlich.

Im ersten Teil des Esrabuchs Esr 1-6 stellt Chron unter Aufgreifen der Aramäischen Chronik die Wiederherstellung des Jerusalemer Tempelkults dar. Es ist ihm wichtig zu zeigen, daß die nachexilische Gemeinde nicht in die Sünden der Väter zurückfiel, sondern der Kulttora gemäß handelte. Der Wiederaufbau des Altars macht es möglich, die Tamidopfer darzubringen, "wie es in der Tora des Gottesmannes Mose vorgeschrieben ist" Esr 3,2f. In den Nachträgen Esr 3,4f²⁷ wird betont, daß auch die Feier des Laubhüttenfestes und die dazu gehörenden Opfer toragemäß erfolgen, sowie das Tamidopfer und die besonderen Opfer an Neumond- und Festtagen zeitgerecht und kontinuierlich vollzogen werden. Die Verse Esr 3,2-5 stehen programmatisch im ersten Teil Esr 1-6. Das heimgekehrte Gottesvolk entspricht exakt der kultischen Tora. Damit hat es nach der chron Theologie alle Chancen, seine begonnene Restitution trotz aller Störungen von außen²⁸ erfolgreich abzuschließen. Auch die von David getroffenen Anordnungen nach 1 Chr 23-26 werden aufgegriffen (Esr 3,10) und nun in der Einteilung der Dienstklassen von Priestern und Leviten nachdrücklich in Esr 6,18 auf Mose zurückgeführt: "wie es das Buch des Mose schreibt". Wir blicken hier auf die Anfänge der Tendenz im Frühjudentum, grundsätzlich alle bestehenden wichtigen Ordnungen auf die Vermittlung des Mose am Sinai zurückzuführen. Im Gegensatz zu den Vätern sucht die neue Gemeinde am wiederhergestellten Tempel beständig Jahwe, den Gott Israels, Esr 6,21. So zeigt gerade der Eingangsteil in seinen Details, daß die Tora als Regel für den richtigen Gottesdienst gegeben ist²⁹.

Der zweite Teil Esr 7-10 beginnt mit der chron Einleitung zur Beauftragung Esras (Esr 7,1-10)³⁰. Esra gilt als bewandert in der Tora des Mose und als entschieden sie auch durchzusetzen (7,6.10). Darin sieht Chron in Esr 7,10 auch einen wichtigen Inhalt seiner Mission. Der in seiner Historizität nach wie vor stark umstrittene aramäische Erlaß Esr 7,12-26 bietet nicht viel Anhaltspunkte zur Erfassung des Toraverständnisses im Esrabuch. Es bleibt auch

(1968) 55-87, 55-61, die neuerdings auch der Kommentar A.H.J. GUNNEWEG, Esra (KAT XIX 1) Gütersloh 1985, bestätigt.

27 A.H.J. GUNNEWEG, Esra 73.

28 Dazu vgl. die aramäische Jerusalem-Erzählung Esr 4,6-6,18.

29 K. KOCH, Ezra 192.

30 U. KELLERMANN, Nehemia 57-59; sehr viel modifizierter A.H.J. GUNNEWEG, Esra 118ff.

weiterhin³¹ mit A.H.J. GUNNEWEG³² davon auszugehen, daß im aramäischen Esraedikt mit Sicherheit nur die Rahmenverse Esr 7,12.14.25f dem historischen Erlaß zuzurechnen sind, während der Teil Esr 7,13.15-24 die Handschrift des Chron, des eigentlichen Gestalters des Esraunternehmens, verraten. Esras Aufgabe besteht nach dem ursprünglichen Text erstens in einer Visitation für Juda und Jerusalem und zweitens in der Schaffung klarer Rechtsverhältnisse in der Judenschaft Syriens nach dem bereits bekannten Gesetz, das im Zuge der persischen Rechtsreformen, die alten lokal angestammten Rechtssysteme reichsrechtlich zu sanktionieren³³, nun königliches Recht wird, worauf vor allem der Begriff *data* (Esr 7,12.14.21.25.26) hinweist³⁴. Dieser hat wesentlich mit dem Bereich des königlichen Rechts zu tun³⁵. Worauf die Visitation in Juda und Jerusalem konkret abzielt, wird im Erlaß nicht zum Ausdruck gebracht. Der im wesentlichen chron Text Esr 8-10 deutet auf Trennung der Mischehen entsprechend dem dt Gemeindegesezt Dt 23,2-9. Der andere Teil der Bestallungsurkunde setzt diese Visitationsordnung für alle Juden in Transeuphratene als verbindlich voraus. Während im jüdischen Stammgebiet Esra die Visitation selbst vornimmt, werden hier Richter und Rechtspfleger bestimmt, denen nicht nur die Gerichtsbarkeit, sondern auch die Unterweisung in der zum Reichsgesetz erhobenen Ordnung obliegt. Wir stoßen hier auf die frühesten Spuren synagogaler Gerichtsbarkeit und Toraunterweisung im Diasporajudentum. In der umstrittenen Frage der Identifizierung des Esragesetzes bleibt u.E. dem Deuteronomium weiterhin der Vorzug zu geben; diese Lösung trägt aber zur Fragestellung dieses Aufsatzes nichts aus³⁶.

31 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 60-62; ders., Esradatierung 55-61; ferner U. KELLERMANN, Erwägungen zum Esragesetz: ZAW 80 (1968) 373-385, 379-381.

32 A.H.J. GUNNEWEG, Esra 127ff; vorher bereits ders., Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972, 134f.

33 Dazu s. U. KELLERMANN, Esradatierung 82-84.

34 Dazu s. R. RENDTORFF, Esra und das "Gesetz": ZAW 96 (1984) 165-184.

35 R. RENDTORFF aaO 169.171.184.

36 Dazu s. U. KELLERMANN, Erwägungen zum Esragesetz: ZAW 80 (1968) 373-385. Diese Lösung geht von folgenden Prämissen aus: 1. Datierung Esras vor Nehemia in Esr-Neh grundsätzlich zutreffend. 2. Bekanntheit des sog. Esragesetzes in Judäa wie in der Diaspora. 3. Zusammenhang der Esra-Mission mit den o.g. persischen Rechtsreformen. 4. Das Esra-Gesetz ist in der jüdischen Toraüberlieferung erhalten. Bei Anwendung des Ausschlußverfahrens unter den bekannten, ursprünglich selbständigen Pentateuchquellen bleibt nur irgendeine Form des dt Gesetzes, zumal dieses allein als Rechtscorpus eine königliche Sanktionierung im Zusammenhang der Jo-

Die Verse Esr 7,13.15-24 tragen die Handschrift des Chron. Hier geht es um die materielle Sicherstellung des Tempelkults durch die persische Krone als Patron des Reichsheiligtums. Die chron³⁷ Ausführungen der Erzählung in Esr 7,27f; 8,21-36 entsprechen diesem chron Erlaß, während vom möglicherweise echten Edikt die Verse Esr 7,25f im Buch nicht ausgeführt erscheinen, da sie den lokalen Rahmen des Geschehens sprengen. Den Vers Esr 7,14, das Visitationsprogramm für Juda und Jerusalem, deutet Chron in Esr 9f auf die Scheidung der Mischehen³⁸.

In den Schlußkapiteln Esr 9 + 10 taucht nun zum ersten Mal in der Darstellung der nachexilischen Zeit das konstante chron Motiv des Treubruchs (*m'1*) in Esr 9,2.4; 10,2.6.10 auf. Die Heimgekehrten haben die Miswot Jahwes gebrochen (Esr 9,14) oder verlassen (Esr 9,10), indem sie sich mit der nichtjüdischen Bevölkerung des Landes vermischten (Esr 9,1f.14; 10,10). Esra überprüft die Verhältnisse und setzt die Trennung der Mischehen sowie die Entlassung der nichtjüdischen Frauen und ihrer Kinder durch (Esr 10,3.11.19.44). So handeln die, die die Miswa Jahwes fürchten, nach der Tora (Esr 10,3). Mit Anspielungen auf das dt Gemeindegesezt Dt 23 in Esr 9,12 und auf Dt 7,3 in Esr 9,2 geht es um den Aspekt der kultischen Integrität des Gottesvolkes. Als die Gefahr der Mischehe erscheint in Esr 9,1 die Zuwendung zu den "Greueln der Völker" der Länder, also jene Gefährdung, die in 1 und 2 Chr ständig beschworen wird. Schon deshalb war in der chron Darstellung Esr 4,1-3³⁹ das Ansinnen der Nichtjuden auf heiligem Boden, am Tempelwiederaufbau mitzuwirken, abgewiesen worden. Weil Chron außer dem Esraedikt in seiner ursprünglichen Form keine

sianischen Reform erfuhr und nach der Nehemiaquelle die Reformen Nehemias in Anlehnung an das Dt erfolgen. Dem stimmt auch A.H.J. GUNNEWEG, Geschichte Israels 135, und Esra 125 zu. R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, 35, gibt dagegen zu bedenken, daß zum Zeitpunkt der Esra- und Nehemiamission das Dt bereits Bestandteil des dtr Geschichtswerks und im Zuge der Pentateuchredaktion das Dt erst spät zum Tetrateuch hin abgespalten worden sei. U.E. schließt die Einbeziehung des Dt in das dtr Geschichtswerk jüdischer Herkunft nicht eine parallele Sonderexistenz des Dt unter den Exilierten als Tora aus. Natürlich hat der Chron im Gesamtrahmen von 1 und 2 Chr, Esr und Neh an den abgeschlossenen Pentateuch oder einen "relativen Abschluß des Pentateuch als Tora" (A.H.J. GUNNEWEG, Esra 125) gedacht.

37 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 60-62.64f; auch A.H.J. GUNNEWEG, Esra 143ff.151ff.

38 K. KOCH, Esra 192, bestreitet mit guten Gründen sogar noch diesen Zusammenhang.

39 Dazu s. A.H.J. GUNNEWEG, Esra 73ff.

weiteren schriftlichen Überlieferungen zu Esra hatte und sein Werk grundsätzlich in Parallele und Überbietung der Sendung Nehemias entwerfen mußte⁴⁰, ist zu vermuten, daß Chron aus den in Neh 13 genannten Einzelfällen mit Esr 9f eine totale Verderbnis des Gottesvolkes und aus den Einzelaktionen Nehemias eine Staatsaktion Esras rekonstruiert⁴¹. Bemerkenswert bei dieser Umgestaltung ist, daß nur Mischehen von jüdischen Männern getrennt werden, in Dt 7,3 hingegen wird auch die Einheirat von Jüdinnen in heidnische Familien untersagt. Diese einseitige Auslegung des Gemeindeggesetzes verrät kultbezogenes Interesse. Sie setzt wohl bereits die Regelung voraus, daß die Zugehörigkeit zum Judentum nur über die jüdische Mutter auf die Kinder vererbt wird. Die Mischehenaktion des Esra erscheint in Esr 9 + 10 programmatisch. Entsprechend erfolgt der Esrabund in Esr 10,3: die Selbstverpflichtung, nach der Tora die heidnischen Frauen und Kinder aus der jüdischen Ehe zu entlassen. Diese Scheidungstora ist im überlieferten Pentateuch nicht zu identifizieren.

Im Nehemiabuch kann zwischen der Nehemiaquelle, dem Gestalten des Chron und nachchron Ergänzungen unterschieden werden⁴². In der Nehemiaquelle als dem ältesten Dokument bleiben für unsere Fragestellung lediglich das Gebet Neh 1,5-11 und der Schlußteil Neh 13,4ff (im Grundbestand)⁴³ relevant. Das Gebet Neh 1,5-11 steht in der liturgischen Tradition der deuteronomistisch geprägten Bußbewegung⁴⁴. Es bekennt die Mißachtung der Tora, Gebote und Anordnungen Gottes als Treubruch, interpretiert die Exilierung als Strafe Jahwes und erhofft nach Dt 30,1-4 die Rückführung der Exilierten als Segensfolge der Umkehr zur Tora. Wir haben hier ein Kompendium eines besonders ausgeprägten deuteronomistischen Bundesdenkens vor uns, welches das Weiterbestehen des Jahwebundes und der Jahwesolidarität nur für die kennt, die die Gebote halten (Neh 1,5). Im Unterschied zur chron Theologie erscheint hier der Bund infolge des Toraungehorsams des Volkes auch auf Seiten Jahwes unterbrochen. Allerdings liegt hier Gebetssprache vor, die man vielleicht theologisch auch nicht pressen darf.

Im Berichtsteil über verschiedene Reformen Neh 13,4ff (Grundtext) weiß der Statthalter von den Bestimmungen der Abgaben für Priester und Leviten und setzt

40 Dazu vgl. im Einzelnen U. KELLERMANN, Nehemia 56ff.94ff, und jetzt auch A.H.J. GUNNEWEG, Esra 118ff bes. 141.

41 So jetzt auch A.H.J. GUNNEWEG, Esra 162.

42 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 8ff.69ff.

43 AaO 48ff.

44 AaO 9-11.

sie auch durch. In 13,5 verweist der nachchron Ergnzer in einer Glosse dabei auf eine bestehende Tora (Neh 13,5^a Miswa). Nach Neh 13,15-22 unterbindet Nehemia den Handel am Sabbat radikal und sorgt damit für die Einhaltung der Sabbattora. Im Verbot der Mischehen Neh 13,27 wertet er die Auslanderinnenehe als Treubruch (*m^ol*) und bringt die Auslanderinnenehe Salomos als Paradigma. Interessant ist, daß er radikaler als der chron Esra (Esr 9f) im Sinne von Dt 7,2 vorgeht und auch die Einheirat von Jüdinnen in heidnische Familien untersagt (Neh 13,5). Zu Ehescheidungen kommt es bei Nehemia nicht. Hier uberietet der chron Esra den Nehemia der Nehemiaquelle. Gegenüber dem hohenpriesterlichen Haus geht Nehemia mit der scharfen Sanktion der Vertreibung vor (Neh 13,28f). Er behandelt hier den Hohenpriestersohn als amtierenden Hohenpriester, dem nach Lev 21,14 erst recht mit einer Volksfremden die Ehe untersagt ist.

Der Verfasser des chron Nehemiabuches und der nachchron Ergnzer tragen nun die Aspekte einer kultisch gewichtigen Toratheologie zur Nehemiadenkschrift nach. In Neh 6,13a wird das Betreten des Tempelhauses durch den Laien Nehemia von Chron⁴⁵ als "Sündigen" disqualifiziert. In Neh 8,1-12 gibt der Chron⁴⁶ eine Ätiologie des Synagogengottesdienstes seiner Zeit und setzt den Pentateuch als heilige Schrift sowie die Targumpraxis der Synagoge voraus⁴⁷. Bei der Verlesung der Tora (wahrscheinlich Lev 23,33ff) in Neh 8,13-18 wird die toragemae Feier des Laubhüttenfestes initiiert. Der Chron führt hier wohl die geltende Praxis seiner Zeit auf die Tora des Mose zuruck⁴⁸.

In Neh 9, einem chron Kapitel,verstärkt der nachchron Vers Neh 9,3⁴⁹ noch einmal die Korrespondenz von Toraverlesung und Schuldbekennnis, die bereits in Neh 8 gegeben war. Das Buch der Tora wird zum Beichtspiegel, dessen Verlesung wie in Neh 8,1-12 Trauer und Buße des Gottesvolkes auslöst. Dem Chron liegt daran, in Neh 9,2 die Trennung von allen Fremdstammigen als toragema zu zeigen. Der große Bupsalm Neh 9,6-36 wird von ihm aus älterer Überlieferung beigesteuert⁵⁰ und ist wohl in der zweiten Hälfte der Perserzeit abgeschlossen worden⁵¹. Immer wieder klagt sich hier die Gemeinde des Ungehorsams

45 Vgl. 2 Chr 23,5ff; 26,16; 27,2. Zur chron Verfasserschaft s. U. KELLERMANN, Nehemia 22.

46 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 27ff.91f.

47 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia ebd.; R. RENDTORFF, Esr 179.

48 So M. NOTH, Uberlieferungsgeschichtliche Studien, Tubingen²1957, 149 Anm. 3.

49 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 39.

50 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 35f. 51 Vgl. zu Neh 9,37 U. KELLERMANN ebd.

gegenüber der Tora an (Neh 9,16f.26.28f.34f), versteht sie die Propheten als Lehrer der Tora und Warner mit der Tora (Neh 9,26.29f). Die Tora gilt in diesem Psalm als auf dem Sinai gegeben (Neh 9,13). Als einziges konkretes Gebot der Sinaigesetzgebung nennt er die Heiligung des Sabbats in Neh 9,14. Im Unterschied zu Neh 1,5 ist in Neh 9,32 von der bleibenden Bundestreue Jahwes die Rede trotz des ständigen Abfalls seines Volkes⁵².

Kernstück des chron Toraverständnisses im Nehemiabuch bleibt die in Neh 10 vom Chron nach dem Vorbild von Neh 13,4ff und Neh 8f zusammengestellte Verpflichtungserklärung, bei der nicht sicher auszumachen ist, ob sie stellenweise wirklich amtliche Texte aufgreift. Sie enthält alle Anliegen des Chron in den Büchern Esr und Neh zur Verwirklichung der kultischen Tora zusammengefaßt. Voransteht in Neh 10,29-31 die Absonderung von allen Fremden im Sinne von Dt 7,2, d.h. auch die Scheidung der bestehenden Mischehen, wie es die chron Ergänzung Neh 13,1-3 als Ausführungserzählung im Rückgriff auf den Toratext Dt 23,4-6 noch einmal betont. Das Mischehenthema häuft sich ab Neh 8 im chron bearbeiteten Nehemiabuch. In Blick auf Neh 13,15-22 fügt Chron dann eine Verpflichtung zur Kaufenthaltung am Sabbat und die Einhaltung des Sabbat- und Erlaßjahres hinzu Neh 10,32. Das Schwergewicht des in der Erklärung vereinbarten Toragehorsams liegt mit Neh 10,33-40 in der Versorgung des Tempelkults. Alle Verpflichtungen dienen dazu, "das Haus unseres Gottes nicht im Stich zu lassen" Neh 10,40. Die Sicherung der materiellen und technischen Versorgung ist notwendig, weil die Bedeutung des Kults darin besteht, Sühne zu schaffen, wie Neh 10,34 betont. Die Einzelheiten der kultischen Abgabeverpflichtungen sind bekannt und wiederholen sich: Tempelsteuer (Neh 10,33)⁵⁴, Finanzierung der Schaubrote, der Tamidopfer, der besonderen Opfer an Sabbaten, Fest- und Neumondtagen, Mahlopfere, Bauarbeiten am Tempel (Neh 10,34), Brennholzlieferungen (Neh 10,35), wobei Chron Neh 13,31 verarbeitet. In Neh 10,36-40 geht es um Erstlingsgaben, Levitenzehnten und Priesterhebe, d.h. um Abgaben, die wiederum aus Neh 13,10-14 zusammengestellt sind. Diese Tempelab-

52 Wenn es je in Israel ein Bundeserneuerungsfest gegeben hat, dann gehört der Psalm in diesen liturgischen Zusammenhang.

53 Zur Problematik der Echtheit von Neh 10,31-40 aus nachnehemianischer Zeit vgl. U. KELLERMANN, Nehemia 39-41.

54 Wie 2 Chr 24,6 ohne Parallele im Pentateuch.

gaben als Bestandteil der Toraordnung erscheinen dem Chron und dem nachchron Ergnzer so wichtig, daß sie in Neh 12,44f (chron)⁵⁵ und 12,46f (nachchron)⁵⁶ noch einmal angeführt werden.

So bestätigen auch die Befunde im Nehemiabuch chron Prägung, daß für den Chron das Schwergewicht der Tora im Bereich des Kultischen liegt. Der Kultus ist in jener Zeit gefährdet und muß hinsichtlich seines technischen Ablaufs und seiner materiellen Versorgung gesichert werden.

4. Die Schwerpunkte der Toratheologie in den Büchern

1 Chr, 2 Chr, Esr, Neh in traditionsgeschichtlicher Sicht

Durch die weitgehende Übereinstimmung im Toraverstndnis ist ein weiterer Hinweis erbracht, daß die Bücher 1 Chr, 2 Chr, Esr und Neh den gleichen Trgerkreis und dem gleichen Milieu angehören, auch wenn die Werke 1 und 2 Chr einerseits und Esr - Neh andererseits ursprünglich literarisch nicht zusammengehören sollten. Sie korrespondieren einander in der Gewichtung und speziellen Auswahl der Torabestimmungen. Um die betonte Einseitigkeit des Aspektes von Tora in der Orientierung am Kultischen noch einmal eindrücklich zu machen, seien die in diesen Büchern erinnerten, angemahnten oder beichtspiegelartig vorgehaltenen Bestimmungen von Tora mit Belegstellen und möglichen Parallelen im Pentateuch tabellarisch zusammengestellt:

55 Dazu s. U. KELLERMANN, Nehemia 47f.

56 Ebd.

Alleinige Verehrung Jahwes im Zentralheiligtum von Jerusalem	1 Chr 22,19; 2 Chr 11,14.16; 14,6; 29,6f; 32,12; 33,16.	Dt 12,4-7.11f.14.21.27
Fremdkult besonders in Jerusalem	1 Chr 5,25; 2 Chr 7,19.22; 13,10; 15,13; 21,11; 23,17; 24,7; 25,14f.20; 28,23.25; 29,6; 33,2-5.15.22; 34,25f.33; 36,14.	Ex 20,3.5; 23,13.24.32; 34,14.16; Lev 17,7-9; 19,4; 26,1; Dt 4,19; 5,7.9; 6,14; 7,4.16; 8,19; 11,16; 12,2f.30; 13,7-19; 17,3-7; 20,18; 32,17.31.37.
Jahweverehrung auf den Kulthöhen im Lande	2 Chr 15,17; 17,6; 20,33; 28,25; 33,17.19.	
Fremdkult auf den Höhen im Lande	2 Chr 14,2.4; 17,6; 28,4.25; 31,1; 32,12; 33,3.19; 34,3.7.	Dt 12,2f.
Ascheren, Kultpfähle, Steinmale, Götterbilder usw.	2 Chr 14,2; 15,8.16; 17,6; 19,3; 23,17; 24,18; 25,14; 28,2; 30,13; 31,1; 33,7.15.19.22; 34,3.4.7.	Ex 20,4.23; 23,24; 34,13.17; Lev 19,4; 26,1; Dt 4,16f.23-31; 5,8; 7,5.25; 12,2f; 16,21f; 27,15.
Fremde Altäre besonders in Jerusalem	2 Chr 14,2.4; 23,17; 28,24; 30,14; 31,1; 32,12; 33,3f.15; 34,4.7; 36,14.	Ex 34,13; Dt 7,5; 12,2f.
Todesstrafe für Abfall von Jahwe	2 Chr 14,3; 15,13.	Ex 22,19; Lev 17,8f; 20,1-6.27; Dt 7,26; 8,19; 11,17; 12,31; 13,7-19; 17,3-7.
Nachahmung des Greuels der Länder und Völker der Umgebung	2 Chr (15,8)28,3; 33,2; 34,33; 36,14; Esr 9,1.11.14.	Lev 18,27-29; Dt 7,26; 13,16; 17,4; 18,9.12; 20,18.
Verehrung von Bocksdämonen	2 Chr 11,15.	Lev 17,7.
Stierkult des Nordreichs	2 Chr 11,15f; 13,8f.	Ex 32.
Molochkult	2 Chr 28,3; 33,6.	Lev 20,1-5; Dt 18,10.
Befragung von Totengeistern	1 Chr 10,13f; 33,6.	Lev 19,31; 20,6-8.27; Dt 18,11.
Befragung von Wahrsagern und Zeichendeutern	2 Chr 33,6.	Lev 19,26; 20,6-8; Dt 18,10.

Abschaffung des Jahwekults, Schließung des Tempels	2 Chr 28,24; 29,7.	
Erneuerung des Jahwealtars	2 Chr 15,8; 33,16.	
Besondere Erwählung der Aaroniden zum Opfer und Dienst im Heiligtum	1 Chr 5,36; 6,34; 16,39f; 23,13; 2 Chr 26,18; 29,21.34.	Ex 28,1; 29,1.9.29.44; 31,10; 40,13-15; Lev 1,7ff; 2; 8 + 9; 10,6ff; 21,6.8; Num 3,3.10; 18; 25,10-13.
Dienst der Leviten an der Lade	1 Chr 15,2.12-15.26; 16,37f; 2 Chr 5,3-5.	Dt 10,8.
Dienst der levitischen Sänger und Wächter	1 Chr 6,16f; 9,19ff; 15,16ff; 16,41f; 2 Chr 5,12; 7,6; 8,14; 20,19.21; 23,5.18f.30; 25 + 26; 29,25-30; 31,2; 34,12f; 35,15.	
Dienstobliegenheiten der Priester und Leviten	1 Chr 6,33; 23,4.24ff; 24,19; 28,13.21; 2 Chr 5,1f.14; 7,6; 8,14; 13,10; 23,18; 31,2; 35,10; Esr 6,18; Neh 13,30.	Num 1,48ff; 3 + 4; 8; 18; Dt 18,5; 33,10.
Geregelte Durchführung des Tamidopfers	1 Chr 16,40; 2 Chr 2,3; 13,11; 24,14; 31,3; Esr 3,2-5; Neh 10,34.	Ex 29,38ff; Num 28,1-8.
Regelmäßige Ausrichtung der Brandopfer	1 Chr 6,34; 2 Chr 8,12; 23,18; 29,7.11.18.24.27.29.31f.35; 30,15f; 31,2; Esr 3,2-6; Neh 10,34.	Ex 40,29; Lev 1; 6,1-6; Num 15; Dt 12,4-7.11f.14.27; 33,10.
Vollzug der kultischen Sühne	1 Chr 6,34; 2 Chr 29,24; Neh 10,34 (vgl. auch 2 Chr 29,20ff; 30,16)	Ex 30,10; Lev 4f; 8,15ff; 9,7ff; 16.
Geregelte Durchführung des Räucheropfers	1 Chr 6,34; 23,13; 2 Chr 2,3.5; 13,11; 26,18f; 29,7.	Ex 30,7-9.34-38; 31,8; 37,2-29; 39,38; 40,5.26f; Dt 33,10.
Versorgung der Schau-brote	1 Chr 9,32; 2 Chr 2,3; 13,11; 29,18; Neh 10,34.	Ex 25,30; 39,36; 40,4.23; Lev 24,5-9.
Versorgung des Leuchters	2 Chr 3,20; 13,11; 29,7.	Ex 25,31ff; 27,20; 31,8; 37,17-24; 39,37; 40,4.24; Lev 24,1-4; Num 8,1-4.

Vollzug anderer Opferarten (Mahlopfers, Heilsopfer, Dankopfer usw.)	1 Chr 16,2; 21,26; 29,21; 2 Chr 29,31; 33,16; Neh 10,34.	Ex 40,29; Lev 2 + 3; 6,7ff; 7,1-19.28-36; Num 15; 28f; Dt 12,4-7.11f.
Besondere Ausrichtung der Brandopfer an Sabbaten, Neumonden und Festtagen	1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 8,13; 31,3; Esr 3,4f; Neh 10,34.	Lev 23,37f; Num 28,9ff; 29.
Rituell korrektes Passa	2 Chr 30,1-5.13.15-26; 35,1.6.13-19.	Ex 12,1-27.43-49; 13,3-10; 23,14f; 34,18.25; Lev 23,5-8; Num 9,1-14; 28,16ff; Dt 16,1-8.
Verbot der Anwesenheit und des kultischen Dienstes von Laien im Tempel	2 Chr 23,5f; 26,16.18f; 27,2; Neh 6,13a.	Ex 19,12f.21; Num 1,51; 3,38.
Erteilung des Priestersegens	1 Chr 23,13; 2 Chr 30,27.	Lev 9,22f; Num 6,22-24; Dt 10,8.
Abgaben für Priester und Leviten	2 Chr 24,6.9; 31,4; Neh 10,36-40; 12,44-47; 13,5.10-14.	(Lev 6f; Num 18,8-32; Dt 18,3).
Abgabe des Zehnten	2 Chr 31,5f.12; Neh 10,38f; 12,44; 13,5.12f.	Lev 27,30-34; Num 18,25-29; Dt 12,6.11.17; 14,22f.28f; 26,12ff.
Abgabe der Erstlinge von Tieren	2 Chr 31,5; Neh 10,36f; 12,44-47.	Ex 13,2.12f.15; 22,29; 34,19f; Lev 27,26f; Dt 12,6.17; 14,23ff; 15,19-23; 18,4; Num 18,15-18.
Abgabe der Erstlinge aus der Ernte	2 Chr 31,5; Neh 10,38; 12,44-47.	Ex 23,19; 34,26; Num 18,12; Dt 18,4; 26,1-11.
Brennholzablieferung für das Altarfeuer	Neh 10,35; 13,31.	
Tempelsteuer	2 Chr 24,6.9; Neh 10,33.	(Ex 30,12-16; 38,25f?)
Laubhüttenfest	2 Chr 7,8-10; Esr 3,4; Neh 8,13-18	Lev 23,33-36.39-44; Dt 16,13-15; 31,10-13.
Einhaltung des Sabbats	Neh 9,14; 10,32; 13,15-22.	Ex 16,23-30; 20,8-11; 23,12; 31,12-17; 34,21; 35,2f; Lev 19,3.30; 23,3; 26,2; Num 15,32-36; Dt 5,12-15.
Einhaltung des Sabbatjahrs	Neh 10,32	Ex 23,10f; Lev 25,2-7; Dt 12,1f

Verbot der Mischehen als Einbruchsstelle für den Fremdkult	Esr 9,1f.12.14; 10,10; Neh 10,31; 13,1f.23-27.	Ex 34,16; Dt 7,3-5; (20, 18)23,4-7; 32,16.
Scheidung der Mischehen	Esr 10,11.44; Neh 9,2; 13,3.	
Fremdehenverbot für den Hohenpriester	Neh 13,28f.	Lev 21,14f.

Der Detailüberblick verrät eindeutige Tendenzen in der Gewichtung der Kultora für die Bücher 1 Chr, 2 Chr, Esr und Nehemia:

1. Es geht um eine massive Abwehr jeglicher Fremdkulte, die als ständige Faszination in der Darstellung der Chronikbücher die Geschichte des ersten Tempels begleiten. In 1 und 2 Chr wird dies expressis verbis zum Ausdruck gebracht. Aber auch die starke Betonung der Mischehenscheidung, für die es in der uns bekannten Pentateuchüberlieferung keine Tora gibt, steht in den Büchern Esr - Neh im Dienste dieser Abwehr. Deutlich zeigt dies eine Szene wie Neh 13,23-27, in der der Zusammenhang zwischen Verführung zum Fremdkult und der Ehe mit heidnischen Frauen im Paradigma des Salomo paränetisch aufgedeckt wird.

2. Es geht in Korrespondenz zur ersten Tendenz auch um die Alleinverehrung Jahwes in Jerusalem, d.h. um Vertiefung und Verschärfung des dt-dtr Zentralisationsgedankens.

3. Das besondere Interesse haftet ferner an der materiellen und technischen Sicherung des Kultbetriebs im Jerusalemer Tempel und an dem täglichen und festtäglichen exakten Vollzug des allgemeinen und besonderen Opferrituals. Dazu gehört auch die toragemäße Feier des Passa- und des Laubhüttenfestes. Das Thema der Sabbatheiligung wird vom Chron zwar aus der Nehemiaquelle Neh 13 in Neh 10,32 auch übernommen, hat aber im Gesamtzusammenhang des Werkes keine besondere Bedeutung.

Welches leitende Interesse steht hinter solchen Tendenzen? Die starke Abwehr des Fremdkultes bis hin zum Schritt der Auflösung der Mischehen aus Glaubensgründen tritt der Gefahr entgegen, die Erwählung als Jahwes Eigentumsvolk zu verlieren. Chron knüpft hier an dt-dtr Tradition an. Im Dt steht die Erwählungsaussage ja im engen Zusammenhang mit dem 1. Gebot (Dt 4,37 + 39; 7,1-9; 14,1f; auch 32,8f.15ff). "Mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes auf Israel wird ... namhaft gemacht und eingeschränkt ..., daß Erwählung Verpflichtung

tung bedeutet: die Pflicht, sich von den Praktiken der Umwelt zu unterscheiden ... anders zu sein als die Völker" (H.J. HERMISSON)⁵⁷. Gerade in der Einhaltung der kultischen Tora bezeugt Israel seine Erwähltheit unter den Völkern. Die strenge Anwendung des Prinzips der Amixia bis in die Institution der Ehe hinein hilft dem Gottesvolk, in der Erwählung zu bleiben. In seiner Geschichte muß Israel die Erfahrung machen, daß die Öffnung zur Gemeinschaft mit den fremden Völkern in Connubium und Commercium (Neh 13,16) auch den Fremdkulten und der religiösen Paganisierung den Einfluß ermöglichte.

Typisch ist in der chron Darstellung für diesen Horizont die Sicht des Nordreichs. Im Zusammenhang mit der Entstehung des Stierkults im Nordreich berichtet 2 Chr 11,13-16 von der Emigration der Priester, Leviten und derer, die Jahwe suchen, aus dem Gebiet des Nordreichs. Es geht dem Chron nicht mehr wie in der Vorlage 1 Kön 12,26-32 darum, Jerobeam zu charakterisieren, sondern sein Anliegen ist der Auszug der Jahweverehrer aus einer völlig heidnischen und götzendienerschen Umgebung und ihr Anschluß an den Kult des einzigen und wahren Gottes zu Jerusalem⁵⁸. Er weist mit Nachdruck auf den Götzendienst hin, wenn er in V. 15 über die dtr Tradition 1 Kön 12,28.32 hinaus nicht nur von Höhen und Kälbern, sondern auf künftige Entwicklungen vorausblickend (... und seine Nachfolger V. 14b) vor den Kälbern zusätzlich von bocksgestaltigen Wesen als Gottheiten spricht. Nach der Abiareda 2 Chr 13, 4-12 hat Jerobeam dem Nordreich Götter gegeben, die wahren Priester vertrieben und sich Priester bestellt wie die Völker der Länder (2 Chr 13,8f). Typisch ist auch die Rezeption von 1 Kön 22 in 2 Chr 18,1-19,3b. Den Deutehorizont des chron Midraschs zum Bericht vom Bündnisfeldzug des Josaphat von Juda mit Ahab von Israel findet Chron in der Verschwägerung Josaphats mit Ahab (2 Chr 18,1), für die es in 1 Kön 22 keinen Hinweis gibt, und bringt ihn in der Rede des Sehers Jehu 2 Chr 19,2f zum Ausdruck: Josaphat verschwärgerte sich mit einem gottlosen Heiden. So wirft der Prophet dem jüdischen König vor: "Mußtest du dem Frevler helfen und liebst du jene, die Jahwe hassen?". Der König des Nordreichs wird zum Exponent des Heidentums. Dabei geht es nicht um antisamaritanische Polemik des Chron in Blick auf das Garizim-Heiligtum

57 H.J. HERMISSON, Zur Erwählung Israels, in: Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. FS G. KRAUSE, Berlin-New York 1982, 37-66.47.

58 Vgl. R. MOSIS, Untersuchungen 171.

seiner Zeit. Diese Ausrichtung erscheint als Motiv des Chron fragwürdig⁵⁹, wenn die Bewohner des Nordreichs immer noch als Brüder gelten (2 Chr 11,4; 28,8-11) und der fromme Hiskia um den Norden wirbt (2 Chr 30,5ff.18). "Man wird darum auch in 2 Chr 18 eher ein warnendes Paradigma gegen eine Verbindung mit heidnischen Wesen überhaupt sehen müssen als eine Absage der Gemeinde Jahwes in Juda und Jerusalem an die Gemeinde in Samaria" (R. MOSIS)⁶⁰. Die Absage an das Heidentum liegt auch in Esr 4,1-3 an. Hier erscheint es in der Gestalt des Synkretismus. So ist der tiefe Grund der Mischehenabsage, die die Teile Esr 9f und Neh 8-13 beherrscht, schon in den Chronikbüchern und am Anfang des Esrabuchs vorbereitet.

Das besondere Interesse am exakten Ritual und an der Tempelordnung kann nur mit der Bedeutung des Tempels als Ort und Quelle von Sühne in nachexilischer Zeit zusammenhängen. Dies deuten Texte wie 1 Chr 6,34; 2 Chr 29,21ff; 30,16; Esr 8,35 und Neh 10,34 an. Die Einhaltung der Kulttora hilft dem Gottesvolk, im göttlichen Angebot der Ermöglichung von Sühne zu bleiben und damit seine Heiligkeit zu bewahren. In dieser Einschätzung der Kulttora stehen 1 und 2 Chr in der Tradition der Priesterschrift bzw. des von der Priesterschrift als Rahmen und Gerippe bestimmten abgeschlossenen Pentateuchs.

Exkurs

In die späte persische oder frühe hellenistische Zeit der Entstehung der Chron Schriften fällt auch die Gesamtedaktion des Pentateuchs, für die in der Forschung wohl die Abschlußzeit, nicht aber der gesamte Sammlungs- und Redaktionsprozeß im Lichte klarer Erkenntnis liegt. Man sollte von der Hypothese ausgehen, daß P das Fundament oder die Grundschrift abgibt für den Pentateuch oder einen Tetrateuch (mit Num 27,12ff und Dt 34* endend)⁶¹, zu dem dann das Dt vom dtrG abgespalten hinzugefügt und u.a. mit dem P-Bericht vom Tod des Mose nun in Dt 34 verklammert wurde. U.E. setzt das Maleachibuch bereits den Abschluß dieses Prozesses voraus⁶². Wichtig ist, daß P den Rahmen

59 Vgl. dagegen M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien 164-166.177-179; W. RUDOLPH, Chronikbücher IX; K. GALLING, Die Bücher der Chronik 14f.

60 R. MOSIS, Untersuchungen 176.

61 O. KAISER, Einleitung 116.

62 In der überarbeiteten (dazu s.u.) 3. Diskussionsrede Mal 2,10-16 scheint bereits auf der ursprünglichen Stufe Mal 2,10.12-16 ein Pro und Contra

des Ganzen bildet⁶³ und so die Ordnung von P dem ganzen, nun Literatur gewordenen Traditionsstoff das Gepräge gibt. Der Charakter von P als Geschichtsschreibung bringt es mit sich, daß die schriftliche Tora die Form von Geschichtsschreibung hat. Die Tora als Pentateuch wird zur Urkunde der geschichtlichen Erwählung Israels von der Schöpfung an. Diese Geschichte Israels seit der Schöpfung gewinnt durch die priesterschriftliche Bestimmtheit des Pentateuchs den Charakter einer Geschichte "der Stiftung der ewig gültigen Kultordnungen Gottes"⁶⁴. Die "Setzungsgeschichte"⁶⁵ wird entworfen als Darstellung, in der Israel Schritt für Schritt in seinen Vätern in die vollkommene kultische Gemeinschaft mit Jahwe, seinem Gott, hineingestellt wird, die dann in der Stiftung des Sühneopferkults am Sinai ihre Vollendung erreicht. Noch zur Schöpfung gehört die Setzung des Sabbats Gen 2,1-4a. Israels Gott hält vor der Erwählung seines Volks und der Stiftung des Kultus selbst und als erster die Sabbattora. Indem Israel in seiner Toraobservanz der Sabbattora den unbedingten Vorzug gibt, bleibt es in der Gemeinschaft mit seinem Gott. Es entdeckt am Ausbleiben des Manna in der Wüste die Heiligkeit dieses Gottgehörenden Zeitraums (Ex 16,22ff). Innerhalb des großen Pentateuchteils der Kultstiftung am Sinai wird das Sabbat-Gebot erlassen (Ex 20,8-11), mit dem das Gottesvolk zur Imitatio des Schöpfungssabbats verpflichtet ist. Sieht man von der positiven Formulierung des Elterngebots ab, so kann man mit A. RENKER⁶⁶ sagen: "Es ist nur das Sabbat-Gebot, das als einziges Gebot im Sinne der Gebotsmitteilung des Dekalogs gelten kann". So wird es im Verlauf des Sinaigeschehens noch zweimal eingeschärft - nun mit der Stimme von P selbst - in Ex 31,12-17 und 35,1-3. Der Sabbat bleibt das Zeichen für das besondere

der Diskutanten zur Sprache zu kommen, in dem man sich auf beide Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel beruft; vgl. zu Mal 2,10 Gen 1,27 P; zu Mal 2,15 Gen 2,7.24 J und zum Satz "Was sucht Gott anderes als Nachkommen" Mal 2,15 Gen 1,28 P. Der Text läßt in ursprünglicher wie in redigierter Fassung eine Situation erkennen, in der der Prophet und die von ihm Angesprochenen um die Tora streiten und beide Seiten auf die beiden Schöpfungsberichte der Genesis rekurrieren. Wenn Mal 2,16 zudem Dt 24,1 voraussetzt, kennt Mal mehr als einen priesterschriftlich geprägten Tetrateuch.

63 Vgl. R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments 45.

64 O. KAISER, Einleitung 118.

65 Vgl. O.H. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (FRLANT 115) Göttingen 1981, 56f.

66 A. RENKER, Die Tora bei Maleachi (FThSt 112) Freiburg-Basel-Wien 1979, 29.

Verhältnis zwischen Gott und Volk, an dem alle Welt diese Gemeinschaft auch erkennen kann (Ex 31,13b). In der Beachtung des Sabbatgebots bekennt sich Israel zu seinem erwählenden Gott. Diese gnädige Stiftung kann nur um den Preis der Existenz mißachtet werden, wie Num 15,32-36 P erweist. Unter diesem Horizont versteht sich Neh 13,15-22.

In die Setzungsgeschichte gehört auch der Noah-Bund, der den Blutgenuß verbietet und das Menschenleben heiligt (Gen 9,1-7). Mit Abraham wird in Gen 17,1-14 die Erwählung Israels als Gottesvolk und als Eretz Jisrael gesetzt unter dem Zeichen der Beschneidung. In Ex 12 erfolgt die Stiftung des Passa, dessen Wichtigkeit der Chron an den Reformen der Könige Hiskia und Josia aufzeigt (2 Chr 30 + 35). Was für P typisch ist, wird dem Pentateuch aufgeprägt. Er legitimiert "in seiner Erzählung von der Schöpfung bis zur Ankunft am Sinai die grundlegenden Kennzeichen jüdischer Existenz in Gestalt der profanen Schlachtung bei Enthaltung von Blutgenuß, der Beschneidung, der Sabbatheiligung und der häuslichen ... Passafeier" (O.KAISER)⁶⁷. Zur Vollendung der Setzungsgeschichte fehlt jetzt nur noch die Stiftung des Sühnekults und der Möglichkeit des Menschen, sich in dieses Sühnegeschehen durch die gnädige Erlaubnis Jahwes zu integrieren. Das geschieht in den Setzungen am Sinai. Infolge des quantitativen Übergewichts der P-Überlieferung im Sinaibereich erscheint die Vermittlung der Kultordnung durch Mose als dominierend und werden die in der vorpriesterschriftlichen Sinaitradition betonte und im Pentateuch aufgegriffene Rechtskundgabe und der Bundeschluß, die in P fehlen, an den Rand gedrängt. Bekanntlich hat ja P die Berit-Terminologie mit Ausnahme des Sabbats als ewiger Berit in Ex 31,12-17 aus dem Sinaigeschehen herausgehalten⁶⁸. Der Bund besteht seit Abraham unverbrüchlich. Am Sinai wird nach P und nun dominierend im Pentateuch die Sühne und der die Sühne ermöglichende Kultus gestiftet⁶⁹.

67 O. KAISER, Einleitung 119, für P.

68 Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen von W. ZIMMERLI, Das Gesetz im Alten Testament (1960), Gottes Offenbarung (ThB 19) München 1963, 249-276, 273; Sinai- und Abrahambund (1960), ebd. 205-216.

69 Die Rückprojektion des Jerusalemer Tempels (als ein in das Zelt einstellbares, auseinanderzunehmendes und transportables Blockhaus), seines Kultes und seiner Ordnungen im Zusammenhang mit dem Gesichtspunkt der Sühne hat treffend mehrfach K. KOCH dargestellt: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung: ZThK 55 (1958) 36-51; Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16 (FRLANT 71) Göttingen 1959; Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit: EvTh 26 (1966) 217-239.

Umfaßte die Kultgesetzgebung am Sinai am Ende des Entstehungsprozesses im P-Werk quantitativ mit Ex 25 - Lev 16 und Num 1-10 die Hälfte von P überhaupt, so gilt eine noch überwältigendere Relation für den Anteil von P an der Sinaigesetzgebung im Pentateuch. Die Mitte der Tora und die Vollendung der Erwählungsgeschichte Israels besteht in der Stiftung und Ermöglichung kultischen Heils. Schon im Pentateuch wird die Tora durch die Priesterschriftgesetzgebung vorrangig zur Ordnung des Kultus als Einladung und Geschenk des sündenvergebenden Gottes an den gehorsamsunfähigen Menschen⁷⁰. "Die Möglichkeit der Versündigung Israels" an den Rechtssetzungen seines Gottes "ist damit als realer Faktor in die Sinaiordnung einbezogen. In einem von Jahwe in Gnaden verordneten Sühneinstitut aber ist ihr die Kraft einer Bedrohung der Gemeinde genommen. Das ist die priesterliche Antwort auf die Aporie des alten Sinaibundes. Dieser ist hier im Grunde preisgegeben und uminterpretiert zur großen göttlichen Heilsveranstaltung, in der die Zusage an Abraham eingelöst wird" (W. ZIMMERLI)⁷¹. Damit sind im Pentateuch als Tora durch den Beitrag von P die beiden wichtigsten Erkenntnisse späterer Toratheologie vorgegeben und festgeschrieben: Heil und Vergebung wird durch Gott allein gewährt. Der Toragehorsam des Menschen vermag nicht sein Gerechwerden oder seine Erwählung zu bewirken, sondern er hilft ihm, im Stand der Erwählung und der von Vergebung geprägten Gottesgemeinschaft zu bleiben und Antwort auf die Erwählung zu geben⁷². Der Toragehorsam ist nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der Erwählung. Aber er ist auch die Bedingung menschlicher Möglichkeit, in der Gnade des erwählenden Gottes zu bleiben.

(Exkursende)

Der Chron ist u.E. ein Schüler des priesterschriftlich geprägten Pentateuchs. Es kommt darauf an, daß die göttliche Stiftung des Heils, der Quellort der Sühne im Leben des Gottesvolkes wirksam wird. Deshalb muß der Fromme die kultische Tora beachten und zugleich durch Absage an jeden Fremdkult und an die Möglichkeit seiner Infiltration an dem Ort bleiben, an dem Jahwe ihm Sühne schenkt.

70 Vgl. zur Aporie Jer 2,22; 10,23; 13,23; 17,9; zur Lösung bei Jeremia oder seiner Schule Jer 31,31-34; 32,37-41.

71 W. ZIMMERLI, Gottes Offenbarung 274.

72 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament (1959), Wort und Existenz, Göttingen 1970, 39-54,50f.

Die chron Bücher haben in ihrer Schülerschaft am priesterschriftlich bestimmten Pentateuch einen älteren Mitschüler: das Maleachibuch. Diese Sammlung prophetischer Diskussionsreden gehört mit Ausnahme des Schlusses aus hellenistischer Zeit Mal 3,22-24 frühestens in die zweite Hälfte des 5. Jhs. v. Chr.⁷³. In der 2. Diskussionsrede Mal 1,6-2,9 prangert der Prophet Mißstände und Unregelmäßigkeiten im Tempelkult an. Die Speisopfer entsprechen nicht den Vorschriften (Mal 1,7.12), die Tieropfer verstoßen gegen die Tora der Makellosigkeit (Mal 1,8.13)⁷⁴, was zum Betrug durch Darbringung minderwertiger Tiere bei den Gelübdeopfern führt (Mal 1,14)⁷⁵. Die miserable Dienstauffassung der Priester gegenüber der exakten Wahrnehmung der Opfertora (Mal 1,6) und in der Erteilung der Priestertora (Mal 2,6-8) führt dazu, daß lädiertes Opfermaterial aus Raub und Diebstahl gebracht wird, das für den Menschen schon nicht genießbar ist⁷⁶ und den Hunden zum Fraß vorgeworfen werden mußte⁷⁷. In Mal 3,3f blickt der unbekannte Prophet auf die Heilszeit aus, in der die Opfer wieder in *šēdaqā* vollzogen und Jahwe angenehm sein werden.

Die Exegese des 3. Diskussionswortes Mal 2,10-16 wirft viele text- und literarkritische Fragen auf. Das vom Propheten wohl ursprünglich angesprochene Problem der Ehescheidung scheint zumindest in einem Vers, in Mal 2,11, durch das Problem der Heirat heidnischer Frauen überlagert zu sein⁷⁸. Auf der anzunehmenden Stufe der Überarbeitung stellt sich das Geschehen so dar, daß um sozialen Aufstiegs und wirtschaftlicher Vorteile willen Juden reiche Nichtjüdinnen heiraten, sich aber wohl angesichts der wirtschaftlichen Probleme eine Vielehe nicht leisten können⁷⁹ und deshalb durch Scheidung die aufkommenden Schwierigkeiten lösen. Die Bedenken der Glaubensgefährdung durch Mischehe werden hier möglicherweise beiseitegeschoben mit dem Hinweis auf den alten gemeinsamen Schöpfergott "Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns geschaffen!" Mal 2,10 (redigierte Stufe), also mit einem aufgeklär-

73 W. RUDOLPH, Haggai-Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi (KAT XIII 4) Gütersloh 1976, 249.

74 Vgl. Lev 22,20-25; Dt 15,21.

75 Lev 27,10.

76 Lev 7,24; vgl. auch Lev 17,15; Dt 14,21; Ez 4,14; 44,31.

77 Ex 22,30.

78 Vgl. dazu die einschlägigen Kommentare, ferner A. RENKER, Die Tora 73.90, und O. KAISER, Einleitung 294.

79 Vgl. G. WALLIS, Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis, in: Das ferne und das nahe Wort. FS L. ROST (BZAW 105) Berlin 1967, 229-237.234.

ten Monotheismus, wie er in der hellenistischen Zeit üblich ist⁸⁰, und möglicherweise mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Nachkommenschaft ("Ihr aber sagt, was sucht Gott anders als Nachkommenschaft") Mal 2,15. Solchen Judäern, die die Tochter eines fremden Gottes heiraten und den überkommenen Glauben gefährden Mal 2,11, indem sie *tô'ebā* in Juda und Jerusalem geschehen lassen, droht der Prophet die Schande der Nachkommenlosigkeit in der Gemeinde an: "Jahwe soll einem Mann, der so handelt, Sproß und Schößling ausrotten aus den Zelten Jakobs und aus der Gemeinde derer, die Jahwe Zebaoth opfern" Mal 2,12⁸¹. Wahrscheinlich kannte die älteste Textstufe das Mischehenproblem noch nicht. Im redaktionellen Zuwachs erweist sich das auch aus Esr und Neh bekannte Mischehenproblem als aktuell.

In der Gerichtskündigung der 4. Diskussionsrede Mal 2,17-3,5 stehen überkommene Gebote und Verbote zwischenmenschlichen Verhaltens im Hintergrund. Zur Erneuerung des Levibundes, d.h. Wiederherstellung geordneter Verhältnisse im Tempelbereich, gehört auch das Gericht über ethische Vergehen im Gottesvolk, als deren letzte Wurzel der Prophet in Mal 3,5 den Mangel an Gottesfurcht nennt.

In der 5. Diskussionsrede Mal 3,6-12 lautet die prophetische Anklage auf das Versäumnis der Ablieferung des Levitenzehnten und der damit verbundenen Priesterhebe (Mal 3,8.10), also wiederum kultischer Ordnungen, die sowohl im Dt als auch in P reguliert werden⁸². Die gleichen Versäumnisse haben Neh 10,38 (chron) und 13,4-14 (Nehemiaquelle) im Blick. Der Prophet wirft den Angehörigen des Gottesvolkes vor, seit der Erwählung der Väter in seiner Geschichte von den *huggim* abgewichen zu sein. Er greift dt-dtr geprägtes Bundesdenken auf, wenn er die Hinwendung des Volkes zu den Geboten⁸³ und die Hinwendung Jahwes zu Israel konditional oder konsekutiv zusammenordnet: "kehrt um zu mir, dann kehre ich mich zu euch" (Mal 3,7). Der Prophet lehrt die gegenwärtige Misere als Folge des Ungehorsams verstehen und fordert auf, durch Neubeachtung der Abgabentorot für das Heiligtum die Segensfolge des Gehorsams zu erproben.

In der 6. Diskussionsrede Mal 3,13-21 begegnet der Prophet der frustrierenden Erfahrung des Frommen, daß sich angesichts des Wohlergehens der Frev-

80 Dazu s.u.

81 Textkonstruktion A. RENKER, Die Tora 72.

82 Dazu s.o. die Tabelle s.v.

83 So ist "zu mir" im Kontext zu deuten.

ler die Einhaltung der Ordnung Jahwes nicht lohne, mit dem Hinweis auf das abschließende Gericht am Tag Jahwes, auf den hin der Fromme seine Erwählung im Toragehorsam durchhält. Der Schlußvermerk des ursprünglichen Büchleins Mal 3,22 unterstreicht mahnend diesen Aspekt.

Es gibt in der Maleachisammlung gewichtige Parallelen zu den chron Büchern. Der Blick auf die Tora als normierende Ordnung ist hier zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend kultisch orientiert. Die Gefahr der Mischehen als Glaubensgefährdung wird in gleicher Weise gesehen. Und schließlich begegnet uns wie in den sieben, noch anzusprechenden Prophetenreden des 2. Chronikbuchs der Prophet als Ankläger mit dem Maßstab der Tora⁸⁴.

Zur kultischen Akzentuierung von Tora, in deren Tradition die chron Bücher stehen, bleibt als Parallele auch noch der überarbeitete Verfassungsentwurf des Tempels der Heilszeit Ez 40-48 zu nennen. Hier begegnet *tōrā* im pl. synonym mit *ḥuqqīm* als t.t. kultischer Ordnung und Heiligtumssatzung bis hin zur Bezeichnung des Architekturplans des neuen Tempels. In Ez 43,11 sind die Torot Lebens- und Heiligtumsordnungen der Heilszeit. Nach Ez 43,12 und ebenso in den späten Nachtrag Ez 22,26⁸⁵ dienen die Torot Jahwes der Unterscheidung zwischen Heilig und Profan. In Ez 44,24 geht es um kultische Weisungen für die Festzeiten, insbesondere zur Heiligung des Sabbats. In Ez 44,5a spricht die Überschrift des Komplexes von Torot als Architektur- und Funktionsplan, sowie als priesterlicher Dienstordnung am Tempel⁸⁶.

Das besondere Verständnis der chron Schriften von Tora als kultischer Ordnung steht somit in einer älteren Tradition, die von der Priesterschrift, dem Verfassungsentwurf Ez 40-48 in der überarbeiteten Fassung, den Diskussionsreden des Maleachibuches und von dem durch die Priesterschrift geprägten Pentateuch markiert wird. In solcher Tradition stehend hat Chron den bereits in den Königsbüchern vorgegebenen dtr Maßstab zur Beurteilung des Königs besonders bei seinem Midrasch der Königsbücher vertieft und erweitert.

Auch für die nachchronistische Literatur gibt es hinreichend Belege für

84 Dazu s.u.

85 S. W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII 1) Neukirchen 1969, 524f.

86 S. W. ZIMMERLI, Ezechiel 1116f; zum Ganzen ders., Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587: VT 18 (1968) 229-255, = Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie (ThB 51) München 1974, 165-191.

den Aspekt der kultischen Prerogative in der Toraüberlieferung. In der weisheitlich gehaltenen Erzählung des Tobitbuchs wird die Treue des Frommen zur Tora gerühmt. Tora aber sind hier die Speisegebote (wie Dan 1) Tob 1,10, die Reinheitsvorschriften in Blick auf Totenberührung (Tob 2,2ff.9), die Kibla beim Gebet Tob 3,11 (wie Dan 6,11), die Wallfahrt nach Jerusalem Tob 5,14 zur Darbringung der Erstlingsgaben und des Zehnten neben der Ordnung von Gebet, Fasten und Almosen. Im Judithbuch sorgt sich die Heldin als vorbildliche Toratreue um den Tempel (Jud 4,2f.9-15), den Sabbat (Jud 10,2), die Speisegesetze (Jud 12,2), die Beschneidung eines Proselyten (Jud 14,10). In den älteren Legenden des Danielbuchs 1-6 begegnet uns der Toragehorsam Daniels und seiner Freunde als Observanz der Reinheits- und Speisetora, d.h. der Vermeidung religiöser Mahlgemeinschaft mit dem babylonischen König (Dan 1)⁸⁷, als Treue zum ersten und zweiten Gebot in Dan 3 und 6. An diesen Punkten versucht man Daniel vom "Gesetz seines Gottes" Dan 6,6⁸⁸ abzubringen. Im Mittelpunkt der Apokalypsen Dan 7-12 steht nicht der Toragehorsam allgemein. Das dem hebr. *tôrā* entsprechende aram. Wort *dat* begegnet nur einmal Dan 7,25 und meint hier bezeichnenderweise die Ordnungen des Tempels und des kultischen Kalenders. Die Tempelschändung, die Unterbrechung des im traditionellen Sinne exakt vollzogenen Kultus und damit der Verlust der Sühne⁸⁹ sind Angelpunkt des apokalyptischen Denkens, ohne daß das Stichwort *tôrā* bzw. *dat* weiterhin fällt. Der Apokalyptiker sieht in der Aufhebung oder Durchlöcherung der traditionellen Kulttora das Verlassen und "Entweihen des Heiligen Bundes" (Dan 11,28.30.32). Sicherlich stammt der Verfasser bzw. Überarbeiter des makkabäischen Danielbuchs aus priesterlichen Kreisen⁹⁰. Man könnte so die Engführung des Torabereichs berufssoziologisch bedingt sehen. Dem würde entsprechen, daß auch der Verfasser der Chronikbücher und der chron Gestaltung in Esr und Neh in levitischen oder priesterlichen Kreisen zu Hause ist. Die exklusive Betonung der Kulttora in den chron Schriften bleibt jedoch mit den Hinweisen auf die literarischen Vorlagen, den Traditionszusammenhang, der Gruppenzugehörigkeit und der Intention des Werkes nicht hinreichend erklärt. Es kristallisieren sich

87 Zu Dan 1,8f vgl. jetzt K. KOCH, Daniel (BK XXII) 1. Lieferung, Neukirchen 1986, 58ff.

88 Zur Bedeutung von *dat* s.o. Anm. 34.

89 Dan 7,25; 8,11f.13f; 9,24.26f; 11,28.30f; 12,11f.

90 Darauf weist das ausschließliche Interesse an Tempel, Kult und Kalender in Blick auf die hellenistischen Wirren in Dan 7-12 hin.

hier vier Bereiche kultischer Ordnung heraus, die mit der Erwählung Israels als Jahwes Eigentumsvolk genuin zusammenhängen:

1. Alleinverehrung Jahwes im Sinne der dt-dtr Zentralisations- und Antisykretismusgesetze,
2. Aufrechterhaltung des Tempelkults in Jerusalem als Quelle der Sühne,
3. die Reinheitstora am Problemfall der Mischehen und
4. die Sabbattora.

Es geht hier nicht um traditionsgeschichtlich oder gruppensoziologisch bedingte Phänomene, sondern um Wesentliches. "Gerade das Kultgesetz ist das Proprium Israels, das es von den Heiden unterscheidet und den wahren Glauben vor heidnischem Synkretismus schützt" (SMEND)⁹¹. So ist im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels das Übergewicht der kultischen Tora im Zusammenhang mit dem Erwählungsglauben begründet. Sehr schön drückt dies der Aristeeasbrief aus: "Da nun der Gesetzgeber als Weiser, der von Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt wurde, dies alles klar erkannte, umgab er uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, sondern rein an Leib und Seele bleiben - und befreit von den törichten Lehren - den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren" (Aristeeasbrief 139). Israel kann seine Erwählung nur im Gehorsam gegenüber den kultischen Ordnungen vor den Augen der Völker leben, und das Geschenk des Heils und der Sühne im Leben unter dem erwählenden Gott bedarf auf Seiten des Menschen der Empfangshaltung des Gehorsams gegenüber der Kulttora. Für diese Tora, die den Tempel, den Gottesdienst, die Sühne, die Reinheit und Heiligkeit, die Beschneidung und die Feste der Vergegenwärtigung der Heilstaten Gottes bewahrt wie eine schützende Mauer, haben die Qumranleute die Emigration aus dem Tempelbereich auf sich genommen, haben die Makkabäer Mattatias und Judas den Eiferer Pinchas nachgeahmt, haben die Pharisäer in der Übernahme auch der spezifischen Priesterbestimmungen für Laien sich gemüht, haben die Sadduzäer mit den Römern taktiert und paktiert und haben die Zeloten gegen die Römer agiert. Es bleibt zu fragen, ob nicht auch Paulus, zumal als ehemaliger Zelot (Phil 3,5), Tora in diesem traditionsbedingten Verständnis als Kulttora meint, wie auch der Hebräerbrief die kul-

91 R. SMEND (-U. LUTZ), Gesetz (Biblische Konfrontationen) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, 46.

tischen Ordnungen dem Erlösungswerk Christi antitypisch gegenüberstellt, wenn er in Röm 10,4 Christus als das Ende der Tora verkündigt. Denn die kultische Tora, deren Befolgung den Menschen für den Empfang des Heils und der Sühne offerhält, ist Proprium und Nerv der Tora Israels. Wo das Werk Christi dem Menschen die Versöhnung mit Gott endgültig zugeeignet hat und der Glaubende sich nur beschenken lassen kann, ist der Weg der kultischen Sühne und der ihre Wirksamkeit und ihren Empfang bedingenden Toraobservanz zuende gebracht. Doch mit solchen Aspekten ist die Intention dieser Untersuchungen weit überschritten. Für den Chron steht mit der Nichteinhaltung kultischer Tora entsprechend "dem durch Mose Gebotenen" das Heil auf dem Spiel.

So werden bei ihm einerseits die Propheten, die Israel zur Umkehr rufen, zu Lehrern, Richtern und Mahnern mit der Tora, die das Gottesvolk seiner Irrungen überführt. Wir begegnen in 2 Chr sieben Anklagepredigten durch Propheten, von denen sechs auf der Grundlage kultisch ausgerichteter Tora stehen: 2 Chr 12,5ff (Schemaja); 15,1ff (Asaraja b. Oded); 19,2ff (Jehu); 21,12-15 (Eliabrief); 24,19ff (Sacharja) 25,15f; außer 28,9ff (Oded). Der späte Geschichtsrückblick im Schuldbekennnis Neh 9 faßt dieses Prophetenbild treffend zusammen: "Sie warfen deine Tora hinter ihren Rücken; deine Propheten töteten sie, die sie verwarnten, um sie zu dir zurückzuführen (Neh 9,26) ... Du warntest sie, um sie zu deiner Tora zurückzuführen. Sie aber waren stolz, sie hörten nicht auf deine Gebote und versündigten sich gegen deine Vorschriften; und doch lebt durch sie der Mensch, der sie befolgt" (Neh 9,29). Nach Chron Sicht im Bußgebet Esr 9,10-12 haben bereits die Propheten vor Abfall von Jahwe, vor Befleckung mit fremden Kulturen und vor Mischehen gewarnt: "Und nun, was sollen wir sagen, unser Gott, nachdem wir so sehr deine Gebote verlassen haben? - Gebote, die du befohlen hast durch Vermittlung deiner Propheten: 'Das Land, in das ihr kommt, es in Besitz zu nehmen, ist ein Land, das verunreinigt ist durch die Unreinheit der Völker der Länder, durch ihre Greuel, mit denen sie es in ihrer Unreinheit angefüllt haben von einem Ende bis zum anderen. Und nun: Eure Töchter sollt ihr nicht ihren Söhnen geben, und ihre Töchter sollt ihr nicht für eure Söhne nehmen, und ihr Heil und ihr Wohl sollt ihr nicht suchen in Ewigkeit!'. Als Inhalt der prophetischen Vorhaltungen dient dem Chron hier eine Blütenlese von Anspielungen auf Toratexte⁹².

92 Lev 18,24; Dt 7,1-4; 11,8f; 23,4-7; vgl. dazu A.H.J. GUNNEWEG, Esra 168.

Der Chron legt den anklagenden Propheten die Tora in den Mund. Für diese Sicht der Propheten in den Bußgebeten der nachexilischen Zeit, denen sich der Chron verbunden weiß, steht auch das archaisierende Gebet Dan 9,4-19: "Wir sind ungehorsam gewesen, abgefallen von deinen Geboten und Satzungen, und nicht haben wir gehört auf deine Knechte, die Propheten" (Dan 9,5f)⁹³. Entsprechend diesem Bild der Propheten als Warner und Richter mit der anklagenden Tora gewinnt andererseits für den Chron nach dem Abschluß des Pentateuchs und dem Ende der Prophetie die geschriebene und verlesene Tora prophetische Funktion. Sie tritt an die Stelle der anklagenden Propheten. Neh 8,1-12 und 9,3 belegen dieses hinreichend und grundätzlich. Nach der Verlesung aus dem Buch der Tora durch Esra erfolgen bei der Gemeinde Weinen und Besorgnis in Bußtrauer (Neh 8,9). In der Ätiologie der synagogalen Toralesung Neh 8 zeigt sich eine prophetisch anklagende und schuldauflärende Funktion der Tora an der versammelten Gemeinde. So heißt es im Bericht über den Bußgottesdienst Neh 9,3: "Und sie erhoben sich an ihrem Platz und lasen aus dem Buch der Tora Jahwes, ihres Gottes, ein Viertel des Tages vor. Dann bekannten sie ein Viertel des Tages ihre Schuld und warfen sich vor Jahwe, ihrem Gott, nieder". Man kann natürlich auf eine mögliche Datierung beider Kapitel am Beginn des Jahres mit seinen Bußtagen hinweisen. Die prophetischen Predigten in 2 Chr zeigen jedoch, daß solche Wirkungsweise der Tora nicht festtagsbedingt ist. Neh 8,1-12 hat grundsätzlichen Charakter. Die Chron Toratheologie steht an diesem Punkt in der Tradition deuteronomistischer Theologie⁹⁴, in der schon bei der Verkündigung der Propheten die Funktion der Tora zum Schuldaufweis für Israel begegnet⁹⁵.

93 Vgl. ebenfalls so Dan 9,10f.

94 Vgl. 2 Kön 17,13-15; 22 + 23; Am 2,4-16; Ez 20; die dtr Jeremiatexte.

95 Es wäre wohl eine Überempfindlichkeit, um nicht zu sagen ein durch die Neuorientierung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden bedingtes übervorsichtiges Vorurteil, der anklagenden und schuldüberführenden Funktion der Tora in den paulinischen Briefen den Sitz im Leben jüdischen Toraverständnisses abzusprechen, wengleich Paulus hier sicherlich Teilaspekte von Toratheologie verabsolutiert.

5. Das Toraverständnis der chron Schriften als Antwort auf die Herausforderungen und Warnung in den Ge- fahren der Zeit

Die vehemente Abwehr heidnischer Kulte, der anhaltende Ruf zur Alleinverehrung Jahwes auf dem Zion entsprechen den durch Mose vermittelten Ordnungen und die rigorose Schärfe gegen die Mischehenpraxis in den chron Schriften können u.E. nicht nur eine dem Charakter eines Geschichtswerkes entsprechende erinnernde Funktion haben. Der Chron geht an vielen Stellen weit über die Darstellung der kultischen Verirrungen in seiner Vorlage 1 und 2 Kön hinaus⁹⁶ und zeigt damit ein geradezu prophetisches Engagement der Betroffenheit. Über seine Vorlage hinausgehend betont er auch immer wieder die Notwendigkeit des geordnet funktionierenden Tempelkults⁹⁷. Stereotyp begegnet uns ein Katalog

96 Er bringt allerdings insgesamt kaum mehr als in dem dtr verfaßten Rückblick seiner Vorlage 2 Kön 17,7-17, die ja nicht von Chron aufgegriffen wird, zusammengetragen erscheint. Nur wird der massive Einbruch von Fremdkult, den der dtr Geschichtsrückblick für das Nordreich Israel in Sonderheit konstatiert, in 1 und 2 Chr auf das Reich Juda verteilt. Vgl. im einzelnen zur Erweiterung und Veränderung der Vorlage 1 und 2 Kön in dieser Hinsicht: 2 Chr 11,15 Bocksgestalten (1 Kön 12,28.32); 14,2 Beseitigung fremder Altäre (1 Kön 15,8ff); 15,1-7 Rede des Asarja; 15,8ff Erneuerung des Altars und Bundesschluß des Asa (1 Kön 15,8ff); 17,3 Josaphat sucht nicht die Baale (1 Kön 22,43-47); 19,3 Verschwägerung des Josaphat mit den Heiden; 21,11-13 Joram führt die Höhen wieder ein, Brief des Elia, Abgöttereie in Jerusalem (2 Kön 8,16ff); 24,7 Weihegaben der Atalja für die Baale; 24,17-22 Kultpfähle und Götzenbilder nach dem Tod des Reformpriesters Jojada (2 Kön 12,3); 25,14-16.20 Fremdkult des Amazja mit den Göttern der besiegten Edomiter zur Erklärung der Niederlage des Königs gegenüber dem Nordreich (2 Kön 14,7ff); 25,27 Begründung der Verschwörung gegen Amazja (2 Kön 14,19) mit dem Abfall von Jahwe; 26,16-21 Aussatz des Königs Ussia (2 Kön 15,5) wird mit dem Sakrileg des königlichen Räucheropfers im Tempelhaus erklärt; 28,1-4 Gußbilder des Ahas für die Baale und Opfer im Benhinnotal (2 Kön 16,1-4); 28,22-25 Verehrung der Götter von Damaskus (2 Kön 16,10-16 Austausch des Brandopferaltars durch den Assur-Altar); Vernichtung der Tempelgeräte und Schließung der Tempeltore (2 Kön 16,17f Veränderung von Geräten und bauliche Umgestaltungen); Fremdkult auf den Höhen im Lande; 29,6f Rückblick auf 28,22-25; nach der Umkehr des Manasse und der Beseitigung der Fremdkulte und erneuter Kultzentralisation nach Jerusalem (33,15f) dennoch Jahwekult auf den örtlichen Höhen bei der Bevölkerung 33,17 (2 Kön 21); 34,3-7 Umfassende Beseitigung des Fremdkults und seiner Einrichtungen bereits im 12. Jahr Josias vor der Auffindung des Torabuchs (2 Kön 22f); 36,14 Abfall der Führung unter Zedekia von Jahwe, Übernahme der Greuel der Völker, Entweihung des Tempels (2 Kön 24,18-20).

97 Vgl. im einzelnen: Kultischer Minimalkatalog (s.u.) 1 Chr 23,30f; 2 Chr

dessen, was unbedingt gesichert sein muß: "man soll wohlriechendes Räucherwerk vor ihm anzünden, ständig die Schaubrote auflegen und jeden Morgen und jeden Abend, an den Sabbattagen, Neumondtagen und den Festen Jahwes, unseres Gottes" Brandopfer darbringen (2 Chr 2,3; ferner 1 Chr 23,30; 2 Chr 8,13; 13,11; 31,3; auch 29,6f; Neh 10,34). Dieser Mindestkatalog kultischen Dienstes im Tempel liegt als Pflicht auf Israel für alle Zeiten (2 Chr 2,3) und ist ohne Entsprechung in 1 und 2 Kön ein Proprium des Chron. In der emotionalen Darstellung der Mischehenaktion des Esra (Esr 9,3-5; 10,1.6) verrät Chron wohl seine eigenen Emotionen. In der Übernahme des Berichts über Handgreiflichkeiten des Nehemia in der gleichen Angelegenheit aus der Nehemiaquelle Neh 13,25 wird Chron geradezu selbst handgreiflich. Man kann sich nicht vorstellen, daß diese erweiternden und vertiefenden Darstellungen des Chron nur im Dienst eines erinnernden Midraschs stehen. So wie er in Neh 8,1-12 den Synagogengottesdienst seiner Zeit im Auge hat und die religiösen Praktiken des Nordreichs in 1 und 2 Chr zum Verhalten der Gojim typisiert, wird Chron auch an diesen Stellen sich im Gespräch mit seinen Zeitgenossen zu Beginn des hellenistischen Zeitalters in Juda befinden. Im Hintergrund der Chron Geschichtsdarstellung stehen wiederum - nun für die Zeit des Chron - die Gefahren des Abfalls von Jahwe durch das Anwachsen der Mischehen, durch die Faszination des Fremdkults mit allen seinen Begleiterscheinungen, durch das Wiedererstehen örtlicher Höhenkulte, durch Vernachlässigung der Tempeldienste und Ungenauigkeiten im Tamidopfer und in der Wahrnehmung der Feste. So werden die Veränderungen in 1 und 2 Chr gegenüber 1 und 2 Kön beredt.

Man kann zeigen, daß in den dunklen Jahrhunderten der spätnachexilischen Zeit solche Gefahren in der Kultgemeinde von Jerusalem bestanden haben. So wurde bereits auf das Maleachibuch aus der 2. Hälfte des 5. Jhs v. Chr. hingewiesen: Mischehen, Nachlässigkeit im Tempeldienst und Faszinierung durch das

2,3 (1 Kön 5,19ff); 8,13 (1 Kön 9,25); 13,11 (1 Kön 15); 29,6f; 31,3; 23,18f Reorganisation der Tempeldienste (2 Kön 11,18b militärische Wache); 24,14 Exakte Durchführung des Tamidopfers zur Zeit des Priesters Jojada (2 Kön 12); 24,6ff Einsammlung der Tempelsteuer (durch die Leviten) (2 Kön 12,5ff freiwillige Abgaben); 29,3ff Wiederherstellung des Tempels und Kultus durch Hiskia (2 Kön 18,4-6); 30,1ff Passafeier des Hiskia; 31,2ff Neuordnung des Tempeldienstes durch Hiskia (Bestellung der Dienstgruppen, Unterstützung des Kultus aus dem königlichen Vermögen, Ablieferung der Erstlingsgaben und des Zehnten, Anlegung von Dienstlisten); 33,16 Wiederherstellung des Jahwealtars und -opferkults durch Manasse; 35,5ff Passafeier des Josia, Opferschlachten der Leviten (2 Kön 23,21ff).

Fremde sind hier Themen der Diskussion des unbekanntenen Propheten. Die Tritojesajasammlung Jes 56-66 belegt mit ihren Fortschreibungen die im 5. und 4. Jahrhundert die Tempelgemeinde begleitende Gefahr der Fruchtbarkeits- und Afterkulte. Wir haben in Jes 56,9-57,13 eine Predigt nach "Väterart" möglicherweise mit Aufgreifen älterer prophetischer Anklagen gegen Fruchtbarkeits- und Afterkulte. In einer Art Feststellungsverfahren werden genannt: Nekromantie⁹⁸, Fruchtbarkeitskulte an lokalen Höhenheiligtümern⁹⁹, Totenkult, Perversion der kultischen Sexualität zur heilvollen Lebensordnung, in der Phallussymbole an Stelle des Toratextes¹⁰⁰ die Türpfosten zieren¹⁰¹, Melech-Kult¹⁰². Man kann sich das Wiederaufleben solcher Praktiken unter den Bedingungen großer wirtschaftlicher Not, wie sie Neh 5 z.B. auch erkennen läßt¹⁰³, durchaus vorstellen. Der unbekanntene Prophet klagt solche Irrwege als Abfall von der Alleinverehrung Jahwes an und verweist das Volk in beißender Ironie an die Hilfe seiner gesuchten Götzen, wenn es zum Gericht kommt.

Der letzte Teil des Buches Jes 65f, bei dessen Datierung man sicherlich bis ins 4. und 3. Jh. der Begegnung mit griechischer Religiosität und Geisteskultur hinaufgehen kann¹⁰⁴, macht eine Anklage erkennbar, bei der neben der bleibenden Jahweverehrung (Jes 65,3) After- und Fruchtbarkeitskulte stehen. Die Angaben sind z.T. nicht ganz verständlich. Jes 65,3 spricht von Schlachtopfern in Gärten, vielleicht Fruchtbarkeitskulten in heiligen Hainen¹⁰⁵, von Räucheropfern auf Ziegelsteinen, bei denen es sich möglicherweise um Feldaltäre zum Vollzug von Fruchtbarkeitskulten handelt¹⁰⁶. Jes 65,4 klagt Nekromantie mit Inkubation in Grabhöhlen an und Fremdgötterkult in sakralen Mahlzeiten mit Verzehr von toraverbotenem Schweinefleisch¹⁰⁷ und Trinken von Brühe unreiner Tiere. In Jes 65,11 lautet die Anklage auf Verlassen Jahwes und des Jahwekults auf dem Zion und der Hinwendung zum Götzendienst in der Verehrung

98 Jes 57,3,9; auch 65,4f.

99 Jes 57,3.5.10.

100 Zum Denkzeichen hinter Tür und Pfosten vgl. Dt 6,9; 11,20.

101 Jes 57,8.

102 Jes 57,9.

103 Vgl. auch in der sog. Fastenpredigt Tritojesaja Jes 58,6f; ferner dazu Hi 24,2-8; 31,19f.31f.

104 Zur Datierung vgl. z.B. G. FOHRER, Das Buch Jesaja. 3. Band Kapitel 40-66 (ZBK) Zürich-Stuttgart 1964, 257.

105 G. FOHRER, Jesaja 260.

106 Vgl. B. DUHM, Das Buch Jesaja (HK III 1) Göttingen 41922, 475.

107 Vgl. Lev 11,7; Dt 14,7f.

der Glücksgottheit Gad und der Schicksalsgöttin Meni¹⁰⁸. Die in der Exegese so umstrittene Toraerteilung gegen Tempel und Kult Jes 66,1-4 scheint sich in Vergleichen auf bekannte kultische Verirrungen zu beziehen:

"Wer (Jahwe) einen Stier schlachtet, ist (wie) einer, der einen Menschen totschißt.

Wer (Jahwe) ein Schaf opfert, ist (wie) einer, der einem Hund das Genick bricht.

Wer (Jahwe) Speisopfer darbringt, ist (wie einer), der lüstern ist nach dem Schwein.

Wer (Jahwe) Weihrauch spendet, ist (wie) einer, der unheilvollen Worten Kraft wünscht" (Jes 66,3)¹⁰⁹.

Jes 66,17 faßt noch einmal die kultischen Verirrungen in einem Gerichtswort zusammen:

"Jene, die sich heiligen und reinigen für die Gärten hinter einem in der Mitte, die Schweinefleisch essen, Abscheuliches und Mäuse, finden zusammen ein Ende - spricht Jahwe".

Die beiden letzten Kapitel des Tritojesajabuches bezeugen für die frühe hellenistische Zeit die Existenz des Synkretismus in Jerusalem, wie ihn der erste Teil des Buches für das 5./4. Jahrhundert erkennen läßt. Wir befinden uns mit den letzten Kapiteln in zeitlicher Nähe zum Chron. Auch auf dem Hintergrund dieser späten Texte gewinnen die Ausführungen des Chron zeitbezogenen Charakter.

Nebenbei hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auch auf das Phänomen des Synkretismus im Tempel der jüdischen Militärskolonie von Elephantine, dessen Wiederaufbau nach 410 v. Chr. um 405 v. Chr. u.a. auch von Jerusalem Seite durch den persischen Beamten Bagoas genehmigt wurde¹¹⁰. Eine Differenz zwischen den dem Statthalter brieflich vorgetragene Anliegen (EP Cowley 30,21f. 25f.28) und dem Nihil Obstat aus Jerusalem (EP Cowley 32,9-11) zeigt, daß Brand- und Schlachtopfer in Elephantine bei Bagoas nicht ausdrücklich erwünscht sind. Wichtiger noch bleibt der Tatbestand, daß in diesem jüdischen Tempel neben Jahu auch noch andere Gottheiten verehrt wurden: Anat-Bethel und Ascham-

108 Dazu vgl. G. FOHRER, Jesaja 264f.

109 Übersetzung G. FOHRER, Jesaja 271.

110 Die diesbezüglichen Elephantine-Texte Cowley 30 und 32 sind in Übersetzungen am leichtesten einsehbar bei K. GALLING TGI 85-88.

Bethel (EP Cowley 22,123-125), ferner Anat-Jahu (EP Cowley 44,3) und Herem-Bethel (EP Cowley 7,7).

Die Öffnung für den Hellenismus in Juda brachte neue Begegnung mit Fremdkulten, die möglicherweise schon zur Zeit des Chron in der Form der Theokratie eines aufgeklärten hellenistischen Monotheismus¹¹¹ als fortschrittlich und weltoffen galt¹¹². Solche Identifizierungsphänomene sind sicherlich auch die Voraussetzung für den griechischen Einfluß auf Kohelet in der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. bis hin zur Übernahme des griechischen Gedankens der Unsterblichkeit der Seele, den Kohelet in Pred 3,18-21 als modernistisch und nicht dem Jahweglauben gemäß noch ablehnt¹¹³.

Auffallenderweise gleichen nun auch die in den Chron Schriften angepranger-ten Mißstände strukturell den gravierenden kultischen Veränderungen in Jerusa-lem und Juda während des Höhepunkts der hellenistischen Wirren 167-164 v. Chr. Die Bücher 1 und 2 Makk entsprechen bei der Darstellung dieser Phase in der Nennung und Wertung des Abfalls von der Tora exakt dem Chron Anliegen. Sie zeigen die gleichen kultischen Indizien für die Apostasie, neu ist bei ihnen nur das Motiv der Abschaffung der Beschneidung. Die Makkabäerbücher kennen auch die beim Chron katalogisch zusammengefaßten Grunderfordernisse zur Auf-rechterhaltung eines gültigen Jahwekults (1 Makk 1,(21f)45f; 2 Makk 8; 4,49-51; 10,3). Der Toragehorsam entscheidet sich nach der Ansicht dieser beiden literarisch voneinander zu unterscheidenden Bücher ebenfalls in der Observanz der kultischen Tora, durch die Israel vor den Völkern zu seiner Erwählung steht. U.E. zeigt sich in den Übereinstimmungen zwischen 1 und 2 Chr und 1 und 2 Makk nicht nur die gleiche Grundeinsicht, sondern auch die Wiederholung der bedroh-lichen Ereignisse an. Es kommt im Sinne der Assimilierung bereits vor dem Höhe-punkt der Wirren zur Öffnung für das Fremde und die Fremden, ohne daß freilich das Thema der Mischehe begegnet (1 Makk 1,11.13.15.43; 2,18f; 4,19ff; 6,8). Sehr früh werden die priesterlichen Dienste schon vernachlässigt (2 Makk 4,19). Die Öffnung für das Faszinosum fremder Kulte basiert auf Theokratie (2 Makk 4,19f).

111 Dazu vgl. grundlegend M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10) Tü-bingen 1969, 173.473-486.544-547.555, mit Hinweis auf Eupolemos F 2 (31,1; 32,1; 33,1; 34,1.18) und Aristeeas 16.

112 Neben M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, vgl. ders., Juden, Griechen und Barbaren (SBS 76) Stuttgart 1976, 152ff.

113 Dazu vgl. U. KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks in der alttesta-mentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben: ZThK 73 (1976) 259-282.279-281.

Der Kult fremder Götter zieht auf dem Zion ein (1 Makk 1,11.47.59; 2 Makk 5, 2; 6,7f.18ff)¹¹⁴. Ihnen werden Altäre errichtet (1 Makk 1,47; 2,45; 2 Makk 10,2)¹¹⁵ und Räucheropfer auf den öffentlichen Plätzen dargebracht (1 Makk 1,55). Sichtbares Zeichen des Synkretismus und der Paganisierung wird die Umgestaltung des Jahwealtars durch den sog. "Greuel der Verwüstung" (1 Makk 1, 54.59; 2 Makk 6,5)¹¹⁶. Götterbilder werden aufgestellt (1 Makk 1,43). In den Städten und auf den Höhen im Lande betreibt man wieder Opferdienste - nun für den neuen Kult (1 Makk 1,51.54; 2,15ff.23ff.45)¹¹⁷. Unbefugte betreten und profanieren das Heiligtum (1 Makk 1,21; 2 Makk 5,15f; 6,4). Der "offizielle" Jahwekult kommt bei der Öffnung des Tempels für Kulte jeder Art zum Erliegen (1 Makk 1,45f). Signifikant dafür sind die Unterbrechung des Tamidopfers während der hellenistischen Wirren (1 Makk 1,45)¹¹⁸ und die Schließung des Tempels bzw. der Abbruch der Tempeltore (1 Makk 1,39.45; 3,45; 4,38.43f; 5,38; 2 Makk 1,8; 2,8.12;6,2). So kommt es zum offiziellen Abfall von Jahwe (1 Makk 1,52; 2,15ff) in der Sicht der Makkabäerbücher. Die Heiligungspflicht für den Sabbat wird aufgehoben (1 Makk 1,39.43.45; 2 Makk 6,6), wobei die Frommen für die Einhaltung des Sabbats den Verfolgungstod auf sich nehmen müssen (1 Makk 2,36-38.41; 2 Makk 5,25f; 6,11). Die jüdischen Feste werden abgeschafft (1 Makk 1,45; 2 Makk 6,6)¹¹⁹. Andererseits sorgen sich die Altgläubigen um die Ablieferung der Erstlinge und des Zehnten - freilich nicht an den hellenisierten Tempel (1 Makk 3,49). Nach der Eroberung des Tempels führen die Makkabäer die Reinigung und Neuweihe durch (1 Makk 4,36ff; 2 Makk 1,18ff; 2,19; 10,1ff). Sie erneuern den Brandopferaltar (1 Makk 4,45ff; 2 Makk 2,19; 10,3)¹²⁰ und bringen das Brandopfer wieder toragemäß dar (1 Makk 4,53.56). Die Befreiten feiern auch wieder den Sabbat (2 Makk 8,26f).

Die Übereinstimmungen mit den Gravamina in 1 und 2 Chr sind erstaunlich. Was der Chron in der Rückerinnerung der Geschichte des ersten Tempels für seine Gegenwart zu befürchten scheint, wird während der hellenistischen Wirren in Jerusalem und Judä zur Wirklichkeit. Es liegt der Verdacht nahe, daß die Grundstrukturen des Abfalls von der kultischen Tora bei der Begegnung mit dem reli-

114 Vgl. noch JosAnt XII 253; Bell I 34.

115 Vgl. noch JosAnt XII 253.

116 Vgl. noch Dan 8,13; 9,27; 11,31; 12,11.

117 Vgl. noch JosAnt XII 253.

118 Vgl. noch die Texte aus Dan unter Anm. 116 und JosBell I 32.

119 Vielleicht spricht Dan 7,25 von der Veränderung des Festkalenders.

120 Vgl. noch zum ganzen JosAnt XII 319; Bell I 39.

giößen Hellenismus in den Wirren unter Antiochos IV. nur ihre letzte Eskalation erreicht haben dadurch, daß es um offizielle und mit der politischen Einstellung zu den Seleukidenherrschern verbundene Maßnahmen ging¹²¹. Im Bereich der Individualfrömmigkeit dürften die Probleme ja durchaus älter sein und von vornherein mit der Öffnung für den Hellenismus zusammenhängen. Dann sähe der Chron schon sehr früh bei der jüdischen Begegnung mit dem Hellenismus heraufkommen, was sich unter Antiochos IV. als totaler Abfall vollendet. Die in seinen Schriften immer wieder aufgewiesenen Bundesschlüsse in der Geschichte des Jerusalemer Kults verraten, daß die Gefahr des nicht-ritualgemäßen Jahwekults und des Synkretismus dem Chron zu einem Trauma geworden ist. In der Erinnerung an die Geschichte des Tempels ruft der Chron seine Zeitgenossen bei der Begegnung mit dem Hellenismus prophetisch warnend und mahnend zur ganzen Kulttora und damit sein Volk zur Identität zurück. Die Sünden der Väter dürfen sich nicht wiederholen. Deshalb spiegelt er in ihnen die Möglichkeiten des Abirrens in der heraufziehenden neuen Zeit. Die Chance des Gottesvolkes, Jahwes Volk zu bleiben, besteht in der Umkehr und Hinkehr zur ganzen kultischen Tora und in der Abkehr von allem Fremden.

6. Zur Frage der mündlichen Tora im Chron Werk

Mit der Hypothese eines zeitgeschichtlichen Bezugs ist der Torabegriff in den Chron Schriften noch nicht voll ausgeleuchtet. Wir haben davon auszugehen, daß neben dem Abschluß der Verschriftlichung der Tora zum Pentateuch in der persischen Zeit¹²² die Tradition mündlicher Tora weitergeht, auf die sich vor

121 Vor allem J.H.C. LEBRAM macht immer wieder auf die politischen Implikationen des sog. Glaubenskampfes in der Polarisierung zwischen Anhängern der Ptolemäer und der Seleukiden aufmerksam, zuletzt in: Das Buch Daniel (ZBK AT 23) Zürich 1984, z.B. 29ff.

122 Die Bücher 1 und 2 Chr, Esr, Neh und Mal 3,22 gehen von einem Buch der Tora aus, das als Norm allgemein anerkannt ist. - Die Disputation zur Ehescheidung Mal 2,10-16 (s.o.) kennt die beiden Schöpfungsberichte Gen 1,1-2,25. Das Maleachibuch ist ferner voller Anspielungen auf Texte des Dts (dazu s. U. KELLERMANN, Esragesetz 383 mit Anm. 81. - Die EP Cowley 21 und 32 setzen für 419/8 die Geltung priesterschriftlicher Regulierungen voraus (dazu s. O. KAISER, Einleitung 117). - Bei der Konstituierung der jüdischen Gemeinde auf dem Garizim im 4. Jh. muß der Pentateuch abgeschlossen sein, da die Samaritaner nur diesen als heilige Schrift anerkennen.

allem später die Pharisäer beziehen. Die Institution priesterlicher Toraerteilung, die ja mit in diesen Traditionsprozess hineingehört, wird noch weiter gepflegt, wie Mal 2,6-8 zeigt, und bleibt erwünscht, wie der chron formulierte Rückblick des Propheten Oded 2 Chr 15,3 erkennen läßt: "Lange Zeit lebte Israel ohne den wahren Gott, ohne einen toraerteilenden Priester, ohne Tora". Zur Kultreformation des Josaphat gehört für den Chron in 2 Chr 17,7-9 die Institution der toraerteilenden Leviten und Priester auf der Grundlage der schriftlichen Tora. Ähnlich fungieren die Leviten nach Neh 8,7f als Übersetzer und Ausleger der schriftlichen Tora. Ihre Tätigkeit gehört in den Bereich der mündlichen Tora.

Wichtiger aber noch wird die Beobachtung, daß sich in den Chronikbüchern Anspielungen auf Tora finden, die im späteren kanonischen Pentateuch nicht existieren¹²³. Wer nicht annehmen will, daß zur Zeit des Chron unterschiedliche Pentateuchfassungen im Gebrauch waren, muß hier mit der Pflege mündlicher Tora rechnen. 2 Chr 30,16 sieht den Empfang des Opferblutes zur Sprengung an den Altar durch die Priester aus der Hand der Leviten vor; eine Praxis, die der Pentateuch nicht erwähnt und auch sonst nicht bekannt ist¹²⁴. In 2 Chr 31,3 ist von königlichen Verpflichtungen zum Opferbetrieb die Rede, die der Pentateuch nicht überliefert. Die Anspielung auf eine Passaordnung in 2 Chr 30,18 läßt sich nicht im Pentateuch identifizieren trotz des Vermerks "wie geschrieben". Auch über die Darbringung von Brandopfern am Passafest "wie es im Buch des Mose geschrieben steht" findet sich in Blick auf 2 Chr 35,12 im Pentateuch keine entsprechende Mitteilung. Die Regulierung der Tempelsteuer 2 Chr 24,6.9; Neh 10,33 und die Ordnung der Brennholzlieferung Neh 10,35; 13,20f findet sich nicht im Pentateuch. Die kasuistische Anwendung des Sabbatgebots auf das Verbot des Handels am Sabbat, für die mit Jer 17,21f; Jes 58,13; Neh 10,32; 13,15ff eine Traditionskette besteht, begegnet im Pentateuch nicht¹²⁵. In Esr 10,3 wird die Auflösung von Mischehen als ein toragemäßes Handeln qualifiziert. Auch hier sucht man eine Tora im Pentateuch vergeblich. Im Pentateuch wird wohl das Eingehen solcher Ehen verboten (Dt 7,2f), nicht aber die Scheidung bestehender Ehen geboten. In 1 Chr 23-26 gewinnen die Ordnungen und Stif-

123 Vgl. bes. die Hinweise bei G. v. RAD, Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes (BWANT IV 3) Stuttgart 1930, 63 Anm. 106.

124 Vgl. Th. WILLI, Die Tora 149f.

125 Vgl. G. v. RAD, Geschichtsbild 39.

tungen Davids für den Tempelbereich normativen Charakter. In Esr 6,18 werden diese Anordnungen für die Priester und Leviten (1 Chr 23 + 24) auf Bestimmungen im Buch des Mose zurückgeführt, die es im Pentateuch nicht gibt. Wir begegnen in dieser Entwicklung von 1 Chr 23 + 24 zu Esr 6,18 bereits dem Grundsatz der mündlichen Tora, daß alle Ordnungen, die auf Autoritäten zurückgehen, auf die Vermittlung des Mose am Sinai zurückzuführen sind. So werden auch die Chron Schriften zum Zeugen für die Tradition der mündlichen Tora am Anfang des Alten Testaments.

7. Aspekte einer Toratheologie in den chronistischen Schriften

1. Die Tora in den Chron Schriften ist wesentlich Kulttora. Chron ist ausschließlich interessiert an den überlieferten Ordnungen, die der gültigen Durchführung des Jahwekults und der Aufrechterhaltung der kultischen Reinheit des Gottesvolkes dienen.

2. In diesem Zuschnitt ist Tora Urkunde und Signum der bleibenden Erwählung Israels. Im Toragehorsam bleibt das Gottesvolk seiner Erwählung treu. Umkehr zur Erwählung bedeutet Rückkehr zur Observanz gegenüber der ganzen kultischen Tora.

3. Die Tora behält ihre von der deuteronomistischen Prophetentheologie begründete anklagende und schuldüberführende Funktion. Sie übernimmt im nachexilischen Gottesvolk die Aufgabe der Propheten.

4. Am Kriterium des Gehorsams gegenüber der kultischen Tora definiert sich innerhalb des nationalen Israel das wahre Gottesvolk. So werden in 1 und 2 Chr die Könige des Nordreichs in ihrer Abkehr von den Jerusalemer Kultordnungen zum Exemplum der Heiden. So ist nach der Visitationsordnung des Esra (Esr 7,12. 14.25f) zu prüfen, wer künftig mit allen gesetzlichen Konsequenzen als Jude anerkannt werden darf¹²⁶.

5. Wie Esr 6,18 zeigt, wird die im Deuteronomium beginnende Mosaisierung der überlieferten Ordnungen Israels konsequent fortgesetzt¹²⁷.

126 A.H.J. GUNNEWEG, Geschichte Israels 134.

127 Nach P empfängt Mose die Bauordnung, das Modell und die Rituale des zweiten Tempels als Tora. - Der Tetrateuch wird durch Zuschaltung des Deuteronomiums zum Pentateuch als Buch des Mose (vgl. Mal 3,22; Sir 24,23). -

6. Die Autorität und der Gebrauch der mündlichen Tora zeigen bereits in den chron Schriften ihre Spuren.

7. Die chron Schriften lassen erkennen, daß die schriftliche Tora in Gestalt des Pentateuchs ihre Bedeutung als heilige Schrift im synagogalen Gottesdienst gewinnt.

Wir begegnen damit bereits in den Büchern 1 und 2 Chr, Esr und Neh wichtigen Aspekten späterer Toratheologien des Frühjudentums.

Sir 17,11-14 stellt die Grundordnungen des menschlichen Lebens nach Gen 1 und 2 unter den Horizont der Sinaioffenbarung; sie sind dem Mose geoffenbart. - Das Jubiläenbuch als Midrasch der Genesis läßt im Prolog alle vorsinaitischen Ordnungen dem Mose auf dem Sinai geoffenbart sein. - Die Tempelrolle von Qumran wandelt die Paränesen des Deuteronomiums in Torot, die am Sinai gegeben wurden, um. Esr 6,18 gehört mit der Qualifizierung der von David gestifteten Ordnungen (1 Chr 23f) in die Reihe solcher Beispiele.

Mythos und Geschichte im Alten Testament*-
Zur Diskussion einer neuen Arbeit von Jörg Jeremias**

Eckart Otto - Osnabrück

Schien das Thema des Mythos für die zentralen Lebensfragen der modernen wissenschaftlich - technischen Zivilisation ohne Bedeutung zu sein und nur noch ein Thema der historischen Genese des rationalen Geistes der Moderne, so hat sich in den letzten Jahren dieses Bild gewandelt und die Beschäftigung mit dem Phänomen Mythos wieder Aktualität gewonnen. Darin spiegelt sich nicht zuletzt ein Unbehagen an der formal - technischen, nur operationabel erlebten Rationalität des Geistes moderner Industriegesellschaften wider. Die Erfahrung von Defiziten läßt nach Alternativen suchen. Die intensivierete Beschäftigung mit mythischen Überlieferungen macht aber auch deutlich, daß mit der Entgegensetzung von Mythos und Rationalität eine falsche Alternative aufgebaut wurde. Eher ist nach der Rationalität im Mythos und dem Verbleib mythischer Funktionen in moderner Rationalität zu fragen. Gerade dort, wo man sich nicht einfach von den Anforderungen an die Vernunft in moderner Gesellschaft verabschieden will ohne der Verengung der Vernunft zur Funktions- und Formalrationalität zu folgen, gewinnt der im antiken Israel im hellen Licht der literarisch bezeugten Geschichte sich vollziehende Prozeß der Mythenrezeption in eine rationale Religion der Alleinverehrung eines Gottes, von der M. WEBER sagt, daß sie die Wiege des Geistes moderner Zivilisation sei, an Bedeutung.

Die Arbeit von J. JEREMIAS wird zukünftig Bedeutung in dieser Fragestellung haben.

Der Verf. hat sich einer Textgruppe zugewandt, die wie kaum eine andere die alttestamentliche Forschungsgeschichte der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts geprägt hat, den JHWH - Königpsalmen (Ps 47; 93; 96-66). Die noch zu Beginn

* Referat auf dem Nordelbischen Alttestamentlertreffen in Flintbek am 14.11. 1987.

** J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den JHWH - König - Psalmen. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 141) - Göttingen, 1987.

unseres Jahrhunderts übliche Deutung dieser Psalmen als Reflex historischer Ereignisse der späten Geschichte Israels (H. EWALD; W.M.L. de WETTE, J. WELLHAUSEN u.a.) oder prophetisch-eschatologischer Erwartung (E. KAUTZSCH, H. GUNKEL, A. BERTHOLET u.a.) wurde durch S. MOWINCKELS bahnbrechende kultische Interpretation als Zeugnisse des israelitischen, mythisch geprägten Herbstfestes am Tempel von Jerusalem überwunden. Gerade die protestantische alttestamentliche Wissenschaft hat in MOWINCKELS Rekonstruktion des Jerusalemer Herbstfestes als Zentrum israelitischer Religionsgeschichte und Überlieferungsbildung über die Psalmen hinaus katholisierende Motive gewittert und eine Front dagegen aufgemacht, die wesentliche Züge der deutschen Forschung bis in das letzte Jahrzehnt bestimmt hat. Neue Festrekonstruktionen stellten die Geschichtszitation und Wortoffenbarung in den Vordergrund (G. von RAD, M. NOTH, A. WEISER u.a.) und gewannen damit Raum, um an einer eschatologischen Interpretation der JHWH-Königspsalmen als Reflex Deuterocesajas (H.J. KRAUS) festzuhalten. Die Diskussion dieser Psalmen erlahmte, je mehr in den letzten Jahren erkannt wurde, daß Festrekonstruktionen als "Sitz im Leben" der Überlieferung, aus denen sie rekonstruiert wurden, in der Gefahr des Zirkelschlusses stehen. So ist es also nur zu begrüßen, wenn die vom Verf. vorgelegte Monographie wieder Bewegung in die Diskussion dieser einmal so umstrittenen Textgruppe bringen will: Nur eine differenzierte Analyse der Formen der einzelnen Psalmen kann die fruchtlose Pauschalität der bisherigen Alternative kultischer oder prophetisch - eschatologischer Interpretation überwinden. Die mit dem Themasatz "JHWH herrscht als König" beginnenden Psalmen 93; 97; 99, die "Themapsalmen", sind von den Psalmen 47; 96; 98 als Weiterentwicklungen des "imperativischen Hymnus" abzuheben. In dieser Differenzierung werden die Psalmen zum Spiegel israelitischer Rezeption und Abstoßung kanaänisch vermittelter Mythologeme des göttlichen Königtums. Kanaänische Mythen denken Komplexität der Welt erfahrung und ihre Ordnung zusammen. Israel konnte daran nicht vorbeigehen, wollte es die Universalität der Gottesherrschaft begründen. Die partikularen Geschichtserfahrungen Israels rückten in die Funktion, anstelle des mythischen Sieges der Ordnungsmacht Baal über die chaotischen Mächte die universale Gottesherrschaft über die Welt zu begründen. Im Laufe der israelitischen Religionsgeschichte wurde die Gottesherrschaft als Königtum über die depotenziierten Götter, über die Welt, die Völker, Israel und schließlich über den Einzelnen ausgelegt.

In dem ältesten "Themapsalm" 93 wird die kanaänische Begründung der Gottes-

herrschaft im Chaoskampf in Zustandssätze überführt. JHWHs Königtum leitet sich nicht aus einem siegreichen Kampf ab, sondern sei als unableitbar - stativisch begriffen. Ps 93 erzählt also nicht wie JHWH sein Königtum über die Welt errungen hat, sondern wie sich JHWHs Königtum über die Welt seit Urzeit, gegenwärtig und für alle Zukunft stets gleichartig auswirkt. Das Mißverständnis wird unterbunden, es gründe JHWHs Königtum im Sieg über das Chaos. Entscheidend ist, daß die im Tempel verbürgte Gegenwart JHWHs das Heil der Welt und ihre Ordnung garantiert.

Ps 29 wird als mögliche Vorstufe der Rezeption kanaänischer Mythologumena in Ps 93 analysiert. Eine aus dem Nordreich stammende, von Baal-Motivik geprägte Grundschrift kanaänischen Ursprungs in Ps 29,5-9a.10* wurde in nordisraelitischer Rezeption durch die nominalen Verse 3*.4.(10*) erweitert, in denen der Aspekt, wie JHWH König wurde, ausgeblendet ist. Vielmehr geht es um die zuständige Festigkeit und Verlässlichkeit der gehaltenen Welt als Folge des göttlichen Königturns. Schließlich ist der Psalm mit V. 1f.3aß.9b jerusalemisch durch statische Elemente der El-Tradition erweitert worden.

Ps 104 wird als weisheitlich geprägtes Zeugnis exemplarischer Wirkungsgeschichte der in Ps 29 und 93 erkennbaren Nominalisierungsrezeption gedeutet. Im Motiv "Nie wieder" ist der Mythos noch radikaler seiner Kraft beraubt als durch die nominale Umformulierung in Ps 29 und 93. Kann in Ps 93 die Erde nicht wanken (V. 1), weil Gott dem Chaos unendlich überlegen ist (V. 4), so gibt es für Ps 104 ein solches bedrohendes Chaos nicht mehr.

Die nominalisierende Mythologumena - Rezeption wird in der zweiten Psalmen-Gruppe, den durch Nominalsätze (Ps 47,3.8.10b; 94,3-5.7a; 96,4.6) erweiterten imperativischen Hymnen fortgesetzt.

Die gattungstypischen erzählenden Verbalsätze erhalten die Funktion der Begründung mythisch - universaler Motive der Gottesherrschaft durch partikuläre Geschichtserfahrungen Israels. Die wesentlichen Geschichtserfahrungen Israels nehmen den Charakter urzeitlicher, universal gültiger und unüberholbarer Geschehnisse an, wie sie Gottes Wesen für alle Menschheit verbindlich widerspiegeln.

Ps 47 als ältester und wohl einziger vorexilischer Psalm dieser Gruppe begründet die universale Gottesherrschaft der Landgabe und der Unterwerfung der Völker. Der Herr der Welt ist zum Herrn der Weltgeschichte geworden. Die Völker nehmen die Rolle des Chaos ein, insofern sie Gottes Pläne mit seinem Volk behindern und sind zur Anerkennung ihres neuen Oberherrn gerufen. Der Psalm

gliedert sich in zwei Strophen (V. 2-6/7-10) in der jeweiligen Abfolge von imperativischem Aufruf, nominaler Begründung und Begründung im perfektischen Verbalsatz. Während die perf. Verbalsätze (V. 6.9.10bß) gegenwärtiges Kultgeschehen darstellen, sind in V. 4f imperf. Sätze vorangestellt, die das in nominalen Zustandssätzen eingeführte Königtum über die Welt durch die Geschichtstaten der Unterwerfung der Völker bei der Landgabe begründen. Die Erzählung von der Überwindung der Völker zugunsten Israels ist damit vollwertig an die Stelle getreten, die in Ugarit die mythische Erzählung vom Sieg Baals über das Chaos einnahm.

Ps 68 wird als engste Sachparellele zu Ps 47, Dtn 33,2-5.26-29 als mögliche Vorstufe in den Blick genommen. Die Verbindung von Geschichte und Mythos in Ps 47 ist im Nordreich vorbereitet worden. Dtn 33 und Ps 68 füllen die Baals-Motivik des "Wolkenfahrers" bei der Übertragung auf JHWH mit geschichtlichem Inhalt: JHWH ist "Himmelfahrer", um Israel gegen seine Feinde zu helfen (Dtn 33,26) und ihm Anteil an seiner Macht zu geben (Ps 68,34-36); er ist "Wüstenfahrer" (Ps 68,5), weil er zu Israels Rettung von seinem Wohnort in der Wüste erscheint.

Das Meerlied Ex 15,1b-18 wird als Beispiel der Wirkungsgeschichte der Verbindung von Mythos und Geschichte in Ps 47 analysiert. Die Weltgeschichte ist in diesem Psalm auf den Sieg Gottes über den ägyptischen König und die "Einpflanzung" Israels am Gottesberg als Neudeutung des Baal-Mythos vom Sieg über Jam mit anschließendem Palastbau für den Götterkönig reduziert. Mythos und Geschichte sind in diesem Psalm eine unlösliche Verbindung eingegangen.

Mit zunehmender historischer Noterfahrung wird besonders seit dem Exil das Bekenntnis zur Weltherrschaft des Königsgottes JHWH mit Gegenerfahrungen konfrontiert. Das Gespräch mit kanaanischer Mythologie wird als abgeschlossen vorausgesetzt, Mythologumena können jetzt remythisiert gegen Noterfahrungen ins Feld geführt werden. Damit werden auch die formalen Eigenarten der beiden Psalmengruppen durchlässiger.

In dem aus dtn/dtr Umkreis stammenden Ps 95 tritt erstmals die Schöpfungsthematik auf, die hier wie auch in Ps 96,4f; 97,7.9 der Götterpolemik dient. Wie in Ugarit gehören auch in Israel Königtum Gottes und Schöpfung nicht ursprünglich zusammen. Eine Gefährdung Israels geht in diesem Psalm nicht mehr von den "Meerestiefen" des Chaos, den Fremdvölkern oder Fremdgöttern aus, sondern von einem ganz anderen Bereich einbrechenden Chaos: Wenn Israel sein "Heute" verfehlt und sich der "Stimme JHWHs" verschließt, verspielt es seine

Erwählung und sein Land. Über die dtr Sachparallelen in Ps 99,6ff. hinaus zeigt Ps 99 Nähe zur Priesterschrift. Hier wie dort ist der Gottesdienst Israels letztes Ziel Gottes mit seinem Volk. Über die Gabe des Rechtswillens hinaus hat JHWH die Institution des Notschreies der Priester und Propheten gewährt, wenn das Volk sich verschuldet: JHWH will hören und vergeben.

Die Psalmen 96 und 98 aktualisieren Motive Deuteronesias. Die Rückkehr Israels aus dem Exil wird als das vom Propheten angekündigte Wunder gepriesen, das im Angesicht der Weltöffentlichkeit geschah und zum Anbruch der neuen Ordnung in der Völkerwelt durch das persische Weltreich geführt hat. In der Vollendung dieser Ordnung wird das Königtum Gottes offen zutage treten (Ps 98). Israel soll im proleptischen Lob die Völker darauf vorbereiten, zu Lob, Festgottesdienst und der Erkenntnis der Machtlosigkeit der eigenen Götter einzuladen (Ps 96).

Im Gegensatz zu diesen aus persischer Zeit stammenden Psalmen wird in dem aus hellenistischer Zeit stammenden Ps 97 (vgl. Ps 9; 10; 22) das Königtum JHWHs als rein zukünftiges den politischen Gewalt- und Unrechtserfahrungen entgegengesetzt. Gegenwärtig erfahrbar ist die Gottesherrschaft nur noch im Leben des Einzelnen, der sich treu an JHWH haltend vor Unheil bewahrt wird (Ps 97). Das in seiner Universalität im Jetzt verborgene Königtum Gottes wird in der Zukunft offenbar werden. Mit der Gewaltherrschaft wird dann auch der Götzendienst ein Ende haben. Späte Redaktion in Dtn 33,4; Ps 93,5a; 99,7 hat schließlich in der Gabe des Gesetzes, dessen Bewahrung wesentlicher als alle gegenwärtige Not ist, einen Ausdruck des Königtums JHWHs gesehen.

Diese Monographie differenziert das bisherige Verständnis der israelitischen Rezeption kanaänischer Mythologeme des göttlichen Königtums durch die Unterscheidung einer nominalisierenden Rezeption von einer diese fortführenden Begründung des göttlichen Königtums durch Geschichtserfahrungen Israels.

Gegen die im Deinsten dieser Unterscheidung stehenden stativischen Interpretation von Ps 93 sind Bedenken anzumelden. Der Verf. verzichtet auf eine konsistente Erhebung der Sprachstruktur der behandelten Psalmen, die sich dem gegenwärtigen Stand der Diskussion um die Syntax des Hebräischen und des Tempusproblems stellt. So ist die Vielzahl der den AK - Formen in den Psalmen zugeschriebenen Funktionen auffällig. In Ps 47,6.9.10b β drücken die AK - Formen "gegenwärtig vor der Gemeinde sich vollziehendes kultisches Geschehen", in Ps 93 einen "von Urzeit her abgeschlossenen Vorgang", eine "Grundgegeben-

heit" aus. In Dtn 33,2 und Ex 15,4f.8-10.12f.14f sind sie Ausdruck eines "Erzählstils, der auf Vergangenes zurückblickt" als Gegensatz zum NS zur "Beschreibung von ständigem Geschehen", in Ps 96,13 und Ps 98,9 eines "perfektiven Aspekts", in Ps 97,4b.5.7b.8 eines "Haupttones" im Gegensatz zu Folgesätzen im AK cons. und PK, in Ps 97, 10 dagegen einer "rein gegenwärtigen Erfahrung". Auf die syntaktische Verortung der Verben im Satzgefüge wird keine Rücksicht genommen; statt dessen werden gelegentlich ohne Vermittlung mit der Tempus - Problematik mit dem Satzbau als (invertiertem) VS oder (zs) NS Aussagen über die Aktionsart des Verbs gemacht. Es dürfte eine vordringliche Aufgabe der Psalmenforschung werden, die formgeschichtliche Analyse textlinguistisch weiter zu entwickeln. Erst über die Strukturierung der Sprachebene des je einzelnen Psalms können Aussagen über seinen inhaltlichen Gedankengang gemacht werden.

Eine sich intensiver um die Sprachebenen mühende Analyse von Ps 93 kann nun m.E. die stativische Interpretation und damit die Grundthese der "Nominalisierung" als israelitischer Rezeptionsform kanaänischer Mythologumena nicht bestätigen. Wenn der Verf. Ps 93,1 aufgrund von Ps 93,2 stativisch interpretiert als "zeitlose Wahrheit", die "Grundgegebenheiten" beschreibt, so ist dies eine *petitio principii*. Der *x-yiqṭol* - Satz in V. 1b ist als Folgesatz auf eine die Folge auslösende Ursache, ein Geschehen, bezogen. Die im *x-qaṭal* formulierten Sätze in V. 1a sind in ihrer Motivik auf ein Geschehen, die Thronbesteigung, bezogen. Der Verf. räumt selbst ein, daß von "Macht" als "Kleidung" und "Gürtel JHWHs" im AT vornehmlich dann die Rede ist, "wenn auf Taten angespielt wird, die JHWH als königlicher Krieger in der Urzeit vollbrachte" (S. 20). Der Verf. übergeht aber, daß es sich dabei auch um genuine altorientalische Thronbesteigungsmotivik handelt; s. den Beleg zum Neujahrsfest *melam šarruti uza' 'inūšu*; s. E. LIPÍŃSKI, *La royauté de Yahwé*, 1964, 111. Vor allem aber hätte eine konsequente Beachtung der Parallelität der Sprachstruktur von Ps 93,1f. und 3f. erkennen lassen, daß V. 1a entsprechend zu den *x - qaṭal* Sätzen in V. 3a, die Verf. als die "einzigen wirklichen Handlungssätze im Psalm" (S. 18) bezeichnet, ebenfalls als Handlungssätze zu verstehen sind. Das Spezifikum israelitischer Mythenrezeption in Ps 93 liegt also nicht in der Nominalisierung der Motivik der Gottesherrschaft. Vielmehr liegt die Besonderheit in der Unableitbarkeit des Königtums JHWHs: JHWH ist Herr über das Chaos, weil er Königsgott ist und ist nicht Königsgott, weil er sich als Sieger über das Chaos erwiesen hat. Damit aber ist nicht das Mo-

tiv, daß JHWHs Königtum in seiner Thronbesteigung gründe, ausgeschlossen. Wenn der Verf. (S. 18) dieses Motiv abwehrt mit dem Argument, es impliziere, daß JHWH einmal nicht König gewesen sei, so trägt er moderne lineare Zeitvorstellungen ein. In der göttlichen Thronbesteigung geht es, wie das Nebeneinander von perf. und imperf. Verbal - sowie Nominalsätzen in V. 1f. zeigt, um ein Gründungsgeschehen, daß einerseits von weltübergreifender Dauer ist, andererseits Weltwirklichkeit gänzlich ausfüllt und bestimmt.

Der Aspekt eines Zustands vor diesem Anfangsgeschehen ist außerhalb des Gesichtskreises von Ps 93.

Auch in Ps 29 wird mit der stativischen Interpretation des *x - qaṭal* Satzes in V. 10 *JHWH lāmmābbūl jašab als zNS* (S. 36) der Aspekt der Thronbesteigung eskamotiert. In Ps 47,9 interpretiert der Verf. den entsprechenden *x - qaṭal* - Satz '*JHWH*' *jašab 'āl kisse*' als Handlungssatz. Wenn der Verf. also eine primäre Rezeptionsweise der Nominalisierung von einer sekundären, in Ps 47 greifbaren der Begründung des göttlichen Königtums im historischen Geschehen unterscheidet, so scheidet diese Grundthese der Monographie schon an der Sprachebene von Ps 93 (und 29) als Schlüsseltexte dieser These.

Auch in der Analyse von Ps 47 wirkt sich die Grundthese der zwei zu unterscheidenden Rezeptionsweisen nachteilig aus. Der Strukturierung der zwei Strophen des Psalms (V. 2-6/7-10) ist zuzustimmen. Der Verf. sieht das Neue des Psalms in den Imperf. - Sätzen (V. 4f.), die der geschichtlichen Begründung des universalen Gottkönigtums dienen. Der Hauptakzent des Psalms aber liegt in den Perf. - Sätzen V. 6.9.10*. Da aber jede mythische Konnotation von diesen Verbalsätzen ferngehalten wird, reduziert der Verf. sie auf die Darstellung gegenwärtig vor der Gemeinde sich vollziehenden kultischen Geschehens (S. 52). Wie nun aber gerade Ps 29,10 zeigt, hat Ps 47,9 '*JHWH*' *jašab 'āl kisse*' *qadšō* eine das aktuelle Geschehen der Ladeeinführung überschreitende Tiefendimension urzeitlichen Geschehens, so daß durch den Strukturbezug von V. 9 auf V. 6 gerade das aktuelle kultische Geschehen der Ladeeinführung sich öffnet für das darin aktualisierte Geschehen der Thronbesteigung. Die urzeitliche und aktuell - kultische Dimension umgreifen die historische Erfahrung der Landgabe und Unterwerfung der Völker in den Imperf. - Sätzen. In der Geschichte Israels wird das urzeitliche Geschehen der Thronbesteigung erfahrbar, das in dem die Völker (V. 10) einschließenden kultischen Geschehen Gegenwart bewinnt. Wie in Ps 93 füllt also auch hier das urzeitliche Geschehen die Weltwirklichkeit gänzlich aus und bestimmt sie. Die schematische Diffe-

renzierung der Rezeption kanaanäischer Mythologumena in nominalisierende und geschichtlich - verbalisierende Formen reißt durch die Sprachstrukturen miteinander vermittelte Aspekte eher auseinander.

Man wird dem Verf. darin zustimmen, daß JHWH das Königtum nicht erringt, sondern erweist und sich darin von Baal unterscheidet. Aber auch in ugaritischer Mythologie wird der Aspekt des Baal - Königtums von dem El überlagert. Der Gedanke, Baal erringe sein Königtum im Kampf, ist nur denkbar, weil El bereits König ist. Eine Zeit ohne Königsgott wäre in Ugarit nicht denkbar. Els Königtum aber wird wie das JHWHs nicht aus einer Geschehensstruktur abgeleitet, sondern stets vorausgesetzt. Die monolatrische Religion Israels stand vor der Schwierigkeit, diese auf mehrere Götter aufgeteilten Aspekte des göttlichen Königtums in der Form miteinander zu vermitteln, daß der El - Aspekt der zu übernehmende wurde, ohne die im Baal - Aspekt implizierten Intentionen zu verlieren. Nicht so sehr in einer stativischen Interpretation des göttlichen Königtums liegt das Spezifikum israelitischer Mythosrezeption, sondern in der Relation des Chaosmotivs zum Königsgott einerseits und in der Vermittlung von urzeitlichem Geschehen und Erfahrungswirklichkeit andererseits. Mythische Götter repräsentieren Teilaspekte der Wirklichkeit, die im Mythos miteinander vermittelt werden. Die Negativaspekte des Lebens sind repräsentiert in den Chaospersonifikationen (Jam, Mot), die im Kampf des Baal überwunden werden. Im Königtum des siegreichen Überwinders der negativen "Gottheiten" ist die Bedingung der Möglichkeit gelingenden empirischen Lebens begründet. Wird Baals Königtum im Motiv der Überwindung des Negativen verankert, so wird begründet, warum Leben letztlich gegen alle Erfahrung des Scheiterns gelingen wird. Die Begründung des Baal - Königtums ist also gerade um dieser Aussageintention willen gefordert. Die israelitische JHWH - Religion hat diese Begründung nicht übernehmen können; sie war aber gefordert, Antwort zu geben auf die Frage, warum Leben gelingt. Ps 93 zeigt mit aller Deutlichkeit das israelitische Spezifikum: die Negativaspekte des Lebens sind nicht in einer mythischen Gottesgestalt repräsentiert, sondern im Bild der tobenden Ströme, der gewaltigen Wasser, die aber vermittelt über die kanaanäische Mythologie die Konnotation des Chaos implizieren. Das Motiv des Tobens des Chaos (V. 3) ist in der Sprachstruktur des Psalms antithetisch dem der Thronbesteigung JHWHs (V. 1) entgegen gesetzt. Weil aber JHWH der Königsgott ist, ist er mächtiger als das Chaos (V. 4). Aus dem Begründungszusammenhang des Baal - Königtums ist ein Folge - Zusammenhang geworden, JHWHs Königtum aber ist unableit-

bar. Sind die mythischen Götter in ihrem Handeln aufeinander bezogen, werden also Mythos und Erfahrungswirklichkeit allein durch das kultische Ritual vermittelt, so ist JHWH in seinem Handeln unmittelbar auf die Erfahrungswirklichkeit bezogen. Schon in Ps 93,5 wird die Vermittlung durch den Kult ergänzt durch die pragmatische Vermittlung durch die Weisung (*ʿedôt*) JHWHs.

Die auch keilschriftlich belegte Motivik der verlässlichen *ʿedôt* (*ṭuppi adē kunnū*; s. R. BORGER, Afo Beih. 9, § 69 IV: 20; *adē udanninuni*; Iraq 20, 1958, 33.64f.) sollte vor einer vorschnellen Aussonderung als aktualisierende Neuinterpretation (S. 25f.) bewahren. Ersetzt *adē* seit der Mitte des 8. Jh. die traditionellen akk. Begriffe *riksu* (*riksāte*)/*rikiltu u māmītu*, so dürfte der Terminus *adē* aus dem Aramäischen übernommen sein (s. H. TADMOR, The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact, in: H.-J. NISSEN/J. RENGEL, Mesopotamien und seine Nachbarn, Bd. 2, 1982, 445), was den Zusammenhang unterstreicht.

Ps 47 zieht die Linie der Vermittlung in die Geschichte Israels mit den Völkern aus. In der Unterwerfung der Völker wird man des göttlichen Königtums ansichtig.

Die auch heute noch zentrale fundamentaltheologische Bedeutung des in Israel vollzogenen Schritts von mythischer zu monolatrischer Religion liegt im Gewinn der Freiheit Gottes und in ihr der Freiheit der Welt. JHWH geht im Gegensatz zu mythischen Göttern in keiner partikularen Funktionalität für die Erfahrungswirklichkeit auf. Er gewinnt nicht seine Funktion als Gegenmacht zur Negativität empirischer Wirklichkeit wie Baal; JHWH geht also prinzipiell nicht in der Funktion auf, die Negativaspekte des Lebens zu überwinden. Indem er sich von der Bindung an die mythische Handlungsstruktur löst und zum freien, für den Menschen kontingent handelnden Gott wird, gewinnt er auch Freiheit von der Bindung an die sich in mythischer Handlungsstruktur des Sieges über das Böse verdichtenden Wünsche des Menschen nach gelingendem Leben. Darin aber wird auch die Welt frei. Sie ist nicht mehr wie im mythischen Weltverständnis als Erfahrungswirklichkeit Akzidenz der Substanz mythischer Handlungsstruktur, sondern offen für je neue, kontingent einbrechende Zukunft Gottes. Baal ist nur Königsgott in der Überwindung des Negativen. JHWH gewinnt seine Freiheit, indem er die letzte und tiefste Hoffnung des Menschen nach Überwindung aller Zerstörung von Leben noch einmal transzendiert. Indem aber Gott alle menschlichen Wunschprojektionen kritisch durchschlägt, gewinnt auch der Mensch seine Freiheit - im letzten den eigenen Zielvorstellungen gelingenden Lebens ge-

genüber. Im Horizont der so in Israel begriffenen Freiheit Gottes erst wird die Zustimmung Gottes zu den Menschen im Opfer Christi zu einem wahrhaft un-ableitbaren, in seiner Kontingenz wunderhaften Geschehen.

Die grundlegende Neubearbeitung

eines großen theologischen Werkes.



Neues Bibel Lexikon

Herausgegeben von
Manfred Görg und Bernhard Lang

BENZIGER

